

E-ISSN: 2718-000X

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/gemder>

CİLT: 6



SAYI: 1





GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS
(GEMDER)

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ
INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

Yönetim / Management

Sahibi / Owner

Dr. Nihat DEMİRKOL

İletişim Bilgileri / Contact Information

Adres / Address: Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Telefon : 5433085970

E-Posta / E-Mail: gemder2020@hotmail.com

Genç Mütfekkirler Dergisi Uluslararası bilimsel **hakemli** bir e-dergidir. Yılda dört kez; Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce, Arapça, Fransızca, Azerice ve Farsçadır. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, *Genç*

Mütefekkirler Dergisi'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Genç Mütefekkirler Dergisi*'ne aittir. Derginin indeksleri şöyledir:



Yayın Kurulu / Editorial Board

BAŞ EDİTÖR / EDITORS

Dr. Nihat DEMİRKOL

EDİTÖRLER / ASSOCIATE EDITORS

Musa GÜL-Dr. Engelina HELGA

ALAN EDİTÖRLERİ

Mehmet Emin KALGI

Osman BAYRAKTUTAN

Mehmet Nuri AYYILDIZ

Nurullah İRVEN

İbrahim AKGÜN

Bedri ŞAHİN

Sinan ÖZYURT

Bünyamin ARVASI

Gülşah ÖZDEMİR

Ekrem UYSAL

Ahmad ALKHALİL

Zeynep AKBUDAK

Ahmet ÇETİN

DİL EDİTÖRLERİ

Bedri ŞAHİN (İngilizce, Almanca)

Gülşah ÖZDEMİR (İngilizce)

Hasan HAFİDİ (Arapça)

Taleh ABBAS (Rusça, Arapça)

Ayşe Yaşar ÜMÜTLÜ (İngilizce)

YAYIN VE DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Mehmet Emin KALGI

Osman BAYRAKTUTAN

Edip BUKARLI

Nurullah İRVEN

Büşra ÖZDEMİR

Ahmet Emre KÖKER

Akif ÇARKÇI

Zeynep AKBUDAK

İbraim AKGÜN

Aykut KARAHAN

Hacı Ahmet ŞİMŞEK

Ayşe Yaşar ÜMÜTLÜ

Aykut KARAHAN

Hatice GÖKDAĞ

Güngör GÖKDAĞ

Çağlar ÖZER

EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

Sayın Okurlar, Değerli Yazarlar,

Genç Mütefekkirler Dergisi'nin 6. cilt, 1. sayısıyla siz değerli okuyucularımızın karşısına çıkmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızda da alanında özgün ve çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek çalışmaları sizlerle buluşturmayı amaçladık. Dergimizin yeni sayısıyla birlikte, sizlere daha değerli içerikler sunabilmek adına var gücümüzle çalışmaya devam ediyoruz. Sizlerden aldığımız destek ve ilgi, bize daha fazla sorumluluk yüklüyor ve bu sorumluluğun bilinciyle hareket ediyoruz.

Her yeni sayı, zengin içeriği ve çeşitli konularıyla birlikte, sizlere daha fazla bilgi, düşünce ve deneyim sunmayı amaçlar. Bu sayıda, çeşitli alanlardan uzman yazarlarımızın katkılarıyla bir araya getirilen makaleler, güncel konuları ele almanın yanı sıra, farklı bakış açılarıyla da zenginleşiyor. Sizin için seçtiğimiz bu yazıları ilgiyle okuyacağımıza inanıyoruz.

Dergimizin daha da gelişmesi için üzerimize düşen görevleri yerine getirmek, kaliteli içerikleri sizlere sunmak ve çeşitli perspektifleri bir araya getirerek zenginleştirmek için gayret gösteriyoruz. Her bir yazı, her bir okur görüşü, dergimizi daha ileriye taşımak adına önemli birer adımdır.

Bu yolculukta sizlerle birlikte olmanın heyecanını yaşıyor, her eleştiriye açık olduğumuzu vurguluyoruz. Sizlerden gelecek geri bildirimlerle daha güçlü, daha etkili bir dergi olma hedefimizi sürdüreceğiz.

Dergimizin temel amacı, bilgiyi paylaşmak ve düşünceleri bir araya getirmektir.

Yazarlarımıza, emeklerinden dolayı teşekkür ederiz. Sayının makalelerine hakemlik yapan değerli bilim insanlarına ise; her zaman olduğu gibi desteğiniz ve ilginiz için minnettarız.

Umarız bu sayı, sizlere keyifli anlar ve yeni perspektifler sunar. İyi okumalar diler, görüşlerinizi bizimle paylaşmanızı bekleriz.

Saygılarımla

Baş Editör
Dr. Nihat DEMİRKOL
15.03.2025

İÇİNDEKİLER/CONTENT

Yazar/ Author	Başlık/ Title	No/Sayfa
Mehmet KELEŞ	Anne ve Çocukları Arasındaki İlişkinin Sırları (Hz. Fatıma Ailesi Örneği) Secrets of the Relationship Between Mothers and Their Children (Example of the Family of Hazrat Fatıma)	1-20
Talha Komay	Son Dönem Osmanlı Alimlerine Göre İnkâr Nedenleri Reasons For Denial According To Late Ottoman Scholars	21-43
Mehmet Hanifi YOLDAŞ Mehmet KUBAT	İbâdiyye'nin Hz. Ali Dönemi Olaylarına Dair Görüş ve Eleştirileri İbadiyya's Views and Criticisms on the Events of the Period of Hz. Ali	44-68
Türkan AYDOĞAN	Sosyal Medya Bilinçsizliği ve Kontrol Mekanizması Social Media Unconsciousness And Control Mechanisms	69-87
Mustafa DENİZ Nil DUBAN	İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesine Yönelik Sınıf Öğretmenlerinin Görüşleri The Opinions of Classroom Teachers on the "Richness of Our Language in Primary Schools" Project	88-115
Mustafa YEKİD	Gazzâlî'nin Eş'arîlik ve Kelâm İlmi Bağlamındaki Konumu Ghazali's Position in the Context of Ash'arism and Kalam	116-126
Mesut YİĞİT	Halidiyye-Hüsamiyye Şeyhi Muhammed Said Seyfeddîn'in "Muhtasarü's-sülûk" Adlı Eseri Bağlamında Mürid-Mürşid İlişkisi The Sheikh of Khalidiyyah-Husamiyyah, Muhammed Said Seyfeddîn's Work "Muhtasarü'ssülûk" in the Context of the Relationship Between the murshid and the murid	127-148
Şahmurat KAYA	"Benim Babam da Senin Baban da Cehennemdedir" Hadisinin Tahriç ve Değerlendirilmesi Evaluation of Hadith "My Father and Your Father Are Both in Hell"	149-173
Birol AKDUMAN	Transformation of NATO's Strategic Concept in the Post-Cold War Era: A Historical and Analytical Inquiry	174-211

Soğuk Savaş Sonrası NATO'nun Stratejik Konseptindeki
Dönüşüm: Tarihsel ve Analitik Bir İnceleme

Reşit ÖZER

Kur'ân'ı Kerîm'de İletişim Ahlâkı
Communication Ethics in the Holy Quran

212-236

Hüseyin Emre DURAN

**Cami Cemaatinin Bakış Açısıyla Rol Model Din
Görevlilerinin Nitelikleri (Samsun İli Örneği)**
Qualities of Role Model Religious Officials from the
Perspective of the Mosque Community (Samsun
Example)

237-265

Mohamad Ali Alahmad

**İslam'ın İlk Dönemlerinde Medya: Kavramı,
Araçları, Gereçleri, İşlevleri ve Gelişimi**
Media in Early Islam: Its Concept, Means, Tools,
Functions, and Development

266-304

Tuğba BOZKAYA

**2018 ve 2024 'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Din
Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının
Nezaket Erdemi ve Eğitimi Bağlamında
Karşılaştırmalı Analizi**
2018 and 2024 Türkiye Century Education Model'
Comparative Analysis of Religious Culture and Ethics
Curricula in the Context of Courtesy Virtue and
Education

305-339

İlker ŞENEL

**Oğuz Kağan ve Manas'ın Siyasi Liderlik
Özelliklerinin Karşılaştırmalı Analizi**
Comparative Analysis of Political Leadership
Characteristics of Oghuz Khagan and Manas

340-354

Onur AKKOÇ

**Safevilerin Devletleşme Süreci, Osmanlı Devleti İle
İlişkileri ve Anadolu Toplumuna Etkileri**
From Order to State: Safavid-Ottoman Relations and
Their Impacts on Anatolian

355-377

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

أسرار العلاقة بين الأم وأطفالها عائلة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام أنموذجا
Anne ve Çocukları Arasındaki İlişkinin Sırları (Hz. Fatıma Ailesi Örneği)
Secrets of the Relationship Between Mothers and Their Children
(Example of the Family of Hazrat Fatıma)

Mehmet KELEŞ

Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Agri Ibrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences
Ağrı, TÜRKİYE

mkeles@agri.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0984-3875>

Atıf / Citation: Keleş, M. (2025). Anne ve Çocukları Arasındaki İlişkinin Sırları (Hz. Fatıma Ailesi Örneği). Genç Mütefekkirlere Dergisi, 6 (1),1-20.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14955931>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 02.11.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 1-20.

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Her meselede olduğu gibi aile hayatında da rehberimiz olan Hz. Peygamber'in bu konudaki örneğine ihtiyacımız vardır. Özellikle de Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmiş çocuklarının hayatlarını idamede kullandıkları yöntemler, aile ve toplum yapısına ışık tutması açısından örneklik teşkil etmektedir. Bu araştırmanın konusu toplum ve aile ekseninde anne ve çocuklar arasındaki ilişkinin sırlarını göstermesi bakımından Hz. Fatıma annemizin aile örneğini ortaya koymaktır. Araştırmada öncelikle Hz. Fatıma'nın hayatı ve aile bireyleri ile ilgili bilgiler ayrı başlıklar halinde ele alınarak incelenmiştir. Akabinde benzer bir yöntem çerçevesinde Hz. Fatıma'nın çocukları ile arasındaki ilişkisinin sırları örneklerle birlikte tespit ve tayini yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca Hz. Fatıma'nın eşi, çocukları ve akrabaları ile olan ilişkisinde nasıl bir metot takip ettiği belirlenmeye çalışılmış ve onun anne olarak önem verdiği ilkeler bir sistem çerçevesinde sunulmuştur. Netice itibariyle Hz. Fatıma'nın hayatındaki bilinen örnekler ve diğer bilgi-bulgular ışığında toplum ve aile yapısında anne ve çocuklar arasındaki ilişkilerdeki olumlu durumların hangi yöntemlere bağlı olarak ortaya çıktığı sorusuna cevap aranmıştır. Bu bağlamda Hz. Fatıma'nın bir anne olarak çocuklarıyla hayatının her safhasında seviyeli bir iletişim içerisinde olduğu aile ve toplum hayatına ciddi anlamda etki ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Fatıma, Aile, Anne, Çocuk, İletişim Sırları.

ABSTRACT

As in every issue, we need the example of the Prophet Muhammad, who is our guide in family life. In particular, the methods used by the children of the Prophet Muhammad in continuing their lives are exemplary in terms of shedding light on the family and social structure. The subject of this research is to reveal the family example of our mother Fatıma in terms of showing the secrets of the relationship between mothers and children in the context of society and family. In the research, first of all, information about the life of Hazrat Fatıma and her family members were examined under separate headings. Then, within the framework of a similar method, the secrets of the relationship between Hazrat Fatıma and her children were tried to be determined and determined with examples. In addition, it was tried to determine what kind of method Hazrat Fatıma followed in her

relationship with her husband, children and relatives, and the principles she considered important as a mother were presented within the framework of a system. As a result, in the light of the known examples in the life of Hazrat Fatima and other information-findings, an answer was sought to the question of which methods caused positive situations in the relationships between mothers and children in the society and family structure. In this context, it has been determined that Hazrat Fatima, as a mother, had a high-level communication with her children at every stage of her life and had a serious impact on family and social life.

Keywords: Hazrat Fatima, Family, Mother, Child, Communication Secrets.

الملخص

كما هو الحال في كل مجال من مجالات الحياة، نحن بحاجة إلى الاسترشاد بسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وخاصة فيما يتعلق بالحياة الأسرية، ومن أهم الأمثلة في هذا السياق الطرق التي اعتمدها أبناء النبي صلى الله عليه وآله وسلم، الذين نشأوا على يديه عليه الصلاة والسلام في إدارة حياتهم الأسرية، والتي تشكل نموذجاً يحتذى به في بناء الأسرة والمجتمع. حيث كان الهدف من هذا الدراسة هو تسليط الضوء على أسرار العلاقة بين الأم وأطفالها من خلال أسرة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام. ونستعرض في هذه الدراسة: حياة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام وأفراد أسرتها من خلال مواطن متعددة، حيث تُركّز الدراسة على استكشاف أسرار علاقة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام بأطفالها مع ذكر الأمثلة على تلك العلاقة. كما حددت الدراسة المنهج الذي اتبعته السيدة فاطمة عليها السلام في تعاملها مع زوجها وأطفالها وأقاربها، وتسليط الضوء على المبادئ التي كانت تعطيها الأولوية كأم ضمن إطار منهجي. وأخيراً، أكدت الدراسة على كيفية ظهور العلاقات الإيجابية بين الأم وأطفالها في الأسرة من خلال الأمثلة من حياة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، وتوصلت الدراسة: أن السيدة فاطمة عليها السلام كانت في كل مراحل حياتها تحافظ على مستوى راقٍ من التواصل مع أطفالها، مما كان له أثر كبير على حياتها الأسرية.

الكلمات المفتاحية: السيدة فاطمة الزهراء، الأسرة، الأم، طفل، أسرار التواصل.

المُقَدِّمَةُ

من المسائل التي شددت عليها مصادر أهل السنة والشيعة بدقة طبيعة أهل البيت عليهم السلام ومكانتهم واسمهم. وعندما يذكر أهل البيت عليهم السلام يتبادر إلى الذهن مباشرة أسرة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ونسبه الذي بدأ في عصر السعادة (محمد بيومي، 1995: 25). ومعلوم أن هناك آراء مختلفة بين أهل السنة والشيعة، فيمن يدخل في أهل البيت ومن لا يدخل. وفي هذا الصدد، بحسب أهل السنة، فإن لفاطمة الزهراء عليها السلام مكانة مهمة في تاريخ الإسلام، وهي الابنة الوحيدة للنبي صلى الله عليه وآله الذي بعث الله سبحانه وتعالى رحمة للعالمين، والسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام هي زوجة أحد الخلفاء الراشدين سيدنا علي بن أبي طالب عليه السلام، وبالإضافة إلى كونها أم الحسن والحسين عليهما السلام، فقد ورد أنها كانت القدوة للمرأة المؤمنة بأخلاقها الرفيعة وتواضعها (ابن قتيبة، 1969: 203). وأما بحسب المعتقد الشيعي؛ فإن للسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام مكانة متميزة، كونها بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهي زوجة سيدنا علي بن أبي طالب عليه السلام، وأم الحسن والحسين عليهما السلام، اللذان يعتبران الثاني والثالث من الأئمة (المجلسي، 1968: 42/7).

وكانت للسيدة فاطمة صفات وسمات فائقة، لأنها كانت من أهل البيت وابنة الرسول المبارك المرسل كخاتم الأنبياء، وقد شهدت العديد من الأحداث غير العادية طوال حياتها. وفي هذا الصدد، ألف علماء السنة والشيعة عبر التاريخ مؤلفات لا تعد ولا تحصى للتعبير عن هذا المكانة المميزة للسيدة فاطمة عليها السلام، من خلال الإشارة إلى الروايات التي تصف فضلها ومكانتها. ومن أهم الخصائص التي نسبوها إليها كانت تتعلق بعلاقاتها الأسرية (علي شريعتي، 2016: 22). حيث نشأت السيدة فاطمة عليها السلام في كنف النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن هذا الكنف العظيم تمكنت من تربية أولادها على هذا النحو، وتكوين بيت أسري صالح.

يتناول هذا البحث الحياة الأسرية للسيدة فاطمة الزهراء وعلاقتها الأسرية من حيث إظهار أسرار العلاقة بين الأمهات وأبنائهن في سياق المعلومات المميزة المنقولة من سيرة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام. وتحدد الدراسة عن حياة السيدة فاطمة عليها السلام من جوانب عديدة، إلا أنه لم يتم التطرق إلى أية دراسة مستقلة حول بنية الأسرة بشكل عام تتناول

الخفايا التي تكشف أسرار علاقة الأم بأبنائها، بل تم البحث في أسرار علاقة السيدة فاطمة الزهراء كأم بأبنائها تحت عناوين منفصلة باستخدام أسلوب الاستقراء من خلال أخذ العينات في سياق الموضوع. وتهدف الدراسة إلى بيان الأسرار العميقة الخاصة بين السيدة فاطمة الزهراء وأبنائها، والتي اختلفت عن باقي العلاقات الأسرية الأخرى، وأن محاسن هذه العلاقة الفاطمية المباركة لا بد من تقييمها وتقديمها كأمودج في إطار القضايا التي ستكون القدوة لترميم الهياكل الأسرية والتي هي على وشك الانهيار اليوم.

1. حياة السيدة فاطمة (رضي الله عنها)

على الرغم من الثناء الكبير على السيدة فاطمة (رضي الله عنها) لتمتعها بالعديد من الصفات الرفيعة، فإن المعلومات الدقيقة حول تاريخ ميلادها غير موجودة بشكل قاطع في المصادر السننية والشيعية. إلا أنه تم ذكر أنها وُلدت في مكة المكرمة قبل الهجرة بنحو 13 عامًا (البغدادي، 2015: 17/10). وبعد خمسة أشهر ونصف من انتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، توفيت السيدة فاطمة رضي الله عنها في السنة 11 هـ / 632 م، حيث لم تستطع تحمل فراق والدها (الشيبياني، 2014: 216/7).

تتميز السيدة فاطمة بعدة خصال رفيعة يمكن تلخيصها فيما يلي: كانت تُلقب بـ "بنت أبيها" و"فاطمة الكبرى"، وكانت تُعرف أيضًا بلقب "فاطمة الزهراء" نظرًا لبياض بشرتها اللامع، كما كانت تُلقب بـ "البَتُول" لدلالته على العفة والطهارة (العسقلاني، 2010: 262/8). علاوة على ذلك، وُصفت بأنها "سيدة القيامة" (الذهبي، 1995: 120/2).

تزوجت السيدة فاطمة رضي الله عنها من علي بن أبي طالب رضي الله عنه برضا والدها عندما بلغت من العمر 15 عامًا، واستمر نسل النبي صلى الله عليه وسلم من خلال أبنائها (ابن سعد، 2015: 17/10). وقد رزقت بخمسة أبناء هم: الحسن، الحسين، المحسن، زينب، وأم كلثوم (قندمير، 1995: 219/12). ونتيجة لذكائها الحاد، وسماحة وجهها، وتقواها وزهداها، وخلقتها الحسن، نالت محبة واهتمامًا خاصًا من والدها، وقيل إنها أفضل النساء بعد مريم عليها السلام (النيسابوري، 2002: 650/2).

لا تذكر المصادر أنها مرت بمرض طويل الأمد، إلا أن مرضها في أيامها الأخيرة قد اشتد لدرجة أنها أوصت زوجها علي رضي الله عنه ببعض الوصايا المتعلقة بتغسيلها وتكفينها (كوسه، 2018: 98). وتفيد الروايات بأن علي بن أبي طالب وأسماء بنت عميس هما من قاما بتغسيلها وتكفينها بناءً على وصيتها (النميري، 2012: 73/1)، كما أُشير إلى أن صلاة الجنائز قد أمتها علي (السجستاني، 2007: 87/4) أو العباس بن عبد المطلب بدلاً من الخليفة الأول أبو بكر الصديق (الذهبي، 1995: 130/2). وتم دفنها ليلاً دون انتظار أوقات الصلوات (كوسه، 2018: 107).

1.1. علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)

على الرغم من وجود آراء مختلفة حول تاريخ ميلاده، إلا أنه يُذكر أنه وُلد قبل الهجرة بنحو عشرين سنة، أي حوالي عام 600 ميلادي، في مكة المكرمة (الهيتمي، 1990: 510). والده هو أبو طالب، عم النبي صلى الله عليه وسلم، وأمه هي فاطمة بنت أسد من بني هاشم. كان أصغر أبناء أبي طالب. بعد وفاة والديه، قام النبي صلى الله عليه وسلم برعاية علي وتربيته منذ صغره. وعندما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه لا يزال في رعاية النبي الكريم.

علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) كان من أوائل من آمنوا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم وهو لا يزال صغيراً. لا توجد معلومات كثيرة حول حياته قبل الهجرة في المصادر السنية، ولكن في المصادر الشيعية، تُروى حياته منذ ولادته بالتفصيل مع العديد من القصص والكرامات (الطبرسي، 2000: 37-38). كان علي متوسط الطول، ذا بشرة سمراء، كثيف اللحية، ذو عيون سوداء وكبيرة، ووجه جميل يحمل ملامح الفرح. كان معروفاً بالعديد من الألقاب، أشهرها "أبو تراب"، "المرتضى"، و"أسد الله الغالب" (البخاري، 2017: 42/4).

بسبب عدم سجوده للأصنام في صغره (الشوشترى، 1988: 122/3)، أُشير إليه لاحقاً بلقب "كرم الله وجهه" (البخاري، 2017: 42/4). علاوة على ذلك، اتفق علماء السنة والشيعية على مكانته العالية في التقوى، الإخلاص، العلم، الصدق، الشفقة، التضحية، الشجاعة، والبطولة، وأنه كان من أفضل من فهم القرآن والأحاديث (ابن هشام، 1985: 327/1-328).

عندما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم، ترك عليًا مكانه في مكة ليوافقه المشركين ويمنعهم من إيذاء النبي، وبعد تسليم الأمانات لأصحابها، لحق بالنبي في طريق الهجرة (الطبرسي، 1979: 42). وفي دلالة على المحبة الكبيرة التي كان يكتنحها النبي صلى الله عليه وسلم لعلي، أعلنه أخًا له، وزوجه ابنته فاطمة لاحقًا (ابن كثير، 1994: 517/3). ورزق من هذا الزواج بالحسن، الحسين، المحسن الذي وُلد ميتًا، زينب، وأم كلثوم. كما ذُكر أن عليًا تزوج بعد وفاة فاطمة ورُزق بأطفال آخرين (ابن قتيبة، 1969: 144).

شارك علي في العديد من الغزوات والحروب الكبرى في تاريخ الإسلام، وكان حامل راية النبي صلى الله عليه وسلم في العديد من تلك المعارك، حيث أظهر بطولات عظيمة (ابن هشام، 1985: 345/2). كما كان علي كاتبًا للنبي صلى الله عليه وسلم، وكاتب الوحي، وتولى كتابة صلح الحديبية. أثناء فتح مكة، أوكل إليه النبي مهمة تدمير الأصنام، وفي السنة 9 هـ/631 م، عيّنه النبي أميرًا للحج. وفي منى، كُلف بقراءة أول سبع آيات من سورة التوبة، لإعلان أنه لا يجوز لأحد أن يطوف بالكعبة عاريًا، ولا يُسمح للمشركين بالحج مع المسلمين. وقد قام علي بخدمات أخرى للنبي، مثل تولي تجهيز النبي بعد وفاته (ابن سعد، 2015: 186/1).

إنَّ الإمام علي، الذي تولى الخلافة بعد الخلفاء السابقين: أبو بكر، وعمر، وعثمان، لم يتولَّ أي مهام إدارية في تلك الفترات، كما لم يُشارك في الحروب. فقط خلال فترة خلافة عمر، وُلِّي منصب الوالي العسكري في يثرب أثناء رحلته إلى الشام وفلسطين، حيث انصرفت جهوده إلى الأعمال العلمية. وقد أصبح عالمًا يُستشار في المسائل الفقهية من قبل الخلفاء الثلاثة الأوائل، نظرًا لعمق معرفته في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة (الشيخ المفيد، 1998: 235).

بعد عثمان، تولى علي الخلافة، وواجه العديد من التحديات، وكان من أبرز الضغوط التي تعرض لها محاربتة لقتلة عثمان، ومحاولة إدخاله في صراع مع عائشة، بالإضافة إلى النقاشات التي تطورت إلى مستوى القتال مع معاوية. خاصة أنه في أحد الأيام، وهو يستعد للذهاب إلى الكوفة مع جيش قوامه 40,000 مقاتل لمواجهة معاوية، تعرض للطعن بواسطة خنجر مسموم من قبل الخارجي عبد الرحمن بن ملجم أثناء صلاة الفجر، مما أدى إلى وفاته بعد يومين، في 40 هـ/661 م، ودفن في مدينة الكوفة (النجف) (ابن قتيبة، 1969: 122).

من الممكن كتابة مجلدات حول الإمام علي، ولكن نظرًا لضيق نطاق الدراسة ولتجنب التكرار، تم الاقتصار على تقديم المعلومات الكافية لفهم الموضوع.

2.1. الإمام الحسن (رضي الله عنه):

الإمام الحسن، الذي بُشر بأنه سيد شباب الجنة، هو حفيد رسول الله من ابنته فاطمة (البغدادي، 1931: 138/1). بالإضافة إلى كنيته أبو محمد، يُعرف أيضاً باللقاب سيد، وسبط، ومجتبا، وذكي، وتقي (الإصفهاني، 1997: 46). يُعتبر الحسن خامس الخلفاء الراشدين، بينما يشير الإماميون إلى أنه يجب أن يُعتبر الإمام الثاني عشر (الشوكاني، 1984: 606). وُلد الإمام الحسن في المدينة المنورة في ليلة من منتصف شهر رمضان المبارك، وفقاً لبعض التواريخ في السنة الثالثة للهجرة (3 هـ/ 624 م) (الذهبي، 1984: 246/3).

عندما بلغ الحسن السابعة من عمره، قامت والدته فاطمة بحلق شعره وتوزيع وزن كل شعرة من شعره فضة كصدقة. وفقاً لرواية أخرى، أُشير إلى أن جده قد تصدق بيد من الفضة كعقبة له في شهر رمضان (ابن سعد، 1995: 30). تتعدد الروايات حول سبب تسميته باسم الحسن، لكن وفقاً للقبول العام في المصادر، يُقال إن جده النبي هو من اختار له هذا الاسم. فقد حمل النبي حفيده عندما وُلد، وأذن في أذنه اليمنى وأقام الصلاة في أذنه اليسرى، ثم ذبح خروفاً (الذهبي، 1984: 246/3). لقد استمر هذا التقليد في المجتمعات الإسلامية حتى يومنا هذا كنتيجة لتلك الممارسات.

يُعتبر الحسن من أحب الأحفاد إلى جده، ورغم قصر المدة التي قضاها معه (سبع سنوات)، فقد ارتبط به بحب يفوق حب والديه. إذ كان يُفضل ذكرى جده على كل شيء، ويلتزم بتعليماته بدقة. يكمن رؤية العديد من الأمثلة التي تُجسد هذا الحب في كتب السير والتاريخ. كان الحسن ملتزماً بشدة بنصائح جده التي تحث على العبادة والانضباط في الحلال والحرام، مما جعله يعيش حياة تقوى بلا تنازلات (الطبري، 1967: 160/5).

لقد وُصف الحسن في العديد من الأحاديث بأنه ذو أخلاق جميلة ومميزات فريدة، كما يُظهر حبه لزوجته وأولاده أنه نشأ تحت تربية النبي، وهو شخصية تستحق المدح (الكومي، 1997: 113-114). إن وجود شخص بخصائص أخلاقية سامية كهذه، يُظهر التأثير الواضح لجده في علاقاته الاجتماعية، حيث كان يتعامل مع الجميع بلطف وكرم.

كان الإمام الحسن، مثل والده علي، يتسم بحساسية علمية كبيرة، وقد بذل جهودًا جدية في تلقي العلم من كبار المشايخ، مما ساهم في إعداد العديد من الشخصيات البارزة. كما شارك في العديد من الفعاليات المهمة خلال فترة خلافة والده، وكذلك في زمن الخلفاء الأربعة الأوائل، حيث قدم مساهمات كبيرة في إدارة الدولة (البلاذري، 1978: 279). بعد استشهاد والده، تولى الحسن الخلافة، وحقق إنجازات هامة، لكنه تعرض للإرهاق بسبب صراعه مع معاوية، وعندما شعر أن استمرار هذا الصراع قد يلحق الضرر بالمسلمين، قرر، وفقًا لشروط معينة، أن يُسلم الخلافة لمعاوية بعد ستة أشهر (ابن الأثير، 1965: 263/3). وُصف الإمام الحسن بأنه عانى من التسمم في سن مبكرة، وتوفي في سنة 49 هـ/669 م (اليعقوبي، 1980: 226/2).

3.1. الإمام الحسين (رضي الله عنه):

الإمام الحسين، الذي شُرف بتعايير "آل بيتي" و"حفيدي" من قبل رسول الله، وُلد في شهر شعبان من السنة الرابعة للهجرة 626 م (ابن كثير، 1994: 161/8). هو الابن الثاني للإمام علي والسيدة فاطمة، وقد وُصف بأنه يشبه جده في سلوكياته البدنية والشخصية. تم اختيار اسم حسين له بناءً على توصية رسول الله. كما تم أداء الأذان في أذنه وإجراء نفس الطقوس التي أُقيمت للإمام حسن بناءً على نصيحة النبي (ابن مرزبان، 2000: 8/2). رغم أن حسين قضى فقط السنوات الست الأولى من طفولته مع جده، إلا أنه نشأ على حب كبير له بفضل اهتمام النبي به (البخاري، 2017: 774/2). كان رسول الله لا يفارق حفيده حسين، ويعبر له عن حبه الكبير من خلال مداعبته، ومسح رأسه، وتقبيله كثيرًا. حتى أنه كان يصطحبه مع أخيه حسن على كتفيه أثناء الصلاة، وكان يطيل السجود ليمنحهم الراحة. لم يقتصر حب النبي على أحفاده فقط، بل كان يظهر محبته للأطفال من الأقارب وحتى الغرباء بنفس الطريقة (ابن كثير، 1994: 168/6).

ترعرع حسين في كنف النبي، وهو معروف بخلقته الكريم ووجهه الجميل، ويُعتبر نموذجًا للتقوى، وله حديثٌ مُميز ولطيف (ابن الأثير، 1965: 198/8). لم يسعَ حسين إلى أي منصب سياسي خلال فترة الخلفاء الأربعة الأوائل، لكنه كان دائمًا مستعدًا لتلبية أي مسؤولية تتطلب مساعدته، معبراً عن حبه الكبير لوطنه. ومع ذلك، عانى في أواخر حياته من بعض

الأزمات، وأسفرت تلك الأزمات عن استشهاده بشكل قاسٍ في واقعة كربلاء في السنة 61 هـ/680 م (10 محرم/عاشوراء)، وهي حادثة يُراد نسيانها في تاريخ الإسلام (الطبري، 1998: 32-34).

4.1. المحسن (رضي الله عنه):

المحسن هو أحد أبناء الإمام علي والسيدة فاطمة. كما هو الحال مع أسماء باقي الأطفال، فقد أطلق رسول الله اسم المحسن عليه (ابن سعد، 1995: 358/6). لم تُذكر أي معلومات عن هذا الطفل في بعض مصادر تاريخ الإسلام. وفي بعض الأعمال، يُذكر أن المحسن توفي نتيجة إجهاض والدته قبل ولادته، بينما توجد روايات متواترة تؤكد أنه وُلد وتوفي في سن مبكرة (ابن قتيبة، 1969: 143). يبدو أن المعلومات المتاحة عن المحسن هي الأقل مقارنةً ببقية أطفال فاطمة، مما يُعتبر دليلاً قوياً على أنه توفي في سن صغيرة (ابن كثير، 1994: 311/5).

5.1. زينب (رضي الله عنها):

وُلدت زينب، الابنة الكبرى للإمام علي وفاطمة الزهراء، في السنة الرابعة للهجرة (626م) في المدينة المنورة (ابن حجر، 2010: 316/4). وعُرِفَت أيضاً بلقب "أمّ المصائب" و"الكبرى". نشأت زينب تحت رعاية والدها الإمام علي بعد وفاة أمها، وتولى تعليمها بنفسه. كانت زينب فتاة متعلمة، حكيمة، عاقلة، وعفيفة، لذا لُقبت بـ "عقيلة بني هاشم" (البلاذري، 1978: 828/2). ورغم كثرة الخطّاب الذين تقدموا لطلب يدها، رَوَّجها الإمام عليّ من ابن عمها عبد الله بن جعفر. وأنجبت منه خمسة أبناء هم: عون، علي، عباس، محمد، وأم كلثوم (ابن إسحاق، 1981: 236).

أثناء خلافة الإمام عليّ، انتقلت زينب مع زوجها عبد الله إلى مدينة الكوفة. ولأن عبد الله كان من قادة الجيش وتولى مهاماً هامة في عدة معارك، فقد اكتسب مكانة مرموقة. وفي حادثة كربلاء، قدّم عبد الله خدمات كبيرة بجانب زينب، وساعدا في رعاية النساء والأطفال (ابن حجر، 2010: 316/4).

كانت زينب متدينة للغاية، وقضت حياتها في الأعمال الصالحة. ومع ذلك، لم يكن هناك إجماع كامل حول مكان وتاريخ وفاتها 54 (البلاذري، 1978: 820/2). فقد وردت روايات تُشير إلى وفاتها في سنة 62 هـ/682 م أو 65 هـ/684 م،

في القاهرة، دمشق، أو المدينة المنورة. ومع ذلك، فإن الرأي العام المقبول هو أنها توفيت ودُفنت في المدينة المنورة (ابن سعد، 1995: 464/8).

6.1. أم كلثوم (رضي الله عنها):

وُلدت أم كلثوم، آخر بنات السيدة فاطمة الزهراء، في أوائل السنة السادسة للهجرة (627م) (البلاذري، 1978: 823/2). وقد ورد في المصادر أن اسم أم كلثوم كان من اختيار النبي محمد ﷺ، كما هو الحال مع باقي أبنائها. عُرفت أم كلثوم بأنها تزوجت خمس مرات خلال حياتها، وكان زواجها من الخليفة عمر بن الخطاب هو الأكثر نقاشًا وجدلاً في المصادر السننية والشيعية. وقد أُنجبت من هذا الزواج طفلين، هما رقية وزيد (ابن سعد، 1995: 466/8).

توفيت أم كلثوم في اليوم ذاته الذي توفي فيه ابنها زيد، وذلك بعد أن أصيبت بجروح قاتلة أثناء محاولتها فصل بعض الأشخاص من قبيلة بني عدي الذين كانوا في نزاع. وبعد أداء صلاة الجنازة عليهما معًا، تولى تغسيلهما وتكفينهما. وقد شارك في الصلاة عليها الحسن والحسين، بينما أمَّ الجنازة عبد الله، ابن الخليفة عمر بن الخطاب وأخ زيد (ابن قتيبة، 1969: 143).

زوّجت أم كلثوم ابنتها رقية لرجل يُدعى ابن عبد الله النهم. وعُرفت بأنها كانت مخلصمة بشدة لعمر بن الخطاب، حيث بقيت بجواره تساعده بإخلاص في جميع الأمور حتى وفاته (السيوطي، 1993: 27-28). وبعد وفاة عمر، وتلبيةً لنصيحة أسرتها، تزوجت أم كلثوم من عون بن جعفر، ابن عمها.

وبعد وفاة عون، تزوجت من أخيه محمد، وبعد وفاته تزوجت من أخيهما عبد الله، ولكن لم تُنجب أي أطفال من هذه الزيجات (ابن سعد، 1995: 467/8). ورغم قلة المعلومات المتوفرة في المصادر حول بنات السيدة فاطمة الزهراء، إلا أن بعض المصادر تشير إلى أبناء علي من زيجات أخرى، وإن كانت هذه المعلومات مقتضبة (ابن إسحاق، 1981: 235). وبالنظر إلى نطاق هذه الدراسة، اقتصرنا على تقديم بعض المعلومات العامة حول أبناء ابنتي فاطمة فقط.

2. علاقة السيدة فاطمة مع والدها وأطفالها

أ. علاقتها مع والدها:

التاريخ الإسلامي المجيد مليء بنماذج من الرجال والنساء الأخلاقيين، المتقين، ذوي الفضيلة والشجاعة. فمن الممكن العثور على نساء فضليات كن رمزًا للإيمان والعفة والشجاعة تمامًا مثل الرجال الذين برزوا بمواقفهم (ابن قتيبة، 1969: 125-128). السمة المشتركة بين هؤلاء النماذج أنهم فهموا رسالة الإسلام بشكل جيد وأحسنوا تذكروا وتجسّدوا صورة المرأة المؤمنة. لقد سجلت أسماء هؤلاء النساء الفريديات، اللواتي وقفن بوجه العوائق العديدة والأعداء والمخاطر التي أحاطت بهن في عصرهن دون أن يتنازلن عن مواقفهن قيد أملة، أسماءهن في التاريخ الإسلامي بحروف من ذهب (البلاذري، 1978: 825/2).

كانت فاطمة الزهراء واحدة من هؤلاء النساء الذين نفتخر بهن ونعتبرهن مثالاً لا غنى عنه. وخصوصاً أن مكانة السيدة فاطمة تتجلى في كونها ابنة الرسول محمد ﷺ، وزوجة الإمام علي، وأم الحسن والحسين وزينب وأم كلثوم، وتربيتها تحت إشراف رسول الله (الواقدي، 2016: 230-231).

بيت السيدة فاطمة، وطريقة حياتها، وأسلوبها كأم، ودورها كزوجة، وأفكارها وذوقها، والأطفال الذين قدمتهم للحياة وملاؤها حياة النبي بالسعادة، ومكانتها كابنة تجاه أسرتها؛ كل هذه الأمور ليست مصادفات، بل يجب دراستها وتحليلها بعناية فائقة (النمري، 2002: 915-916). ومن بين هذه الأمور، سلوكياتها وتصرفاتها في الحياة الأسرية (ابن قتيبة، 1969: 120-121).

ترتبت السيدة فاطمة في بيت النبي محمد ﷺ وتعلّمت منه الآداب والأخلاق، وكذلك طريقة الحديث والمشى. كان الرسول يُظهر حبًا خاصًا لفاطمة، فكان كلما رآها استقبلها بفرح، وعندما تدخل عليه يقوم احترامًا لها، يمسك يدها بحنان ويقبلها على خديها، ويطلب منها الجلوس بجانبه أو في مكانه الخاص (مسلم، 2018: 98). وبالمثل، كانت فاطمة تستقبل والدها في بيتها بأحسن استقبال وتحاول إبعاده بكل وسيلة (السجستاني، 2007: 87/4).

كان الرسول، عند سفره، يودع فاطمة آخر من يودع من أهل بيته، وعند عودته من السفر كان أول من يلتقي به هو ابنته فاطمة (البخاري، 2017: 16). وكانت فاطمة تزور والدها باستمرار، وتسعى لخدمته دون تقصير. وعندما كان النبي يراها، كان يبتسم ويملاً قلبه بالحب والرحمة، ويدعوها للجلوس بجانبه. كان النبي محمد ﷺ يُحِبُّ عليًا حبًا شديدًا، وكذلك فاطمة، وكان يزورها في بيتهما، يجلس بينهما ويتحدث معهما، ويقدم لهما نصائح للحفاظ على سعادتهما الأسرية (علي شريعتي، 2016: 23).

وقد قال رسول الله ﷺ: "فاطمة جزء مني، فمن أغضبها فقد أغضبني" (البخاري، 2017: 12). و"بشرني الملك أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة" (النيسابوري، 2002: 151/3). كما ذكر في حديث آخر أسماء النساء الفضليات في الجنة، حيث ذكر أولًا خديجة وفاطمة، ثم مريم وآسية (قندمير، 1995: 220/12).

كان حب النبي لفاطمة شديدًا لدرجة أن هذا الحب استمر حتى بعد زواجها. فقد كان النبي ينصحها بألا تتهاون في أداء عبادتها، وخصوصًا الصلاة، وظل يوصيها بذلك حتى بعد زواجها. ويُذكر أن النبي كان أحيانًا يذهب إلى باب فاطمة ليقظها لصلاة الفجر (علي شريعتي، 2016: 24).

في مرضه قبل وفاته، أخبر النبي فاطمة بأن جبريل كان يراجع القرآن مرة واحدة في كل عام، لكنه راجعه مرتين ذلك العام، وكان ذلك دلالة على اقتراب وفاته. فبكت فاطمة، ثم أخبرها النبي بأنها ستكون أول من يلحق به من أهل بيته، وأنها سيدة نساء المؤمنين، فابتسمت وتهللت (قندمير، 1995: 220/12).

جميع الأمثلة السابقة توضح العلاقة القوية بين السيدة فاطمة ووالدها. ورغم أن المصادر تتحدث عن العديد من الأمثلة، إلا أننا اكتفينا بذكر بعض المعلومات البارزة نظرًا لمحدودية نطاق الدراسة.

ب. علاقتها مع أطفالها:

كانت السيدة فاطمة نموذجًا للنساء المؤمنات طوال حياتها بفضل حياتها البسيطة، وابتعادها عن التفاخر والإسراف، وبما أظهرته من حياء وأدب، وتمثيل، ومحبة، ورحمة، وعدالة، وصرير. ويروى أنها كانت تسعى دائمًا لأن تكون زوجة صالحة وأما مباركة، من خلال تعاملها مع زوجها وأطفالها بتفانٍ شديد، وصدق، وإخلاص، وسماحة. كما أنها واجهت كل الصعوبات

العائلية التي مرت بها بيمان لا يتزعزع، ووقار، وأخلاق عالية، وصبر، وثبات، محاولةً حماية عائلتها من أي مشاكل (أبو العلم، 2010: 80-82).

وقد بذلت السيدة فاطمة وزوجها الإمام علي جهودًا كبيرة لتوفير قوت أولادهما من طرق مشروعة. وكان الإمام علي يأتي إلى المنزل بالمواد الغذائية، فتقوم زوجته بإعداد الطعام، ثم يجلسان مع أطفالهما بل وحتى مع النبي صلى الله عليه وسلم على نفس المائدة لتناول الطعام معًا (ابن سعد، 2015: 468/8).

كما اهتم الإمام علي والسيدة فاطمة بأمر ملابس أولادهما. ففي إحدى المرات، أراد الرسول صلى الله عليه وسلم زيارة حفيديه ودعاها للخروج إليه ليشمهما ويقبلهما. ولكن تأخر الأطفال في الخروج، فذكرت السيدة فاطمة أن تأخرهم كان بسبب تسريح شعرهم وتثبيتهم (الحلي، 1996: 87). هذا الموقف يعكس مدى اهتمام الأم بأطفالها، وتجسد تلك اللحظات التعاطف والمحبة بينهم.

ومن أبرز سمات تعامل السيدة فاطمة مع أطفالها كان اهتمامها العميق والصادق بهم، حيث كانت تستمع إلى مشاكلهم بإنصات كامل، وتتصرف معهم كصديقة، وتسعى لإيجاد حلول لمشاكلهم، وتضحي براحتها من أجلهم. وكأم، كانت تحتضنهم، وتقبلهم، وتداعبهم في محاولة لإسعادهم (ابن عبد البر، 2002: 220/12).

وخلال لعبها ومزاحها مع أطفالها، كانت تحرص على التصرف وفق مستوى فهمهم. وكانت تلقي عليهم الشعر والكلمات الجميلة بهدف التأثير الإيجابي على أفكارهم وعقيدتهم، ومساعدتهم على التفكير بشكل صحيح. يُروى أنها عندما كانت تلعب مع الحسن، كانت تقذفه في الهواء ثم تلتقطه، وفي أثناء ذلك تلقي بعض الأبيات الجميلة على مسامعه (قندمير، 1995: 220/12).

كما كانت السيدة فاطمة تقوم ببعض الأنشطة الترفيهية مع أطفالها. فعلى سبيل المثال، كانت تُنظّم مسابقة للخط بين الحسن والحسين، ولكنها لم تكن تفضل أحدًا على الآخر حتى لا تحزنهما، بل كانت تقول إن خطهما جميل ولا تستطيع اختيار الأفضل. وعندما يصرون عليها لاختيار الفائز، كانت تحيلهم إلى والدهم، الذي بدوره كان يتجنب التفضيل ويقول

إن خطهما جميل، ثم يوجههما إلى جدتهما الرسول صلى الله عليه وسلم. بهذه الطريقة، كانوا يفرحون دون أن تُجرح مشاعرهم (أبو العلم، 2010: 86).

كانت السيدة فاطمة تولي اهتمامًا بالغًا بعدة مبادئ في تواصلها داخل الأسرة، منها:

- اللطف

- الإخلاص

- الثقة

- العفة/الحياء

- الخصوصية

- الحب/الاحترام

- المودة

- الرحمة

- الشفقة

- الوفاء

- الاهتمام

- التعاون

- الانسجام

- الحياة البسيطة

- النظام/الترتيب

- تقاسم الأدوار

- التقدير

- الابتسامة

- الكلمة الطيبة

- التسامح

- الفهم (أبو السعود، 2000: 106/7).

تلك كانت بعض من السمات التي ظهرت في علاقتها بأسرتها، وهي معروفة بشكل عام. وهناك بالطبع جوانب أخرى يمكن ذكرها، والتي قد يُكتب فيها مجلدات، لكن نظرًا لمحدودية نطاق هذه الدراسة، تم الاكتفاء بذكر بعضها باختصار.

الخلاصة:

في دراستنا المعنونة "أسرار العلاقة بين الأم وأطفالها (نموذج عائلة السيدة فاطمة)"، يمكننا تلخيص النتائج التي توصلنا إليها على النحو التالي:

نجد أن حياة السيدة فاطمة، الابنة الوحيدة للنبي صلى الله عليه وسلم التي استمر نسله بها، قد تم تحليل جوانب عديدة منها في كل من المصادر السنية والشيعية. ومن أكثر الجوانب اللافتة للنظر في تلك المصادر هو تواصلها داخل الأسرة. فقد أسست السيدة فاطمة روابط قوية يُقتدى بها، ليس فقط مع والدها وزوجها وأقاربها، بل مع أطفالها أيضًا، مما جعلها مثالاً يحتذى به في العلاقات الأسرية.

تربت السيدة فاطمة تحت رعاية والدها النبي صلى الله عليه وسلم، وتزوجت الإمام علي بناءً على نصيحته. أنجبت خمسة أبناء: ثلاثة ذكور واثنتين من الإناث. ورغم أنها اشتهرت بشكل خاص بصلتها بالحسن والحسين، إلا أن الدراسات تظهر

أما كانت تعامل جميع أبنائها على قدم المساواة وتهتم بجميع شؤونهم دون تمييز، وتسعى دائماً لحل مشاكلهم. ويبدو أن شهرتها مع الحسن والحسين تعود إلى المسؤوليات الخاصة التي تحملها هذان الطفلان، حيث كانا يستشيران والدتهما في كل مسؤولية تحملها داخل الأسرة أو في المجتمع، مما أدى إلى ارتباط أسمائهما بما بشكل خاص.

لعبت السيدة فاطمة دوراً بارزاً في تسمية أطفالها، والتصديق بوزن شعرهم من الفضة، وتربيتهم على الأخلاق الحميدة، وتزويجهم، وضمان حصولهم على أرزاقهم من مصادر حلال، بناءً على نصائح النبي صلى الله عليه وسلم. كما اهتمت اهتماماً كبيراً بتعليمهم في صغرهم، وبشؤون طعامهم وشرابهم وملابسهم وجميع جوانب رعايتهم. وتظهر أهم أسرار تواصلها مع أطفالها من خلال سمات عامة مثل: اللطف، الإخلاص، الثقة، العفة/الحياء، الخصوصية، الحب/الاحترام، المودة، الرحمة، الشفقة، الوفاء، الاهتمام، التعاون، الانسجام، الحياة البسيطة، النظام/الترتيب، تقاسم الأدوار، التقدير، الابتسام، الكلمة الطيبة، التسامح، والفهم العميق.

وفي النهاية، نجد أن السيدة فاطمة، من خلال تصرفاتها وتفانيها في تربية أطفالها داخل الأسرة، قد أسهمت في تحقيق سعادة الأسرة. كما نعتقد أن الفهم الصحيح لتلك الأساليب يمكن أن يسهم في تقديم حلول لمشاكل الأسر في عصرنا الحالي.

المصادر:

- ابن إسحاق، أبو عبد الله محمد بن يسار المطلبي. *سيرة بن إسحاق*. التحقيق. محمد حميد الله. قونية: مؤسسة الخدمة الخيرية، 1981.
- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد. *الكامل في تاريخ*. بيروت: دار الصدر، 1965.
- ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *الإصابة في تمييز الصحابة*. لبنان: دار الكتب العلمية، 2010.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد البغدادي. *ترجمة الامام الحسن*. التحقيق. السيد عبد العزيز الطبطبائي. قوم: مجلة حياة الكتي الإسلامي، 1995.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد البغدادي. *كتاب الطبقات الكبير*. الترجمة. محمد أكباش-يوسف ضياء كسكين. إسطنبول: منشورات السير، 2015.
- ابن شهر آشوب، أبو جعفر محمد بن علي الطبرسي. *معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين قديما وحديثا*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن عبد البر، أبو عمر جمال الدين يوسف بن عبد الله بن محمد بن النميري. *الاستيعاب في معرفة الصحابة*. الأردن: دار العلوم، 2002.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. *المعارف*. التحقيق. سيروت عكاش القاهرة: دار الحرمين، 1969.
- ابن قولويه، أبو قاسم جعفر بن محمد القمي. *كامل الزيارات*. بيروت: دار السرور، 1997.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. *البيداء والنهاية*. الترجمة: محمد كسكين. إسطنبول: منشورات تشاغري، 1994.
- ابن مرزبان، أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي. *معجم الصحابة*. التحقيق. محمد الأمين الجكني الشنقيطي. الكويت: دار البيان، 2000.
- ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الملك. *السيرة النبوية*. الترجمة: حسن إيجة. إسطنبول: منشورات كهرمان، 1985.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. *إرشاد العقلي سليم إلى مزايا القرآن الكريم*. بيروت: دار الفكر، 2000.
- أبو العلم، توفيق. *السيدة فاطمة*. الترجمة: برهان باشاك. إسطنبول: منشورات إنسانية، 2010.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن حسين. *مقالات الطالبين*. التحقيق. أحمد صقر. بيروت: دار المعرفة، 1997.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشون، 2017.

- البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر بن داود. كتاب الجميل من انساب الاشراف. بيروت: دار الفكر، 1978.
- الحلي، محمد بن سليمان. نخبة الآلي لشرح بدء الأمالي. إسطنبول: دار الحقيقة للكتب، 1996.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. تاريخ بغداد ومدينة السلام. القاهرة: دار الفكر، 1931.
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. معرفة القراء الكبار على البطاقات والآثار. التحقيق. الطيار أتيكولاتش. إسطنبول: منشورات الإسلام، 1995.
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء التحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الفكر، 1984.
- السجستاني، أبو داود، السنن. التحقيق. محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتب العصري، 2007.
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. مسند فاطمة الزهراء. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993.
- شريعتي، علي. المرأة - فاطمة هي فاطمة -. أنقرة: منشورات الفجر، 2016.
- الششتري، قاضي نور الله. إحقاق الحق إزهاق الباطل. قوم: مكتبة آية الله مرعش نجيفي العامة، 1988.
- الشوكاني، أبو عبد الله محمد بن علي. درر السحابة في مناقب القرابة والصحابة. التحقيق. حسين بن عبد الله العمري. دمشق: علوم الإسلام، 1984.
- الشيبياني، أبو الحسن عز الدين علي بن سجين. أسود الغابة في معرفة الصحابة. بيروت: دار الكتب العلمية، 2014.
- الشيخ مفيد، أبو عبد الله محمد بن نعمان عقبري. الاختصاص. التحقيق، علي أكبر جعفري. قوم: جماعة المعلمين في حوض العلمية، 1998.
- الطبرسي، أبو علي بن حسن بن إصاف. إعلام الوري بأعلام الهدى. التحقيق. علي أكبر الغفاري. بيروت: دار المعرفة، 1979.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. استشهاد الحسين. التحقيق. السيد جميلي. بيروت: دار ديوان التراث، 1998.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. التحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار سويدان، 1967.
- كانديمير، محمد يشار. فاطمة. الموسوعة الإسلامية. منشورات المؤسسة الدينية التركية. إسطنبول، 1995.
- الكومي، أبو قاسم جعفر بن محمد بن كلوية. كامل الزيارات. بيروت: دار السورور، 1997.
- كوسه، فيزاه بتول. مراسم جنازة أفراد عائلة النبي. مجلة كلية الإلهيات بجامعة الفرات 1/23 (2018)، 93-115.
- مجلسي، محمد بكر. بحار الأنوار. قوم: مجلة حياة الكتي الإسلامي، 1968.

- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج. صحيح مسلم. الناشر. ياسر حسن وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة ناصرون، 2018.
- مهران، محمد بيومي. الإمامة وأهل البيت. بيروت: دار النهضة العربية، 1995.
- النميري، أبو زيد عمر بن شاب البصري. تاريخ المدينة المنورة. التحقيق. علي محمد دنريل-ياسين سعد الدين بيان. بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.
- النيسابوري، أبو عبد الله محمد حكيم. المستدرك على الصحيحين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- الهيتمي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد. الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدعة والزندقة. الترجمة: حسيب سون. إسطنبول: دار بدير للنشر، 1990.
- الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. كتاب المغازي. الترجمة. موسى كاظم يلماز. إسطنبول: دار حرف للنشر، 2016.
- اليقوي، أبو العباس أحمد بن أبي يعقوب إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح. تاريخ اليقوي. بيروت: دار الصدر، 1980.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Mehmet KELEŞ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

Son Dönem Osmanlı Alimlerine Göre İnkâr Nedenleri

Reasons For Denial According To Late Ottoman Scholars

Talha KOMAY

Dr. Öğrencisi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst.
Dr. Student, Dicle University, Institute of Social Sciences.
Diyarbakır, TÜRKİYE
talhakomay@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9717-2762>

Atıf / Citation: Komay, T. (2025). Son Dönem Osmanlı Alimlerine Göre İnkâr Nedenleri. Genç Mütefekkirler Dergisi. 6 (1), 21-43.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.14955983>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi/Date Received: 12.12.2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 01.03.2025
Sayfa Aralığı/ Page Range: 21-43

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

İnkar problemine yönelik olarak Kelam ilmi içerisinde geliştirilen yaklaşımların detaylı bir şekilde incelenmesi, günümüz Müslüman toplumlarının inanç ve düşünce dünyasının anlaşılması ve güçlendirilmesi açısından kritik bir role sahiptir. Bu kapsamda çalışmamızda, bahse konu problemin çözümü adına, mutlak inkar düşüncesinin Osmanlı Türkiye'si'ne girişiyle beraber, onunla ilk muhatap olan başta Kelamcılar olmak üzere İslam düşünürlerinin tecrübelerinden faydalanılması amaçlanmaktadır. Makalede, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde İslam dünyasında etkisini göstermeye başlayan inkar akımlarının, İslam toplumları üzerinde nasıl yayılma alanı bulduğunu ve bu yayılmanın temel nedenleri incelenmektedir. Makale XIX. ve XX. yüzyılda Avrupa kaynaklı materyalizm, pozitivism, natüralizm gibi felsefi akımların İslam coğrafyasına giriş yollarını ve Osmanlı ulemasının bu yeni fikirler karşısındaki yaklaşımlarını konu almaktadır. Ayrıca, bu dönemde ortaya çıkan Batıcı düşüncelerin etkisiyle ateist karakter taşıyan felsefi akımların toplumda kabul görme süreçleri analiz edilmektedir. Çalışmanın ilk bölümünde, inkar düşüncesinin Türkiye'ye giriş süreci ve bu konuda telif edilen eserlerin tespiti yapılacaktır. İkinci bölümde, öncelikle inkar olgusunun tanımı üstünde durularak, çalışmamızda inkar ile anlatılmak istenen problem açıklanacaktır. Sonrasında ise, tespit edilen eserler üzerinden mutlak inkar düşüncesinin psikolojik, sosyolojik ve bilişsel boyutları analiz edilecek ve sınıflandırılacaktır. Sonuç olarak, dönemin İslam alimleri tarafından tespit edilen inançsızlık nedenlerinin günümüz İslam dünyasında yaşanan inanç sorunlarının anlaşılmasına katkı sağlayabileceği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Osmanlı, Türkiye, İnkâr, İnkâr Nedenleri

ABSTRACT

A detailed examination of the approaches developed within the science of Kalam towards the problem of denial has a critical role in understanding and strengthening the world of belief and thought of today's Muslim societies. In this context, in our study, we aimed to benefit from the experiences of Islamic thinkers, especially the Kalamists, who were the first to deal with the idea of absolute denial when it entered Ottoman Turkey, in order to solve the problem in question. The article examines how atheistic currents of thought, which began to show their influence in the Islamic world in the last period of the Ottoman Empire, spread to Islamic societies and the main reasons for this spread. It covers the ways in which philosophical currents such as materialism, positivism, and naturalism originating from Europe entered the Islamic geography in the 19th and 20th centuries and the approaches of the Ottoman scholars towards these new ideas. In addition, the acceptance processes of philosophical currents with atheistic characteristics in society under the influence of Western ideas that emerged during this period were analyzed. In the first part of the study, the process of the introduction of the idea of denial to Turkey and the determination of the works written on this subject will be determined. In the second section, firstly the definition of the phenomenon of denial will be emphasized and the problem that is intended to be explained with denial in our study will be explained. Then, the psychological, sociological and cognitive dimensions of the idea of absolute denial will be analyzed and classified through the identified works. As a result, it is emphasized that these reasons for disbelief identified by the Islamic scholars of the period can contribute to the understanding of the problems of belief experienced in today's Islamic world.

KeyWords: Kalam, Ottoman, Türkiye, Denial, Reasons for Denial

GİRİŞ

İslam akidesinin korunması hususunda, kelamcılarının en temel görevinin inkâr akımlarına karşı mücadele etmek olduğu aşikârdır. Bu bağlamda, inkâr fikirlerinin ortaya çıkış ve yayılma sebeplerinin tespit edilmesi, söz konusu mücadelenin en kritik aşamasını teşkil etmektedir. Zira bir hastalığın tedavisi, ancak doğru teşhis konulması durumunda mümkün olabilmektedir. Bu çalışmada, konuyla ilgili olarak geçmiş dönem İslam âlimlerinin tecrübelerinden yararlanma yoluna gidilecektir. Daha açık bir ifadeyle, ateistik düşüncenin İslam coğrafyasına girişiyle beraber, bu akımların toplumda kabul görmesinin, o dönem İslam alimleri tarafından nasıl değerlendirildiğinin tespiti hedeflenmektedir. Bu bağlamda, 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı Türkiyesi'ndeki İslam âlimlerinin, inkâr düşüncesinin toplumda yerleşme nedenlerine dair yaptıkları analizler ele alınacaktır.

Söz konusu tarihsel dönemde İslam âlimlerinin yaptığı tespitler ve geliştirilen yaklaşımlar, çağdaş benzer problemlerin çözümlenmesi bakımından son derece kritik bir referans niteliği taşımaktadır. Zira bahsi geçen düşünürler, modern dönem inkârcı akımlarla ilk karşılaşan ve bu süreçleri teorik ve pratik düzlemde analiz eden İslam entelektüelleri olarak özgün bir konumda yer almaktadırlar. Ayrıca, hilâfetin merkezi konumunda bulunan ve İslam entelektüel birikimi açısından oldukça zengin olan bir ortamda, tüm inançları reddeden tezlerin toplumda karşılık bularak zamanla yayılması, kelam ilmi perspektifinden derinlemesine bir incelemeyi ve eleştirel bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Çalışmada öncelikle, bahsi geçen tarihsel dönemin tespiti yapılacaktır. Böylece, çalışma konusu açısından uygun olan eserleri ve müelliflerini belirleme imkânı sağlanacaktır. İnceleme alanına dâhil edilen eserler tespit edildikten sonra, inkar olgusunun tanımı üstünde durularak, çalışmamızda inkar ile anlatılmak istenen problem açıklanacaktır. Son olarak bahse konu eserlerde işlenen inkâr nedenlerinin tasnif ve kompozisyonu gerçekleştirilecektir.

1. Son Dönem Osmanlı

1.1. Dönemin Tespiti

Osmanlı Devleti'nin son döneminde belirginleşen inkâr söylemleri, Batı'dan transfer edilen ateistik ideolojilerle yakın ilişki içerisinde. Bu nedenle, inkâr söylemlerinin ortaya çıkış sürecini ve nedenlerini araştırmak, söz konusu ideolojilerin Osmanlı coğrafyasına giriş sürecinin incelenmesini de gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda konunun üç temel aşamada araştırılması gerekmektedir: İlk olarak bu ideolojilerin Avrupa'daki gelişim süreci, ikinci olarak bu ideolojilerin transferine zemin hazırlayan Osmanlı-Avrupa ilişkileri ve son olarak da bu ideolojilerin Osmanlı toplumunda yayılmasına neden olan faktörler ele alınmalıdır.

Bu çalışmanın odak noktasını, yukarıda bahsedilen üçüncü aşama oluşturmaktadır. Bununla birlikte, ikinci aşama olarak belirtilen ideolojilerin transfer süreci, bu fikirlerin toplumdaki yansımalarını ilk kez analiz eden eserlerin tespiti açısından önem taşımaktadır. Ayrıca, konunun bütünlüğü açısından, ateistik düşüncenin Avrupa'daki gelişim sürecinin de kısaca ele alınması yararlı olacaktır. Bu nedenle çalışmada öncelikle, ateistik düşüncenin Avrupa'daki tarihsel gelişimi özetlenecektir.

Modern dönem maddeci düşüncenin gelişimi ve dönüşümü incelendiğinde, bu akımın antik dönemdeki görünümünden farklılaştığı gözlemlenmektedir. İlk çağlarda önemli bir etki alanına sahip olan maddeci düşünce, orta çağda dinî paradigmanın hâkimiyeti nedeniyle etkinliğini yitirmiştir. Ancak 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'da pozitif bilimlerde yaşanan gelişmeler, doğa olaylarının bilimsel açıklamalarının artması ve teknolojik ilerlemeler, toplumların düşünce dünyasında maddeci bir perspektifin yeniden güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Dikkat çekici bir husus olarak, 18. yüzyılda yeniden canlanan maddeci düşünce, günümüzdeki formundan farklı olarak mutlak bir ateistik karaktere sahip değildi. Bu dönemde maddeci felsefeyi benimseyen birçok düşünürün aynı zamanda teistik bir dünya görüşüne sahip olduğu bilinmektedir. Ancak 19. yüzyıla gelinmesiyle birlikte günümüzdeki formuna benzer şekilde ateistik bir karaktere bürünen maddecilik, farklı disiplinlerden bilim insanlarının da katkısıyla küresel ölçekte yaygınlık kazanmaya başlamıştır.(İzmirli, 2018, s. 333)

Avrupa'da maddeci düşüncenin gelişim süreci incelendiğinde, bu fikrî yapının materyalist felsefe, pozitivist epistemoloji ve evrim teorisi gibi felsefi-bilimsel teorilerle etkileşim içinde olduğu ve nihayetinde ateist düşüncenin ortaya çıkışına zemin hazırladığı görülmektedir. Söz konusu felsefi ve ideolojik akımların gelişiminde, Fransız İhtilali'ni de tetikleyen faktörlerden olan siyasi otoritenin baskıcı tutumu ve skolastik düşüncenin dogmatik yapısına karşı gelişen toplumsal tepkinin belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır.(Hilmi, 2018, s. 41) Bu süreçte maddeci düşüncenin, başlangıçtaki felsefi karakterinden sıyrılarak daha sistematik ve bilimsel bir zemine oturduğu gözlemlenmektedir. Pozitif bilimlerdeki gelişmelerin de etkisiyle, farklı akademik disiplinlerde kendine yer bulan maddeci düşünce, 19. yüzyılda belirgin bir paradigma değişimine uğrayarak ateistik bir dünya görüşüyle bütünleşmiştir. Bu dönüşüm, söz konusu inkar düşüncesinin etki alanını genişletmiş ve küresel ölçekte yayılmasını hızlandırmıştır.

Bu bağlamda, Avrupa'da gelişen ateist düşüncenin, sadece felsefi bir hareket olmaktan öte, dönemin sosyo-politik koşullarıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Özellikle kilise otoritesinin bilimsel gelişmelere karşı takındığı tutucu tavır ve mutlak monarşilerin baskıcı yönetim anlayışı, rasyonel düşünceye dayalı yeni bir dünya görüşünün ortaya çıkmasını tetiklemiştir. Bu süreçte tahrif edilmiş Hıristiyanlığın kurumsal yapısına karşı gelişen tepkinin de önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Kilise kurumunun, çarpıtılmış dinî öğretileri baskıcı yöntemlerle topluma dayatması ve hakikat arayışındaki düşünürleri çeşitli yaptırımlarla susturmaya çalışması, başlangıçta Hıristiyanlığa yönelik olan eleştirel düşüncenin zamanla tüm dinlere karşı genelleştirilmesine yol açmıştır.(Ertuğrul, 1928, ss. 690-692; Günaltay, 1339, s. 46) Böylece, özünde kurumsal din anlayışına yönelik olan itiraz, genel anlamda din olgusunun kendisinin reddedilmesine evrilmiştir.

İkinci aşamada ise bu ideolojilerin Türkiye'ye geliş döneminin tespiti açısından Osmanlı-Avrupa ilişkileri vardır. Bu ideolojilerin Osmanlı toplumuna girişi, söz konusu ilişkilerin dolaylı bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Önemli bir husus olarak, bu fikrî akımların Osmanlı düşünce dünyasına ilk intikali, doğrudan bir inanç/inançsızlık sistemi şeklinde değil, çeşitli bilimsel ve felsefi disiplinler içerisinde birer ekol olarak gerçekleşmiştir. Bu durum, söz konusu ideolojilerin Osmanlı toplumunda kademeli bir şekilde yer edinmesine ve zamanla daha belirgin bir hal almasına zemin hazırlamıştır.

Avrupa ile bu yönde olan ilişkilerimiz Batı medeniyetine karşı ilgimiz ile başlar. Bu ilgi, devletlerarası düzeyde yaşanan siyasi ve askeri başarısızlıklardan sonra 18. yüzyıl başlarında Fransa'ya Mehmet Çelebi'nin (1670-1732) özel elçi olarak gönderilmesiyle somut bir tutuma dönüşmüştür. Mehmet Çelebi'den siyasi vazifesinin yanı sıra bazı teknik ve ilmi gelişmelerin, Osmanlıda uygulanabilir olanlarının raporlanması istenmiştir. Bundan yaklaşık bir yüzyıl sonrasında, 1839 yılında Tanzimat Fermanının ilan edilmesiyle bazı teknik ve ilmi ilerlemelerin Batıdan alınması yönündeki tutum, siyasi ve sosyal alana da kaymıştır.(Özervarlı, 2019, ss. 55-57)

Tanzimat Fermanı ile birlikte Batı medeniyetinin tesirlerine resmen açılan Osmanlı Devleti'nde Tanzimat aydınları, Batıcı anlayışların yeşermesine zemin hazırlayan bir kültürel ortam oluşturmaya başlamışlardır. Tanzimat Fermanı sonrasında edebiyat ve felsefe sahasında Batı'dan yapılmaya başlanan tercüme, II. Meşrutiyet'ten sonra fikir sahnesine çıkacak olan ve her yönüyle Batılılaşma taraftarı olan Batıcı zihniyetin temelini atmıştır. Bu süreçte dikkat çeken önemli bir husus, Batıcı aydınların Tanzimat'ın öngördüğü geleneksel ve modern unsurların bir arada var olduğu çoğulcu toplum yapısını reddetmeleridir. Bu aydınlar, radikal bir zihniyet dönüşümünü hedefleyerek, toplumsal yapıyı tamamen Batı modernizmi doğrultusunda şekillendirme gayretine girmişlerdir.(Kutluer, 1992)

Bu dönemde ortaya çıkan Batıcı aydınların, Batı medeniyetini bütüncül bir şekilde benimseme eğilimleri, Avrupa'da gelişen materyalist ve seküler düşünce akımlarının Osmanlı toplumuna nüfuz etmesinde katalitik bir rol oynamıştır. Söz konusu ateistik düşünce sistemlerinin Osmanlı entelektüel sahasına girişi, çeşitli kanallar üzerinden gerçekleşmiştir: Batı edebiyatından yapılan çeviriler ve edebi akımların etkisi, modernleşme sürecinde yeniden yapılandırılan eğitim kurumlarındaki müfredat değişiklikleri, istihdam edilen yabancı eğitimciler, faaliyete geçen yabancı eğitim kurumları ve Avrupa'ya tahsil için gönderilen öğrenciler, bu düşünsel transferin başlıca mecraları olarak öne çıkmıştır.(Korlaelçi, 2018, s. 143)

1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanı, Osmanlı İmparatorluğu'nda basın-yayın faaliyetlerinde kayda değer bir çeşitlenmeye yol açmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan çok sayıda yeni süreli yayın, Avrupa'daki çağdaş düşünce akımlarının ve ideolojik tartışmaların Osmanlı entelektüel sahasına aktarılmasında önemli bir işlev görmüştür. Söz konusu düşünsel

çoğulculuk, materyalist felsefenin toplumsal zeminde kök salması için müsait bir ortam teşkil etmiştir.(Akgün, 1988, s. 96) İkinci Meşrutiyet'in sağladığı düşünce özgürlüğü atmosferinde, Batı medeniyetinden yapılan kültürel transferler, felsefi düzleme de yayılmıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak, Avrupa'da yüzyıllardır süregelen ateizm-teizm eksenli felsefi münakaşalar, Osmanlı-Türk düşünce dünyasında da yankı bulmuş ve İkinci Meşrutiyet döneminden itibaren bu tartışmalar belirgin bir şekilde kendini göstermeye başlamıştır.(Bolay, 1979, s. 23)

Öyle görünüyor ki ideolojilerin girişi genel olarak Tanzimat fermanı sonrasına, ciddi manada yayılmaya başlaması ise II. Meşrutiyet zamanına tekabül etmektedir. Esasında kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla; düşünsel özgürlük alanının genişlemesiyle paralel biçimde, muhtelif fikri akımlar gibi inkarcı düşünce sistemleri de kendilerine daha geniş bir etki alanı bulmuş ve müntesip sayıları kayda değer bir şekilde artmıştır. Bu bağlamda, araştırmanın sınırlarının Tanzimat'tan başlayarak II. Meşrutiyet sonrası dönemi kapsayan yaklaşık yüzyıllık süreci ihtiva etmesi metodolojik açıdan uygun görünmektedir.

1.2. Eser ve Müellif Tespiti

Çalışmada öncelikle, bahsi geçen tarihsel dönemin tespiti yapılacaktır. Böylece, çalışma konusu açısından uygun olan eserleri ve müelliflerini belirleme mümkün olacaktır. İnceleme alanına dâhil edilen eserler tespit edildikten sonra, inkar olgusunun tanımı üstünde durularak, çalışmamızda inkar ile anlatılmak istenen problem açıklanacaktır. Son olarak bahse konu eserlerde işlenen inkâr nedenlerinin tasnif ve kompozisyonu gerçekleştirilecektir.

Batı merkezli olarak ortaya çıkan başta Materyalizm, Pozitivizm, Natüralizm ve Darwinizm gibi ateistik karakter taşıyan fikri akımların 19. yüzyıl sonlarına doğru Osmanlı'da giderek yaygınlaşması, bu akımlar karşısında dini ve kültürel değerlerini savunma güdüsüyle hareket eden gelenekçi ve muhafazakar kesimlerin muhalefetini de beraberinde getirmiştir.(Bulğen, 2016, ss. 408-409) Bir kısım ulema, söz konusu fikri mücadele sürecinde, inkarcı akımların zemin kazanmasına ve yaygınlaşmasına sebebiyet veren âmilleri tahlil ederek, tespit ettikleri faktörler üzerinden meselenin çözümüne yönelik metodolojik yaklaşımlar geliştirme gayretine girişmişlerdir.

Söz konusu entelektüel meydan okumada tasavvuf, kelam ve İslam düşüncesinin muhtelif disiplinleri ortaya çıkan problemi kendi usulleri çerçevesinde çözmeye çalışmışlardır. Kelam ilmi özelinde incelendiğinde, Batı kaynaklı tenkitler ve küresel ölçekte yayılma eğilimi gösteren ateist akımların tesiriyle, klasik literatürde tali bir konuma sahip olan ispat-ı vâcip meselesi etrafında yeni bir düşünsel külliyatın teşekkül ettiği müşahede edilmektedir.(Özdiñç, 2016, ss. 240-241)

Konumuz açısından inceleme sahasına giren bu dönem kitaplarını iki kısma ayırabiliriz. Bunlardan ilkinin klasik kelam meselelerini ihtiva etmekle beraber, güncel problemlere yer ayıran Kelam kitapları olarak tanımlayabiliriz. Örneğin; Abdüllatif Harputi (1842-1914) “Tenkîhu'l Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm” ve İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) “Yeni İlm-i Kelam” isimli eserlerinde klasik kelam meselelerinin yanında güncel problemlere de temas etmişler. Yine M. Şemseddin Günaltay (1883-1961) ispat-ı vacip ve ruh nazariyelerini ele aldığı “Felsefe-i Ūla” eserinde materyalist iddialara ve bu iddialara karşı ortaya koyduğu cevaplara yer vermiştir. Bu alana, Said Nursi'nin (1878-1960) “Risale-i Nur Külliyatı” ismini verdiği eserini de dahil etmemiz gerekir. Zira bu külliyat; birçok muhtelif dini konuları ihtiva etmekle birlikte, güncel inkar akımlarının ortaya attığı iddialara, çoğunlukla bu iddiaları zikretmeden, kelami tarzda cevapların verildiği risaleleri de içermektedir. Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve temel eseri Mevkıfu'l-Akl da bu meyanda kaydedilmesi gereken eserlerdendir. Yeni ilmi kelam mesailine yoğun mesai sarf etmiş olan Mısır'lı Muhammed Ferid Vecdi (1878-1954) de inkarcı akımlara karşı eser ve yazılar kaleme almıştır.(Tanrıkulu, 2022, ss. 52-53)

İkinci kısımda ise yalnızca bahsi geçen problemlerin ele alındığı reddiye türü eserler vardır. Bu tür reddiyeleri de kendi içinde ikiye ayırmakta fayda vardır:

Bunlardan ilki doğrudan bir ideolojiye karşı reddiye tarzı yazılan eserlerdir. Bunlara Filibeli Ahmed Hilmi'nin (1865-1914) “Allah'ı İnkâr Mümkin müdür” ve “Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz” eserleri ile İsmail Fenni Ertuğrul'un (1855-1946) “Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali” eserini örnek verebiliriz.

Diğerleri ise ateist ideolojiye reddiye olmakla birlikte bu reddiyeyi, telif edilen bir kitap üzerinden yapan eserlerdir. Örneğin; Filibeli Ahmed Hilmi'nin “Huzur-u Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti” (Celal Nuri'nin Tarih-i İstikbal adlı eserinin Mesail-i

Fikriyye başlıklı birinci cildine reddiyedir); Mehmed Ali Ayni'nin (1868-1945) "Reybilik, Bedbinlik, Lailahilik Nedir?" (Tevfik Fikret'in yazdığı Tarih-i Kadim şiirine reddiyedir); İsmail Ferid'in (1852-?) "İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun" (Doktor Bücher'in Madde ve Kuvvet eserine reddiyedir); Harputizade Hacı Mustafa Efendi'nin (1867-1920) "Red ve İspat" (Doktor Bücher'in Madde ve Kuvvet eserine reddiyedir); İsmail Fenni Ertuğrul'un "Kitab-ı İzale-i Şukûk" (Reinhart Pieter Anne Dozy'nin Abdullah Cevdet tarafından Târîh-i İslâmiyyet adıyla tercüme edilen eserine reddiyedir) isimli eserlerini bu tasnif içerisinde sayabiliriz.

Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim) başta olmak üzere, Beyan'ül-Hak, Mahfel, Liva-i İslam, Mekatip ve Medaris gibi birçok dergi türü yayınlar ile de İslami çalışmalar yürütülmüştür.(Bolay, 1979, s. 24) Bu dergiler içerisinde Sebilürreşad;, birçok farklı ilim dalına ait yazıların yer alması, sonraları kitaplaşan birçok makalenin yayınlanması, Yeni İlm-i Kelam'ın gerekliliği üzerine cereyan eden tartışmaların yaşanması(Özdingç, 2016, s. 245) ve gerek ilmi çeşitlilik gerekse neşir hareketliliğinin daha fazla olması nedeniyle diğerlerine göre ön plana çıkmıştır.

2. İnkâr ve Nedenleri

İnkâr, kavram olarak bilmemek, hoş görmemek, yasaklamak anlamında ve "nekr" kökünden türeyen "أنكر ينكر" fiilinin mastarıdır. Kur'an'da 37 defa geçen bu kelime, altı yerde Allah'ın ayetlerini, nimetlerini, peygamberlerini, Kur'an'ı ve ahireti inkâr sadedinde küfür ile eş anlamda kullanılmıştır. Diğer ayetlerde ise yadırgama, tanıyamama, küçük, çirkin ve azap gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca Kur'an'da inkâr ile eş anlamlı olarak küfür, cuhud, kizb ve ilhad gibi kavramlar da kullanılmıştır.(Coşkun, 2014, ss. 27-30)

Klasik İslam düşüncesinde inkâr, daha çok dini hakikatlere karşı gösterilen bir tavır olarak ele alınmıştır. Bu tavır, çoğunlukla "küfür" kavramıyla ilişkilendirilmiş ve iman esaslarını reddetmek anlamında yorumlanmıştır. İnkâr kavramının kullanımında; mezheplerin iman ve küfür tanımlamaları ve sınırlamaları konusunda farklı yaklaşımları sebebiyle literatürde nüanslar barındıran bir çeşitliliğe rastlamak mümkündür. Nitekim ameli imandan bir cüz kabule edenler, amelin eksikliğini, o amelin farz oluşuna olan iman eksiliğine bağlamakta ve bu ameli durumu bir inkâr tutumu olarak tanımlayabilmektedir. Öte taraftan ameli yalnızca marifet olarak kabul edenler, "cehl" kavramını inkâr ile eş

anamlı olarak kullanabilmektedir. Ancak İslam düşüncesinde daha geniş kapsamlı kabul gören “iman kalbin tasdikidir” şeklinde yapılan tanımlamaya göre; inkar, tasdikink yokluğunu anlatır. Bu bütün iman esaslarını topyekun kabul etmeme olabileceği gibi kısmi bir ret biçiminde de tezahür edebilmektedir.(Coşkun, 2014, ss. 63-67; Sinanoğlu, t.y.)

Bizim bu çalışmada kullanacağımız inkâr kavramı, ontolojik bağlamda sonsuz ilim, irade ve kudret nitelikleriyle evreni yaratan, varlığını sürdüren, özü itibariyle aşkın ve sıfatlarının etkinliğiyle evrende içkin olan tanrısal varlığın kategorik reddi anlamını taşımaktadır. Öte taraftan, tanrısal varlığı düşünsel bir problematik olarak ele almayan ve hayatlarını tanrısal bir failin var olduğunu kabul etmeksizin inşa eden bireyleri betimleyen "negatif ateizm" yaklaşımının inkâr konsepti dışında değerlendirilmesi gerekmektedir.(Çetin, 2002, s. 90) Zira bu tür tutumlar, bilinçli seçim ve rasyonel argümantasyon süreci içermediğinden inkâr kategorisine dahil edilememelidir.

İnkâr düşüncesinin yaygınlaşmasının temelinde, inançlardaki zayıflıkların önemli bir rol oynadığı şüphesizdir. Kanaatimizce bu zayıflığın kaynağı, inanç sisteminin özü değil, esasen bireylerin kendi inanç yapılarında gözlemlenen bozukluklardır. Başka bir ifadeyle, bir Müslümanın inançsızlığı tercih etmesi, İslam’ın inanç sisteminin özünden kaynaklanan bir sorunla değil, bireylerin zihin dünyalarında şekillendirdikleri inanç yapılarında var olan eksikliklerle ilişkilidir.

İnkârın nedenlerini sağlıklı bir şekilde analiz edebilmek için, bu nedenleri belirli bir sistematik çerçevede sınıflandırmak önemlidir. En uygun yaklaşım, inanç ve inançsızlığı, insanın diğer tutumları gibi ele alarak bu bağlamda bir tasnif yapmaktır. Zira inkar yalnızca bir reddediş değil, aynı zamanda bir iddia, bir duruş ve bir dünya görüşü olarak da tanımlanmıştır. Dolayısıyla diğer tutum ve davranış tarzlarında olduğu gibi inkar bileşenleri de belirli kategorilere ayrılabilir. Bireyin tutumlarının psikolojik, sosyolojik ve bilişsel bileşenlerden oluştuğu dikkate alındığında, inançsızlığın ortaya çıkış ve gelişiminde etkili olan faktörleri de bu üç ana başlık altında toplamak mümkündür.(Sevinç, 2016, ss. 49-50) Bu bağlamda, inkârın bireysel psikoloji, toplumsal normlar ve epistemolojik yaklaşımlar tarafından şekillendirildiği söylenebilir.

Bu şekilde bir sınıflandırma yaptıktan sonra, çalışmamızın temel odağını oluşturan son dönem Osmanlı âlimlerinin tespit ettiği inkâr nedenlerini, belirlediğimiz tasnif perspektifi doğrultusunda ele almaya çalışacağız. Ancak, burada belirtmek gerekir ki bahsedilecek nedenler, tek başına birer inkâr sebebi olarak değil, bireyin inkâr düşüncesini tercih etmesinde diğer unsurlarla birlikte etkili olan faktörler şeklinde değerlendirilmelidir. Bu bakış açısı, inkârın nedenlerini daha geniş bir bağlamda ve çok boyutlu bir yaklaşımla anlamamıza olanak tanıyacaktır.

İnkâr nedenlerinin analiz edileceği bu çalışmada metodolojik yaklaşımımız, dönemin âlimlerinin görüşlerini bireysel düzeyde ele almak yerine, bütüncül bir perspektiften değerlendirmek şeklinde olacaktır. Bu bağlamda, söz konusu dönem İslam ulemasının fikrî birikimi, tek bir düşünce dünyasının yansımaları olarak ele alınacak ve incelenen eserlerde tespit edilen inkâr nedenleri, dönemin kolektif analizi olarak değerlendirilecektir. Böylece, dönemin düşünce dünyasının bütüncül bir perspektifle sunulması mümkün olacaktır.

2.1. Psikolojik Nedenler

İnkâra yol açan psikolojik nedenlerin başında, dinin getirdiği bazı sınırlamalardan kurtulma isteği yer almaktadır.(Ertuğrul, 2017, s. 203; Harputizade, 2014, ss. 114-115) Dinin emir ve yasaklarının insana yüklediği sorumlulukları, kaçınılması gereken bir zahmet olarak gören bakış açısı, inkarcıların bu yükümlülüklerden kaçınmak amacıyla inkâr düşüncesine yönelmelerine neden olabilmektedir. Bu bağlamda, inkâr, birey için sorumluluktan kurtulma çabasıyla bağlantılı bir kaçış noktası olarak değerlendirilebilir.(Nursi, 2010, ss. 79-81)

Dinî inancın öngördüğü dünyevi sınırlamalardan kaçınma arzusunun yanı sıra, uhrevî ceza korkusundan kurtulma isteği de inkâr düşüncesinin gelişiminde önemli bir duygusal faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Sınırsız bir özgürlük arayışı içinde olan bazı bireylerin, bu tür bir özgürlüğü vaat eden inkâr düşüncesine yöneldikleri görülmektedir. Bu eğilimin temelinde, dünyevi hazları sınırsız bir şekilde deneyimleme arzusu ve dinin uyarı ve tehditlerinden kurtulma isteği yatmaktadır.(Hilmi, 2018, ss. 32-34) Kuran'da bu durum şu ayet ile izah edilmiştir: “*Arzularını tanrı yerine koyan, Allah'ın -bilgisine rağmen (sapmayı tercih ettiği için)- kendini saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği,*

gözüne de perde çektiği kimseyi bir tasavvur et! Allah'tan sonra onu kim yola getirecek? Düşünmüyor musunuz?"¹

Burada ortaya çıkan problem, kişinin ameli yükümlülüklerden kaçınmak için kendi inanç yapısını değiştirme boyutudur. Bu durumun bir yönüyle izahı; dinin yasakladığı bir tutum içerisinde bulunan şahsın, o hareketinin gayb aleminin varlıklarınca görülmesini, bu hareketinden hesaba çekilmeyi ve sonuç olarak o hareketi nedeniyle ceza çekmeyi istememesi ve bu isteksizliğin boyutu arttıkça onu meleklerin inkarına doğru götürebilecek olmasıdır. Bu tarz bir duygu dünyası içerisinde olan kimse daha sonra bu tutumunu yani inkara olan meylini bilişsel olarak temellendirmeye çalışabilmektedir. Bu süreçte kişi, yadsıma düşüncesini destekleyebilecek en küçük belirti veya işareti dahi, kesin bir kanıt olarak değerlendirebilmektedir.(Nursi, 2010, s. 5) Dikkat çekici bir husus olarak, bu güçlü arzu, bireyleri paradoksal bir duruma sürükleyebilmektedir: Ahiret hayatında ceza görme ihtimalinin meydana getirdiği görece hafif kaygıdan kurtulma adına, ölümden sonra hiçliğe dönüşme düşüncesinin sebep olduğu çok daha derin psikolojik sarsıntılar göze alınabilmektedirler.

İnkâr probleminin psikolojik nedenlerinden biri de intikam hissiyle şekillenen ruh halidir. Bu bağlamda, toplumsal yaşamda çeşitli zorluklarla karşılaşan veya yoksulluk içinde yaşayan bireyler, sahip oldukları bozuk inanç yapısı nedeniyle, içinde buldukları olumsuz durumun sorumlusu olarak Yaratıcıyı görebilmektedirler. Bu algı biçimi, söz konusu bireylerde derin bir öfke ve bunun sonucunda gelişen öç alma duygusunu tetikleyebilmektedir. Böylece birey, inandığı Yaratıcıya karşı bir tür başkaldırı olarak, O'nun varlığını yok sayma yoluna gidebilmektedir.(Hilmi, 2018, ss. 32-34) Bu süreç, bireyin inanç yapısındaki bozuklukların, yaşamsal zorluklar karşısında nasıl daha derin bir yıkıma dönüşebildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu durum, sağlıklı bir inanç yapısının, hayattaki zorluklarla başa çıkmada ne denli önemli bir rol oynadığını da ortaya koymaktadır.

Bir diğer psikolojik olgu ise sürekli kuşku durumudur. İnsanın varoluş nedenlerini düşünmesi doğal bir eğilim olmakla birlikte, bazı bireyler iç dünyalarındaki derin kuşku nedeniyle bu doğal düşünme sürecinde kesin bir yargıya ulaşamamaktadırlar.

¹ Kuran Yolu (Erişim 5 Mayıs 2021), el-Casiye 45/23

Sonuç olarak, varlığın anlamını sorgulamaktan uzaklaşmakta ve bu düşünsel çabadan vazgeçmektedirler. Bu kuşku durumu, bireyin bilişsel süreçlerinde bir tıkanmaya yol açmakta ve varoluşsal sorgulamaların sağlıklı bir biçimde yürütülmesini engellemektedir.(Ayni, 2014, ss. 54-57; Vecdi, 1909a, s. 27) Buna paralel olarak ele alınabilecek bir başka psikolojik olgu da vesvese halidir. “Zann-ı galip” düzeyinde inanılan bir olguya ilişkin bazı kuruntular sonucunda ortaya çıkan vesvese durumu, bireylerin inkar eğilimine neden olabilmektedir. Nitekim taklit yoluyla bir inanca bağlanan insanlara, dinî yaşantılarındaki eksiklikler ve bozukluklar nedeniyle dinden çıktıklarına dair gelen kuruntular, bireyin inancını sarsmakta ve vesvese olarak adlandırılan bir ruh haliyle farklı bir inanç geliştirmesine neden olabilmektedir.(Nursi, 2013, s. 128)

2.2. Sosyolojik Nedenler

İnkâr, bireysel eğilimlerin yanı sıra toplumsal dinamiklerle de şekillenen karmaşık bir olgudur. Bu bağlamda, inkârın sosyolojik nedenleri, toplumun entelektüel, kültürel ve sosyal yapısından beslenen çok boyutlu bir mekanizma olarak öne çıkmaktadır. İnceleme alanımız olarak son dönem Osmanlı’da ise bu tür sosyolojik nedenlerin daha çok toplumun entelektüel yapısını ve düşünce dünyasını yönlendiren aydın ve ulema zümresi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bahse konu dönemde; bazı aydınların seküler düşünce sistemlerini ve ideolojilerini aktif olarak savunması, bazı İslam düşünürlerinin ise bu süreçte sessiz kalarak veya yetersiz karşı argümanlar geliştirerek inkâr fikrinin yayılmasına neden olduğu görülmektedir.

Nitekim toplumların büyük çoğunluğunu oluşturan kitleler, entelektüel çaba gerektiren düşünme süreçlerini çoğunlukla başkalarına devretme eğilimi göstermektedir. Bununla birlikte, kitleler başlangıçta düşünme eyleminden kaçındıkları gibi, kabul ettikleri fikirlerin doğruluğunu sorgulama ve analiz etme sürecinden de uzak durmaktadırlar.(Hilmi, 2018, s. 32) Hal böyle olunca toplumun entelektüel kesimi tarafından popüler ancak zararlı felsefi yaklaşımların yaygınlaştırılması durumunda, toplumun geniş kesimlerinin bu düşünce sistemlerinden etkilenmesi kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu vakianın bir tezahürü; batı medeniyet havzasından faydalı unsurları seçme yetkinliğinden yoksun olan aydın kesimin, daha kolay bir yöntem olan doğrudan taklit yoluyla, Batı medeniyeti ürünlerini ülkeye transfer etmesidir. Oysa

gelişime katkı sağlaması amacıyla başka bir medeniyetin unsurlarından istifade ederken, toplum için zararlı yönlerini ayıklayabilme kapasitesi, bir milleti terakki hedefine ulaştıracak başat faktördür. Ancak bahse konu dönem içerisinde, bu yönde bir hedefin yoksunluğundan olsa gerek; bu tarz bir usulün geliştirilemediği görülmektedir. Bu durum, çeşitli sorunlu felsefi yaklaşımların toplum genelinde yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır (Hilmi, 2016, ss. 36-51)

Toplumun inkarcı düşünce eğilimleri göstermesinde, İslam alimlerinin bazı metodolojik hatalarının da etkili olduğu görülmektedir. İslam alimlerinin öteden beri süregelen klasik tartışmalara odaklanmaları ve lafzi ayrılıklara takılıp kalmaları, pozitif bilimlerden uzaklaşmalarına ve bilimsel gelişmelerin vardığı sonuçlardan habersiz kalmalarına neden olmuştur. Ayrıca bir grup İslam aliminin pozitif bilimlere ve bu alanda çalışma yürüten araştırmacılara yönelik olumsuz tutum ve yaklaşımları, toplumun İslam dinine karşı menfi bir bakış açısı geliştirmesine neden olmuştur.(Abduh, 1909, ss. 393-394) Dini adamları ile materyalist filozoflar arasında gerçekleşen bilimsel tartışmalarda materyalist filozofların üstünlük sağlaması, toplumun geniş kesimlerinde önemli bir algısal dönüşüme yol açmıştır. Bu süreç neticesinde toplum nezdinde, materyalist düşünce sahiplerinin ileri sürdüğü görüş ve düşüncelere saygınlık gösterme ve kabul etme yönünde bir kanaat yerleşmiştir.(Vecdi, 1909b, s. 42)

İslam alimlerinin bir diğer hatası, dini anlayış ve yorumlamada tali meselelere aşırı yoğunlaşarak temel prensiplerin ihmal edilmesi olmuştur. Son dönemlerde dini bilginin sorgulama ve analiz süreçlerinden yoksun bir şekilde, taklit yoluyla aktarılması bu problemleri derinleştirmiş ve nihayetinde İslam'ın özünden önemli ölçüde farklılaşan bir din anlayışının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum, din karşıtı söylemlerin güç kazanmasına ve dinin toplumsal ilerlemeye engel teşkil ettiği yönündeki iddiaların yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle bazı din adamlarının söylemleri, batıdakine benzer şekilde, skolastik ve dogmatik bir din anlayışı izlenimi oluşturduğundan, Hristiyanlık özelinde gelişen din karşıtı söylemlerin, Batı etkisindeki genç nesil tarafından bütün dinlere yönelik genel bir eleştiri olarak algılanmasına neden olmuştur.(Edip, 1908, ss. 159-160)

Bir diğer problem ise; İslam düşünürlerinin, dönemlerindeki itiraz ve şüphelere yönelik klasik kaynaklardan alıntı yaparak bir savunma geliştirilmesini yeterli görmeleri ve,

güncel gelişmeleri takip etme gereği hissetmemiş olmalarıdır.(Hakkı, 1910) Ulemanın entelektüel mücadelede etkisiz kalmasının bir başka nedeni, dini savunma amacıyla yazılan eserlerin Arapça olarak kaleme alınması ve bu dilin toplumun geniş kesimleri tarafından bilinmemesi sebebiyle delil ve savunmaların yeterince anlaşılabilmesidir. Bununla birlikte, o dönemde uygulanan nispeten katı yönetim, diğer düşünsel ifade biçimlerinde olduğu gibi İslam'ı savunan yayınlar üzerinde de kısıtlayıcı bir etki oluşturmuştur. Bu durum, inkarcı iddialara yeterli düzeyde cevap verilememesine ve nihayetinde dinsizlik düşüncesinin yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır.(Edip, 1908, ss. 159-160)

Bu başlık altında değinilebilecek bir psiko-sosyal etki de inkar düşüncesini temsil eden kesimin nicelik ve nitelik açısından teşkil ettiği profildir. Nitekim bireylerin inanç sistemlerinin inşasında, belirli bir düşüncenin taraftarlarının nicel çokluğu önemli bir etkidir. Bu niceliksel boyutun yanı sıra, ilgili grubun niteliksel açıdan da üstün olduğuna dair genel bir kanaat mevcutsa, bu durumun birey üzerindeki etkisi daha belirgin olmaktadır. Bu teorik çerçeve bağlamında, Batılı entelektüeller tarafından savunulan inkarcı ideolojilerin, Batı medeniyetinin üstünlüğünü kabul eden yerli toplum üzerinde kayda değer bir etki oluşturmuştur.(Nursi, 2010, s. 125)

2.3. Bilişsel Nedenler

Rönesans ve Reform hareketlerinin tetiklediği Avrupa merkezli düşünsel dönüşümün Osmanlı toplumuna nüfuz etmesinden önceki dönemde, bilimsel temelli inanç karşıtı argümanların görece sınırlı olduğu gözlemlenmektedir. İslami inanç sisteminin ve dini yaşantının toplumsal dokuda baskın karakterde olması sebebiyle, İslam düşünürlerinin ortaya koyduğu sınırlı sayıdaki eser, inanç karşıtı görüşlerin çürütülmesinde yeterli olmaktaydı. Bununla birlikte, inceleme konusu olan tarihsel kesitte, mutlak inkar fenomeninin hem Avrupa'da hem de İslam coğrafyasında kayda değer bir artış gösterdiği ve bu düşünce sisteminin savunucularının iddialarını bilimsel bir metot çerçevesinde temellendirme eğiliminde oldukları müşahade edilmektedir. Bu tarihsel bağlamda, pozitif bilimler ve felsefi akımların sebep olduğu inanç sisteminin tahrip edilmesi, İslam düşüncesi açısından kritik bir tehdit unsuru olarak ortaya çıkmıştır.(Nursi, 2010, s. 105, 2013b, s. 437)

İnanç sistemlerine yönelik bilişsel itirazların analizi yapılırken, bilgi kuramlarına dair sorunların öncelikli olarak incelenmesi metodolojik açıdan önem arz etmektedir. Zira ülkemizde tezahür eden ateist düşünce sistemlerinin epistemolojik temelleri incelendiğinde, bu sistemlerin metafiziksel olguları kategorik olarak reddetme eğiliminde oldukları gözlemlenmektedir. Materyalist ontolojinin tek geçerli realite olarak kabul edildiği bir düşünce sisteminde, teistik bir inanç yapısının varlığını sürdürebilmesi haliyle mümkün olmayacaktır.(Hilmi, 2012, s. 45, 2018, s. 39)

Ateistik felsefenin temelini deneyci/ampirist bir bilgi kuramı oluşturmaktadır. Bu tür bir bilgi kuramını kabul edenler; bütün tesirin madde ve kuvvette olduğunu, gözlemlenemeyen ve tecrübe edilemeyen bir tesirin kabul edilmemesi gerektiğini savunurlar.(Harputi, 2016, s. 136; Harputizade, 2014, s. 42; Kazım, 2002, s. 190) Bu yaklaşıma göre, akli çıkarımların duyumsal veriler üzerinden yapılması durumunda dahi, gözlemsel sonuçların ötesinde kompleks ve soyut yargılara ulaşmanın nesnel bir geçerliliği bulunmamaktadır. Söz konusu epistemolojik yaklaşımda, herhangi bir yargının geçerli sayılabilmesi için ya doğrudan test edilebilir olması ya da doğrudan gözlemlenebilir nitelikte bulunması zorunluluğu öngörülmektedir. Bu kabulün doğal sonucu, fiziksel sebep ve olguların dışında herhangi bir varoluş alanının reddedilmesidir.

Varlıkları ve olayları yalnızca mevcut fiziksel varoluşları bağlamında ele alan ve epistemolojik sınırlarını bu çerçeve ile kısıtlayan düşünce sistemleri, gözlemlenebilir iki maddi fenomen arasındaki ilişkiyi zorunlu bir nedensellik bağlamında değerlendirmek durumundadır. Söz konusu araştırma metodolojisi, zihinsel süreçleri giderek daha derinlemesine maddi detaylar arasına hapsedmekte ve bu durum kaçınılmaz olarak metafizik alana yönelik bir yabancılaşma ve metafiziksel olguları kavrama noktasında bir yetersizlik ile sonuçlanmaktadır. (Ferid, 2012, ss. 55-56; Nursi, 2010, s. 227, 2015, s. 139) Ayrıca bu tarz sistemler, evrenin deterministik doğa yasalarıyla işleyen bir sistem olduğu iddiasından hareketle, harici ve ezeli bir varlığın mevcudiyetine gereksinim olmadığı tezini de ileri sürmektedirler.(İzmirli, 2018, s. 308) Ancak; doğa yasalarının nasıl ortaya çıktığını, neden belirli matematiksel sabitlere dayandığını ve evrendeki kompleks düzenin nasıl tesis edildiğini açıklamaktan uzak olan bu yaklaşımın, sadece mevcut işleyişi tanımlamakla yetindiği, “niçin” sorusunu ise göz ardı ettiği görülmektedir.

Bilimsel ateizm savunucularının yaklaşımlarından biri de henüz açıklanamamış fenomenlerin gelecekteki bilimsel gelişmeler vasıtasıyla tam anlamıyla aydınlatılacağı öngörüsüne dayanmaktadır. Bu düşünce sisteminin taraftarları, tarihsel süreçte bazı yanlış paradigmalara bilimsel ilerlemeler neticesinde revize edilmesini referans alarak, evren ve içindeki olayların tümünün nihai olarak bilimsel metodoloji ile açıklanabileceğini öne sürmektedirler. Bu yaklaşım, kozmik sistemin işleyişini açıklamada metafiziksel bir fail aramanın gereksiz hale geleceği varsayımına dayanmaktadır.(Harputizade, 2014, s. 42) Ancak bu pozitivist öngörü, bilimsel metodolojinin kendi sınırlılıklarını göz ardı etmekte ve henüz keşfedilmemiş olguların mutlaka materyalist bir açıklamaya sahip olacağı ve metafizik soruları tam anlamıyla yanıtlayabileceğini şeklindeki temelsiz bir ön kabulü barındırmaktadır.

Kişilerin bilişsel anlamda inkar düşüncesine yönelmesine yol açan bir husus da inkar fikrini gerektiren veya makul gösteren bazı bilimsel söylemlerdir. İncelemiş olduğumuz dönem içerisinde de birtakım mütefekkirler kendilerini bilim insanı olarak takdim ederek, pozitif bilimlerin metodolojik çıkarımlarını ve terminolojisini manipüle etmek suretiyle, sübjektif görüş ve hipotezlerini bilimsel hakikatler gibi sunma eğilimindedirler. Bu tarz yayınların çoğalması, genç entelektüel kesimin düşünsel formasyonunda giderek artan bir tahribata sebebiyet vermektedir.(Günaltay, 1339, s. 31; Hilmi, 2012, s. 35, 2018, s. 30) Nitekim bu durumun en bariz örneği, esasında felsefi bir yorum ve hipotez olan evrim teorisinin, bilimsel bir gözlem ve tespit gibi sunulması toplumun inanç dünyasında ciddi bir tahribata sebebiyet vermiş olmasıdır.

Birtakım felsefi ön kabullerin, yani herhangi bir mantıki veya bilimsel alt yapısı olmaksızın direkt olarak mutlak doğru kabul edilen önermelerin, inanç esaslarına delil olarak öne sürülen teistik argümanlarla çeliştiğinde, bahse konu felsefi tezlerin kabul edilmesi, inkar düşüncesinin oluşumunda ciddi bir tesir göstermiştir. Örneğin bu düşünce tarzına göre; gaye ve tasarım olarak görünen şeyler aslında tabii seleksiyon neticesinde ortaya çıkmış durumlardır. Mesela; kuşun uçuşu için ona kanat verilmiş değildir, tabii nedenler sonucunda kuşun kanadı oluştuğu için kuş uçabilmektedir.(İzmirli, 2018, s. 309) Ayrıca teistler tarafından savunulmakta olan ‘tesadüfün böyle mükemmel bir sistem netice veremeyeceği’ delilini geçersiz kılmak adına dünyanın eksik olduğunu ve tasavvur edildiği gibi mükemmel birinin eseri olamayacağını iddia etmişlerdir.(İzmirli, 2018, s.

317) Oysa dünyanın kusurlu olduğunu ileri sürerek mükemmel bir yaratıcının varlığını reddetme fikrinin; evrenin düzen, uyum ve kompleksliğinin tesadüfen oluşamayacak kadar sofistike olduğu gerçeğini göz ardı eden indirgemeci bir yaklaşım olduğu ortadadır. Buna rağmen, bir tür önyargı olan bu tarz felsefi kabuller tartışmaya kapalı olduklarından, kendi içlerindeki zayıflıkları gizleyebilmişlerdir.

Bu kapsamda ele alınacak bir başka felsefi iddia da inkarcılar tarafından öteden beri sıklıkla kullanılan kötülük problemidir. Kötülük problemi; eğer Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyi ise, dünyada var olan kötülüklerin ve acıların nasıl açıklanabileceği şeklinde formüle edilmektedir. Bu problemin ateistik ideoloji sahipleri açısından kullanışlı olmasının sebebi, kötülüğün Allah'a nispeti konusunda mezhepler tarafından sergilenen farklı yaklaşımlardır. Halbuki bu konuyu Allah inancı noktasında problem haline getirecek esaslı bir neden yoktur.(İzmirli, 2018, ss. 448-460) İnkâr fikrini savunanların bu yaklaşımı, esasen kendi kurgusal tanrı tasavvurlarındaki tutarsızlıkları evrenselleştirme eğiliminden kaynaklanmaktadır. Nitekim İslam düşüncesinde; kulun imtihanı, irade özgürlüğü, halk-kesb ilişkisi ve mutlak adaletin ahirette tecellisi gibi parametrelerle konu hakkında mantıki izahların yapıldığı ciddi bir literatür bulunmaktadır.

Bir başka inkar nedeni olarak "Din terakkiye manidir" şeklindeki sloganik söylemi; Avrupa'daki skolastik düşüncenin ve tahrif edilmiş Hristiyanlıkta gözlemlenen tutarsızlıkların yol açtığı dine karşı tepkinin tüm inanç sistemlerine genellenmesi neticesinde ortaya çıkan bir argümandır. Bu yaklaşım, spesifik olarak Avrupa'daki tarihsel Hristiyan deneyimini evrensel bir din eleştirisi zeminine taşıma girişimidir.(Harputi, 2016, s. 136; Harputizade, 2014, s. 125; Hilmi, 2012, s. 128) Ancak İslamiyet ile Hristiyanlığı tarihsel ve doktriner bağlamda mukayese etmek metodolojik açıdan yanlıştır. Zira Avrupa'da Hristiyanlığın hâkim olduğu dönemler, istibdat, gayr-i medeni toplum yapıları ve iç savaşlarla karakterize olmuş, bu durum nihayetinde toplumsal düzeyde dine karşı sistematik bir tepkinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Buna karşın, İslamiyet'in özüne bağlı kalan yönetimlerde barış, dayanışma ve bilimsel ilerlemenin varlığı tarih disiplininin objektif verileriyle teyit edilmektedir.(Nursi, 2013, s. 152)

İslam dünyasında ortaya çıkan inkarcı eğilimlerin önemli nedenlerinden bir diğeri de dinin özünden uzaklaşarak toplumda yerleşik hale gelen bidat ve hurafelerdir. Muarızlar, özellikle eğitim görmüş kesimler üzerinde etkili olmak amacıyla, bu sapmaları sistematik bir biçimde eleştiri konusu haline getirmişlerdir. Dinin özüyle bağdaşmayan bu uygulamaların varlığı, entelektüel birikime sahip bireylerin din algısını olumsuz yönde etkilemiş ve bazı durumlarda dinden uzaklaşmalarına zemin hazırlamıştır.(Ertuğrul, 2017, ss. 230-231)

İnanç oluşumunda karşılaşılan yanlış yaklaşım biçimi, inkar tutumunun bir diğer önemli nedenidir. Bu bağlamda, bireyler kendi mevcut inanç sistemlerinin temelini oluşturan unsurları eleştirel bir perspektifle değerlendirirken, söz konusu unsurlarda herhangi bir kusur veya tutarsızlık algıladıklarında alternatif inanç veya ideolojilere yönelebilmektedirler. Oysa sağlıklı bir düşünsel süreç, eleştirel yaklaşımın yalnızca mevcut inanca değil, alternatif ideolojilere de nesnel bir şekilde uygulanmasını gerektirir. Bireylerin, bilişsel analiz ve eleştiri sürecinde yöntemsel hatalar yapabileceklerini veya yanlış veriler kullanabileceklerini göz önünde bulundurmaları gerekir. Güncel örneklerde sıkça görülen bu olgu, bireylerin dini inançlarla ilgili spekülative söylemlerden etkilenerek inançlarından uzaklaşması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu bireyler, mevcut dinsel inancın yanlış olduğu kabulünden hareketle, alternatif olarak benimsedikleri ideolojinin gerçekliğini sorgulamaksızın kabul etme eğilimi göstermektedirler.(Nursi, 2015, s. 76)

SONUÇ

Son dönem Osmanlı alimlerinin inkar düşüncesi ile mücadeleleri incelendiğinde; inkar düşüncesinin toplumda zemin bulup yayılma nedenlerini kapsamlı bir incelemeye tabii tutmaktan ziyade, söz konusu dönemde din aleyhindeki ateistik ideolojilere ve özellikle yaratıcı inancına yönelik eleştirilere doğrudan yanıt verme stratejisi izledikleri gözlemlenmektedir. Kanaatimizce bu yaklaşımın en temel motivasyonu, din adamlarının inkarcı düşünceye karşı tepkisel bir refleksi olarak, dine yöneltilen eleştirilere doğrudan müdahale etme girişiminden kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımın ikincil motivasyonu ise, inkarcı iddiaların toplumda yaygınlaşmasının temelinde halkın bu iddiaların cevaplarını bilmemesinin yattığı değerlendirmesidir. Dolayısıyla, söz konusu iddiaların sistematik ve

ikna edici bir biçimde çürütülmesinin toplumsal yayılımı engelleyeceği öngörülmüş olabilir.

Dönemin sınırlı sayıdaki telifatına rağmen, yapılan tespitlerin inkarcılığın nedenlerini anlamak bakımından hâlâ geçerliliğini koruduğu ve özgün nitelikte olduğu gözlemlenmektedir. Bu durum, söz konusu çalışmaların dönemsel bağlamda ne denli önemli ve derinlikli bir analiz sunduğunu göstermektedir. Tespiti yapılan inkar nedenlerine baktığımızda; bilişsel nedenler inancı taklit seviyesinde olan halkı ciddi bir şekilde etkilemişse de, inkar fikrini tercih eden kişilerde bu durumun psiko-sosyal bir arka planı olduğu, bizce de haklı olarak değerlendirilmektedir.

Gelecekteki araştırmalar için öneri niteliğinde olmak üzere, çalışmanın kapsamının farklı İslam coğrafyaları ve Cumhuriyetin erken dönemleri de dikkate alınarak genişletilmesi, konunun daha derinlemesine ve çok boyutlu anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Böylelikle inkarcılığın toplumsal ve düşünsel arka planına dair daha kapsamlı ve bütüncül bir analiz gerçekleştirilebilecektir.

KAYNAKÇA

Abduh, M. (1909). Bugünkü Müslümanlar Yahut Müslümanlığa Müslümanlarla İhticac (M. A. Ersoy, Çev.). *Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim)*, 1(25), 393-397.

Akgün, M. (1988). *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Başbakanlık Basımevi.

Ayni, M. A. (2014). *Reybilik, Bedbinlik, La-İlahilik Nedir? Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadim'ine Bir Cevap*. Çizgi Kitabevi.

Bolay, S. H. (1979). *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*. Töre - Devlet Yayınevi.

Bulgen, M. (2016). Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri. *Bilimname : Düşünce Platformu*, 30, Article 30.

Coşkun, İ. (2014). *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Hikmetevi Yayınları.

Çetin, İ. (2002). İman ve İnkârın Rasyonel Değeri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI(1), Article 1.

Edip, E. (1908). Anlaşamadık Hala Da Anlaşamıyoruz. *Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim)*, 1(10), 159-160.

Ertuğrul, İ. F. (1928). *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali*. Orhaniye Matbaası.

Ertuğrul, İ. F. (2017). *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk*. Çizgi Kitabevi.

Ferid, İ. (2012). *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun*. Çizgi Kitabevi.

Günaltay, M. Ş. (1339). *Felsefe-i Ula: İspat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*. Evkaf-ı İslamiyye Matbaası.

Hakkı, M. İ. (1910). Din-i İsaâmiyye Ulum ve Fünun. *Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim)*, 3, 352.

Harputi, A. el-. (2016). *Kelam İlmine Giriş*. Çelik Yayınevi.

Harputizade, H. M. E. (2014). *Red ve İsbat*. Çizgi Kitabevi.

Hilmi, Ş. F. A. (2012). *Huzur-u Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti*. Çizgi Kitabevi.

Hilmi, Ş. F. A. (2016). *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Darü'l-Fünun Efendilerine Tahriri Konferans*. Çizgi Kitabevi.

Hilmi, Ş. F. A. (2018). *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzur-ı Fende Mesalik-i Küfür*. Çizgi Kitabevi.

İzmirli, İ. H. (2018). *Yeni İlm-i Kelam*. Ankara Okulu Yayınları.

Kazım, Ş. M. (2002). *Külliyat – Dini İçtimai Makaleler*. Ankara Okulu Yayınları.

Korlaelçi, M. (2018). *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Kadim Yayınları.

Kutluer, İ. (1992). Batılılaşma. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 5). Türkiye Diyanet Vakfı.

Nursi, B. S. (2010). *Lemalar*. Altınbaşak Neşriyat.

Nursi, B. S. (2010). *Sözler*. Altınbaşak Neşriyat.

Nursi, B. S. (2013). *Mektubat 1*. Altınbaşak Neşriyat.

Nursi, B. S. (2013). *Mektubat 2*. Altınbaşak Neşriyat.

Nursi, B. S. (2015). *Mesnevi-i Nuriye*. Hayrat Neşriyat.

Özdiñç, R. (2016). Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelâm Literatürü. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, XIV(27), Article 27.

Özervarlı, M. S. (2019). *Kelamda Yenilik Arayışları: 19. Yüzyıl Sonu-20. Yüzyıl Başı* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; 282). İSAM Yayınları.

Sevinç, K. (2016). *Psikososyal Açıdan İnançsızlığın Oluşum ve Gelişimi* [Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü]. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=24316&tarama=kenan+sevin%C3%A7>

Sinanoğlu, M. (t.y.). *İman*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Geliş tarihi 01 Aralık 2024, gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman>

Tanrıkulu, S. (2022). *Modern Mısır'da Nübüvvet Tartışmaları*. Fecr Yayınları.

Vecdi, M. F. (1909a). Hadîka-i Fikriye [1]: Mukaddime ((Ersoy), Mehmet Akif, Çev.). *Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim)*, 2(27), 12-13.

Vecdi, M. F. (1909b). Hadîka-i Fikriye [2]: İmanın Her Devirdeki Hali ((Ersoy), Mehmet Akif, Çev.). *Sebilürreşad (Sırat-ı Müstakim)*, 2(29), 42-44.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Talha KOMAY

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

İbâdiyye'nin Hz. Ali Dönemi Olaylarına Dair Görüş ve Eleştirileri*

Ibadiyya's Views and Criticisms on the Events of the Period of Hz. Ali

Mehmet Hanifi YOLDAŞ

Dr. Milli Eğitim Müdürlüğü, Malatya
Dr. Directorate of National Education,
Malatya

mehmethanifiyoldas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3912-0256>

Mehmet KUBAT

Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi
Anabilim Dalı
Prof. Dr. Inonu University, Faculty of
Theology, Department of History of Islamic
Sects

mehmet.kubat@inonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6729-7652>

Atıf / Citation:Yoldaş, M.H. & Kubat, M. (2025). İbâdiyye'nin Hz. Ali Dönemi Olaylarına Dair
Görüş ve Eleştirileri. Genç Mütefekkirler Dergisi, 6(1), 44-68

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14959815>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi/Date Received: 11.01.2025
Kabul Tarihi/Date Accepted: 03.03.2025
Sayfa Aralığı/ Page Range:44-68

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



(*) Bu makale, "Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi" adlı doktora tezinin ikinci bölümünün ilgili başlığından faydalanılarak hazırlanmıştır.

ÖZET

İbâdiyye, İslam tarihi içerisinde erken sayılabilecek bir dönemde teşekkül eden ilk İslam mezheplerindendir. Hz. Ali dönemi siyasî olayları sonucu ortaya çıkan Muhakkime-i Ulâ'nın devamı olarak kendilerini nitelendiren İbâdîler, Basra şehrinin politize olmuş ortamında mezhepleşme sürecini devam ettirmişlerdir. Dönemin siyasi olayları ve bu olaylar nedeniyle tartışılan dini konular İslam toplumunun öncelikli gündem maddelerinin başında gelmektedir. Böyle bir dönemde İbâdiyye de Basra şehri ve içinde yaşadıkları toplumun siyasi ve dinî atmosferi gereği birçok konu hakkında görüş ve eleştiriler ortaya koymuştur. Bu konuların başında Hz. Ali dönemi olayları ve bu olaylar nedeniyle tartışılan dinî meseleler gelmektedir. İbâdiyye, Ehl-i sünnet'e göre Hz. Ali dönemi olaylarını farklı zaviyeden değerlendirmekte ve bazı olaylarda Hz. Ali'nin haklı bazı olaylarda ise haksız olduğunu dile getirmektedir. Makalemizde İslam tarihinde yaşanmış ve kendisinden sonra tarihin akışına yön vermiş olan Hz. Ali dönemi olaylarına dair İbâdîlerin görüş ve eleştirilerini incelemeye ve yaptıkları değerlendirmeleri ortaya koymaya gayret edeceğiz. Çalışmamızda ele aldığımız İbadi müelliflerin ve âlimlerinin Hz. Ali dönemi olaylarına dair görüşlerinin ve değerlendirmelerinin tetkik edilmesi ve anlaşılması İbâdiyye mezhebini tanımaya, tanımlamaya ve anlamaya ciddi katkılarda bulunacağını düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: İbâdiyye, Hz. Ali, Cemel Vak'ası, Sıffin Savaşı, Tahkîm Hadisesi, Nehrevan Savaşı.

ABSTRAC

The Ibadiyya is one of the first Islamic sects to be formed in a period that can be considered early in Islamic history. The Ibadiyya, who describe themselves as the continuation of the Muhakkime-i Ula, which emerged as a result of the political events of the period of Hz. Ali, continued the process of sectarianization in the politicized environment of the city of Basra. The political events of the period and the religious issues discussed due to these events were at the top of the priority agenda items of the Islamic society. In such a period, the Ibadiyya also put forward their views and criticisms on many issues due to the political and religious atmosphere of the city of Basra and the society they lived in. The events of the period of Hz. Ali and the religious issues discussed due

to these events were at the top of these issues. According to the Ahl al-Sunnah, the Ibadiyya evaluate the events of the period of Hz. Ali from different perspectives and state that Hz. Ali was right in some events and wrong in others. In our article, we will try to examine the views and criticisms of the Ibadi people regarding the events during the time of Hz. Ali, which took place in Islamic history and shaped the course of history after him, and to present their evaluations. We believe that examining and understanding the views and evaluations of the Ibadi writers and scholars we have discussed in our study regarding the events during the time of Hz. Ali will make serious contributions to recognizing, defining and understanding the Ibadi school of thought.

Key Word: Ibadiyya, Hz. Ali, Camel Incident, Siffin Battle, Fortification Incident, Nahrawan Battle.

GİRİŞ

Asr-1 Saadet döneminde birlik ve beraberlik içerisinde olan Müslümanlar arasında Peygamber Efendimizin vefatını müteakiben ihtilaflar ortaya çıkmaya başladı. Hz. Ebubekir'in halifeliği ve Hz. Ömer'in adil yönetimi ortaya çıkan problemlerin büyümeden çözülmesini sağladı. Fakat Hz. Osmân'ın hilafeti döneminin kendine özgü şartları ve zamanla gün yüzüne çıkan siyasî ve toplumsal sorunlar beraberinde Müslümanlar arasında gruplaşmaları getirdi.

Hz. Ali hilafet makamına geldiğinde önceki halifenin yönetiminden kalan birçok sorunla uğraşmak durumunda kaldı. Hz. Ali'nin yıllarca siyasetten uzak kalmasının da getirdiği dezavantajlar ile çeşitli dış ve iç faktörlerin neden olduğu hızlı toplumsal değişim, Hz. Ali açısından Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği sağlamanın önünde ciddi engeller oluşturdu. Hz. Ali döneminde meydana gelen Cemel vak'ası, Siffin savaşı ile Tahkîm hadisesi ve Nehrevan savaşı Müslümanlar arasında gruplaşmaların ve nihayetinde Hâvarîc/Muhakkime-i Ulâ dediğimiz ilk siyasî fırkanın ortaya çıkmasına sebep oldu.

Hz. Ali'nin yönetimi zamanında yaşanan toplumsal ve siyasî hadiseler İslam ümmeti için oldukça önemli sonuçlara neden olduğu gibi bir taraftan da toplumsal kırılmaların muharriki olmuştur. Aynı şekilde Hz. Ali dönemi olayları, siyasî ve itikadî birçok meselenin de münakaşa sebebidir. Meydana gelen siyasi olaylara bağlı olarak tartışılan

dinî meselelerde ortaya çıkan farklı görüşlerin gruplaşmalara/fırkalaşmalara katkısı aşikârdır. İslam toplumu içerisinde siyasi ve itikadî konular farklı bakış açılarıyla değerlendirilmiş ve tarihsel süreçte ortaya çıkan mezhepler kendilerine has düşünceler ortaya koymuşlardır. Birçok mezhep özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde yaşanan toplumsal ve politik olaylar kaynaklı itikadî ve siyasi meselelerde eleştiri veya beğenilerini ifade etmişlerdir. İslam tarihinde ilk teşekkül eden fırkalardan biri olan İbâdiyye, Hz. Ali döneminde yaşanan olaylar alakalı düşüncelerini dile getirmiştir. Hâricîlerin günümüzdeki devamı olarak kabul edilen İbâdîlerin Hz. Ali dönemi olaylarına dair görüşlerinin tespiti ve ortaya konulması bu mezhebin tanınması açısından oldukça önemlidir.

Makalemizin sınırlarını düşünerek İbâdiyye mezhebinin teşekkül sürecini ve itikadî fikirlerini incelemeyeceğimizi belirtmek isteriz. Çalışmamızda İbâdiyye mezhebinin Hz. Ali dönemi siyasî olaylarına dair görüşlerini ve eleştirilerini incelemeden önce dönemin belli başlı siyasi olaylarını ele alacağız. İslam tarihinin klasik eserlerinden ve İbâdî müelliflerin teliflerinden faydalanarak bu dönemde yaşanan siyasi olayların anlatımını/aktarımını yapacağız. Daha sonra İbâdî müelliflerin düşünceleri ve fikirleri çerçevesinde mezhebin görüş ve eleştirilerini ortaya koymaya gayret göstereceğiz. İbâdiyye'nin incelediğimiz konuyla ilgili görüşlerini betimleyici bir dille ifade etmeye çalışmakla birlikte kişisel değerlendirmelerden kaçınmaya gayret edeceğiz. Burada gayemiz İslam tarihinin önemli bir kesitini oluşturan bir dönemin, İbâdîlerin düşünce dünyasında nasıl değerlendirmeye tabi tutulduğunu ortaya koymaktır.

1. Hz. Ali Döneminde Yaşanan Toplumsal ve Siyasî Olaylar

Hz. Ali'nin hilafeti döneminde yaşanan tüm hadiseler aslında Hz. Osman'ın döneminde vuku bulan olaylardan ayrı değerlendirilemez. Sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde gelişen bu olaylar, bir bakıma birbirinin devamı niteliğindedir. Hz. Ali döneminde yaşanan olayların anlaşılması bakımından ifade ettiğimiz bu durumun göz önünde bulundurulması bu yüzden önem arz etmektedir.

İslam ümmeti arasında ayrılıkların ve fırkalaşma hareketlerinin köklerinin dayandığı Hz. Ali dönemi siyasi olaylarının kaynaklarda aktarımı ve ele alınması bu konuları değerlendiren müellifin kendini konumlandığı yere göre farklılıklar göstermektedir. Çalışma konumuz olan İbâdîlerin, Hz. Ali dönemi siyasi ve toplumsal olaylarının kendi

eserlerinde ele alınması ve anlatımı, Ehl-i sünnet dünyasının İslam tarihi kaynaklarına göre çok az farklılıklar göstermektedir. Bu dönem siyasi olaylarını hem Ehl-i sünnet kaynakları hem de İbâdî eserleri çerçevesinde ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1.1. Hz. Ali'nin Halife Seçilmesi

Hz. Osmân'ın evinin isyancılar tarafından kuşatılması ve sonrasında halifenin öldürülmesi beraberinde yönetim boşluğuna sebep oldu. İsyancılar Hz. Ali'nin yanına gidip kendisini hilafet makamına getirmek istediklerini söylediler. Ancak Hz. Ali, onların bu isteğine olumlu yanıt vermedi (İbn Kuteybe: 1990, 65; Süyûtî: 1952, 160; Taberî: 1971, IV, 433). Fakat isyancıların ısrarları karşısında Hz. Ali fitne durumunun Müslümanlara vereceği zarardan dolayı halife olmayı kabul etti (İbn Kuteybe: 1990, 46; ayrıca bk. İbâdî: 1986, 106; Kummî: 1963, 4). İsyancılar, Hz. Ali'nin hilafeti kabul etmesinden sonra Talha ve Zübeyr'e giderek yeni halifeye biat etmelerini istediler. Bunun üzerine her ikisi; "Şura toplanıp konuyu değerlendirecek" diyerek biat etmekten geri durdularsa da nihayetinde Hz. Ali'nin hilafetini kabul ettiler (İbn Kuteybe: 1990, 66; Şemmâhî: 1987, I, 41).

Müslümanlar umumi bey'at için Mescitte toplandıklarında Hz. Ali'ye biat etmede ileri sürdükleri şart, yeni halifenin Allah'a ve resulüne itaat etmesi, Allah'ın kitabı ve sünnet ile amel etmesi, Hz. Peygamber'den sonraki iki halifenin yolundan gitmesiydi (Zekvan: 2017, 64; Kalhâtî: 1980, I, 225-226). Bu süreçte Hz. Ali'ye Medine'de bulunan muhacir ve ensar ile diğer İslâm şehirleri (Şam hariç) biat etti (Nâşî el-Ekber: 1971, 15).

Hz. Ali, halife olduğunda uğraşmak durumunda olduğu sorunların ilki Hz. Osmân'ı öldürenlerin yakalanması ve cezalandırılması, ikincisi kendisinin hilâfetini tanımayan, Muâviye ve kabilesi Ümeyyeoğullarının durumuydu (Mustafa: 1990, 196; Kubat: 2014, 81; Halifât: 2002, 50; ayrıca bk. Nâsır: 2013, 74). Elbette Hz. Ali'nin karşılaştığı güçlükler sadece bunlarla sınırlı değildi. İlerleyen günlerde Talha ve Zübeyr, Hz. Ali'nin yanına giderek hadlerin ikamesini ve Hz. Osmân'ın kanının hesabının sorulmasını istediler (Ebu's-Şebâb: 2012, 78). Hz. Ali ise "kendilerine hükmedemedikleri bu insanlara şu anda bir şey yapamayacaklarını ve biraz beklemelerini" onlardan istedi (Taberî: 1971, IV, 437).

Hz. Ali, hilâfet makamına geçtikten sonra Hz. Osmân döneminden kalma bazı valileri vazifelerinden aldı (Demircan: 2017, 64). Önemli şehirlerdeki valiliklere yeni atamalar

yaptıktan sonra Şam'a da vali olarak Sehl b. Huneyf'i gönderdi. Şam'daki Muâviye taraftarları Sehl b. Huneyf'i şehre sokmadılar (Taberî: 1971, IV, 442). Bunun üzerine Hz. Ali, Cerîr b. Abdullah'ı Muâviye'ye kendisine biate davet etsin diye elçi olarak gönderdi. Muâviye, Hz. Ali'den gelen bu daveti reddetti (Taberî: 1971, IV, 561; Ebu's-Şebâb: 2012, 87). Muâviye, Hz. Osmân'ı katledenlere kısas uygulanırsa biat edeceğini Hz. Ali'ye şart olarak bildirdi (Ebu's-Şebâb: 2012, 81). Hz. Ali ise siyaseten güçlendikten sonra Hz. Osmân'ın katillerini yakalayıp yargılamak düşüncesindeydi (Ebu's-Şebâb: 2012, 86; Öz: 2011, 52). Hz. Ali'nin düşüncesi bu olmakla birlikte Hz. Âişe'yi ikna eden Talha ve Zübeyr Hz. Ali'ye karşı harekete geçti.

1.2. Cemel Vak'ası

Talha ve Zübeyr, yönetimle ilgili beklentilerinin karşılanmayacağını anlayınca rahat hareket edecekleri bir yer olarak düşündükleri Mekke'ye gitmek amacıyla umre bahanesiyle Hz. Ali'den izin istediler ve o da onlara izin verdi (İbn Kuteybe: 1990, 71; Dîneverî: 1960, 141; bk. Nâşî el-Ekber: 1971, 16; Câbirî: 2001, 248; Kubat: 2006, 122). Talha ve Zübeyr, Mekke'ye gittiklerinde buradaki halka kendilerinin zorla biat ettiklerini anlatarak Hz. Ali'ye karşı harekete geçtiler. Her ikisi de Hz. Osmân'ın velisi gibi davranarak onun kanını talep etmeye başladı (Berrâdî: 2014, 113; Şemmâhî: 1987, 1/42; Zekvan: 2017, 64).

Talha ve Zübeyr, Medine'deki isyancıların baskısıyla ve normal olmayan şartlarda halifenin seçilmesini, ayrıca sahabenin ileri gelenleriyle meşverette bulunulmadan ve Müslümanların rızası almadan Hz. Ali'nin halife olmasını doğru bulmadıklarını ifade etmekteydiler. Yeni halifenin belirlenmesi için Hz. Ali'nin halifelikten feragat etmesi, şuranın önceki dönemlerde olduğu gibi yeni halifeyi belirlemesi ve maktul halifenin katillerinin bulunarak hadlerin ikamesinin yapılması gerektiğini ileri sürüyorlardı (Halifât: 2002, 51).

Öte yandan Hz. Âişe, Hz. Osmân'ı yaptıklarından dolayı en çok eleştirenlerdendi. Hac için Mekke'de bulunuyordu. Medine'ye doğru yola çıktığında kendisine Hz. Osmân'ın ölüm haberi ulaştı. Yolunu değiştirip Mekke'ye döndü. Hz. Âişe, Mekke'ye döndükten sonra Osmân'ın tevbe ettiğini ve mazlum olarak öldürüldüğünü söylemeye başladı (Kalhâtî: 1980, I, 229; Taberî: 1971, IV, 449). Hz. Âişe bu düşüncesinden hareketle Hz. Ali'ye karşı bir mücadelenin içerisine girdi.

Hac ibadetinin bitiminde Hz. Âişe ile bir araya gelen Talha ve Zübeyr, Hz. Osmân'ın katlini konuştular. Talha ve Zübeyr'in beklentisi Hz. Osmân'ın kanını talep için Hz. Âişe'nin desteğinin sağlamaktı. Hz. Âişe'ye, kendisinin Basra'ya gelmesi halinde oradaki insanların onun etrafında toplanacaklarını söylediler (Berrâdî: 2014, 114; Dîneverî: 1960, 144; ayrıca bk. Süyûtî: 1952, 174). Mekke'de organize olan bu grup etraflarına topladıkları insanlarla birlikte harekete geçtiler. Talha, Zübeyr ve Hz. Âişe'nin Basra'ya doğru yola çıkmalarını Mekke'de bulunan Kusem b. Abbas mektupla Hz. Ali'ye bildirdi (İbn Kuteybe: 1990, 81; Taberî: 1971, IV, 477). Hz. Ali gelen haber üzerine hazırlıklarını tamamlayıp Basra'ya doğru hareket etti (Taberî: 1971, IV, 455).

Talha ve Zübeyr'in topladığı kabile Basra'ya ulaştı. Vali Osmân b. Huneyf, gelenlerin Basra'ya girmelerini engellemek istedi. Orduda bulunan kimi askerler Hz. Ali'nin valisi Osmân'ı hapse atıp kendisine kötü davrandılar. Basra beytül mâline el koydular. Hz. Ali'nin buradaki memurlarından bir kısmını da öldürdüler (Kummî: 1963, 5; Mes'ûdî: 2005, II, 279-280; Şemmâhî: 1987, I, 43; Kalhâtî: 1980, I, 230).

Savaş başlamadan önce Basra'ya gelen Hz. Ali'nin de Hz. Âişe'nin de bu konuda verilmiş net bir kararları yoktu (Fığlalı: 1983, 41). Hz. Ali'nin amacı Basra'ya ulaştığında insanlar arasında sulh ve sükûneti sağlamaktı (Taberî: 1971, IV, 479; Fığlalı: 1983, 41). Aynı şekilde Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr de aynı gayelerle yola düştüklerini ifade etmekteydiler (Berrâdî: 2014, 117).

Her iki tarafın orduları bir taraftan da savaş vaziyeti aldılar. Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'e yaptıklarından vazgeçmeleri için mektup gönderdi (İbn Kuteybe: 1990, 89-90). Ancak bu mektup olumlu bir karşılık bulmadı. Hz. Ali karşı taraf saldırmadıkça savaşa başlanmaması emrini verdi (Mes'ûdî: 2005, 2/282). Hz. Ali, savaş başlamadan önce Zübeyr ile görüştü. Ona niçin Basra'ya geldiklerini sordu. Zübeyr'e Hz. Peygamber'in, "Ey Zübeyr bir gün Ali ile savaşacak ve ona zulüm edeceksin." sözünü hatırlatarak kendisinin bu meselede haksız olduğunu söyledi. Bunun üzerine Zübeyr savaş alanını terk etti (İbn Kuteybe: 1990, 92; Dîneverî: 1960, 147-148; Bağdâdî: 1981, 289; Şemmâhî: 1987, I, 44; Cevdet: 1985, I/II, 44-45). Zübeyr savaş meydanından ayrılıp Medine'ye dönmek istediğinde Amr b. Cürmüz tarafından öldürüldü (Bağdâdî: 1981, 289; Berrâdî: 2014, 118; Dîneverî: 1960, 148; Kalhâtî: 1980, I, 230; Nâşî el-Ekber: 1971, 17; Şemmâhî: 1987, I, 44). İbn Cürmüz, Zübeyr'i öldürdükten sonra onun kılıcını Hz. Ali'ye getirdi.

Hız. Ali İbn Cürmüz'ü yaptığundan ötürü azarladı ve ona kızdı. Savaş başladıktan sonra Hız. Ali, Talha'ya da niçin Basra'ya geldiğini sordu. O da Osmân'ın kanı için geldim diyerek cevap verdi. Hız. Ali, Talha ile yaptığı konuşmayla onu da ikna etti (Mes'ûdî: 2005, II, 284; ayrıca bk. Bağdâdî: 1981, 289-290). Mervân b. Hakem, Talha'nın savaş alanı terk ettiğini görünce onu öldürdü (Bağdâdî: 2004, 121; Berrâdî: 2014, 118; İbn Kuteybe: 1990, 97; Kalhâtî: 1980, I, 230; Mes'ûdî: 2005, II, 284; Şehristânî: 1993, 20).

Hız. Ali bir haftadır süren savaşı şiddetli bir hamle ile neticelendirdi. O, askerlerine yaralıların öldürülmemesi, kaçan kimsenin peşine düşülmemesi talimatını verdi. Kadınlara dokunulmaması şartıyla ordugâhtaki ganimetlerin alınabileceğini söyledi. Hız. Ali'nin askerlerinden biri, malları helal olanın neden kadınları helal değildir deyince, Hız. Ali "Hanginiz hissesine Âişe'nin düşmesine razı olur." demesi üzerine bu taleplerinden vazgeçtiler (İbn Kuteybe: 1990, 97; Dîneverî: 1960, 151). Savaş bittikten sonra Hız. Ali, ensar ve muhacirden bazılarıyla birlikte Basra beytülmalinde bulunan malları ve değerli eşyaları askerleri arasında paylaştırdı. Savaştan sonra Hız. Âişe'yi beraberinde kardeşi Abdurrahman ile Medine'ye yolladı (Mes'ûdî: 2005, II, 288-289; Taberî: 1971, IV, 541).

1.3. Sıffîn Savaşı

Hız. Ali'ye Cemel savaşından sonra herkes biat etti. Muâviye'ye yazdığı mektupta onun da kendisine biat etmesini istedi (İbn Kuteybe: 1990, 102). Bununla birlikte Hız. Ali, biat için Muâviye'ye elçi de gönderdi. Fakat Muâviye bundan imtina etti. O, Hız. Ali'yi isyancıların suç ortağı olmakla itham etti. Hız. Osmân'ın kanını dava edeceğini söyledi (Mes'ûdî: 2005, II, 290; Dîneverî: 1960, 160; Taberî: 1971, IV, 452-453). Hız. Ali, bu sorunu çözüme kavuşturmak için Şam'a askeri bir sefer yapma kararı aldı. Hız. Ali'nin amacı savaşmadan Muâviye'ye boyun eğdirmektir. Muâviye, Hız. Ali'yi halife olarak tanımadı. Hız. Osmân'ın öldürülmesinden Hız. Ali'yi sorumlu tuttu (Aydınlı: 2013, 51; Öz: 2015, 39).

Muâviye, Hız. Ali'ye karşı yapacağı mücadelede Şam halkının desteğini sağlamak için Hız. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğünü ve onun kanını talep için kendisine yardım etmelerini onlardan istedi. Şam halkı Osmân'ın kanının talep edilmesi için her şartta yardım edeceklerine dair ona söz verdiler (Nasr b. Müzâhim: 1990, 32). Bunun üzerine Muâviye halktan biat aldı (Yiğit: 2009, XXXVII, 107). Hız. Ali ise Muâviye'ye gönderdiği mektupta ona, Osmân'ın oğulları dururken kendisinin Osmân'ın kanının

davacısı olamayacağı yazdı. Ayrıca Hz. Osmân'ın katlinde kendisinin hiçbir şekilde bu olayla bir alakasının olmadığını ifade etti (Nasr b. Müzâhim: 1990, 58).

Muâviye Şamlıları, Hz. Ali'ye karşı kıskırttı (Fığlalı: 1975, 238). Şam halkından oluşan seksen bin civarında askerle Sıffîn'e gitti ve askerlerini buraya konuşlandırdı (İbn Kuteybe: 1990, 123). Hz. Ali ise yaşanan gelişmeler üzerine ensar ve muhacir ile durum değerlendirmesi yaptı (Nasr b. Müzâhim: 1990, 92). Sahabenin ileri gelenleri her şartta mü'minlerin halifesi olan Hz. Ali ile birlikte kendilerine ne emredilirse yerine getireceklerini belirttiler (Nasr b. Müzâhim: 1990, 92-94). Hz. Ali oldukça kalabalık sayılabilecek miktarda askerle yola çıktı (İbn Kuteybe: 1990, 124). Her iki ordu da Sıffîn yakınlarında Kunasırîn'e ulaştı (Nasr b. Müzâhim: 1990, 161; Taberî: 1971, IV, 572; Dîneverî: 1960, 168).

Hz. Ali, askerlerine karşı taraf saldırmadıkça saldırmamaları emrini verdi (Nasr b. Müzâhim: 1990, 158). Hz. Ali'nin amacı savaşa gerek kalmadan Muâviye'yi dize getirmektir. Bundan ötürü Hz. Ali ile Muâviye arasında üç ay kadar bir zaman süresince mektup ve elçi trafiği oldu. Bu dönemde karşılıklı küçük çaplı saldırı teşebbüsleri de oluyordu (Dîneverî: 1960, 169-170; Nasr b. Müzâhim: 1990, 190). İlerleyen günlerde iki ordu arasında çatışmalar olmakta ve sabah başlayan saldırılar akşam vakti durmaktaydı (İbn Kuteybe: 1990, 126; Nasr b. Müzâhim: 1990, 195; Dîneverî: 1960, 170). Büyük çatışmalardan uzak durmaya gayret eden iki taraf arasında bir yandan da elçi ve mektup trafiği devam etmekteydi. Ancak bir neticeye ulaşılamadı. Hicrî otuz yedi yılının Safer ayının ilk gününde Hz. Ali, Muâviye tarafına savaş ilan ettiğini duyurdu (Nasr b. Müzâhim: 1990, 203; Dîneverî: 1960, 171). İki ordu arasında savaşın başlamasıyla şiddetli çatışmalar yaşandı ve çok sayıda can kaybı meydana geldi. (Nasr b. Müzâhim: 1990, 214).

Her iki taraf arasındaki savaş olanca şiddeti ile devam ediyordu. Leyletu'l-herîr denilen gecede çatışmaların şiddeti arttı ve çok sayıda kişi yaşamını kaybetti (Nasr b. Müzâhim: 1990, 475; Mes'ûdî: 2005, II, 303; Dîneverî: 1960, 188). Hz. Ali ve askerlerinin hücumuyla Şam tarafının safları darmadağın oldu. Hz. Ali'nin askerleri Muâviye'nin karargâhına kadar ilerlediler (Nasr b. Müzâhim: 1990, 404). Muâviye, Amr'ı çağırarak durum değerlendirmesi yapmasını istedi. Amr, "İraklılara öyle bir teklif yapalım ki kabul etseler de reddetseler de aralarında ihtilaf çıksın" dedi (Dîneverî: 1960, 188; Nasr b.

Müzâhim: 1990, 476-477; Taberî: 1971, V, 48). Amr'ın niyeti ortaya koyacağı çözümle Hz. Ali tarafının birliğinin bozulması ve Muâviye tarafının ise saflarının güçlenmesi düşüncesidir. Buna göre Muâviye'nin askerleri Mushafları mızraklarının ucuna bağlayıp havaya kaldıracak ve her iki taraf arasındaki sorunları Kur'an ile çözüm yoluna çağıracaklar. Amr, bu yolla Hz. Ali'nin bu teklifi kabul etmesi ya da ret etmesi durumunda askerleri arasında görüş ayrılıklarının oluşacağını ummaktaydı (Berrâdî: 2014, 128; İbn Kuteybe: 1990, 135). Bu teklif, Hz. Ali'nin ordusunda istenen etkiyi gösterdi. Bunun sonucu olarak Hz. Ali'nin ordusunda bulunan kurra Hz. Ali'yi bu çağrıya uyması için sıkıştırmaya başladı (Abdulhamit: 2014, 85; Nâsır: 2013, 77-78).

1.4. Tahkîm Hadisesi

Şam tarafının Mushafları havaya kaldırarak Iraklıları Kur'an'ın hakemliğine çağırması Hz. Ali'nin ordusunda Muâviye'nin umduğu ikililiği ortaya çıkardı. Bunun sebeplerinden bazıları Hz. Ali'nin askerlerinin bir kısmının savaşı doğru bulmaması, savaşın uzamasının getirdiği bıkkınlık hali ve nihayetinde Şam tarafı ile barışmak istemeleri gibi hususlar sayılabilir (Süyûtî: 1952, 174; Tâlibî: 2013, 2/85). Halifenin ordusunda savaşanlardan bazıları tahkimi kabul etmeyi dilerken bazıları da savaşa devam etme düşüncesine sahiptiler (Nasr b. Müzâhim: 1990, 479). Savaşın durdurulup anlaşmaya gidilmesini isteyenlere karşılık Hz. Ali ve kumandanlarından el-Eşter ise savaşı sürdürmek niyetindeydi (Nasr b. Müzâhim: 1990, 484).

Hz. Ali, ordusunda bulunan Iraklıların bazılarının yapılan tahkim teklifinin kabulü için ısrarcı olmaları sonucu anlaşmayı kabul etti (İbn Kuteybe: 1990, 138). Mushafların havaya kaldırılmasıyla Hz. Ali'nin ordusunda bulunan kurra, bu ihtilafın Kur'an'ın hakemliğinde çözüleceğine inandı. Kitleleri peşinden sürükledikleri gibi Hz. Ali'yi de bu teklifi kabule zorladılar (Wellhausen: 1989, 9). Hz. Ali'ye karşı çıkmakta en ileri gidenler, “karşımızdaki topluluk bizi Allah'ın kitabına çağırıyor. Sen ise kılıca çağırıyorsun.” diyenlerdir. Bunlar, Eş'as b. Kays el-Kindî, Zeyd b. Huseyn et-Taî, Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî idi (Şehristânî: 1993, 91-92; Neccâr: 1993, 41). Hz. Ali, tahkim teklifinin bir hile olduğunun farkında olarak bu düşüncesini defalarca dile getirdiyse de sözünü dinlemedi. Tahkimi kabulden yana olanlara; “Ben Allah'ın kitabında olanı biliyorum. Kalan grupla savaşa devam edin. Allah ve Resülü yalan söyledi diyenlere karşı savaşa devam edin. Siz Allah ve Resülü doğru söyledi diyorsunuz.” dedi. Hz. Ali'nin bu

sözlerine karşılık “Eşter’i savaşmaktan alikoymazsan Osmân’a yaptığımızı sana da yaparız.” diyerek Hz. Ali’yi tehdit ettiler (Nasr b. Müzâhim: 1990, 489-490; Taberî: 1971, IV, 48-49). Hz. Ali, durum değerlendirmesi yaptıktan sonra varolan şartlardan ötürü Muâviye’nin her iki taraftan bir adamın belirlenmesi ve onların da Allah’ın kitabındakilerle hükmetmesi görüşü kabul etti (İbn Kuteybe: 1990, 145).

Hz. Ali, Eşter’den savaşı durdurması istedi. Eşter ise savaşı kazanmak üzere olduğunu söyleyerek çarpışmaya devam etti. Hz. Ali’nin etrafında toplanmış insanlar; “Eşter eğer savaşı bırakmazsa halifeyi azledeceklerini” söylediler. Hz. Ali, ikinci kez Eşter’e aynı emri iletti. Eşter, tahkimi isteyenlere kızgınlıkla karşılık verdi ve Hz. Ali’nin yanına geldi. Bu esnada; “Ali hakemliği kabul etti ve Kur’an’ın hükmüne razı oldu.” sözleri duyulmaya başlandı (Taberî: 1971, IV, 49-50; Dîneverî: 1960, 190).

Hz. Ali’nin ordusunda bulunan ve Kinde kabilesinden olan Eş’as b. Kays, Hz. Ali’den Muâviye’nin tahkim teklifiyle neyi murat ettiğini ona sormak için izin istedi. Muâviye, Eş’as’a tarafların bir tane temsilci/hakem belirlemelerini ve temsilcilerin tüm bu yaşananlara çözüm getirmelerini istediklerini söyledi (Mes’ûdî: 2005, II, 304; Taberî: 1971, IV, 51; Wellhausen: 1989, 1; Akoğlu: 2000, 519).

Muâviye, Hz. Ali’ye bir mektup yazarak aralarındaki sorunlara, belirlenecek iki kişinin Kur’an-ı Kerim ile hüküm vermesi için haber gönderdi. Hz. Ali ise Muâviye’ye kendisinin Kur’an ehli olmadığını ve O’nun hükmünü de istemediğini ama kendisinin Kur’an’ın hükmüne icabet ettiğini, icabetinin Muâviye’ye olmadığını yazdı (Nasr b. Müzâhim: 1990, 493-494; Dîneverî: 1960, 191). Hz. Ali ile beraberinde bulunanlar arasında yapılan müzakereler neticesinde Ebû Mûsâ el-Eş’arî hakem olarak belirlendi (İbn Kuteybe: 1990, 149; Şehristânî: 1993, 92; Dîneverî: 1960, 192; Câbirî: 2001, 211). Aslında Hz. Ali, Ebu Mûsâ’yı hakem olarak kabul etmek istemedi. Çünkü Ebu Mûsâ, Hz. Ali’den ayrılmış ve onu terk etmişti (Nasr b. Müzâhim: 1990, 499; Taberî: 1971, IV, 51). Muâviye ise hakem olarak Amr b. As’ı seçti.

Hz. Ali, Ebu Mûsâ’yı görüşmelere göndereceği zaman Zur’a ve Hurkûs b. Zuheyr yanına geldiler. Hz. Ali’ye “la hukme illa lillah” diyerek kararından dönmesini ve tevbe etmesini istediler ve düşmana karşı savaşı devam ettirmeyi teklif ettiler. Hz. Ali her zaman bu düşüncede olduğunu ama askerlerinden bir grubun kendisine karşı geldiklerini onlara söyledi. Nihayetinde ise Muâviye tarafı ile ahitleştiklerini ve Allah’ın mü’minlere

ahitlerine uymalarını emrettiğini, bundan ötürü verdiği sözü tutacağını söyledi. Hurkûs, tahkîm hakkında “bu bir günah ve senin ondan tevbe etmen gerekir” deyince Hz. Ali “hayır bu görüşte acziyet, fiilde zaafiyettir.” karşılığını verdi (Taberî: 1971, V, 72).

Daha sonra Hz. Ali'nin askerlerinden bir grup insan, “Allah'tan başka hakem yoktur. İnsanların Allah'ın dinine hükmetmesine razı olmayız. Hakemlere rıza gösterdiğimiz için hata yaptık ve yanıldık. Allah'a tevbe ettik. Hatamızdan döndük.” diyerek bağırırmaktaydılar. Hz. Ali'ye “sen de bizim gibi hatadan dön, tevbe et yoksa senden beriyiz” diye seslendiler Hz. Ali, böyle bir şeyin mümkün olmadığını verilen sözden Kur'an'ın hükmü gereğince dönemeyeceğini söyledi (Nasr b. Müzâhim: 1990, 517-518).

Her iki taraftan hakemlere şahitlik edecek kişiler belirlendi. Dûmetülcendel'de hakemlerin bir araya gelmelerine karar verildi. Hakemler, belirlenen tarihte buluştular ve Kur'an'ın dirilttiğini diriltmeye öldürdüğünü de yok sayma üzerine ve Kur'an'da bulunmayan ise sünnetten alma konusunda anlaşıldılar. Anlaştıkları bir diğer husus da hakemlerin mal ve can emniyetinin sağlanması ile yapılacak toplantıların yer ve tarihlerinin belirlenmesiydi (İbn Kuteybe: 1990, 150-152; Karkış: 1994, 54). Tüm bu hususlar yazıya geçirildikten sonra Eş'as b. Kays, hakemlerin yaptıkları toplantının yazılı metnini Hz. Ali'nin askerleri arasında okudu. Benî Temîm'e uğradığında Urve b. Udeyye, “Allah'ın işine insanları karıştırıyorsunuz. Lâ hükme illâ lillâh” (Hüküm yalnız Allah'ındır) diyerek Eş'as'a karşı çıktı ve kılıcıyla ona vurmak istedi. Bunun üzerine Eş'as da oradan ayrıldı (Şehristânî: 1993, 94; Şemmâhî: 1987, I, 47; Dercînî: 1974, II, 215-216; Malatî: 1992, 38; Eттаfeyyîş: 2001, 208). Hz. Ali, “Lâ hükme illâ lillâh” sözünü işitince “kendisiyle batılın kastedildiği hak bir söz” cümlesini söyledi (Taberî: 1971, IV, 72; Şehristânî: 1993, 94; Bağdâdî: 1981, 333; Neccâr: 1993, 41; Mehdî: 2011, 43).

Hakemler Ebû Mûsâ ve Amr beraberlerindeki heyetle Dûmetülcendel'de bir araya geldi (Mes'ûdî: 2005, II, 307; İbn Kuteybe: 1990, 155). Ebu Mûsâ, fitneden uzak durulması gerektiğine inandığı için tarafsız davranarak, yaşanan bu olaylara karışmamış birinin halife seçilerek Hz. Ali ve Muâviye'nin yönetimden azledilmesi gerektiğini ifade etmekteydi. Amr b. As ise bir müzakereci edasıyla, Muâviye'nin haklarını savunan biri gibi davranmaktaydı (Demircan: 2015, 51).

Hakemler aralarında yaptıkları müzakerelerden sonra Muâviye ve Hz. Ali'nin azledilmesine ve yerine Abdullah b. Ömer'in tayin edilmesine karar verdiler (İbn

Kuteybe: 1990, 157; Mes'ûdî: 2005, II, 309). Ebû Mûsâ, Amr ile beraber Ali'yi ve Muâviye'yi görevlerinden aldıklarını ve yerine Abdullah b. Ömer'i tayin ettiklerini açıkladı. Ebu Mûsâ'dan sonra Amr konuşmaya başladı. Ebu Mûsâ'nın Ali'yi görevinden aldığını kendisinin ise Muâviye'yi yerinde tuttuğunu söyledi. Amr'ın bu sözleri üzerine Ebû Mûsâ ile Amr arasında tartışma yaşandı. Karşılıklı hakaretler ve lanetleşmelerden sonra hakemler buradan ayrıldılar. Hakemlerin kararlarını açıkladıkları esnada orada hazır bulunan insanlar bu kararı kabul etmeyeceklerini daha önceki durumları üzere olduklarını dile getirdiler. Amr ve beraberindekiler Muâviye'nin yanına döndüler. Ebû Mûsâ da Mekke'ye gitti. Irak heyeti de Hz. Ali'nin yanına döndü (İbn Kuteybe: 1990, 545-546; Kalhâtî: 1980, I, 240; Medenîn: 2011, 20; Mes'ûdî: 2005, II, 309; ayrıca bkz. Nâşî el-Ekber: 1971, 18; Salih: 2003, 44; Süyûtî: 1952, 175).

1.5. Nehrevan Savaşı

Hz. Ali tahkîmi kabul ettikten sonra Kûfe'ye doğru hareket etti (Mes'ûdî: 2005, II, 307; Nevbahtî: 1936, 6; Nâsır: 2013, 79). Tahkîme karşı çıkanlardan oluşan bir topluluk Hz. Ali'den ayrıldı ve sonrasında Kûfe yakınlarındaki Harûrâ denilen yere gittiler (Kalhâtî: 1980, I, 421; Bâbâammî vd.: 2000, II, 278; Demircan: 2015, 54; Abdulhamit: 2014, 86). Harûrâ'da toplananların sayısı on iki bin kişi kadar olup aralarında Attâb b. el-A'ver, Abdullah b. el-Kevvâ, Urve b. Hudeyr, Abdullah b. Vehb er-Râsibî, Zü's-Südeyye diye bilinen Hurkûs b. Züheyr ve Yezîd b. Asım el-Muhâribî gibi ileride Hâricîlerin önde gelenleri olacak isimler sayılabilir (Şehristânî: 1993, 92; Neccâr: 1993, 42). Harûrâ'da konaklayan bu grup Abdullah b. Kevvâ'yı namaz kıldırmak ve Şebes b. Rib'î'yi ise ordu komutanı olmak üzere kendilerine lider seçtiler (İsferâyînî: 1983, 46; Bağdâdî: 2004; Mes'ûdî: 2005, II, 307; Eş'arî: 1950, I, 194; Karkış: 1994, 62). Hâricî denilen bu topluluk devleti yönetecek kişinin şura ile seçilmesi, bey'atın Allah'a olduğu ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker gibi esasları münadilerle ilan ettiler (Fığlalı: 1983, 57; Câbirî: 2001, 212).

Hz. Ali, Nehrevan'da toplananlarla konuşması ve onların ikna edilerek geri dönmeleri için Abdullah b. Abbas'ı gönderdi (Taberî: 1971, IV, 64-65; Nâsır: 2013, 80; Hâricîler ile İbn Abbâs arasında geçen konuşmalar için bk. Kalhâtî: 1980, I, 243-251). İbn Abbas'ın bu görüşmesinden bir netice çıkmadı. Bunun üzerine Hz. Ali ordugâhlarına kadar giderek liderleri Abdullah b. Kevvâ ile konuştu. İbn Kevvâ'nın; "Biz daha önce hakem seçmekle

büyük bir günah işledik ve bundan dolayı tövbe ettik. Sen de bunun için tövbe et seninle dönelim.” sözlerine Hz. Ali, “Ben Allah’a her günahım için tövbe ederim” karşılığını verdi. Bu konuşmanın akabinde Hz. Ali’nin tahkîmden vazgeçtiğini sanarak Harûrâ’da toplananların yarısına yakın bir kısmı, Hz. Ali ile Kûfe’ye döndü. Kûfe’ye dönenler Hz. Ali’nin tahkîmden vazgeçtiğini ve Şam’a askeri harekât düzenleyeceğini söylenti olarak yaymaya başladılar (Taberî: 1971, IV, 65-66). Bunun üzerine Hz. Ali, Kûfe mescidinde minbere çıkarak tahkîmden vazgeçmediğini insanlara anlattı. Hz. Ali’nin bu konuşmasından sonra kendisiyle birlikte Kûfe’ye gelen Hâricîler tekrar geldikleri yere geri döndüler (Kalhâtî: 1980, I, 421).

Tüm bunlar yaşanırken bir taraftan da Hâricîler ne yapacaklarını kararlaştırmak adına Abdullah b. Vehb er-Râsibî’nin evinde toplandılar (İbn Kuteybe: 1990, 161). Abdullah b. Vehb er-Râsibî “Dünyaya rağbetim olduğu için ya da ölümden korktuğum için değil, Allah için kabul ediyorum.” diyerek hilafet görevini üstlendi (Dîneverî: 1960, 202; Taberî: 1971, IV, 75; İsferyânî: 1983, 46; Kalhâtî: 1980, I, 239; Halifât: 2002, 160; bk. Bâbâammî vd.: 2000, 2/278). Zeyd b. Huseyn’in teklifi ile Medâin’de Nehrevan köprüsünün yakınlarında toplanmaya karar verdiler. Hz. Ali ise hakemlerin kararı sonrasında ordusunu Nuheyle’de toplanmak ve Muâviye’ye karşı savaşmak üzere harekete geçti (İbn Kuteybe: 1990, 162-163; bk. Fığlalı: 1978, 257). Hz. Ali, Hâricîlere yazdığı mektubun ellerine ulaşması halinde onların da toplanan ordusuna katılmalarını istedi. Hâricîler, Hz. Ali’ye “Sen Allah rızası için değil nefsin için öfkelenedin.” diyerek bu teklifi ret ettiler (İbn Kuteybe: 1990, 163-164).

Abdullah b. Vehb er-Râsibî Basra’da ikamet eden ve kendileri gibi düşünenlere gönderdiği mektubunda Nehrevan’da toplanacaklarını yazdı (Taberî: 1971, IV, 75; Nâsır: 2013, 80; Kalhâtî: 1980, I, 240). Basra’dan yola çıkan Hâricîlerden bir grup Nehrevan’a doğru yolculuk esnasında Abdullah b. Habbâb b. Eret’e rastladılar. Babasının Hz. Peygamber’den işittiği bir hadis rivayet etmesini istediler. Abdullah da “Bir fitne kopacaktır. Bu sırada oturan ayakta durandan, ayakta duran yürüyenden, yürüyen koşandan daha iyidir. Öldürme imkânına sahip olan sakın öldürmesin.” Abdullah’ın bu anlattığından hoşlanmayan bir Hâricî, Abdullah’ı ve Abdullah’ın hamile olan karısını öldürdü (Bağdâdî: 2004, 76-77; Eş‘arî: 1950, I, 194; İsferyânî: 1983, 46-47; Neccâr: 1993, 43). Hz. Ali de yaşanan bu hadiseden dolayı Hâris b. Mürre’yi olayı araştırması için gönderdi. Ancak aynı grup bu sefer de Hâris’i öldürdüler. Bu gelişmelerin akabinde

Hız. Ali'nin askerleri geride bıraktıkları malları ve aileleri için endişelendiler. Hız. Ali, Hâricîlerin üzerine gitmeye karar verdi (İbn Kuteybe: 1990, 168).

Hız. Ali ve beraberinde bulunanlar Nehrevan'a gittiler (İbn Kuteybe: 1990, 168-169; Taberî: 1971, IV, 82; Dîneverî: 1960, 208-209). Hız. Ali ne kadar uğraştıysa da Nehrevan'da toplananların geri dönmesine dair bir sonuç elde edemedi (Berberi: 2004, 12). Hız. Ali ordugâhına dönüp askerlerine savaş düzeni verdi. Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye pişman olup nedâmet getirenlerin sığınacağı bir eman sancağı verdi. Hız. Ali, daha önceki savaşlarında olduğu gibi ordusuna, karşı taraf saldırmadıkça kendilerinden kimsenin onlara saldırmamasını nida ettirdi. Hâricîler, "Hüküm yalnız Allah'ındır." diyerek hücumla geçtiler. (İbn Kuteybe: 1990, 169-170; Taberî: 1971, IV, 86; Dîneverî: 1960, 210). Hız. Ali, yapılan bu savaşı kazandı ve nihayetinde Hâricîlerden az sayıda insan sağ kalabildi (Şehristânî: 1993, 94; Bağdâdî: 2004, 80-81; İsferyânî: 1983, 49).

Ebû Eyyûb'un sancağına sığınarak Nehrevan'da savaşmayan Hâricîler bu yaptıklarından dolayı zamanla pişmanlık duydular (Çağatay - Çubukçu: 1985, 29). Bu kişiler Hız. Ali'nin ordusuna katılma teklifini ret edince Hız. Ali, onlarla buldukları Nuheyle'de savaştı. Bu kişilerin neredeyse tamamı öldürüldü. Bu savaştan kurtulan çok az sayıdaki Hâricî Mekke'ye doğru kaçtılar (Fığlalı: 1978, 261).

2. İbâdiyye'nin Hız. Ali Dönemi Siyasî Olaylarına Dair Değerlendirmeleri

Hız. Ali dönemi olayları İslam tarihi kaynaklarında tafsilatlı bir şekilde anlatılmaktadır. Aynı şekilde bu dönem olayları İbâdî tarihçilerin ve müelliflerin eserlerinde de geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Araştırmamız esnasında Hız. Ali dönemi olaylarının İbâdî müelliflerin eserlerindeki anlatımının İslâm tarihi klasiklerinde geçen anlatımla büyük oranda aynı olduğu hususunu fark ettik. Ancak bu dönem olaylarına dair yapılan değerlendirmelerde İbâdîlerin görüşlerinde Ehl-i sünnet dünyasına göre belirgin farkların olduğunu burada ifade edebiliriz.

Hız. Ali'nin hilafeti döneminde yaşanan siyasi ve toplumsal olayların aktarılmasında kaynaklarda birbirinden farklılaşan rivayetlerin ve üslupların varlığı dikkat çekmektedir. Müelliflerin sahip oldukları düşüncelere veya mensup oldukları mezheplerin görüşlerine uygun bir dille ortaya koydukları değerlendirmelerde haliyle ideolojik/mezhepsel bir anlatımın ve dilin varlığı söz konusudur. Elbette bu durumun anlaşılır olduğunu ifade edebiliriz.

İslam mezhepleri, İslâm tarihinde meydana gelen hadiseleri düşünce ve fikirleri ekseninde yorumlamışlardır. Bu yorumlarını doğrulatma adına bazı rivayetleri ön plana çıkarırlarken bazı rivayetleri de görmezden gelmişlerdir. Dile getirdiğimiz bu husus Hz. Ali'nin hilafeti öncesi yaşanan olayları için böyle olduğu gibi bu dönemde meydana gelen olaylar için de böyledir. Makalemizde incelediğimiz İbâdiyye mezhebi de Hz. Ali dönemi olaylarını sahip oldukları mezhebi görüş ve düşünceleri çerçevesinde değerlendirmişler ve fikirler ortaya koymuşlardır.

İbâdiyye, her şeyden önce Hz. Ali döneminde yaşanan hadiseleri, Müslümanlar arasında fikir ayrılıklarının varlığına ve gerçek anlamda bir lider(ler)in olmamasına bağlamaktadır (Karkış: 1994, 68). Hz. Ali hilâfet makamına oturduktan sonra ona karşı bir hareketlilik içerisine giren ve nihayetinde Cemel savaşında Hz. Ali ile karşı karşıya gelen Talha ve Zübeyr'in yaptıkları İbâdîlere göre hatalı bir davranıştır (Harusî: 2006, 44). Talha ve Zübeyr, biatlerini bozup halifeye isyan ettikleri için bu durumun kabul edilebilir hiçbir tarafı bulunmamaktadır (Karkış: 1994, 67). İbâdiyye, Hz. Ali'nin imâmetini hak olarak kabul eder. İbâdîler, Hz. Ali'nin Cemel vak'asında Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr ile olan savaşında haklı olduğunu söylemektedirler (Vercelânî: 2006, 3/41). Talha ve Zübeyr, Hz. Ali'ye biat etmelerine rağmen biatlerine sadık kalmadılar. Üstelik her ikisi etrafına topladıkları insanlarla birlikte Hz. Ali'ye karşı savaştılar (İbâdî: 1986, 106; Medenîn: 2011, 19). Bu durumun sebebini Sâlim b. Zekvân, "Osman öldürülünceye kadar, onu en sert eleştiren ve katlini isteyenlerin başında gelenlerden olan Talha ve Zübeyr, iktidardan istediklerini alamayınca Osman'a velilik yapmaya başladılar." sözleriyle açıklamaktadır (Zekvan: 2017, 64).

Talha ve Zübeyr'in yanlarına çektikleri ümmü'l-mü'minin Hz. Âişe, İbâdîlere göre, yaptığına pişman oldu (Halifât: 2002, 62). Hatta savaş bittikten sonra Hz. Ali, Ammar b. Yasir'e Hz. Âişe'nin yanına gidip kendisiyle konuşmasını ve tevbe-istiğfar etmesini kendisine söyledi. Hz. Âişe de pişmalığını dile getirip tevbe etti (Berrâdî: 2014, 115). İbâdiyye, Hz. Âişe'nin Cemel savaşındaki durumuyla ilgili olarak onun kandırıldığını ve Talha ile Zübeyr'in ısrarıyla bu savaşa katıldığını, amacının ise insanlar arasında sulhu sağlamak olduğunu söylemektedir (Berrâdî: 2014, 117; Harusî: 2006, 45).

Hz. Âişe'nin Medine'ye döndükten sonra vefat edene kadar sürekli üzüntü halinde olduğu İbâdî eserlerde yer almaktadır (Dercînî: 1974, 2/206; Kalhâtî: 1980, I, 231; Eттаfeyyiş,

2001, 220). Bu İfade ettiğimize örnek olmak üzere; Berrâdî, Ebu Sufyân b. Mahbûb b. er-Rahîl'den rivayetle; "Cemel vak'asından sonra Câbir b. Zeyd ve Ebu Bilâl Mirdâs'ın Hz. Âişe'nin yanına gittiklerini ve ona sitem ettiklerini, Hz.Âişe'nin de Cemel savaşından ötürü Allah'tan bağışlanma dilediğini ve tevbe ettiğini" söylediklerini aktarmaktadır. Hz. Âişe'nin pişmanlığıyla ilgili olarak kendisinin Medine'ye döndükten sonra bir daha evinden çıkmaması gerektiğini anladığı ve buna göre davrandığı İbâdî müelliflerce ifade edilmektedir (Berrâdî: 2014, 119; Karkış: 1994, 67). Şemmahi ise aktardığı bir rivayete göre Hz. Âişe'nin bir hastanın sürekli inlemesi gibi inlediğini ve ölene kadar gözyaşlarının dinmediğini, "Keşke unutulsaydım." şeklinde nedâmetini dile getirdiğini söylemektedir (Şemmâhî: 1987, I, 44). Talha ve Zübeyr'in bu savaşa sebep olmalarından ve yapıp ettiklerinden ötürü tevbe ettiği hakkında ise İbâdîler arasında bir görüş birliği yoktur (Vercelânî: 2006, III, 41; Kalhâtî: 1980, I, 231; Medenîn: 2011, 19; Karkış: 1994, 67).

İbâdiyye'ye göre Müslümanlar Hz. Ali'yi halife olarak seçtiler. Onun etrafında toplandılar. Hz. Ali, Muâviye ile tahkîm için anlaşıp insanları hakem olarak tayin etmekle hata etti. Böylelikle Müslümanların kendisini seçtiği makamdan hal' etti. Yaptığı hatadan dolayı tevbe etmesi istendiği halde tevbe etmedi. Bu yüzden ondan uzaklaşıp onunla savaşmak bir gereklilik haline geldi (Halifât: 2002, 62-63). İbâdîlere göre Muâviye'nin Şam'dan çıkması ve Hz. Ali'ye karşı savaşmasının temel nedeni hilafeti ve yönetimi ele geçirmektir (Berrâdî: 2014, 120). Bazı İbâdî müelliflere göre de Hz. Ali, Muâviye ile gizlice yazışmakta ve tahkîmi de red etmemektedir. Hatta Ammar b. Yasir'in bu hususta Hz. Ali'yi eleştirdiğini ifade etmektedirler (Tâlibî: 2013, 2/83).

Burada ifade etmek istediğimiz bir husus da İbâdî müellifler tarafından dile getirilen Sıffin savaşı devam ederken Muâviye'den gelen tahkim teklifinin kabul edilmesi için Eşas b. Kays gibi zayıfların ve Iraklıların korkaklarının çabaladıklarını şeklindeki görüşleridir (Berrâdî: 2014, 129).

İbâdîlere göre, Mushaf sayfalarının kaldırılması bir hileydi. Bununla Hz. Ali tarafının birliğini bozmak, aralarına fitne sokmak istiyorlardı. Zafere ulaşana kadar savaşmaya devam edilmeliydi. Onlara göre bu fikirler aynı zamanda Sıffin Savaşı zamanında Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin ve ahabının da görüşüydü (Medenîn: 2011, 19).

Muhakkime-i Ūlâ'ya göre Sıffîn savaşı devam ederken kabul edilen tahkimle kastedilen aslında hüküm vermek Allah'a aitken hüküm vermeleri için insanların görevlendirmesidir (Şehristânî: 1993, 93; Bağdâdî: 1981, 287). Tahkime gidilmesini kabul etmeyen Nehrevan ahalisinin haklı olduğunu zaman göstermiştir. Her iki hakem insanların kendilerinden hoşlanmadıkları ve güvenmedikleri kimselerdir (Berrâdî: 2014, 161). İbn Zekvân, Hz. Ali'nin Allah'tan başka hakem aradığını ve adil olmayan kişileri hakem yaptığını ifade etmektedir (Zekvan: 2017, 66). Aynı şekilde onlara göre iki hakem de küfre girmiştir. Bu görüşlerine delil olarak da “Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler işte onlar kâfirdirler, zalimdirler, fâsıkturlar.” (Kur'ân-ı Kerîm Meâli, 2011, el-Mâide 5/44-45-47) âyetleri ile “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.” (Kur'ân-ı Kerîm Meâli, 2011, el-Hucurât, 9) ayetini delil olarak ileri sürerler (Nevbahtî: 1936, 15-16). Bundan dolayı Hâricîlerin hepsi; Ali, Osmân, Talha, Zübeyr ve askerleri ile Muâviye ve askerleri, iki hakem ve onların hükmüne razı olanların tekfirinde görüş birliği içerisindedirler (Bağdâdî: 1986, 58).

İbâdiyye de Hâricîlerle aynı kanaati paylaşmakta ancak onlar hakkındaki hükmü biraz daha yumuşak bir dille ifade etmektedir. Hz. Ali ve iki hakemin şirk küfrü değil nimet küfrü içinde olduğunu iddia etmektedir (Bağdâdî: 1981, 292).

İbâdiyye, Muâviye ve Amr b. As hakkında onların dalâlet üzere olduğu görüşünü dile getirir (Vercelânî: 2006, III, 41; ayrıca bk. Seyyâbî: 1979, 40). Kalhâtî bu durumu “Ümmetimden dalâlete düşen iki hakem çıkacak ve onlar dalâlette oldukları gibi onlara tabi olanların da dalâlete düşmelerine sebep olacaklardır.” rivayetini hadis olarak nakletmek suretiyle delillendirmektedir (Kalhâtî: 1980, II, 237). Bu rivayet İbâdiyye'nin tahkîm olayına bakışını açıklar mahiyettedir. İbâdiyye'ye ait eserlerde Eş'as b. Kays ile ilgili de değerlendirmelerde bulunulmuştur. Eş'as tahkîmin propagandasını yapmakla itham edilmekte ve Hz. Ali'nin ordusunda bulunmakla birlikte Muâviye'ye çalışan biri olarak vasfedilmektedir (Ağbari: 2013, 29).

Berrâdî, Sıffîn savaşını anlattığı eserinde Muâviye için Allah düşmanı, kendisi ve babası günahkâr, fasık olan lanetli bir kişi ifadelerini kullanmaktadır. Onun gayesinin din

olmadığını ifade eden Berrâdî devamla Hz. Peygamber'in bir gün Ebu Sufyan'ın deveye bindiği ve Muaviye'nin de onu sürdüğü bir anda; "Allah, biniciye, önden yönlendirene ve arkadan sevk edene lanet etsin." ve Hz. Peygamber'in Muaviye için "Allah'ım, onun midesini doyurma." dediğini aktarır (Berrâdî: 2014).

İbâdî müellif Kalhâtî, Nehrevan ile ilgili konuyu anlatırken "fi Hurûci Ehl-i'n-Nehrevan Rahimehumullah" başlığını kullanarak Nehrevan ehlini nasıl konumlandığını da bizlere göstermiş olmaktadır (Kalhâtî: 1980, II, 239). Bazı İbâdî müelliflere göre Nehrevan savaşında Hz. Ali'nin ordusu birçok kere yenik düştü. Ancak orduya sürekli insanlar katılıp destek oldukları için savaşı Hz. Ali kazanmıştı (Berrâdî: 2014, 155).

İbâdîlere göre Muhakkime, Hz. Ali ve Muâviye arasındaki tahkîme karşı çıkanlardır (Sâlim: 1989, 46). Harûrâ'da toplanan bu insanlar on bin kişi kadardı. Bunlar ashabın hayırlıları, Müslümanların fakihleri, âlimleri ve önderleri olan kimselerdi (Halifât: 2002, 76). Bu insanlar zahid olup aralarında sahâbe ve tâbînin büyükleri ile Hz. Peygamber'in cennet ile müjdelediği kişiler vardı (Şemmâhî: 1987, I, 48; ayrıca bk. Kalhâtî: 1980, I, 239; Nâsır: 2013, 31-32). Nehrevan'da yapılan savaşta dört bin insan öldürüldü ki bunlar sahâbenin faziletliyelerinden olan kişilerdir. Bu kişilerin yaklaşık yetmiş tanesi Bedir ehlindendi. Çok secde etmekten yüz ve dizlerinde izler oluşmuştu (Kalhâtî: 1980, I, 251; Nâsır: 2013, 81; Harusî: 2006, 48; Medenîn: 2011, 76; İbâdîyye, Ehl-i Nehrevanı önderleri olarak kabul eder. Onların hak üzere bulunan insanlar olduğunu dile getirirler. Seyyâbî: 1979, 25). İçlerinde Hurkûs b. Züheyr gibi abid ve zahid kişiler vardı. Onlara göre Hurkûs, Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediği kişilerdendir (Dercînî: 1974, II, 202; Kalhâtî, Hurkûs b. Züheyr'in cennetle müjdelendiğine dair Hz. Peygamber'in "Bu kapıdan içeri giren ilk giren kişi cennet ehlindedir" dediğini ve Hurkûs'un kapıdan giren ilk kişi olduğu rivayetini aktararak görüşünü delillendirir. Bk. Kalhâtî: 1980, I, 251; Şemmâhî: 1987, I, 53).

İbâdîlere göre Hz. Ali Nehrevan savaşından sonra pişman olmuş ve bu savaş için yaptığı en kötü şey tanımlamasında bulunmuştur. En fakihlerimizi ve en hayırlılarımızı öldürdük demiştir. Ashabından bazıları Hz. Ali'ye; "Müşriklerle mi savaştık dediklerinde Hz. Ali, onlar şirkten kaçtılar demiştir. Münafıklarla mı savaştık dediklerinde ise hayır onlar Allah'ı çokça zikreden insanlardı." (Berrâdî: 2014, 160; Halifât: 2002, 63; Kalhâtî: 1980, I, 252; Nâsır: 2013, 82) diyerek Nehrevan ehline bakışını ortaya koymuştur. Hz. Ali'nin

kölesi Kanber'den yapılan nakilde; Hz.Ali'nin yıkanmak için suyun olduğu yere doğru yürüdüğü esnada uzun bir süre ağladığı ve Kanber'in neden ağladığını sorduğunda; "Ey Kanber! Yazıklar olsun. Bu yaptığımınla sadece kibrimi okşadım ve öfkemi giderdim." dediği geçmektedir. Kanber, Hz. Ali'nin herhalinden pişman olduğunu ifade etmiştir (Berrâdî: 2014, 155-156).

İbâdiyye, Hâricîlerin diğer fırkaları gibi Müslümanların kanının dökülmesini kabul etmez (Seyyâbî: 1979, 26). Bundan dolayı yolda karşılaştığı Abdullah b. Habbâb'ı öldüren Mis'ar b. Fedekî'nin bu yaptığını kesinlikle doğru bulmaz. Onlara göre Muhakkime-i Ūlâ, Nehrevan'a gelen Mis'ar'ı aralarına kabul etmeyip onu oradan kovmuştur. Ondan ve yaptığından beri olduklarını söylemiştir (Şemmâhî: 1987, I, 50). Aynı şekilde Eттаfeyyîş de "ashabımız İbâdiyyetu'l-Vehbiyye, Abdullah b. Habbâb'ın öldürülmesine kesinlikle razı olmadığı gibi onu öldürenlere Allah lanet etsin." demektedir." (Eттаfeyyîş: 2001, 586).

İbadiyye, Hz. Ali'nin öldürülmesi olayında da Muhakkime'nin beri olduğunu söylemektedir. Şemmahî, Abdurrahman b. Mülcem hakkında İbâdî âlimlerden Mahbûb b. Rahîl'in; "Ashabımızdan hiç kimsenin İbn Mülcem'i övdüğünü ya da yerdiğini görmedim." ifadesini aktarmaktadır (Karkış: 1994, 68; Şemmâhî: 1987, I, 54).

SONUÇ

İbâdiyye mezhebi içerisinde Hz. Ali dönemi olayları ile ilgili genel olarak aynı kanaatlerin dile getirildiği görülmektedir. Buna göre İbâdiyye, Hz. Ali'nin Cemel ve Sıffin savaşlarında haklı olduğunu, tahkîmi kabul etmede ve Nehrevan Savaşında hatalı olduğunu savunmaktadır. İbâdîlere göre Hz. Ali ile Cemel savaşında karşı karşıya gelen Hz. Aişe bu durumdan ötürü sürekli pişmanlık yaşamış ancak Talha ve Zübeyr'in pişmanlık duyup duymadıklarına dair bir değerlendirmede bulunmazlar. Aynı şekilde Hz. Ali, Nehrevan savaşı nedeniyle pişmanlık yaşadığını ifade etmiş ve ümmetin en hayırlılara karşı böyle davranmanın nedâmetini dile getirmiştir. İbâdiyye; Muâviye ile olan mücadelesinde haklı olanın Hz. Ali olduğunu dile getirmektedir. Hatta Muâviye ve beraberinde olanları bağı ehli diye nitelemektedir. Tahkîm'e gidilmesini yanlış bulan İbâdîler, her iki hakem hakkında olumsuz görüş bildirmektedirler. Hz. Ali, tahkîmi kabul etmekle Müslümanların kendisine layık gördükleri hilafet görevinden kendisini azl etmiş olmaktadır.

İbâdilerin Hz. Ali döneminde yaşanan siyasi olaylar ve bu olayların aktörleri ile ilgili değerlendirmeleri Hâricîlerin veya Şîa'nın görüşleri gibi keskin ve katı olmayıp daha çok eleştiri ve değerlendirme yapma mahiyetindedir. Yaşanan olaylar hakkında yaptıkları değerlendirmelerde daha mutedil bir dil kullandıkları ve bu dilin de ümmet içerisinde ayırıştırıcı olmadığını ifade edebiliriz. Hz. Ali dönemi olayları hakkındaki görüşleri aslında İbâdî toplumunun ötekileştirici değil eleştiri kültürünün kişiye tanıdığı sınırlar içerisinde hareket ettiklerini göstermesi açısından anlamlı ve önemlidir. Diğer Hâricî fırkaların varlığını devam ettirememesine karşılık İbâdiyye'nin günümüze kadar gelmesinin sebepleri içerisinde biraz önce ifade ettiğimiz hususun önemli bir yer tuttuğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Abdulhamit, İ. *İslâm'da İtikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem.

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. baskı., 2014.

Ağbari, İ. b. el-. *el-İbâdiyye beyne'l-haraseti'd-dini ve's-siyaseti'd-dünya*. Kuveyt:

Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2013.

Akoğlu, M.. "Hâriciliğin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Sosyo-Kültürel Faktörler".

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9 (2000), 503-522.

Aycan, İ. *Saltanata Giden Yolda Mu'âviye b. Ebî Süfyân*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Aydınlı, O. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl*

Allaf. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Bâbâammî, M. b. M. vd. *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâdiyye*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî,

2000.

Bağdâdî, E. M. el-. *el-Milel ve'n-nihal*. ed. Albert Nasri Nader. Beyrut: Dâru'l-Meşrik,

1986.

Bağdâdî, E. M. el-. *Kitabu Usuli'd-din*. thk. Lecnetu İhyau't-Turasu'l-Arabiyye. Beyrut:

Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1981.

Bağdâdî, E. M. el-. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. thk.

Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.

Berberi, M. *İbâdiyye*. Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004.

Berrâdî, E. K. el-. *el-Cevahiru'l-münteka*. London: Daru'l-Hikme, 2014.

Câbirî, M. Â. el-. *Arap-İslâm Siyasal Akli*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.

- Cevdet, A. *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hûlafa*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Çağatay, N. - Çubukçu, İ. A. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Demircan, A. *Ali-Muaviye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Demircan, A. *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dercîni, E. A. *Kitâbü Tabakâti'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib*. thk. İbrâhim Tallây. b.y.: y.y., 1974.
- Dîneverî, E. H. ed-. *el-Ahbârü't-tivâl*. thk. Abdülmün'im Amir. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1960.
- Ebu's-Şebâb, A. A. *el-Havâric : târihuhum, fırakihum, ve akâiduhum*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Eş'arî, E. H. el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Ettafeyyîş, M. b. Y. *Şerhu 'Akîdeti't-tevhîd*. thk. Mustafâ b. en-Nâsır Vinten. Gardaye: Matbaatü'l-Arabiyye, 2001.
- Fığlalı, E. R. "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 245-275.
- Fığlalı, E. R. "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 219-247.
- Fığlalı, E. R. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Halifât, A. M. *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâdiyye*. Maskat: Vezaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2002.
- Harusî, S. b. *el-Fikrû's-siyasi inde'l-İbâdiyye ve'z-Zeydiyye*. Kahire: Mektebetu Medbuli, 2006.
- İbâdî, İ. S. el-. *Bed'ü'l-İslâm ve şerâiü'd-din*. thk. Warner Schwartz, - eş-Şeyh Sâlim b. Yakub. Beyrut: Wiesbaden : Dâru Sadr, 1986.
- İbn Kuteybe, E. M. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şiri. Kum: Menşuratü's-Şerif er-Radi, 1990.

- İsferâyînî, E. M. *et-Tebsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. ed. Kemâl Yûsuf Hût. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Kalhâtî, E. A. *el-Keşf ve'l-beyan*. thk. İsmail Kâşif. Uman: Vizaretu't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980.
- Karkış, M. *Uman ve'l-hareketu'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetu Maskat, 1994.
- Kubat, M. "Hâricîliğin Doğuşunda Münâfikların Rolü". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 115-151.
- Kubat, M. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Kummî, E. H. el-. *el-Makâlât ve'l-fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matbuat-ı Haydara, 1963.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Malatî, E. H. el-. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. thk. Muhammed Zeynehum - Muhammed Azib. Beyrut: Mektebetü Medbulî, 1992.
- Medenîn, M. N. el-. *el-İbâdiyye ehlu'l-hak ve'l-istikame*. y.y.: Daru Dimaşk, 2011.
- Mehdî, M. H. *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*. Uman: el-Ehliyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011.
- Mes'ûdî, E.-H. el-. *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemâl Hasen Mer'î. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Mustafa, N. A. *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Nâsır, M. S. *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye*. Daru'l-Beyda': Daru Nâsır li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2013.
- Nasr b. Müzâhim, E.-F. *Vak'atü Siffîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990.
- Nâşî el-Ekber, E. A. *Mesâ'ilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. thk. Josef van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.
- Neccâr, Â. *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993.
- Nevbahtî, E. M. en-. *Fırakü's-Şîa*. ed. Seyyid Muhammed Al-i Bahrü'l-Ulum. Necef: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1936.
- Öz, M. *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Öz, Ş. *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

- Salih, İ. İ. *el-Fikrû'l-akdiyye inde'l-ibâdiyye hatta nihayeti'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*. Gardia: Cem'iyetü't-Türas, 2003.
- Sâlim, A. *et-Târîhu't-türâsî es-siyâsî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1989.
- Seyyâbî, S. b. *Esdaku'l-menâhici fi'temyîzi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*. thk. İsmâil Kâşif. Umman: Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1979.
- Süyûtî, E. F. es-. *Târîhu'l-hulefâ'*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1952.
- Şehristânî, E. F. eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Şemmâhî, E. A. eş-. *Kitâbü's-siyer*. thk. Ahmed b. Suud es-Seyyâbî. Maskat: Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1987.
- Taberî, E. C. et-. *Târîhu't-Taberî: târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrâhim. Mısır: Daru'l-Mearif, 1971.
- Tâlibî, 'A. *Arâu'l-Havârici'l-keâmîyye*. Cezâir: Mûfam lin-Neşr, 2013.
- Vercelânî, E. Z. el-. *ed-Delîl ve'l-burhân*. thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî. Maskat: Vizâretü't-Türas ve's-Sekafe, 2006.
- Wellhausen, J. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Yiğit, İ. "Sıffîn Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zekvan, S. b. *es-Sire: Bir Harici / İbadi Klasığı*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Mehmet Hanifi YOLDAŞ - Mehmet KUBAT

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YET (%50), MS (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YET (%50), MS (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: YET (%50), MS (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: YET (%50), MS (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: YET (%50), MS (%50)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

Sosyal Medya Bilinçsizliği ve Kontrol Mekanizması

Social Media Unconsciousness And Control Mechanisms

Türkan AYDOGAN

Öğr. Gör., Avrasya Üniversitesi, MYO

Lecturer., Avrasya University, Vocational Scholl

Trabzon, Türkiye

aydoganturkan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1286-1604>

Atıf / Citation: Aydogan, T. Sosyal Medya Bilinçsizliği ve Kontrol Mekanizması. Genç Mütefekkirlere Dergisi, 6 (1), 69-87.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14973672>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 07.01.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 02.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:69-87

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Zaman mekân ve bilinç bilgi üzerine kurulmuştur. Teknoloji ve insan bu düzlem içerisinde ayrılmaz bir bütün olmuş, karşılıklı olarak yapılan paylaşımlar sosyal hayat içerisinde bireyin var olmasına neden olmuştur.

Toplumsal yapı içerisinde önce gönüllülük, bilinç ve bilgi paylaşımı amacıyla kullanılan teknoloji yansımaları, yerini zamanla kontrol odaklı, mekanik paylaşım esası üzerine kurmuştur. Davranışların oluşturulması beklenen istenilen doğrultuda yürütülmesi için hedef kitlenin demografik yapısı ön plana çıkmıştır. Kod ve mesajların kontrol mekanizması çerçevesinde hareket ettiği düşünülürse, bu noktada yapı içerisinde bulunan bireyin davranışları an be an incelenmiş, kişisel özellikleri, beklentileri, istekleri, yetersizlikleri üzerinden hareketle kontrol mekanizması oluşturulmaktadır.

Beklenen sonuç hedef kitlenin yüklenen kod ve mesajların dışına çıkmamasını sağlamaktadır. “Mış’lı” “hayat dediğimiz bu yapıda kişiler gönüllülük esası ile yaratılmış olan bu sanal dünya içerisinde yer alırlar. Sosyal medya hedef kitleye sunduğu sonsuz imkân ile bireylerin istek ve arzularını tetiklemektedir. Her yeni bilgi ile daha fazlasını istemeye programlanan hedef kitle, daha ne olduğunu anlayamadan kontrol mekanizmasının kendine yönelttiği örtük mesajların etkisinde kalarak bağımlılık süreci içerisine bu sayede sürüklenmiş olmaktadır.

Çalışma Gerbner “Ekme Modeli”, “Sihirli Mermi Kuramı”, “Fikir Grupları kuramı” çerçevesinde ele alınacak, sosyal medya bağımlılığı, kontrol mekanizmalarının hedef kitle üzerinde nasıl oluşturulduğu irdelenerek, bilinçsiz farkındalık nasıl harekete dönüştürüldüğü irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler; Sosyal Medya, Hedef Kitle, Kod, Mesaj, Ekme Modeli.

ABSTRACT

Time, space and consciousness are based on knowledge. Technology and human beings have become inseparable in this plane, and mutual sharing has led to the existence of the individual in social life.

Technology reflections, which were first used for voluntarism, consciousness and information sharing within the social structure, have been replaced by control-oriented, mechanical sharing over time. The demographic structure of the target audience has come to the fore in order to carry out the creation of behaviors in the expected desired direction. Considering that codes and messages act within the framework of the control mechanism, at this point, the behavior of the individual in the structure is examined moment by moment, and a control mechanism is created based on personal characteristics, expectations, wishes and inadequacies.

The expected result ensures that the target audience does not go beyond the uploaded codes and messages. In this structure, which we call “as if” life, people take part in this virtual world created on a voluntary basis. Social media triggers the wishes and desires of individuals with the endless opportunities it offers to the target audience. The target audience, which is programmed to want more with each new information, is dragged into the addiction process by being under the influence of the implicit messages directed by the control mechanism before they can understand what is happening.

The study will be handled within the framework of Gerbner's “Sowing Model”, “Magic Bullet Theory”, “Idea Groups theory”, social media addiction, how control mechanisms are created on the target audience, and how unconscious awareness is transformed into action.

Keywords; Social Media, Target Audience, Cod Message, Planting Model.

GİRİŞ

Karşılıklı fikir alışverişi, duygu ve düşüncelerin aktarılması ve etkileşim süreci iletişimin vazgeçilmez var oluş temelidir. Gelişen değişen yapılar içerisinde insanlar günlük yaşamın getirilerine uyum sağlayabilmek, bağlantı kurabilmek için etkileşimli bir şekilde iletişim kurarlar.

Sosyal medya bu etkileşim değişim ve gelişim mekanizmalarının en temelinde vurgu noktalarından biri olmaktadır. Davranışların değiştirilip yönlendirilmesi, kişilerin sosyolojik, psikolojik ve duygusal anlamda kendilerini ifade edebilmeleri için iletişimin içerisinde olduğu platformları aktif bir şekilde katılımcı olarak kullanmaktadırlar.

Günlük yaşamın vazgeçilmezi olan sosyal medya hedef kitle üzerinde olumlu ve olumsuz bir şekilde etki bırakabilmektedir. Davranışların şekillendirilmesi noktasında sosyal medya bireyler üzerinde iletişim kurma ve iletişimde kalma imkanları sunmaktadır. Sosyal medya kullanıcıları sistem üzerinden istedikleri bilgi ve materyallere hızlı bir şekilde ulaşıyor olmaları bilgi edinme ihtiyacının giderilmesine imkân vermektedir.

Teknoloji unsuru ile iletişimin sosyal ağlara evrilmiş olması, iş hayatının veri paylaşımlarının da bu ağlar üzerinden yapılmasını sağlamıştır. Bu sayede network bulma oluşturma imkanları, topluluk ve paylaşım grupları ile bir araya gelme imkanları, kişilerin yaratıcı fikirler üretmesine ve kendi platformlarında hikâye oluşturma gücünün olması sosyal medya kullanımını artırmaktadır.

Sosyal medya ve içeriklerinin hedef kitlenin aktif zaman kontrolünü sağlayabilmek amacı ile oluşturulmuş bir platform olması, hedef kitleye duygusal psikolojik mesajlar vermesi, sosyal izolasyon sağlaması, vazgeçilmez oluşu ve ardından gelen gündemi takip etme arzusu ile oluşan medya bağımlılığı, zaman yönetimi konusunda aksaklıklar yaşanmasına, manipülasyon etkisi ile hedef kitleler üzerinde olumsuz etkiler oluşturduğu da ifade edilmektedir.

Sosyal medyanın bilgi verme amacı ile hedef kitleye sunduğu işitsel ve görsel sunumlar her zaman doğru bilgileri içermemektedir. Manipülasyon etkilerinin en çok uygulandığı mecra bireylerin sosyal medya kullanımındaki bilinçli davranış kontrolünü de yönetmelerini zaman zaman sekteye uğratabilecektir. Sosyal medya üzerinden sunulan bilgi akışının doğruluğu konusundaki net olmayan ifadeler hedef kitlenin yanlış fikir sahibi olmalarına ve buna bağlı olarak davranış geliştirmesine de neden olmaktadır. Bu

tutum sosyal medya bilinçsizliğini ve kontrol mekanizmalarının manipülasyon etkilerini ortaya koymaktadır.

1. Sosyal Medya Kullanımı ve İçerikleri

İnternet sisteminin etkileşim sistemi olarak hayatımızda yer edinen sosyal medya iletişim ve içerik paylaşım imkanları sunarak bireylerin ses, görüntü, fotoğraf, video paylaşımına izin vererek etkileşim de bulunmalarına ve bu sürecin devamlılığını sağlamaktadır.

Sosyal medya ve sunmuş olduğu veriler ile kişilerin fikirlerini ve bilgilerini paylaşmasını ve kullanıcı tabanlı olarak veri alışverişine imkân veren platformlar, içerik oluşturma, paylaşma, beğeni sunarak kişilerin gerçek zamanlı, etkileşimli içerikler üretmelerine olanak sunar.

İletişim unsurlarında hedef kitleye bilgi verme ve geri dönüşüm sağlayarak en etkili diyalogun kurulması mesajların etkili bir şekilde anlam bulmasına imkân vermektedir. Olması gereken etkileşimli iletişim kuralları bu yönde sağlanacaktır. Günümüzde teknolojik yapının gelişmesi, kişilerin istek ve beklentilerinin farklılaşması ve çağın en büyük sorunu olan zaman yönetimi, sosyal medya ve platformlarının etkin bir şekilde kullanılması zorunluluğunun da beraberinde getirmiştir. Hedef kitle maruz bırakıldığı bu mecra alanlarında kişisel tepki verme gücünü de kaybetmiş bulunmaktadır.

Her sosyal medya platformunun hedef kitlesi ve içerikleri farklı şekilde kodlanarak oluşturulmuştur. Farklı hedef kitlelere hitap ediyor olması, kişilerin bu mecralarda aradığını bulabilme imkânını sağladığı için kullanıcı sadakati ardından bağımlılığını da getirecektir. Beklenen davranış mecraların aktif kullanılması, kendi hikayelerini oluşturan kitlelerin bu alanlarda kendilerini özgür hissetmelerinin sağlanmasıdır.

İnsanların çevrelerine diğer yaratıklardan farklı bir şekilde tepkide buldukları doğrudur, fakat bu fark sadece bir karmaşıklık Peter WINC farkıdır. Dolayısıyla, insanların olduğu durumlarda keşfedilmeleri daha zor olsa da düzenlilikler kesinlikle mevcuttur ve onları ifade eden genellemeler, diğer birçok genellemeyle tamamen aynı mantıksal tabana sahiptirler (Winch,2007;81). Güdülerin fizyolojik yorumuna karşı hakikaten çok basit fa kat ikna edici bir iddia vardır. Üzücü bir eylemin güdülerini keşfetmek, insan davranışlarına uygulanırken, 'anlama' ne anlama geliyorsa o anlamda, söz konusu eylemi anlamamızı artırmaktır. Fakat bu, kişilerin fizyolojik durumları

hakkında önemli bir bilgiye sahip olmadan da keşfedebileceğimiz bir şeydir; dolayısıyla onların güdülerini anlamamızın fizyolojik durumlarıyla herhangi bir ilgisi yoktur. Nevcomb'un kork tuğu gibi bunu, güdü açıklamalarının ya sadece totoloji ya da muhayyilenin uydurmalarına bir başvuru olduğu sonucu izlemez. Fakat onların ne içerdiğine dair olumlu bir değerlendirme yapmaya başlamadan önce, daha başka yanlış kavrayışların giderilmesi gerekir (Winch,2007;87). Eğer insanlar arasındaki sosyal ilişkiler, ancak onların düşüncelerinde ve düşünceleri yoluyla meydana gelecekse, o zaman düşünceler arasındaki ilişkiler içsel ilişkiler olduğu için, sosyal ilişkilerin de bu içsel ilişkiler türünden olması gerekir (Winch,2007;129).

Sosyal medya kendi alanını oluştururken derinlemesine yapılan incelemelerle tamamen hedef kitlenin istek ve beklentilerine göre şekillenir. Sosyal medya platformları neler olacak, sosyal medya içerikleri işitsel ve görsel olarak nasıl hazırlanacak, hikâye oluşumları mecralara göre nasıl konumlandırılacak, hedef kitlenin memnuniyeti nasıl ölçülecek, etkileşimli iletişim sağlanırken kod mesajlar neleri kapsayacak, sosyal medya kullanım amaçları neler olacak detaylı bir şekilde planlanır.

Bilgi amaçlı sunulan veriler zamanla etkin zamanların geçirildiği platformlara dönüşmüştür. Bireylerin sosyal medyayı kullanma amaçlarında eğlence, eğitim, bilgi edinme, etkileşim içerisinde bulunmak, iş faaliyetlerini gerçekleştirmek, gündemi takip etmek, güncel olaylara katılım sağlamak ve tıpkı bir muhabir gibi gözetim toplumu özelliklerini sergilemek sosyal medyada aktif katılımcı olunmasına neden olacaktır.

İletişim araçlarından en önemli mecra konumuna yükselen sosyal medya, kullanım imkanları ve hedef kitlenin bu alandan gelen bilgilere karşılıksız bir şekilde güveniyor olması, takip etmeyi ve ardından da kullanım sadakatini getirmektedir. Sosyal medya kontrol mekanizmalarını sağlayabilmek için sadece görsel alanlarda değil hedef kitlenin psikolojik ve sosyolojik olarak etkilenebileceği alanlara da yönelerek, mesajlarını bu detaylar üzerinden şekillendirecektir. Toplumsal birliktelik hareketini sağlayabilmesi için kişilerin bağımsız tekil olarak düşünmesi ait olma, aidiyet hissini sağlayabilmesi için bağımlılık sağlayacağı ve duygusal etkiler vereceği mesajlar çerçevesi ile davranışları kontrol edilmektedir.

Sosyal medyanın kullanıcıları üzerinde oluşturduğu psikolojik ve sosyolojik etkiler, sosyal medyanın nasıl kullanılacağını, tepki verilecek alanlarda nasıl toplu davranış

özelliği gösterileceğini belirleme gücüne de böylelikle sahip olacaktır. Kullanım gücünün ve özgürlüğünün sınırsız olduğu, zaman yönetiminin etkin bir şekilde kullanıldığı bu mecrada hedef kitlelerin bağımsız bir şekilde toplumsal hareket oluşumları göstermesine olanak sunmak kontrolsüzlüğü de sağlayacaktır. Sosyal medya kullanıcılarının içerik oluşturma kabiliyeti ve gücü, algoritmalar sayesinde sınırlandırılarak, kendileri ile aynı olan kişilerin olduğu alanlarda kontrollü olarak etkileşim içerisinde bulunmaları sağlanmaktadır.

Sosyal medya toplumsal yapı üzerinde psikolojik etkiler ve baskılarda oluşturmaktadır. Anlık toplumsal hareketlerin yapılması, kontrolsüz tepki verilmesi, toplumsal farkındalık hareketleri, sosyal medya bağımlılığı, gerçeklik algısının yitirilmesi, duygusal yoğunluğun sınırların dışında yaşanması sosyal medya mesaj ve etkileri sayesinde oluşmaktadır.

2. Sosyal Medya Bilinçsizliği

Sosyal alanlarda etkin vakit geçirmek, bilgi edinmek, etkileşimi artırmak, mecraların aktif kullanımı, kişisel tatmin sağlamakla birlikte hedef kitlede gündemi takip ediyorum bilincinin oluşmasına neden olmaktadır.

Modern üretim koşullarının hâkim olduğu toplumların tüm yaşamı devasa bir gösteri birikimi olarak görünür. Dolaysızca ya şanmış olan her şey yerini bir temsile bırakarak uzaklaşmıştır (Debord,1996;13). Yaşamın her bir görünümünden kopmuş olan imajlar, bu yaşamın birliğini yeniden kurmanın artık mümkün olmadığı ortak bir akışta kaynaşırlar. Kısmi olarak göz önünde bulundurulan gerçeklik, ayrı bir sahte-dünya olarak, salt seyrin nesnesi olarak, kendi genel birliğinde sergilenir. Dünyasal imajlardaki uzmanlaşma, aldatıcı şeyin hakikatle yüz yüze gelmekten kaçındığı özerkleşmiş imaj alanında kendini tamamlanmış bulur. Genel anlamda gösteri, yaşamın somut tersyüz edilişi olarak, canlı olmayanın özerk devinimidir (Debord,1996;13-14).

Kendini gerçekleştirme, bireysel sosyal hakimiyetinin kurulması, beklenen etki ve tepki oluşturma gücünün bireyese dönüşmüş olması, sosyal medyanın bilinçsiz kullanılmaya başlandığının bir göstergesidir. Gösteri, ne bir görüntü dünyasının suistimal edilmesidir, ne de imajların kitlesel yayılma tekniklerinin ürünüdür. Gösteri, daha ziyade somutlaşmış ve maddi olarak ifade edilen bir Weltauschauung'dur [dünya görüntüsü]. Bu, nesnelleşmiş bir dünya görüntüsüdür (Debord,1996;13-14).

Bu görüntüde iletişim yüz yüze, etkileşimli geri bildirim anın da alındığı, gürültü unsuru etkilerinin hızlıca düzeltildiği kod ve kod açmanın iletişim unsurları kategorisinde sağlanması ile etkin bir şekilde yürütülecektir. Gerçek zamanlı sağlanan bu iletişim yönü teknolojik unsurların toplumsal yaşam içerisinde yer almaya başlamasıyla sanal, gerçek zamanlılıktan uzak, mesafelerin olduğu zamansız mecralara yönelmiştir. Tecrit üzerine kurulu olan ekonomik sistem, döngüsel bir tecrit üretimidir. Tecrit tekniği yaratır ve bunun karşılığında da teknik süreç tecrit eder. Otomobilden televizyona kadar, gösteri sisteminin seçtiği bütün mallar aynı zamanda "yalnız kalabalıkların tecrit koşullarını sürekli olarak güçlendirmek üzere sistemin kullandığı silahlardır. Gösteri, kendi varsayımlarını her seferinde daha somut olarak yeniden keşfeder (Debord,1996;21) Gerçeklikten uzak yaşam alanlarının olduğu, hedef kitlelerin eksikliğini duyduğu duygusal boşlukların psikolojik ve sosyolojik olarak bir amaç doğrultusunda oluşturulan mesaj içerikleriyle oluşturulması bireylerin platformda geçirdikleri aktif zaman diliminin artmasına bir süre sonra da burada maruz kaldıkları mesaj manipülasyonunun farkında olmamalarına neden olacaktır.

Sosyal medya içerisinde oluşturulan içerikler hedef kitlenin tüm vaktini bu alanlarda geçirebilmesini sağlayacak içeriklerle donatılmıştır. Zaman yönetimi noktasında en büyük sorunu yaşayan kişiler, sosyal alanlarını yönetebilecek, fayda yarar sağlayacak kişisel jokerlere ihtiyaç duymaktadır. Kendi adına en iyi kararları alabilecek ve kendini özgür hissedebileceği alanlar yaratıldığı için birey kontrolsüz bir şekilde bu platformlarda yer almaktadır.

Kullanıcılar ihtiyacını duyduğu etkinlik sosyal yaşam platformlarını, kendisine sunan dijital dünyayı bilinçsizce kabul etmektedir. Bu sayede bu mecralarda geçirilen zamanın kontrolünü de kaybeden kişiler içeriklerinde farkında olmamaktadır. Sosyal medyanın bilinçsiz kullanımı ayırım yapılabilmek kabiliyetinin kaybolması ile ortaya çıkmaktadır.

Gerbner "Ekme Modeli" yaklaşımındaki gibi kişiler sosyal medya içerisinde bulunan olay ve olguları gerçek zannetme hissiyatı içerisine girmektedirler. Rol model olarak sunulan içerikler, karakterler, davranışların oluşturulması değiştirilmesi ve farkındalığın kaybolmasına neden olmaktadır. Bunu sağlarken genelleme yapmış olması kişilerin en ihtiyacını duyduğu içerikleri oluşturmuş olması sorgulama kabiliyetlerinin kaybolmasına neden olacaktır.

Yaşayan insanın gösterideki temsili olan ünlü kişi, olası bir rolün imajını kendinde toplayarak, aslında bu bayağılığı somutlaştırır. Ünlü kişi olmanın koşulu görünüşte yaşanmış olanda uzmanlaşmaktır; ünlü kişi fiilen yaşanmış olan üretken uzmanlaşmalardaki parçalanmayı telafi etmek zorunda olan derinliksiz ve görünür yaşamla özdeşleşme nesnesidir. Ünlü kişiler, çeşitli yaşam tarzlarını ve toplumun kavrayış tarzlarını canlandırmak için vardırırlar ve kendilerini global olarak ifade etme özgürlüğüne sahiptirler. Onlar, bu emeğin amaçlarıymış gibi olağanüstü bir şekilde üste çıkarılan yan ürünlerini -tartışma götürmez bir sürecin başında ve sonunda yer alan karar ve tüketimi, iktidarı ve tatilleri- taklit ederek toplumsal emeğinin ulaşılmaz sonucunu temsil ederler. Kâh, devlet iktidarı sahte-ünlü kimliğine bürünür; kâh, tüketimin ünlü kişisi, yaşanmış olanın üzerinde bir sahte iktidar olarak kendini seçtirir. Ancak ünlü kişinin bu etkinlikleri gerçekten global olmadıkları gibi çeşitli de değildir (Debord,1996;34-35).

Haber alma ve edinme ihtiyacı, gündemi takip etme arzusu kişilerin sosyal medyada geçirdikleri zaman dilimini artırmaktadır. Zaman yönetimi eksikliği platformda sunulan olguların kavramsal anlamlarının da gerçeklikten uzaklaşmasına neden olmaktadır. Sunulan içeriklerin hedef kitle üzerindeki etkisi sosyal medyada fazla zaman geçirilmesine, sosyal ilişkilerde araya mesafelerin girmesine ve sosyal yalnızlığa sebep olacaktır.

Sosyal medya bilinçsizliğinde, kullanıcıların en sık kullandıkları alanlar, ilgilendikleri içerikler kayıt altına alınarak bir algoritma oluşturulur. Bu sayede bireysel veri dökümleri oluşturulur. Kullanım alışkanlıklarının kayıt altında olması hedef kitlelerin sürekli aynı mesajlar ve içerikler maruz bırakılmasına neden olacaktır. Öyle ki içerikler belirlenirken, platformu kullanan kişilerde aynı özelliklerde sınırlandırılarak, sosyal medya kullanıcılarının farklılığı görmesi kontrollü bir şekilde engellenmiştir.

Kullanıcı davranışları oluşturulan bu detaylarla şekillenirken kişiler algoritmanın etkisinde olduklarını bilmemektedir. Sürekli ilgi alanlarına göre oluşturulan içerikler, aynı fikirde olunan kişilerin bir arada bulunması, sunulan içeriklere karşı düşünce oluşumunu engelleyerek böylelikle bilinçsizlik aşamalarını başlatmış olacaktır.

3. Sosyal Medya İçerik Manipülasyonları

Teknolojik yenilikler muhtemelen Sanayi Devrimiyle kıyaslanabilecek veya daha da kapsamlı- toplumsal değişiklikler getirmiştir. Artan otomasyon ve bilgisayarlaşma, hizmet endüstrilerinin yükselişi ve tüketici toplumunun gelişmesi günümüzde birçoğumuzun içinde yaşadığı toplumun şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bazı sosyologlar bunu modernite sürecinin bir devamı olarak görürken, bazıları da artık post modern, post-endüstriyel bir çağa girdiğimize inanmaktadır (Bourdieu,2017;15)

Sosyal medya içerik düzenleyicilerde bu durumda etkileyecekleri hedef kitlelerin tüm demografik, sosyolojik ve psikolojik bilgilerine sahiptirler. Manipülasyon içerisinde bulunan kullanıcılar verilerinin toplanmış olduğunun farkında olmadan algoritma içerisinde kendi sosyal hikayelerini verilen kodlar çerçevesinde oluşturmaya devam etmektedirler.

Sosyal medya içerik manipülasyonları, sosyal ağlarda paylaşılan her türlü içeriğin yapısını etkileme gücünü artırmak için, beklenen davranışın oluşturulması adına mesajları yanıltıcı hale getirebilir. Manipülasyonun amacı kullanıcıların düşüncelerini, bakış açılarını değiştirerek tutum ve davranış oluşumunun sağlanmasıdır. Kriz ve kaos ve karmaşa anlarında hedef kitle manipülasyona daha açık hale gelecektir. Toplu kitle davranış değişikliği sağlanması isteniyorsa, algı yönetimi tam da bu noktada devreye girerek propaganda ile yanlış bilgileri servis eder ve bilgileri yayar.

Hedef kitleye iletilecek olan bilginin içeriği, amaç ve kapsamı ve algı oluşturma konusundaki detayları ne ise mesaj etkisi o derecede olacak şekilde işitsel ve görsel unsurlarla desteklenerek servis edilir. Dezenformasyon bu noktada devreye girecektir. Kasıtlı bir şekilde yayılan yanlış bilgi, sosyal medya üzerinden verilen haberler, iletiler ve mesajlarla kitleleri yanıltmayı amaçlar. Amaç doğrultusunda hedef kitlenin dikkatini çekmek için abartılı konular, başlıklar, içeriği kanıtlanmamış metinler, sahte bot hesaplar hedef kitleyi manipüle ederler. Algıyı etkilemek için ürüne ait sayfalardan oluşturan yorumlara dayalı aslı olmayan bildirimler ve filtre balonları görüşleri etkilemede son derece başarılıdır.

Filtre balonları ve algoritmalar hedef kitleyi kısıtlı bir alanda tutarak manipüle eder ve nasıl davranış sergileyeceklerini belirler. Kullanıcıları ilgi alanları ve yönelimleri kayıt

altında tutulduğu için sadece belirli konularda görüşleri olması sağlanır. Odak noktası sadece dijital efekt ve mesajlarla oluşturulmuş platformlar olacaktır.

Sosyal medyanın bilinçsiz ve kontrolsüz kullanılması hedef kitle üzerinde potansiyel zararları ve bu zararlarında kitleler tarafından fark edilmiyor oluşu sistemin etkili çalışmasına olanak sağlamaktadır. Kod mesajların etkisinde olan kullanıcılar bu etkinin çoğu zaman farkında olmamaktadırlar. Kişilerin sosyal yaşamlarındaki yapıları demografik özellikleri, kültürel ve psikolojik yapıları etkilenme derecelerini farklılaştıracaktır. Sosyal medyada bilinçsizliğin en temel nedeni zamanı etkin kullanamamak ve zaman yönetimi yoksunluğudur. Kişiler dijital izleme ile gizlilik sorunları yaşayacaklarını bilemedikleri için mahremiyetin ihlal edilmesi riskini de taşıyacaklardır.

Sosyal medya bilgiye hızlı erişim imkânı verdiği için hedef kitle içeriklerin doğruluğundan emin olmadan yapılan paylaşımlardan etkilenmektedir. Sosyal alanlardaki güvensizlik, genelin kullandığı ve haber niteliğini özellikle bireylerin servis ediyor olması, haber muhabirini bizlerden biri haline getirdiği için katılımcılar buradan yayılan haberleri doğru olarak addetmektedir.

Bilinçsizlikte sanal ortamlarda yayılan bilgi ve içeriklerin doğru olduğunun düşünülmesi en yanıltıcı adımların başında gelmektedir. Ağ platformları içerisinde hedef kitleyi etkileyecek sayısız kod ve mesajlar kişilerin doğru ve yanlış ayırt etmesini zorlaştıran en büyük etkenlerin başında gelmektedir.

Popüler kültürde bireyleri etkileyecek ortak algoritmalar sayesinde kitle davranışları kolaylıkla oluşturulabilmektedir. Ve ardından sosyal medya davranışı dediğimiz karşılaştırmalı hayat detayları ortaya çıkararak özendirici görsellerle kişilerin takipleri artırılır. Sosyal medya bilinçsizliği tam da bu takip noktasında ortaya çıkacaktır. Kıyaslanan yaşam platformları bireylerin sosyolojik ve psikolojik duygu durumları üzerinde olumsuz yansımalar yaratacaktır.

Fark edilme ihtiyacı önceliği ile sosyal ağlarda kendini var etmeye çalışan bireyler bir süre sonra gerçeklik algısını da yitirdiği için sosyal medya da sunulan görselleri içselleştirerek orada kendilerine ilen kodların direk mesajları ile davranışlarını oluşturma eğilimi sergileyeceklerdir.

4. Sosyal Medya Davranışı ve Tüketim Kültürü

Sosyal medya davranışları kendi amaçları doğrultusunda etkileme gücüne sahiptir. Bunun için tüm işitsel görsel unsurlar, pazarlama, Pr yöntemlerini kullanır. Sunulan içerikler bireysel rol model oluşturacak ölçüde kuvvetli, vazgeçmeyi zorlaştıracak yönde alışkanlık ve ardından da sosyal medya bağımlılığı oluşturacak derecede kuvvetlidir.

Algoritmalar kişilere ve kitlelere özel içerikler sunarak bağımlılık adımlarını atar. Deneyim sunulan sekmeler, kişisel görüş belirtilen yorum alanları en etkili manipülasyon alanlarıdır. Geçmiş deneyimlere güven duyulması, canlı olarak kabul edilen bot yorumları kişileri olumlu yönde etkileyecektir. Platformlar takip oluşturabilmek adına etkileşim mesaj ve gönderileri ile iletişimi sürekli paylaşımlı ve canlı tutar. Bir süre sonra kişiler kendilerini bu mecralarda içerik üreticisi konumunda bulurlar.

Haber merkezleri artık kendileri olmuştur. Bilgi ve içeriklerin devamlı ve güncel olarak yenilenerek veriliyor olması sonsuz kaydırma ve takip davranışını oluşturur. Her kaydırma ile yeni içeriklerle karşılaşılması, yeni alan mecra hikayelerinin öğrenilmesini ve yorum yapılmasına neden olacaktır. Bu döngü davranışın tekrarlanmasına ve kişisel takip isteğinin oluşmasına neden olacaktır. Tıklanma ve takip noktasında geri kaldığını düşünen hedef kitle, gündemi takip edemediğini ve günceli yakalayamadığını düşünerek, öncelikle kendini baskılama davranışını sergileyecektir.

Geliyoruz yeniden kendimize ve insana. Maddesel dünyaya bağlı olduğumuz sürece, bu planın anayasasına da bağlıyız demektir. Bu nedenle, içinde yaşadığımız bu gerçeklik alemi (her ne kadar bunun bir yanılgı, bir suret ve hayal görüntüsü olduğunu bilsek de) reddetmek ya da ona sırt dönmek yanlış olur. Mademki, bu bedene büründük ve bu alemde görüldük, oyunu onun kurallarına göre oynamak zorundayız. Senaryoya uygun davranmak, yani bireysel iradeyi, evrensel kurallar ile bir etmek, bizi kısıtlamaz, tam tersine üzerimizdeki baskıyı kaldırır. Ancak, bu planın yasalarını bilmek ve onlarla (elverdiğince) uyum içinde olmak, tek bağlanılacak değer maddesel dünya olduğu anlamına gelmez. Asıl gerçekliğin farkında bulunmak, bizi daha bilgili, anlayışlı ve olgun kılar. Dünya üzerinde nasıl yaşanması gerektiği konusunda, bize yeni bir bakış açısı ve değişik bir perspektif kazandırır. Gerçekleşmesi bir ütopya gibi bile olsa, bizi "bütünsel gerçekliğe" doğru yönelmiş toplumsal yapılar kurmaya yöneltir. Böylece, dünyanın o çözemediğimiz karmaşıklığının arasında ezilmekten kurtuluruz. Eksik ve

mükemmellikten uzak oluş, bu nedenle de bize ancak "suret" olarak yansıyış, bir maddesel plan yasadır (Krischner,2004;12).

Sosyal medya takibini bireysel alanda artırabilmek için sosyal onay hissi yaratmak kullanıcılarla, onların seslendiği kitleleri bir araya getirerek iki tarafı da aslında kontrolü altına almaktadır. İçerik takibi sağlayabilmek için oluşturulan hikâyelerin nitelikleri de önemlidir. Kişilerden nelerden etkilenir, davranışlarını yönlendiren esas duyguları nelerdir. Tespit edilir. Duygusal tepkiler öncelikle davranışların şekillenmesinde ön plan çıkmaktadır.

Ait olma hissiyatı ve eksikliğini hissettiği duygusal boşluklar davranışların oluşumunu temelidir. Grup olma arayışı paylaşımların bireysel ifadelerine yer vermesi ve algoritmalar sayesinde, kendi ile aynı düşüncelere sahip olan kişilerle bir araya gelen kişiler, yorumlama ve farkındalık ve farklılık duygularından uzak bir şekilde tek alan mercekle içerikler üretmeye mecbur edilmektedir. Ve en önemlisi de bu paradigmanın farkında olunmamasıdır.

5. Nasıl Esir Oluyoruz?

İletişim karşılıklı bilgi alışverişi ile etkileşimli ve yüz yüze yapılan bir bilim alanıdır. Geri bildirim alanlarının olması ile istek ve beklentiler ölçülerek, gürültü unsurunun oluşturduğu boşluklar tespit edilerek, iletişim en baştan tasarlanarak kitlelere en doğru mesajlar verilir.

Teknolojinin gelişimi beraberinde zaman yönetimi kavramlarını getirmiştir. Sunduğu bilgilerle kolaylaştırması gereken alan, bilgi kirliliği ile, meşguliyeti olması gereken alanlardan tamamen sosyal medyanın gerçeklik algısından uzak hikayesel yaşamların içine çekmektedir.

Yüzeysellik, her zaman, kültürde anlamsızlık ve değersizlik demek olmayabilir. Değersiz diye nitelenen şeylerin, çözümlenmesi, semiyotik okuma düzeyinde kalmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında postmodernizm, kültür eleştirmenlerinin metinde anlam aramayı bir tarafa bırakıp imgeler, değişik kültürel biçimler ve kurumlar arasında oynanan sosyolojik oyunlara gözlerini çevirmelerini sağlayan taze bir soluk gibidir (McRobbie,1999;11)

Yaşamsal alanları içinde tatmin edilemeyen duygu durum davranışları platformlarda tatmin edilmektedir. Sosyal ağlar hedef kitlenin boş zaman kavramlarını dolduracak

içeriklerle doludur. Boş zaman kavramları bir süre sonra olması gereken kişisel yönelim alanlarını da bu platformlarda zaman geçirme eğilimlerine yönlendirmiştir.

İnsanların çoğu, planlarını ve hayallerini gerçekleştiremeyince, kendilerini kabul ettirmek ve hedeflerine ulaşmak konusunda ümitsizliğe kapılır, hatta bu işten tamamen vazgeçerler. Ardından kendilerine acımaya ve bu başarısızlıkları nedeniyle başkalarını suçlamaya başlarlar. Bu yüzden dünyada, kendisine olan güvenini kaybetmiş bulunan birçok mutsuz insana rastlıyoruz. Bu türlü kişiler sürekli olarak, başka insanların onlara; neyi nasıl yapmaları, nasıl düşünmeleri, neleri satın alıp, neye ve kimlere inanmaları gerektiğini söylemelerini beklerler. Böylece, hiçbir eleştiride bulunmadan, kafalarını yormadan ve rahat bir biçimde, diğer insanların onları istedikleri gibi yönlendirmeleri ve yönetmeleri altında ya şar, giderler. Çünkü bu insanlar, manipülasyon denen olgunun (yani, etkileme ve yönlendirmenin), insanlar arası ilişkilerde ne denli önemli olduğunu bilmemektedirler (McRobbie,1999;18)

Alışkanlıklar bağımlılıklara ve sosyal medya kişisel mecra kontrollüne dönüşmüştür. Dopamin salınımı, sürekli bağlanma isteği, gündemi kaçırma korkusu, aidiyet hissi, onaylanma isteği, toplumsal baskı, kişisel imaj oluşturma istek ve kaygısı, tamamen özgür olarak yaratılan kişisel hikayeler, psikolojik etkiler, sosyolojik temalar, kaçış ihtiyaçları, sanal ortamda gerçek alanlarda yakalanamayan sosyal prestij oluşturma isteği esaretin en önemli sebeplerindendir.

6. Bilinçdışı Bakış ve Freud

Psikolojik etkilerin davranışlarımızı şekillendirdiği, eksikliklerin yön verdiğini sosyal alışkanlıkların bu yaklaşımla belirlendiğini ifade edebiliriz. Arayış ve kendini oluşturma, bireysel anlamda neyi aradığımızla örtüşmektedir.

Sosyal medya bağımlılığı ve bilinç oluşumunu incelerken insan unsurunu temeline net olarak bakmak gerekmektedir. Bir davranışın temelinde neler yatar. Kontrol dışı bağımlılık oluşturan kitlelerin bu davranışları sergilemelerindeki en temel nedenlerin ortaya çıkışında hangi duygunun eksikliğinin olduğunun tespit edilmesi. Bilinç kazanımı tekrar kişilere verilebilmesini sağlayacaktır. Mutlak bir gerçeklikten söz edebilmek ne kadar güçse, bir illüzyon üretiminden söz etmek de o kadar güçtür. Illüzyondan söz edebilmek imkansızdır, çünkü artık gerçek diye bir şey yoktur (Baudrillard,2018;38)

Yapısal teori insan ruhsal işlevini esas olarak bilinç ve bilinçdışı kavramlarıyla düşünen ve fenomenolojik açıdan çok daha “deneyime yakın” bir yaklaşım olan eski topografik kuramı bir kenara atmamış, genişletmiştir. Bununla beraber yapısal teori getirdiği birçok yeniliğe rağmen bazı sakıncalar da taşır. Bunlardan ilki yapısal teorinin jargonunun psikanalizin bilgi alışverişinde bulunabileceği komşu bazı biyolojik disiplinlerin dilinden kopuk olmasıdır. İlk metapsikolojik yaklaşımların dürtü, içgüdü, bilinç, bilinçdışı, duygu, fikirsel temsilci gibi kavramlarıyla konuşulduğunda biyoloji kökenli disiplinler nedendiğini, neden söz edildiğini anlamaya daha yatkındır; bu kavramlarla ifade edilen süreçlerin homo sapiens beyninin ne gibi işlevlerine denk düştüğü konusunda belli bir seviyede de olsa tartışma imkânı vardır. Halbuki yapısal teori ile özerk bir zihinsel aygıt modeli ortaya çıkmaya başlamıştır. Buna karşılık Kris, Rapaport, Erikson, Anna Freud ve özellikle Hartmann gibi bazı psikanalistler “organizma”, “uyum” vs. gibi biyolojik göndermeleri olan kimi kavramları korumakla beraber yapısal teorinin en azından bazı bakımlardan akademik psikolojinin diliyle uyumlu hale getirilebileceğini düşünmüş ve bu yönde çaba harcamıştır (Freud,2011;14)

Freud Etkisi psikoloji teorileriyle insan davranışlarının temelinde bilinçdışı dürtüler, çatışmalar, sosyal yaşam alanlarındaki konumlarının, sosyal medya kullanımını etkilediğini söylemektedir. Sosyal medya bu alanlardan hedef kitleyi tanımlayarak içerikleri üretmekte, psikolojik süreçlerini etkileyerek kullanım alışkanlıklarını derinlemesine şekillendirmektedir.

Bilinç altına itilen bastırılmış dürtü ve duygular çoğunlukla kontrol edilmesi zor olan ilkel dürtülerdir. Yaşamsal alan yazılı ve sözlü olan kurallar kişileri tavır olarak şekillendirir. Bu durumda tatmin edilmeyen dürtüler ego ve süper ego kavramları sosyal platformlarda kendilerine görünür bir alan bulmuş olurlar. Kullanıcıların bu davranışlarını gösterebilecekleri alanlarda sağlanan sosyal medya mecraları olacaktır. Kişilerin platformlarda agresif davranmalarının temel nedeni kendilerini tüm hatları ile gösterebilecekleri alanlar bulmuş olmalarıdır.

Görsel paylaşımlarıyla öz değerlerine kavuşan hedef kitle bilinç dışı istek beklentilerini kendi alanında verebilmesi, yeni bir kimlik, karakter oluşturmaya ve hikayeleşmesine neden olmaktadır. Kimlikler birer yansımadır. Kimliği oluşturan öge ve değerler ne ile beslendiyse, aktarılan da bu öğretilerin göstergeleridir.

Kendini gerçekleştirme ve birey olarak var olduğunu göstermek takdir edilmek, beğenilmek isteği sosyal medyada tıklanma ve beğeni sayılarının çokluğu ile ölçüldüğü için kişi değer bulabilmek adına her adımda daha fazlasını sunma ve alma isteği ile hareket edecektir. Bir süre sonra sosyal yaşamında kaçmış olduğu dürtüler, bu platformda da ortaya çıkacaktır. Ancak bu mecrada ilkel dürtüleri ile tatmin edilmeyen hisler ile hareket eden kullanıcı, artık daha yüksek tepkiler veren birine dönüşecektir.

Freud yaklaşımında süper ego toplumsal normları ve uyulması gereken kuralları ifade eder. Kabul edilebilir olmak için bu kurallara uyulması kişilerin kendilerini kısıtlamalarına neden olmaktadır. Toplumsal beklentilerin içerisinde de değerler, yargılar ve ahlak anlayışları vicdani olarak duyguların kontrolünü sağlar. Tüm bu baskılanmış hisler sosyal medyanın kullanıcılara sunmuş olduğu, kendi hikâye ve mecrasını oluşturma güç ve kabiliyetini sunması, baskılanmış kişiliklerden ayrışarak yeni kimlik oluşturulmasına izin vermektedir. Öz benliği artık kendi eliyle inşa ettiği maskeli kimlikleridir.

Bilinçdışına itilen her duygu yeni bir görünür maske ile sosyal medya ağlarında sunulur. Algoritmaların etkisi ile kendilerini eleştirebilecek ya da farklı düşünen kişilerle bir arada bulunmayan kullanıcı sunduğu içeriklerle özgürlüğünü ilan etmektedir. Katarsis kavramı sosyal medyada süreç olarak görünmektedir.

Sosyal medya bağlılığı ve bilinçsiz kullanımının en temel nedeni de sosyal karşılaştırmalar, yetersizlik hissi, güven problemleri ve ait olma hissiyatı ile gündemden geri kalma kaygısıdır. Bilinçsiz farkındalık ile öncelikle kişilerin oluşturulmuş bu sanal alanda geçirdikleri zaman dilimleri artırılır. Ardından duygusal etkileşim dönemi başlayacağı için her kullanıcı bağlılığı farklı bir duygusal isimle platforma yükleyecektir.

Sosyal medya tıpkı sosyal yaşamda olduğu gibi kendi kural ve silsilelerini belirler. Kişiler alan içerisinde sorgulamadan yer alırlar ve duygusal hareket ediyor olmaları bağımlılık duygusunu da beraberinde getirmektedir. Alışkanlıkla, merak duygusu ile başlayan ziyaretler bir süre sonra zorunluluğa ardından yaşam alanına dönüşerek kişileri bu mecrada esir etmektedir.

SONUÇ

Sosyal medya platformlarında kişisel takip algoritmaları ile kullanıcıların rutinleri takip altına alınarak sosyal davranış oluşturmaları sağlanmaktadır. Bazı durumlarda algoritmalar görünür olmaktadır. Bu farkındalık deşifre olduğunda sistem kendini koruyabilmek için hemen manipülasyon çalışmalarına başvurarak fark edilme yönünü başka bir gündem maddesine çevirmektedir. Böylece kullanıcılar sosyolojik, psikolojik ve davranışsal olarak etki altında kalarak davranış değişikliği oluşturabilir, kutuplaşabilir, agresyon gösterebilir.

Kontrol mekanizmaları davranışların bilinçli olarak birey tarafından tekrar yönetilebilmesini hedeflemektedir. Kişisel kontrol mekanizmaların farkındalığının sağlanması sosyal medya manipülasyon etkilerinin azalmasına neden olacaktır. Öncelikle davranış ve tutum değiştirmek, oluşturmak amacıyla gerçekliğini kaybetmiş platformlar olduğunun bilincine varmak, sosyal ağlarda geçirilen zaman dilimlerinin azaltılması, kişisel gelişimin geliştirilmesi kontrol adımlarının ilk aşamalarını oluşturabilir.

Sosyal alanların doldurulması boş zaman değerlendirilmelerin platformda geçirilen zamanlar olmaması bu alanlarda verilecek eğitimler kullanım kontrolü sağlayabilir. Medya okur yazarlığı en önemli alınması gereken eğitimlerin başında gelmektedir.

Toplumsal olarak platformların güvenliği için içerik kontrolünün sağlanması, fitrelerin uygulanması zararlı içeriklerin engellenmesi sosyal medya şiddeti ve söylemlerini yasal düzenlemelerle kişisel hakların güvenliği sağlanabilecektir.

Dijital okuryazarlık ve eğitim- kültür seviyelerine ilişkin sunulacak içerikler, demografik yapı özelliği baz alınarak oluşturulan bilinçlendirme çalışmaları, dezenformasyon ve manipülasyon etkilerinin azalmasına neden olacaktır. Sosyal medya kontrolü için gizlilik ayarları, kişisel zaman kontrolü, paylaşım içerik takibi ve kontrolünün sağlanması güvenlik açığının sağlanmasında etkin rol oynayabilir.

KAYNAKÇA

- Aranson, Wilson, A. (2012). Sosyal Psikoloji, İstanbul: Kaktüs Yayınları
- Aydoğan, F. (2011). Küresel Medya, İstanbul: Beta Yayınları
- Baudrillard, J. (2010). Tüketim Toplumu. (Çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Baudrillard J. (2018). Simulakrlar ve Simülasyon, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Darıcı S. (2015). Subliminal İşgal, İstanbul: Destek Yayınları
- Dağtaş, B. (2003). Reklâmı Okumak. Ankara: Ütopya Yayınları
- Debord G. (1996). Gösteri Toplumu ve Yorumlar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Finlayson, J. (2007). Habermas, Ankara: Dost Yayınları
- Freud, S. (2011). Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd, İstanbul: Metis Yayınları
- Göksel A., Gültekin B. (2008). Medya Analizleri, İstanbul: Nobel Yayınları
- Guiraud, P. (1994). Göstergibilim, (Çev. Prof. Dr. Mehmet Yalçın) Ankara: İmge Yayınları
- Hogan, K. (2007). Gizli İkna Taktikleri, (Çev.Taner Gezer), İstanbul: Yakamoz Yayınları
- Kara, Özgen, T. (2012). Sosyal Medya, İstanbul: Beta Yayınları
- Krischner J. (2004). Manipülasyon Ama Nasıl, İstanbul: Arıtan Yayınları
- McRobbie A. (1999) Postmodernizm ve Popüler Kültür, Sarmal Yayınları
- Okay Ayla, A. (2005). Halkla İlişkiler Kavram Strateji ve Uygulamaları, İstanbul: Der Yayınları
- Packart V. (2007). Çaktırmadan İkna, İstanbul: Mediacat
- Postman N. (1999). Televizyon Öldüren Cazibe, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Tood M., Sarah T., Weeks M., Hobbs M. (2007). Sosyoloji Kitabı, İstanbul: Alfa Yayınları
- Winch P. (2007). Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe, Ankara: Vadi Yayınları
- Yelkenli, A. (2006). Yalan Söylememek Mümkün Mü? İstanbul: Yakamoz Yayınları

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Türkan AYDOGAN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue:1

Mart/March-2025

Sınıf Öğretmenlerinin İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesine İlişkin
Görüşleri

The Opinions of Classroom Teachers on the “Richness of Our Language in Primary Schools”
Project

Mustafa DENİZ

YL. Öğrenci, Afyon Kocatepe Üniv.

Sosyal Bilimler Enstitüsü

YL. Student, Afyon Kocatepe Univ.

Institute of Social Sciences

Afyonkarahisar, TÜRKİYE

tapemi@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-4712-5644>

Nil DUBAN

Prof.Dr. Afyon Kocatepe Üniv.

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Prof.Dr. Afyon Kocatepe Univ.

Institute of Social Sciences

Afyonkarahisar, TÜRKİYE

nduban@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8851-0114>

Atıf / Citation: Deniz, M. & Duban, N. (2025). Sınıf Öğretmenlerinin İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesine İlişkin Görüşleri. Genç Mütefekkirlere Dergisi, 6 (1), 88-115.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14973780>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/ Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 13.12.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19.01.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:88-115.

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu araştırmanın amacı “İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi” kapsamında görev almış olan sınıf öğretmenlerinin projeye yönelik görüşlerini almaktır. Araştırmanın katılımcı grubunu amaçlı örnekleme türlerinden maksimum çeşitlilik yöntemi ile seçilen 2023-2024 eğitim öğretim döneminde Uşak ilinde “İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi”nde görev alan sekiz sınıf öğretmeni oluşturmaktadır. Yürütülen araştırmada, veriler projede görev alan öğretmenlerden yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak toplanmıştır. Verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Araştırmada İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi’nin içerik açısından, her sınıf seviyesine göre olmaması, zaman ve uygulama saatleri gibi sorunların olmasına karşın projenin amaca hizmet eden faydalı bir proje olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Projenin içeriğinin yeni içeriklerle zenginleştirilip, güncellenip her sınıf düzeyine yönelik içeriklerin planlanması gerektiği ve yapılacak etkinlikler için belli bir zaman ayrılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dil zenginliği, sınıf öğretmenleri, ilkokul projeleri

ABSTRACT

The purpose of this research is to obtain the opinions of classroom teachers who took part in the "The Richness of Our Language in Primary Schools" project regarding the project. The participant group of the research consists of eight classroom teachers working in the "Richness of Our Language in Primary Schools Project" in Uşak in the 2023-2024 academic year, selected by the maximum diversity method, one of the purposeful sampling types. In the conducted research, data was collected from the teachers working in the project using a semi-structured interview form. Descriptive analysis method was used to analyze the data. In the research, it was concluded that the Riches of Our Language in Primary Schools Project is a useful project that serves its purpose, although there are problems such as content, not being suitable for all grade levels, and time and application hours. It was concluded that the content of the project should be enriched and updated with new contents, contents should be planned for each grade level and a certain time should be allocated for the activities to be carried out.

Key Words: Language richness, classroom teachers, primary school projects

GİRİŞ

Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan doğal bir vasıta, kendine has kanunları olan ve bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli tam olarak bilinmeyen tarihlerde atılmış bir gizli antlaşmalar bütünü, seslerden örülmüş yapıdır (Ergin, 2020 s.25). Dil, bir anda düşünilemeyecek kadar çok fonksiyonlu, değişik açılardan bakılınca farklı özellikleri beliren, kimi sırları halâ çözülemeyen büyüğü bir varlık gibi ifade edilmektedir (Aksan, 2015, s.11). TDK'ya göre (2021) dil, duygu ve ifadeleri bildirmeye yarayan bir anlatım aracıdır. Kültürün ana unsurlarından biri olan dil, bir ulusun ortak değerlerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasının tek sağlayıcısı olarak kabul edilir.

Atatürk'e (2010) göre, Türk ulusunun dili Türkçedir. Dünyada Türk dili en güzel, en mükemmel, en zengin dildir. Bunun için her Türk, dilini sever ve dilini yükseltmek için çalışır. Türk milleti için Türk dili kutsal bir hazinedir. Çünkü Türk ulusu geçirdiği nihayetsiz felâketler içinde ahlâkının anelerinin, anılarının, menfaatlerinin, kısaca, bugün kendi ulusunu oluşturan her şeyin dili sayesinde korunduğunu görüyor. Türk dili Türk milletinin kalbidir, zihnidir. Türk dili, diğer dillerde az rastlanan bir yapıya sahiptir. Batılı dilcilerin hayranlıkla söyledikleri gibi kuralları, adeta bir matematikçi tarafından düzenlenmiş gibi kesin ve seçik, kendi kendini içinden türetebilen her yeni konuya yetişebilen her Türk'ün kolayca anlayabileceği yeni türeyen sözleri ile işlendiği zenginleşen bir dildir (Sinanoğlu, 2007, s.3).

Dil, bir sistemler bütünüdür. Sistemde görevli pek çok öge vardır. Bu öğelerin bir araya geliş şeklini düzenleyen ve bunların bir sistem içerisinde anlamlı birer birim hâline gelmesini sağlayan dil bilgisidir. Dil bilgisi, dildeki bu sistemliliği ortaya koymayı hedefleyen bir çalışma alanıdır (Erdem ve Çelik, 2011, s.1059). Dil bilgisi, dilin ses ve şekil özelliklerini, sözcük türlerini, cümle yapılarını ve tüm bunların anlamlı bir hale gelmesini sağlayan ve detaylarıyla inceleyen bilim dalıdır (Öztürk ve Ömeroğlu, 2015, s.70).

Dil bilgisi denince akla ilk önce Türkçenin ses, biçim ve tümce bilgisi ile genel kaideler bütünü gelir. Mevcut dilin bütün özellikleri ve dile ait yapıların özellikleri dil bilgisini oluşturmaktadır (Demir, 2013, s. 168). Dil bilgisi eğitimi ve öğretimi kuramsal bilgiler veren bir konu alanı değildir. Gaye, öğrenciye birtakım tanımlar ve kurallar öğretmek de olamaz. Bu öğretimle birey, ana dilin canlılığını, anlatım gücü ve imkânlarını görerek

ondan yazılı ve sözlü anlatımda yeterince faydalanabilmelidir (Sağır, 2002, s.32). Dil bilgisi öğretiminin gayesi dil bilgisi kurallarını ezberletmek değil, Türkçenin her alanda rahat bir şekilde kullanılmasını sağlamaktır. Amaç dil bilgisi öğretmek değil, içinde yaşanan dili kavratmaktır (İşcan, 2007, s.253).

Eğitim kurumlarında dil bilgisi öğretimi, öğrencilerin ana dillerini etkili ve güzel bir şekilde kullanmayı öğrenip anlama ve anlatma becerilerini kazanıp; birbirleriyle ve içinde yaşamış oldukları çevreyle iletişim kurmayı amaçlar (Dolunay, 2010). Dil bilgisi öğretimi sadece bilgi aktarımı olarak görüldüğünden, aktarılan bilgilerin davranışa dönüştürülüp uygulamaya geçirilmesi gerekir (Kaygusuz, 2006, s.24).

Dil zenginliği, sözcük dağarcığının zenginliğini dile getirir. Bununla birlikte gelişmiş ve zengin bir dilde ifade incelik ve farklılıkları; zengin ve kullanışlı içerikli kavram ve düşünce kalıpları; dilin telkin, çağrışım ve seçkin uygulama örnekleri yoluyla zımni olarak dile getirdiği düşünceler; canlılık, renk, kıvraklık ve heyecan unsurları; birkaç sözcük ile geniş anlatı olanaklarının yaratılması ya da ilham edilmesi; dil bilinci, dil duygusu, dil estetiği; dilin vurgu, ritm ve ses uyumları gibi görevleri; sarahat, dakiklik ve ince anlam ayrımları duyarlılığı gibi nitelikler hep dil zenginliğini belirleyen ve simgeleyen niteliklerdir (Sayılı, 2001).

Bir dilin sözcük sayısının çok oluşu da o dilin zenginliğine işaret eder. Türkçe hem sözcük sayısı hem de ifade gücü bakımından oldukça zengindir. XVII. yüzyılda bir Fransız tarafından yazılan Türkçe Fransızca sözlükte on altı tane armut, kırk altı tane şeftali türü sıralanmıştır. Mesela “değnek- sopa” maddesi beş sayfa anlatılmıştır. Renk ve akraba isimleri ile bu isimlerin ifade yeteneği değerlendirildiğinde de Türkçe’nin çok zengin olduğu görülür (Aksan, 2019, s.54). Ayrıca çok eski yazılı eserlere sahip olan dillerin diğerlerine göre daha zengin olduğu bilinmektedir. Türk dilinin kökeni 1250 yıl öncesine dayanır. İngilizcenin kökeni XII. yüzyıla, Macarcanın kökeni ise ancak XIII. yüzyıla kadar inebilir. Rus dilinin en eski eseri ise XII. yüzyıldan kalma İgor’un Ordusu Hakkında Kaside adlı bir destandır (Caferoğlu, 1970, s.159).

Türkçenin sahip olduğu dil zenginliğini gelecek nesillere aktarmak, dilin zenginliğine zenginlik katmak, okulların eğitim-öğretim planlanmasının bu yönde düzenlenmesine bağlıdır. Okullarda yapılacak söz varlığını zenginleştirme çalışmaları ile öğrencilerin Türkçe’nin zenginliklerini tanımasını, kültür taşıyıcısı olan sözcüklerimizle buluşmasını,

buna bağlı olarak da dili iyi kullanmasını ve düşünce dünyasını geliştirmesini sağlamak amacıyla projeler yürütölmektedir. Bu projelerden biri olan “Dilimizin Zenginlikleri Projesi” 1 Kasım 2023 tarihinde tanıtımı yapılmış ve proje yürürlüğe girmiştir. Dilimizin Zenginlikleri Projesi’nde öğrencilerin Türkçe’nin seçkin ve özgün eserlerini tanınması, eserlerde geçen sözcüklerin derinliklerini (eşitli anlamlarını) öğrenmesi; Türk milletinin kültürünü, birikimini, düşünce dünyasını ve hayat tarzını söz varlığı içinde yeniden keşfetmesi amaçlanmıştır (MEB, 2023).

Alan yazın incelendiğinde dilimizin zenginlikleri ile ilgili az sayıda çalışmaya rastlanmıştır. Bu konuda yapılmış araştırmalar “Türkçenin Zenginliği ve Ana Dili Bilincinin Ortaokullarda Kazandırılması: 5. Sınıf Örneği” (Baskın, Demir 2017), “Türkçe Öğretiminin Üstünlükleri ve Zenginlikleri” (Güneş, 2016), “Türkçenin Söz Varlığı, Zenginlikler, Kayıplar” (Zülfikar, 2021) başlıklı çalışmalardır. İlkokul düzeyinde öğrencilerle ya da sınıf öğretmenleriyle yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda yapılan bu araştırma, gerek alan yazındaki boşluğu doldurmak gerekse İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi’ne ilişkin dönüt alıp bundan sonraki projelere ışık tutma gereksinimiyle yürütölmüştür. Bu gereksinimden yola çıkılarak araştırmada sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesi’ne ilişkin görüşlerini belirlemek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Sınıf öğretmenlerinin görüşlerine göre İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi’nin amaçları nelerdir?
2. Sınıf öğretmenlerinin görüşlerine göre İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi’nin kapsamında kimler yer almaktadır?
3. Sınıf öğretmenlerinin görüşlerine göre İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi’nin öğretmen ve öğrencilere katkıları nelerdir?
4. Sınıf öğretmenlerinin görüşlerine göre İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi’nin uygulama sürecindeki yaşantılar (olumlu-olumsuz) nelerdir?
5. İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi’ne benzer ileriki projelere yönelik sınıf öğretmenlerinin önerileri nelerdir?

YÖNTEM

Bu araştırmada nitel araştırma yöntemleri kapsamında fenomenoloj deseni kullanılmıştır. Fenomenolojinin amacı insan deneyimini anlamaktır (Van Manen, 2007). Fenomenoloji

araştırmacının, bir ya da daha fazla katılımcının bir fenomen veya kavramla ilgili anlayışlarını, duygularını, bakış açıları ve algılarını ifade etmelerini sağlayan ve bu fenomeni nasıl deneyimlediklerini tanımlamak için kullanılan nitel bir araştırma yöntemidir (Rose, Beeby & Parker, 1995; Christensen, Johnson, Turner, 2015). Bu anlayıştan yola çıkılarak yapılan bu çalışmada fenomen olarak ülkemizde dilimizin etkili ve verimli bir biçimde kullanılmasını destekleyen bir proje olan “İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi”nin temel alınması fenomenolojik bir araştırma olması için ilk koşulu sağlamaktadır. Fenomenolojik araştırmanın ikinci koşulu olarak da sözü edilen fenomen olan projede görev almış öğretmenlerin bu projeye ilişkin geçirdikleri yaşantıdaki deneyimlerini paylaşmaları kabul edilmiştir.

ARAŞTIRMANIN ÇALIŞMA GRUBU (KATILIMCILAR)

Araştırmanın katılımcıları amaçlı örnekleme türlerinden maksimum çeşitlilik yöntemi kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme araştırmacının, çalışmanın amacına uygun olarak evreni temsil ettiğine inandığı örnekleme seçtiği örnekleme türüdür (Neuman, 2014). Bu çalışmada çalışma grubu belirlenirken katılımcıların İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesinde görev almış olan şehrin farklı bölgelerinde çalışmakta olan, il merkezinden iki sınıf öğretmeni, ilçe merkezinde görevli iki sınıf öğretmeni ve köy okulunda görevli dört sınıf öğretmeni olmak üzere üçü kadın beşi erkek toplam sekiz sınıf öğretmeni oluşturmuştur. Çalışma grubuna ait demografik bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Çalışma grubuna ait bilgiler

<i>Kurum</i>	<i>Meslek</i>	<i>Yaş</i>	<i>Cinsiyet</i>	<i>Eğitim Durumu</i>	<i>Görev Yaptığı Yer</i>	<i>Kıdem Yılı</i>
Milli Eğitim Bakanlığı	Sınıf Öğretmeni	35	Erkek	Lisans	İlçe Merkezi	13
Milli Eğitim Bakanlığı	Sınıf Öğretmeni	45	Kadın	Yüksek Lisans	İl Merkezi	24
Milli Eğitim Bakanlığı	Sınıf Öğretmeni	47	Kadın	Lisans	Köy	24

Milli Eğitim Bakanlığı	Sınıf Öğretmeni	50	Kadın	Lisans	Köy	25
Milli Eğitim Bakanlığı	Sınıf Öğretmeni	41	Erkek	Yüksek Lisans	Köy	18
Milli Eğitim Bakanlığı	Sınıf Öğretmeni	49	Erkek	Lisans	İl Merkezi	27
Milli Eğitim Bakanlığı	Sınıf Öğretmeni	35	Erkek	Lisans	Köy	9
Milli Eğitim Bakanlığı	Sınıf Öğretmeni	40	Erkek	Lisans	İlçe Merkezi	14

VERİ TOPLAMA ARAÇLARI

Bu araştırmada veriler araştırmacılar tarafından oluşturulan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak toplanmıştır. Görüşme formundaki soruların iç geçerliliğini sağlamak için görüşme formu uzman kişilerin (sınıf eğitimi alanında çalışan iki öğretim üyesi, nitel araştırmalarda yetkin iki öğretim üyesi) görüşüne sunulmuştur. Uzmanlardan formda yer alan her bir soruya ilişkin uzman görüşleri incelenmiş ve önerileri doğrultusunda görüşme formunda yer alan sorular yeniden düzenlenerek forma son şekli verilmiştir.

Araştırmada güvenilirlik çalışması kapsamında, araştırmacılar ve bir alan uzmanının birbirinden bağımsız biçimde yaptıkları kodlamalar karşılaştırılmış ve Miles and Huberman'ın güvenilirlik formülü ($\text{Güvenirlik} = \frac{\text{Görüş Birliği}}{\text{Görüş Birliği} + \text{Görüş Ayrılığı}}$) kullanılarak uyum yüzdesi hesaplanmıştır. Yapılan bu işlem sonucunda güvenilirlik %92 olarak hesaplanmıştır.

Dokuz sorudan oluşan görüşme formu, 2024 yılı nisan ve mayıs aylarında kullanılarak yarı-yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Sekiz kişilik çalışma grubundaki her bir katılımcıyla yapılan yüz yüze bireysel görüşmeler kayıt altına alınmıştır.

VERİLERİN ANALİZİ

Görüşmeler sonucu elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz yapılmıştır. Betimsel analiz yaklaşımına göre, elde edilen veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Veriler araştırma sorularının ortaya koyduğu temalara göre düzenlenebildiği gibi, görüşme ve gözlem süreçlerinde kullanılan sorular ya da boyutlar dikkate alınarak da sunulabilir. Betimsel analizde, görüşülen ya da gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verilir (Yıldırım ve Şimşek, 2011).

Araştırmada ilkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesine ilişkin sınıf öğretmenlerinin görüşleri önceden belirlenen tematik kuramsal bir çerçeve kapsamında oluşturulan sorulara dayanarak betimsel veri analizi gerçekleştirilmiştir. Yapılan bu çalışmada katılımcıların görüşleri doğrudan alıntılarla desteklenmiş, araştırma geçerliliği artırılmıştır. Doğrudan alıntılar belirtilirken katılımcıların gerçek isimleri yerine kod harfler kullanılmıştır.

ARAŞTIRMA ETİK İZİNLERİ

Yapılan bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Yönergenin ikinci bölümü olan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler” başlığı altında belirtilen eylemlerden hiçbiri gerçekleştirilmemiştir.

ETİK KURUL İZİN BİLGİLERİ:

Etik değerlendirmeyi yapan kurul adı = Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu

Etik değerlendirme kararının tarihi= 22.05.2024

Etik değerlendirme belgesi sayı numarası= 2024/184-09

ARAŞTIRMANIN BULGULARI

İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi’ne yönelik sınıf öğretmenlerinin görüşleri analiz edildiğinde yedi tema ortaya çıkmıştır. Bu temalar; projeye ilişkin genel bakış, proje kapsamında yapılan etkinlikler, projenin öğrencilere katkıları, projenin

öğretmenlere katkıları, etkinlik adımları ve uygulama sürecine yönelik görüşler, projenin planlama ve uygulama sürecinde yaşanan sorunlara yönelik görüşler ve projenin geliştirilmesine yönelik öneriler şeklindedir.

İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi'ne yönelik sınıf öğretmenleriyle yapılan görüşmelerin analizinden ortaya çıkan tema ve alt temalar aşağıdaki tablolarda sunulmuştur.

Tablo 2. Sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesi'ne genel bakışına ilişkin görüşlerinden ortaya çıkan tema ve alt temalar

Tema	Alt tema
Projenin kazanımları	1-Kendi ana dilini konuşmasını sağlar (HD, EK, ED, EÇ, EG) 2-Dilimizin zenginliklerinin farkına varmasını sağlar (HD, FA, DY, MD, KÇ) 3-Söz varlığını geliştirmesini sağlar (FA, EK, MD, ED, EÇ) 4-Seçkin ve özgün eserleri tanımasını sağlar (DY)
Projenin içeriği	1-Söz varlığını geliştiren sözcükler (FA, EK, DY, ED, EÇ) 2-Projedeki kılavuz etkinlikleri (MD, DY) 3-Yarışmalar (HD) 4-Türkçe kaynaklar (FA) 5-Sınıf içi etkinlikler (HD)
Projenin uygulama süreci	1-Eğitim öğretim yılı boyunca (HD, FA, DY, MD, ED, EÇ, EG) 2-Aylık etkinlikler şeklinde (HD, EK, DY)

Tablo 2 incelendiğinde Sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginliklerine yönelik genel bakışları “projenin kazanımları, içeriği ve uygulama süreci” temaları altında toplanmıştır. Elde edilen verilere göre öğretmenler bu projenin akazanımlar açısından en çok öğrencilerin kendi ana dilini etkili konuşmasına, dilimizin zenginliklerinin farkına varmalarına ve söz varlığına katkı sağladığına vurgu yapmaktadır. İçerik açısından söz

varlığını geliştiren sözcüklerin olduğuna, projede kılavuz etkinliklere yer verildiğine dikkat çekmektedir. Süreç açısından ise projenin yıl boyunca sürdüğünü ve sürecin aylık etkinlikler şeklinde gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Temalar altındaki aklte temalara ilişkin öğretmen görüşlerinden bir kısmı şunlardır:

Öğretmenler projeyi amaç açısından ifade ederken HD: *“Tabi amaç açısından öğrencilerimizin yabancı dillerden arınmış olarak kendi ana dillerini kullanmalarını sağlamak ve ana dilinin zenginliklerinin farkına varmasını sağlamaktır.”* diyerek dile getirmiştir.

EÇ: *“Amaç açısından çocuğun anlama ve anlatma becerisini geliştirmesi, dilimizi etkili kullanmasını sağlamak, dilimizin zenginliklerini daha iyi tanıyıp milli kültürümüzü daha iyi anlamasını sağlamak.”* diyerek dile getirmiştir.

MD: *“Okullarda öğrencilerin söz varlığını geliştirme, öğrencilerin dilimizin zenginliklerini tanımalarını sağlama.”* olarak açıklamıştır.

Öğretmenler projeyi içerik açısından ifade ederken FA: *“İçerik olarakta Türkçe kaynaklar, söz varlığı gibi unsurlar.”* diyerek dile getirmiştir.

EK: *“İçerik açısından da faaliyet planına baktığımda kelimeler, atasözleri, deyimler şiirler böyle eşit oranda yer verilmiş.”* ifadelerini kullanmıştır.

ED: *“İçerikte dilimizdeki özgün eserler, atasözlerimiz, deyimlerimiz özdeyişlerimiz, TDK sözlüklerimiz, hikâyelerimizin tamamı içerikten sayılabilir bu projede.”* diye ifade etmiştir.

DY: *“İçerik MEB’in yayınladığı içerikler ve etkinlikler kullanılmakta.”* diye dile getirmiştir.

MD: *“Proje bize gönderilen kılavuzdaki aylık konulara göre işliyoruz.”* diye ifade etmiştir.

Öğretmenler projeyi süreç açısından eğitim öğretim yılı boyunca ifade eden öğretmenlerden FA: *“Süreçte eğitim-öğretim süreci içerisinde bunu alabiliriz.”* diye belirtmiştir.

ED: “Süreçte bir öğretim yılı içerisinde birinci dönem başında başlamıştık. Hazirana kadar devam eden süreç içerisinde verecez.” diye belirtmiştir.

EÇ: “Bi de süreç açısından süreç açısından Milli Eğitim Bakanlığının göndermiş olduğu uygulama kılavuzunda Kasım 2023 yılından başlayıp Haziran 2024 yılı eğitim öğretim yılı sonuna kadar devam ediyor.” diye belirtmiştir.

Aylık etkinlikler şeklinde dile getiren EK: “Süreç açısından her ay belirlenmiş etkinliklerin olduğunu her aya bir etkinlik adı verildiğini işte bu etkinlikler kapsamında ulaşılması gereken hedeflerin neler olduğunu açıkladığını görüyorum. Süreçte bu şekilde aylık şekilde dağıtılmış.” diye belirtmiştir.

DY: “Süreçte ise eylülde hazirana kadar çalışmalar aylık olarak planlanıp yapılmaktadır.” diye belirtmiştir.

HD: “Süreç açısından ise planlama tüm eğitim-öğretim yılını kapsayacak şekilde aylık etkinlikler şeklinde yapılmıştır.” diye belirtmiştir.

Tablo 3. Sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesi’nde yürütülen etkinliklere ilişkin görüşlerinden ortaya çıkan tema ve alt temalar

Tema	Alt tema
Kılavuz Kaynaklı Etkinlikler	1-Kelime dağarcığını geliştirmesine yönelik etkinlik (DY, MD, FA, EG, ED,) 2-Klasik eser okumaya yönelik etkinlik (EÇ, FA, EG, ED, MD) 3-Deyimler ve atasözleri Okumalarına yönelik etkinlik (EÇ, EK, EG, HD) 4-Yarışmalara yönelik etkinlik (FA, EK, EG, HD) 5-Çocuk şiirleri okumalarına yönelik etkinlik (FA, EK, ED) 6-Dede Korkut okumalarına yönelik etkinlik (EÇ, FA, ED) 7- Türkü ezberleme çalışmalarına yönelik etkinlik (EÇ, HD) 8-Masal okumalarına yönelik etkinlik (FA, EG)

		9- Afiş ve tasarım hazırlamaya yönelik etkinlik (FA)
İnternet Etkinlikler	Kaynaklı	1- İnternetteki örnek çalışmalara yönelik etkinlik (EK) 2- WEB 2.0 araçlarıyla birlikte yapılan etkinlik (EK)

Tablo 3 incelendiğinde Sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesi kapsamında yapılan etkinliklere yönelik görüşleri “Kılavuz kaynaklı etkinlikler ve İnternet kaynaklı etkinlikler” temaları altında toplanmıştır. Bu görüşler doğrultusunda öğretmenler proje kapsamında yapılan etkinliklerin en fazla kılavuz kaynaklı etkinlikler olduğunu belirtmişlerdir. İnternet kaynaklı çalışmalara yönelik etkinliklerin sadece bir öğretmen tarafından yapıldığı görülmüştür. Sözü edilen alt temalara ilişkin öğretmen görüşlerinden doğrudan alıntılar şunlardır:

Kılavuz Kaynaklı etkinlikler ile etkinlik yapan öğretmenlerden MD: “Bakanlığın bize gönderdiği kılavuz ışığında, aylık belirtilen takvimi uyguluyoruz. Örneğin sözlük çalışması yapıyoruz, bu da söz varlığının gelişmesine katkı sağlıyor.” diye görüşünü belirtmiştir.

FA: “MEB programlarında izledik. Bilgi açısından kelime dağarcığını geliştirdi çocuklarda.” Sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

DY: “MEB’in yayınladığı kılavuzda yer alan etkinlikleri yıllık çalışma planı şeklinde hazırladım. Sonra öğrencilerin yaş ve gelişim özelliklerine uygun olarak etkinlikleri yaptırıyorum. Bilgi açısından söz varlığı gelişir, dil bilinci geliştirir, Türkçeyi daha iyi kullanmak için sözcüklerin anlamını öğrenir.” diye görüşünü ifade demiştir.

ED: “Şimdi Bakanlık bize bir kılavuz gönderdi. Bakanlığın belirlediği kılavuz ve aylık çalışma takvimindeki kazanımları sınıflarımızın seviyesine göre çeşitlendirip uyguluyoruz. Kelime hazinelerinin gelişmesini sağladığını düşünüyorum ben.” sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

Yapılan etkinlikler sonucunda EK: “Öğrencilere hani bilgi açısından bu proje öğrencilerin atasözü ve deyimleri daha fazla tanınmasına ve öğrenmesine imkân sağlıyor.” diye görüşünü açıklamıştır.

HD: “Tabi bilgi açısından öğrenciler kendi dillerinde bilmediği ve çok fazla kullanmadığı birçok kelime, atasözü, deyim öğrendiler.” diye görüşünü belirtmiştir.

EG: “Şimdi pano hazırlığı yaptık. Sözlük çalışması yaptık sınıf olarak.” diye görüşünü belirtmiştir.

FA: “Kitapçıklar yapıldı. Bu kitapçıklarda tekrar sözlük yaptık öyle.” sözleriyle görüşünü dile getirmiştir.

İnternet kaynaklı etkinlik yapan EK: “Bu kazanımlara yönelik olarak da uygulama kılavuzundaki örneklerden yararlanıyorum veya internetteki örnek çalışmalara göz atıyorum bunlardan yararlanıyorum. Benim açımdan da mesela farklı Web 2.0 araçları kullandım yani bunları tanımış oldum bu Web 2. 0 araçlarını karşılaştırdım bu uygulamaları işte diğer derslerimde de kullandım. İşte bu durum öğrencilerin diğer derslerde de hani okul derslerine de ilgisini artırmış oldu bu sayede.” biçiminde görüşünü açıklamıştır.

Tablo 4. Sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesi’nin öğrencilere katkılarına ilişkin görüşlerinden ortaya çıkan tema ve alt temalar

Tema	Alt tema
Bilgi Açısından	1-Söz dağarcığını tanınması, geliştirmesi (MD, FA, EG, DY) 2-Atasözleri ve deyimleri tanınması (EK, HD, ED, EG) 3-Masal öğrenmesi (ED, EÇ) 4-Şiir ezberlemesi (ED)
Beceri Açısından	1-Ürün ortaya koyması (MD, ED, FA) 2-Sözlük(özgün) tasarım oluşturması (MD, ED, FA) 3-Atasözleri ve deyimleri kullanması (EK, EG) 4-Şiir paylaşılması (EK, ED)

	5-Etkili konuşma becerisine katkı sağlaması (DY, EÇ) 6-Kitap okuma alışkanlığı kazanması (FA) 7-Üst düzey becerilerine katkı sağlaması (FA)
Duyuşsal Açısından	1-Diline karşı olumlu (ilgi, sevgi, merak) tutum geliştirmesi (MD, EÇ, EK) 2-Anadilini öğrenmeye istekli hale gelmesi (HD, ED) 3-Sosyal becerileri geliştirmesi (EG, FA) 4-Etinliklere olan ilginin artması (EK)

Tablo 4 incelendiğinde sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesinin öğrencilere olan katkısına ilişkin görüşleri “Bilgi açısından, Beceri açısından, Duyuşsal açıdan” temaları adı altında toplanmıştır. Elde edilen verilere göre öğretmenler bu projenin bilgi açısından öğrencilerin en çok söz dağarcığını tanıması, geliştirmesi ile atasözleri ve deyimleri tanımasına katkı sağladığına vurgu yapmaktadır. Beceri açısından ürün ortaya koyması ve sözlük (özgün) tasarım oluşturmalarına katkı sağladığı görülmüştür. Duyuşsal açıdan diline karşı olumlu (ilgi, sevgi, merak)tutum geliştirmesine ve anadilini öğrenmeye istekli hale gelmesine katkı sağladığına vurgu yapılmıştır. Ulaşılan verilere yönelik öğretmen görüşlerinden bir kısmı şunlardır:

Projenin öğrencilere bilgi açısından katkılarına yönelik görüş bildiren öğretmenlerden MD: “*Dilimizdeki sözcük dağarcığını tanyorlar, geliştiriyorlar*” sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

ED: “*Öğrencilerimizin çocukluk yaşlarından itibaren dilimiz Türkçe ile ilgili sözcük dağarcığının gelişmesine, anlamalarına hâkim olmalarını ve doğru kullanmalarını amaçlamakta bence. Kelime hazinelerinin gelişmesini sağladığını düşünüyorum ben.*” diyerek görüşünü belirtmiştir.

FA: “*Bilgi açısından kelime dağarcığını geliştirdi çocuklarda.*” sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

Projenin öğrencilere beceri açısından katkılarına yönelik görüş bildiren öğretmenlerden MD: “*Örneğin sözlük çalışması yapıyoruz, bu da söz varlığının gelişmesine katkı sağlıyor.*” Biçiminde görüşünü ifade etmiştir.

FA: *“Beceri açısından da yazı yazma, resim çizme, dil öğrenme konularında geliştiler. Buna benzer masallar yazdı çocuklar çok keyifli geçti. Kitapçıklar yapıldı. Bu kitapçıklarda tekrar sözlük yaptık öyle”* sözleriyle görüşünü açıklamıştır.

ED: *“Beceri açısından da örneğin bir Sözlük tasarımı vardı. Yazı yazma gibi etkinliklerimiz vardı”* diyerek görüşünü belirtmiştir.

Projenin öğrencilere duyuşsal açıdan katkılarına yönelik görüş bildiren öğretmenlerden EK: *“Duyuşsal açıdan da öğrencilerin özellikle atasözü, deyim ve şiiirlere yönelik böyle yapılan etkinlikler yarışmalarla ilgilerinin arttığını gözlemledim.”* Diyerek görüşünü belirtmiştir.

EÇ: *“Duyuşsal açıdan Türk dilini daha iyi tanıyarak daha çok sevmesini sağlıyor”* sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

MD: *“Dilimiz Türkçeye karşı sevgilerini, ilgilerini ve meraklarını artırıyor.”* Cümlesiyle görüşünü belirtmiştir.

HD: *“Duyuşsal açıdan bakarsak anadilinin farklı farklı yönlerini ve özelliklerini öğrenmek için etkinlik yapmaya hevesli veya istekli hale geldiler.”* Diyerek görüşünü dile getirmiştir.

ED: *“Duyuşsal açıdan da Türkçeyi düzgün kullanma konusunda bir farkındalık ve istek duymalarını sağladığını düşünüyorum bence çocukların.”* Diyerek görüşünü açıklamıştır.

Tablo 5. Sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesi'nin öğretmenlere katkılarına ilişkin görüşlerinden ortaya çıkan tema ve alt temalar

Tema	Alt tema
Anadile Yönelik Katkı	1-Ana dilini öğrenme, aktarma konusunda farkındalık yaratması (EÇ, DY, HD, EG, FA, MD, ED, EK)
Mesleki Katkı	1-Anadilini öğretmede farklı yöntem, teknik kullanılması (EÇ, HD) 2-Web 2.0 Araçlarını tanıma, öğrenme ve kullanılması (EK)

Tablo 5 incelendiğinde sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesinin öğretmenlere olan katkısına ilişkin görüşleri “Ana dile yönelik katkı, Mesleki katkı” temaları adı altında toplanmıştır. Öğretmenlere göre bu projenin ana dile yönelik katkısının en çok ana dilini öğrenme, aktarma konusunda farkındalık yarattığı belirlenmiştir. Mesleki katkı konusunda ana dilini öğretmede yöntem, teknik kullanması ve Web 2.0 araçlarını tanıma, öğrenme ve kullanılması konusunda katkı sağladığına ilişkin görüşlerin hakim olduğu ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan temalara ilişkin öğretmen görüşlerinden bir kısmı şunlardır:

Projenin öğretmenlere ana dile yönelik katkısına yönelik görüş bildiren öğretmenlerden EG: *“Dilimizin zenginliğini önce kendimizin görmesini sağladı. Bizde şunu fark ettik en azından şahsım adına bizde kullanmadığımızı fark ettik atasözleri ve deyimleri önce kendimizin görmesini sağladığı için bu sürecin ne kadar önemli olduğunu fark ettik ve içselleştirme meydana geldi biz bu süreci içselleştirdiğimiz için daha inanarak çocuklara aktarmaya başladık.”* sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

FA: *“Biz öğretmenlerinde gündelik hayatta kullandığı kelime sayısı arttı çocuklarla birlikte bunu daha çok geliştirdik olumlu etkileri böyle diyebiliriz.”* sözleriyle görüşünü belirtmiştir.

EÇ: *“Ayrıca Türk dilini öğretme konusunda farkındalık yarattı.”* sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

MD: *“Öğrencilere dilimizle ilgili zenginlikleri aktarması açısından öğretmenlere büyük rol düşüyor. Bu rolü yerine getirme noktasında olumlu katkı sağlamaktadır.”* sözleriyle görüşünü açıklamıştır.

Projenin öğretmenlere mesleki katkısına yönelik görüş bildiren öğretmenlerden HD: *“Şöyle sürece öğrenci ile aktif katılarak öğrencilere ana dilini öğrenirken rehber oldular. Bir de Türkçeyi eğlenerek öğretmenin farklı yollarını keşfettiler.”* Sözleriyle görüşünü dile getirmiştir.

EÇ: *“Türk dilini kullanmayı öğretme konusunda çeşitli yöntem ve tekniği nasıl kullanacağımız konusunda yardımcı oluyor.”* sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

EK: *“Benim açımdan da mesela farklı Web 2.0 araçları kullandım yani bunları tanıdım oldum bu Web 2. 0 araçlarını karşılaştırdım bu uygulamaları işte diğer derslerimde de*

kullandım. İşte bu durum öğrencilerin diğer derslerde de hani okul derslerine de ilgisini artırmış oldu bu sayede.” sözleriyle görüşünü açıklamıştır.

Tablo 6. Sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesi'nin uygulamasına ilişkin görüşlerinden ortaya çıkan tema ve alt temalar

Tema	Alt tema
Etkinlik Adımları	1-Öğrenciler için uygun olması (DY, ED, MD, FA) 2-Açık ve anlaşılır olması (DY, EK, HD) 3-Yol gösterici nitelikte olması (EK) 4-Zengin İçeriğe sahip olması (EÇ) 5-Eğitici ve Eğlenceli olması (EÇ) 6-Geliştirilmeli olması (EG)
Uygulama Süreci	1-Uygulama süresi açısından uygun olması (MD, EÇ, ED, DY) 2-4.Sınıflar için süre yetersizliği olması (EG, HD, EK) 3-Öğrencileri teşvik edici olması (FA) 4-Eğlenceli etkinliklere sahip olması (FA)

Tablo 6 incelendiğinde Sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesinin uygulama biçiminin yönelik görüşleri “etkinlik adımları, uygulama süreci” temaları adı altında toplanmıştır. Elde edilen verilere göre öğretmenler bu projenin etkinlik adımlarına yönelik en çok öğrencilere uygun olması ile açık ve anlaşılır olmasına vurgu yapmışlardır. Uygulama sürecine yönelik en çok uygulama süresi açısından 1., 2. Ve 3. Sınıflar açısından uygun olduğu ancak 4.sınıflar için sürenin yetersiz olduğuna vurgu yapmışlardır. Temalara ait öğretmen görüşlerinden bir kısmı şunlardır:

Projenin faaliyet adımlarına yönelik görüş bildiren öğretmenlerden DY: “Faaliyetler öğrencilere rahatlıkla uygulanabilecek durumda.” Diyerek görüşünü belirtmiştir.

ED: *“İlkokullarda uygulanabilecek türden faaliyetler vardı faaliyetler planlanmış adımlar bence uygun.”* diyerek görüşünü ifade etmiştir.

MD: *“Faaliyetler ilkokul öğrencilerinin yapabileceği türden.”* sözleriyle görüşünü belirtmiştir.

FA: *“Açıkçası her ay farklı faaliyet olması güzeldi adım adım olması yapılabilir olmasını kolaylaştırdı.”* Cümlesiyle görüşünü ifade etmiştir.

EK: *“Faaliyet adımları gayet açıklayıcı ayrıntılı her faaliyet için yeterince yol gösterici nitelikte olduğunu düşünüyorum.”* diyerek görüşünü dile getirmiştir.

DY: *“Faaliyet adımları açık ve anlaşılır.”* diyerek görüşünü belirtmiştir.

HD: *“Açıklayalım etkinlikleri uygulama konusunda bir sıkıntı yaşanmazken.”* Sözleriyle görüşünü dillendirmiştir.

Projenin uygulama sürecine yönelik görüş bildiren öğretmenlerden MD: *“Kasım-Haziran dönemleri arası uygulanacak. Bir eğitim-öğretim yılı devam etmesi süreç açısından olumlu.”* diye görüşünü açıklamıştır.

ED: *“Faaliyet planı kasım ve kasımda başlamıştık sanırım haziran ayları içerisinde planlanmış bir süreç. Yıl boyunca devam etmesi açısından da uygun buluyorum ben.”* diyerek görüşünü dile getirmiştir.

DY: *“Proje süresi etkinliklerin uygulanması açısından yeterli.”* diyerek görüşünü belirtmiştir.

HD: *“Şöyle ürün ortaya koymayı gerektiren proje ve etkinliklerin süresi biraz daha uzun olabilir.”* diyerek görüşünü ifade etmiştir.

EG: *“Mesela 1.sınıfta serbest etkinlikler dersi varken 4.sınıfta öyle bir ders yok dolayısıyla uygulama anlamında birazcık bu noktalarda geliştirilmesi gerektiğini düşünüyorum. 4.sınıf gibi işte serbest etkinlik dersinin olmadığı sınıflarda bu sürenin yetersiz olduğunu düşünüyorum.”* sözleriyle görüşünü açıklamıştır.

EK: *“Proje iki yarıyla 1.dönem 2.dönem bölünerek aylara dağıtılmış yani ilk bakışta süre sıkıntısı yaşanmayacak gibi bir izlenim gösteriyor ancak her faaliyet için belirlenmiş*

üç ila sekiz adımdan oluşan faaliyet adımları var işte bu da diğer derslerin işleniş süresini olumsuz etkileyebiliyor.” diyerek görüşünü dile getirmiştir.

FA: “Sürece sahip çıkınca daha iyi bir dil kullanımına geçildi sınıfta ve okulda hatta ildeki yarışmaların olması öğrencileri teşvik etti.” diyerek görüşünü ifade etmiştir.

Tablo 7. Sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesi'nin uygulama sürecindeki sorunlara ilişkin görüşlerinden ortaya çıkan tema ve alt temalar

Tema	Alt tema
Etkinlik ve İçeriğe Yönelik Sorunlar	1-Etkinlikler her sınıf düzeyine uygun değildir (DY, FA) 2-Türkçe olmayan sözcüklere yer verilmesi (ED, MD) 3-Eş sesli kelimelere yeterince yer verilmemiştir (ED) 4-Örnek etkinlik yetersizliği (HD) 5-Benzer etkinliklere yer verilmesi (EG)
Süreye Yönelik Sorunlar	1-Zaman yetersizliği (EK, EÇ)

Tablo 7 incelendiğinde sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesinin Planlama ve uygulama sürecinde yaşanan sorunlara yönelik görüşleri “Etkinlik ve İçeriğe yönelik sorunlar, süreye yönelik sorunlar” temaları adı altında toplanmıştır. Öğretmenler bu projenin etkinlik ve içeriğine yönelik sorunların en çok etkinliklerin her sınıf düzeyine uygun olmadığı ve Türkçe olmayan sözcüklere yer verildiği konusuna vurgu yapmışlardır. Süreye yönelik sorunlar kısmında ise zamanın yetersiz olduğuna vurgu yapmışlardır. Temalar ışığında öğretmen görüşlerinden bir kısmı şunlardır:

Projenin Etkinlik ve içerik ile ilgili sorunlara yönelik görüş bildiren öğretmenlerden DY: “Projede yer alan etkinlikler yaş ve sınıf grubuna göre ayrı şekilde düzenlenebilir.” diyerek görüşünü belirtmiştir.

FA: “İlkokul kademesi 1 ve 2 ile 3 ve 4.sınıfların konuların ayrı olması daha güzel olurdu.” Sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

ED: “Örneğin bilen oturur ve kelimesinde eş anlamlısı bulunacak örneğin oysaki bu eş anlamlı kelimelerin çoğu dilimize Arapça ve Farsçadan yerleşmiş kelimeler. Biz burda eş anlamlılarının ikisini beraber çocuğa kavratmak pekiştirmek yerine Türkçe olanının

teşvik edici yönde olması ve planın bu şekilde yapması olması gerektiğini düşünüyorum.” diyerek görüşünü açıklamıştır.

MD: “Dilimizde İngilizce, Arapça, Farsça kelimelerden arındırılmış kelimelerin seçilip kullanımını sağlayacak etkinlikler planlamalıdır.” biçiminde görüşünü dillendirmiştir.

ED: “Ayrıca eş sesli kelimelere çok yer verilmediğini gördüm.” Diyerek görüşünü belirtmiştir.

HD: “Ürün ortaya koyma sürecinde öğrencilere örnek olabilecek çok fazla örnek bulunmadı.” sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

EG: “Benzer içeriklerin öğrencilerde tekrara düştüğünü görüyorum mesela.” diyerek görüşünü dile getirmiştir.

Projenin zaman kısmındaki sorunlar hakkında görüş bildiren öğretmenlerden

EK: “Uygulama sürecinde en büyük sıkıntı bence zaman sıkıntısı.” diyerek görüşünü ifade etmiştir.

EÇ: “Proje uygulama kısmında sürenin yeterli olmaması.” sözleriyle görüşünü belirtmiştir.

Tablo 8. Sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesi’nin uygulama sürecindeki sorunlara ilişkin görüşlerinden ortaya çıkan tema ve alt temalar

Tema	Alt tema
Projeye içerik ekleme	1-Her sınıf düzeyine uygun etkinliklerin eklenmesi (HD, ED, EK) 2-Destekleyici materyaller hazırlanıp eklenmesi (MD, HD) 3-Aileleride kapsayan etkinliklere ver verilmesi (MD, DY) 4-Farklı sosyo-ekonomik düzeydeki öğrencilere uygun etkinlikler eklenmesi (HD) 5-Günlük yaşama aktarılabilecek etkinliklerin eklenmesi (ED) 6-5N1K Etkinlikleri eklenebilir (DY) 7-İlgi çekici etkinlikler eklenmesi (FA)
Projede güncelleme yapma	1-Projeye süreklilik kazandırılması (EÇ, EG)

	2-Disiplinler arası bir anlayışlı ile yeniden düzenlenmesi (FA)
	3-Etkinliklerin sadeleştirilmesi (EK)

Tablo 8 incelendiğinde sınıf öğretmenlerinin Dilimizin Zenginlikleri Projesinin geliştirilmesine yönelik önerileri “Projeye içerik ekleme, projede güncelleme yapma” temaları adı altında toplanmıştır. Öğretmenler projeye yeni bir içerik ekleme konusunda her sınıf düzeyine uygun etkinliklerin eklenmesi, destekleyici materyallerin hazırlanıp eklenmesi ile Aileleri de kapsayan etkinliklere yer verilmesi konusunda vurgu yapmışlardır. Var olan projede güncelleme yapmaya ilişkin ise projeye süreklilik kazandırılması, disiplinler arası bir anlayışla ile yeniden düzenlenmesi ile etkinliklerin sadeleştirilmesi konularına vurgu yapmışlardır. Temalar ışığında öğretmen görüşlerinden doğrudan alıntılar şunlardır:

Projeye yeni bir içerik ekleme hakkında görüş bildiren öğretmenlerden EK: *“Ben hani diğer derslere ayrılan süreleri olumsuz etkilememesi için hani bu etkinlikler her sınıf ortak değilse sınıf bazlı ayrı ayrı seyretiler. Her sınıfa ayrı bir faaliyet etkinliği planlanırsa bence daha iyi olur. Mesela masal okumaları işte Dede Korkut Hikâyeleri bunlar her sınıf kademesine vermek yerine işte sadece 3.sınıf ve 4.sınıflara dağıtılabilir bunlar. İşte türkü ezberleme şiir ezberleme gibi faaliyetler de 1.sınıf 2.sınıf öğrencilerine dağıtılabilir. Böylece diğer derslerin sürelerini de olumsuz etkilememiş oluruz”* diyerek görüşünü açıklamıştır.

ED: *“Öneri olarak biraz önce bahsettiklerimden ziyade birde 1.sınıf düzeyinde biz okuma-yazma becerisi kazanıncaya kadar bazı faaliyetler sınırlı uygulayabildik. 2.3. ve 4’te uygulayabildik. Bir sonraki yılda daha fazla çeşitlendirip biraz daha yaşama kazandırılmış olması dileyin bence.”* sözleriyle görüşünü ifade etmiştir.

HD: *“İlkokul seviyesinde ürün ortaya koyma, proje gerçekleştirme hususunda daha basit düzeyde etkinlikler düzenlenebilir.”* diyerek görüşünü belirtmiştir.

MD: *“Türkçe unutulmaya yüz tutmuş kelimelerimizden oluşan öğrencilerin seviyelerinde tekerleme, şiir, hikâye envanteri hazırlanabilir.”* diye görüşünü dile getirmiştir.

HD: “Örnekler bakımından somut olarak daha fazla açıklayıcı resim, video gibi kaynaklara ihtiyaç var.” sözleriyle görüşünü dillendirmiştir.

MD: “Proje sadece okullar ve öğrencilerle sınırlı kalmamalı, velilere de ulaşılmalı.” sözleriyle görüşünü belirtmiştir.

DY: “Proje sadece okul ile sınırlı kalmamalı. Halk için Halk Eğitim Merkezlerinde kurslar açılabilir, diksiyon eğitimleri verilebilir.” cümleleriyle görüşünü belirtmiştir.

HD: “Proje hazırlanırken öğrencilerin içinde buldukları sosyal ekonomik şartlar göz önünde bulundurulmalıdır.” diyerek görüşünü ifade etmiştir.

ED: “Biraz daha sınıf ders işleyişi şeklinde değil de bunu yaşantımıza aktaracak şekilde bir planlama yapılabilir.” diyerek görüşünü dile getirmiştir.

DY: “Projeye etkinlik olarak 5NİK çalışması eklenmeli.” diye belirtmiştir.

FA: “Her öğrenci için (bireysel farklılıklar için daha doğrusu) ilgi çekici etkinliklerde eklenebilir.” diyerek görüşünü ifade etmiştir.

Projenin öneri kısmında olan var olan projede güncelleme hakkında görüş bildiren öğretmenlerden EÇ: “Projenin devam ettirilmesi önemli. Türk dilinin zenginliklerini öğretmesi açısından projenin sürekli olarak sürdürülmesi taraftarıyım.” diyerek görüşünü ifade etmiştir.

EG: “Güzel bir çalışmaya başlandı dolayısıyla bazı kazanımlar elde ediyoruz. Biz bu elde edilen kazanımların kaybolmayarak geliştirilmesini ve devam ettirilmesi gerektiğini tavsiye edebiliriz söyleyebilirim.” sözleriyle görüşünü açıklamıştır.

FA: “Resim, şiir, matematik dersleriyle ilişkilendirilerek. EBA da etkinliklere yer verilebilir.” diyerek görüşünü ifade etmiştir.

EK: “Hani bu etkinlikler her sınıf ortak değil de sınıf bazlı ayrı ayrı seyretililebilir.” sözleriyle görüşünü dile getirmiştir.

TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Yapılan bu araştırmada MEB tarafından başlatılan İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi'ne yönelik sınıf öğretmenlerinin görüşleri incelenmiştir. Dilimizin Zenginlikleri Projesi hakkında öğretmenlerin görüşleri incelendiğinde bu görüşler ‘‘Amaç açısından, İçerik açısından, Süreç açısından’’ temalara ayrıldığı görülmüştür. Projeye yönelik olarak öğrencilerin ana dilini konuşmasına katkı sağladığı, dilimizin zenginliklerinin farkına varılmasını sağladığı, Türkçede söz varlığını geliştirdiği ve bu projenin süreklilik kazanması gerektiği sonuçlarına ulaşılmıştır. Bu proje ilk kez uygulandığından dolayı literatürde bu sonuçlara benzer sonuçlar bulunmamakla birlikte, benzer projelerden elde edilen ve bu konuda ulaşılan sonuçları destekleyen veriler mevcuttur. Bayraktar ve Erkoç (2020) gerçekleştirdikleri çalışmada ana dilini öğrenmede yaşanan sorunların başında Türkçe öğretim programlarının yetersiz olduğuna vurgu yapmaktadır. Programdan kaynaklanan sorunların başında ise mevcut Türkçe dersi öğretim programının eski programları tekrar etmesi, programların tasarlanma sürecinde öğretmenlerin yeterince söz sahibi olmaması, dil bilgisi öğretimi konusunda yeterli kazanımların olmaması ve öğretim programının açıklayıcı nitelikte olmamasını dile getirmektedir. Ayrıca Türkçe öğretim programında etkinlik ve örneklere yeterince yer verilmemesi, öğretmenlerin etkinlik ve öğretim yöntemi seçiminde ders kitapları dışında farklı bir kaynaktan yararlanmamaları gibi sorunların da ana dilini öğrenmede bir engel olarak görülmüştür. Millî Eğitim Bakanlığının başlattığı ‘‘Dilimizin Zenginlikleri Projesi’’ Bayraktar ve Erkoç’un (2020) dile getirdiği sorunları, özellikle zengin etkinlik ve açıklayıcı örneklerle desteklemesi bu sorunları giderme konusunda katkı sağlayabilir. Dilimizin Zenginlikleri Projesi hakkında öğretmenlerinin görüşleri incelendiğinde; projede bulunan farklı etkinliklerle öğrencilerin farklı becerilerini geliştirdiği, ana dilimizin zenginliklerinin farkına varmaları açısından önemli olduğu görülmüştür. Söz varlığını geliştirmesi öğrencilerin ana dili bilincini geliştirme ve Türkçenin zenginliklerini göstermesi açısından önemli olduğu ortaya çıkmıştır.

İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi kapsamında yapılan etkinliklerin sınıf öğretmenlerinin görüşlerine göre sözcük dağarcığını geliştirmesine yönelik yapılan etkinlikler, deyimler ve atasözleri okumalarına yönelik yapılan etkinlikler ve klasik eser okumaya yönelik yapılan etkinliklerin yeterli sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca ters düşen Baskın ve Demir (2017) tarafından gerçekleştirilen çalışmada ise, Türkçe'nin

zenginliklerini kavrayabilmeleri için Türkçe derslerindeki etkinlikler olmak üzere diğer eğitim-öğretim etkinliklerinde Türkçe sözcüklerin ve diğer anlatım imkânlarının göstermesi açısından ve çalışma kitaplarının Türkçe dil bilincini sağlaması açısından yeterli olmadığı ifade edilmiştir.

İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesi kapsamında sınıf öğretmenlerinin görüşleri doğrultusunda, bu projenin bilgi açısından en çok söz dağarcığını tanınması, geliştirmesi ile atasözleri ve deyimleri tanınmasına katkı sağladığına inandıkları sonucuna ulaşılmıştır. Beceri açısından ürün ortaya koyması ve sözlük (özgün) tasarım oluşturmalarına katkı sağladığı görülmüştür. Duyuşsal açıdan diline karşı olumlu (ilgi, sevgi, merak) tutum geliştirmesine ve ana dilini öğrenmeye istekli hale gelmesine katkı sağladığı sonucu ortaya çıkmıştır. Benzer biçimde Sayılı (2001) tarafından yapılan araştırmada, gelişmiş ve zengin bir dilde ifade incelik ve farklılıkları; zengin ve kullanışlı içerikli kavram ve düşünce kalıpları dil zenginliğini belirleyen ve simgeleyen nitelikler olarak ifade edilmiştir.

Dilimizin Zenginlikleri Projesi kapsamında sınıf öğretmenlerinin bu projenin ana dile yönelik katkısının en çok ana dilini öğrenme, aktarma konusunda farkındalık yarattığını düşündükleri sonucuna ulaşılmıştır. Mesleki katkı konusunda ana dilini öğretmede yöntem, teknik kullanması ve Web 2.0 araçlarını tanıma, öğrenme ve kullanılması konusunda katkı sağladığı görülmüştür. Dilimizin Zenginlikleri Projesi kapsamında sınıf öğretmenlerinin bu projenin faaliyet adımlarına yönelik en çok öğrencilere uygun olması ile açık ve anlaşılır olması olduğuna vurgu yaptıkları ve uygulama sürecine yönelik yalnızca 4.sınıflar için sürenin yetersiz olduğuna inandıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Dilimizin Zenginlikleri Projesi kapsamında sınıf öğretmenlerinin bu projenin etkinlik ve içeriğine yönelik sorunların en çok etkinliklerin her sınıf düzeyine uygun olmadığı ile Türkçe olmayan sözcüklere yer verildiği konusunda vurgu yapmışlardır. Zamana yönelik sorunlar kısmında ise zamanın yetersiz olduğuna vurgu yapmışlardır. Benzer biçimde Şimşek (2012) “Türkiye ve ABD’de Ana Dili Öğretimi: 6. Sınıf Ana Dili Ders Kitaplarındaki Metinlerin Karşılaştırılması” adlı çalışmasında proje, planlama ve uygulama sürecinde içeriğin sınıf düzeylerine göre ayarlanması gerektiğini belirtmiştir. Bu araştırmada ulaşılan içerikte daha fazla Türkçe sözcüklere yer verilmesi gerektiği sonucu ile örtüşen bir başka çalışmada da Karahan (2010) “Türkçe Öğretiminde Eski

Türk Edebiyatı Eserlerinden Faydalanma Yolları (8-15.Yüzyıl)” adlı çalışmasında Türkçe ders kitaplarında yer alan metinlerin genellikle kendi kültür ve edebî yapıtlarımızdan seçilmesi ve öğrencilerin durumuna uygun olması açısından araştırma-inceleme süzgecinden geçerek yeniden düzenlenmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu çalışmada elde edilen sonuçla benzer olarak Başdamar (2010) tarafından yapılan çalışmada da Türkçe ders kitaplarında yapılan etkinliklerin öğrencilerin sözcük dağarcığını geliştirme konusunda yeterli ve etkili olmadığını belirtilerek sözcük dağarcığı gelişimi için ayrılmış bir ders saati olmasının gerektiği yönünde öneride bulunulmuştur.

Yapılan bu çalışmada sınıf öğretmenlerinin İlkokullarda Dilimizin Zenginlikleri Projesinin geliştirilmesine yönelik önerilerinin her sınıf düzeyine uygun etkinliklerin eklenmesi, destekleyici materyallerin hazırlanıp eklenmesi ile aileleri de kapsayan etkinliklere yer verilmesi olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca öğretmen görüşleri çerçevesinde projede güncelleme yapılarak projeye süreklilik kazandırılması, disiplinler arası bir anlayışla yeniden düzenlenmesi ile etkinliklerin sadeleştirilmesinin yararlı olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Elde edilen sonuçlar ışığında aşağıdaki öneriler getirilebilir:

- Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Benzer çalışmalarda nicel ya da karma yöntemler de kullanılabilir.
- İleriki çalışmalarda sınıflarda gözlemin öne çıkarılıp etkili sonuçlara ulaşılabilmesi adına vaka çalışmaları (case) yapılabilir.
- Proje için düzenli bir ders saati ayrılarak sınıf düzeylerine göre uygulama süreci güncellenebilir.
- Projeye destekleyici materyaller hazırlanıp eklenebilir.

KAYNAKÇA

- Aksan, D. (2015). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksan, D. (2019). *Türkçenin Gücü*. Bilgi Yayınevi.
- Atatürk, M.K. (2010). *Medeni Bilgiler*. Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Baskın, S. ve Demir, Z. (2017) Türkçenin Zenginliği ve Ana Dili Bilincinin Ortaokullarda Kazandırılması: 5. Sınıf Örneği. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19(2), 173-194.
- Başdamar, G. (2010). Yazılı Çalışmalar Yaptırılarak Öğrencilerin Kelime Dağarcığını Zenginleştirme Uygulamaları, Etkinlikleri ve Ölçme Değerlendirmeleri. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi] Erzincan Üniversitesi, Erzincan.
- Bayraktar, İ. ve Erkoç, S. (2020). Türkçenin Ana Dili Olarak Öğretiminde Yaşanan Güncel Sorunlar Üzerine Yapılan Araştırmaların İncelenmesi. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 25(3), 839-858
- Caferoğlu, A. (1970). *Türk Dili Tarihi I-II*. İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Demir, T. (2013). Türkçe Derslerinde Dil Bilgisi Konuları Öğrenilirken Kullanılan Öğrenme Stratejileri Üzerine Bir Değerlendirme. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Türkçenin Eğitimi Öğretimi Özel Sayısı*, 6(11), 167-206.
- Dolunay, S.K. (2010). Dil Bilgisi Öğretiminin Amacı ve Önemi. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 27, 275-284.
- Erdem, İ.ve Çelik, M. (2011). Dil Bilgisi Öğretim Yöntemi Üzerine Değerlendirmeler. *Journal of Turkish Studies*, 6 (1),1030-1041.
- Ergin, M. (2020). *Türk Dil Bilgisi*. Boğaziçi Yayınları.
- Güneş, F. (2016). Türkçenin Öğretim Üstünlükleri ve Zenginlikleri. *Milli Eğitim Dergisi*, 45(210), 93-113.
- İşcan, A. (2007). İşlevsel Dil Bilgisinin Türkçe Öğretimindeki Yeri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1), 253-258.
- Kaygusuz, T. (2006). İlköğretim İkinci Kademedeki Türkçe Dil Bilgisi Öğretimini Üzerine Bir Araştırma [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bolu.
- Milli Eğitim Bakanlığı (2023). *Dilimizin Zenginlikleri Projesi Uygulama Kılavuzu*.

- Neuman, L. W. (2014). *Social Research Methods: Qualitative And Quantitative Approaches (Seventh Ed.)*. Pearson Education Limited.
- Öztürk, J. ve Ömeroğlu, A.F. (2015). Dil Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritalarının Kullanımı. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(31), 69-86.
- Sayılı, A. (2001). *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sağır, M. (2002). *Türkçe Dil Bilgisi Öğretimi*. Nobel Yayıncılık.
- Sinanoğlu, O. (2007). Atatürk ve Türk Bilim Dili, *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi*, 64(1), 1-5.
- Şimşek, N. D. (2012). Türkiye ve ABD’de Ana Dili Öğretimi: 6. Sınıf Ana Dili Ders Kitaplarındaki Metinlerin Karşılaştırılması. [Yayınlanmamış Doktora Tezi] Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi.
- Karahan, L. (2010). Türkçe Öğretiminde Eski Türk Edebiyatı Eserlerinden Faydalanma Yolları. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Niğde Üniversitesi.
- Rose, P., Beeby, J. & Parker, D. (1995). Academic rigour in the lived experience of researchers using phenomenological methods in nursing. *Journal of Advanced Nursing*. 21(6), 1123-1129. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.1995.21061123.x>
- Türk Dil Kurumu. (2021) *Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Van Manen, M. (2007). Phenomenology of practice. *Phenomenology & Practice*. 1(1), 11-30. <https://doi.org/10.29173/pandpr19803>.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.
- Zülfikar, H. (2021). Türkçenin Söz Varlığı, Zenginlikler, Kayıplar. *Türk Dili Dergisi*, 838, 4-10.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Mustafa DENİZ - Nil DUBAN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YET (%50), MS (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YET (%50), MS (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: YET (%50), MS (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: YET (%50), MS (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: YET (%50), MS (%50)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

Gazzâlî'nin Eş'arîlik ve Kelâm İlmi Bağlamındaki Konumu

Ghazali's Position in the Context of Ash'arism and Kalam

Mustafa YEKİD

Yl. İğdır Üniversitesi LEE Enstitüsü

Yl. İğdır University LEE Institute

yekidmustafa.04@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5959-9279>

Atıf / Citation: Yekid, M. (2025). Gazzâlî'nin Eş'arîlik ve Kelâm İlmi Bağlamındaki Konumu. Genç Mütefekkirlere Dergisi, 6 (1), 116-126
<https://doi.org/10.5281/zenodo.14973925>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 19.10.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28.02.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 116-126

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

İslam tarihinin en önemli kelâmcılarından biri olan Gazzâlî, özellikle Eş'arî ekolüne olan katkılarıyla dikkat çekmektedir. İslam düşüncesine yaptığı derin etkiler ve ortaya koyduğu özgün yöntemler, ölümünden yaklaşık on asır sonra dahi kendisinden yararlanılmasını sağlamıştır. Bu çalışmada, Gazzâlî'nin Eş'arîlik ekolüne yaptığı katkılar ele alınarak, onun kelâm ilmine getirdiği yenilikler ve tartışmaya açık görüşleri incelenmiştir. Gazzâlî, hakikat arayışı çerçevesinde yalnızca kelâm ilmiyle değil, aynı zamanda felsefe başta olmak üzere birçok dini ilimle de ilgilenmiş ve bu alanlarda değişimlere öncülük etmiştir. Kelâm ilminde yeni bir dönemin başlamasına zemin hazırlayan Gazzâlî, bu alanda kendisinden sonraki nesilleri etkileyen bir düşünür olarak hatırı sayılı bir yere sahiptir.

Gazzâlî kelâm ilminde eksik ve hatalı yöntemlerin düzeltilmesine büyük katkı sağlamış ve bu ilmin İslami ilimler içerisindeki önemine dikkat çekmiştir. Bu makalede, onun kelâm ilmine verdiği değer, eleştirel yaklaşımları ve Eş'arî ekolündeki konumu değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş'arî Ekolü, Gazzâlî, İslam Düşüncesi, Metot.

ABSTRACT

Al-Ghazali, one of the most prominent thinkers and theologians in Islamic history, is particularly notable for his contributions to the Ash'arite school. His profound influence on Islamic thought and his original methods have continued to be valuable even after approximately ten centuries after his death. This study examines Al-Ghazali's contributions to Islam and the Ash'arite school, focusing on the innovations and controversial views he introduced into the discipline of kalam (Islamic theology).

In his quest for truth, Al-Ghazali engaged not only in kalam but also in other religious sciences, especially philosophy, initiating transformative changes in these fields. As a thinker who paved the way for a new era in kalam, he holds a distinguished position, having influenced generations of scholars after him. In summary, Al-Ghazali made significant contributions to the correction of erroneous methods in kalam and highlighted the importance of this discipline within Islamic sciences. This article evaluates his dedication to kalam, his critical approaches, and his commitment to the Ash'arite school.

Keywords: Kalam, Ash'arite school, Al-Ghazali, Islamic thought, Method.

GİRİŞ

Kelâm ilminin en önemli simalarından biri olan Gazzâlî, (ö. 505/1111) bu ilmin geçmiş birikimlerine yönelik eleştirileri ve katkıları ile tanınmaktadır. Gazzâlî'nin kelâm ilmindeki yaklaşımı, klasik kelâm anlayışının sınırlarını genişleterek yeni bir düşünsel çerçeve sunmuştur. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin Eş'arî ekolüne olan katkıları ve özellikle İslam düşüncesindeki yenilikçi tavrı çeşitli araştırmalara ve tartışmalara konu olmuştur. Bu makale, Gazzâlî'nin kelâm ilmindeki önemini ve mezhebine olan bağlılığını ele almaktadır. Bu bağlamda, onun Eş'arî ekolüne katkıları, felsefi görüşleri ve eleştirileri ele alınacaktır.

Gazzâlî'nin düşüncelerini doğru anlamak, kelâm ilminin gelişiminde oynadığı rolü sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek açısından önemlidir. Bu makale, onun İslam dinine ve Eş'arîlik ekolüne yaptığı katkıları ele almakla birlikte, Gazzâlî'nin kelâm ilmindeki yeri ve Eş'arîlik bağlamındaki eleştirel duruşunu analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Gazzâlî, 1058 yılında Horasan'ın önemli ilim merkezlerinden Tus'ta doğmuştur. 'Hüccetü'l-İslam' ve 'Zeynüddin' gibi lakaplarla tanınan Gazzâlî, öğrenimini Cürcan ve Nişabur'da sürdürmüştür. Nizamülmülk'ün daveti üzerine Bağdat Nizamiye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Gazzâlî'nin eğitim hayatındaki bu çeşitlilik, farklı ilmi disiplinlerle ilgilenmesine olanak tanımış ve düşünce sistemini zenginleştirmiştir. (Çağrıcı, 1996)

1. Eş'arî Mezhebinin Kısaca Serencamı

Bir Ehl-i Sünnet mezhebi olan Eş'arîliğin kurucusu İmam Ebu Musa el-Eş'arî (ö. 324/935) Basra'da doğmuştur. Küçük yaşta babasını kaybetmesi üzerine annesi, Mu'tezile alimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile evlenmiştir. Bu sayede kırk yaşına kadar Cübbâî'nin himayesinde yetişmiş ve ondan Kelâm ilmini öğrenmiştir. Eş'arî bu dönemde, Mu'tezile mezhebinin Basra'daki öncüsü olan Cübbâî'nin gözde öğrencisi olmuştur. Hatta hocasının da kimi zaman kendi adına, tartışmalara onu gönderdiği aktarılmıştır. Sonrasında Eş'arî, hocası ile tarihte "ihve-i selase" (üç kardeşlik) meselesi olarak bilinen mesele başta olmak üzere, diğer bazı itikadi meselelerde de anlaşmazlığa düşmüştür. Bu meseleler arasında 'halku'l-Kur'an' (Kur'an'ın yaratılması), Allah'ın

ahirette görülemeyeceği ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu gibi konular yer almaktadır. (Kubat, 2012)

Kırk yaşına kadar hocası Cübbai'nin tesiriyle Mu'tezile mezhebini benimseyen Eş'arî, geçirdiği düşünsel dönüşüm sonucunda, bir cuma günü Basra Camii'nde Mu'tezile'den ayrıldığını ilan etmiştir. (Demir F. , 2022) Sonrasında Bağdat'a giderek hayatının geri kalanını burada geçirmiştir. Böylece Bağdat gibi zengin bir ilim merkezinde düşüncelerini savunmuş ve Eş'arîliği sistemleştirerek kelâm ilminde bir ekol oluşturmuştur. Son günlerinde Mu'tezile alimlerinden Ebü'l-Kâsım b. Sehlûye (ö. 324/935) ile yaptığı bu münazarada zor durumda kaldığı ve bunun etkisiyle hastalandığı rivayet edilir. Bu hastalık sonucunda 324/935-36 yılında vefat etmiştir. (Fettah, 2024)

İmam Eş'arî Abbasi Devleti döneminde yaşamıştır. Dolayısıyla bu dönem başta siyasi olmak üzere birçok konuda karmaşanın yaşandığı bir dönemdir. Nitekim kendi bağımsızlığını ilan eden birçok küçük devletçikler kurulmuştur. Kurulan bu devletlerin kıyasıya mücadeleye girişmeleri, öne çıkmak istemeleri sayesinde ilim, sanat ve kültür gibi birçok alanda canlılık yaşanmış ve bu olaylar mezheplerin de gelişmelerine zemin hazırlamıştır. (Uysal, 2020)

Eş'arîlik mezhebinin ortaya çıkmasında, yaşanan bu olayların etkisinden söz etmek mümkündür. Zira İslam düşünce tarihinde bir kırılmaya sebebiyet veren bu olay Mihne'dir. Bu olayın bir sonucu ise Ehl-i Sünnet kelâm ekolünün güçlenmesidir. Nitekim Halife Me'mun (ö.218/833) döneminde başlayan bu olaydan sonra Mu'tezilenin resmi mezhep ilan edilmesi ve bunun insanlara zorla dayatılması sonucu birçok insan baskı altında kalmıştır. Sonraki halifelerden olan Mütevekkil (ö.247/861) döneminde bu uygulamaya son verilerek karşı bir Mihne hareketi başlatıldı. Mihne olayına sebebiyet veren konulardan "Halku'l-Kuran" (Kur'an'ın yaratılması) gibi konuların konuşulması ve tartışılması yasaklandı. Bu sayede bir orta yolun bulunması görüşü ağırlık kazandı. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet görüşü giderek daha fazla kabul gördü. (Mavil, 2017)

Mu'tezile mezhebinin etkisini kaybetmesi, Ehl-i Sünnet anlayışının güçlenmesine ve akıl ile nakli uzlaştırmaya çalışan kelâm ekollerinin günümüze kadar ulaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreç, İslam düşüncesinin evriminde önemli bir dönüm noktasıdır. Zira Eş'arî, Mu'tezile'nin aşırı akılcılığının ardından Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsemeye çalışmışsa da bir süre sonra akıl ile nasların desteklenebileceğini öngörerek

kendi düşüncesini sistemleştirmiştir. Hatta daha önce Mu'tezile mezhebinde savunduğu görüşleri bile bizzat eleştirir. (Oğulpınar, 2021)

2. Gazzâlî'nin Hayatı ve Kelâm İlmindeki Yeri

Gazzâlî Kelâm ilminde Eş'arî metodunu kullanarak bu ilmin gelişmesinde katkısı olan büyük İslam alimlerinden biri olmuştur. O bu ilmin amacı olan Ehl-i Sünnet akaidini şüphelerden ya da birtakım sapkın fikirlerden muhafaza etmeye özen göstermiştir. Böylece kelâm ilmine ve Eş'arî düşüncesine büyük bir katkı sağlamıştır. Bu sayede kendi tecrübelerinden de yola çıkarak kendisinden sonra gelenler için önemli bir yol çizmiştir.

Kelâm tarihinin önemli simalarından olan Gazzâlî bu ilmin disiplininin geçmiş birikimini ve kendi döneminde devam eden mevcut uygulamalarını önemli eleştirilerle değerlendirmiştir. Bu nedenle onun kelâmcılığı kadar, kelâm ilmi ve kelâmcılar hakkındaki değerlendirmeleri de öteden beri tartışmalara ve araştırmalara konu olmuştur. Bu çerçevede kaydedilen kimi görüşe göre Gazzâlî'nin Eş'arî kelâmına tamamen bağlı olduğu, kimilerinde ise mezhebini kısmen ya da tamamen terk ettiği belirtilmiştir. Ömrünün son zamanlarında tasavvufa meylettiği, hatta tasavvuf ile sünni akideyi uzlaştırmaya çalıştığı söylenmektedir. Gazzâlî'nin kelâm konusundaki gerçek fikirlerini gizlediği, kelâmı felsefileştirdiği, kelâm ve felsefe düşmanı olduğu gibi birbirinden oldukça farklı görüşler ortaya atılmıştır. (Demir O. , 2011)

Bu görüşlerden hareketle kelâm ilminde böylesine önemli bir şahsiyet olan Gazzâlî'nin doğru anlaşılmasının, İslam düşüncesi üzerindeki etkilerini daha iyi kavramamızı sağlayacağı söylenebilir. Çünkü böylesine değerli bir âlimi doğru tanımının, düşüncelerimize bakış açımızı daha sağlam temellere oturtacağına inanıyoruz.

Gazzâlî, 450/1058 yılında İran'ın Tus şehrinde dünyaya gelmiştir. Tam adı Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Ahmet el Gazzâlî el Tusi'dir. Doğduğu yere nispetle Tusi diye anılsa da meşhur lakabı Hüccetü'l İslam ve Gazzâlî'dir. Babası kendisini ve kardeşi Ahmet'i, vefatından önce sufi bir dostuna emanet etmiştir. Bu sayede ilk eğitimini burada tamamlayarak tasavvufla tanışmıştır. (Yıldız A. , 2017)

Fars asıllı olduğu düşünülen Gazzâlî'nin ailesine dair bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu durum, onun küçük yaşlarda memleketinden ayrılması ve hayatı boyunca farklı şehirlerde ilim tahsil etmesiyle ilişkilendirilebilir. Çünkü kendisi henüz 15 yaşlarında Cürcan'a gitmiş ve bundan sonra da eğitimi için sürekli yer değiştirmiştir. Böylelikle ancak ileriki

yaşlarında memleketine dönme fırsatını bulabilmiştir. Bu zamana kadar da ailesinden pek kimsenin kalmadığı tahmin edilmektedir. (Çağrı, 1996)

Sonrasında ilimlerini geliştirmek için medreseye gitmelerini tavsiye eden baba dostunun sözünü dinlemişlerdir. Gazzâlî ilk defa öğrenimi için memleketinden ayrılıp Cürcan'a gitmiştir. Burada beş yıl boyunca eğitim gördükten sonra dönüş yolunda, eşkıyalar tarafından yolu kesilmiş ve elindeki tüm notları alıkonulmuştur. Bunun üzerine Gazzâlî bütün eşyasından vazgeçip yalnızca notlarını istemiştir. Kaç yıllık bilgi birikiminin o notların içinde olduğunu söyleyince, eşkıyaların reisi kendisiyle dalga geçmiştir. Bu notları aklına yazmak yerine kâğıda mı yazdın deyince, Gazzâlî son derece üzüntü ve utanç duymuştur. Sonrasında bunun ilahi bir ikaz olduğunu düşünüp geri dönmüş ve bütün notları ezberlemiştir. (Orman, 2000)

Tüm bu gelişmelerden sonra hayatında dönüm noktası sayılacak bir olay yaşayan Gazzâlî, ilmi, zekâsı ve tecrübesini keşfeden dönemin önemli devlet adamlarından Nizamulmülk'ün (ö. 482/1092) Nizamiye Medresesinde yapacağı müderrislik teklifi ile büyük bir değişim yaşar. Bu teklifi kabul etmesinde Nizamulmülk'ün ilim erbabına sunduğu geniş nimetlerden faydalanıp ilmini geliştirme düşüncesi önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca burada karşılaşacağı birçok ilim erbabı ve âlimlerin düşüncelerinden istifade edeceği görüşü de onun bu teklifi kabul etmesinde etkili olmuştur. Gazzâlî burada da ilimle hemhal olmuştur. Böylesine kapsamlı bir medreseye müderrislik yaptıktan sonra da büyük bir saygınlık kazanmıştır. Sonrasında hacca gitmek arzusu ile medreseden ve Bağdat'tan ayrılarak Şam'a gitmiştir. Burada da iki yıl kaldıktan sonra hacca gitti. Hac dönüşünde doğduğu şehir olan Tus'a döndü ve münzevi bir hayat sürmeye başladı. 11 yıllık bu yaşantının sonunda Nizamulmülk'ün oğlunun kendisinden ricası üzerine Nişabur medresesinde tekrar ders vermeye başladı. Kısa bir süreden sonra Tus'a dönerek yaptırdığı tekkede Sufi yaşamı sürdürdü. Gazzâlî 1111/505 yılında doğduğu şehir olan Tus'ta vefat etmiştir. (Çağrı, 1996)

Hayatı boyunca ilme ve İslam'a hizmet etmiş bir âlim olan Gazzâlî yaşadığı dönemde birçok insanı etkilemiştir. Özellikle bu dönemde ortaya çıkan batınlık ile sürekli mücadele etmiştir. Bir Eş'arî kelâmcısı olarak, Hasan Sabbah ve Batınlık dışında Mu'tezile mezhebine karşı da mücadelesini sürdürmüştür. Diğer taraftan felsefe konusunda önce bu ilmi öğrenen Gazzâlî, felsefî yöntemler kullanarak felsefecileri de

eleştirmiştir. Felsefeye olan bu tavrına karşı mantık ilmini kelâma dâhil etmesi de onun önemli özelliklerinin başında gelmektedir. Özetle kısa süren bir ömre bu kadar fazla eser sığdıran ve döneminin en büyük âlimlerinden olan Gazzâlî, vefatının üzerinden geçen yüzyıllara rağmen hala üzerinde araştırma ve çalışmalar yapılması mümkün olan bir mütefekkindir. (Altınkaya, 2020)

Gazzâlî kelâm ilmine hocası Cuveynî'nin de fikirlerinin etkisiyle mantık ilmini dâhil ederek bir çağ kapatıp yeni bir çağ açmıştır. Bu sebeple Gazzâlî Eş'arî ekolünde müteahhirun dönemini başlatan ve kelâm ilmini tekrarlardan kurtararak yeni bir dönemin öncüsü olmuştur. (Özpilavcı, 2012)

Bütün bunlardan hareketle onun yaşadığı hicri beşinci yüzyılın, kelâm tarihinin dönüm noktası olduğunu söylemek mümkündür. Bu asırda kelâm ilmi önce incelediği içerik bakımından, sonra da kullanılan metotlar açısından önemli bir değişime girerek gelişimini devam ettirmiştir. Bunun ilk tezahürü ve en önemli örneği ise İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin mantık metodunun kelâm alanında kullanılmasına zemin hazırlanmasıdır. Gazzâlî'nin hocalarından olan Cüveynî, daha önce Bâkılânî ve Abdülkadir el-Bağdâdî gibi bazı âlimlerin bu ilme karşı ortaya koydukları olumsuz tavrı yumuşatarak nakilci bir perspektife uygun hale getirmiştir, böylece disiplinli aklî istidlâl yönteminin habercisi olmuştur. Hocası sayesinde Gazzâlî, bu ilmi kelâma dahil etmeyi başarmıştır. Onun mantığa verdiği önem ise bu ilmi uygulamaya koyması, istidlâl biçimine getirdiği düzen ve sıralamadan kaynaklanmaktadır. Zira önceki kelâmcıların istidlâllerinde de aynı delillerin bulunmasına rağmen aynı düzen görülmediği için önermelerin her biri kendi başına kalıyor, hangisinin önce geldiği açıkça görülmüyordu. (Özervarlı, 1996)

Bu kapsamda Gazzâlî'nin, tevhit merkezli bir âlem anlayışını benimseyerek, önceki İslam düşünce geleneğine bir yenilik getirmesi ile bu alanda da dönüm noktası sayılacak bir gelişme yaşanmıştır. Bu dönüm noktasıyla felsefe geleneği iç içe bilgi ve varlık anlayışının birbirinden tam olarak ayrılmadığı yeni bir teori ortaya çıkmıştır. Böylece Gazzâlî, Eş'arî kelâmı ile Meşşâî felsefesi arasında bir sebeplilik ilişkisi kurarak birlik ve çokluk kavramları arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlamıştır. (Yangın, 2023)

Gazzâlî mantık ilmini kelâmın bir parçası sayarak ilk defa mantık metodolojisinde eser yazmaya başlayan kişidir. Bu sayede Gazzâlî kelâmda Mu'tezile ile başlayıp Eş'arî, Maturidi ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile devam eden mütekaddimun dönemine son

vererek felsefe ve mantığı da kapsayan müteahhirun döneminin başlamasında etkili olmuştur. Bu onun kelâm ilmindeki önemini arttıran bir gelişme olmuştur. Öyle ki Gazzâlî kelâm ilmini farz-ı kifaye olarak kabul eder ve bunu, delalete düşenlere ve bid'atçılara karşı dini savunma ve şüpheleri geri giderme gereğiyle temellendirir. Bu söyleminin ise gereğini delalete düşenler ve bid'atçılara karşı dini savunmaya ve kalplerindeki şüpheleri yok etmeye dayandırır. Bu bağlamda Gazzâlî bu ilimle sadece toplumun bilgili kesimlerinin ilgilenmesini uygun görür. Aksi halde insanların inançlarının sarsılacağını ve bilmeyen kimseler için böyle bir sarsılmanın kötü sonuçlar doğuracağını vurgulamıştır. (Yıldız F. , 2010)

Gazzâlî'nin bu eleştirilerinin asıl sebebi cedeldir. Cedel, bir düşüncedeki çelişkileri açığa çıkarmaya yönelik tartışma yöntemidir. Kendisi cedele karşı son derece katıdır. Hatta bu kavrama karşı duyduğu şey tam olarak nefrettir. Bir tartışma yöntemi olmakla birlikte cedel, ona göre mezhep ayrılıklarının zirvede olduğu o dönemde en büyük fitnedir. Ona göre Allah bir kavmi helâk etmek istediğinde onlara cedel hırsı verir. Cedelciler herkes gibi normal bir fitrata sahip oldukları halde iç dünyalarında kötülük, inat ve taassup duyguları kabarmıştır. Bu nedenle, cedelin olumsuz etkilerini engellemek için çeşitli tedbirler alınması gerektiğini savunur. Cedelin bulunmadığı bir ortamda halkın bid'atlarını kolayca ve kısa zamanda temizlemek mümkün olduğu halde cedelin ve onun doğurduğu taassubun yerleştiği bir memleketteki bid'atları söküp atmak son derece güçtür. Körü körüne taassup ve tartışma cedelcilerin gerçeği görmelerini engeller. Hatta onlar rakiplerinin haklılığına tahammül gösteremedikleri için çok defa gerçeğin ortaya çıkmasını bile istemezler. (Özervarlı, 1996)

Gazzâlî'ye göre şeriatın koyduğu kuralları kabul etmeyen ve peygamberlerin getirdikleri şeriatleri dikkate almayan kimseler için bu kanıtları kavramak mümkün değildir. Zira kendisi ihtilafın yalnızca kelâm ilminde olmadığını, her ilim gibi kelâm ilminde de üzerinde ittifak edilen hükümlerinin olduğu gibi ihtilafın olmasının da son derece doğal olduğunu vurgulamaktadır. Gazzâlî, kelâm ilminde ihtilafın, delillerin farklılığından ya da kişinin şüphelerinden kaynaklandığını savunur. Bu bağlamda kendisi de ilk dönem kelâmcılarını sahih kaynaklara dayanmadıklarından ve yüzeysel olarak edindikleri bilgilerle felsefe eleştirisi yaptıkları için eleştirmiştir. (Demir O. , 2011)

Gazzâlî'nin kelâm hakkındaki en temel görüşünü şöyle özetlemek mümkündür; ona göre bu ilmi bilen kişilerin yapması gerekir. Yani ona göre kelâm ilmi, içeriğinde birçok fayda taşısa da bilmeyenler için zararı da beraberinde getirir. Bu sebeple kelâm her ne zaman gerekli olursa meşru bir nitelik taşımaya başlar. Ancak, meşru olmadığı bir durumda yapılması ise zararı da kaçınılmaz kılar. Çünkü kelâm, bilmeyen kişiler açısından kimi zaman insanı dinden uzaklaştırabilmektedir. Bu sebeple Gazzâlî bu ilmi yalnızca bilen kişilerin, doğru dozda, doğru zamanda ilaç ayarlayan doktor misali yapılması gerektiğini savunur.

“Gazzâlî İlcâm 'da selefîn yolunu açıklarken bir yandan ilahi sıfatlar hususunda bütünüyle ta'tili ve tevili reddeden ve diğer yandan teşbihe yönelen bir tutum arasında gelgitleri olan bir yol seçmiştir. İlahi sıfatlar avam için, tıpkı Kur'an ve hadiste bildirildiği gibi, literal ve mecazi yorumlar yoluyla değerlendirilmeksizin tasdik edilecektir. Gazzâlî'nin avam için ilahi sıfatlar konusundaki selefî yaklaşımı özellikle Eş'arî duruşun bi-la keyf, tevilden kaçınma ve kelâmın reddi hususlarında farklılık gösterir. Teşbihin reddi hususunda insanbiçimcilerden de ayrılır.” (Shu'ayb, 2014)

Gazzâlî'nin risâle ve reddiyeleriyle birlikte 500'e yakın kitap yazdığına dair bilgiler bulunmaktadır. Ancak günümüze ulaşan yaklaşık 75 eseri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları;

İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn, El-Münkız Mine'd-Dalâl, Makaasidü'l-Felâsife, El Mustasfa, Tehâfütü'l-Felâsife, El-İktisâd fi'l-İtikâd, Kimyâ-yı Saâdet, El-Kıstâsü'l-Müstakîm, Fedâihü'l-Bâtınîyye, Bidâyetü'l-Hidâye, Mişkâtü'l-Envâr, Cevâhirü'l-Kur'an, Mükâşefetü'l-Kulûb, Hüccetü'l-Hak, Eyyühe'l-Veled, İlcâmü'l-Avâm an İlm-i Kelâm, El-Mustazhiri, Er-Reddü'l-Cemîl alâ Sarih, Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi'l-Esmâü'l-Hüsnâ, Makaasid Maznûnü Bih lâ Gayri Ehlîh, El-Vecîz Mîzânü'l-Amel'dir.

3. Gazzâlî'nin Eş'arî Mezhebindeki Yeri

Gazzâlî'nin Eş'arîlik konusunda görüşlerine ve Eş'arîlikteki yerine değinecek olursak, kendisi filozoflar başta olmak üzere birçok zıt düşünce ve görüşlere karşı bu ekolü ve metotlarını çok iyi bir şekilde kullanmıştır. Özellikle kelâm ilminde kullandığı cedel metodu sayesinde kelâm ilmini en iyi savunan âlimlerden biri olmuştur.

Bu konuda yapılan bir çalışmada Gazzâlî'nin kelâma yönelik yapmış olduğu eleştirilerde bu ilmin cedel metoduyla problemleri ele almasına, mantığı kullanmadan ya da yanlış

kullanımdan oluşan hatasına ve uhrevi mutluluğa ulaştırma konusundaki yetersizliğine dayandığı vurgulanmıştır. Gazzâlî'nin bu problemi *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-ahvâ* adlı eserinde ele aldığını ve burada da iki temel hususa dikkat çektiğini dile getirmişlerdir. İlk hususun kelâm alimleri amacı konusunda olduğuna değinen yazarımız ona göre doğru yoldan ayrılıp da gaflete düşenlere ve bid'atçilere karşı dini akideyi savunmak olduğunu açıkça belirtmiştir. İkinci hususta ise kelâmcıların Aristo mantığını kavrayamadıklarını ve mantık alanındaki ihtiyacın karşılanmadığını ve bu sebepten eleştirilere muhatap olduklarını dile getirmiştir. Yine aynı eserde kelâmcıların asıl amacının bid'atçilere karşı dini akideyi savunmak olduğunu ancak ileriki dönemlerde Yunan felsefesinden aldıkları cevher, araz gibi kavramlarla ilgilenmekten asıl amaçlarından saptıklarını söylemiştir. (Gültekin, 2018)

Bu kapsamda Gazzâlî, ilim meraklılarının her şeyi bilme hırsını terk etmelerini ve nasla bildirilen hükümlerin asla tartışılmamasının gerekliliğini ileri sürmüştür. Buradan hareketle kendisi de Eş'arî düşüncesi ile hareket etmiştir. Kendisi İhya adlı eserinde bu konuyu şöyle özetlemektedir: "bu hususta orta yolu tercih edip sıfatları anlamada tevîl kapısını açan, fakat ahiret halleriyle ilgili nasları zahiri üzere bırakan Eş'arîyye'dir." (Gazzâlî, 2024)

Bütün bu bilgi birikimlerinden faydalanarak Kelâm ilminin İslami ilimler içerisindeki önemine dikkat çeken Gazzâlî, bu ilimde kullanılan yanlış metotlarla ve yapılan hatalarla açığa çıkan sorunların giderilmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu sebeple kimi zaman yaptığı sert eleştirilerden, kelâm ilmi ve kelâmcılar hakkındaki görüşlerinden dolayı hakkında birçok olumsuz görüş ortaya atılmıştır. Hatta kendisinin mezhebini terk ettiğini ya da kelâm karşıtı düşünceler sergilediğini savunanlar dahi olmuştur.

Hüccetü'l-İslâm lakabıyla tanınan Gazzâlî, İslam âleminin en değerli âlimlerinden biri olmakla birlikte İslami İlimlerin hemen her alanında eserler vermiştir. Bu sayede büyük bir üne kavuşmuştur. Kendisi bu ilim yolculuklarında hocalarının yolundan giderek onların görüşlerini geliştirmeye devam etmiştir. Bu yolculuğunda kendisinin en büyük dayanağı bir Eş'arî kelâmcısı olan hocası İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî olmakla birlikte birçok Eş'arî âliminin de eserlerinden faydalanmıştır. Kelâm ilminde çoğunlukla Eş'arî mezhebinin görüşlerini savunan Gazzâlî, yalnızca bazı ufak meselelerde farklı görüşler beyan etmiştir. (Gazzâlî, 1971)

Bu bağlamda Gazzâlî neredeyse başyapıtı olarak bilinen İhyâu ulûmi'd-dîn adlı eseri başta olmak üzere el-iktisâd fi'l-i'tikâd gibi bazı eserlerinde Eş'arîlik ekolüne ve geleneğine bağlı kalarak tarzını sürdürmüştür. Hatta bazı görüşlerinde selef çizgisine yaklaşmıştır. Böylesinin de avam için en doğru yol olduğunu dile getirmiştir. Ancak kendisi mantık ilmini kelâma dâhil eden kişi olarak, mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağını söylemiştir.

Eserlerinde görülen derin anlamlar sayesinde onun ne kadar yüksek bir ilim ve hikmete sahip olduğuna şahit olmaktadır. Öyle ki üstün zekâsının eserlerine yansması ile eserlerinde benzerine çok az rastlanan bir tertip, düzen ve düşünce görülmektedir. Tüm bunları kendisine has bir üslup ile gerçekleştirerek eserlerine gerek dili gerekse de ilmi ile zenginlik katmıştır. Bu sayede örnek verdiği misallerden, yola çıktığı delillere kadar pek çok konuda muhataplarını ikna etmeyi başararak hem kendilerini hem de düşüncelerini aydınlatmıştır

SONUÇ

Makalemiz kapsamında Gazzâlî'nin Eş'arîlik ekolünü benimsediğini ve kendisinin yenilikçi bir metot izlediği sonucuna varılmaktadır. Kendisi katı görüşlere bağlı kalmadan, bu akidenin savunulabileceğini en iyi şekilde göstermiştir. Bu sayede de Eş'arî görüşünü benimsemekle birlikte bu ekole fikirleri ve eserleri ile katkı sağlamıştır.

Makalemiz, Gazzâlî'nin Eş'arîlik ekolünü benimsediğini ve yenilikçi bir yöntemle bu mezhebe katkı sağladığını göstermektedir. Kendisinin, ancak ilmi bilen ve mantığı doğru şekilde kullanan kimselerin görüşlerine güvenebileceğini savunduğu görülmektedir. Nitekim bunlar dışında kalan ve avam denilen kesim için ise te'vil ve yorumlamanın zararlı olduğu görüşündedir. Bu görüşünden dolayı da bazı konularda selef çizgisine yaklaştığını söylemek mümkündür. Bazı düşünürler, bu eleştiriler doğrultusunda Gazzâlî'nin kelâm ilmini dahi eleştirdiğini ve hatta bu ilme karşı mesafeli bir tutum sergilediğini iddia etmiştir. Ancak bu görüşü destekleyen yeterli kanıt bulunmamaktadır.

Gazzâlî'nin tüm bu kelâmi değişim süreçleri müteahhirun dönemi kapsamında gerçekleşmiştir. Çünkü bu dönem Gazzâlî'nin de önemli katkılar sunduğu, Eş'arî kelâmının gelişim gösterdiği bir dönemdir. Bu sayede bu dönemin eleştirel ve yorumsal

anlamda kelâm ilmini sağlamlaştırdığı ve daha yenilikçi bir ilim haline getirdiğini söylemek mümkündür.

Gazzâlî gibi büyük bir âlimin Eş'arîlik ekolüne ve kelâm ilmine son derece büyük katkıları olmuştur. Onun başlamasına katkı sunduğu müteahhirun döneminin de kelâm ilmine büyük bir yenilik getirdiği bilgisini araştırmalarımız sonucunda elde etmiş bulunmaktayız. Ayrıca Gazzâlî'nin her ne kadar felsefe ve tasavvuf gibi ilimlerle de meşgul olduğunu bilsek de o, hiçbir zaman kelâmcılığından vazgeçmemiştir. Gazzâlî, kelâm ilminin metodolojik dönüşümüne önemli katkılar sunarak bu ilmin gelişiminde belirleyici bir figür haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

Altinkaya, H. (2020). Gazali'nin Batini Delillere Yönelik Polemikleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37-68.

Çağrı, M. (1996). *islamansiklopedisi*. TDV islam ansiklopedisi. adresinden alındı

Demir, F. (2022, Haziran). Eş'arîliğin Teşekkülü ve İmam Eş'ari. *Batman Akademi Dergisi*, 6/1.

Demir, O. (2011, aralık). El-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm İlmi Ve Kelâmcılar. *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1-33.

Eş'arîliğin Teşekkülü ve Tarihçesi. (2025, 01 21). Ankara Üniversitesi Açık Ders Mazlemeleri:

https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/110612/mod_resource/content/0/29_islam_dusunce_ekolleri_tarihi_p181-187.pdf adresinden alındı

Fettah, İ. A. (2024, 12 22). *EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan*. TDV İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/esari-ebul-hasan> adresinden alındı

Gazzâlî, E. H. (1971). *İtikad'da Orta Yol*. (K. Işık, Çev.) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Gazzâlî, İ. (2025). *İhyâu Ulumi'd Din Tercümesi* (Cilt 1/2). (A. Serdaroğlu, Çev.) İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gültekin, Y. A. (2018). Kelama Yönelik Eleştiriler. Mardin.

Kubat, M. (2012). Eşari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l Hasan El-Eşari. *İslami İlimler Dergisi*, 21-47.

Mavil, H. Y. (2017). *Eş'arî*. DİB Yayınları.

- Oğulpınar, M. (2021). *Eşariyye Mezhebi*.
- Orman, S. (2000). Gazali'nin Hayatı ve Eserleri. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13(3-4), 237-248.
- Özerverli, M. S. (1996). *TDV İslâm Araştırmaları Merkezi*. TDV İslam ansiklopedisi. adresinden alındı
- Özpilavcı, F. (2012). Gazzali'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi. *İslami İlimler Dergisi*, 7(13), 145-158.
- Shu'ayb, F. (2014). Gazzali'nin Kelam Hakkında Son Sözü. *Kelam Araştırmaları, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 415-434.
- Taylan, N. (1983). *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Uysal, E. (2020). Imam Eş'arî'nin Kelâmî Dönemleri ve Mu'tezileden Ayrılış Nedenleri. s. 695-716.
- Uysal, E. (2022). *Eş'ari Kelâm*. (İ. Yücer, Dü.) Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Uysal, E. (2022). *Eş'arî Kelam Sisteminin Kurumsallaşma Süreci*. (İ. Yüceer, Dü.) Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Yangın, A. (2023). Ruhun Mahiyeti Bağlamında Emr ve Âlem-i Emr Kavramları Üzerinde Bir İnceleme. *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 789-804.
- Yıldız, A. (2017). Gazzali'nin Düşünce Dünyasında Varlık ve Felsefe. *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(9), 159-173.
- Yıldız, F. (2010). Mütakaddimun ve Müteahhirun Dönemi Kelamcılarında Delil. *Çukurova Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi*.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Mustafa YEKİD

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

**Halidiyye-Hüsamiyye Şeyhi Muhammed Said Seyfeddîn'in "Muhtasarü's-sülûk"
Adlı Eseri Bağlamında Mürid-Mürşid İlişkisi**

The Sheikh of Khalidiyyah-Husamiyyah, Muhammed Said Seyfeddîn's Work "Muhtasarü's-sülûk" in the Context of the Relationship Between the murshid and the murid

Mesut YİĞİT

Dr. Öğr. Üyesi Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Dr. Muş Alparslan University Faculty Of Islamic Sciences

Muş, TÜRKİYE

m.yigit@alparslan.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-9939-4235>

Atıf / Citation: Yiğit, M. (2025). Halidiyye-Hüsamiyye Şeyhi Muhammed Said Seyfeddîn'in "Muhtasarü's-sülûk" Adlı Eseri Bağlamında Mürid-Mürşid İlişkisi. Genç Mütefekkirlere Dergisi, 6 (1), 127-148.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14974087>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 19.01.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 127-148

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Mürid-mürşid ilişkisi, tasavvufî terbiyenin temelini oluşturan ve ahlâkî gelişimi destekleyen önemli bir bağıdır. Bu ilişki, mürşidin müridini Allah'a yaklaştırma ve nefsinin terbiye etme sorumluluğuna dayanır. Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolu, mürid-mürşid ilişkisine yeni bir anlayış getirmiş ve bu tutum Hüsâmiyye şubesiyle geniş bir alanda etkili olmuştur. Bu minvalde Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn'in *Muhtasarü's-Sülûk* adlı eseri, mürşidin, müridlerinin kalplerini temizleyip onları güzel ahlâk ile süslemesi ve aynı zamanda şeriat kurallarını öğretmesi gerektiğini vurgular. Mürşidin, müridlerine sevgi ve şefkatle yaklaşarak onların manevî gelişimlerini desteklemesi; müridlerin ise tam bir teslimiyetle zikir ve ibadetle mânevî olgunlaşmalarını sürdürmeleri gerektiği ifade edilir. Bu çalışma, *Muhtasarü's-Sülûk* eseri üzerinden, Şeyh Muhammed Said'in ve bağlı olduğu Hüsâmiyye şubesinin mürid-mürşid ilişkisini incelemeyi ve bu konudaki görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şeyh Muhammed Said, Muhtasarü's-sülûk, Mürşid, Mürid

ABSTRACT

The relationship between the murshid and the mürid is the cornerstone of Sufi training and plays a key role in moral development. This relationship is based on the murshid's responsibility to guide his mürid closer to God and purify his soul. The Khalidiyya branch of the Naqshbandi order offered a new approach to the murshid-mürid relationship, and this perspective became widely influential, particularly through the Husamiyya branch. In this context, Sheikh Muhammed Said Seyfeddin's work *Muhtasarü's-Sülûk* emphasizes that the murshid should purify the hearts of his mürids, adorn them with good character, and teach them the principles of sharia. It is stated that the murshid should approach his mürids with love and compassion, supporting their spiritual development, while the mürids must continue to foster their spiritual growth through complete submission, dhikr, and worship. This study aims to examine the relationship between the murid and the murshid guide through the work *Muhtasarü's-sülûk* by Sheikh Muhammed Said Seyfeddîn, who is affiliated with the Hüsâmiyye branch, and to reveal his views on this subject.

Keywords: Sufism, Sheikh Muhammed Said, Muhtasarü's-sülûk, Murshid, Murid

GİRİŞ

Tarikat, tasavvufî terminolojide "Hakk'a ulaşmak için belirli kurallar çerçevesinde takip edilen yol" anlamına gelir (Cürcânî, 2004: 119; Kâşânî, 1992: 85; Uludağ, 2016: 343). Bu bağlamda tarikatlar, tasavvufun teorik boyutlarının pratik hayatta uygulanmasını temsil eden intizamlı yapılarıdır. Tarikatların doğuşu, İslâm'ın nefsi terbiye etme ve ahlâki kemâlâta erişme ihtiyacıyla doğrudan ilişkilidir. Bu süreçte, tarikatlar, ilim erbabı ve zâhid sûfilerin düşünceleri, yaşam tarzları ve tavsiyeleri etrafında şekillenmiştir (Yılmaz, 2009: 231-234; Kara, 2019: 87; Türer, 2018: 89-90). Tarikata intisap etme ehliyetli bir müridin etrafında toplanmayı gerektirmiştir. Bu durum, müridin mânevî eğitiminde her adımının müridin rehberliği ve öğretileri doğrultusunda şekillendiği anlamına gelir. Mürid yalnızca bir öğretici değil, aynı zamanda bir rehberdir. Bu nedenle mürid-mürşid ilişkisi, tarikatların şekillenmesinde temel bir role sahip olmuştur (Öngören, 2011: 40/97; Tûsî, 1960: 518).¹

Mürid ve mürşid arasındaki irtibat, müridin mânevî seyrinde rehberle kurduğu bağıdır. Bu bağ, ona destek ve yönlendirme sağlar. İslâm'ın zâhirî boyutlarının yanı sıra bâtinî yönlerini de kavramayı hedefleyen tasavvufî terbiyede, mürşid, müride ilâhî hakikatleri anlamada yardımcı olur. Ancak bu rehberlik, yalnızca teorik bilgilerle değil, pratik bir tecrübeyle de gerçekleşir. Müridin, müridine nefsinin terbiye etme ve mânevî kemâlâta ulaşma sürecinde sürekli destek vermesi ve mânevî murakabe de bulunması büyük önem taşır (Kuşeyrî, 2013: 424-425; Hafnî, 1987: 133; Eraydın, 1994: 118; Erginli, 2006: 973-975).

Mürşid, Arapçadaki 'irşad' kökünden türetilmiş olup, doğru yola yönlendiren, rehberlik eden anlamına gelir (Cürcânî, 2004: 174; Uludağ, 2016, 263). Tasavvufî anlamda mürşid, Allah'a yaklaşma yolunda müridi eğiten ve ona rehberlik eden bir muallimdir. Mânevî açıdan kemâlâta ulaşmış, nefsinin terbiye etmiş, şer'i ilimleri bilen bir kişidir. Müridin

¹ Mürşid-mürid ilişkisi için bkz.; Ramazan Muslu, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye Göre Mürid-Mürşid İlişkisinin Boyutları, *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri*, 11-13 Haziran 2010 = International Symposium on Mavlana Khalid al-Baghdadi Papers, 2012, s. 111-120; Himmet Konur, Mesnevi de Mürid Mürşid İlişkisi; *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt.6, sa.14, ss.149-157, 2005; Süleyman Solmaz, Yesevilik Geleneğinden Bir Şair Salih Baba ve Mürid-Mürşid İlişkisi = Poet From the Yesevi Order: Salih Baba and the Mentor-Disciple Relationship, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 18-20 Ekim 2018, Ankara, 2018, cilt: II, s. 453-478; Öncel Demirdaş, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye Göre Mürid-Mürşid İlişkisinin Boyutları, *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu*, 03-05 Ekim 2013-Gümüşhane: Bildiriler Kitabı, 2014, s. 323-330; Mahmud Esad Erkaya, Hâlidîyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid-Mürşid İlişkileri, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2017, cilt: IX, sayı: 18, s. 839-861.

vazifesi, müride salt zâhirî bilgi vermek değildir. Onun esas görevi müridin kalbini Allah'a bağlayarak mânevî açıdan yetişmesini sağlamaktır. Mürşid, müridi doğru yolda tutmak için çaba gösterir. Onu nefsin tuzaklarına karşı uyarır ve Allah'a tam anlamıyla teslim olmasına gayret eder (Yılmaz, 2009: 185-187; İz, 1969: 99).

Mürid kelimesi ise "arzu eden, isteyen" anlamına gelir. Tasavvufî anlamda mürid; hakikati arzulayan, nefsin kötü arzularından el çekip Allah'a yakınlaşmayı isteyen ve bu yolda mürşidine tam bir teslimiyetle bağlanan şahıstır (Cürcânî, 2004: 174; Uludağ, 2016: 263; Cebecioğlu, 2009: 526). Müridin bu teslimiyeti hem mürşidine olan güvenini gösterir hem de mânevî yolculuğun en mühim unsurlarından birini teşkil eder. Mürid, mürşidinin rehberliği doğrultusunda nefsin terbiye etmeye gayret eder. Ancak bu sürecin uzun bir çaba gerektirdiği bilinmelidir. Mürşidin rehberliği olmazsa müridin seyrinde doğru yolu bulması çok güçtür (Erginli, 2006: 713-718).

Mürid ve mürşid arasındaki ilişki, yalnızca bireysel bir eğitim sürecini değil, aynı zamanda toplumun mânevî terbiye ve islahını da gözeten bir irtibattır. Mürşid, müridin mânevî olgunlaşmasının yanı sıra çevresine olan etkilerine de dikkat eder. Tarikatların amacı, müridlerin mânevî olgunluğa ulaşmasını sağlamak ve toplumu mânevî ve ahlâki olarak eğitmektir. Bu süreç, her tarikatın kendine mahsus yolu ve mürşidin yönlendirmesiyle gerçekleşir. Tarikatlar, toplumsal barış ve huzurun sağlanmasında da mühim bir rol oynar. Zira mürid sadece kendi inkişafına odaklanmaz, çevresine de karşı sorumluluk taşıdığını bilir. Bu durum, tasavvufun toplum ahlâkına önemli katkılar sunduğunun açık bir delilidir (Bedevî, 1975: 23-24; Kara, 2018: 279).

Bu genel çerçevede, tasavvufun amacı, kişiyi mânevî kemâlâta ulaştırmak ve toplumu ıslah etmektir. 19. yüzyılda tarikatlar arasında önemli bir etki bırakmış olan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (v. 1242/1827), bu mânevî yapının önemli bir örneğidir. Onun uygulamaları, tasavvufun hedefleri doğrultusunda büyük bir rol oynamıştır. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, özellikle Nakşibendiyye tarikatının "Hâliyye" olarak adlandırılan kolunu temsil ederek, tarikatın kurumsal yapısında ve uygulamalarında önemli değişiklikler gerçekleştirmiştir. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin liderliğinde Hâliyye tarikatı, yalnızca mânevî eğitim sunmakla kalmamış, aynı zamanda toplumsal ve kültürel alanlarda da derin bir etki bırakmıştır. Ayrıca Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî tekke ve medrese

faaliyetlerini birleştirerek tasavvufu geniş bir alanda yayma konusunda büyük bir çaba sarf etmiştir. Böylece, başta Ortadoğu olmak üzere çok geniş bir coğrafyada etkisini hissettirmiştir (Kavak, 2011: 267-287; Yılmaz, 2009: 262-263).

Benzer şekilde, Hâlidiyye'nin Hüsâmiyye şubesi de köklü bir tasavvufî ekol olarak geniş bir coğrafyada derin etkiler bırakmıştır. Irak, İran, Türkiye ve Suriye'de yaygın olan bu tarikat, toplumun dinî hayatına önemli katkılarda bulunmuş ve bireylerin mânevî olgunlaşmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Hüsâmiyye, Nakşibendî-Hâlidî kolunun geniş bir uzantısı olarak yalnızca mânevî eğitimle sınırlı kalmamış, aynı zamanda toplumsal huzur ve ahlâki değerler noktasında da büyük bir tesir meydana getirmiştir.² Bu kolun pîri Şeyh Muhammed Ali Hüsâmeddîn et-Tavîlî'dir (v. 1278/1861). Şeyh Muhammed Ali Hüsâmeddîn, geniş bir tasavvufî mirasa sahip olup, babası Şeyh Muhammed Bahâeddîn-i Evvel et-Tavîlî (v. 1298/1881) ve dedesi, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin baş halifesi olan Şeyh Osman Sirâceddîn et-Tavîlî'dir (v. 1298/1881).³

Şeyh Muhammed Ali Hüsâmeddîn, Nakşibendiyye, Kâdirîyye, Rufâîyye, Sühreverdîyye, Çeştîyye, Kübrevîyye, Şâzelîyye, Düsûkîyye ve Bedevîyye tarikatlarından icazet almış bir şeyhtir. Geniş tasavvufî mirasıyla, yirmi üç binden fazla halife yetiştirmiştir. Halifeleri arasında tanınmış âlimler ve büyük sûfiler bulunmakta; bunlar arasında Şeyh Muhammed Emin el-Hâl (v.1350/1931), Seyyid Abdürrahim el-Mevlevî (v. 1300/1883), Şeyh Muhammed el-Mahvî (v. 1351/1932), Erbil müftüsü Şeyh Muhammed Ali el-Hüsâmî (v.1306/1889), Şeyh Alaaddin Fersafî (v. 1386/1966), Seyyid Muhammed Kadri Hâşimî (v. 1381/1961) ve Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn (v. 1334/1916) gibi isimler öne çıkmaktadır. Bu halifeler, tarikatın öğretilerini yayarak farklı coğrafyalarda mânevî etki oluşturmuş ve tarikatın toplumsal etkisini artırmıştır (Yiğit, 2022: 54-55).

² Nakşibendî-Hâlidî bir kol olan Hüsâmiyye hakkında genel bilgi için bkz. Mesut Yiğit, *Seyyid Muhammed Kadri Hazîn Hâşimî: Hayatı, Tarikatı ve Düşüncesi*. (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 59-83; Hayri Kaplan, Kuzey Irak'ta Hâlidî-Osmanî Tasavvuf Önderlerinden Şeyh Muhammed Ali Husâmüddîn et-Tavîlî (1861-1939) Hayatı, İrşad Faaliyetleri ve Türkiye'deki Halifeleri, *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri*, 11-13 Haziran 2010 = International Symposium on Mavlana Khalid al-Baghdadi Papers, 2012, s. 249-255.

³ Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinden Şeyh Osman Sirâcüddün et-Tavîlî'nin hayatı ve irşadı hakkında genel bir bilgi için bkz. Yiğit, *Seyyid Muhammed Kadri Hazîn Hâşimî*; 83-90; Abdulcebbar Kavak, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Halifelerinden Şeyh Osman Sirâcüddün et-Tavîlî (v. 1283/1866) ve Biyâre Medresesi/Tekkesi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD], 2015, sayı: 43, s. 260-283.

Hüsâmiyye'nin etkisi, birçok bölgede olduğu gibi Anadolu'da da belirgin bir şekilde hissedilmiştir. Özellikle Cizre, Hüsâmiyye'nin tasavvufî öğretisinin şekillendiği önemli bir merkez haline gelmiştir. Hüsâmiyye'nin Cizre'deki tasavvufî mirası hem bireysel hem de toplumsal düzeyde derin bir iz bırakmıştır. Bu etki, yalnızca bölgenin dinî ve kültürel yapısını etkilemekle kalmamış, aynı zamanda Şeyh Muhammed Said'in rehberliğinde Hüsâmiyye'yi tasavvufî terbiye alanında mühim bir tecrübe kaynağına dönüştürmüştür. Şeyh Muhammed Said'in irşadı, müridlerin mânevî yolculuklarına ışık tutarken, bölgedeki toplumsal ve ahlaki değerlerin şekillenmesine de önemli katkılar da bulunmuştur. Müridin mânevî kemâlâtı, sadece bireysel bir ilerleme değil, aynı zamanda toplumsal dönüşümü de beraberinde getiren bir süreç olmuştur (Müderriş, 1983: 400-401; Yiğit, 2022: 59-66).

Bu kapsamda Hüsâmiyye'nin geniş coğrafi ve kültürel etkileri göz önünde bulundurulduğunda, "Muhtasarü's-sülûk ve'l-ihsân fî beyâni'l vusûl ilâ meliki'l-mülûk ve tarikatü'l-hâcegân" adlı eseri tarikatın öğretilerini anlamak için önemli bir kaynaktır. Eser, Hüsâmiyye'nin tasavvufî anlayışını ve mürid-mürşid ilişkisini çözümlenmek için temel bir referans oluşturur. Bu çalışmada, eserdeki mürid-mürşid ilişkisi incelenecek ve tarikatın eğitim anlayışı ele alınacaktır. Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn'in öğretilerini merkeze alarak, mürid-mürşid ilişkisinin bireysel mânevî gelişim ve toplumsal huzur üzerindeki etkileri keşfedilecektir. Ayrıca, tasavvufî eğitimin bu bağlamdaki katkıları vurgulanacaktır.

1. Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn'in Hayatı

Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn, 1874 yılında Cizre'de doğmuştur. Babası Hüseyin Mazlum Efendi, Cizre'nin saygın ailelerinden birine mensup olup cömertliği ve güzel ahlâkıyla tanınmıştır. Annesi Seyyide Hâlîme ise sâliha ve takva sahibi bir kadın olarak bilinmiştir. Şeyh Muhammed Said'in ailesinin dinî ilimlerde köklü bir geçmişi olmuştur. Küçük yaşta ilim öğrenmeye başlamış ve mânevî bir işaret alarak, bölgenin önde gelen Nakşibendî-Hâlidî mürşidi Şeyh Muhammed Ali Hüsâmeddîn'in yanına gitmeyi istemiştir. Ailesi başlangıçta bu isteğe sıcak bakmamıştır. Ancak Şeyh Mustafa

Seblâğî'nin (v. ?)⁴ tavsiyesinden sonra ailesi onu Tavîle'ye⁵ göndermeye rıza göstermiştir.

Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn, Tavîle'de seyr u sülûkunu tamamlayarak Cizre'de irşad göreviyle vazifelendirilmiştir. İrşad faaliyetlerine başladıktan sonra, Cizre ve çevresi Hüsâmiyye olarak adlandırılan yeni bir Nakşibendî-Hâlidî ekolünün mânevî atmosferine girmiştir. Bu süreçte, bölge halkı onun yüksek mânevî halleriyle etkilenmiş ve dinî hayatta önemli değişimler yaşanmıştır. Çelebi Süleyman Kaya, Şeyh Muhammed Said'in irşadında, topluma zarar veren kişilerin ve büyük günah işleyenlerin ıslah edilmesinin büyük bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır (Kaya, 1996: 134-137).

Şeyh Muhammed Said 1916 yılında, henüz 42 yaşındayken vefat etmiştir; ardından yolunu sürdüren birçok halife ve mürid bırakmıştır. Bunlar arasında en meşhuru, Şeyh Muhammed Said'in vefatından sonra tarikatın piri Şâh Muhammed Ali Hüsâmeddîn tarafından Türkiye'de baş halife olarak vazifelendirilen Seyyid Muhammed Kadri Hazîn'dir.

1.1. Eserleri

Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn'e ait iki eser bulunmaktadır. Bu eserler, onun tasavvufî bilgi birikimini ve mânevî rehberlik anlayışını yansıtmaktadır (Yiğit, 2022: 109-111).

1.1.1- Muhtasarü's-sülûk ve'l-ihsân fi beyâni'l-vusûl ilâ meliki'l-mülûk ve tarikatü'l-hâcegân

Şeyh Muhammed Said'in mürid-mürşid ilişkisi bağlamında tasavvufî düşüncesini ortaya koymayı amaçladığımız bu eser, Nakşibendiyye tarikatının usul, âdâb ve erkânını açıklamak üzere kaleme alınmıştır. Şeyh Muhammed Said, kitabını mânevî bir emir sonucunda yazdığını belirtmiştir. Arapça kaleme alınan kitap, Çelebi Süleyman Kaya tarafından "*Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri*" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Yaptığımız tüm araştırmalara rağmen bu eserin orijinal nüshasına veya bir kopyasına erişemedik. Orijinal ve tek nüshayı elinde bulunduran Çelebi Süleyman Kaya'nın varisleri ve yakın müntesipleri ile yaptığımız görüşmelerde kitabın zayi edildiğini teyit ettik. Müellif eserini bir mukaddime-giriş ve on dokuz fasıl olarak kaleme almıştır.

⁴ Şeyh Osman Sirâceddîn et-Tavîlî'nin halifesidir.

⁵ Mevlâna Halidi Bağdadi'nin halifesi Şeyh Osman Siraceddin'in köyüdür. Irak'ta bulunan Tavîle köyü, Süleymaniye'ye doksan altı km., Halepçe'ye otuz dört km. uzaklıktadır.

Fasıllarda tasavvuf ve tarikatın Kur'ân-ı Kerîm ile Sünnet'teki delilleri verildikten sonra, Nakşibendiyye tarikatının usul, âdâb ve erkânı örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Şeyh Muhammed Said, tarikat silsilesini, şeyh ve müşid türlerini, müşid ile müridlerin görevlerini ve vasıflarını derinlemesine ele almıştır. Her bir fasıl, sâlikin seyr u sülûkunda güven içerisinde ilerlemesi için gerekli olan bilgiyi ve uygulamaları sunmuştur. Zikir, rabita, murakabe ve Nakşibendiyye tarikatının on bir esası üzerine bölümler de yer almıştır. Kitap ayrıca ilhamlar, rüyada ve uyanıkken Hz. Peygamber'in görülebilirliği, evliyanın kerametleri gibi önemli konuları da ele almıştır. Bununla birlikte, müşidlerin müridlerin kalbine teveccühü ve hatme-i şerif âdâbı hakkında da açıklamalara yer verilmektedir.

1.1.2- Dîvân

Şeyh Muhammed Said tarafından genelde Kürtçe, Arapça ve Farsça dillerinde yazmış olduğu divan; 246 şiir, 3060 beyit, 73 bend ve bir bağımsız mısradan oluşmaktadır. Divan, genellikle Şeyh Muhammed Said'in müşidi Şah Muhammed Ali Hüsameddin'e duyduğu derin sevgi, bağlılık ve onun mânevî büyüklüğüne yaptığı vurgularla dikkat çekmektedir. Divanındaki temalar ve üslup genellikle Şeyh Ahmed el-Cezerî'den etkilendiğini göstermektedir. Şeyh Muhammed Said, divanını aruz vezniyle kaleme almıştır. Şiirleri vasıtasıyla mânevî seyrini aktarmış ve yaşadığı aşkı ifade ederken okuyucularını duyu yüklü bir atmosfere çekmiştir. Cizre ve çevresinde meşhur olduğu mânevî hali, içindeki coşku ve cezbe hali şiirlerinde de göze çarpmaktadır. Divanı Arap ve Latin alfabeleri ile basılmıştır (Arslan, 2021: 47-49).

2. Muhtasarü's-sülûk Bağlamında Mürid-Müşid İlişkisi

Müşid, müridini Allah'a yaklaşmaya yönlendiren mânevî bir rehberdir. Mürid ise müşidine güvenerek nefsin terbiye edip mânevî olgunluğa ulaşmaya çalışan kişidir. Bu ilişki, güven, sadakat ve teslimiyet üzerine kuruludur. Müşid ile mürid arasındaki ilişki, mânevî rehberlik ve doğru yönlendirme ihtiyacına dayanmaktadır. Mürid, mânevî olgunluğunu geliştirmek ve hatalardan kaçınmak için bir rehber ihtiyacı duyar. Müşidsiz bir yolculuk, müridin yanlış yollara sapma riskini artırmakta ve mânevî tehlikelerle karşı karşıya kalmasına yol açmaktadır. Tasavvufta mânevî seyrin kazanımlarının yanında, bu yolun zorluklarla dolu olduğu da unutulmamalıdır. Gerçek mânevî faydayı elde etmek için kâmil bir müşidin rehberliğinde seyr u sülûk etmek şarttır. Böylece taliplinin mânevî

seyrinin güvenliği sağlanır. Aksi halde mürid mânevî bir çöküş tehlikesi ile karşılaşabilir (Eraydın, 1994: 116-118; Kaya, 1996: 15).

Şeyh Muhammed Said, mürid-mürşid ilişkisini tasavvufta hayati bir unsur olarak görür. Tarikat, tasavvufî bir kurum olarak bireyin Allah'a yakınlaşmasına yardım ederken mürşid de muallim ve mânevî rehberdir. Mürşidin, müridinin mânevî gelişimini desteklemesi, şariat ve tarikat kurallarını öğretmesi zaruridir. Müridin, mürşidine duyduğu sevgi ve bağlılık, onun mânevî dönüşüm ve terakkisi için elzemdir (Kaya, 1996: 7-18; Ayış, 2015: 153-155)). Şeyh Muhammed Said'in mürid ve mürşid ilişkisine dair düşüncelerini daha kapsamlı bir şekilde ele almak amacıyla konunun çeşitli boyutlarını başlıklar halinde incelemeye çalışacağız.

2.1. Müridin Görevleri

Şeyh Muhammed Said'e göre, müridin mürşidine olan muhabbeti, anne ve babasından, çocuklarından daha çok olmalıdır. Bu sevgi, mürşidin müridin mânevî yükselişindeki rolünü gösterir. Bu nedenle müridin duyduğu sevginin içten, samimi ve yüzeysel olmaktan uzak olması icap eder. Zira mürşid, müridin mânevî terbiyesinin merkezindedir. Müridin mürşidine karşı sevgisi müridin feyiz kaynağı ve sermayesidir. Mürid, mürşidinin sohbetinde izinsiz konuşmaktan kaçınması ve mürşidinin sohbetlerini saygı ile dinlenmesi gerekir. İzin verilmiş olsa bile müridin konuşmaları nazik, açık ve tevazu ile dolu olmalıdır. Çünkü mürşide karşı cüretkâr davranışlar, müridin manen zarara uğratar (Kaya, 1996: 54-55).

Mürid, mürşidin verdiği emirleri ve görevleri kesinlikle reddetmemelidir. Zira şeyhin emirleri müridin kendi anlayışından daha doğru ve güvenilirdir. Bu emirler, mânevî terakki açısından son derece önemlidir. Müridin, mürşidinin bilgi ve firâsetini dikkate alması elzemdir. Mürşid, bazen zahirde hoş olmayan hareketler yapabilir. Eğer bunlar kesin olarak şeriata aykırı ise müridin bu hareketlerden sakınması gerekir.⁶ Mânevî hâlini mürşidine tam olarak açıklamak da zorunludur. Çünkü mânevî durumu gizlemek, müridin ilerlemesini olumsuz etkiler (Kaya, 1996: 57).

⁶ Şeyh Muhammed Said'in bu yaklaşımı, bazen zahiren hoş görünmeyen bir hareketin aslında şeriata uygun olabileceğini ortaya koymaktadır.

Şeyh Muhammed Said, müridin mürşidin sözlerini kendi kişisel keşfine tercih etmesini özellikle vurgulamıştır. Çünkü mürşidin keşfi, müridin kendi keşfinden daha doğru ve güvenilir olarak değerlendirilir. Ancak Şeyh Muhammed Said bu keşfin kesinlikle Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete uygun olması gerektiğini söyler. Aksi takdirde bu keşfe itibar edilmeyecektir. Mürid, mürşidin huzurunda başını eğik tutmalı, saygılı ve dikkatli olmalıdır. Mürşidin huzurunda yemek yememek ve uzanmamak da bir gerekliliktir. Bu durum, mânevî bir sorumluluğu da beraberinde getirir. Müridin mürşidini, Allah'a kavuşmak için gerekli olan hakiki mürşid olarak kabul etmesi, onun mânevî seyrinin kesintiye uğramaması açısından önemlidir. Mürid, mürşidin her sözünü dikkatle dinlemeli ve zihninde tutmalıdır. Çünkü mürşidin söyledikleri mânevî anlamda büyük bir ehemmiyet taşır (Kaya, 1996: 58).

Şeyh Muhammed Said'e göre, mürid mürşidin öğrettiği zikir ve virdi aynen yapmalıdır. Mürşidin izni olmadan bu uygulamalarda değişiklik yapılmamalıdır. Müridin mürşidini zamanın en kâmilî olarak kabul etmesi gerektiğini vurgular. Mürşid, müridin mânevî açıdan yetişmesinde örnek bir kişidir ve bu nedenle ona inanmalı ve güvenmelidir (Kaya, 1996: 58-59).

Mürid her gün ikindiden sonra kendini hesaba çekmeli ve o günkü eksikliklerle hataları üzerinde düşünmelidir. Bu durum müridin mânevî halini değerlendirmesi ve eksikliklerini düzeltmesi için önemlidir. Ayrıca, tövbe etmelidir. Şeyh Muhammed Said, zikir sırasında gaflet etmemenin önemini vurgular. Mürid, sağa sola bakmamaya özen göstermeli ve zikirde dikkatin dağılmasını engellemelidir. Mürid bir şey yediğinde kalpte Allah'ın şükrünü hissetmelidir. Çünkü o zaman artık şükür vaktidir. Mürid nefsinin herkesten daha hakir görmelidir. Bu durum müridin kendini terbiye etmesi ve Allah'a daha yakın bir kul olması için gerekli bir anlayıştır (Kaya, 1996: 59-60).

Mürid zikir ve uyku esnasında abdestli olmalı, kibleye dönerek sağ yanı üzerine yatmalıdır. Abdest, mânevî temizlik sağlar ve bu taharet anlayışının uykuya da yansması önemlidir. Şeyh Muhammed Said, konuşmayı az yapmanın ve susmayı tercih etmenin önemini vurgular. Fazla konuşmak, zikrin devamını engeller ve kalbi bozar. Bu durum mânevî seyrin devamını sağlamak için gereklidir (Kaya, 1996: 60).

Şeyh Muhammed Said, söz ve davranışlarda Hazreti Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine uymanın önemini vurgular. Sünnete uygunluk, seyr u sülûkun temel bir parçasıdır ve zikir ve tefekkürden üstün kabul edilmelidir. Mürid tüm isteklerinde Allah'ın rızasını gözetmelidir. Şeyh Muhammed Said, az uyumanın ve uykuya dalmadan önce zikirle meşgul olmanın önemini belirtir. Bu, mânevî bilincin devamını sağlamak için önemlidir. Az gülmeli ve özellikle kahkaha tarzında gülmekten kaçınmalıdır. Kahkaha, mânevî huzuru bozabilir ve dikkatin dağılmasına neden olabilir. Aşırı yemekten ve açlıktan kaçınılması gerektiğini ifade eder. Dengeli bir şekilde yemek, mânevî açıdan emniyete sebeptir (Kaya, 1996: 61).

Şeyh Muhammed Said, müridin Allah'tan sakınmasını ve ona yaklaşmak için yeterli çabayı gösteremediğinden hüznü olmasının önemini vurgular. Bu, Allah'ı tanımanın ve sevmenin bir sonucu olup mânevî terakki için gereklidir. Şeyhini kötüleyenlerle sohbetten kaçınmalıdır. Bu, kalbe zarar verebilir. Ayrıca mürşidin itibarına da zarar verebilir. Mürşidinin itibarına saygı göstermek, mâneviyatı korumak için gereklidir (Kaya, 1996: 62).

Şeyh Muhammed Said'in bu düşünceleri, müridin mânevî terakkisi için birer pusula işlevi görür. Mürşidin rehberliğine tam bir teslimiyet, gerçek anlamda Allah'a yaklaşmanın yolunu açar. Sonuç olarak, her adım, mânevî seyrin bir parçasıdır ve hakikate bir adım daha yaklaşımdır.

2.2. Mürşidin Görevleri

Şeyh Muhammed Said, mürşidin görevlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu söyledikten sonra olmazsa olmaz nitelikte olanları sıralar. Belirttiğine göre mürşidin en temel görevi müridlerinin terbiyesi için gayret sarfetmesidir. Ona göre müridlerinin mânevî terakkisi için iki esas usul bulunmaktadır: Mânevî tasarruf ve siyâset. Mânevî tasarruf ile müridlerin kalplerini Allah'tan gayri her şeyden temizleyip onlara mânevî yönden geliştirmek, kötü ahlâkları bertaraf edip güzel ahlâkla süslemek, bu önemli süreçte mürşidin sorumluluğudur. Bu yolda, Şâh-i Nakşibend'in (v. 791/1389) mânevî mürşidi Abdülhâlık el-Gucdevânî'nin (v. 575/1179) izinden giderek zikir, murakabe ve diğer mânevî yolları öğretmek müridlerine rehberlik etmelidir. Siyâset ile eğitimde ise iyiliği teşvik etmek ve kötülükten sakındırmak, mürşidin müridleriyle olan birebir alakası

ve muhabbetiyle gerçekleşir. Bu muhabbet, müridlerin hallerini ve amellerini gözetmeyi, tarikat ve şeriata uygun olanları destekleyip uyumsuz olanları düzeltmeyi içerir (Kaya, 1996: 46-48).

Mürşidin, müridlerinin hangi mertebelere yükselebileceğini anlaması ve sahip oldukları kabiliyetleri tespit etmesi zaruridir (Kaya, 1996: 49). Bu bilgi firâset ve keşif ile elde edilir. Firâset, mânevî görüşle eşyaların hakikatini anlamak olup (Cebecioğlu, 2009, 217; Uludağ, 2016: 138) keşif ise müridlerin yeteneklerini anlamak için kullanılan bir diğer yöntemdir. Şeyh Muhammed Said'e göre firâset, doğruluk ve güvenirlilik açısından keşiften daha önce gelir ve tercih edilir. Ancak Şeyh Muhammed Said'den sonra Cizre'de Nakşibendî-Hâlidî tarikinin Hüsâmiyye şubesinin mürşidi Seyyid Muhammed Kadri Hâşimî bu durum için bir açıklama yapmıştır. Ona göre Arif-i billâhın kalbi o kadar büyüktür ki onu tam anlamıyla Yüce Allah bilir. İşte bu büyüklükte olan bir kalbin içinde zuhura gelen hadise o kadar küçük kalır ki veli şahıs olayın şekli ve zamanında yanlışlık yapabilir. Yoksa Arif-i billâhın keşfi doğru ve haktır (Kaya, 1996: 51). Şeyh Muhammed Said, mürşidin müridlerini zengin ya da fakir ayrımı gözetmeden eşit muamele etmesi gerektiğini vurgular. Her mürid, Allah'ın rızasını ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetini arama hakkına sahiptir. Sohbetlerinde kimseyi dışlamayan, açık ve samimi bir üslup benimsemesi gereken mürşidin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nazik tavrını örnek alması elzemdir. Ayrıca, müridlerinin malı, şanı veya mevkii ile ilgili bir beklenti içinde olmaması gerektiği de ifade eder. Mürşidin asıl gayesi, yalnızca müridlerinin mânevî terakkisidir (Kaya, 1996: 52).

Şeyh Muhammed Said'e göre güler yüzlü olmak, müridlerin kalplerinde olumlu bir etki bırakırken, gereksiz sözlerden kaçınmanın önemi de büyüktür. Eğer mürşid cezbe ehli ise ve konuşması zaruri hale gelirse, bu durum elbette caizdir. Mürşidin, müridlerini Allah için, öz evladı gibi sevmesi ve bu sevginin mânevî bir bağ oluşturması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine riayet etmeye teşvik eden mürşid, müridlerinin hatalarını nazik bir şekilde ikaz etmeli, bu sayede onların hatalarını anlamalarına yardımcı olmalıdır. Mânevî hâl geldiğinde müridlerin durumunu gözlemlemesi, istidadı olmayanların yükünü artırmaktan kaçınması gerekmektedir (Kaya, 1996: 53).

Şeyh Muhammed Said, müşşidin, müridlerin sayısıyla gururlanmaması, onların terakkisi ve ıslahı ile meşgul olması gerektiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla, müridlerin sayısından ziyade, kabiliyetli ve ehil olanlarla ilgilenmesi elzendir. Gıybet ve nahoş sözlerin müşşidin huzurunda edilmesine müsaade etmemesi, mânevî huzuru koruma adına gereklidir. Ayrıca, müşşidin sırları yalnızca hâlis ve muhlis olanlarla paylaşması, mânevî bağların korunmasına katkı sağlar. Temizlik ve görünüşüne dikkat etmek, sünnet-i seniyeeye uygun olmak, müşşidin ve müridlerinin mâneviyatını yükseltir. Müşşidin, müridleri hakkında daima güzel niyet ve düşünce beslemesi, olumsuz tavırlara rağmen onların ıslahını umut etmesi önemlidir (Kaya, 1996: 53).

Gurur ve aşırı güven duygularına karşı dikkatli olunması, mânevî terakkiyi engelleyebileceği için zaruridir. Sohbet ve virdleri terk eden müridlere nasihat edilmesi, terakkilerinin devamlılığını sağlamak adına faydalıdır. Müşşidin, sünnet olan durumlar dışında zenginlerin evlerine gitmekten kaçınması ve kendine has bir halvet yeri tayin etmesi gerekmektedir. Ayrıca, müşşidin sürekli abdestli bulunması mânevî temizlik ve hazırlık açısından önceliklidir (Kaya, 1996: 54).

Şeyh Muhammed Said'in müşşidin görevleri üzerine sunduğu ilkeler, müşşidin mânevî rehberliğinin derinliğini ve gerekliliğini ortaya koymaktadır. Müşşidin temel sorumluluğu, müridlerinin ruhânî gelişimlerini desteklemek ve onları Allah'a yakınlaştırmaktır. Bu sabırla ve nazik bir üslupla Peygamber Efendimizin (s.a.v.) sünnetine uygun şekilde gerçekleştirilmelidir.

2.3. Sahih Silsile ve İrşad İzni

Şeyh Muhammed Said, tarikatın ve müşşidliğin hakiki ve sahih bir temele dayanması gerektiğini belirtmiştir. Müridlerin eğitimini üstlenen müşşidlerin, Hazreti Peygamber'e (s.a.v.) kadar elden ele geçen sahih bir silsileye ve gerçek bir izne sahip olmalarının zorunlu olduğunu vurgulamıştır.⁷ Bu vaziyet, şeyhin yalnızca iddiada bulunarak değil, gerçek bir yetkiye sahip olarak irşad yapması gerektiğini ifade eder. Şeyh Muhammed Said, izinsiz ve yetkisiz olarak irşad iddiasında bulunan kişilerin insanlara büyük zararlar verebileceğini vurgulamıştır. Ona göre bu tür iddia sahipleri, mânevî açıdan insanları yanıltarak onları Allah'ın yolundan saptırabilirler. Bu nedenle, şeyhliğin ve irşad

⁷ Tarikatlarda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar uzanan müşşidler zincirine silsile denir. Bkz. (Cebecioğlu, 2009: 574).

yapmanın en önemli şartı, sahih bir izin ve hakiki bir silsileye bağlı olmaktır. Hatta izinsiz irşad yapmanın, büyük bir günah olduğunu da ifade etmiştir (Kaya, 1996: 41).

Şeyh Muhammed Said, müridlerin mânevî terbiyesini üstlenen müşşidin önceki büyük ve rehber şahsiyetlerin yollarını takip etmesinin zaruri olduğunu bildirmiştir. Takip ettiği silsilede yer alan müşşidlerin ortaya koyduğu mânevî disiplinlerine, zikir ve murakabe gibi uygulamalara devam etmesi gerektiğini belirtmiştir. Şeyhin, bu uygulamalar sonucunda kalbini temizlemesi ve kötü ahlâktan arınması gerektiğini vurgular. Ona göre hakiki bir müşşid, müridlerini Allah'ın razı olduğu ve övdüğü güzel ahlâkla donatmaktan sorumludur (Kaya, 1996: 43). Özetle, Şeyh Muhammed Said, tarikatın ve müşşidliğin geçerli ve güvenilir bir temele dayanması gerektiğini vurgulamış ve bu konuda iki temel şartı ön planda tutmuştur. Bu iki şart, sahih bir silsile ve hakiki bir izin ile birlikte, mânevî temizlenme ve güzel ahlâkla donanmış kâmil bir müşşid olmalıdır.

2.4. Nakşibendiyye Tarikatında İrşad ve Rehberlik

Tarikat, Şeyh Muhammed Said'in düşüncelerine göre, kişinin Allah'a tam anlamıyla kul olabilmesi için bir yol göstericidir.⁸ Bu yolda kişinin Allah'a kullukta mükemmelliğe ulaşması için nefsinin kötü arzularından sıyrılması gerekir. Kendini beğenme, gösteriş yapma, büyükleme ve başkalarını kıskanma gibi olumsuz duygulardan arınmak, bu sürecin ayrılmaz bir parçasıdır. Şeyh Muhammed Said'e göre, tarikat yolunda insan, nefsinin kötü isteklerinden arınarak yalnızca Allah'a kul olur. Nefsinin olumsuz arzularına yenik düşerse, kişi yalnızca kendi nefesine kul olur ve bu durumda Allah'a şirk koşmaya başlar.⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Allah'a hâlis bir şekilde kul olmanın önemini vurgular (Kehf 18: 110). Tarikat da bu hâlis kulluğa ulaşmak için bir araç olarak görülür (Kaya, 1996: 11).

Şeyh Muhammed Said'e göre tarikatta müşşid, müridin mânevî terakkisinden sorumlu bir rehberdir. Müşşid, müridine hem şeriâtın hem de tarikatın kurallarını öğretir ve onun mânevî eğitimine yön verir. Mürid, müşşidinin sevgisiyle kalbinde köklü bir değişim yaşar. Müşşid, müridinin kalbinde mânevî bir tesirde bulunarak onu kötü ahlâktan arınmasına ve güzel ahlâkla donanmasına vesile olur. Ancak müşşidin mürid üzerindeki

⁸ Şeyh Muhammed Said, tarikattan bahsederken genellikle Nakşibendî-Hâlidî yolunu kastetmektedir.

⁹ "Arzu ve heveslerini kendisine ilâh edinen kimseyi gördün mü?" Furkan, 25/43.

etkisi Allah'ın izniyle olmaktadır. Mürşid, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mânevî mirasını taşıdığı için, müridinin mânevî yönünü geliştirme kapasitesine sahiptir. Bir mürşidin tasarrufu yalnızca insanlarla sınırlı kalmaz, bütün varlıklar üzerinde etkili olabilir. Bu yüzden, tarikat yoluyla, günahkâr bir insanın bile takva sahibi bir insan haline gelmesi mümkündür (Kaya, 1996: 12).

Şeyh Muhammed Said'in mürşidin tasarrufu hakkındaki düşüncelerinin, bağlı olduğu yolun rehberlerinin genel görüşleriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Mevlânâ Hâlidî Bağdâdî de mektuplarında evliya için tasarrufun caiz olduğuna ve buna işaret eden ayet-i kerimelerin bulunduğu dikkat çeker. Hatta bu tasarrufun vefat etmiş velileri de kapsadığına dair açıklamaları vardır (Es'ad Sâhib, 2012: 77-79). Nitekim İmam-ı Rabbânî'de Nakşibendiyye tarikatında müridin seyr u sülûka başlaması ve mânevî seyrinde muvaffak olmasını mürşidin tasarrufuna bağlı olduğunu ifade etmiştir (Rabbânî, 2011: 2/45).

Şeyh Muhammed Said, Nakşibendiyye tarikatının temelinde mürşidin tasarrufunun yanında cezbesinin de yattığını vurgular. Mürşid, müridin kalbinde mânevî bir etki yaparak nefsanî kirliliklerden arındırır. Bu temizlik, altının kirlilerden arındırılması gibi, mânevî bir süreçle gerçekleşir. Şeyh Muhammed Said'e göre, meczûb¹⁰ müridin Allah'a yakınlığı terakkisi hızlı bir şekilde gerçekleşir. Allah Teâlâ'nın kudret ipiyle kişi, kendi iradesi dışında huzuruna çekilir. Bu durumda, kişinin huzura kavuşmaktan geri durması veya gecikmesi mümkün değildir. Allah'ın büyük rahmeti sayesinde, kişi isterse de istemezse de huzura ulaşır (Kaya, 1996: 15).

Nihayetinde, Şeyh Muhammed Said'e göre, tarikatın, özellikle de mensubu olduğu Nakşibendî-Hâlidî kolun, müridin mânevî terakkisi ve Allah'a tam bir kul olma yolundaki mühim yeri tartışmasızdır. Mürşidin rehberliği, Allah'ın izniyle, müridin kalbinde derin bir değişim meydana getirir. Böylece, mürşidin himayesinde ilerleyen mürid, hakiki manada bir kemâlâta ulaşabilir.

Şeyh Muhammed Said'e göre, Nakşibendiyye tarikatı, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine sıkı sıkıya bağlılığı nedeniyle Allah'a ulaşmanın en yakın

¹⁰ "Hakk'ın jendine dost edindiği, kendinden geçerek hakka ermiş veli" (Uludağ, 2016: 240).

yoludur. Nakşibendiyye tarikatı dinin esaslarına sadık olmanın yanında ruhsatlarla amel etmeyi reddetmektedir. Bu tarikatın yakınlığının bir diğer nedeni, silsilesinin Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletli kişisi olan Hz. Ebû Bekir'e dayanmasıdır. Bu bağ, Nakşibendiyye'nin mânevî kıymetini artırmakta ve onu diğer tarikatlardan ayırmaktadır (Kaya, 1996: 15).

Şeyh Muhammed Said, tarikatların faziletleri ve hangisinin en yakın yol olduğuna dair bir değerlendirme yapmıştır. Onun görüşüne göre, devrinin müçtehid ve tahkik sahiplerinin sonuncularından olan İmâm Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî (v. 974/1567), “Fetavâ el-Hadîsiyye” adlı eserinin sonunda Nakşibendiyye tarikatını “cahil sûfilerin bulaşığından uzak yegâne tarikat” olarak tanımlamıştır (Heytemî, ts: 240). Şeyh Muhammed Said, Heytemî'nin bu ifadesinin ve nitelemesinin, Nakşibendiyye tarikatının faziletini ve en yakın yol olduğunu vurgulamak için yeterli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Şeyh Muhammed Said, Heytemî'nin ilmiyle amel eden bir ârif müçtehit olduğunu vurgulamakta ve bu kaniya varırken Kur'ân ve sünnetin onu bu sonuca sevk ettiğini belirtmektedir (Kaya, 1996: 16).

Şeyh Muhammed Said'e göre Nakşibendiyye tarikatı, mürşidin rehberliğinde nefsin arındığı ve Allah'a en yakın olunduğu yoldur. Mürşidin tasarrufu ve cezbese, müridi mânevî olgunluğa taşıyan en güvenilir araçtır. Bu yol, Kur'ân ve sünnete sıkı sıkıya bağlı kalarak en sağlam mânevî terakkiyi sağlar.

2.5. Mürid-Mürşid ilişkisinde Rabıta

Rabıta sözlükte ر - ب - ط kökünden türetilmiştir. İki şeyi birbirine sıkıca bağlamak, ip, alaka gibi anlamları bulunmaktadır. Tasavvufta ise müridin kâmil bir şeyhe gönlünü bağlayarak onun sûretini düşünmesini ifade eder. Bu uygulama, müridin kalbini dünyevi düşüncelerden arındırır, şeyhin ruhânîyetinden feyiz almasını sağlar ve Allah'ı hatırlatır. Ayrıca, mürid ile mürşidi arasında sevgi bağı kurarak mânevî etkisini hissetmesine ve terakkisine katkıda bulunur (İbn Manzur, ts: 3/1560-61; Cebecioğlu: 2009: 507; Uludağ, 2016: 289). Şeyh Muhammed Said, Allah'a ulaşmanın üç yolunu belirtir: kâmil bir mürşid, zikir ve murakabe. Ona göre kâmil mürşidin rabıtası, bu yolda en etkili ve kısa yoldur. Tıpkı bir kişinin padişahın huzuruna çıkmak için aracılara ihtiyaç duyması gibi, tarikat yolcusunun da Allah'a ulaşmak için bir vesileye ihtiyacı vardır. Kalpteki günahlar

ve dünya tutkuları varken Allah'a ulaşmak imkânsızdır. Bu nedenle kalbin arınması için kâmil bir mürşide sadık kalmak şarttır. Rabîta, Allah'a yaklaşımda önemli bir araçtır. Rabîta müridi gaflet ve kötü düşüncelerden korur, kalbini gizli zikirle Allah'a bağlar. Bu uygulama, müridin mânevî makamlara yükselmesini ve ebedi mutluluğa ulaşmasını sağlar. Rabîtanın faydaları Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerle desteklendiği için inkâr edenler sağlam bir dayanaktan yoksundur. Müridin, bu yolu terk etmemesi ve inkârcılara kulak asmaması gerektiği vurgulanır (Kaya, 1996: 68-74).

3.4. Mürşidliğin Mertebeleri

Şeyh Muhammed Said, tarikat yolunda üç tür mürşid olduğunu söylemektedir: Sohbet Şeyhi, Zikir Şeyhi ve Hırka Şeyhi.

Sohbet şeyhi: Şeyh Muhammed Said, sohbet şeyhinin müridini sohbet ve hâliyle Allah'a yaklaştırdığını belirtmiştir. Sohbet Şeyhi, müridin mânevî olarak yükselmesine ve ilâhî feyiz almasına yardımcı olur. Bu mürşidin vasıtasıyla, müridin kalbine Allah'ın rahmet ve lütufları iner. Sohbet yoluyla müridin kalbi gün geçtikçe nurlanır ve ilâhî huzura yaklaşır. Şeyh Muhammed Said'e göre, kendi zamanında böyle şeyhler nadirdir ve böyle bir sohbet şeyhinin mânevî etkisi çok büyüktür. Kendisinin mürşidi Şâh Muhammed Ali Hüsameddîn et-Tavîlî ise bu nadir mürşidlerden biri olup zamanının en büyük velisidir (Kaya, 1996: 44). Zikir şeyhi: Şeyh Muhammed Said, zikir şeyhinin müride zikirleri öğreten ve kalbine mânevî teveccühü yapan kişi olduğunu belirtmiştir. Zikir şeyhi, müridin mânevî terakkisini zikirle destekler. Ancak, burada asıl önemli olan şeyhin kendisi değil, zikirdir. Şeyh Muhammed Said, zikir şeyhlerinin, müridin Allah'a kavuşmasına yardımcı olduğunu ifade etmiştir. Hırka şeyhi: Şeyh Muhammed Said, hırka şeyhinin müridini hırka giydirek tarikat yoluna kabul eden, ona seyr u sülûk yaptıran ve zikri emreden kişi olduğunu söylemiştir. Hırka şeyhine tabi olan mürid, eğer şeyhin rehberliğinde hareket ederse Allah'a vasıl olur. Şeyh Muhammed Said, sohbet şeyhinin mânevî terakki ve ilâhî feyiz açısından en etkili olduğunu söylemiş, diğer iki mürşidin elinden de tarikata intisap edilebileceğini teşvikkâr bir şekilde ifade etmiştir (Kaya, 1996: 46).

SONUÇ

Tarikat, kişinin mânevî seyrini ve kalbî arınmasını hedeflerken, mürid-mürşid ilişkisi bu sürecin temel taşıdır. Mürşid, yalnızca bilgi veren bir muallim değil, aynı zamanda müridini Allah'a yönlendiren mânevî bir rehberdir. Bu bağlamda Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn'in hayatı ve irşad faaliyetleri, mürid-mürşid ilişkisini derinlemesine anlamak için önemli bir örnek teşkil etmektedir. Cizre'de doğup belli bir eğitimden sonra mânevî kemâlâta ulaşan Şeyh Muhammed Said, Nakşibendî-Hâlidî tarikatının Hüsâmiyye şubesinin silsilesine bağlı bir mürşid olmuştur. Şeyh Muhammed Said bireylerin mânevî gelişiminde ve toplumsal değerlerin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Şeyh Muhammed Said'in öğretileri, kişisel mânevî gelişimin ötesinde toplumun ahlâkî ve mânevî değerlerini güçlendiren bir etki oluşturmuştur. Özellikle Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışıyla şekillenen Hâlidîyye tarikatının etkisiyle öğretileri, geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu etki, sadece kişisel dinî pratiklerle sınırlı kalmayıp toplum üzerinde de derin izler bırakmıştır. Hüsâmiyye, Hâlidîyye'nin bir şubesi olarak toplumsal huzuru, ahlâkî değerleri güçlendiren bir hareket haline gelmiştir. Cizre gibi önemli merkezlerde, Hüsâmiyye, derin mânevî eğitimle toplumun barışını pekiştiren bir kurum olmuştur.

Şeyh Muhammed Said Seyfeddîn'in "*Muhtasarî's-sülûk ve'l-ihsân*" adlı eseri, tasavvufu ve tarikat kurumunu anlamak için önemli bir kaynaktır. Eserde mürid-mürşid ilişkisinin yalnızca kişisel bir terakki aracı değil, aynı zamanda toplumsal dönüşümdeki rolü de ele alınır. Tasavvuf, müridlerin mânevî kemâlâtını sağlamanın yanında, toplumun mânevî ve ahlâkî değerlerini besleyen bir disiplin olarak karşımıza çıkar. Mürid-mürşid ilişkisi, bu yolculuğun merkezinde yer almakta ve kişinin hakikat arayışında önemli katkılar sağlamaktadır.

Tarikatın sahil bir silsileye ve gerçek bir izne dayanması gerektiğini vurgulayan Şeyh Muhammed Said, tasavvufu bir ilim ve irfan yolu olarak görmemizi sağlar. Mürid-mürşid ilişkisi, kitabın ve sünnetin ışığında sağlıklı bir şekilde sürdürüldüğünde, mürid gerçek kemâlât ve Allah'a teslimiyet fırsatı bulur. Tarikata intisap eden herkes için bu ilişki, ilâhî hakikatlere ulaşma yolunda bir köprü gibidir.

Tarikatın doğru bir mürşid ve mânevî disiplinlerle izlenmesi gerektiği, Şeyh Muhammed Said'in öğretilerinde vurgulanan temel unsurdur. Mürşid, müridinin ruhânî terakkisini sağlayacak önemli bir etkiye sahip olup mürid de bu rehberlik sayesinde Allah'a yaklaşır. Şeyh Muhammed Said, tarikatın Allah'a en güvenilir ve doğru yolla ulaşmanın bir aracı olduğunu ifade eder.

Şeyh Muhammed Said, mürşidlerin müridlerin mânevî seyrini doğru yönlendirebilmesi için gerekli yeterliliğe sahip olmalarının zaruretini vurgular. Tasavvuf yolunun gerçek anlamda işlevini yerine getirebilmesi için bu durum çok önemlidir. Zira mürid-mürşid ilişkisi, mânevî yolculuğun merkezindedir. Hakiki mürşidin rehberliği, müridin mânevî olgunlaşmasında kritik bir rol oynar.

Şeyh Muhammed Said'e göre, rabîta uygulaması, müridin Allah'a yaklaşmasında etkili bir yöntemdir. Bu uygulama, müridin mürşidiyle kalp bağına güçlendirir ve Allah'a olan yakınlığını artırır. Nakşibendiyye tarikatının, sahih silsilesi ve Hz. Ebubekir vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanan köklü bağlantısı nedeniyle Allah'a ulaşmak için en yakın yol olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca tarikat yolunda üç tür mürşid bulunur: Sohbet Şeyhi, müridi Allah'a yaklaştırırken; Zikir Şeyhi, zikirle mânevî gelişimi destekler; Hırka Şeyhi ise müridi tarikata kabul eder. Şeyh Muhammed Said, sohbet şeyhinin mânevî etkisini en güçlü olarak görse de diğer mürşid türlerinin de önemli olduğunu belirtmiştir.

Sonuç olarak, Şeyh Muhammed Said'in öğretileri, mürşidin rehberliğinin ve müridin mânevî gelişiminin birbirini tamamlayan bir süreç olduğunu gösterir. Tarikat, müridi nefsin kötü arzularından arındırarak Allah'a yaklaştıran bir araçtır. Mürid-mürşid ilişkisi, sadece bireysel bir gelişim süreci değil, aynı zamanda toplumsal huzurun ve ahlâkî değerlerin güçlendirilmesinin de vazgeçilmez bir yolculuğudur.

KAYNAKÇA

- Arslan, M. (2021). Şeyh-i Meczûb Divanı (Metin-İnceleme). Yayımlanmamış Doktora Tezi. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Diyarbakır.
- Ayiş, Mehmet Şirin. (2015). *Tarikat Adabı*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Bardakçı, M. N. (2020). *İslâm Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü*. ed. Mehmet Saffet Sarıkaya. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Bedevî, A. (1975). *Târîhu't-tasavvufi'l-İslâmî*. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbûât.
- Buhârî, M. (1998). *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyad: Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (2004). *Mu'cemu't-Ta'rifât*. (Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî thk.) Kahire: Dâru'l-Fadîle.
- Demirdaş, Ö. (2014). Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî'ye Göre Mürid-Mürşid İlişkisinin Boyutları, *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüştanevî Sempozyumu*, 03-05 Ekim 2013-Gümüştane: Bildiriler Kitabı, s. 323-330.
- Eraydın, S. (1994). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV.
- Erginli, Z. (2006). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Erkaya, M. E. (2017). Hâlidîyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid-Mürşid İlişkileri, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. cilt: IX, sayı: 18, s. 839-861.
- Es'ad Sâhib, M. (2012). *Bugyetü'l-vâcid fî mektûbâtı Hadreti Mevlânâ Hâlid*. Beyrut: Dâru'l-Kutübü'l-İlmiyye.
- Hafnî, A. (1987). el-. *Mu'cem mustalahâti's-sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Mesîre.
- Himmet K. (2005). Mesnevi de Mürid Mürşid İlişkisi; *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt.6, sa.14, ss.149-157.
- İbn Manzûr, (ts.). *Lisanu'l 'Arab I-VI*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire.: Dâru'l-Meârif.
- Kaplan, H. (2012). Kuzey Irak'ta Hâlidî-Osmanî Tasavvuf Önderlerinden Şeyh Muhammed Ali Husâmüddîn et-Tavîlî (1861-1939) Hayatı, İrşad Faaliyetleri ve Türkiye'deki Halifeleri, *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri*, 11-13 Haziran = International Symposium on Mavlana Khalid al-Baghdadi Papers . s. 249-255.
- Kara, M. (2018). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. 15. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Kâşânî, A. (1992). Mu'cemü Istilâhâti's-Sûfiyye. (Abdülal Şahin thk.) Kahire: Dâru'l-Menâr.
- Kavak, A. (2012). Hâlidiyye Medreselerinin Anadolu'daki İlmî ve Kültürel Hayata Katkıları, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler* (Uluslararası Sempozyum): 29 Haziran - 1 Temmuz 2012, cilt: I, s. 267-287
- Kavak, A. (2015). Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Halifelerinden Şeyh Osman Siracüddin et-tavîlî (v. 1283/1866) ve Biyâre Medresesi/Tekkesi. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (43), 260-285.
- Kaya, Ç. S. (1996). Gönül Sultanları ve Hak Sohbetleri. Ankara: Kültür Ofset.
- Kelâbâzî, M. (1994). et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- Kuşeyrî, İmam A. (2013). Mişkâtü'l-Envâr. (Ahmed Hâşim es-Sülemî thk.) Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye.
- Muslu, R. (2012). Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye Göre Mürid-Mürşid İlişkinin Boyutları, *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu Bildirileri*, 11-13 Haziran 2010 = International Symposium on Mavlana Khalid al-Baghdadi Papers. s. 111-120.
- Müderriş, A. (1983). Ulemâunâ fi hidmet'l-ilmi ve'd-dîn. haz. Muhammed Ali el-Karadağî. Bağdat: Dâru'l-Harbe li't Tabâa.
- Öngören, Reşat. "Tarikat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/95-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Serhendî, İmâm Rabbânî Ahmed Fârûkî es-. (2011). *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdülkadir Akçiçek. 2 Cilt. İstanbul: Çelik Yayınları.
- Solmaz, Süleyman. Yesevilik Geleneğinden Bir Şair Salih Baba ve Mürid-Mürşid İlişkisi = Poet From the Yesevi Order: Salih Baba and the Mentor-Disciple Relationship, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 18-20 Ekim 2018, Ankara, 2018, cilt: II, s. 453-478.
- Tûsî, E. N. S. (1960). el-Lüma', thk. Abdülhalim Mahmud Taha ve Abdülbâki Surûr. Mısır: Dâru'l kutubi'l-hadîse.
- Türer, O. (2018). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. 5. bs. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. bs. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Yılmaz, H. K. (2009). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 12. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Yiğit, Mesut. (2021). "Tasavvufun Kurumsallaşması: Tarikat Dönemi," *Tasavvuf*, İstanbul: Lisans Yayıncılık.

Yiğit, Mesut. *Seyyid Muhammed Kadri Hazîn Haşimî: Hayatı, Tarikatı ve Düşüncesi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Mesut YİĞİT

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

“Benim Babam da Senin Baban da Cehennemdedir” Hadisinin Tahriç ve
Değerlendirilmesi

Evaluation of Hadith “My Father and Your Father Are Both in Hell”

Şahmurat KAYA

Dr, İnönü Üniv. Sosyal Bilimler Enst.

Dr, Inonu Univ. Social Sciences Inst.

Malatya, TÜRKİYE

sahmurat_632@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-1945-2002>

Atıf / Citation: Kaya, Ş. (2025), “Benim Babam da Senin Baban da Cehennemdedir” Hadisinin
Tahriç ve Değerlendirilmesi. Genç Mütefekkirlere Dergisi, 6 (1), 149-

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14981586>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 11.01.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 06.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range: 149-

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu çalışmada, Enes b. Mâlik ve İmran b. Husayn tarafından rivayet edilmiş olan, “*Benim babam da senin baban da cehennemdedir*” mealindeki hadisin senet ve metin açısından tenkidi ile ulema tarafından hadisin nasıl anlaşıldığı meselesi ele alınmaktadır. Hadisin kaynakları ve rivayet tarikleri tespit edilmiştir. Daha sonra hadislerin senet ağı şema halinde verilmiş ve ardından senet tenkidi yönüyle bu rivayetlerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Öte yandan şârihlerin rivayet hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise şu kanaate varılmıştır: Hz. Peygamber’in babası fetret ehliendir. Kendilerine herhangi bir Peygamber gelmemiş ve Hz. Muhammed’in Risâlet’i de ulaşmamış ve dolayısıyla ehli necattır. Hz. Peygamber söz konusu hadisi muhatabını teselli etmek amacıyla söylemiştir. Dolayısıyla “*Benim babam da senin baban da cehennemdedir*” ifadeleriyle de amcası Ebû Talib’i kastettiği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Baba, Cehennem, Ateştedir.

ABSTRACT

This study examines the critique of the chain of transmission (isnad) and textual content of the hadith narrated by Anas ibn Malik and Imran ibn Husayn, which translates as, "Both my father and your father are in Hell," as well as how scholars have interpreted this hadith. The sources and transmission paths of the hadith have been identified. Subsequently, the chain of transmission of the hadiths has been presented schematically, and these narrations have been evaluated in terms of chain of transmission (isnad) criticism. Furthermore, the opinions of commentators regarding the narration have been included. In the conclusion section, the following opinion is reached: The Prophet's father is considered among the Ahl al-Fatrah (people who lived during the interregnum). No prophet reached them, and the prophethood of Muhammad had not yet been conveyed to them; therefore, they are among those who will attain salvation (ahl al-najat). The Prophet is believed to have said this hadith to console the person he was addressing. Therefore, it is concluded that he meant his uncle Abu Talib with the expressions “My father and your father are both in Hell”.

Keywords: Hadith, Father, Hell, Fire

GİRİŞ

Hız. Muhammed Allah tarafından insanları hidayete ulaştırmak üzere gönderilmiştir. Elçilik görevi ile birlikte kendisine verilen kitabın hükümlerini hayata tatbik etmiş, insanların anlamadıkları Kur'an ayetlerini onlara açıklamıştır. Bu nedenle Allah Rasûlu'nun sözleri, davranışları ve takrirleri dinin doğru anlaşılması açısından son derece önemlidir. Hız. Peygamber'e nispet edilerek rivayet edilen hadislerin ona aidiyetinin tespiti murad-ı nebinin anlaşılması açısından çok önemlidir. Biz bu çalışmamızda bu gayeyi gerçekleştirmek için Hız. Peygamber'den rivayet edilen "Benim babam da senin baban da cehennemdedir" hadisini incelemeye çalıştık. Bu ifadelerin Hız. Muhammed'e ait olup olmadığının tespiti sağlıklı bir değerlendirme yapmak için önemlidir. Ayrıca Peygamber'e aidiyeti sabit olup içinde birçok anlam barındıran hadislerle tam olarak neyin kast edildiğinin anlaşılması da bir o kadar önemlidir.

Çalışmada araştırılan rivayetlerin geçtiğı kaynaklar tespit edilip hadislerin tahriri yapılacaktır. Sonra hadislerin tüm rivayet tariklerinin senetleri ortaya konup, rivayet metinleri verilecektir. Akabinde senetlerin şemaları oluşturularak, isnad tenkidine başvurulacaktır. Senette yer alan sahâbe dışındaki râviler tabakât ve teracîm, cerh ve ta'dîl kaynaklarından yararlanılarak değerlendirmeye tabi tutulacak ve tüm bu işlemlerin sonunda isnadların genel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Bunun akabinde hadislerin yorumlanması ve muhteva analizi yapılmaya çalışılacaktır. Böylece hadislerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması temin edilmiş olacaktır. Ayrıca hadisleri nakleden kaynaklar üzerine çalışma yapan şârihlerin, rivayetler hakkındaki değerlendirmeleri de aktarılmaya çalışılacaktır. Konunun bu şekilde çalışılması hem akademik araştırma yapan bilim adamlarının, hem de diğeri araştırmacıların çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. HADİSİN KAYNAKLARI

"Benim babam da senin baban da cehennemdedir" şeklinde rivayet edilen hadisler Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) ve İmrân b. Husayn (ö. 52/672) sahabe râvîleri vasıtasıyla, on farklı tarik ve otuzüç râvî kanalıyla bize ulaştığı müşahade edilmektedir. Bu nedenle araştırmanın konusunu teşkil eden hadisin/rivayetin farklı tariklerinin bir araya getirilmesiyle sağlıklı bir değerlendirme yapılabileceğı düşünülmektedir. Dolayısıyla söz konusu rivayetin tariklerini Kütübü't-tis'a eserleri merkeze alınarak metin ve isnad

analizi yapmak gerektiği düşünülmektedir. Bu nedenle rivayetlerin temel kaynakları başta Kütübü't-tis'a olmak üzere ilk dönemlerde tasnif edilmiş olan eserler olurken, Söz konusu rivayet Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'i*, Müslim'in (ö. 261/875) *Camii's-Sahih'i*, Ebû Dâvud'un (ö.275/889) *Müsned'i*, Bezzâr'ın (ö.292/905) *Müsned'i*, Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919) *Müsned'i*, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahih'i* ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü Kübra*'sında yer almaktadır.

2. HADİSİN RİVÂYET TARİKLERİ VE METİNLERİ

Hadis araştırmalarında söz konusu rivayetin tüm tariklerini ve metinlerini bir arada görmek sağlıklı bir hükme varmak için kaçınılmazdır. Bu sayede hem ortak bir metne hemde rivayetler arasında var olan lafız farklılıklarına ulaşılabilmektedir. Ayrıca isnatta yer alan râvîlerin kimler olduğu da müşade edilebilmektedir. Bu nedenle “*Benim babam da senin babanda ateştedir*” hadisinin kaynaklardaki rivayet tariklerini ve metinleri aşağıda verilmektedir.

2.1 Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'*inde:

a)

”حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيَّنَ أَبِي؟ قَالَ «فِي النَّارِ». قَالَ: فَلَمَّا رَأَى مَا فِي وَجْهِهِ قَالَ: «إِنَّ أَبِي، وَأَبَاكَ فِي النَّارِ»

Ahmed b. Hanbel > Vekî' > Hammâd > Sâbit > Enes isnâdıyla nakledilen rivâyete göre bir adam, Hz. Peygamber'e benim babam nerede dedi. Hz. Peygamber: “*Ateştedir.*” dedi. Râvi: Hz. Peygamber adamın yüzünü görünce şöyle dedi; “*Benim babam da senin babanda ateştedir.*” (Ahmed b. Hanbel: 2001, 19/228)

b)

”حَدَّثَنَا عَفَّانٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيَّنَ أَبِي؟ قَالَ: «فِي النَّارِ»، قَالَ: فَلَمَّا قَفَا دَعَاهُ، فَقَالَ: «إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ»

Ahmed b. Hanbel > Affân > Hammâd > Sâbit > Enes isnâdıyla nakledilen rivâyete göre bir adam, Ey Allah'ın Rasûlü benim babam nerede dedi. Hz. Peygamber: “*Cehennemdedir.*” Adam geri dönünce onu çağırdı ve şöyle dedi; “*Benim babam da senin babanda cehennemdedir.*”(Ahmed b. Hanbel: 2001, 21/332)

2.2. Müslim'in (ö. 261/875) *Camii's-Sahih'*inde:

”حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا عَفَّانٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيَّنَ أَبِي؟ قَالَ: «فِي النَّارِ»، فَلَمَّا قَفَى دَعَاهُ، فَقَالَ: «إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ»

Müslim > Ebûbekir İbn Ebî Şeybe > Affân > Hammâd b. Seleme > Sâbit > Enes isnâdıyla nakledilen rivayete göre bir adam, Ey Allah'ın Rasûlü benim babam nerede dedi. Hz. Peygamber: “*Ateştedir.*” Adam geri dönünce onu çağırdı ve şöyle dedi. “*Benim babam da senin babanda ateştedir.*” (Müslim, “İman”, 347)

2.3. Ebû Dâvud'un (ö.275/889) *Sünen*'inde:

”حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيَّنَ أَبِي؟ قَالَ: «أَبُوكَ فِي النَّارِ» فَلَمَّا قَفَى قَالَ: «إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ»

Ebû Dâvud > Mûsa b. İsmail > Hammâd > Sâbit > Enes isnâdıyla nakledilen rivayete göre bir adam, Ey Allah'ın Rasûlü benim babam nerede dedi. Hz. Peygamber: “*Ateştedir.*” Adam geri dönünce onu çağırdı ve şöyle dedi; “*Benim babam da senin babanda ateştedir.*” (Ebû Dâvud, “Sünnet”, 18)

2.4. Bezzâr'ın (ö.292/905) *Müsned*'inde:

”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَعْمَرٍ، أَخْبَرَنَا رُوْحٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، يَعْنِي ابْنَ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ؛ أَنَّ رَجُلًا قَامَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَيَّنَ أَبِي؟ قَالَ: فِي النَّارِ فَلَمَّا قَفَى دَعَاهُ فَقَالَ: إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ.“

Bezzâr > Muhammed b. Ma'me r > Rûh > Hammâd (ibn Seleme) > Sâbit > Enes isnadıyla nakledilen rivâyete göre bir adam Peygamber'in huzurunda kalktı ve benim babam nerede dedi. Hz. Peygamber: “*Ateştedir.*” Adam geri dönünce onu çağırdı ve şöyle dedi; “*Benim babam da senin babanda ateştedir.*” (Bezzâr: 1988-2009, 13/207)

2.5. Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919) *Müsned*'inde:

”حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، حَدَّثَنَا عَفَّانٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيَّنَ أَبِي؟ قَالَ: «فِي النَّارِ». فَلَمَّا قَفَى دَعَاهُ قَالَ: «إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ»

Ebû Ya'lâ > Züheyr > Affân > Hammâd > Sâbit > Enes isnadıyla nakledilen rivayete göre bir adam: Ey Allah'ın Rasûlü benim babam nerede dedi. Hz. Peygamber: “*Ateştedir.*” dedi. Adam geri dönünce onu çağırdı ve şöyle dedi; “*Benim babam da senin babanda ateştedir.*” (Ebû Ya'la: 1984, 6/229)

2.6. İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahih*'inde:

”أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَفَّانٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: أَنَّ رَجُلًا قَامَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: أَيَّنَ أَبِي؟ قَالَ: «فِي النَّارِ» فَلَمَّا قَفَى دَعَاهُ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ.»

İbn Hibbân > Abdullah b. Muhammed el-Ezdî > İshak b. İbrahim > Affân > Hammâd b. Seleme > Sâbit > Enes b. Malik isnadıyla nakledilen rivâyete göre bir adam Peygamber'in huzurunda kalktı ve benim babam nerede dedi. Hz. Peygamber (s.a.v): "Ateştedir." Adam geri dönünce onu çağırdı ve şöyle dedi; "Benim babam da senin babanda ateştedir." (İbni Hibbân: 1992, 2/340)

2.7. Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mü'cemü'l-Kebîr*'inde:

"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَضْرَمِيُّ، ثنا أَبُو كُرَيْبٍ، ثنا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي هَنْدٍ، عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ الْحُصَيْنِ قَالَ: جَاءَ حُصَيْنٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَرَأَيْتَ رَجُلًا كَانَ يَصِلُ الرَّحِمَ وَيَقْرِي الضَّيْفَ مَاتَ قَبْلَكَ؟، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ»، فَمَا مَضَتْ عِشْرُونَ لَيْلَةً حَتَّى مَاتَ مُشْرِكًا."

Taberânî > Abdullah b. Muhammed el-Hadramî > Ebû Kurayb > Ebû Hâlid el-Ahmer > Dâvud b. Ebî Hind > Abbâs b. Abdurraman > İmrân b. Husayn isnadıyla nakledilen rivâyete göre Husayn Hz. Peygamber'e gelerek dedi ki: Senden önce vefat etmiş, akrabalık bağlarını gözeten ve misafire ikramda bulunan bir adam hakkında ne dersiniz (durumu ne olacak)? Hz. Peygamber (s.a.v): "Benim babam, senin baban (ve sen) ateştesiniz." Üzerinden yirmi gece geçmeden Husayn müşrik olarak öldü. (Taberânî: ty, 4/27)

2.8. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünen-ü Kübra*'sında:

"مَا أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، أَنبَأَ أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِوَسٍ، ثنا عَثْمَانُ بْنُ سَعِيدِ الدَّارِمِيِّ، ثنا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، ثنا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، ح قَالَ: وَأَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَاللَّفْظُ لَهُ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ سُفْيَانَ، ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، ثنا عَفَّانُ، ثنا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْنَ أَبِي؟ قَالَ: " فِي النَّارِ " قَالَ: فَلَمَّا قَفَا دَعَاهُ، فَقَالَ: " إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ "

Beyhakî > Ebû Abdullah el-Hâfiz > Ebû'l-Husayn Ahmed b. Muhammed b. Abdûsi > Osman b. Sâbit ed-Dârimî > Mûsa b. İsmâil > Hammâd b. Seleme (Tahvil) Ebû Bekir b. Abdullah > Hasan b. Süfyan > Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe > Hammâd b. Seleme > Sâbit > Enes isnadıyla nakledilen rivâyete göre bir adam Hz. Peygamber'e Ey Allah'ın Rasûlü benim babam nerede dedi. Hz. Peygamber: "Ateştedir." dedi. Adam geri dönünce onu çağırdı ve şöyle dedi; "Benim babam da senin babanda ateştedir." (Beyhakî: 2003, 7/308)

3. İSNÂD TENKÎDİ YÖNÜNDEN RÎVÂYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıdaki hadisler incelediğinde iki farklı sahâbe tarikiyle geldiği görülmektedir. Klasik hadis usulünde bir hadisin/rivayetin sıhhati söz konusu olunca senetinin sağlam olup olmadığı akla gelmektedir. Bu nedenle söz konusu iki rivayetin isnâd tenkîdini yaparken öncelikle hadisin senet ağını şematize etmek gerekmektedir. Daha sonra isnadlarda yer alan râvilerin vefat tarihleri, hoca-talebe ilişkileri, cerh ve ta'dîl ehlinin râviler hakkındaki görüşleri tespit edilip bir bütün olarak değerlendirmek ve ona göre senet hakkında bir hükme varmak elzemdir. Burada hemen belirtmek gerekir ki sahâbe hakkında genel yaklaşım hepsinin adaletli (Yücel: 2014, 119; Koçyiğit: 2013, 170) oldukları kabul edildiğinden sahâbe cerh ve ta'dîl kapsamında değerlendirilmeyecektir. Yapılan bu işlemlerin nihâyetinde hadisin tüm isnadları hakkında genel bir sıhhat değerlendirmesi de yapılacaktır.

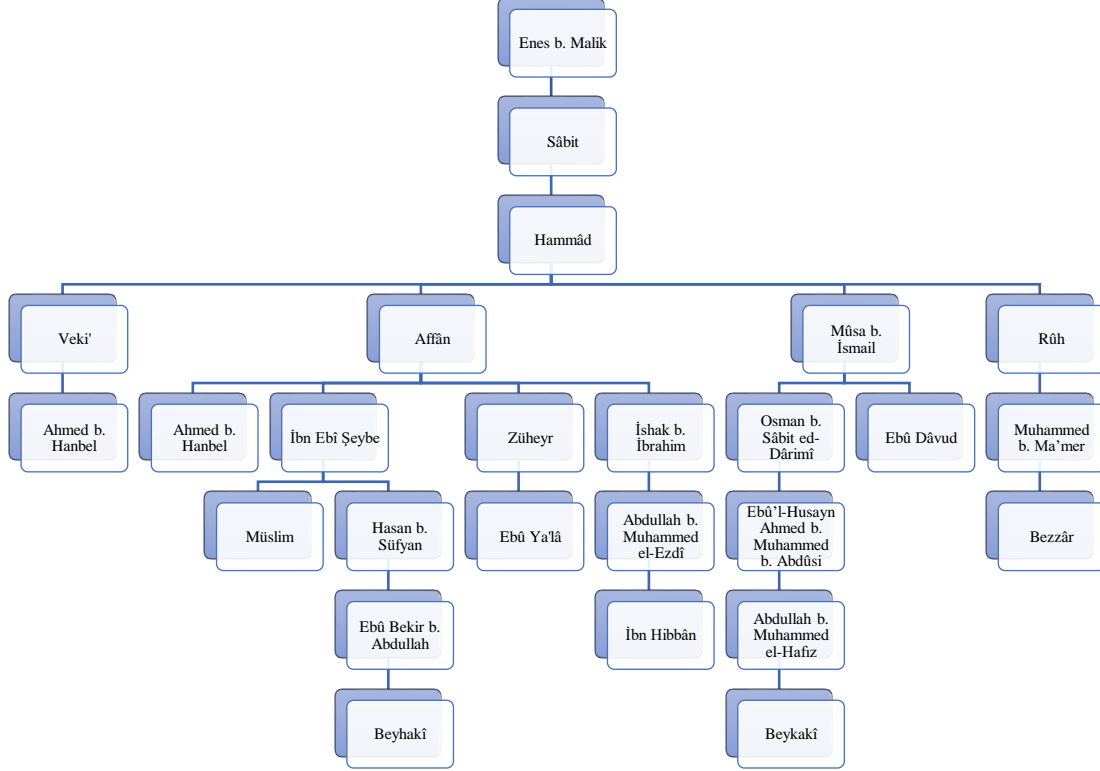
Hadislerin senetlerini incelemek için önceki âlimlerin görüşlerine müracaat etmek kaçınılmazdır. Ancak şunu unutmamak gerekir; isnad çalışmaları beşeri bir gayretin ürünü olması hasebiyle her müellif eserini telif ederken ulaşabildiği kadarıyla râvî hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla râvîler hakkında söylenen sözler bazen eksik bilgi sebebiyle bazende râvîyi değerlendiren müellifle arasında bulunan özel bir durumdan yanlış veya eksik değerlendirmenin olabileceği unutulmamalıdır. Öyle ise râvîler hakkında kaynaklar incelenirken mümkün mertebe çok esere ulaşmak, daha objektif bir hükme varmak için elzemdir. Özellikle hakkında hem cer hemde ta'dil ifadeleri olan râvîleri daha özenle çalışmak gerekmektedir. Rivayetin râvîleri hakkında hem cer hem ta'dil kanaatleri olduğunda, cerh müfesser ise tercih edilecektir. Aksi halde ta'dil yönündeki rivayetlere göre hareket edilecektir. Dolayısıyla sika olarak kabul edilen râviler hakkında uzlaştırma ihtimali bulunan farklı değerlendirmeler dikkate alınmadan râviler güvenilir kabul edilecek ve hadis hakkında gerekli hükme varılacaktır. Ayrıca araştırılan râvinin başka bir senet zincirinde tekrar karşımıza çıkması halinde hakkında ayrıca bilgi verilmeyecektir.

3.1. Senet Ağı

Hadis çalışmalarında araştırılacak olan rivayetlerin isnad şemalarını oluşturarak incelemek, söz konusu hadislerin tüm tariklerini bir arada görme imkânı sağlayacağından büyük önem arz etmektedir. Böylece isnat şeması, hadisin sahabe râvîlerinin kimler olduğunu, metnin hangi râvîler kanalıyla bize ulaştığını ve rivayetin

mektup olduğu kaynağı bir arada görme fırsatı sunmaktadır. Bu nedenle “Benin baban da senin baban da cehennendedir.” rivayetinin şemaları aşağıda gösterilmiştir.

a) Enes b. Malik Rivayetinin İsnad Şeması



b) İmran b. Husayn Rivayetinin İsnad Şeması**3.2. Senet Tenkidi**

İsnad şemalarından da görüleceği üzere “Benim babam da senin baban da cehennemdedir” rivayeti iki farklı sahabe kanalıyla gelmekte ve râvi sayısı bakımında “aziz” bir hadistir. Birinci hadis Hz. Enes’ten Hammad’a kadar tek isnadla gelmiş ve Hammad’tan itibaren intişar etmiştir. İkinci rivayet ise Taberânî’ye kadar tek isnadla nakledilmiştir. Tespitimize göre Hz. Enes tarikiyle gelen rivayetin tahriç edildiği ilk eser Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’idir. Ayrıca Müslim, Ebû Dâvud, Bezzâr, Ebû Ya’la, İbn Hibbân ve Beyhakî de Enes’ten sâbit tarikiyle gelen hadisi eserlerinde farklı isnadlarla tahriç etmişlerdir. Taberânî ise İmran b. Husayn tarikiyle gelen hadisi tahriç etmiştir. Fakat Enes’in rivayeti İmran’ın rivayetine göre daha yaygınlık kazanmıştır. İbni Hanbel ve Beyhâkî’nin kitaplarında farklı isnadlarla iki defa yer alırken, diğer kaynaklarda bir defa zikredilmektedir.

Burada belirtmek gerekir ki, İsnad şemalarında bulunan bütün râvîleri değerlendirmeye tabi tutmak makalenin hacmini hayli aşacağı düşüncesiyle ali isnad ve ona yakın olan rivayet zincirlerinde bulunan râvîlerinin incelenmesine yer vermek durumunda

kalınmıştır. Bu nedenle Enes b. Malik'in aktarılan Ahmed b. Hanbel, Müslim, Ebû Dâvud ve Ebû Ya'la'nın senetlerindeki râvîlerin incelenmesi tercih edilmiştir.

3.3. Rivayetin Râvileri

a) Ahmed b. Hanbel (Heddesenâ) > Vekî' (an) > Hammâd (an) > Sâbit (an) > Enes:

1. Enes b. Malik (ö.93/711-712) Sahabe'dir.

2. Sâbit (ö. 127/744)

Sâbit b. Eslem Ebû Muhammed el-Bünânî 41/661'de Basra'da dünyaya gelmiştir. Küçüklüğünden itibaren ders halkalarına katılmıştır. Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik başta olmak üzere birçok sahâbîden ve Ebû'l-Âliye er-Riyâhî, Mutarrif b. Abdullah, Ebû Osman en-Nehdî ve Ebû Bürde el-Eş'arî gibi pek çok tâbiînden hadis dinlemiştir. Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde b. Diâme, Ma'mer b. Râşid, Şu'be b. Haccâc, A'meş ve Hammâd b. Seleme gibi muhaddisler kendsinden rivayette bulunmuştur. (Râzî: 1952, 2/ 449; Zehebî: 1985-1405, 5/220-221) Enes b. Mâlik'in onu hayrın anahtarı olarak vasıflandırdığı nakledilmektedir. (Bağdâdî: 1990-1410, 7/173; Buhârî, ts, 2/159; Mizzî, 1980-1400, 4/345; Zehebî, 1985, 5/224) Ahmet b. Hanbel onun güvenilir bir râvî olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebû Hâtîm: 1952, 2/449; Mizzî, 1980, 4/345; Zehebî: 1985, 5/221) Ayrıca Nesâî ve İclî; Sâbit'i sika olarak nitelemektedir. Ebû Hâtîm er-Râzî ise Zühri'den sonra Enes b. Mâlik'in en güvenilir iki râvisinden biri olduğunu ifade etmektedir. (İbn Ebû Hâtîm: 1952, 2/449; Zehebî: 1985, 5/222) Onun birinci derecede güvenilir talebesi kabul edilen Hammâd b. Seleme, bazı hadisleri birbirine karıştırarak ve kelimelerin yerini değiştirerek hocasının bilgisini sınamak istemiş, Sâbit'in bütün değişiklikleri fark ederek tashih ettiği nakledilmektedir. (İbn Ebû Hâtîm: 1952, 2/449; Mizzî: 1980, 4/347) Günlerini genellikle oruçlu geçiren ve geceleri çok ibadet eden Sâbit için Bekir b. Abdullah el-Müzenî, "Devrin ibadete en düşkün insanını görmek isteyen Sâbit'e baksın" demiştir. (Mizzi: 1980, 4/347; Zehebî: 1985, 5/224) Yapılan inceleme neticesinde Tâbiîn tabakasının küçükleri arasında sayılan Sâbit'in kaynaklarda hüccet, kudve, şeyhülislâm gibi vasıflarla anıldığı, ayrıca Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, İclî, Ebû Hâtîm er-Râzî ve Nesâî gibi hadis münekkitlerince sika, sebt, sadûk ve imam terimleriyle güvenilir bir kişi olarak değerlendirildiği görülmektedir. (İbn Ebû Hâtîm: 1952, 2/449; Mizzî: 1980, 4/346-347; Zehebî: 1985, 5/221)

3. Hammâd b. Seleme (ö. 167/784)

Ebû Seleme Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Basrî 90/709 senesinde dünyaya geldi. Hadis ilmine olan merakı sebebiyle Hammâd, İbn Ebû Müleyke, Sâbit b. Eslem el-Bünânî, Simak b. Harb, Katâde b. Diâme, Humeyd et-Tavîl, Ebû Ma'bed ve İbn Kesîr gibi âlimlerden hadis dinlemiştir. Kendisinden İbn Cüreyc, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vekî' b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Nuaym, İbrahim Haccâc ve Süleyman b. Harb gibi isimler hadis rivayet etmişlerdir. (İbn Ebû Hâtîm: 1952, 2/449; Mizzî: 1980, 7/253; Zehebî: 1985, 7/444-445) Sâbit b. Eslem ve Humeyd et-Tavîl'den gelen rivayetler konusunda o en güvenilir kişi olarak kabul edilmektedir. (Zehebî: 1985, 7/446) Onu İbn Mu'în sika, Ali b. Medenî hüccet ve Zehebî ise ilimde derya, sadûk ve hüccet olarak nitelendirmektedir. (İbn Ebû Hâtîm: 1952, 3/142; Zehebî: 1985, 7/446; Zehebî: 1963, 1/591) Ahmed b. Hanbel; Hammad'ı, Sâbit'i en iyi tanıyan kişi olduğunu ve Onu sâlih'ul-hadis olarak tanımlamaktadır. (İbn Ebû Hâtîm: 1952, 3/141) Ahmed b. Hanbel'e, Hammâd sorulduğunda bize göre o sikadır cevabını vermiştir. Ayrıca Buhârî, rikâk bölümünde Hammâd'ın naklettiği yalnız bir rivayetini tahrir etmiştir. Müslim ise onun Humeyd ve Sâbit'ten rivayet ettiği hadisleri nakletmiştir. (Zehebî: 1985, 7/446) İbn Sa'd *Tabakât*'ında aktardığına göre Hammad sika ve kesir'ul-hadis olarak nitelendirilmiştir. Bazen de Münker hadis rivayet ettiği nakledilmektedir. (İbn Sa'd: 1990, 7/208.) Kaynakları incelediğimizde Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Hasan el-İclî, Nesâî, Zehebî ve Ali b. Medenî gibi hadis âlimleri Hammâd'ı sika olarak tanımlamaktadırlar. (İbn Sa'd: 1990, 7/208; İbn Ebû Hâtîm: 1952, 3/142; Zehebî: 1985, 7/446; Zehebî: 1963, 1/591)

4. Vekî' (ö. 197/812)

Asıl adı Ebû Süfyan Vekî' b. el-Cerrah b. Melih er-Ruasi olan Vekî' babasının yanı sıra İsmail b. Ebû Halid, Eymen b. Nail, İkrime b. Ammar, Hişam b. Urve, A'meş, İbn Ebû Leyla, İbn Cüreyc, Evzai, Malik b. Enes, Süfyan es-Sevri, Şu'be b. Haccac ve Hammad b. Seleme gibi şahsiyetlerden hadis dinlemiştir. Kendisinden de Abdullah b. Mübarek, Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel, Ali el-Medenî, Yahya b. Maîn, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydi, İbn Sa'd, Ebû Bekir ve İbni Ebî Şeybe gibi dönemin önde gelen mühaddisleri rivayette bulunmuştur. (Buhârî: ts, 8/179; İbn Ebû Hâtîm: 1952, 9/37; Zehebî: 1985, 9/141-142; İbn Hibbân: 1973, 8/522; Özafşar: 2013, 43/8.) Asrının en fakihi, hadiste müminlerin emiri ve zamanın Evzai'si gibi vasıflarla anılan Vekî'

sorgulamaya ihtiyaç duyulmayacak güvenilir imamlar arasında zikredilmektedir. (İbn Ebû Hâtim: 1952, 9/50; Zehebî: 1985, 9/142-144; Özafşar: 2013, 43/8-9.) Çok güçlü bir hafızaya sahip olduğu nakledilen Veki', Süfyan es-Sevri'nin vefatından sonra onun yerine geçmiştir. Veki' b. Cerrah (197)'de hacca gittikten sonra memleketine dönerken Kûfe ile Mekke arasında Feyd'de vefat etmiştir. (Buhârî: ts, 7/126; Özafşar: 2013, 43/8-9.) İbn Sa'd, onu sika, imam, alim, hüccet ve kesiru'l-hadis olarak isimlendirmektedir. (İbn Sa'd: 1990, 6/365) Yahya b. Saîd Kattân onu sika olarak kabul eder. (İbn Ebû Hâtim: 1952, 9/38.) Ahmed b. Hanbel'in kaynaklarda yer alan "Gözlerim, Vekî' kadar güzel hadis ezberleyip onu koruyan bir başka insan görmedi." sözleri Ona büyük bir yakınlık ve hayranlık duyduğuna işaret etmektedir. (Zehebî: 1985, 9/144; Özafşar: 2013, 43/9.) Veki' hakkından zikredilen bu müsbet değerlendirmelerden onun güvenilir ve sika bir râvî olduğu anlaşılmaktadır.

b) Ahmed b. Hanbel (Heddesenâ) > Affan (Heddesenâ) > Hammâd (an) > Sâbit (an) > Enes:

Enes b. Malik, Hammad ve Sâbit; hakkında daha önce bilgi verildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

1. Affân b. Osman (ö. 220/835)

Aslı adı Ebû Osman Affân b. Müslim b. Abdillâh es-Saffâr el-Basrî el-Ensârî'dir. Devrinin tanınmış muhaddislerinden Hişâm ed-Destüvâî, "Hammâdeyn" diye anılan Hammâd b. Seleme ile Hammâd b. Zeyd ve Şu'be b. Haccâc gibi hocalardan hadis okudu. (Buhârî: ts, 7/72; Zehebî: 1985, 10/242.) Üçüncü asrın en meşhur muhaddislerinden İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzî, İshak b. Râhuye, İbn Medenî ve İbn Mûin ondan hadis rivayet etmişlerdir. Buhârî es-Sahîh'inde ondan altı hadis rivayet etmiş, Kütüb-i Sitte'nin diğer kitaplarından da rivayetleri yer almıştır. (Zehebî: 1985, 10/242.) Buhârî onu sika, kesiru'l-hadis ve hüccet gibi vasıflarla vasıflandırmaktadır. (Buhârî: ts, 7/218, 242.) İclî hakkında sika ve sebt ifadelerini kullanırken Ebû Hâtim imam ve mütkin olduğunu ifade etmektedir. (Zehebî: 1985, 10/243.) O mihne olaylarında kur'an mahlûktur demekle imtihan edilmiş ve bu konuda sorgulanmıştır. (Buhârî: ts, 7/218, 242.) Sonuç olarak Osman b. Affân güvenilir bir râvî olarak görülmektedir.

c) Müslim (haddesenâ) > Ebûbekir İbn Ebî Şeybe (haddesenâ) > Affân (haddesenâ) > Hammâd b. Seleme (an) > Sâbit (an) > Enes:

Enes b. Malik, Hammad Sâbit ve Affân; Hakkında daha önce bilgi verildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

1. Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849)

Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebû Şeybe İbrahim el-Absi el-Küfi 159/776 senesinde Kûfe'de dünyaya geldi. *Musannef* adlı eseriyle tanınan İbn Ebû Şeybe, Hadis hafızı, Müfessir ve tarihçidir. (Zehebî: 1985, 11/122; Yıldırım: 1999, 19/442) İbn Ebû Şeybe ders aldığı hocaları arasında Abdullah b. Mübarek, Halef b. Halife, Cerir b. Abdülhamid, Muhammed b. Fudayl, Veki' b. Cerrah gibi muhaddisler zikredilmektedir. Talebeleri arasında Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, İbn Sa'd, Baki' b. Mahled, İbn Vaddah, Ebû Zür'a er-Razî, Ebû Ya'la el-Mevsîli gibi âlimler yer almaktadır. (Zehebî: 1985, 11/122) Babası, dedesi, iki kardeşi; Ebû'l-Hasan Osman ve Kasım ile oğlu İbrahim ve yeğeni Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman da tanınmış birer muhaddis olmakla beraber ailenin en ünlü şahsiyeti kendisidir. (Yıldırım: 1999, 19/442) İbn Ebû Şeybe'nin hadis bilgisini kardeşi Osman'dan üstün bulan Ahmed b. Hanbel ile Yahyâ b. Maîn onu sadûk ve sika diye nitelemiş; Ebû'l-Hasan el-İclî ve Ebû Hâtim er-Râzî de sika olduğunu söylemişlerdir. Ebû Zür'a er-Râzî ve Sâlih Cezerî gibi kendisini yakından tanıyan hadis münekitleri de hâfız olduğunu belirtmişlerdir. (Hatîb: 2011, 10/66-67; Zehebî: 1985, 11/123.) İbn Ebû Şeybe ayrıca "sika, sadûk, hâfız" olarak nitelenmekte ve birçok hadis ehli tarafından kendisinden övgüyle bahsedilmektedir. (Ebû'l-Hasan: ts, 276; İbn Hibbân: 1973, 8/358; Zehebî: 1956, 2/16-17; İbn Hacer el-Askalânî: 1986, 3/252-253.) Yukarıda zikredilen münekitlerin değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere İbn Ebû Şeybe sika bir râvidir.

d) Ebû Dâvud (haddesenâ) > Musa b. İsmail (haddesenâ) > Hammâd b. Seleme (an) > Sâbit (an) > Enes:

Enes b. Malik, Hammad ve Sâbit Hakkında daha önce bilgi verildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

1. Musa b. İsmâil (ö. 236)

Asıl adı Ebû Seleme Musa b. İsmail'dir. Hammad b. Seleme, A'yan el-Huvârizmî, Hammâd b. Yahya, Yezid b. İbrahîm, İbn Mubârek ve Müslim b. Ebû Bekir gibi âlimlerden Hadis dinlemiş, (İbn Sa'd: 1990, 7/222; Buhârî: ts, 7/280; Zehebî: 195,

10/360.) Kendisinden Veki' b. Cerrah, Buhârî, Ebû Dâvud, Yahya b. Mâin, Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler hadis rivayet etmiştir. (Mizzî: 1980, 33/377; Zehebî: 1985, 10/361.) Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvud ve Nesâî onun rivayetlerini kitaplarında nakletmişlerdir. (Mizzî: 1980, 33/377.) İbn Sa'd Onu sika ve kesiru'l-hadis (İbn Sa'd: 1990, 7/222.) Zehebî ise Hafız, İmam, Huccet ve Şeyhu'l-İslam olarak vasıflandırmaktadır. (Zehebî: 1985, 10/360.) İbn Ebû Hâtim o sikadır. Basra'da ondan daha iyi hadis rivayet edeni görmediğini belirtmektedir. (Zehebî: 1985, 10/362.) Kaynakları incelediğinde Musa b. İsmail'in sika bir râvi olduğu anlaşılmaktadır.

e)Ebû Ya'la (haddesenâ) > Züheyr (haddesenâ) > Hammâd b. Seleme (an) > Sâbit (an) > Enes:

Enes b. Malik, Hammad ve Sâbit, Hakkında daha önce bilgi verildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

1. Züheyr b. Harb (ö. 234/849)

Ebû Hayseme Züheyr b. Harb b. Şeddâd 160 senesinde Nesâ'da dünyaya geldi. Süfyân b. Uyeyne, İsmâil b. Uleyye, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Vekî', Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Yezîd b. Hârûn gibi tanınmış muhaddislerden hadis rivayet etti. (İbn Sa'd: 1990, 7/253; Mizzi: 1980, 9/402-404; Zehebî: 1985, 11/489.) Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere Ebû Dâvûd, İbn Mâce, İbn Ebî Dünya, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, Bakî b. Mahled, Ebû Ya'la el-Mevsili gibi hadis ilminin önde gelen imamları kendisinden hadis öğrendi. Rivayetleri Tirmizî'nin *es-Sünen*'i dışındaki Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. (Mizzî: 1980, 9/404; Zehebî: 1985, 11/498.) Züheyr b. Harb'ın Ebû Ya'la el-Mevsilî, İbn Sa'd ve Yahya b. Ma'in sika, Nesâî sika ve me'mun, İbn Ebû Hatim saduk ve Ebû Bekir el-Hâtip Sika, sebt, hafız ve mütkin olduğunu ifade etmektedir. Yakup b. Şeybe ise onu İbn Ebî Şeybe'den daha sika olarak gördüğü nakledilmektedir. (İbn Sa'd: 1990, 7/253; Mizzi: 1980, 9/404; Zehebî: 1985, 11/489.) İncelenen kaynakların hemen tamamı Züheyr b. Harb'ın güvenilir bir muhaddis olduğu hususunda birleştikleri müşahade edilmektedir. Yahyâ b. Ma'in, Ebû Dâvûd, Nesâî, Ebû Ya'la ve İbn Ebû Hatim gibi tanınmış muhaddisler ondan övgü ile söz etmektedir.

3.4.İsnadın Genel Değerlendirilmesi

Yukarıdaki hadisleri incelediğinde iki farklı rivayetin geldiğini görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, Müslim, Ebû Dâvud, Bezzâr, Ebû Ya'la, İbn Hibbân ve Beyhakî Hz.

Enes'ten Sâbit tarikiyle gelen hadisi tahriç etmişlerdir. Taberânî ise İmran b. Husayn tarikiyle gelen hadisi tahriç etmiştir. Yani sahâbe tabakasından iki sahâbi tarafından rivâyet edilmiş diğer tabakalarda ise bu sayı daha da artmıştır. Her ne kadar zikredilen hadislerin lafızlarında farklılık olsa da iki rivayetin müşterek lafzı "*Benim babam da senin baban da cehennemdedir*" ifadesidir. Dolayısıyla söz konusu hadis senet sayısı itibarıyla "azîz hadis" olmaktadır. Rivayeti aktaran müellifler hadisin seneti hakkında herhangi bir değerlendirmede bulmadıklarını ifade etmek mümkündür. Şuayb el-Arnâvud (ö. 2016): Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine yaptığı tahkikte bu hadisin râvilerinin sika, Hammad'ın dışındaki râvilerin Şeyhayn'ın râvileri olduğunu belirtmektedir. Hammad'ın ise Müslim'in râvilerinden olduğunu ifade etmektedir. (Ahmet b. Hanbel: 2001, 19/228) Nitekim Râviler incelediğinde Hammad dışındakiler hakkında herhangi olumsuz bir değerlendirmenin yapılmadığı, hemen tamamının sika olarak kabul edildiği görülmektedir. Hammad ise bazı âlimler tarafında münker hadis rivayet etmekle itham edilmişken diğer bazı münekkitler tarafından sika kabul edilmiştir. Ancak münekkitlerin genel değerlendirmesi Hammad'ın güvenilir bir râvî olması yönündedir. Yapılan incelemede hadislerin rivayet zincirinde herhangi bir kopukluğun olmadığı ve gelen rivayetlerin aziz derecesinde bir hadis olduğu, râvîlerinin güvenilir olduğu anlaşılmaktadır.

4. ŞÂRİHLERİN DEĞERLENDİRMELERİ

Hz. Peygamber'in babası Abdullah İslamiyetin zuhurundan hatta O'nun doğumundan önce vefat ettiği bilinen tarihi bir realitedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in babasının dini durumu, Müslümanların bu konuda nasıl bir tavır takınmaları gerektiği merak edilmiş ve tartışılmıştır. Öyle ki, İslam uleması muftelif eserlerinde yeri geldikçe meseleyi incelemiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bazen de bu hususta müstakil eserlerde kaleme alınmıştır. Özellikle bu konuda Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadisler âlimlerin dikkatini celb etmiş ve mesele, gelen rivayetler çerçevesinde tartışılarak bir neticeye varılmaya çalışılmıştır. Bu hususta âlimlerin üzerinde tartıştığı hadislerden biri de makalenin çalışma konusu olan "*Benim babam da senin baban da cehennemdedir*" rivayetidir. Söz konusu hadisin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle şarihlerin değerlendirmelerine müracaat edilecektir. Şarihlerin rivayet hakkındaki değerlendirmeleri incelendiğinden dikkâlerin birkaç meseleye yoğunlaştığı müşahade edilmektedir.

a. Hz. Peygamber bu sözleri muhatabını teselli etmek için söylenmiştir

Kaynaklar incelendiğinde dikkat çeken görüşlerden biri Hz. Peygamber bu sözleri muhatabını teselli etmek için söylenmiştir görüşüdür. Nitekim Müslim'in şarihlerinden Kâdî İyâz (ö.544): Hz. Peygamber kendisine benim babam nerede diye soran sahâbeye "Benim babam da senin baban da cehennemdedir" şeklindeki cevabı soruyu soran şahsa karşı birlikte yaşamanın, güzel ahlakın ve teselli etmenin en güzel örneğini göstermiştir. Bu ifadeleri ile sahâbeye senin musibetin benim musibetim gibidir mesajı verilmek istenmiştir. (Kâdî İyâz: 1998, 1/591) İmam Nevevî ise Allah Resûlü muhatabının musibetine iştirak etmek suretiyle teselli etmiş ve güzel muâşere ile cevap vermiştir. Yani eğer bu söz yerine "Senin baban cehennemlidir." İfadelerini kullanmış olsaydı bu soruyu soran sahâbeye çok ağır gelirdi. (İmam Nevevî: 1392, 2/52) Ayrıca İmam Kurtubî (ö.671): *el-Müfhim fi Şerhi Sahîhi Müslim* adlı eserinde meseleyi ele almış ve Peygamber'in bu sözünü şöyle açıklıyor. Bu söz kişinin maruz kaldığı musibete karşılık onun gönlünü almak için söylenilen bir sözdür. Burada Allah Resûlü adeta muhatabının musibetini hafifletmek adına adama "Benim babamın durumu da seninkinden farklı değildir." "Gel sen de bana tabi ol" şeklinde anlamak gerekmektedir. Çünkü adam Peygamber'e sorarken edebe uygun bir şekilde senin babanın durumu nedir? Yerine benim babamın durumu nedir diye sormuştur. (Kurtubî: 1996, 1/460). Bu görüşe Suheyli her ne kadar bazıları Hz. Peygamber'in sözü geçen adama: "*Benim babam da senin baban da cehennemdir*" demesi, soran zatın musibetine iştirak ederek teselli vermek içindir, diyorsa biz buna kail olamayız. Çünkü Rasûlullah (s.a.v): "*Ölülere söverek dirilere eziyet vermeyin*" (Tirmizî: Birr, 51) buyurmuştur, diyerek bu görüşe itiraz etmiştir. Hz. Peygamber'in ebeveyninin cennette mi yoksa cehennemde mi olduğu meselesi kelâm ulemâsı arasında ihtilafıdır. Sahih olan kavle göre fahr-i kâinat efendimizin ebeveyni mü'mindirler. (Davudoğlu: 1974, 2/231) Ayrıca akla hemen şöyle bir soru gelmektedir. Hz. Muhammed sahabesinden birinin gönlüne serinlik vermek ve teselli etmek maksadıyla dahi olsa gerçeğe aykırı bir beyanda bulunabilir mi? Buna bütün Müslümanların vereceği cevap bellidir. Tabiki Hz. Peygamber velevki bir sahabeyi teselli etmek babından olsa bile gerçeğe aykırı bir beyanda bulunmaz. Bu durum en başta peygamberlik makamıyla bağdaşmaz.

b. Hz. Peygamber'in babası fetret ehlidir. Dolayısıyla ehli necattir.

Bu rivayeti değerlendiren bazı şarihler Hz. Peygamber'in babası fetret ehlidir. Dolayısıyla ehli necat olduğu görüşünü savunmaktadır. Nitekin Yusuf el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelû Maa's-Sünneti'n-Nebeviyye* adlı eserinde “Benim babam da senin baban da cehennemdedir” hadisini değerlendirirken şunları söylemektedir. Kendi kendime fetret ehli olduğu ve sahih görüşe göre kurtuluş ehli oldukları halde Abdulmüttalib oğlu Abdullah'ın suçu nedir ki cehennemde olsun? (Karadâvî: 1992, 97.) sözleriyle Hz. Peygamber'in babasının fetret ehli olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca el-Karadâvî; soruyu soran adamın babasının ne günahı var, onun babası da fetret ehliydi diyerek sadra şifa veren bir şey buluncaya kadar herhangi bir hükme varmadan bekleyeceğini ifade etmektedir. (Karadâvî: 1992, 97.) Fetret ehli için bir azabın olmayacağına “Biz bir peygamber göndermedikçe hiç kimseye azap etmeyiz” (İsra, 17/15.) ayeti de işaret etmektedir. Fakat fetret ehliyle ilgi müelliflerin üzerinde durduğu bazı husular dikkatleri celb etmektedir. Örneğin İmam Nevevî (ö.676): Mezkur hadisi *Minhâc* isimli eserinde “Küfür üzerine ölen kişinin ateşte olacağını, kendisine şefaatin ve yakınlarının yakınlığı fayda vermeyeceği” şeklindeki bapta zikrederek hadisten şu hükümlerin çıktığını söyler.

- a) Küfür üzerine ölen kişi cehennemliktir. Akrabalık bağı ona fayda sağlamaz.
- b) Her kim fetret döneminde Arapların putlara taptıkları gibi bir hal üzerinde ölürse cehennemliktir. Bunlara davetin ulaşmadığını, dolayısıyla sorumlu olmadıkları şeklinde bir itiraz yapılamaz. Çünkü İbrahim (as) ve diğer peygamberlerin daveti kendilerine ulaşmıştır. (İmam Nevevî: 1392, 2/52)

Burada şunu da belirlemek gerekir Hz. Peygamber'in babası ehli necat olduğu görüşünü savunan bazı müellifler onun babasının dirilip kendinse ima ettiğini savunmaktadır. Bu görüşe Hz. Aişe'den gelen “Hz. Peygamber'in ebeveyni dirilmiş ve ona iman etmiştir. Dolayısıyla Onların mümin olmadıklarını söylemek en çirkin ve en büyük bir cürettir.” (Davudoğlu: 1974, 2/231-232) rivayeti delil gösterilmektedir. Fakat Azîmâbâdî (ö. 1857): buna şöyle itiraz etmektedir. Hz. Peygamber'in anne-babasının dirilmesi, iman etmeleri ve kurtuluşa erdikleri şeklinde gelen rivayetlerin çoğu yalandır, iftiradır. Gelen rivayetlerin bir kısmı ise gerçekten çok zayıftır. Kurtubî ve İbn Cevzî gibi muhakkikler bu hadislerin zayıflığı ve uydurma olduğu yönünde ittifak etmişlerdir. Azîmâbâdî, Suyûtî'nin de Hz. Peygamber'in anne-babası ehli necat olduğu şeklindeki ifadelerini

eleştirerek onun bu hususta çok mütesahhil bir kişi olduğunu ifade etmektedir. (Azîmâbâdî: 2013, 13/358-359)

c. Benim babam ibaresinden kasıt amcasıdır.

Yukarda zikredilen iki görüş kabul edildiğinde baba kelimesiyle kimi kastetmiş olabilir şeklinde başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Çünkü yukarda zikredildiği üzere rivayetin seneti sahihtir. Hz. Peygamber'in babası fetre ehli ve Hz. Muhammed de gerçeğin hilafına bir beyanda bulunamayacağına göre baba lafzıyla kimi kast etmiştir. Bu soruna bir çözüm geliştirmek babından bazı şarihler benim babam ibaresinden kasıt amcasıdır. Bu meseleye değinen Azîmâbâdî (ö. 1857): Sundî'nin amca içinde baba kelimesinin kullanıldığı, nitekim Ebû Talib Hz. Muhammed'i yetiştiren kişi olması hasebiyle onun için kullanmış olma ihtimali de vardır şeklindeki kanaatini aktarmaktadır. Bu görüşünde aynı şekilde zayıf olduğunu belirtmektedir. Sonuç itibariyle Allah daha iyi bilir diyerek tevakkuf etmektedir. (Azîmâbâdî: 2013, 13/358-359) Ayrıca Karadâvî, "...Ya 'kub oğullarına, "Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?" demiş; onlar da "Senin, ataların İbrâhim, İsmâil ve İshak'ın ilâhı olan tek ilaha kulluk edeceğiz. Biz sadece O'na teslim olduk" (Bakara, 2/133.) ayetini delil getirerek bu sözüyle amcası Ebû Talib'i kast etmiş olduğunu söylemektedir. Çünkü ayette İsmail (as) Yakup (as)'ın amcası olmasına rağmen baba olarak isimlendirilmiştir. Ancak Yusuf el-Karadâvî; soruyu soran adamın babasının ne günahı olduğu sorusu bendeki bu ihtimali zayıflattı. Çünkü onun babası da fetret ehliydi diyerek sadra şifa veren bir şey buluncaya kadar herhangi bir hükme varmadan bekleyeceğini ifade etmektedir. (Karadâvî: 1992, 97.)

d. Bu hadis nesh edilmiştir.

Söz konusu rivayetteki müşkili gidermek için üzerinde durulması gereken husulardan biri de bu hadis nesh edilmiş olabilir mi? Kaynaklar incelendiğinde bu görüşü savunan âlimlerin olduğunu da müşaha ettik. Nitekim Ahmed Davudoğlu, Azîmâbâdî'nin yukarda aktardığımız görüşlerine değinerek onun bu konuda kendisi gibi düşünen âlimlerden alıntı yaptığını ve görüşünün isabetli olmadığını ifade etmektedir. O, İbn Âbidin'in şu sözlerini nakletmektedir. "*Rasûlullah (s.a.v) ebeveyni dirilmişlerdir, demek İmam-ı A'zam'ın Fıkh-ul-Ekber'inde onların kâfir olarak öldüklerini söylemesine münafi olmadığı gibi, Sahih-i Müslim'deki: "Rabbimden anneme afv talebi için izin istedim, vermedi" ve "benim babam da senin baban da cehennemdedir" hadislerine aykırı*

değildir. Zira dirilme hadisesi bundan sonra olmuş olabilir." (Davudoğlu: 1974, 2/231) Ayrıca Hz. Aişe'den gelen "Hz. Peygamber'in ebeveyni dirilmiş ve ona iman etmiştir. Dolayısıyla Onların mümin olmadıklarını söylemek en çirkin ve en büyük bir cürettir." (Davudoğlu: 1974, 2/231-232) rivayeti de bu görüşü desteklemektedir. Ancak daha önce de işaret edildiği üzere Azîmâbâdî (ö. 1857): bu husuta gelen rivayetlerin çoğunu yalan ve iftira olarak nitelemiş ve gelen rivayetlerin bir kısmının ise gerçekten çok zayıf olduğunu ifade etmiştir. Yine Azîmâbâdî, Kurtubî ve İbn Cevzî gibi muhakkikler bu hadislerin zayıflığı ve uydurma olduğu yönünde ittifak etmişlerdir. (Azîmâbâdî: 2013, 13/358-359) Burada şöyle bir itirazın olması da mümkündür. Yeis halinde imam geçerli değilken ölümden sonra imam nasıl geçerli olabilir. Kaldı ki Hz. Peygamber'den nakedilen "Annem için istiğfarda bulunmak hususunda rabbimden izin istedim. Fakat bana izin vermedi..." (Müslim, Cenaiz, 106; Ebû Dâvud, Cenaiz, 77) rivayeti bununla çelişmektedir.

e. Rivayetin aslı yoktur.

Yapılan araştırmanın neticesinde bazı müelliflerin "Benim babam da senin baban da cehennemdedir" rivayetinin aslı olmadığını ifade ettikleri müşahade edilmektedir. Şuayb el-Arnâvud (ö. 2016): Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ine yaptığı tahkikte Hz. Peygamber sahâbeye "Benim babam da senin baban da cehennemdedir" dememiştir. Hz. Muhammed ona bir kâfirin kabrine uğradığında onu cehennemle müjdele dediğini ve rivayeti bu haliyle Ma'mer'in naklettiğini aktarmaktadır. Suyûtî, Hammad'ın münker hadis rivayet etmekle itham edildiğini, bu ifadelerin onun üvey oğlu tarafında kitabına sokuşturulduğunu veya râvinin manen rivayet ederken tasarrufta bulunduğunu ve Ma'mer'in Hammad'tan daha güvenilir olduğunu ifade etmektedir. Ancak Şuayb Arnâvud Ma'mer'in böyle bir rivayetiyle karşılaşmadıklarını ve Suyûtî'nin ifade ettiği hadisi başka râvilerden nakledildiğine dikkat çekmektedir. (Ahmed b. Hanbel: 2001, 19/229) Kaynakları incelediğinde Suyûtî ve Şuayb Arnâvud'un dikkat çektiği hadis İbn Mâce'den Salim ve Salim'in babası tarikiyle şöyle nakledilmektedir. Bedevinin biri Hz. Muhammed'e gelerek "Ey Allah Rasûlu benim babam akrabalık bağlarına riayet ederdi, o şöyle şöyle davranışlarda bulunurdu. O nerede" (Onun durumu ne olacak)? Hz. Peygamber "O cehennemdedir" cevabını verdi. Bedevî bundan rahatsız olur gibi oldu ve "Ya Resûlallah! Ya senin baban nerededir?" diye sordu. Hz. Peygamber (a.s.v): "Hangi müşrikin kabrine uğrarsan, ona cehennemi müjdele." buyurdu. Bilahare

Müslüman olan bu adam: “Hz. Peygamber (s.a.v), bana zor bir iş yükledi. Ne zaman bir müşrikin kabrine uğrasam, mutlaka onu cehennemle müjdeliyorum” dedi. (İbn Mâce: Cenaiz, 48) İbn Mâce'nin tahkikini yapan Arnavud bu rivayetin râvilerinin sika olduğunu fakat İbn Mâce'nin bu rivayetin isnadında hataya düştüğünü belirtmektedir. O, Amir b. Sa'd'ın babasından rivayet ettiği bu hadisi Salim babasında rivayet etti şeklinde nakletmektedir. (İbn Mâce: Cenaiz, 48) Ayrıca Karadâvî, İmam Gazalî'nin “Biz bir peygamber göndermedikçe hiç kimseye azap etmeyiz” (İsra, 17/15.) ayetine ve diğer bazı ayetlere dayanarak bu rivayeti reddettiğini aktarmaktadır. (Karadâvî: 1992, 97.) Aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı üzere İbn Mâce'nin râvîlerinin sika olduğu ve Hz. Peygamber'in sahâbeye “Benim babam da senin baban da cehennemdedir” demediği, O'na “bir kâfirin kabrine uğradığında onu cehennemle müjdele” demiş olabileceği de mümkün görülmektedir.

Söz konusu Hz. Peygamber'in babası fetret ehli olduğu, çalışmamızın konusu olan sözleri soru soran sahabeyi teselli etmek için “Benim babam da senin baban da cehennemdedir”

Bu nedenle hadisin tüm metinlerini ve tariklerini bir arada incelediğimizde ortak müştereki «إِنَّ أَبِي، وَأَبَاكَ فِي النَّارِ» “Benim babam da senin babanda cehennemdedir.” şeklinde olduğunu müşahade edilmektedir. Tabi diğer lafızlarda azda olsa bir farklılığın olduğu müşahade edilmektedir. Ahmed b. Hambelin rivayetlerinden birinde (فَلَمَّا رَأَى مَا (فِي وَجْهِهِ Onun yüzünü gördüğünde şeklinde bir ifade yer alırken Beyhakî, İbn Hibbân, Ebû Ya'lâ, Bezzâr, Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in bir rivayetinde ise (فَلَمَّا قَفَا دَعَاهُ) Adam geri dönünce onu çağırdı şeklinde yer almaktadır. Ebû Dâvud'un rivayetinde ise (أَرَأَيْتَ رَجُلًا كَانَ يَصِلُ الرَّجْمَ) (فَلَمَّا قَفَى قَالَ) ifadesi yer almaktadır. Taberânî'nin rivayetinde ise (وَيَقْرِي الضَّيْفَ مَا تَقْبَلُكَ Senden önce vefat etmiş, akrabalık bağlarını gözeten ve misafire ikramda bulunan bir adam hakkında ne dersiniz (durumu ne olacak) şeklindedir.

SONUÇ

Allah tarafından insanları hidayete ulaştırmak üzere gönderilen Hz. Muhammed'e; Kur'an-ı Kerim'in hükümlerini hayata aktarmak için tebliğ, teybin, temsil, tezkiye ve teşri görevi verilmiştir. Bu nedenle Allah Rasûlu'nun sözleri, davranışları ve takrirleri dinin doğru anlaşılması açısından son derece önemlidir. Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerin sahihini, sakimini ortaya koymak ve aktarılan rivayetin ona aidiyetini tespit etmek murad-ı nebini anlaşılması açısından çok önemlidir. Bu nedenle O'ndan aktarılan her bir rivayetin dikkatlice incelenmesi gerekmektedir.

Üzerinde titizlikle çalışması gereken hadislerden biri de makalemizin konusunu teşkil eden "Benim babam da senin baban da cehennemdedir" şeklindeki rivayettir. Kaynaklar incelendiğinde bu rivayet Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, Müslim'in *Camii's-Sahih'i*, Ebû Dâvud'un *Müsned'i*, Bezzâr'ın *Müsned'i*, Ebû Ya'lâ'nın *Müsned'i*, İbn Hibbân'ın *Sahih'i* ve Beyhakî'nin *es-Sünenü Kübra'sında* yer almaktadır. Rivayet, Enes b. Mâlik ve İmrân b. Husayn sahabe râvîleri vasıtasıyla on farklı tarik ve otuzüç râvî kanalıyla bize ulaştığı müşahade edilmektedir.

Hadis araştırmalarında söz konusu rivayetin tüm tariklerini ve metinlerini bir arada görmek sağlıklı bir hükme varmak için kaçınılmazdır. Bu nedenle hadisin tüm metinlerini ve tariklerini bir arada incelediğimizde hadisin ortak müştereki «إِنَّ أَبِي، وَأَبَاكَ» "Benim babam da senin babanda cehennemdedir." şeklinde olduğu müşahade edilmektedir. Diğer lafızlarda az da olsa bir farklılığın olduğu görülmektedir. Ahmed b. Hambel'in rivayetlerinin birinde (فَلَمَّا رَأَى مَا فِي وَجْهِهِ) "Onun yüzünü gördüğünde" ifadesi yer alırken Beyhakî, İbn Hibbân, Ebû Ya'lâ, Bezzâr, Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in diğer bir rivayetinde ise (فَلَمَّا قَفَا دَعَاَهُ) "Adam geri dönünce onu çağırdı" şeklinde yer almaktadır. Ebû Dâvud'un rivayetinde (فَلَمَّا قَفَى قَالَ) "Adam dönünce" ifadesi yer almaktadır. Taberânî'nin rivayetinde ise (أَرَأَيْتَ رَجُلًا كَانَ يَصِلُ الرَّحِمَ وَيَقْرِي الضَّيْفَ مَاتَ قَبْلَكَ) "Senden önce vefat etmiş, akrabalık bağlarını gözeten ve misafire ikramda bulunan bir adam hakkında ne dersiniz?" ifadeleri yer almaktadır.

Yaptığımız incelemede hadislerin rivayet zincirinde herhangi bir kopukluğun olmadığını ve gelen hadislerin aziz derecesinde olduğunu tespit ettik. Rivayetlerin râvîleri incelendiğinde Hammad dışındaki râvîler hakkında olumsuz herhangi bir değerlendirmenin yapılmadığını, hepsinin sika ve güvenilir râvîler olduğunu gördük. Hammad ise bazı âlimler tarafında münker hadis rivayet etmekle itham edilmişken diğer

bazı münekkitler tarafından sika kabul edilmiştir. Ancak isnad çalışmaları beşeri bir gayretin ürünü olması hasebiyle her müellif eserini telif ederken ulaşabildiği kadarıyla râvî hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla râvîler hakkında söylenen sözler, bazen eksik bilgi sebebiyle bazen de râvîyi değerlendiren müellifle arasında bulunan özel bir durumdan yanlış veya eksik değerlendirmenin olabileceği unutulmamalıdır.

Mezkûr rivayetin senetini sahih kabul etsek de metinde bir müşkülün olduğunu görmemiz mümkündür. Rivayetteki müşkülü gidermek için hadisi aktaran kitaplar üzerine yazılan şerhlere bakıldığında şârihlerin birbirinden farklı değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir. Şarihlerin rivayet hakkındaki değerlendirmeleri incelendiğinde dikkatlerin birkaç meseleye yoğunlaştığı müşahade edilmektedir.

Kâdî İyâz, İmam Nevevî ve Kurtubî; Hz. Peygamber kendisine benim babam nerede diye soran sahâbeye “*Benim babam da senin baban da cehennemdedir*” şeklindeki cevabı soruyu soran şahsa karşı Hz. Peygamber, bu sözleri ile muhatabını teselli etmek, acısını hafifletmek ve gönlünü almak için söylemiş olabileceğini belirtmektedirler.

Bazı âlimlerde “Hz. Peygamber’in babası fetret ehlidir. Dolayısıyla ehli necattir.” görüşü müşahade edilmektedir. Burada şunu belirlemek gerekir, Hz. Peygamber’in babası ehli necat olduğu görüşünü savunan bazı müellifler onun babasının dirtilip kendisine iman ettiğini ifade etmektedir. Bu görüşe Hz. Aişe’den gelen “Hz. Peygamber’in ebeveyni dirilmiş ve ona iman etmiştir. Dolayısıyla Onların mümin olmadıklarını söylemek en çirkin ve en büyük bir cürettir.” rivayeti delil gösterilmektedir. Fakat Azîmâbâdî, bu rivayeti kabul etmemektedir.

Yukarıda zikredilen iki görüş kabul edildiğinde Hz. Peygamber, baba kelimesiyle kimi kastetmiş olabilir şeklinde başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Çünkü daha önce zikredildiği üzere rivayetin seneti sahihtir. Hz. Peygamber’in babası fetret ehli ve Hz. Muhammed de gerçeğin hilafına bir beyanda bulunamayacağına göre baba lafzıyla kimi kastetmiştir? Bu soruna bir çözüm geliştirmek babından bazı şarihler, “Benim babam ibaresinden kasıt amcadır” demişlerdir. Sundî, amca içinde baba kelimesinin kullanıldığını ve Ebû Talib, Hz. Muhammed’i yetiştiren kişi olması hasebiyle onun için kullanmış olma ihtimaline vurgu yapmaktadır. Bunula birlikte İbn Âbidin’in bu hadisin mensuh olduğunu ve Hz. Peygamber’in babasının dirilip kendisine iman etmesi bundan sonra olmuştur dediği nakledilmektedir.

Yapılan araştırmanın neticesinde bazı müelliflerin “*Benim babam da senin baban da cehennemdedir*” rivayetinin aslının olmadığını ifade ettikleri müşahade edilmektedir. Şuayb el-Arnâvud’a göre Hz. Peygamber sahâbeye “*Benim babam da senin baban da cehennemdedir*” dememiştir. Hz. Muhammed ona bir müşrikin kabrine uğradığında onu cehennemle müjdele dediğini ve rivayeti bu haliyle Ma’mer’in naklettiğini aktarmaktadır. Suyûtî, Hammad’ı münker hadis rivayet etmekle itham etmektedir. O, bu ifadelerin onun üvey oğlu tarafında kitabına sokuşturulduğunu veya râvi manen rivayet ederken tasarrufta bulunduğunu ve Ma’mer’in Hammad’tan daha güvenilir olduğunu ifade etmektedir. Şuayb el-Arnâvud, İbn Mâce’de yer alan bu rivayetin râvilerinin sika olduğunu belirlemektedir. Aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı üzere İbn Mâce’nin râvilerinin sika olduğu ve Hz. Peygamber’in sahâbeye “*Benim babam da senin baban da cehennemdedir*” demediği, O’na “Bir kâfirin kabrine uğradığında onu cehennemle müjdele” demiş olabileceği de mümkün görülmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in babası ehli fetret ve dolayısıyla ehli necattır. Hz. Peygamber söz konusu hadisi muhatabını teselli etmek amacıyla söylemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber “*Benim babam da senin baban da cehennemdedir*” ifadeleriyle de amcası Ebû Talib’i kastettiği kanaatine varılmıştır.

Allahu e’lem

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, 2001, *Müsned*. (Thk: Ş. Arnâvud vd.) (C. 1-50). Beyrût: Muessesetu’r-Risâle.
- Azîmâbâdî, E. T. M. Ş., 2013, *Avnü’l-ma’bûd Şerhu Sunen-i Ebû Dâvud*, (C. 1-7). Dimeşk: Daru’ı-Feyhâ.
- Bağdâdî, E. B. A. b. A., 2011, *Târîhu Bağdâd*, (C.?). Beyrût, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Buhârî, E. A. M. b. İ., (t.y.) *et-Tarih’ul-Kebir*, (Thk: M. b. Abdulmu’îd Hân) (C. 1-8). Haydar Âbâd: Dâirat’ul-M’ârif el-Osman.
- Beyhakî, E. B. A. b. H., 2003, *es-Sünenü Kübra*, (Thk: M. A. Ata) (C. ?) Beyrût: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye.
- Bezzâr, E. B. A., 1988-2009, *el-Bahru’z-Zehhâr el-Ma’rûf bi Müsnedi’l-Bezzâr*, (Thk: M. R. Zeynullâh vd.) (C. 1-18), Medine: Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem.

- Davudoğlu, A., 1974, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*, (C. 1-12), İstanbul: Sönmez neşriyat.
- Ebû Dâvud, S. b. E., (t.y.), *Sünenu Ebû Dâvud*, (Thk: M. M. Abdülhamîd) (C:1-4), Beyrûd: Mektebetü'l-Asriyye.
- Ebû Ya'lâ, A. b. A., 1984, *el-Müsned*, (Thk: H. S. Esed) (C. 1-13), Dimeşk, Daru'l-Me'mûn li't-Turâs.
- İbn Ebû Hâtim, E. M. A., 1952, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, (C. 1-9), Haydar Âbâd: Dâirat'ul-M'ârif el-Osman, Hayda.
- İbnHâcer el-Askalânî, E. F. Ş., 1986, *Tehzîbu't-Tehzîb*, (C. ?) Beyrût, Daru'l-Fikr.
- İbn Hibbân, E. H. M., 1993, *Sahihu İbn Hibbân*, (Thk: Ş. Arnavud) (C. 1-18), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Hibbân, E. H. M., 1973, *Sikât*, (Thk: M. Abdu'l-Humeyd) (C. 1-9), Haydar Âbad: Dairetü'l-Me'ari'l-Osmanî.
- İbn Mâce, E. A. M., 2009, *es-Sunen-i İbn Mâce*, (Thk: Ş. Arnavud) C. 1-5), Beyrût: Daru'l-Risâle.
- İbn Sa'd, E., Abdillâh M. b. S., 1990, *et-Tabakât'ül-Kübrâ*, (Thk: M. b. A. b. A'tâ) (C. 1-8), Beyrût, Dâru'l-Kutub'ul-İlmi.
- İclî, A. b. A., (t.y.), *Tarihu's-Sikât*, Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kâdî İyâz, E. F. İ., 1998, *İkmâli'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, (Thk: Y. İsmail) (C.1-8), Mısır: Daru'l-Vefâ.
- Kayapınar, H.; Yeniei, N., 2000, *Süneni Ebû Dâvud Tercüme ve Şerhi*, (C. 1-15), İstanbul: Şamil Yay.
- Kurtubî, E. A. M., 1996, *el-Müfhim lima eşkele min telğisi Kitabi Müslim*, (Thk. M. D. Müstû) (C. 1-7), Beyrût: Daru'l-İbni Kesir.
- koçyiğit, T., 2013, *Hadis Usulü*, Ankara: TDV Yay.
- Müslim, E. H. M., (t.y.), *Sahihu Muslim*, (Thk: M. F. Abdalbaki) (C. 1-5), Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Mizzî, Y. b. A., 1980, *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, (Thk: B. A. Me'rûf) (1-35), Beyrût: Müesset'ür-Risâle.
- Nesâi, E. K. S., (t.y.), *Mü'cemü'l-Kebîr*, (Thk: H. b. A. es-Sülfî) (1-25), Mektebetü İbni Teymiyye.

- Nevevî, E. Z. Y. 1392, *Minhâc Şerhu Sahihi Müslim*, (C. 1-9), Beyrût: Daru'l-İhya Turasi'l-E'rabi.
- Tirmizî, E. İ. M., 1992, et-Tirmizî, *es-Sünen*, (C: ?) İstanbul: Çağrı Yay.
- Yücel, A., 2014, *Hadis Usulü*, İstanbul: İFAV Yay.
- Zehebî, E. A. Ş., 1985, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Thk: Ş. Arnavud) (C.1-25), Betrût: Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebî, 1963, *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, (Thk: A. M. el-Bacâvî) (C.1-4), Beyrût: Dâru'l-Ma'rûf.
- Zehebî, 1956, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Beyrût: Dâru'l-Kutubul-İlmiyye.
- Özafşar, M. E., Veki'(2013). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8, 8-9, İstanbul TDV Yayınları.
- Yardım, A., Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe(1999). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19, 8-9, İstanbul, TDV Yayınları.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Şahmurat KAYA

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

Transformation of NATO's Strategic Concept in the Post-Cold War Era:
A Historical and Analytical Inquiry

Soğuk Savaş Sonrası NATO'nun Stratejik Konseptindeki Dönüşüm:
Tarihsel ve Analitik Bir İnceleme

Birol AKDUMAN

Dr. Yaşar Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü
Dr. Yasar University, Department of International Relations
İzmir, TÜRKİYE

birol.akduman@yasar.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4049-0449>

Atıf / Citation: Akduman, B. (2025), Transformation of NATO's Strategic Concept in the Post-Cold War Era: A Historical and Analytical Inquiry, Genç Mütefekkirlere Dergisi, 6 (1), 174-

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14995613>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 29.01.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 09.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:174

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle varoluşsal rakibini kaybeden NATO, 1990'lardan itibaren insani müdahaleler ve terörle mücadele operasyonları gibi "out-of-area" görevler üstlenmiş, böylece savunma kimliğinin ötesine geçerek küresel güvenlik meselelerinde rol almaya başlamıştır. Ancak 2014'te Rusya'nın Kırım'ı ilhak etmesi, İttifak'ın Doğu Avrupa'da kolektif savunma kapasitesini yeniden canlandırması gerektiğini gösteren ilk büyük uyarı niteliği taşımıştır. Bu süreçte Galler (2014) ve Varşova (2016) Zirveleri, Hızlı Tepki Gücü ve İleri Mevzi Varlığı gibi önlemlerle NATO'nun tehdit algılarını güncellemiştir. Yine de esas kırılma, 2022'de Rusya'nın Ukrayna'ya yönelik kapsamlı işgal girişimiyle yaşanmıştır. Bu olay, büyük çaplı konvansiyonel savaşın hâlâ Avrupa'da gerçekleşebileceğini bütün açıklığıyla ortaya koyarken, NATO'yu da tam ölçekli bir stratejik dönüşüme itmiştir.

2022 Madrid Zirvesi'nde kabul edilen yeni Stratejik Konsept, Rusya'yı açıkça "en büyük ve doğrudan tehdit" olarak tanımlamakla kalmamış, aynı zamanda İttifak'ın kolektif savunma ilkesini yüksek hazırlık seviyesine taşıyacak tedbirleri de içermiştir. Finlandiya ve İsveç'in NATO'ya katılım süreci, tarihsel "tarafsızlık" yaklaşımlarının değiştiğini göstermekle beraber, Doğu Avrupalı müttefiklerin güvenlik kaygılarını da kısmen gidermiştir. Öte yandan çatışmanın tetiklediği enerji krizi, mülteci dalgası ve ekonomik sarsıntı gibi faktörler, İttifak içi dayanışmayı hem güçlendirmiş hem de zorlamıştır. Sonuç olarak NATO, terörle mücadele döneminde geliştirdiği esnek operasyon kapasitesini korurken, Rusya-Ukrayna Savaşı'nın yarattığı tehdit ortamına adapte olmak üzere kolektif savunma rolüne büyük ölçüde geri dönmüştür. Bu dönüşüm, İttifak'ın gelecek on yıllar boyunca transatlantik güvenlik mimarisindeki yerini belirleyecek kalıcı etkiler doğurabilecek potansiyele sahiptir.

Anahtar Kelimeler: NATO, Stratejik Konsept, Rusya-Ukrayna Savaşı, Kolektif Savunma, Madrid Zirvesi

ABSTRACT

Since the end of the Cold War, NATO has grappled with redefining its purpose amid changing threats and missions. Although the Alliance expanded its role to include humanitarian interventions and counterterrorism operations—particularly after 9/11—Russia’s 2014 annexation of Crimea signaled a renewed need for collective defense along NATO’s eastern flank. Initial responses, such as the Readiness Action Plan and Enhanced Forward Presence, underscored a partial return to deterrence, yet it was Russia’s full-scale invasion of Ukraine in 2022 that truly transformed NATO’s strategic outlook. Suddenly, large-scale conventional warfare was no longer a distant possibility but an active crisis on European soil, prompting Allied capitals to accelerate defense spending, intensify joint exercises, and refine command structures.

At the 2022 Madrid Summit, NATO’s new Strategic Concept identified Russia as “the most significant and direct threat,” formalizing a decisive pivot toward high-readiness collective defense. The accession process for Finland and Sweden reflected the severity of security concerns and marked the end of long-held neutrality within Northern Europe. However, the war’s ripple effects—a massive refugee influx, spiraling energy prices, and heightened nuclear tension—forced the Alliance to confront multifaceted challenges extending beyond mere territorial defense. These developments also revived debates on Europe’s long-term security architecture and the delicate balance between deterrence, diplomacy, and broader global commitments. While retaining lessons learned from the War on Terror period, NATO has effectively recalibrated around conventional defense, positioning itself for an era where state-based aggression and hybrid warfare converge. The transformation now underway may well define the Alliance’s strategic relevance for decades to come.

Keywords: NATO, Strategic Concept, Russo-Ukrainian War, Collective Defense, Madrid Summit

INTRODUCTION

The North Atlantic Treaty Organization (NATO) has navigated a tumultuous trajectory since the end of the Cold War. Originally established in 1949 as a bulwark against Soviet expansion, it lost its existential foe with the collapse of the USSR in 1991, forcing the Alliance to grapple with a core question: How can NATO remain relevant in a radically altered security environment? (Freedman, 2017). Initial answers emerged in the early 1990s, when NATO pivoted toward crisis management and peace-support operations in the Balkans. Yet no sooner had it embraced a broader security agenda than the attacks of September 11, 2001, propelled the Alliance into a leading role in the War on Terror, exemplified by its engagement in Afghanistan. These “out-of-area” missions shaped NATO’s strategic identity for over a decade, expanding its operational horizons far beyond Europe and spurring debates about burden-sharing, expeditionary capabilities, and the legitimacy of nation-building tasks (Kay, 2006).

A second major shift materialized in 2014, when Russia’s annexation of Crimea jolted NATO into reemphasizing collective defense. The subsequent summits in Wales (2014) and Warsaw (2016) reflected a partial return to deterrence, marked by the Readiness Action Plan, Enhanced Forward Presence, and renewed attention to Article 5 commitments (NATO, 2014a; 2016). Despite these adjustments, many Allies presumed that large-scale war in Europe had become an anachronism—until February 2022, when Russia’s full-blown invasion of Ukraine shattered such assumptions (Freedman, 2022). The war not only revived the specter of conventional aggression on the continent but also underscored the evolving interplay of hybrid, cyber, and economic threats. Confronted by the conflict’s humanitarian, energy, and geopolitical repercussions, NATO found itself compelled to adopt a far more comprehensive stance on European security, culminating in the 2022 Madrid Summit, where the Alliance identified Russia as “the most significant and direct threat” and committed to ambitious force postures (NATO, 2022).

This historical and analytical inquiry examines the transformative arc of NATO’s strategic concept from the 1990s to the present day, paying particular attention to how successive crises—humanitarian interventions, the War on Terror, and Russia’s resurgence—shaped Alliance doctrine, force planning, and political cohesion. This study will be organized in 5 sections. Section 1 outlines the theoretical and analytical

framework, contrasting realist and institution-based perspectives on alliance formation and adaptation. Section 2 charts NATO's early post-Cold War transformations, focusing on the 1991 and 1999 Strategic Concepts. Section 3 addresses the Alliance's "out-of-area" engagements after 9/11, highlighting the operational and political lessons gleaned from Afghanistan. Section 4 then delves into Russia's resurgence, culminating in the 2022 full-scale invasion of Ukraine and the far-reaching consequences that prompted NATO's Strategic Concept to pivot at Madrid. Section 5 explores how an evolving multipolar landscape, coupled with shifting global power balances, might shape NATO's future role. Finally, the Conclusion synthesizes these findings, arguing that the Alliance's enduring capacity to adapt—while retaining its core principle of collective defense—demonstrates both its resilience and the sobering recognition that major-power conflict in Europe has reemerged as a defining security challenge.

By tracing NATO's strategic evolution through these watershed moments, the article illuminates how an organization born from bipolar confrontation recalibrated itself for humanitarian, counterterror, and eventually renewed territorial-defense missions. Far from a neat linear progression, NATO's adaptation underscores the shifting demands of an international system where threats no longer adhere to a single ideological axis. The Russo-Ukrainian War, in particular, reveals that high-intensity warfare remains a pressing concern, compelling the Alliance to confront not just kinetic threats but also interlinked crises of energy security, economic stability, and democratic resilience. In this sense, NATO's story in the post-Cold War era stands as a testament to both the fluidity of global security and the enduring necessity of collective action in defending shared values against contemporary forms of aggression.

1. Theoretical and Analytical Framework

1.1. Realist and Power-Transition Approaches

Realist scholars have traditionally argued that alliances take shape in response to concrete threats and shifts in the distribution of power (Walt, 1987). From this vantage point, NATO's founding mission was primarily about deterring the Soviet Union, a task that appeared largely moot after 1991. Offensive realism goes further by asserting that major powers incessantly seek relative gains, while secondary states form alliances to balance against looming hegemonic threats (Mearsheimer, 2001). In NATO's case, post-Cold War interventions in the Balkans, Afghanistan, and beyond could thus be interpreted as ways to maintain cohesion and address emergent security risks.

Yet this emphasis on external threats alone may not capture the evolving geopolitical landscape, in which multiple challengers—both state and non-state—contest established powers. Power-transition theorists warn that periods of rising challengers, such as a fast-growing China, can heighten the risk of conflict if dominant powers and their allies fail to accommodate shifting realities (Allison, 2017). Viewed through this lens, NATO's recent focus on cybersecurity, strategic communications, and broader partnerships reflects an attempt to adapt in anticipation of a more multipolar order. While Russia's resurgence has revived a familiar sense of deterrence on Europe's eastern flank, potential competition with China underscores NATO's uneasy expansion of its strategic horizon.

One prominent illustration of the realist outlook is found in Mearsheimer's (2001) argument that NATO's expansion was less an altruistic invitation to new democracies and more a strategic maneuver aimed at containing a weakened Russia. By this account, the Alliance capitalized on a unipolar moment to cement Western influence in Central and Eastern Europe before Moscow could reassert itself (Mearsheimer, 2014). From a power-transition perspective, proponents of this view contend that NATO's open-door policy implicitly perpetuated a balance-of-power logic, signaling that any potential challenger—be it Russia or an emerging power elsewhere—would confront a robust, ever-enlarging alliance. While critics accuse Mearsheimer of overlooking the normative pull of liberal democracy, he maintains that states ultimately prioritize relative gains in an anarchic system. The historical pattern of NATO interventions—

from the Balkans to Afghanistan—allegedly fits the *realpolitik* motif, reinforcing the idea that the Alliance’s moves are driven by hard security rationales rather than purely liberal ideals.

Additionally, scholars who emphasize power-transition theory often point to NATO’s expansion as a preventive strategy to forestall the rise of a revisionist Russia (Zakaria, 1998; Schweller, 1999). Under this rationale, Western capitals sought to integrate vulnerable states like Poland or the Czech Republic into the Alliance’s institutional and military structures before they could be drawn into Russia’s orbit. Such an approach, while aligning with Mearsheimer’s realist logic, has sparked debates about whether NATO unwittingly fueled Russian resentment by eroding Moscow’s former sphere of influence. Hence, the *realpolitik* impetus behind NATO enlargement becomes evident: a preemptive containment posture to ensure that any future power shift—whether in Russia or beyond—would not go unchecked. This perspective contrasts sharply with liberal-institutionalist narratives, which underscore the role of shared values and collective identity, a theme we explore in next section.

1.2. Identity, Norms, and Institutional Dynamics

A different strand of scholarship stresses that NATO’s longevity cannot be explained solely by material power calculations. Constructivist theorists point to shared values and collective identities that bind member states, suggesting that NATO functions partly as a “security community” rather than a mere balancing coalition (Wendt, 1999). Alongside formal obligations enshrined in the Washington Treaty, the Alliance promotes democratic governance and rule of law—normative anchors that may help sustain unity even in the absence of a single, existential foe.

Institutionalist analyses underscore how NATO’s command structures, joint decision-making, and integrated defense planning create self-reinforcing routines over time. By embedding cooperative habits among diverse member states, the Alliance can retain cohesion against threats that evolve or recede (Huntington, 1996). This endurance derives not just from rational threat responses but also from the internalization of rules, procedures, and a shared sense of purpose.

Taken together, these perspectives suggest that NATO’s post-Cold War evolution emerges from a convergence of *realpolitik* considerations and normative commitments.

On one hand, tangible shifts in the global balance of power—ranging from Russia’s assertive moves to China’s rapid rise—necessitate flexible strategic concepts. On the other, institutional practices and collective identity reinforce NATO’s cohesion in ways that pure threat-based explanations cannot fully capture. Recognizing both dimensions is essential for a deeper understanding of how and why the Alliance has adapted since 1991, and it frames our analysis of NATO’s historical trajectory in the sections that follow.

In contrast, liberal-institutionalist thinkers such as Keohane (2012) emphasize that NATO’s post–Cold War expansion was propelled not only by threat perceptions but also by the desire to embed newly democratic states into a “community of values.” From this perspective, NATO acted as a conduit for liberal norms—transparency, rule of law, and collective governance—that ultimately transcended mere geopolitical calculations. Arbatov (2000) and Lukyanov (2018), prominent Russian commentators, have derided this normative framing as a façade for power politics, suggesting that the West leveraged ideals of democracy to legitimize its encroachment into Russia’s traditional sphere of influence. Nonetheless, liberal theorists counter that integrating states like Hungary or Poland served to stabilize the broader Euro-Atlantic region, thereby reducing the likelihood of nationalist backsliding or regional conflict. Thus, if realists see NATO as primarily a vehicle for security maximization, liberal-institutionalist analyses highlight the Alliance’s aspirational dimension, where enlargement is as much about shared identity and democratic solidarity as about hard deterrence.

2. Early Post–Cold War Transformations (1991–1999)

2.1. The 1991 Strategic Concept and the Search for a Role

The dissolution of the Soviet Union and the Warsaw Pact in 1991 forced NATO to grapple with the abrupt disappearance of its defining adversary. No longer could the Alliance justify its vast military apparatus solely on the basis of deterring Soviet aggression; instead, NATO had to articulate a broader mission that addressed emerging instabilities both within and beyond Europe. This evolution found formal expression in The Alliance’s New Strategic Concept, adopted at the Rome Summit in November 1991 (NATO, 1991). Although it reaffirmed collective defense under Article 5, the document

introduced crisis management and cooperative security as additional pillars, acknowledging the complex and unpredictable security environment of the early 1990s.

Several analysts argue that NATO's revised posture in 1991 was less about concrete threats and more about preserving Western unity during a time of dramatic political change (Yost, 1998). By emphasizing dialogue and partnership—especially through the North Atlantic Cooperation Council (NACC)—NATO sought to project stability eastward and foster relationships with former Warsaw Pact countries (NATO, 1991, p. 3). This pivot reflected the Alliance's recognition that unresolved ethnic conflicts, political fragmentation, and economic turmoil in Central and Eastern Europe could pose serious risks to the broader region (Freedman, 2013, p. 412). While critics questioned whether NATO was straying from its original collective defense core, proponents argued that such adaptation was vital for safeguarding the “peace dividend” of the post-Cold War era.

2.2. Enlargement and the 1999 Strategic Concept

A defining feature of NATO's search for relevance in the 1990s was its eastward enlargement—a process kick-started by the Partnership for Peace (PfP) initiative in 1994, followed by the accession of Poland, Hungary, and the Czech Republic in 1999 (Asmus, 2002). Proponents saw enlargement as a historic opportunity to “erase Europe's artificial dividing lines” and extend stability to newly democratic states (Asmus, 2002, p. 27). Yet detractors warned that expanding NATO risked antagonizing Russia, thus sowing the seeds of future confrontations.

By the time NATO unveiled its 1999 Strategic Concept, the Alliance had undertaken its first major combat operation (in Bosnia) and witnessed the unraveling of Yugoslavia—events that tested its unity and operational capacity (NATO, 1999). This new Strategic Concept retained collective defense as a core tenet while explicitly acknowledging the necessity of crisis response operations and cooperative security mechanisms to manage unrest in Europe's periphery. The Kosovo intervention later that year underscored NATO's willingness to use military force outside its traditional geographic boundaries—a marked shift from its original Cold War design (Yost, 1998, p. 56). Although some members expressed concern about “mission creep,” the 1999 Concept solidified NATO's role as a multifaceted security provider in a region still reeling from post-communist transitions.

Taken together, these transformations between 1991 and 1999 highlight NATO’s efforts to remain indispensable despite the absence of a monolithic Soviet threat. Moving beyond collective defense, the Alliance balanced engagement with former adversaries against the imperatives of crisis management and enlargement. Whether this adaptation ultimately strengthened or diluted NATO’s strategic clarity remains an ongoing debate—one that would only intensify in the decades ahead, as new security challenges and geopolitical dynamics came to the fore.

Table 1. Comparative Overview of NATO’s Strategic Concepts (1991, 1999, 2010, 2022)¹

Dimension	1991 (Rome)	1999 (Washington)	2010 (Lisbon)	2022 (Madrid)
Core Threat Perception	Emphasizes post-Soviet “risks of instability,” no singled-out adversary; aims at cooperative security (NATO, 1991, paras. 4–10).	Sees regional crises in Europe’s periphery (Balkans). Russia not explicitly a foe, but residual concerns remain (NATO, 1999, paras. 6–9).	Identifies terrorism, WMD proliferation, and cyber threats; Russia deemed a potential partner but notes tension if cooperation fails (NATO, 2010, paras. 5–7).	Declares Russia as the “most significant and direct threat”; also flags China’s growing influence as a strategic factor (NATO, 2022, paras. 7–11).
Operational Emphasis	Shifts from pure collective defense to crisis management and partnership outreach (NATO, 1991, paras. 11–14).	Crisis-response operations (e.g., Kosovo). Continues enlargement debate, retains collective defense core (NATO, 1999, paras. 10–16).	Out-of-area missions institutionalized (Afghanistan). Stresses comprehensive approach, deeper global partnerships (NATO, 2010, paras. 8–14).	High-readiness collective defense reasserted; expanded presence on eastern flank; acknowledges need for both defense and crisis response but prioritizes deterrence (NATO, 2022, paras. 15–19).
New Threats & Hybrid Domain	Mentions emerging “risks” (ethnic strife, proliferation) but little on cyber/hybrid (NATO, 1991).	Balkans conflict recognized, but cyber or hybrid warfare not yet prominent. Some mention of information ops post-Kosovo (NATO, 1999).	Integrates cyber defense, missile defense, and energy security. Considers hybrid aspects more systematically (NATO, 2010, paras. 20–25).	Explicit focus on hybrid warfare (cyber, disinformation) and potential nuclear coercion. Highlights multi-domain competition with Russia, growing concern about China’s tech footprint (NATO, 2022, paras. 20–26).
Partnerships & Enlargement	Initiates North Atlantic Cooperation Council (later EAPC). No formal “enlargement plan” yet, but open to new partnerships (NATO, 1991, paras. 15–18).	First major post–Cold War enlargement (Poland, Hungary, Czech Republic). PIP as stepping stone; invites Russian cooperation but uneasy (NATO, 1999, paras. 22–24).	Continues “open-door” policy, adding Croatia/Albania. Extends partnerships in MENA via Istanbul Cooperation Initiative (NATO, 2010, paras. 30–35).	Historic move to include Finland and Sweden; reaffirms open-door stance. Emphasizes network of global partners (Australia, Japan, etc.) for shared security goals (NATO, 2022, paras. 27–32).
Collective Defense vs. Crisis Management	Retains Article 5 as central but introduces notion of crisis management, cooperative security (NATO, 1991, paras. 19–23).	Kosovo exemplifies crisis intervention. Collective defense remains essential, though overshadowed by Balkan ops (NATO, 1999, paras. 25–28).	Afghanistan underscores large-scale crisis management capacity, but Lisbon Concept reiterates collective defense as “fundamental core” (NATO, 2010, paras. 36–40).	Ukraine conflict reignites full-scale collective defense. Crisis management still relevant but overshadowed by defense posture shift to counter a direct state-based threat (NATO, 2022, paras. 33–37).

¹ Note: This table is derived from NATO’s official Strategic Concept documents (see References). It highlights key differences in how each Concept defines threats, operational scope, new domains (e.g., cyber), partnerships, and the balance between collective defense and crisis management.

Table 1 underscores NATO's evolving threat perceptions and operational mandates from 1991 to 2022. While the Rome Concept (1991) reoriented the Alliance around cooperative security after the Soviet collapse, Washington (1999) formalized crisis-response roles and the first post-Cold War enlargement. By 2010, terrorism and other asymmetric threats had become central, yet the Lisbon Concept still framed Russia more as a partner than a direct foe. The 2022 update, in contrast, designates Russia as the primary threat, with hybrid warfare and China's global ambitions prominently cited. These shifts illustrate NATO's ongoing recalibration between collective defense and broader crisis management, shaped by both regional and global power dynamics.

From the Russian viewpoint, expansion was neither benign nor merely value-driven. Karaganov (2018) contends that NATO's 1990s moves irreversibly shifted the regional balance, undermining the geopolitical buffer zones that Moscow historically viewed as critical for its security. Similarly, Kortunov (2017) warns that successive enlargements—particularly the accession of Poland, Hungary, and the Czech Republic in 1999—fueled perceptions of encirclement and mistrust within Russian policy circles. Scholars like Lukyanov (2018) go further, accusing the Alliance of exploiting Russia's post-Soviet weakness to push Western institutions to Russia's doorstep, effectively limiting any future rapprochement. These critiques paint NATO's open-door policy as an encroachment on Russia's historical sphere of influence, challenging the liberal narrative that enlargement was a consensual integration of new democracies.

Although Western policymakers often framed enlargement in cooperative terms—offering PfP frameworks and NATO-Russia Council dialogues—Russian analysts interpreted these overtures as insufficient to offset the erosion of Moscow's strategic depth (Arbatov, 2000). Even after the 1999 Strategic Concept expanded NATO's operational scope beyond collective defense, the underlying tension remained: was the Alliance truly forging an inclusive "European security architecture," or consolidating a new balance-of-power regime that marginalized Russia? This divergence helps explain the intensifying friction that would later erupt in the 2000s and culminate in crises like the 2014 annexation of Crimea and the 2022 Russo-Ukrainian War. In essence, while NATO viewed its eastward expansion as a stabilizing force, many in Russia perceived it as the latest chapter in a historical pattern of Western encroachment, foreshadowing deeper confrontations.

3. NATO and the War on Terror (2001–2010)

3.1. The 9/11 Attacks and Out-of-Area Engagements

The terrorist attacks of September 11, 2001, proved a transformative event in NATO's history. For the first time since the Alliance's formation, Article 5 was invoked—demonstrating unequivocally that an assault on one Allied nation would be treated as an attack on all (NATO, 2001). Yet the adversary now was not a conventional, state-based threat envisaged during the Cold War, but rather al-Qaeda, a global terrorist network operating from within the weakly governed territory of Afghanistan. This shift in threat perception catalyzed a fundamental reexamination of NATO's strategic and operational priorities, eventually propelling the Alliance into its largest-ever “out-of-area” military engagement.

Almost immediately, debates surfaced about the nature and scope of NATO's role in the War on Terror. While the U.S.-led Operation Enduring Freedom (OEF) began in October 2001 with a swift overthrow of the Taliban regime, NATO's collective military structure was not formally engaged in the initial phase of combat operations (Isby, 2010, p. 56). Instead, the Alliance gradually assumed responsibility for the International Security Assistance Force (ISAF), a UN-mandated mission initially limited to providing security in and around Kabul (United Nations, 2001). By August 2003, NATO had taken command of ISAF and commenced a series of mission expansions that, over the next three years, extended its reach across the entirety of Afghanistan (NATO, 2003, paras. 2–4). These expansions represented a significant departure from NATO's core tradition of defending Allied territories in the Euro-Atlantic region and entailed a degree of operational risk far beyond the Alliance's prior experiences in the Balkans (Freedman, 2007, p. 312).

A critical aspect of this out-of-area engagement was the multiplicity of troop-contributing nations and the variety of “national caveats” placed on their forces. By 2007, ISAF comprised contributions from nearly 40 countries—most of them NATO members, but also partner nations such as Australia and New Zealand (NATO, 2007). The United States remained the largest single troop contributor, but European Allies like the United Kingdom, Germany, Italy, and the Netherlands played prominent roles in specific regional commands (House of Commons Defence Committee, 2006).

Nevertheless, many contingents arrived with caveats limiting the scope or geography of their engagement. Germany, for instance, faced stringent parliamentary restrictions preventing its forces from conducting offensive operations outside the northern provinces (Münkler, 2011, p. 28). The result was an operational mosaic in which certain Allies (such as Canada or the UK in the south) faced more intense combat, while others focused on training, reconstruction, or stabilization tasks in relatively less violent regions.

This fragmentation fueled transatlantic tensions over burden-sharing, mission objectives, and strategic coherence. U.S. policymakers criticized perceived European reluctance to engage fully in combat operations, arguing that Alliance solidarity rang hollow if a handful of states bore the brunt of the fighting (Kay, 2006, p. 104). European capitals, in turn, highlighted domestic political constraints and insisted that a comprehensive stabilization campaign demanded a balance of military and civilian efforts—an approach sometimes at odds with Washington’s initial emphasis on kinetic counterterrorism (Dobbins et al., 2013, p. 73). These divergences reverberated at NATO Summits, as Allied leaders sought to reconcile an evolving counterinsurgency (COIN) doctrine with the pragmatic realities of limited resources and diverse political mandates. The tension was compounded by parallel international crises, especially the 2003 Iraq invasion, which splintered transatlantic consensus and arguably diverted attention and resources from the Afghan theater (Freedman, 2007, p. 329).

Nevertheless, Afghanistan became a proving ground for NATO’s capacity to mount large-scale, long-duration missions beyond its geographical heartland. By 2009–2010, the total number of ISAF troops surpassed 130,000 (O’Hanlon & Livingston, 2010, p. 2), reflecting a substantial international commitment not only to suppressing al-Qaeda and Taliban insurgents but also to the broader aims of state-building and security sector reform (DSSR). The Alliance engaged in efforts to strengthen the Afghan National Army (ANA) and police forces, foster local governance structures, and coordinate civil-military projects—though success in these domains was patchy at best (Jones, 2009, pp. 89–92). Notably, NATO faced persistent challenges integrating multiple command structures—Operation Enduring Freedom remained under direct U.S. control, overlapping geographically and sometimes operationally with ISAF (House of Commons Defence Committee, 2006). Critics contended that the lack of a unified chain

of command blurred strategic objectives and wasted resources. Proponents, however, argued that NATO's willingness to operate alongside a parallel coalition demonstrated flexibility in cooperating with U.S.-led missions outside the Alliance's formal remit (Kay, 2006, pp. 110–113).

Despite sporadic successes—such as temporarily stabilizing certain provincial centers and training thousands of Afghan security personnel—NATO's ultimate impact on Afghanistan remained fiercely debated. By late 2009, insurgent violence had surged in many areas, prompting the United States to launch a “troop surge” under President Barack Obama, while NATO Allies were urged to contribute additional forces, training teams, and financial support (Dobbins et al., 2013, pp. 71–73). The Alliance's internal strains persisted, reflecting a broader discord about how deeply NATO should commit itself to nation-building tasks that exceeded its original defensive orientation. Some European states publicly questioned the mission's feasibility, citing widespread corruption, weak local governance, and limited public support at home (Münkler, 2011, pp. 33–35). Others insisted that failure in Afghanistan would undermine NATO's global credibility, demanding a decisive demonstration of unity (NATO, 2009).

A particularly pivotal challenge was the COIN doctrine itself, which required a nuanced blend of military, political, and socioeconomic strategies—areas in which NATO possessed uneven or insufficient expertise (Kilcullen, 2009). Implementing such an approach meant forging partnerships with civilian agencies, NGOs, and Afghan tribal structures, tasks that many Allied militaries found daunting (Dobbins et al., 2013, p. 52). Varying national rules of engagement, differing risk tolerances, and limited interoperability in specialized areas (e.g., counter-IED units, medical evacuation) underscored the difficulty of forging a coherent plan among diverse Allies.

By 2010, the Alliance codified some of these hard-won lessons in the New Strategic Concept launched at the Lisbon Summit, reaffirming the need for a “comprehensive approach” integrating political, civilian, and military instruments (NATO, 2010, pp. 4–6). Afghanistan thus stood as both a cautionary tale and a testament to NATO's operational capabilities. On one hand, the Alliance showcased an unprecedented ability to mobilize multinational forces, operate over extended distances, and coordinate with a variety of partners. On the other, the mission revealed structural fault lines—uneven

burden-sharing, uncertain long-term commitments, and the inherent difficulties of stabilizing a conflict-ridden society (Isby, 2010, p. 144).

In retrospect, the 9/11 attacks and the ensuing War on Terror redefined NATO's strategic horizons, illustrating that collective defense could encompass threats well beyond Europe. They also exposed the limits of an Alliance required to accommodate over two dozen distinct national perspectives and political systems, each with its own constraints on the use of force. Critically, the debates that emerged in Afghanistan—including how to balance military intervention with nation-building goals—would resonate in subsequent crises, whether in Libya (2011), the campaign against ISIS (post-2014), or other future theaters demanding robust, multinational crisis responses.

3.2. Toward a “Comprehensive Approach” and the 2010 Strategic Concept

In the ensuing years, NATO encountered the practical realities of prolonged deployments, civil-military coordination, and governance shortfalls. The concept of a “comprehensive approach,” popularized among various Allied nations, emphasized integrated operations combining military power with civilian efforts to stabilize conflict zones (NATO, 2010). This doctrine acknowledged that modern warfare increasingly intersected with economic, humanitarian, and diplomatic spheres, demanding a more holistic strategy than purely military action could provide.

By 2010, the Alliance had crystallized these lessons in its New Strategic Concept, unveiled at the Lisbon Summit. The document reaffirmed expeditionary capabilities yet also prioritized partnerships with organizations such as the United Nations and the European Union (NATO, 2010, pp. 5–6). Nonetheless, doubts lingered over NATO's capacity to manage an expansive global agenda alongside the enduring need for collective defense. Analysts pointed to Afghanistan's logistical hurdles and uneven political support among member states as cautionary tales for future interventions (Sloan, 2012, p. 74). Ultimately, NATO's ambition to function as a global crisis manager—while still retaining its core security commitments in Europe—laid the groundwork for renewed introspection in the decade to come.

4. Russia's Resurgence and Hybrid Threats

4.1. The Russo-Ukrainian War: Catalyst for NATO's Strategic Realignment (2014–Present)

The Russo-Ukrainian War ranks among the most consequential European conflicts since the end of the Cold War, reshaping NATO's threat perceptions and security postures in ways rivaled only by the Balkan wars of the 1990s and the post-9/11 interventions. Initially framed as a localized dispute following Russia's annexation of Crimea in 2014, it steadily evolved into a sprawling, multi-domain confrontation that, by 2022, had escalated into the largest armed conflict on European soil since 1945 (Freedman, 2022, pp. 4–5). This section examines the conflict's origins, the gradual intensification of hostilities, and its profound impact on NATO's strategic calculus—culminating in the reassertion of collective defense as the Alliance's primary mission, a shift that reversed much of its emphasis on out-of-area engagements and galvanized unprecedented unity among Western nations in defense, economic, and energy policies.

The first phase of the Russo-Ukrainian confrontation began in late February 2014, when unidentified Russian special forces—infamously dubbed “little green men”—seized control of key infrastructure in Crimea (Sakwa, 2015, p. 143). Russia justified its actions on grounds of defending “compatriots” and securing its historic naval base in Sevastopol, while NATO and most Western powers condemned the annexation as a violation of international law (Mearsheimer, 2014). Despite the immediate imposition of Western sanctions and the suspension of NATO-Russia Council activities, the conflict then appeared partially “frozen,” centered in Crimea and the Donbas region. Separatist entities in Donetsk and Luhansk, heavily supported by Russian military matériel and personnel, sustained a low-intensity war with Ukrainian forces, resulting in over 13,000 fatalities between 2014 and 2021 (OHCHR, 2021).

Yet, even during these years, localized outbreaks of violence periodically flared—most notably the Debaltseve encirclement in 2015, which exposed both the Ukrainian Army's vulnerabilities and Moscow's willingness to deploy advanced weaponry (e.g., BM-30 Smerch rocket launchers, T-72B3 tanks) clandestinely (Karagiannis, 2016, p. 48). Efforts to stabilize the region via the Minsk Agreements yielded limited success, as repeated ceasefires broke down under allegations of ceasefire violations from both sides (OSCE, 2019). While NATO increased military exercises in Eastern Europe and launched the Enhanced Forward Presence battlegroups, Allies remained cautious to avoid direct confrontation with Russia, contenting themselves with deterrence measures in the Baltic states and Poland (NATO, 2017). This “contained but ongoing” conflict

dynamic lulled many Western capitals into believing that a negotiated settlement—though elusive—remained the primary outcome.

The watershed moment occurred on 24 February 2022, when the Russian Federation launched a massive invasion from multiple axes, including Belarusian territory (Mankoff, 2022, p. 17). Initial Russian objectives appeared to aim for a swift decapitation of the Ukrainian government, signified by an armored thrust toward Kyiv. However, fierce Ukrainian resistance, bolstered by Western-supplied anti-tank guided missiles (like Javelins and NLAWs), inflicted unanticipated casualties on the advancing columns (Kofman & Lee, 2022). Within weeks, Russian forces had taken heavy losses in personnel and equipment, stalling the rapid overthrow strategy. This failure compelled Russia to recalibrate, shifting its main effort to consolidating control over the Donbas and southern corridors connecting Crimea to the Russian border (Freedman, 2022, p. 9). In parallel, the war's humanitarian dimension exploded: by the end of 2022, more than 8 million Ukrainian refugees had fled across borders, primarily into Poland, Germany, and other EU states, while an even larger number became internally displaced (UNHCR, 2023).

Simultaneously, Russia deployed an array of hybrid and cyber tactics, targeting Ukrainian command-and-control networks, TV broadcast towers, and civilian infrastructure with malicious software and persistent disinformation campaigns (Snegovaya & Klyszcz, 2022, pp. 21–23). Cyberattacks also rippled into NATO countries: for instance, satellite communications disruptions affected internet services in Germany and beyond during the invasion's opening salvo (Zetter, 2022). Even though the overall strategic effect of these cyber measures on the battlefield remains contested, they underscored the broader shift in modern warfare, where kinetic and non-kinetic domains blend fluidly (Adamsky, 2018).

This multi-domain confrontation forced NATO and the broader Western community to grapple with a set of unprecedented challenges: (1) the immediate operational risk of spillover if Russian strikes landed in Poland or Romania; (2) the necessity of forging a unified sanctions regime to undermine Moscow's war effort without triggering a global economic crisis; and (3) the moral imperative to assist Ukraine's defense without direct Allied boots on the ground, which could escalate into a NATO-Russia war (Major & Mölling, 2022, p. 2). The result was an extraordinary surge in Western security

assistance to Ukraine, bridging decades-old divides among Allies about arms exports to conflict zones. Notably, Germany's volte-face on lethal aid—part of its “Zeitenwende” (historic turning point)—signaled those even nations traditionally cautious about military engagement recognized the existential stakes for European security (Kunz, 2022).

4.1.1. Military Aid, Economic Warfare, and Shifting Geopolitical Alignments

Underpinning Ukraine's resistance were two intertwined strategic pillars: massive arms deliveries from NATO members and an unprecedented Western-led campaign of economic warfare against Russia. As of late 2022, the United States alone had committed over \$40 billion in military and humanitarian support, encompassing not just infantry weapons but also advanced drone capabilities, HIMARS multiple-launch rocket systems, and sophisticated intelligence-sharing (Cong. Research Service, 2022). The UK, Poland, Canada, and Baltic states also contributed significantly, while Germany overcame long-standing policy taboos by sending anti-aircraft systems (Gepard), IRIS-T, and Leopard 2 main battle tanks under intense allied pressure (Kofman & Lee, 2022, p. 28). These deliveries gradually shaped the operational balance, enabling Ukrainian forces to conduct effective counterattacks in Kharkiv and Kherson (Freedman, 2022, p. 15).

Parallel to the military aid dynamic, the Western sanctions regime inflicted severe economic disruption on Russia, targeting banks, oligarchs, and entire industrial sectors (Mitrova & Boersma, 2022). Yet these measures also had repercussions for NATO Allies, particularly in the realm of energy. Russia's halting or rerouting of natural gas shipments, combined with retaliatory sabotage allegations (e.g., Nord Stream pipeline leaks), catalyzed an energy crisis that propelled Europe into double-digit inflation and triggered an urgent pivot towards LNG imports from the United States, Qatar, and Nigeria (IMF, 2023). These abrupt realignments in energy trade patterns had profound strategic implications: while diminishing Russia's leverage, they also tested European unity, revealing disparities in how different states could absorb the economic shock. Nations like Hungary and Slovakia, heavily reliant on Russian gas, voiced ambivalence about certain sanction escalations (Veebel & Ploom, 2022, p. 305).

Meanwhile, the war complicated global geopolitical alignments. China's ambiguous stance—neither outright condemning Russia nor endorsing the invasion—spurred debates about whether Beijing might exploit transatlantic preoccupation in Europe to advance its interests in the Indo-Pacific (Brattberg & Morton, 2022). Within Europe itself, the conflict exacerbated long-standing domestic cleavages regarding NATO's purpose: Eastern Allies clamored for maximum deterrence, pushing for permanent U.S. troop deployments, whereas some Western European states, apprehensive of nuclear escalation, expressed caution about indefinite entanglement (Major & Mölling, 2022, p. 4). These tensions, though overshadowed by the immediate crisis, continued to shape the Alliance's internal debates about post-war security architecture in the region.

4.1.2. NATO's Operational and Conceptual Transformation

While the Crimean annexation of 2014 had revived NATO's emphasis on Article 5 and spurred the creation of measures such as the Enhanced Forward Presence, the 2022 escalation forced the Alliance to fundamentally re-conceptualize its strategic environment. No longer was Russia viewed as a partner or a potential cooperative stakeholder in European security; the 2022 Madrid Summit officially labeled Russia the "most significant and direct threat" to Allied security (NATO, 2022, para. 8). This rhetorical shift reflected an underlying operational reality: the Ukrainian battlefield was re-demonstrating the potency of large-scale, combined-arms warfare in Europe.

Allied militaries began retooling for high-intensity conflict, reversing decades of counterinsurgency and expeditionary warfare doctrines that had dominated since the late 1990s. Procurement priorities shifted toward heavy armor, long-range fires, integrated air and missile defense, and robust logistic networks—areas that had languished during the War on Terror (Freedman, 2022, p. 21). Multinational exercises like Defender Europe expanded in scope, focusing on swift reinforcement of the eastern flank and interoperability in contested environments. Finland's and Sweden's historic applications for NATO membership—driven by the acute threat perception post-invasion—added further impetus to the Alliance's transformation, potentially transforming the strategic geometry of the Baltic Sea and putting additional pressure on Russia's Western Military District (Kunz, 2022, p. 13).

At the same time, hybrid warfare remained integral to Russia's approach, with repeated missile strikes against Ukraine's energy grid and relentless cyberattacks on critical infrastructure in the broader region. Observers noted that Moscow's combined use of drone swarms (including Iranian-manufactured Shahed-136 UAVs), disinformation about "dirty bombs," and nuclear saber-rattling accentuated the war's unpredictability (Galeotti, 2022, p. 18). NATO's response entailed augmenting StratCom capabilities, reinforcing the Cooperative Cyber Defence Centre of Excellence in Tallinn, and stepping up intelligence-sharing among Allies. Yet these measures tested the Alliance's capacity to orchestrate credible deterrence in a domain where "attribution" can be murky and escalatory thresholds uncertain (Adamsky, 2018, p. 85).

In effect, the Russo-Ukrainian War functioned as a modern crucible for NATO's strategic identity. The balance between ensuring deterrence against a nuclear-armed Russia and avoiding direct Allied involvement tested the political will of over 30 democracies, each with unique risk appetites and historical experiences. While public support for Ukraine remained high in many Allied nations, concerns about "Ukraine fatigue" and the sustainability of arms deliveries mounted as 2023 rolled on (Major & Mölling, 2022, p. 7). Observers questioned whether Europe would maintain robust defense spending once the immediate crisis receded, recalling the cyclical nature of threat perceptions in democratic polities (Smith, 2022, p. 46).

Nevertheless, the 2022 war arguably reshaped the strategic environment in ways that appear more enduring than any pivot since 9/11, including: (1) the re-legitimization of conventional deterrence as NATO's core mission, overshadowing the crisis-management ethos of the early 2000s; (2) a broadened concept of security encompassing energy, cyber, and disinformation threats as direct enablers or disruptors of warfare; and (3) a partial dissolution of the post-Cold War assumption that deep economic interdependence with Russia (and by extension other authoritarian powers) could prevent large-scale hostilities.

4.1.3. Humanitarian, Political, and Economic Repercussions in the Alliance

Beyond the conventional battlefield, the Russo-Ukrainian War triggered cascading humanitarian and socio-political effects that influenced how NATO members perceived their broader security obligations. The massive influx of refugees from Ukraine

dwarfed previous migration waves, intensifying debates on burden-sharing and humanitarian corridors (UNHCR, 2023). EU mechanisms struggled to cope with the scale of displacement, although temporary protection directives sought to unify continental responses (European Commission, 2023). In parallel, inflation spiked amid surging energy prices, renewing the impetus for strategic decoupling from Russian oil and gas—a project complicated by divergent member-state dependencies (Mitrova & Boersma, 2022).

Politically, the war catalyzed a rise in euro-Atlantic solidarity, at least in the short term, as exemplified by the speed of the EU’s macro-financial assistance to Ukraine and the relative coherence of the NATO stance on lethal aid (IMF, 2023). Yet these developments also heightened internal fractures. Hungary, for instance, maintained a comparatively accommodative posture toward Moscow, reflecting historical energy ties and the government’s populist orientation (Veebel & Ploom, 2022, p. 302). Meanwhile, countries like Poland used the crisis to assert leadership within the EU, advocating tougher stances against Russia and championing more ambitious defense postures (Major & Mölling, 2022).

As the conflict ground on, concerns emerged that a prolonged stalemate could hamper Europe’s economic recovery, further destabilize global food markets (given Ukraine’s major grain exports), and embolden revisionist actors in other theaters (e.g., China vis-à-vis Taiwan). These overlapping crises demanded a level of multilateral coordination that tested both NATO’s ability to orchestrate security policies among Allies and the EU’s capacity to manage the broader political-economy consequences. The distinction between “NATO tasks” (defense) and “EU tasks” (sanctions, migration, energy policy) blurred, suggesting that the transatlantic community might need deeper institutional synergy to sustain unified action (Brattberg & Morton, 2022, p. 7).

In sum, the Russo-Ukrainian War stands as a central pivot in NATO’s post-Cold War evolution, eclipsing earlier crises—including the Balkan interventions, the Afghanistan mission, and the 2014 Crimea annexation—in terms of strategic consequences. By reigniting large-scale conventional warfare in Europe, Russia’s actions demolished the illusion that NATO’s eastern flank could be stabilized through minimal forward presence and limited deterrence. Instead, Allies found themselves compelled to rapidly adapt, from scaling up defense industrial bases to integrating new members like Finland

and Sweden, thereby enlarging NATO's front lines and strategic horizons (Kunz, 2022, p. 16).

Critically, the war spotlighted the interconnectedness of traditional military threats with hybrid and economic dimensions—cyberattacks, energy blackmail, and global supply-chain disruptions all coalesced into a single, multi-faceted front (Galeotti, 2022, p. 11). This dynamic forced NATO to broaden its strategic concept and refine operational doctrines for an era in which the threshold between war and peace becomes fuzzier, yet the potential for massed combined-arms assaults remains very real. Undoubtedly, the conflict's final resolution (be it negotiated settlement, frozen lines, or continued attritional campaigns) will further mold the Alliance's posture. But even in the absence of a definitive outcome, the Russo-Ukrainian War has already cemented NATO's renewed emphasis on collective defense, validating the Allies' concern that Russia's posturing could escalate beyond "hybrid aggression" into full-scale invasion—a scenario that European security architecture had long deemed improbable.

Perhaps most important, the war revealed a capacity for transatlantic unity that many had doubted existed. Faced with the largest humanitarian crisis in Europe in generations and a clear challenge to the norms of sovereignty and territorial integrity, NATO members coalesced around a broad-based strategy of military support and economic pressure. Whether that unity endures if the conflict drags on for years—or if domestic backlashes to rising inflation and energy costs erode public support—remains an open question. Nonetheless, the legacy of the Russo-Ukrainian War for NATO's strategic transformation is already unmistakable: it ended nearly three decades of "peace dividend" assumptions, catalyzing a radical reassessment of the Alliance's purpose, posture, and long-term readiness for an era in which great-power rivalry has reemerged in Europe's heartland.

4.2. NATO's Strategic Concept: From Wales to Madrid (and Beyond)

The period following Russia's initial incursions into Ukraine in 2014 triggered a profound reorientation in NATO's strategic thinking—one that evolved through a series of high-profile summits and conceptual shifts aimed at recalibrating the Alliance's posture in the face of a resurgent Russia. Although the Wales Summit (2014) first

reaffirmed the primacy of Article 5 defense, subsequent gatherings at Warsaw (2016), Brussels (2018, 2021), and London (2019) underscored the gradual intensification of collective defense measures. Yet none fully anticipated the cataclysmic impact of the 2022 Russo-Ukrainian War, which transformed NATO's deterrence framework and culminated in the Madrid Summit—a pivotal event enshrining a revised Strategic Concept.

4.2.1. Wales and Warsaw: The Early Return of Collective Defense

In the immediate aftermath of Russia's annexation of Crimea, NATO leaders convened at the Wales Summit in September 2014. While the summit was initially expected to address post-Afghanistan transition issues, events in Eastern Europe overshadowed other agenda items (NATO, 2014a). The resulting Readiness Action Plan (RAP) marked an important, if partial, step toward revitalizing large-scale deterrence in Europe. It included measures such as the Very High Readiness Joint Task Force (VJTF)—comprising roughly 5,000 troops able to deploy within days—and expanded exercises across the Alliance's eastern flank (Major & Mölling, 2015). This pivot reversed the rhetorical emphasis on expeditionary crisis management that had dominated after 9/11, instead reaffirming the notion that territorial defense remained NATO's bedrock. However, the relatively modest scale of these adaptations suggested that many Allies still viewed Russia's adventurism as geographically limited and possibly containable.

By the Warsaw Summit in July 2016, the Donbas conflict and broader Russian activities—from snap exercises near the Baltic States to the reported deployment of advanced missile systems in Kaliningrad—had elevated concerns among Eastern Allies (Kofman et al., 2017). Here, NATO declared its Enhanced Forward Presence (eFP), stationing multinational battlegroups in Estonia, Latvia, Lithuania, and Poland to deter any spillover of hybrid or conventional aggression (NATO, 2016, paras. 40–47). While the eFP battlegroups totaled around 4,000 troops—symbolically significant yet militarily modest—this decision carried deeper implications for the Alliance's credibility. Multiple Allies contributed combat-ready forces, making any act of aggression against one battlegroup a de facto aggression against several NATO members (Freedman, 2017, p. 23). Still, internal debates over escalation risks persisted: some Western European nations, notably Germany and Italy, cautioned against over-

securitizing relations with Moscow, hoping diplomatic avenues might eventually mend the rift (Major & Mölling, 2015, p. 4).

4.2.2 Incremental Adjustments and the Limits of Pre-2022 Posturing

Between Warsaw (2016) and the onset of the full-scale Russo-Ukrainian War in 2022, NATO's strategic concept remained anchored in its 2010 formulation—one that identified Russia as a potential partner, at least nominally, while acknowledging terrorist and cyber threats as primary emerging challenges (NATO, 2010). Attempts to update the conceptual framework at subsequent summits were overshadowed by divergent threat perceptions, the rise of populism in some Allied states, and internal Alliance frictions (Smith, 2019, p. 41). The Brussels Summit in 2018, for instance, saw heated exchanges regarding defense spending commitments, with the U.S. administration pressing European Allies to meet the 2% GDP benchmark. Although rhetorical unity about Russia's provocative behavior persisted, the actual capacity and willingness of Allies to expand conventional deterrence varied widely (Brattberg & Morton, 2022, p. 5).

Military exercises such as Trident Juncture 2018 and Defender Europe 2020 sought to refine NATO's ability to deploy large formations rapidly. Yet the Alliance's overall force posture in Europe still hinged on rotational deployments, short-term exercises, and limited forward positioning. Intelligence-sharing improvements and newly formed StratCom (Strategic Communications) teams within NATO sought to counter Russian disinformation, but many analysts noted that the hybrid warfare dimension demanded more robust civil-military coordination—a realm where national-level agencies, rather than NATO, took the lead (Galeotti, 2018, pp. 26–29). Meanwhile, the COVID-19 pandemic in 2020–2021 diverted resources and political focus away from large defense outlays, exposing a gap between rhetorical commitments to collective defense and the actual readiness to fund it (IMF, 2021).

4.2.3. The Shock of 2022: Redefining Threat Perceptions

Russia's full-scale invasion of Ukraine in February 2022 obliterated the assumption that Moscow would limit itself to “frozen conflicts” or sub-threshold actions. The scope and brutality of the offensive, along with the rapid displacement of millions of refugees,

starkly illuminated NATO's eastern flank vulnerabilities (UNHCR, 2023). Within days, multiple Allied governments publicly invoked the need for massive deterrence expansions, including permanent force stationing along the eastern boundary and accelerated rearmament plans (Freedman, 2022, p. 10). Germany's "Zeitenwende," announcing a €100 billion defense fund, constituted a paradigmatic shift for a nation historically reticent about military assertiveness (Kunz, 2022, p. 14). Baltic states clamored for the doubling or tripling of NATO battlegroup forces; Poland pursued a major arms procurement spree, acquiring advanced tank and missile systems from the United States and South Korea (Ministry of National Defence Poland, 2022).

Critically, the war also undermined any lingering illusions about the possibility of a stable *modus vivendi* with Russia, at least under its current leadership. NATO's intelligence estimates showed repeated instances of Russian nuclear saber-rattling, including references by senior Kremlin officials to "defensive" nuclear doctrines that might justify first use if Russian territory (or newly annexed regions in Ukraine) were threatened (Galeotti, 2022, p. 20). Such rhetoric heightened the sense of existential peril, compelling NATO to revisit Cold War-era nuclear deterrence policies, nuclear planning, and the readiness of allied ballistic missile defense networks (Major & Mölling, 2022, p. 3).

4.2.4. The 2022 Madrid Summit: A New Strategic Concept

Against this backdrop, NATO convened the Madrid Summit in June 2022 with an urgency unmatched since the early 1990s. The resulting Strategic Concept replaced the 2010 edition, explicitly naming Russia as "the most significant and direct threat to Allies' security," discarding ambiguous partnership language (NATO, 2022, para. 8). It committed to expanding the NATO Response Force to a notional 300,000 troops at higher readiness and increasing the scale of eFP deployments in Bulgaria, Hungary, Romania, and Slovakia. For the first time in decades, NATO's official documents also highlighted systemic challenges from China, reflecting concerns about Sino-Russian strategic alignment and the global interplay of authoritarian powers (Brattberg & Morton, 2022, p. 7).

Among the summit's most dramatic developments was the acceptance of Finland and Sweden's membership applications, effectively ending decades of Nordic neutrality (Kunz, 2022). This enlargement—while still undergoing ratification processes at the

time—promised to extend NATO’s footprint along the Baltic Sea and, in the case of Finland, create a 1,300-kilometer shared border with Russia. For Eastern Allies like Estonia and Latvia, the addition of Finland and Sweden represented a strategic boon, deepening maritime situational awareness and complicating Russian naval operations in the region (Smith, 2022, p. 42). Nevertheless, Allies recognized that Russia might interpret this enlargement as yet another provocation, further heightening tensions.

The Madrid Strategic Concept went beyond territorial defense, emphasizing hybrid and cyber domains, as well as the need for resilience in critical infrastructure, supply chains, and societal unity (NATO, 2022, paras. 14–16). The energy dimension, in particular, occupied a central place: with European states scrambling for non-Russian gas supplies, NATO documents stressed the importance of “energy security” as integral to collective defense (Mitrova & Boersma, 2022). This alignment with the European Union’s push for strategic autonomy in defense and energy illustrated a new synergy between NATO and EU institutions, despite prior turf battles over security competences (Brattberg & Morton, 2022, p. 9).

4.2.5. Beyond Madrid: Ongoing Challenges and the Future of NATO

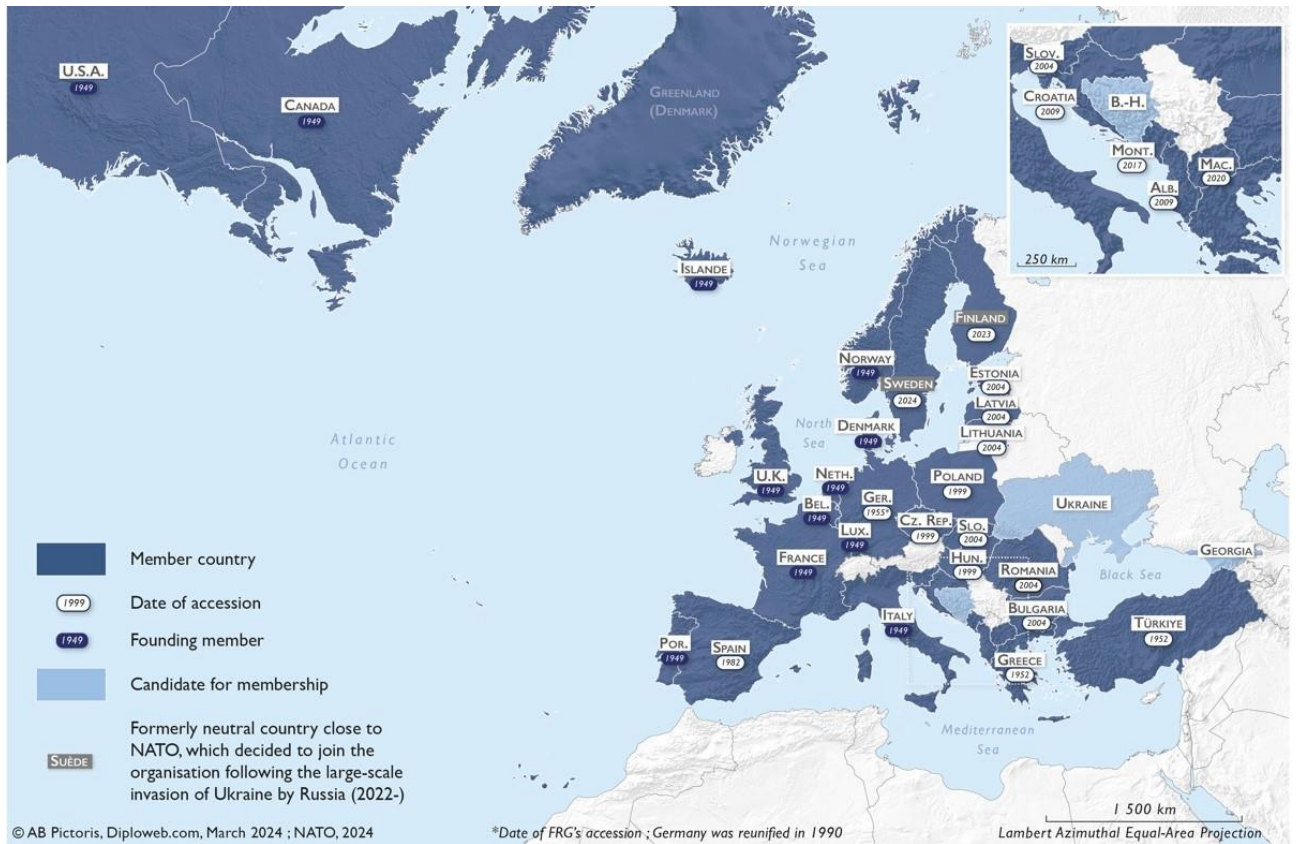
Although the Madrid Summit solidified a united front in response to Russian aggression, numerous challenges loom for NATO as the war grinds on. The cost of sustaining large-scale defense mobilization—amid inflationary pressures and potential public fatigue—could test Allied resolve if the Russo-Ukrainian War stretches into years or devolves into a stalemate with high attrition (Major & Mölling, 2022, p. 6). Divergent domestic politics also threaten unity: Hungary’s hesitance to endorse certain sanction packages, Turkey’s veto over Swedish NATO accession, and broader populist sentiments across Europe all risk fracturing the cohesive line established in early 2022 (Veebel & Ploom, 2022, p. 306).

Further, the intensification of Sino-Russian cooperation in the economic and technological realms may compel NATO to define its stance on the Indo-Pacific, a geographical pivot that not all Allies welcome (Brattberg & Morton, 2022, p. 11). Debates about whether NATO should remain strictly Euro-Atlantic or evolve into a more global actor are likely to escalate if tensions escalate around Taiwan or in the South China Sea. From a resource standpoint, simultaneously deterring Russia in

Europe and hedging against rising powers in Asia could strain NATO’s capacity, unless the Allies significantly boost defense budgets beyond the 2% GDP guideline (Freedman, 2022, pp. 19–21).

Finally, questions about long-term European security architecture persist. If the Russo-Ukrainian War ends in a messy ceasefire or partial settlement that leaves Russian forces occupying territory, NATO may need permanent fortress-like deployments along a new “iron curtain,” reversing decades of demilitarization (Kofman & Lee, 2022, p. 29). Conversely, a collapse of Russian power could introduce new instabilities, including the specter of loose nuclear materials or internal fragmentation in the Russian Federation. In either scenario, NATO’s institutional agility and ability to forge consensus among more than 30 democracies will be tested by the demands of extended deterrence, high-readiness force structures, and indefinite sanctions or reconstruction efforts for Ukraine.

Figure 1. The North Atlantic Treaty Organization (NATO) in 2024²



² Note: Adapted from AB Pictoris, March 2024.

The current NATO membership layout anticipates a significant shift by 2024, particularly given Finland's recent entry and Sweden's pending accession (AB Pictoris, 2024). These developments not only expand NATO's northern flank but also underscore the Alliance's evolving deterrence posture (See Figure 1) The transformation of NATO's Strategic Concept between 2014 and 202 epitomizes the Alliance's return to core deterrence principles, shaped by the stark lessons of renewed large-scale aggression in Europe. While the Wales and Warsaw Summits laid groundwork for an incremental revival of collective defense, only the cataclysmic outbreak of all-out warfare in Ukraine compelled full-scale rearmament, forward deployments, and a robust articulation of Russia as NATO's primary threat. The 2022 Madrid Summit thus served as the formal pivot point, enshrining a forward-leaning posture and prompting Allies to accept long-term burdens reminiscent of the Cold War period.

Yet the path forward is replete with strategic, political, and economic uncertainties. NATO's enlargement to include Finland and Sweden signifies a powerful statement of unity, but also deepens the border along which the Alliance must prepare for confrontation. The continuing war in Ukraine, with no conclusive resolution in sight, demands sustained defense expenditures and moral support that could waver under domestic and global pressures. Meanwhile, broader challenges—such as authoritarian alignments, mounting climate-security risks, and potential flashpoints in the Indo-Pacific—threaten to fracture Allied priorities if not managed carefully.

In this evolving context, the transformation of NATO's Strategic Concept extends beyond rhetorical changes; it represents an institutional metamorphosis. Military doctrines, force planning, industrial mobilization, and transatlantic burden-sharing are all under re-evaluation, informed by the grim realities of high-intensity war in Eastern Europe. Whether this metamorphosis endures hinges on how effectively the Allies confront diverging national interests, cope with fiscal and social trade-offs, and maintain a united front against persistent threats. After decades of crisis-management missions and counterinsurgency focus, NATO's pivot back to collective defense underscores not only the enduring salience of deterrence but also the recognition that Europe can no longer regard major land warfare as an anachronism. Madrid may thus be remembered as the summit that confirmed NATO is here to stay—but in a more

forceful, complex, and globally attuned form than at any time since the end of the Cold War.

5. NATO in a Multipolar Age: Toward a Post-National Alliance?

5.1. Great-Power Competition and the Limits of Collective Defense

Observers of international relations increasingly emphasize the multipolar character of today's global order, wherein power is dispersed among multiple centers, including the United States, China, Russia, the European Union, and other regional heavyweights (Ikenberry, 2011). In such a fluid environment, NATO's traditional notion of collective defense—focused on deterring a single, clearly defined adversary—may struggle to remain fully relevant. Earlier sections highlighted how the Alliance pivoted to address new threats, from the War on Terror to Russia's resurgence and hybrid warfare. Yet managing multiple, simultaneous challenges—cyber intrusions, maritime assertiveness in the Indo-Pacific, shifting energy dependencies—exposes the limitations of a defensive framework originally calibrated for containment in a bipolar context (Keohane, 2012, p. 24).

The concept of extended deterrence, long championed by the United States within NATO, faces renewed scrutiny under multipolar conditions. Rival states with regional aspirations—such as Iran or North Korea—have tested the Alliance's global relevance, raising questions as to whether NATO's membership and infrastructure can (or should) stretch beyond the Euro-Atlantic domain (Pothier, 2020, p. 15). At the same time, China's meteoric rise introduces a distinct form of systemic competition, one driven not only by military capability but also by technology races, economic interdependence, and global supply-chain dynamics (Allison, 2017). As Beijing deepens its relationships with various European countries through initiatives like the Belt and Road, NATO allies are confronted with dilemmas over how forceful a stance to adopt against a power that, unlike Cold War adversaries, is also a significant trading partner (Le Corre & Sepulchre, 2016).

The Alliance's adaptability hinges on whether member states can forge common threat perceptions under conditions of diffuse and interlinked challenges. European members more focused on territorial defense against Russia may find less urgency in addressing Chinese influence in Africa or the Arctic, while the United States increasingly regards

Beijing's technological ascendancy as a core strategic threat (Ikenberry, 2011, pp. 57–59). Such divergence risks fracturing consensus on NATO's strategic priorities. Moreover, the pivot from singular to multiple threats places a premium on political unity—an elusive commodity, given the domestic pressures and electoral cycles of 30 (and growing) democracies (Smith, 2021). If the Alliance cannot resolve these internal tensions, it could find itself neither fish nor fowl: too sprawling to excel at collective defense and too narrowly Euro-Atlantic to shape global security in a multipolar era.

Yet NATO also has latent strengths that might allow it to navigate great-power competition more effectively than critics anticipate. Chief among these is the Alliance's robust command structure, standardized procedures, and extensive network of partnerships. From Japan to Australia, countries outside the North Atlantic space are increasingly seeking security ties with NATO to hedge against regional instabilities (Rynning & Schmidt, 2020). These cooperative links hint at a proto-global security role that, if carefully managed, could position NATO as a flexible coalition of democracies, capable of engaging a range of security challenges—provided the Allies can reach a workable consensus on how far their obligations should stretch.

5.2. European Integration, Shared Values, and the Emergence of a Post-National NATO?

Beyond realpolitik imperatives, some scholars contend that NATO has begun to transcend the nation-state paradigm, evolving toward a “post-national” security community underpinned by shared norms, democratic values, and a collective sense of purpose (Adler & Barnett, 1998). This perspective traces its intellectual roots to Karl W. Deutsch's (1957) classic notion of a “pluralistic security community,” wherein war among members becomes unthinkable due to deep integration and mutual trust. Over time, NATO's institutionalization of defense planning, multilateral decision-making, and joint military exercises arguably fostered a socialization process that binds elites and publics alike into a community defined by more than mere strategic convenience (Wendt, 1999, p. 265).

In this interpretation, the Alliance's identity as a guardian of liberal democracy takes center stage, offering an integrative glue that might help NATO weather multipolar realpolitik. For instance, the European Union's push toward deeper political and economic integration resonates with NATO's emphasis on rule of law and human

rights, suggesting a “post-national” horizon where shared governance mechanisms supersede narrowly defined national interests (Keohane, 2012, pp. 35–36). Proponents of this thesis note that the Alliance has repeatedly incorporated new members that meet democratic criteria, reinforcing a cultural and normative alignment. Still, skeptics caution that such idealism may falter if major stakeholders perceive vital interests at stake—particularly in the face of economic downturns or divergent foreign policy objectives (Mearsheimer, 2019, p. 14).

Tensions between normative aspirations and strategic realities become especially pronounced when addressing out-of-area threats or global power transitions. While the “post-national” concept might galvanize support for humanitarian interventions or crisis management in distant theaters, some European nations remain reluctant to incur high costs without a direct threat to their homelands. The contrast between lofty institutional visions and the day-to-day politics of defense spending exemplifies the fragile equilibrium that characterizes NATO’s evolution (Smith, 2021, pp. 42–45). Nonetheless, the notion of a post-national Alliance endures as a compelling framework for understanding how NATO can adapt beyond conventional threat-response models, transcending the bilateral U.S.-Europe dynamic and anchoring a broader liberal-democratic axis in an era of contested norms and intensifying great-power rivalries. Whether this vision can be fully realized in a world rife with populist backlashes and nationalist retrenchments remains an open question—one that will likely define NATO’s trajectory for decades to come.

Conclusion

The North Atlantic Treaty Organization’s post–Cold War evolution has been anything but linear. Initially tasked with justifying its existence after the Soviet threat disappeared, NATO rapidly pivoted from a purely defensive alliance to one grappling with humanitarian interventions in the Balkans and out-of-area operations in Afghanistan. The aftermath of 9/11 placed counterterrorism at the forefront of the Alliance’s agenda—an era marked by expeditionary operations, nation-building, and the challenges of extended stabilization missions. This shift, however, did not supersede NATO’s core principle of collective defense; rather, it stretched the Alliance’s operational horizon, demanding flexibility in doctrine and resource allocation. By the late 2000s, debates over burden-sharing and strategic coherence had surfaced, exposing

fractures within the transatlantic community and setting the stage for renewed focus on Europe's eastern flank.

The 2014 annexation of Crimea crystallized a new strategic fault line. Although NATO's immediate response—underpinned by the Readiness Action Plan and the Enhanced Forward Presence—reaffirmed Article 5, Russia's resurgence triggered persistent tensions over how to balance deterrence with diplomacy. Yet it was not until 2022, when Moscow launched a full-scale invasion of Ukraine, that the Alliance fully recognized the possibility of large-scale warfare returning to the European continent. This war has not only placed Russia at the apex of NATO's threat perceptions, but has also forced European capitals to confront deeply intertwined issues: energy dependency, mass refugee flows, and the specter of nuclear escalation. The conflict's scope and complexity exposed weaknesses in NATO's prior posture, which often rested on assumptions that Russia would be confined to hybrid or localized incursions.

In response, the 2022 Madrid Summit ratified a new Strategic Concept, formally declaring Russia “the most significant and direct threat” to Allied security and calling for large-scale reinforcement of NATO's eastern flank. As Finland and Sweden moved toward membership, the Alliance demonstrated a capacity for swift adaptation, defying Russian redlines and showcasing renewed Euro-Atlantic solidarity. This transformation underscores a central lesson of the Russo-Ukrainian War: the boundaries between conventional and hybrid threats have blurred, compelling NATO to orchestrate deterrence across physical, cyber, and informational domains. Equally crucial is the realization that Europe's energy security, supply chains, and infrastructural resilience are integral components of collective defense. These insights align the Alliance more closely with the European Union's broader crisis-management mechanisms, hinting at greater transatlantic synergy in countering authoritarian revisionism.

Nor does NATO's realignment end with the Russian threat. As the Alliance recovers from two decades of expeditionary focus in Afghanistan, new fault lines—such as great-power competition with China—cast doubt on the sufficiency of Europe-centric security arrangements alone. Simultaneously, the war's economic shockwaves have shown how domestic political concerns—ranging from inflation to populist backlash—can erode consensus. Preserving the unity forged by the Ukraine crisis may prove as

challenging as deterring future aggressions, especially if a drawn-out conflict saps public support in key Allied countries.

Ultimately, NATO's post-Cold War transformation has, in a sense, come full circle, returning with renewed vigor to its founding rationale of deterring major-power aggression on the European continent. While the War on Terror era expanded NATO's operational repertoire—demonstrating its ability to project power globally—the resurgence of large-scale territorial defense reflects a world in which great-power rivalry has reemerged. At the same time, lessons from Afghanistan and the rise of hybrid warfare underscore that no single mission set can define NATO. The Alliance must integrate diverse capabilities—ranging from rapid-reaction forces and cyber defense to energy resilience and strategic communications—into a cohesive and adaptable framework.

Whether this realignment endures depends on several uncertainties: the outcome of the Russo-Ukrainian War, the resilience of transatlantic political will, and the evolving nature of threats beyond Europe. Yet one conclusion is inescapable: NATO's strategic concept has been profoundly reshaped by the events of the last decade, culminating in a Madrid Summit that signaled the end of any lingering illusions about post-Cold War security complacency. By reaffirming collective defense while broadening its conceptual horizon, the Alliance has, in effect, revalidated the transatlantic bond—and positioned itself as a primary actor in shaping the security order of an increasingly volatile world.

References

AB Pictoris (Cartographer). (2024, March). The North Atlantic Treaty Organisation (NATO) in 2024 (Map). Diploweb.com. <https://www.diploweb.com/Map-The-North-Atlantic-Treaty-Organisation-NATO-in-2024.html>

Adamsky, D. (2018). *Cross-Domain Coercion and Strategic Stability in the Baltic Region*. RAND Corporation.

Adler, E., & Barnett, M. (Eds.). (1998). *Security Communities*. Cambridge University Press.

Allison, G. (2017). *Destined for War: Can America and China Escape Thucydides's Trap?* Houghton Mifflin Harcourt.

Arbatov, A. (2000). The transformation of Russian military doctrine: Lessons learned from Kosovo and Chechnya. *International Security*, 24(4), 5–43.

Asmus, R. D. (2002). *Opening NATO's Door: How the Alliance Remade Itself for a New Era*. Columbia University Press.

Brattberg, E., & Morton, E. (2022). *After Madrid: NATO's Pivot toward a Global Security Role*. Carnegie Endowment for International Peace Brief.

Cong. Research Service. (2022). *U.S. Security Assistance to Ukraine (R47068)*.

Deutsch, K. W. (1957). *Political Community and the North Atlantic Area*. Princeton University Press.

Dobbins, J., Jones, S. G., Crane, K., & DeGrasse, B. C. (2013). *The Beginner's Guide to Nation-Building*. RAND Corporation.

European Commission. (2023). *Temporary Protection for People Fleeing Ukraine*. <https://ec.europa.eu/info/ukraine-temporary-protection>

Freedman, L. (2007). *A Choice of Enemies: America Confronts the Middle East*. PublicAffairs.

Freedman, L. (2013). *Strategy: A History*. Oxford University Press.

Freedman, L. (2017). *Ukraine and the art of strategy*. *Survival*, 59(3), 7–42.

Freedman, L. (2022). *Command: The Politics of Military Operations from Korea to Ukraine*. Oxford University Press.

Galeotti, M. (2018). *Hybrid war or gibridnaya voyna? The rise of non-linear warfare*. In P. Robinson (Ed.), *Russian Military Strategy and the Future of Warfare* (pp. 22–38). Palgrave Macmillan.

Galeotti, M. (2022). *Russia's hybrid escalation: From limited war to strategic entanglement*. In P. Robinson (Ed.), *Russian Military Strategy in the 21st Century* (pp. 9–31). Palgrave Macmillan.

House of Commons Defence Committee. (2006). *The UK deployment to Afghanistan*. Ninth Report of Session 2005–06. The Stationery Office (TSO).

Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon & Schuster.

IMF. (2021). *World Economic Outlook: Recovery During a Pandemic*. Washington, DC.

IMF. (2023). *World Economic Outlook: Confronting Inflation and Fragmentation*. Washington, DC.

Ikenberry, G. J. (2011). *Liberal Leviathan: The Origins, Crisis, and Transformation of the American World Order*. Princeton University Press.

Isby, D. (2010). *Afghanistan: Graveyard of Empires: A New History of the Borderland*. Pegasus Books.

Jones, S. G. (2009). *In the Graveyard of Empires: America's War in Afghanistan*. W. W. Norton.

Karaganov, S. (2018). Russia and the West: A new confrontation. *Russia in Global Affairs*, 16(2), 10–22.

Karagiannis, E. (2016). The Russian Interventions in South Ossetia and Crimea Compared: Military Performance, Legitimacy and Goals. *Contemporary Security Policy*, 37(1), 44–63.

Kay, S. (2006). *Global Security in the Twenty-First Century: The Quest for Power and the Search for Peace*. Rowman & Littlefield.

Keohane, R. O. (2012). Twenty-first century multilateralism. *Global Governance*, 18(1), 21–28.

Kilcullen, D. (2009). *The Accidental Guerrilla: Fighting Small Wars in the Midst of a Big One*. Oxford University Press.

Kofman, M., & Lee, R. (2022). The Russian Military's War in Ukraine: Learning from Failure. *Foreign Affairs*, 101(5), 22–34.

Kofman, M., McNamara, E., Nichiporuk, B., Radin, A., & Stravers, A. (2017). *Lessons from Russia's Operations in Crimea and Eastern Ukraine*. RAND Corporation.

Kortunov, A. (2017). NATO enlargement and the Russian security dilemma. *International Politics Review*, 15(4), 45–58.

Kunz, B. (2022). Finland and Sweden's NATO Accession: Strategic Consequences for the Baltic Sea Region. *European Security Studies*, 31(2), 12–20.

Le Corre, P., & Sepulchre, A. (2016). *China's Offensive in Europe*. Brookings Institution Press.

Lukyanov, F. (2018). Russian foreign policy between doctrine and pragmatism. In R. Sakwa (Ed.), *Russia's puzzle: Security, identity, conflict* (pp. 27–44). Routledge.

Major, C., & Mölling, C. (2015). A hybrid security policy for Europe: Resilience, deterrence, and defence as leitmotifs. *SWP Comment*, 49, 1–8.

Major, C., & Mölling, C. (2022). *Zeitenwende for European Security? Implications of Russia's War in Ukraine*. SWP Comment, 15, 1–8.

Mankoff, J. (2022). *Russia's War in Ukraine: Identity, History, and Conflict*. Rowman & Littlefield.

Mearsheimer, J. J. (2001). *The tragedy of great power politics*. W. W. Norton.

Mearsheimer, J. J. (2014). Why the Ukraine crisis is the West's fault: The liberal delusions that provoked Putin. *Foreign Affairs*, 93(5), 77–89.

Mearsheimer, J. J. (2019). Bound to fail: The rise and fall of the liberal international order. *International Security*, 43(4), 7–50.

Ministry of National Defence Poland. (2022). Poland's Defence Modernisation Plan. <https://www.gov.pl/web/national-defence>

Mitrova, T., & Boersma, T. (2022). Addressing Europe's Gas Crisis: The Russo-Ukrainian War and New Energy Geopolitics. Columbia SIPA Center on Global Energy Policy Report.

Münkler, H. (2011). The Germans in Afghanistan: Military missions and public debate. In M. Dewar (Ed.), NATO Operations in Afghanistan (pp. 25–45). Springer.

NATO. (1991). The Alliance's New Strategic Concept. Rome Summit, 7–8 November 1991. <https://www.nato.int/docu/comm/49-95/c911107a.htm>

NATO. (1999). The Alliance's Strategic Concept. Washington Summit, 23–24 April 1999. <https://www.nato.int/docu/pr/1999/p99-065e.htm>

NATO. (2001). Statement by the North Atlantic Council. 12 September 2001. <https://www.nato.int/docu/pr/2001/p01-124e.htm>

NATO. (2002). Prague Summit Declaration. <https://www.nato.int/docu/pr/2002/p02-127e.htm>

NATO. (2003). NATO takes command of ISAF. 11 August 2003. <https://www.nato.int/docu/update/2003/08-august/e0811a.htm>

NATO. (2007). ISAF—Key Facts and Figures. [Archived from original publication]

NATO. (2009). Strasbourg/Kehl Summit Declaration. 4 April 2009. https://www.nato.int/cps/en/natolive/news_52836.htm

NATO. (2010). Active Engagement, Modern Defence: Strategic Concept for the Defence and Security of the Members of the North Atlantic Treaty Organization. Lisbon Summit, 19–20 November 2010. <https://www.nato.int/lisbon2010/strategic-concept-2010-eng.pdf>

NATO. (2014a). Wales Summit Declaration. https://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_112964.htm

NATO. (2016). Warsaw Summit Communiqué. https://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_133169.htm

NATO. (2017). Enhanced Forward Presence Factsheet. [Archived from original publication]

NATO. (2022). Madrid Summit Declaration and 2022 Strategic Concept. https://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_196951.htm

O'Hanlon, M. E., & Livingston, I. (2010). Afghanistan Index. Brookings Institution.

OHCHR. (2021). Report on the Human Rights Situation in Ukraine. <https://www.ohchr.org/en/countries/ukraine>

OSCE. (2019). Status Report of the OSCE Special Monitoring Mission to Ukraine. <https://www.osce.org/special-monitoring-mission-to-ukraine>

- Pothier, F. (2020). NATO's global horizon: A new transatlantic baseline for defence. *Survival*, 62(1), 7–20.
- Rynning, S., & Schmidt, B. (2020). Asia pivot or Asia first? NATO's search for a strategy in a more complex world. *The RUSI Journal*, 165(1), 70–80.
- Sakwa, R. (2015). *Frontline Ukraine: Crisis in the Borderlands*. I.B. Tauris.
- Schweller, R. L. (1999). Managing the rise of great powers: History and theory. In A. F. K. Organski (Ed.), *Power transition and the future of world politics* (pp. 57–86). University of Chicago Press.
- Sloan, S. R. (2012). *NATO, the European Union, and the Atlantic Community: The Transatlantic Bargain Reconsidered*. Rowman & Littlefield.
- Smith, M. (2019). NATO at Seventy: Rethinking the Alliance in a Changing World. *International Security Studies*, 44(2), 39–50.
- Smith, M. (2021). NATO: Maintaining relevance in a changing world. *International Security Studies*, 45(3), 36–49.
- Smith, M. (2022). NATO in Crisis or Rebirth? Finland, Sweden, and the Russian Threat. *International Security Studies*, 46(2), 39–50.
- Snegovaya, M., & Klyszcz, V. (2022). Russia's Two-Pronged Information Offensive: Domestic and International Narratives. *Journal of Soviet and Post-Soviet Politics and Society*, 8(1), 17–32.
- UNHCR. (2023). Operational Data Portal: Ukraine Refugee Situation. <https://data.unhcr.org/en/situations/ukraine>
- United Nations. (2001). Security Council Resolution 1386. 20 December 2001. <http://unscr.com/en/resolutions/doc/1386>
- Veebel, V., & Ploom, I. (2022). Europe at the Crossroads: Energy Politics, Migration, and Shifting Alliances Post-2022. *Defence Studies*, 22(4), 295–311.
- Walt, S. M. (1987). *The origins of alliances*. Cornell University Press.
- Wendt, A. (1999). *Social theory of international politics*. Cambridge University Press.
- Yost, D. S. (1998). *NATO Transformed: The Alliance's New Roles in International Security*. United States Institute of Peace Press.
- Zakaria, F. (1998). *From wealth to power: The unusual origins of America's world role*. Princeton University Press.
- Zetter, K. (2022). Satellite sabotage: Understanding Russia's cyber operations in Ukraine. *Wired Magazine*. <https://www.wired.com>

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Birol AKDUMAN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

Kur'ân'ı Kerîm'de İletişim Ahlâkı

Communication Ethics in the Holy Quran

Reşit ÖZER

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı
Dr. Ministry of National Education
Ağrı / TÜRKİYE

resitozer34@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0247-9882>

Atıf / Citation: Özer, R. (2025). Kur'ân'ı Kerîm'de İletişim Ahlâkı. Genç Mütefekkirler Dergisi. 6 (1), 212-237.

<http://doi.org/10.5281/zenodo.14995688>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 02.02.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 09.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:212-237

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Kur'ân'ı Kerîm'in iletişim ahlâkına verdiği önem, bireylerin hem manevî hem de sosyal yaşamlarında huzur ve düzenin temini için kritik bir rol oynar. Kur'an'daki bu öğütler, sadece bireysel düzeyde değil toplumsal yapının korunması ve güçlenmesi için de evrensel bir rehber niteliğindedir. Kur'an'ın sunduğu iletişim ahlâkı ilkeleri arasında; doğru söz, dürüstlük, adalet, nezaket, sabır ve yapıcı bir tutum öne çıkar. Bu ilkeler, hem bireysel huzurun hem de toplumsal barışın temelini oluşturur. Doğru sözlü ve nazik bir iletişim dili, insanlar arasında güven duygusunu artırırken yanlış bilgi, dedikodu ve iftira gibi olumsuz davranışlar ise güven ve toplumsal huzuru zedeler. İletişimde adalet ve empati/duygudaşlık, muhatabın duygularına ve haklarına saygı göstermeyi içerirken, sabır ve öfkeyi kontrol etme erdemi, çatışmaları önler ve daha yapıcı bir yaklaşım benimsemeyi sağlar. Güzel üslup ile konuşmak ve insanlara değer vermek, toplumsal bağların güçlenmesine katkıda bulunur. Kur'ân'ı Kerîm'in iletişim ahlâkına ilişkin öğretileri, her çağda geçerli olan evrensel değerlerdir. Bu ilkeler, bireylerin Allah ile ilişkilerini sağlamlaştırdığı gibi, toplumların da huzurlu ve güvenli bir yapıya kavuşmasına vesile olur. Kur'an'ın rehberliğinde, insanlar arasındaki ilişkiler sağlıklı, yapıcı ve faydalı bir niteliğe bürünür; böylelikle bireysel ve toplumsal barış temin edilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İletişim, Ahlâk, Nezaket.

ABSTRACT

The importance that the Quran gives to communication ethics plays a critical role in ensuring peace and order in both the spiritual and social lives of individuals. These advices in the Quran are not only at the individual level, but also a universal guide for the protection and strengthening of the social structure. Among the communication ethics principles offered by the Quran; truthful speech, honesty, justice, kindness, patience and a constructive attitude stand out. These principles form the basis of both individual peace and social peace. While a truthful and polite communication language increases the sense of trust between people, negative behaviors such as misinformation, gossip and slander damage trust and social peace. Justice and empathy in communication include respecting the feelings and rights of the interlocutor, while patience and the virtue of controlling anger prevent conflicts and enable a more constructive approach. Speaking with a beautiful style and valuing people contribute to the strengthening of social ties. The teachings of the Quran regarding communication ethics are universal values that are valid in every age. These principles strengthen the relationship between individuals and Allah, and also help societies to attain a peaceful and secure structure. Under the guidance of the Quran, relationships between people become healthy, constructive and beneficial, thus ensuring individual and social peace.

Key Words: Tafsir, Quran, Communication, Morality, Kindness.

GİRİŞ

İletişim, insanın toplumsal hayatını sürdürebilmesi ve diğer insanlarla anlamlı ilişkiler kurabilmesi için hayati öneme sahiptir. Kur'an'ı Kerim, insanlara sadece inanç ve ibadetler konusunda değil aynı zamanda sosyal hayatlarında nasıl iletişim kurmaları gerektiğine dair de temel ilkeler sunar. İletişim ahlâkı, insanların birbirleri ile sağlıklı ve etkili bir şekilde iletişim kurabilmelerine yönelik dini öğretilerle şekillenen bir kavramdır. Bu makalede, Kur'an'ı Kerim'deki iletişim ahlâkı, temel prensipler, sosyal ilişkilerdeki rolü ve bireysel tutumlar açısından incelenecektir.

Kur'an'ı Kerim'de iletişim ahlâkı üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu konudaki önemli bazı eserlere değinmekte yarar görülmektedir: *“Kur'an ve Sünnette Empatik Yaklaşımın Yeri”*, bu çalışma, Kur'an ve sünnette empati kavramının nasıl ele alındığını, empatik ifadelerin din psikolojisi perspektifinden nasıl değerlendirildiğini inceler (Emsal, Şentürk, 2021, 77-92). *“Kur'an'da İletişim Dili”*, Kur'an'ın iletişim dili ve kullanılan dil formları üzerine odaklanır. Bu çalışma, Kur'an'ın iletişim süreçlerindeki dil kullanımını analiz etmektedir (Gümrükçüoğlu, 2011, 1-232). *“İletişim Çağındaki İletişimsizlik Problemine İlâhî Bir Çözüm: Kur'an'da İletişim İlkeleri ve Konuşma Adabı”*, bu makale, modern iletişim çağında yaşanan iletişimsizlik sorunlarına Kur'an perspektifinden çözüm önerileri sunar ve Kur'an'daki iletişim ilkelerini ele alır (Denizer, 2019, 287-300). *“Kur'an'da İç İletişim”*, bu çalışması, Kur'an'da iç iletişim kavramını ve insanın kendi iç dünyası ile olan iletişimini inceler. Bu bağlamda, kişinin kendisi ile olan iletişiminin önemi vurgulanır (Eren, 2012, 52; Sadan, 2023, 1690-1712). *“Bakara Suresi Bağlamında Kur'an-ı Kerim'deki İletişim Esasları”*, bu çalışma, Bakara Suresi'ndeki âyetler üzerinden Kur'an'ın iletişim ilkelerini ve yöntemlerini analiz eder. Çalışma, sûredeki karşılıklı konuşmaları ve iletişimle ilgili ilke ve metotları tespit etmektedir (Özokudan, 2018, 5-93). *“Kur'an Mesajları Bağlamında 'Aile İçi İletişim': Sistemik ve Niceliksel Bir Analiz”*, bu makale, Kur'an'da aile içi iletişime dair mesajları sistemik ve niceliksel olarak analiz eder. Araştırma, eş ve çocuklarla iletişime ilişkin Kur'an'daki mesaj içeriklerini incelemektedir (Sevinç, Gülsünler, 2021, 1039-1067). *“Kur'an-ı Kerim'de 'Ey İnsanlar' Hitabı ile Başlayan Ayetlerin Din Eğitimi ve Dinî İletişim Açısından Tahlili”*, Kur'an'da “Ey İnsanlar” hitabıyla başlayan âyetlerin iletişim dili ve din eğitimi açısından analizini yapar. Çalışma, bu âyetlerin dinî iletişim yönünü tahlil etmektedir (Doğan, 2024, 9-232).

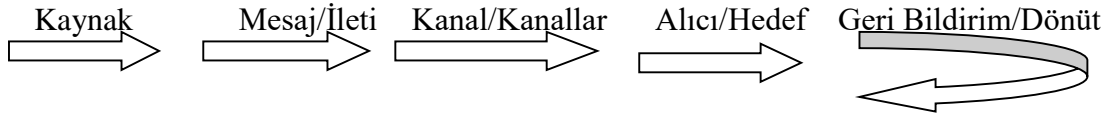
Bu çalışmalar, Kur'ân'ı Kerîm'de iletişimin farklı boyutlarını ele alarak, İslam'ın iletişim konusundaki prensiplerini anlamamıza katkı sağlamaktadır. Bu çalışmada ise Kur'an'ın iletişim ahlâkına yönelik tavsiye ve örnekliği üzerinde durulmakta ve tahliller yapılmaktadır.

1.Kavramsal Çerçeve

1.1. İletişim

İletişim, genel anlamda, kaynak (gönderici) ile hedef (alıcı) arasında mesajın aktarılma sürecidir (Cebeci, 2015, 27-30; Cüceloğlu, 1998, 68; Sadan, 2023, 1693). İletişim, bir düşüncenin, duygunun, bilginin veya mesajın bir kişi ya da grup tarafından başka bir kişi ya da gruba aktarılmasıdır (Yılmaz, 2016,109). Bu süreç, sözlü ya da sözsüz yollarla gerçekleşebilir. İnsanlar arasında anlamlı bir bağ kurar. İletişim, bireyler arasındaki etkileşimi sağlayarak, anlayış, bilgi paylaşımı, duygusal bağ kurma ve sosyal etkileşim gibi önemli işlevleri yerine getirir (Doğan, 2024, 15-16; Gümrükçüoğlu, 2011, 12-14; Sadan, 2023, 1693-1694).

İletişimin temel bileşenleri şunlardır:



Gönderen (Kaynak): Mesajı ileten kişi ya da grubun, alıcı konumundaki birey ya da bireylere anlamlı iletileri; seçme, düşünme ve yorumlama süreçlerini belirleyerek, iletilerini sözlü veya sözsüz olarak işaretler veya simgeler aracılığı ile alıcı konumundakine aktaran kişidir (Cebeci, 2015, 34; Doğan, 2024, 48; Kurt, 2016).

Mesaj/ileti: İletişim sürecinde gönderenin hedefe iletmek istediği bilgi, duygu ya da düşüncedir. Kaynak ve hedef arasındaki, kaynağın ürettiği sözel, görsel, işitsel ve davranışsal her türlü fiziki alış-veriş ürünüdür (Cebeci, 2015, 35; Doğan, 2024, 50; Kurt, 2016, 16; Yılmaz, 2016, 140).

Kanallar/iletişim ağı: Mesajın iletildiği yol ya da araç (sözlü, yazılı, görsel, beden dili, vb.) iletinin aktarılmak istenen mesaja uygun bir araç seçilerek işaret haline dönüştürülüp belirlenen ağ üzerinden tasarlanıp gönderilmesi aşamasıdır. İletişim araçları “sözlü veya yazılı haber alma imkânını sağlayan teknik araçların” tümünü kapsamaktadır (Cebeci, 2015, 35; Doğan, 2024, 51; Kurt, 2016, 16; Yılmaz, 2016, 140).

Alıcı/hedef: İletinin yöneltildiği kişi, grup ya da kitledir. Kaynaktan gelen mesajları açan, yorumlayan ve kendisi de kaynağa geri bildirim vermek üzere bir mesaj üreten kişi ya da insan topluluğudur (Cebeci, 2015, 37; Doğan, 2024, 52; Kurt, 2016, 16; Yılmaz, 2016, 140)

Geri Bildirim/dönüt: Alıcının verdiği tepki ya da yanıt, iletişimin devamını sağlar. İletişimde kaynak biriminin gönderdiği mesajı, hedef birimindeki kişide bıraktığı etkinin tepkilerini alma aşamasıdır. Bu aşama, iletişim sürecinin temel öğelerinden birisidir. Kaynak ve hedef arasında ileti alış-verişinin akabinde mesajın nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığını bildirme evresi olarak da tanımlanabilir. Gelişmiş iletişim yeterliliği için geri bildirim evresinin aktif olarak kullanılıyor olması daha güvenilir bir zeminde iletişim etkinliğinin sağlandığını gösterir (Cebeci, 2015, 264; Doğan, 2024, 53; Kurt, 2016, 16; Yılmaz, 2016, 140).

İletişim her şeyden önce insanın kendini bir insan olarak gerçekleştirme ve sosyal süreçlere girmesi bakımından önemlidir. İletişim sayesinde insanlar düşüncelerindeki kavram ve fikirleri açığa vurma, onları paylaşma ve değerlendirme olanağına sahip olmaktadır. Başkalarını etkileme ve onlardan etkilenme, yararlanma, yararlı olma ve bir başarı gösterme, iletişim sayesinde mümkün olmaktadır (Gümrükçüoğlu, 2011, 16).

İletişim, sadece dil aracılığıyla değil beden dili, mimikler, jestler, göz teması, ses tonu gibi sözsüz ifadelerle de gerçekleşebilir (Eren, 2012, 12-149). Ayrıca, bireysel ya da toplumsal düzeyde bilgi aktarımını, empati kurmayı, soruları yanıtlamayı, sorunları çözmeyi ve ilişkileri geliştirmeyi içerir. İletişim, insanların düşüncelerini ve duygularını paylaşmalarına olanak tanıırken, doğru ve etkili iletişim, sağlıklı ilişkilerin kurulmasına ve sürdürülebilmesine yardımcı olur.

1.2.Ahlâk

Ahlâk, hulk kelimesinin çoğuludur. Hulk, tabiat, huy ve seciye demektir (İbn Manzûr, 1988, 10/86; Akseki, 2016, 26). Kur'ân'ı Kerîm'de ahlâk kelimesi yer almamakla birlikte, biri "âdet ve gelenek", diğeri de "ahlâk" mânasında olmak üzere iki yerde (eş-Şuarâ, 26/137; el-Kalem, 68/4) ahlâkın tekili olan "خلق" hulk kelimesi geçmektedir. Ayrıca pek çok âyette yer alan amel teriminin alanı ahlâkî davranışları da içine alacak şekilde geniş tutulmuştur (Çağrı, 1989, 2/2). Müfessirler, Şuarâ Sûresi 137. âyette "yol" anlamında tercüme ettiğimiz huluk kelimesindeki kıraat farkını da dikkate alarak âyetten

kastedilenin ne olduğu hakkında farklı yorumlarda bulunmuşlardır (Taberî, 2001, 19/97-98; İbn Âşûr, 1984, 19/172-174; Karaman vd., 2012, 4/165).

Belli bir dönemde belli insan topluluklarınca benimsenmiş olan bireylerin, birbirleri ile ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının ve ilkelerinin toplamı şeklinde tanımlanmaktadır (Akarsu, 1998, 18). Ahlâk, bireylerin ve toplumların doğruyu, iyiyi, güzel olanı tercih etmeleri ve kötü, yanlış olan şeylerden kaçınmaları ile ilgili bir davranış ve değerler sistemidir. Ahlâk, insanların birbirleri ile olan ilişkilerinde, toplumda barışın, düzenin ve huzurun sağlanmasına yardımcı olan kurallar, ilkeler ve normlardır. Dolayısıyla ahlâk, sadece bireysel davranışları değil aynı zamanda toplumsal ilişkilerde de önemli bir rol oynar.

Kur'an ve sünnette Allah'ı en yüksek derecede sevmek (el-Bakara, 2/165) O'nun hoşnutluğuna lâıyk olmak ve O'ndan hoşnut olmak (el-Mâide, 5/119) temel ahlâkî motif olarak gösterilmiştir. Doğru inanç ve temiz yaşayışın en yüksek gayesinin Allah rızası olduğu vurgulanmıştır (et-Tevbe, 9/72; el-Hadîd, 57/27). Ahlâk, farklı kültürlerde ve toplumlarda zaman içinde şekillenmiş olan değerler, inançlar ve öğretilerle de bağlantılıdır. İnsanlar ahlâkî değerler aracılığı ile neyin doğru, neyin yanlış olduğunu anlamaya çalışır ve yaşamlarını bu doğrultuda sürdürürler.

Ahlâkın başlıca unsurları olan doğruluk; düşüncenin gerçekte uyuşması, yargı ve önermelerin gerçeğe uygun olmasıdır (Akarsu, 1998, 58). İnsanın dürüst olması, yalan söylememesi ve sahtekârlıktan uzak bir yaşam sürmesidir (Hökelekli, 2013, 163). Adalet; doğrunun, hakkın korunması doğru olmanın özbelitisidir (Akarsu, 1998, 17; Bertrand, 2001, 164-165). Dolayısıyla herkesin hakkını savunmak, eşitlik ve denge içinde davranmadır (Hökelekli, 2013, 187). Merhamet; başkalarına karşı empati duymak, acı çekenlere yardım etmedir (Hökelekli, 2013, 187). Saygı; insanların haklarına, değerlerine ve fikirlerine saygı göstermektir (Hökelekli, 2013, 187). İyi niyet, kişinin diğerlerine zarar vermemek ve iyilik yapmak için çaba sarf etmesi; sorumluluk, kişinin yaptıklarının ve söylediklerinin sonuçları ile yüzleşmesi ve bunları kabul etmesidir (Hökelekli, 2013, 57; Tan, 2024, 77-78).

Ahlâk, felsefî anlamda genellikle etik olarak da adlandırılır ve bireylerin moral değerleri ile ilgili düşünsel bir disiplindir (Yaran, 2010, 11). İslam ahlâkının temellerini ise Kur'an'ı Kerim'in emir ve yasakları, bunun yanı sıra Hz. Peygamberin uygulamaları yani

sünneti oluşturmaktadır. Hz. Peygamberin üstün bir ahlâka sahip olması (el-Kalem, 68/4) yani emin, güvenilir, yardımsever, dürüst ve erdemli olması Müslümanlara en önemli örnektir (el-Ahzâb, 33/21). Hz. Peygamber'in sahip olduğu Kur'an ahlâkıdır. Nitekim Hz. Âişe bir soru münasebeti ile Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu belirtmiş, (Müslim, "Müsâfirîn", 139) kendisi de güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildiğini ifade buyurmuştur (Muvatta', "Hüsni'l-huluk", 8). Bu açıklamalar, Hz. Peygamber'in, müşriklerin iddia ettiği gibi mecnun (et-Tekvîr, 81/22) değil aksine Allah'ın lütfuna mazhar olmuş yüksek bir şahsiyete ve üstün bir ahlâka sahip, her yönüyle mükemmel, insanlık için örnek bir önder ve güvenilir bir rehber olduğunu gösterir (Karaman vd., 2012, 5/429-430).

Günümüzde İslam âlim ve filozofları, İslam ahlâkını; geleneksel ahlâk, felsefî ahlâk, tasavvufî ahlâk, kelimî ahlâk ve fikhî ahlâk olarak beşe ayırmıştır. Batı dünyasının benimsediği metaetik ahlâk, İslam dünyasındaki kelimî ve felsefî ahlâka benzerlik göstermektedir. Bir diğer batı ahlâk alanı olan normatif etik ise, İslam dünyasında geleneksel ve tasavvufî ahlâka benzerlik göstermektedir. Batı dünyasının uygulamalı etik alanı ise İslami fıkıh ahlâkının konusuyla benzerlik göstermektedir (Yaran, 2010, 43-57). Her toplumun, kültürün veya dinin kendi ahlâkî kuralları olabilir. Ancak temel olarak ahlâk, insanların birbirlerine karşı olan sorumluluklarını, adalet anlayışlarını ve iyi olma çabalarını ifade eder.

1.3. İletişim-Ahlâk İlişkisi

İletişim ve ahlâk arasındaki ilişki, bireyler arasındaki etkileşimlerin doğru bir şekilde gerçekleşmesi için son derece önemlidir (Izutsu, t.y., 168). İletişim, insanların düşüncelerini, duygularını ve bilgilerini paylaşmalarını sağlayan bir süreçtir (Sadan, 2023, 1693). Bu süreçte ahlâkî değerlere dikkat edilmesi, toplumda sağlıklı ve saygılı ilişkilerin kurulmasına olanak tanır (Kurt, 2016, 26).

İletişim ahlâkı, insanların başkaları ile doğru, dürüst ve saygılı bir şekilde iletişim kurmalarını sağlamayı amaçlar. Ahlâk, doğru ve yanlış davranışların, değerlerin ve normların belirleyicisi olduğu için, iletişimde de bu değerlerin rolü büyüktür. Ahlâklı bir iletişimde şu unsurlar ön plana çıkar:

Dürüstlük, iletişimde yalan söylemek, bilgi saklamak veya yanıltıcı ifadeler kullanmak etik dışıdır. İnsanlar birbirlerine doğru bilgi sunmalı ve dürüst olmalıdır (Cebeci, 2015,

163-165). Dürüst insan, kişisel bütünlük içerisindedir. Niyeti, düşüncesi ve duygusu davranışından kopuk değildir; bunlar tutarlı bir bütünlük gösterir (Cüceloğlu, Erdoğan, 2016, 122).

Saygı, bir kişiye, düşünüşe, eyleme ve eyleme yüksek değer vermekten doğan özel bir duygudur (Akarsu, 1998, 156). Her birey, farklı düşünce ve inançlara sahip olabilir. Ahlâklı bir iletişimde, farklılıklara saygı göstermek çok önemlidir. Karşınızdakini dinlerken önyargılardan uzak durmak, onların fikirlerini küçümsememek gerekir (Köylü, 2004, 203).

İnsanın iç iletişimine etki eden unsurlardan diğeri kişilik yapısıdır. Kişilik kişinin psikolojik, fiziksel ve zihinsel özelliklerinin dışa yansıyan izdüşümleridir ve bütün özelliklerinin toplamıdır. Doğuştan itibaren hayatı boyunca ortaya çıkan tutum, davranış ve duygulardır (Cüceloğlu, 1998, 93-98; Eren, 2012, 52). Her ne kadar insanlar arasında kişilik bakımından benzerlikler olsa da her birey farklı kişilik özelliklerine sahiptir (Sadan, 2023, 1693).

Empati, karşınızdaki kişinin duygusal durumunu anlamaya çalışmak, empatik bir iletişim kurmak, insan ilişkilerinde ahlâkî bir değer olarak kabul edilir. Başkalarının duygularını göz önünde bulundurarak iletişimde bulunmak yani başkasının gözüyle görmek, başkasının bakış tarzını anlamak (Cüceloğlu, 2016, 121) insan haklarına ve özgürlüklerine saygıyı ifade eder.

Şeffaflık, iletişimde şeffaflık, karşılıklı güvenin temeli olmaktadır. İnsanların birbiriyle açık ve net bir şekilde konuşması, yanlış anlamaların ve çatışmaların önüne geçer (Köylü, 2004, 207).

Sorumluluk, insanlar, iletişimde verdikleri mesajların ve söylediklerinin sorumluluğunu taşımalıdır. Bu, hem doğru bilgi aktarmayı hem de başka insanlara zarar vermemeyi içerir (Kurt, 2016, 21-22).

Mükerrem bir varlık olarak yaratılan insan (el-İsrâ, 17/70) kalp, akıl ve ruhtaki latif cevherlerini yani gönül dilinin güzelliğini en yetkin şekilde kullanırsa, daha samimi, içten, ilham veren ve ruha hitap eden etkili bir iletişim becerisine de sahip olacaktır (Eren, 2012, 84-149). İnsanın özü, sözüne ve kullandığı dile sirayet eder. Sözden önce, sözün istikâmetinin belirleyicisi olarak kişinin özünde var olan cevherler çokça elzemdir (Eren, 2012, 89-90). Nitekim insan varlığını, özü üzere devam ettirebilir. İnsan ilişkileri, aynı

zamanda kişinin ahlâk ve karakteri üzerine inşa edilir. Bireyin özünde var olan ne ise anlayışı, kavrayışı ve iletişimi de o hal üzere olacaktır (Doğan, 2024, 28).

İletişim, bir toplumsal bağ kurma aracı olarak, bireylerin ahlâkî değerler doğrultusunda hareket etmelerini gerektirir. Ahlâkî olmayan iletişim, insanlar arasında güveni sarsar, ilişkileri bozar ve toplumsal huzuru tehdit eder. Ahlâkî bir yaklaşım, toplumda karşılıklı anlayış, hoşgörü ve sağlıklı ilişkilerin inşa edilmesine yardımcı olur. Dolayısıyla iletişim ve ahlâk birbirini tamamlayan iki unsurdur. İletişim, ahlâkî değerler doğrultusunda yapıldığında, insanlar arasında güveni, saygıyı ve işbirliğini pekiştirir.

2. Kur'ân'ı Kerîm'de İletişim Ahlâkının Temel Prensipleri

Kur'ân-ı Kerîm, insanlara iletişimde nelere dikkat etmeleri gerektiğini âyetlerde farklı hitap ve önerilerle bildirir (el-Hucurât, 49/13; Gümrükçüoğlu, 2011, 44). Bu prensipler, sağlıklı ve ahlâkî bir iletişim kurmanın temellerini oluşturur. İlâhi metnin önerdiği iletişimin başlıca prensipleri şunlardır:

Doğruluk, Kur'an, doğruyu söylemenin ve doğru bilgi paylaşmanın önemini vurgulamaktadır. Yalan söylemek ve iftira atmak, iletişimde ciddi bir ahlâkî bozulma anlamına gelir (el-Hucurât, 49/6). Bundan dolayı âyeti kerime haberlerin doğruluğunu teyit etmeden hareket edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun yanında acele kararların yanlış sonuçlara, hatta pişmanlıklara yol açabileceğine dikkati çeker (Karaman vd., 2012, 5/89-90; Köylü, 2004, 201).

Güzel söz, insanlara karşı nazik ve yumuşak bir dil kullanmak, iletişimin temel unsurlarından biridir. Kur'an, kötü ve sert dil kullanmaktan kaçınılmasını öğütler (el-Fussilet, 41/34). Nitekim Zemahşerî (ö. 538/1144), kötülüğün en güzel davranış ile savılmasını şöyle açıklar: “Biri sana kötülük ettiğinde onu affetmen bir iyiliktir; ama bundan da iyi olanı, onun sana yaptığı kötülüğe iyilikle karşılık vermendir. Eğer bunu yaparsan amansız düşmanın sıcak bir dost haline gelir.” (Zemahşerî, 1987, 4/200; Karaman vd., 2012, 4/708-710).

Sabır, iletişimde sabırlı olmak, karşılıklı anlayış ve hoşgörü oluşturur. Kur'an, insanlara birbirlerinin farklılıklarına saygı göstermeyi ve sabırlı olmayı hatırlatır (Âl-i İmrân, 3/159). Kaba ve katı kalpli bir kimse (bazı iyi erdemlere sahip olsa da) muhataplarında nefret uyandırır. İnsanlar böyle bir kimseyi dinlemek istemezler veya onun arkadaşlığına

katlanamazlar. İslâm gibi evrensel bir mesaj getiren, âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olan (Enbiyâ, 21/107) ve yüce bir ahlâk üzere bulunduğunu bildirilen (el-Kalem, 68/4) bir Peygamber'in bu kötü vasıfları taşıması düşünülemez (Karaman vd., 2012, 1/700-705).

Empati, insanların birbirini anlaması, iletişimin sağlıklı bir şekilde ilerlemesi için önemlidir. Kur'an, başkalarının duygularına ve durumlarına empati ile yaklaşmayı öğütler (et-Tevbe, 9/128). Hz. Muhammed (s.a.v.) bir insan olarak içimizden biridir. Fakat Cenâb-ı Allah onu vahiy alma ve peygamberlerin sonuncusu olma mertebesi ile onurlandırmıştır. Başka bir âyette "bütün varlıklar için rahmet" olarak nitelenen (Enbiyâ, 21/107) Resûl-i Ekrem'in müminlere karşı tutumuna ve hissiyatına ağırlık verilen Tevbe Sûresi 128. âyette o, Allah Teâlâ'nın iki güzel ismi ile, raûf ve rahîm olarak nitelenmiştir (et-Tevbe, 9/128). Raûf "çok şefkatli", rahîm "çok merhametli" demektir (Karaman vd., 2012, 3/78).

İyi Niyet ve Güvenli İletişim, Kur'an, insanlara iletişimde daima iyi niyetli olmalarını ve güvenli, samimi bir ortam yaratmalarını öğütler (el-Hucurât, 49/11; Hökelekli, 2013, 15-336). Araştırmadan inanıp hüküm vermek, mâsum insanlar hakkında kötü kanaate sahip olmak ve kötü davranışta bulunmak, haksızlıklar karşısında pasif kalmak, hakkın yerini bulması ve adaletin gerçekleşmesi için çaba harcamamak gibi toplumda barışı, düzeni, birlik ve beraberliği, kardeşçe dayanışmayı olumsuz etkileyen davranışlardan birkaçına yukarıda geçen Hucurât 11. âyette temas edilmişti. Aynı sonuçları doğuran ve öteden beri topluluklar içinde çokça görülen bazı hatalara da bu ve sonraki iki âyette, bazı uyarılarla birlikte yer verilmişti (Karaman vd., 2012, 5/94-95).

Kur'an'ın iletişimle ilgili sunduğu prensipler, insanlara ahlâkî bir rehber sunarak, bireyler ve toplumlar arasında sağlıklı, yapıcı ve samimi ilişkilerin temelini oluşturur. Doğruluk, güven, güzel söz, hoşgörü, empati ve iyi niyet gibi değerler, iletişimde sadece bir ahlâkî gereklilik değil aynı zamanda sosyal huzurun ve dayanışmanın anahtarıdır. Kur'an, bu prensipler ile insanlara, karşılıklı saygıya dayalı bir iletişim biçimi benimsemelerini öğütlerken, insanlık için daha iyi bir toplumsal düzenin inşasına da katkı sunmaktadır. Bu nedenle, Kur'an'ın iletişimle ilgili rehberliği, evrensel değerlere ışık tutan bir kılavuz niteliğinde olduğu görülmektedir.

3. Kur'ân'ı Kerîm'de İletişimin Toplumsal Rolü

Kur'ân'ı Kerîm, iletişimin sadece bireysel değil toplumsal düzeyde de önemli bir yer tuttuğunu belirtmektedir (Âl-i İmrân, 3/104, 110; et-Tevbe, 9/71). İnsanlar arasında doğru ve sağlıklı bir iletişim, toplumun düzenini ve barışını sağlamak için gereklidir (Köylü, 2010, 167). Kur'ân'ı Kerîm, iletişimi sadece bireyler arası bir etkileşim olarak değil aynı zamanda toplumsal düzenin korunması ve geliştirilmesi açısından hayati bir unsur olarak ele alır. İnsanlar arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir şekilde devam etmesi, doğru ve ahlâkî iletişimle mümkün olur. Kur'an, bireylerin hem sözlü hem de davranışsal iletişimlerinde toplumu bir arada tutan değerleri korumalarını öğütler.

Kur'an, toplumdaki bireylerin birbirleriyle uyumlu bir şekilde iletişim kurarak, islâm toplumunda birlik, kardeşlik ve dayanışma içinde olmalarını ister (el-Hucurât, 49/10). İletişim aracılığıyla doğru bilgi paylaşımı çok önemlidir. İletişim aracılığıyla insanlar doğru bilgiyi öğrenir ve paylaşarak, toplumsal bilinç gelişir (el-İsrâ, 17/36).

Toplumsal barışın tesis edilmesi sağlıklı ve doğru bir iletişim ile mümkündür. Nitekim Kur'an, iletişimin barış, güven ve adaletin sağlanmasında önemli bir rol oynadığını vurgular. İnsanlar arasındaki yanlış anlaşılmanın önüne geçmek ve fitneye neden olmamak için iletişimde dikkatli olunması gerektiği ifade edilir. Ayette: *“Eğer iki mü'min topluluk birbirleriyle savaşır, aralarını düzeltin.”* (el-Hucurât, 49/9) buyurulmaktadır. Ayet, toplumsal barışın sağlanmasında arabuluculuğun ve yapıcı iletişimin önemine işaret eder (Mevdudî, t.y., 5/441). Kur'an, insanlar arasındaki iletişimin, toplumsal barışın korunmasına yardımcı olması gerektiğini vurgular. Yanlış anlamalar ve iletişimdeki eksiklikler toplumsal huzuru bozabilir (Mâide, 5/8).

Doğru bilgi ve haberleşme noktasında Kur'an, toplumsal hayatta bilgi ve haberin doğruluğuna özel bir önem verir. Yalan haber ve iftiraların toplumda kargaşa ve güvensizlik yaratabileceği belirtilmiştir. Nitekim âyette: *“Ey iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber getirirse, onu araştırın; yoksa bilmeden bir topluluğa zarar verirsiniz ve sonra yaptığınıza pişman olursunuz.”* (el-Hucurât, 49/6) buyurulmuştur. Bu âyet, bilgi kirliliğinin önüne geçmek ve toplumda doğru bilgilendirme sağlamak adına iletişimde sorumluluk bilincini teşvik eder (Mevdudî, t.y., 5/438).

İlahi metin, iletişimde empati ve hoşgörünün toplumsal rolüne değinir. Zira Empati ve hoşgörü, iletişimde sosyal bağları güçlendiren önemli değerlerdir. Kur'an, bireylerin

farklılıklarına rağmen bir arada yaşamalarını sağlayacak bir anlayış ve hoşgörü kültürünü benimsemelerini öğütler. Ayette: *“Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanıyıp kaynaşasınız diye sizi halklar ve kabileler yaptık.”* (el-Hucurât, 49/13) buyurulmaktadır. Bu âyet, toplumsal iletişimde farklılıkların bir zenginlik olarak görülmesi gerektiğini vurgular (Mevdudî, t.y., 5/458-459; Köylü, 2004, 206).

Toplumda olumsuz iletişim sonucu fitne ve fesattın çıkabileceği hususu kaçınılmazdır. Kur’an, bireylerin iletişim yoluyla toplumu karıştıracak veya huzursuzluk yaratacak davranışlardan kaçınmalarını emreder. Fitne, toplumsal düzeni tehdit eden en büyük olumsuzluklardan biri olarak tanımlanır. Nitekim âyette: *“Fitne, öldürmekten daha büyüktür.”* (el-Bakara, 2/191) buyurulmuştur. Bu âyet, iletişimin toplumsal huzura zarar vermeyecek şekilde kullanılması gerektiğine işaret eder.

Toplumsal kararların alınmasında ortak akıl ve istişare yoluyla hareket edilmesi neticesinde danışma ve şûra kültürü, Kur’an’da teşvik edilir. Şûra, toplumsal ilişkilerde iletişimin etkili bir aracı olarak önem taşır. Ayette: *“Onların işleri, aralarında şûra (danışma) iledir.”* (eş-Şûrâ, 42/38) buyurulmaktadır. Bu âyet, iletişimin ortak karar alma süreçlerinde oynadığı yapıcı rolü ortaya koyar. Kur’an, toplumsal kararların alınmasında istişareyi teşvik eder (Özer, 2024, 186-190). İstişare, sağlıklı bir iletişim ortamı oluşturmanın ve doğru kararlara ulaşmanın önemli bir yoludur. Bu âyet, iletişimde ortak aklın önemini vurgular (ez-Zebidî, t.y., 12/257-258; Râzî, 1999, 9/54).

Kur’an, toplumsal iletişimde adaletin gözetilmesini ve her bireyin hakkına saygı gösterilmesi hususunda adalet ve sağlanmasını emreder. İletişimde adaletli bir tutum sergilemek, bireyler arasında güvenin ve toplumsal düzenin korunmasını sağlar. Ayette: *“Adaleti ayakta tutun ve Allah için doğru şahitlik edin.”* (en-Nisâ, 4/135) şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla iletişimde adalet ve tarafsızlık, Kur’an’ın üzerinde durduğu önemli bir ahlâkî ilkedir. Özellikle şahitlik ve yargılama süreçlerinde doğruluktan ayrılmamak gerekir. İlahi metinde *“Ey iman edenler! Kendinizin, anne babanızın ve en yakınlarınızın aleyhinde bile olsa, Allah için adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun.”* (en-Nisâ, 4/135) buyurulmaktadır. Bu âyet, iletişimde hakkaniyet ve dürüstlüğün önemine işaret eder.

Başkalarına saygı gösterme ve kimseyi küçümsememe önemli bir iletişim ahlâkıdır (Cüceloğlu, 1998, 219-225). Kur’an, insanların birbirlerini küçümsememelerini ve alay

etmemelerini emreder. Bu, bireylerin onuruna saygı göstermeyi ve eşitlik bilincini güçlendirmeyi amaçlar. Ayette şöyle ifade edilmiştir: “*Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın. Belki de onlar kendilerinden daha hayırlıdır.*” (el-Hucurât, 49/11). Bu âyet, iletişimde alaycı ve küçümseyici tavırlardan kaçınmanın gerekliliğini vurgular (Çağrı, 2017, 52-57; Eren, 2012, 108; Tan, 2024, 77-78).

Kur’ân’ı Kerîm, iletişimde ahlâkî ve sosyal sorumlulukları vurgulayarak bireylerin toplumsal barışı ve güveni korumasını öğütler. Doğru bilgi aktarımı, empati, adalet ve hoşgörü gibi değerler, sağlıklı toplumsal bir yapının temellerini oluşturur. İletişim, sadece bireyler arasında değil aynı zamanda toplumun geneli üzerinde olumlu ya da olumsuz etkiler bırakabilecek güçlü bir araçtır. Kur’an’ın rehberliğinde şekillenen bir iletişim anlayışı, bireyler arası ilişkileri güçlendirdiği gibi toplumsal huzurun da anahtarıdır.

4. Kur’ân’ı Kerim’de İletişimde Olumsuz Davranışlardan Kaçınma

Kur’an, iletişimdeki olumsuz davranışlara karşı da dikkati çeker ve bunlardan kaçınılması gerektiğini öğütler. Kur’ân’ı Kerîm, insan ilişkilerinde huzur, güven ve adaletin sağlanması için bireylerin iletişimde olumsuz davranışlardan uzak durmasını tembihler. Olumsuz davranışlar, bireyler arasında güvenin zedelenmesine, toplumda fitne ve huzursuzluğun yayılmasına neden olur. Bu nedenle, Kur’an, insanlara iletişimlerinde dikkat etmeleri gereken ahlâkî sınırları net bir şekilde çizer (Karaman vd., 2012, 5/272-273).

İlahi metin, hakaret içerikli sözlerin sarf edilmesini ve kötü dil kullanımını önermez. Kur’an, insanları küçük düşürmeyi ve onlara hakaret etmeyi, toplumda fitne ve fesat çıkarmayı yasaklar (el-Mücadele, 58/11). Bunun yanında iletişimde öfkenin ve şiddetin yeri yoktur. Kur’an, öfkeyi yatıştırmaya ve çatışmaları barışçıl yollarla çözmeye yönlendirir (Âl-i İmrân, 3/133).

Gıybet ve dedikodudan sakınma önemli bir iletişim ahlâkıdır. Gıybet, Kur’an’da kesin bir dille yasaklanan olumsuz bir davranıştır (Karaman vd., 2012, 5/96). Başkalarının arkasından kötü konuşmak veya kusurlarını dile getirmek, toplumsal bağları zedeler. Kur’an, gıybete “ölü kardeşinin etini yemek” gibi ağır bir benzetme ile tasvir eder. Ayette: “*Birbirinizin kusurlarını araştırmayın ve hiçbiriniz bir diğerini arkasından çekiştirmesin. Hiçbiriniz, ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz!*” (el-Hucurât, 49/12) buyurulmaktadır. Başkalarının arkasından konuşmak, iftira atmak ve

gıybet yapmak, insan ilişkilerine zarar veren kötü iletişim türleridir. Kur'an, bunları yasaklar (el-Hucurât, 49/12). Hz. Peygamber kendisine, "Birisinin arkasından söylediklerimiz doğru ise, onda bu kötü nitelik varsa yine de yasak olan gıybet gerçekleşir mi?" diye soranlara: "Söylediğiniz onda varsa gıybet etmiş olursunuz, yoksa yaptığınız iftira olur" (Müslim, "Birr", 70) şeklinde buyurarak bu durumu net bir şekilde izah etmiştir. İftira atmak yalan söylemeyi tetiklediği için Kur'an'ın men ettiği olumsuz iletişim davranışlardandır. Ayette: "*Yalan sözden sakının*" (el-Hac, 22/30) şeklinde buyurulmaktadır. Nitekim yalan, bireylerin hem Allah'a hem de birbirlerine olan güvenini sarsan olumsuz davranışlardan biridir. İftira ise yalanın daha ileri bir boyutudur ve masum bireylerin haksız yere suçlanmasına yol açar. Kur'an, iftirayı büyük bir günah olarak tanımlar. Ayette: "*İftira eden, günaha dalmış olan herkese yazıklar olsun.*" (el-Câsiye, 45/7) şeklinde iftiradan sakınmayı vurgulanmaktadır.

Başka insanları küçümsemek, onlarla alay etmek ve onların değerini hafife almak, Kur'an ahlâkına tamamen aykırıdır. Bu tür davranışlar, insanlar arasındaki sevgi ve saygıyı yok eder (Eren, 2012, 108). Ayette: "*Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha hayırlıdır.*" (el-Hucurât, 49/11) buyurulmuştur (Yazır, t.y., 7/453).

Sert ve kırıcı bir üslupla konuşmak, bireyler arasındaki iletişimi zedeler. Kur'an, yumuşak bir üslubun hem bireyler hem de toplum için daha etkili ve faydalı olduğunu belirtir. Ayette: "*Firavun'a gidin, çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt alır ya da korkar.*" (Tâhâ, 20/43-44) buyurulmuştur (Köylü, 2004, 206).

Fitne çıkarmak, toplumu karıştıracak, insanları birbirine düşürecek söz ve davranışlar Kur'an'da kesin bir şekilde yasaklanmıştır. Fitne, sadece bireyler arasında değil toplum genelinde huzursuzluğa yol açar. Ayette bu durum "*Fitne, öldürmekten daha büyüktür.*" (el-Bakara, 2/191) şeklinde ifade edilmiştir.

Kur'an'ı Kerîm, iletişimde olumsuz davranışlardan kaçınmayı bir erdem ve sorumluluk olarak görür. Gıybet, yalan, alay, sert konuşma ve fitne gibi olumsuz davranışlar, bireyler arasındaki güveni ve sevgiyi zedelerken, toplumsal huzuru da tehlikeye atar. Bunun yerine, dürüstlük, nezaket, sabır ve hoşgörüyü kurulan bir iletişim tarzı, hem bireylerin mutluluğunu hem de toplumun barışını sağlamaya katkıda bulunur. Bu ilkeler, Kur'an'ın rehberliğinde sağlıklı ve adil bir iletişim ortamı oluşturmanın temel taşlarıdır.

5. Kur'ân'ı Kerîm'de İletişimde Takınılması Gereken Bireysel Tutumlar

Bireylerin iletişimdeki tavırları, toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Kur'an, bireysel tutumların iletişime nasıl yön vereceği konusunda rehberlik eder. Özellikle iletişimde tevazu ve alçakgönüllülüğün hâkim olmasını önerir (Taberî, 2001, 19/33; Zemahşerî, 1987, 3/103). Kur'an, bireylerin kibirli ve gururlu olmamalarını, alçakgönüllü olmalarını öğütler. İletişimde tevazu, karşılıklı saygıyı artırır (el-Furkân, 25/63). İnsanların birbirini dinlemesi ve açık fikirli olması, sağlıklı bir iletişim için elzemdir. Kur'an, bu tür tutumları teşvik eder (ez-Zümer, 39/18; Köylü, 2004, 215). Râzî'ye (ö.606/1210) göre, duyulan bir söz doğru da yanlış da olabilir ve bunu ayıracak olan da aklî kanıttır. Râzî, bu âyetten yola çıkarak, aklın en iyi ve en doğru olanı ayırt etme konusundaki yetkisini iman, ibadet ve hukukî uygulamalara kadar bütün konulara genellemiştir. İnsanın her konuda aklî kanıta (hüccetü'l-akl), eleştirel düşünmeye (nazar) ve mantıksal çıkarıma (istidlâl) değer vermesi gerektiği yönünde geniş açıklamalar yapmıştır (Râzî, 1999, 26/260-262).

Kur'ân'ı Kerîm, insanların birbiri ile olan iletişiminde bireysel tutumların belirleyici bir rol oynadığını vurgular. İletişim, yalnızca sözlü etkileşimle sınırlı değildir; bireyin düşünce, davranış ve niyetleri de bu sürecin bir parçasıdır (Eren, 2012,84-149). Kur'an, insanları doğru, adil ve ahlâkî bir iletişim tarzı benimsemeye yönlendirir. Bireylerin sergilediği tutumlar, hem bireysel hem de toplumsal ilişkilerin niteliğini belirler (Köylü, 2010, 170).

Kur'an'da doğruluk ve samimiyet, iletişimde temel ilkeler arasında yer alır. İnsanların yalan söylemekten, ikiyüzlülüğten ve aldatıcı tutumlardan uzak durmaları emredilmiştir. Doğruluk, güveni artırır ve bireyler arasındaki bağları güçlendirir. Ayette bu durum: “*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğru söz söyleyin.*” (el-Ahzâb, 33/70) şeklinde ifade edilmektedir.

Kur'an, bireylerin toplumu karıştıracak, huzuru bozacak söz ve davranışlardan, fitne ve fesattan uzak durmasını öğütler: “*Fitne, öldürmekten daha büyüktür.*” (el-Bakara, 2/191). Bu âyet, fitnenin toplumsal iletişimde yol açacağı zararları ifade eder.

İletişimde sabırlı ve hoşgörülü olmak, Kur'an'ın sıkça vurgu yaptığı bir erdemdir. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde hoşgörü, düşmanlıkları dahi dostluğa

çevirebilecek bir araçtır. Nitekim Kur'an'da iletişimde sabır ve hoşgörü, düşmanlıkları dostluğa çevirebilecek güçlü bir erdem olarak tanımlanmıştır. Ayette: *“Kötülüğü en güzel şekilde sav; o zaman aranızda düşmanlık bulunan kimse, sanki sıcak bir dost olur.”* (el-Fussilet, 41/34) buyurulmuştur. Bu âyet, olumsuzluklara olumlu bir tavırla karşılık vermenin iletişimdeki yapıcı etkisine işaret eder. Râzî'ye göre ayet bir bakıma şöyle der: *“Ey Muhammed! Sana yakışan davranış iyilik, onlara yakışan da kötülüktür. İyilikle kötülük bir olmaz; yani eğer sen iyilik yaparsan dünyada saygınlığı, âhirette de sevabı hak edersin. Onlar da kötülükleri sebebi ile bunun tersini hak ederler. Şu halde onların kötülüklerine yönelmeleri senin iyiliği sürdürmene engel olmamalıdır. Onların barbarca ve câhilce hareketlerini bütün tutumların en güzeliyle savmaya bak. Eğer onların kötü huylarına karşı sabrını ısrarla sürdürür, terbiyesizliklerine öfke ile verdikleri zararlara eza ve cefa ile karşılık vermezsen bir gün gelir onlar da kendi kötü huylarından dolayı utanır, o çirkin davranışlarını da artık terk ederler”* (Râzî, 1999, 27/126-127; Karaman vd., 2012, 4/708-710).

Kur'an, bireylerin birbirleriyle nazik, yumuşak ve kırıncı olmayan bir şekilde konuşmasını tavsiye eder. Sert ve incitici ifadeler, ilişkileri zedelerken, nazik bir dil iletişimde barışı ve anlayışı sağlar. Ayette: *“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.”* (en-Nahl, 16/125) buyurulmaktadır (Karaman vd., 2012, 3/353-354).

Başkalarını küçümsememek, aşağılamamak ve herkesin onuruna saygı göstermek Kur'an ahlâkında önemli bir yere sahiptir. Kibir ve böbürlenmek yasaklanmıştır. Ayette: *“İnsanları küçümseyip yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Allah, kendini beğenip övünenleri sevmez.”* (Lokmân, 31/18) buyurulmaktadır. Özellikle kendini beğenmişlerin, başka insanları aşağılayıcı tutumlarından seçilmiş olması ve bunların Allah sevgisinden mahrum kalacakları uyarısında bulunulması, Kur'an'ın insan onuruna verdiği değeri yansıtmaya bakımından özellikle dikkat çekicidir (Karaman vd., 2012, 4/338; Bilgiz, 2013, 177-178).

Kur'an, bireyleri fitne, dedikodu ve iftira gibi davranışlardan sakınmaya çağırır. Bu tür tutumlar, toplumsal huzuru ve bireyler arasındaki güveni zedeler. Gıybet, Kur'an'da ciddi bir günah olarak nitelendirilir ve insanlar arasındaki ilişkileri zedeleyen bir davranış olarak ele alınır. Şöyle ki âyette: *“Ey iman edenler! Birbirinizin kusurlarını araştırmayın*

ve hiçbiriniz bir diğerini arkasından çekiştirmesin. Hiçbiriniz, ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz!” (el-Hucurât, 49/12) buyurulmaktadır. Bu âyet, gıybetin çirkinliğini güçlü bir benzetmeyle ortaya koyar ve insanları bundan sakınmaya çağırır (Karaman vd., 2012, 5/97-98).

Kur’ân’ı Kerîm, bireylerin iletişimde ahlâkî bir duruş sergilemesini ve tutumlarını ilahi emirlerle şekillendirmesini öğütler. Doğruluk, nezaket, sabır ve saygıya dayalı bir iletişim tarzı, bireyler arasında sevgi, güven ve anlayışı güçlendirir. Bu değerler, yalnızca bireysel ilişkileri değil aynı zamanda toplumsal düzeni koruyarak barışı tesis etmeyi hedefler. Kur’an’da öğretilen bu ilkeler, insanlığın her dönemde ihtiyaç duyduğu evrensel bir rehberdir.

Kur’ân’ı Kerîm, insanlara sadece ibadetleri ile değil aynı zamanda iletişim şekilleriyle de doğru bir yaşam sürmelerini öğütler. İletişim ahlâkı, bireysel ve toplumsal düzeyde barışın, adaletin, anlayışın ve sevginin temelini atar. Kur’an’daki iletişim prensipleri, insanları doğru, nazik ve güvenli bir iletişime teşvik eder. Bu ilkelere riâyet edilmesi, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sağlıklı ilişkiler kurmayı mümkün kılar. İslam’da iletişim, sadece sözlü değil aynı zamanda kalpten gelen bir anlayış ve saygı ile de şekillenir. Bu, yalnızca dünya hayatında değil ahirette de insanı huzurlu kılacak bir yaşam biçimidir.

6. Kur’ân’ı Kerîm’de İletişim Ahlâkına Dair Bazı Örnekler

Kur’ân’ı Kerîm, insanları doğru ve sağlıklı bir iletişime teşvik eden pek çok ilkeler sunar. Bu ilkeler, bireyler arasındaki ilişkileri güçlendirmenin, toplumsal barışı sağlamanın ve ruhsal huzuru oluşturmanın temellerini atmaktadır. İletişimde yer alan sözcükler, hem insanın kendi iç dünyasında hem de diğerleri ile olan ilişkilerinde büyük bir rol oynar. Kur’an, insanlara güzel söz, açık söz, yumuşak ve kolaylaştırıcı söz gibi değerleri öğütleyerek, iletişimin etkili ve ahlâkî bir biçimde şekillenmesini amaçlamaktadır.

6.1. İyi ve Güzel Söz (Kavl-i Ma’ruf)

Ma’ruf sözcüğü, güzelliği akıl veya şeriat aracılığıyla bilinen her türlü fiilin adıdır (İsfehânî, 2011, 560-561). Başka bir deyişle ilahi yasaca tanınan ve onaylanan davranış olarak tanımlanmaktadır (Izutsu, t.y., 281). Kur’an, güzel ve iyi sözün önemini pek çok âyette vurgulamaktadır (Râzî, 1999, 26/260-262; ez-Zümer, 39/18; el-Bakara, 2/83; Fussilet, 41/33; el-İsrâ, 17/53; Ankebût, 29/46). İyi söz, doğru, yapıcı ve insanın kalbine

hitap eden bir sözdür. İyi söz, sadece dilde değil aynı zamanda kalpte de doğruluğu ve güzelliği barındırır. Allah, şöyle buyurur: “*İyi sayılan bir söz ve bir bağışlama, arkasından eziyet gelen bir sadakadan daha iyidir. Allah zengindir, halîmdir.*” (el-Bakara, 2/263; en-Nisa, 4/5, 8). Bu âyet, güzel ve doğru sözün, Allah katında daha değerli olduğunu gösterir. İyi bir iletişimde, sözlerin kalpten gelmesi ve insanlara zarar vermemesi gerekir. Kur’an, bu tür sözleri insan ilişkilerinin temel taşı olarak sunar (Buladı, 2018, 26).

Ma’ruf kavramı, her işin ve ibadetin temelini oluşturmakta, iyilikle ve itidalle maddi ve manevi bütün işlerin hayata geçirilmesini kapsamaktadır. İlahi metinde ma’ruf, hem aklın hem de dinin/şeriâtın güzel görüp yapılmasını istediği bir eylem olarak görülmektedir (Buladı, 2018, 36).

6.2. Açık ve Seçik Söz (Kavl-i Belîğ)

Yüce Allah, Hz. Peygamber’e muhataplarına karşı etkili bir sözle hitap etmesini emretmiştir. Böylece bir yandan kendisine vahyedilen emirleri açık ve seçik olarak tebliğ ederken diğer taraftan muhataplarının duygularını harekete geçirecek ve onları, verilen mesajın tesirinde bırakacaktır (Buladı, 2018, 31). Kur’an, insanların birbirlerine açık ve net bir şekilde iletişim kurmalarını teşvik eder. İletişimde belirsizlik ve ikilikten kaçınılmalıdır. Açık ve seçik söz, hem doğru anlamın aktarılmasını sağlar hem de yanlış anlamaların önüne geçer. Kur’an, bir toplulukta anlaşmazlık durumunda, açık ve net bir iletişimle çözüm bulunmasını ister. Nitekim âyette: “*Onlar, kalplerindekini Allah’ın bildiği kimselerdir. Onlara aldırma, kendilerine öğüt ver ve onlara durumları hakkında tesirli söz söyle.*” (en-Nisa, 4/63) buyurulmaktadır. Buradaki âyet, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözülmesinde açık ve doğrudan iletişimin gerekliliğine işaret eder. Belirsiz ifadeler, yanlış anlamaları ve gereksiz kargaşaları doğurabilir. Özellikle münafıkların zâhirde inanır görünmeleri, açıkça inkâra sapmamış olmaları sebebiyle onlara karşı müslüman imişler gibi davranılması, gerçek imana kavuşmaları için kendilerine öğüt verilmesi; ârıza kalplerinde, içlerinde olduğu için oraya nüfuz edecek, orayı etkileyecek sözler söylenmesi emredilmiştir (Karaman vd., 2012, 2/89).

6.3. Yumuşak ve Tatlı Söz (Kavl-i Leyyin)

Leyyin kelimesi sözlükte “yumuşak, gevşek, kolay” anlamına gelir (Âşıkutlu, 2003, 168). Kur’an, yumuşak sözle konuşmanın önemini de vurgular. Sert ve kırıcı ifadeler,

insanlar arasındaki ilişkiyi zedelerken, yumuşak sözler barışı ve anlayışı pekiştirir. İlahi metin yumuşak davranmaya, yumuşak söz ve ifadeye büyük önem vermiştir. Birçok âyette Peygamberimizin insanlara yumuşak ve nazik bir şekilde hitap etmesi gerektiği ifade edilir (en-Nahl 16/125; Abese 1-10; Âl-i İmrân 3/159). En güzel örneklerden biri Allah'ın Hz. Musa'ya, toplumda taşkınlık gösteren (Tâhâ, 20/24, 43; en-Nâziât, 79/17), İsrailoğullarına baskı uygulayıp zulmeden, onların erkek çocuklarını öldüren (el-Bakara, 2/49; el-'Araf, 7/141), onları kendi içinde bölüp parçalayan (el-Kasas, 28/4), insanlık tarihinin en korkunç işkencelerini uygulayan, bunlarla yetinmeyip ilahlık iddia eden (el-Kasas, 28/38; en-Nâziât, 79/24), Firavuna dahi tebliğin yumuşak yapılmasını emretmesidir (Buladı, 2018, 37; Köylü, 2004, 204).

Hz. Musa ve Hz. Harun'a Firavun'a karşı nasıl davranmaları gerektiğinin bildirildiği âyette: *“(Ey Musa!) sen ve kardeşin mucizelerimle gidin; beni anmakta gevşeklik göstermeyin. İkiniz beraber Firavun'a gidin, çünkü o sınırı çok aştı. Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslûpla söyleyin, ola ki aklını başına toplar veya içine bir korku düşer.”* (Tâhâ, 20/41-44) buyurulmaktadır. Bu âyet, yumuşak ve nazik sözün, insanların kalbini yumuşatmak ve onları doğru yola çekmek için önemli bir araç olduğunu gösterir. Yumuşak söz, bireylerin birbirlerini dinlemesine ve anlamalarına yardımcı olur. Özellikle dinin tebliği görevinde başarılı olabilmek için izlenecek metodun ve kullanılacak üslûbun ne kadar önemli olduğunu ortaya koyması açısından oldukça dikkat çekicidir (Karaman vd., 2012, 3/314; Cebeci, 2015, 75-305).

6.4. Doğru ve Gerçek Söz (Kavl-i Sedîd)

Sedîd, doğru, düzgün ve isabetli olmak anlamına gelen “sedde” kökünden türemiş; itidal, doğru iş ve sağlam söz demektir (İsfehânî, 2011, 403-404). Kur'an, doğru ve gerçek sözü de büyük bir erdem olarak kabul eder. İnsanların söyledikleri sözlerin doğruluğu, kişiliklerinin de bir yansımasıdır (Eren, 2012, 87-90). Kur'an, doğruyu söylemenin ve sözüne sadık kalmanın önemini vurgular. Ayette: *“Ey iman edenler! Allah'a itaatsizlikten sakının ve doğru söz söyleyin ki, Allah sizin işlerinizi düzeltsin, günahlarınızı bağışlasın. Kim Allah'a ve resulüne itaat ederse gerçekten büyük bir kazanç elde eder.”* (el-Ahzâb, 33/70-71) buyurulmaktadır. Kur'an, insanların her durumda doğru söz söylemelerini ve sözlerinde dürüst olmalarını emreder. Yalan söylemek, iletişim ahlâkına aykırı bir davranış olarak yasaklanmıştır. Nitekim âyette: *“Geriye eli ermez, gücü yetmez çocuklar*

birakmış olmaları halinde onlar hakkında endişe duyacak olanların (başkalarının yetimleri için de) kalpleri sızlasın; Allah'tan sakınsınlar ve doğru söz söylesinler.” (en-Nisâ, 4/9) buyurularak bu durum ifade edilmiştir. İlahi metin, kitaba inanan herkese, maddi ve manevî hayatı kapsayan bütün sözlü ve fiili işlerinde doğru ve sağlam sözü hâkim kılınmasını istemektedir. Dolayısıyla mü'min, yalan ve iftira sezilen her habere, duyuma, sözlü veya yazılı malzemeye karşı ihtiyatını ve mesafesini korumalı ve sağlam bir şekilde araştırmasını yapmalıdır (el-Hucurât, 49/6; Buladı, 2018, 42). Ayette yetimlerin hukukunun korunması hususunda etkili olsun diye hitap, insanların vicdanlarına yöneltilmiş, “Yetimleri kendi çocuklarınız olarak düşünün” denilmek istenmiştir (Karaman vd., 2012, 2/22).

Netice itibariyle Kur'an, doğru sözlülüğün Allah katında değerli bir erdem olduğunu ifade eder. Doğru söz, iletişimde güvenin temellerini atar ve kişilerin birbirlerine olan güvenini pekiştirir. Yalan söylemek, insanları yanıltmak ve aldatmak, ilişkilerde büyük zararlar oluşturur. Kur'an, doğru sözün insanın kalbine huzur getireceğini belirtir.

6.5. Kolaylaştıran ve Anlaşılır Söz (Kavl-i Meysûr)

Meysûr kelimesi, kolay ve mümkün olmak, yumuşak başlı olmak, kolaylaştırmak manalarını içeren “yeserâ” kökünden türemiştir. Kolay kılınmış herhangi bir nesne veya söze denir (İsfehânî, 2011, 891-892). Kur'an, sözlerin insanlar için kolaylaştırıcı ve anlaşılır olmasını ister. İnsanların birbirlerine anlatacakları şeylerin açık ve kolay bir şekilde ifade edilmesi, iletişimin sağlıklı olmasını sağlar. Peygamber Efendimiz de, tebliğ görevini yerine getirirken insanlara kolaylık sağlamış, onlara ağır ve karmaşık bir dil kullanmamıştır. Bu durum Kur'an'da, “*Eğer sen kendin dahi rabbinden umduğun bir lutfu beklemek durumunda (ihtiyaç içinde) olduğun için onlara ilgi gösteremiyorsan, hiç değilse kendilerine yumuşak/rahatlatıcı bir söz söyle!*” (el-İsrâ, 17/28) şeklinde ifade edilmiştir. Buna göre insan, yardım isteyen birine olumlu cevap verme imkânına sahip değilse ümit verici, yatıştırıcı, güzel sözler söylemeli; onu kırmamaya, gönlünü incitmemeye çalışmalı, tatlı dille mazeretini ifade etmelidir (Şevkânî, t.y., 3/250-251). Buradaki âyet, insanların anlayabileceği bir dil kullanmanın önemini vurgulamaktadır. Kolaylaştırıcı sözler, iletişimin engellerini ortadan kaldırarak, anlamın doğru bir şekilde aktarılmasını sağlar.

6.6. Latif ve İnce Söz (Kavl-i Kerîm)

Kerîm kelimesi, “yaratılıştan cömert olan, insanın şerefiyle bağdaşmayan her türlü şeyden arınmış bulunan” demektir (el-Ezherî, 2001, 10/132). Yüce Allah’ın Esmâ-î Hüsnâ’sından biri olarak da zikredilen kerîm kelimesi, çok iyilik eden, cömertçe lütuf ve ihsanda bulunan, her şeyi içinde toplayan, kıymetli şerefli, kolay ve yumuşak anlamını da içerir (el-Ezherî, 2001, 10/132-135).

Kur’an, latif ve ince bir üslup ile konuşmanın, insanları olumlu şekilde etkileyeceğini belirtir. İnce ve nazik bir dil, insanlara saygı ve sevgi göstergisidir. Bu tür bir dil, karşıdaki kişinin kalbine hitap eder ve onu içsel olarak iyiliğe yönlendirir. Kur’an, insanlara nazik ve ince bir şekilde öğüt verilmesini ister. Nitekim âyette: “*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle.*” (el-İsrâ, 17/23) şeklinde izah edilmiştir.

Kur’an’da, insanlara yumuşak bir üslupla konuşulmasını ve özellikle zorlu durumlarda bile kırıcı ve sert bir dil kullanmaktan kaçınılması gerektiği belirtilmiştir. Bu, insanların birbirlerini anlamasını kolaylaştırır ve iletişimdeki gerginlikleri azaltır. Ayette: “*Firavun’a gidin, çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt alır ya da korkar.*” (Tâhâ, 20/43-44) buyurulmuştur. Bu âyet, en inatçı ve azgın bir insanla bile iletişimde nazik olmanın önemini vurgular.

İlahi metin, latif ve ince sözle konuşmanın vacibiyeti üzerinde durmuştur. Ayette: “*Bir zamanlar biz İsrâiloğulları’ndan, “Yalnız Allah’a kulluk edeceksiniz; ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz. İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin” diyerek söz almıştık. Sonra, içinizden küçük bir kesim dışında, sözünüzden döndünüz; hâlâ da sırt çevirmektesiniz.*” (el-Bakara, 2/83) şeklinde ifade edilerek latif ve ince sözün önemini ve bu tür bir iletişimin insanları daha çok etkilediğini göstermektedir.

Kur’an’ı Kerîm’de iletişim ahlâkına dair verilen bu örnekler, bireylerin ve toplumların huzur içinde yaşayabilmesi için rehberlik eder. Doğruluk, nezaket, sabır ve adalet gibi değerlere dayalı bir iletişim tarzı, insanlar arasında sevgi, güven ve anlayışın oluşmasını sağlar. Kur’an’ın rehberliğinde şekillenen bu ahlâk anlayışı, hem bireysel hem de toplumsal yaşamda iletişimin önemini ve sorumluluğunu ortaya koyar.

SONUÇ

Kur'ân'ı Kerîm, insanlara sağlıklı ve etkili iletişim için birçok değerli ilke sunduğu görülmektedir. Bu bağlamda iyi söz, doğru söz, yumuşak dil, açık ifade, kolaylaştırıcı yaklaşım ve latif bir üslup, insan ilişkilerinin temelini oluşturur. Kur'an'ın öğütleri, bireylerin birbirleriyle barış içinde yaşamalarını ve sosyal düzenin sağlanmasını hedeflemektedir. Bu ilkeleri hayata geçirmek, insanları hem dünyada hem de ahirette huzura ve başarıya götüreceği açıktır.

Kur'ân'ı Kerîm, iletişimde ahlâkı ve adaleti esas alarak bireylerin hem bireysel hem de toplumsal yaşamlarında huzur ve güven ortamı oluşturmasını sağlamaktadır. Doğruluk, dürüstlük, nezaket, sabır, hoşgörü ve saygı gibi değerler, sağlıklı bir iletişim için vazgeçilmezdir. Bunun yanı sıra gıybet, iftira, kibir ve fitneden sakınma gibi uyarılar, iletişimde çatışma ve zarar doğurabilecek durumları engellemeyi amaçlamaktadır.

Kur'an'ın rehberliğinde şekillenen bu iletişim ahlâkı, insanlar arasında sevgi ve anlayış köprüleri kurmayı teşvik eder. Bu ilkeler sadece bireylerin arasındaki ilişkileri değil aynı zamanda toplumsal düzeni ve barışı koruyacak temel yapı taşlarını oluşturacaktır.

Netice olarak, Kur'ân'ı Kerîm'in iletişim ahlâkına dair sunduğu bu evrensel prensipler, çağlar üstü bir rehberlik sunar. Bu prensiplere uygun bir iletişim tarzı benimsemek, bireylerin hem dünyada huzurlu bir hayat sürmesini hem de ahirette Allah'ın rızasına nail olmasını sağlayacak yüce bir ahlâkî duruşu temsil eder.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimler Sözlüğü*. İnkılap Kitabevi.
- Akseki, A. H. (2016). *Ahlak Dersleri*. DİB Yayınları.
- Âşıkkutlu, E. (2003). Leyyin. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 27, ss. 168-169). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bertrand, A. (2001). *Ahlâk Felsefesi*. Akçağ Yayınları.
- Bilgiz, M. (2013). *Kur'an'da İnsanlık Onuru*. Fecr Yayınları.
- Buladı, K. (2018). Kur'an'ın Sözlü İletişimde Öngördüğü Dil Üslubu. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 21-54.
- Cebeci, S. (2015). *Öğrenme ve Öğretmen Süreçlerinde Dini İletişim*. İz Yayınları.
- Cüceloğlu, D. (1998). *Yeniden İnsan İnsana*. Remzi Kitabevi.

- Cüceloğlu, Erdoğan, D., İ. (2016). *Öğretmen Olmak (Bir Cana Dokunmak)*. Final Kültür Sanat Yayınları.
- Çağrııcı, M. (2017). *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. Kuramer.
- Denizer, N. (2019). İletişim Çağındaki İletişimsizlik Problemine İlâhî Bir Çözüm Kur'ân'da İletişim İlkeleri ve Konuşma Adabı. 5. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi ASOS Yayınları*, 287-300.
- Doğan, E. (2024). *Kur'an-ı Kerim'de "Ey İnsanlar" Hitabı ile Başlayan Ayetlerin Din Eğitimi ve Dinî İletişim Açısından Tahlili* [Yüksek Lisans Tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ezherî, M. b. A. (2001). *Mu'cemü Tezhîbü'l-Luğa*. Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî.
- Emsal, Şentürk, M., H. (2021). Kur'an ve Sünnette Empatik Yaklaşımın Yeri. *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1), 77-92.
- Eren, Ş. (2012). *Kur'ân Işığında Baştan Ayağa Beden Dili*. Selsebil Yayınları.
- Zebidî, M. b. M. (t.y.). *Tâcü'l-Arû's min Cevâhirü'l Kâmus*.
- Gümrükçüoğlu, S. (2011). *Kur'an'da İletişim Dili* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hökelekli, H. (2013). *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*. Değerler Eğitim Merkezi (DEM).
- Izutsu, T. (t.y.). *Kur'ân'da Allah ve İnsan*.
- Izutsu, T. (t.y.). *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. Pınar Yayınları.
- İbn Manzûr, M. b. M. (1988). *Lisânü'l-'Arab*. Dâru's-Sadr.
- İsfehânî, R. (2011). *el-Müfredât fi-Ğarîbi'l-Kur'ân*. Dâru's-Şâmiyye.
- Karaman vd., H. (2012). *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. DİB Yayınları.
- Köylü, M. (2004). *Çağdaş İletişim Teknikleri Işığında Kur'ân Tebliği*. 197-218.
- Köylü, M. (2010). Dinî İletişim. *Türkiye Diyanet Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu*, 167-194.
- Kurt, M. (2016). *Üniversite Gençliğinin İletişim Ahlakı Açısından Sosyal Medyaya Bakışı* [Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mevdudî, E. Â. (t.y.). *Tefhimü'l-Kur'ân*. İnsan Yayınları.
- Özer, R. (2024). *Sahabe Dönemi Tefsirin Temel Dinamikleri* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Özokudan, M. (2018). *Bakara Suresi Bağlamında Kur'an-ı Kerim'deki İletişim Esasları* [Yüksek Lisans Tezi]. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Râzî, F. M. b. Ö. (1999). *Mefâtîhu'l-Ğayb: Et-Tefsirü'l-Kebir*. Dâru'l- İhyai't-Türasi'l-Arabî.
- Sadan, H. (2023). Kur'an'da İç İletişim. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 10. 2023.313.
- Sevinç, Gülsünler, S., M. E. (2021). Kur'an Mesajları Bağlamında "Aile İçi İletişim": Sistemik ve Niceliksel Bir İnceleme. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*.
- Şevkânî, M. b. A. (t.y.). *Fethu'l-Kâdir*. Dâru'l-Kelami'l-Tayyib.
- Taberî, M. b. C. (2001). *Camiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. Dâru'l-Hicr.
- Tan, Z. (2024). *Kur'an-i Kerim'de Helâk-Ahlak İlişkisi*. Ark Kitapları.
- Yaran, C. S. (2010). *Ahlak ve Etik*. Rağbet Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (t.y.). *Hak Dini Kur'an Dili*. Huzur Yayınevi.
- Yılmaz, M. (2016). *Etkili Öğretmenlik*. Değerler Eğitim Merkezi (DEM).
- Zemahşerî, M. b. Ö. b. M. (1987). *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmizi't-Tenzîl*. Dâru'l-Kitabi'l-Arabî.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Reşit ÖZER

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

**Cami Cemaatinin Bakış Açısıyla Rol Model Din Görevlilerinin Nitelikleri
(Samsun İli Örneği)***

Qualities of Role Model Religious Officials from the Perspective of the Mosque Community
(Samsun Example)

Hüseyin Emre DURAN

Dr. D.İ.B. Din Hizmetleri Uzmanı

Dr. D.İ.B. Religious Services Professional

İstanbul, TÜRKİYE

huseyinemreduran@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6555-4600>

Atıf / Citation: Duran, H. E. (2025). Cami Cemaatinin Bakış Açısıyla Rol Model Din Görevlilerinin Nitelikleri (Samsun İli Örneği), Genç Mütefekkirlere Dergisi, 6 (1), 237-265
<http://doi.org/10.5281/zenodo.15009060>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 11.02.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:237-265

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



* Bu çalışma, Prof. Dr. Macid YILMAZ danışmanlığında "Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı Bağlamında Din Görevlilerinin Dini-Ahlaki Rol Modelliği" (Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2023) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Bu çalışma için etik kurul izni, Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'nun 09.01.2023 tarihli ve 2022/28 numaralı kararı ile alınmıştır.

ÖZET

Hz. Peygamber döneminde dini ve ictimai hayatın merkezi olan camiler, İslam medeniyet tarihi boyunca bu fonksiyonunu sürdürmüştür. Günümüzde camilerin bu fonksiyonunu Diyanet İşleri Başkanlığı ve bu kurumun görevlendirdiği din görevlileri üstlenmiştir. Din görevlileri dini topluma ulaştırma noktasında büyük bir sorumluluğa sahiptirler. Bu araştırmada din görevlilerinin dini-ahlaki rol modeli, cami cemaati perspektifinden ele alınmıştır. Cami cemaatine göre imam hatiplerin ve müezzin kayyımların rol modelinin nasıl olması gerektiği, araştırmanın temel konusudur. Araştırmanın temel amacı ise cami cemaati açısından din görevlilerinin dini ve ahlaki rol modelini keşfetmektir. Çalışmanın önemi ise bu araştırma sonuçlarının yetkili kurumlara ve kişilere önemli veriler sağlayabilecek olmasıdır. Nitel olarak yürütülen bu araştırmada yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Samsun ili ve ilçelerindeki farklı camilerde 46 katılımcı ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler sonucunda temalar ve kodlar belirlenmiştir. Bu temalar ve kodlar, tablolar halinde sunulmuş yorumlanmıştır. Cami cemaatinin rol model din görevlilerinden beklentileri kişisel özellikler, cami merkezli ve cami dışı faaliyetler olmak üzere üç ana başlıkta toplanmıştır. Katılımcılar, din görevlilerinin mesleki becerilerinden, cami merkezli ve cami dışında gerçekleştirdiği faaliyetlerden çok kişisel özellikleriyle ilgili beklentilerine dile getirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Görevlisi, Cami Cemaati, Rol Model, Din Görevlilerinin Rol Modeli.

ABSTRACT

Mosques, which were the center of religious and social life during the time of the Prophet Muhammad, have continued this function throughout the history of Islamic civilization. Today, the Presidency of Religious Affairs and the religious officials assigned by this institution have undertaken this function of mosques. Religious officials have a great responsibility in terms of conveying religion to society. In this study, the religious-moral role modeling of religious officials has been addressed from the perspective of the mosque community. The main subject of the study is how the role modeling of imams and muezzin trustees should be according to the mosque community. The main purpose of the study is to discover the religious and moral role modeling of religious officials from the perspective of the mosque community. The importance of the study is that the results of this research will provide important data to authorized institutions and individuals. Semi-structured interview technique was used in this qualitative study. The themes and codes were determined as a result of in-depth interviews conducted with 46 participants in different mosques in Samsun province and its districts. These themes and codes were presented in tables and interpreted. The expectations of the mosque community from role model religious officials were grouped under three main headings: personal characteristics, mosque-centered and non-mosque activities. Participants expressed their expectations about religious officials' personal characteristics rather than their professional skills and the activities they carry out in and outside the mosque.

KeyWords: Religious Education, Religious Officer, Mosque Community, Role Model, Role Modeling of Religious Officials.

GİRİŞ

Hız. Peygamber döneminde dini ve ictimai hayatın merkezi olan camiler, İslam medeniyet tarihi boyunca bu fonksiyonunu sürdürmüştür. Daha sonraki süreçte kurulan medreseler, kışlalar, tekke ve zaviyeler, çarşı ve pazarlar genellikle cami merkezli bir yapıda inşa edilmiştir. Camiler, tarih boyunca sadece ibadet edilen mekanlar olarak, din görevlileri de namaz sadece kıldırma ve ezan okumayla sınırlandırılmış görevleri ifa eden kimseler olarak kalmamıştır. Çünkü din görevlileri sosyal ve manevi liderlerdir (Yılmaz 2011: 55).

Osmanlı döneminde medreselerin özellikle önemli merkezlerde bulunması ve nüfusun büyük çoğunluğunun taşrada olması, cami merkezli din eğitimi ve hizmetlerinin önemini artırmıştır. Dolayısıyla medresede okuma imkânı bulamamış olan Müslümanlar için camilerdeki takrir dersleri, Kur'an öğretimi, vaazlar, hutbeler ve diğer eğitimsel faaliyetler önemli bir fırsat olmuştur. Medrese eğitiminin en önemli amaçlarından biri, halkı dini konularda aydınlatacak ve rehberlik yapacak imam, vaiz ve müftü gibi din görevlilerinin yetiştirilmesidir.

Cumhuriyet döneminde Şer'îye ve Evkaf Vekaleti kaldırılarak 1924 yılında Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Daha sonra Diyanet'in ilk teşkilat kanunu 1935 yılında çıkarılmış ve bu kanunla merkez ve taşra görevlilerinin nitelik ve tayin usulleri belirlenmiştir (Resmî Gazete 1935).

Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek görevlerini yerine getirme konusunda resmi ve yetkili bir kurum olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu görevle sorumlu ve Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin büyük çoğunluğunu oluşturan imam hatiplerin ve müezzin kayımların toplam sayısı, son verilere göre 87.915'tir (DİB 2024). Dolayısıyla din hizmetleri faaliyetlerinin topluma ulaşmasında imam hatiplerin niceliklerinin yanında nitelikleri ve rol modellikleri de önem arz etmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en son 2014 yılında güncellediği personel yeterlilikleri, her bir görevlinin sahip olması gereken temel ve özel yeterlilikleri açıklamaktadır (DİB 2023). Bu yeterlilik arasında din görevlileri ilgili hususlar da bulunmaktadır. Cami görevlileriyle ilgili yeterlilikler arasında bulunan 25. madde "Sahip olduğu bilgi, beceri,

görgü ve aile hayatı ile çevresine örneklik eder.”, onların toplum için birer dini ve ahlaki rol model olduğunu göstermektedir.

Dini temsil eden bireyler iyi niyet, samimiyet ve güzel ahlak sahibi, doğru ve uygulanabilir dini bilgiye sahip ve bu bilgiyi işlevsel ve makul bir tebliğ metoduyla öğreten ve bunu yaparken de insanlara fiili olarak örnek olan kişilerdir (Şeker 2018). Dini temsil noktasında nicelik bakımından topluma sahih dini bilgiyi ulaştırmada ve yaşamada rol model olma sorumluluğu bulunan din görevlileri, toplum için önemli dini ve ahlaki rol modellerdir.

İslâm’da tebliğ ve temsil, ferdî olsun içtimai olsun, her Müslümanı bağlayan dinî bir görev kabul edilmektedir. Ancak bunu kimlerin hangi bilgi ve usulle yapacağı konusunda birtakım görüşler bulunmaktadır. Dini temsil ve tebliğ görevini üstlenenlerin sahip olması gereken öncelikli özelliklerden biri temsilde fiilî örnekliktir. Özellikle rol model kişilerin bu hususa itina göstermesi beklenmektedir. Aksi takdirde iyi niyet taşımayan, gösterişin, ideolojinin veya maddi menfaatin öne çıktığı, eksik veya yanlış dinî bilgiye dayanan ve kötü örneğin sergilendiği dinî temsil, olumsuz sonuçlar doğurabilir (Şeker 2018).

Hz. Peygambere göre model insan, ilme önem veren, olayları tahlil ve analiz eden, muktedir olduğu konularda insanlara rehberlik eden ve önlerini açan, kanaatkâr, nefesine hâkim olan, verdiği sözü tutan, güvenilir bir şahsiyettir. Bunlara ek olarak dürüst, haksızlık etmeyen, azgınlıktan ve taşkınlıktan sakınan, sır tutabilen ve Hz. Peygamber’in tavsif ettiği güzel vasıfları bilinçli bir şekilde yaşayarak model insan olmanın gayreti içinde olan kişidir (Nazıroğlu 2006).

Kuran ayetleri ve Hz. Peygamber’in uygulamalarına bakıldığında İslam eğitiminde öğretici konumunda olan kişinin söz, tutum ve davranışları ile örnek olması önemli bir göstergedir (Yılmaz 2020:51). Düşüncesinin merkezinde insan mutluluğu yer alan Farabi’ye göre o, yaratılış gereği birçok şeye muhtaç olarak doğmaktadır. Onun mükemmelleşmesi de diğerlerinden faydalanmak suretiyle gerçekleşebilir. Farklı insanların bir araya gelerek birbirlerinden öğrenmelerine ihtiyaç vardır (Dam 2002).

Köylü’ye göre bir din görevlisinde bulunması gereken temel özelliklerden biri de hareketlerin söze, sözlerin harekete uymasıdır (Köylü 1990). Söz-davranış veya söylem-eylem birliği olarak da ifade edilebilecek bu temel niteliğe sahip olan bir din görevlisinin

camii cemaati için dini ve ahlaki bir rol model olabilmesinin de temel şartıdır denilebilir. Çünkü insanlar sözlerden çok eylemlerden etkilenebilmektedir. İnsanların saygınlığını arttıran önemli ahlakî niteliklerden biri, insanın bilgi, inanç, ve davranışları arasında çelişki olmamasıdır. Kişinin söyledikleri ile yaptıkları birbiriyle çelişirse itibarı, güvenilirliği ve etkileyciliği kalmayabilir. Çekin tarafından din görevlileri ve camii cemaatiyle yapılan anket sonuçlarına göre de cemaatin çoğunluğu, din görevlisinin söz ve davranışlarının uyumlu ve tutarlı olması gerektiğini ifade etmişlerdir (Çekin 2011).

Bir hatibin din alanında yeterli bilgiye sahip olması önemli olmakla birlikte tek başına bu yeterli olmayabilir. Aynı zamanda ondan, sahip olduğu dinî bilgiyi güncel hayatla ilişkilendirebilmesi beklenmektedir. Ancak böyle bir yaklaşımla dini bilgi muhatap kitlenin dünyasında işe yarar bir niteliğe kavuşabilecektir. Bunun için ayrıca hatibin geniş bir genel kültür bilgisine sahip olması gerekmektedir. Hatibin dünyada olup bitenleri takip etmesi, muhatap kitlenin yaşadığı hayatı, farklı dünya görüşlerini ve din anlayışlarını, içinde bulunduğu toplumun ahlaki, sosyal, kültürel, vb. durumunu iyi gözlemleyebilmesi ve buna uygun bir şekilde hitabet faaliyetlerini yerine getirebilmesi gerekmektedir. Tüm bunlarla birlikte hatibin din alanıyla ilgili bilgileri kimlere, nerede, ne kadar, nasıl kazandıracığına ilişkin bilgi ve becerilere sahip olması ve ayrıca tüm bu görevleri yerine getirirken kişilik ve karakter konusunda tutarlı bir yol izlemesi de önemlidir (Altıntaş 2018).

Din görevlileri, daha önce de ifade edildiği gibi dini topluma ulaştırma noktasında büyük bir sorumluluğa sahiptirler. Din görevlilerinin topluma dini ve ahlaki bir rol model olabilmesi için yaşadığı dönemi iyi okuması, anlaması, kendini geliştirmesi ve topluma faydalı olması gerekmektedir.

Bu nitel araştırmada din görevlilerinin rol modelliği, camii cemaati perspektifinden ele alınmıştır. Camii cemaatine göre imam hatiplerin ve müezzin kayyımların rol modelliğinin nasıl olması gerektiği, araştırmanın temel konusudur. Araştırmanın temel amacı ise camii cemaati açısından din görevlilerinin rol modelliğini keşfetmektir. Hedef kitlenin rol model olarak din görevlilerinden beklentileri mevcut din görevlisi yetiştirme politikalarına ve mesleki din öğretimindeki uygulamalara katkı sağlayabilir.

Bu araştırma temel felsefesi açısından uygulamalı, amacı açısından yorumlayıcı, yöntem açısından nitel araştırma, süre açısından kesitsel, analiz konusunda ise içerik analizi tekniği olarak incelenmiştir.

Araştırmanın tasarımı olarak “keşfedici araştırma tasarımı” tercih edilmiştir. Keşfedici araştırma tasarımına göre hazırlanan bir çalışmada araştırmacılar; “yeni konuları incelemek, nispeten az çalışılmış konuları keşfetmek ya da daha sonra yapmayı planladığı araştırma için bir hazırlık aşaması oluşturmak için keşfedici araştırma yapar” (Gürbüz ve Şahin 2018: 101). Keşfedici araştırma tasarımı ile cami cemaatinin din görevlilerini rol model olarak alıp almadığı ve din görevlilerinin rol modeliği konusuna bakışları incelenmiştir.

Bu çalışmada araştırma deseni olarak “fenomenoloji” (olgubilim) yaklaşımı esas alınmıştır. Gürbüz ve Şahin’e göre bu anlayışla hareket eden araştırmacılar özellikle, “insanların derinde ne hissettiklerini empati yaparak anlamaya çalışırlar, bireylerin günlük deneyimlerini yorumlamaya çabalarlar, duyguların derin anlamlarını ve davranışların arkasındaki öznel nedenleri kavramaya yönelirler” (Gürbüz ve Şahin 2018: 35).

Mülakatlar 2023 yılı Ocak ve Şubat aylarında gerçekleştirilmiştir. Temaların ve kodların oluştuğuna kanaat getirildiği 40 katılımcıdan sonra, emin olmak için 6 katılımcıyla daha görüşme yapılmıştır. Bunun sonucunda araştırmanın doygunluğa ulaştığı saptanmıştır. Araştırmaya dahil olan 46 kişi, bu araştırmanın çalışma grubunu oluşturmaktadır. Bu çalışmada şehir merkezinde bulunan büyük camiler seçilerek görüşmeler yapılmıştır. Samsun ili genelinde yapılan mülakatlar 39 farklı camide gerçekleştirilmiştir. Vakit namazları çıkışında cami cemaatine çalışma hakkında bilgi verilerek mülakata katılma konusunda istekli ve gönüllü olanlar tercih edilmiştir. Araştırmaya katılan 46 katılımcının demografik özellikleri ayrıntılı olarak çalışma sonunda verilmiştir.

1. Rol Model Din Görevlilerinin Nitelikleri

Literatürde din görevlilerinden beklenen niteliklerin kaleme alındığı birçok teorik çalışma bulunmaktadır. Buna karşılık konuyla ilgili saha çalışmalarının azlığı da göze çarpmaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada cami cemaatinin, bir rol model olarak din

görevlilerinden beklentilerini ortaya koymak amacıyla 2023 yılında Samsun ili ve ilçelerindeki farklı camilerde mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

Araştırmaya katılan 46 kişiye “Sizce başarılı ve etkili bir rol model/örnek din görevlisinde bulunması gereken özellikler nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların verdikleri cevaplar, üç temel temada ve bu temaların altında bulunan kodlarla tablolara aktarılmıştır.

1.1. Kişisel Özellikler

Katılımcıların başarılı ve etkili bir rol model din görevlisiyle ilgili en çok üzerinde durdukları tema kişisel özelliklerdir. Bu tema altında 10 adet kod ortaya çıkmış ve bunlar Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. Kişisel Özellikler

Tema	Kod	f
Kişisel Özellikler	İletişim Becerileri	36
	Dini Bilgi ve Donanım	27
	Söz-Davranış Uyumu	20
	Herkese Eşit Davranma	18
	Karakter/Kişilik	17
	Kılık-Kıyafet	10
	Ticaret Yapmayan	5
	Toplumunu Tanıyan	5
	İkna Kabiliyeti	4
	İlahiyat Mezunu	3

Katılımcıların 36’sı iletişim becerileri kodu ile ilgili görüşlerini belirtmişlerdir. Cami cemaatinin başarı ve etkili bir rol model din görevlisinden en büyük beklentisinin iletişim

becerileri olduğu görülmektedir. Yapılan saha çalışmalarında din görevlilerinden en büyük beklentinin sıcak ve samimi bir iletişim ve kaynaşma olduğu belirlenmiştir (Çanakcı 2015). Ayrıca Koca ve Gümüş tarafından yapılan ayrı çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır (Koca 2014; Gümüş 2014)

Din görevlilerinin namaz kıldırmak, vaaz etmek ve ezan okumak gibi temel görevlerinden önce, katılımcılar iletişim özelliklerinin en mühim husus olduğunu belirtmişlerdir. İletişimle ilgili beklentilerin yanında bazı katılımcılar da din görevlilerinde ikna kabiliyetinin olması gerektiğini belirtmişlerdir. Katılımcıların konuyla ilgili bazı ifadeleri şu şekildedir:

“Halkla iç içe olmalı, vaazı zamanında ezanla birlikte bitirmeli, hocaların hâl hatır sorması, ilgi göstermesi beni etkiliyor. İletişim en önemlisi. Akşam yatısı arası camide cemaat ve hocayla birlikte dini sohbetler, yapmalı hoca. Camiye cemaati çekmeli.” (K-1)

“Cami dışındaki görevi daha önemli imamın. İnsanların bakış açısını değiştirebiliyor tutumuyla. Bak bu hoca yobaz değil diyor adam, bak neler biliyor diyor ve sadece din hakkında konuşmuyor diyor. Bak başka şeyler de biliyor diyor.” (K-38)

“Hayal ettiğim şey şu, en çok tamam bir imamın esas görevi namaz kıldırmaktır. Buna bir şey demiyorum ama mahalleyle haşır neşir olmalı. Herkesin sevdiği insan olmalı. Herkesin içinde sözü geçen insan olmalı. Camiye girdiği zaman veya insanları gördüğü zaman insanın içine bir sıcaklık bırakmalı. İnsanlar imamı gördüğü zaman ya nerden karşılaştık bu adamla dememeli. Şu adam iki laf etse de dinlese demeli yani. Çocuklar sevinmeli yanından geçerken. Dediğim gibi insanların içinde saygınlığı olmalı. İnsan gördüğü zaman, ya benim hocam geliyor diye ayağa kalkıp saygı duymalı. O duruma getirmeli kendisini. Bu zorla olmaz. İnsanların gönlünde bir nokta bırakarak olur.” (K-23)

“İletişim kabiliyeti, ikna kabiliyeti. Bence bir din görevlisinde olması gereken en önemli şeylerden biri. Kızarak değil hoşgörülle nezaketle saygıyla yaklaşacak. Bir de en önemlisi Kur’an’a çok iyi hâkim olmalı. Çünkü adam

diyor ki bak Kur'an'da böyle yazıyor diyor. Bak kadını dövmek Kur'an'da serbest yazıyor diyor. Kur'an'ın bir sürü tefsiri var, adam cımbızla işine geleni çekiyor, onu alıyor ve oradan yükleniyor İslamiyet'e. İmam bu konuda da çok ikna edici olabilmeli yani. İslamiyet'in değerlerini koruyabilmesi için." (K-38)

Din görevlilerinin toplumla iletişim halinde olmasını isteyen katılımcılar aynı zamanda onların herkese eşit yaklaşmasını da beklemektedir. 18 katılımcı bununla ilgili doğrudan veya dolaylı olarak görüşlerini ifade etmişlerdir. Bu noktada din görevlilerinin bazı cami cemaatiyle samimi olduğu, bunun yanında bazı kişilere de mesafeli olduğu çıkarımı yapılabilir. Bir katılımcının ifadesi de bu durumu göstermektedir:

"İnsanlar cahil olabilir. İmam evinde gelse çayımı içse. Vatandaşa çay yap da geleyim desin. İlla camide vaaz verecek değil. Eğitim öğretim ömür boyu, sokakta, her yerde. Gelmediği zaman bir çay demle geleyim deyip onun da gönlünü kazanmalı. Kaç defa çay demler çağırırdı hocamızın biri. İnsanlarla içli dışlı olması lazım. Bir işi düştüğü zaman vs." (K-28)

Katılımcıların ifadelerine göre toplum içine girmeyen, insanlardan kendisini soyutlamış olan din görevlileri, insanlar için dini bir modele olan ihtiyacın karşılanmamasına sebep olabilmektedir.

Araştırmaya katılan 46 katılımcının 27'si, din görevlilerinin dini bilgi ve donanım açısından nasıl olmaları gerektiği ile ilgili görüşlerini ifade etmişlerdir. Çekin'in çalışmasında da cami cemaatinin çoğunluğu, din görevlilerinin dini bilgi ve genel kültür anlamında donanımlı olması gerektiğini ifade etmişlerdir (Çekin 2011). Yapılan bazı saha çalışmalarında da benzer sonuçlara ulaşılmıştır (Çanakçı 2015; Yılgin 1997).

Konuyla ilgili bazı katılımcıların ifadeleri şu şekildedir:

"Donanım çok önemli. Sadece hocanın görevi 5 vakit namaz kıldırmak olmamalı bence. Halka iletişimde olması gerekiyor. Aklına birinin bir şey takıldığında gidip hocaya rahatça sorabilmeli. Çünkü ne yapıyor adam sosyal medyada saçma sapan yerlere bakıyor. Oradakine inanıyor gidip. Karşılaştım

ben de. Adam internetten okuyor inanıyor hemen ama gelip hocaya sorsa hoca sadece onu anlatmıyor, ispat da ediyor. Yani bizim hocamız. İspatı yok onun diyor adam ama hoca böyle böyle deyince tamam diyor. Aklına mantığına yatıyor.” (K-38)

“Hocalarda bir eksiklik var. Ben dört dörtlükten daha fazla ilgi istiyorum hocalarımızdan. Öğretecek eğitecek. Kendisi de donanımlı olacak.” (K-44)

“Bir kere ilmin sonu yoktur, ilme vakıf olacak din görevlileri. Kim vakıf olabilir ama hani en azından vatandaştan daha da iyi, birinin bir sorusuna cevap verecek kadar, ilme vakıf olacak.” (K-13)

“Diğer memurlar veya öğretmenler gibi 4-5 yıllık bir fakülte bitirmesi lazım. Bu entelektüel birikimi biraz böyle sağlayabilir. Diplomaya indirgenen bir din eğitiminde de bilgi olmaz. Birikim olmaz. Entelektüellik olmaz. Sürekli aynı kitapları okuyup şey yapamazsın. Yaşadığın ortamdaki toplumdaki ne tür bir tepki, müdahale yapabileceğini, sürekli sosyoloji ile psikoloji ile geliştirmen lazım. Bu da bir etki. İmamlar sadece İslam hukuku fihri, tefsiri, hadis bu gibi bilimlerle kendisini güncel tutamaz. Mümkün değil. Sen sürekli tefsir okursan mahallende yangın çıktığında cuma günü vaazda yine tefsirden bahsedersin. Halkın tepkisini çekersin. Psikolojik olarak o halka o kitleye nasıl yaklaşacağını bilmen lazım. İşte inisiyatif alması lazım.” (K-35)

“Yine eğitime çıkacak buradan ama bence analiz yeteneklerinin çok güçlü olması lazım. Olayları kelimeleri analiz edebilmeliler, yorumlayabilmeliler. Donanımlı olmalı. Tarih vesaire her türlü donanımı olacak. Derler ya besmeleden iki sayfa yazı yazarım. Besmeleyi gerekirse 2 sayfa yorumlayabilecek. Yorum gücü çok yüksek olması lazım.” (K-46)

Yukarıda da bahsedildiği gibi, kendisini dini anlamda yeterli gören bireylerin rol model almaya ihtiyaç duymadıkları görülmektedir. Katılımcı 35 de böyle düşünmektedir:

“Geriye baktığımda birçok insandan etkilenmişim ama bugün geriye baktığımda hiçbiri rol model alınacak insanlardan değil. Belli bir yaşımdan sonra da bu dini bilgi olarak kendimi yeterli hissettikten sonra da öyle bir

ihtiyaca hiç girmediğim için, hangi insanı rol model alayım hangisi daha iyi hangisinin peşinden gideyim diye bir düşüncem yok yani.” (K-35)

Araştırma sorularının belki de tamamında katılımcıların en çok vurgu yaptığı konuların başında söz davranış uyumu gelmektedir. Başarılı ve etkili bir rol model din görevlisi, anlattıklarını yaşantısına geçirebilmelidir. Katılımcıların 20’si bununla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Din görevlileriyle ilgili cami cemaatinin beklentileri üzerine yapılan bazı çalışmalarda da katılımcıların çoğunluğu, din görevlilerinin sözleri ve davranışları arasında uyumun olması gerektiğini ve davranışlarıyla örnek olmaları gerektiğini ifade etmişlerdir (Çekin 2011; Ozan 2013). Katılımcılardan birinin hatırası, bu konu hakkında din görevlilerinden beklentinin ne olduğunu ortaya koymaktadır:

“Zonguldak’ta öğrencilerle birlikte vakit geçirirken dindar, yaşantısıyla insanlara örnek olan ve insanlara rol model olmayı rehber edinmiş bir kişi, biz o zaman 18 yaşındayız. Ben dedi, deniz kenarına gezintiye çıkacağım, orda böyle dinden uzak olan haram maddelere bulaşmış kişilerle bir diyalog kuracağım onlardan kazanabildiğimi kazanacağım dedi. Onunla beraber biz de gittik. Benim orada gördüğüm, o hocamızın, adam içki içiyor, haramla meşgul olurken yanına yaklaştı, o kişi de bizim milletimiz biliyorsunuz. Ne olursa olsun hoca gördüm mü saygı vardır, ona saygıyla içkiyi gizledi. Ondan sonra hocamızın konuşmasından sonra o kadar tatlı ve güzel konuştu ki hocamız o adam o saatte o içkiyi oradan attı ve bize dedi ki hocam ben inşallah bundan sonra içmeyeceğim dedi. Yani hocamızın oradaki ona yaklaşımı beni çok etkiledi. Bu benim hayatımda iz bırakmıştır. Kişilerle olan münasebeti, hem de sözüyle amelinin yani yaşantısının bir olması. Sadece camide kalmayıp uygulamaya geçirmesi, hayatın içinde olması, beni de etkileyen etrafımdaki arkadaşları da etkileyen bu adamın samimiyeti ve gerçekten yaşantısına onu geçirmesi.” (K-2)

Katılımcının yaşadığı bu olayda din görevlisinin iletişimi, samimiyeti, sıcak yaklaşımı ve karşısındaki bireyde gerçekleştirdiği dönüşüm, din görevlilerinden beklentilerin neler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Din görevlisinin sözleriyle davranışları arasındaki uyumu ile birlikte insanlara yaklaşımında samimi olması bireylerin değişim ve dönüşümünde etkili olmaktadır.

“...anlatımıyla beraber anlattıklarını uygulaması da lazım. Misal veriyorum hoca kürsüye çıktığında yardım edin yardım edin deyip orada aşağıya indiğinde oraya bir yardımda bulunmuyorsa bu karşı tarafta bir etki görmeyecek çünkü kişilerin anlattıkları hayatlarında ne kadar varsa bizi de o kadar etkiliyor.” (K-2)

“...Bu eksiklerimiz var maalesef. He benim eksikimi söylesem, ben hepsinden daha fenayım. Onu hiç karıştırmayalım. Günahkarız, eksikiz ama gözlemlediğimiz olaylar da bunlardır. Çok iç açıcı şeyler değil. İçimiz yanıyor yani. İmamlarımızın net olması lazım, ilk önce imamlar, bankadan faizden kredi alıp daire almayacaklar. Hoca alırsa, hoca almış ben de alayım diyorlar. Bilinçsiz Müslümanı ateşe atmamak lazım. Ev aldım faizler de çok düşüktü diyor bana imam.” (K-7)

Katılımcıların vurgu yaptıkları bir başka husus da din görevlilerinin karakter/kişilik özellikleridir. Gümüş tarafından hazırlanan bir araştırmada katılımcıların din eğitimcilerinden beklentilerinden biri de kişilik özelliklerinin olumlu olmasıdır (Gümüş 2014). Bazı katılımcıların bu konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir:

“Hoca iletişimi sıkı tutacak cemaatiyle. Hocadan kaynaklanıyor rol model olamaması. Adam hocadan bir sıcaklık görürse. Küçükken biz ne yaptık yazın camilere kuran kurslarına gittik. İyi niyetli güzel konuşan öğrencileri seven biri olduğunda koşarak gidiyorduk ama ters hocalara da denk geldik. Öyle olunca ne oldu? Ayaklarımız geri geri gidiyordu camiye. Tamamen hocanın yaklaşımıyla alakalı bence.” (K-38)

“...ahlakıyla, insanlarla konuşmalarıyla, güzel üslubuyla, tatlı diliyle karşı tarafı da en çok kafasındaki önyargıyla değil de gerçekten oturup samimi bir şekilde sonuna kadar karşı tarafı dinleyip ona sağlam argümanlarla düşüncesinin doğru veya yanlış olduğunu aktarması gerekir. (K-23)

10 katılımcı ise din görevlilerinin kılık kıyafetiyle ilgili beklentilerini ifade etmişlerdir. Katılımcılardan birinin ifadeleri genel beklentiyi özetlemektedir:

“İnsanlar kıyafetleriyle karşılanır, konuşmalarıyla uğurlanır. Din görevlileri dar giyinmemeli, sakal bırakıyorsa sakalı düzenli olmalı. Karşı tarafa etki etmek istiyorsan, hangi kıyafeti giyiyorsan temiz ve karizma duracak. İkincisi konuşması ve diksiyonu düzgün olacak. Hocam toplum şöyle oldu böyle oldu, eh işte sen o noktada örnek olman lazım.” (K-23)

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse öncelikle hedef kitle, din görevlisiyle her şeyden önce sağlıklı bir iletişim kurmak, samimiyeti ve sıcaklığı görmek istemektedir. İkinci kod olan bilgi ve donanım konusunda da din görevlileriyle ilgili bazı beklentilerin olduğu görülmektedir. Cami cemaati, din görevlilerinden klasik ve standartlaşmış söylemler yerine farklı stratejiler, örnekler veya yaklaşımlar beklemektedir. Ayrıca katılımcılar din görevlilerinin dini bilgilerinin ilaveten genel kültürlü, yaşadığı dünyadan haberdar olan, gelişime ve değişime açık, teknolojiyi kullanabilen bireyler olması istenmektedir. Bu noktada katılımcıların bazılarının da ifade ettiği gibi din görevlilerinin en az lisans mezunu (ilahiyat) olması gerekmektedir. Bir başka beklenti de din görevlisi yetiştiren kurumların din görevlilerini yetiştirme konusunda daha aktif olmasıdır.

1.2. Cami Merkezli Faaliyetler

Katılımcıların, din görevlilerinin temel mesleki görevleri ile ilgili belirttikleri görüşlerden ortaya çıkan 7 kod ve bu kodların oluşturduğu “cami merkezli faaliyetler” teması Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2.Cami Merkezli Faaliyetler

Tema	Kod	f
Cami Merkezli Faaliyetler	Ses	17
	Namaz Aralarında Sohbet	14
	Vaazın Niteliği	10
	Hitabet	8
	Kıraat	8

	Hafızlık	5
	Tadili Erkan	2

Cami merkezli faaliyetlerle ilgili katılımcılar en çok “ses” üzerinde durmuşlardır. 17 katılımcı din görevlilerinin sesinin güzel olması gerektiğini ifade etmiştir. Yine bununla ilişkili olabilecek “kıraat” hakkında da 8 katılımcı yorum yapmıştır. Aşağıda verilen bir katılımcının ifadeleri durumu özetler mahiyettedir:

“Benim için vazgeçilmez özellikler kıraat ve ses. İkisi birbirini dengeleyen bir şeydir. Adamın kıraati var sesi de varsa tamam. Sen yüzlerce kişiye namaz kıldırıyorsun, onları etkilemen lazım, düşündürmen lazım. Namazda Allahü Ekber dediği zaman o maneviyata kavuşmak lazım. Adam öyle bir okuyor ki, adam dayak yemiş hanımından, onu da zorla oraya koymuşlar, adam öyle bir okuyuş yapıyor. Namazın ne tadı var ne zevki var. Kılıyoruz Allah kabul etsin tabi ama alıp götürmesi lazım. Bitmese şu namaz diye bakmak lazım.” (K-7)

Bununla birlikte bazı katılımcılar, sesin Allah vergisi bir durum olduğunu, ancak yeni atanacak din görevlilerinde ses yeteneğine de bakılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Kıraat noktasında ise geçmişte Kur’an kurslarında okumuş, hafızlık yapmış veya kıraati iyi olan katılımcıların, din görevlilerinin kıraat konusundaki eksikliklerini fark ettiklerini ve kıraatlerinin daha iyi olması gerektiğini belirtmişlerdir.

Katılımcılardan 14 kişi namaz aralarında sohbetlerin olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Katılımcılar din görevliliğinin sadece namaz ve ezan gibi temel görevlerle sınırlı olmadığını, insanları dini anlamda bilgilendirme görevlerinin de olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yıllardır devam eden beş vakit namaz öncesinde veya sonrasında takrir dersleri adıyla sohbetler planladığı bilinmektedir.

“Mesai saatleri dışında kendinden fedakârlık edip de halka eğitim vermesi gerekir elinden geldiği kadar. Bunu ben 7/24 yapsın demiyorum. İnsanların gelebilecekleri uygun saatler ayarlayıp insanlara ders yapmalı ve hem kendisi de öğrenmiş olur. Bilmediği şeyler olur, cemaatin biri soru sorar, onu bilmez veya unutmuştur, onu da öğrenmiş olur hem.” (K-24)

“Cuma günü haricinde vakit namazlarında beş dakika önce mesela ayetten bir örnek versin. Böyle yaparsa cemaati daha da etkiler gibi geliyor. Anlatış şekli de iyi olursa çok güzel olur.” (K-27)

“Caminin içinde resmiyetin dışına çıkılmalı. Resmiyetin içinden çıkıp dinin içine girsin. Asarcık’a gittim ikindi namazını kıldım bir camide, farz bittikten sonra müezzin “Ala Rasülina Salavat” dedi, imam döndü, müezzin devam etmiyor. Hoca dedi ki: “Bugünkü konumuz, çok küçük bir hadis.” Her zaman aynı tesbihatı yapıyoruz, aslında İmamı Azam’a göre bu da yasak da. Bunu kaldırmak da yasak olur şimdi. Orada hoca, bugün ellerinizi kulak memelerine bitştirelim. Elleri kaldırmak farz değdirmek sünnet, bitti bu kadar. Hz. Ayşe Peygamber namaz kılarken selam verince yanakları gözükdü, hadis. Bitti bu kadar.” (K-36)

Katılımcıların ifadelerinden anlaşılan Cuma vaazları dışında din görevlilerinden, çok kısa bir zaman diliminde de olsa dini sohbetler yapması beklenmektedir. Namaz öncesi veya sonrasında vaazların yapılması beklentisi içerisinde olan katılımcılar, aynı zamanda vaazın niteliği ve din görevlilerinin hitabet kabiliyeti ile ilgili beklentilerini de ifade etmişlerdir:

“Yaşamadığını imam efendi anlatıyor ama karşıya tesir etmiyor, Ebu Hanife’nin bal örneği gibi. Merkezi camilerde her gün bir şeyler anlatılsın. Yani ayetel kürsiyi okuduğunda hoca anlamını versin.” (K-10)

“Ama Diyanet’in şunu yapması lazım, imama diyecek ki kardeşim vaaz etme, bugün bir ayeti al, bir hadisi al, bir ay bununla toplumda davranış şekli olarak bunu göster. Ben bunu beklerim. Din budur. Yoksa hocam kendimizi kandırıyoruz. Ey cemaat içki içmeyin, ey cemaat kumar oynamayın. Gelenlerin yüzde 90’ı zaten bunu yapmıyor. Kiminle konuşuyoruz biz. Bunu konuşacaksan gir, hemen doğru meyhaneye git, kahvehaneye orada anlat.” (K-18)

“Benim eleştirim bugün, halkın cemaatin seviyesine incek şekilde sohbetler olmuyor. Halkın anlayacağı şekilde, bugün buraya ilahiyat mezunu da gelse böyle yapıyor. Çok az hoca halkın seviyesine iniyor. Toplumu ilgilendiren

meselelerde konuşurken imamların dikkatli olması lazım. Mesela atıyorum adam cumadan cumaya geliyor, gençler şunu yaptınız kafirsiniz. Bunu yaptın dinden çıktın. Eskiden daha çoktu şimdi azaldı da.” (K-32)

“Şu cemaatin yüzde 80’i namaz kılmayı bilmiyor. Göstererek yapın dedim hocalara o yüzden. Adam okumamış öğrenmemiş. Ebubekir’e kurban olayım, o paçayı kurtarmış ya da adam geçen Jüpiter’i anlatıyor bu cemaate.” (K-34)

“Kürsüye veya hutbeye, mihraba geçip konuşma yaptığı zaman bana İslam’ı tebliğ ederken beni kendime getirmeli. Bu da neyden kaynaklanıyor, ben, etkileyebilmesi için konuştuklarını yaşıyor olması lazım.” (K-42)

“Burada bir caminin imamı var, aklına gelmeyecek taktikler uyguluyor. Orada vaaz ediyor ya şimdi, onun için giden adam var bak. Benim akrabalarım geliyor köyden, oraya gidiyorlar hemen. Orada imam vaaz ederken Aslan amca bugün ne yaptın tosunları satabildin mi diyor ve oraya hemen dini bir şey sokuyor. Bir kere gittim, çocuklara fazla tablet vermeyelim, versek de kontrol edelim, tabletler de pahalı değil mi Hasan abi diyor bana. O kadar canlı tutuyor ki cemaati. Hoca orada konuşur, cemaatin kafasında bir şeyler döner döner durur. Ama bu imam öyle yapmıyor. Konuştuğu orada oluyor. Yani imam böyle olmalı. Resmiyetten çıkmalı yani. Resmiyette böyle bir şey var mı mesela? Yok. Çıktın. Dine gireceksin. İslam bir yaşam felsefesidir. Bunun imam önce kendisi uygulayacak ve öbürüne anlatacak. Hep aynı şeyleri anlatmak yerine cemaatteki var olan eksikleri söylemesi lazım.” (K-36)

“İmam olacak kişinin bilgisi olacak biraz hitabeti olacak biraz sosyoloji bilecek. Şu mahalleye geldiğinde bu mahalle ne yapar necidir işte Atakum’da Atakent’te bir yere atandıysa aynı şekilde davranmaması aynı şeylerden bahsetmemesi o cemaatin işine yarayacak şeylerden bahsetmesi gerek.” (K-13)

Katılımcıların 5’i de din görevlilerinin hafız olması gerektiğini belirtmiştir. Çekin tarafından yapılan bir çalışmada da cami cemaatinin büyük bir çoğunluğu, din

görevlilerinin hafız olmasının mesleki formasyon açısından gerektiği vurgusunu yapmışlardır (Çekin 2011).

1.3. Cami Dışı Faaliyetler

Din görevlileri ile ilgili katılımcı ifadelerinden, cami dışındaki beklentilerin iki temel konuda toplandığı görülmüştür.

Tablo 3. Cami Dışı Faaliyetler

Tema	Kod	f
Cami Dışı Faaliyetler	Gençlere ve Çocuklara Özel İlgi	18
	Tebliğ	18

Başarılı ve etkili bir rol model olan din görevlisinin temel mesleki görevleri yanında, cami dışında da aktif olması istenmektedir. 18 katılımcı, din görevlilerinin cami dışına çıkarak tebliğde bulunmasını istemektedir. Yine 18 katılımcı da gençlere ve çocuklara özel bir ilgi göstermeleri gerektiğini ifade etmiştir. Din görevlilerinin cami dışına çıkarak insanları camiye çekmesi, onlara tebliğde bulunmasını isteyen katılımcıların ifadelerinden bazıları şu şekildedir:

“Hocaları dinlemekten çok zevk duyuyorum, hem de gidip bazı sohbetlere, hocalar kahvelere girmiyorlar, ben de dedim ki bir hoca var bizim, hoca kahveye giriyor devamlı, hoca o işte. Hoca gidince bir masaya oturuyor, bazı din sohbetlerinden başlıyor, adamın içini değiştiriyor, yani yumuşatıyor, dine, İslamiyet’e çekiyor. Hoca o işte. Hoca kahveye girmez, çay içmez, girsin. Gir ama İslamiyet’ten konu açarsan hocaya yanaşacağız.” (K-3)

“Bence en önemlisi karakter. Çünkü adam sürekli bize, çocuklara bir şey vermeye çalışıyordu. Sürekli sürekli, Cuma akşamları evlere geliyordu. Ama yapması gerekiyor mu, gerekiyor. Bir imamın görev yaptığı yerde halka sürekli iç içe olması gerekiyor. İşin özeti bu aslında. Çok kolay değildir belki,

sürekli hem görev yapıp hem buna zaman ayırması ama olması lazım diye düşünüyorum.” (K-4)

“Bu çağda nasıl yapılır çok fazla örneği olmadığı için. Cemaatin hatırını sorar, bir derdi olan var mı diye sorar. O onun tanıdığıdır hanımı rahatsızdır, illa cemaate gelen değil de etrafından biraz haberdar olur. Veya şöyledir. Sen birini gördüğünde merhaba der geçersin ayrı, bir de nasılsın, ne yapıyorsun, ne oldu senin çocuklar vardı dedim mi senin yerin bir yan tarafa geçmiş olur, daha bir önemlisin, seninle ilgili, belki yapacağı hiçbir şey yok ama soruyor, ediyor, ilgileniyor, belki elinden bir şey gelir. Kendisinin olmaz cemaatten diğerinin bir faydası dokunur, burada gelip şunu diyeni hiç görmedim. Mahallemizin böyle bir sıkıntısı olan var, ekonomik durumu uygun olan var mıdır veya bir hasta var gidip ziyaret edelim cami cemaatindendi. Bulunduğu yere hâkim olmalı, köylerde belki olur, şehirler iyice kozmopolit oldu kimi tanıyacaksın ama en azından camiye gelen insanlarla o nedir, necidir, onun bir derdi mi vardır veya varsa elinden bir şey gelir mi, telefonla bir yerlere söylenip çözülebilir mi? O bari yapılabilir. Para istenmiyor, şu istenmiyor. İlgi, cemaate ilgi. Ezan okundu geçtim âmin dedik, çıktık gittik, biz cemaat olmadık ki zaten daha. Cemaat olmadık ki. Cemaatin faziletleri söylenirken bu anlamdaki cemaatlerden de bahsedilmiyor. Yan yana durduğumuz birçok kişiyi tanımıyoruz veya merhaba demiyoruz, kılıyoruz hemen dağılıp gidiyoruz. Biz cemaat olmuyoruz. Dini temelden bakarsak cemaate, oradaki kasıt kişi, cemaatte eksikse onun ne olduğunu, onun başına ne geldiğini herkesin sorması lazım ilgilenmesi lazım veya birilerinin ön ayak olması lazım. Ben tanımıyorum ama şurada bir amca vardı şöyle olmuş gibi. Ama bugün büyük şehirlerde cemaat, gerçek anlamda cemaat olamıyoruz. Din görevlisinin bu noktada da ön ayak olması, lider olması gerekir diye düşünüyorum” (K-13)

“Hocalarımız çok sıcakkanlı olsunlar. Evde sıkıntısı olsun, hanımıyla çekişmiş olsun, aşağıya indiği zaman böyle kahve kahve, çay ocağı çay ocağı, selamun aleykum, ben geldim arkadaşlar, ya bırakın okeyi şunu bunu, gelin şurada bir Allah’tan Resulünden bahsedelim. Bu aylar tam bunun mevsimi

dimi baktığın zaman. Hani bir ikram bir izzet. Hiç olmazsa suratları düşük gezmesinler. Sessiz ve ciddi bir tonla, aleyküm selam, buyrun, konu neydi diyen adama ben daha bir şey demem. Aksine neydi kardeşim, buyur. İşte böyle. Beni itmeyeceksin. Senin görevin bu. Benim de görevim ama sen böyle güzel bir görevdesin. Sadece camiye gelenlere değil, o camiye gelmiş zaten. Camiye gelmeyenleri getirmek lazım. Sanayide bir hocamız vardı. Sanayide esnafı tek tek dolaşıyor adam. Cüz bilmeyenler camiye gelmesin, telefon numaram bu, ben geleceğim, hangi saatte uygunsunuz diye camiye asmış hoca. Bu nedir şimdi? Ben geleceğim diyor yani. Hocam ben 2 de müsaitim 1 saat. Şu dükkandayım. Hoca gidiyor, 1 saat çalışalım. Adamın dükkanına geliyor. Camiye gelip kim öğrenebilir kırk elli yaşından sonra. Adam gönüle inmesini biliyor. Adam şimdi dükkanına kadar gelmiş. Adam öğrenmese bile bu hocanın yaptığı yeter. Haftanın 5-6 günü dolu bu hoca. Her imam böyle yapsa çevrede sıkıntı kalmıyor. Dün beş vakit namazını kılıp bugün sarhoş olup sokağa düşenleri biliyorum. Bunlar bizim insanlarımız. Biz bunlara ne zaman el uzatacağız. Geldi de öğretmedik mi? Adam zaten gelmiyor, sen gideceksin. Gelse öğrenecek zaten. Gelse o işi yapmayacak. Gelmiyor ki, senin gitmen lazım. Buradan bakmak lazım meseleye.” (K-7)

Yapılan bir saha çalışmasında cami cemaatinin, din görevlilerinden en büyük beklentilerinin yetişkinleri, çocukları ve gençleri camiye çekmeleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Uygun 1992). Katılımcıların vurgu yaptığı ikinci temel konu ise din görevlilerinin gençlere ve çocuklara özel ilgi göstermesi gerektiğidir. Katılımcılar bununla ilgili şu ifadeleri kullanmışlardır:

“Benim için gençlere önem vermesi, benim için çok önemli. Gençleri camiye çekmek, teşvik, etmek, onlarla aktivite yapması benim için çok önemli mesela. Öncelikle rol model bir imamın insanlara camiye sevdirmesi lazım. İmamların çoğunluğu 65 yaş üstüne hitap ediyorlar. 50 ve üzeri veya. Ortaokuldan üniversite çağına kadarki dönem benim için önemli. Yetişkinler zaten geliyor camiye ama genç nesil sallantıda. İmanları varla yok arasında. İmamın bunlara ulaşması lazım. Az önce bahsettiğim hoca mesela gençlerle uğraşiyor. Geziler düzenliyor. Sonra camiye de gidiyorlar. Bu hoca bana

dokundu bayağı. Genç olduğum için ben gençler önemli diyorum, kendi bakış açımdan bakarak. Gel hadi beraber namaz kılalım da olmuyor yani. Bir aktivite bir şey olmadıktan sonra gençler de gelmiyor. Bir şey olması lazım yani bunun planını imamlar yapmalı.” (K-6)

“Din görevlilerinin en etkin olması gereken genç cemaattir diye düşünüyorum. Çünkü insanların etkilenme yaşı en fazla çocukluk ve gençlik dönemidir. Ondan sonra insanın zaten karakteri yerleşmiştir. O yüzden bende en çok iz bırakan çocukluğumda ve gençliğimde hocaların bana yumuşak şekilde konuşması ve bunların bende güzel bir hatıra bırakması.” (K-2)

“...Orada Hoca bayağı içten konuşmuştu bizimle. Tabi bunu her imam yapmıyor. Her imam alıp da gençleri böyle konuşmuyor. Bu hocalarda olması lazım. Ben bu çocuklara ne katabilirim gibisinden.” (K-6)

“İmam benim için her yaş grubuna ayak uydurmak zorunda. Çünkü şu anda dinden çıkanlar 50-60 yaşında adamlar değil. 13-14 yaşında çocuklar. Ben ateistim diyor. Bunların yaşına inebilmek. Sadece bir vaazla olacak iş değil. Cuma'dan cumaya olacak iş değil. Yapılması lazım. Çünkü gençliği ateizme itmek için adamlar ellerinden geleni yapıyor. Onların yaşına iniyorlar. Onların mutlu olacağı şekilde yapıyorlar. Bu konuda hocalarımıza çok fazla sorumluluk düşüyor.” (K-8)

“Hocaların gençlere dini açıkça güzelce anlatması lazım. Şu an gençlerin çoğu gusül abdesti almayı bilmiyor, benim arkadaşlarım da bunların içinde. Hocanın camiye davet etmesi lazım. Namaz saati dışında da dini sevdirmesi lazım. Sorumluluklarını o gence öğretmesi lazım. Sorumluluklarını bilmiyor ve yapmıyor. Gerçi yapmayı istiyor mu bilmiyorum da. İmam bunları gençlere, yaşlılara öğretmesi lazım.” (K-26)

“Onun haricinde hocalar sosyal faaliyetlerde bulunmalılar. Gençlerle bağ kurabilmeliler. Onlarla gerekirse halı saha maçı, kafede çay içme sohbet edebilme gibi durumları kesinlikle olmalı. Gençlerle beraber sosyalleşsin. Bugün Türkiye'deki en büyük sorunlardan biri bu. Gençleri camiye çekemiyoruz. Bugün bir camiye girdiğiniz zaman 100 tane insan varsa bunun

birkaç tanesi gençtir. Gerisi kırk yaş üzerindeki insanlardır. O yüzden gençlere bakıp bu gençler ne yapmayı seviyor, hangi ortamlarda bulunmayı seviyor, o ortamlara hocaların girmesi lazım tabi ki usulü erkana uygun şekilde. Maç yapabilir, çay kahve içilir, sohbet yapılabilir. Bu tip şeyler yani. Hocalarımızın daha çok sosyal aktivitelerde bulunması lazım ki hocalarımızdan ziyade camileri sadece ibadet edilen yerler olarak görmekten ziyade camilerimizi de bu tip sosyal alanlara çevirmemiz lazım. Ne olur caminin bir bölümü gençlerin oturup sohbet edip buluşabileceği bir kafe tipi yer, bu tarz şeyler, kesinlikle camiye entegre edilmeli. Çünkü insanlar camiye namaz kılınan yer gözüyle bakıyorlar. Bence kesinlikle yanlış bir şey. Camileri buna göre dönüştürmeliyiz. Tabi usule uygun olarak, İslamiyet'e uygun olarak. Gençlerin burada gelip namaz dışında da aktiviteler yapabileceği alanlar olmalı. Bence camileri de bu koşullara hazırlamalıyız.” (K-46)

“İmamlar ve müezzinlerden isteğimiz, cemaati camiye çekmesi lazım. Ben bir genç olarak bunu söylüyorum. Bizim yaşımızdaki gençler, sürekli internetten de görüyoruz, dinden soğutuluyor. Çoğu kişide ben ateistim falan diyor bilmeden. İmamlardan isteğimiz, camiye insanları çekmeleri. Onlarla sadece dinden konuşmak değil, sosyal bir şey de yapabilmeliler. Futbol turnuvalarına gitsinler, beraber oturup çay içsinler. Yani cemaati camiye çekmek açısından söylüyorum. Çok kanayan yara var.” (K-25)

“Bir söz insanı yoldan çıkarır, yola da sokar. İmam düşünecek ben bu insanları nasıl etkilerim diye düşünecek. Sabaha kadar sokaklarda içki içilen yerler var. Git yanlarına ya, bugün ben geldim, siz de yarın gelin bir çayımı için de, bir gazoz, dondurma ısmarla.” (K-23)

SONUÇ, TARTIŞMA VE DEĞERLENDİRME

Katılımcılara göre, başarılı ve etkili bir rol model din görevlisinde bulunması istenilen özelliklerin en başta gelenleri iletişim, dini bilgi/donanım ve söz-davranış uyumudur. Çalışmanın geneli göz önünde bulundurulduğunda en çok görüş bildirilen kod “iletişim” dir. Bu bulgu, rol modellik konusunda din görevlilerinin iletişim becerilerinin önemini ortaya koymaktadır.

Din görevlisi yetiştiren kurumlar olarak İHL, İHO ve İlahiyat fakültelerinde mesleki eğitime pratik anlamda da ağırlık verilmelidir. Ayrıca din eğitimi alanında yapılan birçok çalışmada da ifade edildiği gibi, ilahiyat fakülteleri programlarının tekrar gözden geçirilmesi ve meslek alanlarına göre bölümleşmeye gidilmesi önerileri karar vericiler tarafından dikkate alınmalıdır.

Katılımcıların cami merkezli faaliyetlerle ilgili rol model bir din görevlisinden en büyük beklentilerinin önem sırasına göre ses, namaz aralarında sohbet, vaazın niteliği, hitabet, kıraat, hafızlık, tadili erkan olduğu görülmektedir.

Diyanet Akademi eğitimlerinde halkın din görevlilerinden beklentileri ile ilgili olan ses, kıraat, hitabet ve vaaz gibi hususlarda mevcut uygulamalı derslerin devamı ve iyileştirilmesi, hizmet içi eğitimlerde de bu konuların dikkate alınması gerekebilir. Ayrıca namazdan önce veya sonra halen uygulamada bulunan takrir derslerinin yapıp yapılmadığı ile ilgili gerekli önlemler alınmalıdır.

İlk yetişkinlik dönemindeki katılımcılarla yapılan mülakatlardan çıkarılabilecek bir sonuç ise genel anlamda din görevlileriyle genç cami cemaatinin bir iletişiminin olmadığıdır. Genç katılımcılar hem din görevlisinin kendi yaşlarına göre davranabilmelerini, hem donanımlı ve genel kültürlü olmalarını ve camilerin de gençleri çekecek fiziki şartlara sahip olmasını beklemektedirler. Tüm yaş gruplarındaki katılımcıların, gençlere ve çocuklara din görevlilerinin özel ilgi göstermeleri beklentisi bulunmaktadır.

Din görevlilerinin gençlere ulaşmada aktif olmaları gerektiğine dair genel bir kanı hakimdir. Bu konuda cami cemaatinin, gençlerin yaşantısındaki olumsuzlukların kendilerini rahatsız ettiği vurgusu hissedilmektedir. Bu probleme yönelik din görevlilerinin çözümün bir parçası olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda

gençlerin tutum ve davranış değişiminde din görevlilerinden gayret ve çaba beklentisi dikkat çekmektedir. Bu beklenti, çalışmada yaş aralığı olarak belirlenen ilk, orta ve son yetişkinlik dönemindeki tüm bireyler tarafından benzer oranda dile getirilmiştir. Araştırmaya katılan tüm yaş grubundaki bireylerin, gençlerin ve çocukların hata yapma olasılıklarının yüksek olmasından dolayı, onlara din görevlilerinin iyi bir rol model olmaları gerektiği beklentisi makul bir beklenti olmaktadır.

Özellikle çocuklarla ve gençlerle, din görevlilerinin iletişim kurabilmesi adına yeni din görevlisi alımlarında “ilahiyat mezunu olmak” ve “pedagojik formasyona sahip olmak” şartları getirilmelidir. Buna ilaveten mevcut camilerin imkân dahilinde gençlerin ve çocukların ilgisini çekecek bir fiziki düzenlemeye ihtiyacı olduğu bilinmelidir. Yeni yapılacak camiler, tüm yaş gruplarını ve toplumu çekebilecek külliye tarzında bir planla inşa edilmelidir.

Katılımcıların, din görevlilerinin asli sorumlulukları olan namaz kıldırma, ezan okuma, Kur’an okuma gibi temel hususlardan çok iletişim, yaşantı, samimiyet, kişilik konularına vurgu yapmaları, çalışmanın en dikkat çekici bulgularından biridir.

İmam Hatip Ortaokullarında, İmam Hatip Liselerinde, İlahiyat Fakültelerinde ve Diyanet Akademi eğitimlerinde öğretici konumunda görev alan tüm bireyler tarafından, din görevliliğinin bir meslekten öte insan hayatına dokunulmasının ve insanlarla sıcak ve samimi iletişim kurarak olumlu etkiler bırakılmasının gerektiği kutsal bir görev olduğu bilincinin aşılması gerekmektedir. Özellikle Diyanet Akademi personelinin aday din görevlilerini bu anlamda da ölçme ve değerlendirmeye tabi tutması da dikkate alınabilecek önerilerden biridir.

EK-1. Katılımcıların Demografik Bilgileri

KOD	YAŞ	EĞİTİM	MESLEK	İLÇE
K-1	56	İlkokul	Emekli (Fırıncı)	Ayvacık
K-2	35	Lisans	Memur	Ayvacık
K-3	77	İlkokul	Emekli	Ayvacık
K-4	50	İlkokul	Muhtar	Salıpaazarı
K-5	61	Lise	Emekli (ama)	Salıpaazarı
K-6	23	Lise	Öğrenci (Üni.)	Terme
K-7	40	Lise	Sporcu	Terme
K-8	22	Lise	Berber	Terme
K-9	65	Ortaokul	Emekli	Tekkeköy
K-10	53	Ortaokul	Esnaf	Tekkeköy
K-11	22	Lise	Öğrenci (Üni.)	Canik
K-12	19	Lise	Öğrenci	Canik
K-13	52	Lisans	Öğretmen	İlkadım
K-14	47	Ortaokul	Müteahhit	Ondokuzmayıs
K-15	49	Lise	Memur	Bafra
K-16	58	Lisans	Emekli Memur	Bafra
K-17	46	Lise	Muhtar	Bafra
K-18	58	Lisans	Öğretmen	Bafra
K-19	50	İlkokul	Esnaf (Pazarcı)	Alaçam

K-20	43	Lise	Memur	Alaçam
K-21	35	İlkokul	Esnaf (Oto)	Yakakent
K-22	27	Lise	Esnaf	Yakakent
K-23	56	Önlisans	Emekli Memur	Asarcık
K-24	20	Lise	Öğrenci (Üni)	Kavak
K-25	21	Lise	Öğrenci (Üni.)	Kavak
K-26	19	Lise	Öğrenci	Kavak
K-27	51	Lise	Emekli	İlkadım
K-28	70	Yüksekokul	Emekli Öğretmen	İlkadım
K-29	70	İlkokul	Emekli	İlkadım
K-30	53	Lisans	Yazı İşleri Müdürü	İlkadım
K-31	72	Lisans	Emekli Müfettiş	Atakum
K-32	75	İlkokul	Emekli	Atakum
K-33	73	Ortaokul	Emekli Polis	İlkadım
K-34	71	İlkokul	Emekli	Havza
K-35	30	Yüksek Lisans	Öğretmen	Vezirköprü
K-36	56	Lise	Esnaf	Vezirköprü
K-37	38	Lisans	Polis	İlkadım
K-38	33	Lisans	Zabit Katibi	İlkadım

K-39	34	Yüksek Lisans	Savcı	İlkadım
K-40	60	Lise	Emekli	Atakum
K-41	60	İlkokul	Emekli	Atakum
K-42	42	Ortaokul	Çoban	Ladik
K-43	70	Lisans	Emekli (Esnaf)	İlkadım
K-44	43	Lise	Memur	İlkadım
K-45	69	Lisans	Emekli Memur	İlkadım
K-46	25	Lisans	Mühendis	Çarşamba

KAYNAKÇA

Altıntaş, M. E. (2018). Bir Hatip Olarak Din Görevlilerinde Bulunması Gereken Temel Yeterlikler, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, (6/12), 416-429.

Çanakcı, A. A. (2015). Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı: Balıkesir Örneği, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1/2), 253-282.

Çekin, A. (2011). Mesleki Yeterlilik ve Beklenti Yönüyle Din Görevlisi Cemaat İlişkisi, Diyanet İlmi Dergi, (47/1), 89-108.

Dam, H. (2002). Yetişkinlerin Din Eğitimi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) (1965, 22 Haziran). Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.633.pdf> (Erişim: 15.10.2022).

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) (2023). Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/Diyamet%20%C4%B0>

%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Personel%20Yeterlikleri.pdf (Erişim: 03.04.2023).

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) (2024). Strateji Geliştirme Başkanlığı. <https://stratejigelistirme.diyenet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler> (Erişim: 15.06.2024).

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) (1935). Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanun. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3035.pdf> (Erişim: 05.05.2023).

Güneş, A. (Ed.) (2020). Geçmişten Geleceğe Öğretmen ve Öğretmenlik, Ankara: Otto Yayınları.

Gümüş, A. (Ed.) (2014). Yetişkinlerin Din Eğitimine Bakışları ve Din Eğitimi İhtiyaçları, İstanbul: İlke Yayınları.

Köylü, M. (1990). Din Görevlilerinde Bulunması Gereken Nitelikler, Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (4), 135-153.

Nazıroğlu, B. (2006). İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmen (Başlangıçtan 16. yy'a Kadar), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ozan, Ö. (2013). Din Görevlisinin Toplumsal İmajını Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şeker, N. (2018). Dini Rehberlikte Temsil Sorunu(660-671), Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.

Uygun, H. (1992). Halktaki Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yılğın, M. (1997). Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Cemaatle Olan İlişikleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yılmaz, H. K. (2011). Cami Merkezli Din Eğitimi Caminin İhyası Din Görevlisi Algısının Yeniden İnşası, Yecder II. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu, İstanbul: Yecder Kitapları.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Hüseyin Emre DURAN

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

الإعلام في صدر الإسلام - مفهومه، وسائله، أدواته، وظائفه، وتطوره

İslam'ın İlk Dönemlerinde Medya:
Kavramı, Araçları, Gereçleri, İşlevleri ve Gelişimi
Media in Early Islam: Its Concept, Means, Tools, Functions, and Development

Mohamad Ali Alahmad

Dr. Öğr. Üyesi., Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Dr. Assistant Professor, Karabuk University, Faculty of Arts

mohamadalialahmad@karabuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5500-9254>

Atıf / Citation: Alahmad, M. A. (2025). İslam'ın İlk Dönemlerinde Medya:
Kavramı, Araçları, Gereçleri, İşlevleri ve Gelişimi. Genç Mütefekkirlere Dergisi, 6 (1), 266-304
<http://doi.org/10.5281/zenodo.15009091>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 27.01.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:266-304

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu çalışma asr-ı saâdetteki medyanın kavramı ve ortaya çıkışını ele almaktadır. Tebliğ ile propaganda ilişkilerini inceler, tebliğ ve medianın ilişki ve farklılıklarını ortaya koyar, medyanın asr-I saâdet ve Hulefâ-I raşîdîn dönemindeki geçtiği değişimlerden bahseder, nitekim ümmetin media anlayışı Kur'ân'ın belirttiği kurallara göre oluşmuş ümmetin kimliğini ve hüveyyetini tüm insanlığa ulaştırmak üzere ilkel kabilenin media anlayışı yerini almıştır.

Ayrıca bu çalışma Emevî ve Abbasî dönemlerindeki yeni kavimlerin müslüman olması ve farklı ırk ve dillere sahip insanların var olmasından dolayı medyanın geçtiği değişimleri ele alır, bu dönemdeki medianın çoklu görevlerini araştırır, bu vazifelerden, tebliğ ve davet etmek, iktidardaki yönetimi desteklemek, farklı mezhebe sahipler ve muhalefetin sesi olmak, medianın araçlarını kullanarak farklı düşüncelere davet etmek ve desteklemek, araştırmanın sonunda ise islamdaki media, değeri yüksek hedefleri gerçekleştirmek islam'a davet etmek için kullanılmıştır. İslamın ortaya çıkışından itibaren temelleri atılmış, emevi döneminde pekiştirilmiş ve abbasi döneminde devletin yayılmasından ve görevlerinin çoğalmasından dolayı medianın rolü ve görevleri daha açık görülmeye başlanmıştır

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Media, İslam Hilafeti, Emeviler, Abbasiler, media kurumları.

ABSTRACT

This study tackles with the media in the early years of Islam, its concept and beginning, its overlapping and with the terms of advocacy, propaganda and media in the Prophet's era, its development till the Rashid's era. Developed by the Qur'an in a new perception, the media of the ummah (ummat al-Islam) has become an expression of its identity and mission, and carries its vocation worldwide. It replaced the tribal traditional form of media, which represents the Arab tribes before Islam.

With the volume of new people converted to Islam and fall under the Islamic state, the development in the functions and tools of the media in the Umayyad and Abbasid periods was discussed. As the media was devoted to address the new ethnic, races and sects of people of the larger Islamic community. It was used to express the ruling authority view, speaks in the name of its institutions, spreading their ideas and agendas, and calls for support of its caliphs and princes. It was the best method of the political propaganda. Likewise, the media was used by the opponents of the Islamic state authority for the same purposes.

However, the research concluded that the Islamic media was a focused to fulfill its mission of advocacy Islam and its spreader. It was developed over time, its rules and organizations were formed and developed in the Umayyad era, and became stronger and more efficient in the Abbasid golden age (132-232 A.H). As the media expresses the state and its establishments, speaks in the name of the nation and its cultural identity that preserves its entity.

Keywords: Islamic History, Media, Islamic Caliphate, Media Institutions, Civilizational Identity

المخلص

يتناول هذا البحث الإعلام في صدر الإسلام بمفهومه ونشأته، ويناقش تداخله مع مفهوم الدعوة ومفهوم الدعاية، كما يناقش التداخل بين مصطلح الدعوة ومصطلح الإعلام في العهد النبوي، مع بيان الفروق بينهما وبين الدعاية، ويبين أيضاً التطور الذي طرأ على مفهوم الإعلام في العهدين النبوي والراشدي، إذ أصبح إعلام الأمة (أمة الإسلام) بمفهومها القرآني الجديد الذي استحدثه القرآن، يعبر عن هويتها ورسالتها، ويحمل دعوتها إلى العالمين، وقد حَلَّ محلَّ إعلام القبيلة بصورتها البدائية التقليدية، التي كانت ممثلة لشنات العرب قبل الإسلام. كما يعالج التغير الذي طرأ على وظائف الإعلام وأدواته في العهدين الأموي والعباسي، جراء دخول أقوام جديدة في الإسلام، وتحوله إلى مخاطبة المجتمع الإسلامي الجديد المتعدد الأطياف والأعراق، فأصبح الإعلام والحالة هذه متعدد الوظائف والمهام، يؤدي دوره الأساس في اعتباره إعلام الرسالة والدعوة، ويمارس مسؤولياته ووظائفه المستحدثة ليكون إعلام الدولة الرسمي، يعبر عن إرادة السلطة الحاكمة، يتحدث باسم مؤسساتها، ويدعو لنصرتها وتأييد خلفائها وأمرائها وموالاتهم، علاوة على تلييته لأغراض الأحزاب والفرق المناوئة للدولة والمتصارعة معها، واستخدام وسائله وأدواته في الدعاية لها وترويج أفكارها، والتحدث باسمها والتواصل مع مؤيديها، ويستحدث من الأدوات والطرق والأساليب ما يحقق أهدافها ومطامحها، وقد اشتمل البحث على خمسة مباحث، تحدث في المبحث الأول عن مفهوم الإعلام وتعريفاته، وتناول في المبحث الثاني واقع الإعلام وأدواته ووظائفه قبل الإسلام، وتكلم في المبحث الثالث عن واقع الإعلام وأدواته ووظائفه في صدر الإسلام بينما عرض في المبحث الرابع وظائف الإعلام في صدر الإسلام، وأبان المبحث الخامس أدوات الإعلام،

أما منهجية البحث، فقد اعتمد الباحث على المنهج التاريخي والوصفي التحليلي في معالجة المادة العلمية، وذلك لأن المنهج التاريخي ضروري وهام لاستقصاء المادة العلمية من مظانها ومن مصادرها، وكذلك اعتمد على المنهج الوصفي التحليلي من أجل تحليل تلك المادة العلمية وبيان أهميتها وما تفيد به في وصف المادة العلمية وتوظيف ذلك في تحليل الموارد التاريخية والمعلومات الأخرى لخدمة أغراض البحث. وقد خلص البحث إلى العديد من النتائج من أبرزها: أن الإعلام علم أصيل عند العرب بمفهومه اللغوي وبدلالاته الدالة على الإخبار والاتصال، ومنها أن الإعلام الإسلامي كان إعلاماً هادفاً يؤدي رسالته في الدعوة للإسلام ونشره منذ تأسيسه، ومنها أن الإسلام طوّر مفهوم الإعلام وأعطاه صفة العالمية، ونقله إلى مرحلته الأوسع والأشمل، لأن الإسلام دين للعالمين وليس للعرب وحدهم، ومنها أن وظيفة الإعلام في الإسلام توسعت وتطورت في العهود الإسلامية المتتالية بعد عصر النبي ص وصحابته، وفي عهد الراشدين وفي العهدين الأموي والعباسي، ومنها أن مفهوم الإعلام عند العرب المسلمين مرّ بمراحل ثلاث متدرجة، انتقل فيها من المفهوم العفوي إلى إعلام الدولة، وتشكلت له مؤسسات تُعنى به في الدولتين الأموية والعباسية.

كلمات مفتاحية: التاريخ الإسلامي، الإعلام، الخلافة الإسلامية، مؤسسات الإعلام، الهوية الحضارية.

المقدمة

الإعلام ملازم للإنسان منذ أن خلقه الله واختاره ليكون خليفة في الأرض، ولتحمل الأمانة التي كلفه الله بها في العبادة له وعمارة الكون، ولم يكن الإعلام في بداية أمره علماً مصنفاً مؤطراً بقواعد، أو مدوناً بين السطور، بل كان تعبيراً عفويّاً يعبر به عما يحتاجه الإنسان من ضرورات، ووسيلة للتواصل بين البشر وأداة للاتصال فيما بينهم، لاسيما بعد أن كثرت الناس وانتشروا وسكنوا أطراف الأرض، وكثرت أعدادهم وتنوعت شعوبهم، وأصبح لكل شعب ولكل أمة منهم لغة وأعراف وعادات وأنماط للمعيشة، وصار الإفصاح عن الرغبات وتبادل المصالح يتطلب إيجاد الطرق والوسائل والأساليب الكفيلة بأداء هذا الدور، ولأجل ذلك لجأ كل شعب من الشعوب، مع الاتساع والتباعد للمسافات، والتعدد والتنوع الجغرافي، إلى ابتكار الوسائل والأدوات التي تلبي طموحاته في التواصل، وتتلاءم مع بيئته وأوضاعه، فكانت وسائل الاتصال ضرورة من أجل المواكبة لمتطلبات الحياة، وللتواصل بين الناس، وكان لا بد من المنهاج والشرائع التي توجه الناس وتهديهم وتبين لهم الحق من الباطل، فكانت الرسائل السماوية التي أنزلها الله مع الأنبياء والرسل، لتدل الناس وترشدهم إلى ما يصلح شؤونهم في الحياة الدنيا، وما يسعدهم في آخرتهم وكان الأنبياء والرسل هم المكلفون بتبليغ الناس ما أنزل الله إليهم من الشرائع، والتبليغ والدعوة هما الصورة الأولى المرادفة لكلمة الإعلام في العهود المتتابعة التي سبقت الإسلام، وفي الإسلام أيضاً اعتبرت الدعوة للإسلام هي الوسيلة الإعلامية الأساس لتبليغه للناس على يد النبي صلى الله عليه وسلم وللدعوة إليه ونشره .

إذاً ابتدأ الإعلام بالكلمة، لأجل التعبير عما يريد الإنسان، ثم تطور وتقدم وتبلورت مفاهيمه، وتحسنت أدواته وارتقت أساليبه، ولما كان الإسلام هو خاتم الديانات السماوية، فقد جعله الله المنهاج الأقوم والأشمل لكافة جوانب الحياة، حتى يكون ملائماً لفطرة الإنسان، ويكون صالحاً وقادراً على تلبية مصالح الناس وحاجياتهم في كل زمان ومكان، وليكون أداة التعبير لكافة الأقسام والشعوب التي تدخل في الإسلام منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم وحتى قيام الساعة، كما قال الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ (المائدة: 3)، وهذا الإتمام لا بد أن يكون له من وسائل الإبلاغ والدعوة، ما يمكنه من الإنتشار حتى يصل إلى الناس كافة، لأنه منزل إليهم جميعاً كرسالة خاتمة، ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (سبأ: 28) .

وبما يتناسب مع عالميته وشموليته وصلاحيته، وقد أدى النبي صلى الله عليه وسلم واجبه في تبليغ الإسلام والدعوة إليه على الوجه الأكمل، واستخدم الوسائل والأدوات والأساليب الإعلامية فيما يعبر به آنذاك بـ : الدعوة والتبليغ، وكان ذلك بأمر من الله تعالى، ﴿يا أيها النبي بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾ (المائدة: 67) .

فالإعلام كان ملازماً للإسلام منذ بدايته ملازمة وظيفية، ويرتبط به ارتباط المنهج والرسالة بوسيلة تبليغها وإيصالها للناس، وهو يكتسب أهميته من الوظيفة التي يؤديها، ومن الغاية التي يعمل لأجلها، ووظيفته ورسالته في عهد النبي صلى الله عليه وسلم إيصال الإسلام للناس كافة في أنحاء المعمورة، وتستمر هذه الوظيفة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن بوسائل وأدوات تتجدد وتتطور وترتقي مواكبةً للتطور والتجدد والتحديث الذي يطرأ على المجتمعات الإنسانية في كل عصر من العصور اللاحقة، بحيث يكون إعلاماً متنوعاً ومنسجماً مع الواقع الذي يعايشه

بأدواته ووسائله وأساليبه ، وقادراً على أداء الرسالة التي يحملها ، وهي تقديم صورة نقية لعقيدة الإسلام وشريعته، وكمنهاج رباني لحياة الناس .

لقد بدأ الإعلام في الإسلام كوسيلة وأداة لتبليغ الدعوة ونشر الإسلام في بداياته، ثم توسع مفهومه وأخذ دلالاتٍ وأبعاداً جديدة، وتطورت وسائله وأدواته، وتوسعت غاياته وأهدافه، حتى تبلور المفهوم وصار في الوقت الراهن علماً يقوم على أسس وقواعد، وصار متعدد الوسائل والأدوات، ولذلك يحاول هذا البحث إلقاء الضوء على مفهوم الإعلام ودلالاته الأولية في اللغة والاصطلاح، كما يسعى لمتابعة تطور هذا المفهوم وبيان التغيرات التي طرأت على وظائفه وأدواته من خلال اتساع الدولة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، وفي العصرين الأموي والعباسي، بسبب اكتمال بناء مؤسسات الدولة الإسلامية في هذين العهدين ، وتبلور هذه المؤسسات كظواهر مدنية حضارية للأمة العربية الإسلامية في عواصم الدولة الإسلامية دمشق وبغداد في العهدين الأموي والعباسي على التوالي .

1. أهمية البحث وأهدافه :

يهدف هذا البحث إلى بيان شمولية الإسلام وعالميته، وأنه خاتم الرسالات السماوية، وأن الإعلام والتبليغ له هو جزء من رسالته ، إذ لا يمكن أن يُبَلِّغَ إلى العالمين بدون وسائل وأدوات تؤدي هذا الغرض وهو التبليغ، وأن وسائله للتبليغ لا تقل أهمية عن أهدافه ، ولذلك فإن بيان مفهوم الإعلام ووسائله وأدوات تبليغه هي ضرورة لنشر الإسلام وإيصاله للناس كافة ، من أجله تحقيق عالميته ، فالغاية نبيلة والوسيلة لذلك نبيلة وواضحة وسلمية ومحبية للناس ليتقبلوها ويؤمنوا بالمبدأ التي تدعوا إليه، ولأجل هذا فإن أهمية هذا البحث تكمن في وضوح الأهداف والوسائل التي تناولها البحث وفي تعددها وتنوعها ، وتكمن أهمية هذا البحث كذلك في أن الإعلام في سمة أساسية وبارزة لتعبر عنه وتفتح المدعوين إليه وتسترعي انتباههم لقبول قيمه ومبادئه، ولولا ذلك لما انتشرت الدعوة خلال أقل من قرن من الزمان إلى أصقاع الدنيا وأحائها شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، تحقيقاً لقول الله عز وجل في الآية (28) من سورة سبأ: (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً...) .

2. مشكلة البحث :

ينتقد أعداء الإسلام مبادئه وينتقصونه من قيمه، بأنه دين السيف والعنف والقسوة ، وأن المسلمين بدءاً من النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين، ثم من جاء بعدهم من أجيال المسلمين ، استخدموا العنف والقوة لنشر الإسلام ، وأن الإسلام قيمه ووسائله الإعلامية قاصرة في تبليغ دعوته، ولهذا جاء هذا البحث ليبين أن النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون من بعده استخدموا اللين والكلمة الطيبة والرحمة لتبليغ الدعوة الإسلامية إلى العالمين، وأنهم استخدموا أساليب ووسائل عديدة لتحقيق هذه الغاية النبيلة، ثم طوّروا تلك الوسائل والأساليب مع مرور الزمن في الدولتين الأموية والعباسية بعد الخلافة الراشدة ، كما بيّن البحث أن وسائل وأدوات الإعلام في الإسلام كانت عديدة ومتنوعة وهادفة وواقعية ولذلك نجحت في تحقيق الأهداف التي سعت لتحقيقها .

3. هيكليّة البحث :

وقد تناول هذا البحث موضوعات عدّة ، تحدث في المبحث الأول عن مفهوم الإعلام وتعريفاته ، وتناول في المبحث الثاني واقع الإعلام وأدواته ووظائفه قبل الإسلام ، وتكلم في المبحث الثالث عن واقع الإعلام وأدواته ووظائفه في صدر الإسلام ، بينما عرض في المبحث الرابع وظائف الإعلام في صدر الإسلام ، وأبان المبحث الخامس أدوات الإعلام ، ثم ختم ببيان أهم النتائج التي استخلصها الباحث وخاتمة وقائمة بالمصادر المراجع التي استند إليها البحث.

4 . منهج البحث :

وقد اعتمد الباحث على المنهج التاريخي والمنهج الوصفي الاستقرائي في تتبع المادة العلمية من مظانها ومن مصادرها القديمة، ومن تطبيقاتها المعاصرة، لما يوفره هذان المنهجان من إمكانيّة التقصي والتوثيق ، ومن قدرة على التحليل والربط والتعمق في فهم جوانب الموضوع، وفي التوفيق بين مقدماته وأفكاره .

5. الدراسات السابقة :

يناقش هذا البحث موضوع الإعلام في صدر الإسلام مفهومه ونشأته وتطوره في صدر الإسلام ، وفي العهود التي تلتها حتى العصر العباسي الأول، وقد استفاد الباحث من كل ما ورد في المراجع والدراسات العربية الحديثة ومن المؤلفات السابقة الرصينة والموثوقة التي تناولت موضوع الإعلام في الفترة المعنية لهذا البحث وتتبعها وتفحصها ، وهي في أغلبها كتب عامة وليس بينها دراسة علمية أكاديمية منهجية أو مُحكّمة ، وهي تتناول جوانب مختلفة من موضوع الإعلام الإسلامي ، يقتصر البعض منها على مفهوم الإعلام وتعريفاته ومقارنته بمفهوم الدعوة والدعاية ، ويركز على الفرق بين تلك المفاهيم ، مثل كتاب محمد كمال الدين إمام ، الإعلام الإسلامي ، وبعضها يركز على فلسفة الإعلام في الإسلام ، مثل مقال محمد بلال أشمل ، المنشور في مجلة رسالة الجهاد ، وبعضها يركز على الإعلام الإسلامي من الجانب النظري ومن ناحية التطبيق ، والبعض يتناول الموضوع من الناحية التاريخية إضافة إلى عرض لبعض المذاهب الإعلامية ، والحقيقة أن الدراسات حول هذا الموضوع لا تجد فيها دراسة علمية منهجية أكاديمية تناولت الجوانب التي تناولتها هذه الدراسة من حيث التوسع في الموضوعات ، والشمولية في عرض الأفكار ، وفي المنهجية العلمية التي تناولها هذا البحث ، إضافة إلى العرض التاريخي وبيان التطور التي مرّ به الإعلام منذ الفترة التي سبقت بداية الإسلام ، ووصولاً إلى نهاية العصر العباسي الأول ، وعلاوة على ذلك فقد ركّز هذا البحث على أدوات الإعلام الإسلامي وأساليبه في عرض الإسلام وفي بيان وظائف الإعلام الإسلامي ، وتحليل لجوانب الموضوع بأسلوب مستوعب لأبرز الأفكار والتصورات التي تهم القارئ في مجال الإعلام الإسلامي بشموليته وعالميته ، ولهذا فإن الباحث عرّف بهذا الموضوع وفق الرؤية التي طرحها بإضاءات منهجية ، متوخياً الدقة والموضوعية العلمية ، بعيداً عما يملأ بطون بعض الكتب ، بدون تحري الكتابة المنهجية ، لأجل تقريب المعلومة وتحقيق النفع المتوخى من هذا البحث .

المبحث الأول: مفهوم الإعلام وتعريفاته

الإسلام دين إعلامي بطبيعته، لأنه يقوم على الإفصاح والبيان والإخبار (إمام، 1980، 9؛ خفاجي و شرف 1992، 137)، فهو يخبرنا ويُعلِّمنا عن طريق الوحي بالخبر من الله سبحانه إلى النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن، الذي يتضمن أحكام الإسلام لإبلاغه للناس، ولذلك فإن الإعلام في الإسلام إعلام هادف، وله غاية وهدف يسعى لتحقيقهما، ومرتبطة بهما ابتداءً ارتباطاً عضوياً، وإلا فلا قيمة له بدون الرسالة التي يحملها ويريد إيصالها وتبليغها وهي الإسلام، فلفظة الإعلام ترادف في معناها: الدعوة، الدعاية، التبليغ، مع وجود بعض الفروق والتباين بين هذه الكلمات الثلاث وبين كلمة الإعلام، وإلا لماذا ورد في النص القرآني، وعلى لسان النبي صلى الله عليه وسلم، مترادفات مثل دعوة وبلاغ وتبليغ، مع الاختلاف والتباين بين كلمتي دعوة وإعلام عن مفهوم الدعاية التي توافق معنى الدعوة في حالات (حمزة، 2002، 33 - 38)، دون لفظة الإعلام، مع العلم أن القطن عرّف الوحي أن من معانيه: الإعلام عن خبر السماء¹ (القطن، 2006، 26)، لذا ومن أجل توضيح مفهوم الإعلام، لابد من الوقوف عند المفهوم الذي تحمله مفردات الدعوة والدعاية والتبليغ، وهل هم بدلالة واحدة في الاصطلاح، مقارنةً مع مفهوم الإعلام في اللغة وفي الاصطلاح؟ وأيضاً لابد من بيان الفرق بين مفهوم الإعلام وبين مفهوم الدعوة ومترادفاتهما، ومن ثم التعرف على نشأة مفهوم الإعلام في الإسلام، والوقوف عند وظائفه وأدواته، ومتابعة التغيرات التي طرأت على هذا المفهوم وعلى الوظائف والأدوات المتعلقة به، وما استجد على ذلك حتى استقر عليه الحال في الحضارة العربية الإسلامية، وأيضاً معرفة مدى تأثير الإعلام بالمناخ الديني والسياسي وبالبيئة العلمية والدينية بعد الفترة النبوية، حينما توسعت إدارات الدولة الإسلامية وتبلور شكلها المؤسساتي وتنظيماتها الإدارية الرسمية في الدولتين الأموية والعباسية، إذا أخذ الإعلام شكلاً ووظيفةً متطورين، كنتيجة طبيعية للتدرج والنمو الذي مر بهما عقب البعثة النبوية، وفي عهد الخلفاء الراشدين، حتى وصل إلى الحال الذي عليه في الدولة العباسية، وصار له ديوان خاص به يسمى الرسائل أو البريد (القلقشندي، 1987، 70/1)، ويقدم آدم منظر رايأ آخر يشير فيه إلى أن البريد اختراع قديم جداً، وأصله فارسي، وأن أكثر كلماته المستعملة أيام الأمويين والعباسيين فارسية مثل فيج والشاكري، بمعنى راكب البريد، والأسكار، وهو السجل الذي تدون منه خطابات البريد وحقائبه، ومواعيد انطلاق البريد ووصوله (متر، 1957، 404/2)، وأصبح يؤدي الدور الفعال والمؤثر بين النظم الإدارية الإسلامية، ثم تطور إلى ما يعرف في الوقت الراهن بمؤسسات وأجهزة الإعلام.

أولاً: مفهوم الدعوة وعلاقته بمفهوم الإعلام:

هناك شبه تطابق بين مفهوم الدعوة وتعريفها وبين مفهوم الدعاية والتبليغ، ولكن التباين واقع بين مفهومي الدعوة والإعلام، ولذلك يحسن بيان أوجه الاختلاف بينهما دون التوسع بالحديث عن الفروق بين الإعلام وبين التبليغ والدعاية، لأن سياق البحث معنياً بذلك، لكن لابد من الإشارة إلى أن لفظة التبليغ وردت في الإسلام بمعنى الدعوة للإسلام (إمام، 1980، 24 - 27)، (يا أيها النبي بلغ ما أنزل إليك من ربك) (المائدة: 67)، وجاءت لفظة بلاغ: (إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين * وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (الأنبياء: 106، 107).

¹ عرّف القطن الوحي بأنه الخفاء والسرعة، وقيل: الإشارة السريعة، وقيل في معناه الاصطلاحي: الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه، بحيث يخفى على غيره.

أ- مفهوم الدعوة وتعريفها:

الدعوة من الألفاظ التي تطلق على الإسلام وعلى الدعوة إليه (إمام، 1980، 29)، ولم يتفق العلماء والمختصون على تعريف واحد محدد لها، شأنها شأن الإعلام، وهي في اللغة من مادة دعا، والدعوة إلى الشيء هي الحث على قصده، وتفيد كلمة الدعوة لغوياً المحاولات القولية أو الفعلية من أجل تحقيق هدف أو عمل (ابن منظور، 1956، 259/14 - 257)، أما اصطلاحياً فالدعوة إلى الإسلام هي تبليغه للناس وتعليمهم إياه وحثهم على تطبيقه في واقع الحياة (حماد، 1994، 17؛ حجاب، 2002، 107-109)، وقيل الدعوة في الاصطلاح هي الجهود التي بذلها أصحاب الأفكار الجديدة أو العقائد الجديدة أو المذاهب الجديدة لتأييد أفكارهم أو عقائدهم أو مذهبهم (إمام، 2005، 24 - 25)، وجاء تعريف الدعوة أيضاً من وجهة نظر إعلامية بأنها النشاط الاتصالي الموجه بشكل مقصود إلى فرد أو جماعة أو المجتمع كله لدعوتهم إلى فكرة أو حقيقة ما، في محاولة لإظهار ما تتضمنه تلك الفكرة (إمام، 1980، 29).

ب. مفهوم الإعلام وتعريفه:

الإعلام معناه اللغوي من مادة علمَ علماً، ورجل عالم وعلیم، وهي في كثير من استعمالاتها تعني العلم ضد الجهل، وتعني الإخبار والإنباء (ابن منظور، 1956، 416-418/12)، وهي معاني لا تبتعد عن المعنى الاصطلاحي للإعلام، لهذا فإن مفهوم الإعلام مستعمل في التراث الإسلامي، وقد كتب الماوردي كتابه المشهور أعلام النبوة، وكتب ابن قيم الجوزية أعلام الموقعين عن رب العالمين، وتدل استعمالات كلمة الإعلام على معنى الإخبار والإنباء والتعليم، وكلها من دلالات مفهوم الإعلام ومن وظائف الإعلام الحديث (إمام، 2005، 5)، لكن نسبة الإعلام ومفهومه إلى العصر الحديث على أنها لفظة مستحدثة معه مقولة خاطئة تاريخياً فقد استخدمت كلمة الإعلام بمفهومها المعاصر عند المسلمين منذ صدر الإسلام (إمام، 2005، 22)، مع تباين الألفاظ واختلاف الأدوات، بل إن كلمة الإعلام ومفهومه هي أحد المعاني التي دلت على اسم القرآن الكريم فقد أشار الزركشي إلى "أن القرآن سمي بخمسة وخمسين اسماً، ثم حدد المقصود من كلمة القرآن بلاغاً لأنه كان من الإعلام والإبلاغ وأداء الرسالة" (الزركشي، 2001، 343/1، 346)، ويقول الماوردي وهو يتحدث عن إعلام النبوة: "الأمر ضربان، أمر إعلام، وأمر إزام، وأمر الإعلام يتضمن وصفاً خبرياً إذا جاز التعبير بغض النظر عما وراءه من غايات التأثير، وسمي أمر إعلام ليبين الطبيعة الإخبارية بالنسبة لجهود المستقبلين وهم يتلقون الرسالة الإعلامية" (الماوردي، 1986، 18)، نتبين مما سبق أن هناك ترابطاً وثيقاً بين كلمتي الدعوة والإعلام لكن ليس على شكل تطابق، بل توجد بينهما بعض الفروق والتباين من ناحية الدلالة والوظيفة، وهذا لم تنطرق إليه المعاجم اللغوية (إمام، 2005، 22)، ويمكن استظهار هذه الفروق في الدلالة والمعنى المراد بين مفهوم الدعوة ومفهوم الإعلام من خلال الجوانب الآتية:

1. كلمة الدعوة ذات مفهوم شامل له دلالاته القوية الدقيقة التي تبرز النشاط القولي والفعلية لمن يقوم بالدعوة، وتتضمن توجيه رسالة أو نداء إلى مدعو محدد معروف كمجموعة أو شخص أو اسم، ولهذا اختار الله تعالى في القرآن لفظة الدعوة باشتقاقاتها وتصريفاتها المختلفة لوصف عمل الداعية، وللتعبير عن المعاني التي تحملها (الأصفهاني، 1998، 400؛ إمام، 1980، 29)، بينما الإعلام يبرز نشاط ودور من يقومون بالدعوة سواء بالوصف المجرد لعمل ونشاط بشري إن كان إعلاماً محايداً، أو بالتأييد والمساندة وجلب التعاطف معه، إن كان

إعلاماً منتمياً ومالياً، أو الإنتقاص منه وانتقاده والمعارضة له إن كان إعلاماً يحمل فكراً وتوجهات مناهضة أو متباينة مع العمل والنشاط الدعوي (إمام، 2005، 24). والدعوة هي الجهد البشري الذي يبذل لحمل العقيدة إلى الناس، بينما الإعلام هو الجهد البشري للدفاع عن هذه العقيدة والتأييد لها، وهو أيضاً يحمل العقيدة للناس وهذا مطابق لدور الدعوة .

2. الدعوة واجب على كل مسلم في كل مجتمع للمسلمين وفي كل زمان ومكان حتى قيام الساعة، بينما الإعلام مسؤولية خاصة للفئة القادرة على حمله واستخدامه والعمل من حيث المهارة ومن حيث المال والعلم .

3. الدعوة تعني تقديم مضمون محدد، وهي هنا تعني الإسلام، والإسلام يتميز بالثبات والديمومة من لدن آدم حتى محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء، بينما الإعلام أسلوب عمل وأداة ولأن الأساليب تعبر عن عصر وفترة ما وترتبط بمكان، لذا فإنها تتميز بالنسبية والتغير، فكل زمان أسلوبه ولكل مكان أسلوبه أيضاً .

4. الدعوة بثباتها واستمراريتها تتحكم بالإعلام، لكن الإعلام لا يمكن له التحكم بالدعوة، وإلا لمضى بها نحو أهوائه وتوجهاته التي لا تتفق مع مقاصد الشرع .

5. الدعوة قول وعمل، فقد تكون بالكلمة وقد تكون باستخدام القوة للضرورة حين لا تؤدي الكلمة دورها، بينما الإعلام فن قولي، وهنا الدعوة أوسع نطاقاً من الإعلام من حيث الدور بينما الإعلام أوسع من حيث مكان وصوله وانتشاره .

6. الدعوة قد تكون في السر، بينما الإعلام يتطلب العلانية والجمهور، ولا وجود له ولا يسمى إعلاماً إن لم يكن معلوماً ومكشوفاً وجمهورياً (إمام، 2005، 27-29) .

وبالرغم من وجود بعض التباين والتداخل بين معنى الدعوة والإعلام، فإنهما يتفقان على أمر واحد هو أداء الرسالة وإيصال فكرة إلى الآخرين، والإعلام هو الإعلام في أي زمان ومكان، وإن تغيرت أدواته ووظائفه، ولذا فإن تعريف الإعلام بالمعنى العام بتعريفاته المتعددة مأخوذ عن التعريفات والمفاهيم الغربية للاتصال والإعلام، أما مفهوم الإعلام الإسلامي فهو لا يبتعد كثيراً عن مفهوم الإعلام العام، من حيث كونه أداة ووسيلة لنقل الأخبار وتبليغ الأفكار، لكنه يحمل المنهج والقيم الإسلامية ويوعي تام لهذه القيم (سعد الدين، 1991، 19)، والإعلام بمفهومه وتعريفه العام هو: تزويد الناس بالأخبار والمعلومات التي تساعدهم على تكوين رأي صائب في واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات بحيث يعبر هذا الرأي تعبيراً موضوعياً عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم (إمام، 1980، 27)، أما الإعلام الإسلامي فمنهم من يرى أنه الإعلام العام، لكنه يرتدي ثوباً إسلامياً، ويراه البعض بأنه: استخدام منهج إسلامي بأسلوب فني إعلامي يقوم به مسلمون متفهمون كطبيعة الإعلام ووسائله الحديثة مستخدمين تلك الوسائل المتطورة لنشر الأفكار المتحضرة والأخبار الحديثة والقيم الأخلاقية للمسلمين وغير المسلمين في كل زمان ومكان، وفي إطار الموضوعية التامة بهدف التوجيه والإرشاد وإحداث التأثير المطلوب والتعرف على مدى التأثير أولاً بأول (كحيل، 1985، 29) .

ويذكر آخرون تعريفات أخرى للإعلام الإسلامي، منها: تزويد الجماهير بحقائق الدين الإسلامي المستمدة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من خلال وسيلة إعلامية عامة، بواسطة قائم

بالاتصال لديه خلفية واسعة متعمقة في موضوع الرسالة التي يتناولها، وذلك بغية تكوين رأي صائب يعني الحقائق الإسلامية، ويترجمها إلى واقع في سلوكه ومعاملاته (عبد الحليم، 1984، 147). ويحاول آخرون تقديم تعريف أشمل لمفهوم الإعلام الإسلامي بالقول: "إنه إعلام عام في محتواه ووسائله، يلتزم في كل ما ينشر أو يذاع أو يعرض على الناس بالتصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة، المستمد أساساً من القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية، وما ارتضته الأمة من مصادر التشريع في إطارهما" (يونس، 2004، 368).

وبالتأمل في التعريف الأنف الذكر، نرى أنه يمثل مفهوماً أشمل لنموذج الإعلام الملتزم بالإسلام، ولا يمثل تعريف الإعلام الإسلامي الرسمي، الذي ينطق بلسان الدول الموسومة بأنها دول إسلامية، لكونها مصنفة في العصر الراهن وفق المعايير السياسية والقانونية عالمياً، بالنظر إلى دين غالبية سكانها وهو الإسلام، دون الالتفات إلى تطبيقها الإسلام في بلدانها كشرعية ومنهاج حياة، وهذا التعريف وأغلب التعريفات الأخرى للإعلام الإسلامي، تأخذ بعين الاعتبار المفهوم الشامل للإسلام في حديثها عن هذا الإعلام، وهي بهذا تقدم مقاربة عن الجانب النظري لمفهوم الإعلام وليس الجانب العملي وكما يقول البعض عن الإعلام الإسلامي بأنه الدعوة ذاتها، كل دعوة الإسلام، وما دام الإسلام دعوة فهو إعلام أيضاً (أشمل، 1991)، وهو بهذا المعنى إعلام تأثير وليس إعلام إثارة، على أنه يبلغ الإسلام للناس ويؤثر فيهم بمفاهيمه وعقيدته وشرعيته وأخلاقه (يونس، 2004، 368)، فهل أدى هذا الدور وهذه الوظيفة على أرض الواقع في الفترة النبوية وما تلاها في فترة الخلفاء الراشدين التي تعد فترة تأسيس لدولة الإسلام، على أسس جديدة، تحل فيها قيم الإسلام ومفاهيمه العالمية الشاملة محل قيم الجاهلية المحلية السائدة بين العرب قبل الإسلام، هذا ما نتبينه في المبحث الآتي عن واقع الإعلام وأدواته ووظائفه عن العرب قبيل الإسلام، وفي العهدين النبوي والراشدي.

المبحث الثاني: واقع الإعلام وأدواته ووظائفه قبل الإسلام

قبل الحديث عن مفهوم الإعلام ووظائفه وأدواته ووسائله في صدر الإسلام، نلقي الضوء على حال الإعلام عند الأمم السابقة إلى ما قبيل ظهور الإسلام، ثم نتفحص وضع الإعلام بوظائفه وأدواته في الفترة الجاهلية، من أجل ملاحظة التطور الذي طرأ على دور الإعلام وغاياته ووظائفه وأدواته لاحقاً في الفترة النبوية وما تلاها حتى مطلع العهد الأموي، ويقسم هذا المبحث إلى قسمين:

الأول: واقع الإعلام عند الأمم السابقة

لجأ الإنسان في عصور ما قبل التاريخ إلى وسائل إعلامية وطرق بسيطة لنقل الأخبار واستقصائها فقد كان قادة التجمعات البشرية البدائية ينتهزون كل الأحداث البارزة كاحتفالات الزواج وعقد معاهدات الصلح، وتحالفات الحروب من أجل إبلاغ قبائلهم وتجمعاتهم بالتوجيهات والقرارات المراد إيصالها لهم، وبطرق وأساليب مثيرة ومؤثرة !

وكانت الشائعات من الأشكال القديمة للإعلام عن حدث ما يراد نشره، إذ يعمدون إلى إلقاء خبر بصورة متعمدة، فينتقل هذا الخبر من فرد إلى آخر، ومن مجموعة إلى ما هي أوسع منها، حتى يشيع وينتشر بشكل كبير، ثم يتحول إلى أسطورة وتصبح الأسطورة حدثاً تاريخياً مع مرور الأيام كما هي حال إلياذة هوميروس عند الإغريق اليونانيين (سعد الدين، 1991، 7 - 9).

وعند المصريين القدماء عرف النقش على جدران الأهرامات والمعابد الضخمة كوسائل إعلامية رسمية، تدون من خلالها انتصارات الفراعنة وسيرهم، والأوامر الملكية التي تصدر عنهم وكذلك لنقل الأحداث الرياضية التي تحدث عندهم . فالنقش هو الوسائل والجدران واللوحات هي الأدوات لإعلام الفراعنة المصريين القدماء والوظيفة لهذا الإعلام هي تسجيل أمجاد هؤلاء الفراعنة وتخليد ذكراهم عبر العصور .

وفي الحضارات العراقية المتعاقبة قبل الميلاد، فتكشف حفريات علماء الآثار عن سجلات تعد وثائق إعلامية عن فترة 1800 ق.م، تظهر أساليب الزراعة والري وعلاج الآفات الزراعية، وكأنها خطط وإرشادات زراعية ينقلها إعلام متطور كما هو الحال في الدول المتقدمة في الوقت الحاضر (عبد الحليم، 1984، 12)، ونقل عن البابليين أنه كان لديهم صحف تسجل الحوادث يومياً، وتصدر تعليمات وإرشادات كما يفعل الإعلاميون المعاصرون، أما اليونان فقد عرفوا الخطابة والحوار كوسائل اتصال ذات تأثير كبير في المجتمع، ومن صور ذلك ما نقل عن استخدام الشعراء والخطباء والكتاب في عهد الاسكندر المقدوني كوسائل إعلامية واصطحابهم معه في الحروب، الأمر الذي يعكس وضع الإعلام في عصره، ويبين اهتمام الاسكندر بالإعلام وأساليبه ووسائله الإعلامية التي يستخدمها لتوجيه الرأي العام في بلاده وبسكان البلاد التي يغزوها .

وعند قراءة الإعلام في العصر الروماني، يذكر أن القيصر في الدولة الرومانية يوظف الإعلام ليصرف أنظار شعبه عن المشكلات الداخلية والخارجية التي يعانون منها بالمباريات الرياضية، علاوةً على وظائف أخرى للإعلام في هذا العصر منها القيام بدور المبشرين المسيحيين الأوائل، إذا كان المرسلون الإعلاميون يقومون بدور المبشرين في الخروج من البلاد والتبشير بالمسيحية، وكان هذا الإعلام يؤدي رسالة تبشيرية، ويوصف بأنه إعلام ديني تبشيري، ويمتدح على هذا بأنه يدعو للسلام ونبذ الحروب (عبد الحليم، 1984، 13) .

الثاني: واقع الإعلام عند العرب قبيل ظهور الإسلام :

كانت مكة قبل ظهور الإسلام حاضرة العرب الأولى ومركز استقطاب خاص لهم من النواحي الدينية والاقتصادية والثقافية، وكانت مواسمها التجارية والثقافية تقام أوقات موسم الحج، بما يقام في مكة وحولها من أسواق تزدهر فيها حركة التجارة وتقام بها النشاطات الثقافية الكبرى بفعاليتها المتنوعة لاسيما الشعر وتبادل المعلومات في الأسواق التجارية ومن أشهرها سوق عكاظ الذي يقع في الجنوب الشرقي من مكة ويبعد عنها مسافة خمسة وثلاثين كيلومتراً، ويحتل هذا السوق أهمية خاصة في المجال الإعلامي، إذ انعقد منتداه الإعلامي والثقافي قبيل موسم الحج، ويلتقي الحجاج فيه من كافة القبائل العربية ليحققوا أهدافهم التجارية والعقائدية، ويقومون بالدعاية الإعلامية لمعروضاتهم الأدبية وموادهم الثقافية ومنتجاتهم وبضائعهم (حاتم، 1985، 63-64)، ويمكن أن تسمى هذه النشاطات مظاهر إعلامية اقتصادية وثقافية، أو دعاية اقتصادية وثقافية، كما أن هناك صوراً إعلامية اجتماعية مثل عقود الخطب والزواج في سوق عكاظ، حيث ينهض أهل العروسين فيفخر كل منهما بقومه شعراً ونثراً (حاتم، 1985، 65) .

أما الإعلام الديني فكان له حضور أيضاً في سوق عكاظ، وكان هذا السوق والأسواق الأخرى مثل سوق مجنة وسوق ذي المجاز ميادين للدعوة إلى الحنيفية السمحة، وهي دين إبراهيم عليه السلام وكان قس بن ساعدة وغيره ممن كانوا على هذه العقيدة يقفون في سوق عكاظ يدعون بخطبهم المشهورة إلى عقيدتهم وديانتهم كما نشرت المسيحية تعاليمها

بين العرب، وأوجدت فيهم من يميل إلى الرهينة وبينى الأديرة، ويروى أن حنظلة الطائي فارق قومه ونسك، وبنى ديراً بالقرب من شاطئ الفرات، وأن أمية بن أبي الصلت كان قد نظر في الكتب وقرأها ولبس المسوخ تعبدًا، وكان القسس والرهبان يردون أسواق العرب ويعطون ويبيشرون ويذكرون البعث والجساب والجنة والنار، وقد حكى القرآن الكريم في كثير من الآيات أخبارهم وفند مذاهبهم (أمين، 1969، 12-27)، ويشهد الناس هذا التوجيه الإعلامي الدعوي المليء بالترغيب في الآخرة والترهيب من عذاب الله ومن مخالفة أمره، والمشجع على الزهد في الدنيا والابتعاد عما يغضب الله .

وفضلاً عما سبق، كان للقضاء بين المتخاصمين وحل النزاعات بين أبناء القبائل العربية موقع أساس يقصده كافة المتخاصمين وأصحاب الحقوق والمظالم فيما بينهم، وكان مجلس التحكيم والقضاء بين الناس ينعقد في عكاظ، ويرأس هذا المجلس وجوه من زعماء العرب عرفوا بالمحكِّمين أو القضاة فيقضون بين المتخاصمين ويحلون النزاعات (حاتم، 1985، 64-65)، وكانت أخبار هذا التحكيم تنتشر بين العرب في أنحاء الجزيرة العربية بالوسائل الإعلامية المتاحة وأدوات هذا الإعلام هي الأشخاص والوفود التي تنتشر وتذيع ما يحدث في سوق عكاظ في الجوانب سالفة الذكر، فالإعلام ركن من أركان المشهد العام في هذه الأسواق العربية في مكة، إذ كانت مكة آنذاك أعظم من الجزيرة العربية، ونقطة تواصل حضاري بين الجهات الأربع، وإعلامها يغطي الجهات المذكورة شمالاً نحو الشام وبلاد الروم، ومنها نحو سواحل شمال أفريقية وأوروبا، وشرقاً إلى بلاد فارس والصين، وجنوباً إلى سواحل بحر العرب في اليمن وعدن ومن ثم عبر البحر إلى الهند، ومن عدن أيضاً تتجه الركبان والوفود التجارية نحو الحبشة وسواحل البحر الأحمر الشرقية، وهذه الوفود عدا لنشاطاتها التجارية تؤدي دور رجال الإعلام فتشكل شبكات اتصالات إعلامية فاعلة تغطي كافة الأحداث التي تقع في مكة والجزيرة العربية وتنقلها إلى تلك الجهات والمراكز الحضارية المحيطة بالجزيرة العربية من جهاتها المختلفة، ولهذا كان ارتباط الإعلام بالتجارة وثيقاً، وقد أسهم كل منهما في إعلاء منزلة مكة بين المراكز الحضارية في الشرق والغرب والشمال والجنوب، وساعد على ذلك ما اتصف به أهلها من حكمة ورجاحة عقول، ومن حنكة سياسية، ومن تفوق ثقافي واقتصادي واجتماعي، ومن خلال اجتماعات وجهاء قريش في منتداهم المعروف بدار الندوة، الذي يعد مجعماً لأهل الحل والعقد من قادة قريش وزعمائها ويتشاورون فيه في سائر أمورهم الداخلية وعلاقاتهم الخارجية مع قبائل العرب في الجزيرة العربية، ومع دول الجوار في فارس والروم والحبشة، وفي الاقتصاد والسلم والحرب وغير ذلك (حاتم، 1985، 65-601)، ويحظى ذلك كله بتغطية إعلامية شاملة، بحيث ينقل الركبان والتجار أخبارهم وما يصدر عنهم من قرارات فيسمع بها العرب في الجزيرة فيلتزمون بها، وتصل إلى دول الجوار عن طريق وسائل الإعلام المتمثلة بالتجار فيتبادلون المعاهدات والاتفاقات مع تلك الدول من خلال الوفود التجارية والرسول والموفدين الخاصين، ويشير البعض إلى أن حركة التجارة بين العرب وجيرانهم، إضافة إلى الإمارات العربية على تخوم جزيرة العرب كإمارة الحيرة، ونشاط رهبان ودعاة اليهودية والنصرانية (أمين، 1969، 28-29)، يقول الهمداني: "لم يصل إلى أحد خبر من أخبار العرب والعجم إلا من العرب، وذلك لأن قن سکن مكة أحاط بعلم العرب العاربة وأخبار أهل الكتاب، وكانوا يدخلون البلاد للتجارات فيعرفون أخبار الناس، وكذلك من سكن الحيرة وجاور الأعاجم على علم أخبارهم وأيام حَمِيرَ وسيرها في البلاد، وكذلك من سكن الشام خبر بأخبار الروم وبني إسرائيل واليونان، ومن وقع بالبحرين وعُمان، فعنه أتت أخبار السند وفارس، ومن سكن اليمن علم أخبار الأمم جميعاً، لأنه كان في ظل الملوك السيارة" (أمين، 1969، 29)، فالنص السابق يبين لنا أنه كان لدى

العرب في الجزيرة العربية وما حولها في الشام والعراق، شبكة اتصالات إعلامية واسعة وظيفتها نقل الأخبار والتواصل الحضاري، وأدواتها ووسائلها متعددة أبرزها التجار والوفود التجارية، وأن تلك الوسائل تقوم بتغطية شاملة لكافة ما يجري في مكة وبلاد العرب، وتنقله إلى العالم الخارجي المحيط بالعرب، وتؤدي الدور ذاته في نقل أخبار الأمم المجاورة إلى العرب في بلادهم وفي مركزهم الحضاري الرئيس مكة .

المبحث الثالث: واقع الإعلام وأدواته ووظائفه في صدر الإسلام:

لم يكن واقع الإعلام في صدر الإسلام ووظائفه وأدواته في كثير من الأمور بعيداً عما كان عليه الحال في الفترة الجاهلية التي سبقت نزول الإسلام، بل إنه علاوة على هذا قد يشهد تطوراً وتحديثاً في الوظائف والأدوات منذ بدء البعثة النبوية، لأنه مغاير في الرؤى والغايات والأهداف عما سبقه من الإعلام المعبر عن واقع العرب في الفترة الجاهلية، مع أنهما متتابعان ومتصلان زمنياً، ذلك أن الإسلام صبغ المجتمع والدولة بفاهيمه الجديدة ومنهجه الرباني المتكامل، والملبي لكل احتياجات النفس والفطرة البشرية في كافة جوانب الحياة، وهذا من مستلزمات عالميته وشموليته، باعتباره خاتم الرسالات السماوية، وأنزله الله تعالى لكل الناس عرباً وجمماً بألوانهم وأجناسهم وألسنتهم ولغاتهم وبلدانهم منذ بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، وحتى قيام الساعة، وقد أخبرنا الله تعالى بصريح نصوص القرآن الكريم، الذي تنرى رسائله الإعلامية عبر الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم طوال مدة البعثة النبوية، عن هذا الواقع الجديد وبالإعلام المواقب لطبيعة الرسالة وللمرحلة التي تحياها الإنسانية وهي تتلقى رسالة الإسلام الخاتمة الخالدة، قال تعالى: ﴿وقرآنًا فرقانًا لنقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً﴾ (الإسراء: 106)، وقال تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملةً واحدةً كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً﴾ (الفرقان: 32)، فالتدرج والتمهل والتوالي في نزول القرآن له وظائف دعوية أخبرنا الله تعالى بها، أولها: تثبيت فؤاد النبي للاستمرار في أداء وظيفته في تبليغ الدعوة ونشر الإسلام، وثانيها: التمكين من فهمه وحفظه من قبل الأمة، ولذلك بدأت تحل مفاهيم الإسلام وقيمه الجديدة عن طريق التدرج في التنزيل، شيئاً فشيئاً محل القيم والمفاهيم الجاهلية السائدة بين العرب، وهم الأمة الذين تنزل القرآن فيهم وبلغتهم، وقد أدى الإعلام في الدولة الإسلامية الناشئة وظيفته بشكل كامل ومتقن وبدقة، وبأسلوب راقٍ في الأداء والعمل، وبصدق وأمانة في التبليغ ولعب دوراً بناءً في ترسيخ المفاهيم القرآنية وتثبيت مفهوم الأمة الذي لم تفرقه العرب من قبل في ولائها وانتمائها (نزال، 2012، 74-81)، بل درجت على التشتت والعصبيّة القبلية والتشردم والتبعية للقبيلة وللكيانات الصغيرة المنتثرة والمتناثرة، وأيضاً تبعية العرب في أطراف الجزيرة بين الشمال والشمال الشرقي كعرب الحيرة المناذرة على أطراف العراق في تبعيتهم للفرس وموالاتهم وعرب الغساسنة في بلاد الشام في تبعية الروم وموالاتهم، وجاء القرآن ليرببها على القيم الجديدة وعلى الانطلاق في كافة سلوكياتها وولاءاتها من هذا المفهوم، كما أعطى الإسلام للعرب عقيدةً تشعرهم بأنهم حَمَلَةٌ رسالة، وأحل وحدة العبادة محل التعدد والبعثرة، ورفض العصبيّة القبليّة المُفَرَّقة، وأحل رباط العقيدة محلها، وكان لمجيء القرآن بلسان عربي مبين تثبيت لمكانتها الجامعة بين العرب، فقد أكسبها منزلة خاصة وجعلها أساس العروبة، وترك هذا الأثر في تكوين الأمة العربية في التاريخ مفهومها القائم على الإسلام ورابطة العقيدة (الدوري، 1984، 37)، ولهذا نقل الإعلام الإسلامي القرآني للعرب تصوراً متكاملأ يعرفهم بواقعهم الجديد وهو يخاطبهم ويوجههم لما ينبغي أن يكونوا عليه في المستقبل بقوله تعالى: ﴿وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ (الأنبياء: الآية 92)، وقوله تعالى: ﴿وان هذه

أمتكم أمة واحدة واحدة وأنا ربكم فاتقون) (المؤمنون: 52)، ثم جاء النص القرآني وهو يخبر الأمة الإسلامية الناشئة باستكمال عناصر شخصيتها بإبلاغها بالسمة الرئيسية لهذه الشخصية وهي الوسطية والاعتدال، كما قال تعالى: (وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً...) (البقرة: 143)، فالإعلام الإسلامي في أدائه لوظيفته في بناء الشخصية الجديدة لأمة العرب، استبدل هذه الشخصية من شخصية قائمة على العنصر والعرق الواحد وهو العرب، إلى شخصية إنسانية عامة ذات معيار جديد في الانتماء وهو المبدأ والرسالة والعقيدة، وكلها قائمة على الإيمان بالله والولاء للعقيدة والمبدأ، وليس للعرق بمفهومه الضيق، ثم اتجه هذا الإعلام باتجاهين اثنين لاستكمال وظيفته :

الأول: نشر تعاليم الإسلام ومبادئه وشرائعه وأخلاقه وتصوره للكون والحياة في المجتمع الذي نزل فيه الإسلام في مكة أولاً، ثم في المدينة المنورة العاصمة الأولى لدولة الإسلام، وفي الأندلس والمناطق المحيطة بها داخل الجزيرة العربية .

الثاني: نشر الإسلام ومبادئه خارج بلاد العرب في جزيرتهم، وحمله إلى الأمم والشعوب الأخرى، لتحقيق أبرز خصائصه وسماته على أرض الواقع (حاتم، 1985، 138)، خاصة العالمية أنه خاتم الرسالات السماوية والأديان إلى العالمين والناس كافة، وخاصة الشمولية يشمل كافة أصقاع الأرض دون استثناء لمنطقة أو دولة أو بقعة، وأن يشمل ذلك كل الأزمنة منذ بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وحتى يرث الله الأرض وما عليها كما قال الله تعالى: (إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (الأنبياء: 107)، فالإعلام في صدر الإسلام كان إسلامياً في شكله ومضمونه، يحمل مبادئ وعقيدة ومنهج الإسلام، وينطق ويعبر عن هذا المنهج، ولا بد أن يرتفع مستواه الخطابي إلى مستوى الرسالة العظيمة التي ينقلها ويسعى لإبصالها للناس، من حيث الأداء والأسلوب والأدوات، إذ ينبغي أن تكون وسيلة الإعلام نظيفة نقية في ألفاظها وتعبيراتها كي تكون بمستوى الغاية التي ينشدها هذا الإعلام ويسعى لتحقيقها وهي نشر الإسلام، ولا بد أن تكون نظيفة أيضاً ومعبرة عن سمو أهدافها في جميع مراحل تحركها من المرسل إلى المرسل إليه، إذ هي لسان حال هذا المرسل، وينبغي أن تكون مقنعة تلبى رغبة وحاجة المرسل إليه، لأن الرسالة تعبر عن المرسل، والكتاب يعبر عن الكاتب، والهدية تعبر عن المهدى (خفاجي و شرف، 1992، 28)، وهذه الأمور الثلاثة هي الإسلام، فالمرسل هو الله سبحانه وتعالى والرسالة هي دعوة الإسلام الخاتمة إلى العالمين، والكتاب هو القرآن الكريم، يقول الله تعالى عنه، وهو المنزل له، يخاطب به رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم، ويخاطب الناس من خلاله عن طريق جبريل عليه السلام: (لقد أنزلنا إليك كتاباً فيه ذكركم أفلا تعقلون) (الأنبياء: 10)، (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) (النحل: 44)، (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) (الأنبياء: 107)، (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) (البقرة: 2)، فالإسلام والقرآن هما الهدية والهداية، والنبي صلى الله عليه وسلم هو الرحمة المهداة بالتبليغ، وذلك لا يتم إلا عن طريق الإعلام بقوله تعالى: (فهل على الرسل إلا البلاغ المبين) (النحل: 35)، وقوله تعالى: (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) (العنكبوت: 18)، وجاء هذا النص في سورة النور الآية 54 وفي: (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً)

(الفرقان: 1) و: ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد﴾ (إبراهيم: 1) .

وإذا كانت الوظيفة الأولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم هي تبليغ دعوة الإسلام للناس ونشرها بينهم، فكيف كان تبليغه لهذه الدعوة؟ إذا عدّ التبليغ عملاً إعلامياً، وما هي الوظائف الأخرى للإعلام سوى الدعوة والتبليغ؟ وما هي الأدوات والوسائل التي استعملها النبي عليه الصلاة والسلام أثناء عمله الدعوي والإعلامي لإيصال الدعوة للناس، وإنجاحها وتحقيق غاياتها؟ هذا ما نتعرف عليه فيما يلي عن وظائف الإعلام وأدواته، ومتابعة المتغيرات التي طرأت على تلك الوظائف والأدوات مواكبةً للأوضاع السياسية والاجتماعية في الدولة الإسلامية منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حتى العهد العباسي .

المبحث الرابع: وظائف الإعلام في صدر الإسلام

أولاً: وظيفة دعوية:

ترتبط وظيفة الإعلام في صدر الإسلام ارتباطاً وثيقاً بالأهداف التي جاء الإسلام من أجلها، وهي بالدرجة الأساس نشر الإسلام وإبلاغه للناس كرسالة هي خاتم الرسالات السماوية، وإذا تأملنا حالة العرب قبل الإسلام، وكيف كان واقع الدين بينهم، وجد أنه كان للدين تأثير كبير عليهم في جاهليتهم، ونقلت المصادر تعظيمهم لبيت الله الحرام ((الكعبة المشرفة)) يحجون إليها كل عام من كافة أنحاء الجزيرة العربية، يطوفون حولها وينحرون الهدى ((الإبل)) تقرباً إلى الله على سنة أبيهم إبراهيم عليه السلام، وذكر أن قريشاً ابتدعت ((الحُمس)) وهو الشدة والصلابة في التمسك به بشكل خاطيء وعرف عنهم تعظيمهم الزائد للحرم وأنهم ابتدعوا شعائر باطلة في الحج، كعدم وقوفهم في عرفات حين يقف الناس حتى مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) (البقرة: 199)، ورد الله عليهم أيضاً فيما كانوا حرموا من اللباس والطعام، كما ردّ عليهم كل العقائد التي فيها شرك بالله ومن عادات الوثنية والجاهلية (ابن كثير، 1976، 284/1). ثم انتشرت النصرانية واليهودية بين العرب، خاصة في منطقة نجران، علاوة على انتشار الوثنية وعبادة الأصنام، وكان العرب مع إيمانهم بالله وبالآديان السماوية التي سبقت الإعلام كاليهودية والنصرانية يعبدون الأصنام ويضعونها حول الكعبة (أمين، 1969، 23-28)، ولهذا سماهم القرآن العظيم بالمشركين ووصفهم بالنَّجَس في صورة إعلامية فريدة بقوله تعالى ((إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا)) (التوبة: 28)، وقد أخبرنا الله تعالى في القرآن الكريم الذي هو إعلام لأهل الأرض يحدثنا الله عز وجل فيه عن أخبار الأولين والآخرين وعن الغيبيات، وعمما يستجد من أحداث في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وما بعده، ثم يخبرنا القرآن عن وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم، وهي الدعوة للإسلام، قال تعالى: ((فلذلك فادع واستقم كما أمرت)) (الشورى: 15)، والدعوة والإعلام كوظيفة يحملان المعنى نفسه نظرياً وعملياً لأنهما يتطابقان في إيصال الإسلام للناس (صيني، 1997، 59)، إذ أن مفهوم الإعلام بشكل عام هو الاتصال communication، أي انتقال المعلومات والأفكار والاتجاهات والعواطف من شخص أو جماعة إلى شخص أو جماعة آخرين من خلال وسائل اتصال فعالة، وفعاليته تكمن بوصول المعنى المراد وإيصاله والذي يقصد المرسل إيصاله إلى من يستقبلونه بشكل فعلي (خفاجي و شرف،

(1992، 15)، ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم هو المكلف من الله بنشر الإسلام وتبليغه للناس بصريح آيات القرآن الكريم: ﴿إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً * وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾ (الأحزاب: 45، 46)، فإنه وبهذا الأمر والتكليف الرباني يعد الإعلامي الأول في الإسلام، باعتباره مبلغ دعوة الإسلام، وهو صلى الله عليه وسلم إن جاز التعبير وزير الإعلام في الدولة الإسلامية التي أسسها في المدينة، وهو صلى الله عليه وسلم فضلاً عن قيادة هذه الدولة، يدير شؤون الحملة الإعلامية لنشر الدعوة، وهو وسيلة وأداة الاتصال الوحيدة في بدء الدعوة للإسلام، وقد أدرك عظم التكليف، ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقیلاً﴾ (المزمل: 5)، فبدأ بأهل بيته، ثم بالأقربين من أهله وعشيرته يدعوهم للإسلام تنفيذاً لأمر الله له (وأنذر عشيرتک الأقریین) (الشعراء: 214)، وقد روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس قال: "لما نزلت هذه الآية جعل النبي صلى الله عليه وسلم ينادي: يا بني فهُر يا بني عَدِي ببطون قريش الأقریین، يدعوهم قبائل قبائل" (البخاري، د.ت، 22/5)، ووسع الدائرة بعدها عقب دعوة أهل مكة وأخذ يذهب إلى القبائل خارج مكة ويدعوهم للإسلام فذهب إلى الطائف وأرسل قبل هجرته مصعب بن عمير إلى المدينة يعلم الناس الإسلام (ابن كثير، 1976، 2/149، 180؛ هارون، 1976، 99، 109، 1004)، وأرسل بعد انتشار الإسلام بعض أصحابه إلى أطراف الجزيرة العربية يعلمون الناس الإسلام، كما في إرساله معاذ بن جبل إلى اليمن معلماً وداعياً للإسلام وقاضياً وولياً يدير شؤون المسلمين هناك، وسأله: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟! وهو يريد الاطمئنان إلى علمه بأسلوب الدعوة للإسلام واستيعابه لواجبه، وأن يحيطنا صلى الله عليه وسلم معلماً بأخبار هذه المهمة ويغطيها إعلامياً، فأجاب معاذ: بكتاب الله، فقال له عليه السلام: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد؟ أجب معاذ عندئذ: أجتهد برأيي ولا ألو؟! فأجابه عليه الصلاة والسلام إجابة الرضى والموافقة والتأييد لعمله بفقهِه الواقع: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله (ابن كثير، 1976، 4/149).

فإرسال معاذ إلى اليمن هو جزء من الخطة العملية لنشر دعوة الإسلام، وتصلح هذه الخطة لتكون أساساً للإعلام المعاصر ولغيره من وسائل التربية والتوجيه من أجل إنجاح الدعوة إلى الله، فمن يضعون نصب أعينهم توظيف الإعلام كأداة للدعوة للإسلام (غلوش، 1986، 10/1).

– أدى النبي صلى الله عليه وسلم في نشر الدعوة الإسلامية وتبليغها للناس وكانت هذه الوظيفة الدعوية هي صورتها الأخرى وظيفية إعلامية، وبرز دور الإعلام ومفهومه في هذه الصورة على أنه مرآة لدعوة الإسلام يعكسها بصورة صحيحة ومشرقة، وكان العبء في بداية الدعوة على الرسول صلى الله عليه وسلم بمفرده، وبالاتصال الشخصي المباشر مع جمهور المدعوين (إمام، 1980، 22-23)، بأداء ناجح وبجهد متدرج يوسع دائرة الاتصال شيئاً فشيئاً، بعد الأسرة بالعشيرة، ثم بأهل مكة، ثم بسائر العرب في ديارهم، إلى أن بلغت الدعوة الإسلامية بفضل الجهد الدعوي الإعلامي الناجح في التبليغ إلى كافة الدول والحكومات والشعوب في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من خلال الرسائل والوفود التي بعثها النبي عليه الصلاة والسلام إلى حكام وقادة وملوك العالم من حوله، وعد المؤرخون ذلك غاية النجاح الدعوي والإعلامي، وكان للأساليب التي استخدمها النبي صلى الله عليه وسلم في خطابه وكتبه للملوك والزعماء، وفي تبليغ الدعوة المباشرة بشخصه، الدور الأبرز في نجاحه وهي بذاتها الأساليب التي وجه القرآن الكريم لها (حاتم، 1985، 201)، حتى شهدت دائرة المعارف البريطانية بهذا النجاح للنبي صلى الله عليه وسلم في دعوته، "جاء محمد بدعوة جديدة هي دعوة

الإسلام، وكان هذا الرسول أوفر الأنبياء والشخصيات الدينية حظاً من النجاح، فقد أنجز في عشرين عاماً من حياته ما عجزت عن إنجازها قرون من جهود المصلحين من اليهود والنصارى رغم السلطة الزمنية التي تساند هؤلاء، ورغم أنه كان أمام الرسول تراث أجيال من الوثنية والجهل والبغاء والربا والقمار ومعاقرة الخمر، واضطهاد الضعفاء والحروب الكثيرة بين القبائل العربية ومئات الشرور الأخرى" (خفاجي و شرف، 1992، 137).

ومما لا شك فيه أن السر الحقيقي في نجاح النبي صلى الله عليه وسلم في وظيفته الدعوية حتى انتشر الإسلام في أرجاء المعمورة في الفترة الزمنية القياسية وهي العشرين عاماً إنما كان بفضل الإخلاص والتفاني من حامل الدعوة ومبلغها صلى الله عليه وسلم، ولأن أهم ما يميز الإعلام الإسلامي التبليغي المتمثل بالنبي صلى الله عليه وسلم، أنه كان خدمةً للمبدأ ولدين وللعقيدة وللمنهج الذي جاء به هذا المبدأ، وليس إعلماً لتمجيد شخص النبي صلى الله عليه وسلم كقائد للأمة وحاكم لدولة الإسلام، ولعائلته، ولم يكن إعلامه صلى الله عليه وسلم إعلماً كاذباً يكذب على الأمة وعلى الشعوب الأخرى، فهو لا يكذب على المسلمين ولا يتملق أحداً ولا يحرف عقيدةً أو منهجاً يحمله، ولا يتكلم، ولا يوافق لأحد، ولا يستجدي حينذاك الدول الكبرى لتقبل عليه وتقبله منه، بل هو إعلام مستقل بوظيفته، ذاتي الانطلاق رباني المصدر (الشعراوي، 1992، 140-142) ولذلك قال الله عن نبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً﴾ (الكهف: 6)، وقال الله عنه أيضاً: ﴿لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين﴾ (الشعراء: 3)، واستمر الإعلام يزاول وظيفته ودوره في الدعوة الإسلامية ونشر الإسلام طوال العهد النبوي، لأن مفهومه في هذه المرحلة نفس مفهوم الدعوة للإسلام، وفي فترة الخلفاء الراشدين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، توقفت الدعوة وحدثت تقلبات سياسية كانت الدعوة فيها بين مد وجزر، ففي خلافة أبي بكر الصديق، وقعت أحداث الردة، وارتد العرب عن الإسلام، واضطر الخليفة أبو بكر لحمل السلاح في وجه المرتدين، وجهز أحد عشر جيشاً وزعها في كافة الأنحاء لمحاربة المرتدين وتثبيت الإسلام في أنحاء الجزيرة العربية ونجح في وأد حركة الردة وإنهائها، فكانت وظيفة الإعلام في هذه الفترة دعوة من ارتد من العرب إلى العودة للإسلام، واتخذ وظيفة ثانية هي تغطية ونقل أخبار الحرب على المرتدين، وقد روت المصادر تفاصيل المعارك التي خاضتها جيوش المسلمين الأحد عشر، وبينت ما ترتب على ذلك من نتائج إيجابية حفظت صف وحدة الأمة في بلادها وفي عقيدتها، وكان للإعلام في هذه المرحلة وظيفة سياسية كان الخليفة من خلالها يوجه الرسائل إلى المرتدين يحثهم فيها على الرجوع عن ردتهم وكان الأمراء وقادة الجيوش هم حملة تلك الرسائل، فكانت الدعوة والكلمة تواكب السيف في منع تفرق الأمة وضياع دولتها وانهايار بنائها (الطبري، 1962، 223/3، 249، 261، 267، 281، 301-342).

وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب، سارت الدعوة في المسارين المذكورين جنباً إلى جنب، وكان الإعلام الإسلامي يغطي أخبارهما معاً، وكان عمر رضي الله عنه يأمر قادة الجيوش الفاتحة في جبهات الفتوح بالشام والعراق ومصر، بأن يعرضوا على زعماء تلك الدول الإسلام فإن قبلوا فلا داعي للقتال، أو يدفعوا الجزية، وإن أبوا ذلك عندئذ يلجأ المسلمون للسيف وتكون الفتوحات لتلك البلاد عنوة وبقوة السلاح إن لم يتمكن المسلمون من الفتح صلحاً (الطبري، 1962، 434/3، 480، 598-613، 93/4، 104، 173-186).

وبعد استشهاد الخليفة عمر تباطأت حركة الفتوحات في أواخر عهد عثمان بسبب الفتنة وتمرد الغوغائيين أتباع عبد الله بن سبا اليهودي وهجومهم على عثمان واستشهاده على أيديهم (الطبري، 1962، 4/ 246، 288، 317، 330، 365)، وبقيت الفتوحات متوقفة في عهد علي رضي الله عنه حين دب الخلاف حول الخلافة بينه وبين معاوية رضي الله عنه، وكانت وظيفة الإعلام نقل أحداث الفتنة العمياء بين هذين الصحابييين (الطبري، 1962، 4/ 508، 561) بدل وظيفته الأصلية في تسجيل حركة الفتوحات ونشاطات المسلمين الفاتحين في الدعوة إلى الإسلام وفي الخلافة الأموية منذ بدء عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان وحتى نهاية الخلافة الأموية عام 132هـ/749م، وبدء الخلافة العباسية شغل الإعلام وظائف عدة، منها نقل أخبار الفتوحات والدعوة للإسلام في مناطق جديدة يفتحها المسلمون، ودأب الإعلام في هذه الفترة يواكب الفتوحات في الجهات المختلفة ففي بلاد المغرب انطلق المسلمون منذ بدء عهد الخليفة معاوية سنة 41هـ/661م، يستكملون ما بدأوه منذ عهد الخليفة عثمان، والتي تشمل كلاً من ليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا، وتقدم الفاتحون في فتوحهم الذي بلغ ذروته في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك مع نهاية القرن الهجري الأول، ويؤدي الإعلام الإسلامي وظيفته في متابعة أخبار الفتح، عبر المراسلات والرسائل بين قادة الفتح في البلاد المفتوحة، وبين الخليفة في عاصمة الخلافة دمشق (الطبري، 1962، 6/ 256، 388، 424، 434، 442، 500)، وعلاوة على وظيفة الإعلام العسكرية والجهادية في ميادين الفتوحات أدى في العهدين الأموي والعباسي وظائف وأدواراً وأشكالاً أكثر تنظيماً، طبقاً لسياسات الخلفاء الأمويين ثم العباسيين، وصار الإعلام يمارس وظيفة الدعاية السياسية للخلفاء، ويؤدي دور الترويج لسياسات الدولة وتوجهاتها، ولم يعد مقتصرًا على الاهتمام بنشر الدعوة الإسلامية وحسب، وانحسر دور الدعوة في العصر العباسي، للانشغال بالدنيا ولطغيان الترف ولكثرته الحروب والاقْتتال الداخلي وخروج الكثير من المناطق عن سلطة الدولة وسيادتها، ولضعف هيبة الخلافة وتحكم العناصر غير العربية بها عندما دب الضعف فيها بعد منتصف القرن الثالث الهجري. واقتصرت الدعوة عند الفاطميين على من تؤهلهم الدولة، وترى فيهم الولاء لسياساتها من أجل ترويج الآراء والأفكار التي تؤيد توجهاتها، ولا تسمح لمعارضين لها بنشر أفكارهم وعقائدهم (حماد، 1994، 22- 23)، كما اتخذ الإعلام خطأً آخر في وظائفه عبر وظيفة الدعوة للإسلام، ولم يعد التواؤم والتوافق قائماً ومتطابقاً في أداء الوظيفة، وصار لكل منهما وظيفة منفصلة عن الآخر، الإعلام يؤدي وظائف في نقل أخبار الفتن والصراع السياسي بين مؤسسة الخلافة ومعارضيه على المستويات الدينية والمذهبية والسياسية (الطبري، 1962، 6/ 86، 119، 151، 187، 195، 210، 284، 311)، ويأخذ وظائف أخرى في استجماع صورة التفاعلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في أنحاء الدولة الإسلامية وأقاليمها، سواء بالانسجام مع مؤسسة الخلافة بالولاء والتبعية لها، أو بالخلاف معها والخروج عليها ومناقفتها (الطبري، 1962، 7/ 15، 30- 32، 49، 66، 70، 141)، بالإضافة إلى ما يؤديه في وظائف في تدوين الإنجازات الحضارية والعلمية وحركة الازدهار العلمي والعمراني التي شهدتها حواضر العالم الإسلامي بعد اتساع رقعة دولة الخلافة في العهد الأموي بفضل فتوحات الخلفاء الأمويين (أمين، 1969، 142، 164، 187، 202، 206، 246)، وشملت بلاد الرافدين وفارس وما وراء النهر حتى حدود الصين شرقاً، وامتدت غرباً حتى بلغت الشمال الإفريقي بكامله، إضافة لمصر، مستوعبة كافة أقطار المغرب العربي الحالية .

ثانياً: وظيفة تربية تعليمية:

كان العرب في الجاهلية قبل الإسلام في فوضى عارمة وفساد كبير في القيم والأخلاق والمعاملات وكافة مناحي الحياة، وجاء الإسلام بمنهجه الرباني المتكامل ليبنى الحياة الإنسانية في جوانبها المختلفة بشكل صحيح، وذلك بالتوجيه والتربية، وهذه الوظيفة أداها الإعلام في الإسلام على أتم وجه، لأنه يخاطب الإنسان عقلاً وجسماً وروحاً، مادياً ومعنوياً (خفاجي و شرف، 1992، 37)، (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) (الروم: 30)، كما يقوم الإعلام الإسلامي بتعريف الفرد الآداب والأخلاق الإسلامية، ويهذب سلوكه باعتباره اللبنة الأساس في المجتمع المسلم، ويقدم له نماذج من القدوة الحسنة والمثل الأعلى مقتبسة من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ومن سير الصحابة والسلف الصالح (الشنقيطي، 1994، 73-75)، (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً) (الأحزاب: 21)، وأيضاً يقوم الإعلام الإسلامي بوظيفته في إعداد الأسرة وتربيتها من خلال توجيه المسلم إلى الآداب التي ترتقي به نحو مدارج الكمال ولا تتنافر مع تعاليم الإسلام (يونس، 2004، 382)، وهنا نورد وثائق إعلامية روتها المصادر عن تربية العرب وأخلاقهم السنية قبل الإسلام، وكيف صنع الإسلام من هؤلاء جيلاً فريداً على درجة عالية من التربية والاستقامة والالتزام بالمنهج الإسلامي، وتعكس تلك الروايات الإعلامية التغيرات التي طرأت على نفوس وعقول وأخلاق وسلوكيات العربي الجاهلي، بعد أن صقلتها التربية النبوية وأعدت تشكيلها وصياغتها من جديد، وحولت هؤلاء العرب البداة إلى رجال أصفياء يضيئون الكون كالنجوم ونماذج للقدوة والهداية، وصورة أحدهم كقرآن يدب على الأرض من ذلك ما نقل عن إجابات جعفر بن أبي طالب للنجاشي ملك الحبشة حين طلب منه النجاشي أن يرد على عمرو بن العاص موفد قريش للنجاشي، حين تكلم عمرو أمام النجاشي بأكاذيب وأباطيل تشوه الإسلام وتسيء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وتطعن به وبأصحابه وبإسلامهم، فأجاب جعفر بن أبي طالب النجاشي: "كنا قوماً على الشرك نعبد الأوثان ونأكل الميتة ونسيء الجوار يستحل المحارم بعضنا من بعض في سفك الدماء وغيرها... فبعث الله نبياً من أنفسنا نعرف وفاءه وصدقه وأمانته، فدعانا أن نعبد الله ونصل الأرحام ونحمي الجوار ونصلي الله ونصوم له ولا نعبد غيره..." (وفي رواية مكملة: "...وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الأرحام وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور ... وعدد عليه أمور الإسلام" (ابن كثير، 1976، 20/2-21؛ هارون، 1976، 74-78) وهكذا يسجل الإعلام الوقائع بتفاصيلها ليعرف من خلالها بقيم الإسلام ويربي الأمة على هذه القيم والمبادئ، وقد جاءت سور القرآن الكريم تربي المسلمين وتغرس فيهم العقيدة أولاً ثم الآداب والأخلاق (كحيل، 1985، 85-99) ثم تعلمهم التشريعات التطبيقية التي تشكل الجوانب العملية في الإسلام، ضمن منظومة متكاملة من القيم التي تبني الشخصية الإسلامية، وإذا تأملنا المشهد العام لحالة المجتمع الذي أنشأه الإسلام، ونظرنا إلى القيم والأخلاق التي تربي عليها، فإننا نتبين صورة مجتمع متماسك أسس على قيم القرآن ومبادئه وأخلاقه، لأن النص القرآني إنما ماء للحياة به ولمواجهة الواقع ولضبط حركة الحياة وتوجيهها نحو الأخذ بمنهج الله، وهو ما أرادته (الشنقيطي، 1986، 89) الآية الكريمة: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾. (الإسراء: 9)، وبالبناء العملي المتدرج من خلال الوقائع والأحداث خلال ثلاثة وعشرين عاماً هي فترة البعثة النبوية، نقض فيها النبي صلى الله عليه وسلم عرى الجاهلية ونظمها الفاسدة عروة عروة ونسج بدلاً عنها في نفوس الناس قيم الإسلام كالأخوة والصبر والثبات والصدق والمروءة وإكرام الضيف وصلة الرحم والرحولة والوفاء والعفة والإخلاص، وكل المكارم الحميدة التي حلت محل فسيفساء الرذائل الباطلة من مخلفات الجاهلية، وقد عكس الإعلام

الصورتين الأنفتين وبالمقارنة بينهما من خلال ما أوردناه من رد جعفر بن أبي طالب على استفسار النجاشي عن أخلاق وقيم الإسلام بل إن الإعلام في العهد النبوي أبدع في نقل كافة الأخبار والصور الإعلامية وعبر الوسائط والأدوات المختلفة كما سنرى لاحقاً في سياق هذا البحث، وأظهر لنا هذا الإعلام النقلة النوعية والتحول الكبير في إبطال مفاهيم وقيم بالية تمسك بها العرب في الجاهلية، تلك التي تعبر عن التفكك الاجتماعي وانتهاك الحرمات وسفك الدماء والربا والخمر، والاحتراب القبلي والقتل، وكلها قيم الجاهلية التي أماتها وأبطلها الإسلام، وارتفع بهذا الشتات القبلي المهترىء عند العرب إلى مفاهيم جديدة تمخض عنها ميلاد أمة الإسلام بمفهومها الحضاري الذي اختاره الله للمسلمين كخير أمة أخرجت للناس وبدت صورة ذلك بالنقلة القيمية النوعية الخالدة التي رواها روات الإعلام الإسلامي عن خطبة النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع التي وضع فيها دستوراً خالداً للمسلمين وللأمة إلى قيام الساعة في وضع قيم الجاهلية وإبطالها وتزيين الكون بقيم ومبادئ الإسلام الخالدة التي عدت برقيها ومدنيتها أجمل وأعلى نظم وقوانين في مجال حقوق الإنسان ودساتير الأرض (الطبري، 1962، 148/3-152؛ ابن كثير، 1976، 211/4، 388-391؛ ابن خلدون، 2005، 523)، وقد وصف كرد علي هذا الرقي وهذه المدنية عند المسلمين فذكر أن العرب دعاة مدنية وقال: "لم يقصر العرب في شأن من شؤون المدنية بالنسبة لمعاصريهم (ليقصد المسلمين)، فاستنبطوا بعقولهم وطبقوا على شريعته كل ما يعلي أمرهم وتحلو به حياتهم، حيث جاء الإسلام بما فيه من عوامل القوة والنظام المدني البديع الذي استخرجه أهل الصدر الأول من روح الكتاب والسنة، بأجمل مدنية عرفها البشر إذ ذاك، وما نظنه مهما ارتقى في الأزمان التالية يخرج عن حدها كثيراً، لم يترك العرب باباً من أبواب المدنية إلا طرقوه ولا علماً من علوم الصناعات إلا برزوا فيه" (كرد علي، 1983، 123/5). وإذا كان تمجيد كرد علي للمدنية والحضارة الإسلامية بهذه الصورة الناصعة، فإن ذلك بفضل الاستقرار والتماسك للمجتمع الإسلامي، وبسبب توجه جهود أبناء الأمة للبناء والعمران، لكن انشغال المسلمين بالفتوحات عن التربية المستديمة للمجتمع، أدى إلى انحسار حالة الاستقرار والتماسك التي مرت بها الأمة في العهد النبوي وصدر العهد الراشدي إلى حين استشهاد الخليفة عثمان بن عفان عام 35هـ/655م، ونتج عن ذلك ظهور الروح والقيم القبلية في الأمة من جديد، وعاد الانقسام في المجتمع الإسلامي، وتجددت الصراعات القبلية والافتتال، وبروز العصبية بين قيسية ويمانية وبين مؤسسة الخلافة والخارجين عليها، ومرجع ذلك إلى ضعف التربية الإسلامية في النفوس، بسبب التغيرات والتبدلات التي أصابت الأمة ونقصان التوجيه وغياب دور الإعلام في غرس القيم القائمة على الوحدة ونبذ الفرقة والعصبية، والعمل للمبدأ وخدمة راية الأمة والجهاد لنشر الإسلام، وعاد الإعلام في هذه الفترة ينمي في النفوس المفاهيم القديمة التي كانت تتحكم بالمجتمع وتحركهم في فترة الجاهلية، وطراً تحول آخر جراء الدعاية الإعلامية الموجهة من السلطة السياسية في العهدين الأموي والعباسي، وهو الرد على الخصوم السياسيين بالقوة وتوجيه إعلام الدولة لهذا (الطبري، 1962، 10/5، 172، 299، 474، 545)، بدلاً من توجيهه لبث الحمية وإيقاظ روح الجهاد والدعوة للإسلام، فهذا مؤشر على نقص إيمان الغالبية العظمى من أبناء الأمة، وثمره هذا النقص أنك ترى نماذج قليلة هم طبقة العلماء والفقهاء والدعاة وحملة العلم، بدلاً من الجيل الكامل الذي تمسك بهذه الروح الإيمانية وتربى على حمل الإسلام والجهاد في سبيل الله، ونشر الإسلام وإعلاء رايته، كما كان جيل الصحابة والتابعين من بعدهم، وقد عكس الإعلام في العهدين الأموي والعباسي (الطبري، 1962، 81/6، 93، 210، 334) صورة هذه التحولات والتغيرات التي طرأت على المجتمع الإسلامي، وعلى بنيانه وتركيبته .

ثالثاً: وظيفة سياسية:

نقل الإعلام بأدواته ووسائله المختلفة الأحداث والنشاطات والتبدلات السياسية التي تقع في بلاد العرب قبل الإسلام، ثم ما يستجد وما يطرأ ويتتابع أيضاً بعد الإسلام منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم وحتى العصر العباسي، وقد تشكلت تدريجياً منذ بدء الإسلام وحتى العصر العباسي أغلب مؤسسات الدولة، ونقلت لنا المصادر التاريخية دور الإعلام في تلك الأحداث السياسية، وتصوير وتوثيق للوقائع بشكل دقيق، يُظهر مواكبته لكل ما يجري من أحداث وقضايا، وكان الشعر والكتابة النثرية والخطابة أشهر الأدوات الإعلامية التي تثبت فعاليتها وتثبت بشكل مستمر ومؤثر لمستجدات الأحداث السياسية، وغالباً ما تكون اللوحات الجدارية أو الإعلامية أو الإعلانية، أبرز الوسائل لإبراز تلك الوقائع السياسية، ولإظهارها إعلامياً من أجل التأثير في الرأي العام وتوجيهه وتشكيله وفق الاتجاهات السياسية التي يراد لفت الأنظار إليها، وتحويل آراء الناس وإقناع عقولهم للتأثر بها والميل نحوها قبولاً أو رفضاً، أو لفرض واقع معين، ومن الشواهد على ذلك:

1. دار الندوة بمكة: كانت دار الندوة أكبر مركز إعلامي في الجزيرة العربية، لاسيما وأنها دار حكومة قريش في عاصمة العرب آنذاك مكة المكرمة، بنقلها الديني وهي تضم بين جنباتها البيت الحرام ((الكعبة)) ونقلها الاقتصادي باعتبار مكة المركز التجاري لقريش وفيها أسواقهم التجارية كسوق عكاظ، ونقلها الاجتماعي، لأن لها الصدارة بين قبائل العرب نسباً ومكانةً ويتوج ذلك ويتصدره المكانة السياسية لقريش ولمكة بين العرب في الجزيرة العربية وخارجها وعند الدول والأمم المجاورة كالفرس والروم والأحباش والهنود وغيرهم، كما أن دار الندوة مركز البحث الإعلامي الذي يصدر عن قريش ويعبر عن مواقفها وآرائها تجاه كل ما يجري حولها، وأيضاً تؤدي دوراً ووظيفة إعلامية في نقل قرارات قريش إلى أهل مكة وإلى العرب من حولهم، و إلى العالم الخارجي، وتثبت ما تستقبل قريش من وفود وما تبعث من مبعوثين سياسياً واقتصادياً، وكان لدار الندوة أشهر حدث إعلامي حين اجتمع فيها وجهاء قريش وقادتها يناقشون أخطر قضية تهمهم في بدء الإسلام وهي هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة واتخاذهم القرار الحاسم بمنعه من الهجرة وقتله في بيته وهو نائم ليلة اعتزاهم الهجرة، فكان هذا الحدث الأبرز والأخطر والأكثر سخونة وأهمية، بحيث جاءت الإرادة الإلهية بإفشال خطتهم وخروج النبي صلى الله عليه وسلم من بين مقاتليهم المتأهبين للقتال عليه حين يهجم بالخروج، وقد سجل القرآن العظيم هذا الحدث الكبير وأخبرنا بذلك (القرآن الكريم، التوبة: 40)، ونقل لنا تفاصيل هذا الحدث العظيم كما روته تفاصيل كتب السنة وكتب السير، يقول ابن كثير عن دار الندوة وعن اجتماع قريش فيها لمنع هجرة النبي صلى الله عليه وسلم: "فحذروا خروج رسول الله فاجتمعوا له في دار الندوة، وهي دار قصي ابن كلاب التي كانت قريش لا تقضي أمراً إلا فيها، يتشاورون فيما يصنعون في أمر رسول الله حين خافوه" (ابن كثير، 1976، 2/227).

2. صحيفة المقاطعة للنبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين في مكة: وهي الوثيقة السياسية التي كتبتها قريش وعلقتها على باب الكعبة، وقررت فيها مقاطعة النبي صلى الله عليه وسلم ومحاصرته وعشيرته بني هاشم وبني عبد المطلب، حين عجزت عن منعه من الدعوة إلى الإسلام فكان الإعلان عن هذه الوثيقة وإشهارها وظيفة سياسية يؤديها الإعلام ويشيع أمرها وينشرها بين العرب، وبفضل هذه الوظيفة للإعلام وتدوينه لأمرها

وصل خبرها إلينا، يقول ابن كثير يصف ذلك: "مخالفة قريش بني هاشم وبني عبد المطلب، وحصرهم إياهم في شعب أبي طالب مدة طويلة استغرقت ثلاث سنين، وكتابتهم بذلك صحيفة ظالمة فاجرة ... وقد اشتد ذلك على المسلمين كأشد ما كانوا حتى بلغ المسلمون الجهد، واشتد عليهم البلاء، وجمعت قريش في مكرها أن يقتلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم علانية ... فلما كان رأس ثلاث سنين تلاوم رجال من بني عبد مناف ورجال من قصي ومن سواهم من قريش، وأجمعوا أمرهم على نقض ما تعاهدوا عليه من الغدر والبراءة منه، وبعث الله على صحيفتهم الأرضة، فلحست كل ما كان فيها من عهد وميثاق" (ابن كثير، 1976، 43/2-44).

3. صحيفة المدينة المنورة ((الوثيقة)): وهي الصحيفة التي كتبها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الثانية من الهجرة، وتتضمن أمرين:

أ- المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار .

ب- موادعة يهود المدينة .

وكلا الأمرين على درجة كبيرة من الأهمية من الناحيتين السياسية والاجتماعية ويعد الإخبار بهما من الوظائف السياسية للإعلام، لما لهما من دور بارز في إحلال الاستقرار بين فئات المجتمع في عاصمة الدولة الإسلامية الفتية، وهي بأمس الحاجة إليه، من أجل الالتفات نحو البناء والنهوض ومعالجة جوانب الحياة الأخرى فالمؤاخاة أساس للتأليف بين المسلمين وهم من بيئتين مختلفتين بالأعراف والعادات والطباع، وتقرب المؤاخاة بينهم بتلك القيم المتباينة، وتقوي شكيמתهم وتدفعهم للبناء المشترك للدولة تحت راية التوحيد، وأما الوثيقة مع اليهود فتبطل كيدهم ومكرهم، وقد عرفوا بهذا قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم للمدينة، إذ دأبوا على التحريش بين سكان المدينة العرب من الأوس والخزرج كي يحافظوا على سيطرتهم على اقتصاد المدينة كتجار وصناع، فكانت الوثيقة قطع لدابرهم السيء في الماضي، ووقاية من مؤامراتهم ووسائلهم في المستقبل، حتى لا يعيقوا تأسيس الدولة الإسلامية والتأمر عليها (البخاري، دت، 5/ 109؛ ابن كثير، 1976، 319/2-329؛ خفاجي و شرف، 1992، 240-243).

1. اجتماع أهل الشورى في سقيفة بني ساعدة:

وهو من الأحداث السياسية البارزة في صدر الإسلام، وقد حدث مطلع العام الحادي عشر للهجرة النبوية، حين التقى كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، وهم يمثلون أهل الحل والعقد في الأمة، أو ما يعرف بأهل الشورى أو أهل الرأي، في سقيفة بني ساعدة في عاصمة الدولة الإسلامية المدينة المنورة (الطبري، 1962، 203/3-211)، لاختيار خليفة للنبي صلى الله عليه وسلم، إثر انتقاله للرفيق الأعلى، وقد تباينت آراء المجتمعين من المهاجرين والأنصار حول اختيار الخليفة واختلفوا في الرأي في بداية الأمر، لكن عادوا للتشاور الذي قادهم إلى الاتفاق على اختيار أبي بكر الصديق كأول خليفة للمسلمين، ولذلك فإن متابعة الإعلام لهذا الحدث الهام، قد أدى وظيفته السياسية بمفهومها الأوسع، لأنه يواكب كافة الأحداث السياسية، منذ ما قبل الإسلام وحتى مرحلة التدوين وتشكل مؤسسات الدولة الإسلامية في العصر العباسي .

2. صلح الحديبية:

يعد صلح الحديبية نقطة تحول في مسيرة الدعوة الإسلامية، وبداية التمكين للإسلام وإن كان في ظاهره تراجعاً، وقد سماه القرآن العظيم فتحاً مبيناً، ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً﴾ (الفتح: 1)، وقال عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي يرويّه البخاري عن أنس بن مالك أن هذه الآية نزلت في الحديبية (البخاري، د.ت، 5/ 265). وقد وقع هذا الصلح في العام السادس من الهجرة النبوية حين خرج النبي صلى الله عليه وسلم مع أصحابه يريد الاعتمار والطواف بالبيت، وخرج وأصحابه حتى وصلوا مكان الحديبية، فاعترضتهم قريش لصددهم عن أداء العمرة، على أن ذلك تحدٍ لإرادتها وكسرٌ لشوكتها، وانتهى الأمر بعد المفاوضات الشاقة والعسيرة إلى توقيع بنود الصلح، ولهذا تعدّ التغطية الإعلامية من الإعلام الإسلامي الذي تحدث عن هذا الصلح بالتفاصيل تغطيةً شاملةً واسعة استوعبت كافة التفاصيل ونقلت الجوانب السياسية والقانونية التي شملها صلح الحديبية، فبنود الصلح والمفاوضات والشروط والمداولات كلها جوانب قانونية للحدث السياسي وتغطيته إعلامياً هي في غاية الخطورة، لأن صاحب هذه المهمة ينبغي أن يكون مؤهلاً تأهيلاً ممتازاً ومعدّ إعداداً محكماً، لأن عمله يتطلب الدقة والسرعة والنجاح، لتعلق وظيفته بالجوانب السياسية والقانونية والعسكرية، ويطلق على وظيفته وظيفة عسكرية لارتباطها بالميدان العسكري، كما يسمى القائم لهذا العمل بالمراسل الحربي والعسكري (حجازي، 1986، 70-71؛ الشنقيطي، 1994، 68).

رابعاً: وظيفة إعلامية عسكرية واستخباراتية:

أسهم الإعلام عند المسلمين في غزواتهم ومعاركهم ضد أعدائهم، سواء في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، أو في المراحل اللاحقة، في تحقيق مقاصد المسلمين ومصالحهم، والشواهد التي تشير لذلك كثيرة، نذكر نماذج منها من السيرة النبوية، تؤكد أن النبي صلى الله عليه وسلم بما أيده الله من الوحي وبما آتاه من الحكمة والتسديد، كان يتمتع بخبرة عسكرية نظرية وبالخبرة العملية وكان يغتنم كل ساحة للاستفادة منها في خطته العسكرية، ونذكر أمثلة على ذلك في مجال تدبير الخطط وبعوث الاستطلاع الميداني السرية التي تخترق صفوف العدو وتحقق الهدف وتعود بالنتائج المتوخاة دون أن تنكشف من العدو:

1. استطلاع حذيفة بن اليمان أخبار العدو في غزوة الخندق: فقد أرسله النبي صلى الله عليه وسلم في إحدى الليالي الشاتية التي كان كفار قريش يحاصرون المدينة المنورة فيها حصاراً خانقاً، وكان المسلمون في ضيق وخوف شديدين، حتى يقول أحد الصحابة: "كان أحدنا لا يستطيع الخروج لقضاء حاجته، فقال عليه الصلاة والسلام: من يستطيع أن يذهب ليأتينا بأخبار قريش ويكون رفيقي في الجنة، فلم يجبه أحد من شدة الخوف" (البخاري، د.ت، 5/ 241)، ثم قال عليه الصلاة والسلام لحذيفة بن اليمان: "اذهب يا حذيفة فادخل في القوم فانظر ماذا يفعلون، ولا تحدثن شيئاً حتى تأتينا، فذهب حذيفة التزاماً بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم واستطلع الخبر وعاد ولم يحدث أمراً تنفيذياً لأمر النبي صلى الله عليه وسلم" (ابن كثير، 1976، 3/ 217-221)، وهذه الحادثة عملية استخباراتية إعلامية، حققت نجاحاً تاماً، ويعتبر حذيفة في هذه العملية وفق المفاهيم العسكرية من مندوبي الأخبار ومن المرسلين العسكريين (الشنقيطي، 1994، 68)، الذين يؤدون مهام سرية خلف خطوط العدو، أو ينقلون أخباره بالدخول بين قطعاته العسكرية، وقد أدت السرية إلى نجاحها، وكان العنصر الأساس في نجاحها هو خبرة النبي صلى الله عليه وسلم بقدرات

من يكلفهم، بحيث يختار للمهمة الشخص المناسب للقيام بها، ويوجهه إلى الأسلوب الأمثل للحفاظ على سرية المهمة، وهذا من تمام نجاحها .

2. خُدْعَةُ نَعِيمِ بْنِ مَسْعُودٍ (غزوة الخندق): أسلم نعيم سرّاً دون علم قومه قبيلة غَطَفَانَ، وأتى النبي صلى الله عليه وسلم، وقال: "يا رسول الله لقد أسلمت ولم يعلم قومي بإسلامي، فمرني بما شئت، فقال له عليه الصلاة والسلام: إنما أنت فينا رجل واحد، مُخَذَّلٌ عنا ما استطعت، فإن الحرب خدعة، فسعى نعيم بين قريش المحاصرة للمدينة في غزوة الخندق وبين حلفائهم بني يهود سكان المدينة الذين وقعوا مع النبي صلى الله عليه وسلم وثيقة المدينة في السنة الثانية للهجرة على ألا يغدروا بالمسلمين ولا يتحالفوا مع عدوهم، لكن بني يهود والغدر والنكث من أصول طباعهم، نكثوا اليهود مع النبي والمسلمين وتحالفوا مع قريش وأغروهم بغزو المدينة في هذه الغزوة الخندق، وغدروا بالمسلمين، فسعى نعيم حتى أوقع بينهم وبين قريش في خطته بأن زرع الشك بين الطرفين، وأبطل هذا التحالف" (ابن كثير، 1976، 214/3؛ هارون، 1976، 218) وقام بمهمة إعلامية ناجحة لصالح المسلمين، وأتى سعي بنعيم بن مسعود أكَّله وجنى ثماره العظيمة حين أتم خطته بإحكام وانتهى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبره بما أوقعه من الخلاف بين يهود من جهة، وغطفان وقريش من جهة ثانية، ثم أرسل الله الرياح الشديدة عليهم في الليل فانهمزوا خائبين (هارون، 1976، 220-221).

3. استطلاع بسر بن سفيان الخزاعي: عهد إليه النبي عليه الصلاة والسلام بمهمة استطلاعية حينما كان متجهاً إلى مكة للعمرة عام الحديبية في السنة السادسة للهجرة، وحين كان عليه الصلاة والسلام في ذي الحليفة قبل مكة، كلفه أن يتقدم إمام المسلمين لاستكشاف المنطقة ويقوم بجمع الأخبار عن قريش داخل مكة وخارجها، ويستكشف أماكن تجمع قوات قريش، ويعرف ردود أفعال قادة مكة وخطتهم تجاه قدوم النبي للاعتما في هذا العام واختاره الرسول صلى الله عليه وسلم لهذه المهمة لأنه كان أحد زعماء قبيلة خزاعة البارزين ومعروف لدى قريش بوزنه السياسي، ولأنه أسلم حديثاً ولم تعلم قريش بإسلامه، ولهذا لا يداخلها الشك فيه عند دخوله مكة أو خروجه منها، بل حتى في دخوله إلى معسكرات قريش أو إلى مركز حكومها في دار الندوة، وقد أدى بسر وظيفته الإعلامية بإتقان وإحكام ونجاح باهر، إذ دخل إلى معسكرات قريش في منطقة بلدح على أطراف مكة وحصل على كافة المعلومات التي أراها لمهمته الإعلامية المكلف بها من النبي صلى الله عليه وسلم، ويمثل بسر في هذه الوظيفة رجل الإعلام المسلم الذي يتحرك وفق خطة إعلامية مدروسة وبالتنسيق مع الجهة المسؤولة عنه سياسياً وإعلامياً، ولذلك أنجز مهمته بنجاح تام وحصل على أدق المعلومات وعاد في الوقت المحدد له، ولاقى النبي صلى الله عليه وسلم كما يروي الإمام البخاري في صحيحه عند غدير أشطاط (البخاري، د.ت، 267/5)، وقدم له تلك المعلومات الإعلامية والعسكرية القيمة، ليتم توظيفها ضمن الخطة المحكمة التي رسمها وينفذها عليه الصلاة والسلام في إدارة صراعه مع قريش، وفي المفاوضات معها للوصول إلى الصلح في الحديبية (حجازي، 1986، 70-72).

خامساً: وظيفة ثقافية أدبية اجتماعية:

يغطي الإعلام في هذه الوظيفة الفعاليات والنشاطات الأدبية والثقافية، ويبرع في تقديمه صورة وافية عن المناسبات الاجتماعية المختلفة، وقد أوردت المصادر صوراً كثيرة من دور الإعلام ووظيفته في تسجيل الحياة الثقافية والأدبية والاجتماعية عند العرب قبل الإسلام، وهم أمة اللغة والبلاغة والأدب، لاسيما في الشعر، حتى يقال: الشعر ديوان العرب، أي سجلاً لأخلاقهم وطباعهم وعاداتهم وديانتهم وعقليتهم (الفلقشندي، 1987، 89/1؛ أمين، 1969، 57)، وإذا كان كذلك فقد برع شعراؤهم في تصوير الأحداث وتقديمها وكأنهم يرسمون في صورهم البيانية شعراً ونثراً، مشهداً إعلامياً متناسقاً متكاملأً، ففي الفترة الجاهلية، كان الشعر والأدب السمة الأساس للعربي، وكان شعراؤهم وكُتَّابهم يتبارون ويتباهون في تجبير الكلام وتنميقه، وأصبح ذلك من مزايا أهل العلم، وجزياً على هذا، أطلق ابن حبيب على بعض مؤلفاته اسم المَحَبَّر والمُتَمَّق في أشعار وأخبار قريش والعرب (ابن حبيب، 1985)، ويشير أحمد أمين إلى أن الشعراء في الجاهلية كانوا أهل المعرفة، وأنهم على أهل زمانهم من حيث الأنساب واللغة وأرقى الطبقات الاجتماعية عقلاً (أمين، 1969، 55-56)، وكان الشاعر من أصحاب المعلقات، التي تعد من أشهر شعر العرب وأبلغه، يُقِيمُ حوالاً يراجع قصيدته قبل أن يعرضها ويلقيها عليهم ثم تعلق عند الكعبة ليراها الناس ويقرأونها أثناء حجهم بالبيت والطواف حوله (الزوزني، 2005)، وموضوعات الشعر قبل الإسلام نقلها لنا الإخباريون والرواة، ويروى أن حماداً الراوية هو الذي جمع المعلقات ونقلها (أمين، 1969، 58)، وفي الإسلام، كان للشعر والنثر والخطابة والأمثال والقصص دور هام كوظيفة إعلامية (أمين، 1969، 60-62)، تنقل وتحكي ما يروى من حوادث في المجالات المتعددة كما ذكرنا دعواً وسياسياً وعسكرياً، علاوة على الوظيفة الثقافية والأدبية، كما استخدم القصص من القصة في العصرين الأموي والعباسي وسيلة لوعظ الناس وتهذيبهم، واشتهر من شعراء الأمويين أصحاب النقائص الثلاثة جرير والفرزدق والأخطل، وكان الخلفاء يهتمون بالأدب ويكرمون الشعراء ويجزلون لهم العطايا تشجيعاً لهم وثناءً على إبداعهم (كرد علي، 1983، 17/4)، وقد غطى الشعر بوظيفته الإعلامية أوضاع المجتمع والدولة والقضايا الإنسانية في المديح والهجاء والرثاء وفي الدفاع عن العقيدة والدين في العصر النبوي، حتى عرف حسان بن ثابت بأنه شاعر الرسول صلى الله عليه وسلم، اشتهر بقوته في الدفاع عن الإسلام وفي الرد على الشرك والمشركين (ابن كثير، 1976، 41/3، 69، 106، 113، 119، 250، 311، 684)، أما كعب بن زهير فقد وفد على النبي صلى الله عليه وسلم، وأسلم بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم، ثم امتدحه بالقصيدة المشهورة: بانث سعاد، فكافأه النبي صلى الله عليه وسلم وخلع عليه برده، وسميت القصيدة بقصيدة البردة (ابن كثير، 1976، 699/3، 701، 707) ولذلك فإن الإسلام حدد وظيفة الشعر بعد أن ذم الشعراء الكذبة الذين لا خلاق ولا مبدأ لديهم إلا التمسك والتملق ولو على حساب الحق، بأن جعل منهم حملة رسالة وأصحاب قضايا عنوانها التمسك بمنهج الله وتحري الصدق والانتصار للحق والدفاع عنه ضد الباطل، كما في محكم التنزيل (والشعراء يتبعهم الغاؤون... وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون) (الشعراء: 224-227)، وإضافة إلى الشعر فقد عرف العرب في جاهليتهم الأمثال، وامتد ذلك فيهم واشتهر في القرون الإسلامية الأولى كنوع آخر من الأدب، وخلفوا لنا ما يدل على عقليتهم الإبداعية في هذا كإبداعهم في الشعر والقصص، وذلك يدل على تجارب صادقة من واقع الحياة، ونظر هادىء ملؤه الحكمة والعقلانية، وبرعوا كذلك في الأحادي والألغاز، واشتهر منهم في الجاهلية امرؤ القيس وعبيد بن الأبرص، وسطرت المؤلفات التي تروي الأمثال عند

العرب، مثل كتاب الأمثال للميداني وأمثال المفضل الضبي (القلقشندي، 1987، 50/1-62؛ أمين، 1969، 66-68)، ولطالما كان العرب في جاهليتهم لا يأخذون مسبقاً بعين الاعتبار أهدافاً للأدب في معالجة ومناقشة قضايا المجتمع، ولا يضعون نصب أعينهم غايات ووظائف ينشدها أدبهم ورسالة ينقلها ذلك الأدب بشكل مخطط له ومدرس، فإن الأدب في الإسلام له وظيفة يؤديها، وهو في الحالتين وسيلة إعلامية كمرآة تعبر عن قيم المجتمع وعن المثل التي يحملها ويدين بها، ولهذا فإنه بعد الإسلام أخذ الأدب بأبوابه وفنونه المتعددة من شعر وقصة وأمثال وخطابة يمارسها وظيفة توجيهية في الأمة، وصار منبراً لإيصال الأفكار والتوجهات التي تسعى الدولة إلى تحويل الرأي العام نحوها وتلك هي وظيفة الإعلام ومهمته في الدولة الإسلامية (سعد الدين، 1991، 27-28)، ففي عصر الرسول كانت وظيفة الشعر والأدب تأييد الدعوة الإسلامية ونشر الإسلام والرد على عقائد المشركين وإبطال حججهم وعقائدهم وآرائهم الفاسدة، وإحلال قيم الإسلام الصحيحة وتأديب الناس عليها، وأدى الشعر والقصة الوظيفة ذاتها التي أداها الشعر والأدب في العصر الجاهلي، ثم في الفترة النبوية، وركز على نقل أخبار وأشعار الفتوحات والانتصارات للجيوش الإسلامية، وصار لكل فرقة من الفرق أدباً لها والدافعون عن آرائها السياسية وتوجهاتها الحزبية، فصار هناك شعراء للفرق والمذاهب السياسية والدينية، كشعراء الخوارج وشعراء بني العباس، وشعراء البيت الأموي وغيرهم، وتوزعت مهام الشعر والأدب ووظائفه بين تلك الفرق والمذاهب، وأصبح تركيزها واهتمامها لتأييد مسارها السياسي، ولتأييد فكرها ومذهبها الذي تدعو له، وتحول الإعلام في وظائفه إلى إعلام دولة وإعلام فرق وأحزاب متصارعة ومتناحرة (أمين، 1969، 156-165)، وانحسرت وظيفة الأدب والشعر الفنية كفن وأدب بحث يعالج ويناقش القضايا الإنسانية الجمالية في حياة الإنسان (كرد علي، 1983، 22/4-23)، وتراجع الاهتمام بالقيم الأدبية الفنية والجمالية إلى الدرجة الثانية، وتقدم عليه منذ بدء الفتنة بين علي ومعاوية عام 35هـ/655م والاهتمام بالمذهب السياسي أو الديني أو الحزبي (حمزة، 2002، 47-52)، وكان أكثر المنشغلين بالعلم بوجهون جهودهم لدراسة علوم الشريعة والتفقه بها (كرد علي، 1983، 22/4-23)، وذلك لازدياد الاهتمام بها، ونشاط حركة التعليم والتأليف بها.

المبحث الخامس: أدوات الإعلام

احتاج الإعلام إلى وسائل وأدوات للقيام بوظائفه المتعددة التي ذكرت آنفاً، وهي الدعوية والتربوية والسياسية والثقافية، وكما تعددت وظائفه فقد تعددت أدواته ووسائله، ويرى المنتعق لهذه الأدوات أن أغلب ما كان مستعملاً عند العرب قبل الإسلام، حافظ على دوره في صدر الإسلام وفي القرون الإسلامية الأولى إلى حين أخذت هذه الأدوات والوسائل الإعلامية مكانها في النظم الإدارية كمؤسسات وإدارات رسمية في الدولتين الأموية والعباسية، وهو ما يعادل الوزارات في الدول الحديثة في الوقت الحالي، ولربما طرأ هناك بعض التطوير والتحديث والزيادة على تلك الأدوات الإعلامية من خلال الوقائع التي استخدمت فيها، وهو ما يمكن ملاحظته عند ذكر الأمثلة والشواهد على دور كل أداة منها، ونورد هنا هذه الأدوات الإعلامية على الشكل الآتي:

1. **الكتابة والتدوين:** وقد عرفت في فترة ما قبل الإسلام كوسيلة للإعلام والاتصال وتثبيت المعلومات، ووعاؤها اللغة العربية (أمين، 1969، 51؛ حاتم، 1985، 66، 72)، يتخاطب الناس فيما بينهم، وبها تخاطب الدول بعضها البعض، كما ترسل الرسائل المكتوبة من الملوك والأمراء إلى الولاة وقادة الجيوش والموظفين

الإداريين، واستمر دور هذه الوسيلة في الإسلام بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، وعرف في العهد النبوي كُتَّاب الوحي الذين يكتبون القرآن الذي ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم وعُرف منهم علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد ومعاوية بن أبي زيد وأبي بن كعب وآخرون، ولهذا قال القلقشندي إن ديوان الإنشاء الذي يُعنى بكتابة الرسائل كان وجوده متقدماً زمنياً منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وليس في العصر الأموي أو العباسي (القلقشندي، 1987، 125/1)، وكان أول من دَوَّن الدواوين في الإسلام هو الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وكان ديوان الحمد وديوان العطاء هما الديوانان اللذان أنشأهما الخليفة عمر نظراً للحاجة إليهما لتوزيع الأموال على الجند (الدوري، 1988، 139)، وازداد اهتمام المسلمين بالتدوين، لأن دور الكتابة الإعلامي أكثر ديمومة وأقدر على حفظ المعلومات، وكانت للكتابة أثرها في تقدم الثقافة وقد بدأ التدوين الرسمي في الإسلام بعد كتابة القرآن، مع مطلع القرن الهجري الثاني بتدوين السنة النبوية على يدي محمد بن شهاب الزهري بتكليف من الخليفة عمر بن عبد العزيز (القلقشندي، 1987، 63/1-67؛ خفاجي و شرف، 1992، 354-356)، فكانت الكتابة من أبرز وأهم أدوات الإعلام، ويمكن القول إن الخليفة معاوية بن أبي سفيان، قام بعمل أشبه ما يكون بتأسيس وزارة للإعلام، أي بدأ بِمَأسَسة الإعلام وتأطيره بشكل رسمي أقرب ما يكون بعمل وزارة، حين قال مرة لمستشاريه: وددت أن عندنا من يحدثنا عما مضى من الزمن، فقليل له: إنَّ بِحَضْرَمَوْت رجلاً معمرًا فأتى به، وورد على معاوية من اليمن عُبيدُ بن شُرَيْبة، من المعمرين، وكان آية باهرة في رواية أخبار التاريخ يرويها مشفوعةً بقصائد، فأمر معاوية كُتَّابَهُ أن يُدَوِّنُوا ما يتحدث به عبيد بن شُرَيْبة في كل مجلس سمر به معاوية، ولذلك كان البدء في تدوين التاريخ على يد الخليفة معاوية (كرد علي، 1968، 171/1-172)، وهذا التدوين من أكبر الأعمال الإعلامية، وهو من أعظم أدوات الإعلام التي وظفت في نصف القرن الهجري الأول في عصر معاوية، وهو يتقدم زمنياً على تدوين علم الحديث في عهد عمر بن عبد العزيز في نهاية القرن الأول ومطلع الثاني، وبالتالي نقل لنا الإعلام ثلاثة أعمال جليلة للأمويين: تدوين الدواوين في عهد عبد الملك، وتدوين التاريخ في عهد معاوية، وتدوين الحديث في عهد عمر بن عبد العزيز، ثم تطورت الدواوين في العهد الأموي، فأنشأ الأمويون دواوين جديدة، وجعلوا من ديوان الإنشاء ديواناً رسمياً، وخصصوا ديواناً للرسائل، وأخذ هذا الديوان صفته الرسمية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، وبأمر مباشر منه (القلقشندي، 1987، 125/1؛ الدوري، 1988، 147)، ثم توسع هذا الديوان في مستهل الخلافة العباسية إثر تولي أبو العباس السفاح الخلافة عام 132هـ، وتعيينه للوزارة الوزير الأول أبا سلمة الخلال، فهو أول من لقب بلقب الوزارة (القلقشندي، 1987، 127/1)، كما اشتهر أبو إسحاق الصابئ بتولي ديوان الرسائل في الدولة العباسية في عهد الطائع والمطيع وعز الدولة (القلقشندي، 1987، 70/1-71).

2. الشُّعْر :

يعد الشعر من أهم وأبرز أدوات الإعلام منذ الفترة الجاهلية وحتى يومنا هذا، ولعظيم مكانته قال عنه الخليفة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه : الشعر ديوان العرب (القلقشندي، 1987، 89/1؛ كرد علي، 1968، 172/1)، لأنه يروي ويحكي ويُدَوِّن أفعالهم وأحاديثهم وكل ما يجري من حوادث في حياتهم اليومية اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وأدبياً، ولأهمية وظيفة الشعر أنه كان سيد البلاغة عند العرب في الجاهلية، ولاهتمامهم بالبلاغة الشعرية يقام منتدى

للشعر في موسم الحج في سوق عكاظ بمكة، يعرض فيه كبار الشعر وفحولهم أجمل قصائدهم فناً وبلاغةً وتعلق على جدار الكعبة وعلى بابها وتبقى معلقة عاماً يمر بها الناس ويقرأونها (ابن كثير، 1976، 120/1-121)، ويشير كرد علي إلى عظيم تأثير الشعر وإلى دور وظيفته وأهميتها، فيقول: "ويكفي في تأثير الشعر في العقول أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان ينصب لحسان بن ثابت منبراً في المسجد يقوم عليه ينفح عن الرسول وهناك المئات من الصحابة كانوا شعراء مُجيدين" (كرد علي، 1968، 175/1: 123/4)، وخصص حسان بن ثابت بين هؤلاء بأنه شاعر الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان عليه الصلاة والسلام يأمره بأن يردد عنه بالشعر اتهامات كفار قريش له ويقول له: "أجب عني، اللهم أيده بروح القدس"، وفي رواية أخرى قال النبي صلى الله عليه وسلم لحسان: "اهجهم أو هاجهم وجبريل معك." (البخاري، د.ت، 232/4؛ عبد الباقي، 2007، 549؛ هارون، 1976، 345).

ولهذا فإن الشعر هو من أهم أدوات الإعلام، ويتعدى دوره الجانب الفني الأدبي الذي يُعنى بالإجادة في الصورة والمعنى، وينشغل بالإبداع في الفخر والرتاء والوصف والهجاء والغزل أيام الجاهلية، إلى وظيفة أساسية في الإسلام، هي الدعوة له والذب عن عقيدته ومبادئه والدفاع عن الرسول صلى الله عليه وسلم (إمام، 1980، 27)، إضافة لوظائفه التي ذكرناها في هذا البحث، أما الخليفة الثاني عمر بن الخطاب فتحدث عن مكانة الشعر ووظيفته عند العرب، فيقول: كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه، فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلو بالجهاد فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح، واطمأنت العرب بالأمصار، راجعوا رواية الشعر (كرد علي، 1968، 175/1)، فالشعر أدى وظيفة إعلامية نقل لنا حضارة العرب قبل الإسلام وفي الإسلام ازدادت وظائفه وتعددت، وكانت وظيفته الأساس في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر وعمر دعوية وسياسية لنشر الإسلام، ثم تقدمت الوظيفة السياسية والدعائية له لما بدأ الهجوم على الخلافة وأعدائها في عهد عثمان، وما جرى بعد استشهاد عثمان من نزاع بين علي ومعاوية على الخلافة، أعقب ذلك صراع الفرق السياسية والدينية مع الأمويين وفيما بين هذه الفرق، وأخذت الوظيفة السياسية للإعلام تغلب في هذه المرحلة على الوظيفة الدعوية التي سادت ووسمت الشعر في العهد النبوي وفي عهد أبي بكر وعمر، فصار شعراً سياسياً بامتياز، ينطق بلسان الفرق والمذاهب السياسية، وينطق بلسان الدولة الأموية ضد خصومها السياسيين والعكس صحيح (الطبري، 1962، 369/7؛ كرد علي، 1983، 142/1) ولهذا نلمح في خطاب عبد الله بن الزبير السياسي نبرة التحدي للأمويين في صراعه معهم على الخلافة حين يقول:

فلا ألين لغير الحق أسأله حتى يلين الضرس الماضغ الحجر

وتطورت وظيفة الشعر مرة أخرى وصار أداةً للدعاية السياسية للعباسيين في مرحلة دعوتهم السرية قبل إنشاء الدولة، وصار أيضاً أداةً للتحذير للأمويين مما يدبره العباسيون لقلب دولتهم وإسقاطهم وتشير أبيات نصر بن سيار أحد القادة البارزين لجيوش الأمويين إلى هذا وهو يتحسس المخاطر المحدقة بالدولة الأموية، ويدعو الأمويين إلى سرعة التحرك العسكري قبل فوات الأوان وسقوط دولتهم، والتي يقول فيها:

أرى بين الرماد وميض جمر وأخشى أن يكون له ضرام

فإن النار بالعودين تُنكى وإن الحرب مَبْدَوْهَا كَلَامٌ

فقلتُ من النَّعجب لبيتِ شِعْري أيقاظُ أُمِّيَّةٍ أم نِيامٍ

وقد كان الإعلام الشعري صادقاً في أبيات نصر بن سيار هذه، ووقع ما حذر الأمويين منه وتسارعت الأحداث وانتصر العباسيون وأسقطوا خلافة بني أمية عام 132هـ/749م .

3. الاتصال المباشر مع الأفراد والجماعات:

يعد الاتصال المباشر من أقوى أدوات الإعلام ومن أكثرها قدرةً على التأثير وتحقيق النتائج المطلوبة (حمزة، 1971، 172-173)، ويستعمل فيه الحديث الفردي والخطبة في المجموعة أو في الأعداد الكبيرة من الناس، ونشير هنا إلى دور كل من هذه الأنواع الثلاثة كأداة مستقلة من أدوات الإعلام :

أ. الاتصال الفردي (الاتصال الشخصي): وقد عرف في الإسلام كأداة للدعوة للإسلام إذ بدأ النبي عليه الصلاة والسلام دعوته بالاتصال المباشر مع الأفراد (إمام، 1980، 32-35) ، فدعا أهل بيته وأفراداً محيطين به، وكان أول من أسلم معه هو زوجته خديجة، ومن الرجال أبو بكر الصديق ومن الشباب علي بن أبي طالب (ابن كثير، 1976، 427/1، 432، 453)، كما استقبل عليه الصلاة والسلام أفراداً بأشخاصهم يدعوهم للإسلام ولهذا فإن الاتصال الشخصي يأتي بثمار للدعوة مباشرة (ابن كثير، 1976، 32/2، 699/3) .

ب. الاتصال الجمعي : وهو أداة إعلامية استخدمها النبي عليه الصلاة والسلام في إعلام المجموعات من الناس ودعوتهم إلى الإسلام، فقد بدأ عليه السلام بدعوة قريش إثر نزول قوله تعالى: ﴿وأنذر عشيرتَك الأقرَبِينَ﴾ (الشعراء: 214)، وصعد جبل الصفا ونادى بأعلى صوته قبائل قريش بأسمائها، فهرع الناس إليه من كل شعاب مكة، ثم دعاهم للإسلام (ابن كثير، 1976، 455/1-457)، وأيضاً ذهب عليه الصلاة والسلام إلى أسواق العرب في موسم الحج يدعوهم للإسلام، وذهب إلى الطائف وعرض على أهلها الإسلام (ابن كثير، 1976، 149/2-155) .

ج. الاتصال بالتجمعات الكبيرة: وكانت هذه الأداة معروفة عند العرب قبل الإسلام في جاهليتهم، ومظهرها هو الحضور إلى أسواق العرب التي تقام في مكة والمدينة (يثرب) وحضور موسم الحج، وتلقى في موسم الحج خطبة عرفات التي تلقى في أكبر مؤتمر سنوي للمسلمين في العالم ولهذا لا بد من اعتبار الخطبة هي الأداة الإعلامية التي تخاطب التجمعات الكبيرة لدى العرب، خاصة في موسم الحج، هذا المؤتمر السنوي الذي يحضره أعداد غفيرة، كانت تقدم في صدر الإسلام بمئات الآلاف، وتقدر حالياً ببضعة ملايين يجتمعون في صعيد واحد، لهذا تعد الخطبة هي الأداة الاتصال بالتجمعات الكبيرة، ونبين هنا دورها الإعلامي :

– الخطبة: عرفها العرب قبل الإسلام واشتهر منهم خطباء معروفون بالحكمة ورجاحة العقل بين أقوامهم، لكنها في الإسلام كانت الوعاة للدعوة الإسلامية، وقد قسمت إلى خطبة الجمعة وخطبة العيدين الفطر والأضحى، وفي الحج تلقى خطبة عرفات يليقها خطيب مسجد عرفات في جموع الحجيج، وفي الفترة النبوية كان عليه الصلاة والسلام قد ألقى في حجته الوحيدة بعد فتح مكة خطبة جامعة عرفات بحجة

الوداع (الطبري، 1962، 148/3-152؛ ابن كثير، 1976، 211/4، 289، 347)، وتؤدي خطبة عرفات رسالة ووظيفة إعلامية ذات أبعاد دينية فيها شرح لقضايا وجوانب إسلامية تحتاج لثن يشرحها ويوضحها خليفة المسلمين أو من ينوب عنه، وفي عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان عليه الصلاة والسلام قد جعل من خطبة حجة الوداع في السنة العاشرة للهجرة مناسبة يقدم فيها آخر ما يوصي به المسلمون في عهده وأمه إلى قيام الساعة بثوابت يجب عليهم الالتزام والعمل بها (خفاجي و شرف، 1992، 299)، وفي ذلك تأكيد وإلزام لكل من يأتي من بعده من خلفاء الإسلام وقادة المسلمين بالمبادئ والواجبات التي أمر عليه الصلاة والسلام أمته بالعمل بها (خفاجي و شرف، 1992، 302-307).

واشتهر في الإسلام خطباء مميزون، منهم: أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان وعلي وعبد الله بن الزبير ومعاوية بن أبي سفيان وأبو عبيدة بن الجراح وعبد الملك بن مروان والحجاج بين يوسف الثقفي، ولعبت الخطبة بعد العهد النبوي دوراً بارزاً في النزاعات والخلافات السياسية إذ كانت أداة إعلامية تقدم المساجلات السياسية والخصومات والردود بين السياسيين بعضهم على بعض، وكوصل رسائل سياسية من الدولة للمعارضين لها، ومن المعارضين إلى الدولة، وكل من يحاول إضفاء الشرعية على موقفه وإبطال موقف الطرف الآخر، وإثبات شرعيته بالحجج وبالقوة العسكرية وباستخدام القوة والتلويح بها، ومثال ذلك ما تنقله لنا المصادر عن خطبة الحجاج بالكوفة حين ولاه عليها الخليفة عبد الملك بن مروان على العراق سنة خمس وسبعين هجرية، فجاء الحجاج الكوفة وبدأ بالمسجد فدخله ثم صعد المنبر وهو متلثم بعمامة خز حمراء، ثم أمر بجمع الناس وخطب فيهم بعد ان كشف عن وجهه وقال يريد إيصال رسالة سياسية وأمنية للمحاضرين:

أنا ابن جلا وطلّاع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني

ثم قال نثراً: إني لأحمل الشعر محمله، وأجزيه بمثله، وإني لأرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها، وإني لأنظر إلى الدماء بين العمائم واللحى .

ثم قال شعراً يؤدي ما ذكره نثراً:

هذا أوان الشّد فاشتدي زيّم قد لَفَّها الليل بسوّاق حُطْم

ليس براعي إبلٍ ولا غنمٍ ولا بجزارٍ على ظهرٍ وضَم

فالخطبة كالتي أوردنا هنا تؤدي رسالتين سياسية وإعلامية في آن معاً .

4. الوفود:

عندما تذكر الوفود كأداة للإعلام فإنها ترتبط بالرسائل، والوفد والرسالة أداتان إعلاميتان تحملان مضموناً يؤدي غرضاً ووظيفة، كانت قبل الإسلام إما دبلوماسية سياسية أو اقتصادية إن كان الأمر يتعلق بالتجارة والمال والاقتصاد، وكان عمرو بن العاص وعمار بن الوليد المخزومي تاجرين خرجا إلى النجاشي ملك الحبشة لبحث العلاقات التجارية والدبلوماسية بين حكومة مكة القرشية، وحكومة الحبشة بزعامة ملكها النجاشي (أمين، 1969، 14)، أما في الإسلام

فقد استمرت حركة الوفود بين قريش وملك الحبشة، وعاود عمرو بن العاص الذهاب إلى الحبشة، لكن هذه المرة بوظيفة دبلوماسية سياسية في السنة السادسة بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كما تؤكد كتب السيرة ليستعيد المسلمين الذين لجأوا إلى ملك الحبشة النجاشي هرباً من اضطهاد قريش، وكانوا بزعامة جعفر بن أبي طالب، وقد فشلت هذه المهمة للوفد القرشي الذي تزعمه عمرو بن العاص، وعاود عمرو خائباً لاقتناع النجاشي بحجج الصحابة اللاجئين إليه، العادلة بأنهم على حق ومظلومون، وأن عمراً مبطلٌ ومعتدٍ وظالم في عدائه للإسلام آنذاك (ابن كثير، 1976، 14/2، 26).

وتتابعت الوفود في الإسلام كأداة إعلامية، وفي صلح الحديبية في العام السادس للهجرة جاء وفد قريش بزعامة سهيل بن عمرو، وفاوضوا النبي صلى الله عليه وسلم على عدم دخوله مكة معتمراً في ذلك العام وعاود إلى المدينة ووقع الطرفان صلح الحديبية (الطبري، 1962، 620/2-644) وكان الوفد القرشي يحمل رؤية قانونية ذات مضمون ديني وسياسي تفاوض على أساسها مع النبي صلى الله عليه وسلم وكان الصلح دعاية عالمية للإسلام، وبعد صلح الحديبية صارت الوفود في الإسلام قسمين:

1. الوفود التي أرسلها النبي صلى الله عليه وسلم إلى زعماء القبائل وإلى رؤساء الدولة والإمارات والممالك المجاورة (ابن كثير، 1976، 339/3)، وأسهمت هذه الرسائل إسهاماً كبيراً في خدمة الإسلام والدعوة الإسلامية في داخل الجزيرة العربية وخارجها، وأدت وظيفتها الإعلامية في:

أ. نشر الإسلام في مناطق جديدة لم تبلغها الدعوة من قبل .

ب. تقديم الدولة الإسلامية الناشئة في المدينة بزعامة النبي صلى الله عليه وسلم، إلى العالم الخارجي، كقوة جديدة لها سيادتها ومكانتها، وتعرض هيبته بهويتها المميزة التي تحمل الإسلام، ومن الجدير بالذكر هنا أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد فتح مكة ونزول سورة التوبة أرسل في العام التاسع للهجرة أبا بكر أميراً على الحج ثم أرسل علياً بعده ليقرأ على الناس في عرفات الأحكام التي نزلت بها سورة التوبة، إذ نزلت هذه السورة بعد فتح مكة مع بدء موسم الحج (البخاري، د.ت، 124/6؛ ابن كثير، 1976، 68/4).

2. الوفود التي استقبلها النبي صلى الله عليه وسلم بعد فتح مكة: كان ذلك في جزيرة العرب والمناطق المحيطة بها، وبعض تلك الوفود من الممالك والإمارات والدويلات المجاورة للجزيرة العربية (ابن كثير، 1976، 27/4، 53، 76-185)، وتحمل تلك الوفود رسالة إعلامية واضحة الدلالة وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم فرض بفتح مكة هيبة دولة الإسلام على الدول الأخرى وقرأت تلك الدول فتح مكة على أنه بروز للدولة الإسلامية في المدينة كقوة جديدة يجب الاعتراف بها والإقرار بمكانتها وقوتها وسيادتها على كامل الجزيرة العربية وأطرافها، فالوفود أداة إعلامية تحمل مضامين دعوية وسياسية وتربوية، كان عليه الصلاة والسلام يُنَبِّت من خلالها مكانة الدولة الإسلامية الجديدة كقوة رئيسة في الجزيرة العربية لها السيادة على كامل رقعها الجغرافية، ويحقق من الدول المجاورة اعترافاً بها، وفي الوقت ذاته تنشر الإسلام وتدعو إليه، وتقدم أخلاق الإسلام وقيمه لتربي المجتمعات العربية على تلك القيم .

ولم تخرج وظيفة الوفود كأداة إعلامية بعد الفترة النبوية عن النطاق الذي أدته في هذه الفترة وما سبقها، لكنها اتخذت منحى أكثر وضوحاً في وظيفتها السياسية وفي تطور مفهومها في انضوائها تحت دائرة الإعلام الرسمي في كلا الدولتين الأموية والعباسية، فأصبحت الوفود التي ترسل أو تستقبل تمثل دولة لها شاراتها ومؤسساتها الرسمية .

5. القصص ووضاوعوا الحديث :

عرفت العرب قبل الإسلام القصص أحد أبواب أدبهم، واشتهر منها أيام العرب التي تدور أحداثها عما وقع بين العرب في الجاهلية من حروب كداحس والغبراء ويوم الفجار ويوم الكلاب، وعما وقع بينهم وبين أعدائهم كيوم ذي قار بين بني شيبان والفرس، كما روى العرب قصصاً عن الأمم الأخرى كالفرس والهنود (أمين، 1969، 66-68)، وحينما أنزل القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم، اعتمد القصص كأداة للدعوة والاتصال الإعلامي، وأكد القرآن الكريم أن للقصص وظائف إعلامية تؤديها في الإخبار عما سلف من وقائع الأمم السابقة قال تعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب، ما كان حديثاً يفترى، ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ (يوسف: 111)، وكما حدد الله عز وجل في الآية السابقة أن قصص القرآن كلها صادقة وليس فيها شيء مكذوب أو مفترى فإنه حدد وظائفه كأداة لأخذ العبرة وتصديق الحق ودحض الباطل وتأكيد توحيد الله وبطلان حجج المشركين والثوبيين، ﴿فأقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾ (الأعراف: 176)، ﴿إن هذا لهو القصص الحق، وما من إله إلا الله، وإن الله لهو العزيز الحكيم﴾ (آل عمران: 62)، فالقصص القرآني أداة من أدوات الدعوة إلى الإسلام، يؤدي وظائف إعلامية في الاستدلال به على أن القرآن حق منزل من عند الله، وأن الإسلام دين الحق ويُرغب السامعين للإيمان بالإسلام، وقد أدى هذه الوظيفة طوال الفترة النبوية، وأيضاً عهد الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان، ثم تغيرت وظيفته، وأخذ يفقد مصداقيته شيئاً فشيئاً كلما تقادم الزمن وتباعد عن عهد الإسلام الأول في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته وحدث تغيير في أداء وظيفته، ودوره كأداة إعلام تتمتع بالمصداقية وتزويد الناس بالأخبار الصحيحة، وهذا عائد لتغير أهداف وغايات روات القصص وناقليها (حماد، 1994، 38-39)، فأصبح القصص بعد العهد الراشدي بعضه يبني على الصدق، والبعض الآخر مبني على الكذب، وصار جزءاً من الدعاية السياسية للحكام والتقرب إليهم (حمزة، 1971، 77-78)، إضافة إلى استخدامه كأداة إعلامية للدعاية للفرق السياسية والمذهبية، وتأييد آرائها ومواقفها وتعزيز مكانتها، وأدى وظيفة دعائية أخرى في الدعوة للخلفاء والملوك والسلطين .

والأخطر من هذا سعي القصاصين لتوظيف الحديث النبوي الشريف كأداة إعلامية في أمرين:

أولهما: الدعاية السياسية للخلفاء والأسر الحاكمة، ووضع الأحاديث واختلاقها لبيان فضل هذا الخليفة أو الحاكم أو ذلك، ولمدح تلك الأسرة الحاكمة أو ذمها، ويقف وراء هذا الفرق السياسية المعادية للأُمويين والعباسيين ولأهل البيت وخاصة الدعاية القوية ضد الخليفة علي بن أبي طالب، لاسيما ما ورد من الأخبار والروايات المكذوبة في كتاب ابن أبي الحديد في نهج البلاغة (الخطيب، 1985، 118-121)، ويرى حمزة أن الدعاية للفرق والقادة والساسة تقسم إلى قسمين، الأول: الدعاية البيضاء باستخدام الأحاديث الصحيحة لتأييد غاياتها بأن القادة والساسة على حق وأن خصومهم على باطل، وتفسير القرآن تفسيراً يناصر آراءهم، والثاني: الدعاية السوداء التي يجيزون لأنفسهم من خلالها تحريف الأحاديث واختلاقها، ثم يقول حمزة: وإن كنا لا نميل إلى تصديق الروايات التي نقلها ورواها ابن أبي الحديد ضد

الأمويين، خاصة معاوية بن أبي سفيان، فإننا نضع في الاعتبار معنى لا مفر منه، هو كراهية الشيعة لمعاوية، وهذه الكراهية حملتهم لوضع الأحاديث والكذب على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أجل تشويه معاوية وكل الأمويين (حمزة، 1971، 57-59).

ثانيهما: وضع الأحاديث للكذب والتقرب إلى السلاطين والأمراء والخلفاء، من ذلك ما حكى عن غياث بن إبراهيم أنه دخل على الخليفة المهدي العباسي بن الخليفة أبي جعفر المنصور، وكان يعجب الخليفة للعب بالحمام، فأراد التقرب إليه ونيل عطياه فروى بين يديه الحديث الذي نصه: لا سَبَقَ إلا في حُفِّ أو حافر أو جناح، فأمر له الخليفة المهدي بعشرة آلاف درهم، فلما أراد الخروج، قال المهدي: أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما قال رسول الله: أو جناح (أمين، 1969، 214)، إذًا استخدم وضع الحديث لأداء وظيفة إعلامية غير أخلاقية وتفنقر إلى الصدق والدقة، وهو كما يقول الخطيب يشبه ما يفعله الصحفيون اليوم من التخلي عن أخلاقهم والابتعاد عن الأمانة المهنية، والكذب الإعلامي لنيل المنافع القاصرة (الخطيب، 1985، 225).

نتائج البحث:

توصل الباحث من خلال هذا البحث إلى استخلاص النتائج الآتية:

1. الإعلام علم أصيل عند العرب قبل الإسلام بمفهومه اللغوي الدال على الاتصال والإخبار ونقل المعلومات والتواصل، بأدواته ووسائله المتعددة، وممارسة وظائفه في مكة عاصمتهم الحضارية ومركز ثقلهم السياسي والاقتصادي والثقافي.
2. طور الإسلام مفهوم الإعلام ووسع مجالات عمله في اتجاه الوظائف والأدوات، وأعطاه طابعاً حضارياً جديداً لم يعرف من قبل، وجعله إعلام أمة تميز بها من دون الناس.
3. اختلفت وظائف الإعلام في العهد النبوي عنها في الفترات اللاحقة، في عهد الراشدين، وفي ظل الدولتين الأموية والعباسية، تبعاً للغايات والأهداف التي يسعى لتحقيقها في الفترتين المذكورتين.
4. أدى توسع رقعة الدولة الإسلامية في العهدين الراشدي والأموي، ووقوع النزاعات والاختلافات المذهبية والسياسية، إلى تغير وتبدل في مسيرة الإعلام، ودخول أدوات جديدة على عمل الإعلام ووظائفه، وانعكس ذلك سلبياً على مسيرة الدعوة الإسلامية وانتشار الإسلام في مناطق وآفاق جديدة.
5. مر مفهوم الإعلام عند العرب المسلمين بمرحلتين ثلاث متدرجة، انتقل فيها من المفهوم العفوي إلى إعلام الدولة، وتشكلت له مؤسسات تُعنى به في الدولتين الأموية والعباسية.
6. وصل الإعلام في الدولة العربية الإسلامية في العهدين الأموي والعباسي إلى حالة من الاستقرار والبناء الإداري والمؤسسي، مهدت الطريق وعدت تأسيساً لتطور الإعلام بمفاهيمه ووظائفه وأدواته في العصر الحديث.

الخاتمة:

تناول هذا البحث مفهوم الإعلام ووظائفه وأدواته في الحضارة العربية الإسلامية، وأوضح أن مفهوم الإعلام عريق متأصل في جذور وأعماق الحياة الإنسانية، حين رافق الإنسان منذ وجوده على الأرض، كما تطرق البحث إلى دلالات هذا المفهوم عند أهل اللغة وفي الاصطلاح، وأشار إلى أن الإعلام يرادف في بعض دلالاته مفهوم الدعوة في الإسلام، مظهراً التباين والالتقاء بين كلا المفهومين .

ووقف البحث أيضاً عند مفصل ومحطات مفهوم الإعلام، وحاول التعرف على التطورات والتغيرات التي طرأت على هذا المفهوم منذ نشأته إلى حين انتهى به المطاف حين أخذ مكانته بشكله المؤسسي في الدولة العباسية .

وتكلم أيضاً عن وظائف الإعلام، وبين أنها تتمحور في أغلبها حول الوظائف السياسية والاجتماعية والدعوية والثقافية والاجتماعية، وقد لاحظ الباحث أن التراث في هذه الفترة غني بالشواهد التي تثبت وظائف الإعلام المذكورة، بل إن التراث بأكمله قائم على الإعلام ومنقول عبر الإعلام، ولولا ذلك لما وقفنا على شيء من مبدئه وطبيعته أو وظائفه أو مهامه، ولذلك اقتصر البحث على بعض الصور المعبرة عن وظائف الإعلام في كل وظيفة من وظائفه دون التوسع لأن التوسع في الأمثلة والشواهد بحر لا ساحل له، أما الأدوات فهي كثيرة مبنوثة في بطون المصادر، وهي متنوعة ومتوافرة في الفترات الزمنية المتلاحقة منذ ما قبل الإسلام في الفترة الجاهلية، وحتى نهاية الفترة التي عاها البحث في العصر العباسي، وقد تطور البعض منها وتوسع البعض الآخر، لكنها في الغالب هي ذاتها التي استخدمها الإعلام منذ ما قبل الإسلام وحتى الدولة العباسية، وقد خلص الباحث إلى أن التجربة الإعلامية الإسلامية تستحق التوقف، وتمثل في كثير من جوانبها أساساً قوياً ومتيناً يصلح لئن يقوم عليه الإعلام المعاصر بمؤسساته ووسائله وتقنياته التي بلغها في ذروة تقدمه العلمي الحالي .

المصادر والمراجع

- أشمل، محمد بلال. (د.ت). فلسفة الإعلام في الإسلام- علامات ودلالات، مجلة رسالة الجهاد، (100) .
- إمام، إبراهيم. (1980). الإعلام الإسلامي- المرحلة الشفهية (ط 1)، بيروت: مكتبة الأنجلو المصرية .
- إمام، محمد كمال الدين. (2005). الإعلام الإسلامي (ط 1)، القاهرة: دار الجامعة الجديدة .
- أمين، أحمد. (1969). فجر الإسلام (ط 10)، بيروت : دار الكتاب العربي .
- البخاري، محمد بن اسماعيل. (د.ت). الجامع الصحيح (ط 1)، بيروت: المكتبة الثقافية .
- حاتم، عبد القادر. (1985). الإعلام في القرآن (ط 1)، لندن: مؤسسة فادي برس .
- ابن حبيب، محمد. (1985). المنطق في أخبار قريش (ط 1)، بيروت: عالم الكتب .
- جباب، محمد منير. (2002). الإعلام الإسلامي- المبادئ والنظرية والتطبيق (ط 1)، القاهرة: دار الفجر .
- حجازي، سليم عبد الله. (1986). منهج الإعلام الإسلامي في صلح الحديبية (ط 1)، جدة: دار المنارة .
- حماد، محمود أحمد. (1994). الإعلام والدعوة بين التكامل والتضاد، القاهرة: دن .
- حمزة، عبد اللطيف. (1971). الإعلام في صدر الإسلام (ط 1)، القاهرة: دار الفكر العربي .
- حمزة، عبد اللطيف. (2002). الإعلام له تاريخه ومذاهبه، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب .
- الخطيب، محمد عجاج. (1985). أضواء على الإعلام في صدر الإسلام (ط 1)، بيروت: مؤسسة الرسالة .
- خفاجي، محمد عبد المنعم؛ و شرف، عبد العزيز. (1992). التفسير الإعلامي للسيرة النبوية (ط 1)، بيروت: دار الجيل .
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (2005). العبر وتاريخ المبتدأ والخبر (ط 5)، بيروت: بيت الأفكار الدولية.
- الدوري، عبد العزيز. (1984). التكوين التاريخي للأمة العربية (ط 1)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .
- الدوري، عبد العزيز. (1988). النظم الإسلامية (ط 1)، بغداد: وزارة التعليم العالي .
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (1988). غريب مفردات القرآن (ط 1)، بيروت: دار المعرفة .
- الزركشي، محمد بن بهادر. (2001). البرهان في علوم القرآن (ط 1)، بيروت: دار الكتب العلمية .
- الزوزني، الحسين بن أحمد. (2005). شرح المعلقات العشر (ط 1)، بيروت .

سعد الدين، محمد منير. (1991). الإعلام- قراءة في الإعلام المعاصر والإعلام الإسلامي (ط 1)، بيروت: دار المحروسة .

الشعراوي، عايد. (1992). التلوّث الفكري والإعلامي في العالم الإسلامي (ط 1)، بيروت: دار النهضة الإسلامية .

الشنقيطي، سيد محمد ساداتي. (1986). أصول الإعلام الإسلامي وأسس - دراسة تحليلية لنصوص الأخبار في سورة الأنعام (ط 1)، الرياض: دار عالم الكتب .

الشنقيطي، سيد محمد. (1994). نحو تأصيل لدراسات الاتصالية (ط 1)، الرياض: دار عالم الكتب .

صيني، سعيد إسماعيل. (1997). الإعلام الإنساني النظري في الميزان (ط 1)، الرياض: دن .

الطبري، محمد بن جرير. (1962). تاريخ الأمم والملوك (ط 1)، القاهرة: دار سويدان .

عبد الباقي، محمد فؤاد. (2007). اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم (ط 1)، القاهرة: دار الحديث .

عبد الحليم، محمد محيي الدين. (1984). الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية (ط 1)، القاهرة: مكتبة الخانجي .

غُلّوش، أحمد. (1986). الإعلام في القرآن - الجزء الأول (ط 1)، دن .

القطان، مَنّاع. (2006). مباحث في علوم القرآن، بيروت: مؤسسة الرسالة .

القلقشندي، أحمد بن علي. (1987). صبح الأعشى (ط 1)، بيروت: دار الكتب العلمية .

ابن كثير، اسماعيل بن عمر. (1976). السيرة النبوية (ط 1)، بيروت: دار المعرفة .

كحيل، عبد الوهاب. (1985). الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي (ط 1)، الرياض: عالم الكتب .

كرد علي، محمد. (1968). الإسلام والحضارة العربية (ط 3)، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة .

كرد علي، محمد. (1983). خطط الشام (ط 3)، دمشق: مكتبة النوري .

الماوردي، علي بن حبيب. (1986). أعلام النبوة (ط 1)، بيروت: دار الكتب العلمية .

مُثَر، آدم. (1957). الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (ط 3)، (ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريذة) القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة .

ابن منظور، محمد بن مكرم. (1956). لسان العرب، بيروت: دار صادر .

- نزال، سميح عمران. (2012). فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة بين المفهوم العقدي والإجرائي - بحث ضمن كتاب: فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة (ط1)، عمان: الجامعة الأردنية / المعهد العالمي للفكر الإسلامي .
- هارون، عبد السلام. (1976). تهذيب سيرة ابن هشام، بيروت: المؤسسة العربية الحديثة .
- يونس، محمد أحمد. (2004). الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية (ط 1)، دبي: دار القلم .

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Mohamad Ali Alahmad

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

**2018 ve 2024 'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Öğretim Programlarının Nezaket Erdemi ve Eğitimi Bağlamında Karşılaştırmalı
Analizi**

2018 and 2024 Türkiye Century Education Model' Comparative Analysis of Religious Culture
and Ethics Curricula in the Context of Courtesy Virtue and Education

Tuğba BOZKAYA

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri Uzmanı
Dr., Presidency of Religious Affairs, Religious Services Expert

tubagulerbozkaya@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5878-3296>

Sivas, TÜRKİYE

Atıf / Citation: Bozkaya. T. (2025). 2018 ve 2024 'Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli' Din Kültürü
ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Nezaket Erdemi ve Eğitimi Bağlamında
Karşılaştırmalı Analizi. Genç Mütefekkirlere Dergisi, 6 (1), 305-339

<https://orcid.org/10.5281/zenodo.15023106>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 13.02.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:305-339

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu araştırma, 2018 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi Öğretim Programı ile 2024 “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli” DKAB Dersi Öğretim Programı arasındaki içerik farklılıklarını nezaket erdemi bağlamında incelemektedir. Araştırmanın temel amacı, özellikle nezaket erdemine odaklanarak her iki programdaki ahlakî değerlerin ve erdemlerin nasıl ele alındığını ve hangi derinlikte işlendiğini amaçlar, beceriler, yetkinlikler ve uygulamalar bağlamında analiz etmektir. Programların ünite, konu, kazanım, açıklamalar, öğrenme çıktıları ve uygulamaları nitel bir araştırma olan doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Araştırmada içerik analizi yöntemiyle nezaketle ilgili kavram, kategori ve temalar belirlenmiştir. Araştırmanın sonuçlarına göre, 2024 DKAB öğretim programında nezaket ve ilgili kavramların 2018’e kıyasla %161,70 oranında arttığı tespit edilmiştir. Bu artış, şefkat, merhamet, empati ve farklılıklara saygı gibi sosyal-duygusal becerilere verilen önemin arttığını göstermektedir. Ancak programda empati ve iyilik gibi temel kavramların hâlâ yeterince vurgulanmadığı belirlenmiştir. 2018 programında adalet, dostluk, dürüstlük ve sorumluluk gibi kök değerlere ağırlık verilirken, hoşgörü, minnettarlık ve paylaşımcılık gibi nezaketin temel unsurları sayılan değerler yeterince ele alınmamıştır. 2024 programı, öğrencilerin duygusal zekâsını geliştirmeyi amaçlayan sosyal farkındalık ve öz yönetim gibi nezaketle bağlantılı becerilere yenilik olarak yer verirken, kul hakkı, dayanışma ve şükür gibi dinî ve toplumsal değerlerin programda yeterince yer almadığı görülmüştür. 2024 programında nezaket ve ilgili kavramlarının sayısal olarak artması olumlu bir gelişme olsa da bu değerlerin somut uygulamalarla desteklenmemesi, öğrencilerin günlük yaşamlarında nezaket davranışlarını içselleştirmelerini zorlaştırabilir. Araştırma, nezaketin DKAB programlarında daha güçlü ele alınması ve bağımsız bir eğitim programı olarak işlenmesinin öğrenme süreçlerini daha etkili kılacağını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Nezaket, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı, Değer, Erdem, Program Geliştirme

ABSTRACT

This research examines the content differences between the 2018 Religious Culture and Ethics (DKAB) Course Curriculum and the 2024 “Turkey Century Education Model” DKAB Course Curriculum in the context of the virtue of kindness. The main purpose of the research is to analyze how moral values and virtues are addressed and in what depth they are processed in both programs, focusing especially on the virtue of kindness, in the context of goals, skills, competencies and practices. The units, topics, achievements, explanations, learning outcomes and practices of the programs were examined using the document analysis method, which is a qualitative research. In the research, concepts, categories and themes related to kindness were determined using the content analysis method. According to the results of the research, it was determined that kindness and related concepts in the 2024 DKAB curriculum increased by 161.70% compared to 2018. This increase shows that the importance given to social-emotional skills such as compassion, mercy, empathy and respect for differences has increased. However, it was determined that basic concepts such as empathy and goodness are still not emphasized enough in the program. While the 2018 program focused on core values such as justice, friendship, honesty and responsibility, values considered as the basic elements of kindness such as tolerance, gratitude and sharing were not sufficiently addressed. While the 2024 program included skills related to kindness such as social awareness and self-management, which aim to develop students' emotional intelligence, as innovations, it was observed that religious and social values such as rightful due, solidarity and gratitude were not sufficiently included in the program. Although the numerical increase in kindness and related concepts in the 2024 program is a positive development, the fact that these values are not supported by concrete practices can make it difficult for students to internalize kindness behaviors in their daily lives. The research reveals that addressing kindness more strongly in DKAB programs and processing it as an independent educational program will make learning processes more effective.

Keywords: Religious Education, Courtesy, Religious Culture and Moral Knowledge Curriculum, Value, Virtue, Curriculum Development

GİRİŞ

Nezaket, insanlar arası ilişkilerin kalitesini yükselten ve toplumsal barışı sağlayan önemli bir erdemdir. Nezaket toplumsal alanda güvenin oluşmasını ve bireylerin sağlıklı ilişkiler kurmasını sağlar. Eğitim, psikoloji, sosyoloji, felsefe, kültür ve din gibi farklı disiplinlerde ele alınan nezaket çok yönlü bir kavramdır. Pozitif psikolojinin 24 karakter gücünden biri olan, insanlar arası ilişkileri düzenleyen, iyilik ve yardımseverliği vurgulayan, empati, hoşgörü, minnettarlık, şefkat, merhamet gibi değer ve erdemleri içine alan nezaket erdemi bir karakter gücü olarak psikolojide önemli bir kavramdır. Pozitif psikoloji, nezaket erdeminin iyi oluşun en temel bileşenlerinden birisi olduğunu vurgulamıştır. Nezaket erdemi, insanlar arası olumlu ilişkileri, bireylerin mutluluğunu, toplumsal uyumunu ve akademik başarısını destekleyen bir kavram olarak dikkat çekmektedir (Diener & Seligman, 2002, s. 81- 84; Otake & vd., 2006, s. 361-365).

Nezaket erdemi, kültürlerde ve toplumlarda farklı şekillerde ifade edilebilen bir forma sahiptir (Enlich, 1993). Türk kültürü bağlamındaki nezaket tanımının psikoloji alan yazındaki nezaket tanımını tam olarak karşıladığı söylenemez. Kültürel olarak nezaket kavramı “başkalarına karşı saygılı ve kibar davranma; naziklik” olarak tanımlanmıştır. (TDK, 2025). Yavaş ve yumuşak hareketleri olan, alçak bir ses tonuna sahip, kabalıktan kaçınan, dengeli hareketler sergileyen kimseler için nezaketli insan tanımı kullanılır. Doğan’ın da tanımladığı gibi nezaket; naziklik, zariflik, incelik, terbiye, edep gibi manalara gelirken, ince ve hoş konuşan, ince tavırlı olan insanlar için de nazik ifadesi kullanılır (Doğan, 2003, s. 1003). Türk toplumunun nezaket algısı alan yazındaki nezaket kavramı ile paralel anlamlar taşır ancak ayrıştığı noktalar da vardır. Bu manada Türkiye’de nezaket kavramının ne olduğu bazında yapılan bir araştırmanın bulgularına göre, nezaketi açıklamak için % 63 oranında “saygı” ve % 38 oranında “düşünceli” kelimelerin en fazla tercih edilen kelimeler olduğu belirlenmiştir. Araştırmada incelenen bir başka tema olan nezaketi ifade eden kelimeler ise; % 88 oranında “saygı”, % 75 “kibar” ve % 50 oranında da “incelik” olarak belirlenmiştir (Eriş & Kocabıyık, 2022, s. 329-350). Elde edilen bu sonuçlar Türk kültüründeki nezaket tanımları ve anlayışı ile örtüşür niteliktedir. Ancak alan yazın incelediğinde nezaket kavramı bütün bu kültürel tanımları kapsayan daha genel bir anlamla karşımıza çıkar. Bu tanım “iyilik” kavramıdır. İngilizce de “kindness” kelimesiyle ifade edilen kavram nezaket, kibarlık, iyilik, insaniyet, şefkat, iyilikseverlik gibi kavramlara karşılık gelen bir kelimedir. Pozitif

psikolojinin öncü isimlerinden Seligman ve Peterson nezaketi; “diğer insanlara karşı şefkatli olma ve refahları konusunda endişelenme, onlara iyilik yapma, iyi işler yapma ve onlara bakma eğilimi” olarak tanımlarken iyilik kavramına vurgu yaptıkları görülür (Peterson & Seligman, 2004, s. 603-609). Nezaket, başkalarıyla olan ilişkilerde “iyi”yi sosyal bir davranış olarak kabul eden bir sosyo-kültürel sistemdir. Bir kültürün içinde var olan bir davranış biçimi olarak nezaket, "sosyal davranış" anlayışına dayanan genel bir kavramdır (Keser, 2018, s. 43-57).

Psikoloji alan yazında olumlu davranışları ifade ederken prososyal davranış kavramı üzerinde durulur. Prososyal davranışlar, başkalarına yarar sağlamak için yapılan, yardımlaşma, paylaşma, merhamet ve hoşgörü gösterme gibi gönüllü yapılan davranışlardır (Özdemir & Serttaş, 2020, s. 1094-1107). Bu manada nezaket davranışları bir prososyal davranıştır. Çünkü bireyde nezaket davranışının gerçekleşebilmesi için duygusal, davranışsal ve motivasyonel bileşenlerin birlikte hareket etmesi önemlidir (Kerr & vd., 2014, s. 17-36; Otake & vd., 2006, s. 361-375). Birey eğer nezaket davranışı sergilemek için yeterli duygusal güce ulaşamamışsa ve güdüsel olarak eksiklik hissediyorsa nezaket duygusunun davranışa dönüşmesi gerçekleşmeyebilir.

Nezaket erdemi diğer bazı erdemlerden farklı olarak yalnızca içsel bir süreçle kalmayıp diğer karakter güçlerine nispetle daha sosyal ilişkiler gerektiren ve gelişimi sosyalleşmeye bağlı olan bir karakter gücüdür. Karakter güçlerinin birçoğu bireyin iç dünyasıyla daha bağlantılı iken nezaketin varlığı çoğunlukla sosyal ilişkilerde kendini açığa çıkaracak bir özelliğe sahiptir. Kısacası nezaket erdemi, sosyalleşmeye dayalı olarak gelişen ve sosyal ilişkilerle kendini gösteren bir karakter gücüdür. Nazik davranışlar, başkalarına fayda sağlama ve mutluluk sunma amacı taşıyarak, ilişkilerin devamlılığını ve etkili iletişimi destekler; böylece ilişkileri güçlendirip olumsuz etkilerden korur (Kerr & vd., 2014, s. 17-36). Toplumsal ilişkilerdeki sürekliliği korumak, etkili iletişimi sağlamak ve ilişkiyi yıkıcı etkilerden koruyarak sağlamlaştırmak için duygusal ve fiziksel bir destek olarak “nezaket” önemli bir unsurdur (Binfet, 2016, s. 29-42).

Nezaket, yalnızca basit bir duygusal deneyimden ziyade daha derin bir duygusal altyapıya dayanır ve onu harekete geçiren birkaç temel bileşen vardır. Bunların başında şefkat gelir; güçlü bir motivasyon ve olumlu benlik yapısına sahip kişilerde şefkat, nezaketin temel

bir tetikleyicisi olur ve şefkat duygusuyla yapılan, yardım ve iyilik davranışları nezaket eylemine dönüşür (Otake & vd., 2006, s. 361-375). Nezaket erdeminin ilişkili olduğu diğer bir erdem ise minnettarlık duygusudur. İnsanlar diğer insanlardan iyilik gördüklerinde minnettarlık duygularında artış gözlenmiştir. (Otake & vd., 2006, s. 361-375). Mevcut çalışmalarda gözlemlenen ampirik bağlantılar, nezaket ve minnettarlığın birbirine ait olabileceği olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Minnettarlık, öznel mutluluğa katkıda bulunan önemli bir insan gücüdür (Emmons & Crumpler, 2000, s. 849-850; Peterson & Seligman, 2004, 603-619). Birçok araştırmada minnettarlık ve şükran davranışları sergileyen, tatmin edici ve iyi sosyal ilişkiler yaşayan bireylerin bu özelliklerinin öznel iyi oluş ve mutluluklarına katkısı olduğunu göstermiştir (McCullough & vd., 2001, s. 249-266). Son olarak empati, özellikle çocuklarda nezaketi ve prososyal davranışları destekleyen önemli bir bileşen olarak vurgulanır. Bu duygusal bileşenler, nezaketin gelişimini teşvik eden unsurlar olarak değerlendirilir (Eisenberg & vd., 2006, 646-718).

Binfet'in nezaketle ilgili tanım ve açıklamalarından hareketle şu kapsamlı tanım oldukça aydınlatıcı olabilir: *"Toplumsal yönü ağır basan nezaket erdemi, iyilik temeline dayanan; toplumun menfaatlerini önceleyen, insan ilişkilerini ön planda tutan, gönüllü ve kasıtlı davranışları içeren, duygusal ve fiziksel destek eylemidir"* (Binfet, 2016, 29-42).

İslam'ın temel kaynaklarında doğrudan nezaket tanımı geçmemekle birlikte Kur'ân'da nezaketle bağlantılı konulara yer verilmiştir. Kur'ân'da nezaket kavramı güzel söz, affedicilik, hoşgörü, kaba olmamak ve şefkat gibi değerlerle iç içe geçmiş bir kavram olarak karşımıza çıkar. Örneğin Kur'ân öfkelerini kontrol edenleri övmüştür: *"O takva sahipleri, öfkelerini yenerler, insanları affederler (Âl-i İmrân, 3/134)*. Yine Kur'ân, müminlere insanlara güzel söz söylemelerini ve kırıcı, kaba konuşmalardan kaçınmalarını öğütler. Bu, nezaketin dildeki yansımasıdır. Bakara Sûresi 83. ayette: *"İnsanlara güzel söz söyleyin..."* denir. Nezaket aynı zamanda affedicilik ve hoşgörüde de kendini gösterir. A'raf Sûresi 199. ayette: *"Affet, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir."* buyrulur. Nezaketin zıttı olan kaba ve kırıcı davranışlardan kaçınmanın gerekliliği de Kur'ân'da vurgulanmıştır. Âl-i İmrân Sûresi 159. ayette, Hz. Peygamber' in insanlara karşı yumuşak huylu olduğu, eğer sert ve kaba olsaydı insanların etrafından dağılacağı ifade edilmiştir. Bu anlayış, nazik olmanın toplumsal ilişkileri güçlendirdiğini gösterir. Nezaket, zayıf ve mazlum olanlara karşı şefkat ve merhamet göstermeyi de içerir. Ayrıca Kur'ân'da anne

babaya, komşuya, yetimlere, fakirlere, ihtiyaç sahiplerine iyi davranılması sıkça vurgulanmıştır

Kur'ân, insanlara başkalarının yerine kendilerini koymalarını ve empati yapmalarını öğütler. Kur'ân birçok alanda empati örnekleri verir. Bu konu ile alakalı Kur'ân'da, Müminlerin büyüklerle empatisi (en-Nûr 24/59), Kur'ân'la empatisi (Yusuf 12/2), kafirlerle empatisi (en-Nîsa 4/104), savaşan müminlerin birbirleriyle empatisi (Âl-i İmrân 3/13), hayvanlarla empatisi (en-Nahl 16/79), Allah'ın insanlarla empatisi (el-Fetih 48/10), peygamberin müminlerle empatisi (el-Cuma 62/2) gibi birçok ayete yer verilir.

Nezaket, barışı teşvik etmeyi ve çatışmalardan kaçınmayı da içerir. Kur'ân, mü'minlere barışı tesis etmeleri için çaba göstermelerini öğütler. Hucurât Sûresi 9. ayette: *"Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle savaşarlarsa, aralarını bulun."* denmektedir. Bu ayet, toplumsal huzurun sağlanması için nezaketin ve barışçıl yaklaşımların ne kadar önemli olduğunu gösterir. Nezaket, kibir ve bencillikten uzak durmayı ve başkalarının haklarına saygı göstermeyi de içerir (el- Hucurât 49/11)

Yapılan birçok araştırmada nezaket davranışında bulunan ve bu nazik davranışlara muhatap olan bireylerde hem fiziksel hem de psikolojik iyileşmelerin olduğu gözlenmiştir. Nezaket davranışları bireylerde kaygı ve depresyon seviyelerini azaltarak duygusal ve psikolojik mutluluk ve refah seviyesini artırmıştır (Sin & Lyubomirsky, 2009, s. 467-487; Alden & Trew, 2012, s. 64-75; Kaya & Duran, 2019, s. 1671-1686).

Nezaket davranışlarının bireyin fiziksel ve psikolojik faydalarının yanında sosyal davranışlarını da iyileştirdiği, toplumla olan ilişki kalitesini artırarak sosyal kabul görme, toplumda popülerlik kazanma etkileri ile sosyal refahı artırdığı söylenebilir (Layous & vd., 2012; Otake & vd., 2006). Nezaket erdemi ile tetiklenen düşünce ve eylem eğilimi, bireyde meydana getireceği güçlü bir motivasyon duygusu ile, toplum yanlısı davranma dürtüsünü harekete geçirebilir. Nezaket davranışları insanlar arasında güven ve kabul görme inşa edebilir, sosyal bağları teşvik edebilir, verenlere ve alıcılara olumlu sosyal etkileşimin faydalarını sağlayabilir ve bireylerin kişisel becerilerini geliştirmelerine fırsat sunabilir (Kerr & vd., 2014, s. 17-36).

Yapılan birçok araştırma, nezaket eylemleri gerçekleştirmenin uzun süreli mutluluğu ve refahı desteklediğini ortaya koymuştur. Lyubomirsky ve arkadaşlarının yapmış olduğu

bir müdahale programı bu olasılığı destekler niteliktedir (Lyubomirsky & vd., 2005, s. 111-131). Nezaket eylemlerinde bulunmak, sosyal açıdan endişeli bireylerde sosyal kaçınma davranışlarında büyük bir azalma sağlayabilir (Alden & Trew, 2012).

Türkiye’de Basım ve Şeşen (2006)’in yaptığı çalışmada kamu kurumlarında yer alan çalışanların nezaket davranışlarının çalışma ortamlarında nasıl bir etkiye sahip olduğu incelenmiştir. Çalışmada elde edilen bulgularda, kurum içinde kişilerin birbirine karşı nezaket davranışları ve yardım sever davranışları kurumun başarıya ulaşmasında önemli bir yer tuttuğu görülmüştür (Basım & Şeşen, 2006, s. 159-168).

Kısacası nezaket davranışları güzel bir söz, ufak hediyeler, hizmet davranışları toplumsal ilişkilerin gelişmesinde ve toplumlarda meydana gelen kin, nefret, şiddet duygularının azalması sevgi, saygı, empati, sempati, minnet, şükran, diğergamlık duygularının artmasını sağlayarak pozitif duyguların gelişimine, iyi oluş ve mutluluk seviyelerinin artmasına yardımcı olabilir (Algoe & vd., 2010, s. 217-233; Gaertner & Binfet, 2015, s. 27-30; Lambert & Fincham, 2011, s. 52-60).

1. DKAB Dersi Öğretim Programında Nezaket Eğitiminin Önemi ve Gereği

Okullar, bireylerin fiziksel, duyuşsal, psikomotor ve ahlakî olarak gelişebildiği, en fazla etkileşimin gerçekleştiği sosyal kurumlardır (Yılmaz, 2003, s. 151). Öğrencilerin karakter gelişiminde büyük bir rol oynayan bu ortamlar, sadece akademik değil, aynı zamanda sosyal ve duygusal becerilerin kazandırılmasında da önemli bir etkidir. Günümüz eğitim anlayışı, bireysel yetkinliklerin yanı sıra sosyal ve duygusal becerilere de odaklanmakta, nezaket gibi erdemlerin öğrencilere kazandırılmasına önem vermektedir. Okul ortamında yapılan araştırmalar, nezaketin öğrencilerin mutluluğunu, sosyal kabul düzeylerini artırdığını, zorbalığı azalttığını ve böylece olumlu bir okul iklimi oluşturduğunu göstermektedir (Layous & vd., 2012, s. 1-3). Bu çerçevede, nezaket eğitimi, bireylerin sosyal becerilerini geliştirip toplumdaki uyumlarını artırarak, onları barışçıl bir toplumun parçası olmaya hazırlayan bir yapıya sahiptir.

Dünyada pek çok ülke, öğrencilerin sosyal becerilerini geliştirmek, empati ve saygı gibi değerleri kazandırmak, duygusal farkındalığı artırmak ve akran zorbalığını önlemek amacıyla nezaket eğitimine dayalı müfredat programları hazırlamış ve uygulamıştır. Bu tür programlar, erken çocukluk döneminden başlamak üzere eğitimin tüm kademelerinde

önemli bir yere sahiptir ve çocukların toplumsal hayatın gerektirdiği olumlu davranışları geliştirmelerine yardımcı olabilir. Japonya, Finlandiya, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerde yürütülen bu müfredat programlarında, nezaket eğitimi yalnızca sınıf içi eğitimle sınırlı kalmayıp öğrencilerin günlük yaşamlarında uygulamaları hedeflenmiştir (Misic, 2023; *Peace of Mind Program – Integrates Mindfulness, Social Emotional Learning and Conflict Resolution Skills*, t.y.; Takizawa vd., 2023).

Türkiye'de nezaket eğitiminin müfredata eklenmesi, öğrencilerin sosyal-duygusal gelişimini desteklemek, toplumsal değerleri aktarmak ve sağlıklı iletişim kurmalarını sağlamak açısından önemlidir. Erken yaşlarda verilen nezaket eğitimi, çocukların sosyal becerilerini, empati ve saygı duygusunu geliştirmelerine yardımcı olur. Sosyal ve duygusal öğrenme programları, öğrencilerin toplumsal sorumluluk bilincini artırabilir; Bu manada Finlandiya'daki "Kiva" gibi zorbalığı önleme programları ise Türkiye için örnek teşkil edebilir (Misic, 2023). Türkiye'de böyle bir müfredatın geliştirilmesi, öğrencilerin daha sağlıklı sosyal ilişkiler kurmalarını, akademik başarılarının yanı sıra sosyal hayatta da başarılı bireyler olmalarını sağlayabilir.

Türkiye'de okullarda bağımsız bir nezaket eğitimi programı olmamakla birlikte, nezaket eğitimi genellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerinde İslam dininin temel ilkeleri bağlamında verilmektedir. Okullarda okutulan diğer derslere oranla değer ve erdemleri konu edinen DKAB derslerinin, ahlak ve değer eğitimine katkısının diğer derslere göre daha fazla olduğu ileri sürülebilir (Nas, 2024, s. 52-74). Bu sebeple Türkiye'de geliştirilebilecek nezaket eğitimi programının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleriyle desteklenmesi, içerik ve İslam dininin değerlerine uygunluğu açısından oldukça elverişli bir yaklaşımdır. İslam dini, nezaket, hoşgörü, empati, yardımseverlik ve saygı gibi değerleri teşvik eden öğretilere sahiptir. Bu değerler, DKAB derslerinin içeriklerine eklenerek çocukların dinî bilgi edinmenin ötesinde, sosyal ve ahlakî beceriler geliştirmelerini de sağlayabilir.

Literatürde nezaket kavramını farklı bağlamda ele alan bazı çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalar nezaketi hem bireyler arası ilişkilerde hem de toplumsal düzeyde taşıdığı önemi farklı açılardan irdelemektedir. Ayrıca bu çalışmalar nezaketin dil ve iletişim ile olan ilişkisine, sözlü ve yazılı kültürdeki önemine ve hem evrensel hem de kültüre özgü boyutları olan bir kavram olarak çoğunlukla dil çalışmaları bağlamında incelemektedir

(Aydemir, 2014; Keser, 2018; Özdere vd., 2024; Sever, 2024). Nas, 2024'te yapmış olduğu bir araştırmada dinî ve ahlakî değerlerin neler olduğu ve 2018 DKAB öğretim programında öğrencilerin bu değerleri ne oranda kazandığını incelemiştir (Nas, 2024, s. 52-74). Çakmak, 2021 yılında yapmış olduğu araştırmada ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Sosyal Bilgiler dersi programında kazanım-değer ilişkisini analiz etmiştir. Araştırmada sosyal değer bağlamında başkalarını sevme, yardım ve bencil olmama, insan sevgisi, nazik ve sempatik kişilik yapısından çok kısa bahsedilmiştir (Çakmak, 2021). DKAB dersi bağlamında Kaymakcan ve Meydan'ın (2011), Keskin'in (2014), Çınar'ın (2015) ve Altıntaş'ın (2016) çalışmaları örnek verilebilir. (Altıntaş, 2016; Çınar, 2015; Kaymakcan & Meydan, 2011; Keskin, 2014) Bu araştırmalarda genelde DKAB dersi programında değerler, değerler ile ilgili öğretmen görüşleri, değerlerin öğretimi ve değerler öğretiminde kullanılacak yöntemler ve bir değer olarak nezaket vb. gibi konular işlenmiştir.

Bu makalede, literatürdeki yaklaşımlardan farklı olarak, nezaket erdemi sosyal bir beceri ve çatı değer olarak ele alınmıştır. Nezaket kavramının ayrıntılı tanımı yapılmış, bu erdem toplumdaki iyi oluş ve refahı artırmadaki rolü ile eğitim programlarında taşıdığı önem teorik bir çerçevede açıklanmıştır. Araştırmada, doküman analizi yöntemi kullanılarak, nezaket kavramı ve bu kavramla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili değerler, erdemler ve karakter özellikleri 2018 ve 2024 DKAB Öğretim Programları üzerinden incelenmiştir. Bu kapsamda, özel amaçlar, temalar, kazanımlar, açıklamalar, öğrenme çıktıları, süreç bileşenleri, köprü kurma yaklaşımları, içerik çerçevesi ve öğrenme-öğretme uygulamaları detaylı bir şekilde analiz edilmiştir.

Bu çalışmada, nezaket erdemiyle doğrudan ve dolaylı olarak ilişkili değerler, erdemler ve karakter özellikleri ele alınmıştır. Literatürde nezaketin, "iyilik" gibi kapsayıcı bir anlama sahip olması, toplumun faydasını gözeterek "prososyal" bir davranış olarak değerlendirilmesi ve toplumsal ilişkilerin temelini oluşturması, DKAB programlarında birçok değer, erdem, karakter gücü ve kişilik özelliğiyle bağlantılı olarak incelenmesine olanak sağlamıştır (Peterson - Seligman, 2004, s. 603-609; Özdemir - Serttaş, 2020, s. 1094-1107; Algoe vd., 2010; Lambert - Fincham, 2011, s. 52-60; Gaertner - Binfet, 2015, s. 27-30).

Makale, toplumun karşı karşıya olduğu ve giderek artan şiddet ve zorbalık gibi kritik öneme sahip konulara çözüm sunma potansiyeli taşımaktadır. Bu yönüyle hem özgün hem de güncel bir değer taşımaktadır. Ayrıca, nezaket erdemi ve eğitime ilişkin ilk kapsamlı araştırma bulgularını ortaya koyması ve program geliştirme literatürüne katkı sağlaması beklenmektedir.

2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, 2018 ve 2024 DKAB ilkököl ve ortaokul 4 ve 8. sınıf öğretim programının karşılaştırmalı olarak nezaket erdemi ve eğitimi açısından analizidir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

DKAB Öğretim Programlarının özel amaçları, temaları, kazanım, açıklamalar, öğrenme çıktıları, süreç bileşenleri, köprü kurma, içerik çerçevesi ve öğrenme öğretme uygulamalarında, nezaket erdemi ve nezaket eğitime ilişkin unsurlar nelerdir?

2018 ve 2024 DKAB Eğitim Programlarında, nezaketle ilişkili kabul edilen sosyal farkındalık ve ilişki kurma becerileri, empati, şefkat ve merhamet, hoşgörü, saygı ve sevgi, iyilik ve yardımseverlik vb. değer, erdem ve becerilerin kapsamı nedir?

3. Yöntem

Nitel araştırma, olayları, olguları ve insan etkileşimlerini doğal bağlamlarında incelemeyi amaçlayan bir araştırma türüdür. Nicel araştırmalardan farklı olarak, sayısal verilere dayanmak yerine, metin, gözlem ve görüşme gibi nitel veri toplama yöntemleri kullanılır. Nitel araştırmanın amacı, belirli bir konuyu, durumu veya olguyu anlamak, keşfetmek ve derinlemesine bilgi edinmektir. Bu araştırmada kullanılan veriler, Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığının resmi internet sayfasındaki 2018 ve 2024 DKAB öğretim programlarının yer aldığı mevcut belge, raporlar, metinler kavram ve kategorilere ayrılarak nitel araştırma türü olan doküman analizi yöntemi ile ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. (Bowen, 2009, s. 27-40; Şimşek & Yıldırım, 2013, s. 232).

Doküman analizi yöntemi araştırmacı için zaman ve kaynak tasarrufu sağlarken, incelenen olgu ve olayların da önem sırasının oluşturulmasını, veri kaynaklarının tasnif edilmesini ve yeni veri setleri oluşturulmasını da kolaylaştırır (Baxter & Jack, 2010, s. 544-559; Crabtree & Miller, 1999; Guba & Lincoln, 1994, s. 163).

3.1. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma dokümanlarını, Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığının resmi internet sayfasındaki 2018 ve 2024 DKAB öğretim programları oluşturmaktadır. İlgili dokümanlar içerik analizi yoluyla incelenmiştir. İçerik analizi, elde edilen verilerin daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesini ve bu verilerden kavram, kategori ve temaların oluşturulmasını amaçlayan bir nitel veri analiz yöntemidir (Şimşek & Yıldırım, 2013, s. 232). İçerik analizinde, veriler derinlemesine incelenir ve veri setinde tekrar eden ya da katılımcıların yoğun olarak vurguladığı olay ve olgular temel alınarak kodlar çıkarılır. Bu kodlar, daha sonra benzerliklerine ve ilişkilerine göre kategorilere ayrılır. Kategorilerden de anlamlı temalar oluşturularak veriler yapılandırılır. Bu yöntemle, araştırmadaki veriler belirli kavramsal çerçevelerle ilişkilendirilir ve analiz edilir.

Araştırmada içerik analizi kullanılarak, öğretim programlarında nezaket erdemi ve eğitimi ile ilgili içeriklerin derinlemesine incelenmesi ve anlamlandırılması hedeflenmiştir (Bengtsson, 2016; Crabtree & Miller, 1999; Merriam, 2009). Bu çalışmada, verilerin analizinde genel bir çerçeve içinde yapılan kodlama yöntemi tercih edilmiştir. Bu kodlama türünde, verilerin analizinden önce belirli bir kavramsal yapı oluşturulmakta ve veriler bu yapıya göre kodlanmaktadır (Şimşek & Yıldırım, 2013, s. 232). Araştırmada kullanılan genel çerçeve giriş bölümünde literatürden yararlanılarak oluşturulmuş olan nezaket erdemi ve eğitime yönelik kavramsal çerçevedir. Bu yaklaşımla, araştırmanın temelini oluşturan kavramlar, kategoriler ve temalar, önceden belirlenen bu çerçeve doğrultusunda yapılandırılmıştır. Kodlama işlemi, nezaket erdemi ve eğitimi konusundaki literatürde vurgulanan temel unsurlara göre gerçekleştirilmiştir, bu da verilerin analiz sürecini daha sistematik ve tutarlı hale getirmiştir. Bu çalışmada kavramsal çerçeve olarak nezaket erdemi ve eğitimi ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili kavram, değer, erdem, karakter özellikleri gibi unsurlar temel alınmıştır. Bu bağlamda araştırmada insani ve sosyal ilişkileri temel alan, iyilik, yardımseverlik, paylaşma, empati, şefkat, merhamet, minnettarlık, sosyal farkındalık, sevgi, saygı ve bireyin öz benliğine yönelik duyarlılık, öz yönetim, öz denetim, öz farkındalık dışadönüklük vb. temelinde insan ilişkileri, iyilik ve nezaket olan 57 tane değer ve erdem belirlenmiştir. Bu değer ve erdemlere yönelik içerikler, 2024 DKAB dersi “Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli” olarak bilinen öğretim programı ile 2018 yılında hazırlanan ve halihazırda kullanılan DKAB Öğretim Programı karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. DKAB 2018 ve 2024

Öğretim Programları “2018 Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının (4-8) sınıf kademelerinde amaçlar, değerler ve yetkinlikler”, “2024 Türkiye yüzyılı maarif modeli din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programının (4-8) sınıf kademelerinde özel amaçlar, beceriler, değerler ve eğilimler”, “2018 Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim programının (4-8) sınıf kademelerinde Ünite, Kazanım ve Açıklamalar” ve “2024 Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının (4-8) sınıf kademelerinde öğrenme çıktıları ve süreç bileşenleri, köprü kurma, içerik çerçevesi ve öğrenme öğretme uygulamaları” nezaket erdemi ve eğitiminin programdaki kapsamı açısından dört kategoriye ayrılarak incelenmiştir.

3.2. Bulgular

Bu çalışmada DKAB 2018 ve 2024 İlkokul ve Ortaokul (4’ten 8’e) programı amaçlar, kazanımlar, temel beceriler (yetkinlikler), ünite, kazanım ve açıklamalar, anahtar kavramlar nezaket erdemi, ilgili değer ve erdemler açısından incelenmiştir. Elde edilen bulgular Tablo 1,2,3,4,5’te ayrıntılı olarak verilmiştir.

Tablo 1. 2018 ve 2024 DKAB Öğretim Programlarının Kavram Analizi

Kategori	Değer ve Erdemler	2018 Sayı (%)	2024 Sayı (%)
Yeni Programda Olup Eski Programda Olmayanlar	Empati	-	%4,84
	Güler Yüzlü Olmak	-	%1,61
	Güzel Söz Söylemek	-	%1,61
	Birlikte Yaşama Ahlakı	-	%1,61
	Öz Düzenleme	-	%1,61
	Vicdan	-	%3,23
	Toplumsal Sorumluluk	-	%1,61
	Toplumsal Haklar	-	%1,61
	Teşekkür	-	%8,06
	İletişim Adabı	-	%1,61
	Konuşma Adabı	-	%4,84
	Haklara Saygı	-	%1,61
	Öz Yansıtma	-	%1,61
	Cömertlik	-	%1,61
	Şefkat	-	%4,84
	Öz Yönetim	-	%1,61
	Sosyal Farkındalık	-	%4,84
	Dayanışma	-	%4,84
İyilikseverlik	-	%3,23	

Kategori	Değer ve Erdemler	2018 Sayı (%)	2024 Sayı (%)
Eski Programda Olup Yeni Programda Artış Gösterenler	Sabır	%3,23	%11,29
	Dostluk	%3,23	%4,84
	Yardımselik	%3,23	%4,84
	Sevgi	%6,45	%16,13
	Saygı	%8,06	%17,74
	Sorumluluk	%8,06	%16,13
	Nezaket	%3,23	%9,68
	Merhamet	%1,61	%17,74
	Şükür	%1,61	%6,45
	Alçakgönüllülük	%1,61	%4,84
	Selamlaşma	%3,23	%4,84
	Adap	%1,61	%4,84
	Sofra Adabı	%1,61	%3,23
	Kardeşlik	%1,61	%3,23
	Eski ve Yeni Programda Olmayanlar	Fedakârlık	-
İnanca Saygı		-	-
Hayırselik		-	-
Affetme/Bağışlama		-	-
Paylaşımıcılık		-	-
Diğergamlık		-	-
Uzlaşmacılık		-	-
Her İki Programda Eşit Olanlar	Hoşgörü	-	-
	Farlılıklara Saygı	%1,61	%1,61
	Sosyal Medya Adabı	%1,61	%1,61
	Hakkı Gözetmek	%1,61	%1,61
	İletişim	%3,23	%3,23
	Duyarlılık	%1,61	%1,61
	İletişim Becerileri	%3,23	%3,23
	Öz Farkındalık	%1,61	%1,61
Sosyal Duygusal Öğrenme	%1,61	%1,61	
Eski Programda Olup Yeni Programda Olmayan	Kul Hakkı	%1,61	-
	Birlik, Beraberlik	%1,61	-
	Sosyal Barış	%1,61	-
	Minnettarlık	%1,61	-
	Uyumluluk	%1,61	-
	Öz Denetim	%3,23	-

Tablo 1’de 2018 ve 2024 DKAB öğretim programları kavramsal açıdan analiz edilmiştir. Yeni DKAB programında nezaketin temelini oluşturan sevgi %16,13, saygı %17,74, merhamet %17,74, sorumluluk %16,13, nezaket %9,68, sabır %11,29, teşekkür %8,06

bir yüzdeyle değer ve erdemlerde kavramsal olarak ciddi bir artış tespit edilmiştir. Ancak nezaketin bel kemiğini oluşturan % 4,84'le empati ve % 3,23'le iyilik kavramları yeni programda artış göstermesine rağmen yeterli düzeyde kullanılmamıştır. Kul hakkı, minnettarlık, sosyal barış, birlik ve beraberlik gibi İslam dininin toplumun iyiliği için önem verdiği temel konular % 1,61'lik bir oranla 2018 programında az da olsa yer alırken yeni programda yer bulamamıştır. Günümüzde toplumun birçok kesiminde ihtiyaç duyulan ve sıkça dile getirilen sosyal-duygusal öğrenme ile bireysel becerilere ilişkin pek çok değer ve erdem, mevcut programların içeriğinde yeterince yer bulamamaktadır. Güncel programlarda eksikliği hissedilen bu değerler arasında fedakârlık, inanca saygı, hayırseverlik, affetme ve bağışlama gibi insani erdemlerin yanı sıra paylaşımcılık, diğergamlık, uzlaşmacılık ve hoşgörü gibi sosyal ilişkileri güçlendiren unsurlar da bulunmaktadır. Ayrıca, farklılıklara saygı, sosyal medya adabı, hakkı gözetme, duyarlılık, iletişim ve öz farkındalık gibi bireysel ve toplumsal yaşamın kalitesini artıran özellikler de bu eksiklikler arasında sayılabilir. Özellikle benlik becerileri, iletişim becerileri ve sosyal duyarlılık gibi bireyin hem kendini hem de çevresini anlamasına katkı sağlayacak önemli unsurların programlara dahil edilmemesi, mevcut yaklaşımlar açısından önemli bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, yeni öğretim programında bireylerin ve toplumların gelişiminde daha kapsayıcı ve çok yönlü bir bakış açısının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Tablo 2. 2018 Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının (4-8) Sınıf Kademelerinde Amaçlar, Değerler ve Yetkinliklerin Nezaket Erdemi Bakımından İncelenmesi

Nezaket Erdemi ve İlgili Değerler, Erdemler, Karakter Özellikleri	Programın genel ve özel amaçları, becerileri, değerleri, eğilimlerinde geçen ifadeler	Amaçlar	Değerler	Yetkinlikler
Sabır	Öğretim programlarında yer alan "kök değerler" şunlardır: adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik.	-	<input type="checkbox"/>	-
Sevgi	"Ailesini, vatanını, milletini seven bireyler yetiştirmek."	-	<input type="checkbox"/>	-
Saygı	"İnsan haklarına saygılı olmak, kişiliğe değer vermek."	-	<input type="checkbox"/>	-
Öz Denetim	Öğretim programlarında yer alan "kök değerler" şunlardır: adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik"	-	<input type="checkbox"/>	-
Farklılıklara Saygı	"Farklı inanç ve dinî yorumları tanıma ve saygı duyma."	<input type="checkbox"/>	-	-

Nezaket Erdemi ve İlgili Değerler, Erdemler, Karakter Özellikleri	Programın genel ve özel amaçları, becerileri, değerleri, eğilimlerinde geçen ifadeler	Amaçlar	Değerler	Yetkinlikler
Yardımsverlik	"Öğretim programlarında yer alan "kök değerler" şunlardır: adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımsverlik"	-	<input type="checkbox"/>	-
Öz Farkındalık	"Öğrencilerin gelişim düzeyine ve kendi bireyselliğine uygun olarak ahlakî bütünlük ve öz farkındalığa sahip olmak."	-	<input type="checkbox"/>	-
Dostluk	"Öğretim programlarında yer alan "kök değerler" şunlardır: adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımsverlik"	-	<input type="checkbox"/>	-
Sorumluluk	"Öğrencilerin, ilkokulda kazandıkları yetkinlikleri geliştirmek Süretiyle millî ve manevî değerleri benimsemiş, haklarını kullanan ve sorumluluklarını yerine getirmek" "Öğretim programlarında yer alan "kök değerler" şunlardır: adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımsverlik"	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
İletişim Becerileri	"Duygu, düşünce ve görüşlerini hem sözlü hem de yazılı olarak ifade edebilme ve yorumlama, dinleme becerileri geliştirebilme, her türlü sosyal ve kültürel bağlamda uygun ve yaratıcı bir şekilde dilsel etkileşimde bulunabilme."	-	-	<input type="checkbox"/>
Uyumluluk	"Sosyal ve vatandaşlıkla ilgili yetkinlikler: Kişisel, kişilerarası ve kültürlerarası yetkinlikleri içermekte; bireylerin farklılaşan toplumda etkili, yapıcı, çatışmaları çözücü davranış biçimleri ile donatılmasını kapsar."	-	-	<input type="checkbox"/>

Not: 2,3,4,5 tablolarında yer alan 2018 ve 2024 DKAB Öğretim Programının Amaçlar, Değerler, Beceriler, Yetkinlikler, Ünite, Kazanım, Açıklamalar, Öğrenme Çıktıları, Öğrenme ve Öğretme Uygulamaları Millî Eğitim Bakanlığı 2018 ve 2024 Öğretim Programlarından alınmıştır.

Tablo 2’de 2018 DKAB (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı giriş kısmında yer alan genel ve özel amaçlar, değerler ve yetkinlikler nezaket erdemi ve ilgili kavramlar açısından analiz edilmiştir. İşaretili olarak gösterilen kavramlar doğrudan veya dolaylı olarak nezaket erdemi ile alakalı olarak programda yer alan kavramlardır. Elde edilen veriler doğrultusunda 2018 DKAB öğretim programı “Adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk ve yardımsverlik” gibi kök değerler üzerinde temellendirilmiştir. Tabloda kök değerler dışında da birçok ahlakî değer ve erdem bulunmasına rağmen, nezaket erdeminin temelini oluşturan ve doğrudan ilişkili olan hoşgörü, nezaket, minnettarlık, empati, iyilik, yardımsverlik, şefkat, merhamet, diğergamlık, paylaşımcılık gibi kavramlar programın genel ve özel amaçlar ile değerler kısmında yeterince temsil edilmemiştir. Tablo 2’de sabır, dostluk, sevgi, saygı, sorumluluk gibi değerler nezaket erdemiyle ilişkili olarak işaretlenmiştir. Bu değerlerin

nezaketi desteklediği açıktır, fakat programın giriş kısmında amaçlar, değerler ve yetkinliklerde nezaket erdeminin doğrudan yer almaması bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Tablo 2’de belirtildiği üzere kök değerlerden olan öz denetim ve sabır, öz farkındalık ve sosyal farkındalık öğrencilerin nezaket erdemine yönelik davranışları geliştirmesinde önemli rol oynar. Ancak bu yetkinliklerin nezaket erdemiyle olan doğrudan bağı açıkça programda belirtilmemiştir. Tabloda programın genel amacı, bireylerin vatana ve millete karşı sevgi ve bağlılık geliştirmesi olarak belirtilmiştir. Nezaket erdemine doğrudan atıfta bulunmasa da bu amaç bireyin topluma karşı sorumluluk bilinci geliştirmesini teşvik edebilir. Özel amaçlarda ise bireylerin farklı inanç ve yorumlara saygı duyması gibi sosyal bir perspektif vurgulanmıştır. Ancak nezaket erdemine yönelik doğrudan bir ifade bulunmamaktadır. Bu durum, özel amaçlar açısından nezaketin sınırlı bir şekilde ele alındığını gösterir. Tablo 2’den elde edilen veriler, 2018 DKAB öğretim programının temel ahlakî değerleri ön plana çıkardığını, ancak nezaket erdemi açısından sınırlı bir kapsama sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 3. 2024 Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının (4-8) Sınıf Kademelerinde Özel Amaçlar, Beceriler, Değerler ve Eğilimlerin Nezaket Erdemi Bakımından İncelenmesi

Nezakat Erdemi ve İlgili Değerler, Erdemler, Karakter Özellikleri	Programın genel ve özel amaçları, becerileri, değerleri, eğilimlerinde geçen ifadeler	Beceriler	Değerler	Eğilimler
Sosyal Duygusal Beceriler	"Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli", sosyal duygusal beceriler (öz farkındalık/kendini tanıma, öz düzenleme/kendini düzenleme ve öz yansıtma/kendine uyarılma vb.) gibi duygusal gelişim öğeleridir."	✓	-	-
Sevgi	"Ailesini, vatanını, milletini seven bireyler yetiştirmek."	✓	-	-
Saygı	"İnsan haklarına saygılı olmak, kişiliğe değer vermek."	✓	-	-
Empati	DKAB (4-8. Sınıf) Öğretim Programı, dinî ve ahlakî konularda bireyin üst düzey düşünme (analitik, eleştirel, empatik düşünme vb.) ve duygusal becerilerine (öz denetim, duygusal öz düzenleme, empati vb.) odaklanmaktadır.	✓	-	✓
Farklılıklara Saygı	"Farklı inanç ve dinî yorumları tanıma ve saygı duyma."	✓	-	-
Yardıms severlik	-	-	✓	-
Sosyal Farkındalık	"Çevresindeki dinî yorum ve tecrübeleri fark etme."	✓	✓	-
Öz Farkındalık	"Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli", sosyal duygusal beceriler (öz farkındalık/kendini tanıma, öz düzenleme/kendini düzenleme ve	✓	-	-

Nezaket Erdemi ve İlgili Değerler, Erdemler, Karakter Özellikleri	Programın genel ve özel amaçları, becerileri, değerleri, eğilimlerinde geçen ifadeler	Beceriler	Değerler	Eğilimler
	<i>öz yansıtma/kendine uyarlama vb.) gibi duygusal gelişim öğeleridir."</i>			
Dostluk	<i>"Bu kapsamda sevgi, saygı, kardeşlik ve dostluk bağlarını güçlendiren; vatan, millet, bayrak, şehitlik, gazilik gibi millî birlik ve beraberliği pekiştiren değerlerin öğrencilerin zihninde güçlü bir şekilde yer etmesine özen gösterilir."</i>	-	✓	-
Sorumluluk	<i>"Cumhuriyet'e karşı görev ve sorumluluklarını bilmek."</i>	✓	✓	✓
Merhamet	<i>"Eğitim sistemi içinde din ve ahlak öğretimi, sağlıklı, iradeli, sorgulayıcı, üretken, bilge, cesaretli, merhametli, vatansever, estetik duyarlılığa sahip ve ahlaklı bireylerin yetiştirilmesinde önemli bir işlevi yerine getirmektedir."</i>	-	✓	-
Sabır	-	-	✓	-
Duyarlılık	<i>"Sahip olunan becerilerin niyet, duyarlılık, isteklilik ve değerlendirme öğeleri doğrultusunda gerekli durumlarda nasıl kullanıldığı ile ilgili zihinsel örüntüleri ifade eder."</i>	-	✓	✓
Öz Yansıtma	<i>"Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli", sosyal duygusal beceriler (öz farkındalık/kendini tanıma, öz düzenleme/kendini düzenleme ve öz yansıtma/kendine uyarlama vb.) gibi duygusal gelişim öğeleridir."</i>	✓	-	-
Haklara Saygı	<i>"Öğrencilerin hem kendinin hem de başkalarının kişisel haklarının olduğunu fark etmesi, insanlarla ilişkilerinde duyarlı olması, saygılı davranması ve kişisel haklara saygıyı ilke edinmesi sağlanır."</i>	✓	-	-

Tablo 3'te, yeni DKAB Öğretim Programının amaçlar, değerler, eğilimler ve beceriler bağlamında incelenmesi sonucunda eski programda yer almayan yeni kavramlara yer verildiği tabloda işaretli olarak gösterilmiştir. Tablo 3'teki verilere göre 2024 DKAB Öğretim Programı öz yansıtma, öz farkındalık, öz yönetim gibi kavramlara yer vererek öğrencilerin sosyal-duygusal becerilerini geliştirmeye yönelik önemli bir adım attığını göstermektedir. Eski programa nispetle yeni programda, nezaket erdemine doğrudan bir başlık ve ünite bağlamında yer verilmemekle birlikte, ilgili değer, erdemlere daha fazla yer verildiği ve özellikle merhamet, sabır, yardımseverlik gibi değerlerin sıkça vurgulandığı görülmektedir. Ayrıca, empati ve farklılıklara saygı gibi sosyal beceriler, toplumsal yaşamdaki önemine dikkat çekilerek ele alınmıştır. Ancak, yeni programda toplumsal nezaket değerlerinin İslam dini bağlamında belirgin bir şekilde yer almaması

öğrencilerin topluma yönelik davranışlarını geliştirmeleri açısından önemli bir eksiklik. Özellikle kul hakkı, şükür, teşekkür, dayanışma, minnettarlık, cömertlik, iyilikseverlik, alçakgönüllülük gibi toplumsal değerlerin programa dahil edilmemesi, öğrencilerin toplumla daha empatik, paylaşımcı ve uzlaşmacı ilişkiler kurmalarını zorlaştırabilir. Bu yüzden, programın toplumsal nezaket unsurlarına daha fazla yer vermesi, öğrencilerin saygı, yardımlaşma ve paylaşma gibi değerlere sahip bireyler olmalarına katkı sağlayacaktır. 2024 DKAB öğretim programının, nezaket erdemi ve toplumsal değerler açısından daha kapsamlı bir yaklaşım geliştirmesi önerilmektedir.

Tablo 4. 2018 Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının (4-8) Sınıf Kademelerinde Ünite, Kazanım ve Açıklamalar

Nezaket Erdemi ve İlgili Değerler, Erdemler, Karakter Özellikleri	Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Ünite, Kazanım ve Açıklamalar
ÜNİTE	Günlük Hayattaki Dinî İfadeler
Selamlaşma	“Selam konusunda; esselamü aleyküm/selamün aleyküm ifadeleri ile dilimizde yaygın olarak kullanılan diğer selamlama cümlelerine yer verilir.” “Allah razı olsun, Allah’a emanet ol, Allah şifa versin, inşallah, maşallah” gibi günlük hayatta kullandığımız dilek ve dualara yer verilir.”
ÜNİTE	Güzel Ahlak
Saygı, Sevgi	“İnsani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini savunur.”
ÜNİTE	Adap ve Nezaket
Adap, Nezaket, Selamlaşma	“Toplumsal hayatta nezaket kurallarına uygun davranışlar sergilemeye özen gösterir.” “Selamlaşma adabına riayet eder.”
Konuşma Adabı, İletişim Adabı	“İletişim ve konuşma adabına uygun davranır.”
Sofra Adabı, Alçakgönüllülük	“İletişim adabı konusunda internet ve sosyal medya adabına da değinilir.” “Sofra adabına riayet eder.” “Lokman Sûresi, 12-19. ayetlerde tavsiye edilen davranışlara öğrenci seviyesine uygun bir şekilde yer verilir.”
ÜNİTE	Hz. Muhammet ve Aile Hayatı
İletişim	“Hz. Muhammed’in (s.a.v.) aile içi iletişiminde örnekler verir.”

ÜNİTE

İletişim

Sosyal Barış

Farklılıklara Saygı

Hız. Muhammed'in Hayatı

"Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sosyal barış sağlama ve eğitim öğretim konusundaki faaliyetleri"

"Diğer din mensupları ile ilişkiler konusunda Medine'deki Yahudilere, Necran Hıristiyanlarına, İslam'a davet mektuplarına ve bazı bölgelere gönderilen elçiler"

ÜNİTE

Birlik, Beraberlik, Sorumluluk

Minnettarlık, Şükür

Temel Değerlerimiz

"Toplumumuzu birleştiren temel değerleri fark eder."

"Vatanımıza, milletimize, bayrağımıza ve millî marşımıza karşı görev ve sorumluluklarımıza yer verilir."

"Şehit ve gazilerimize karşı olan minnet ve şükran borcumuz üzerinde durulur."

-Dinî bayramların ve önemli gün ve gecelerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısını yorumlar.

"Cuma günü, Ramazan Bayramı ve Kurban Bayramı ile kandillerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısına değinilir."

ÜNİTE

İletişim

Hac ve Kurban

"Haccın Müslümanların ahlakî gelişmelerine ve Müslümanlar arası iletişim ve etkileşime yaptığı katkılara da vurgu yapılır"

ÜNİTE

Dostluk, Öz Denetim, Sabır

Saygı, Sevgi, Sorumluluk

Yardımsızlık

Ahlakî Davranışlar

"Kazanımda; "adalet", "dostluk", "dürüstlük", "öz denetim", "sabır", "saygı", "sevgi", "sorumluluk", "vatansızlık" ve "yardımsızlık" değerleri, ilişkili oldukları tutum ve davranışlarla birlikte ele alınır.

-Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir."

ÜNİTE

Kardeşlik

İslam Düşüncesinde Yorumlar

"Alevilik-Bektaşilikteki "ocak kültürü" ne ve "el ele, el hakka ikrarına yer verilir; Bektaşilikte musahipliğe "ikrar ve nasip alma" da denildiğine ve bu kavramın İslam tarihindeki muhacir ensar kardeşliğine dayandırıldığına değinilir."

ÜNİTE

Paylaşma, Yardımlaşma

Kul Hakkı

Zekât ve Sadaka

"İslam'ın paylaşma ve yardımlaşmaya verdiği önemi ayet ve hadisler ışığında yorumlar."

"Hz. Şuayb'in, (a.s.) "ölçü ve tartıda hile yapmama" konusunda ortaya koyduğu duyarlılıkla ilgili Kur'an-ı Kerim'den örneklere yer verilir."

ÜNİTE**Hız. Muhammed'in Örnekliliği**

Merhamet, Affedicilik

Hakkı Gözetmek

“Hz. Muhammed’in (s.a.v.) merhametli ve affedici oluşunu davranışlarında yansıtmaya özen gösterir.”

“Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hakkı gözetmedeki hassasiyetine örnekler verir.”

Tablo 4’te, 2018 DKAB Öğretim Programı ünite, kazanım ve açıklamaları nezaket erdemi bağlamında değerlendirilmiştir. 2018 programında dikkat çeken ilk unsur, "adap ve nezaket" ünite başlığı altında bu erdemin özel olarak ele alınmasıdır. 2024 programına kıyasla, 2018 programı nezaket erdemine doğrudan odaklanmış ve bu kavramı çeşitli toplumsal ve bireysel alanlarda nasıl yaşanması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. Bu ünite selamlaşma, konuşma adabı, iletişim adabı, sofrada adabı gibi temel nezaket kuralları detaylı bir şekilde işlenmiştir. 2018 programında, empati gibi önemli sosyal duygusal beceriler, yalnızca birkaç kazanımda kısıtlı bir şekilde yer bulmuş ve eğitimde bu becerilerin gelişimine dair doğrudan bir vurgu yapılmamıştır. Sosyal farkındalık, farklılıklara saygı, kul hakkı gibi temalar da yeterince ele alınmamış ve bu kavramların öğrencilerin davranışlarına yansımaları için somut örnekler ve aktiviteler önerilmemiştir. Bu eksiklikler, nezaket erdeminin toplumsal ve bireysel alandaki önemine vurgu yapmada yetersiz kalmıştır. 2018 programının büyük ölçüde bilişsel düzeyde kalmış olması, öğrencilerin duygusal, sosyal ve ahlakî gelişimlerine yönelik derinlemesine bir yaklaşım geliştirememiştir. Değerlerin içselleştirilmesi ve davranışa yansımaları konusunda somut uygulamalara yer verilmediği için programın sadece bilgi aktarımı yönü ağır basmıştır. 2024 programı ise, duygusal zekâ, sosyal ve benlik becerilerinin gelişimini dikkate alarak daha bütüncül bir yaklaşım benimsemiştir. 2018 DKAB Öğretim Programı, nezaket erdemine dair temel unsurları işlemekle birlikte, toplumsal ve duygusal öğrenme boyutunda önemli eksiklikler taşımaktadır. Bu noktada 2024 programı, sosyal, duygusal ve benlik becerilerini daha güçlü bir şekilde işleyerek bu eksiklikleri gidermeyi hedeflemiştir.

Tablo 5. 2024 Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının (4-8) Sınıf Kademelerinde Öğrenme Çıktıları ve Süreç Bileşenleri, Köprü Kurma, İçerik Çerçevesi ve Öğrenme Öğretme Uygulamaları Açısından İncelenmesi

Nezakat Erdemi ve İlgili Değerler, Erdemler, Karakter Özellikleri	2024 DKAB Öğretim Programı Öğrenme Çıktıları ve Süreç Bileşenleri, Köprü Kurma, İçerik Çerçevesi ve Öğrenme Öğretme Uygulamaları
ÜNİTE	Günlük Hayat ve Din
Şükür	“Allah’a (cc) şükür ile ilgili tecrübelerini hayatına yansıtabilme, gözden geçirme, çıkarım yapma ve değerlendirme” (Öğrenme çıktıları)
Teşekkür	“Allah şükretmemi ister” (İçerik çerçevesi)
Selamlaşma	“Teşekkür etmek ile şükür arasındaki benzerlik vurgulanarak konu ile gerçek hayat arasında da bağlantı kurulur” (Köprü kurma)
Empati	“Selamlaşmanın ne hissettirdiği sorulur” (Ö.Ö. Uygulamaları)
Saygı	“Öğrencilerin empati yaparak günlük hayatlarında dini ifadeleri kullandıklarında çevrelerine karşı daha duyarlı bir yaklaşım sergilemeleri amaçlanır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Nezakat	“Öğrencilere kendilerine yapılan iyiliklere nasıl karşılık verdikleri, teşekkür etmenin ne anlama geldiği ne zaman, kime ve neden teşekkür edileceği sorulur” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
İyilik	“Teşekkür etmenin aynı zamanda saygının bir gereği ve nezaketli davranmanın bir göstergesi olduğuna vurgu yapılır” (Ö.Ö. Uygulamaları)
	“Şükür ile teşekkür arasındaki ilişki ve şükürün insana katkıları konusunda farkındalık oluşturmak” (Ö.Ö. Uygulamaları)
ÜNİTE	Allah Sevgisi
	“Allah’ın (cc) kullarına olan sevgisini gözleme dayalı tahmin edebilme ve çıkarım yapma” (Öğrenme çıktıları)
Sevgi	“Allah bizi seviyor” (İçerik çerçevesi)
Merhamet	“Öğrencilere sevgilerini nasıl ifade ettikleri sorulur. Sevmenin ve sevilmenin ifade edilmiş şekilleri örneklendirilerek günlük hayatla ilişki kurulur.” (Köprü kurma)
	“Merhamet kavramı tanımlanır. İnsanda bulunan sevme ve sevilme duygusunun Allah’ın (cc) merhametinin göstergesi olduğuna değinilir.” (Ö.Ö. Uygulamaları)
ÜNİTE	Peygamberlerin Sevgisi
	“Peygamberlerin çocuk sevgisi konusunu araştırır, bilgi toplar, bilgilerin doğruluğunu kanıtlar, bilgileri kaydeder.” (Öğrenme çıktıları)
Sevgi	“Peygamberlerin toplumlarına ve çevresine olan sevgisini yapılandırabilme, akıl yürütme” (Öğrenme çıktıları)
Şefkat	“Peygamberler çocukları, toplumları ve çevreyi sever” (İçerik çerçevesi)

Merhamet

“Peygamberlerin çocuklara şefkat ve anlayışla yaklaştıklarına dair çıkarımda bulunulur.”
(Öğrenme Öğretme Uygulamaları)

“Peygamberlerin toplumlarına olan sevgisi, aileleri ile ilişkilerinden yola çıkılarak ele alınır.”
(Öğrenme Öğretme Uygulamaları)

“Peygamberlerin toplumlarına verdikleri değer, tevbe Süresi 128. ayetten hareketle ele alınır.” (Ö.Ö. Uygulamaları)

ÜNİTE

Ahlakî Değerlerimiz

“İnsan ilişkilerini inceleyerek sabır değerinin önemini içeren nedensel ilişkiler ortaya koyar ve sabır değerinin önemi hakkında uyumlu bir bakış açısı geliştirir” (Öğrenme Çıktıları)

Sabır

“Yardımsızlığın insan ilişkilerindeki rolünü ve önemini gözleme dayalı tahmin edebilme, tecrübesiyle ilişkilendirme ve çıkarım yapma” (Öğrenme Çıktıları)

Yardımsızlık

“Adalet, sabır ve yardımsızlık kavramları tanımlanır, öğrencilere örnekler verilir ve farkındalık oluşturulur” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)

Kardeşlik

İyilik

“Sabrın duygu, düşünce ve davranışlarda kontrollü olmak anlamına geldiği öğrencilere fark ettirilir, günlük hayattan örnekler verilir, kendi davranışlarına eleştirel bakmaları sağlanır” (Ö.Ö. Uygulamaları)

“Yardımsız, cömert ve iyiliksever olmanın insan ilişkilerindeki öneminden bahsedilir, örnekler verilir” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)

“Ensar ve muhacir kardeşliğine değinilir” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)

ÜNİTE

Haklar ve Sorumluluk

“Kişisel haklar, başkalarının haklarına saygı ve insanlara karşı sorumluluk” (İçerik Çerçevesi)

Toplumsal Haklar

“Öğrencilere aile içindeki, okuldaki ve ülkedeki insanların hakları konusunda farkındalık kazandırılır” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)

Toplumsal Sorumluluk

“Toplumsal rollerin insanlara kazandırdığı haklara örnekler verilerek öğrencilerin bunlarla kişisel haklar arasında ilişki kurması sağlanır.” (Ö.Ö. Uygulamaları)

“Öğrencilerin hem kendisinin hem de başkalarının kişisel hakları olduğunu fark ederek bunları birleştirmesi insanlarla ilişkilerinde saygılı, nazik, sabırlı ve anlayışlı olması sağlanır” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)

“Sorumluluk kavramı açıklanır. İnsanın kendisine, ailesine, çevresine ve Allah'a (cc) karşı sorumlulukları olduğu sıralanır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)

	<p>“Bu sorumluluklar söz ve davranışlarda doğru olmak, yardımlaşmak ve dayanışmak, büyükleri saymak, küçükleri sevmek, komşuları ve akrabaları gözetmek şeklinde sınıflandırılır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)</p>
ÜNİTE	Kuran’ı Kerim
Vicdan	“Öğrencilere vicdanlı olmak hakkında bilinç kazandırılır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Merhamet	“Merhametle ilişkili ayet örnekleri verilir.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
ÜNİTE	Mimarimizde Dinî Motifler
İnanca Saygı	“Cemaatle ibadet etmenin ve camide ibadet edenlere saygı duymanın önemi, etkinlikler yoluyla öğrencilere fark ettirilir” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
ÜNİTE	Ahlakî Davranışlar
Adap	“Doğru sözlü ve merhametli olmanın bireysel ve toplumsal açıdan önemine dair çıkarımda bulunur” (Öğrenme çıktıları)
Nezaket	“Adap ve nezaket kurallarını çözümler, sınıflandırır, yorumlar.” (Öğrenme çıktıları)
Merhamet	“Merhametli olmanın birey ve topluma yansımaları hakkında sorular sorularak öğrencilere beyin fırtınası yaptırılır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Vicdan	“Vicdanlı ve şefkatli olmanın, insanı, doğayı ve hayvanları sevmenin merhametle bağlantısı vurgulanır ve merhamet ve sevgi arasında ilişki kurulur.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Şefkat	“Allah’ın (cc) adil, merhametli ve affedicisi olması ile Hz. Muhammed’in (sav) merhametli ve affedicisi oluşuna ayet ve hadislerden örnekler verilir.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Affedicilik	“Adap ve nezaket kavramları tanımlanır, günlük hayattan örnekler verilir ve nezaketli olmanın toplumsal bir sorumluluk olduğu fark ettirilir”. (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Selamlaşma	“Adap ve nezaket kuralları selamlaşma adabı, iletişim ve konuşma adabı, sofraya adabı olarak sınıflandırılır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
İletişim	“Adap ve nezaket kuralları selamlaşma adabı, iletişim ve konuşma adabı, sofraya adabı olarak sınıflandırılır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Sofra Adabı	“Selamlaşmanın İslam dinindeki yeri” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Konuşma Adabı	“İletişim ve konuşma adabıyla ilgili olarak doğru sözlü olmak, açık ve anlaşılır ifadeler kullanmak, nazik bir üsluba sahip olmanın önemine dikkat çekilir.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Sosyal Medya Adabı	“Sosyal medya ve internette de nezaket kurallarına uymak gerektiği ve mahremiyete dikkat etmenin önemi vurgulanır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
	“Öğrencilere yemek yerken nelere dikkat ettikleri sorularak sofraya adabıyla ilgili kurallar fark ettirilir.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
ÜNİTE	Peygamberliğinden Önce Hz. Muhammed

Saygı	“Öğrencilerin Hz. Muhammed’in (sav) çevresine karşı saygılı, çalışkan ve yardımsever olduğunu doğru ve anlamı değiştirmeyecek şekilde yeniden ifade etmesi sağlanır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Yardımseverlik	
ÜNİTE	Kültürümüzdeki Dinî Motifler
Dayanışma	“Sadaka taşı, zimem defteri ve vakıf faaliyetlerinden bahsedilerek dayanışmanın ve fedakârlık göstermenin önemi vurgulanır. Bu sayede öğrencilere yardımseverlik davranışının kazandırılması hedeflenir.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Fedakârlık	
Yardımseverlik	
ÜNİTE	Hac, Umre ve Kurban
Sabır	“İhram ile duygu ve düşüncelerin kontrol edilerek sabırlı olma, gösteriş ve övünmeden kaçınarak mütevazı olma değerlerinin, vakfe ile istikrarlı davranarak sabır göstermenin, tavaf ile evrensel bağ kurmayı sağlayan dostluk değerinin, say ile olumlu bakış açısına sahip olarak sabretmenin, şeytan taşlama ile öz düzenleme yaparak sorumluluk üstlenme bilincinin kazandırılmak istendiği öğrencilere fark ettirilir.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Mütevazılık	
Dostluk	
Öz Düzenleme	
Sorumluluk	“Öğrencilerden empati kurarak hac ibadetin insanın ahlakî gelişimine, Müslümanlar arasındaki iletişim ve etkileşime katkıda bulunduğu sonucuna ulaşmaları beklenir.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Empati	
	“Kurban etini ihtiyaç sahipleriyle paylaşma ve gelen misafirlere ikram etme geleneğinin toplumda yardımseverliği ve cömertliği yaygınlaştırdığına dikkat çekilir”. (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
ÜNİTE	İslam Düşüncesinde Yorumlar
	“Öğrencilerin dinin de bireyler tarafından özgün şekilde yorumlanabileceğini anlamaları ve böylelikle sosyal farkındalık kazanmaları sağlanır” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Sosyal Farkındalık	“Öğrenciler farklı din anlayışlarına saygı gösterir.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Farklılıklara Saygı	“Din anlayışındaki farklılıkların kültürel bir zenginlik olduğunu fark eder.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
ÜNİTE	Peygamber Olarak Hz. Muhammed
Kardeşlik	“Ensar-muhacir kardeşliği, Medine Sözleşmesi konularından ayrıntıya girilmeden bahsedilir.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)
Birlikte Yaşama Ahlakı	
ÜNİTE	Yaşayan Dünya Dinleri
Sosyal Farkındalık	“Öğrencilerin dünya üzerinde farklı dinlerin varlığını bir olgu olarak kabul etmesi ve sosyal farkındalığının gelişmesi hedeflenir. Bu bilgilerden yola çıkılarak öğrencilerin bu dinlerin

Farklılıklara Saygı	<i>mensuplarını anlayabilmesi, onlara saygı duyabilmesi ve toplum kurallarıyla ilgili bir anlayış geliştirmesi sağlanır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)</i>
ÜNİTE	Zekât ve Sadaka
Paylaşma	<i>“Paylaşma ve yardımlaşma bağlamında zekât ibadetine ilişkin ölçütleri açıklar.” (Öğrenme çıktıları)</i>
Yardımlaşma	<i>“Öğrencilerin dinî bilgi türü arasında sayılan zekât ibadetiyle paylaşma ve yardımlaşma ihtiyacını fark etmeleri beklenir” (Öğrenme çıktıları)</i>
Güzel Söz Söylemek	<i>“Sadakayı cariye hakkında bilgi verilir. Öğrencilerin güzel söz söylemek, insanlara karşı güler yüzlü olmak gibi davranışların da sadaka kapsamında değerlendirildiği çıkarımında bulunması sağlanır.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)</i>
Güler Yüzlü Olmak	
ÜNİTE	Din ve Sosyal Hayat
Şefkat	<i>“Öğrencilerin sosyal hayatta hakkaniyetli davranmanın, insana ve topluma değer vermenin, çevrelerindeki insanlara şefkat göstermenin, dayanışma ve fedakarlığın önemini fark etmeleri beklenir.” (Öğrenme Öğretme Uygulamaları)</i>
Dayanışma	
Fedakârlık	
ÜNİTE	Kur’ân ve İnsan
Merhamet, Hakkı	<i>“Kur’ân-ı Kerim’e göre Hz. Muhammed’in (sav) merhametli ve affedici oluşu, insanlara değer vermesi açıklanır. (Öğrenme çıktıları)”</i>
Gözetmek, Affedicilik,	
Alçakgönüllülük	<i>“Lokman’ın öğütlerini kendi hayatına yansıtabilme (Öğrenme çıktıları)”</i>
Konuşma Adabı	

Tablo 5’te, 2024 DKAB Öğretim Programının (4-8) sınıf kademelerinde öğrenme çıktıları ve süreç bileşenleri, köprü kurma, İçerik Çerçevesi ve öğrenme öğretme uygulamaları açısından incelenmesi sonucunda nezaket erdemi ve eğitimi ile bağlantılı değer ve erdemler ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir. Nezaket erdemi ve ilgili değerlerin 2018 DKAB öğretim programının giriş bölümü, ünite, kazanım ve açıklamalarda yaklaşık 47 kez, 2024 öğretim programının giriş bölümü ünite, uygulamalar, çıktılar ve bileşenler bölümlerinde ise 123 kez geçmesi, yeni programda nezaket erdemine yönelik bir artış olduğuna işaret etmektedir. Yeni programda nezaket erdemine ilişkin %161,70’lik artış, sosyal farkındalık ve sosyal beceri gelişiminde olumlu bir eğilim olarak değerlendirilebilir. Yeni programda, nezaketle doğrudan bağlantılı “şefkat, merhamet, empati, farklılıklara saygı, yardımlaşma ve dayanışma” gibi sosyal duygusal öğrenme becerilerine daha fazla vurgu yapıldığı, ancak bu vurgunun daha çok kazanımlar ve uygulamalar kısmında yer aldığı görülmektedir. Metindeki bu gözlem, tematik olarak

nezaket kavramının yalnızca bir erdem olarak değil, daha geniş bir sosyal ve duygusal farkındalık perspektifi ile ele alındığını ortaya koymaktadır. 2018 programında “kök değerler” ağırlıklı bir yapı bulunurken, 2024 programı daha geniş bir erdem yelpazesıyla sosyal değerleri ele almaktadır. Bu bağlamsal uyum, eğitimde sadece teorik bilgiyi değil, davranışa yönelik uygulamaları da içermesi gerektiğini vurgulamaktadır. Tablo 5’e göre 2024 DKAB öğretim programı nezaket erdeminin ve ilgili sosyal değerleri önceki programa göre daha sık vurgulamaktadır; ancak, bu erdemlerin öğrenme çıktılarına yansıtılması ve uygulama örneklerinin program içinde daha fazla desteklenmesi önerilmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada, 2018 ve 2024 DKAB öğretim programları, 4’ten 8’e tüm sınıf kademelerinde nezaket erdeminin önemi ve nezaket eğitimi bağlamında kavramsal içerik ve nezaketin kapsamı açısından ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. Çalışmada, toplumsal ihtiyaçlar bağlamında her iki programın nezaket erdeminin ilişkili vurguları, bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki etkileri dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

2024 DKAB öğretim programında nezaket erdeminin yönelik kavramların 2018 programına kıyasla % 161,70 oranında arttığı tespit edilmiştir. Bu artış, şefkat, merhamet, empati, farklılıklara saygı, yardımlaşma ve dayanışma gibi sosyal-duygusal becerilere yönelik olumlu bir artış olduğunu göstermektedir. Ancak nezaketin temel unsurlarından olan empati (%4,84) ve iyilik (%3,23) gibi değerlerin, programlarda yeterli düzeyde temsil edilmediği söylenebilir.

2018 programında kök değerler arasında “adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk ve yardımseverlik” gibi kavramlara ağırlık verilmiş, ancak nezaket erdeminin temel unsurlarından hoşgörü, minnettarlık, diğergamlık ve paylaşımcılık gibi değerlerin yeterince ele alınmadığı belirlenmiştir. Bununla birlikte, 2024 programı nezaketin destekleyicisi olan sosyal farkındalık, öz yönetim ve öz yansıtma gibi bireysel ve sosyal becerilere yer vererek öğrencilerin duygusal gelişimine destek olmayı amaçlamaktadır. Ancak yeni programda da kul hakkı, dayanışma, cömertlik, şükür ve teşekkür gibi nezaketin temeli olan toplumsal değerlerin eksikliği dikkat çekmektedir.

Nezaket erdemiyile bağlantılı olarak, 2018 DKAB öğretim programında toplumsal iyiliği teşvik eden kavramlar (kul hakkı, minnettarlık, sosyal barış, birlik ve beraberlik) yalnızca %1,61'lik bir oranda yer alırken, 2024 programında bu kavramların tamamen çıkarıldığı görülmüştür. Günümüzde iletişim adabı, sosyal medya adabı, duyarlılık ve öz farkındalık gibi bireysel ve toplumsal yaşam kalitesini artıracak unsurların programlarda yeterince ele alınmaması önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

2024 DKAB öğretim programı içeriklerinde nezaket erdemine yönelik kavramların sayısal artışı önemli bir gelişme olmakla birlikte, nezaket ve ilgili değerlerin öğrenme çıktıları ve somut uygulamalarla desteklenmemesi, öğrencilerin bu erdemleri içselleştirmesi ve günlük yaşamlarına aktarması açısından eksiklik meydana getirebilir. 2018 ve 2024 DKAB öğretim programlarının nezaket erdeminin bireysel ve toplumsal yaşamdaki rolüne daha geniş bir perspektiften yaklaşması gerektiği sonucuna varılmış ve elde edilen bulgular doğrultusunda, okullarda uygulanabilecek müstakil bir nezaket ve ahlak eğitimi programlarının gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Okullarda İslam ahlakının temel alındığı ve DKAB dersleri iş birliği ile müstakil bir nezaket eğitimi programı hazırlanabilir. Nezaket eğitimi odaklı bu program, empati, yardımlaşma, toplumsal sorumluluk, çatışma çözme, sosyal ve bireysel farkındalık, stresle baş etme ve odaklanma gibi unsurlarla öğrencilerin hem benlik hem sosyal-duygusal gelişimini destekleyici içeriklere sahip olmalıdır. Nezaket odaklı bir eğitim programı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde olumlu etkiler sağlayabilir.

Yeni programın öğrenme çıktıları çoğunlukla bilişsel alan becerilerini geliştirmeye yönelik hazırlanmış duyuşsal ve özellikle uygulamalı psikomotor alan becerileri yetersiz kalmıştır. Bu doğrultuda öğrenme öğretme uygulamaları eski programa benzer şekilde bilişsel alan becerileri ağırlıklı uygulamalar içermektedir. Yeni programda bugün toplumu oldukça rahatsız eden akran zorbalığı, siber zorbalık, toplumsal şiddet, kadın ve çocuk hakları gibi spesifik konulara yer verilmemesi program açısından bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Uygulamalar noktasında yetersiz kalan yeni program için okullarda nezaket davranışını geliştirebilecek bazı etkinlik ve uygulamalar bu noktada başarıyı artırabilir.

Öğretim programlarında bilişsel alana yönelik uygulamalarda nezaketin tanımı, önemi ve günlük yaşamdaki yansımaları hakkında teorik bilgilere yer verilmelidir. Bu bağlamda

programın uygulamalar kısmında nezaketle ilgili hikâye ve tarihsel örneklerin sayısı artırılabilir. Ayrıca İslam dininde nezaketin önemini vurgulayan ayet, hadis ve kıssalara yer verilebilir.

Eğitim ve farkındalık etkinlikleri bağlamında günlük iyilik uygulamaları çerçevesinde, öğrencilere her gün kasıtlı bir iyilik davranışı yapmaları teşvik edilerek, bu davranışlar sınıf içinde “Nezaket Kutusu” içinde toplanıp paylaşılabilir. İyilik defterleri veya panoları oluşturularak öğrencilerin yaptığı iyilikler kayıt altına alınabilir. Sınıf ve okul alanlarına nezaketi teşvik eden afişler, hatırlatıcı notlar yerleştirilerek öğrencilerin bu değerleri sürekli görmeleri sağlanabilir. Ayrıca, okul gazetelerinde nezaket temalı yazılara yer verilmesi teşvik edilebilir. Sınıf içi etkinliklerde drama ve oyun çalışmaları ile nezaket davranışları geliştirilebilir.

Öğrencilerin yaşlıları, kimsesiz çocukları ya da hastaları ziyaret etmeleri gibi etkinlikler düzenlenerek, nezaket davranışları pratikte uygulanabilir. Nezaket ve değerler eğitimi üzerine çalışan öğrenci kulüpleri ve nezaket temalı atölyeler oluşturulabilir. Bu atölyelerde empati, iş birliği ve hoşgörü gibi temalar işlenebilir.

Eğitimciler ve ailelerle iş birliği halinde çalışmak nezaket davranışlarının pekiştirilmesi için önemlidir. Özellikle okul personelinin ve öğretmenlerin nezaket davranışlarında örnek teşkil etmesi vurgulanmalı, personel için nezaket seminerleri düzenlenmelidir. Ailelerle iş birliği yapılarak, nezaket eğitiminin ev ortamında da desteklenmesi sağlanabilir. Velilere yönelik bilgilendirici seminerler ve rehberlik hizmetleri sunulabilir. Öğretmenlere yönelik eğitim ve formasyon derslerinde değer ve erdemleri konu edinen etkinlik ve uygulamaların sayısının artırılması gerekir.

Öğrencilere sınıf dışında doğa ve insanlarla iç içe olabileceği ve belirli haftaları kapsayan sosyal sorumluluk proje ödevleri verilebilir. Örneğin; sokak hayvanlarını besleme, mahalledeki komşularla tanışma ve düzenli olarak nezaket ifadeleri kullanma, bir yardım kuruluşuna üye olma ve bir yardım faaliyetine katılma, ihtiyaçlılara hizmet eden bir kuruluşa bağışta bulunma vb.

Müfredat ve eğitim programlarında yapılacak yeniliklerle tüm branş öğretmenlerinin derslerinde nezaketin ahlâkî boyutunun vurgulanması ve tüm branşları kapsayıcı ortak bir nezaket müfredatı oluşturularak, tüm okul genelinde uygulanması sağlanabilir.

Uygulanan nezaket programlarının etkisini ölçmek için anketler ve değerlendirme çalışmaları yapılabilir. Programın eksiklikleri belirlenerek sürekli iyileştirme sağlanabilir.

KAYNAKÇA

Alden, L., & Trew, J. (2012). If It Makes You Happy: Engaging in Kind Acts Increases Positive Affect in Socially Anxious Individuals. *Emotion (Washington, D.C.)*, 13.

<https://doi.org/10.1037/a0027761>

Algoe, S., Gable, S., & Maisel, N. (2010). It's the little things: Everyday gratitude as a booster shot for romantic relationships. *Personal Relationships*, 17(2), 217-233.

<https://doi.org/10.1111/j.1475-6811.2010.01273.x>

Altıntaş, M. E. (2016). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Öğretiminin Amaçları -Nitel Bir Araştırma-. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 16(2), Article 2.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/26944/283356>

Aydemir, A. (2014). Divanü Lûgati't-Türk'e Göre İnsanlar Arasındaki İlişkilerde Nezaket. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 3(3), Article 3.

<https://doi.org/10.7884/teke.344>

Basım, H. N., & Şeşen, H. (2006). Kontrol Odağının Çalışanların Nezaket ve Yardım Etme Davranışlarına Etkisi: Kamu Sektöründe Bir Araştırma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16, Article 16.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/susbed/issue/61792/924079>

Baxter, P., & Jack, S. (2010). Qualitative Case Study Methodology: Study Design and Implementation for Novice Researchers. *Qualitative Report*, 13(4), 544-559.

<https://doi.org/10.46743/2160-3715/2008.1573>

Bengtsson, M. (2016). How To Plan and Perform a Qualitative Study Using Content Analysis. *NursingPlus Open*, 2, 8-14. <https://doi.org/10.1016/j.npls.2016.01.001>

Binfet, J.-T. (2016). Kindness at School: What Children's Drawings Reveal About Themselves, Their Teachers, and Their Learning Communities. *Journal of Childhood Studies*, 41(2), 29-42. <https://doi.org/10.18357/jcs.v41i2.16097>

Bowen, G. A. (2009). Document Analysis as a Qualitative Research Method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40.

Crabtree, B. F., & Miller, W. L. (1999). *Doing Qualitative Research*.

Çakmak, F. (2021). Ortaokul (6-7. Sınıflar) DKAB Dersi ile Sosyal Bilgiler Dersi Kazanımlarındaki Değerler Üzerine Nitel Bir Araştırma: Değer Analizi ve Sınıflaması. *Talim*, 5(1), Article 1. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/talim/issue/64078/933863>

Çınar, F. (2015). Din Öğretiminde Değerler Eğitimi. İçinde M. Gündüz (Ed.), *Değerler Eğitimi*. Maya Akademi. <https://avesis.sdu.edu.tr/yayin/39fb0f81-23a8-4b69-acf9-7a5bc8c41337/din-ogretiminde-degeler-egitimi>

Diener, E., & Seligman, M. E. P. (2002). Very Happy People. *Psychological Science*, 13(1), 81-84. <https://doi.org/10.1111/1467-9280.00415>

Doğan, M. (2003). *Büyük Türkçe Sözlük*. Vadi Yayınları.

Eisenberg, N., Fabes, R. A., & Spinrad, T. (2006). Social, Emotional, and Personality Development. *Handbook of Child Psychology*, 3, 646-718.

Ekiz, D. (2020). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Anı Yayıncılık.

Emmons, R., & Crumpler, C. (2000). Gratitude as Human Strength: Appraising the Evidence. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19, 849-857.

Enlich, K. (1993). Hiatt; A Transcription System For Discourse Data. İçinde *Talking Data: Transcription and Coding In Discourse Research*. Psychology Press.

Eriş, E. D., & Kocabıyık, M. S. (2022). Nezaket: Örgütlerde Yönetici - Çalışan İlişkilerini Güçlendirici Bir Davranış. *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi*, 17(65), Article 65. <https://doi.org/10.19168/jyasar.986184>

Gaertner, A., & Binfet, J.-T. (2015). *Children's Conceptualizations of Kindness at School*. 40.

Guba, E. G., & Lincoln, Y. A. S. (1994). Competing Paradigms in Qualitative Research. *Handbook of Qualitative Research*, 2(105), 163-194.

Kaymakcan, R., & Meydan, H. (2011). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9(21), Article 21. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/issue/29179/312454>

Kerr, S., O'Donovan, A., & Pepping, C. (2014). Can Gratitude and Kindness Interventions Enhance Well-Being in a Clinical Sample? *Journal of Happiness Studies*, 16. <https://doi.org/10.1007/s10902-013-9492-1>

Keser, A. (2018). İşte Mutluluk Araştırması. *Paradoks Ekonomi Sosyoloji ve Politika Dergisi*, 14(1), Article 1.

Keskin, Y. (2014). Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Eğitimi Ve Dkab Derslerinin Zorunluluğu (Samsun Örneği). *Milli Eğitim Dergisi*, 44(203), Article 203. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/milliegitim/issue/36161/406492>

Lambert, N., & Fincham, F. (2011). Expressing Gratitude to a Partner Leads to More Relationship Maintenance Behavior. *Emotion (Washington, D.C.)*, 11, 52-60. <https://doi.org/10.1037/a0021557>

Layous, K., & vd. (2012). Kindness Counts: Prompting Prosocial Behavior in Preadolescents Boosts Peer Acceptance and Well-Being. *PLoS ONE*, 7(12), 1-3. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0051380>

Lyubomirsky, S., Sheldon, K. M., & Schkade, D. (2005). Pursuing Happiness: The Architecture of Sustainable Change. *Review of General Psychology*, 9(2), 111-131. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.9.2.111>

McCullough, M., & vd. (2001). Is gratitude a Moral Affect? *Psychological Bulletin*, 127, 249-266.

Merriam, S. B. (2009). *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. Jossey-Bass.

Misic, L. (2023, Kasım 7). *Finland's Children-Centric School System: A Global Model For Success*. Humanium. <https://www.humanium.org/en/finlands-children-centric-school-system-a-global-model-for-success/>

Nas, M. (2024). Ortaöğretim DKAB Öğretim Programındaki Değerler İle İlgili Kazanımların Gerçekleşme Düzeyi (Manisa İli Örneği) / Level of Realization of Achievements Related to Values in Secondary Education DKAB Curriculum (Manisa Province Example). *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 8(17), Article 17. <https://doi.org/10.57135/jier.1428368>

TDK, *Nezaket Sözlük Anlamı* Erişim Tarihi: 24 Ocak 2025, <https://sozluk.gov.tr/?kelime=nezaket>

Otake, K., Shimai, S., Tanaka-Matsumi, J., Otsui, K., & Fredrickson, B. (2006). Happy People Become Happier through Kindness: A Counting Kindnesses Intervention. *Journal of happiness studies*, 7, 361-375. <https://doi.org/10.1007/s10902-005-3650-z>

Özdemir, T. Y., & Serttaş, Ö. (2020). Lise Öğrencilerinin Prososyal Davranış ve Öğrenci Bağlılığı Düzeyleri ile Okul İklimi Arasındaki İlişki (Malatya İli Örneği). *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(75), Article 75. <https://doi.org/10.17755/esosder.677201>

Özdere, B., Taşçı, Ö., & Aslan, F. E. (2024). Hemşirelikte Önemli Bir Değer: Nezaket. *Muş Alparslan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 4(3), Article 3. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/maunsbd/issue/89058/1578008>

Peace of Mind Program – Integrates Mindfulness, Social Emotional Learning and Conflict Resolution Skills. (T.y.). Geliş tarihi 09 Kasım 2024, gönderen <https://teachpeaceofmind.org/>

Peterson, C., & Seligman, M. (2004). Strengths of Character and Well-Being. *Journal of Social and Clinical Psychology- J SOC CLIN PSYCHOL*, 23, 603-619. <https://doi.org/10.1521/jscp.23.5.603.50748>

Sever, S. (2024). Seyf-i Sarâyî'nin Gülistân Tercümesi'nde Saygı ve Nezaket İfadeleri. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15, Article 15. <https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1446970>

Sin, N. L., & Lyubomirsky, S. (2009). Enhancing Well-Being and Alleviating Depressive Symptoms With Positive Psychology Interventions: A Practice-Friendly Meta-Analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 65(5), 467-487. <https://doi.org/10.1002/jclp.20593>

Şimşek, H., & Yıldırım, A. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.

Takizawa, Y., Bambling, M., Matsumoto, Y., Ishimoto, Y., & Edirippulige, S. (2023). Effectiveness of Universal School-Based Social-Emotional Learning Programs in Promoting Social-Emotional Skills, Attitudes Towards Self and Others, Positive Social

Behaviors, and Improving Emotional and Conduct Problems Among Japanese Children:

A Meta-Analytic Review. *Frontiers in Education*, 8.

<https://doi.org/10.3389/feduc.2023.1228269>

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Tuğba BOZKAYA

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

Oğuz Kağan ve Manas'ın Siyasi Liderlik Özelliklerinin Karşılaştırmalı Analizi
Comparative Analysis of Political Leadership Characteristics of Oghuz Khagan and
Manas

İlker ŞENEL

YL., Kırgızistan Türkiye Manas Üniv. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
YL., Kyrgyz Turkish Manas University Graduate School of Education
Bişkek, KIRGIZİSTAN

2050y01010@manas.edu.kg

<https://orcid.org/0000-0002-5105-0548>

Atıf / Citation: Şenel, İ. (2025). Oğuz Kağan ve Manas'ın Siyasi Liderlik Özelliklerinin
Karşılaştırmalı Analizi. Genç Mütefekkirler Dergisi, 6 (1), 340-354

<https://doi.org/10.5281/zenodo.15034615>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 14.02.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 16.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:340-354

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Orta Asya Türk Destan Geleneğinin en şöhretli iki örneği: temelinde Oğuz Boylarının bulunduğu Oğuz Kağan ve Kırgızlara ait olan Manas Destanlarıdır. Bu iki destan da ait oldukları topluluğun kültürel ve tarihsel hafızaları adına çok önemli izler ihtiva eder, siyasi teşkilatlanma ve siyaset anlayışı bakımından da büyük ipuçları verir. Oğuz Kağan Destanı tam manasıyla bir cihan hâkimiyeti mücadelesinin hikâyesidir. Onun siyaset anlayışı ya savaşarak ya da biat yoluyla itaat altına almak üzerine kuruludur. Manas Destanı ise, güçsüz düşmüş ve dağılmak üzere olan bir kavmin yeniden toparlanmasını ve güçlenmesini konu alır. Yıllarca beklenen ve geleceği "müjdelenen" kurtarıcı Manas, olağanüstü olayların yaşandığı bir doğum anlatısı ile birlikte dünyaya gelir. Sonrasında ise halkını toparlayacak, cesaretlendirecek ve güçlendirecektir. Bu çalışmada Oğuz Kağan ve Manas'ın siyasi karakterlerini karşılaştıracız. Destanların birden çok ve farklı zamanlarda yazıya geçirilmiş varyantları olduğundan, en nitelikli olduğunu düşündüklerimiz incelenecektir. Bu iki karakter arasındaki benzerlik ve farklılıkların ardında yatan sebepler, kültürel, sosyal, siyasi ve tarihsel bağlamda ele alınacaktır. Bu iki ikonik karakterin farklı yönleri üzerinde bilhassa durulacaktır. Çünkü benzer yönleri hâlihazırda bilinmektedir, Türk destanlarının birçoğu için geçerlidir, çoğu çalışmada değerlendirilmiştir ve şahsi dikkatimizi özel olarak çekmemektedir. Farklılıkları ortaya koymak ise ayırt edici bir unsur olarak, toplumların kültürel, sosyal yapıları ve zihniyetleri bakımından belirleyici olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Oğuz Kağan, Manas, destan, siyaset, Kırgız, Türk.

ABSTRACT

The two most famous examples of the Central Asian Turkish Epic Tradition are the Oğuz Kağan, which is based on the Oğuz Tribes, and the Manas Epic, which belongs to the Kyrgyz. These two epics contain very important traces in terms of the cultural and historical memories of the communities they belong to and provide great insights into political organization and understanding of politics. The Oğuz Kağan Epic is the story of a struggle for world domination. His understanding is based on obedience, either by fighting or through allegiance. The Epic of Manas is about the recovery and strengthening of a nation that has become weak and is about to dissolve. The savior Manas, who has been awaited for years and whose future is "heralded," is born with a birth narrative of extraordinary events. Then, he will gather, encourage, and strengthen his people. In this study, we will compare the political characters of Oghuz Khan and Manas. Since there are multiple variants of epics written at different times, the ones that we consider to be the most qualified will be examined. The reasons behind the similarities and differences between these two characters will be discussed in a cultural, social, political, and historical context. Special emphasis will be placed on the different aspects of these two iconic characters. Because similar aspects are already known, they apply to many Turkish epics, have been evaluated in most studies, and do not particularly attract our attention. Revealing the differences will be a determinant in terms of the cultural and social structures and mentalities of societies as a distinctive factor.

Keywords: Oghuz Khan, Manas, epic, politics, Kyrgyz, Turkish.

GİRİŞ

Oğuz Kağan ve Manas Destanı'nın araştırmanın konusu olarak seçilmesinin sebeplerini açıklamak gerekir. Oğuz Kağan Destanı, Oğuz boyları için önemli olduğu kadar tüm Türk Dünyası açısından da önemlidir. Çünkü Türklerin cihan hâkimiyeti anlayışının bir tezahürü ve bu ruhun özütü gibidir. Ayrıca pek çok Türk boyunun türeyiş ve ad alma efsanesi destanın içeriğinde yer almaktadır (Karluklar, Uygurlar -Uygur Harfli Nüsha'da ise Oğuz, Uygur Kağanı olarak geçer-, Kıpçaklar, Kanglılar gibi). Oğuz Kağan'ın kendisi ise başlı başına önemli bir araştırma konusudur. Oğuz Kağan'ın tarihsel bir şahsiyet mi yoksa tamamen kurgu bir karakter mi olduğu akademik camiada tartışılmıştır. Makalemizde bu tartışma ve görüşlere yer verilecektir.

Manas Destanı'nın önemi de apaçık ortada olan bir durumdur. Kırgızların bu epik anlatısı, dünyanın en uzun destanıdır ve hâlâ sözlü gelenekte eklemeler yapılarak devam etmektedir. Türk halklarından Kırgızların tarihine dair en önemli kaynaklardan biri olan Manas Destanı, Genel Türk Tarihi mirası açısından büyük önem arz etmesinin yanı sıra günümüzde Kırgız Cumhuriyeti için en önde gelen kültür mirası olarak sahiplenilmekte ve hem ülkenin eğitim-öğretim müfredatında hem de kültürel faaliyetlerinde ciddi bir şekilde yer verilmektedir. Türk Dünyası'nın spesifik bir coğrafyasına ve toplumuna ait olan bu destan ve ana karakter, Kırgız tarihi, sosyal yaşantısı, askeri gelenekleri, kültürel ve dini hayatı hakkında çok sayıda ve önemli nitelikte örnekler vermektedir. Destan, edebi ve tarihi anlamda çok önemli referans noktalarına sahiptir. Manas karakteri ise Türk alp tipinin destansı bir betimlemesidir. Manas Destanı'nın Oğuz Kağan Destanı'na nispetle daha fazla barındırdığı fantastik ve kurgusal öğeleri onu edebi açıdan da ilginç bir noktaya koymaktadır.

Toplumların tarihleri hakkında fikir veren ve zihin dünyalarının ürünü olan enstantaneler olarak kabul ettiğimiz destan türünün bu iki nadide üyesini ele alarak, Oğuz Kağan ve Manas Destanlarının ana karakterleri örneğinde yapacağımız tetkik ve tahliller aracılığıyla destanların siyasette bulunan yansımalarına ışık tutmayı amaçlamaktayız.

Manas Destanı için Radloff nüshasını ele almış bulunmaktayız. Bunun sebebi ise tarih sahasındaki akademik camiada en çok atıf yapılan ve önem verilen nüsha olarak karşımıza çıkmasıdır. Elbette edebi anlamda Sagımbay Orozbekov ve Sayakbay

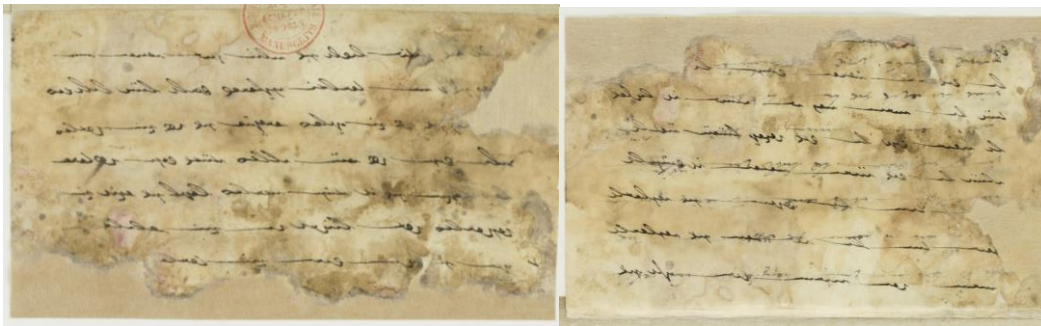
Karalayev'in aktarmaları da oldukça doyurucu ve hacimsel bakımdan geniştir, bu varyantlara bakılması da konuya ilgi duyan araştırmacılar açısından faydalı olacaktır.

Çalışmamızda Oğuz Kağan ve Manas Destanı'nın tarihsel kökenlerinin neler olduğu, destanların yazılı nüshaları hakkında bilgiler ve iki destan kahramanının siyasi karakterlerinin ve liderlik özelliklerinin karşılaştırması bulunacaktır. Ayrıca destan içeriğinde yer alan varyant farklılıkları, dönemsel değişimler, dini ve sosyo-kültürel referans noktaları da ele alınarak karşılaştırılacaktır.

Oğuz Kağan ve Manas Destanının Varyantlarının Karşılaştırması

Çalışmamızda Oğuz Kağan Destanı için kullanılacak kaynaklar, Uygur Harfli Paris Nüshası (Ferruh Ağca'nın çevirisi), Reşideddin Fazlullah'ın neşrettiği nüsha (Z. Velidi Togan'ın çevirisi) ve Kazan Nüshası (Necati Demir) olacaktır. Manas Destanı için ise Wilhelm Radloff'un aktardığı Manas Destanı'nın Emine Gürsoy tarafından yapılan çevirisi esas alınacaktır. Oğuz Kağan Destanı hakkında bu nüshaların ele alınmasının sebebi, Uygur Harfli Nüsha ve diğer iki varyant arasında çalışmaya zenginlik katacak türden farklılıklar bulunmasıdır. Uygur Harfli Nüsha, İslamiyet öncesi yaşayış ve inanış şekillerini daha fazla yansıtmaktayken, sonrasında sözünü ettiğimiz nüshalar ise İslami etki ile birlikte kaleme alınmış görünmektedir.

Bu nüshalar arasında diğerlerinden tamamen ayrılan, Uygur Harfli Nüsha'dır. Çünkü bu nüshada İslami etkiler görülmemektedir; destanın en saf ve öz halidir. En çok atıf yapılan ve çalışmalarda en çok faydalanılan varyantların başında gelir. Bu nüshanın yazıya geçirilme tarihi Bahaeddin Ögel'e göre Cengiz Han'dan sonraki dönemdir ve tahmini olarak 13. yüzyıldan sonrasına aittir. Aşağıda Uygur Harfli Paris Nüshası'nın ilk 2 sayfası görsel olarak verilmiştir.



<https://www.turkbitig.com/yazmalar/oguzname.html>

En çok atıf yapılan nüshalardan diğeri ise Reşideddin Fazlullah'ın neşri olan "Cami'ut Tevarih" adlı eserde yer alan nüshadır. Bu varyantta ise İslami tesirleri yoğun şekilde görmekte beraber, Uygur Harfli Nüsha'ya göre daha geniş bir içerik bulmaktayız. Oğuz Kağan'ın çok geniş bir coğrafyada seferler düzenlediğini görmekteyiz. Bu nüshanın ise 14. yüzyılın başında yazıya geçirildiğini bilmekteyiz.

Bahsedeceğimiz üçüncü ve son, aynı zamanda çalışmamızın kaynağı olan nüshalardan biri ise Kazan Nüshası'dır. Bu nüsha da Cami'ut Tevarih'teki nüsha ile benzer şekilde İslami etkiyi hissettirmekte ve geniş bir içerik sunmaktadır. Eserin yazım yeri ve müellifi bilinmemekle beraber, Necati Demir ve Özkan Aydoğdu'nun Oğuzname adlı eserlerinde belirtildiği gibi, yazarın bir yerde Rum'a padişah olan Selim Han'dan bahsetmesi ve Rum'a padişah olan iki Selim'in I. Selim (saltanat yılları: 1512-1520) ve II. Selim (saltanat yılları 1566-1574) olması eserin 16. yüzyıl ve civarında yazılmış olması ihtimalini güçlendirmektedir.

Sözün özü, Oğuz Kağan Destanı'nın yazıya geçirilmesi aşamasında birçok varyant oluşmuştur. Bazı önemli Oğuz-name varyantları; Uygur Harfli Paris Nüshası, Reşideddin Fazlullah'ın Cami'ut Tevarih'indeki "Târîh-i Oğuz u Türkân", Kazan'da bulunan nüsha, Ebu'l Gazi Bahadır Han'ın Şecere-i Terakimesi'nde yer alan varyant, Yazıcıoğlu Ali'nin Tevarih-i Ali Selçuk'ta naklettiği varyantlardır.

Manas Destanı'nın oluştuğu dönem ve hangi tarihi anılara işaret ettiği konusunda da akademik dünyada farklı görüşler vardır. Manas Destanı, çok yakın tarihe kadar sözlü gelenekle nesilden nesle aktarılmıştır. Bu açıdan da Oğuz Kağan Destanı ile arasında bir fark vardır. Oğuz Kağan Destanı'nın bilinen en eski nüshası (Uygur Harfli Nüsha) 13. yüzyıl civarında tarihlenirken, Manas Destanı'nın ilk yazılı versiyonları 1861 ve sonrasında aittir. Dolayısıyla, Manas Destanı'nda sözlü geleneğin ve beraberinde gelen özelliklerin daha baskın olması söz konusudur. Hatta günümüzde dahi, Manas Destanı manasçılar tarafından söylenegelerek icra edilir. Bu özel söyleniş biçimi halen destanın en önemli hali olarak kabul edilmektedir.

Manas Destanı'nın tarihlenmesi hakkında Emine Gürsoy-Naskali, Radloff'un eserinden yaptığı Manas Destanı çevirisinin önsözünde şöyle der: "Manas destanının veya Manas destanındaki hadiselerin hangi dönemlere ait olduğu konusu tartışmalıdır. Bazılarına göre buradaki hadiseler Hun dönemine bağlanmalıdır. Daha gerçekçi bir yaklaşımla destanın

tarihi zeminini 9. yüzyıl sonrasına bağlamak daha doğru olur. Cüveyni'nin Tarih-i Cihan Güşası'nda belirtildiği gibi 1120'li yılların sonunda Karahitaylar Orta Asya'ya geldikten ve Karahanlıları ele geçirdikten sonra Kırgızlara asker gönderirler. Büyük bir ihtimalle bu dönemin olayları Manas destanının tarihi kaynağıdır.”

M. Fuad Köprülü ise Manas Destanı'nın Saltuk Buğra Han ve onun gibi hükümdarların ve velilerin tarihi anılarının kalıntısı olduğunu ancak 11-12. yüzyıllarda bir destan olarak ortaya çıktığını söylemektedir (Köprülü, 1926, s.48).

Manas Destanı hakkında yapılan çalışmalarda genellikle Kırgızların 9. yüzyılda kurmuş oldukları kağanlığa atıf yapılır. Manas'ın dağınık ve zor durumda olan halkı toplaması ve birleştirmesini Manas Destanı'nda görmekteyiz. Bu da bir kağanlığın kuruluş aşamasını andırmaktadır. Dolayısıyla destanın bu dönemlerde ortaya çıkmış olabileceği görüşündeyiz.

Manas Destanı'nı bilim dünyasına ilk olarak kazandıran kişi Çokan Velihanoğlu'dur. 1861 yılında “Rus Coğrafya Cemiyetinin Yazıları” dergisinin I. ve II. kitaplarında “Kökötey Han'ın Aşısı” (yoğ töreni) adlı kısmını Rusçaya çevirerek yayımlamıştır.

Manas Destanı üzerine yapılan çalışmalar arasında ve tarih alanında günümüzde dahi en çok rağbet edilen çalışmalardan biri, Radloff'un eseridir. Bu noktada Kırgız manasçılardan da bahsetmek gerekir. Onların aktarımları ile gelen varyantlar da Manas Destanı için her açıdan oldukça önemlidir. Manasçılar arasında anlatıları günümüzde en çok kabul görenler Sagımbay Orozbekov ve Sayakbay Karalayev'dir.

Oğuz Kağan ve Manas Karakterlerinin Karşılaştırılması

Oğuz Kağan Destanı, ya da Oğuz-name, Oğuz Türklerinin Oğuz Kağan önderliğinde cihan hakimiyeti için yaptığı seferleri konu alır. Destanın ortaya çıktığı dönem ve hangi tarihi hatıralara işaret ettiği tam olarak bilinmemekle beraber bazı tahminler vardır. Dursun Yıldırım, Türk Bitiği adlı eserinde şöyle bir aktarımda bulunmaktadır: “Rus arkeologlarından M. P. Gryaznov'un düşüncesine göre, Türk destanlarının teşekkülü ve mevzularının ortaya çıkışı M.Ö. VII-VI. asırlar ile M.S. I. asırlar arasında olmuştur.” (Yıldırım, 1998, s.150) M. Fuad Köprülü, Oğuz Kağan Destanı'nın tarihinin açıkça (Hiyung-Nu'lara), M.Ö. (209-126) yıllarına dayandığını söylerken (Köprülü, 1926, s.158), Z. Velidi Togan ise destanın tarihi dayanaklarının Sakalar ve İndo-İskitler'e kadar uzanabileceğinden bahsetmektedir. (Togan, 1982, s.122)

Oğuz Kağan'ın kimliği ve gerçek bir karakter olup olmadığı hakkında da farklı görüşler vardır. N. Biçurin onu Mo-Tun (Mete Han) ile özdeşleştirmiş, W. Radloff da bu fikre taraftar olmuştur. I. Marquart ise Oğuz Kağan'ı Cengiz Han ile özdeşleştirmiştir. (Bayat, 2006, s.48)

Oğuz'un Mo-Tun olması hakkındaki iddialar güçlüdür. Saadettin Gömeç: “Burada Tengri Kut Börü Tonga'nın (Tokta/Mo-Tun) gerçek hayattaki oğlu ve torununun adına dikkat çekmek istiyoruz. Bizim tespitlerimize göre, bunlardan birisi Kök'tür (Gök Han), diğeri de Kün'dür (Gün Han). Yani Börü Tonga (Tokta/Mo-Tun) Yabgu'dan sonra gelen iki Türk hakanının ismi Oğuz Kağan Destanı'ndaki Oğuz'un çocuklarından iki tanesiyle aynıdır. Bu herhalde, Oğuz ile Börü Tonga (Tokta/Mo-Tun) arasındaki benzerlik konusunda gözden uzak tutulmayacak bir ipucudur.” (Gömeç, 2014, s. 115). Bu önemli bir nokta olmakla birlikte elbette tek başına bir kanıt değildir. Destanda bu isimlerden, bu oğulların isimlerinden sadece etkilenilmiş olması da ihtimal dahilindedir.

Oğuz Kağan'ın Türklere Tanrı tarafından gönderilmiş bir peygamber olabileceği düşüncesi de ortaya atılmıştır. Peygamberlik fikrini ortaya atanların dayanağı, Oğuz'un insanları “tek tanrıya inanmaya davet etmesi”, “tanrıya inanmayan annesinin sütünü içmemesi” gibi noktalardır. Ancak biz bu bilgilere Uygun harfli nüshada denk gelemiyoruz. Bu da “peygamberlik” gibi atıfların ve yüklenen dini vasıfların İslamiyet etkisinin arttığı dönemlerde yazıya geçirilen varyantların yazım aşamasında eklenmiş olduğu fikrini güçlendiriyor.

Tüm bu veriler doğrultusunda Oğuz Kağan'ın köklerini Mo-Tun'dan da alarak tarihsel süreçte başka kişiler ve olaylardan etkilenerek gelişen bir destan kahramanı olduğunu düşünmek mantığa yatkındır.

Oğuz Kağan şöyle der: “Ben Türklerin kağanıyım ve yeryüzünün kağanı olsam gerektir...”, “... Kim baş eğmezse gazaba gelirim; düşman sayarak, ona karşı asker çıkarır ve derhal baskın yapıp onu astırır ve yok ettiririm.” Bunlar Oğuz Kağan'ın siyaset anlayışını en iyi özetleyen cümlelerdir. Bu sözler cihan hakimiyeti için yapacağı seferlere başlamadan hemen önce söylenmiştir. Görülmekte ki, Oğuz Kağan daha en başından beri cihana hâkim olmaktan ve diğer her millete baş eğdirmekten başkasını düşünmemektedir.

Oğuz Kağan ilk etapta Türk kabileleri ile ilgilenmiştir, Tatar ve Moğollarla savaşmıştır. Böylelikle kendisine coğrafi ve etnik bakımdan yakın bulunan toplulukları idare altına

almıştır. Bundan sonra yönünü daha uzak diyarlara çevirmeye başlamıştır (Demir, 2016, ss. 68-69).

Oğuz Kağan'ın idare anlayışı merkeziyetçi ve bürokratik bir yapıya sahip değildir. Onun için yeterli olan iki unsur vardır: itaat edilmek ve vergi almak. (Togan, 1982, ss. 20-23). Gittiği yerlerdeki ülkelere kendi yasalarını uygulamaya çalıştığını veya yepyeni bir siyasi teşekkül ihdas etme çabasına giriştiğini görmeyiz. Sadece vergi toplamak ve halkı korumak için görevli birer şahne/bey tayin edip bölgeden ayrılır. (Togan, 1982, ss. 29-32)

Oğuz Kağan'ın bu idare anlayışını Türk devletlerinin ortak bir paydası olarak tarihsel süreçte de müşahade edebilmekteyiz. Bunun için en merkeziyetçi ve bürokratik Türk devleti olan Osmanlı örneğine baktığımızda bile, vergi veren ve isyan etmeyen toplumların yerel yasalarına dokunulmamış, çoğu zaman yüksek bir otonomi ile yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bunun kanıtı, Osmanlı'nın çekildiği topraklarda asimile olmuş herhangi bir halk bulunmamasıdır. En merkeziyetçi Türk devletinde durum böyle olduğuna göre diğer tüm Türk devletlerini ayrıca açıklamaya lüzum görülmemektedir.

Manas Destanı, zorluklarla mücadele ve kahramanlık hikâyeleri üzerine kuruludur. Destanın bir halkın zorluklardan çıkarak güçlenme ve zaferler ile tanışma hikâyesi olduğunu daha önce de belirtmiştik. Manas'ta, Oğuz Kağan'da olduğu gibi bir cihan hakimiyeti arzusunu, mutlak güç sahibi ve "erişilmez" hükümdar tasvirini görmemekteyiz. Bunun sebebini destanın yapısında ve ortaya çıkış şeklinde aramak gerekir. Birinci olarak Manas Destanı yapı itibariyle alp tipi ve kahramanlık hikâyelerine önem vermektedir. Manas Destanı'nda öncelik; bir devlet olmak, birlik olabilmektir. Bunu Kırgız halkının o dönemdeki yapısı, toplumdaki konar-göçer yaşam tarzı ve henüz bir devlet kurmamış olmalarıyla açıklayabiliriz.

Manas'ın ilk endişesi halkını bir arada tutmak ve düşmana karşı korumak olmuştur. Bunu Manas'ın gördüğü rüya ve sonrasında gelişen olaylarda şu şekilde görmekteyiz:

Manas:

“Atam Cakıp'a söyleyin,

ateşte şişleri gördüm ben,

güzel bir rüya gördüm ben!

Et ikram etsin,

kımızı da unutmasın,

rüya yoran adamlara

bir çok hediye vereyim!” (Radloff, 1995, s. 43).

Rüyayı yoran Acıbay:

"...Peşindeki Ak-taygan'ı,

salıverdiğin zaman sen

dört ayaklı canavarların

ayağına kapanıp ölüşü

baban ile babası denk,

duan ile duası denk,

aziz hanın oğlu,

gelip sende kalacak!” (Radloff, 1995, s. 46)

Burada Oyrot Hanı'nın oğlu Almambet'in geldiğini anlayan Manas'ın endişeye kapıldığını ve halkını korumak için çaba içerisine girdiğini görürüz. Manas şöyle der:

“Kara Han 'ın yavrusu

kaplan doğan Almambet

yüzünü bize çevirdi,

ervahı buraya geliyor,

kalabalık geliyor,

düşman gibi geliyor,

hiddetli midir bilmiyorum.” (Radloff, 1995, s. 47)

Daha sonra ise Almambet ile Manas'ın tanışmasını ve Almambet'in düşmanca bir niyetle gelmediği anlaşıldıktan sonra yaşanan rahatlamayı görmekteyiz. (Radloff, 1995, s.51-53)

Manas Destanı'nda ilerledikçe endişelerin azalmaya başladığını ve Manas ile birlikte halkın güçlenip toparlanmaya başladığını görmekteyiz.

“...Rus’tan başka milletler hep,

Manas’ın hükmüne girdi.”,

“...Rus’tan başka milletler hep,

Manas’a gelip baş vurdu.

Bu steplerde badem yok,

Manas’a çıkacak adam yok.” (Radloff, 1995, s. 60)

Burada Manas’ın halkını toparlayıp başka milletleri de hâkimiyet altına aldığını öğreniyoruz. Tabii bu dizelerde dikkati çeken nokta “Rus’tan başka” ifadesidir. Çoğu araştırmacı bu ifadelerin Radloff’a yapılan aktarım sırasında destan anlatıcılarının eklemesi ile destana girdiğini, destanın aslında bulunmadığını düşünmektedir. Buna rağmen o veya bu şekilde destana giren ve Manas’ın, “Ak Padişah” olarak nitelenen Rus Çarı’na tâbi olması durumu Oğuz Kağan’ın mutlak cihan hâkimiyeti anlayışı ile zıt düşmektedir.

Oğuz Kağan için karşısındaki her milletin önünde iki yol vardır: itaat etmek ya da savaşarak itaat altına alınmak. O her defasında öncelikle muhatabının kendisine biat etmesini, vergi ödemesini ve il olmak suretiyle Türk Devleti’ne katılmasını teklif ve talep eder. Ardından da ekler: “Aksi halde savaşa hazır olunuz!” (Togan, 1982, ss. 24). Oğuz Kağan kendisine biat edilmemesini doğrudan savaş sebebi olarak görür ve hemen o devletin üzerine yürür. Savaşlarını ise çok çabuk kazanır. Bu konuda nüshalarda çokça göreceğimiz ifadeler: “savaştı ve aldı”, “savaştı ve yendi, Türk ülkesine il yaptı.” gibi ifadeler olacaktır.

Onu ilk ve son olarak en çok zorlayan ve uğraştıran savaş, Kıl Baraklılarla ve onların hanı İt Barak ile yaptığı mücadeledir. Kıl Baraklılar, askerlerinin vücudunu ak tutkal ve kara tutkal yardımıyla kara kum/çakıl taşı ile bulayarak ok ve kılıç işlemez bir zırh edinirlerdi (Demir, 2016, s. 79). Bu zırha bulanan iki savaşçı, Oğuz Kağan’ın iki elçisi ile dövüşür ve onları öldürür. Bu haberi alan Oğuz Kağan durumu umursamaz ve Kıl Baraklılar üzerine yürür. Yapılan mücadeleyi Oğuz Kağan’ın kuvvetleri kaybeder. Oğuz Kağan bu şekilde mücadelenin fayda etmeyeceğini anlar. Bu hadisede Oğuz Kağan’ın önemli bir özelliği ile tanışıyoruz. Oğuz Kağan, yaşadığı kayıptan ders çıkarır ve başka stratejiler geliştirmeye başlar. Örneğin Oğuz Kağan, Kıl Baraklı kadınların, Oğuz’un adamlarından

olan erkekleri çok beğendiğini fark eder. Böylece o kadınlara erkek elçiler gönderir ve onlardan istihbarat hatta gerekli alet ve malzemeleri edinir (Togan, 1982, ss. 24-25). Oğuz Kağan'ın savaş ile ilgili diğer özelliği ise savaşlarda komutan olarak bizzat bulunmasına rağmen hiçbir zaman yakın savaşa girmemesidir. Bu özelliği ile Oğuz Kağan, Manas'ın aksine bir alp tipinden daha çok bir hükümdar tasviridir. Manas Destanı'nın bazı yerlerinde Manas'ın dövüştüğünü ve atını düşman üzerine sürdüğünü görebilmekteyiz. Örneğin Manas ile Kökçö'nün dövüşünde "Manas ok gibi saldırdı, biri birine geçtiler." (Radloff, 1995, s. 62) cümlesini bulabilmekteyiz. Oğuz Kağan'da savaşlarda her zaman öncü unsur olarak "gök yeveli kurt" tabirini görmekteyiz. Onun her seferinde önde giden "gök yeveli kurt", Tanrı'nın Oğuz Kağan'la birlikte olduğunun destandaki ifadesidir. Manas Destanı'nda ise böylesi doğaüstü bir güç yerine 40 "çoro" (yiğit)yu savaşlarda ön plana çıkan unsur olarak görmekteyiz. Manas'ın sadık 40 yiğidi her mücadelesinde yanında olarak ona destek olmaktadır. Oğuz Kağan'ın neredeyse tüm savaşları büyük seferler ve fetihler niteliğindedir. Manas'ın savaşları ise daha ziyade tehlikeleri savuşturma mücadelesi şeklinde geçmektedir. Manas'ın "Büyük Seferi"ni ise bunun dışında tutmaktayız. Zira ele aldığımız nüshada Büyük Sefer bulunmamakta, ancak birçok varyantta yer alan bu seferin varlığı bilinmektedir. Dinler, en eski dönemlerden beri siyaset sahasını ciddi şekilde etkileyen unsurlardan biridir. Bir hükümdarın dini yaklaşımı ise çoğu zaman toplumların kaderini etkilemiştir. Bu bağlamda, siyasi anlayışı açısından ele aldığımız Oğuz Kağan'ın ve Manas'ın dini inancı ve destandaki dinsel öğeler de diğer hususlar kadar dikkate değerdir. Oğuz Kağan'ın ve Manas'ın dini inancı ve dinsel vasıfları üzerinde inceleme yaparken dikkat etmemiz gereken nokta: okuduğumuz nüshanın nerede, ne zaman ve hangi şartlar altında yazıya geçmiş olduğudur. Oğuz Kağan Destanı üzerine konuşacak olursak, bu konudaki referanslarımız arasında diğerlerinden ayrılan tek varyant Uygur Harfli Nüsha'dır. Burada Oğuz'un yoğun dinî yaşayışını pek görmemekteyiz. Evet, bu nüshada da Oğuz'un Tanrı inancı vardır, örneğin: "Yine günlerden bir gün Oğuz Kağan bir yerde Tanrı'ya yalvarmaktaydı." (Ağca, 2019) ifadesi geçer. Ancak dikkat edilmesi gereken husus şudur: Onun bu varyantta tebliğ gibi bir amacı ve misyonu yoktur. Bu noktada içe dönük bir inançtan söz edebiliriz. Bu türden inanç ise siyasete önemli derecede etki etmeyecektir. Örneğin annesi Tek Tanrı'ya inanmadığı için onun sütünü emmemesi, ilk iki eşi Tanrı'ya inanmadığı için onları reddetmesi bu varyantta söz konusu değildir. Ancak sonraki

varyantlarda yoğun bir Tek Tanrı inancı ve tebliğ faaliyeti göze çarpar. Kazan Nüshası'nı ele alalım. Annesinin sütünü emmeme sebebi, annesinin Tanrı'ya inanmamasıdır. Oğuz'un konuşmaya başladığından itibaren "Allah" sözünü sürekli zikrettiğini görürüz. Oğuz evlenir, eşine Tanrı'ya iman etmesini teklif eder, kadın kabul etmeyince onunla yatmadığını ve onu yok saydığını görürüz. Bu durum ikinci kez de tekrarlanır. Yeniden evlenen Oğuz, bu kadının da iman etmemesi sebebi ile onunla ilişkisini keser. Ancak Tanrı'ya iman etmeyi kabul eden bir kadın, Oğuz'a eş olarak münasip gelir. Tüm bunlara ek olarak varyantın birçok yerinde Oğuz Kağan'ın, Tanrı'nın birliğine inananlara dost, inanmayanlara düşman olduğu belirtilir. Dine bağlılığın bu denli yüksek olması Gök Tanrı inancından ziyade İslami çağrışımlar yapmaktadır. Tabii yine belirtmek gerekir ki bu durum varyantın kendisi ile doğrudan bağlantılıdır ve teolojik tartışmalara girmek çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Manas Destanı'nın yazıya geçirilen ve anlatıla gelen varyantlarında net bir biçimde Manas'ın Müslüman olduğu görülür. Destanın birçok yerinde İslam dinine ait tabirler bulunur. Manas'ın beşikteyken konuşması ve "Müslüman yolunu açacağım, kâfir malını saçacağım" deyişi, Almambet'in Müslüman olarak yurdundan ayrılıp Manas'a katılması hatta destanın sonlarında Manas'ın Mekke'ye hacca gitmesi gibi örnekleri destanda görebilmekteyiz (Radloff, 1995, s. 62).

SONUÇ

Oğuz Kağan ve Manas Destanları iki farklı zihin dünyasının ve farklı tarihsel dönemlerin, farklı yaşantı süreçlerinin ve bambaşka şartların sonucu olarak meydana gelmiş destanlardır. Oğuz Kağan Destanı, merkezîyetçi ve yazılı geleneğe daha yakınken, Manas Destanı, göçebe kültürü ve sözlü geleneğin daha belirgin bir temsilcisidir.

Oğuz Kağan, görebildiği ve ulaşabildiği her yeri, tüm bilinen dünyayı hakimiyet altına alma arzusu ve gücüne sahip bir hükümdar tasviridir. Onun hükümdarlığı mutlakîyetçidir. Kararlı ve yenilmezdir. Oğuz Kağan'ın duygularını gösterdiğini, insanlarla arkadaşlık ettiğini, sosyal ilişkiler kurduğunu neredeyse hiç görmeyiz. O, zirvede ve eşsiz bir hükümdar portresi çizer. İtaat altına almak onun için temel siyasettir. Oğuz Kağan'ın Türk tarihinin en erken dönemlerindeki Mete-Han veya Sakalar ile İndo-İskitler'e kadar dayanabileceği görüşleri mevcuttur. Destanın yazılmış olduğu dönemlere ve coğrafyalara bağlı olarak da kültürel ve dini bağlamda farklı içeriklere rastlayabilmekteyiz. Örneğin

daha erken döneme ait olan Uygur Harfli Nüsha'da İslami vurgular daha kısıtlyken, Reşidüddin Fazlullah'ın neşrettiği Oğuzname ve Kazan Nüshasında İslami unsurların daha fazla ön planda olduğu görülebilmektedir.

Manas, daha önce de belirttiğimiz gibi Oğuz Kağan'a göre daha zorlu şartlar altında hükümdar olmuştur. Onun öncelikli amacı halkını korumak ve bir arada tutmaktır. Manas'ta sefer ve fetihler ikinci planda düşünülür. Manas'ın duygularını gösteren, yenilgi yaşayabilen, bir noktada zehirlenebilen yapısı ile Oğuz Kağan'a göre karakter bakımından daha doğal ve insani bir destan kahramanı olduğu ileri sürülebilir.

Bu iki destanın da Türk Destan dünyasının birer üyesi ya da parçası olduğunu unutmamak gerekir. Benzer coğrafyalardan ve benzer kaynaklardan beslenen iki destan da birbirinden ya da aynı çıkış noktalarından da etkilenmiş olabilir. Biz bu çalışmada daha çok farklılıkları ön plana çıkarmış olsak da iki destanın benzerlikleri de azımsanamayacak derecededir. En başta tüm siyasi olayların dışında kalan halkın yaşayış şeklinin benzerliği gelmektedir. Daha sonra ise kahramanların doğumu, Oğuz Kağan'ın babasının adının Kara Han iken Manas'ın dedesinin adının Kara Han olması gibi benzerliklerden söz edilebilir.

KAYNAKÇA

Ağca, F. (2019). *Uygur harfli Oğuz Kağan destanı*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Bayat, F. (2006). *Oğuz destan dünyası*. Ötüken Neşriyat.

Demir, N. (2016). *Oğuz Kağan destanı*. Ötüken Neşriyat.

Demir, N., & Aydoğdu, Ö. (2015). *Oğuzname*. Kesit Yayınları.

Gömeç, S. (2014). *Oğuz Kağan'ın kimliği: Tarihte Oğuzlar ve Oğuz Kağan destanları*.

Gülensoy, T. (2002). *Manas destanı*. Akçağ Yayınları.

İsakov, B., Buyar, C., & Şahin, İ. (Eds.). (2014). *CIEPO Interim Symposium: The Central Asiatic Roots of Ottoman Culture*. İstanbul Esnaflar ve Sanatkarlar Odası Birliği.

Köprülü, M. F. (1926). *Türk edebiyatı tarihi*. Ötüken Neşriyat.

Ögel, B. (1989). *Türk mitolojisi* (Cilt 1). Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Radloff, W. (1995). *Manas destanı* (E. Gürsoy, Çev.). Türksoy Yayınları.

Togan, Z. V. (1982). *Oğuz destanı*. Enderun Yayınları.

Yıldırım, D. (1998). *Türk kahramanlık destanları: Türk bitiği*. Akçağ Yayınları.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

İlker ŞENEL

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.

The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.

The author declares that he have no competing interests.

GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl/Year: 6, Cilt/Volume: 6, Sayı/Issue: 1

Mart/March-2025

**Safevilerin Devletleşme Süreci, Osmanlı Devleti İle İlişkileri ve Anadolu
Toplumuna Etkileri**

From Order to State: Safavid-Ottoman Relations and Their Impacts on Anatolian

Onur AKKOÇ

YL., Kırgızistan Türkiye Manas Üniv. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
YL., Kyrgyz Turkish Manas University Graduate School of Education
Bişkek, KIRGIZİSTAN

2050y01012@manas.edu.kg

<https://orcid.org/0009-0007-3906-2005>

Atıf / Citation: Akkoç, O. (2025). Safevilerin Devletleşme Süreci, Osmanlı Devleti İle İlişkileri ve Anadolu Toplumuna Etkileri. Genç Mütefekkirler Dergisi. 6 (1), 355-377

<https://dio.org/10.5281/zenodo.15054965>

Yayın Bilgisi/Publication Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 18.02.2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19.03.2025

Sayfa Aralığı/ Page Range:355-377

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

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

Yayıncı / Published by: Nihat DEMİRKOL / TÜRKİYE



ÖZET

Bu çalışma, Safevî Devleti ve Osmanlı Devleti arasındaki siyasi, askeri ve dini rekabetin tarihsel gelişimini ve Anadolu toplumu üzerindeki sosyo-politik etkilerini incelemektedir. Safevî Tarikatı'nın nasıl bir devlet organizasyonuna dönüştüğü, Akkoyunlular ve Karakoyunlular ile olan etkileşimi analiz edilmiştir. Safevîlerin güç kazanma sürecinde izledikleri siyasi ve askeri stratejiler, Osmanlı Devleti'ne karşı yürüttükleri faaliyetler ve Safevî hareketinin Anadolu'daki yayılımı ele alınmıştır. Osmanlı'nın, Safevî propagandasına karşı aldığı önlemler, özellikle II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerindeki politikalar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Safevîlerin, Kızılbaş toplulukları aracılığıyla Anadolu'da destek bulma çabaları ve Osmanlı yönetiminin buna tepkileri incelenmiştir. Çalışmada ayrıca, Şah İsmail döneminde Safevî Devleti'nin kuruluş süreci, Osmanlı ile yapılan savaşlar ve diplomatik ilişkiler ele alınmıştır. 1514 Çaldıran Savaşı'nın askeri, siyasi ve toplumsal sonuçları analiz edilerek, Osmanlı-Safevî mücadelesinin mezhepsel, ekonomik ve diplomatik boyutlarıyla derinleşen bir çatışma olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Safevî, Osmanlı, Anadolu Toplumunu, Kızılbaş, Mezhepsel Ayrışma, Tarihsel Etkileşim

ABSTRACT

This study examines the historical development of the political, military, and religious rivalry between the Safavid and Ottoman Empires and its socio-political impact on Anatolian society. It analyzes how the Safavid Order transformed into a state organization and its interactions with major powers such as the Akkoyunlu and Karakoyunlu. The political and military strategies employed by the Safavids in their rise to power, their activities against the Ottoman Empire, and the expansion of the Safavid movement in Anatolia are explored. The study also evaluates the Ottoman response to Safavid propaganda, particularly the measures taken during the reigns of Bayezid II and Selim I. The Safavids' efforts to gain support through the Kızılbaş communities in Anatolia and the Ottoman administration's reactions to these efforts are examined. Additionally, the research focuses on the establishment of the Safavid State under Shah Ismail, the wars fought with the Ottomans, and the diplomatic relations between the two empires. The Battle of Chaldiran in 1514 is analyzed in terms of its military, political, and social consequences, emphasizing that the Ottoman-Safavid struggle was not merely a military rivalry but a multifaceted conflict with sectarian, economic, and diplomatic dimensions.

KeyWords: Safavid, Ottoman, Anatolian Society, Kızılbaş, Sectarian Divide, Historical Interaction

GİRİŞ

Bu çalışmada, Safevîlerin tarikat kökenli bir dini hareketten merkezi bir devlete dönüşme süreci ve bu süreçte Osmanlı Devleti ile geliştirdiği ilişkilerin Anadolu toplumu üzerindeki etkileri incelenmektedir. İlhanlıların çöküşüyle başlayan ve Timurluların egemenliği altında şekillenen İran siyasi tarihi, Safevîlerin yükselişi ile yeni bir dönemine girmiştir.

Timurlular döneminin sona ermesi ve Akkoyunluların bölgede güç kazanması, Safevî tarikatının yalnızca bir dini hareket olmaktan çıkıp bir devlet organizasyonu oluşturma sürecini hızlandırmıştır. Safevî tarikatı, Şeyh Safiyüddin Erdebilî'nin kurduğu ve Erdebil merkezli faaliyet gösteren bir dini hareket olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, Şeyh Cüneyt döneminden itibaren tarikat, siyasi kimlik kazanmaya başlamış ve Anadolu'daki Türkmen aşiretleri arasında geniş destek bulmuştur.

Şeyh Cüneyt'in Anadolu'ya gelişi ve burada tasavvufi-dini düşüncelerini yayma çabası, Safevî hareketinin Anadolu'da etkin bir yapıya dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Osmanlı Devleti, bu süreci başlangıçta dikkatle izlemiş ancak Safevî propagandasının özellikle Kızılbaş Türkmen toplulukları arasında yayılması Osmanlı merkezî otoritesi için bir tehdit unsuru olarak değerlendirilmiştir.

Akkoyunlu Devleti'nin, Safevî tarikatının devletleşme sürecinde oynadığı rol, bu çalışmanın odak noktalarından biridir. Akkoyunlular, Safevî tarikatına başlangıçta hoşgörülü yaklaşmış ancak siyasi dengelerin değişmesiyle birlikte bu ilişki gerilimli bir hale dönüşmüştür. Özellikle Uzun Hasan ve oğlu Yakup Bey dönemlerinde Safevî tarikatı, Akkoyunlu yönetimi tarafından desteklenmiş ancak sonrasında Osmanlı-Safevî gerilimi derinleştikçe Akkoyunlular, Safevîler için güvenli bir liman olmaktan çıkmıştır.

Bu süreçte, Şeyh Cüneyt ve sonrasında Şeyh Haydar, Safevî hareketini dini bir tarikat olmaktan çıkarıp siyasi ve askeri bir güç haline dönüştürme yolunda önemli adımlar atmıştır. Şeyh Haydar'ın Kızılbaş Türkmenler üzerindeki etkisi ve bu toplulukların Safevî saflarına katılması, Safevîlerin Osmanlı ile doğrudan bir rekabet içine girmesine zemin hazırlamıştır. Safevîlerin devletleşme süreci.

1.1. Safevî Tarikatı ve Şeyh Cüneyt

Safevî tarikatı, Şeyh Safiyüddin Erdebilî'nin ismiyle anılan ve onun öğretileri doğrultusunda şekillenen dini hareket olarak ortaya çıkmıştır (Hinz, 1992:5). Başlangıçta tasavvufi bir yapı olarak gelişen bu tarikat, özellikle Şeyh Cüneyt döneminde siyasi bir hedef doğrultusunda dönüşüm geçirmiştir. Şeyh Cüneyt'in liderliği altında, tarikat yalnızca dini bir yapı olmaktan çıkmış; askeri ve siyasi bir organizasyon olarak da güç kazanmaya başlamıştır.

Abdüllatif Kazvinî, bu süreci, Şeyh Cüneyt'in dini liderlikten siyasi liderliğe geçiş çabaları olarak değerlendirmektedir: “Din ve dünya liderliği, Şah İsmail'in büyükbabası olan o büyük zata ulaştığında, o zat dünya saltanatına yönelmiş ve Mürteza Ali'nin davasını yükseltmeye odaklanmıştır.” (Kazvinî, 2011:24). Şeyh Cüneyt, babası İbrahim'in vefatının ardından tarikatın liderliğini devralmak istemiş, ancak siyasi iktidarı hedefleyen yaklaşımı nedeniyle tarikat içinde eleştirilere maruz kalmıştır. Bu durum, dönemin güçlü hükümdarlarından Karakoyunlu Sultanı Mirza Cihan Şah'ın dikkatini çekmiş ve Şeyh Cüneyt'in Karakoyunlu topraklarından ayrılması talep edilmiştir (Gündüz, 2018:24).

Bunun üzerine Anadolu'ya geçen Şeyh Cüneyt, Osmanlı Sultanı II. Murat'a müridlerinden birini göndererek kendisini himaye etmesini istemiştir. Ancak Sultan II. Murat, bu talebi “Yedi derviş bir postta oturur da iki hükümdar bir cihana sığmazmış.” diyerek reddetmiştir (Âşık Paşazâde, 1928:264). 1449 yılında Osmanlı egemenliğinde bulunmayan Karamanoğulları topraklarına geçen Şeyh Cüneyt, burada dini ve siyasi fikirlerini yaymaya başlamıştır. Konya ve çevresinde yürüttüğü faaliyetler, özellikle Teke ve Varsak Türkmenleri üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Ancak Karaman Beyi İbrahim Bey'in müdahalesi üzerine bölgeden ayrılmak zorunda kalmış ve Memlük topraklarına sığınmıştır (Hinz, 1992:17-18).

1.2.Safevî Hareketinin Genişlemesi ve Osmanlı İçin Tehdit Haline Gelmesi

Şeyh Cüneyt'in Memlük topraklarında tarikatını genişletme çabaları, bölgede dikkat çekerek, dini çevrelerin tepkisine yol açmıştır. Bu gelişmeler, Memlük Sultanı Çakmak'ın emirleri doğrultusunda Şeyh Cüneyt'in Suriye'den çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır. Halep valisinin emriyle gerçekleştirilen bu operasyon, Safevî müritleri ile Memlük güçleri

arasında bir çatışmaya dönüşmüş ve bu olayda Şeyh Cüneyt'in yetmiş kadar müridi hayatını kaybetmiştir (Yazıcı, 1993). Bu gelişmelerin ardından Osmanlı topraklarına yönelen Şeyh Cüneyt, Canik bölgesine sığınmış ve burada kısa sürede yeni bir mürit grubu toplamayı başarmıştır. Bu dönemde, devlet kurma hedeflerini daha da netleştirerek Trabzon'daki Pontus Rum Devleti'ne karşı dini bir mücadeleye çağrı yapmıştır. Ancak Osmanlı baskısı nedeniyle Trabzon seferi başarısızlıkla sonuçlanmış ve Şeyh Cüneyt geri çekilmek zorunda kalmıştır (Gündüz, 2018:27).

Bu süreçte Diyarbakır'a geçerek Akkoyunlu lideri Uzun Hasan ile yakın ilişkiler geliştiren Şeyh Cüneyt, onun kız kardeşi Hatice Bengü ile evlenmiş ve bu evlilikten Haydar isimli oğlu dünyaya gelmiştir (Kazvinî, 2011:25). Akkoyunlu konfederasyonu içerisinde Avşar, Musullu, Döğer, Karamanlı ve Harbendülü gibi Türkmen aşiretleriyle güçlü bağlar kuran Şeyh Cüneyt, bölgedeki siyasi dengeleri etkileyebilecek önemli bir figür haline gelmiştir (Gündüz, 2018:27).

1.3. Safevî Hareketinin Şirvan Bölgesinde Yayılması ve Şeyh Cüneyt'in Ölümü

Diyarbakır'da üç yıl kaldıktan sonra Erdebil'e dönen Şeyh Cüneyt, bu süreçte Safevî tarikatının etkinliğini artırmıştır. Ancak, Erdebil'de kalıcı olamayarak Şirvan bölgesine yönelmiş ve burada Çerkezlerle karşı bir sefer düzenlemiştir. Şirvanşah hükümdarı Sultan Halil, Safevî hareketinin bu bölgede yayılmasını tehdit olarak algılamış ve Şeyh Cüneyt'in ortadan kaldırılması için girişimlerde bulunmuştur (Hinz, 1992:35).

Şeyh Cüneyt'in Şirvan bölgesindeki faaliyetleri, Erdebil'deki Safevî topluluğu içinde de bölünmelere yol açmıştır. Şeyh Cüneyt'in amcası Şeyh Cafer, Sultan Halil'e bir mektup yazarak Şeyh Cüneyt'in velayet sahibi olmadığını ve öldürülmesi gerektiğini bildirmiştir (Hinz, 1992:35). *"O, velayet sahibi değildir. Müritleri bir tarafa dağıtılmalı ve o, devlete isyan eden bir asi olarak cezalandırılmalıdır."* (Kazvinî, 2011:24)

Bu mektubun ardından, Sultan Halil diplomatik bir girişimde bulunarak Şeyh Cüneyt'e bölgeyi terk etmesini emretmiştir. Ancak, Şeyh Cüneyt bu talebi reddederek Şirvan hükümdarına meydan okumuş ve elçisini öldürmüştür. Bu gelişme üzerine Sultan Halil, Safevî hareketine karşı askeri bir operasyon başlatmıştır (Hinz, 1992:35). 4 Mart 1460 tarihinde gerçekleşen savaşta, Şeyh Cüneyt bir okun isabet etmesi sonucu hayatını

kaybetmiştir. Bu olay, Safevî hareketinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuş ve liderlik, Şeyh Haydar'ın eline geçmiştir (Kazvinî, 2011:24).

1.4. Şeyh Haydar'ın Yetiştirme Süreci ve Safevî Tarikatının Yeniden Yükselişi

Şeyh Cüneyt'in 1460 yılında Şirvanşahlarla girdiği savaşta öldürülmesinin ardından, henüz çocuk yaşta olan Şeyh Haydar, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan tarafından himaye altına alınmıştır. Uzun Hasan'ın sarayında büyüyen Haydar, dayısının Sünni mezhebine mensup olmasına rağmen, babası Şeyh Cüneyt'in görüşlerini benimseyerek Sünnilik dışı bir inanç sistemine yönelmiştir. Ancak, Şeyh Haydar'ın bu inanç anlayışını kimlerden aldığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır (Gündüz, 2018:29).

1470 yılında, Uzun Hasan'ın Timurlu hükümdarı Ebu Said ile yaptığı savaşın ardından, Haydar Safevî hanedanının merkezi olan Erdebil'e gitmiştir. Uzun Hasan, düzenlenen resmi bir törenle Şeyh Haydar'ı Safevî tarikatının lideri olarak atamış ve onun dini otoritesini meşrulaştırmıştır (Karadeniz, 2019:7). Bu atama, Safevî tarikatının yeniden canlanmasına öncülük etmiş ve Safevî müritlerinin Erdebil'e akın etmesine yol açmıştır.

1.5. Safevî Tarikatının Yayılması ve Haydar'ın Liderliği

Haydar'ın Safevî tarikatının lideri ilan edilmesi, Anadolu'nun farklı bölgelerinden ve çevre ülkelerden birçok müridin Erdebil'e gelmesine neden olmuştur. Bu gelişme, Safevî hareketinin sadece dini bir tarikat olarak kalmadığını, aynı zamanda geniş bir sosyal ve siyasi etki alanına ulaştığını göstermektedir. Bu dönemde, Osmanlı vilayetlerinden, Karaman, Teke, Hamid ili gibi Anadolu'nun güney bölgelerinden, ayrıca Suriye, Geylan ve Taliş gibi Hazar Denizi'nin güneybatı kesimlerinden gelen müritler, Haydar'ın liderliği altında Safevî hareketine katılmıştır (Hinz, 1992:63).

Şeyh Haydar, yetişkinlik çağına geldiğinde, dayısı Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Begüm ile evlenmiştir. Bu evlilik, Safevî hareketi ile Akkoyunlu hükümdarlığı arasındaki bağları güçlendirmiş ve iki siyasi gücün yakınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Şeyh Haydar ile Alemşah Begüm'ün evliliğinden Sultan Ali, İsmail ve İbrahim adında üç çocuğu dünyaya gelmiştir (Hinz, 1992:63 & Gündüz, 2018:29).

1.6. Şeyh Haydar'ın Askeri Faaliyetleri ve Safevî Propagandasının Güçlenmesi

Şeyh Haydar, Safevî hareketini sadece dini bir tarikat olarak değil, aynı zamanda askeri ve siyasi bir güç olarak da konumlandırmıştır. Babasının izinden giderek Şirvanşahlara karşı bir intikam savaşı başlatmak için hazırlıklara girişmiştir. Bu dönemde Safevî tekkesinde müritlerine askeri eğitimler verilmiş, savaş malzemeleri üretilmiş ve Safevî müritleri giderek daha disiplinli bir askeri organizasyona dönüşmüştür (Rumlu, 2017:323).

Gerekli hazırlıkları tamamladıktan sonra, Şeyh Haydar kuzeydeki Çerkezlerle karşı bir gaza ilan etmiştir. Bu sefer sırasında, Şeyh Haydar Safevî birlikleriyle Şirvanşah topraklarını hızla geçerek Çerkezlerle saldırmış ve bu akından büyük miktarda ganimet ve köle elde etmiştir. Şeyh Haydar' bu seferi sadece ekonomik kazanç sağlama amacı olarak görmemiştir. Şeyh Haydar, bu seferi Safevî ordusunun askeri kapasitesini test etmek ve müritlerinin savaş deneyimini artırmak için bir fırsat olarak değerlendirmiştir. (Gündüz, 2018:30).

Şeyh Haydar'ın askeri faaliyetleri, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın dikkatini çekmiş ve Uzun Hasan onu bu tür saldırıları durdurması konusunda uyarmıştır. Uzun Hasan, eğer Haydar ve müritleri bu faaliyetlerine devam ederse, Safevîlerin Erdebil'den çıkarılacağı tehdidinde bulunmuştur (Gündüz, 2018:30).

1.7. Kızılbaş Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Safevîlerin Siyasi Kimlik Kazanması

Bu uyarının ardından, Şeyh Haydar, müritlerini kendi tarafında olanlar ve olmayanlar diye ayırmak amacıyla, kendisine bağlı olanların “taç” adı verilen on iki dilimli kızıl bir sarık kullanmalarını istemiştir. Bu başlık, Safevîlerin Alevi inancını ve On İki İmam'ı simgelemektedir. Osmanlı yönetiminin “Kızılbaş” terimini kullanmasının nedeni de bu sembolik başlık olmuştur (Dedeyev, 2008:215). “Kızılbaşlık, yalnızca dini bir kimlik değil, aynı zamanda Safevî Devleti'nin siyasi ve sosyal yapısını temsil eden bir kavram haline gelmiştir.” (Musalı, 2018:9-10)

Bu dönemde Kızılbaş terimi, yalnızca Safevî müritlerini değil, aynı zamanda Safevîler adına savaşan Türk boylarını ifade etmek için de kullanılmıştır. Bu, Safevî Devleti'nin siyasi ideolojisinin yalnızca mistik bir öğretiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda etnik ve coğrafi bir yapı kazandığını göstermektedir (Hinz, 1992:65).

1.8. Şeyh Haydar'ın Son Seferi ve Ölümü

1478 yılında Uzun Hasan'ın ölümü sonrasında Safevî hareketi, Akkoyunlu Devleti ile daha açık bir rekabet içine girmiştir. Bu süreçte, Şeyh Haydar müritleriyle birlikte Şirvanşahlar üzerine yeni bir sefer düzenlemiş ve Şamahı'yı ele geçirdikten sonra Derbend'i kuşatma altına almıştır. Şirvanşah Sultanı Ferruh Yaser, bu saldırıya karşı koyabilmek için damadı olan Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup'tan yardım talep etmiştir (Gündüz, 2018:34). Sultan Yakup, gelen yardım talebi üzerine Safevî hareketinin kontrol altına alınması gerektiğine karar vererek, komutanlarından Biçenli Süleyman Bey'i Şirvan'a göndererek Haydar'a karşı harekete geçmiştir (Rumlu, 2017:326).

Yaşanan bu gelişmeler sonucunda, Şeyh Haydar Derbend kuşatmasını yarıda bırakmış ve Akkoyunlu ordusuyla karşılaşmak için Tabersaran'a ilerlemiştir. Bu savaşta, Safevî kuvvetleri büyük bir direniş göstermiş olmasına rağmen, Akkoyunlu birliklerinin sayıca üstünlüğü karşısında ağır kayıplar vermiştir. Şeyh Haydar, tıpkı babası Şeyh Cüneyt gibi, bir savaş sırasında aldığı ok darbesiyle hayatını kaybetmiştir (Kazvinî, 2011:26-27).

Haydar'ın ölümü, Safevî hareketinin liderlik krizine girmesine yol açmış, ancak Safevîler tamamen ortadan kalkmamış, hareketin liderliği ilerleyen süreçte Şah İsmail'e geçerek yeni bir dönemin başlangıcına zemin hazırlamıştır.

1.9. Safevî Ailesinin Sürgünü ve Liderlik Değişimi

Şeyh Haydar'ın 1488 yılında Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup'un emriyle öldürülmesinin ardından, Safevî hareketi dağılma sürecine girmiştir. Bu çöküşü kalıcı hale getirmek isteyen Sultan Yakup, Şeyh Haydar'ın eşi ve aynı zamanda kendi kız kardeşi olan Alemşah Begüm ile çocuklarını Fars eyaletindeki İstahr Kalesi'ne hapsedmiştir (Gündüz, 2018:35).

Bu karar, Safevî ailesinin siyasi etkisini tamamen ortadan kaldırmayı ve hareketin gelecekteki potansiyel liderlerini etkisiz hale getirmeyi amaçlamaktadır. Alemşah Begüm ve çocuklarının hapsedilmesi, Safevî hareketinin ideolojik ve siyasi varlığının yok edilmesine yönelik önemli bir girişim olarak değerlendirilmiştir.

1.10.Akkoyunlu Taht Mücadelesi ve Safevî Hareketinin Yeniden Yükselişi

Sultan Yakup'un 1491 yılında genç yaşta ölmesi, Akkoyunlu Devleti içinde derin bir taht mücadelesinin başlamasına neden olmuştur. Bu iç çekişme, devletin siyasi yapısını istikrarsızlaştırmış ve hanedan içindeki güç mücadelelerini şiddetlendirmiştir. Sultan Yakup'un ölümünün ardından, oğlu Baysungur kısa bir süre için tahta çıkmış ancak siyasi entrikalar sonucu 1492'de Akkoyunlu tahtını Rüstem Bey ele geçirmiştir.

Baysungur, tahttan indirilmesinin ardından dedesi Şirvanşah Ferruh Yaser'e sığınmıştır. Bu süreçte, Rüstem Bey Akkoyunlu tahtındaki konumunu sağlamlaştırmak için Safevî hareketini kendi lehine kullanmak istemiştir. Bu doğrultuda, İstahr Kalesi'nde hapsedilen Alemşah Begüm ve çocuklarını serbest bırakmış ve onların Erdebil'e dönmelerine izin vermiştir (Rumlu, 2017:333). Rüstem Bey bu hareketi ile Safevî ailesini serbest bırakarak, Kızılbaşları kendi tarafına çekmek ve Şeyh Haydar'ın müritlerini kontrol altına almak istemiştir. (Rumlu, 2017:333)

Bu stratejik hamle, Rüstem Bey'in Akkoyunlu tahtındaki rakipleri karşısında destek kazanma çabasının bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Safevî ailesinin Erdebil'e dönüşü, Safevî hareketinin yeniden canlanmasının ve ilerleyen süreçte bir devlet gücüne dönüşmesinin temel taşlarını oluşturmuştur.

1.11.Sultan Hoca Ali'nin Liderliği ve Safevî Hareketinin Güçlenmesi

Erdebil'e dönüşün ardından, Şeyh Haydar'ın büyük oğlu Sultan Hoca Ali, Safevî tarikatının yeni lideri olarak kabul edilmiştir (Rumlu, 2017:326). Sultan Hoca Ali'nin liderliğinde, Kızılbaş müritleri Erdebil'e akın etmiş ve tarikat yeniden güç kazanmaya başlamıştır.

Bu gelişmeler, Sultan Rüstem'in Kızılbaşları kendi saflarına çekme stratejisinin başlangıçta başarılı olduğunu göstermektedir. Nitekim Sultan Rüstem'in desteğiyle Akkoyunlu ordusu, Kızılbaşların yardımıyla bir isyanı bastırmış ve Baysungur'un siyasi etkisini ortadan kaldırmıştır. Ancak, Safevî tarikatının güçlenmesi Sultan Rüstem için kısa sürede yeni bir tehdit haline gelmiştir.

Safevî hareketi, Akkoyunlu iç mücadelesinde başlangıçta Sultan Rüstem'in lehine bir unsur olarak görülse de kısa sürede, bağımsız bir siyasi güç haline gelerek Akkoyunlu yönetimi için bir tehdit unsuru oluşturmuştur (Rumlu, 2017:342).

1.12.Sultan Rüstem'in Safevî Tehdidine Karşı Önlemleri ve İsmail'in Kaçışı

Sultan Hoca Ali'nin liderliğindeki Safevî hareketi, Akkoyunlu Devleti içinde yeni bir siyasi denge unsuru haline gelmiştir. Bu durum karşısında, Sultan Rüstem giderek güçlenen Safevî liderliğini tehdit olarak algılamış ve Sultan Hoca Ali'nin öldürülmesine karar vermiştir (Rumlu, 2017:342). Safevî tarikatının bir devletleşme sürecine girmesi, Akkoyunlu hanedanı için tahammül edilemez bir tehlike haline gelmiştir (Rumlu, 2017:342)

Ölüm emrinden haberdar olan Sultan Hoca Ali, tarikatın liderlik yapısını güvence altına almak için halefi olarak kardeşi İsmail'i belirlemiş ve onun Erdebil'den kaçmasını sağlamıştır. Bu karar, Safevî hareketinin devamlılığını sağlamak için kritik bir hamle olmuştur. İsmail, Erdebil'den ayrılarak Gilan'a sığınmış ve burada yeni bir lider olarak yetiştirilmiştir. Bu süreç, Safevî Devleti'nin doğrudan devletleşme sürecine adım atmasını sağlayacak önemli bir dönemeç olmuştur.

1.13. İsmail'in Gilan'dan Çıkışı ve Safevî Devleti'nin Kuruluşu

İsmail'in Gilan'da geçirdiği altı yıl, Akkoyunlu Devleti'nin zayıflaması ve bölgede artan siyasi kargaşayla sona ermiştir. Bu dönemde Akkoyunlu yönetimi, iç mücadelelerle zayıflarken, Osmanlılar ve Timur'un mirasını sürdüren Orta Asya hanlıkları bölgede etkisini arttırmıştır. Bu siyasi boşluktan yararlanmak isteyen İsmail, dedesi Şeyh Cüneyt ve babası Şeyh Haydar'dan miras aldığı dünya saltanatı fikrini gerçekleştirmek amacıyla Gilan'dan ayrılmış ve Ercivan'a gelerek burayı Safevî hareketinin ilk merkezi olarak belirlemiştir (Gündüz, 2018:47).

Bahar aylarının gelmesiyle İsmail, öncelikle Erdebil'e, ardından Erzincan'a harekât etmiş ve burada kendisine bağlı Kızılbaş topluluklarını bir araya getirmiştir. Bu süreçte, Ustacalu, Şamlu, Tekeli, Varsak, Rumlu, Dulkadirli, Afşar, Kaçar, Karacadağ sûfileri gibi Türkmen aşiretlerinden gelen müritler, İsmail'in liderliğinde birleşmiştir (Kazvinî, 2011:32). Toplamda yedi bin kişiden oluşan bu ordu, sadece bir askeri güç değil, aynı zamanda Safevî ideolojisini taşıyan bir birlik olarak hareket etmiştir.

1501 yılında İsmail, ilk olarak Şirvan'ı, ardından aynı yıl içinde Şarur'daki savaşı kazanarak Nahcivan'ı ele geçirmiştir. Bu savaşta, Akkoyunlu emirlerinden ve

askerlerinden sekiz bin kişi öldürülmüş ve Safevîler, bölgedeki en güçlü askeri otoritelerden biri haline gelmiştir (Kazvinî, 2011:32).

1.14. Tebriz'in Alınması ve Safevî Devleti'nin Kuruluşu

İsmail, Akkoyunlular karşısında kazandığı bu zaferin ardından Tebriz'e yürüyüş başlatmış ve 1501 yılında şehri ele geçirerek burayı Safevî saltanatının başkenti ilan etmiştir. Bu gelişme, Safevî Devleti'nin resmi olarak kurulduğu tarih olarak kabul edilir (Karadeniz, 2015:63).

Safevî Devleti, Anadolu ve İran coğrafyasında Kızılbaş Türkmenlerin askeri ve ideolojik desteğiyle kurulmuş, bu unsurların güçlü olduğu bölgelerde hızla otoritesini sağlamlaştırmıştır. (Musalı, 2018:31) Tebriz'in başkent ilan edilmesiyle birlikte, İsmail, Safevî Devleti'ni resmileştirmiş ve burada "Şah" unvanını alarak, bundan sonra "Şah İsmail" olarak anılmaya başlanmıştır. Bu unvan değişikliği, Safevî hareketinin sadece bir tarikat olmaktan çıkıp, siyasi ve askeri bir devlet yapısına dönüştüğünü simgelemektedir.

Şah İsmail, Safevî Devleti'ni büyük dedesi Şeyh Safiyüddin Erdebilî'nin mirasına dayandırmış ve devlete Safevî adını vermiştir. Tebriz'deki saltanat ilanı sırasında, Safevî hanedanının dini kökenini vurgulamak amacıyla, On İki İmam, babası Şeyh Haydar ve dedesi Şeyh Cüneyt adına hutbeler okutmuştur (Uzunçarşılı, 1983:253).

1.15. Safevî Devleti'nin Kurumsallaşması ve Şiiğin Resmi Mezhep İlan Edilmesi

Safevî Devleti'nin kurumsallaşması sürecinde, Şah İsmail devletin bağımsızlığını pekiştirmek amacıyla kendi adına para bastırmıştır. Safevî sikkeleri üzerine On İki İmam, Şeyh Haydar ve Şeyh Cüneyt'in isimlerini kazıtarak, devletin resmi mezhebini Şiilik olarak ilan etmiştir. Şah İsmail'in Tebriz'de gerçekleştirdiği mezhep reformu, yalnızca dini bir dönüşüm değil, aynı zamanda İran coğrafyasında güçlü bir Şii devletin inşasına yönelik bilinçli bir politik adımdır. (Kazvinî, 2011:25)

Safevî Devleti'nin kuruluşu, Şeyh Cüneyt ile başlayan dünya saltanatı düşüncesinin Şah İsmail tarafından tamamlanmasını simgelemektedir. Şah İsmail'in genç yaşta elde ettiği bu başarı, hem dedesi Şeyh Cüneyt'in ideallerini gerçekleştirdiğini hem de babası Şeyh Haydar'ın intikamını aldığını göstermektedir.

1.16.Kuruluş Sonrası Göç Politikaları ve Anadolu-İran İlişkileri

Tarikattan devlet statüsüne yükselen Safevîler, gücünü dini ve dünyevi otoritenin birleşiminden almaktaydı. Şah İsmail'in "menem hem pîr ü hem sultân-ı âlem" (Görkaş, 2009:130) ifadesi, onun hem dini hem de dünyevi bir lider olduğunu vurgulamaktadır. Bu vurgu, Şah İsmail'in, hükümdarlığını mutlak otoriteye dayandırarak, teokratik bir yönetim anlayışı geliştirdiğini göstermektedir.

Safevî Devleti, kuruluşunun ardından İran coğrafyasında büyük bir mezhepsel dönüşüm sürecine girişmiş ancak bu dönüşüm, İran'daki çoğunluk Sünni halk tarafından başlangıçta büyük bir dirençle karşılanmıştır. Bu nedenle, Safevî yönetimi kendi ideolojik temellerini sağlamlaştırmak ve nüfus desteğini artırmak için Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenleri İran'a çekmeyi amaçlayan sistematik bir göç politikası benimsemiştir.

1.17.Anadolu'dan İran'a Yönelik Göç ve Osmanlı'nın Tedbirleri

Şah İsmail, Anadolu'dan yeterli sayıda Kızılbaş mürit getirilmediği takdirde İran'daki otoritesinin zayıflayacağını öngörerek, Anadolu'daki Safevî sempatanlarını İran'a göç etmeye teşvik etmiştir. Bu durum, Osmanlı Devleti ve Dulkadirli Beyliği tarafından büyük bir tehdit olarak algılanmış ve göç hareketlerini engellemek için çeşitli tedbirler alınmasına neden olmuştur. Bu önlemlerin temel motivasyonu, Anadolu'dan İran'a büyük ölçekli bir nüfus kaymasının, Osmanlı vergi sisteminde ciddi gelir kayıplarına yol açabileceği endişesiydi (Sümer, 1999:25).

Osmanlı ve Dulkadir Beyliği'nin göçleri önleme çabalarına rağmen, Anadolu ile İran arasındaki etkileşim devam etmiştir. Bu durumu gösteren önemli belgelerden biri de Şah İsmail'in Osmanlı Sultanı II. Bayezid'e yazdığı mektuptur (Baharlu, 2023:27). Bu mektupta Şah İsmail, Osmanlı topraklarından Safevî Devleti'ne göç etmek isteyen Kızılbaşlara neden izin verilmediğini sorgulamış ve göç etmek isteyenlere engel olunmamasını talep etmiştir (Baharlu, 2023:11).

Osmanlı Devleti, Şah İsmail'e verdiği yanıtta, göçlerin Osmanlı vergi sistemine zarar vereceğini belirterek, yalnızca geri dönmeleri şartıyla göç etmek isteyenlere izin verileceğini bildirmiştir (Sümer, 1999:25). Ancak alınan tüm tedbirlere rağmen Safevî topraklarına göçler devam etmiş ve bu durum Osmanlı-Safevî ilişkilerinde önemli bir gerginlik kaynağı olmuştur.

1.18. Safevî-Osmanlı Çatışması ve Dulkadirli Seferi

Şah İsmail, Osmanlı ve Dulkadir Beyliği'nin aldığı göç önlemlerine karşılık olarak, doğrudan bir askerî harekât başlatma kararı almıştır. Bu çerçevede, 1507 yılında Dulkadirli Beyi Alaüddeve üzerine bir sefer düzenleyerek, ordusuyla Osmanlı sınırına kadar ilerlemiştir.

"Şah İsmail'in Amasya'ya kadar ilerleyerek Anadolu'daki müritlerini etrafında toplama çabası, Osmanlı tarafından büyük bir tehdit olarak değerlendirilmiş ve bu durum Osmanlı-Safevî çatışmasının temel nedenlerinden biri haline gelmiştir." (Sümer, 1999:28)

Osmanlı yönetimi, Safevîlerin Anadolu üzerindeki artan nüfuzuna karşı daha sert önlemler almaya başlamış, özellikle Kızılbaş hareketine karşı bir baskı politikası uygulamaya koymuştur. Bu süreç, Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı'nın Safevîler karşısında kesin bir askeri strateji belirlemesine neden olmuştur.

1.19. Horasan Zaferi ve Safevîlerin Bölgesel Güç Haline Gelmesi

1510 yılında, Şah İsmail, doğu sınırlarında büyük bir zafer kazanarak, Özbek lider Muhammed Şibani Han'ı mağlup etmiştir. Bu zafer, Horasan ve Maverâünnehir bölgesindeki Safevî hâkimiyetini sağlamlaştırarak, devletin Ceyhun Nehri'nden Fırat'a kadar geniş bir coğrafyada kontrol sağlamasına zemin hazırlamıştır. Şah İsmail'in Horasan'daki zaferi, Safevî Devleti'nin yalnızca İran sınırları içinde değil, tüm İslam dünyasında siyasi ve askeri bir güç haline geldiğini gösteren kritik bir dönüm noktası olmuştur. (Sümer, 1999:31)

Bu zaferin ardından Safevî Devleti hem ekonomik hem de askeri olarak büyük bir güç kazanmıştır. Horasan'ın ele geçirilmesi, Safevîlerin sadece İran coğrafyasında değil, Asya'daki önemli ticaret yolları ve stratejik noktalar üzerinde de hâkimiyet kurmasını sağlamış ve Safevî Devleti'nin bölgesel etkinliğini arttırmıştır.

Safevîlerin Asya'daki ticaret yolları üzerinde hâkimiyet kurması, devletin ekonomik gücünü önemli ölçüde artırmıştır. Bu sayede, Tebriz ve diğer büyük şehirlerde güçlü bir yönetim sistemi oluşturulmuş, Şii İslam'ın bölgedeki etkisi daha da derinleşmiştir. Safevî Devleti'nin Şii İslam'ı yayma politikası, Horasan ve İran'ın diğer bölgelerinde Sünni nüfusun Şiileştirilmesi sürecini hızlandırmıştır. (Musalı, 2018:40)

2. Safevî-Osmanlı İlişkileri ve Anadolu Toplumuna Etkileri

2.1. Şahkulu İsyanı ve Osmanlı'da Kızılbaş Tehdidi

Osmanlı Devleti'nin Teke Sancağı, Kızılbaş nüfusunun yoğun olduğu bölgelerden biri olarak bilinmekteydi. Bölgede, Safevî propagandasından etkilenen ve Şahkulu Baba olarak bilinen bir Kızılbaş dervişi ön plana çıkmıştır. Şahkulu, Şah İsmail'in Anadolu'da artan nüfuzunu ve Osmanlı merkezî otoritesinin zayıflığını fırsat bilerek bir isyan hareketi başlatmıştır. Matrakçı Nasuh isyanı şu şekilde aktarmıştır: "Şahkulu'nun ayaklanması, yalnızca dini bir hareket değil, aynı zamanda Osmanlı içindeki yönetsel sorunlara tepki olarak gelişen toplumsal bir başkaldırı niteliğindedir." (Matrakçı Nasuh, 2015:15)

Bu dönemde, Osmanlı tahtının veliaht adaylarından Şehzade Korkut, Teke Sancağı'nda bulunmaktaydı. Ancak Korkut, Teke'ye alışmamış ve daha önce atandığı Saruhan Sancağı'na dönmek istemekteydi. Bu özlemle hareket eden Korkut, bir gece adamlarıyla birlikte ansızın Saruhan'a doğru yola çıkmıştır. Şahkulu ve müritleri, Korkut'un bu beklenmedik hareketini, Sultan Bayezid'in öldüğü ve Korkut'un taht için İstanbul'a gitmekte olduğu şeklinde yorumlamıştır. Bu yanlış bilginin etkisiyle, Şahkulu ve adamları, Korkut'un kervanına saldırı düzenlemiş ancak Korkut, bu saldırıdan kaçarak canını kurtarmıştır. Bu olay, Osmanlı tarihinde "Şahkulu İsyanı" olarak kayıtlara geçmiştir (Matrakçı Nasuh, 2015:15).

2.2. Şahkulu İsyanı'nın Nedenleri ve Osmanlı'nın Tepkisi

Şahkulu İsyanı'nın temelinde, Osmanlı merkezî yönetiminin halkın şikâyetlerine yeterince yanıt verememesi, vergi yüklerinin artması ve Safevî propagandasının etkisi yer almaktadır. Sultan Bayezid'in yaşlılığı ve yönetimdeki gevşeme, Anadolu'da otoritenin zayıflamasına neden olmuş, bu durum isyancı grupların güç kazanmasını kolaylaştırmıştır.

Şahkulu'nun ordusu, çeşitli sosyal tabakalardan gelen kişileri bünyesinde barındırmaktaydı. Bu gruplar arasında Osmanlı yönetiminden hoşnut olmayan sipahiler, toprakları ellerinden alınmış köylüler ve yoksul Türkmenler bulunmaktaydı (Matrakçı Nasuh, 2015:15). "Şahkulu'nun liderliğindeki isyancı güçler, Osmanlı ordularının müdahalelerine rağmen, peş peşe zaferler elde etmiş ve bu başarıları, Şahkulu'nun mürit sayısını hızla artırmıştır." (Sümer, 1999:35) İsyancılar, Osmanlı müdahalesine rağmen

Kütahya üzerine yürümüş ve burada Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa'yı yenerek öldürmüşlerdir. Bu zafer, Şahkulu'nun Anadolu'daki otoritesini daha da güçlendirmiştir (Sümer, 1999:35).

2.3. Şahkulu'nun Geri Çekilişi ve Son Mücadelesi

Kütahya'daki zaferin ardından, Şahkulu ve adamları, Sultan Bayezid'in ölmediğini öğrenince geri çekilerek Teke'ye dönmüştür. Ancak burada, Osmanlı Vezir-i Azamı Hadım Ali Paşa'nın düzenlediği büyük bir kuşatmayla karşılaşmışlardır. Şahkulu ve müritleri, ani bir hücum ile Osmanlı kuşatmasını yarararak kaçmayı başarmışlardır. Kaçışın ardından Hadım Ali Paşa'nın takibi sonucu, Şahkulu ve müritleri Sivas'ta tekrar yakalanmış ve burada Osmanlı ordusu ile Safevî destekçileri arasında büyük bir çatışma yaşanmıştır. Bu çarpışma sırasında, Osmanlı Veziri Hadım Ali Paşa öldürülmüş ve Osmanlı birlikleri ağır bir yenilgiye uğramıştır (2 Temmuz 1511). "Şahkulu'nun isyanı, Osmanlı'nın Anadolu'daki merkezî otoritesinin zayıflığını gözler önüne sermiş ve Kızılbaş hareketinin Osmanlı devleti açısından nasıl büyük bir tehdit oluşturabileceğini açıkça ortaya koymuştur." (Uzunçarşılı, 1983:256)

Ancak bu çarpışmada Şahkulu da ağır yaralanmış ve kısa bir süre sonra hayatını kaybetmiştir. Şahkulu'nun ölümü, isyanın askeri gücünü büyük ölçüde kırmış olsa da Safevî propagandasının Anadolu'da ne kadar güçlü olduğunu göstermesi açısından Osmanlı yönetimi için önemli bir uyarı niteliği taşımıştır (Uzunçarşılı, 1983:256). Şahkulu'nun ölümünün ardından, yanında bulunan ve kendisine vezir tayin ettiği Türkmen ileri gelenleri, kalan müritleri önce Erzincan'a, ardından ise Safevî başkenti Tebriz'e götürmüştür. Bu durum, Anadolu'dan Safevî topraklarına yönelen ilk büyük Kızılbaş göçlerinden biri olarak değerlendirilmelidir (Rumlu, 2017:413).

2.4. Şahkulu İsyanı'nın Osmanlı-Safevî İlişkilerine Etkisi

Şahkulu'nun isyanı, Osmanlı-Safevî ilişkilerinde gerginliğin tırmanmasına neden olmuş ve Anadolu'daki Kızılbaş hareketlerinin Osmanlı için büyük bir tehdit olduğu görüşünü pekiştirmiştir. Osmanlı yönetimi, bu olayın ardından Anadolu'daki Kızılbaş unsurlara karşı daha sert tedbirler almaya başlamış, özellikle II. Bayezid'in yerine tahta çıkan Yavuz Sultan Selim döneminde Safevîlere yönelik askeri ve siyasi önlemler hız kazanmıştır. "Şahkulu İsyanı, Osmanlı Devleti'nin iç bütünlüğünü sarsan ve Safevî

Devleti'nin Anadolu'daki nüfuzunu gözler önüne seren en önemli olaylardan biri olmuştur." (Uzunçarşılı, 1983:256)

Bu isyan, Osmanlı yönetiminin Anadolu'daki Kızılbaş hareketlerine karşı daha girişken bir tutum geliştirmesine ve ilerleyen yıllarda Yavuz Sultan Selim'in Safevîler üzerine büyük bir sefer düzenlemesine zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda, Anadolu'daki sosyal ve ekonomik sorunların nasıl siyasi çatışmalara dönüşebileceğini gösteren kritik bir olay olarak Osmanlı tarihine geçmiştir.

2.5. Sultan Selim ve Safevî Siyaseti

Sultan Bayezid'in yaşlılığı ve nıkris hastalığına yakalanması, Osmanlı Devleti'nde yönetim zafiyetine yol açmıştır. Bu süreçte, devlet işlerinin idaresi vezirleri Ali ve Mustafa Paşa'ya devredilmiş, ancak bu iki vezirin aldığı kararlar halk arasında büyük bir hoşnutsuzluk yaratmış ve Osmanlı yönetiminde ciddi aksamalara sebep olmuştur (Söylemez, 2012:64).

Sultan Bayezid, tahtı en büyük oğlu Şehzade Ahmet'e bırakmayı planlamışsa da Trabzon Sancağı'nda bulunan Şehzade Selim, babasının bu tercihini kabul etmeyerek, Yeniçeri Ocağı'nın da desteğini alarak darbe girişiminde bulunmuştur. Bu hamle sonucunda, Sultan Bayezid tahtı oğlu Selim'e bırakmak zorunda kalmıştır. Sultan Selim, Osmanlı tahtına çıktıktan sonra taht mücadelesini tamamen sona erdirmek amacıyla kardeşleri Korkut ve Ahmet başta olmak üzere rakiplerini ortadan kaldırarak Osmanlı tahtının tek hâkimi olmuştur.

Sultan Selim, tahtta kesin hâkimiyet sağladıktan sonra, Osmanlı Devleti için en büyük tehdit Safevîleri görmüş, bu devlet üzerine büyük bir sefer düzenlemeye karar vermiştir (Solakzâde, 1989:15).

2.6. Sultan Selim'in Safevî Seferi ve Osmanlı Stratejisi

Sultan Selim, tahta çıktıktan sonra Safevî Devleti'ni en büyük siyasi ve askeri tehdit olarak görerek, Şah İsmail'e karşı bir sefer düzenlemeye karar vermiştir. Bu karar öncesinde Osmanlı ulemasıyla istişare eden Sultan Selim, Safevîleri dini ve siyasi açıdan bir tehdit olarak tanımlamış ve Osmanlı topraklarında Safevî yanlısı Kızılbaş hareketini kontrol altına almak istemiştir (Solakzâde, 1989:15).

1514 yılında Osmanlı ordusu Safevî topraklarına doğru harekete geçmiş ve Erzincan'a ulaşmıştır. Ancak Safevî ordusu, Osmanlı kuvvetlerini burada karşılamaktan kaçınmıştır (Uzunçarşılı, 1983:261). Erzincan'da Safevîlerin savaş meydanına çıkmaması, Osmanlı ordusu içinde huzursuzluk yaratmış, bazı yeniçeriler geri dönme talebinde bulunmuştur. Ancak Sultan Selim, sefere devam etme kararı almış ve ordusunu doğuya doğru ilerletmiştir (Uzunçarşılı, 1983:263). Safevî ordusu, Osmanlı ilerleyişini durdurmak amacıyla Tebriz yakınlarındaki Çaldıran Ovası'nda 23 Ağustos 1514 yılında Osmanlı kuvvetleriyle karşı karşıya gelmiştir (Rumlu, 2017:424).

2.7.Çaldıran Muharebesi ve Safevîler Üzerindeki Etkileri

Safevîler, Osmanlı ordusuna kıyasla sayıca az olmasına rağmen, savaşta güçlü bir süvari birliğine sahipti. Ancak Safevî ordusunun ateşli silahlardan yoksun olması, savaşın gidişatını doğrudan etkilemiştir (Rumlu, 2017:424). Osmanlı ordusu, topçu birlikleri ve tüfekli askerleri ile Safevî süvarilerine karşı büyük bir üstünlük sağlamıştır. Safevîler, geleneksel süvari taktikleriyle Osmanlı hatlarını yarmaya çalışmış ancak Osmanlı topçusunun yoğun ateşi Safevî ordusunu ağır kayıplara uğratmıştır. Bu savaşta, Şah İsmail'in önemli emirlerinden Ustacluoğlu Mehmet Han gibi komutanlar da hayatını kaybetmiştir (Solakzâde, 1989:24).

"Çaldıran Muharebesi, Osmanlı Devleti'nin Safevîler karşısındaki kesin üstünlüğünü gösteren en büyük zaferlerden biri olmuştur." (Uzunçarşılı, 1983:263) Savaşın sonunda Osmanlı kuvvetleri kesin bir zafer elde etmiş ve Tebriz Osmanlı kontrolüne geçmiştir. Ancak, Osmanlı ordusunun Tebriz'de uzun süre kalamaması ve geri çekilmek zorunda kalması, Safevîlerin tamamen ortadan kaldırılmasını önlemiştir.

2.8. Savaş Sonrası Safevîlerin Durumu ve Osmanlı Hâkimiyetinin Pekişmesi

Çaldıran Muharebesi'nden sonra Şah İsmail, Osmanlılar ile doğrudan bir barış görüşmesi başlatmayı planlamıştır. Ancak Osmanlı ordusunun Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da ilerlemesi ve stratejik bölgeleri ele geçirmesi, Safevîlerin bu süreçte etkili bir savunma yapmasını zorlaştırmıştır.

Bu süreçte Osmanlılar Harput, Erzincan ve Diyarbakır gibi stratejik kaleleri ele geçirerek bölgedeki Safevî otoritesini zayıflatmıştır (Rumlu, 2017:432). Safevîlerin bu kaleleri

kaybetmesi, Osmanlıların Anadolu üzerindeki hâkimiyetini pekiştirmiş ve Safevî Devleti'nin Doğu Anadolu'daki etkinliğini sona erdirmiştir (Sümer, 1999:39).

Şah İsmail, yaşanan bu askeri yenilgilerin ardından Osmanlı Devletiyle diplomatik yollarla barış sağlamaya çalışmış, ancak Osmanlı yönetimi Safevîlerin tamamen etkisiz hale getirilmesi gerektiğini düşünerek bu girişimlere mesafeli yaklaşmıştır (Sümer, 1999:39).

2.9. Sultan Selim'in Safevî Politikası ve Osmanlı Devleti'nin Doğu Siyaseti

Sultan Selim, Safevî Devleti'ni tamamen ortadan kaldırmayı hedeflemiş ancak Osmanlı devlet adamları ve Yeniçeri Ocağı'nın bu planı desteklememesi nedeniyle doğrudan bir ilhak politikasını sürdürememiştir. Bunun yerine, Osmanlı yönetimi Safevî Devleti'ni zayıflatmak için bölgedeki aşiretleri Osmanlı tarafına çekmeye çalışmış ve Safevîler üzerindeki baskısını artırmıştır.

Sultan Selim, Safevîler üzerindeki baskısını sürdürmüş ancak Osmanlı ordusunun yıpranmasını önlemek için doğrudan bir işgal politikası benimsememiştir." (Kantemir, 2001:180) 1516'da Osmanlıların başlattığı yeni askeri sefer, başlangıçta Safevî Devleti'ne yönelik planlanmış olsa da gelişen siyasi olaylar sonucunda yönü Memlûkler üzerine kaydırılmış ve Osmanlı ordusu Suriye ve Mısır üzerine ilerlemiştir (Kantemir, 2001:180). Buna rağmen, Sultan Selim'in Safevî Devleti'ne yönelik politikası son derece kararlı olmuş ve Osmanlı-Safevî mücadelesi uzun yıllar devam etmiştir.

Bu dönemde, Osmanlı-Safevî ilişkilerinde sadece askeri ve siyasi rekabet değil, aynı zamanda ekonomik boyutlar da önemli rol oynamıştır. Osmanlılar, Safevîler üzerindeki baskıyı artırmak amacıyla ticari ambargolar uygulamış ve Safevî Devleti'nin ekonomik gücünü zayıflatmayı hedeflemiştir. Jean-Louis Bacqué-Grammont, Osmanlı İmparatorluğu'nun doruk dönemini incelediği çalışmasında, Osmanlıların Safevîlere karşı uyguladığı ekonomik yaptırımları ve ticari kısıtlamaları detaylandırmaktadır. Bu ambargolar, Safevîlerin ticaret yollarını ve ekonomik faaliyetlerini olumsuz etkilemiş, bölgedeki güç dengelerini değiştirmiştir.

Ayrıca, Rudi Matthee'nin araştırmaları, Safevîlerin Osmanlı ambargolarına karşı geliştirdikleri stratejileri ve alternatif ticaret yolları arayışlarını ortaya koymaktadır.

Matthee, Safevîlerin Osmanlı ambargolarını aşmak için doğu yönünde ticaret ağlarını genişlettiklerini ve Hint Okyanusu üzerinden yeni ticaret ortaklıkları kurduklarını belirtmektedir. Bu çabalar, Safevîlerin ekonomik bağımsızlıklarını koruma ve Osmanlı baskısını dengeleme girişimlerinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. (Matthee, 223-255)

Saim Savaş ise, Osmanlı-Safevî ilişkilerinin ekonomik boyutunu ele aldığı çalışmalarında, iki devlet arasındaki ticari rekabetin ve ambargoların bölgedeki sosyal ve ekonomik yapıyı nasıl etkilediğini analiz etmektedir. Savaş, Osmanlıların Safevîlere uyguladığı ticari kısıtlamaların, Safevî ekonomisinde yarattığı zorlukları ve bu durumun Safevîlerin iç politikasına yansımalarını tartışmaktadır. Bu ekonomik tedbirler ve karşı önlemler, Osmanlı-Safevî rekabetinin askeri ve siyasi boyutlarının ötesinde, ekonomik cephede de yoğun bir mücadeleye sahne olduğunu göstermektedir. Her iki devlet de rakibinin ekonomik gücünü zayıflatmak ve kendi ticari çıkarlarını korumak için çeşitli stratejiler geliştirmiştir.

SONUÇ

Osmanlı-Safevî ilişkileri, yalnızca iki büyük devletin siyasi ve askeri çekişmesi olarak değerlendirilmemelidir. Bu mücadele, Anadolu'nun sosyal, ekonomik ve dini yapısını derinden etkileyerek, Osmanlı Devleti'nin yönetim anlayışını ve Safevîlerin İran'da kurumsallaşma sürecini belirleyen önemli bir dönüm noktası olmuştur. Safevîler'in, Şeyh Cüneyt ile başlayan bir tarikattan devlete dönüşüm sürecinde, Kızılbaş Türkmenler aracılığıyla Şah İsmail Anadolu'da geniş bir etki alanı oluşturmuştur. Gelişen süreç içerisinde bu hareket Osmanlı merkezî otoritesinin karşısında bir tehdit olarak algılanmıştır. Osmanlı yönetimi, özellikle Sultan Selim döneminde, bu tehdidi doğrudan ortadan kaldırmaya yönelik sert önlemler almış, Çaldıran zaferi ile Safevîleri askeri olarak zayıflatmıştır. Ancak bu zafer, iki devlet arasındaki mücadelenin sonu olmamış, aksine Osmanlı-Safevî rekabetini daha da derinleştirerek yüzyıllar boyunca devam eden siyasi ve mezhepsel bir ayrışmanın temeli olmuştur.

Safevîler, Anadolu'daki destekçilerini kaybetmemek adına Osmanlı topraklarına yönelik yoğun bir propaganda yürütmüş, Osmanlılar ise Anadolu'daki Kızılbaş nüfusunu kontrol altına almak için baskıcı politikalar geliştirmiştir. Bu süreç, Osmanlı Devleti'nin yönetim mekanizmalarını doğrudan etkilemiş, devletin merkezileşme sürecinde Safevî tehdidine

karşı sert önlemler alınmasına yol açmıştır. Osmanlıların Safevîler karşısındaki başarısı, yalnızca askeri zaferlerle değil, aynı zamanda Osmanlı yönetiminin Anadolu'daki Sünni kimliği pekiştirme çabalarıyla da doğrudan ilişkilidir. Yavuz Sultan Selim, Safevîlerle mücadelesini yalnızca bir savaş olarak değil, aynı zamanda bir mezhep ve ideoloji mücadelesi olarak görmüş, Osmanlı Devleti'ni Sünni İslam'ın en büyük koruyucusu olarak konumlandırmıştır. Bu durum, Osmanlı yönetiminin Anadolu'da daha sert bir merkezîleşme sürecine girmesine, dinî ve toplumsal kontrol mekanizmalarını sıkılaştırmasına neden olmuştur.

Safevîler açısından bakıldığında, Osmanlı karşısında alınan yenilgilere rağmen devletin varlığını koruyabilmesi, İran'da Şiiliğin kurumsallaşmasını hızlandırmış ve Osmanlı'dan farklı bir yönetim modeli geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Safevî Devleti'nin Osmanlılarla mezhepsel ayırım üzerinden kurduğu rekabet, İran'da Şii kimliğinin kalıcı bir devlet ideolojisine dönüşmesini sağlamış, bu da İran'ın siyasi ve toplumsal yapısında kalıcı bir dönüşüm yaratmıştır. Osmanlı-Safevî mücadelesi, yalnızca 16. yüzyıla sınırlı kalmamış, iki devletin varisi olan Osmanlı ve İran arasındaki ilişkilerde yüzyıllar boyunca devam edecek bir mezhepsel ve siyasi bölünmenin temelini oluşturmuştur.

Bu çalışmada incelenen tarihsel süreç, Osmanlı ve Safevî Devletleri arasındaki mücadelenin sadece bir güç savaşı olmadığını, aynı zamanda bölgenin toplumsal ve mezhepsel yapısını derinden şekillendiren bir olaylar dizisi olduğunu göstermektedir. Osmanlı-Safevî mücadelesi, Anadolu ve İran coğrafyasında siyasi sınırların ve kimliklerin nasıl biçimlendiğini anlamak için kritik bir örnek teşkil etmektedir. Bugün dahi, Osmanlı ve Safevî mirasının izleri, Orta Doğu'daki siyasi dengeler, mezhepsel ayrışmalar ve toplumsal yapılar üzerinde etkisini sürdürmektedir. Bu bağlamda, Osmanlı-Safevî rekabetinin yalnızca tarihsel bir çatışma olarak değil, günümüz siyasi ve toplumsal yapılarını anlamada temel bir anahtar olarak ele alınması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Kazvini, A. (2011). *Safevî Tarihi* (Çev: H. Muhammetnejad). Ankara: Birleşil Yayınevi.

Paşazade, Â. (2017). *Tevarih-i Al-i Osman (Âşık Paşazade Tarihi)*. İstanbul.

Dedeyev, B. (2008). Safevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 205-223.

Əfəndiyev, O., ve Musalı, N. (2017). Həsən Bəy Rumlu. (Ed. Q. Əfəndiyev & N. Musalı). *Əhsənü't-Təvarix (Tarixlərin ən yaxşısı): Hicri 807-985 / Miladi 1404-1578-ci illərin hadisələri haqqında tarixi salnamə*. Kastamonu: Uzanlar.

Görkaş, İ. (2009). Şah İsmail Hatayî'nin "Pir Ü Sultan-ı Âlem" Fikri ve "Kızıl Taç" Simgesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (49), 125-126.

Gündüz, T. (2018). *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Hinz, W. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi* (Çev: T. Bıyıklıoğlu). Ankara: Türk Tarih Kurum Yayınları.

https://www.academia.edu/1214186/Between_Venice_and_Surat_The_Trade_in_Gold_in_Safavid_Iran

Baharlı, İ. (2023). Sultan II. Bayezid-Şah İsmail Safevi İlişkisine Yakın Tanıklık: Birincil Kaynak Olarak İki Mektup. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 27.

Kantemir, D. (2001). *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi I. Cilt*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Karadeniz, Y. (2015). Safevi Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 53-67.

Karadeniz, Y. (2019). Erdebil Tarikatı'ndan Safevi Devleti'ne Siyasallaşma Süreci ve Meşruiyet Meselesi, *Akademik Matbuat*, 3(1), 1-16.

Matrakçı Nasuh. (2015). *Tarih-i Sultan Bayezid* (Çev: M. Tulum). İstanbul, Arvana Kitapları.

Matthee, R. (2000). Between Venice and Surat: The trade in gold in late Safavid Iran. *Modern Asian Studies*, 34(1), 223-255.

Musalı, N. (2018). I. Şah İsmail'in İdarî-Askerî ve İctimaî-İktisadî Politikaları Üzerine Bazı Notlar ve Değerlendirmeler. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5(14), 1-46.

Solak-zâde. (1989). *Solak-zâde Tarihi*, (Çev: V. Çabuk). Cilt II, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay.

Söylemez, F. (2012). Yavuz Sultan Selim'in Taht Mücadelesi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (33) 63-86.

Sümer, F. (1999). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Uzunçarşılı, İ. H. (1983). *Osmanlı Tarihi, II. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Yazıcı, T. (1993). Cüneyd-i Safevî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuneyd-i-safevi>

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s)

Onur AKKOÇ

Finansman / Funding

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
The author acknowledges that received not external funding support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler.
The author declares that he have no competing interests.