

issn:2667-7075
e-ISSN:2687-3605

MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

cilt 13 sayı 1 bahar 2022
volume 13 issue 1 spring



www.mesned.org

Editörden/ Editorial

Allah'ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı
The Possibility of Communal Destruction Based on Allâh's Justice and Sunnah
Seyithan Can

النحو العربي ومدارسه
Arabic Grammar And Schools
Arap Nahiv Ekolleri
Assad Alden YOUSEF

Piaget'nin Bilişsel Gelişim Teorisinin Ergenlik Dönemi Dini Gelişim Üzerindeki Etkileri Elkind'in Yaklaşımı
The Effects of Piaget's Theory of Cognitive Development on Adolescent Religious Development: Elkind's Approach
Mehmet SU

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605
<http://dergipark.gov.tr/mesned>

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi / MESNED The Journal of Theological Studies
Cilt 13, Sayı 1, Bahar 2022/ Volume 13, Issue 1, Spring 2022



MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Cilt: 13, Sayı: 1, Bahar 2022

MESNED

The Journal of Theological Studies

Volume: 13, Issue: 1, Spring 2022

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<http://dergipark.gov.tr/mesned>

mesned@inonu.edu.tr

**İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bulgurlu, 44000 Battalgazi/Malatya**



MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

Cilt 13, Sayı 1, Bahar 2022
(Volume 13, Issue 1, Spring 2022)

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Mehmet KUBAT, Dekan / Dean
mehmet.kubat@inonu.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

H. Yusuf TEKİN, haci.tekin@inonu.edu.tr

Baş Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU, harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

Editörler/Editors

Doç. Dr. Fatih ZENGİN fatih.zengin@inonu.edu.tr

Dr. Serkan DEMİR serkan.dermir@inonu.edu.tr

Dr. Selahattin YILDIRIM selahattin.yildirim@inonu.edu.tr

Dr. Gülşen SAYIN gulsen.sayin@inonu.edu.tr

Arş. Gör. Soner ERASLAN soner.eraslan@inonu.edu.tr

Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Din Felsefesi	abdulhan.unlusoy@inonu.edu.tr
Dr. Abdulhekim Ağırbaş	Türkiye	Çankırı Karatekin Üniversitesi	Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat	aagirbas@karatekin.edu.tr
Dr. Hasan BULUT	Türkiye	İslam Bilim ve T. Üniversitesi	Tefsir	hasanbulut1244@gmail.com
Dr. Khalil AYOUB	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	khalil.ayoub@inonu.edu.tr
Dr. Mohammad Ajmal HANİF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Tasavvuf	mohammad.hanif@inonu.edu.tr
Dr. Ramazan MEŞE	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ramazan.mese@inonu.edu.tr
Dr. Tacetdin Biyik	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Türk Din Musikisi	tacetdin.biyik@inonu.edu.tr
Dr. Yunus Emre TEMİZ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Din Psikolojisi	yunusemre.temiz@inonu.edu.tr
Dr. Ziya Erdiç	Türkiye	Sakarya Üniversitesi	Kelam	zerdinc@sakarya.edu.tr
Öğr. Gör. İshak DURMUŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ishak.durmus@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Emine SARİTEMUR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	emine.saritemur@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Furkan Taysan	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	furkan.taysan@inonu.edu.tr
Arş. Gör. M. Nur Ali TABANLI	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Kelam	muhammednurali@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Ömer TOZAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	omer.tozal@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Sümeyye BULUT	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat	sumeyye.bulut@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Yusuf Fuat ÜNAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Hadis	fuat.unal@inonu.edu.tr

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	abdurrahman.ates@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Cemil ORUÇ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	cemil.oruc@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Muhammed ASWAD	Suudi Arabistan	Imam Abdurrahman Bin Faisal University	maswad@iau.edu.sa
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	mehmet.birsin@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Atik AYDIN	Türkiye	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	atik.aydin@asbu.edu.tr
Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM	Cezayir	Chadli Bin Jadid University	bellkar23@yahoo.com
Doç. Dr. Hüseyin MARAZ	Türkiye	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi	huseyinmaraz78@hotmail.com
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	korkut.cecen@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN	Türkiye	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	mehmet.selim.aslan@hotmail.com
Doç. Dr. Mustafa HAYTA	Türkiye	Çukurova Üniversitesi	mhayta@cu.edu.tr
Doç. Dr. Recep UÇAR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	recep.ucar@inonu.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPÖĞLU, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN, İNÖNÜ Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Hitit Üniversitesi	Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi	Prof. Dr. Hulusi ASLAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Rachid Mohamed KOHOUS, Abdel Malek Saadi University
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf BATAR, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Zülfi Kar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Abdul Raouf Erhim Youssef Al MULYS, College of the Great Imam University	Doç. Dr. Abdurrahman ALJARMAN, College Of Basic Education

İstatistik Editörleri/ Statistics Editors

Dr. Gülşen SAYIN

gulsen.sayin@inonu.edu.tr

Dr. Yunus Emre TEMİZ

yunusemre.temiz@inonu.edu.tr

Sekreteryaya/ Secretary

Arş. Gör. Sümeyye BULUT

sumeyye.bulut@inonu.edu.tr

Mizanpaj Editörü/ Layout Editor

Arş. Gör. Soner ERASLAN

soner.eraslan@inonu.edu.tr

Taradığımız İndeksler



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan Mesned Dergisi, 2010 yılı itibarıyla yayımlanmakta olan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin devamıdır.

The Journal of Theological Studies is an international issue published semiannually by the Faculty of The Divinity of İnönü University on June 30 and December 31. Journal of Mesned started to be published in 2019, is the continuation of Journal of The Faculty of The Divinity of İnönü University which has been published since 2010.

Kapak Tasarım/Cover Design

Doç. Dr. Fatih ZENGİN fatih.zengin@inonu.edu.tr

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR serkan.dermir@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Soner ERASLAN soner.eraslan@inonu.edu.tr

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası Malatya 2022

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve Haziran-Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atf şeklinde kullanılabilir. © İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2022

The Journal of Theological Studies is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the The Journal of Mesned of Theological Studies. Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. Copyright©: İnönü University Faculty of Divinity 2022

Dergimizin Yayın ve Yazım ilkeleri, sayının son kısmındadır.

Yazışma Adresi/Correspondence

Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Kampus -MALATYA

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<http://dergipark.gov.tr/mesned>

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Allah'ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı Seyithan Can.....	9-32
النحو العربي ومدارسه / Arap Nahiv Ekolleri Assad Alden YOUSEF	33-62
Piaget'nin Bilişsel Gelişim Teorisinin Ergenlik Dönemi Dini Gelişim Üzerindeki Etkileri Elkind'in Yaklaşımı Mehmet Su.....	63-82

CONTENTS

RESEARCH ARTICLE

The Possibility of Communal Destruction Based on Allāh's Justice and Sunnah Seyithan Can.....	9-32
النحو العربي ومدارسه / Arabic Grammar And Schools Assad Alden YOUSEF	33-62
The Effects of Piaget's Theory of Cognitive Development on Adolescent Religious Development: Elkind's Approach Mehmet Su.....	63-82

Editörden

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi editör kurulu olarak 13. cildin 1. sayısını yayınlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin yayın sürecinin on ikinci yılını idrak etmekteyiz. Bu süre zarfında her yeni sayımızı niteliksel olarak bir üst seviyeye yükseltmeye gayret ettik. Farklı dil ve alanlardan seçkin araştırmacıların dergimizi tercih edişi, bu çabamızın karşılık bulduğunun göstergesidir. Bu sayımızda araştırmacılar tarafından ilahiyat ihtisas alanında kaleme alınan üç çalışma yer almaktadır.

Dergimizdeki ilk makale Seyithan Can tarafından kaleme alınan “Allah’ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı” adlı çalışmadır. Yazar, Allah’ın gelecek nesilleri korumak adına kötü eylem ve söylemlerden vazgeçmeyen toplumları helâk edeceğini ve bunun Allah’ın sünneti/sünnetullah olduğunu vurgulamıştır. Fakat Hz. Peygamber’in gönderilmesi ile Allah’ın bu yasasının değiştiğini ve toplumsal helâk tarzının farklılaştığına ve bireysel yahut toplumsal helâkın gerçekleşebilmesi için bir takım şartların sağlanması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Assad Alden Yousef’un hazırladığı ikinci makale, “Arap Nahiv Ekolleri” başlığını taşımaktadır. Arapça kaleme alınan çalışmada Yousef, Arap dilinde yer alan nahiv ekollerini değerlendirmektedir. Çeşitli tartışmalarından yanında Arap dili ilimlerinin oluşmasında başat olan Basra, Kûfe, Bağdat, Endülüs ve Mısır ekollerinin kurucularına ve süreçlerine değinen yazar, söz konusu ekollerin yöntemlerine temas etmektedir. Assad Alden Yousef’a göre her ne kadar zikri geçen ekollerin kendilerine mahsus özellikleri bulunsa da müesseseleşme sürecindeki ilk ve asli ekol, Basra ekolu olmuştur. Sözü geçen ekollere değinen yazar, Basra ekolünün nahiv ilmi özelinde Arap dili ilimlerinin oluşumdaki rolünü değerlendirmiş ve Basra ekolünün önemini ortaya koymuştur.

Dergimizde yayınlanan üçüncü ve son çalışma ise Mehmet Su tarafından kaleme alınan “Piaget’nin Bilişsel Gelişim Teorisinin Ergenlik Dönemi Dini Gelişim Üzerindeki Etkileri: Elkind’in Yaklaşımı” başlıklı makaledir. Gelişimsel çalışmaların temeli bireyin yaşam döngüsünün farklı dönemlerinde belirli, birbirini takip eden değişmez aşamaların varlığı varsayımına dayanmaktadır. Her birey bu aşamalardan aynı sırayla geçmekte, bireysel farklılıklar olmakla birlikte söz konusu aşamalar yapısal olarak benzerlik arz etmektedir. Piaget’nin yarı klinik yöntemine dayanan araştırmaları bu alandaki çalışmaların çerçevesini önemli ölçüde belirlemiştir. Yazar Elkind’in çalışmalarını Piagetçi anlayışı hem yöntem hem de yaklaşım olarak en iyi yansıtan örnekleri içerdiğini vurgulamıştır. Elkind’in çocukluktan gençliğe kadarki yaşam sürecindeki bireyin dini düşünce ve anlayışını şekillendiren unsurları detaylı olarak ele aldığını belirten Su, çalışmasında dua ve dini deneyimler üzerinde durarak yarı klinik yöntemi benimseyen Piagetçi çizgiyi Elkind özelinde değerlendirmiştir.

Bu sayının kisve-i tab’a bürünmesinde emek sarf eden başta editör kurulumuza, değerli katkılarını esirgemeyen hakemlerimize ve emek verip çalışmalarını siz kıymetli okuyucularımızla paylaşan saygıdeğer yazarlarımıza teşekkür ederken Yüce Allah’tan, ilme mesned olacak nice sayılarla karşınıza çıkmayı lütfetmesini niyaz ederiz.

Editörler Kurulu adına Dr. Selahattin Yıldırım



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.1080563

Gönderim Tarihi: 28.02.2022 | Kabul Tarihi: 3.06.2022

Allah'ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı

-The Possibility of Communal Destruction Based on Allâh's Justice and Sunnah-

Seyithan Can*

Atıf/Citation: Can, Seyithan. "Allah'ın Adaleti ve Sünneti Bağlamında Günümüz Toplumsal Helâkının İmkânı / The Possibility of Communal Destruction Based on Allâh's Justice and Sunnah". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Bahar 2022-1): 9-32.

Öz:

Allah, gelecek nesilleri korumak adına kötü eylem ve söylemlerden vazgeçmeyen toplumları helâk edeceğini ve bunun sünneti olduğunu vurgular. Her ne kadar tarihte bu sünnete uygun olarak helâk edilen toplumlar olsa da Hz. Peygamber'in gönderilmesi ile Allah'ın bu yasaının değişmiş olacağını söyleyen düşünürler olmuştur. Dolayısıyla günümüzde helâk tarzının değiştiği ve bundan sonra toplumsal bir helâkın olmayacağı vurgulanmıştır. Çalışma bu durumun doğuracağı iki temel problem üzerinden şekillenmiştir. Bunların birincisi, Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de vurguladığı şekilde değişmez yasası yani sünnetullâh, ikincisi de insanla ilişkisinde gözettiği prensip olan adaletidir. Bu bağlamda helâkın sünnetullâhla doğrudan ilişkili olduğu ve Allah'ın hiçbir topluma farklı bir şekilde davranmasının mümkün olmadığı helâkın devamlılığı üzerinden oluşturulmuştur. Helâkın olmamasının onun kanun olarak kaldırılmasından çok, şartların olgunlaşmamasından kaynaklandığının altı çizilmiştir. Ayrıca helâkın bireysel veya herhangi başka bir forma evrilmediği her topluma uygulanan toplumsal yıkımın tüm toplumlar için geçerli olduğu; yeri, zamanı ve Allah'ın helâk için koymuş olduğu şartlar olduğu anda toplumsal helâkın da vuku bulacağı izah edilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber Allah'ın bazı toplumlara uyguladığı ortadan kaldırma ve yok etme gibi helâki diğer bazı toplumlara ve günümüze uygulamamasının Allah'ın adaletine uymayacağı kanaatine varılmıştır. Günümüzde helâkın olmayacağı sonucu çıkarılan bu çalışmada bunun Allah'ın kanun değiştirmesinden çok, helâk için koymuş olduğu şartların ortaya çıkmamasının bir neticesi olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İnanan bir insanın bu dünyada karşılaştığı her olay ve durum teolojik bir bağlam kazanır. Kötü olarak kabul edilen olaylarla karşılaşan insanın teolojik olarak kurduğu bağlam beklenti üzerinden şekillenir. Çünkü birey inandığı Tanrı'nın onu bu kötü durumdan kurtarabilecek yetkinlikte olduğunu farkındadır. Dolayısıyla Allah'ın bilfiil müdahalesi insan açısından her zaman için içsel bir durum olarak görülebilir. Ancak Allah, insan ile ilişkisinde belli prensipler koymuş ve her koşulda bu prensiplere göre hareket etmiştir. Sünnetullâh olarak kavramsallaşan bu anlayışta Allah'ın tarihsel

* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, seyithanacan@gmail.com. Orcid: 0000-0002-2336-4179.

süreçte yapmış oldukları ile gelecekte yapacaklarının değişmeyeceğine dair önemli bir vurgu söz konusudur.

Allah sünneti gereği tarihsel süreçte bazı toplumlara ceza vermiş ve onları yeryüzünden silmiştir. Helâk olarak kavramsallaşan bu eylemsel alan yine bazı şartlara bağlanmış; en nihâyetinde fesâd, fitne ve bozgunculuktan vazgeçmeyen toplumlara yönelik olmuştur. Allah'ın helâk sünnetinin Hz. Peygamber'e kadar devam ettiğini hemen hemen bütün âlimler kabul ederken, Hz. Peygamber ve ondan sonraki süreçte helâkın devam edip etmediği konusu önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Bazı âlimler helâkın kalmadığını ifade ederken bazıları da sünnettullâh gereği ortadan kalkmasının mümkün olmadığı ancak şekil değiştirdiği veya bireyselleştiği yönünde fikir beyan etmişlerdir. Ancak ilk görüşte sünnettullâhın değişmeyeceğine yönelik âyetler varken bunun imkân dâhilinde kabul edilmesi problem oluştururken, ikinci görüşte ise toplumdan topluma değişen kanun ve ilkelerin Allah'ın adaleti açısından soruna neden olacağı aşikârdır. Bu bağlamda çalışma helâk konusunu sünnettullâh ve adalet kavramları çerçevesinde ele almıştır. Kur'ân perspektifinde helâk kavramının; "Allah'ın birey ve toplumları yaptıkları eylemler sebebiyle ilahi bir cezaya çarptırarak tamamen ortadan kaldırması ve yok etmesi" şeklindeki anlamının kabulünün daha doğru olduğu kanaatine varılmış, insanların başına gelebilecek bazı kötü bireysel olayların helâk kavramının anlam alanına girmediğinin tespiti yapılmıştır. Kur'ân'dan hareketle toplumların eylem ve yaşantılarına göre Allah'ın onlara muamelesinin bütün dönemlerde hep aynı olduğu hususuna ulaşılmıştır. Böylelikle geçmiş toplumlar için geçerli olan kanun ve uygulamaların günümüz toplumu için de geçerli olduğu, Allah'ın geçmişte helâk ettiği toplumlarla aynı şartlar oluştuğunda günümüzde de helâkın gerçekleşmesinin imkân dâhilinde olduğu kanaatine varılmıştır. Günümüzde helâkın olmayacağı yargısına varılmış ve bunun nedenleri sıralanmıştır. Özellikle peygamberin olmaması bu hususta önemli bir yer tutar. Toplumlara tekrar peygamber gönderilmeyeceği dikkate alındığında kıyamete kadar toplumsal helâkın olmayacağı yönündeki inanç güç kazanmaktadır. Bununla beraber helâkta mü'minler'in kurtarılmasının gerekliliği ve insanların yaşamları boyunca tevbe ve istiğfar hakkına sahip olmaları, helâkın gerçekleşmemesinin diğer önemli ikinci nedeni olarak tespit edilmiştir. O'nun getirdiği mesajın evrensel olması, Hz. Muhammed'in ümmeti için topyekûn helâkın ancak kıyametle mümkün olacağı düşüncesini akla getirmiştir. Günümüzde risâlet ve tebliğin devam ettiği gerçeği göz önüne alındığında Allah'ın toplumu helâk etmesi, onun adaleti açısından düşünülemez. Kıyamet'e kadar da Hz. Peygamber'in davası son bulmayacağına göre günümüzde toplumsal helâkın olmasının Allah'ın adaleti ve sünneti bağlamında imkân dâhilinde olmadığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Helâk, Musibet, Sünnettullâh, Allah'ın Adaleti.

Summary:

Allâh stresses that He will destroy the societies that insist on perpetrating misdeeds and engaging in lousy rhetoric to protect future generations, and He further notes that this is His Sunnah. Although some societies were destroyed as per this Sunnah during history, some thinkers argue that this law of Allâh changed after Prophet Muḥammad was sent. Therefore, it is emphasized that the method of destruction is hardly the same today, and that communal destruction will not be the case anymore. The present study addresses two major problems that this phenomenon causes. The first is related to the immutable law of Allâh as highlighted in the Qur'ân (i.e., the sunnatullâh), and the second is related to His justice, which is the principle underlying His relationship with human beings. Therefore, it is clear from the persistence of destruction that it is associated with sunnatullâh, and it is not possible for Allâh to treat societies differently. It is stressed that destruction's being out of question today is due to the lack of conditions, rather than due to the abolition of Allâh's law. This study also claims that communal destruction is still valid for all societies and that it does not evolve into an individual or any other form. Therefore, communal destruction will occur as soon as temporal and spatial conditions that Allâh set for it are met. However, it is concluded that Allâh's punishing some societies by destroying and wiping them out, but not others, particularly His not destroying today's societies, runs counter to with His justice. This study concludes that there will be no destruction today, and it attributes the impossibility of destruction to the lack of right conditions established for destruction by Allâh, rather than to a change in His law.

Every event or experience a believer faces in this world is meaningful from a theological perspective. The theological perspective of the person who encounters undesirable events is shaped based on expectation. Because the individual is aware that God is capable of leading him out of such bad situations. Therefore, the intervention by God Himself can always be considered as an inner factor for human beings. However, Allāh establishes certain principles in His relationship with human beings and acts in accordance with these principles under all circumstances. According to this conception, which is referred to as sunnatullāh, there is a strong emphasis that what Allāh has done so far and what He will do in the future will not change.

In accordance with His sunnah, Allāh punished some societies in the past and wiped them off the face of the earth. Conceptualized as destruction, this operation occurred due to certain causes. It was actually intended for societies that did not give up mischievous acts (fasād), sedition and defeatism. While scholars commonly accept that Allāh's sunnah of destruction continued until Prophet Muḥammad, the issue of whether the destruction continued during the time of the Prophet and after him has remained an important area of discussion. While some scholars think that there is currently no destruction, others claim that it is not possible for it to disappear due to sunnatullāh and that its nature has changed; that is, it has turned into an individualized form. However, because there are verses stating that sunnatullāh will not change, accepting the first view seems problematic. Similarly, it is clear that divine law changing from one society to another is also problematic in terms of Allāh's justice. This study discusses the issue of destruction based on the concepts of sunnah and justice. From the perspective of the Qur'ān, the concept of destruction could accurately be defined as "Allāh's completely destroying individuals and societies by inflicting a divine punishment for their misdeeds". It is thought that some bad events that may happen to individuals are not considered as an instance of destruction. Based on the Qur'ān, it is concluded that God's treatment of societies, in line with what they do and how they live, has always remained the same in all periods of history. In other words, it is concluded that the laws intended for earlier societies are also valid for today's societies and that destruction is possible in modern times if the conditions are the same with those in the societies that Allāh destroyed in the past. Scholars conclude that it is not likely for modern societies to get destroyed, and they list several reasons for this. The absence of a prophet, in particular, plays a key role in this. Since no prophets will be sent to the world again, there will be no communal destruction until the Day of Judgment. However, the necessity of protecting believers from destruction and the fact that people have the right to repent and seek forgiveness at any point during their lives are other important reasons why destruction does not occur today. The universality of the message Prophet Muḥammad reminds us of the idea that the communal destruction of the Ummah of Muḥammad is only possible on the Day of Judgment. Moreover, considering that the prophecy and tabligh continue today, it is unthinkable for Allāh to destroy a society, because of divine justice. One could conclude that because the Prophet's cause will not end until Day of Judgment, social destruction is not possible based on Allāh's justice and Sunnah. This study concludes that there will be no destruction today, and it attributes the impossibility of destruction to the lack of right conditions established for destruction by Allāh, rather than to a change in His law.

Keywords: Kalām, Destruction, Scourge, Sunnatullāh, the Justice of Allāh.

1. GİRİŞ

Günümüzde dünyanın hemen hemen her yerinde yaşanan kaos, ahlâksızlık, adaletsizlik, zulüm, masum insan ve çocukların öldürülmesi gibi kötü olaylar, inananlar açısından teolojik bağlamda birçok sorunun yaşanmasına sebep olmaktadır. Bunların başında da mutlak iyi olan bir yaratıcının bunlara neden engel olmadığı düşüncesidir. Çünkü iman edenlere göre inandıkları din, hem dünya hem de ahiret saadetini sağlama amacıyla gönderilmiştir. Ancak

dinin kendilerine vadetmiş olduğu dünyevi saadet hususunda hayal kırıklığı yaşamışlardır. Böylece dinin bu dünyada insanı mutlu edemeyeceği algısı, zamanla insanların zihinlerinde işlenmiştir. Bununla beraber, günümüzde birçok olumsuz eylemin dini saiklerle Tanrı adına yapılıyor gibi gösterilmesi de Tanrı-insan ilişkisinde birçok sorunu ortaya çıkarmıştır.

Allah, insanlığın yaratılışından itibaren peygamberler göndererek insanlarla diyalojik ve dinamik bir ilişki kurmuştur. Onları uyarmış ve toplumların refah, mutluluk ve düzeni için kurallar iletmıştır. Tarih içerisinde toplumu fesda uğratan ve onun uyarılarını göz ardı eden toplumlara doğrudan müdahale ettiği Kur'ân-ı Kerim açık bir şekilde vurgulamıştır. Helâk olarak kavramsallaşan bu müdahalede Allah, insanlığa yön verme hususunda mutlak iradesini açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Kur'ân-ı Kerim'in helâk olaylarını sünnetullâh olarak kabul etmesinden dolayı helâkın devamlılığı hususu âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Hz. Muhammed'den önce gelip geçen bazı peygamberlerin gönderildiği halkların toplu helâklerinden söz edilir. Kur'ân-ı Kerim'de ilgili âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla azap ile helâk etmenin genel olarak doğal afetler şeklinde cereyan ettiği anlaşılır. Özellikle Hz. Peygamberin vefatından sonra toplumların toptan helâk edilip edilmeyeceği tartışması konunun en hassas noktasıdır. Öyle ki günümüzde yaşanan birtakım çirkinliklerin geçmişte helâk olan kavimlerin yaptıkları ile benzeştiği söylenebilir. Bu benzerlikten dolayı tarihte yaşamış bazı toplulukların başına gelmiş olan toplu helâkın bugünkü toplumların da başına gelme ihtimali söz konusu olabilir mi? Bir diğer ifadeyle Allah'ın tarih içerisinde uygulamış olduğu bir sünneti olarak helâkın tekrar vukuu söz konusu olabilir mi? Bunun cevabı "Evet" şeklinde kabul edildiği takdirde helâkın nasıl olabileceği ile ilgili birçok düşünce ortaya çıkmaktadır. "Hayır" cevabında ise Allah'ın adaleti ve sünnetullâhın anlam alanının nasıl şekilleneceği problemi doğmaktadır. Günümüzde bazı âlimler, inkârcılık ve isyankârlık temelinde hemen hemen aynı tutum ve davranışları sergileyen toplumlara Allah'ın farklı muamelede bulunduğu iddiasında bulunmuşlardır. Ancak bu düşünceyle hareket edildiği takdirde Allah'ın toplumlara farklı muamelelerde bulunmasının onun adaleti açısından da bir problem oluşturacağı gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.

Bununla beraber, helâk kavramının anlam alanının değişerek, toplumsal helâkın bireysel helâke evrildiği şeklinde bir düşünce akla gelebilmektedir. Ancak bu düşüncenin de helâkın uygulanışı ve toplumsala yansımaları bakımından Allah ile ilgili bir adalet problemini ortaya çıkardığı aşikârdır. İlk etapta

toplumsal olan bir uygulamanın daha sonra bireysele çevrilmesi her topluma farklı bir şekilde uygulandığı algısını oluşturacaktır. Dolayısıyla helâkın toplumlara uygulanma şekli de bir adalet problemini doğurmaktadır.

Çalışmamızda günümüzde Allah'ın müdahalesi bağlamında toplumsal helâk konusu ele alınarak işlenmeye çalışılacaktır. Yapılan araştırmalarda konuyla alakalı bazı çalışmalar yapıldığı görülmüştür.¹ İlgili çalışmalarda helâkın değişimi veya kaldırıldığı ile ilgili görüşlere, Allah'ın adaleti bağlamında yaklaşımlar sergilenmiştir. Sünnetullâh ve Allah'ın adaleti bağlamında ele alınan bu çalışmanın özgün ve farklı bir bakış açısı getireceği düşünülmektedir.

2. HELÂK KAVRAMININ ANLAMI

Helâk kelimesi sözlükte, “yok olmak, ölmek” gibi anlamlara gelir.² Kelimenin kök anlamı, insanın kendisini veya bir başkasını perişan edip mahvetmesidir.³ Râğıb el-İsfahânî Kur'ân-ı Kerim'deki âyetlerden yola çıkarak helâkın anlam alanını belirlemeye çalışır. “...Ekini ve nesli yıkıma uğratmak...” (Bakara, 2/205) âyetinde helâkın “bir şeyin şekil değiştirmesi ve bozulması”; “...Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa...” (Nisa, 4/176) âyetinde “ölüm; “...Onun yüzünden başka her şey yok olup gidecektir.” (Kasas, 28/88) âyetinde ise “bir şeyin varlık âleminden yok edilmesi” anlamında kullanıldığını ifade eder.⁴ Dinî bir terim olarak helâk; fert ve toplumların yok edilmesi suretiyle cezalandırılması anlamında kullanılsa da⁵ toplumların cezalandırılması açısından; dinî ve ahlâkî değerleri kaybetmek, gerilemek gibi ma-

¹ Abdullah Çimen, “Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?” adlı çalışmasında “Kur'ân'da önceki bazı toplum ve bireylerin helâk edildiğini haber veren Allah'ın uygulamalarının var oluşu ve bu uygulamaların yürürlükten kaldırıldığına dair herhangi yeni bir hükmün getirilmemiş olması; bundan sonraki süreçte de benzer eylemler içerisine girecek olan toplum ve bireyleri de içine alacak ve tarih sahnesinden silecek ilahi uygulamaların devam edeceğini açıkça ortaya koymaktadır.” cümlesiyle helâkın devam eden bir süreç olduğunu ifade etmiştir.

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Muhammed eş-Şâzelî vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, ty), 4/4686.

³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerâî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988), 3/397-398; Ahmet Küçük, *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 316.

⁴ Rağıb İsfahânî, *Müfrâdet fi Çarîbi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Bâz (Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 1/708-709.

⁵ İsmail Karagöz (ed.), *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), 251.

naların yanı sıra, siyasi ve ekonomik yönden çöküş, toplumsal yıkım, toplumun varlığını yitirmesi gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.⁶ Ancak kavramsal çerçevede ele alındığında yeryüzüne yönelik Allah'ın bir müdahalesi olarak toplumdaki inkâr ve fesâdı etkisiz hale getiren, onları yerle bir eden ilahî bir önlem olarak tanımlanabilir.⁷

Kur'ân-ı Kerim'de bu kavram, geçmiş toplumların Allah'ın bilfiil müdahalesi neticesinde yıkılması ve tarih sahnesinden silinmesi anlatılırken kullanılır.⁸ Bu anlam çerçevesinden hareket edildiğinde, günlük hayatta insanların farklı zamanlarda başlarına gelebilecek kazalar, bilinmeyen hastalıklar, savaşlar, katliamlar, deprem, sel, kuraklık gibi tabii afetlerin ortaya çıkması gibi durumların helâk kapsamında ele alınamayacağını, bunların helâkten çok birer musibet olarak değerlendirilebileceği söylenebilir.⁹ Öyle ki çalışmamızda helâkı, "Allah'ın birey ve toplumları yaptıkları eylemler sebebiyle ilahi bir cezaya çarptırarak tamamen ortadan kaldırması ve yok etmesi" şeklindeki anlamını kabul ederek hareket edeceğiz.¹⁰

Tartışma alanına geçmeden önce helâkın sünnettullâh ile ilişkisini ortaya koymanın konunun anlaşılması açısından yararlı olacağını düşünüyoruz.

3. SÜNNETULLÂH-HELÂK İLİŞKİSİ

"Sürekli, düzenli ve özgün uygulama" anlamına gelen sünnet kavramının Allah'a nispet edilmesiyle oluşan sünnettullâh kelimesi, Allah'ın başlangıçtan itibaren yaratma ve yönetmesinde koymuş olduğu, değişmeyen yasa ve uygulamaları ifade etmek için kullanılır.¹¹ Kur'ân-ı Kerim'de sünnettullâh kavramının toplumların helâk edilmesi ve cezalandırılmalarıyla alakalı olduğu

⁶ Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 81; Resul Ertuğrul, "Kur'ân'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2017), 168.

⁷ Abdullah Emin Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", *Usul İslam Araştırmaları* 4/4 (2005), 40; Öztürk, *Kıssaların Dili*, 57.

⁸ Ahmet Küçük, *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma*, 317.

⁹ Cemalettin Sancar, *Kıssa Kavramı ve Kur'ân'da Helâk Olan Kavimler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 135.

¹⁰ Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", 41.

¹¹ Özsoy, Ömer. *Sünnettullâh: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2018) 43; İlyas Çelebi, "Sünnettullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 38/159.

görülür.¹² Bu bakımdan toplumsal helâk ile ilgili en önemli kavramlardan birinin de “sünnetullâh” kavramı olduğu ortaya çıkar.

Sünnetullâhın Kur’ân’da vurgulanmasının amacı, Allah’ın tarih içinde nasıl davranacağına belirsiz olmadığını ortaya koymaktır.¹³ Bununla ilgili olarak Allah; “Bu Allah’ın öteden beri cârî olan kanunudur, Allah’ın kanununda bir değişiklik bulamazsın.” (Fetih, 48/22-23), “Allah’ın önceden geçenler hakkındaki kanunu budur. Allah’ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın” (Ahzap, 33/73), “Onlar öncekilerin kanunundan (onlara uygulanandan) başkasını mı bekliyorlar? Allah’ın kanununda asla bir değişme bulamazsın, Allah’ın kanununda kesinlikle bir sapma da bulamazsın.” (Fussilet, 35/43) âyetlerinde ifade ettiği üzere, sünnetullâhın değişmesi söz konusu değildir.¹⁴ Dolayısıyla Allah, geçmişte bir toplum için uyguladığı kanunun diğer toplumlar için de geçerli olduğunu ve sünnetini hiçbir zaman değiştirmeyeceğine dair taahhütte bulunmuştur. Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamberle iddiaşmak adına helâk edilmek istemelerine karşılık O; “Eğer Rabbinden, daha önce sâdir olmuş bir söz ve tayin edilmiş bir vâde olmasaydı, (ceza onlar için de dünyada) kaçınılmaz olurdu.” (Taha, 20/129) âyetiyle verdiği sözü hatırlatmış ve helâkın bireylerin isteklerine göre gelişi güzel uygulanamayacağına atıfta bulunmuştur.¹⁵ Bu bağlamda ele alındığında sünnetullâh gereği toplumlar hak etmedikçe, Allah onları helâk etmez.¹⁶

Tarihte yaşamış ve yaşayacak olan bütün toplumlar için geçerli olan sünnetullâh, kıyamete kadar değişmeden devam edecektir.¹⁷ Daha açık bir ifadeyle helâk olan toplumlar, nasıl ki yaptıkları zulümler ve yeryüzünde çıkardıkları fesâd yüzünden helâk olmuşlarsa, benzeri davranışlarda bulunan sonraki toplumların da aynı akıbete uğramaları kaçınılmazdır.¹⁸ “İnkâr edenlere söyle: Son verilerse geçmişte yaptıkları başılsanacaktır. Dönerlerse, daha öncekilerin sünneti (yasası) geçerlidir.” (Enfâl, 8/38), “Sizden önce nice (milletler hakkında)

¹² Enver Bayram - Hasan Coşkun, “Kur’ân Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020), 482.

¹³ Murat Kayacan, *Peygambere Karşı Tavırlar ve Sonuçları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 27-28.

¹⁴ Okumuş, *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş*, 68; Kayacan, *Peygambere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, 20.

¹⁵ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 61.

¹⁶ Nurettin Turgay, “Kur’ân Açısından Kentlerin Yıkılışı”, *Mukaddime* 1/1 (2010), 110.

¹⁷ Ertuğrul, “Kur’ân’da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I”, 169.

¹⁸ Abdülbaki Güneş, “Kur’ân’da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (01 Ağustos 2005), 80.

ilâhî kanunlar gelip geçmiştir. Onun için, yeryüzünde gezin dolaşın da (Allah'ın âyetlerini) yalan sayanların âkıbeti ne olmuş, görün!" (Âli İmrân, 3/137), âyetlerinde de ifade edildiği gibi geçmişteki kavimlerin hatalarını tekrarlayan toplulukların başlarına da aynı felâketin gelmesinin Allah'ın sünnetinin bir gereği olduğu vurgulanır.¹⁹

Kur'ân âyetleri bağlamında ele alındığında toplumların eylem ve yaşantılarına göre Allah'ın onlara muamelesinin bütün dönemlerde hep aynı olduğu hususu vuzuha kavuşmuş olur.²⁰ Başka bir ifadeyle, geçmiş toplumlar için geçerli olan kanun ve uygulamaların günümüz toplumu için de geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Allah'ın geçmişte helâk ettiği toplumlarla aynı şartlar oluştuğunda günümüzde helâkın gerçekleşmesinin kaçınılmaz olduğu gerçeğini anlayabiliriz. Bizden öncekilere uygulanan yasaklardan söz eden âyetler bizden önce yaşamış olanların tümünü ilgilendirdiği gibi bizden sonra gelenleri de ilgilendirir.²¹ Ancak konu tartışılırken bazı âlimler, Kur'ân'da sözü geçen helâk olaylarının tarihsel olduğunu dolayısıyla tekrar vuku bulmayacağını iddia ederken bazı âlimler de helâkın süreklilik arz ettiğini, kıyamet kopana kadar bunun değişik boyutlarıyla devam edeceğini söylemişlerdir.²² Günümüzde yapılan ve ulaşabildiğimiz bazı çalışmalarda Hz. Peygamberin muhataplarının azgınlıklarına rağmen helâke uğramamış olmalarından yola çıkan bazı âlimler, Hz. Peygamber ile birlikte helâk sürecinin değiştiği şeklinde bir yorumda bulunmuşlardır. Her ne kadar helâkın kesintisiz olduğunu vurgulamış olsalar da helâkın azap ederek ortadan kaldırma şeklinde olmasından çok farklı bir şekilde cereyan ettiğini belirtmiş ve Mekke'nin fethiyle birlikte Mekke'nin Müslümanların hâkimiyetine geçmesinin bile helâk olduğunu vurgulamışlardır.²³ Böyle bir yorum, helâkın sürekliliği ve sünnetullâh gereği devamlılığı açısından isabetli olsa da uygulama tarzının eski toplumlarda uygulanan helâk ile kıyaslanamayacağını belirtmek gerekir. Çünkü eski toplumlarda gerçekleşen helâk, toplumun tamamen ortadan kaldırılması ve yok edilmesidir. Dolayısıyla sünnetullâhın değişmezliği ilkesinden hareketle toplumların başına

¹⁹ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 98; Bayram - Coşkun, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti", 482; Kayacan, *Peygambere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, 21-22.

²⁰ Duran Ali Yıldırım, "Kur'ân Kıssalarında Toplumlara Helâki ve Sebepleri Üzerine", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2020), 254; Özsoy, *Sünnetullah*, 122.

²¹ Kayacan, *Peygambere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, 24.

²² Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", 43.

²³ Özsoy, *Sünnetullah*, 125-126.

gelen savaş veya doğal afet gibi olayları helâk gibi ilahi bir cezalandırma olarak nitelemenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Esasında yukarıda da ifade ettiğimiz gibi böyle bir anlamlandırma Kur'ân'ın helâk kavramını tanımlaması açısından da pek uygun görünmemektedir.

Mustafa Öztürk, Mekkeli müşriklerin yapmış olduğu onca azgınlığa rağmen benzer bir helâk ve azaba uğramamış olmalarını, sünnetullâhın her zaman aynı şekilde işlemediğinin göstergesi olarak kabul eder. Bütün olup bitenler karşısında Allah âyette de geçmişte verdiği söz sebebiyle azabı göndermediğini, bunun yerine peygamberin onca hakarete sabretmesini ister. Müşriklerin azapla ilgili meydan okuyuşlarına karşı da peygambere "...bekleyin bakalım ben de sizinle birlikte bekliyorum." (Yunus, 10/102), diyerek tembihlerini belirtmiştir. Ona göre geçmiş dönemlerde birçok halkı topyekûn helâk eden Allah, bu defa toplumu ortadan kaldırmamak için çeşitli gerekçeler öne sürmüştü ve böylece müşriklerin küstahça meydan okumaları karşısında bir anlamda peygamberi çaresiz bırakmıştır.²⁴

Öztürk'e göre Kur'ân'daki helâk konusuyla ilgili ifadeler, Allah'ın tarih içinde peygamberden peygambere, toplumdan topluma farklı davrandığını ortaya koyar.²⁵ Özellikle Müşriklerin geçmişteki toplumların helâk gerekçeleri arasında sayılan bütün fiilleri aynıyla hatta fazlasıyla işledikleri bizzat Kur'ân ifadeleri ile sabittir. Öyle ki Öztürk, İsrâiloğulları'nın zulüm, isyankârlık ve nankörlüğün hemen her çeşidini yapmalarına rağmen onlar için helâk kanununun uygulanmadığını söyler.²⁶ Ancak sünnetullâh gereği, Allah'ın kanunlarını toplumdan topluma farklı uygulaması adaleti açısından pek makul görünmemektedir. Dolayısıyla helâk edilmiş toplumlardan bahseden ayetler, bundan sonra da benzer çirkin fiilleri işleyen birey ve toplumların da kıyamete kadar bu ilâhî kanun gereği helâk edileceğini ortaya koyar.²⁷ Mekkeli müşrikler ve İsrâiloğulları'na iddia edildiği gibi helâkın olmaması, Allah'ın onlara yönelik bir değişikliğinden kaynaklanmaz. Her ne kadar fesâd durumu ortaya çıkmışsa da helâkın olması için fesâdın yanı sıra diğer bazı şartların da olması gerekir. Helâk konusunun hangi şartlara bağlı olarak ortaya çıktığına çalışmanın bir sonraki başlığında ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir. Bu şartları ve günümüz

²⁴ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 62.

²⁵ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 63-64.

²⁶ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 59.

²⁷ Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", 53.

toplumsal helâkının imkânına geçmeden önce toplumların helâkının nedenlerini kısaca hatırlamakta yarar vardır.

4. TOPLUMSAL HELÂKIN NEDENLERİ

Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda toplumların helâk nedenlerinin farklılık arz ettiği görülür. Helâk sebepleri arasında inançla beraber amel ve ahlâk konuları da yer alır. Kur'ân'daki anlatımlara göre Nûh, Ad, Semûd ve Lût gibi birçok kavmi helâke sürükleyen faktörler; ilahi mesajları inkâr etmek, azgınlaşıp haddi aşmak, fitne, fesat, anarşi, terör, Allah'a eş ve ortak koşmak şeklinde sıralanabilir.²⁸ Örneğin Hz. Nûh'un kavmi ona inanan zayıf insanlarla aynı tarafta olmayı kabul etmediler. Hatta kendisine ve ona iman edenlere hakaret ederek küçük düşürmeye çalıştılar.²⁹ Âd kavmi de zenginliklerinden dolayı azgın bir kavim haline gelerek peygamberlerine karşı alaycı bir tavır takındılar. Öte yandan insanların mallarına el koyarak onlara zulm etmişlerdir.³⁰ Hz. Sâlih'in gönderildiği Semûd kavmi, zayıfları ezerek, yeryüzünde fesat çıkarmışlardır. Lût kavminin helâk edilme sebebinin fuhuş olduğu bildirilir. Fuhuş ve erkeklerle birlikte olmayı sektör haline getiren livata, onların helâkına sebep olmuştur. Şuayb'ın kavmi Medyen ticarette hileye başvurarak haksız kazanç sağlamayı prensip edinen bir kavimdir.

Âyetlerden hareket edildiğinde helâkin, zulüm, küfür ve kötülükleri engelleyen ilâhî bir ceza olduğu anlaşılır. Çünkü helâk cezasına uğrayan toplumların yapmış oldukları zulüm ve ahlâksızlıklar, sadece kendileriyle sınırlı kalmayıp başkalarına da zarar vermektedir. Dolayısıyla zulüm, adaletsizlik ve ahlâksızlığın durdurulması için Allah, helâk yasasını uygulamıştır.³¹ Bu açıdan bakıldığında helâkin, yeryüzünün bozulan dengesinin yeniden inşa edilmesi amacıyla hizmet ettiği gerçeği ortaya çıkmış olur.³²

²⁸ Güneş, "Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri", 79; Musa Turşak, "Nedensellik İlkesi Bağlamında Sünnetullahı Anlamak", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (31 Aralık 2019), 580; Öztürk, *Kıssaların Dili*, 58.

²⁹ Nuh, 21, 23.

³⁰ Sancar, *Kıssa Kavramı ve Kur'ân'da Helâk Olan Kavimler*, 61.

³¹ Yıldırım, "Kur'ân Kıssalarında Toplumların Helâki ve Sebepleri Üzerine", 254.

³² Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", 41.

5. GÜNÜMÜZ TOPLUMSAL HELÂKİNİN İMKÂNI

Toplumsal helâk; fesâd, zulüm ve ahlâksızlık gibi nedenlerden olsa da bunlarla beraber gerçekleşmesi için sünnetullâh gereği bazı şartların da olması gerekir. Teolojik bir bağlam ile ele alındığında Allah'ın insan ve âlemle ilişkisinin doğru bir zeminde anlaşılması için bu şartların gerekli olduğu belirtilmiştir. Bu şartları ele alırken bunların günümüzde ortaya çıkıp çıkmadıklarına değinerek günümüzde toplumsal helâkın imkânını da ortaya koymaya çalışacağız.

5.1. Toplumda Peygamber Bulunmaması

Kur'ân-ı Kerimde geçen, "Bu böyledir. Rabbin, halkı habersiz bir durumda iken ülkeleri zulüm ile helâk etmez." (En'âm, 6/131) mealindeki âyette bildirildiği üzere Allah, hiçbir toplumu, onlara doğru ile yanlıştın neler olduğunu haber vermeden asla cezalandırmamıştır. Bununla beraber "...biz bir resul göndermedikçe azap etmeyiz." (İsrâ 17/15), "Rabbin, ülkelerin merkezî yerlerine, kendilerine âyetlerimizi okuyan bir peygamber göndermedikçe oraları helâk edici değildir. Zaten biz, halkları zalim olmadıkça memleketleri helâk etmeyiz." (Kasas 28/59) âyetleri toplumların helâk edilmeden önce kendilerine uyarıcı elçilerin gönderildiğini açık bir şekilde vurgular.³³ Kur'ân-ı Kerim'de geçen bu âyetlerden hareketle tarihte helâk edilen toplumların peygamber gönderilen toplumlar oldukları anlaşılır. "Ne kadar memleket varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helâk edeceğiz ya da şiddetli bir azapla cezalandıracağız. İşte bu, Kitap'ta yazılmış bulunuyor." (Kasas,28/58) âyetinde kıyametten önce toplumların azaba uğratılacağı veya helâk edileceği vurgulansa da bunların peygambersiz olduğunu çağrıştıracak bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla toplumsal helâkın olması için o toplum içerisinde peygamberin bulunup, topluma tebliğ yapmasının şart olduğu kabul edilmiştir. Allah'ın peygamber gönderip toplumu uyarmadan onları helâk etmesi, Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alındığında Allah'ın adaleti açısından problem ortaya çıkaracağı aşikârdır. Çünkü "Müjdeleyen ve uyarıcı peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir." (Nisa, 4/165), "Eğer biz bundan önce onları bir azapla helâk etmiş olsaydık mutlaka şöyle diyeceklerdi: "Ey rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de şu zillet ve rezillik başımıza gelmeden önce ona uymuş olsaydık." (Taha, 20/134) âyetlerinden de anlaşılacağı üzere insanların

³³ Ahmet Çelik, "Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'ân Kıssaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (30 Haziran 2005), 63.

kendilerine peygamber gönderilmeden helâk edilmeleri halinde ilahi sisteme böyle bir itiraz geliştirebilecekleri kanısını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın kullarının ihtimal dâhilinde doğabilecek mazeretini ortadan kaldırmak için peygamberler gönderdiği anlaşılır.³⁴ Bununla beraber, peygamber gönderildikten sonra helâk olayı o toplumda peygamber var olduğu sürece de uygulanmaz. Çünkü Mekke müşriklerin helâk taleplerine karşılık “Allah'ımız! Eğer bu Kitap, gerçekten senin katından ise bize gökten taş yağdır veya can yakıcı bir azab ver demişlerdi.” (Enfâl, 8/32) Ancak onların bu isteklerine karşılık Allah, “Sen içlerinde oldukça Allah onlara azap etmez, tövbe edip dururken de Allah onlara yine azap etmeyecektir.” (Enfâl, 8/33) şeklinde bir cevap vermiş ve Hz. Muhammed içlerinde bulunduğu sürece onlara azap gelmeyeceğini belirtmiştir.³⁵ İbn Abbas (ö. 68/687) âyetlerin yorumunda; insanların helâk edilmemeleri için iki tane emânın olduğunu, ilkinin Hz. Peygamber olduğu, onun vefatıyla böyle bir emânın kalmadığı, ikincisinin ise istiğfar emânı olduğu ve onun hala devam ettiğini belirtir.³⁶

Hz. Peygamber'in şahsında ifade edilen bu durum esasında diğer peygamberler için de geçerlidir. Allah'ın inkâr eden, asi davranışlar sergileyen ve peygamberlerle iddialaşan bu tür insanlar için helâk göndermemesinin sebebi onun uyguladığı ve değişmez olduğunu buyurduğu âdeti yani sünnetullâhtır. Çünkü sünnetullâh gereği aralarında peygamberleri varken hiçbir kavim helâk edilmemiştir. Nitekim Zemahşerî (538/1143) konuyla ilgili olarak, Allah'ın âdeti ve hikmeti gereğince “Allah, bir kavme peygamberleri aralarında iken onları tamamen yok edip ortadan kaldıracak şekilde azap etmez” şeklinde bir yorumda bulunmuştur.³⁷ Allah'ın bu tür kavimlere azabı, Hz. Lut, Hz. Nuh, Hz. Şuayb ve Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan diğer helâk edilen kavimler gibi Peygamberlerinin Allah'ın emir ve yasaklarını tebliğ ettikten sonra bu uyarılara kulak asmayıp fesâda ısrarla devam etmeleri neticesinde gerçekleşmiştir. Azab, Allah'ın izniyle peygamberin o toplumdan müminlerle uzaklaştıktan sonra meydana

³⁴ Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, 324.

³⁵ Sâlim b. İd el-Hilâlî, *el-İstiâb fi beyâni'l-esbâb*, çev. İshak Doğan (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 3/348; Ebû'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Muhammed Mustafa es-Seyyid (Kahire: Mektebetu Evlâdi's-Şeyhi li't-Turâsi, 2000), 7/66; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, ed. Y. Şevki Yavuz, çev. Fadıl Aygân (İstanbul: Ensar, 2017), 1/226.

³⁶ Ebû'l-Fadl Ahmed İbn Hacer el-Askâlânî, *Fethu'l-Bârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki - Muhibbuddin el-Hatib (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 13/308-309; İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-âzîm*, 7/66.

³⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 1/577-578.

gelmiştir. Öyle ki, “Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize de uyguladığımız kanun budur. Bizim kanunumuzda hiçbir değişiklik bulamazsın.” (İsrâ,17/77) âyetinde Allah, peygamberlerin buldukları bölgeden sürgün edilmelerinin ardından oradaki toplumun pek az süre orada kalabileceklerini belirtmiştir.³⁸

Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda helâkın Mekke halkına uygulanmasını gerekli kılan bütün şartlar olduğu ve olgunlaştığı halde Allah’ın Hazreti Muhammed’in onların arasında bulunduğundan dolayı onları helâk etmediğini söylemesini ilginç olarak değerlendiren ve Allah’ın kendi yasasının objektif işleyişini durdurduğunu veya askıya aldığı belirten âlimler vardır.³⁹ Esasında Allah’ın kendi kanunlarının objektifliğini askıya aldığı bir durum söz konusu değildir. Özellikle peygamberin toplumda bulunmasını helâk olmama nedeni olarak bildiren Kur’ân’ın bu uygulamasının bütün toplumlar için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Helâk edilen toplumlara bakıldığında peygamberlerin onların aralarından ayrıldıktan sonra ortadan kaldırıldıkları gerçeği görülür. Buna göre Resulullâh ve ona iman edenler, ayrıldıktan sonra müşriklerin helâk olması gerekirdi.⁴⁰ Ayrıca bir toplumda peygamberin bulunmasından dolayı helâkın olmaması Allah’ın adaleti açısından önem arz eder. Peygamberin tebliğ için gönderildiği toplumlarda Allah’ın adaletine bir zarar gelmemesi için tebliğin son bulması gerekir. Peygamberin toplumda bulunması tebliğ sürecinin devam ettiğinin göstergesidir. Tebliğ süreci devam ederken Allah’ın herhangi bir toplumu helâk etmesi, Allah’ın adaleti açısından problemler doğuracaktır. Dolayısıyla Peygamber’in bulunması sırasında helâk sürecinin gerçekleşmemesi hem sünnetullâh hem de Allah’ın adaleti gereği ortaya koyduğu objektif bir tavidir.

Allah’ın helâk için “peygamberle uyarılma sünnetini” ele aldığımızda günümüzde helâkın olmamasının temelinde peygamberin olmaması önemli bir yer tutar. Dolayısıyla günümüzde yok etme yasasının uygulanmamasında şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü peygamberlik zincirinin son halkası olan Hz. Peygamber (s.a.v.)’den sonra kıyamet gününe kadar da peygamber gelmeyecektir.⁴¹ Toplumlara tekrardan bir peygamber gönderilmeyeceği gerçeği kıyamete kadar bir toplumsal helâkın olmayacağı algısını güçlendirmektedir. Hz. Peygamber’in

³⁸ Kayacan, *Peygambere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, 19.

³⁹ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 60.

⁴⁰ Sancar, *Kıssa Kavramı ve Kur’ân’da Helâk Olan Kavimler*, 124.

⁴¹ Kayacan, *Peygambere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, 28.

getirdiği vahiy yani Kur'ân-ı Kerim'in herhangi bir tahrife uğramaksızın elimizde bulunması, hükmen Hz. Peygamber'in aramızda bulunması ve tebliğinin devam etmesi anlamına geldiği; dolayısıyla da helâkın gerçekleşmesi için gerekli şartların bulunduğu yönünde bir itiraz zihne gelebilir. Ancak Kur'ân-ı Kerim'in ilgili ayetlerinde helâkın gerçekleşmesi için özellikle peygamberin bilfiil hayatta olup tebliğde bulunmasına vurgu yapılması bu itirazı geçersiz kılmaktadır.

5.2. Helâkta Mü'minler'in Kurtarılmasının Gerekliliği

Helâk edilen topluluklarda Allah'ın hikmeti, müminlerin kurtulmasını gerektirir. Şayet böyle olmasa, Allah'ın göndermiş olduğu azabın inanmayanların küfürlerine karşı olduğu anlaşılmaz.⁴² Kur'ân-ı Kerim'de "Sadece içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir azaptan sakının ve bilin ki Allah, azabı çetin olandır" (Enfâl, 7/25) âyetinde helâkın müminleri de kapsayabileceği düşüncesini akla getirirse de burada anlatılan durumun doğrudan helâk olmadığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda müminlerin ahlâkî davranışlar sergilemesi için bir uyarı niteliğinde ele alınabilir. Zira helâk olan kavimlerle ilgili aktarımlara bakıldığında, azap gönderilmeden önce peygamberlere bilgi ulaştırıldığı ve inananların oradan kurtarıldıkları görülür.⁴³ Başka bir ifadeyle iman edenler, o bölgeden ayrılmadıkları sürece helâk gerçekleşmemiştir.⁴⁴ Kur'ân-ı Kerim'de bu durum açık bir şekilde ifade edilmiştir. "İbrâhim: Ama Lût da orada! dedi. Elçiler şöyle cevap verdiler. Orada kimlerin olduğunu biz çok iyi biliyoruz. Onu ve ailesini mutlaka kurtaracağız. Ancak hanımı müstesnâ; o, geride kalıp helâk edilenlerden olacak!" (Ankebût 29/32), "Misafirler dedi ki Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz; sana asla işemeyeceklerdir. Ailenle birlikte gecenin bir vaktinde yola çık. İçinizden kimse arkasına bakmasın. Karını bırak; bunların başına gelecek olan ona da gelecektir. Azapla buluşma zamanları sabahtır. Sabah da yakındır, değil mi?" (Hud, 11/81) âyetlerinde helâk edilen Lût kavminden müminlerin kurtarıldıkları anlaşılır.⁴⁵

Hz. Nûh'un kavminin de helâk edildiğinde ona inananların kurtarıldıkları Kur'ân'ın beyanıyla sabittir. "Nihayet emrimiz geldi ve sular coşup yükseldi. Nûh'a dedik ki: Her türden (hayvan) birer çift ile -daha önce haklarında

⁴² Sancar, *Kıssa Kavramı ve Kur'ân'da Helâk Olan Kavimler*, 129.

⁴³ Kayacan, *Peygambere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, 28.

⁴⁴ Sancar, *Kıssa Kavramı ve Kur'ân'da Helâk Olan Kavimler*, 124.

⁴⁵ el-A'râf 7/83-84; Hüd 11/81-83; el-Hicr 15/65, 73-74; el-Kamer 54/37-39; et-Tahrîm 66/10

hüküm verilmiş olanlar dışında- aileni ve iman edenleri gemiye bindir! Zaten onunla birlikte pek azı iman etmişti.” (Hûd 11/40)⁴⁶ Bu âyette Allah, müminleri gemiye bindirmek suretiyle kurtulmalarını sağlamıştır. Aynı durumun Hz. Hûd ve ona iman edenler için de gerçekleştiğini söyleyebiliriz. “Onu ve onunla beraber olanları rahmetimizle kurtardık ve âyetlerimizi yalan sayıp da iman etmeyenlerin kökünü kestik.” (A’râf 7/72), “Emrimiz gelince, Hûd’u ve onunla beraber iman edenleri katımızdan bir rahmetle kurtardık, böylece onları ağır bir azaptan da kurtardık.” (Hûd 11/58) âyetlerinde açık bir şekilde ona inananların kurtuldukları vurgulanır.⁴⁷

Medyen, Hz. Şuayb’ın yaptığı uyarılarına kulak asmaması yüzünden şiddetli bir depres, gürültü (A’râf 7/91; Ankebût 29/37, Hûd, 11/94) ve gölge günü azabı ile (eş-Şuarâ 26/189) yok edilmiştir. Bu helâkta sadece Şuayb’a inananların kurtulduğu ifade edilir. Hz. Sâlih ve ona tâbi olanların da kurtarıldıkları belirtilmiştir. “Emrimiz gelince Sâlih’i ve onunla beraber iman edenleri, bizden bir rahmet olarak, helâk olmaktan ve o günün zilletinden kurtardık. Şüphesiz rabbın kuvvetlidir, üstündür.” (Hud, 11/66) âyetinde bu durum açık bir şekilde vurgulanır.⁴⁸

Günümüz bazı çalışmalarında diğer topluluklar için uygulanan helâk yasasının İsrâiloğulları’nın büyük suçlar işlemlerine rağmen uygulanmadığı, dolayısıyla ilahi helâk prosedüründe değişiklik olduğu belirtilmiştir.⁴⁹ Kanaatimizce böyle bir düşünce, Allah’ın adaleti ve sünnetine uygun değildir. İsrailoğulları’ndan inananların kurtulduğu ve inanmayanların helâk edildiği Kur’ân-ı Kerim’deki âyetlerden rahat bir şekilde anlaşılabilir. Örneğin, “Mûsâ’nın kavmi onun (Tur’a gitmesinin) ardından, ziynet eşyalarından, böğürmesi olan bir buzağı heykeli (yaparak ilâh) edindiler. Onun kendileriyle konuşmadığını ve onlara hiçbir yol göstermediğini görmediler mi? (Böyle iken) onu (ilâh) edindiler de zalim kimseler oldular”, “İsrâiloğulları (yaptıklarına) pişman olup, gerçekten sapmış olduklarını görünce, “Eğer Rabbimiz bize acımaz ve bizi bağışlamazsan, mutlaka ziyana uğrayanlardan oluruz” dediler”, “Mûsâ, kavmine kızgın ve üzgün olarak döndüğünde, ‘Benden sonra arkamdan ne kötü işler yaptı-

⁴⁶ el-Mü’minûn 23/26-29; el-Furkân 25/37; el-Kamer 54/10-17.

⁴⁷ Ömer Faruk Kahraman, “Hûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2018), 18/279-281.

⁴⁸ Celal Kırca, “Semûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/500-501.

⁴⁹ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 59.

nız! Rabbinizin emrini beklemeyip acele mi ettiniz?' dedi. (Öfkesinden) levhaları attı ve kardeşinin saçından tuttu, onu kendine doğru çekmeye başladı. (Kardeşi) 'Ey anam oğlu! Kavim beni güçsüz buldu. Az kalsın beni öldürüyorlardı. Sen de bana böyle davranarak düşmanları sevindirme. Beni o zalimler topluluğu ile bir tutma.' dedi." (Araf, 7/148-150) âyetlerinde bir kısım İsrâiloğulları'nın buzağıya taptığından söz edilir. Daha sonraki âyette "Buzağıyı tanrı olarak benimseyenler Rablerinin öfkesine ve dünya hayatında alçaklığa uğrayacaklardır; iftira edenleri böylece cezalandırırız." (Araf, 7/151), "Buzağıyı tanrı edinenler var ya, işte onlara mutlaka Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir alçaklık erişecektir. Biz iftiracıları böyle cezalandırırız." (A'râf, 7/152) âyetinden hareketle bazı âlimler gazabı, öldürülme ve helâk edilme olarak kabul etmişlerdir.⁵⁰ Zaten Hz. Musa onların yanındayken helâk edilmeleri söz konusu olmamıştır. Buzağıya tapıldıktan sonra Hz. Musa ile gidenler kurtulmuş ve kalanlar "Musa kavmine demişti ki: Ey kavmim! Şüphesiz siz, buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz. Onun için yaradanınıza tevbe edin. Birbirinizi öldürün. Bu yaradanınızın katında sizin için daha iyidir. Böylece Allah tevbenizi kabul etmiş olur. Çünkü O, tevbeleri kabul eden engin rahmet sahibidir." (Bakara 2/54) meâlindeki âyette ifade edildiği üzere buzağıya taptıkları için tevbe etmelerini ve birbirlerini öldürmelerini emreder (A'râf 7/155; Tâhâ 20/95-97).⁵¹ Müfessirlerin çoğu âyetteki "nefislerinizi öldürün" ifadesini zahirine göre anlamış ve buzağıya tapınmayanların tapınanları öldürmeleri şeklinde olduğunu belirtmişlerdir. Rivayete göre; öldürülen İsrâiloğulları'nın sayısı ise yetmiş bin civarındaymış.⁵² Dolayısıyla helâk konusunda Allah'ın koymuş olduğu kanun, İsrâiloğulları için de bilfiil uygulanmış, içlerinde peygamber olduğu sürece helâk edilmemiş olup en son raddede inkâr edenler helâk edilmiştir. Bununla beraber Hz. Musa'ya inanan müminler de kurtulmuşken, Firavun ve avanesi denizin azgın sularında boğulup gitmiştir.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/84.

⁵¹ Şükrü Maden - Mustafa Yiğitoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası Verilmesi Meselesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2018), 422.

⁵² Muhammed b. Cafer Tâberî, *Câmû'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî (Kahire: Hicr li't-tbâa ve'n-neşr ve't-tevzi' ve'l-i'lân, 2001), 1/679-680; Ebû'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsîru Kur'ânî'l-azîm*, thk. Seyyid Muhammed Mustafa - vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 1/402; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/269-270; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/157; Maden - Yiğitoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası Verilmesi Meselesi", 427.

5.3. Mu'cize Gönderilmesinin Gerekliliği

Helâk edilen toplumlara bakıldığında onların helâk olmalarına sebebiyet veren önemli bir hususun mu'cize olduğu anlaşılır. Peygambere inanmak için mu'cize isteyen toplumların mu'cize gösterildikten sonra inanmamaları helâk sebebi olarak belirtilir.⁵³ Örneğin Hz. Sâlih'in kavmi, onun peygamber olduğunu ispatlayan bir mu'cize göstermesini istedi. Hz. Sâlih kavmine bir deve getirerek bunun mu'cize olduğunu söyledi. Deveye hiçbir şekilde zarar vermemeleeri konusunda da onları uyardı.⁵⁴ Bu uyarıya rağmen toplumdan bazıları deveyi öldürdü ve Hz. Sâlih'e iddia etmiş olduğu azabı göndermesini istedi. Hz. Sâlih'in onlara üç günün sonunda istedikleri azabın geleceğini bildirmesi üzerine onu ve ailesini öldürmek istediler.⁵⁵ Ancak neticede Semûd kavmi Allah'ın gönderdiği mu'cizeye inanmamalarından dolayı helâk edildiler.⁵⁶

Mu'cize helâk ilişkisini Kur'ân'da geçen Hz. İsa'nın kıssasında da görmekteyiz. "Havâriiler, Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi? diye sormuşlardı. O şöyle cevap verdi: Eğer iman etmiş kimseler iseniz Allah'a saygılı olun. Onlar, istiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz güvenle dolsun, bize doğru söylediğini bilelim ve buna tanık olalım, dediler. Meryem oğlu İsa şöyle yalvardı: Allah'ım! Ey rabbimiz! Bize gökten öyle bir sofrayı indir ki, ilk gelenimizden son gelenimize kadar bizler için bir şölen ve senden bir işaret olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısısın." (Mâide, 5/112-115) Havariler, Hz. İsa'nın vazgeçirme çalışmalarına rağmen taleplerinde ısrarlı olunca, Allah'tan istedikleri mu'cizenin verilmesini talep eder. "Allah da şöyle buyurdu: Onu size mutlaka indireceğim; fakat bundan sonra içinizden kim inkâr ederse, varlıklar âleminde hiç kimseye etmediğim azabı ona edeceğim." (Mâide, 5/112-115) diyerek onları uyarmıştır.

Allah, peygamberlere verilen mu'cizeleri kabul etmeyen ve yalanlayan toplulukların yok olduklarını açık bir şekilde bildirir.⁵⁷ "Bizi mu'cize göndermekten alıkoyan, ancak, öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır. Semûd milletine gözle görülebilen bir mu'cize, bir dişi deve vermiştik de ona zulmetmişlerdi. Oysa biz mu'cizeleri yalnız korkutmak için göndeririz." (İsrâ, 17/59) âyeti-

⁵³ Güneş, "Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri", 74.

⁵⁴ el-A'râf 7/73; Hûd 11/64.

⁵⁵ en-Neml 27/49; Hûd 11/65; el-A'râf 7/77.

⁵⁶ Hilâlî, *el-İstiâb fi beyâni'l-esbâb*, 3/110; Güneş, "Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri", 74.

⁵⁷ Güneş, "Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri", 74.

tine bakıldığında Hz. Muhammed'in, Mekkelilerin mu'cize isteklerini yerine getirdikten sonra inanmadıkları takdirde sünnetullâh gereği helâk edileceklerini bildirdi. Kavminin helâk olmasını istemeyen Hz. Muhammed (s.a.v), onların mu'cize isteklerine karşılık sabretmeyi tercih etmiştir.⁵⁸ Dolayısıyla Mekkeli müşriklerin toplu bir şekilde helâk olmalarının bir şartı olabilecek olan mu'cize, kendilerine gösterilmediği için helâk olayı da gerçekleşmemiştir. Helâk için şart olan bu durumun günümüzde de gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü mu'cizenin olması için peygamberin olması şarttır. Bundan sonra peygamber gelmeyeceği göz önünde bulundurulduğunda helâk için bu şartın gerçekleşme olasılığı ortadan kalkmış olmaktadır.

5.4. İstiğfar ve Tevbe İçin Mühlet Verilmesi

Helâk edilen toplumlar, helâk edilmeden önce yaptıklarından vazgeçmeleri noktasında peygamber tarafından uyarılmış ve tevbe etmeleri için kendilerine mühlet verilmiştir.⁵⁹ Kendilerine verilen mühletin amacı, onların tevbe ve istiğfar etmeleri içindir. "Ey Peygamber! Sen onların içinde bulunduğun sürece ve onlar da Allah'tan (yaptıklarından dolayı) af (istiğfar) diledikleri sürece, ben onlara azap etmem (ve taş yağdırmam)." (Enfâl, 8/32) âyeti açık bir şekilde toplumlara tevbe ve istiğfar için mühlet verildiğini ortaya koyar. Nitekim İbn Abbâs'ın bu ayetin tefsirinde helâktan koruyan iki emândan birini tevbe olarak açıkladığı daha önce ifade edilmişti.⁶⁰ İbn Abbas'ın bu yorumu, insanların tevbe ve istiğfarlarının toplumsal helâk ile ne derece yakın bir ilişkiye sahip olduğunu ortaya koyar.⁶¹ Dolayısıyla bir toplumda tevbe ve istiğfar edecekler varken, toplumun tamamen ortadan kaldırılmasının Allah'ın adaleti açısından pek makul olmayacağı düşünülebilir.⁶² Ahmed b. Hanbel'den (241/855) nakledilen bir hadis bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Öyle ki Hz. Peygamber "Kul, Allah'a istiğfar ettiği sürece Allah'ın azabından emin olur." diye buyurmuştur.⁶³

⁵⁸ Sancar, *Kıssa Kavramı ve Kur'an'da Helâk Olan Kavimler*, 124; Ahmet Küçük, *Kur'an'da Toplumsal Sınanma*, 341.; Güneş, "Kur'an'da Sünnetullah ve Toplamların Çöküş Nedenleri", 73.

⁵⁹ Çelik, "Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'an Kıssaları", 63; Yıldırım, "Kur'an Kıssalarında Toplamların Helâkı ve Sebepleri Üzerine", 247.

⁶⁰ İbn Kesir, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l-âzîm*, 7/66.

⁶¹ Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", 49.

⁶² Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", 51.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, thk. Arnavût Şuayb - Adil Mürşit (Müessesstü'r-Risâle, 2001), 39/376.

İnsanların yaşadıkları hayat boyunca tevbe ve istiğfar şartını taşıdıkları söylenebilir. İnsanın ölümü gelmeden helâk edilmesi, onun kalan ömründe tevbe ve istiğfar ihtimalini de ortadan kaldıracacağı için Allah'ın adaletine sığmayacaktır. Öyle ki Allah iman konusunda hiçbir kuluna kendisine karşı kullanacağı bir koz vermez. Herkesin yaşamı boyunca tevbe ve istiğfâr şansının olması günümüzde de helâkın en önemli şartının sağlanmadığı anlamına gelir.

5.5. İslâm'ın Evrensel Olması

Hız. Muhammed sadece Arap toplumuna değil bütün insanlara gönderilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Hız. Muhammed'in tüm insanlara gönderildiğine dair âyetler bulunur. "Biz seni sadece müjdeleyici ve uyarıcı olarak bütün insanlara gönderdik; fakat insanların çoğu bunu anlamıyorlar." (Sebe, 34/28), "De ki: "Ey insanlar! Doğrusu ben, göklerin ve yerin hükümrânı, O'ndan başka tanrı bulunmayan, dirilten ve öldüren Allah'ın, hepiniz için gönderdiği peygamberiyim..." (A'râf, 7/158) âyetleri Hız. Muhammed ile gönderilen son dinin evrenselliğini açık bir şekilde vurgular. Dolayısıyla Kur'ân'ın insanlığa getirdiği mesajlar ve hükümler sadece Arap yarımadasında ortaya çıkan, hitap alanı o dönemde ve o coğrafyada yaşamakta olan insanlarla sınırlı değildir. Kur'ân'da vazedilen prensibi hükümler ve yasalar insanlık için bu yönüyle evrensel bir nitelik taşır.⁶⁴

Allah resulünün kendi ümmetinin diğer ümmetler gibi toplu olarak helâk edilmemesi için dua ve niyazda bulunduğu vurgulanır. Dolayısıyla Müslümanlara musallat olan ve zaman zaman meydana gelen kötü olayların tüm müminleri kapsayacak genişlikte olmadığı için helâk olarak kabul edilemeyeceğini söyleyebiliriz.⁶⁵ Aksi bir düşüncenin helâk açısından Allah'ın adaleti perspektifinde sorunlar doğuracağı aşikârdır. Çünkü İslâm, evrensel bir din olarak herkese hitap eden bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla helâkın da tüm toplumu ilgilendiren bir konu olduğu göz önünde bulundurulduğunda İslâm'ın evrenselliği bağlamında helâkın tüm insanlığı ilgilendiren bir konu olduğu anlaşılır. İnsanların başına zaman zaman gelebilecek bazı kötü olayların musibet bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Çünkü helâk kavramı ıstılahî anlamıyla tüm toplumların ortadan kaldırılması anlamına gelir. Belirtilen bu hususların helâk kapsamında değerlendirilemeyeceği ve İslâm'ın evrensel olması hasebiyle tüm insanlığın helâkın konusu olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki helâk edilen üm-

⁶⁴ Talip Özdeş, *İslâm'ın Evrenselliği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 34.

⁶⁵ Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", 60.

metlerle, Hz. Muhammed'in ümmeti arasında sünnetullâh ve Allah'ın adaleti çerçevesinde herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Ancak Hz. Muhammed'in son peygamber ve bütün insanlığa gönderilmiş olması, helâkin şekil ve yönünü de doğrudan etkilemiştir. O'nun getirdiği mesajın evrensel olması, kıyamete kadar gelecek olan bütün insanların davet ümmeti konumunda olmasını zorunlu kılar. Bu yüzden geçmiş topluluklara uygulanan helâk bölgesel olduğundan dolayı fiziki anlamda Hz. Muhammed'in ümmeti için topyekûn bir helâk ancak kıyametle mümkündür.⁶⁶

5.6. Davetin Son Bulması

Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında helâkın gerçekleşmesi peygamberlerin davetlerinin son bulmasından sonra olmuştur. Öyle ki davet bitmeden toplumlar da herhangi bir helâkın olması söz konusu değildir. Zaten helâk edilen toplumlara bakıldığında artık iman etmeleri mümkün olmayan topluluklar olduğu görülür. "Andolsun, sizden önceki nice nesilleri peygamberleri, kendilerine apaçık deliller(mu'cize) getirdikleri halde (yalanlayıp) zulmettikleri zaman helâk ettik. Onlar zaten inanacak değillerdi. İşte biz suçlu toplumu böyle cezalandırırız." (Yunus, 10/13) âyeti bunun delilidir. Yani helâk artık iman etme gibi bir durumu söz konusu olmayan toplumlara uygulanmıştır. Bunun en bariz örneğini Hz. Nûh'un kıssasında görebiliyoruz. Uzun bir mücadele sonunda kavminin iman edip kendi bildiklerinden vazgeçmediğini görünce inanmayanları cezalandırması için Allah'a dua etmiş; "Rabbim! Ben, Halkıma gece gündüz çağrıda buldum. Benim davetim ancak kaçmalarını artırdı." (Nûh, 71/5-6), "Artık benimle onların arasındaki durumu sen hükmünle açıklığa kavuştur, beni ve beraberimdeki müminleri kurtar!" (eş-Şuarâ 26/118) demiştir. Âyetlerden de anlaşılacağı üzere helâk süreci davetin son bulmasından sonra ortaya çıkmıştır. Zaten risâlet ve tebliğ devam ederken Allah'ın toplumu helâk etmesi O'nun adaleti açısından düşünülemez. Kıyamete kadar da Hz. Peygamber'in davası son bulmayacağına göre günümüzde toplumsal helâkın gerçekleşmesinin Allah'ın adaleti ve sünneti bağlamında imkân dâhilinde olmadığını söyleyebiliriz.

⁶⁶ Çelik, "Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'ân Kıssaları", 342.

6. SONUÇ

Helâk konusu Allah'ın tarihe müdahalesi olarak, insan-Allah ilişkisinin en önemli konularındandır. Kur'ân-ı Kerim'de açık bir şekilde ifade edildiği üzere bazı toplumların isyan, fesâd, azgınlık, adaletsizlik, ahlaksız gibi nedenlerden dolayı helâk edilerek ortadan kaldırıldıkları belirtilir. Günümüzde eski toplumların helâk edilmelerine neden olan birçok şartın oluşmasına rağmen toplumumuzun helâk edilip edilemeyeceği hususu, akılları kurcalayan önemli bir sorundur. Tarihsel süreçte uygulanan bu tür cezaların Allah'ın her topluma aynı kanunu uyguladığına yönelik âyetlerle ele alındığında, helâk olayının her toplum için geçerli bir durum olduğu anlaşılır. Helâkın her toplum için aynı şekilde olması, sünnetullâh ve Allah'ın adaleti için elzem bir hal almaktadır. Her ne kadar günümüzde helâkın farklılaştığı konusunda yorumlar olsa da her topluma aynı şekilde uygulanmayan helâkın Allah'ın adaleti bağlamında uygun olamayacağını belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla helâkın farklılaştığı ve bireyselleştığı ile ilgili yorumların kabul edilebilir olmadığını söyleyebiliriz.

Helâk tarihsel süreç içerisinde birçok şarta bağlanmıştır. Allah bu şartlar oluşmadığı takdirde bu cezayı insanlara göndermemiştir. Her ne kadar günümüzde helâkın nedenleri olarak sayılabilecek azgınlık, fesâd, ahlaksızlık, adaletsizlik gibi durumlar vuku bulsa da şartlar olgunlaşmadığı takdirde helâkın gerçekleşmesi Allah'ın adaleti açısından düşünülemez.

Helâkın meydana gelebilmesi için toplumda bir peygamber bulunma şartı özellikle önem arz eder. Günümüzde bir peygamber de gönderilmeyeceğinden hareketle bu şartın günümüz helâkının gerçekleşmesini mümkün kılmadığı kanaatini ortaya çıkarmaktadır. Helâkın olmasının önemli bir şartının da mu'cize gönderilmesi olduğu Kur'ân'ın beyanıyla tespit edilmiştir. Mu'cizelerin sadece peygamberlere verileceği bilgisinden hareket edildiğinde ise bununda imkân dâhilinde olmadığını söyleyebiliriz.

Helâk edilen toplumlarda en ayırt edici durumun ise müminlerin bu helâktan kurtarılması durumudur. Helâk edilen toplumların kıssalarına bakıldığında Allah'ın müminleri kurtardığı ve toplumu öylece helâk ettiği anlaşılır. Zaten helâkın müminleri de kapsayacak şekilde kabul edilmesi mümkün değildir. O takdirde helâkın zalim olan bir topluma ceza olarak verildiğinin anlaşılması imkânsız olur. Bu yaklaşım bizlere günümüzde meydana gelen deprem ve sel felaketleri gibi doğal olayların helâk kapsamında değerlendirilemeyeceğini ortaya koyar. Çünkü bu tür afetlerde sadece inanmayanlar değil inananlar da

canlarından olmaktadır. Hatta günümüzde bu tür doğal afetlerin genellikle yoksul ve imkânları kısıntılı olanları etkilediği görülür.

Günümüzde herhangi bir toplumsal helâkın olmayacağına yönelik bizi sevk eden diğer bir düşünce risâlet bağlamında davettir. Helâk edilecek olan bir toplumda davetin son bulması Allah'ın adaleti açısından önem arz eder. Çünkü davet süresi boyunca tevbe ve istiğfar için insanlara şans tanınmıştır. Davet devam ederken helâkın olması bu bakımdan Adil bir Allah tasavvuru için problemlili görünmektedir.

Bu bilgilerden yola çıkıldığında Hz. Muhammed'in tüm âlem için gönderilen bir peygamber olması ve gerekli şartların oluşmamasından dolayı Allah helâk yasasını günümüzde uygulamamıştır. Bundan sonraki süreçte de helâk yasasının Hz. Muhammed'in ümmeti için kıyamet olabileceğini düşünüyoruz. Bu durum Allah'ın toplumlar için adil bir şekilde koymuş olduğu yasalara da uygun bir yaklaşımdır.

7. KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. Müsnedü Ahmed b. Hanbel. thk. Arnavût Şuayb - Adil Mürşit. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed, Halil b. Kitâbu'l-Ayn. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerâî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.
- Ahmet Küçük. Kur'ân'da Toplumsal Sınanma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Bayram, Enver - Coşkun, Hasan. "Kur'ân Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helâk Münasebeti". Tokat İlmîyat Dergisi 8/2 (2020), 473-495. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4399131>
- Çelebi, İlyas. "Sünnetullâh". TDV İslâm Ansiklopedisi. C. 38. İstanbul, 2010.
- Çelik, Ahmet. "Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'ân Kıssaları". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22 (30 Haziran 2005), 54-87.
- Çimen, Abdullah Emin. "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?" Usul İslâm Araştırmaları 4/4 (2005), 39-71.
- Ertuğrul, Resul. "Kur'ân'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I". Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/5 (2017). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bayburt-ilahiyat/372495>
- Güneş, Abdulkaki. "Kur'ân'da Sünnetullâh ve Toplumların Çöküş Nedenleri". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 5/4 (01 Ağustos 2005), 61-93.
- Hilâlî, Sâlim b. İd el-. el-İstiâb fî beyâni'l-esbâb. çev. İshak Doğan. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.

- İbn Hacer el- Askâlânî, Ebû'l-Fadl Ahmed. Fethu'l-Bârî. nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki - Muhibbuddin el-Hatib. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmâîl. Tefsîru Kur'ânî'l-'azîm. thk. Seyyid Muhammed Mustafa - vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmâîl. Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm. thk. Muhammed Mustafa es-Seyyid. 15 Cilt. Kahire: Mektebetu Evlâdî'ş-Şeyhi lî't-Turâsi, 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. Lisânu'l-Arab. thk. Muhammed eş-Şâzelî vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.
- İsfehânî, Rağîb. Müfrâdet fi ğarîbi'l-Kur'ân. thk. Mustafa Bâz. 2 Cilt. Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Kahraman, Ömer Faruk. "Hûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 18. İstanbul: TDV Yayınları, 2018.
- Karagöz, İsmail (ed.). Dinî Kavramlar Sözlüğü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2002.
- Kayacan, Murat. Peygambere Karşı Tavırlar ve Sonuçları. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- Kırca, Celal. "Semûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Maden, Şükrü - Yiğitoğlu, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrâilîoğulları'na Ölüm Cezası Verilmesi Meselesi". Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/11 (2018), 419-446.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Te'vilâtü'l-Kur'ân. ed. Y. Şevki Yavuz. çev. Fadıl Ayğan. 15 Cilt. İstanbul: Ensar, 2017.
- Okumuş, Ejder. Kur'ân'da Toplumsal Çöküş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Özdeş, Talip. İslâm'ın Evrenselliği. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Özsoy, Ömer. Sünnetullâh: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması. Ankara: Fecr Yayınevi, 4. baskı.
- Öztürk, Mustafa. Kıssaların Dili. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. basım.
- Said, Cevdet. Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Sancar, Cemalettin. Kıssa Kavramı ve Kur'ân'da Helâk Olan Kavimler. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Tâberî, Muhammed b. Cafer. Câmîû'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr lî't-tbâa ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 2001.
- Turgay, Nurettin. "Kur'ân Açısından Kentlerin Yıkılışı". Mukaddime 1/1 (2010), 101-124. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.36206>
- Turşak, Musa. "Nedensellik İlkesi Bağlamında Sünnetullâhı Anlamak". Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 8/2 (31 Aralık 2019), 558-570.

Yıldırım, Duran Ali. "Kur'ân Kıssalarında Toplumların Helâkı ve Sebepleri Üzerine".
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (2020),
243-277. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.797051>

Zemahşerî. Keşşâf. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt.
Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.1103567

Gönderim Tarihi: 14.04.2022 | Kabul Tarihi: 15.06.2021

النحو العربي ومدارسه

Arap Nahiv Ekolleri

-Arabic Grammar And Schools-

Assad Alden Yousef *

Atıf/Citation: Yousef, Assad Alden. "النحو العربي ومدارسه" / Arap Nahiv Ekolleri / Arabic Grammar And Schools". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Bahar 2022-1): 33-62.

ملخص:

يؤكد الباحث على حقيقة تاريخية تثبت الدور البارز لمدينة البصرة العراقية في نشأة العلوم العربية، لا سيما علم النحو، ثم انتقال هذا العلم إلى مدينة الكوفة التي تحتل المركز الثاني بعد البصرة.

نشأة مدارس النحو العربي:

يعد محمد بن سلام الجمعي أول من تكلم عن دور المدرسة البصرية في نشأة العلوم العربية، دون ذكر لمصطلح المدرسة، وأن أبا الأسود الدؤلي هو المؤسس للعلوم العربية النحوية، وأن استعمال مصطلح (مذهب) قد ظهر عند محمد بن الحسن الزبيدي.

وأما استعمال مصطلح (مدرسة) فقد ظهر عند المعاصرين أمثال بروكلمان، ثم جو تولد، ومن العرب: مهدي المخزومي، وشوقي ضيف، وعبد الرحمن السيد.

وقد اختلف العلماء في تعداد المدارس النحوية، فمنهم من ذهب إلى وجود مدرسة واحدة، وهي المدرسة البصرية، وفريق آخر ذهب إلى وجود مدرستين هما: البصرية والكوفية، وفريق ثالث عدّها ثلاث مدارس، وهي: البصرية، والكوفية، والبغدادية. وفريق آخر قسم المدارس إلى أربع والتقسيم الخامس جاء عن شوقي ضيف وعدّها خمساً. وهي: البصرية، والكوفية، والبغدادية، والأندلسية، والمصرية. وقد ذهبنا إلى اعتماد هذا التقسيم في بحثنا هذا:

* Öğretim Görevlisi, Frat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, asadalden.9@gmail.com. Orcid: 0000-0002-7948-2967.

أولاً: المدرسة البصرية: ومؤسسها الحقيقي عند شوقي هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، ومن أهم خصائصها: فمن حيث السماع: فقد اعتمد أصحاب هذه المدرسة على لغات عرب البدو، وتجاهلوا لغات أهل الحضرة. أما من حيث القياس: فقد تميزوا بحرصهم على سلامة اللغة العربية، واعتمدوا على القواعد النحوية واللغوية عند سيبويه. ومن حيث التعليل: فقد كان جل اهتمامهم منصباً على أقوال الخليل، وما نقله عنه سيبويه في الكتاب. أما من حيث القراءات فقد اعتمد البصريون على القراءات المتواترة والاستشهاد بها دون الشاذة منها. ومن حيث الحديث النبوي: فلم يحتجوا به؛ لأن العاملين فيه كانوا من الأعاجم. وفي الشعر: اعتمدوا على الشعر الجاهلي وكذلك الإسلامي وعدّوا الشعر مصدراً مهماً بعد القرآن الكريم في إقامة القواعد النحوية. وبالنسبة لنظرية العامل والمعمول؛ فقد ذكر الزبيدي أن أبا الأسود أول من وضع اللبنة الأولى لها، ثم جاء بعده نصر بن عاصم وعبد الرحمن بن مزهر. أما شوقي ضيف فقد نسب نشأة هذه النظرية إلى الخليل.

ثانياً: المدرسة الكوفية: يعد أبو جعفر الرّاسي وتلميذاه: الكسائي والفراء أول المؤسسين لهذه المدرسة، وأما خصائصها: فمن حيث السماع: فقد أخذوا عن البدو وكذلك عن الحضرة. ومن حيث القراءات: فقد ذهبوا إلى الاستشهاد بالتواتر والشاذ أيضاً. ومن حيث القياس: فقد اعتمد الكوفيون المثال الواحد في القياس، ولو خالفت قواعدهم وأصولهم. ومن حيث الحديث: فقد صرفوا النظر عنه كما فعل البصريون. أما من حيث التعليل: فقد اعتنوا بالفلسفة والمنطق، وأدخلوها في اللغة العربية. ومن حيث نظرية العامل والمعمول: فقد استقلوا عن البصريين، وجاءوا بأراء خاصة بهم.

ثالثاً: المدرسة البغدادية: ترأس هذه المدرسة كل من المبرد البصري، وتعلب الكوفي، وكان كل منهما يميل إلى مدرسته، لذا اعتمدت هذه المدرسة منهج الانتخاب من علوم المدرستين، وكان ابن النديم يعدّها مدرسة مستقلة، أما الزبيدي فقد خالفه في ذلك، وذهب إلى تصنيف كل عالم إلى مدرسته الأصلية. ومن أهم خصائص هذه المدرسة: فمن حيث السماع: فقد خالفوا البصريين، وأخذوا من لغات العرب دون تفضيل قبيلة على قبيلة أخرى. أما من حيث القياس: فقد ذهبوا إلى التوفيق بين المدرستين البصرية والكوفية، وقبلوا بالمثال الواحد الشاذ ولكن بضوابط. ومن حيث القراءات: فقد جمعوا بين المتواترة منها وحتى الشاذة منها. أما من حيث الحديث: فقد اعتمدوا عليه واحتجوا به. ومن حيث الشعر: فقد جمعوا بين شعر البدو والحضر واحتجوا بأشعارهم وحتى أشعار الطبقة الرابعة من أمثال: بشار بن برد، وأبي نواس. وأخيراً في التعليل: فقد تأثرت المدرسة البغدادية بعلم المنطق في كثير من التعليقات.

رابعاً: المدرسة الأندلسية: فقد تأسست هذه المدرسة على يد علماء من الشرق وآخرين من الغرب أمثال: أبو موسى الهواري، وجودي بن عثمان النحوي، وكان من أهم خصائصها: من حيث السماع: فقد أخذ أصحابها الفصح من الثقافة في اللغة والنحو. ومن حيث القياس: فقد وافقوا البصريين والكوفيين في الأصول واختلفوا معهم في الفروع. ومن حيث التعليل: فقد استفادوا من آراء المدرسة البغدادية إلى جانب أخذهم من المدرستين البصرية والكوفية، وذهبوا إلى استنباط آراء جديدة في كثير من التعليقات. وأما من حيث الاستشهاد بالحديث: فقد برزوا في ذلك وأكثروا من الاستشهاد به؛ لذا فقد عدّ ابن خلدون النحو الأندلسي منهياً، ووافقه آخرون، وآخرون وقفوا على الحياد.

خامساً: المدرسة البصرية: أول من أدخل علم النحو إلى مصر هو عبد الرحمن بن مزهر الذي أخذ العلم عن أبي الأسود. خصائص هذه المدرسة: فقد بدأت المدرسة تنحو نحو المنهج البغدادي في المجمع بين المدرستين البصرية والكوفية، ثم استقلت بأراء علماءها في كثير من المسائل النحوية سيما ابن هشام ثم السيوطي. الخاتمة: شملت على عدة نتائج تتعلق بخصائص كل مدرسة وبيان أفضلية مدرسة البصرة المنبع الأول لعلم النحو وأصلاتها.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربي، المدارس النحوية، البصرية، الكوفية، البغدادية، الأندلسية، المصرية.

Öz:

Araştırmacı; Irak'ın Basra şehrinin Arap dili ilimlerinin özellikle de Nahiv ilmi-nin oluşumundaki bariz rolünün belirlenmesi, sonra da bu ilmin Basra'dan sonra ikinci merkez konumunda olan Kufe'ye intikali üzerinde durmaktadır. Arap Dil Okullarının Oluşumu: Muhammed b. Sellâm el-Cumahî,

“medrese” kavramını kullanmaksızın Basra Okulunun Arap Dil ilimlerinin oluşumundaki rolü hakkında konuşan ilk kişi sayılır. Ebu'l-Esved Nahiv ilminin kurucusudur. Mezhep kavramının kullanımını Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî ile ortaya çıkmıştır. Medrese ıstılahının kullanımı ise Brockelmann ardından Joe Toled, Araplardan da Mehdî el-Mahzûmî, Şevkî Dayf ve Abdurrahman es-Seyyid tarafından ortaya atılmıştır. Alimler nahiv medreselerinin sayısı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları Basra medresesini tek medrese olarak görürken bazıları da Basra ve Kufe olmak üzere iki medresenin olduğunu düşünürler. Üçüncü bir grup Basra, Kufe ve Bağdat'ı üç medrese olarak sayarlar. Diğer bir grup medreseleri dörde ayırır. Beşinci taksim Şevkî Dayf tarafından yapılmış ve onları Basra, Kufe, Bağdat, Endülüs ve Mısır olmak üzere beşe ayırmıştır. Biz de çalışmamızda bu taksimi esas aldık.

1. Basra Okulu: Şevkî Dayf'a göre gerçek kurucusu el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'dir. Semâ' açısından en önemli özelliği, bu ekolün mensuplarının be-devî Arapların dillerine itimat edip şehirli olanlarını kullanmamalarıdır. Kıyas açısından ise Arap Dili'nin selametine olan hırsları ile diğerlerinden ayrırlar. Nahiv ve dil kaidelerinde Sibeveyh'i esas alırlar. İletler konusunda el-Halîl ve Sibeveyh'in ondan naklettiklerine bağlıdır. Kıraatler konusunda Basra ekolüne mensup olanlar, mütevâtirleri dikkate alıp onlarla istişhatta bu-lunurken şâzz olanları dikkate almazlar. Hadisleri delil olarak kullanmazlar. Çünkü Hadis ile ilgilenenlerin çoğu acemlerdendir. Şiirde hem câhilî hem de İslâmî şiiri kullanırlar ve onu Nahiv kurallarının oluşturulmasında Kur'ân'dan sonra gelen önemli kaynak olarak görürler. Âmil ve ma'mûl nazariyesi konusunda ez-Zübeydî, Ebu'l-Esved'in ilk olduğunu, ondan sonra Nasr b. Âsım ve Abdurrahman b. Müzhir'in geldiğini söyler. Şevkî Dayf ise bu nazariyeyi el-Halîl'e nispet eder.

2. Kufe Okulu: Ebû Ca'fer er-Ruâsî ve iki talebesi el-Kisâfî ile el-Ferrâ bu ekolün ilk kurucuları sayılırlar. Semâ' ve şiir açısından özellikleri hem bedevî hem de hadarîlerden alıntı yapmalarıdır. Kıraat konusunda ise mütevâtir ile birlikte şâzz kıraatleri de delil olarak kullanırlar. Kıyâs meselesinde Kufiler, kâide ve usullerine muhalif olsa bile tek bir misale itimat ederler. Hadisleri onlar da Basrîler gibi dikkate almamışlardır. İletler konusunda Felsefe ve Mantık ile ilgili olmuş ve onları Arap diline dahil etmişlerdir. Âmil ve ma'mûl nazariyesi meselesinde Basrîlerden ayrılıp onlara has görüşler ortaya koymuşlardır.

3. Bağdat Okulu: Bu ekole Basralı el-Müberred ve Kufeli Sa'leb'in her ikisi liderlik yapmış ve her biri kendi medresesine meyletmıştır. Bundan dolayı bu ekol her iki okulun ilminden seçkiler yapma yoluna gitmiştir. İbnü'n-Nedîm bunu müstakil bir ekol olarak görürken ez-Zübeydî ona muhalefet etmiş ve her alimi kendi asli medresesine yerleştirmiştir. Bağdat Okulu'nun özellikleri: Semâ' konusunda Basrîler'e muhalefet edip Arap kabilelerinden birini diğerine tercih etmeden onlardan alıntı yapmışlardır. Kıyas meselesinde Basra ile Bağdat ekollerinin aralarını bulmaya çalışmışlardır. Tek şâzz misali bazı kurallarla kabul etmişlerdir. Kıraatler konusunda mütevâtirlerin yanında şâzz olanları da kullanmışlardır. Hadise itimat edip onunla istişhatta bulunmuşlardır. Şiirde bedevî, hadarî hatta Beşâr b. Bürd ve Ebû Nüvâs gibi dördüncü tabakadan örnekleri delil olarak zikretmişlerdir. Son olarak Bağdat Okulu ta'lîl konusunda pek çok örnekte mantık ilminden etkilenmiştir.

4. Endülüs Okulu: Bu ekol doğudan ve batıdan Ebû Musa el-Hevârî ve Cûdî b. Osmân en-Nahvî gibi alimler tarafından kurulmuştur. Bu medresenin en önemli özellikleri şunlardır: Semâ' meselesinde bu ekolün mensupları dil ve nahiv konularında güvenilir kişilerden alıntı yapmışlardır. Kıyas açısından usulde Basrîler ve Kufilerle aynı düşünmüş, ferî meselelerde ihtilaf etmişlerdir. Ta'lîl konusunda Basra ve Kufe medreselerinin yanında Bağdat medresesinden de istifade etmişlerdir. Pek çok ta'lîlde yeni görüşler ortaya koymuşlardır. Hadisi delil olarak kullanma noktasında ise öne çıkmışlar ve onunla pek çok istişhatta bulunmuşlardır. Bundan dolayı İbn Haldûn Endülüs nahvini mezhep olarak saymıştır. Bazıları ona uyumuş, bazıları da tarafsız kalmışlardır.

5. Mısır Okulu: Nahiv ilmini ilk olarak Mısır'a getiren, bu ilmi Ebu'l-Esved ed-Düelî'den almış olan Abdurrahman b. Müzhir'dir. Mısır ekolünün özellikleri: İlk başta Bağdat medresesi gibi Basra ile Kufe medreselerini birleştirme yoluna gitmiş, sonra özellikle İbn Hişâm ve Suyûtî gibi alimlerin pek çok konudaki nahivle alakalı görüşleri ile ayrı bir ekol olmuştur. Sonuç olarak her bir ekolün kendine has özellikleri bulunmakla beraber Basra okulu nahiv ilminin ilk ve asli medresesi olarak görülmüştür.

Anahtar kelimeler :Arap Dili, Dil Ekolleri, Basra Ekolü, Kûfe Ekolü, Bağdat Ekolü, Endülüs Ekolü, Mısır Ekolü.

المقدمة

تعد البصرة أولى المدن الإسلامية التي تحتضن مراكز العلوم العربية عامة، والنحو خاصة، لكن علم النحو لم يبقَ أسيراً في تلك المدينة. فقد رافق العلماء إلى كثير من المدن لكن بمراحل، فكانت الكوفة في المرتبة الثانية بعد البصرة، ثم مع انتقال بعض العلماء إلى بغداد وجلوسهم إلى الخلفاء والأمراء أصبح لعلم النحو شأن أكبر، حتى توافد إليها طلاب العلم من كل حذب وصوب، لا سيما الأندلس فمصر، وتخرج منها علماء أجلاء في كل مرحلة من مراحل تكوين هذه المدارس وتدريس علوم العربية، وتأليف مؤلفات جمة عمت كل بقعة من بقاع بلاد المسلمين.

1. مدخل

1.1. نشأة مدارس النحو العربي

لم يكن مصطلح المدارس النحوية أو المذاهب النحوية مستعملاً عند القدماء من أهل العلوم العربية، وأول من كتب في هذا المجال هو العالم محمد بن سلام الجمحي (231 هـ) والذي أشار إلى المدرسة البصرية دون ذكر مصطلح المدرسة بقوله: "إن لأهل البصرة في العربية قُدْمةً¹، وبالنحو ولُغات العرب والغريب عناية، وأبو الأسود الدُّؤلي هو من أسس العربية وفتح بابها، وأنهج سبيلها ووضع قياسها"².

ثم جاء من بعد ابن سلام ابن قتيبة (276 هـ) فلم يذكر هو الآخر أي مصطلح للمدارس ولا للمذاهب ففي كتابه المعارف وعند بحثه عن علماء النحو ورواة الشعر وأصحاب الغريب لم يذكر عند ترجمته لأي عالم سواء من البصريين أو الكوفيين وإنما استعمل عبارة أبو البلاد الكوفي لبعض الأشخاص غير المعروفين³، وغيرها من العبارات ودون ذكر لأي مدرسة أو مذهب. ثم جاء من بعدهما أبو الطيب عبدالواحد الحلبي (351 هـ) الذي ذكر في كتابه مراتب النحويين سلسلة من تراجم الرجال، فعبر عنه بقوله: "فهذه جملة يُعرف بها مراتب علمائنا، وتقدمهم في الأزمان والأسنان،

1 يقال له في الأمر قدم وقدمه: أي تقدم سبق، وأثر حسن يقدمه في إصلاحه

2 الجمحي، محمد بن سلام، *فحول الشعراء*، تج: محمود محمد شاكر، (جدة: دار المدني، د.ت.)، ج 1 ص 12.

3 ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، *المعارف*، تج: ثروة عكاشة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1992م)، ص 545-546.

ومنازلهم من العلم والرواية"⁴، وقد قام بترتيب كتابه حسب الزمن فكان ولا بد أن يبدأ بالبصريين الذين على يدهم نشأ علم النحو قبل غيرهم. فجاء بكلام منسوب إلى الأخفش الأوسط يبين فيه: "أن هناك من لا يفرق بين علماء البصريين وآخرين من الكوفيين كما ورد عن الأخفش"⁵ وقد ورد عن أبي الطيب تفوق عبد الله بن أبي إسحاق (117 هـ) على أقرانه من علماء البصرة وعده رئيساً لهم عند تفريعه النحو وكلامه في الهمز.

وأما إشارته إلى الكوفة فقد ورد عنه أن علماء الكوفة قد أخذوا النحو عن أبي جعفر الرؤاسي (187 هـ) الذي بدوره أخذ عن أبي عمرو وليس بنظير لهؤلاء الذين ذكرنا وقريب منهم،⁶ وعند ترجمته للفراء يبين لنا فضله بعد الكسائي لكن البصريين أنكروا قوله.⁷ ثم يؤكد على أخذ الكوفيين علم النحو عن البصريين لكن البصريين امتنعوا عن الأخذ عن الكوفيين لأنهم لا يجدون الحجة في البدو الذين أخذوا عنه وبقي الخلاف قائماً حتى انتقل بعض علماء المدرستين إلى بغداد فنال الكوفيون تأييد الأمراء ورغبوا الناس في الأخذ بالروايات الشاذة واتخذوا من الفروع مراجع على حساب الأصول.⁸ وخلاصة القول أن أبا الطيب لم يستعمل مصطلحي المدرسة -المذهب، بل أشار إلى المدن الحاضرة لأؤلئك العلماء النحويين.

وكذلك أبو سعيد السيرافي (368 هـ) وقد نهج على منوال سابقه في كتابه "أخبار النحويين البصريين" كقوله في ترجمته عيسى ابن عمر (149 هـ): "فهو عيسى ابن عمر الثقفي من أهل البصرة، وليس بعيسى بن عمر الهمداني من أهل الكوفة، وعيسى ابن عمر الثقفي البصري من مقدمي نحويي أهل البصرة".⁹

1.2. المذاهب النحوية

يعد محمد بن الحسن الزبيدي (316 هـ) أول من استعمل مصطلح "المذهب"؛ فقد ألف كتابه "طبقات النحويين واللغويين"، وذكر البلدان التي عاش فيها أولئك النحويون المشهورون، بعد أن صنّفهم في خمسة أصناف من نحويين ولغويين، وتقسيم هذه الأصناف إلى طبقات حسب التقدم

4 أبو الطيب عبد الواحد بن علي الحلبي، مراتب النحويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية، 2009م)، ص34.

5 أبو الطيب، مراتب النحويين، ص12.

6 أبو الطيب، مراتب النحويين، ص24.

7 أبو الطيب، مراتب النحويين، ص86.

8 أبو الطيب عبد الواحد بن علي الحلبي، مراتب النحويين، ص90.

9 أبو سعيد السيرافي، الحسن ابن عبد الله، أخبار النحويين البصريين ومراتبهم وأخذ بعضهم عن بعض، (القاهرة: دار الاعتصام، ط1، 1985م)، ص49.

الزمي بقولة: "البصريين والكوفيين والقرويين والأندلسيين" دون ذكر للبغداديين؛ وإنما ألحقهم بالكبار من علماء البصرة والكوفة بقوله: "أصحاب الميزد وأصحاب الرجاج والسراج".¹⁰ إلا أنه استخدم مصطلح "مذهب" عند ترجمته لأبي موسى الحامض، فقال: "وكان بارعاً في اللغة والنحو؛ على مذهب الكوفيين..."¹¹ وفي ترجمته لابن كيسان يقول: "وكان بصرياً كوفياً يحفظ القولين، ويعرف المذهبين، وكان ميله إلى مذهب البصريين أكثر".¹² وهكذا فقد غدا الزبيدي أول من استعمل عبارة "مذهب" للنحاة في البصرة والكوفة، ويعد ابن النديم من الذين استعملوا مصطلح "المذهب" في الدرجة الثانية؛ بعد محمد بن الحسن الزبيدي، كقوله في ترجمته لابن قتيبة: "إنه خلط المذهبين".¹³ أما أبو البركات الأنباري فلم يستعمل المذهب؛ إلا قليلاً في كتابه "نزهة الألباء في طبقات الأدباء" ومنها قوله: "وكان يخلط المذهبين" يقصد به البغداديين.¹⁴

2. المدارس النحوية

إن استعمال مصطلحي المدرسة والمذهب قد ظهر عند المعاصرين كما ورد عن بروكلمان حين ذكر ثلاث مدارس أولاً البصرية ثم الكوفية فالبغدادية.¹⁵

وكذلك جوتولد فايل في قوله: "المدرسة البصرية والمدرسة الكوفية"،¹⁶ ومن المحدثين العرب الدكتور مهدي المخزومي الذي ألف كتاباً وسماه "مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو". وكذلك شوقي ضيف الذي سَمَّى كتابه "المدارس النحوية" وعبد الرحمن السيد الذي سَمَّى كتابه

10 أبو بكر الحسن الزبيدي الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1984م)، ص125.

11 الزبيدي، طبقات النحويين، ص152.

12 الزبيدي، طبقات النحويين، ص153.

13 ابن النديم أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2009م)، ص85.

14 أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، (الأردن: الزرقاء، مكتبة المنار، ط3، 1985م)، ص169.

15 كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، تحقيق: عبد الحليم النجار و رمضان علد التواب، (القاهرة دار المعارف، 1977م)، ج2 ص 125_124.

16 "جوتولد فايل" مقدمة كتاب الإنصاف، (ليدن 1913 نقلاً عن تاريخ الأدب العربي 2/127)

"مدرسة البصرة النحوية"¹⁷ وكذلك الدكتور أحمد مكي الأنصاري في حديثه عن الفراء فقد أكد على أن لكل مدرسة خصائص تتميز بها عن غيرها.¹⁸ وكذلك خديجة الحديثي في كتابها "المدارس النحوية".

2.1. آراء العلماء في تعدد المدارس النحوية

تباينت الآراء في المدارس النحوية؛ لدى الرواة وعلماء العربية؛ فمنهم من رأى بعدم وجود مدارس نحوية؛ بل مدرسة واحدة هي مدرسة البصرة، ولا توجد مدرسة باسم الكوفة؛ كما أشار إليه "جوتولد فايل" ولا مدرسة بغدادية.¹⁹ وكذلك دائرة المعارف الإسلامية؛ ذهبت إلى إنكار وجود مدرسة الكوفة،²⁰ وكذلك الأستاذ أبو المكارم الذي قال بفساد الفكرة التي تقول بوجود مدارس نحوية؛ بأساليب ومناهج مختلفة؛ وإنما هناك تجمعات مدنية تتحرك في إطارات متشابهة، وتطبق أصولاً واحدة؛ رغم وجود بعض الاختلافات بين الجزئيات، وأنه لا بأس بأن يكون الخليل رأس المدارس النحوية جميعاً، وأن وجود تجمعات في البصرة والكوفة، ثم بغداد ومصر والأندلس؛ ليست بالضرورة أن تتعدد فيها المناهج وتباين.²¹

وهناك فريق ثالث اعترف بوجود مدرستين هما: البصرية والكوفية، وأهم القائلين بذلك الدكتور مهدي المخزومي، وأنكر وجود المدرسة البغدادية.²² وممن أنكر وجود المدرسة البغدادية من المحدثين -أيضاً- الدكتور عبدالفتاح إسماعيل شلي.²³ وهناك من ذهب إلى وجود ثلاث مدارس؛ البصرية والكوفية والبغدادية، ومن السابقين بهذا القول الأستاذ أحمد أمين،²⁴ وكذلك الشيخ محمد الطنطاوي؛ الذي عدّهم فرقاً ومذاهب، أو نزعات، ولم يسمهم مدارس.²⁵ وأيضاً الأستاذ سعيد الأفغاني الذي رأى أن الكوفيين قاموا بنشر مذهبهم في بغداد، وكذلك البصريون، ونشأت عن جمعهم طبقة جديدة، وكونت المذهب البغدادية.²⁶ وكان من أكثر المتحمسين لهذه الفكرة؛ الدكتور أحمد مكي الأنصاري، ويُن منج كل مدرسة، وخصائص منهجها؛ البصرية منها والكوفية، وما المدرسة البغدادية

17 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص13.

18 أحمد مكي الأنصاري، أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو، (جامعة القاهرة كلية الآداب، 1966م)، ص 352.

19 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، دار الأمل، ط الثالثة (إربد الأردن، 2001م)، ص 14.

20 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص 16.

21 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص 16.

22 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص 16.

23 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص 19.

24 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص 19.

25 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص 20.

26 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص 20.

إلا مذهب جديد؛ جمع بين المذهبين في المدرستين البصرية والكوفية، واكتسبت خصائص تلك المدرستين، وامتزجت ببعضها لتشكل خصائص موحدة لمذهب جديد، وقد وجد ذلك في منهج الفراء؛ الذي قام على المزج بين خصائص المدرستين، ومنهجهما النحوي؛ ولذا يعد المؤسس الحقيقي للمدرسة البغدادية؛ عند الدكتور أحمد مكي الأنصاري.²⁷

وأما الأستاذ طه فقد قسم المدارس النحوية إلى أربع؛ اثنتان منهما الأمهات وهما: البصرية والكوفية، وفرعيتان وهما البغدادية ومرجعها إلى الكوفية، والأندلسية ومرجعها إلى البصرية.²⁸

وأما الدكتور شوقي ضيف: فقد جعل المدارس النحوية خمساً؛ وهي البصرية والكوفية والبغدادية والأندلسية والمصرية، وقد اعتمدنا في بحثنا هذا التقسيم وسنعرض البحث بشيء من التفصيل، والتذكير بأهم الخصائص لتلك المدارس، وأهم العلماء الذين كان لهم الباع الكبير في بناء تلك المدارس، والعمل في مجال العلوم النحوية واللغوية.

2.2. أولاً: مدرسة البصرة

اعتبر شوقي ضيف أن ابن أبي اسحاق الحضرمي هو أول من وضع مبادئ النحو مبينا مدى تفوق المدرسة البصرية وعمقها على المدرسة الكوفية لتدوين مظاهر النحو العربي، ووضع قواعده وقوانينه. واعتبر الخليل هو المؤسس الرائد لمدرسة البصرة، وماتحمل من حقائق علمية؛ كنظرية العامل والمعمول، وكذلك السماع والتعليل والقياس؛ التي أسندت هذه النظرية.²⁹ لكن تجاوز الدكتور شوقي ضيف مرحلة نشأة النحو عند خليفة المسلمين علي بن أبي طالب الذي وضع اللبنة الأولى لحدوده وقواعده، ثم عمل على إتمامه أبو الأسود الدؤلي؛ حتى وصل إلى مرحلة ازدهاره على يد الخليل، يعد انعطافاً خطيراً في تاريخ نشأة النحو. لا يستند إلى أي دليل في كتب العلماء السابقين وفي تاريخ نشأة النحو. ولعل شوقي قد استنتج كلامه عن نسبة وضع النحو إلى الخليل قول سيبويه (قال الخليل) دون أن يعود إلى أصل نشأته على يد أبي الأسود الدؤلي بعد أن حدّ حدوده خليفة المسلمين علي بن أبي طالب.

27 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص 20.

28 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص 21.

29 شوقي ضيف؛ أحمد شوقي عبد السلام ضيف، المدارس النحوية، (القاهرة: دار المعارف، ط 7)، ص 5.

2.2.1. خصائص المدرسة البصرية:

2.2.1.1. من حيث السماع:

تعريف السماع: الأخذ المباشر للمادة اللغوية عن الناطقين بها. عند علي أبو المكارم.³⁰

اتخذ البصريون في تأسيس القواعد النحوية منهجاً دقيقاً؛ امتازوا به عن غيرهم، وذلك باتخاذ السائد من اللغات عند القبائل العربية البدوية، وابتعدوا عن لغات أهل الحضرة الذين اختلطوا بالأعاجم؛ معتمدين على الاستقراء الدقيق والعميق، ومبتعدين عن الشواذ. وقد أشار الفارابي في كتابه الألفاظ والحروف إلى الجهود التي بذلها علماء المدرسة البصرية وإلى تحملهم لأنواع المشقة كي يتثبتوا من سلامة اللغة التي اعتمدها بإساليب مختلفة من حيث سماعهم المباشر ومشافهتهم لأولئك الناس في أسواقهم وأوديتهم ومراعهم خدمة للعلم.³¹

وفي عرضنا لمرحلة الإزدهار عند الخليل لأبد من التذكير بما جرى بين الخليل والكسائي، فقد أكد له الخليل عند سؤاله عن علمه أنه قد أخذ العلم عن بوادي نجد والحجاز وتهامة. وقد ورد عن الأصمعي أنه سمع صبية بحى ضرية،³² وأنه كان يؤخذ من أراجيزهم حتى تلقى العتاب عن أحد شيوخهم لأخذه الكلام عن الصبيان.³³

2.2.1.2. القياس

وفي القياس كان البصريون أشد الحرص في تحريهم وتنقيهم عن السليم من اللغة، ومن أكثر الناس تجافياً عن المنحول والمفتعل. وكتاب سيبويه خير مثال على ذلك، وبشهادة كبار العلماء الذين شهدوا بصحته وسلامته من أي عيب، أو نقص؛ حتى جعلوا من قواعده حكماً يحتكمون إليه؛ في سجالاتهم النحوية واللغوية؛ غير مباليين بأقوال أولئك المخالفين؛ أصحاب الأهواء، وما يصدر عنهم من الشواذ الذي لا يقاس علمهما. إنما القياس يكون على ما جرى على السنة أهل اللغة من البوادي؛ الذي استعان به سيبويه في كتابه؛ عند وضعه للقواعد النحوية والصرفية.³⁴

30 علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، (دار غريب، القاهرة، 2006م)، ص 33.

31 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر بن محمد السيوطي، المزهري، النوع التاسع، الفصل الثاني في معرفة الفصح من العرب، تج: محمد جاد المولى وآخرون، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، ط1، د.ت.)، ص 209_212.

32 اسم منطقة في نجد سميت بهذا الاسم نسبة إلى ضرية بنت ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان.

33 القفطي، أنباه الرواة، ج 2 ص 259.

34 السيوطي، المزهري، ج 1 ص 211.

2.2.1.3. التعليل

كما اهتم البصريون بالعلل كثيراً، يقول الخليل: "إن العرب نطقت على سجيته وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله؛ وإن لم ينقل عنها، واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما علته منه" وكذلك سيبويه في "الكتاب" لم يكن أقل اهتماماً بالتعليل من الخليل، حيث أكد على أن الأفعال أثقل من الأسماء فمن لم يلحقها تنوين لأن الأسماء هي الأولى، وهي أشد تمكناً. وحرصوا كل الحرص على أخذ المادة اللغوية السليمة؛ من ينابيعها الصافية الصحيحة؛ التي لم تختلط بالحضارة المكتسبة؛ نتيجة تغلغل القبائل العربية في أعماق الشعوب المحيطة بهم؛ سيما بعد الفتح الإسلامي الواسع. ومن أشهر القبائل التي احتفظت بتلك الملكة اللغوية قبائل: تميم، وقيس، وأسد، وطيء، وهذيل، وكنانة، ونجد ومن بواديه ممن قدم البصرة، واحتفظ بلغتها الفصحى السليمة، وأشعارها، وأخبار أهلها.³⁵ كما أشار ابن النديم إلى أسماء أولئك المعلمين؛ من الأعراب الذين أخذ عنهم علماء البصرة؛ المادة اللغوية، والنحوية، ودونها في مؤلفاتهم.³⁶ لكن اعتماد النحويين البصريين على كلام العرب من قبائل البدو؛ ليس إلا نبع من الينابيع التي ارتووا منها.

2.2.1.4. القرآيات

فقد كان القرآن الكريم بقرآته ينابيع صافية قائمة بذاتها؛ لا يشوبها أية شائبة، فكلام الله المنزّل إلى قلب رسوله صلى الله عليه وسلم أصدق، وأصح، وانقى مرجعاً، يلجأ إليه النحاة في الاستقراء، والاستنباط للقواعد النحوية، وأصولها، وقد تمّ تداوله بالتواتر؛ بعد الحفظ في الصدور،³⁷ لكنهم رفضوا الاستشهاد بالقرآيات الشاذة. ولا شك في أنّ نشأة علم النحو بدايةً قد أقيم في خدمة القرآن الكريم؛ قبل غيره بعد أن تفتى اللحن في المجتمعات الإسلامية.³⁸

2.2.1.5. الحديث

أما بالنسبة للحديث الشريف: فلم يتم الاحتجاج به، وحجتهم إلى ذلك أن الحديث الشريف قد تم روايته بالمعنى، وذلك لعدم تدوينه أيام الرسول (ص) ولا أيام صحابته الكرام. وقد اعتنى به كثير من الأعاجم؛ لذا فلا يعتمد على لفظه المشكوك نسبته إلى النبي (ص) وقد أكد ابن حبان على أن

35 ابن سلام: محمد بن سلام الجمعي، طبقات فحول الشعراء، تج: محمود محمد شاكر، (جدة: دار المدني، د.ت.)، ج1، ص12.

36 ابن النديم، الفهرست ص102

37 ابن مضاء؛ أبو العباس، أحمد بن عبد الرحمن ابن محمد بن مضاء اللخمي القرطبي، الرد على النحاة، تج: شوقي ضيف، (القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 1947م)، ص

38 الأشموني، أبو الحسن نور الدين محمد بن عيسى بن يوسف الأشموني، شرح الأشموني (بيروت: لبنان دار الكتب العلمية، 1998م)، ج1،

علماء النحو الكبار من المدرستين البصرية والكوفية لم يذهبوا إلى الاحتجاج بالحديث وأن أكثر المتأخرين من علماء المدرستين قد سلكوا نفس المنهج.³⁹ ورغم ذلك نجد من النحاة من يستشهد بالحديث أمثال محمد بن مالك الأندلسي. وآخرون ذهبوا إلى انتقاد البصريين لعدم استشهدهم بالحديث الشريف، وحجتهم إلى ذلك قيام علماء الحديث بوضع المنهج الدقيق في قبول الرواية الصحيحة؛ عند اتخاذهم علم الجرح والتعديل.⁴⁰

2.2.1.6. الشعر

ومن خصائص المدرسة البصرية أيضا اعتماد الشعر الجاهلي والإسلامي مصدراً من المصادر التي اعتمدها في إقامة القاعدة النحوية، واعتبروهما المصدر الثاني بعد القرآن الكريم؛ وذلك لصفوتها النابعة من السليقة اللغوية الخالية؛ من الدخيل من كلام الأعاجم.⁴¹ وكذلك اتخاذهم أمثال العرب وحكمهم مصدراً مهماً لمادة علمهم؛ كون تلك الأمثال امتازت بال تكرار، والتواتر. وخير الأمثلة الصيف ضيغت اللبن، ورجع بخفي حنين.⁴²

2.2.1.7. العامل والمعمول

وأما من حيث العامل والمعمول فيأكد الزبيدي في طبقاته أن أبا الأسود أول من أصل لتلك النظرية ثم تبعه نصر بن عاصم، وعبد الرحمن بن مزهر؛ حيث جعلوا للنحو أبواباً ووضعوا له قواعد تتعلق بعوامل الرفع والنصب والجزم والخفض بالإضافة إلى وضعهم لأبواب الفاعل والمفعول والتعجب والمضارع. ثم أكد على نسبة هذه العلوم إلى أبي الأسود الدؤلي الذي قام بتأسيس هذا العلم بتوجيه من الخليفة علي بن أبي طالب (رض) ثم تبعه الآخرون وكل بسط ما عنده من معاني وأوضح من الدلائل وبين من علله.⁴³ ومن المعاصرين يقول الدكتور شوقي ضيف: "أن نظرية العامل والمعمول نشأت على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي، وهو الذي ثبت أصولها، ومدف فروعها بدقة وإحكام؛ حتى غدت عبر العصور وإلى يومنا هذا بصورتها الأصلية. و وضع لها قواعدها التي تبين دور العامل في الأسماء، والافعال المعربة، وكذلك الأسماء المبنية؛ رفعا، أو نصبا، أو خفضا."⁴⁴

39 السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، (حيدر آباد: حيدر آباد الدكن، ط2، 1359هـ)، ص7.

40 الرضي، محمد ابن الحسن الإسترادي، شرح الكافية لابن الحاجب، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1417هـ، 1966م)، ص66.

41 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص35.

42 السيوطي، المزهر، النوع التاسع، الفصل الثاني، تج: فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، ج1 ص167.

43 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص12

44 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص98

ونرى أن قول الزبيدي الذي ينسب هذا العلم إلى أبي الأسود أصوب، فالزبيدي ينتهي إلى القرن الرابع الهجري، وبالتالي فهو أقرب إليه من شوقي بعشرة قرون أو يزيد، ويبدو أن شوقي باعتماده على *الكتاب لسيبويه* واستشهاد سيبويه بالخليل دون سابقه قد تشكل لديه هذا الرأي .

ولا شك أن للخليل بصماته الساطعة في هذا الموضوع. فالعوامل عند الخليل تعمل ظاهرة، ومحذوفة وحذفها للإيجاز كثيرٌ، كحذف المبتدأ كقولنا خبر لمبتدأ محذوف.⁴⁵ وأوجب حذف الفعل كما في قوله تعالى: {انتهوا خيراً لكم}⁴⁶ فخييراً مفعول به لفعل محذوف وجوباً؛ لجريان التعبير مجرى المثل؛ كأنه قيل انتهوا خيراً لكم.⁴⁷ وكذلك يحذف الفعل مع المصادر؛ مثل: مرحباً وأهلاً بدلاً من رحبت بلادك وأهلت⁴⁸ وكذلك مع المفاعيل المطلقة مثل: حنانيك، وسعديك، فقد حذف الفعل وذكر بصيغة التثنية للتكثير يعني تحناً بعد تحنن،⁴⁹ وهناك حذف لحروف الجر أيضاً، كقوله تعالى: {شهد الله أنه لا إله إلا هو}⁵⁰ والتقدير شهد الله بأنه.⁵¹ وبالمقابل فهناك حذف للمعمولات، كحذف العوامل؛ فالخبر يحذف والمفعول به أكثر حذفاً كقوله تعالى في سورة الضحى: {وما قلى} أي قلاك { ألم يجدك يتيماً فأوى... فهدى... فأغنى}،⁵² أي أواك وهداك وأغناك.

2.3. ثانياً: المدرسة الكوفية

اتفق العلماء أن البصرة كانت سبّاقة في البحث النحوي، الذي يمتد جذوره إلى خليفة المسلمين علي بن أبي طالب وما أخذ عنه أبو الأسود الدؤلي، أما في الكوفة فكان هناك نشاط أدبي لکنهم تأخروا عن أهل البصرة في علم النحو، وأن علم النحو قد بدأ مع أبي جعفر الرّؤاسي أستاذ الكسائي والفراء.⁵³ ولكن نقط الإعجام والأنظار النحوية، والصرفية تنسب إليهم، كما هو ظاهر عند ابن أبي إسحاق، والتي أقام عليها قانوني القياس والتعليل، والتي أبدت اهتماماً فائقاً بالفقه، وبرز أصوله ومقاييسه، وفتاواه، وبالقرءات، وروايتها، فظهر فيها مذهب الإمام أبي حنيفة الفقهية، وبرز

45 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 39.

46 سورة النساء، الآية 171.

47 سيبويه، الكتاب ج 1 ص 143، شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 40.

48 سيبويه، الكتاب ج 1 ص 148، شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 40.

49 سيبويه، الكتاب ج 1، ص 174، شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 41.

50 سورة آل عمران، الآية 18.

51 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 41.

52 سورة الضحى، الآية 3-8.

53 إبراهيم السامرائي، المدارس النحوية أسطورة وواقع، (الأردن: دار الفكر، ط 1، 1987م)، ص 31.

أسماء ثلاثة من القراء السبعة الذين اشتهرت قراءاتهم في العالم العربي والإسلامي، وهم: عاصم وحمزة والكسائي أستاذ مدرسة الكوفة.⁵⁴

2.3.1. خصائص المدرسة الكوفية

رغم ما قيل عن تأسيس مدرسة النحو الكوفية؛ إلا أن الأستاذ شوقي ضيف يرجح فضل التأسيس إلى الكسائي، وتلميذه الفراء، اللذين رسما النحو بصورته الكوفية، ووضعاً أسسه، وأصوله المستقلة عن النحو في المدرسة البصرية، ورتباً له المقدمات؛ بكل دقة ومهارة، وأتخذوا له الأسباب التي ترفع بنيانه.⁵⁵

2.3.1.1. من حيث السماع

فقد ذهب مدرسة الكوفة نفس مذهب البصرة؛ من حيث البحث عن الفصح من الكلام عن القبائل العربية، إلا أن علماء مدرسة الكوفة قد توسعوا في الأخذ من البدو، ومن حضر على السواء، كالحضر الذين سكنوا بالقرب من العراق، وكذلك من الشعر عن البدو، وعن المتحضرين؛ لكنهم استشهدوا بالشاذ، وأحياناً دون معرفة قائلها، وبذلك حمل عليهم البصريون بتوسعهم في الرواية، وخاصة الكسائي، وحملوه مسؤولية استشهادهم بالشاذ وغير الفصح ما لا يقاس عليهما وبذلك أفسد النحو.

وقال أبو الطيب اللغوي: "الشعر بالكوفة أكثر وأجمع منه بالبصرة، ولكن أكثره مصنوع، ومنسوب إلى من لم يقله، وذلك بيّن في دواوينهم." ولذا فقد توسع الخلاف بين البصريين والكوفيين؛ فالبصريون تشددوا في فصاحة العربي؛ الذي يؤخذ منه اللغة والشعر، أما الكوفيون فقد تساهلوا، وانتقل هذا الخلاف إلى الإتساع في القياس، وإلى ضبط القواعد الفقهية.⁵⁶

وقد اهتموا بكتاب سيويه/الكتاب اهتماماً خاصاً؛ ابتداءً من الأخفش فالكسائي لكن الفراء كان أكثر منهما عناية بالكتاب.⁵⁷

2.3.1.2. القياس

وفي القياس كان الكوفيون يقيسون على المثال الواحد، والأمثلة النادرة، ولو عارضت قاعدة من قواعدهم، أو أصلاً من أصولهم.⁵⁸ وفي الأخذ عن الحديث كان نادراً من يستشهد به كما فعل

54 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص153.

55 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص153.

56 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص32_33.

57 إبراهيم السامرائي، المدارس النحوية، ص34.

البصريون.⁵⁹ ولنفس الأسباب التي دعيتهم إلى تركه؛ ألا وهو عمل الأعاجم فيه بكثرة، أما في التعليل فقد أقحموا ما لا علاقة له باللغة من الكلام الفلسفي، وكذلك المنطق، وغيرهما حتى أدى بهم إلى الخروج عن روح اللغة.⁶⁰

2.3.1.3. العامل والمعمول

ومن حيث العامل والمعمول فقد استقل الكوفيون عن البصريين ببعض المصطلحات رغم أن نحوهم أصله بصري إلا أنهم لم يثبتوا على آراء البصريين، وأرادوا أن تكون لهم آراء خاصة بهم كما هو واضح في مصطلح العامل والمعمول، وسنعرض بعض الأمثلة على ذلك فمثلاً: مصطلح "الخلاف" الذي هو عامل معنوي. فكانوا يجعلونه علة النصب في الظرف إذا وقع خبراً في مثل محمد أمامك⁶¹ بخلاف البصريين الذين يجعلون الظرف متعلقاً بمحذوف خبر للمبتدأ. وكذلك اصطلاح الظرف فقد جعله الفراء علة لنصب المفعول معه. مثل جاء سعيد وطلوع الشمس، أما عند البصريين فقد عدوه منصوباً بالفعل الذي قبله بتوسط الواو.⁶² وجعله علة نصب المضارع بعد واو المعية وفاء السببية و"أو" في مثل "لأستسهلن الصعب أو أدرك المنى" و "ماتأتينا فنتحدث معك" و"لا تنه عن خلق وتأتي مثله" أما عند البصريين فقد جعلوا المضارع بعد هذه الحروف منصوباً بأن مضمرة وجوباً.⁶³ ويستعملون اصطلاح الفعل الدائم، ويقصدون به اسم الفاعل بمقابل الفعل الماضي، والفعل المستقبل الشامل لفعلي المضارع والأمر في اصطلاح البصريين.⁶⁴

58 إبراهيم السامرائي، المدارس النحوية، ص119.

59 إبراهيم السامرائي، المدارس النحوية، ص122.

60 خضر موسى محمد حمود، عالم الكتب، بيروت 1423هـ، 2003م، النحو والنحاة، ص 448. سعيد بن محمد الأفغاني، تاريخ النحو العربي، (دمشق: مكتبة الفكري، د.ت.)، ص103.

61 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص65. الأتباري أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن سعيد الأتباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد معي الدين عبد الحميد، دار الفكر، القاهرة، المسألة رقم/29. جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد السلام هارون و عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، (بيروت: 1413هـ، 1992م)، ج 1، ص 98. الرضي، ج 1، ص 83. ابن يعيش؛ يعيش بن علي بن يعيش موفق الدين، شرح المفصل للزمخشري، (بيروت لبنان . دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ، 2001م)، ج 1، ص91.

62 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص166. الفراء، أبو زكريا يحيى، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلي، دار المصرية، ط 1، مصر، ج 1، ص34.

63 شوقي ضيف، المدارس النحوية ص166. معاني القرآن للفراء، ج 1، ص34. الرضي، ص235.

64 شوقي ضيف، المدارس النحوية ص166. ثعلب، أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار المعروف بثعلب، مجالس ثعلب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف؛ ط 2_1960، ج 1، ص332.

جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عبد العال مكرم، دار الكتب العلمية، (بيروت: 1411هـ، 1990م)، ج 3، ص29.

وكذلك اصطلاح المكثي والكنائية، ويقصدون به الضمير،⁶⁵ ويسمون ضمير الشأن باسم المجهول، مثال: "إنه الربيع معتدل".⁶⁶ ويسمون ضمير الفصل باسم العماد في مثل "فرزدق هو الشاعر".⁶⁷ ومصطلحات أخرى نحن بغنى عن سردها.

ويؤكد شوقي في كتابه *المدارس النحوية* أن المصطلحات البصرية قد سادت في النحو العربي، باستثناء اصطلاح النعت وعطف النسق لأن النظام الذي وضعه البصريون لم يأتي عفواً وإنما عن تدقيق منطقي ومنهاج صارم موفق بين القواعد والمقاييس بعيداً عن كل عيب أو نقص أو انحراف.⁶⁸

2.4. ثالثاً: المدرسة البغدادية

اعتمد علماء المدرسة البغدادية منهجاً يقوم على الانتخاب من علوم المدرستين البصرية والكوفية، كون رواد البغدادية تلاميذ المبرز البصري وتعلب الكوفي وكان كل واحد منهم يميل إلى آراء مدرسته الأصلية، وقد ذهب ابن النديم إلى انفرادهم بمدرسة مستقلة مخالفاً الزبيدي في طبقاته حيث صنف كل علمٍ من أعلامها إلى مدرسته التي يميل إليها، وحتى من المعاصرين من حاول نفي المدرسة البغدادية، واحتجوا بأبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني؛ اللذين كانا ينسبان نفسيهما إلى البصريين وكانا يستعملان كلمة "أصحابنا"⁶⁹ وينتصران لآراء البصريين على الأغلب، ويطلق ابن جني على الكوفيين اسم البغداديين.⁷⁰ ومع ذلك فقد اتبعا المذهب البغدادى الانتخابي في تأليفهما؛ مع الاحتفاظ بالترعة البصرية، وكذلك الرّجّاجي؛ فقد سلك مسلك أبي علي وابن الجني رغم انتمائه إلى المتأخرين من الجيل الأول، وبالمقابل فقد بدت الترعة الكوفية على علماء الجيل الأول من البغداديين⁷¹ من كانت أصولهم العلمية امتداداً من المدرسة الكوفية؛ كابن كيسان وابن شقير وابن الخياط.⁷² لكنهم بعد دراستهم علم النحو البصري، ذهبوا إلى الجمع بين العلمين. يقول الرّجّاجي عنهم:

65 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص166؛ ابن يعيش ج3 ص84.

66 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص166؛ ابن يعيش ج3، ص114.

67 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص166؛ ابن يعيش ج3، ص110؛ الرضى على الكافية ج2، ص24.

68 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص167.

69 عبد الفتاح شلي، أبو علي الفارسي، مطبعة نهضة مصر ص106؛ ابن جني أبو الفتح، الخصائص لابن جني، (القاهرة دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، ط1، 1371هـ، 1952م)، ص137؛ ابن جني، سر صناعة الإعراب، طبعة الحلبي، ج1/267.

70 ابن جني، الخصائص، ج1 ص18.

71 السيرافي، أخبار النحويين البصريين (ابن شقير)، ص109. الزبيدي، طبقات الزبيدي، ص128. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتب العلمية مطبعة السعادة، 1931م)، ج89 ص4. نزهة الألباء، ص251. معجم الأدباء لياقوت الحموي، تخ: إحسان عباس، (بيروت دار الغرب الإسلامي، 1993م)، ج3 ص11. إنباه الرواة 1/34، بغية الوعاة ص13.

72 ترجمته في طبقات الزبيدي، ص128. نزهة الألباء، ص247. معجم الأدباء، ج17 ص141. إنباه الرواة 3/54.

"من علماء الكوفيين الذين أخذت عنهم: أبو الحسن بن كيسان، وأبو بكر بن شقير. وابوبكر بن الخياط".⁷³

ولا شك أن آراء المدرسة البصرية قد سادت المدرسة البغدادية، وغيرها من البيئات التي عنيت بدراسة النحو وذلك من خلال جهود أولئك العلماء؛ الذين اجتهدوا في مجال هذا العلم، وأهمهم الرَّجَّاجي ثم أبو علي الفارسي وابن جني ذوا النزعة البصرية. ولابن كيسان أيضاً الفضل في نجاح هذه التجربة، وهذا الانتخاب من المدرستين.⁷⁴

2.4.1. خصائص المدرسة البغدادية

2.4.1.1. السماع

لقد خالفوا البصريين، وجانبوا الكوفيين، فلم يميزوا بين لغات العرب، ولم يفضلوا لغة قبيلة على لغة قبيلة أخرى. وهكذا كان يفعل الرَّجَّاجي ويجيز لغاتهم ويحترمها ولم يصفها بالشذوذ حتى ولو خالفت قياس البصريين.⁷⁵ ويقول ابن جني: "اللغات على اختلافها كلها حجة" رغم نزعة البصرية في أكثر آرائها. وكان يأخذ من بني عقيل الذين سكنوا العراق لكنه لم يأخذ إلا من فصحاءهم،⁷⁶ وقد أخذوا عن الأعراب الذين استوطنوا بجوار الحضر.⁷⁷ وقد ذهب الزمخشري إلى الاحتجاج بكلام أئمة اللغة، وكبار رواةها دون التمييز بين قولهم وما يرونه.⁷⁸

2.4.1.2. القياس

أما في القياس؛ فقد كانوا على مسافة واحدة بين البصريين والكوفيين، فذهبوا إلى قبول المثال الواحد الشاذ عند البصريين وفق مبدأ معين، ثم تنازلوا عنه إذا بدى لهم سبب اقتنعوا به. وقد صنف ابن جني في القياس مصنفاً وقسمه أقساماً ومراتب.⁷⁹

73 أبو القاسم عبد الرحمن الرَّجَّاجي، الايضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، (بيروت. دار النفائس، ط5، 1406هـ، 1986م)، ص79.

74 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 248.

75 شوقي ضيف، المدرسة البغدادية، ص129.

76 شوقي ضيف، المدرسة البغدادية، ص129.

77 معجم الأدباء، 12/102

78 الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، (دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)، بيروت، 1/87.

- شوقي ضيف، المدرسة البغدادية ص129.

79 جلال الدين السيوطي، المزهرة 1/248، شوقي ضيف، المدرسة البغدادية ص132.

2.4.1.3. القراءات

وأما بالنسبة للقراءات؛ فقد أخذوا بجميعها حتى الشاذ، طالما يوجد دليل على نسبتها إلى النبي (ص)، إلا أن الزمخشري كان يميل إلى رفض الشاذ رفضاً شديداً.

2.4.1.4. الحديث

أما بالنسبة للحديث الشريف؛ فقد اتخذوها من المصادر المعتمدة عليها، في السماع والاحتجاج به في كثير من المواطن كالزمخشري في كتابه "الأحاجي النحوية".

2.4.1.5. الشعر

كما احتجوا بشعر المولدين أو المحدثين من الطبقة الرابعة، أمثال بشار بن برد وأبي نواس، واستطاع البغداديون أن يتحرروا من التعصب المذهبي البصري أو الكوفي، ولم يعد هناك فرق بين نحوي بصري أو نحوي كوفي.⁸⁰ ومن الرواد المشهورين الرَّجَّاج، وأبو علي الفارسي، وابن جني.

2.4.1.6. التعليل

وأما من حيث التعليل؛ فقد وقعوا تحت تأثير المنطق في كثير من تعليقاتهم حتى ذهب ابن جني إلى أن العلل النحوية أقرب إلى علمهم، وإن مرجعها العام هو الثقل والخفة.⁸¹

2.5. رابعاً: المدرسة الأندلسية

نشأ النحو العربي على يد علماء من المغرب ارتحلوا إلى المشرق، وعلماء قدموا من المشرق إلى المغرب يحملون النحو من مصادره الكوفية قبل البصرية، وكان علماء الفقه أسبق من غيرهم بتعلم هذا العلم، فجمعوا بين الفقه والنحو، وأول من قام بهذا العمل هو:

1- أبو موسى الهواري، حيث التقى في رحلته بالإمام مالك وغيره من أئمة الفقه وكذلك الأصبغي وأبا زيد الأنصاري وآخرين.⁸² ومن مؤلفاته كتاب في القراءات، وكتاب في تفسير القرآن.

2- جودي النحوي بن عثمان من أهل مورور، سافر إلى المشرق والتقى بالكسائي والفراء وغيرهما. ألف في النحو كتاباً سماه "منبه الحجاره"،⁸³ ويعد أول نحاة الأندلس بالمعنى

80 شوقي ضيف، المدرسة البغدادية، ص146.

81 محمد المختار ولد أباه، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، (لبنان . دار الكتب العلمية بيروت _ ط2، 1413هـجري) ص204.

82 طبقات النحويين واللغويين ص253.

الدقيق لكلمة نحوي، وهو رائد النحو في بلاده حيث اعتمد كتب نحو علماء الكوفة
ويعد الرائد في التصنيف في علم النحو.⁸⁴

ويسرده محمد المختار مسيرة جودي بن عثمان في طلب النحو من بلاده الأندلس وارتحاله إلى
المشرق واخذ العلم عن كبار العلماء المدرسة الكوفية كالفراء والكسائي كما أكد على دور محمد بن
يحيى المهلب الذي قام بنقل النحو البصري إلى الأندلس والذي يعد من ألمع اللغويين في المشرق.⁸⁵ وأما
النحو البصري فقد وصل إلى الأندلس على يد محمد بن يحيى المهلب الرياحي تلميذ أبي علي القالي،
ويعد من ألمع اللغويين في المشرق.⁸⁶

2.5.1. خصائص المدرسة الأندلسية

2.5.1.1. القياس

وكذلك في القياس؛ فلم يختلفوا عن البصريين والكوفيين في الأصول، وإنما كان هناك
اختلافاً واقعاً في الفروع؛ فكانوا يأخذون بما يوافق آرائهم، وخير شاهد ما فعله ابن مالك، فقد كان
يراعي السهولة في المسائل القياسية، ويتعد عن التشدد الذي كان عليه البصريون مع احترامهم
لمنهجهم وما يقيسون عليه.⁸⁷

2.5.1.2. التعليل

أما من حيث التعليل؛ فإلى جانب أخذهم من المدرستين البصرية والكوفية فقد استفادوا
من آراء البغداديين وخاصة المتأخرين منهم كأبي علي الفارسي وابن جني، وقلدهم في كثير من
التعليقات واستنباط آراء جديدة، وكان للأعلم الشمنتري الباع الكبير في هذا الاتجاه.⁸⁸

وقد أشاد إليه ابن مضاء بقوله " وكان الأعلم رحمه الله على بصيرة بالنحو مولعاً بهذه العلل
الثواني، ويرى أنه إذا استنبط منها شيئاً فقد ظفر بباطل"⁸⁹ وهذا يعني أن ذلك الجيل من الأندلسيين
قد تأثر نحوهم بالنحو البصري في أكثر المسائل، وقد أبدعوا في النحو بعد دراساتهم كتب البصريين

83 طبقات النحويين واللغويين ص 206.

84 شوقي المدارس النحوية ص 288.

85 د. محمد المختار ولد أباه، تاريخ النحو العربي ص 223

86 د. محمد المختار ولد أباه، تاريخ النحو العربي ص 225.

87 السيوطي، الاقتراع، ص 37

88 معجم الأدباء، ج 20 ص 61، ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان، وفيات الأعيان،
تحقيق: محمد معي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، ج 2 ص 460، بغية الوعاة، ص 422

89 ابن مضاء، الرد على النحاة، ص 160

والنحويين لكنه حدث نوع من التجديد في النحو على يد كل من ابن مالك الجبالي الأندلسي الذي نزل دمشق، وكذلك ابن هشام الأنصاري الذي لم يكن اندلسياً، فأصبحا يتوسعان في بعض المسائل ويميلان إلى المذهب الكوفي.⁹⁰

لكن المتأخرين لم يقفوا إلى هذا الحد، فقد ذهبوا إلى رفض التعليل، حتى وصفه البعض بأنه هذيان في القول وخروج عن منهج التعليم،⁹¹ وكان ابن خروف يأخذ بالعلل الأوّل دون الثواني والثالث،⁹² للابتعاد عن الجدل ومنع النحو من التعقيد.⁹³

2.5.2. الاستشهاد بالحديث الشريف

لكن السمة البارزة التي تستحق الوقوف عندها هو الاستشهاد بالحديث والاحتجاج به لدى المدرسة الأندلسية، فقد غدا سمة بارزة ولها تأثير كبير في الدراسات النحوية إلى يومنا هذا. يؤكد أبو حيان في كتابه "طرح التسهيل": "أن علماء البصرة الأوائل لم يذهبوا إلى الاستشهاد بالحديث أو الاحتجاج به وكذلك الكبار من علماء الكوفة لم يفعلوا ذلك."⁹⁴

وهذا فقد غدا للنحو الأندلسي مذهباً يعرف به. وهذا ابن خلدون أيضاً يؤكد على وجود مذهب الأندلس النحوي عند حديثه عن العلوم العربية. حيث يقول: والتأليف في هذا الفن كثيرة، وطرق التعليم مختلفة بين البصريين والكوفيين، والبغداديين، والأندلسيين.⁹⁵

ويشيد صاحب نفح الطيب بدور علماء الأندلس في الشروح على الجمل ومن الأمثلة على ذلك شرح ابن خروف وشرح الرندي وشرح ابن عصفور.⁹⁶ وأما الباحثون المحدثون؛ فأكثرهم وافقوا

90 السيوطي، الاقتراح ص100

91 عبد القادر رحيم الهبتي، خصائص مذهب الأندلس النحوي خلال القرن السابع، (بني غازي: جامعة قان يونس، ط2، 1993م)، ص189

92 أمين علي السيد، الاتجاهات النحوية في الأندلس، (دمشق، المكتبة الإلكترونية، ط1)، ص220.

93 عبد القادر رحيم الهبتي، خصائص مذهب الأندلس النحوي، ص191.

94 السيوطي، بغية الوعاة، ص53.

- محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، التذيل والتكميل، تحقيق حسن هندواي، دار القلم، دمشق، ج5 ص167.

95 ابن خلدون؛ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1960م)، ص167-294.

96 أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تج: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1388هـ، 1968م)، ج7 ص180.

على وجود المذهب الأندلسي النحوي؛ كالأستاذ أحمد أمين،⁹⁷ وأحمد حسن الزيات،⁹⁸ وأمين السيد،⁹⁹ وآخرون وقفوا على الحياد كالدكتور شوقي ضيف وغيره.

ورغم احتجاج بعض اللغويين بالحديث في النحو كالجوهري، وغيره؛ فقد احتلت المدرسة الأندلسية الصدارة، وتميزت بها عن غيرها من المدارس في هذا الميدان رغم انتقاد السهيلي لمذهب إليه بعض العلماء في هذا الشأن سوى ما بدى من أبي حيان في شرح التسهيل والضائع في شرح الجمل¹⁰⁰ ثم من بعدهما السيوطي.

2.6. خامساً: المدرسة المصرية

نشأتها: دخل النحو العربي مصر في وقت مبكر على يد عبد الرحمن بن هرمز الذي تتلمذ على أبي الأسود في الوقت الذي ازدهرت القراءات القرآنية على يد ورش،¹⁰¹ لكن التأليف الحقيقي لم يظهر إلا في القرن الثالث¹⁰² على يد ولاد التميمي (298هـ)،¹⁰³ وأحمد جعفر الدينوري (89هـ)،¹⁰⁴ ومحمد بن ولاد (298هـ).¹⁰⁵ ومع دخول القرن الرابع الهجري، لمع نجم النحوي الكبير أبي جعفر النحاس (338هـ)،¹⁰⁶ وبدأ النحو ينحو نحو المنهج البغدادي، ويجمع بين المدرستين البصرية والكوفية.¹⁰⁷ ثم ظهر في هذا المضمار النحوي علماء آخرون، أمثال: أبي بكر الإدفوي،¹⁰⁸ وعلي بن إبراهيم الحوفي،¹⁰⁹ وابن بابشاذ،¹¹⁰ وابن بري،¹¹¹ وسليمان الدقيق،¹¹² وعلي بن محمد السخاوي،¹¹³

97 حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي، (مكتبة النهضة العربية، 1955م). ج3 ص91_98.

98 أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، (القاهرة مطبعة الاعتماد، 1930م)، ص310.

99 أمين علي السيد، الاتجاهات النحوية في الأندلس، ص224.

100 محمد الخضر حسين، دراسات في العربية وتاريخها، (دمشق: طبع المكتب الإسلامي ومكتبة دار الفتح، 1960م)، ص168.

سعيد الأفغاني، الاحتجاج بالحديث الشريف مستوفى في كتاب: في أصول النحو، (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ط2، 1957م)، ص41.

101 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص332.

102 عبد الرحمن الراجعي، المذاهب النحوية، ص249.

103 طبقات النحويين للزبيدي، ص233. إنباه الرواة، ج3 ص354.

104 الزبيدي، طبقات النحويين، ص236. تاريخ بغداد، ج3 ص332.

105 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص328.

106 الزبيدي ص238. إنباه الرواة، ج1 ص99. بغية الوعاة، ص169.

107 شوقي والمذاهب لمدارس النحوية، ص329. خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص351.

108 خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص330.

109 الزبيدي، طبقات النحويين، ص239.

وابن الحاجب،¹¹⁴ في العصر الأيوبي. لكن ازدهار المدرسة المصرية لم يكتمل إلا بعد قدوم كثير من علماء المسلمين، من الأقطار الأخرى، واستقرارهم في مصر أيام عصر المماليك. أمثال بهاء الدين بن النحاس¹¹⁵ وابن هشام¹¹⁶ ثم ابن عقيل¹¹⁷ وابن الصائغ الدماميني،¹¹⁸ وخالد الأزهر،¹¹⁹ صاحب التفسير والحديث والفقه، والأشموني،¹²⁰ وأخيراً السيوطي؛ الذي ازداد النحو على يده أكثر وضوحاً.¹²¹

2.6.1. خصائص المدرسة المصرية

نستنتج مما ذكرنا عن المدرسة المصرية، أنها بدأت بزعة بصرية، على يد ابن هرمز، ثم أخذت منحىً بغدادياً، وجمعت بين المذهبين البصري والكوفي، وتأخذ من هذه وتترك من تلك، حتى تشكلت لدى علماءها آراء مستقلة في كثير من المسائل النحوية، وقد ظهرت جلياً عند ابن هشام صاحب المغني اللبيب عن كتب الأعراب الذي كان طابع منهجه بغدادياً بالدرجة الأولى مع الاختيار من آراء المدارس الأخرى حتى الأندلسية ثم أزداد أكثر وضوحاً على يد السيوطي الذي جمع بين اختلاف الاتجاهات النحوية.

-
- 110 معجم الأدباء، ج 4 ص 224. ابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد، شذرات الذهب، تج: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط، (دمشق: دار ابن كثير: 1986م)، ج 2 ص 346.
- 111 خديجة الحديدي، المدارس النحوية، ص 232.
- 112 خديجة الحديدي، المدارس النحوية، ص 355.
- 113 القفطي، أنباه الرواة ج 3 ص 186.
- 114 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 334.
- 115 ياقوت الحموي، معجم الأدباء ج 12، ص 321.
- السيوطي، بغية الوعاة، ص 325
- 116 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 334
- 117 شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 336. الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ص 216.
- 118 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ط 1، ص 268. تاج الدين السبكي؛ عبد الوهاب ابن علي ابن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية، تج: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح الحلو، (دار نشر فيصل عيسى البابي الحلبي، 1964م)، ج 4 ص 233.
- شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 339.
- د. أحمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، (القاهرة: دار المعارف، ط 2، 1995م)، ص 223_226.
- خيرالدين الزركلي، سير الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، ط 2، 2002م)، ج 6 ص 57.
- 119 محمد باسل، ترجمة خالد الأزهرى، مقدمة تحقيق: كتاب "شرح التصريح على التوضيح" أو "التصريح مضمون التوضيح" لخالد الأزهرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2000م)، ص 5_7.
- 120 عبد الكريم الأسعد، الوسيط في تاريخ النحو العربي، (الرياض دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1)، ص 235_236.
- 121 يسري عبد الغني عبد الله، معجم المؤرخين حتى القرن الثاني عشر الهجري، (دار الكتب العلمية بيروت)، ص 32

3. مقالات سابقة

- 1- النحو العربي، لعبدالله معروف، فاس، مغرب.
- 2- المدرسة المغربية في النحو العربي، لبيونس عليوي، وهاجر الملاحي، وسليمة عالة.
- 3- نشأة علم النحو، لعلي بدر.
- 4- المدارس النحوية وعلمائها، لتمام طعمة.¹²²
- 5- النحو العربي، لصلاح روي، القاهرة، دار غريب، ط1، 2003م.

4. الخاتمة

بعد عرضنا الموجز عن مدارس النحو العربي توصلنا إلى نتائج عدة منها:

- إن أصل النحو العربي كان منبعه مدينة البصرة وثبت أن باقي المدارس قد أخذت عن البصرة تلك الأصول والقواعد النحوية ثم زادت ونقصت في الأمور الفرعية.
- لقد اعتمدت مدرسة البصرة على الكلام المفوظ عند العرب، وتلقّتها مشافهة في أكثر أحوالها.
- اعتمدت على القراءات المتواترة من القرآن الكريم وأهملت الشاذة منها.
- أما مدرسة الكوفة فقد تساهلت مع المادة اللغوية من حيث الأصل، وأخذت من أهلها ومن غيرهم .
- وكذلك بالنسبة للقراءات.
- وما المدرسة البغدادية إلا نتاج مدرستي البصرة والكوفة.
- أما المدرستان الأندلسية والمصرية فقد سلكتا مسلك المدرسة البصرية في أكثر مسائلها مع الأخذ عن الكوفية في بعض منها.
- وجدير بالذكر أن كثيراً من علماء هذه المدارس كانوا يتفوقون في أكثر المسائل ضمن المدرسة الواحدة، وقد اختلفوا في بعض الأحيان، واتفقوا مع علماء في مدرسة أخرى

¹²² هذه المقالات تابعة لشبكة الألوكة، قسم الكتب.

كل حسب اجتهاده حتى وصلوا إلى قواعد راسخة في مجال علم النحو الذي يتزود منه طلاب العربية والتفسير والفقهاء وغيرهم.

5. المصادر والمراجع

- إبراهيم السامرائي، "المدارس النحوية: أسطورة وواقع"، دار الفكر، الأردن، ط. 1.
- ابن النحوية، بدر الدين محمد بن يعقوب، "شرح ألفية ابن معطي"، تحقيق: عبد الله بن فهد البصبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط. 1، عدد الأجزاء: 2، 2001م.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، "الفهرست"، تحقيق: رضا نجدت المازنداري، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2009م.
- ابن قدامة، عبد الله بن محمد، "المغني"، تحقيق عبد الله بن محمد المحسن، عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، 1997م.
- ابن مالك، محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبالي، شرح التسهيل، تحقيق: أحمد علي، المكتبة التوقيفية مصر.
- ابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن القرطبي، "الرد على النحاة"، تحقيق: شوقي ضيف، شافعي محمد حسن، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م.
- ابن هاشم الأنصاري، جمال الدين بن يوسف، "شرح قطر الندى وبل الصدى"، تحقيق: محمد معي الدين عبد الحميد، دار السلام، القاهرة، ط. 1، 1383هـ.
- ابن يعيش، يعيش بن علي، "شرح المفصل للزمخشري"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. 1، 2001م.
- أبو طيب عبد الواحد علي الحلبي، "مراتب النحويين"، تحقيق: محمد عبد الفاضل إبراهيم، مكتبة النهضة، مصر، القاهرة، 1955م.
- الإستريادي، محمد بن الحسن الرضي، "شرح الكافية لابن الحاجب"، تحقيق: حسن محمد، المكتبة الوقفية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1966م.
- الأشموني، "شرح الألفية"، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط. 1، 1998م.
- الأفغاني، سعيد بن محمد، "تاريخ النحو العربي"، مكتبة الفكر، دمشق، ط. 1.

- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، "الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين"، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، القاهرة.
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن محمد، "نزهة الألباء في طبقات الأدباء"، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، الزرقاء، ط. 2، 1985م.
- الأنصاري، أحمد مكي، "كتاب أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو"، جامعة الأزهر، كلية الآداب، 1966م.
- الجمعي، محمد بن سلام، "طبقات فحول الشعراء"، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة. جولد فايل، "مقدمة كتاب الأنصاف"، لندن، 1913م. (محاضرات نقلًا عن تاريخ الأدب العربي).
- خديجة الحديثي، "المدارس النحوية"، دار الأمل، الأردن، أريد، ط. 3، 2001م.
- خضر موسى محمد حمود، "النحو والنحاة"، عالم الكتب، بيروت، ط. 1، 2003م.
- الدينوري، عبد الله بن سالم بن قتيبة، "المعارف"، تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط. 2، 1992م.
- الزبيدي، أبو بكر الحسن الأندلسي، "طبقات النحويين واللغويين"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط. 2، 1984م.
- سيبويه، عمرو ابن عثمان بن قنبر، "الكتاب"، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. 3، 1988م.
- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله، "أخبار النحويين البصريين ومراتهم وأخذ بعضهم عن بعض"، تحقيق: د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، القاهرة، ط. 1، 1985م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، "الاقتراح في أصول النحو"، تحقيق: عبد الحكيم عطية، علاء الدين عطية، دار البيروني، دمشق، 2006م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، "المزهر"، تحقيق: محمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، طبعة عيسى البابي الحلبي، المكتبة العصرية، لبنان، بيروت، 1998م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، "همع الهوامع في شرح جمع الجوامع"، تحقيق: عبد السلام هارون، عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1992م.
- شوقي ضيف، أحمد شوقي عبد السلام ضيف، "المدارس النحوية"، دار المعارف، ط. 7.
- علي أبو المكارم، "أصول التفكير النحوي"، دار غريب، القاهرة، ط. 1، 2009م.

- كارل بروكلمان، "تاريخ الأدب العربي" تحقيق: عبد الحليم النجار ورمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة، ط. 5، 1977م.
- الفراء، أبو زكريا يحيى، "معاني القرآن"، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية، مصر، ط. 1.
- ثعلب، أحمد بن يحيى بن زيد، "مجالس"، تحقيق: عبد السلام، دار المعارف، القاهرة، ط. 2.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، "الأشباه والنظائر"، تحقيق: عبد العال مكرم، دار الكتب العلمية، ط. 1، 1990م.
- عبد الفتاح شلبي، أبو علي الفارسي، "دار المطبوعات الحديثة، جدة، ط. 3، 1989م.
- جني، أبو الفتح، "الخصائص"، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، القاهرة، ط. 1، 1952م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، "تاريخ بغداد"، مطبعة السعادة، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1931م.
- ياقوت الحموي، "معجم الأدياء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب"، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت، 1993م.
- القفطي، علي بن يوسف جمال الدين، "إنباه الرواة على أنباه النحاة"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1986م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، "بغية الوعاة"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، 1964م.
- الزجاجي، أبو القاسم، "الإيضاح في علل النحو"، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط. 5، 1986م.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم، "تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل"، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 3، 1407هـ.
- محمد المختار ولد أباه، "تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب"، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط. 2، 1413هـ.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، "وفيات الأعيان"، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، عدد الأجزاء: 8.

- الهيبي، عبد القادر رحيم، "خصائص مذهب الأندلس النحوي خلال القرن السابع"، جامعة قان يونس، بنغازي، ط2، 1993م.
- أمين علي السيد، "الاتجاهات النحوية في الأندلس"، جامعة دمشق المكتبة الإلكترونية، ط1.
- أبو حيان، الأندلسي، "التذليل والتكميل"، تحقيق: حسن الهنداوي، دار القلم، دمشق، ط1.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، "المقدمة" من "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر"، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة.
- التلمساني، أحمد بن محمد المقري، "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م
- حسن إبراهيم، "تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955م.
- أحمد حسن الزيات، "تاريخ الأدب العربي" مطبعة الاعتماد، القاهرة، 1928م.
- محمد الخضر حسين، "دراسات في العربية وتاريخها"، طبع في المكتب الإسلامي ومكتبة دار الفتح، دمشق، 1960م.
- سعيد الأفغاني، "الاحتجاج بالحديث الشريف مستوفى من كتاب في أصول النحو" مطبعة الجامعة السورية، 1957م.
- عبد الرحمن الراجحي، "دروس في المذاهب النحوية"، دار النهضة العربية، 1980م.
- عبد الحي بن أحمد الفكري، "شذرات الذهب في أختار من ذهب"، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، 1964م.
- أحمد الطنطاوي، "نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة" دار المعارف، القاهرة، ط2. 1995م.
- خير الدين الزركلي، "الأعلام"، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 2002م.
- الأزهري، خالد بن عبد الله، "شرح التصريح على التوضيح"، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- عبد الكريم محمد الأسعد، "الوسيط في تاريخ النحو العربي"، دار الشواف، الرياض، ط1، 1413هـ.
- يسري عبد الغني عبد الله، "معجم المؤرخين حتى القرن الثاني عشر الهجري"، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.

6. KAYNAKÇA

- Abdulfettah eş-Şelbî, *Ebû Ali Farisî*. Cidde: Dâru'l-Matbuâti'l-Hadîse, 3. Basım, 1989.
- Ali Ebû'l-Mekârim. *Usûlu't-Tefkîri'n-Nahvî*, Kahire: Dâru Ğarîb, 1. Basım, 2009.
- Ali es-Seyyid, Emîn. *el-İtticâhâtu'n-Nahviyye fi'l-Endelûs*. Câmîiatu Dımeşk, 2009.
- Brockelman, Carl. *Târîhu'l-Edebu' l-Arabî*. thk. Abdulhalim Neccâr, Ramazan Abduttevvap. Kahire: Dâru'l-Meârif, 5. Basım, 1977.
- Cinnî, Ebû'l-Feth. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1952.
- Dineverî, Abdullah b. Salim b. Kuteybe. *el-Meârif*. thk. Terût Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etu'l-Amme li'l-kutub, 2. Basım, 1992.
- Ebû Tayyib, Abdulvahit Ali el-Halebî. *Merâtibu'n-Nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetu Nahda, 1955.
- Cemhî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu'l-Fuhûli's-Şuâra*. thk. Mahmut Muhammed Şakir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Efğânî Saîd. *el-İhticâc bi'l-Hadîsi's-Şerîf Müsteofâ min Kitâbi fi Usûli'n-Nahvi*. Matbaatu'l-Câmîati's-Sûriye, 1957.
- Hatîb el-Bağdadî, Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Matbaatu's-Saade, 1931.
- Veledu Ebâhu, Muhammed el-Muhtâr. *Târîhu'n-Nahvi'l-Arabî fi'l-Meşriki ve'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahman Muhammed. *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabkâti'l-Üdebâ*. thk. İbrahim Samarrâi. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Enbârî. *el-İnsâf fi Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyine'l-Basriyyine ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Endelüsî, Ebû Bekr el-Hasen ez-Zübeydî. *Tabakâtu'n-Nahviyyîne ve'l-Luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 2. Basım, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *et-Tezyîl ve't-Tekmîl*. thk. Hasan el-Hindâvî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Ensârî, Ahmet Mekkî. *Kitabu Ebi Zekeriyya el-Ferrâ ve Mezhebuhu fi'n-Nahvi*. Câmîiatu'l-Ezher, Külliyyetü'l-Âdab, 1966.
- Esterbâzî, Muhammed b. Hasen Rıdâ. *Şerhu'l-Kâfiye li İbni'l-Hâcib*. thk. Hasan Muhammed el-Hafşatî. Mektebetü'l-Vakfiyye, 1996.
- Ezherî, Halid b. Abdullah. *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*. thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

- Ferâtî, İbn Medâu Ahmet b. Abdurrahman. *er-Red ale'n-Nuhât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Yusuf en-Necâti, Abdulfettâh İsmail eş-Şelbî. Dâru'l-Misriyye, 2002.
- Goldfayl. *Mukaddimetu Kitabi'l-İnsâf*. Leaden: 1913.
- Hasan İbrahim. *Târîhu'l-İslami's-Siyâsi ve'd-Dînî ve's-Sekâfi*. Kahire: Mektebetü Nahdati'l-Misriyye, 1955.
- Hatice el-Hudeysî. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. İrbid: Dâru'l-Emel, 3. Basım, 2001.
- Heytî, Andulkadir Rahîm. *Hasâisu Mezhebi'l-Emfelüsü'n-Nahvî Hilale'l-Karni's-Sâbi'i*. Bingâzî: Câmiatu Kân Yûnus, 2. Basım, 1993.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime min Kitâbi'l-İberi ve Dîvânî'l- Mübtedei ve'l-Haberi*. thk. Ali Abdulvahid Vâfi. Kahire: Dâru'n-Nahdâti Mısra, 1967.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmet b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Vefiyyâtu'l-A'yân*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, ts.
- İbn Hişam el-Ensârî, Cemaleddin b. Yusuf. *Şerhu Katru'n-Nedâ ve bellu's-Sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Dâru's-Selâm, 1383.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettah el-Huluvvi. Dâru Âlemi'l-Kutub, 1997.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Ceyyânî. *Şerhu't-teshîl*. thk. Ahmed Ali. Mısır: el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, ts.
- İbn Nahviyye, Nedreddin Muhammed b. Yakup. *Şerhu Elfiyyeti İbm Mu'tî*. thk. Abdullah b. Fühayd b. Abdullah el-Basmî. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 2001.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Rıza Necdet Mâzenderânî. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Yaîş, Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal li Zemahşerî*. Beyrut: Dâru'-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmet b. Muhammed. *Şezerâtu'z-Zehabi fi Ahbâri men Zeheb*. thk. Abdulkadir Arnavutî, Mahmut Arnavutî. Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbrahim Samarrâî. *el-Medârisü'n-Nahviyye Ustûratun ve Vakium*. Dâru'l-Fikri'l-Ürdüni, 2003.
- Kaftî, Ali b. Yusuf. *İnbânhu'r-Ruvvât ale'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986.

- Muhammed el-Es'ad, Abdulkerim. *el-Vasît fi Târîhi'n-Nahi'l-Arabî*. Riyad: Dâru's-Şuvâf, 1413.
- Muhammed el-Hidr Hüseyin. *Dırâsâtun fi'l-Arabiyyeti ve Târîhuhâ*. Dimeşk: Mektebetu Dâru'l-Fethi, 1960.
- Muhammed Hammûd, Hıdır Musa. *en-Nahvu ve'n-Nuhât*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2003.
- Râcihî Abdurrahman. *Durûsun fi'l-Mezâhibi'n-Nahviyye*. Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyyeti, 1980.
- Efgânî, Sa'd b. Muhammed. *Tarihu Nahvi'l-Arabî*. Dimeşk: Mektebetü'l-Fikr, 2002.
- Sa'leb, Ahmet b. Yahya. *Mecâlis*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1998.
- Şemûnî. *Şerhu'l-Elfiye*. thk. Emil Bedî' Yakub. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Şevki Dayf, Ahmet Abdusselam. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Dâru'l-Meârif, ts.
- Seyrâfî, Ebû Saîd, Hasan b. Abdullah. *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîne ve Meratibehum ve Ahzi Ba'dihim an Ba'di*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1985.
- Sîbeveyh, Amr b. Osman b. Kunbur. *el-Kitab*. thk. Abdusselam Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988.
- Sübki, Tâcuddin Abdulvehhâb b. Ali Abdulkâfi, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmut Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettâh el-Hulv, Faysal İsa el-Babî el-Halebî. 1964.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Buğyetu'l-Vuâh*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, İsa Bâbi'-Halebî. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1964.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Eşbâh ve Nezâir*. thk. Abdulâl Mukrim Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İktirah fi Usûli'n-Nahvi*. thk. Abdulhakîm Atiyye, Alaaddin Atiyye. Dimeşk: Dâru'l-Bîrûnî, 2006.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-Müzhir*. thk. Muhammed Câd el-Mevlâ, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut: Mektebetü'l- Asriyye, 1998.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi*. thk. Harun Abdu'l-Âl, Sâlim Mukrim, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992.
- Tantâvî, Ahmet. *Neş'etü'n-Nahvi ve Târîhu Eşhuri'n-Nuhâti*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 2002.

Tilmisânî, Ahmet b. Muhammed. *Nefhu't-Tayyib min Ğisni'l-Delüsi'r-Ratîb*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968.

Yakût el-Hamevî. *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erîb ila Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1993.

Zeccâcî, Ebû'l-Kasım. *el-İdâh fî İleli'n-Nahvi*, thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 5. Basım, 1986.

Zeyyât, Ahmet Hasan. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. Kahire: Matbaatu'l-İ'timâd, 1928.

Yesrî, Abdulğani Abdullah. *Mu'cemu'l-Müerrihîn hatta'l -Kani's-Sânî Aşera'l-Hicrî*. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1991.

Zemaşşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmut b. Ömer. *Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyyûni'l- Ekâvîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1986.

Zirikli, Hayreddin. *el-E'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 2002.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Doi: 10.51605/mesned.1078189

Gönderim Tarihi: 23.02.2022 | Kabul Tarihi: 28.04.2022

Piaget'nin Bilişsel Gelişim Teorisinin Ergenlik Dönemi Dini Gelişim Üzerindeki Etkileri: Elkind'in Yaklaşımı

-The Effects of Piaget's Theory of Cognitive Development on Adolescent Religious Development: Elkind's Approach-

Mehmet Su*

Atıf/Citation: Su, Mehmet. "Piaget'nin Bilişsel Gelişim Teorisinin Ergenlik Dönemi Dini Gelişim Üzerindeki Etkileri: Elkind'in Yaklaşımı / The Effects of Piaget's Theory of Cognitive Development on Adolescent Religious Development: Elkind's Approach". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Bahar 2022-1): 63-82.

Öz:

Gelişimsel çalışmalar özellikle geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren eğitim ve psikoloji çalışmalarına yön vermiştir. Bu çalışmaların temeli bireyin yaşam döngüsünün farklı dönemlerinde belirli, birbirini takip eden değişmez aşamaların varlığı varsayımına dayanmaktadır. Buna göre her birey bu aşamalardan aynı sırayla geçmekte, bireysel farklılıklar olmakla birlikte söz konusu aşamalar yapısal olarak benzerlik arz etmektedir. Özellikle Piaget'nin yarı klinik yöntemine dayanan araştırmaları bu alandaki çalışmaların çerçevesini önemli ölçüde belirlemiştir. Piaget'nin varsayımlarının bir kısmı bugün tartışılrsa da onun getirmiş olduğu anlayış bu alandaki önemini korumaya devam etmektedir.

Gelişimsel çalışmalar eğitim ve psikoloji alanındaki etkisine paralel olarak dinî gelişim alanında da benimsenen ve uygulanan bir temel oluşturmuştur. Dini gelişim alanındaki en önemli çalışmalar yirminci yüzyılın ikinci yarısında özellikle Ronald Goldman, David Elkind, James Fowler ve Fritz Oser tarafından yapılmıştır. Bu araştırmacılar çalışmalarını esas olarak Piagetçi bir çerçeveye dayalı olarak şekillendirmiştir. Bu araştırmalar içerisinde özellikle Elkind'in çalışmaları Piagetçi anlayışı hem yöntem hem de yaklaşım olarak en iyi yansıtan örnekleri içermektedir. Elkind çocukluktan gençliğe kadarki yaşam sürecindeki bireyin dini düşünce ve anlayışını şekillendiren unsurları detaylı olarak ele almıştır. Bu araştırmalarda en fazla üzerinde durduğu kavramların başında dua ve dini deneyimler gelmektedir.

Elkind çalışmalarında kullanmış olduğu yarı klinik yöntem ile Piagetçi çizgiye daha da yaklaşmıştır. Bu yöntemi farklı dini aidiyetlere sahip (Protestan, Katolik, Yahudi) bireylere uygulayarak aynı zamanda karşılaştırmalı bazı veriler elde etmiş olan Elkind, teolojik önyargılardan uzak bir araştırma anlayışı ortaya koymuştur. Bütün bu çalışmalarında Elkind, yaşa bağlı bazı benzerlikler bulmuş ve

* Doktora öğrencisi, Milli Eğitim Bakanlığı, mhmtsu@gmail.com. Orcid: 0000-0001-9037-8901.

bunları belli dönemlere ayırmıştır. Her bir aşamanın bir arayışa denk geldiği dört dini gelişim aşaması bulunmuştur: korunma/himaye arayışı, temsil arayışı, ilişki arayışı ve anlam (idrak) arayışı. Elkind'in en önemli odak noktalarından biri de ergen dinî gelişim alanıdır. Ergenlik dönemi dinî gelişimini anlam arayışı ile ifade eden Elkind, insanların bütüncül anlam arayışına meydan okuyan durumlar söz konusu olduğunda ona yardım eden dinlerin, bu konuda insanlara bazı çözümler sunduğunu belirtmektedir. Dinî gelişim alanından bağımsız olarak ele aldığı ergen benmerkezciliği çalışmaları zamanla dini gelişim konusunda da belli bir anlayışa doğru gelişim göstermiştir. O ergen gelişim çizgilerinin benzerlerini dinî gelişim alanına da uyarlamıştır.

Dini gelişim alanında önemli çalışmaları olan David Elkind, dini gelişimin özellikle ergenlik dönemini detaylı olarak ele almıştır. Ergenlik dönemi Piaget'nin soyut işlemler dönemine denk gelmektedir. Elkind'e göre soyut düşünme kapasitesinin gelişimiyle birlikte ergenlik dönemi dini gelişiminde ortaya çıkan en önemli ihtiyaç anlam arayışdır. Ergenlik dönemi hayatın her alanında olduğu gibi din alanında da bir anlam arayışına işaret eder. Elkind'in çalışmalarında dini gelişim, kendine has karakterine rağmen gelişimin diğer alanlarıyla benzerlik arz etmektedir. Elkind'in, çeşitli deneysel çalışmalarla desteklenen araştırma anlayışı, ergenlik dönemi dini gelişimini doğru anlamak ve din eğitimi uygulamalarına ilham vermek açısından önemli veriler sağlamaktadır. Bu çalışmanın amacı Elkind'in dini gelişim alanına yaptığı katkıyı, birinci elden kaynaklardan yararlanarak ortaya koymaktır. Dini gelişim alanında yapılan diğer çalışmalara da kısaca değinilecektir. Çalışma literatür tarama yöntemiyle gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dinî Gelişim, Ergenlik, Jean Piaget, David Elkind.

Summary:

Developmental studies have led to the study of education and psychology, especially since the second half of the last century. The basis of these studies is based on the assumption of the existence of certain, successive invariant stages at different periods of the individual's life cycle. Accordingly, each individual goes through these stages in the same order, although there are individual differences, these stages are structurally similar. In particular, Piaget's researches based on the semi-clinical method have significantly determined the framework of studies in this field. Although some of Piaget's assumptions are discussed today, the understanding that he brought remains important in this area.

In parallel with its influence in the field of education and psychology, developmental studies have established a basis that has also been adopted and applied in the field of religious development. The most important studies in the field of religious development were conducted in the second half of the twentieth century, in particular by Ronald Goldman, David Elkind, James Fowler and Fritz Oser. These researchers have shaped their work mainly based on a Piagetian framework. In these studies, especially Elkind's studies contain examples that best reflect the Piagetian understanding both as a method and as an approach. Elkind has discussed in detail the elements that shape the religious thought and understanding of the individual in the life process from childhood to youth. Prayer and religious experiences are the most important concepts he focuses on in these studies.

Elkind has come closer to the Piagetian line with the semi-clinical method he has used in his studies. By applying this method to individuals with different religious affiliations (Protestant, Catholic, Jewish), Elkind, who also obtained some comparative data, has revealed a research understanding that is far from theological biases. In all these studies, Elkind found some age-related similarities and divided them into certain periods. He found four stages of religious development in which each stage coincides with a quest: the search for protection/patronage, the search for representation, the search for relationships, and the search for meaning (understanding). One of the most important focuses of Elkind is the field of adolescent religious development. Expressing his adolescent religious development with the search for meaning, Elkind notes that the religions that help him when it comes to people who challenge people's search for holistic meaning offer people some solutions in this regard. His studies of adolescent egocentrism, which he considers regardless of the field of religious development, have also developed over time towards a certain understanding of religious development. He has also adapted similar lines of adolescent development to the field of religious development.

David Elkind, who has important works in the field of religious development, has discussed in detail the period of religious development, especially adolescence. The period of adolescence coincides with Piaget's period of abstract operations. According to Elkind, the most important need that arises in the religious development of adolescence with the development of abstract thinking capacity is the search for meaning. Adolescence refers to the search for meaning in the field of religion, as well as in all areas of life. Despite its unique character, religious development in Elkind's work bears similarities with other areas of development. Elkind's research understanding, supported by various experimental studies, provides important data in terms of correctly understanding the religious development of adolescence and inspiring religious education practices. The purpose of this study is to reveal Elkind's contribution to the field of religious development by using first-hand sources. Other studies in the field of religious development will also be briefly discussed. The study was carried out using the literature review method.

Keywords: Religious Education, Religious Development, Adolescence, Jean Piaget, David Elkind.

1. GİRİŞ

Jean Piaget'nin (1896-1980) eğitim psikolojisinde ortaya koymuş olduğu yaklaşım yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren eğitim alanında benimsenen ve giderek yaygınlaşan bir teori olmuştur. Piaget yaşa dayalı biyolojik gelişim ile birlikte bireyde meydana gelen bilişsel değişimleri mercek altına almış, her döneme ait karakteristik özellikleri aşamalı olarak ifade etmiştir. Piaget'nin birbirini takip eden, niteliksel olarak karakteristik bazı ortak özelliklere sahip aşama teorisinin son zamanlarda bazı yönlerden eleştirilmiş olması, eğitim araştırmalarındaki önemini azaltmamıştır. Gelişimsel yaklaşım giderek artan sayıdaki araştırmalarda, dini gelişimde de benimsenen ve uygulanan bir çerçeve oluşturmuştur.¹ Bu araştırmalar, dini kavramlar, dini ve manevi gelişim, dini yargı, dini topluluklar ve ibadetler gibi olguların anlaşılmasında gelişim psikolojisinin verilerini göz önünde bulundurmanın önemini vurgulamaktadır.

Dokuzuncu sınıftaki öğrencilerin on ikinci sınıf öğrencilerine kıyasla dini düşüncelerindeki farklılar ya da dokuzuncu sınıftaki bir öğrencinin üç yıl sonra dini düşüncelerindeki yenilikler, dini bağlılıkları statik olarak değil, gelişim açısından incelemeyi gerekli kılar. Bu gereksinim bireyin dini düşünce ve davranışlarını gelişimsel açıdan değerlendirmeyi beraberinde getirmiştir. Piaget gelişim psikolojisinin şekillenmesinde ortaya koymuş olduğu aşamaya dayalı gelişim teorisiyle önemli bir etkide bulunmuştur. Bu etki zamanla dini gelişim alanındaki çalışmaların şekillenmesine ilham vermiş ve çeşitli araştırmalara

¹ Harms, Ernest. The Development of Religious Experience in Children, *American Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 2, (1944), pp. 1-12; Long, Diane. vd. The Child's Conception of Prayer, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 1, (1967), pp. 101- 109; Goldman, Ronald. *Religious thinking from childhood to adolescence*, New York: The Seabury Press, 1964; Fowler, James W. Stages in Faith Consciousness. *New Directions For Child Development*, 52, (Summer), (1991), 27-45.

konu olmuştur. Piaget'nin bilişsel gelişim teorisi, ergenlerin dini ve manevi gelişiminin çok boyutlu doğasını anlamak için önemli bir bakış açısı sağlar. Bilişsel gelişim teorisi, ergenlik döneminde dini ve manevi gelişimin çok yönlü doğasını ve işlevini incelemek amacıyla konuya geniş bir perspektifle yaklaşmaktadır. Bu yaklaşım örneğin insan inancının gelişim seyrini dini düşünceyi ve dini yargıyı anlamak için kullanmıştır. Dini gelişim, bireyin bir dinin inançlarına, doktrinlerine, uygulamalarına ve ritüellerine katılım kapasitesindeki değişimi ifade eder.² Bilişsel dini gelişim kuramlarında ortak olan şey, gelişim sürecinin, insanların kendilerini nihai Varlık ile ilişkilendirme biçimlerinde niteliksel olarak belirli, değişmez, aşamalara dayalı bir farklılaşmanın vurgulanmasıdır.³ Bilişsel gelişimci yaklaşım, dini bilise uygulanan çeşitli gelişim ilkelerini öne sürmektedir: belirli bir yaş aralığıyla sınırlandırılan niteliksel olarak farklı düşünme aşamaları, somut düşünceden soyut düşünceye doğru ilerleme ve olgunlaşmamış düşünceden olgun, soyut ve rasyonel düşünceye doğru yönelim.⁴

Ergenlik uzun zamandır dindarlık ve maneviyat için kritik bir gelişim aşaması olarak kabul edilmesine rağmen, bununla ilgili deneysel araştırmalar ancak son zamanlarda artmıştır.⁵ Ergenler arasında din ve maneviyatın rolü, literatürde geniş çapta araştırılmamış olsa da mevcut kanıtlar, dinin ergenlerin yaşamlarında ve onların gelişiminde önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Markstrom⁶ ergenlerin din ve maneviyat konularına ilgi duymaya hazır olduklarını gösteren çeşitli gelişimsel özellikleri olduğunu belirtmektedir. İlk olarak, soyut işlemler döneminin başlamasıyla birlikte, ergenlerin soyut kavramları değerlendirme yeteneğinde belirgin bir gelişim görülür. Böylece dine dair çocuklukta edinilen somut izlenimlerin ötesine geçerek varoluşsal ve aşkın ev-

² King, Pamela. E. vd. Developmental Perspectives on Adolescent Religious and Spiritual Development, *Adolescent Research Review*, 6: (2021), 253-264), 253

³ Şahin, Ahmet. Exploring the religious life-world and attitude toward Islam among British Muslim adolescents, In *Religion, Education and Adolescence*, University of Wales Press Cardiff, (2005), 168

⁴ King, Pamela. E. - Boyatzis, Chris. J. *Religious and Spiritual Development*, In *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*, (2015), 993

⁵ Streib, Hainz. Off-road religion? A narrative approach to fundamentalist and occult orientations of adolescents, *Journal of Adolescence*, 22, (1999), 255-267; Mckinney, Jeremiah P., Mckinney, Kate G. Prayer in the lives of late adolescents, *Journal of Adolescence*, 22, (1999), 279-290; Elkind David - Elkind, Sally. Varieties of Religious Experience in Young Adolescents, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 2, No. 1, (1962), pp. 102-112

⁶ Markstrom, Carol. A. Religious involvement and adolescent psychosocial development, *Journal of Adolescence*, Volume 22, Issue 2, (April 1999, Pages 205-221), 205

rende gömülü meseleler ve kavramlar üzerinde derinleşebilirler. Ergenler varoluşla ilgili olarak birçok soruyla karşı karşıyadır. Örneğin; Ben kimim? Hayattaki amacım nedir? Allah var mıdır? Bu tür sorular, ergenlerin kendileri ve çevrelerindeki dünya hakkında daha derin anlamlar oluşturmaları için katalizör görevi görür. Dini bakışın ergenlerin hayatındaki diğer bir önemli tarafı, dini ve manevi alanların araştırılmasının ergenliğin kimlik oluşum sürecinde anlamlı bir yere sahip olmasıdır. Gerçekten de normal kimlik gelişim sürecinde olduğu gibi din hakkındaki kararlar da oldukça kişiye özeldir. Ergenlikte dini düşüncenin öneminin üçüncü nedeni, benlik saygısıyla ilgilidir. Özellikle, ergenlerin kendi değerleri hakkındaki yargıları, onların yüce bir Varlık'la olan bağlarına ilişkin algılarıyla ilgili olabilir.

Geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından itibaren, çocukluktan yetişkinliğe dini gelişimin hemen her aşaması araştırma konusu edilmiştir. Ülkemizde bu çalışmaların sayısı oldukça sınırlı olmakla birlikte bu konuda artan bir ilgi vardır. Ergenlik dönemi dini gelişime ilişkin çalışmalar ise nispeten daha azdır. Elkind'in ergen dini gelişimi ile ilgili çalışmaları ise detaylı araştırılmamıştır. Bu çalışma Elkind'in bu konudaki bakış açısını ortaya koyarak, diğer çalışmalara da atıfta bulunarak bu alandaki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

2. BİLİŞSEL GELİŞİM TEORİSİNİN ERGENLİK DÖNEMİ DİNİ GELİŞİM ÇALIŞMALARINA ETKİSİ

Piaget'in yaklaşık 11-15 yaşlarında ortaya çıkan soyut işlemler aşaması, aynı zamanda ergenlik döneminin de başladığı döneme denk gelmektedir. Bu aşamada bireyler, somut deneyimler hakkında akıl yürütmenin ötesine geçer ve daha soyut, hayali ve mantıksal şekilde düşünürler.⁷ Bu gelişim özellikleri bilhassa soyut bir karakter arz eden dini düşünce ve kavramların anlaşılmasında kritik bir öneme sahiptir. Diğer taraftan birey üzerinde aile etkisinin azalmasıyla birlikte artan akran etkisinin bir sonucu olarak, dini düşünce ve ritüellere katılımı azaltabilecek madde bağımlılığı, cinsel konular, suça karışma gibi olumsuz davranışlar da görülebilir. Bütün bu sebeplerden ötürü ergenlik artık dini gelişim için çok önemli bir dönem olarak kabul edilmektedir. Bireylerin

⁷ Santrock, John.W. *Educational Psychology*, Fifth edition, (McGraw-Hill Education, New York, 2011), 46

ergenlik döneminde yaşadıkları deneyimlerin dini bir kimlik oluşturmak ve bu kimliği yaşam boyunca sürdürmek için önemli olduğu düşünülmektedir.⁸

Dini ve manevi gelişimi, gelişimin diğer yönlerinden ayıran şey, doğaüstü, kutsal veya gerçekliğin diğer biçimlerine olan inancın bireyin bilişi üzerindeki muhtemel rolüdür.⁹ Piaget'nin kendisi, bilişsel düşüncenin gelişimindeki aşamaları dini düşünceyle ilişkilendirmek için bazı girişimlerde bulunmuştur.¹⁰ Ancak çocuklarda ahlak gelişimiyle ilgi müstakil bir çalışması olmakla birlikte dini gelişime ilişkin dolaylı değerlendirmelerde bulunmuş, esasen dini gelişim onun çalışmalarının odağında yer almamıştır.¹¹ Dini gelişim alanındaki çalışmalar özellikle onun teorisinin eğitimde giderek yaygınlık kazanmasına paralel olarak ortaya çıkmıştır. Bu alandaki ilk çalışmalar genellikle çocukların ve ergenlerin Tanrı ve dua kavramlarıyla ilgilidir.

Kimlik gelişimi ile dindarlık arasındaki olumlu ilişki Erikson tarafından da belirtilmiştir. Ergenlik dönemi kimlik gelişiminin en hızlı geliştiği dönemdir. Erikson dini, ergenlerin kendilerini keşfetme arayışlarında belirgin bir kimlik alanı olarak tanımlamıştır. Erikson, bebeklik döneminde güven ve umudun birleşiminden meydana gelen gelişimin, ergenlikte bağlılık, yetişkinlikte ise inanç için yapı taşları olarak hizmet ettiğini belirtir. Din, bu süreci kolaylaştıran bir yapı olarak görülmektedir. Diğer düşünce yapıları da benzer amaçlara hizmet etse de dinin bağlılığı ve inancın ortaya çıkmasını kolaylaştıran en eski ve en kalıcı yapı olduğu ileri sürülmektedir. Bağlanma, kısmen, ergenlik dönemindeki inancın bir ifadesi olarak kabul edilir. Kimlik krizinin başarılı bir şekilde çözülmesiyle benlikte bağlanma duyguları yükselişe geçer.¹²

Dini gelişim alanındaki ilk araştırmalardan biri Ernest Harms tarafından yapılmıştır. Harms¹³ araştırmasında, her bireyin üç dini gelişim aşamasından

⁸ Desmond, S Scott vd. Religious Development: How (And Why) Does Religiosity Change From Adolescence to Young Adulthood?, *Sociological Perspectives*, Vol. 53, No. 2, (2010), pp. 247-270), 247

⁹ King, Pamela. E. vd. Developmental Perspectives on Adolescent Religious and Spiritual Development, *Adolescent Research Review*, 6: (2021, 253-264), 254

¹⁰ Loewenthal, Kate Miram. *The Psychology of Religion: A Short Introduction*, Oneworld Publications, Oxford, (England, 2008), 65

¹¹ Oruç, Cemil. *Piaget'nin Bilişsel Gelişim Kuramının Erken Çocukluk Din Eğitimi Yansımaları: Ronald Goldman'ın Bulguları Çerçevesinde Din Eğitiminin İmkânı*, Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Kongresi, Bildiri Kitabı, (İstanbul, 2016), 374

¹² Markstrom, Religious involvement and adolescent psychosocial development, 207

¹³ Harms, The Development of Religious Experience in Children, 2

geçtiğini belirtir: Peri masalı aşaması, gerçekçi aşama ve bireyci aşama. Bireyci aşamada ergenler, iç dünyalarında tamamen yalnız olduklarını hissederler. Bu dönemde ergenlerin, anne-babalarının bağlı oldukları dine ilgi duymadıkları gibi herhangi bir dini inanca da bağlı değildirler. Ayrıca bu aşamada ergenler, sevap, günah, ölüm, inanç, erdem gibi dini ve ahlaki kavramlar hakkında bağımsız fikirlere sahiptirler. Harms'ın en önemli bulgularından biri dini gelişimin, gelişimin diğer alanlarına kıyasla daha yavaş bir tempoya sahip olmasıdır¹⁴ Goldman, Harms'ın bu düşüncesine katılmakla birlikte dini düşüncenin niteliksel olarak gelişimin diğer alanlarından farklı olmadığını belirtir. Goldman'ın İngiltere'de yapılan bir çalışmadan elde ettiği bulgular iki kitapta ve Piaget teorisine uygun birkaç makalede sunulmuştur. Goldman, dini düşüncenin mod ve yöntem bakımından dini olmayan düşünceden farklı olmadığını savunur. Buna göre dini gelişim dini olmayan gelişim ile aynı aşamaları izler. Goldman'a göre ortalama olarak on üç yaş, çoğu çocuk için din hakkında yetişkin düşüncesine yaklaştığını gösteren belirleyici yaş gibi görünmektedir. Goldman, on üç yaş civarında, diğer okul derslerinde olduğu gibi, çocukların önermelerin, fikirlerin, ilişkilerin daha soyut terimlerle düşünülebileceğine dair bazı bulgulara rastlandığını, bu durumun dini düşüncede bir değişikliğe işaret ettiğini ve çocukların din dilini kesinlikle daha iyi kavradığını belirtir.¹⁵

Fowler'ın yaklaşımı bu alandaki en kapsamlı çalışmalardan biridir. İnanç gelişim teorisini görüşme yöntemiyle şekillendiren Fowler, ilk ergenlik yıllarını bireyin hayat deneyimlerinin ailenin ötesine geçmeye başladığı Yapay Geleneksel İnanç aşaması olarak ifade eder. Bu aşamada birey Tanrı ile derin, sevgiye dayalı kişisel bir ilişki kurar.¹⁶ Fowler'ın dördüncü dini gelişim aşaması (Bireysel Yansıtıcı İnanç) ergenliğin son dönemlerine denk gelir ve bu dönemde gencin kimliğini açıkça tanıması ve kendi dünya görüşünü diğerlerinininkinden ayırması gerekir. Bu aşama sembollerin, ritüellerin, mitlerin ve inançların eleştirel olarak değerlendirildiği "mitolojiden arındırma" aşamasıdır. Dini düşünceyi

¹⁴ Hoge Dean R. - Petrillo, G. H. Development of Religious Thinking in Adolescence: A Test of Goldman's Theories, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 17, No. 2, (1978, pp. 139-154), 145

¹⁵ Korniejczuk, Victor A. Psychological theories of religious development: a seventh-day adventist perspective, , *Prepared for the International Faith and Learning Seminar Held at Union College, Lincoln, Nebraska, U.S.A.*, (1993, pp. 257-276), 261

¹⁶ Fowler, James. W. İman Bilincinin Evreleri, Çeviri: Mehmedoğlu, A. U., M. Ü. İtaliyat Fakültesi Dergisi 19, (2000, 85-104), 97

meydana getiren bu yapılar sorgulanır ve yeniden oluşturulur.¹⁷ Fowler ile hemen hemen aynı dönemde, yapı ve yöntem olarak benzer bir yaklaşımı ortaya koyan bir diğer araştırma Fritz Oser'a aittir. Oser Piaget ile Kohlberg'in çalışmalarının bir sentezini yaparak özellikle dini yargı üzerinde durmuştur. Oser'ın yaklaşımında ilk ergenlik yıllarına denk gelen üçüncü aşamada çocuklar Tanrı'yı insan dünyasının dışında bir varlık olarak mutlaklaştırırlar. Bu anlayış erken ergenlik döneminde gözlenmeye başlasa da ileri yaşlarda da görülmektedir. Geç ergenlik yıllarına denk gelen dördüncü aşamada, bireyler Mutlak Varlık ile aracılı bir ilişkiye girebilecekleri özerk bir benliğe sahip olurlar. Bu aşamadaki bireyler kendilerini özgür ve sorumlu olarak görürler, ancak özgürlük artık Mutlak olana bağlıdır.¹⁸

Çocuklarda ve ergenlerde dini gelişimi etkileyen birçok faktörden bahsedilebilir. Dini gelişim araştırmalarında giderek artan sayıda sosyo-ekolojik yaklaşımlara rastlanmaktadır.¹⁹ Bu tür çalışmalar gelişimi tek boyutlu olarak değil de çeşitli etmenlere bağlı olarak ele almaktadır (ebeveyn dindarlığı, ırk, bağlı olunan din, mezhep, cemaat, akran etkileri, çevre, devam edilen okul türü vb.). Bu araştırmalarda örneğin genel olarak ebeveyn dindarlığı ile ergenlerin dindarlığı arasında paralellik olduğu görülmüştür. Ancak tek başına anne babaların dindar olması çocuklarının da dindar olması için yeterli olmayabilir. Ergen dindarlığı üzerinde ebeveyn dindarlığı ile birlikte çeşitli etkenler vardır. Özellikle ergenler üzerinde akran etkisinin çok önemli olduğu çeşitli araştırmalarla ortaya konmuştur. Dolayısıyla ergenlerdeki dindarlık düzeyi ebeveyn dindarlığına ve akran çevresinin dindarlık düzeyine çokça bağlıdır. Ergen dindarlığının belirleyicilerinden birisi de ergenlerin akranlarıyla dini ritüellere katılım sıklığıdır. Yaşlıtlarına bağlı olan ergenlerin dini ibadet ve ritüellere katılım düzeyleri daha yüksektir. Bütün bu etkilere rağmen ergen dindarlığını tek bir faktörle

¹⁷ Fowler, James W. Dell, Mary L. *Stages Of Faith From Infancy Through Adolescence Reflections On Three Decades Of Faith Development Theory*, The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence, Ed.: Eugene C. Roehlkepartain, Pamela E. King, Linda Wagener, Peter L. Benson, Sage Publications, California, s. 34-45, 2006), 550; Korniejczuk, Victor A. Psychological theories of religious development: a seventh-day adventist perspective, 266

¹⁸ Korniejczuk, Psychological theories of religious development: a seventh-day adventist perspective, 267-268

¹⁹ Bronfenbrenner, Urie. *The ecology of human development: Experiments by nature and design*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979; Boyatzis, Chris J. Spiritual Development During Childhood and Adolescence, In L. J. Miller (Ed.), *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. (2012); Desmond, S Scott vd. Religious Development: How (And Why) Does Religiosity Change From Adolescence to Young Adulthood?, *Sociological Perspectives* , Vol. 53, No. 2, (2010), pp. 247-270

açıklamak zordur. Anne baba dindarlığı, akran dindarlığı, çevre, ibadet mekânlarına devam, devam edilen okul türü vb. unsurların toplamı ergen dindarlığının biçimini ve yönelimini belirler.²⁰ King ve Boyatzis²¹ ergen dindarlığının ırka ve etnik kimliğe dayalı olarak da farklılık arz ettiğini belirtirler. Amerika da yapılan birtakım araştırmalardan örnekler veren Boyatzis, örneğin Afrika kökenli Amerikalıların diğer etnik gruplara göre daha dindar olduğunu, Asyalı gençlerin ise dini bağlılıkları en az olan grup olduğunu belirtir. Ayrıca, ergenlerin yaşamlarında sosyal medya ve teknolojinin artan öneminin gençlik maneviyatı üzerindeki etkisi hakkında mevcut araştırmaların eksik olduğu göz önüne alınırsa, bu ortamların dini ve manevi gelişim üzerindeki etkisini ortaya koyan araştırmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Ergenlerin sosyal medyaya ve teknolojiye fazlaca bağımlı olmasının dini deneyimlerini nasıl etkileyebileceği bilinmemektedir.

Streib²² Almanya'da ergenler üzerinde yapılan iki araştırmadan elde edilen sonuçları değerlendirdiği çalışmasında, dini manzarada önemli bir değişiklik yaşandığını belirtir. Bu araştırmalarda geleneksel dini inancın yönlendirdiği dindarlığın yanı sıra yeni dini yönelim türleriyle de karşılaşmıştır. Buna göre belli bir dini geleneğe olan bağlılık artık dini sosyalleşmenin tek modeli gibi görünmemektedir. Bu yeni yönelişlerin, kalıcı yaşam sorunlarıyla başa çıkmaya, hatta anlam arayışı gibi hedeflere hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Streib bu durumu off-road (yoldan çıkma) metaforuyla kavramlaştırır ve bireysel düşüncedeki aşırıçılık ve anlam arayışının yoldan çıkmaya neden olduğunu belirtir. "Off-Road" metaforu birkaç şeyi gösterebilir: 1. Ana akım düşünceden ayrışma ve bunun verdiği özgürlük; 2. Bu tür arayışlar bazen zor, riskli ve yorucu şartlarına rağmen bireyin kendi anlam arayışını bulmasına olanak verdiği için eğlencelidir. Ama aynı zamanda bu tür anlatılar bizim gelişimsel beklentilerimizin aksine bir durum oluşturmaktadır.

²⁰ Boyatzis, *Spiritual Development During Childhood and Adolescence*, 156-157; Desmond, *Religious Development: How (And Why) Does Religiosity Change From Adolescence to Young Adulthood?*, 266.

²¹ King, Pamela. E. - Boyatzis, Chris. J. *Religious and Spiritual Development*, In *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*, 2015, 1001-1002.

²² Streib, Hainz. *Off-road religion? A narrative approach to fundamentalist and occult orientations of adolescents*, 265

3. ELKİND'İN ÇALIŞMALARINDA ERGENLİK DÖNEMİ DİNİ GELİŞİM

David Elkind (1931-), dini düşüncedeki değişimin zihinsel gelişimin doğal bir sonucu olduğunu, bilişsel gelişimin biyolojik köklerinin bireylerin deneyimleriyle etkileşime girmesiyle dini gelişimin şekillendiğini belirtir. Elkind, dini gelişimin diğer alanlarıyla benzerlik arz etmesine rağmen dini alanın kendine özgü bir yapısı olduğunu vurgular. Buna göre dini kavramlar, tek başına ne doğuştan ne de sonradan edinilmiş değildir, birey veya toplum etkileşiminin ürünleridir. Bu nedenle, her kavramsal uyarılma hem insanın doğasını hem de gelişimin damgasını taşıyan, ancak hiçbirine indirgenemeyen bir özelliktir. Örneğin ölüm olgusu kendi başına dini değildir, ancak dini düşüncenin çeşitli unsurlarının üretiminde yer alabilir. Elkind Aşkın olanın, parçalarının toplamından veya meydana getirdiği üründen daha büyük olduğunu belirtir.²³ Bu nedenle örneğin Tanrı ve dua gibi dini kavramlara karşılık gelen düşüncenin, kısmen insanın bilişsel ihtiyaçlarının kısmen de insan çevre etkileşiminin bir sonucu olduğu söylenebilse de bunlardan hiçbirine indirgenemeyen kendine has özellikleri vardır. Dolayısıyla dini düşünceyi meydana getiren unsurlar da kendi içinde dinidir.

Tıpkı Piaget gibi Elkind de araştırmalarında yarı klinik yöntemi kullanmıştır. Elkind²⁴ bu yöntemi dini gelişim alanına ilk uygulayan kişinin kendisi olduğunu belirtir. Elkind, Piaget'in yönteminin çocuğun dini düşüncesini spontane olarak tespit etmede oldukça etkili olduğu bilinmesine rağmen, araştırmacıların ihtiyaç duyduğu zaman ve beceri miktarı ve verilerin yorumlanmasındaki zorluklardan dolayı ihmal edildiğini ileri sürer. Üç ayrı çalışmasında (1961, 1962, 1963), Yahudi, Katolik ve Protestan çocuklara dini kimliklerini ve düşüncelerini nasıl anlamlandırdıklarına ilişkin bazı sorular yönelten Elkind, bu üç farklı dini grupla yaptığı çalışmalarda çocukların bu tür sorulara verdikleri yanıtlarda yaşa bağlı bilişsel benzerlikler bulmuştur. Elkind bu araştırmalarda dini düşüncenin gelişiminin, tamamen olmasa da Piaget'in bilişsel aşamalarıyla paralellik gösterdiğini ortaya koymuştur.²⁵ Elkind özellikle zihnin dört

²³ Elkind, David. The Origins of Religion in the Child, *Review of Religious Research*, Vol. 12, No. 1, (1970, pp. 35-42), 41

²⁴ Elkind, David. Piaget's Semi-Clinical Interview and the Study of Spontaneous Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 4, No. 1, (1964a, pp. 40-47), 41

²⁵ Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, The Guilford Press, New York, 2009, 79

temel bilişsel ihtiyacına karşılık gelen dört aşamanın dini gelişimde kritik öneme sahip olduğunu belirtmiştir. Bu dört dini gelişim aşaması şunlardır: Korunma/himaye arayışı, temsil arayışı, ilişki arayışı ve anlam (idrak) arayışı. Elkind bunların Piaget tarafından ortaya konan bilişsel aşamalarla paralellik gösterdiğini öne sürmüştür.²⁶

Elkind'e göre ergenlikte oldukça belirgin olan fiziksel ve fizyolojik dönüşümler, aynı dönemde insan zihninin geçirdiği eşit derecede önemli değişiklikleri sıklıkla gizlemektedir. Ergenlik döneminde hem olgunlaşmanın hem de deneyimin bir sonucu olarak, çocuklarda var olan temel nedenselliği aşan düşünce özelliklerini gerçekleştirmesini sağlayan yeni bir zihinsel yetenek ortaya çıkar. Bu yeteneğin temelinde yer alan şey iç gözlem yapabilme, kişinin kendi duygu ve düşüncelerini dışsallaştırması ve onlar hakkında inceleme ve akıl yürütme kapasitesidir. Ergen, çocukların aksine, problem durumlarında, tüm olası faktörleri dikkate alabilir ve olasılıkları sistematik bir şekilde test edebilir. Tüm bu yeni zihinsel başarılarla örtük olan şey, gencin yalnızca ilişkileri kavramasını değil, aynı zamanda onların altında yatan nedenleri kavramasını sağlayan varsayımları yeniden inşa etme kapasitesidir. Elkind, ergenlik döneminde ortaya çıkan zihinsel yetenekler ve varsayım oluşturma kapasitesine karşılık gelen bilişsel ihtiyacı **anlam arayışı** (search for comprehension) olarak nitelendirir.²⁷ Anlam arayışı yaşam döngüsünün farklı aşamalarında farklı biçimler almasına rağmen, yaşam boyu devam eder. Bu arayış, asla tam olarak bir sonuca ulaşmaz. Bilim, sanat, tarih veya siyaset alanında olsun, anlam arayışındaki her yeni çaba, yeni gizemler ortaya çıkarır. Pek çok genç, kendi başlarına yapmış oldukları anlam arayışı çabalarının getirmiş olduğu başarısızlığın bir sonucu olarak dinin vermiş olduğu çözüme yönelir. Elkind'e göre, insanların tam anlam arayışına meydan okuyan şeylerle ilgili açıklamalar yapan dinler, bu konuda insanlara bazı çözümler sunmaktadır. Modern dinlerde, anlama arayışına çözüm teoloji tarafından sağlanmaktadır. Bununla birlikte, günümüzdeki teolojik yaklaşımların gencin anlam arayışını kolaylaştırması kadar öngörülmesi zor hale sokması da ihtimal dâhilindedir. Yine de Tanrı'yı, onun temsilini ve ona ibadet etmeyi kabul eden bireyin, nasıl çözülebileceğine bakılmaksızın anlam arayışıyla ilgilenilmelidir.²⁸

²⁶ Elkind, David. The Origins of Religion in the Child, *Review of Religious Research*, Vol. 12, No. 1, (1970, pp. 35-42), 37-40.

²⁷ Elkind, The Origins of Religion in the Child, 40

²⁸ Elkind, The Origins of Religion in the Child, 41

Long, Elkind ve Spilka²⁹ çocukların dua kavramlarını bireysel görüşme yöntemiyle araştırdıkları çalışmada küçük yaşlardaki çocukların (5-7) ezberlenen dua formlarına dayanarak sorulara cevap verdiklerini, 7-9 yaş arası çocukların ise duayı, zamanı ve yeri belli olan somut bir etkinlik olarak tanımladıklarını tespit etmişlerdir. Bu arada duanın yöneldiği amacın da somut olduğu ve tipik olarak kişisel taleplere odaklandığı görülmektedir. Ergenlik dönemine yaklaştıkça dua, özel isteklerden ziyade dünya barışı gibi evrensel olgulara yönelmiştir; dua aynı zamanda somut taleplerden ziyade soyut hedeflere odaklanmıştır. Böylece, dua alışkanlıklardan ve ezberlenmiş pasajlardan, somut kişisel taleplere, sonra da insani ve empatik duygularla daha soyut isteklere yönelmiştir. Ayrıca duygusal bir değişim de fark edilmektedir: Dua etmek küçük çocuklar için duygusal yönü olmayan bir etkinliktir, ancak yaş ilerledikçe duanın Tanrı ile Ben-Sen ilişkisine dayalı önemli duygusal etkileri görülmüştür. Böylece dua giderek Tanrı ile doğrudan bir iletişim şekline dönüşmüştür. Araştırmadan elde edilen bulgularda, dua ve buna bağlı zihinsel faaliyetlerin artan yaşla birlikte paradoksal olarak hem daha nesnel hem de daha öznel hale geldiği görülmüştür. Bir yandan, dua kavramının biçimi ile ilgili olarak, çocuğun anlayışı giderek farklılaşmakta ve soyutlaşmakta ve kişisel unsurlardan giderek arınmaktadır. Bununla birlikte, aynı zamanda, duanın içeriği giderek daha kişisel hale gelir ve erken çocukluk döneminde sahip olduğu kalıplaşmış ve ezberci özelliğini kaybeder.³⁰ Bütün bunlar Piaget'in bilişsel gelişim kuramıyla oldukça benzerdir. Dua gelişiminin ilk iki aşaması, işlem öncesi ve somut işlemler, üçüncü aşama ise soyut işlemler aşamasına paraleldir.³¹ Elkind'in ergenlik dönemi dini gelişimini ifade eden anlam arayışı kavramı bireyin dua eylemi çerçevesinde Tanrı ile samimi, içten ve kişisel bir ilişki kurmaya tekabül eder. Dua bireyin başkaları tarafından anlaşılmadığını düşündüğü düşüncelerini Tanrıya açtığı, mahremini paylaştığı özel bir ilişki şeklidir. Mckinney ve Mckinney,³² geç ergenlik dönemi bireyleri üzerinde yaptığı araştırmada, Elkind'in bulgularına paralel bir şekilde yaşa bağlı olarak duanın içeriğinin benmerkezci bir anlayıştan daha özgeci bir yaklaşıma doğru evrildiğini tespit etmiştir.

Elkind dokuzuncu sınıf öğrencileri üzerinde yapmış olduğu bir araştırmada öğrencilere "Tanrı'ya ne zaman en yakın hissediyorsunuz?" sorusunu

²⁹ Long, *The Child's Conception of Prayer*, 101

³⁰ Long, *The Child's Conception of Prayer*, 109

³¹ Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, 99

³² Mckinney ve Mckinney, *Prayer in the lives of late adolescents*, 285

yönelmiş, verilen cevaplarda sıkça tekrarlanan altı tür dini deneyim ortaya koymuştur. Öğrenciler kendilerini en çok dini mekânlarda (kilise, sinagog) Tanrı'ya en yakın hissettiklerini belirtmiştir. Bir sonraki en sık tekrarlanan dini deneyim ergenlerin yalnızken yaşadıkları deneyimlerdir. Ergenler kendi başlarına kaldıklarında huzurlu hissettiklerini, Tanrı'ya verdikleri nimetleri hatırlayarak şükrettiklerini aktarmışlardır. Ergenlerin bir kısmı, aileleri ya da kendileri için gerçek ya da hayali bir tehdit olduğunda Tanrı'ya en yakın hissettiklerini, diğer bir kısmı ise başları belaya girdiğinde yaşadıkları kaygı durumlarında Tanrı'ya kendilerini daha yakın hissettiğini ifade etmiştir. Bazı ergenler için Tanrıya en yakın hissettikleri zaman dua anlarıdır. Çok olmasa da bazı ergenler başka biri için bir şey yaptığında kendilerini Tanrı'ya daha çok yakın hissettiklerini belirtmiştir.³³ Elkind bu çalışmada dini deneyimlerin örneğin toplumun kız erkek cinsiyet rollerine ilişkin değer yargılarına yönelik bulgulara sahip olduğunu (kızların yalnızlık deneyimleri erkeklere göre daha fazladır), dolayısıyla dindarlık bir kişilik özelliği olarak görülecekse, bunun kısmen kültürel olarak belirlenmiş bir özellik olduğunu ileri sürer. Ayrıca mezhep ve dinlerin karakteristik özelliklerinin dini deneyimlere yansıdığını (Katoliklerde kilisenin önemi Katolik öğrencilerin dini deneyimlerine daha fazla yansımıştır) belirtmiştir.³⁴ Markstrom,³⁵ 11. Sınıf öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada, Elkind'in bulgularıyla hemen hemen aynı doğrultuda dini ayinlere katılım sıklığı ve İncil okumalarının ergenlerin psikososyal gelişimine ve dini bağlılıklarına olumlu katkı sağladığını ortaya koymuştur.

Elkind'in üzerinde en fazla çalıştığı konulardan biri mezhepsel bir dini kimlik anlayışının, yani çocuğun dini aidiyet fikrinin nasıl oluştuğu meselesidir. Elkind'in bu konudaki çalışmaları Piaget'nin çocukların bilimsel kavramları ve yasaları yeniden yapılandırmasıyla ilgili çalışmalarına benzemekle birlikte onlardan daha nesnelidir.³⁶ Elkind'e göre,³⁷ yaklaşık beş ya da altı yaşından itibaren veya çoğu zaman daha erken yaşlarda, çoğu çocuk dini kimliklerinin farkındadır. 5-7 yıllık yaş aralığında, çocuklar mezhepsel bağlılıklarının mutlak

³³ Elkind David - Elkind, Sally. Varieties of Religious Experience in Young Adolescents, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 2, No. 1, (1962, pp. 102-112), 105-106.

³⁴ Elkind - Elkind, Varieties of Religious Experience in Young Adolescents, 108-109

³⁵ Markstrom, Religious involvement and adolescent psychosocial development, 218

³⁶ Korniejczuk, Psychological theories of religious development: a seventh-day adventist perspective, 265

³⁷ Elkind, David. Age Changes in the Meaning of Religious Identity, *Review of Religious Research*, Autumn, Vol. 6, No. 1, (1964b, pp. 36-40), 36

olduğunu, bunun Tanrı tarafından emredildiğini ve bu nedenle değiştirilemeyeceğini düşünmektedirler. Küçük çocuk için dini kimlik, çocuğun ırk ve milliyet isimleriyle karıştırdığı bir isimden başka bir şey değildir. Birkaç yıl sonra (7-9) dini fikirler daha somut olarak algılanmaya başlanır. Orta çocukluk döneminde dini kimlik, belirli dini sembollerin takılması veya giyilmesi de dâhil olmak üzere bir biçim, davranış veya karakteristik bir hareket tarzı anlamına gelir.³⁸ Dini gelişimin bir sonraki aşamasında (10-14), çocuklar dini uygulamaların ve ritüellerin bazı karmaşıklıklarını anlamaya başlar ve kişinin dinini değiştirebileceğini anlayabilirler. Çünkü dinin dışarıdan birileri tarafından değil kişinin içinden gelen bir bağlılık olduğunu kavrarlar. Böylece soyut ve farklılaşmış dini düşünce ortaya çıkmaya başlar. Elkind, dini kimliğe dair anlayışın yaşla birlikte düzenli olarak değiştiğini ve ergenlik öncesi döneme kadar çocuğun anlayışının yetişkinlerinkine tekabül etmediğini ortaya koymuştur.³⁹ Bu nedenle çocuğun bazı dini davranışları yapıp bunu sözlü olarak ifade edebildiği görülse de, bu durum çocuk ergenliğe ulaşana kadar farkındalık anlamında inançla ilişkilendirilemez. Elkind din değiştirmenin en sık ergenlik döneminde meydana gelmesini bu duruma bağlamaktadır.⁴⁰ Ancak bu dönemde ergenlerin mezheplerinin soyut, ayırt edici bir tanımını ortaya koydukları görülür. Artık mezheplerinin isimlerini veya görünür faaliyetlerini söylemek yerine, inanç ve anlayış gibi doğrudan gözlemlenemeyen zihinsel niteliklerden bahsederek tanımlamaları anlamında soyut bir dini kimlik anlayışı oluşturulur.⁴¹ Örneğin bu araştırmalarda Katolik gençlerin dinlerini, kendi inançları üzerinden, diğer dini inançlara atıfta bulunmadan tanımladıkları tespit edilmiştir. Protestan ve Yahudi çocukların ise kendi dinlerini tanımlarken, diğer inançlardan farklılıkları üzerinden onlara atıfta bulunarak tanımlama eğiliminde oldukları görülmüştür. Protestan çocuklar, örneğin, sık sık Mesih'e inandıklarını, ancak "Papa'ya inanmadıklarını" söylemişlerdir. Aynı şekilde, Yahudi gençler de sık sık tek Tanrıya inandıklarını ancak "Yeni Ahit'teki Tanrı'ya inanmadıklarını" belirtmişlerdir.⁴² Elkind bunların gerçekten gelişim evreleri olduğuna dair üç kanıt ileri sürmüştür. Her şeyden önce, aynı yaş seviyesindeki veya bitişik yaş seviyelerindeki çocukların cevapları birbirine benzemektedir. İkinci olarak, verilen cevaplar

³⁸ Elkind, Age Changes in the Meaning of Religious Identity, 39

³⁹ Elkind, Age Changes in the Meaning of Religious Identity, 39; Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, 79.

⁴⁰ Elkind, Age Changes in the Meaning of Religious Identity, 40

⁴¹ Elkind, Piaget's Semi-Clinical Interview and the Study of Spontaneous Religion, 45

⁴² Elkind, Age Changes in the Meaning of Religious Identity, 39

yaşla birlikte daha soyut bir kavramsallaştırmaya yönelmiştir. Son olarak, küçük çocukların cevapları arasında daha sonraki yaşlarda rastlanan cevaplara dair ipuçları bulunurken, büyük çocukların cevapları arasında ise daha erken yaşlarda rastlanılan olgunlaşmamış kavramların hala zayıf kalıntıları vardır.⁴³ Elkind'in araştırmasından aynı zamanda dini gelişim ile ilgili çeşitli temalar ortaya çıkmıştır: Çocukların dini düşüncesi, somut ve benmerkezci bir anlayıştan daha soyut ve sosyosentrik düşünceye aşama benzeri bir değişim göstermiştir. Yine çocukların dini kavramlar hakkındaki düşüncelerinin yapısal nitelikleri, dini olmayan kavramlar hakkındaki düşünceleriyle paralellik göstermiştir. Buna ek olarak, çocuğun düşüncesindeki genel sınırlılıklar, benzer şekilde çocuğun dini kavramlar hakkında düşüncesini de etkilemektedir.⁴⁴

Elkind'in belki de ergenlik dönemi dini gelişim kadar ilgilendiği bir diğer konu ergen benmerkezciliğidir (egosentirizm). Elkind'in bu konudaki araştırmalarında ortaya koymuş olduğu kavramsallaştırmalarda her ne kadar dini gelişime çok fazla atfı yapmamış olsa da ergenlik dönemindeki bireyi tanımak açısından üzerinde durmakta yarar vardır. Benmerkezcilik, kişinin kendi bakış açısı ile başkasının bakış açısı arasında ayırım yapamamasıdır.⁴⁵ Elkind,⁴⁶ ergen benmerkezciliğinin ergenlerin sosyal konular hakkında düşünme biçimini nasıl yönlendirdiğini anlatmıştır. Elkind, ergen benmerkezciliğinin iki tür sosyal düşünceye bölünebileceğini öne sürer: Hayali izleyici (imaginary audience) ve kişisel masal (personal fable). Hayali izleyici bireyin davranışlarının ve görünüşünün başkaları tarafından izlendiği düşüncesine, yani sahnede olmayı ifade eder. Ergenin mahremiyet arzusu ve kendini açığa vurma konusundaki isteksizliği, bir dereceye kadar, diğer insanların sürekli olarak onu takip ettiği düşüncesine götürür. Kişisel masalın emareleri özellikle ergen günlüklerinde belirgindir. Bu tür günlükler genellikle gençlerin deneyimlerinin, acılarının ve hayal kırıklıklarının benzersiz ve evrensel bir öneme sahip olduğu inancıyla yazılır. Tanrı da bireyin kişisel masalının bir parçasıdır. Bu dönemde Tanrı ile güvene dayalı özel bir ilişki vardır ve Tanrı bireyin anlam arayışını şekillendiren önemli bir role sahiptir. Mahremiyet arayışı ve kişisel biricikliğe olan inancın bir sonucu olarak, Tanrı ile çıkar ilişkisine dayanmayan, bireyin Tanrı'da

⁴³ Elkind, Age Changes in the Meaning of Religious Identity, 37

⁴⁴ Paloutzian, Raymond. *Handbook of The Psychology of Religion*, the Guilford Press, New York, 2005, 126.

⁴⁵ Santrock, John.W. *Child Development*, Thirteenth Edition, Texas, 2010, 181

⁴⁶ Elkind, David. Egocentrism in Adolescence, *Child Development*, Vol. 38, No. 4, (1967, pp. 1025-1034), 1030

rehberlik ve destek aradığı bir Ben-Sen ilişkisinin kurulması sağlanmış olur.⁴⁷ Elkind'e göre ergen benmerkezciliği, soyut işlemler döneminin başlarında en fazladır, 15 veya 16 yaşına doğru giderek azalmaya başlar.⁴⁸

Söz konusu değerlendirmelerden yola çıkarak ergenlik dönemi dini gelişim Elkind'in çalışmalarında merkezi bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle bireyin idrakini şekillendirmede dini düşüncenin bu dönemde hayati bir önemi vardır. Tanrı ile kurulacak kişisel bir ilişkinin bireyin hayatı anlamlandırma arayışını şekillendirmesi beklenmektedir.

4. SONUÇ

Gelişimsel çalışmalar, dini tutum ve davranışların zaman içinde değiştiğini ve yaşam seyrinin farklı aşamalarında farklı faktörlerden etkilenebileceğini varsaymaktadır. Farklı yaşam dönemlerine özgü yapısal ve psikolojik değişimler dini gelişimde önemli faktörlerdir. Bu nedenle, gelişimsel çalışmalar ergenliği izole ederek, aynı zamanda bu dönemin gençlik yıllarına geçişte dini gelişimi nasıl etkilediğini anlaşılması bakımından önemlidir. Gelişimsel çalışmalar ayrıca ergen dindarlığının geliştiği bağlamı ve ilişkilerin önemini vurgulamaktadır. Bu avantajlarına rağmen gelişimsel bakış dini gelişimi belli yapılara indirgeyerek bireysel dini inancın doğasındaki öznelliği ve orijinalliği genellikle görmezden gelir. Dini öznellik psikososyal inanç yapısına indirgenir. Böylesi yapısal bir araştırma çerçevesi, dini olarak düzenlenmiş bir yaşam dünyasının kültürel doğasını ve dini söylemin kendine has güçlü karakterini nadiren dikkate alır.⁴⁹ Boyatzis,⁵⁰ dindarlığın ve maneviyatın sayısız dağınık çeşitliliğini düzenli çağlara ayıran aşama teorilerine duyulan aşırı güveni sorgulayarak, din eğitimi şekillendirmede ve çocukların maneviyatlarını anlamada yetersiz kaldığını belirtmiştir.

Bu tür çalışmalara getirilen eleştirilerden biri de araştırma yöntemlerinde kullanılan yaklaşımlarla ilgilidir. Araştırmaların örnekleme (cinsiyet dağılımı, örneklemin dini inancı ve aile yapısı, devam edilen okul türü vb.), kesitsel mi boylamsal mı olduğu, kaç kişiyle yapıldığı, araştırmacının tutumu gibi başlıklar

⁴⁷ Elkind, Egocentrism in Adolescence, 1031-1032

⁴⁸ Santrock, John W. *Adolescence*, Sixteenth Edition, McGraw-Hill Education. New York, 2016, 122

⁴⁹ Şahin, Exploring the religious life-world and attitude toward Islam among British Muslim adolescents, 168

⁵⁰ Boyatzis, *Examining Religious and Spiritual Development during Childhood and Adolescence*, 56

altında birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. Kesitsel saptamalar dindarlıktaki grup farklılıklarını belgeleyebilmemize (örneğin cinsiyet, ırk ve sosyal sınıf) ve dini tutum ve davranışları etkileyen faktörleri tek bir zaman düzleminde belirlememize yardımcı olabilmelerine rağmen, dini tutum ve davranışların statik bir olgu olmadığını belirtmek gerekir. Diğer taraftan birçok çalışmanın oldukça küçük, rastgele seçilmemiş veya bir popülasyonun çok dar bir kesimini temsil eden örneklerle dayandığı görülmektedir.⁵¹ Örneğin Goldman örneğinin neredeyse tamamını erkeklerden, Oser ise aksine bayanlardan seçmiştir. Yine Goldman dini bir takım önyargı ve varsayımlarla hareket ederek literal bir yaklaşım ortaya koymuştur. Harms ise deneklerinin bireysel potansiyeline ve dini arka planına gönderme yapmamakla eleştirilmiştir.⁵² Fowler ise, altıncı ve son aşaması için örneklem olarak sadece bir kişiyi göstermesine rağmen bunu genellemiştir.⁵³

Elkind'in araştırmaları, Elkind'in teolojik önyargılardan ve varsayımlardan kaçınması nedeniyle diğer araştırmacılara yöneltilen ağır eleştirilerden kendini korumuştur.⁵⁴ Elkind yarı klinik yöntemi kullanmıştır ve bu yöntemin sağladığı verilerin teorik sonuçlarından çok din eğitiminde sağlayacağı pratik fayda açısından daha verimli olduğunu belirtmiştir. Yarı klinik görüşme yöntemi çocuğun spontane dini anlayışını keşfetmek açısından güçlü bir karaktere sahiptir. Örneğin, çocukların farklı yaş seviyelerinde dini kavramlara yükledikleri yanlış anlamlar hakkında edinilecek bir bilgi, bu kavramların yanlış anlaşılmasını için yeni öğretim yolları önermeye yardımcı olabilir. Daha da önemlisi, din eğitimcisinin, çocukların dini terimler ve uygulamalarla ilişkilendirdiği fikirlerin farkında olması onun çocuğa yaklaşımını değiştirecektir. Çocuğun dini inanışlarının doğal karakterinin farkında olmak, öğrenciyi bir tabula rasa olarak görmekten daha fazlasını ima eder ve öğretimi bu temel üzerine bina eder. Bu yaklaşım doğruyla yanlışın ayırt edilmesi, abartılı olanın yerine orantılı olanın ikame edilmesi ve görünüşte olanın yerine özün telkin edilmesini beraberinde getirir. Bu yaklaşıma sahip olabilmek için din eğitimcisi, çocuğun doğal dini düşüncesine aşina olmalıdır.⁵⁵ Elkind'in farklı dini örneklemeler üze-

⁵¹ Desmond, *Religious Development: How (And Why) Does Religiosity Change From Adolescence to Young Adulthood?*, 248

⁵² Karaca, Faruk. *Dini gelişim teorileri*, Dem Yayınları, İstanbul, 2007, 43, 60-61

⁵³ Mehmedoğlu, Ali Ulvi - Aygün, Adem. James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD), Cilt 6, Sayı 1, (2006, s. 118 – 142), 130

⁵⁴ Hood vd. *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, 82

⁵⁵ Elkind, *Piaget's Semi-Clinical Interview and the Study of Spontaneous Religion*, 46

rinde, mümkün olduğu kadar nesnel bir yaklaşım sergileyerek, çocukların ve ergenlerin doğasını anlamaya çalışması din eğitimi uygulamalarını planlamada önemli veriler sağlamaktadır. Bu çalışmaların daha fazla örneklem ve farklı dini gelenekler üzerinde yapılması bu tür araştırmaların geçerliliğini artıracaktır. Elkind her ne kadar batılı din ve mezhepler üzerinde araştırmalar yapmış olsa da, çalışmalarında kısmen dini çeşitliliği yansıtmış, dinlerin kendi yapısından kaynaklanan karakteristik özelliklerine atıfta bulunmuş, dinlerin kültürel unsurlarına dikkat çekmiştir. Goldman ve diğerlerinin yaptığı gibi dini olguları salt gelişimsel bir perspektiften değil de dini alanın kendine has doğasına vurgu yapması, aşkın olanla kurulan ilişkilerden doğan deneyimlere gönderme yapması Elkind'in çalışmalarının daha bütünlüklü olmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak, çocukların dindarlığının sadece bilişsel gelişime bağlı olmadığı ileri sürülse de Elkind ve diğerlerinin çalışmaları, dini düşüncenin gelişimini anlamada Piaget'in yaklaşımının faydalı olduğunu göstermiştir. Bu araştırmalar aynı zamanda inanç gelişimi, ahlaki yargı gelişimi, Tanrı ve dua kavramları gibi alanlarda daha sonraki çalışmalara zemin hazırlamıştır. Dahası salt dini kaygılarla çocuğa ve eğitime bakıştaki keyfiliği bilimsel verilere dayalı bir yaklaşıma dönüştürerek, din eğitimi metodolojisine yeni veriler ve bakış açıları sunmuştur.

5. KAYNAKÇA

- Boyatzis, Chris J. Examining Religious and Spiritual Development during Childhood and Adolescence, In L. Francis (Ed.), *The International Handbook of Education for Spirituality, Care, and Well-Being*. (2009), pp.51-67
- Boyatzis, Chris J. *Spiritual Development During Childhood and Adolescence*, In L. J. Miller (Ed.), *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. (2012)
- Bronfenbrenner, Urie. *The ecology of human development: Experiments by nature and design*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.1979.
- Desmond, S Scott vd. Religious Development: How (And Why) Does Religiosity Change From Adolescence to Young Adulthood?, *Sociological Perspectives* , Vol. 53, No. 2, (2010), pp. 247-270
- Elkind David - Elkind, Sally. Varieties of Religious Experience in Young Adolescents, *Journal for the Scientific Study of Religion* , Vol. 2, No. 1, (1962), pp. 102-112
- Elkind, David. Piaget's Semi-Clinical Interview and the Study of Spontaneous Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion* , Vol. 4, No. 1, (1964a), pp. 40-47
- Elkind, David. Age Changes in the Meaning of Religious Identity, *Review of Religious Research* , Autumn, Vol. 6, No. 1, (1964b), pp. 36-40

- Elkind, David. Egocentrism in Adolescence, *Child Development*, Vol. 38, No. 4, (1967), pp. 1025-1034
- Elkind, David. The Origins of Religion in the Child, *Review of Religious Research*, Vol. 12, No. 1, (1970), pp. 35-42
- Elkind, David. Cognitive Development and Adolescent Disabilities, *Journal of Adolescent Health Care*; 6: (1985), 84-89
- Fowler, James W. Stages in Faith Consciousness. *New Directions For Child Development*, 52(Summer), (1991), 27-45.
- Fowler, James W. Dell, Mary L. Stages Of Faith From Infancy Through Adolescence Reflections On Three Decades Of Faith Development Theory, *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, Ed.: Eugene C. Roehlkepartain, Pamela E. King, Linda Wagener, Peter L. Benson, SAGE Publications, California, s. 34-45, 2006.
- Fowler, James. W. İman Bilincinin Evreleri, Çeviri: Mehmedoğlu, A. U., M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 19, (2000), 85-104,
- Goldman, Ronald. *Religious thinking from childhood to adolescence*, New York: The Seabury Press, 1964.
- Harms, Ernst. The Development of Religious Experience in Children, *American Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 2, (1944), pp. 1-12
- Hoge Dean R. - Petrillo, G. H. Development of Religious Thinking in Adolescence: A Test of Goldman's Theories, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 17, No. 2, (1978), pp. 139-154
- Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion An Empirical Approach*, The Guilford Press, New York, 2009.
- Karaca, Faruk. *Dini gelişim teorileri*, Dem Yayınları, İstanbul, 2007.
- King, Pamela. E. - Boyatzis, Chris. J. Religious and spiritual development. In M. E. Lamb & R. M. Lerner (Eds.), *Handbook of child psychology and developmental science: Socioemotional processes*, John Wiley & Sons, (2015), pp. 975–1021
- King, Pamela. E. - Boyatzis, Chris. J. Religious and Spiritual Development, In *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*, 2015.
- King, Pamela. E. vd. Developmental Perspectives on Adolescent Religious and Spiritual Development, *Adolescent Research Review*, 6: (2021), 253–264
- Korniejczuk, Victor A. Psychological theories of religious development: a seventh-day adventist perspective, Prepared for the International Faith and Learning Seminar Held at Union College, Lincoln, Nebraska, U.S.A., (1993), pp. 257-276
- Loewenthal, Kate Miram. *The Psychology of Religion: A Short Introduction*, Oneworld Publications, Oxford, England, 2008.
- Long, Diane. vd. The Child's Conception of Prayer, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 1, (1967), pp. 101- 109

- Markstrom, Carol. A. Religious involvement and adolescent psychosocial development, *Journal of Adolescence*, Volume 22, Issue 2, April 1999, Pages 205-221
- Mckinney, Jeremiah P., Mckinney, Kate G. Prayer in the lives of late adolescents, *Journal of Adolescence*, 22, (1999), 279-290
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi - Aygün, Adem. James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD), Cilt 6, Sayı 1, (2006), s. 118 – 142
- Oruç, Cemil. Piaget'nin Bilişsel Gelişim Kuramının Erken Çocukluk Din Eğitimi Yanıtları: Ronald Goldman'ın Bulguları Çerçevesinde Din Eğitiminin İmkânı, Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Kongresi, Bildiri Kitabı, İstanbul, 2016.
- Paloutzian, Raymond. *Handbook of The Psychology of Religion*, the Guilford Press, New York, 2005.
- Şahin, Ahmet. Exploring the religious life-world and attitude toward Islam among British Muslim adolescents, In *Religion, Education and Adolescence*, University of Wales Press Cardiff, 2005.
- Santrock, John.W. *Child Development*, Thirteenth Edition, Teksas, 2010.
- Santrock, John.W. *Educational Psychology*, Fifth edition, McGraw-Hill Education, New York, 2011.
- Santrock, John W. *Adolescence*, Sixteenth Edition, McGraw-Hill Education. New York, 2016.
- Slavin Robert. E. *Educational Psychology Theory and Practice*, Eighth edition, Boston, 1986.
- Streib, Hainz. Off-road religion? A narrative approach to fundamentalist and occult orientations of adolescents, *Journal of Adolescence*, 22, (1999), 255-267.
- Tamminen, Kalevi. Religious Experiences in Childhood and Adolescence: A viewpoint of Religious Development Between the Ages of 7 and 20. *International Journal for the Psychology of Religion*, 4(2), (1994), 61-85.



MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of MESNED Theological Researches

YAYIN İLKELERİ

1. MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığında sonraki kısmına 150 kelimelik öz/abstract ve 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir. 12/2 sayısından itibaren kabulü gerçekleşen makalelerden 600-750 kelime aralığında genişletilmiş özet istenmektedir. (Türkçe olan eserler için Türkçe ve İngilizce, Arapça eserler için Arapça ve Türkçe genişletilmiş özet).
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir. Dergimize gönderilen yazılar, Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Derginin yayın amaç ve kapsamı ile uygunluk gösteren akademik tarafsızlık ve bilimsellik ölçütleri bakımından değerlendirilir. Genel şartları taşıyan makaleler alan editörü tarafından derginin yazım kurallarına uygunluk bakımından incelenir ve yazardan yapılması gereken değişiklikleri talep eder.
7. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilen yazılar ve süreçler, <http://dergipark.gov.tr/mesned> adresi üzerinden yürütülür.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<http://dergipark.gov.tr/mesned>



MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of MESNED Divinity Researches

YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Makale Yazım Word Şablonu, <https://dergipark.org.tr/mesned> adresindeki Yayın İlkeleri ve Süreci sekmesinde yer almaktadır. Makale yazarı bu şablonu kullanarak yazısını düzenlemelidir.
3. Dergideki tüm yazılarda Chicago ile uyumlu İsnad Atıf Sistemi kullanılacaktır. İsnad Atıf Sistemine www.isnadsistemi.org adresinden ulaşılabilir.
4. Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<http://dergipark.gov.tr/mesned>