UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

cilt: IX | sayı: 2 | yıl: Aralık 2024

volume: IX | issue: 2 | year: December 2024

Universal journal of Theology,

(An International Peer-Reviewed Journal/Uluslararası Hakemli Dergi)

Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Bu derginin yayın hakları
Universal journal of Theology'ne aittir.
5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince
"Bu dergi hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve herhangi bir bölümü dergi yönetimin izni olmadan kopya edilemez."
Her hakkı *Universal journal of Theology*'ne aittir.

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

cilt: IX, sayı: 2, yıl: Aralık 2024	volume: IX, issue: 2, year: December 2024

e-ISSN: 2548-0952

Baş Editör/Editor in chief
Prof. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Editör/Editor
Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ
Yazı Takip/Secretary
Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ
İç Tasarım/Design
Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ
Web Sayfası Sorumlusu
Prof. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Son Okuyucu
Dr. Öğr. Üyesi Yasin BOSTAN
Kapak Tasarım
Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ

Yazışma Adresi/Corresponding Adress
Universal Journal of Theology
http://dergipark.gov.tr/ujte
universalteoloji@gmail.com

Yayın Kurulu/*Editorial Board*-**Danışma Kurulu**/*Advisory Board*

Prof. Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University/Egypt
Prof. Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University/KSA
Prof. Dr. Hüseyin Certel- S. Demirel Üniversity/Türkiye
Prof. Dr. Kemal Polat – Amasya University/Türkiye
Prof. Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Türkiye
Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Türkiye
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Türkiye
Prof. Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University/Türkiye
Prof. Dr. Ferhad Maksudov - Institute of Archaeology/Uzbekistan
Doç. Dr. Azad Said Simo – Duhok University/Iraq
Doç. Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Türkiye
Doç. Dr. Ali Öncü- Pamukkale University/Türkiye
Arş. Gör. Huzeyfe Kılıç- Pamukkale University/Türkiye

İÇİNDEKİLER/*CONTENTS*

Makaleler /*Articles*

Kur'an-ı Kerim'de Yemin ve Anlamları: Objektif ve Analitik Bir İnceleme

القسم ودلالاته في القرآن الكريم: دراسة موضوعية تحليلية

Oaths and Their Meanings in The Qur'an: An Objective and Analytical Study

Prof. Dr. Süleyman AYDIN
1-42

Şihâbüddîn El-Hafâci'nin Risâle Fî Ma'Na'l-İğrâ Adlı Risâlesi: Tahkik Ve Değerlendirme

Shihāb al-Dīn al-Khafājī's Risāla Fī Ma'na al-Ighra: Editing and Criticism

Doç. Dr. Harun ABACI & Selma TURAN
43-67

Muhammed B. Ebî Bekr El Mar`Aşî'nin Risâle Fi't-Tecvîd Risâlesinin Tahkik ve Değerlendirmesi

Tahkik and Evaluation of Muhammad b. Abī Bekr al-Mar`ashī's Risāla fi al-Tajwīd Risāla

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ULUDAŞ & Zeynep Sare BOZOĞLU
68-103

Hicrî On Beşinci Asrın İlk Yarısında Kur'an Surelerinin Bütünlüğünün Araştırılması Konusunda Akademisyenlerin Çabaları: Analitik Bir Çalışma

جهود الدارسين في البحث عن وحدة السورة القرآنية في النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري: دراسة تحليلية

The Efforts of Researchers in The Search for The Unity of The Qur'anic Surah in The First Half The Fifteenth Century Ah: An Analytical Study

Muhammed OSMAN
104-129

Ricoeur'ün Hermenötik Dairesi Kullanılarak Matta İncili'nde İsa Mesih'in Acı ve Istırabının Analizi

Analyzing The Pain and Suffering of Jesus Christ in The Gospel of Matthew Using Ricoeur's Hermeneutic Circle

Brandon N. OBENZA - Paul Rean F. D. QUIBO-QUIBO - Marie Rose L. COSTES Mark Joel C. ORTİZ - Danilo G. BARADILLO
130-164

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Universal journal of Theology (UJTE) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracağı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Universal journal of Theology (UJTE) Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Universal journal of Theology (UJTE) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Universal journal of Theology (UJTE) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

1- ASOS Index (2017)

2- Google Scholar (2017)

3- Academic Keys (2018)

4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2017)

5- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2018)

6- Scientific Indexing Services (2017)

7- İdealonline (2018)

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Aralık/December)

KUR'AN-I KERİM'DE YEMİN VE ANLAMLARI: OBJEKTİF VE ANALİTİK BİR İNCELEME

القسم ودلالاته في القرآن الكريم: دراسة موضوعية تحليلية

Oaths And Their Meanings In The Qur'an: An Objective And Analytical Study

SÜLEYMAN AYDIN

Prof. Dr. Yalova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Prof. Dr., Yalova University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science, Department of Quranic Exegenesis, Yalova/Türkiye

slaydinn@gmail.com https://orcid.org/0000-0001-8958-9437

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 05/11/2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/12/2024
Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2024
Atıf/Citation: Aydın, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim'de Yemin ve Anlamları: Objektif ve Analitik Bir İnceleme". *Universal Journal of Theology* 9/2 (2024):1-42. Doi: 10.56108/ujte.1596749

https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte

UJTE

e-ISSN: 2548-0952

Universal Journal of Theology, IX (2) (Aralık 2024):1-42

KUR'AN-I KERİM'DE YEMİN VE ANLAMLARI: OBJEKTİF VE ANALİTİK BİR İNCELEME

Süleyman AYDIN

Özet

Bu araştırmada, tefsir ilkeleri ve Kur'an ilimleri bağlamında önemli bir konuyu ele aldım: Kur'an-ı Kerim'deki yemin (kasem). Bu, ikna yöntemlerinden ikincisi olarak öne çıkmaktadır. Araştırmamda, yemin kelimesinin literal veya mecazî anlamları, dilbilimsel ve terimsel farklılıkları ile bu kelimenin ve eş anlamlılarının içerdiği sırlar ve hikmetleri inceledim. Ayrıca, önceki âlimlerin görüşlerinden ve ilahi vahyin rehberliğinden hareketle yeminlerin mahiyeti, türleri ve etkileri hakkında sabit kurallara ve derinlikli analizlere dayalı bir tartışma sundum. Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'deki belirli bir kelime veya konunun (örneğin, misaller veya münazara) objektif ve analitik tefsir yöntemleriyle incelenmesine dayanır. Araştırmada şu önemli bulgulara dikkat çektim: Yeminler, Kur'an'ın mucizeliğini ortaya koyan bir Arapça üslup özelliğidir ve belirli bir konunun önemini vurgulamak için kullanılmaktadır. Bir hitap çeşitliliği yöntemi olarak değerlendirilir. Bu durum, Kur'an'daki şu ayette de işaret edilmektedir: "Ve işte böylece, sakınsınlar ya da kendilerine bir hatırlatma vesilesi olsun diye, Arapça bir Kur'an olarak indirdik ve onda uyarıları çeşitlendirdik" (Taha Suresi: 113). Yemin konusu, Kur'an bağlamındaki çeşitli bağlantıları açığa çıkarmakta ve bu bağlantıların anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu araştırma, Kur'an'ın üslup özelliklerinin ve içerdiği mesajların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla yeminlerin dilsel, içeriksel ve hikmet boyutlarını ele almayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kuran, Kasem, Yemin

Oaths And Their Meanings In The Qur'an: An Objective And Analytical Study

Abstract

In this research, I addressed an important topic in the principles of interpretation and Quranic sciences: the oath (qasam) in the Glorious Quran, which is the second method of persuasion. I explored the intended literal or metaphorical meanings, linguistic and terminological differences, and the secrets and wisdom behind the word "oath" and its synonyms. I discussed the nature, types, and implications of oaths through established rules and insights from previous scholars and divine inspiration.

This research is based on studying a specific vocabulary or topic from the Wise Quran—such as parables or debate—using both objective and analytical interpretation methodologies. I highlighted several important findings: Oaths are an Arabic stylistic device that demonstrates the Quran's miraculous nature, emphasizes and highlights the importance of a matter. They can be considered a method of discourse variation, as referenced in the Quranic verse: "And thus We have revealed it as an Arabic Quran and have diversified therein the warnings that perhaps they will become righteous or it will cause them remembrance" [Surah Taha: 113]. The topic of oaths reveals various types of Quranic contextual connections.

Keywords: altafsir, alquran, alqasam, alyamin, alhalif.

القسم ودلالاته في القرآن الكريم: دراسة موضوعية تحليلية

الملخص

عالجت في هذا البحث موضوعا هاما من مباحث أصول التفسير وعلوم القرآن موضوع القسم في القرآن المجيد وهو ثاني أسلوب من أساليب الإقناع. وبينت فيه المعاني المرادة الحقيقية أو المجازية والفوارق اللغوية والاصطلاحية والأسرار والحكم لكلمة قسم وأقسام ومترادفاتها، وتحدثت فيه عن ماهية القسم وأقسامه وأنواعه ودلالاته في صورة قواعد بتحقيقات مبثوثة في كتب من سبقنا وبما فتح الله علينا. وهذا البحث من البحوث التي تقوم على دراسة مفردة من مفردات القرآن الحكيم وموضوع من موضوعاته كالأمثال والجدل بمنهجية التفسير الموضوعي والتحليلي معا. وبينت فيه بعض الحقائق الهامة منها أن القسم من الأساليب العربية التي تظهر إعجاز القرآن وتؤكد الأمر وتظهر أهميته والعناية به، وأنه يمكن أن يعتبر من باب تصريف الخطاب وتلوينه: {وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا} [طه:113]. وأن موضوع القسم يظهر لنا أنواعا شتى من المناسبات القرآنية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، القسم، اليمين، الحلف.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المقدمة

وفيها ثلاث مسائل

المسألة الأولى: معنى القسم والحلف واليمين لغةً واصطلاحًا

القسم لُغةً: بِفتحِ القَافِ والسِّينِ يَأْتِي بمعنى الحلف، واليمين اسم مصدر من أقسم يُقْسِم إقسامًا: إذا حلف. ويقالُ: أَقسَمَ بِاللهِ واستقسمه به، وقاسمه وتقاسموا: أي: أَقسَمَ بِاللهِ إقسامًا وحَلَفَ بِاللهِ حلْفًا وقاسَمَهُ:أي أقسَمَ لَهُ، أو شَارَكَهُ فِي القَسَمِ. ومِنهُ قَولُهُ تَعالَى: {وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ}[الأعراف: 21]، وتقاسم القوم:أي تحالفوا، ومِنهُ قَولُهُ تَعالَى: {قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللهِ..} [النمل:49]. والجمع أَقْسَام. وأصله من القَسَامَة، بالفتح، وهي أيمان تقسم على أولياء المقتول، ثم صار اسمًا لكل حَلِف. فَكأَنَّهُ أي: القَسَمُ كانَ في الأَصلِ تَقسيمَ أيمانٍ، ثمَّ صارَ يُستَعمَلُ في نَفسِ الحَلْفِ والأيمانِ.[1] وهو الغاية القصوى في الكلام، ولذا لا يخاطب به خالي الذهن، وإنما يخاطب به المكذب والمنكر. وعلماء المعاني يجعلونه من الإنشاء الذي ليس لنسبته مدلول في الخارج بل معناه قائم بنفس المتكلم. والصيغة

[1] انظر: ابن منظور، لسان العرب، (12/ 481). مادة: (ق س م).

الأصلية للقسم أن يؤتى بالفعل "أقسم" أو "أحلف" متعديًا بالباء إلى المقسم به. ثم يأتي المقسم عليه، وهو المسمى بجواب القسم، كقوله تعالى: {وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ}[النحل: 38]،هذا وإنه سمى القسم قسمًا لأنه يفرق بين الحق والباطل.لأنه مشتق من مادة ق س م فمن معانيها التفريق.[2]

والحَلْفُ لغة: والحَلْفُ والحِلْفُ بِفَتحِ الحاءِ وَكَسرِها لُغتانِ فِي القَسَمِ. لَهُ معنيانِ هُما القَسَمُ والعَهدُ. فالحِلفُ بِكسرِ الحاء: العَهدُ الذي يكُونُ بينَ القومِ، وقد حالفَهُ: أي عاهَدَهُ. وتحالَفَ القَومُ: تعاهَدُوا، ويكونُ بمعنى تآخوا.[3]

اليَمينُ لُغةً: القَسَمُ والحَلِفُ. والجمع الأيمان. وسمي الحلف يمينًا؛ لأنهم كانوا إذا تحالفوا ضرب كل واحد منهم بيمينه على يمين صاحبه. ثم اختصروا فقالوا: صدرت منه يمين أو حلف يمينًا، فهي من تسمية الشيء بما يقارنه ويلازمه، فلما كان أغلب حلفهم معاهدة بحيث يضع المتعاهدون أيديهم بعضًا على بعض، فشاع إطلاق اليمين على الحلف. وهو يرجع إلى إشهاد الله على صدق الحالف.[4] الإيلاءُ لُغةً: اليَمينُ أو الحَلِفُ، يقالُ: آلى، أي: حَلَف.[5]

هذا وإن لكل لفظ من هذه الألفاظ أصل يرجع إليه:

أما القسم فهو: مأخوذ من القَسَامة، وهي: أن يوجد قتيل لا يعرف قاتله، فتجري القسامة على الجماعة التي يمكن أن يكون القاتل محصورًا فيهم، بشروط ذكرها الفقهاء هذا هو الأصل، ثم صار القسم اسمًا لكل حلف.

وأما الحلف: فأصله المحالفة والتعاهد بين القوم، وعند تمام العهد يؤكد بالأيمان، ومنه أطلق الحلف وأريد به اليمين.

وأما اليمين: فمرده إلى أن المتحالفين والمتعاهدين وذلك أنهم كانوا إذا تقاسموا على شيء تصافحوا بأيمانهم، ثم كثر ذلك حتى سُمِّيَ القسم والحلف يمينًا" على سبيل المجاز والاستعارة.

الفرق بين القسم والحلف:

قيل:إن القَسَم والحِلف بمعنى واحد وقيل أنه يفرق بينهما من وجهين:

الأول: أن القسم أبلغ من الحلف، لأن معنى قولنا: أقسم بالله أنه صار ذا قسم، والقِسْمُ: النصيب والمراد أن النصيب الذي أقسم عليه من المال وغيره قد أحرزه، ودفع عنه الخصم بالله، وأما الحلف فمن قولك سيف حليف أي: قاطع ماضٍ، فإذا قلت: حلفت بالله، فكأنك قلت: قطع المخاصمة بالله، فالأول أبلغ لأنه يتضمن معني الثاني مع دفع

---

[2]انظر: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، (ص300)، وانظر: مجموعة من المؤلفين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، (1/ 187).

[3]انظر: الجمل، حسن عز الدين، معجم وتفسير لغوى لكلمات القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة: الأولى، 2003م (5/ 311)، مادة: (ي م ن).

[4]انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، (6/ 1 59) مادة (ي و م)، وانظر: مجموعة من المؤلفين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، (1/ 192).

[5]انظر: معجم ديوان الأدب، (4/ 222). وانظر: الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، (2/ 821).

الخصم، ففيه معنيان، والحلف يفيد معني واحدًا، وهو قطع المخاصمة فحسب وذلك أن من أحرز الشيء باستحقاق في الظاهر فلا خصومة بينه وبين أحد فيه، وليس كل من دفع الخصومة في الشيء فقد أحرزه.[6]

والثاني: أن مادة القسم يعبر بها في أداء الصادق والكاذب، أما في حالة الصدق فكما في قوله تعالى:{فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْماً فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِن شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذاً لَّمِنَ الظَّالِمِينَ}[المائدة:107]. وأما في حالة الكذب فكما في قوله تعالى: {وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلاَّ نُفُوراً} [فاطر: 42].

أما مادة حلف فلم ترد في القرآن الكريم إلا تعبيرًا وحكاية عمن يكذبون في أيمانهم، كما في قول الله تعالى:{يَحْلِفُونَ بِاللهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا} [التوبة:74]، وكما في قوله سبحانه:{وَيَحْلِفُونَ بِاللهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ} [التوبة: 56]، وهذه الآيات [التوبة: 42-62 9-96 5] [المجادلة:14- 18] [القلم:10] [النساء:62].

القسم واليمين أو الحلف اصطلاحًا:

هو: ربط النفس بالامتناع عن شيء أو الإقدام عليه بمعنى معظم عند الحالف حقيقة أو اعتقادًا. وسمي الحلف يمينًا لأن العرب كان أحدهم يأخذ بيمين صاحبه عند التحالف.[7]

وأخرجوا بقيد "ما يعظم اعتقادًا عند الحالف" ما ليس بمعظم وأدخلوا به جميع أنواع المقسم به من ناحية الوضع مع أن المحلوف به على التعظيم حقيقة لا يكون إلا الله تعالى، ثم فرقوا شرعًا بعد ذلك بين ما يجوز الحلف به وما لا يجوز.

وأخرجوا بقيد "ربط النفس" مالا يلزم النفس بالإقدام على فعل شيء أو تركه، أي تقييدها باليمين لحملها على الامتثال. وأدخلوا به ما يلزمها على ذلك.

وفي اصطِلاح البلاغيين:هُوَ طَرِيقٌ مِن طُرُقِ تَوكِيدِ الكَلامِ وإبراز معانيهِ ومقاصِدِهِ علَى النَّحو الَّذِي يُرِيدُهُ المتكلِّمُ، إذ يُؤتَى بِهِ لِدفعِ إنكارِ المنكِرِينَ، أو إزالةِ شَكِّ الشَّاكِينَ. وهُوَ مِنَ المؤكِّداتِ التي تُمكِّنُ الشَّيءَ في نَفسِ السَّامِعِ وتُقَوِّيهِ، ولِتَطمَئِنَ إلَى الخَبرِ.[8]

[6] انظر: العسكري، الفروق اللغوية، (ص 56).

[7] مناع القطان، مباحث في علوم القرآن لمناع القطان، (ص301)، وانظر: البغا- مستو، الواضح في علوم القرآن، (ص207).

[8]انظر: محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، (ص317).

القسم واليمين أو الحلف في اصطِلاح الشرع: ربط النفس بالامتناع عن شيء أو الإقدام عليه وتوكيدُ الحُكمِ أو الشيء المحلوف عليه بذِكرِ اسمِ اللهِ سُبحانَه وتعالى، أو صِفةٍ مِن صِفاتِه؛ على وَجهٍ مَخصوصٍ.

أما الإيلاءُ اصطِلاحًا: فهو الحَلِفُ على ترك معاشرة الزوجة مُطلَقًا أو أكثَرَ مِن أربعةِ أشهُرٍ.فيَحرُمُ إيلاءُ الزَّوجِ مِن زَوجتِه باتِّفاقِ المذاهِبِ الفِقهيَّةِ الأربَعةِ: الحَنَفيَّةِ، والمالِكيَّةِ، والشَّافِعيَّةِ، والحَنابِلة لِما فيه مِن إيذاءٍ ولأنَّه يمينٌ على تَركِ واجِبٍ. فالأولى للزوج أن يكفر عن يمينه ويطأها؛ لأن ذلك خير لها وله، وقيل: يجوز إذا رأى المصلحة في ذلك، لكن لا يجعله أربعة أشهر، لا يزيد على أربعة أشهر كما قال تعالى:{لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ} [البقرة:226].هذا وإن الإيلاء هو الحلف، وكان هو والظهار طلاقًا في الجاهلية، يستخدمه العرب بقصد الإضرار بالزوجة.[9]

المسألة الثانية: بيان فضل هذا العلم وأهميته.

القاعدة: علم القسم فضل عالمه فاضل مفضل، جهله خذل، وجاهله خاذل مخذول،وهالك مهلك. فمحرم عليه أن يتكلم في شيء من علم هذا الكتاب الذي أقسم الله به وعليه وفضله بأساليب وأنواع شتى من القسم.

الشرح:

لاشك أنَّ هذا العلم إضافة إلى الجهات الثلاث المشهورة قد حاز الشرف بما فيه من الأساليب والأسرار والحكم. ولايجوز لغير العالم بأقسام القرآن وأساليبها ومعانيها ودلالاتها وحكمها وأسرارها أن يُقدِم على تفسير كتاب الله،لأنَّ قوله يكون هادما لقَسَام معاني القرآن وجمالها وحُسْنها. ولأن الذي يجهل علم القسم لا يكون قاسمًا بما أراه وأمره الله ورسوله ولا مقتسمًا مفكرًا داريًا. ولا مقتسمًا ربحًا من تفسيره.

أفرده ابن القيم بالتصنيف في مجلد سماه "التبيان في أيمان القرآن "إلا أنه اشتهر باسم التبيان في أقسام القرآن.

وقد اعتنى أهل العلم بالأيمان والأقسام من قديم، فأفردوها بالتصنيف على قلَّةٍ في ذلك، إلا أنَّ أغراضهم ومقاصدهم تنوَّعت من تآليفهم؛ فمن ذلك:

أنَّ جماعةً من علماء العربية صنَّفوا فيما ورد عن العرب من الأيمان والأقسام، كما فعل أبو العباس أحمد بن يحيى المعروف بثعلب (291هـ) فصنَّف "كتاب الأيمان"، وكذلك صنَعَ: عَسل بن ذَكْوَان العسكري النحوي –في طبقة المبرِّد– كتابَ "أقسام العربية"، وجمَعَ أبو إسحاق النَّجِيرَمي (423هـ) في كتابٍ لطيفٍ "أيمان العرب".

[9] انظر: أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، (2/ 446).

ورامَ جماعةٌ من الأئمة جمع ما ورد في الأيمان من الرواية والدراية كما فعل الإمام أبو عبيد القاسم بن سلَّام (223هـ) في كتابه: "الأيمان والنذور".

وألَّف الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد بن سرور المقدسي (600هـ) جزءًا سمَّاه: "الأقسام التي أقسم بها النبيُّ صلى الله عليه وسلم".

وأفردَ الإمام أبو الحسينِ محمد بن القاضي أبي يعلى (526هـ) جزءًا لطيفًا في المسائل التي حَلَف عليها الإمام أحمد.

وقد عدَّ السيوطي في الإتقان "أقسام القرآن" نوعًا من أنواع علوم القرآن[10]، وتبعه طاش كبري زاده في "مفتاح السعادة" حيث جعله فرعًا من فروع التفسير[11]، فلما كان شأن هذا العلم عظيمًا فلا نجد أحدًا يستغرب أن يحتفي به العلماء ويخصُّوه بعناية زائدة ويفردوه بمصنفاتٍ خاصَّة.

هذا وإن من عادة السيوطي رحمه الله في "الإتقان" أنَّه إذا ذكر نوعًا من علوم القرآن يصدِّره بذكر مَنْ أفرده بالتأليف وينقل منه بعض نصوصه، فلما ذكر أقسام القرآن لم يذكر إلا كتاب "التبيان" فقط، ومن جاء بعده تبعوه في ذلك.

قال أبو الحسن الندوي: "إنَّه لم يُفْرِد أقسام القرآن بمصنَّف إلا ابنُ القيم –رحمه الله– في كتابه "التبيان"، وأنَّه "أوَّل كتابٍ مفصَّلٍ علمي مؤسَّسٍ على الدراسة العميقة، والتدبر في القرآن، واستعراضٍ لأنواع الأقسام والمقسم بها وموارِدها في القرآن"[12].

وقال الشيخ محمد أبو شهبة:"وقد ألَّف العلماء في أقسام القرآن كتبًا مستقلة، ولعلَّ أحفلها وأجلَّها "التبيان في أقسام القرآن" لابن القيم". وأن هناك من سبقه ولحقه في إفرادها بالتأليف. ولعله قصد كتاب أبي عمرو الدمشقي عبدالله بن أحمد بن بشير، ويقال: بشر بن ذكْوَان (242هـ) أحد مشاهير القرَّاء الشاميين، سمَّاه: "أقسام القرآن وجوابها"، إلا أننا لا نعرف من خبره شيئًا"[13].

أمَّا بعد عصر ابن القيم فلا يكاد الباحث يقف إلا على تلخيص ابن طولون لكتاب "التبيان" حيث سمَّاه: "خلاصة التبيان في أيمان القرآن"، وليس بعد ذلك إلا دراسات المتأخرين والمعاصرين في أبحاثهم ومقالاتهم وبعض كتبهم.[14]

[10] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (2/ 1048).

[11] طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، (2/ 540).

[12] من كلام أبي الحسن الندوي في مقدمته لكتاب "إمعان في أقسام القرآن" للفراهي، (ص 10).

[13] "المدخل لدراسة القرآن الكريم" (248).

[14] ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، التبيان في أيمان القرآن، (مقدمة/ 26).

وأما ما ذكره الحكيم الترمذي في "نوادر الأصول"[15] في الأصل الرابع والأربعين بعد المائتين تحت عنوان:(في بيان أقسام القرآن)؛ فليس مراده بأقسام جمع (قَسَم) الذي هو اليمين، وإنما مراده جمع (قِسْم)؛ لأنه ذكر أنواع دلالات الآيات على مضمونها".[16]

المسألة الثالثة: صيغة القَسَم ومُكَوِّناتُهُ وفائِدَتُهُ وأغراضه.

أ– صيغة القسم:

الصيغة الأصلية للقسم أن يؤتى بالفعل (أقسم) أو (أحلف) متعديا بالباء إلى المقسم به. ثم يأتي المقسم عليه، وهو المسمى بجواب القسم.

يستحسن أن نشير إلى أركان القسم من خلال قوله تعالى:{وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لاَ يَبْعَثُ اللهُ مَن يَمُوتُ بَلَى وَعْداً عَلَيْهِ حَقاً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ} [النحل:38].

الأول: القسم الذي تعدي بالباء «وَأَقْسَمُوا». الثاني: المقسم به وهو الله تبارك وتعالى. الثالث: المقسم عليه، أو جواب القسم، وهو إنكار البعث الذي صرحوا فيه بقولهم: {لاَ يَبْعَثُ اللهُ مَن يَمُوتُ}[النحل: 38].

هذا وإنه لما كان القسم يكثر في كلام العرب اختصر فصار فعل القسم يحذف ويكتفى بالباء، ثم عوض عن الباء بالواو في الأسماء الظاهرة، كقوله تعالى: {وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى..} [النجم:1-2]،وقوله سبحانه:{وَالْفَجْرِ * وَلَيَالٍ عَشْرٍ * وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ...} [الفجر:1-3] {وَاللَّيْلِ إِذا يَغْشى} [الليل: 1]، وبالتاء في لفظ الجلالة كقوله تعالى: {وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ} [الأنبياء: 57] وهذا قليل، أما الواو فكثيرة.

ب. مُكَوِّناتُهُ:

يتكوَّنُ أسلُوبُ القَسَمِ من جُملَتَيْنِ: الأُولَى جُملةُ القَسَمِ، والثَّانيةِ جَوابُ القَسَمِ، وقد تَكُونُ جملةُ القسَمِ جملةً فِعليَّة أو جملَةً اسميَّة، فالجُملةُ الفِعليَّةُ نحو:{وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا} [الأنعام: 109]. والجملة الاسمِيَّةُ، نحو:{لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ} [الحجر:72].

ج. فائِدَتُهُ:

[15] الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، (3/ 203).

[16] عزاه له ابن الجزري في "غاية النهاية" (1/ 404 – 405)، وعنه كحَّالة في "معجم المؤلفين" (2/ 222).

والقصد من القَسَمُ تحقيق الِكلامِ توكِيده وبَيانٌ لَهُ أي تأكيد الجملة الخبرية وتحقيقها عند السامع، وإلَى ذلِكَ أشارَ سِيبَوَيه.[17] ويعتبر القسم في القرآن الكريم وسيلة من وسائل الإقناع وإقامة الحجة على المنكرين. وإذا أقسم الله على الغيب فقد أراد بذلك توكيد تحققه؛ كأنه يقسم به أيضًا. وإذا أقسم على ما هو مشاهَد، فقد أراد تعظيمه؛ لأنه دال عليه، وآية من آياته..

وكذلك أقسم النبي صلى الله عليه وسلم على بعض الأمور بصيغ متعددة للتأكيد عليها وبيان أهميتها. وهو صلى الله عليه وسلم تارة يحلف بقوله صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده"، وأخرى يقول: "والذي نفس محمد بيده" وتارة أخرى يحلف بقوله: "والله الذي لا إله غيره".

فلا ضير في هذا التعدد مادام أن الحلف يكون بالله تعالى، إذ أن الحلف بغير الله شرك بالله عز وجل، فقد سمِعَ عبد الله بن عمر رضي الله عنه رجلًا يحلف ويقول: لا والكعبة، فقال له: إنِّي سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من حلف بغير الله قد أشرك".[18]

فلا يقال إنه لا معنى للقسم منه تعالى، فإنه إن كان لأجل المؤمن فالمؤمن مصدِّق بمجرد الإخبار من غير قسم، وإن كان لأجل الكافر فلا يفيده. لأنه يجاب بأن القرآن نزل بلغة العرب، ومن عادتها القسم إذا أرادت أن تؤكد أمرًا، حتى جعلوا مثل: {وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ} قسمًا، وإن كان فيه إخبار بشهادة.[19]

قال أبو القاسم القشَيْري: وذلك لأن الحكم يفصَل باثنين، إما بالشهادة. وإما بالقَسَم، فذكر تعالى في كتابه النوعين، حتى لا تبقى لهم حجة، فقال:{شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ}. وقال:{قل إي وربّي إنه لَحَقٌّ}.[20]وعن بعض الأعراب أنه لما سمع قوله تعالى: {وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ * فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ}. صاح وقال: من الذي أغضب الجليل حتى ألجأه إلى اليمين. ولا يكون القسم إلا باسم معظّم.[21]

والخلاصة:إن أمثل ما يجاب به: أن القسم إنما جاء لفرط أهمية المقسم عليه عند المقسم، وهو على هذه الفائدة يكون للمؤمن والكافر على حد سواء. وهناك جواب آخر أعظم من هذا وهو أن القسم منه دليل وبرهان على قدرته على فعل المقسم عليه.

---

[17] انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (3/ 283).

[18] سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م. (5/ 1 5 5)، رقم: 51 32.

[19]انظر: السيوطي،الإتقان في علوم القرآن، (4/ 53).

[20] نقله عنه الزركشي في "البرهان" (3/ 122)، والسيوطي في "الإتقان" (2/ 1048)، وفي "معترك الأقران" (1/ 450)، وطاش كبري زاده في "مفتاح السعادة" (2/ 540).

[21]انظر: السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، (1/ 341).

د– أغراض القسم ومقاصده ومواطن العبرة فيه:

والغرض من القسم تأكيد وتقوية معنى يراد غرسه في نفس المستمع، ويُؤْتَى به لدفع إنكار المنكرين، أو إزالة شكِّ الشاكين، أو لبيان عِظَم المُقْسَم عليه، فلما كان القصد بالقسم: تحقيق الخبر وتوكيده، قال الزركشي: "(القَسَم) إنما جيء به لتوكيد المقسم عليه".[22]

ولنا أن نفصل فنقول: إن للقسم أغراضا كثيرة منها ما يلي:

1– تحقيق الخبر وتوكيده، ليكون أوقع في التلقي وأرجى للقبول، كقوله تعالى:{وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَما أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ} [يونس: 53]. وقوله تعالى:{فَوَ رَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ} [الحجر: 92].

2– بيان شرف المقسم به، وعلو قدره، حتى يعرف الناس مكانته عند الله ورفعة منزلته لديه، كالقسم بحياة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في قوله تعالى: {لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ} [الحجر: 72]. وكقوله تعالى مبينًا شرف القرآن وقدره: {وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ} [ص: 1].

3– توجيه النظر إلى الآيات الكونية، والمشاهد الطبيعية، للتوصل منها إلى خالقها، والتأمل فيها تأملًا يبين مبلغ نعمتها، وأنها غير جديرة بالعبادة، وإنما الجدير بالعبادة هو خالقها، وذلك كالقسم بالسماء وبنائها،وبالنفس وخلقها،في قوله تعالى:{وَالسَّماءِ وَما بَناها} [الشمس: 5]، {وَنَفْسٍ وَما سَوَّاها} [الشمس: 7]، وقال تعالى: {وَالنَّجْمِ إِذا هَوى} [النجم: 1] منبهًا بقوله: {هوى}– أي غاب وسقط– إلى أنه لا يجوز أن يعبد، لأنه مخلوق وعرضة للغيبة والزوال.

ونقل السيوطي في كتابه (الإتقان) عن أبي القاسم القشيري أنه قال: القسم بالشيء لا يخرج عن وجهين: إما لفضيلة، أو لمنفعة. فالفضيلة كقوله تعالى: {وَطُورِ سِينِينَ * وَهذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ} [التين: 2– 3]، والمنفعة كقوله تعالى: {وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ} [التين: 1].[23]

وقال ابن القيم: "المقسم عليه، يراد بالقسم توكيده، وتحقيقه، فلا بد أن يكون مما يحسن فيه وذلك كالأمور الغائبة، والخفية، إذا أقسم على ثبوتها، فأما الأمور الظاهرة كالشمس والقمر والليل والنهار، والسماء والأرض فهذه يقسم بها، ولا يقسم عليها"[24].

---

[22] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (4/ 53).

[23] المصدر السابق، (4/ 5 5).

[24] ابن القيم، التبيان في أيمان القرآن، (ص2).

وقال أيضًا: "القسم إما على جملة خبرية، وهو الغالب كقوله: {فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ}[الذاريات: 23] وإما على جملة طلبية كقوله: {فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [الحجر: 92]"[25].

والخلاصة: إن القسم: تَحقيقٌ للخَبَرِ، وتَوكيدٌ لهُ. ولا يَكونُ إلّاَ بمعظم. أي: بما يعظم المقسم أو يجله ولهذا: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الحلف بغير الله، وقال: «ومن حلف بغير الله فقد كفر، أو أشرك»[26]وهو تعالى: يُقسِمُ بِنَفسِهِ الْمُقَدَّسَةِ الْمَوصُوفَةِ بِصِفاتِهِ. وبِآياتِهِ الْمُستَلزِمةِ لذاته وصفاته. وإنه تعالى ذكر القسم في كتابه، لكمال الحجة، وتأكيدها وهو لا يقسِمُ بشيء إلا وفيه موضع للعبرة، وموطن للعظة والذكرى، ومجال رحب للتأمُّل والنظر.فقد يقسِمُ الله بالشيء لتعظيمه، أو للتهويل من شأنه، والتحذير من شره، أو للتذكير بنعمه، أو لدعوة العقلاء إلى التأمُّل فيه، والتعرُّف على أسراره، وقدتجتمع هذه الأغراض كلها في القسَم، وقد يجتمع بعضها دون بعضها الآخر، ولكن المقصد الأصيل من القسم هو توكيد المقسَم عليه وتقريره وتثبيته في قلوب العباد ليستيقنوه حق الاستيقان، على أن توكيد المقسَم عليه بالمقسَم به يُعَدُّ ضربًا من الإيجاز.

المبحث

بيان أركانه القسم وأقسامه وأَنواعه وروائعه وطنطنة المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة فيه.

وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: أركان القسم وأَقسامه وأَنواعه. وفيه مسائل.

المطلب الثاني: بيان أقسام القسم وأنواعه. وكون القسم تيسيرًا وسبيل خير.

المطلب الثالث: روائع القسم في القرآن. وطنطنة المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة في القسم. وفيه مسألتان.

المطلب الأول

أركانه القسم

وللقسم أركان أربعة:1- المقسم 2- المقسم به.3- المقسم عليه.4- أداة القسم.

أولا: المقسم:

[25] المصدر نفسه.

[26]أخرجه الترمذي وقال حديث حسن، انظر: سنن الترمذي، باب النذور والأيمان، (4/ 110)، رقم: (1 53 5).

القاعدة: المقسمون في القرآن أربعة:الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ورسله عليهم السلام والبشر من غير الرسل من المؤمنين والكافرين والمنافقين. وغير البشر من إبليس وغيره.

الشرح:

أ. فأقسم الله تعالى بنفسه كما في قوله تعالى: {فَوَ رَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كانُوا يَعْمَلُونَ} [الحجر: 92-93]. وأقسم بالقران الكريم: {وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ} [يس: 4]، وبالنجوم: {وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى} [النجم: 1]. ويوم القيامة: {لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ} [القيامة: 1]، والنفس اللوامة: {وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ} [القيامة: 2]، وبالنفس الإنسانية بشكل عام، {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا}[الشمس: 7]. وبالشفق: {فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ} [الانشقاق: 16]. وببعض الأزمان: الضحى {وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا} [الشمس: 1] والتين والزيتون: {وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ} [التين: 1]. والطور: {وَالطُّورِ} [الطور: 1] {وَطُورِ سِينِينَ} [التين: 2]. وبمكة المكرمة: {لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ} [البلد: 1]، وبوالد وما ولد: {وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ} [البلد: 3]. والقمر: {كَلَّا وَالْقَمَرِ} [المدثر: 32]، والشفع والوتر: {وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ} [الفجر: 3]. والخيل:{وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا * فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا} [العاديات: 1 – 3]. والبيت المعمور:{وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ} [الطور: 4]. والبحر المسجور: {وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ} [الطور: 6]. والملائكة: {وَالصَّافَّاتِ صَفًّا * فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا * فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا * إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ} [الصافات: 1 – 4]. والرياح والسحاب والسفن: {وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا * فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا * فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا * فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا * إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ * وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ} [الذاريات: 1– 6]. وبما تبصرون وما لا تبصرون: {فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ} [الحاقة: 38، 39]. وبالأرض والسماء: {وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ} [الذاريات: 7] {وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ * وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ} [الطارق: 11، 12].

ب. وأقسم رسول الله صلّى الله عليه وسلم أو غيره من الرسل كقوله تعالى:{قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ} [يونس: 53]. وقول إبراهيم: {وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ} [الأنبياء: 57].

ج. وأقسم غير الرسل من البشر كما في قوله تعالى: {إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّها مُصْبِحِينَ} [القلم:17].

د. وأقسم إبليس في قوله تعالى: {قالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ} [ص :82].

ثانيا: المقسم به:

القاعدة: والمقسَم به لا يكون إلا بما يراد تعظيمه أو تهويل من شأنه، أوتحذير من شره، أو تذكير بنعمه ومنافعه، أو تنبيه العقلاء على التأمُّل في عبره، أوالتعرُّف على أسراره.

القاعدة:إذا كان اليمين صادرًا من الخالق فيكون المقسم به ذاته تعالى وصفاته وأفعاله وخلقه، وإذا كان صادرًا من المخلوق فلا يجوز أن يكون المقسم به إلا ذاته تعالى وصفاته وأفعاله. وفي قسمنا على عمر النبي صلى الله عليه وسلم خلاف.

الشرح:

فإن المقسَم به لا ينبغي أن يكون إلّا باسم معظَّم في ذاته أو لمنفعة فيه، أو للتنبيه على كوامن العبرة فيه. وقد أقسم الله –تبارك وتعالى– بذاته، أو أحد صفاته، أو بصفة فعله كبناء السماء وطحو الأرض، وأقسم بمخلوقاته عامة وحياة نبيه صلّى الله عليه وسلم خاصة. وأمر نبيه أن يقسِم به. وإقسامه ببعض المخلوقات دليل على أنها من عظيم آياته.[27]

1- فأقسم الله تعالى بنفسه في القرآن في خمسة مواضع:في قوله: {فَوَ رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّياطِينَ} [مريم: 68] وقوله: {فَوَ رَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ} [الحجر: 92]، وقوله: {فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ} [النساء: 6 5] {فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشارِقِ وَالْمَغارِبِ} [المعارج: 40]. {فَوَ رَبِّ السَّماءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ} [الذاريات: 23]. وأمر نبيه صلّى الله عليه وسلّم أن يقسم به في ثلاثة مواضع:في قوله: {قُلْ بَلى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ} [التغابن: 7] وقوله: {قُلْ بَلى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ} [سبأ: 3] وقوله: {قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ} [يونس: 3 5].

2- وأقسم تعالى فيما بقي من القرآن بمخلوقاته عامة وحياة النبي صلّى الله عليه وسلم خاصة، كقوله:{وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ} {وَالصَّافَّاتِ} {وَالشَّمْسِ} {وَاللَّيْلِ}{وَالضُّحى}، وقوله تعالى:{لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ} [الحجر: 72].

فالحلف به سبحانه وتعالى أو بصفته أو صفة فعله لا إشكال فيها، وينعقد اليمين بها، ولزمته الكفارة في الحنث، ولكن الكلام في حلفه بمخلوقاته سبحانه فأجاب السيوطي فذكر له أوجهًا:

أحدها: أنه على حذف مضاف تقديره: (ورب التين).

والثاني: العرب تعظم الأشياء وتقسم بها، فنزل بلغة العرب.

والثالث: أن القسم بما يعظمه المقسم، وعليه فالقسم بالمخلوق هو قسم بالخالق.[28]

وقد نقل السيوطي عن ابن أبي الإصبع أنه قال: "القسم بالمصنوعات يستلزم القسم بالصانع، لأن ذكر المفعول يستلزم ذكر الفاعل، إذ يستحيل وجود مفعول بغير فاعل". وأخرج ابن أبي حاتم عن الحسن، قال: "إن الله يقسم بما شاء من خلقه، وليس لأحد أن يُقسم إلا بالله"[29].

---

[27] انظر: محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، (ص3117). وانظر: مجموعة من المؤلفين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، (1/ 188).

[28] انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (4/ 54). وانظر: ابن عقيلة، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، (6/ 464).

[29] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (4/ 5 5).

أما حلف العباد بغير الله فهو حرام. قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «إنّ الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم فمن كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصمت»[30]. وعن الحسن قال: "إن الله يقسم بما شاء من خلقه، وليس لأحد أن يقسم إلا بالله".[31]

وقال العلماء: أقسم الله تعالى بالنبي صلى الله عليه وسلم في قوله: {لعمرك} ليعرف الناس عظمتَه عند الله ومكانته لديه.أخرج ابن مَرْدويه عن ابن عباس، قال: "ما خلق الله ولا ذرأ ولا برأ نفسًاأكرم عليه من محمد صلى الله عليه وسلم، ولا سمعت الله أقسم بحياة مخلوق غيره، قال: {لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ}"[32].

والتحقيق: إن ثاني الأجوبة التي ذكرها السيوطي لا معنى له؛ ولذا لم يذكره الحافظ ابن حجر مع استيفائه لأحاديث هذه المسألة فأورد الجواب الأول وهو حذف المضاف، والثالث: وهو أنه خاص بالله لتعظيم المقسم به.

ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن عبد البر جعل لفظ (أفلح وأبيه) من الحديث غير محفوظة، وتردها الأحاديث الصحيحة. وقد ورد في غير حديث مرفوع القسم بقوله: (وأبيك) في مثل إجابته عن أي الصدقة أفضل؟ فقال: «وأبيك لتنبأن». فإذا ثبت ذلك، فالجواب عليه بأجوبة:

الأول: أنه كان يجرى على ألسنتهم دون قصد القسم والمنهى عنه قصد القسم بها. وإليه مال البيهقي وارتضاه النووي.

والثاني: أنه يقع فيكلامهم للتعظيم والتأكيد، والنهي كان عن التعظيم.

والثالث: أن هذا كان جائزًا ثم نسخ، قاله الماوردي، وحكاه البيهقي، وقال السبكي: أكثر الشّراح عليه. وقال ابن العربي: وروي أن "النبي صلّى الله عليه وسلم كان يحلف بأبيه ثم نهى عن ذلك". وقال المنذري: دعوى النسخ ضعيفة لعدم تحقق التاريخ.

والرابع: أن في الجواب حذفًا تقديره: (أفلح ورب أبيه). قاله البيهقي.

والخامس: أنه للتعجب. قاله السهيلي.

والسادس: أنه خاص بالشارع دون أمته. ورد بأن الخصائص لا تثبت بالاحتمال.[33]

---

[30] أخرجه البخاري ،كتاب الأيمان والنذور: باب لا تحلفوا بآبائكم، [11/ 538]، حديث [6647]، ومسلم ،كتاب الأيمان: باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى، [3/ 1266]، حديث [1/ 1646].

[31] انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (4/ 5 5).

[32] انظر: السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، (1/ 342).

[33] انظر: مجموعة من المؤلفين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، (1/ 188).

ثم تكلم الحافظ ابن حجر عن القسم بغير الله، وذهب إلى أنه لا ينعقد، ونقل عن بعض الحنابلة استثناءهم للحلف بالنبي صلّى الله عليه وسلم القول بالانعقاد في الحلف به صلّى الله عليه وسلم ووجوب الكفارة في الحنث، لأنه أحد ركني الشهادة. وأطلق ابن العربي النسبة لمذهب أحمد ورد هذا.

ثم استنبط من الحديث المشروح (أفلح وأبيه) أن من قال: إن فعلت كذا فهو يهودي أو نصراني. انعقد يمينه. ثم ذكر عن ابن المنذر أنه نقل الخلاف في الحلف بغير الله، فنقل عن طائفة أن النهى خاص بأيمان الجاهلية لتعظيمهم فيها الأوثان، فهذه يأثم صاحبها ولا تنعقد.[34]

وأما ما كان يؤول إلى تعظيمه سبحانه وتعالى والقربة إليه ليس داخلًا في النهى، ومن قال به أبو عبيد وطائفة، ودليله: إيجاب الصحابة على الحالف بالهدى والصدقة والعتق، وهذا يعنى أنهم فهموا النهى ليس عاما، وتعقبه ابن عبد البر بأنه ليس حلفا.

ونقل عن الطبري عدم انعقاد الحلف بغير الله، وأن ابن عباس علل قسمه سبحانه بالمخلوقات ليعجب بها المخلوقين ويعرفهم قدرته لعظم شأنها عندهم. ونقل الإجماع عن ابن هبيرة على انعقاد الحلف بالله والاتفاق على عدم جواز الحلف بمعظم، ونقل انفراد أحمد بانعقاد الحلف بالنبي صلّى الله عليه وسلم، ونقل عن عياض عدم الخلاف بين الفقهاء من انعقاد الحلف بالله أو بصفاته إلا ما روى عن الشافعي باشتراط نية الحالف بالصفات.

وهذا النقل عن الشافعي غير صحيح؛ لأن الشافعي يشترط النية فيما يصح إطلاقه عليه سبحانه وتعالى وعلى غيره. ونقل عن وجه للشافعية أن اليمين الصريح عندهم بلفظ (الله)، وعن المالكية التعميم، وكذلك الحنابلة.[35]

والخلاصة: إذا أنعمنا النظر في أقسام القرآن نجد أن الله عز وجل لا يقسِمُ بشيء إلا وفيه موضع للعبرة، وموطن للعظة والذكرى، ومجال رحب للتأمُّل والنظر. ونجد أيضًا أنه تعالى لا يقسِمُ بشيء إلا لتعظيمه، أو للتهويل من شأنه، والتحذير من شره، أو للتذكير بنعمه، أو لدعوة العقلاء إلى التأمُّل فيه، والتعرُّف على أسراره، وقدتجتمع هذه الأغراض كلها في القسَم، وقد يجتمع بعضها دون بعضها الآخر.

ولكن المقصد الأصيل من القسم هو توكيد المقسَم عليه وتقريره وتثبيته في قلوب العباد ليستيقنوه حق الاستيقان، على أن توكيد المقسَم عليه بالمقسَم به يُعَدُّ ضربًا من الإيجاز، فهو دائمًا يأتي بالدعوة مصحوبة بدليلها، فيوفر للقارئ منطلقًا رحبًا، ويفتح له أبوابًا واسعة للتأمل والنظر.

[34] المصدر السابق.

[35] المصدر السابق.

وبعبارة أخرى:إنه يُقْصَد به تأكيد وتقوية معنى يراد غرسه في نفس المستمع، ويُؤْتَى به لدفع إنكار المنكرين، أو إزالة شكِّ الشاكين، أو لبيان عِظَم المُقْسَم عليه، قال الزركشي: "(القَسَم) إنما جيء به لتوكيد المقسم عليه"، وقال الآلوسي: "(القَسَم) يتضمن الإخبار عن تعظيم المُقْسَم به، وأن الإقسام بالشيء إعظام له".[36]

ثالثا: أداة القسم.

القاعدة: وللقسم أدوات منها: واو القسم وهي عاملة وجارة يؤتى بها لتوكيد ما يقسم عليه نفيًا أو إثباتًا ولإزالة الشك عن المخاطب. أما تقديس المقسم به أو تشريفه فلا يلزمان ولا يقصدان إلا إذا كان للخالق جل جلاله، وأما إذا كان لما خلق فيكونان غير مقصودين أصالة وإن أتيا تبعًا وإن كان عظيمًا في ذاته، وعظيمًا عند خالقه. بل قد يكون حقيرًا، أو بغيضًا ثقيلًا، وقد يكون القسم للتذكير بالمقسم به، والتنبيه إليه، وقد يكون للاستدلال بالمقسم به على المقسم عليه، أو لتشبيه المقسم عليه بالمقسم به.

الشرح:

هذا وإن القسم يحتاج إلى سبعة أشياء: حرف القسم، والمُقْسِم، والمقسم به، والمقسم عليه، والمقسم عنده، وزمان ومكان. وإن الغالب في أَدوات القَسَمِ أن تكون فعلا كأقسم، وتَنُوبُ عنِ هذا الفِعلِ أَدوات هِيَ: الباءُ والواوُ والتَّاءُ والهمزة؛ كقولك: والله وبالله وتالله وآلله، «تَاللَّهِ أي والله، أصلها الواو قلبت تاء. وقد يُكتَفَى بِحرفِ الجرِّ وما أُقسِمَ بِهِ، ويُحذَفُ الفِعلُ الدَّالُّ علَى القَسَمِ، ويُسمَّى حرفُ الجرِّ هُنا حَرفَ قَسمٍ.

فأما إذا كانَ حرفُ القَسَمِ المستَخدَمُ هُوَ الباءُ فإنَّه يجب ذكر الفِعل الَّذِي يَتَعلَّقُ بِهِ الجارُّ والمجرُورُ غالبًا وقد يحذف جوازًا كما في قوله تعالى:{فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ} [ص: 82]. وقد يدخل على الضمير مثل: "بك لأفعلن ويقسم به استعطافا مثل: "بالله هل جاء زيد؟

وأما الواو القسمية فإنه يجب حذف هذا الفعل منها ك (والله)؛ لأن هذه الواو لا تدخل إلّا على الاسم الظاهر، ولا تتعلق إلّا بمحذوف يُقَدَّر بنحو: "أقسم، وأحلف".

وأما التاء: فإنه كذلك يجب حذف هذا الفعل معها لأنها مختصة بلفظ الجلالة (تالله) وتفيد مع القسم معنى التعجب كقول أخوة يوسف: {تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ} [يوسف: 8 5].فلا يُقَالُ تالرب، ولا تالكعبة. وورد قليلًا قولهم: ترى، وترب الكعبة، وتالرحمن، ولا يقاس عليه. والقسم بالواو في القرآن أكثر من القسم بالباء والتاء. فقال سيبويه:

[36] الألوسي، روح المعاني، (1 5/ 1 51).

" وللقَسَمِ والمقسَمِ بِهِ أدَواتٌ أكثرُها الواو، ثمَّ الباءُ، يَدخُلانِ علَى كُلِّ مَحلُوفٍ بِهِ. ثُمَّ التَّاءُ، ولا تَدخُلُ إلَّا فِي واحدٍ، وذلكَ قَولُكَ: واللهِ لَأَفعلَنَّ، وباللهِ لَأَفعَلَنَّ، وقَالَ تَعَالَى: {وتَاللهِ لَأَكِيدَنَّ أصنَامَكُم}.[الأنبياء: 57].

وقَالَ الخليلُ (ت17 5هـ): إنَّما تَجيءُ بِهذِهِ الحُرُوفَ، لأنَّكَ تُضِيفُ حَلفَكَ إلَى المحلُوفِ بِهِ، كما تُضِيفُ مَرَرْتُ بِهِ بِالباءِ، إلَّا أنَّ الفِعلَ يَجِيءُ مُضمَرًا فِي هذا الباب، والحَلفُ توكِيدٌ ".[37]

وقد نبَّه ابن هشام في المغني على قاعدة يجب وضعها في الاعتبار عند الإعراب إذا ورد القسم بشيء عُطِفَ عليه مثله فقال: إن تلتها واو أخرى نحو قوله تعالى: {وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ}.فالتالية واو العطف، وإلّا لاحتاج كلٌّ من الاسمين إلى جواب".[38]

وقد ذكر جار الله الزمخشري الفرق بين الباء والتاء: "أن الباء الأصل، والتاء مبدلة من الواو التي مبدلة منها، وفي التاء زيادة معنى التعجب"[39]. فالغالب في أداة القسم ائتلافها من فعل وحرف على ما وصفنا.

وقد يكون القسم جملة اسمية، فيحذف خبرها وجوبًا إذا كان المبتدأ نصًا في اليمين كقولهم: (لعمر الله لأفعلن كذا)، وقوله تعالى:{لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ} [الحجر:72]. وتقدير المحذوف: يميني أو قسمي، فإن لم يكن نصًا في اليمين أو القسم جاز حذف الخبر وذكره، كما في قولهم: (عهد الله لأفعلن كذا). نصّ على ذلك ابن عقيل في شرحه «لألفية ابن مالك».[40]

و «في حاشية الخضري» شرح معنى قولهم: (نصًا في القسم) بأن يكثر ويغلب استعماله في القسم. وبيّن أن (عهد الله) يعتبرها بعضهم (نصًا في القسم)، فلا إشكال في تسوية الفقهاء بينها وبين (العمر)؛ لأنهما كناية يمين، ولا ينعقد بهما إلّا مع النية.[41]

وقد تحذف أداة القسم والمقسم به معا ويدلّ عليهما باللام الموطئة للقسم كقوله تعالى: {لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذىً كَثِيراً}[آل عمران:186]. وقد يحذفان فلا يدلّ عليهما إلّا المعنى، قال السيوطي نحو: {وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها} [مريم:71].[42]

رابعا: المقسم عليه.

---

[37] سيبويه، الكتاب، (3/ 497).

[38] محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، (ص323).

[39] انظر: مجموعة من المؤلفين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، (1/ 190).

[40] المصدر السابق.

[41] المصدر السابق.

[42] المصدر السابق.

القاعدة: القسم في القرآن يكون بأمور على أمور فالمقسم عليه إذا كان أمرًا غيبيًا فيقسم عليه لتوكيد تحققه، وإذا كان أمرًا ظاهرًا مشاهدًا فلا يقسم عليه إلا للإشارة إلى كونه أمرًا جليل القدر.عظيم الشأن. والأصل فيه أن يكون مذكورًا ويحذف لظهوره بدلالة الحال، أو بدلالة السياق، لاسيما إذا كان في نفس المقسم به ما يدلّ عليه، بل هو أكثر وأبلغ. والمقسم عليه إما يكون خبرًا وإما يكون خبرًا في معنى الطلب.

الشرح:

فالمراد بالمقسم عليه هو جواب القسم والأصل فيه أن يذكر، وقد يحذف، فقد ذكر أبو على الفارسي أن الألفاظ الجارية مجرى القسم قسمان:

أولهما: التي كغيرها من الأخبار وليست بقسم، فلا تجاب بجواب، كما في قوله:{ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ..} [البقرة: 93]. فتجوز أن تكون قسمًا أو حالًا للخلو من الجواب.

وثانيهما: ما يتلقى بجواب القسم كقوله تعالى: {وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ} [النور: 53].بل يحذف جواب القسم مع هذا الثاني لحكمة. [43]

وقال شمس الدين ابن القيم (751هـ): "اعلم أنه سبحانه وتعالى يقسم بأمور على أمور وإنما يقسم بنفسه المقدسة الموصوفة، بصفاته أو بآياته المستلزمة لذاته وصفاته. وأقسامه ببعض المخلوقات دليل على أنها من عظيم آياته".[44]

فالقسم إما على جملة خبرية وهو الغالب كقوله: {فورب السماء والأرض إنه لحق}[الذاريات: 23]. وإما على جملة طلبية كقوله: {فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون} [الحجر: 92-93].

مع أن هذا القسم قد يراد به تحقيق المقسم عليه فيكون من باب الخبر، وقد يراد به تحقيق القسم فالمقسم عليه يراد بالقسم توكيده وتحقيقه، فلا بد أن يكون مما يحسن فيه وذلك كالأمور الغائبة والخفية إذا أقسم على ثبوتها، فأما الأمور المشهودة الظاهرة الواضحة الجلية كالشمس والقمر والليل والنهار والسماء والأرض فهذه يقسم بها ولا يقسم عليها، وما أقسم عليه الرب فهو من آياته فيجوز أن يكون مقسمًا به ولا ينعكس وهو سبحانه وتعالى يذكر جواب القسم تارة وهو الغالب ويحذفه أخرى كما يحذف جواب "لو" كثيرا للعلم به.[45]

---

[43] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (4/ 56).

[44] ابن القيم، التبيان في أيمان القرآن، (ص1).

[45] المصدر السابق.

والقسم لما كان يكثر في الكلام اختصر فصار فعل القسم يحذف ويكتفى بالباء ثم عوض من الباء الواو في الأسماء الظاهرة والتاء في اسم الله تعالى كقوله: {وتالله لأكيدن أصنامكم}[الأنبياء: 57].[46]

قال: ثم هو سبحانه وتعالى يقسم على أصول الإيمان التي تجب على الخلق معرفتها وتارة يقسم على التوحيد وتارة يقسم على أن القرآن حق وتارة على أن الرسول حق وتارة على الجزاء والوعد والوعيد وتارة يقسم على حال الإنسان.

فالأول كقوله: {وَالصَّافَّاتِ صَفًّا . فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا. فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا. إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ} [الصافات: 1-4].

والثاني: كقوله: {فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ*وَإِنَّهُۥ لَقَسَم لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ} [الواقعة: 7 5-76].

والثالث: كقوله: {يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ} [يس: 1-2]

{وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ} [النجم: 1-2] الآيات.

والرابع: كقوله: {والذاريات}إلىقوله:{إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع} [الذاريات: 1، 5،6].

{وَٱلْمُرْسَلَٰتِ} إلى قوله: {إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَٰقِع}. [المرسلات: 1-7].

والخامس: كقوله: {وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ} إلى قوله: {إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ} الآيات [الليل: 1-4].

{وَٱلْعَٰدِيَٰتِ} إلى قوله: {إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُود} [العاديات: 1-6].

{وَٱلْعَصْرِ* إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِي خُسْرٍ} [العصر: 1-2].

{والتِّينِ} إلى قوله: {لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ} الآيات [التين: 1-4]

{لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ} إلى قوله: {لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِي كَبَدٍ}[البلد: 1-4]

قال: وأكثر ما يحذف الجواب إذا كان في نفس المقسم به دلالة على المقسم عليه، فإن المقصود يحصل بذكره فيكون حذف المقسم عليه أبلغ وأوجز، كقوله: {صٓ وَٱلْقُرْءَانِ ذِي ٱلذِّكْرِ} [ص: 1]،فإنه في القسم به من تعظيم القرآن ووصفه بأنه ذو الذكر المتضمن لتذكير العباد ما يحتاجون إليه والشرف والقدر ما يدل على المقسم عليه وهو كونه حقًا من عند الله غير مفترى كما يقول الكافرون، ولهذا قال كثيرون: إن تقدير الجواب "إن القرآن لحق" وهذا مطرد في كل ما شابه ذلك كقوله: {قٓ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ} [ق: 1] وقوله: {لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ} [القيامة: 1] فإنه يتضمن إثبات المعاد وقوله: {والفجر} الآيات فإنها أزمان تتضمن أفعالًا معظمة من المناسك وشعائر الحج التي هي عبودية محضة لله تعالى وذل وخضوع لعظمته وفي ذلك تعظيم ما جاء به محمد وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام.[47]

[46] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (57/4).

[47] ابن القيم، التبيان في أيمان القرآن، (ص3).

هذا وإنه قد اختلف العلماء في تفسير المراد من وقوع (لا) قبل فعل القسم كقوله تعالى: {لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَةِ} [القيامة: 1] {فَلا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ . وَاللَّيْلِ وَما وَسَقَ. وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ . لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ} [الانشقاق: 16-19]هل هي نافية أو زائدة.على أقوال:

1 – أن (لا) نافية فهو نفى للجملة، وليس نفيًا لاستحقاقها القسم بها.

2 – أن (لا) نافية نفت الكلام السابق وجملة القسم مثبتة وهو أضعفها.

3 – أن (لا) زائدة لمجرد التأكيد، وجملة القسم مثبتة.

4– أن (لا) لام الابتداء كما جاء في القراءة التفسيرية.

وعليه يكون القسم حاصلًا على الأقوال كلها ما عدا قول. هذا وإن من أهداف استخدام القرآن الكريم صيغة لا أقسم هو إبراز فعل القسم وتأكيد تعظيم المقسم به.

فقيل: إن العرب قد اعتادت أن تأتى بمثل هذا القسم حين يكون المقسم عليه أمرًاظاهرًا لا يحتاج ثبوتهإلى التوكيد بالحلف عليه، فكأنه سبحانه يقول: لا أقسم بهذه الأشياء على إثبات ما أذكره لكم لأن أمره ظاهر.

ويمكن لنا أن نقول أيضًا: إنه أوتي بمثل هذا القسم حين يكون المقسم عليه أمرًا جليل القدر.عظيم الشأن لا يكفي القسم لإثباته. فكأنه سبحانه يقول: لا أقسم بهذه الأشياءعلى إثبات ما أريد، لأن إثباته أعظم وأجلّ من أن يقسم عليه بهذه الأمور الهينة والغرض على هذا الوجه تعظيم المقسم عليه وتفخيم شأنه.

هذا وإن القسم من الإنشاء غير الطلبي. وهو لا يحتمل الصدق والكذب أما المقسم عليه فيحتمل ذلك إلا إذا كان المقسم هو الله ورسوله والملائكة. والله تعالى يقسم بأمور على أمور. وإنما يقسم بذاته المقدسة الموصوفة بصفاته أو بآياته المستلزمة لذاته وصفاته. وأقسامه ببعض المخلوقات دليل على أنه من عظيم آياته. وأما المقسم عليه فيراد بالقسم توكيده وتحقيقه. فلا بد من أن يكون مما يحسن فيه. وذلك يتضح في القسم على الأمور الخفية والغائبة إذا أقسم على ثبوتها وتوكيد تحققها. وأما الأمور المشتهرة الظاهرة كالشمس والقمر والليل والنهار والسماء والأرض فهذه يقسم بها ولا يقسم عليها إلا للإشارة إلى كونه أمرا جليل القدر. عظيم الشأن. والمقسم عليه إما يكون خبرًا نحو:{إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ}[يونس: 53]. وإما يكون خبرًا في معنى الطلب؛ نحو: {فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ}{وَرَبِّكَ} [النساء: 6 5] فهو في قوة: حكموا محمدًا فيما شجر بينكم، وإلا لا يكون منكم إيمان..

المطلب الثاني

بيان أقسام القسم وأنواعه. وكون القسم تيسيرًا وسبيل خير.

المسألة الأولى: أقسام القسم وأنواعه.

القاعدة: وللقسم أقسام متعددة يتعدد بتعدد الاعتبار فمن حيث الظهور يكون ظاهرًا ومضمرًا ومن حيث الصدور يكون صادرًا من الخالق أومن المخلوق. ومن حيث الأثر المترتب عليه يكون غموسًا ولغوًا ومنعقدًا. ومن حيث المكان يكون في الدنيا وفي الآخرة.

الشرح:

فالقسم إما يكون ظاهرًا كهذه الآيات {فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ}{وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ}. وإما مضمرًا وهو قسمان: قسم دلت عليه اللام نحو: {لَتُبْلَوُنَّ فِى أَمْوَٰلِكُمْ} وقسم دل عليه المعنى نحو: {وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا} تقديره "والله".[48]

قال الكسائي: "من القسم في القرآن ما هو ظاهر لا يخفى، ومنه غامض:فمن ظاهره قوله عَزَّ وَجَلَّ: {فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ. الْجَوَارِ الْكُنَّسِ}، وجوابه قوله: {إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ}. ومن غامضه: {ص} قال بعض الناس: موضع قسمه قوله عَزَّ وَجَلَّ: {إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ}، والله أعلم.لا أراه شيئًا لحال الكلام ولما قص من القصص ما لا يكون ذلك قسمه. ولكن قسمه – والله أعلم – عندي: {ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ}، ثم اعترض: {بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ. كَمْ أَهْلَكْنَا} القسم هاهنا بـ {كَمْ أَهْلَكْنَا}، ولكن لما اعترض: {بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا} صار قوله ردا عليه وجوابًا له؛ وهو غريب ظريف غامض".[49] أما قوله: {قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ}[التغابن: 7] فيجوز أن يكون هذا تعليمًا لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ أن يعلمه القسم تأكيدا؛ لما كان يخبر عن البعث لأن القسم إنما هو لنفي تهمة تمكنت، والله تعالى لا يتهم في خبره، والرسول هو الذي كانوا يتهمونه فيما يخبر؛ لما لم يثبت عندهم رسالته لعدم تأملهم في دلائله، فعلمه القسم؛ تأكيدًا لما يخبر ونفيًا للتهمة عما يقوله، والله أعلم. وكذلك الأمر في جميع ما ذكر من القسم في القرآن.

ويجوز أن يكون هذا قسمًا مقابلًا لما أقسم به الكفرة في أمر البعث؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: {أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا}[النحل: 38]".[50]

وقال أبو علي الفارسي الألفاظ الجارية مجرى القسم ضربان:أحدهما: ما تكون كغيرها من الأخبار التي ليست بقسم فلا تجاب بجوابه كقوله: {وَقَدْ أَخَذَ مِيثَٰقَكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} {وَرَفَعْنَافَوْقَكُمُٱلطُّورَ خُذُواْ } {يَحْلِفُونَلَكُمْ} وهذا

[48] انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (4/ 56).

[49] انظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، (8/ 606).

[50] انظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، (10/ 3 5). وانظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (30/ 5 53).

ونحوه يجوز أن يكون قسمًا وأن يكون حالًا لخلوه من الجواب. والثاني: ما يتلقى بجواب القسم كقوله:{وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس} {وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن أمرتهم ليخرجن}".[51]

وقال غيره: أكثر الأقسام في القرآن المحذوفة الفعل لا تكون إلا بالواو فإذا ذكرت الباء أتي بالفعل كقوله: {وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ} {يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ} ولا تجد الباء مع حذف الفعل ومن ثم كان خطأ من جعل قسمًا {بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ} [لقمان: 13]. {بِمَا عَهِدَ عِندَكَ} [الأعراف: 134].{بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ} [المائدة: 116].[52]

والقسم باعتبار ما يقسم به:

إما يكون بالفاعل الحقيقي؛ كالقسم بذات الله. وإما بالفعل؛ كقوله: {وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا * وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا}[الشمس: 5-7] بناء على أن "ما" مصدرية. وإما القسم بالمفعول، وتعظيم المصنوع تعظيم الصانع؛ كقوله: {وَالتِّينِ}[التين: 1].[53]

والقسم باعتبار المقسوم عليه يقسم إلى أنواع:

فإنه سبحانه وتعالى تارة يقسم على أصول الإيمان وتارة يقسم على التوحيد وتارة يقسم على أن القرآن حق وتارة على أن الرسول حق وتارة على الجزاء والوعد والوعيد وتارة يقسم على حال الإنسان.

واليمين باعتبار الأثر المترتب عليه ينقسم ثلاثة أقسام، اليمين الغموس اليمين اللّغو اليمين المنعقدة.

فاليمين الغموس: وهي اليمين الكاذبة التي يقصد بها صاحبها الكذب. وسميت بذلك قيل: لأنها تغمس صاحبها في الإثم والنار. وقد قال النَّبِيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " الكَبَائِرُ: الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الوَالِدَيْنِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ، وَاليَمِينُ الغَمُوسُ "[54].

واليمين اللّغو: وهي اليمين التي لا يقصد بها صاحبها اليمين والكذب بل يقصد توكيد الشيء كقوله: لا والله، بلى والله، أو أن يحلف على شيءٍ يظنّ نفسه صادقًا فيه ثم يتبيّن له أن الأمر على خلافه.

واليمين المنعقدة: وهي اليمين التي يحلف على شيء ليفعله أو يتركه فإذا حنث فيها فعليه الكفارة، قال تعالى:{لَايُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ} [المائدة: 89].

---

[51]انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (4/ 56).

[52] المصدر السابق.

[53] انظر: القيعي: محمد عبد المنعم، الأصلان في علوم القرآن، (ص348).

[54] أخرجه البخاري [13/ 409]، كتاب الأيمان والنذور: باب اليمين الغموس، حديث [667 5]، وطرفاه في [6870، 6920].

والقسم من حيث المكان:

كما يكون في الدنيا يكون في الآخرة، ومن ذلك قول أهل الجنة:{تَاللَّهِ إِنْ كِدْتَ لَتُرْدِينِ} [الصافات: 56]. ومن ذلك أيضا قول أهل النار: {ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قالُوا وَاللَّهِ رَبِّنا ما كُنَّا مُشْرِكِينَ} [الأنعام :23].

والقسم من حيث التقديس والتشريف والاستدلال يتنوع إلى ثلاثة أنواع:

1. نوع فيه التقديس.
2. ونوع فيه تشريف وإعزاز.
3. ونوع فيه استدلال هو المقصود بالبيان، يكون القسم فيه بالدليل، أو ما في حكمه، ويسمى القسم الاستدلالي، وأكثر أقسام القرآن استدلالية.

فأما القسم **التقديسي**: فهو إقسام الإنسان بمعبوده،فهو عند المسلمين: أن يقسم بالله أو بصفة من صفاته. وهو أقوى أنواع القسم تأكيدًا للمقسم عليه، وهذا هو القسم الشرعي.

وأما القسم **التشريفي**: فهو إقسام الإنسان بما يريد إعزاز نفسه وإكرامه فيقول:ورأسي، أو وحياتي، أو لعمري، لأفعلن كذا،أو بما يريد إعزاز المخاطب وإكرامه فيقول: ورأسك، أولعمرك. فكل هذه القسام تفيد التأكيد، ومع أنها تشعر بتعظيم المقسم به، إلا أنها لا تصل إلى حد التقديس.

وأما القسم **الاستدلالي**: فإن القرآن يتصرف في أساليبه، فتارة يذكر الأمور الدالة على وجود الله، ووحدانيته وقدرته، في أسلوب القسم بها، وتارة يسوقها مساق العظة والتوجيه. قال تعالى:{وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ}[الذاريات: 21] ، وفي آيات أخرى استدلال بالأرض، والسماء، والجبال، والبحار، وغيرها، على طريق القسم بها، ولا شك أن توجيه القسم بها على أنه استدلالي للاحتجاج والاستشهاد، يناظر ذكرها للعظة، والتوجيه، والاعتبار.

والخلاصة:إن الآيات المنبثة في الأرض وما عليها، وفي النفوس وأحوالها وأسرارها، وفي السماء ونجومها وسحبها، كلها أدلة على وجود الله وقدرته، ودلائل على صدق النبوة والبعث، والقرآن، ولهذا عقب بالقسم بذاته العلية، وهذا القسم بالذات العلية مراد به التقديس، لأنه بالله المعبود بحق، ولأنه متضمن الاستدلال بما تدل عليه السماء والأرض من بينات على وجود الله تعالى، وعلى صدق محمد صلى الله عليه وسلم،ثم إن المناسبة بين القسم والمقسم به يعزز أنها أقسام استدلالية.

وإن حمل الأقسام في هذه الآيات وأمثالها على الاستدلال هو الأحسن واللائق بجلال الله وبجلال كتابه، لأنه أكثر ولأن حملها على أنه تقديس للمقسم به ففيه خلاف إلا إذاكان القسم بالله.أما قسمه تعالى بمخلوقاته غير عمرالنبي صلى الله عليه وسلم فيحمل على القسم بما هو عظيم عند الناس وهو من عظيم آياته التي تدل على ألوهيته وربوبيته تعالى.

المسألة الثانية: القسم تيسير وسبيل خير.

القاعدة: شرع الله القسم سبيل خير لنا نسلكه حفاظا لأرواحنا وأعراضنا وأموالنا. ونهانا عن أن نتخذه سبيل فتح للشر ومنع للخير وهدانا إلى آداب القسم،فحرم علينا أن نجعله تعالى عرضة لأيماننا التي اتخذناه دخلا بيننا. وفرض لنا تحلة أيماننا التي تضيق علينا. وأن نحفظ أيماننا وكره إلينا الإكثار من القسم. وعافانا من أن يؤاخذنا باللغو في أيماننا.

الشرح:

قال تعالى:{وَلا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ} [البقرة: 224-225] {لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}[المائدة:91]{وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا..} [النحل: 94]{قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ ..} [التحريم: 2].{وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ} [القلم: 10].{لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: 226، 227].

فيتبين لنا من هذه النصوص ما يلي:

أولا: أنه ينبغي على المؤمن ألا يجعل يمينه مانعًا من أداء الخير. لأنه تعالى جعل من مقتضى الإيمان الكامل عدم جعل اسم الله عرضة للقسم.يعتبر هذا من المسميات الإيمانية والتربوية للقسم فقال تعالى:{وَلا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: 224]، والجعل متعلق بالاسم لا بالذات. والعرضة: – بضم الفاء– على وزن الفعلة كالغرفة وزن دالّ على المفعول. وهي اسم لكل ما يعترض الشيء فيمنع من الوصول إليه، واشتقاقها من عرض الشيء إذا وضعه على العرض أي الجانب. والمقصود جعل الشيء حاجزا. يقال فلان عرضة دون الخير أي حاجز عنه. وتطلق كذلك على النصبة التي تتعرض للسهام وتكون هدفًا لها، فيقال:

فلان عرضة للناس إذا كانوا يقعون فيه ويعرضون له بالمكروه. واللام في (لأيمانكم) لتعدية الفعل. أي: لاتحلفوا بالله على الامتناع عن التقوى والبر والإصلاح.[55]

والخلاصة: العرضة تطلق على المعنيين، ويمكن حمل الآية على المعنيين السابقين. والمعنى الثاني شاع حتى ساوى الحقيقة.

ومعنى الآية:(لو كانت العرضة بمعنى الحائل): أي لا تجعلوا اسم الله حائلا معنويا بينكم وبين فعل البر والتقوى والإصلاح. كما وقع من أبي بكر عند ما أقسم ألّا ينال مسطحًا بخير بعد أن خاض في الإفك. وأما على تقدير أن تكون العرضة بمعنى الشيء المعرّض، فالمعنى: لا تجعلوا اسم الله معرضًا لأن تحلفوا به في الامتناع عن البر والتقوى والإصلاح.

وتقدّر (لا) بعد (أن) فيصير المعنى أن لا تبروا كما في قوله تعالى:{يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا} [النساء: 176].لأن تعظيم الله يجب ألا يكون سببًا في قطع ما أمر به ونهى عن عدم البر والتقوى والإصلاح. وهذا النهى يستلزم أن الحلف لو وقع على ترك البر فلا حرج من تركه. وعليه يكون قوله: أَنْ تَبَرُّوا مفعولا لأجله فهو علة النهى أي إنما نهيتكم لتكونوا أتقياء أبرارًا مصلحين. فعلى التقدير الأول يكون هناك عذر فيالحنث، وعلى التقدير الثاني يكون هناك تحذير من الحلف.

ثانيا: ينبغي على المؤمن أن يحفظ اللسان من أن يألفها تنزيها لاسم الله تعالى وأن يحفظ أيضًا يمينه قدر استطاعته، وألا يكثر من الحلف فإذا حلف فلا يحنث فإذا حنث في يمينه فعليه أن يسارع إلى التكفير عنها. قال تعالى:{وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [المائدة: 89]،{وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ} [القلم: 10].

هذا وإنه من تمام ما يتعلق بالآية السابقة من آداب سامية في الحلف معالجة المشقة التي تقع على الذين جرت الأيمان على ألسنتهم، فما حكم أيمانهم؟ ويظهر الحاجة إلى فهم قوله تعالى:{لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ} [البقرة: 225].

وقد ذكر الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية ما ملخصه: أن النفوس بعد سماع الآية السابقة تزداد الهواجس من كثرة تردد الأيمان على الألسنة. فجاء قوله تعالى:{لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ..}الآية. والمؤاخذة مفاعلة من الأخذ بمعنى المحاسبة.فالمفاعلة للمبالغة في الأخذ والمحاسبة، واللغو مصدر من لغا: إذا قال كلاما باطلًا. ويقال: لغا يلغو لغوًا، كدعا، ولغا يلغى لغيًا كسعى. ولغة القرآن بالواو، وفى اللسان: أنه لا نظير له إلّا قولهم أسوته أسوا وأسى. ويطلق اللغو أيضًا على الكلام الساقط الذي لا يعتد به وهو الخطأ وهو إطلاق شائع.[56]

[55]انظر: مجموعة من المؤلفين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، (1/ 192).

[56] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2/ 380). وانظر: مجموعة من المؤلفين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، (1/ 193).

واقتصر عليه الزمخشري في «الأساس» وفي «الكشاف». و(في) للظرفية المجازية يراد بها الملابسة، وهي صفة للغو أو حال منه، وكذلك قدره الكواشي فيكون المعنى: لا يؤاخذكم الله بأن تلغوا لغوا ملابسًا للأيمان.هذا إن جعلت اللغو مصدرا، أما إذا جعلته اسمًا للكلام الساقط فيكون المعنى: لا يؤاخذكم الله في أيمانكم باللغو. فكثرة جريان الحلف على الألسنة جعلته يشبه اللغو في الكلام.[57]

وقد اختلف العلماء في المراد من لغو اليمين في الآية: قال بعض العلماء هي ما يجري على الألسنة بأن يحلف المرء على شيء يعتقد صدقه ثم يتبين له خلافه، وذهب الجمهور إلى أنها الأيمان الجارية على الألسنة بغير قصد الحلف واليمين ، وهذا قول عائشة والشعبي وأبي قلابة، وعكرمة، ومجاهد، وأبي صالح وبه أخذ الشافعي. ودليله أن اللغو وردت في الآية في مقابلة المنعقدة، فلا بد أن هذه التي لا قصد فيها أي غير منعقدة فلا إثم ولا كفارة عليها، وفي غيرها الكفارة المذكورة في سورة المائدة: {فَكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ} [المائدة: 89] فيكون في الغموس، والمعلق، وعلى الظن الذي يتبين خلافه.

وذهب مالك إلى أن اللغو هو الذي يقسم فيه على شيء يظنه كذلك، أو يتبين خلافه ظنه، وهو مروي في غير «الموطأ» عن أبي هريرة، وقال به الحسن، وإبراهيم، وقتادة والسدى، ومكحول، وابن أبي نجيح، ودليله من الآية المؤاخذة على كسب القلب لا على أصل القسم، فعلم أن المراد بكسبه كسب الحنث أي تعمده، فالحالف على ظن يظهر خطؤه لا يتعمد الحنث، فهو المغو ولا مؤاخذة فيه.

ومن قال: لا والله. وهو كاذب فهو قسم عنده، وجاءت عليه الكفارة؛ لأنه حلف حين حلف وهو حانث، وإنما جعلنا تفسير {ما كسبت قلوبكم} كسب الحنث، لأن مساق الآية للحنث، لأن قوله تعالى: {وَلا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمانِكُمْ} [البقرة: 224] إما إذن في الحنث، أو نهى عن الحلف خشية الحنث.[58]

وقال جماعة: اللغو لم يقصد به الكذب، فشمل القسمين: ما كان بلا قصد كالتي تجري على الألسن في لا والله وبلى والله ، وما كان بقصد مع اعتقاد الصدق فتبين خلافه ، وممن قال به ابن عباس، والشعبي، وأبو حنيفة فقال اللغو لا كفارة فيها ولا إثم. واحتج لذلك بأن الله تعالى جعل اللغو هنا، مقابلاً لما كسبته القلوب، ونفى المؤاخذة عن اللغو وأثبتها لما كسبه القلب، والمؤاخذة لا محالة على الحنث لا على أصل الحلف.[59]

[57] انظر: المصدر السابق.

[58] المصدر السابق.

[59] المصدر السابق.

فظهر من الآيتين أن اللغو ما قابل الغموس والمنعقدة ، وهو نوعان .فاليمين المنعقدة هي يمين فيه تعليق على بر: وحقيقتها أن يكون الحالف بإثر حلفه موافقا لما كان عليه من البراءة الأصلية، ولها صيغتان الأولى:"والله لا أفعل كذا"، والثانية:"والله إن فعلت كذا"، وهاتان الصيغتان تعرفان بصيغتي البر؛ لأن الحالف يكون عقب يمينه على بر، ولا يحنَث إلا بفعل ما حلف عليه أي المحلوف عليه.

وتسمى هذه اليمين منعقدة؛ لأنه **لغة** من العقد بمعنى: الربط. وفي إضافته إلى الأيمان، دلالة على أنها اليمين التي فيها تعليق أي أن الحالف يقصد عقدها على أمر مستقبل، وحكمها الجواز، وتجب بسببها الكفارة إذا فعل الحالف الشيء المحلوف على تركه- كما في المنعقدة على بر- أو تركَ الشيءَ المحلوف على فعله،- كما في المنعقدة على حنث. وذلك لأنه فسر المؤاخذة فيها بقوله: {فَكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ} [المائدة: 89]

وبعبارة أخرى أن من قال: والله لا آكل الحرام، وجب عليه أن يبر فيها، ويمتنع عن أكل الحرام، فإن خالف وأكل الحرام عصى الله مرتين: بأكل الحرام، وبالحنث في اليمين، وترتبت عليه الكفارة. ومن قال: والله لأقضين دَيْنَ فلان، وجب عليه أن يقضيه، وإذا خالف ولم يقضه ترتبت عليه الكفارة.

واليمين الغموس وهي اليمين الكاذبة الفاجرة التي يحلفها الإنسان عالماً أوعلى غير يقين؛ بأن يكون شاكا ومع ذلك يحلف على الجزم، وسميت هذه غموسا؛ لأنها تغمس صاحبها في نار جهنم؛ فعن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:" الكَبَائِرُ: الإِشْرَاكُ بِاللهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَالْيَمِينُ الغَمُوس".[صحيح البخاري كتاب الأيمان والنذور باب: اليمين الغموس] وحكمها أنها لا كفارة فيها؛ لأنها من الكبائر، وإثمها أعظم من أن تكفرها كفارة يمين، وإنما الواجب فيها التوبة لله تعالى ورد الحقوق إلى أصحابها إذا ترتب عليها ضياع الحقوق هذا ما ذهب إليه الجمهور وذهب الإمام الشافعي إلى وجوب الكفارة فيها، وهو رواية عن الإمام أحمد.فوافق مالكاً في الغموس وخالفه في أحد نوعي اللغو، وهذا تحقيق مذهبه.. وقوله:{وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ} [المائدة: 101] تدليل لحكم نفي المؤاخذة وفائدته الامتنان على المؤمنين وشمول الإحسان لهم حيث لم يؤاخذكم باللغو لأنه غفور {وَٱللَّهُ غَفُورٌ} ولم يعجل بالمؤاخذة على يمين الجدلأنه { حَلِيمٌ } .

ثالثا: أنه لا تعارض بين آية البقرة وآية المائدة حتى يحمل إحداهما على الأخرى بل إن آية البقرة جعلت اللغو مقابلاً لما كسبه القلب، وأثبت المؤاخذة لما كسبه القلب أي عزمت عليه النفس، والمؤاخذة مطلقة تنصرف إلى أكمل أفرادها، وهي العقوبة الأخروية فيتعين أنه ما كسبته القلوب، أريد به الغموس وجعل في آية المائدة اللغو مقابلاً للأيمان المعقودة.

رابعا: إن لكفارة اليمين أنواعا أربعة ثلاثتها على التخيير وهي: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، ورابعها مرتب بعدها وهو: صيام ثلاثة أيام . وأنها واجبة على الحانث من يمين منعقدة عند الجمهور ومن يمين غموس

من باب أولى عند الشافعي. فالكفارة لغة مأخوذة من الكفر وهو الستر والتغطية سميت بذلك؛ لأنها تغطي الإثم وتستره[60].

خامسا:ينبغي على المؤمن أيضًا ألا يتخذ الحلف بالله تعالى ذريعة إلى غش الناس وخداعهم واستلاب حقوقهم. قال تعالى:{وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا..} [النحل: 94].

المطلب

روائع القسم في القرآن. وطنطنة المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة في القسم.

وفيه مسألتان.

المسألة الأولى: روائع القسم في القرآن.

[60] لسان العرب، مادة كفر بتصرف.

القاعدة:هناك مناسبة قوية بين المقسم عليه والمقسَم به، فمن لم يرزق إدراك ما في أقسام القرآن من الروائع أنكرها فقال شططًا.

الشرح:

فإذا أنعمنا النظر في آيات القسَم نجد أن لها روائع كثيرة فمنها أن هناك صلة قوية بين المقسَم به والمقسَم عليه، وأنه كثيرًا ما يحمل المقسم عليه خصائص المقسَم به وسماته، بحيث لو جيء مكان أحدهما بشيء آخر لاختلَّ النظام، وذهبت مواطن الجمال والجلال. فمن روائع القسم ولطائفه:

1- ماجاء في فواتح بعض السور المكية يبلغ عددها ست عشرة سورة، نحو: {وَالصَّافَّاتِ صَفًّا}، {وَالذَّارِياتِ ذَرْواً}، {وَالطُّورِ}، {وَالنَّجْمِ إِذا هَوى}، {وَالْمُرْسَلاتِ عُرْفاً}، {وَالنَّازِعاتِ غَرْقاً}، {وَالسَّماءِ ذاتِ الْبُرُوجِ}، {وَالسَّماءِ وَالطَّارِقِ}، {وَالْفَجْرِ وَلَيالٍ عَشْرٍ}، {لا أُقْسِمُ بِهذَا الْبَلَدِ}، {وَالشَّمْسِ وَضُحاها}، {وَاللَّيْلِ إِذا يَغْشى}، {وَالضُّحى وَاللَّيْلِ إِذا سَجى}، {وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ}، {وَالْعادِياتِ ضَبْحاً}، {وَالْعَصْرِ}...إلخ.

وإن وقوع القسم في ابتداء السور له أثره النفسي، وفي البدء به جذب لانتباه السامع، لوقوع القسم على سمعه في شيء من الرهبة، فإذا حدث ذلك صحبه تهيؤ نفسي لتلقي ما يقال، وتعطي أوائل السور التي جاء فيها القسم نضرة في بهجتها، ورونقا في ديباجتها، فتلمع الأقسام في قسمات السور كالغرة البارقة، لاسيما وقد أتت بما يألفه العرب ويحبّونه ويمجّدونه، ألا ترى أن القرآن أقسم بالبلد الأمين، وهي محبوبتهم مكة؟!

2- والقسم بالخيل في قوله تعالى:{وَالْعادِياتِ ضَبْحاً * فَالْمُورِياتِ قَدْحاً * فَالْمُغِيراتِ صُبْحاً * فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً * فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعاً} [العاديات: 1- 5]. فالخيل أعز شيء عند العرب، لأنهم أمة قتال ونضال، فحياتهم قائمة عليها، وقد أكثروا في شعرهم من أوصافها، فأقسم الله بها وهي مغيرة صبحا، والشرر يتطاير من حوافرها، ووصف الغبار الذي تثيره بعدوها وهجومها على عدوّهم، حتى تتوسط بين جموعه، وتوصل فرسانها إلى ربوعه.

3- ومن لطائف القسم أيضًا أنه قد أقسم الله بطوائف من الملائكة على وحدانيته وربوبيته، لنفي ما زعمه المشركون من وجود صلة نسبية بينه وبينهم، فقال:{وَالصَّافَّاتِ صَفًّا * فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا * فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا}[الصافات: 1-3].فقد زعموا أن الملائكة بنات الله، وجعلوا بينه وبين الجِنَّة نسبًا، فأقسم بهم لبيان وظائفهم، وتحديد مكانتهم، وإثبات كماله في ذاته، وبيان أنه الواحد الأحد، رب السماوات والأرض وما بينهما.

فلو جيء بمقسَم به آخر غير الملائكة، فقيل مثلًا: "والذاريات ذروًا" أو قيل: "والنجم إذا هوى" لاختلَّ نظم الكلام ونسق المعاني، ولذهب وجه فريد من وجوه الإعجاز البياني، وعلى ذلك فقس. وبالله توفيقك.[61]

[61] انظر: محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، (ص326).

4- ومن لطائف القسم أيضا: أنه قد أقسم الله بالرياح والسحب وطائفة من الملائكة فقال:{وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا * فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا * فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا * إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ * وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ } [الذاريات: 1- 6]، فالمقصود بها هنا الاستدلال بالمقسم به على المقسم عليه، وهو هنا صدق الوعد، والبعث، والجزاء، كأنه قيل:من قدر على هذه الأمور العجيبة المقسم بها يقدر على إعادة من أنشأه أولًا.

5- ومن لطائف القسم أيضا أنه قد أقسم الله تعالى بالضحى والليل في:{وَالضُّحى * وَاللَّيْلِ إِذا سَجى * ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَما قَلى * وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولى} [الضحى: 1- 4].على إنعامه على رسوله وإكرامه له، وذلك متضمن لتصديقه له، فهو قسم على صحة نبوته وعلى جزائه في الآخرة، وأقسم بآيتين عظيمتين من آياته، وإذا تأملنا نجد مطابقة هذا القسم- وهو نور الضحى الذي يوافي بعد ظلام الليل- المقسم عليه، وهو الوحي الذي وافاه بعد احتباسه عنه حتى قال أعداؤه: ودع محمدًا ربه، فأقسم الله بضوء النهار بعد ظلمة الليل على ضوء الوحي ونوره بعد ظلمة احتباسه واحتجابه.[62]

المسألة الثانية:طنطنة المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة في القسم.

القاعدة:إن لأصحاب المدرسة العقلية الاجتماعية الأدبية الحديثة على آرائهم لشوبًا من الاعتزال والشقاق بنوا منهجهم في التفسير على أسس منها ما هو مبني على شفا جرف هار فانهار بهم في مكان سحيق وادي الغي والضلال من الرأي.فمن أسسهم الجائرة إنكار وجود واو القسم وإنكار وجود ترادف في القرآن.

الشرح:

قالت الدكتورة بنت الشاطئ عائشة محمد علي عبد الرحمن (ت: 1419هـ) ـ وهي من أصحاب هذه المدرسة ورواداها ـ في كتابها: (الإعجاز البياني للقرآن) ما نصه:

1- إن الرأي السائد عند الأقدمين إن استهلال سورة الضحى بالقسم بالواو في{وَالضُّحى * وَاللَّيْلِ إِذا سَجى}، يحمل معنى التعظيم للمقسم به، قال ابن قيم الجوزية:"وإقسامه تعالى ببعض مخلوقاته، دليل على أنها من عظيم آياته". وسادت هذه الفكرة، فألجأتهم إلى اعتساف في بيان وجه التعظيم في كل ما أقسم به القرآن الكريم بالواو:ففي القسم بالليل مثلًا، قد يبدو وجه الإعظام إذا لحظوا فيه الحكمة الإلهية من خلق الليل وجعله لباسًا وسكنًا، ولكنهم لحظوا فيه كذلك في آية الضحى معنى الاستيحاش، وأنه وقت الغم، وربما تأولوه بسكون الموت، وظلمة القبور، والغربة، مما لا يظهر فيه معنى الإعظام إلا عن تكليف وقسر، واستكراه.

[62] انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (4/ 59).

ويلاحظ عليهم هنا، أنهم التمسوا العظمة في الليل، مطلق الليل. مع أنه مقيد في الآية بـ {إذا سجى} وقد جاء مقيدا في آيات أخرى بقوله تعالى: {إذ أدبر} المدثر{إذا عسعس}التكوير{إذا يسر} الفجر{إذا يغشى} الليل{إذا يغشاها} الشمس.

ويلاحظ كذلك، أنهم في آية الضحى، وفي أكثر آيات القسم بالواو، خلطوا بين الإعظام، والحكمة في خلق المقسم به، وما من شيء من مخلوقات الله لم يخلق لحكمة. ظاهرة أو خفية. أما الإعظام فلا يهون القول به، لمجرد بيان وجه لظاهر الحكمة في المقسم به.

والذي اطمأنت إليه بعد طول تدبر وتأمل في السور المستهلة بهذه الواو، هو أن القسم بها يمكن أن يكون، والله أعلم، قد خرج عن أصل الوضع اللغوي في القسم للتعظيم، إلى معنى بياني، على نحو ما تخرج أساليب الأمر والنهي والاستفهام عن أصل معناها الذي وضعت له، لملحظ بلاغي. فالواو في هذا الأسلوب تلفت لفتًا قويًا إلى حسيات مدركة ليست موضع غرابة أو جدل، توطئة إيضاحية لبيان معنويات أو غيبيات لا تدرك بالحس.

فإذا تتبعنا أقسام القرآن في مثل آية الضحى، نجدها تأتي لافته إلى صورة مادية مدركة وواقع مشهود، توطئة بيانية لصورة أخرى معنوية مماثلة، غير مشهودة ولا مدركة، يماري فيها من يماري: فالقرآن الكريم في قسمه بالصبح إذا أسفر، وإذا تنفس، والنهار إذا تجلى، والليل إذا عسعس، وإذا يغشى، وإذا أدبر، يحلومعاني من الهدى والحق، أو الضلال والباطل، بماديات من النور والظلمة. وهذا البيان المعنوي بالحسي، هو الذي يمكن أن نعرضه على أقسام القرآن بالواو، فتقبلها دون تكلف أو قسر في التأويل.

المقسم به في آيتي الضحى، صورة مادية وواقع حسي، يشهد به الناس في كل يوم تألق الضوء في ضحوة النهار، ثم فتور الليل إذا سجا وسكن. دون أن يختل نظام الكون أو يكون في توارد الحالين عليه ما يبعث على إنكار، فأي عجب في أن يجيء، بعد أنس الوحي وتجلي نوره على المصطفى صلى الله عليه وسلم، فترة سكون يفتر فيها الوحي، على نحو ما نشهد من الليل الساجي يوافي بعد الضحى المتألق!

هذا هو ما نطمئن إليه في التفسير البياني للقسم بالضحى والليل إذا سجا، ولا أعرف – فيما قرأت – أحدًا من المفسرين التفت إلى هذا الملحظ التفاتًا واضحًا متميزًا.

2- إن سورة البلد هي من السورة مكية، ترتيبها الخامسة والثلاثون على المشهور في ترتيب النزول.نزلت بعد (ق). وهي إحدى سورتين ابتدأتا بلفظ القسم صريحا مسبوقا بـ: لا والسورة الأخرى هي القيامة: {لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ}.على أن عبارة {لَآ أُقۡسِمُ} وردت في مستهل آيات أخرى، لكن في غير مفتتح السورة:{فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ* وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ} [الواقعة: 7 5-76].{فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ *وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ} [الحاقة: 38-39]{فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ} [المعارج: 40].{وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ} [القيامة:

2] {فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ * ٱلۡجَوَارِٱلۡكُنَّسِ * وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ * وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ} [التكوير: 1 5-18]{فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلشَّفَقِ* وَٱلَّيۡلِ وَمَا وَسَقَ * وَٱلۡقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ} [الانشقاق: 16-18]. وكلها آيات مكية... وفعل القسم فيها جميعًا، مسند إلى الله سبحانه مع "لا" النافية بل لم يأت في القرآن كله مسندا إلى الله، إلا مع "لا" النافية.

ههنا أقوال:

الأول: إن {لا أقسم} معناه: أقسم، زيدت لا، لتأكيد الخبر.هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء.

الثاني: إن لا في {لا أقسم} للنفي أما معناه فإما أن يكون {لا أقسم} للنفي، لأنه في ثبوته وظهوره لا يحتاج إلى قسم. ويقال إنه يؤتى بها في القسم إذا أريد تعظيم المقسم به، كأن القائل يقول: إني لا أعظمه بالقسم لأنه عظيم في نفسه. والمعنى في حال على القسم". وإما أن يكون {لا أقسم} للنفي لأنه سبحانه ليس في حاجة إلى القسم. ويلزم من نفي الحاجة إلى القسم تأكيده وتعظيمه.

الثالث: إن لا في {لا أقسم} لنفي حقيقي معناه: "أن هذا البلد لا يقسم الله به وقد جاء أهله بأعمال توجب إحلال حرمته".أو استحلال حرمة الرسول في البلد الحرام الذي يأمن فيه الطير والوحش والجاني هذا ما ذكره أبو حيان.

وقيل: {حل} من الإحلال ضد الإحرام ذكره ابن القيم في التبيان والمراد به هنا إحلال الله لرسوله أن يفعل بمكة وأهلها ما شاء "فأنت حل به في المستقبل، تصنع فيه ما تريد من القتل والأسر. أو هو إحلال مكة له في عام الفتح، ولم تحل لأحد قبله ولا بعده.

وقيل: {حل}من الحلول بمعنى الإقامة ضد الظعن، ذكره الراغب في (المفردات) وكذلك ابن القيم: "قسم بحرمة المكان، وبحلول الرسول فيه، قسم بخير البقاع وقد اشتمل على خير العباد".

3- إن أقسم وأحلف مترادفان من حيث استعمال العرب لأنه ليس هناك ما يمنع من تفسير أحدهما بالآخر، لكنهما ليسا بمترادفين من حيث استخدام القرآن.

فلقد جاءت مادة "حلف" في القرآن الكريم في ثلاثة عشر موضعًا، كلها بغير استثناء، في مقام الحنث باليمين. منها ست آيات في المنافقين الذين فضحتهم سورة التوبة بعد غزوة تبوك:{لَوۡ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلشُّقَّةُۚ وَسَيَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسۡتَطَعۡنَا لَخَرَجۡنَا مَعَكُمۡ يُهۡلِكُونَ أَنفُسَهُمۡ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ} [التوبة: 42]. {وَيَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنَّهُمۡ لَمِنكُمۡ وَمَا هُم مِّنكُمۡ وَلَٰكِنَّهُمۡ قَوۡمٌ يَفۡرَقُونَ} [التوبة: 56].{يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمۡ لِيُرۡضُوكُمۡ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤۡمِنِينَ} [التوبة: 62] .{يَحۡلِفُونَبِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدۡ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلۡكُفۡرِ وَكَفَرُواْ بَعۡدَ إِسۡلَٰمِهِمۡ} [التوبة: 74].{يَحۡلِفُونَ لَكُمۡ لِتَرۡضَوۡاْ عَنۡهُمۡۖ فَإِن تَرۡضَوۡاْ عَنۡهُمۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرۡضَىٰ عَنِ ٱلۡقَوۡمِ

ٱلْفَٰسِقِينَ} [التوبة: 96] {وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّا ٱلْحُسْنَىٰ ۖ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ} [التوبة: 107]. ومعها، في المنافقين أيضا، آيات:{وَيَحْلِفُونَ عَلَى ٱلْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [المجادلة: 14].{يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ} [المجادلة: 18] {وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ *هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ *مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ} [القلم: 10–12].{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا *فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا} [النساء: 61–62]. وجاء الفعل مرة واحدة مسندًا إلى الذين آمنوا، فلزمتهم كفارة الحنث باليمين{ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ} [المائدة: 89].

أما القسم فيغلب مجيئه في الأيمان الصادقة. وجاء المصدر منه موصوفا بالعظمة في آية الواقعة: {وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ} [الواقعة: 76] ويجئ الفعل في الشهادة ومثلها، حيث لا يحل الحنث باليمين، كالشهادة على الوصية: [المائدة: 106–107].

وأما اسناد القسم في القرآن إلى المجرمين في هذه الآيات: {وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا۟ غَيْرَ سَاعَةٍ} [الروم: 5 5]. وكذلك حين يقسم الكفار بالله جهد أيمانهم، عن اقتناع بصدق ما يقسمون عليه ولو كان في حقيقته كذبا:{وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ}. [الأنعام: 109]. ومعها آيات: [الأعراف: 49 وإبراهيم: 44 والمائدة: 53: والنحل: 38 والنور: 53 وفاطر]. فلا يضر لأنهم في ظنهم غير حانثين.

والخلاصة: إن هناك فرقًا دقيقًا بين اللفظين أقسم وأحلف المقول بترادفهما. فاختلاف مادتي اللفظين يؤذن باختلاف مدلول كل منهما، وبين حلف وحنث من القرب، ما ليس بين حلف وقسم، مما يبعد أن يكونا سواء.

4– ومن الظواهر الأسلوبية اللافتة في البيان القرآني، مجيء فعل القسم بعد "لا النافية" في مثل قوله تعالى:{لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ *بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ} [القيامة: 1–4].

والخلاف قديم في تأويل "لا" وتوجيه القسم بعدها.

قال ابن هشام في باب "لا، الزائدة في الكلام لمجرد تقويته وتأكيده":

– قيل هي نافية.أما المنفي بها فقد اختلفوا في تأويله. فقيل: إنها تنفي شيئًا تقدم في سورة أخرى، ووجه هذ التأويل عندهم، أن القرآن كله كالسورة الواحدة.

– وقيل هي زائدة: توطئة وتمهيدًا لنفي الجواب محذوفًا. وتقديره في آية القيامة:{لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ} [القيامة:1–2] لا يُتْرَكون سُدًى. ورُد هذا التأويل بأنه لا وجه لتقدير جواب، والجواب صريح في مثل:{فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ} [المعارج: 40].{لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ

* وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ * لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ} [البلد: 1-4].{فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ *إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ} [الواقعة:7 5- 77]. وقيل:إنها زيدت لمجرد التأكيد وتقوية الكلام، ونظيره عندهم، آية الحديد:{لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ}. ورُدّ بأنها لا تزاد لذلك في صدر الكلام،بل تزاد حشوًا. لأن زيادة الشيء تفيد اطراحه، وكونه في أول الكلام يفيد الاعتناء به.

- وقيل: إنها ليست نافية ولا زائدة، وإنما هي لام الابتداء، أشبِعت فَتحتُها فتولدت عنها ألف، وعلى هذا الوجه قراءة الحسن البصري، إمامها: {فَلَأُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ} [المعارج: 40].

ثم إذا تدبرنا آيات القسم في القرآن فنجد أنه لم يأت فعل القسم، في القرآن كله، مسندًا إلى الله تعالى بضمير المتكلم. بغير "لا" هذه. قال تعالى:{فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ . وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ . إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ} [الواقعة:7 5- 77] {فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ . وَمَا لَا تُبْصِرُونَ . إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ} [الحاقة:38- 40]{فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ} [المعارج: 40]{لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ . وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ} [القيامة:1-4]{فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ * وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ} [التكوير:1 5-19]{فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ * وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ * وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ * لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ} [الانشقاق: 17-19]{لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ * لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ} [البلد: 1-4].كذلك لم تأت "لا" النافية مع فعل القسم مسندًا إلى غيره تعالى. وإنما جاءت "لا" الناهية في آية النور {لَا تُقْسِمُوا}..«وهذا الاطراد يُبعد احتمالَ أن تكون "لا" هي لام الابتداء أشبعت فتحتها فتولدت عنها ألف. كما يُبعد احتمالَ أن تكون "لا" زائدة، والمعنى: "أقسم" كما اختار أبو حيان. ذلك لأن إدخال لا النافية على فعل القسم جاء في كلام العرب وأشعارهم. وجعلوا منه قوله تعالى:{لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ} [الحديد:29]. وهناك فرقٌ بعيد بين أن تكون "لا" لنفي القسم، كما قال بعضهم. وبين أن تكون لنفي الحاجة إلى القسم. لأن نفي الحاجة إلى القسم، يكون في مواضع الثقة واليقين ويأتي بالتوثيق والتقرير.[63]

المناقشة:

[63] عائشة عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطئ (ت 1419هـ)، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، الطبعة الثالثة، (ص280).

هذا وإنه قد تبين لنا مما سبق أن بنت شاطئ كانت بنت شاطئ بحر صغير أصغر من بحر كلزوم. أما البحر الذي غاصت فيه فبحر لا ساحل له فلما كان هذا البحر أكبر من البحر الذي ترعرعت في شاطئه فغرقت فيه هي وأصولها المزخرفة. وأن أصولها هذه أوقعتها من حيث لا تدري في أخطاء لاتغتفر منها مايلي:

أولًا: أنها أخطأت في الاستقراء.حيث إنها خالفت مبدأ الوحدة الموضوعية في التفسير فنظرت في بعض الآيات المشتركة في لفظ واحد وقررت المعنى على ضوئها وفاتتها أن تنظر في آيات أخرى مشتملة على اللفظ ذاته، ومن الأمثلة على ذلك أنها قالت:"ترددت في تأويل قوله تعالى: {وَٱلضُّحَىٰ*وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ} بـ"لا أقسم بالضحى وأقسم بالليل إذا سجى" لأن القرآن الكريم لا يستعمل القسم مسندًا إلى الله سبحانه إلا مع لا النافية، باستقراء كل آيات القسم في القرآن، فكان لي من هذا الاستقراء ما يؤذن بأنه سبحانه في غير حاجة إلى القسم".

والخلاصة:إنها خلافًا للمفسرين فرقت بين القسم بالواو وبين غيرها من صيغ القسم مثل لا أقسم فقالت إن مجيء القسم مقترنًا بحرف النفي دائمًا دليل على أن الله ليس في حاجة إلى القسم.

والتحقيق: إن علمائنا الكرام يعتقدون أن الله أحد فرد صمد ولم يقل أحد منهم إن الله في حاجة إلى القسم بل قالوا إن هناك فرقًا بين قسم الخالق والمخلوق ثم إننا وجدنا مواضع أقسم الله فيها بنفسه من غير أن ينفيها بـ "لا"، فمن ذلك قوله سبحانه: {فَوَرَبِّكَ لَنَحۡشُرَنَّهُمۡ وَٱلشَّيَٰطِينَ}[مريم: 68]{فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ}[الحجر: 92] {فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِنَّهُۥ لَحَقّٞ مِّثۡلَ مَآ أَنَّكُمۡ تَنطِقُونَ} [الذاريات: 23].

ثانيًا: أنها أخطأت في رفض القول بالترادف اللغوي في القرآن حيث إنها رفضت تفسير القسم بالحلف وقالت: "وفي القاموس: حلف: أي أقسم لكن التتبع للاستعمال القرآني يمنع هذا الترادف: فلقد جاءت مادة "حلف" في القرآن الكريم في ثلاثة عشر موضعاً كلها بغير استثناء في مقام الحنث باليمين وأكثرها مسند إلى المنافقين" وقالت: "أما القسم فيغلب مجيئه في الأيمان الصادقة". وقال سبحانه: {وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقۡسِمُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيۡرَ سَاعَةٖ}[الروم: 5 5]، {وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَئِن جَآءَهُمۡ نَذِيرٞ لَّيَكُونُنَّ أَهۡدَىٰ مِنۡ إِحۡدَى ٱلۡأُمَمِۖ فَلَمَّا جَآءَهُمۡ نَذِيرٞ مَّا زَادَهُمۡ إِلَّا نُفُورٗا}، {وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَئِن جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ لَّيُؤۡمِنُنَّ بِهَاۚ} [الأنعام: 109]، {أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقۡسَمۡتُمۡ لَا يَنَالُهُمُ ٱللَّهُ} [الأعراف:49]، {أَوَلَمۡ تَكُونُوٓاْ أَقۡسَمۡتُم مِّن قَبۡلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٖ} [إبراهيم: 44]هذه بعض الآيات في القسم التي جاءت في مقام الحنث، صحيح أن الدكتورة عائشة عدت هذا النوع وقالت: "وحين يسند القسم في القرآن إلى المجرمين فإنهم في ظنهم غير حانثين".

والتحقيق:إننا وجدنا مواضع وآيات جاء فيها القسم في مقام الحنث باليمين كما في قوله تعالى: {أَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ إِنَّهُمۡ لَمَعَكُمۡۚ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فَأَصۡبَحُواْ خَٰسِرِينَ} [المائدة: 53]. {وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَا يَبۡعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُۚ} [النحل:37]. {وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقۡسِمُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيۡرَ سَاعَةٖ} [الروم: 5 5].

أما قولها: «وأعود فأقرر أن قصارى ما اطمأننت إليه في هذه المحاولة لفهم إعجاز البيان القرآني، هو أنه ما من لفظ فيه أو حرف يمكن أن يقوم مقامه غيره، بل ما من حركة أو نبرة لا تأخذ مكانها في ذلك البيان المعجز" فكلمةحق أريد بها الباطل.

ثالثًا: أنها أخطأت في مخالفته إجماع من يعتد بإجماعهم من المفسرين واللغويين والبلاغيين حيث إنهاقالت إن القسم بالواو في أوائل السور خرج عن أصله فلا يحتاج إلى جواب فلا داعي أن نجهد أنفسنا بالبحث عن جواب لهذا القسم. وقالت أيضا: إن القول بأن القسم إنما يكون لتعظيم المقسم به أوقع من سبقها في الحيرة والاضطراب فتكلفوا للقسم أي جواب وللمقسم به أي وجه من وجوه التعظيم. وذلك لأنها لا ترى صلة بين المقسم به والمقسم عليه كما بين قوله {وَالْعَادِيَاتِ} وقوله {إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ} [العاديات: 1-6]؟ وبين قوله: {وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى} و {إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى} [الليل: 1-4]؟ ولا ترى أي تعظيم للمقسم به البلد الحرام في قوله تعالى:{لَاأُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ*وَأَنتَ حِلٌّ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ} [البلد: 1-2] بل استدلت بما قيل:كيف يستقيم تعظيم مكة بالقسم عليها حال استحلال أهلها لحرمة الرسول فيها؟

والتحقيق:إن العقل والعرف والشرع كل ذلك يدل على أن القسم بالشيء يستلزم تعظيم ذلك الشيء غالبًا. أما كون المقسم به مخلوقًا فلا يضر إذا كان الحالف هو الله لأن القسم بالمصنوعات يستلزم القسم بالصانع. وأما كونها لا ترى صلة بين المقسم به والمقسم عليه فلا نجعل له وزنًا لأنه رآها من هم أقوى منها بصرًا وبصيرة وأحوط منها علمًا.

وأما كون القسم قد يخرج عن أصل الوضع اللغوي فبعيد لاسيما في القرآن لأن القسم في القرآن قد خرج بأصل وضعه اللغوي وقد دخل به.

قال ابن إسحاق الجرمي(840 م / 22 5 هـ) في كتابه أيمان العرب في الجاهلية:"إن العرب لم يخرجوا بالواو عن أصلها كما خرجوا في الأمر والنهي والاستفهام"[64].

هذا وإننا نرى ضرورة التماس الحكمة التي جاء من أجلها القسم تارة بالواو وأخرى بغيرها كما في: {وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ}[البروج: 2] و {لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ}[القيامة: 1].

رابعًا: أنها أخطأت في اشتراط كون القسم بعد واو القسم أمرًا محسوسًا.فقالت هذا هو الغرض منه "فالصافات صفًّا والزاجرات زجرًا والتاليات ذكرًا" كذلك "الفارقات فرقًا والملقيات ذكرًا عذرًا أو نذرًا" وكذلك {والنازعات ....

[64] انظر: فضل عباس، التفسير والمفسرون في العصر الحديث، (1/ 3 58).

والمقسمات أمرًا}"كل هذه لا بدّ أن تكون أمورًا محسوسة لا يصح أن يراد بها الملائكة كما ذهب إليه كثير من المفسرين.

والتحقيق:إن هذا شرط باطل يبطله القرآن نفسه حيث إنه تعالى قال: {فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ} [الحاقة:38-39]. ويبطله الواقع أيضًا حيث إنه قد جاء القسم بالمحسوسات في قوله تعالى: {وَالصَّافَّاتِ صَفًّا}[الصافات: 1]{وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ * وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ}[البروج: 2-3].أما قولها بأنه لا يمكن أن يراد بالنازعات الملائكة لأنهم كانوا لا يؤمنون بملائكة تنزع الأرواح ولو كانوا يؤمنون بها لآمنوا بالبعث فمردود يكذبه القرآن والواقع. لأن القوم كانوا يؤمنون بالملائكة، بل منهم من كان يعبدها، وقد سجل القرآن هذا في أكثر من آية: {وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ ... إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ} [الزخرف: 19 - 20].

خامسًا: أنها أخطأت في قولها بأن ورود فعل القسم مقترنًا بـ"لا" دليل على أن الله ليس في حاجة إلى قسم. وأما وجه الخطأ فلأن قوله تعالى:{فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ} [الواقعة: 7 5 - 76] يكذبه. ثم إن الذين ذهبوا من قبل إلى أن (لا) نافية لم يستدلوا بها على ما ذهبت إليه. ثم بعد ذلك نقول إن القرآن الكريم لم يلتزم أسلوبًا واحدًا فيما أراد تقريره، حتى في قضايا الأحكام.

والتحقيق:إن الله ليس في حاجة إلى قسم إلا أن العباد الذين أنزل إليهم القرآن في حاجة إلى قسم بل اللغة العربية كأي لغة في إفادتها المعنى المراد تحتاج إلى قسم. وإن قول أعرابي عند سماعه قوله تعالى: {فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ} [الذاريات: 23]: "ويحهم من أغضب الجليل فأحلف يدل على ما نقول.

سادسًا: أنها أخطأت في قولها بأن المفسرين قد أخطئوا حينما تحدثوا عن هذه الكلمات التي جاءت بعد الواو تحدثوا عنها مطلقة، أي تحدثوا عن الضحى والنجم والليل فأهملوا القيود التي ذكرها القرآن فمثلًا: لم يتحدثوا عن الليل إذا أدبر وإذا عسعس وإذا يسري وإذا سجى. وأما وجه الخطأ فلأنهم قالوا ما قالوا على أساس الوحدة الموضوعية في التفسير فذلك دلهم على أن الليل بكل أحواله وقيوده التي ذكرها القرآن أو لم يذكر آية من آيات الله التي تدل على ألوهيته وربوبيته.

سابعًا: أنها أخطأت في قولها بأنه قد ذهب المفسرون كلهم أو أكثرهم إلى تعظيم المقسم به ثم مضوا يلتمسون وجه العظمة في كل ما تلا الواو، وأكثر ما ذكروه من ذلك يدخل في الحكمة وهي تختلف تمامًا عن العظمة. وأما وجه الخطأ فلأن كثيرًا من المفسرين لم يحصروا القسم في تعظيم المقسم به وإنما بينوا حكمًا كثيرة تناسب كل واحد من هذه المخلوقات التي أقسم بها سبحانه، وقد تكون تلك الحكمة توجيه الأنظار، وقد تكون تنبيه بعض الناس على عظمة ما أنكروه واحتقروه لغفلتهم عن فائدته أو ذهولهم عن موضع العبرة فيه.ثم إن كثيرا منهم أيضًا لم يتحدثوا عن هذه الأشياء حديثًا مطلقًا، وإنما تحدثوا عنها وعن حكمة القيود التي قيدت بها.ثم إن المراد من تعظيم المقسم به هو ذكر

ما هو عظيم عند الله أو عند الناس أو ما هو عظيم مطلقا أو ذكر ما هو من عظيم آياته التي تدل على ألوهيته وربوبيته.

والخلاصة: أنها ماكانت تملك العدة والضوابط التي تمكنها من مخالفة المفسّرين.بل قالت ماقالت بالتشهّي أو التباهي أو لدافع شخصيّ أو طلبًا للشهرة. بل أصابها وأصحاب مدرستها ما أصاب أبا العلاء المعري الذي قال:

"فإني وإن كنتُ الأخيرَ زمانَهُ.. لآتٍ بما لم تستطعهُ الأوائلُ".

أرجو ألا يُظن بي أنني أجحد جهود أصحاب هذه المدرسة التي لها شوبًا من الاعتزال في زرع ألغام من أضغاث أقوال في التراث الإسلامي. وأرجو الله أن يوفقنا لإزالة هذه الألغام لكيلا يتضرر بها المبتدئون ومن يأتي بعدنا.

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والمقترحات والتوصيات

فمن أهم النتائج:

1- المقسمون كثيرون فالله هو خير المقسمين وأولهم فهو يقسم بما شاء على مايشاء متى شاء كيف شاء أين شاء فليس لنا أن نقسم إلا بالله. أما إِبْلِيسُ فهو أول من حلف بِاللَّهِ كَاذِبًا فَلَمَّا حَلَفَ ظَنَّ آدَمُ أَنَّ أحدًا لا يحلف بالله إلّا صادقًا فاغترّ به.فأبونا آدم عليه السلام غر كريم ومعصوم.

2-كل المقسمين في حاجة إلى القسم إلا الله الصمد فإقسامه تعالى لسدّ احتياج العباد والتفضل عليهم.فهو أسلوب من أساليب الإقناع تقتضيه الحكمة.

3- القسم شرع للتيسير ولا يجوز أن يكون فتحًا للذرائع فكل قسم يفضي ويؤول إلى المفسدة أو الوقوع في الحرام فحرام يجب تجنبه وتحلته.

4- إن أصحاب المدرسة العقلية الاجتماعية زرعوا ألغامًا من أضغاث أقوال في التراث الإسلامي في مجالات شتى منها القسم.

5- إن هناك آراء كثيرة في بيان أسرار وقوع (لا) قبل فعل القسم في قوله تعالى: {لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَةِ} [القيامة: 1] وأمثاله فوجدنا أمثلها طريقة هو ما يجعل جملة القسم مثبتة ومنها كون لا لام الابتداء على القراءة التفسيرية. وأكثرها زخرفة هو قول بنت شاطئ ومن هو على شاكلتها.

المقترحات والتوصيات:

يستحسن أن تكون تآلفنا في علوم القرآن وأصول التفسير بفهم وتحقيق ما قاله الأخيار من الأقدمين على صورة قواعد مع شرح ولو كان يسيرًا، وأن نقوم بتفسير آيات القسم كلها دراسة موضوعية في ضوء ما قاله الأولون وما فتح الله علينا. وأن نقتصد في التأليف وفي الكلام فيه معا وأن يكون اهتمامنا بالكيفية لا بالكمية. وأن نحذر الألغام التي زرعها أصحاب الفرق الضالة في تراثنا الإسلامي وأن نعزم على إزالتها تيسيرا لأمر من بعدنا ولكي لا يفتتن الناس بها.

المصادر

ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ ج. برجستراسر.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، التبيان في أيمان القرآن، ت: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

ابن عقيلة، محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكيّ، (ت 1150 هـ)، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، مركز البحوث والدراسات جامعة الشارقة الإمارات، الطبعة: الأولى، 1427 هـ.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1399هـ - 1979م.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414هـ.

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، الطبعة: 1420 هـ.

أبو داود، سنن أبي داود، ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

أبو شهبة، محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة (ت 1403هـ)، المدخل لدراسة القرآن الكريم، مكتبه السنة – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1423 هـ - 2003 م.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت 502هـ)، تفسير الراغب، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب - جامعة طنطا، الطبعة الأولى: 1420 هـ - 1999 م.

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1415 هـ..

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، 1311هـ، بأمر السلطان عبد الحميد الثاني، الطبعة الأولى عام 1422 هـ ، دار طوق النجاة – بيروت.

بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن (ت 1419هـ)، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

الجمل، حسن عز الدين، معجم وتفسير لغوى لكلمات القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة: الأولى، 2003م.

الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي (ت نحو 320هـ)، نوادر الأصول، نوادر الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل – بيروت.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة – 1420 هـ.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، 1376 هـ – 1957 م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، (ثم صوَّرته دار المعرفة، بيروت، لبنان – وبنفس ترقيم الصفحات).

سيبويه، عمرو بن عثمان ، الملقب سيبويه (ت 180هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ – 1988 م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: 1394هـ/ 1974 م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ويُسمَّى (إعجاز القرآن ومعترك الأقران)، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى 1408 هـ – 1988 م.

طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية – بيروت.

عباس، الأستاذ الدكتور فضل حسن عبَّاس ، التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث، الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة: الأولى، 1437 هـ – 2016 م.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت نحو 395هـ)، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، الطبعة: الأولى، 1412هـ

الفارابي: أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين ، (ت 350هـ)، معجم ديوان الأدب، معجم ديوان الأدب، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، طبعة: مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، عام النشر: 1424 هـ – 2003 م.

الفراهي،عبد الحميد، إمعان في أقسام القرآن ، دار القلم، دمشق.

القطان، مناع بن خليل القطان (ت 1420هـ)، مباحث في علوم القرآن، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثالثة 1421هـ- 2000م.

القيعي، محمد عبد المنعم، الأصلان في علوم القرآن، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، الطبعة: الرابعة مزيدة ومنقحة 1417 هـ- 1996 م.

كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين ، الناشر: مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.

الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت 333هـ)، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ – 2005 م.

مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، عام النشر: 1423 هـ – 2002 م.

محمد بكر إسماعيل (ت 1426هـ)، دراسات في علوم القرآن، الناشر: دار المنار، الطبعة: الثانية 1419هـ-1999م.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206 – 261هـ)، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها.، عام النشر: 1374 هـ – 1955 م

مصطفى ديب البغا، محيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب / دار العلوم الانسانية – دمشق، الطبعة: الثانية، 1418 هـ – 1998 م.

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Aralık/December)

ŞİHÂBÜDDÎN EL-HAFÂCİ'NİN *RİSÂLE FÎ MA'NA'L-İĞRÂ* ADLI RİSÂLESİ: TAHKİK VE DEĞERLENDİRME

Shihāb al-Dīn al-Khafājī's Risāla Fī Ma'na al-Ighra: Editing and Criticism

HARUN ABACI

Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science, Department of Quranic Exegenesis, Denizli/Türkiye

harunabaci@pau.edu.tr https://orcid.org/0000-0003-2259-5722

SELMA TURAN

Yüksek Lisans Öğrencisi. Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Gruduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Science, Department of Basic Islamic Science, Denizli/Turkey

stturan20@gmail.com https://orcid.org/0009-0000-6507-2257

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 10/10/2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 11/11/2024
Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2024
Atıf/Citation: Abacı, Harun – Turan, Selam. "Şihâbüddîn El-Hafâci'nin *Risâle Fî Ma'Na'l-İğrâ* Adlı Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme". *Universal Journal of Theology* 9/2 (2024): 43-67. Doi: 10.56108/ujte.1582492

https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte

UJTE

e-ISSN: 2548-0952

Universal Journal of Theology, IX (2) (Aralık 2024):43-67

ŞİHÂBÜDDÎN EL-HAFÂCİ'NİN *RİSÂLE FÎ MA'NA'L-İĞRÂ* ADLI RİSÂLESİ: TAHKİK VE DEĞERLENDİRME

Harun ABACI
Selma TURAN

Öz

Nahiv ilmi, İslâmî ilimler arasında diğer disiplinlerle olan ilişkisi ve temel İslâm bilimlerine kaynaklık etmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Bu alanda, yazdığı eserler ve yaptığı katkılarla öne çıkan âlimler arasında Hafâcî (ö. 1069/1659) önemli bir şahsiyettir. Hafâcî, hocalarından hadis ve fıkıh dersleri alarak icâzet almış, daha sonra babasıyla hacca gitmiş ve Mekke ile Medine'deki edip, şair ve âlimlerle tanışarak onlardan ders almıştır. Dil, edebiyat, belâgat ve dinî ilimlerdeki derin bilgisiyle tanınan Hafâcî, birçok talebeye hocalık yapmıştır. Dil-edebiyat ve tefsir ilmi, onun en meşhur olduğu alanlar olarak kabul edilmektedir. Bu alanlardaki çalışmaları, günümüzde de değerini korumakta ve temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Bu makalede, Hafâcî'nin *Resâil-ü Şihâb Efendi* adlı mecmuasında yer alan *Risâle fî ma'na'l-iğrâ* adlı eseri incelenmiştir. Risâlenin temel kaynakları, Basra nahiv mektebinin önemli temsilcisi Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eseri ile Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye fî şerḥi'l-Ḫulâṣati'l-kâfiye* adlı eseridir. Yapılan araştırmalarda, risâlenin yalnızca bir nüshasının mevcut olduğu tespit edilmiştir. Hafâcî'nin bu eseri, nahiv ilminin önemli konularından olan iğrâ ve isim-fiiller meselesine açıklık getirmektedir. Müellif, eserin başında iğrânın sözlük ve terim anlamını verdikten sonra, iğrânın belirli kalıplar ile yapıldığını ifade etmiş ve bu kalıpları örneklerle açıklamıştır. Ancak dikkat çekici bir şekilde, risâlede iğrâ konusu ele alınırken ağırlıklı olarak isim-fiiller meselesine odaklanılmıştır. Bu durum, iğrâ kalıplarının çoğunun isim-fiillerden oluşmasıyla açıklanabilir. İsim-fiillerin sınıflandırılması konusu, nahivciler arasında uzun zamandır tartışma konusu olmuştur ve Hafâcî bu tartışmalara kendi görüşleriyle katkıda bulunmuştur. Risâlede, isim-fiillerin özellikleri, kalıpları, farklı âlimlerin bu konudaki görüşleri ve delillendirmeleri ele alınmıştır. Bu çalışma, Hafâcî'nin ilmî mirasına önemli bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Hafâcî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi verilmiş; risâlenin müellife aidiyeti, yazılış amacı, konusu, önemi, üslubu ve kaynakları değerlendirilmiştir. Ayrıca yazma nüshanın özellikleri tanıtılmış ve tahkikli neşir yöntemine dair bilgiler sunulmuştur. İkinci bölümde ise risâlenin tahkikli metni yer almaktadır. İçerik analizinde doküman inceleme yöntemi, tahkik sürecinde ise İSAM'ın tahkik esaslarına riâyet edilmiştir. Böylece Hafâcî'nin ilmî mirasının bir halkası daha gün yüzüne çıkarılmıştır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili, Tefsir, Nahiv, İsim-Fiil, Hafâcî, İğrâ.

Shihāb al-Dīn al-Khafājī's *Risāla Fī Ma'na al-Ighra*: Editing and Criticism

Abstract

Among the Islamic sciences, the science of Nahw has an important place in terms of its relationship with other disciplines and its role as a source for basic Islamic sciences. Hafājī (d. 1069/1659) is one of the most prominent scholars in this field with his works and contributions. Hafājī took hadīth and fiqh lessons from his teachers and received an ijāzah, then went on pilgrimage with his father and met the poets and scholars in Mecca and Medina and took lessons from them. Known for his deep knowledge of language, literature, eloquence and religious sciences, Hafājī taught many students. Language-literature and tafsir are considered to be his most famous fields. His works in these fields still retain their value today and are among the main sources of reference. This article analyzes Hafājī's Risāla fī ma'na'l-igrā' in his collection Resā'il al-Shihāb

Efendi. The main sources of the treatise are al-Sībawayhi's (d. 180/796) al-Kitāb and al-Shāṭibī's (d. 790/1388) al-Maḳāṣīd al-shāfiya fī sharḥi al-Ḫulāṣati al-kāfiya. Research has revealed that only one copy of this treatise exists. This work of Hafājī clarifies the issue of ijra and noun-verbs, which are important topics of the science of grammar. At the beginning of the work, after giving the dictionary and terminological meaning of ijra, the author states that ijra is made with certain patterns and explains these patterns with examples. However, it is noteworthy that the treatise mainly focuses on the issue of noun-verbs while discussing the issue of ijra. This can be explained by the fact that most of the ijra patterns are composed of noun-verbs. The classification of noun-verbs has long been a subject of debate among grammarians, and al-Hafājī contributed to this debate with his own views. In the treatise, the characteristics of noun-verbs, their patterns, the views of different scholars on this issue, and their arguments are discussed. This study aims to make an important contribution to al-Hafājī's scholarly legacy. The study consists of two main parts. In the first part, information about Hafājī's life, teachers, students, and works is given, and the authorship, purpose, subject, importance, style, and sources of the treatise are evaluated. In addition, the features of the manuscript are introduced and information about the method of critical edition is presented. In the second part, the edited text of the treatise is presented. In the content analysis, the document analysis method was used, and in the editing process, ISAM's editing principles were followed. Thus, one more link of Hafājī's scholarly legacy has been brought to light.
Keywords: Arabic Language, Tafsir, Nahw, Noun-Verb, Hafājī, Igrā.

Giriş

Bu araştırmada Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla nüshasında *Resâil-ü Şihâb Efendi* mecmua içerisinde yer alan *Risâle fî ma'na'l-iğrâ* isimli risâlesi tahkikli metin neşriyle yayına hazırlandı.

Şihâbüddîn Hafâcî, XVII. yüzyılda yaşamış, Mısırlı fakih, müfessir, dil ve edebiyat âlimidir. Hafâcî ve eserleri hakkında birçok çalışma kaleme alınmıştır. Güncel çalışmalardan bir kısmı ise şunlardır: Mustafa Keskin'in *Şehâbeddin el-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri* isimli makalesi, Abdulhamit Turgut'un *Şehâbeddin el-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi adlı makalesi, Mustafa Alkhedr'in el-Hafâcî ve inâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râzî Hâşiyesindeki Kur'ân İlimlerini Kullanım Metodu* adlı makalesi, Yusuf Sami Samancı'nın *Şehâbeddin el-Hafâcî'nin Hayatı ve Şifâu'l-ğalîl* adlı yüksek lisans tezi vb. çalışmalar bulunmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda müellifin hayatı ve eserleri konusunda detaya inilmemiştir. Çalışmamazın muhtevasını oluşturan risâlenin adı her ne kadar *Risâle fî ma'na'l-iğrâ* olsa da müellif iki varaktan müteşekkil eserinde, iğrâ başlığı adı altında isim-fiillerin özelliklerini ve kalıplarını anlatmıştır.

Arap dilinde kelimenin, isim, fiil ve harf şeklinde üç kısma ayrılmasından dolayı, Arapça da kelimeler bu üçün türün dışına çıkmamaktadır. Fiilin anlamını taşıyan, fakat fiilin alametlerini taşımayan isim-fiillerin ise bu üç kısımdan birisine girmesi gerekmektedir. Bu hususta nahivciler ihtilaf

etmişlerdir. Kufelilerden bir grup, isim-fiilleri gerçek fiil olarak kabul ederken, Basralılar ise isim-fiiller, isimler gibi kullanılan fiil olduğunu ifade etmiştir. Nahivcilerden bazıları ise isim-fiilleri başlı başına bir kelime grubu olarak kabul etmiştir. Bu tartışmalar Hafâcî, döneminde de devam etmiş olsa gerek ki, müelllif de bu konuda bir izaha gerek duymuştur. Değerlendirme kısmında tanımı yapıldığı üzere iğrâ, muhatabı hayırlı bir iş yapması konusunda teşvik etmektir. Tahzir ise muhatabı bir konuda korkutmak ve bir olay karşısında korumaktır. İsim-fiillerin, kalıplarına ve örneklerine bakıldığında kişiyi teşvik etme, emir verme, sakındırma ve uyarma manaları vardır. Müellifimiz, zikrü'l-cüz iradetü'l-küll usulü ile iğrânın ve tahzirin, isim-fiil üslûplarıyla yaygın kullanımın olması nedeniyle isim-fiilleri iğrâ kalıplarından kabul ederek, *Risâle fî ma'na'l-iğrâ* risâlesinde ele almıştır. Makalenin araştırma ve değerlendirme bölümünde Hafâcî'nin hayatı, eserleri ve *Risâle fî ma'na'l-iğrâ* isimli eserin muhtevası ayrıntılı bilgiye yer verilmiştir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1.Müellifin Hayatı

Şehâbeddin lakabıyla bilinmekte olan bu âlimin künyesi Ebü'l- Abbas'tır. Hafâce kabilesine olan nispeti sebebiyle de el-Hafâcî diye bilinmektedir. Asıl ismi Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî'dir. 977/1569 senesinde Mısır'ın Kahire şehrine yakın bir ilçe olan Seryâkus'ta doğmuştur.[1] el-Hafâcî'nin ailesi o dönemde bilim ve edebiyatta kendilerini geliştirmiş, güzide bir ailedir. Babası ise dönemin ihtiram gösterilen âlimlerinden Muhammed b. Ömer el-Hafâcî eş-Şâfi'î (1011/1602)'dir.[2] el-Hafâcî, Hafâce kelimesine nispeti anlatmaktadır. Hafâce kelimesi ile neyin kastedildiği noktasında ise iki görüş vardır. Bunlardan birincisi; bir kadının ismi olduğu iddiasıdır. İkincisi ise; kabilenin atası olan Muâviye ismindeki kişiye verilen ikinci isim olduğu görüşüdür.[3]

Hafâcî'nin eğitim hayatı oldukça yoğun geçmiştir. Şöyle ki Mısır'daki yoğun eğitiminin ardından Mekke ve Medine'deki âlim, edip ve şairlerle istişare edip onlardan da istifade etmiştir. Daha sonra ise İstanbul'a gidip oradaki birçok üstattan eğitimler almıştır. İstanbul'da kaldığı süre zarfında ilmi ve başarısı sayesinde rüştünü ispat eden Hafâcî, ilk resmi vazifesine

---

1 Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-mufessirîn min sadri'l-islâm hatta'l-asri'l-hâdır* (Beyrut: Muessesetu'n- Nuveyhidi's-Sekâfiyye, 1983), 75.

2 Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi e'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşar* (Kahire: Matbaatu'l- Vehbiyye, 1284), 4/76-77.

3 Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicazî (Kuveyt: Matbaatu Hukumeti'l-Kuveyt, 1969), 5/526; Mustafa Keskin, "Şihâbüddîn el-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2016), 107.

Rumeli kadılığı ile başlamıştır. Dördüncü Murad döneminde (ö. 1623-1640) ise saygınlığı daha da artarak Selânik ve Üsküp kadılıklarına atanmıştır. Bu görevlerinin akabinde son olarak Kahire'de kadılık görevi icra etmiştir.[4]

1.2 Hocaları

Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin ilk hocası babası Muhammed b. Ömer el-Hafâcî'dir. Hafâcî, bir süre babasının yanında farklı alanlarda eğitim aldıktan sonra yakın akrabası olan dönemin tanınmış âlimlerinden dayısı Ebû Bekir b. İsmâil b. Şihâbiddîn eş-Şenevânî'nin (ö. 1019/1611)[5] derslerine katılmıştır. Hafâcî "zamanın Sîbeveyhi" ve "döneminin Şâfiî'si" diyerek anlattığı[6] dayısından meânî, Arapça, mantık, nahiv, edebiyat ilimleri de dahil olmak üzere Hanefî ve Şâfiî mezhebinin temel kaynaklarını müzakere etmiştir.[7] Hafâcî dayısı eş-Şenevânî'nin dışında Mısırlı birçok âlimden ilim tahsil etmiştir.Mısırlı üstatlarından bazılarının isimleri ise şunlardır; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısrî (ö. 1004/1596)[8], Nûreddîn Ali b. Yahya ez-Zeyyâdî el-Mısri eş-Şâfi'î (ö. 1024/1615)[9], İbn Gânim lakabıyla meşhur Nûrüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Hazrecî el-Makdisî (ö. 1004/1596)[10], Cemâluddîn İbrahim b. Abdurrahman el-'Alkamî (ö. 994/1585).[11]

1.3. Öğrencileri

Hafâcî'nin birçok talebesi olmakla beraber bazı öğrencilerinin isimleri şunlardır: Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî (ö. 1093/1682)[12], Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî (ö. 1111/1699).[13]

1.4. Eserleri

1- *Habâya'z-zevâyâ fîmâ fi'r-ricâl mine'l-bekâyâ*: Müellif, bu eserin kendisine aidiyetini Reyhanetu'l–elibba'da zikretmiştir.[14]

---

4 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/333.

5 Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Yavuz, "Şenevânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/549-551.

6 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*, thk. Abdulfettâh Muhammed Hulv (Kahire: Matbaatu Îsa el-Babî el-Halebî, 1967), 2/300.

7 Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/327.

8 Biyografisi için bk. Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 3/342-348.

9 Biyografisi için bk. Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 3/195-197.

10 Biyografisi için bk. Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 3/180-185.

11 Biyografisi için bk. Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/77-78.

12 Ayrıntılı bilgi için bk Nazif Hoca, "Abdülkādir el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/230-231.

13 Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Muhibbî, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/35-37.

14 Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1/11.

2- *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*: Hafâcî, bu eserinde hem kendi zamanında hem de kendisinden önce yaşamış şair ve âlimlerin hayatlarını incelemiş, ayrıca bu şahsiyetlerin eserlerinden örnekler sunmuştur.[15]

3- *Tırâzü'l-mecâlis:* Müellif, bu eseri *Reyahanetu'l-elibba* isimli eserinde *Tırâzü'l-mecâlis* adıyla anmış olduğu gibi başka kaynaklarda da aynı isimle zikredilmektedir.[16] El-Emâlî tarzında kaleme alınan ve dil ile edebiyat konularını işleyen bu eser, elli meclisten oluşmaktadır. Ayrıca, hadis ve tarih alanlarına da dair bazı hususları içermektedir.[17]

4- *Şerhu dürreti'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâs:* Bu eser Ebû Muhammed Kāsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî (ö. 516/1122)[18]'nin *Dürretül-ğavvâs* isimli kitabının şerhidir. Şerh kitabının kendisine ait olduğunu ifade eden Hafâcî'yi biyografi kaynakları da desteklemektedir.[19]

5- Şifâ'ü'l-ğalîl fîmâ fî kelâmi'l-ʿArab mine'd-dahîl: Müellif bu eserin kendisine aidiyetini *İnâyetü'l- kâdî ve kifâyetü'r- râzî* haşiyesinde zikretmektedir.[20]

6- *Nesîmü'r-riyâz fî Şerhi Şifâ'i'l-Kâdî ʿİyâz:* Hafâcî, bu eserin kendisine ait olduğunu *Reyhanetu'l-elibba* isimli eserinde ve Beyzâvî üzerine yazdığı *İnâyetü'l-kâdi ve kifâyetü'r-râzî* adlı haşiyesinde yer vermiştir.[21]

7- *ʿİnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râzî (Hâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyzâvî:* Beyzâvî'nin meşhur tefsiri *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'e yazmış olduğu bu hâşiye Hafâcî'nin en kapsamlı eseridir. Eserde geçen tüm kelimeler birer birer izah edilmiştir. [22]

8- *Dîvânü'l-edeb fî zikri (mehâsini) şuʿarâ'i'l-ʿArab*: Hafâcî, bu eserin kendisinin olduğunu *Reyhanetu'l-elibba* da zikretmiştir.[23] Ayrıca başka kaynaklarda da bu eserin, Hafâcî'ye ait olduğu ifade edilmektedir.[24] Bu eserin bir yazma nüshası, Dîvanü'l-Edeb fî Mehâsini Büleğâi'l-Arab ismiyle Millet Kütüphanesinde Feyzullah Efendi bölümünde 1596 numara ile kayıtlıdır.

---

15 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 2/332-333; Abdulhamit Turgut, "Şehâbeddin el-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 849.

16 Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/340.

17 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 2/332-333; Ali Şakir Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/72-73; Turgut, "Şehâbeddin el-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi", 849.

18 Hulusi Kılıç, "Harîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/191-192.

19 Hafâcî, *Reyhanetu'l-elibba*, 2/ 340.

20 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *ʿİnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-Râzî hâşiye ʿalâ tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru Sadr, tsz), 1/119.

21 Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/340;Keskin, "Şihâbüddîn el-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", 124.

22 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 2/332-333; Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddin", 15/15/72-73; Turgut, "Şehâbeddin el-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi", 849.

23 Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/340.

24 Keskin, "Şihâbüddîn el-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", 124.

9- *Resâil-ü Şihâb Efendi:* Bu eser, makalemizin konusu olan *Risâle fî ma'na'l-iğrâ* adlı risâleyi de içeren ve toplamda 72 risâle barındıran, tamamı Hafâcî'ye ait bir mecmuadır. Eserin yazma nüshası, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na bağlı Süleymaniye Kütüphanesi'nin Murad Molla bölümünde, 01836-047 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Eserdeki risâlelerden 31'i Arap dili ve edebiyatı üzerine olup, bu risâlelerin başlıkları ise şu şekildedir:

- *Kaydü'l-Evâbid fî Mühimmâti'l-Fevâid/ Risâle fî İ'râbi el-Hamdü li'llâh*
- *Risâle fi'l-fark beyne'l-fâili'l-hakîkî ve'l-fâili'l-lügavî*
- *Risâle fî işkâl fî mâkâmâti'l-Harîrî*
- *Risâle fî izâfeti Şehri Ramazan*
- *Risâle fî binâi harâm ve mâ fîhi*
- *Risâle fî kavli seyyid es-sind min enne nisbete'l-sasîra ilâ müdrakâtihâ*
- *Risâle fî kavlihim leyse't-tayyib illa'l-misk*
- *Risâle fî lugaz nahvî*
- *Risâle fî kavlihim tahiyyetün beynehüm darbun vecî'un*
- *Risâle fi'l-gâyâti'l-mebniyye ale'z-zamm*
- *Risâle fî beyt li-Urve b. Verd*
- *Risâle fi'l-hurûfi'l-zevlekıyye*
- *Risâle fî'-ta'diye li'l-mef'ûl ve ma'nâhu*
- *Risâle fi'l-izâfet ve mâ yete'alleku bi-hâ fî izâfeti Fâtihati'l-Kitâb*
- *Risâle fî umûmi'n-nekrati'l-menfiyye bi-lâ*
- *Risâle fî kavlihim eraeyte*
- *Risâle fî ta'diyeti f'ili't-teaccüb*
- *Risâle fî inne-mâ ve ahvâlihî*
- *Risâle fî hükmi'l-kalb fi't-tasrîf*
- *Risâle fî ma'na'l-iğrâ*
- *Halâvetü'l-hall fi'l-atf ale'l-mahall*
- *Risâle fî vukûi haysü mevsûleten*
- *Risâle fî teşbîhi'ş-şey'bi-ismihî*
- *Risâle fî ma'na'l-küll*
- *Risâle fî ma'na'l-îmâ inde'l-üdebâ*
- *Risâle fî nasbı vahdehû*
- *Risâle fî tesniyeti lafzı Ömr*
- *Risâle fî ma'na'z-zarûret ve i'mâli ismi'l-fâ'il el-mâziye*

- *Risâle fî tahkîki kavlihim Fadlan*
- *Risâle fî mâ yete'alleku bi-tefhîmi'l-lâm fî nahve's-salât*
- *Şerhu kasideti'l-Ceymiyye li-İbn Fârız.*

Geri kalan risâlelerden beşi siyer, altısı kelâm, biri hadis, ikisi fıkıh ve biri de mantık ilmi alanında kaleme alınmıştır.[25]

1.4. Vefatı

Hafâcî, üstlendiği tüm görevlerin ardından, ömrünün geri kalan kısmını eserler kaleme alarak geçirmiştir. Sonuç olarak, 3 Haziran 1659 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.[26]

2. *Risâle Fî Ma'na'l-İğrâ* Adlı Risâlenin Özellikleri

2.1. Eserin Müellife Nispeti

Bu risâlenin yer aldığı eserin ilk sayfasında, eserdeki tüm risâlelerin Şihâb Efendi'ye ait olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla, risâlenin mukaddimesinde veya ferağ kaydında müellifin ismi yer almıyor olsa da eserin ilk sayfasındaki bu bilgiye dayanarak, risâlenin Hafâcî'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, risâlenin müellifine dair belirsizliğin giderilmesinde önemli bir kaynak teşkil etmektedir

2.2. Eserin Telif Sebebi

Müellif eserin mukaddimesinde eseri niçin telif ettiğine dair herhangi bir bilgiye yer vermemektedir. Ancak iğrâ ve isim-fiiller konusunun nahivciler arasında tartışmalı olması dikkate alınarak o dönemde de kendisine sorulan bir soru üzere bu risâleyi kaleme alma ihtimali söz konusu olmuş olabileceği düşünülmektedir.

2.3. Eserin Konusu, Önemi ve Değerlendirmesi

Arapçada "إِغرَاء" kelimesi "أَغْرَى يُغْرِي" fiilinin mastarı olup "إِفْعَال" babından gelmektedir. Kelime anlamı ise teşvik etmek, sevk etmek, kışkırtmak, yönlendirmek, tutkun olmak ve düşkün olmak manalarına gelmektedir.[27] Istılahda ise İğrânın, Arap dilcileri tarafından farklı tarifleri yapılmıştır; İbnü'l-

[25] Hafâcî, *Resâil-ü Şihâb Efendi* (Murad Molla, 313144),109-110.
[26] Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/343; Keskin, "Şihâbüddîn el-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", 112.
[27] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 15/121;Habip Uz, *Arap Şiirinde Tahzir ve İğrânın Üslup Bakımından İncelenmesi* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 46.

Hâcib şöyle tarif etmiştir: *"Fiili daima gizlenen mensûb isimlerdendir."*[28] İbn Mâlik ise iğrâyı: *"Muhâtabı teşvik etmek amacıyla gizli bir fiilinin mefulü bihi olarak zikredilen kelimedir."*[29] şeklinde ifade ederken, İbn Hişâm, iğrânın tarifini şöyle yapmıştır: *"İğrâ karşı tarafı güzel bir şeyi yapması için uyarmaktır."*[30] İbn Akîl de eserinde iğrânın tarifini şu şekilde yapmıştır: *"Övgüyü celbeden bir durumu muhâtaba emretmektir."*[31] Süyûtî ise iğrâyı: *"اِلْزَمْ fiilinin takdiri ile mensûb olan isimdir."*[32] diyerek tanımlamıştır. Sabbân da eserinde bir önceki tarifin aynısını yapmıştır.[33] Hafâcî'ye gelince, o ise iğrânın sözlük anlamını nahivcilerle aynı şekilde belirtmekle beraber terim anlamının ise bazı özel kalıplarla bir şeyi zorunlu kılmak, bir şeye teşvik etmek anlamına geldiği ifade ederek bu konuda bir farklılık arz ettiği görülmektedir. Hafâcî'nin tanımının önceki nahivcilerin tanımından farkı şudur:

a) Önceki nahivciler iğrânın sadece muhâtabı teşvik amacıyla sınırlı olduğunu söylerken Hafâcî teşvik yanında zorunlu bir eyleme yöneltmek anlamını da ilave etmiştir.

b) Nahiv kitaplarında iğrâ kalıpları genellikle dağınık bir şekilde ele alınırken, Hafâcî bu konuyu daha derli toplu bir biçimde sunmuştur. Eserinin adı *Risâle fî ma'na'l-iğrâ* olmasına rağmen, müellif bu başlık altında iğrâdan ziyade zikrü'l-cüz ve iradetü'l-küll usulüyle isim-fiilleri ele almıştır. Çünkü iğrâ usûlü, çoğunlukla isim-fiillerle gerçekleştirilen bir yapıdır. Bu bağlamda, Hafâcî'nin eserinde, iğrâ kavramının anlaşılmasında isim-fiillerin rolü ve kullanımı üzerinde durulmuş, iğrâ usulünün dilsel yapıları daha sistematik bir şekilde açıklanmıştır. Arap dili ve nahiv ilmi açısından bakıldığında, Hafâcî'nin bu yaklaşımı, konunun daha anlaşılır ve düzenli bir şekilde ele alınmasına olanak tanımaktadır.

İsim-Fiiller "أسماء الأفعال" : İsim-fiiller, yapıları bakımından fiillerin özelliklerini taşımazlar; ancak fiil anlamında kullanılabilirler.[34] Bu

---

28 Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî, *Şerhü'r-Radi ala'l-Kafiyeti İbni'l-Hacib* (Bingâzî: Camiatu Garyounis, 1996), 1/577;Uz, *Arap Şiirinde Tahzir ve İğrânın Üslup Bakımından İncelenmesi*, 50.

29 Ebû Abdullâh Cemâlüddîn Muḥammed b. Abdullâh İbn Mâlik et-Ṭâî, *Şerḥu'l-Kâfiyeti'ş-şâfiye* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Ḳurâ, 1982),2/42;Uz, *Arap Şiirinde Tahzir ve İğrânın Üslup Bakımından İncelenmesi*, 50.

30 Ebû Muḥammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Evzahu'l-mesâlik 'ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Muyhiddîn Abdülhamid (Beyrut: Mektebu'l Asriyye, 2003), 4/74;Uz, *Arap Şiirinde Tahzir ve İğrânın Üslup Bakımından İncelenmesi*, 49;Uz, *Arap Şiirinde Tahzir ve İğrânın Üslup Bakımından İncelenmesi*, 50.

31 Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh İbn Akîl, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1985), 4/4/301; Uz, *Arap Şiirinde Tahzir ve İğrânın Üslup Bakımından İncelenmesi*, 50.

32 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 3/27;Uz, *Arap Şiirinde Tahzir ve İğrânın Üslup Bakımından İncelenmesi*, 50.

33 Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî Sabbân, *Hâşiye ʿalâ şerḥi'l-üşmûnî menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik hâşiyetü'ş-Sabbân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, tsz), 3/3/188; Uz, *Arap Şiirinde Tahzir ve İğrânın Üslup Bakımından İncelenmesi*, 50.

34 Mustafa Galâyânî, *Câmiû'd-Durûsi-l Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü Asriyye, 1994), 155; Bolat Emrah, *Arap Dilinde İsim-Fiiller ve Kur'an Semantiğine Etkileri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 51.

özelliklerinden ötürü, dil âlimleri isim-fiillerin hangi grupta yer alması gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hafâcî, eserinde bu farklı görüşleri ele alarak, isim-fiillerin dilbilimsel sınıflandırılmasına dair ortaya çıkan bu çeşitliliği tartışmıştır. Arap dili ve nahiv ilmi açısından, isim-fiillerin fiil anlamını taşırken fiil özelliklerinden yoksun olmaları, dilin yapısal ve anlam ilişkilerini anlamada önemli bir mesele teşkil etmektedir. Hafâcî'nin bu konudaki açıklamaları, isim-fiillerin doğru bir şekilde sınıflandırılmasına yönelik önemli bir katkı sunmaktadır.

a) İsim-Fiillerin Kısımları

1. Zaman Bakımından İsim-Fiiller: Emir, Mazi ve muzari olmak üzere üçe ayrılırlar. Risâlede geçen (شَتَّان) (farklı oldu) mazi isim-fiile, (رُوَيْدَ) =(أَهْمِلْ)ise (yavaş ol) manasında emir isim-fiile örnek teşkil eder, (رُوَيْدَ)'nin aynı zamanda mastar olarak da kullanımı mevcuttur.

2. Kökeni Bakımından İsim-Fiiller:

Mürtecel ve Menkûl isim-fiiller olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

a) Mürtecel isim-fiiller: Başka bir kökten dönüştürülmemiş yani doğrudan isim-fiil şeklinde kullanımı olan isim-fiillerdir ve semâ'i'dirler. Örnek; (شَتَّانَ) (farklı oldu), (هَيْهَاتَ) (Ne kadar da uzak!).

b) Menkûl isim-fiiller: Öncesinde farklı bir mana da kullanılan kelimeler veya kelime gruplarından nakledilen isim-fiillerdir. Menkûl isim fiiller câr-mecrurdan, zarflardan veya mastardan nakledilebilir.[35] Menkûl olan isim-fiiller semâî'dir. Kıyas kabul etmeyip sadece Araplardan işitildiği haliyle kullanılırlar. Ayrıca tüm zarfların isim-fiil olarak kullanımı yoktur. Sadece daha önce kullanıldığı nakledilen zarflar isim-fiil olarak kullanılabilir.

1- Câr-Mecrurdan Nakledilen İsim-Fiiller: Aslı câr-mecrur olan isim-fiillerdir, kullanımları semâî'dir. Bu harf-i cerler muttasıl zamirlerle beraber kullanılır ve emir fiil anlamına gelirler. (عَلَيْكَ زَيْدًا) (Zeyd'i takip et) cümlesi isim-fiilin bu türüne örnektir. (عَلَيْكَ) (tut, sımsıkı sarıl, sana gereklidir) müteaddî bir isim-fiildir ve (خُذْهُ مِنْ فَوْقِكَ) (Zeyd'i başından yakala) ve (اِلْزَمْهُ) (tut) manasındadır. Bu anlama göre harf-i cer ve mecrur gizli bir fiilin mefulü bih gayri sarihidir. Fakat fiil hazfedilmiş harf-i cer ve mecrur ise bu fiilin yerine ikame edilmiştir. Böylece artık harf-i cer ve mecrur hazfedilen o fiil yerine amel etmektedir.

2- Zarftan Nakledilen İsim-Fiiller: Bunlara muzaf isim-fiil de denilmektedir. Bunların aslı zarftır. (عِنْدَكَ زَيْدًا) cümlesi aslı zarf olan isim-fiillere örnektir. (عِنْدَكَ) müteaddî bir isim-fiildir (خُذْهُ مِنْ عِنْدَكَ) (onu yanında tut)

[35] Eymen Abdürrezzâk Şevvâ, *Mu'cemu Esmâi'l-Efâ'li Fi'l-Lugati'l-Arabiyyeti* (Dımaşk: Matbûâ't Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyyeti, 2006), 19; Emrah, *Arap Dilinde İsim-Fiiller ve Kur'an Semantiğine Etkileri*, 47.

anlamındadır. Zarf olan isim-fiillerden olan (دُونَكَ) de aynı şekilde mütaddî olup (خُذْ) (al) manasına gelebildiği gibi aynı zamanda (تَأَخَّرْ) (Gecik, geri dur) manasında lazım da olabilir.

Ebû Osmân Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî (ö. 249/863)[36] ise

(عَلَيْكَ زَيْدًا) (Zeyd'i takip et) ifadesinin aslının (خُذْ مِنْ عَلَيْكَ) olduğunu yani (جِهَةَ فَوْقِكَ) manasına geldiğini ifade etmiştir. Burada (جهة)' ye (مِنْ) manasını, (فَوْقِكَ)'ye (عَلَيْكَ) manası vermiştir. Yani (خُذْ عَلَيْكَ زَيْدًا) (Zeyd'i üst tarafından yakala) manasına geldiğini ve (مِنْ) harf-i cerinin hazfedildiğini söylemiştir. Çünkü fiil çoğu zaman bir harf-i cer ile mefulün bihini alır. Sonra bizzat kendisi mefulü bihe müteaddî olur yani önce harf-i cer hazfedilir sonra îsâl yapılır. (خُذْ عَلَيْكَ زَيْدًا) (Zeyd'i üst tarafından yakala) örneğinde (على)'nin harf-i cer değil aslı itibariyle (فوق) anlamında zarf isim olduğuna işaret ediyor. Zarf olduğundan dolayı başına (من) harf-i ceri gelmesi gerektiğini fakat fiillerde hazf-i îsâl durumu çokça gerçekleştiği için buradaki zarf olan (على) dan da (من) harf-i cerinin hazfedildiğini belirtmektedir. Ardından (خُذْ) kelimesine de gerek kalmadığını ifade etmiştir. Örneğin (اِحْذَرْ بِإِيَّاكَ) cümlesinde de (اِحْذَرْ) (sakın) fiiline ihtiyaç kalmamıştır. Adeta (إِيَّاكَ) lafzı söz konusu fiilin manası için vazedilmiştir.

Ayrıca (إِيَّاكَ) kalıbı dışındaki yerlerde de fiilin hazfedilmesi câizdir. Örneğin câr ve mecrurdan nakledilen isim-fiillerden olan (فَعَلَيْكَ) lafzı ise (اِلْزَمْ) (sarıl) ve (خُذْ) (tut) fiillerinin manası için vazedilmiştir. Fakat (إِيَّاكَ) asli itibariyle gizli bir fiilin mefulü bihi olduğu için nahivciler bu lazfı ismi-filler içerisinde zikretmemişlerdir.

3- Mastardan Nakledilen İsim-Fiiller: Risâledeki (رُوَيْدَ) isim-fiili (أَوْرَدَ)-(إِرْوَادًا) mastarından alınmıştır. Ziyade harfler atılarak, ism-i tasğir yapılmıştır.[37]

3. Kıyâsî İsim-Fiiller:

(فَعَالِ) vezninde yapılan ve emir kipinde olan isim-fiillerdir. İsim-fiillerden semâî' olmayan tek türdür. "Müştak isim-fiil" veya "ma'dûl isim-fiiller olarak da adlandırılır.. Örnek; (نَزَالِ) (aşağı in) manasındaki (اُنْزُلْ) emir fiilinden türetilmiştir.[38]

4. İsim-Fiile Benzeyen Kelimeler:

Şibih fiiller, fiil gibi tesir eden isimlerdir. Gerekli şartların sağlanması ile diğer kelimelere etki edebildikleri için isim-fiil olarak adlandırılmıştır. Bunlar, isim-fiiller gibi isim oldukları halde fiil gibi etki ederler.[39] Örneğin (ضَرْبًا)

[36] Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Elmalı, "Ebû Osman El-Mâzinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 209-210.

[37] Emrah, *Arap Dilinde İsim-Fiiller ve Kur'an Semantiğine Etkileri*, 49.

[38] Abdulgani Dakr, *Mu'cemu'l-Kava'idu'l-Arabiyye Fi'n-Nahvi ve't-Tasrif* (Dımaşk: Dâru'l- Kalem, 1986), 43-44; Emrah, *Arap Dilinde İsim-Fiiller ve Kur'an Semantiğine Etkileri*, 49.

[39] Emrah, *Arap Dilinde İsim-Fiiller ve Kur'an Semantiğine Etkileri*, 52.

(vurmak) aslında mastardır fakat isim gibi muamele görür ve (اِضْرِبْ) (döv) manasına gelmektedir. Yine aynı şekilde (ضَارِبٌ) (vuran) kelimesi ism-i fâildir. Fakat muzâri fiil manasında da olabilir.

Zikredilen isim-fiil kalıpları, kelimenin üç ana unsuru olan isim, fiil ve harf kategorilerinden ayrı değildir; ancak tasrif açısından bazı farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıklar, müzekkerlik ve müenneslik, müsennâlık ve cemiyet ile zamirin gizlenmesi gibi dilbilgisel unsurlarda kendini gösterir. Örneğin, fiillerde tesniye, cemiyet ve zamir alabilme gibi özellikler bulunurken, isim-fiillerde bu özellikler söz konusu değildir. İsim-fiiller, fiillerin aksine, bu tür dilbilgisel değişimlere tabi olmazlar. Bu durum, Arap dili ve nahiv ilmi açısından önemli bir inceleme alanı sunar ve isim-fiillerin yapısal özelliklerinin daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmasına olanak tanır.

5. İsim-Fiillerin Semâî'liği ve Kıyâsîliği:

Müteaddî ve lâzım olan ismi-fiillerde genel kural bunların semâî'olduğudur. Zarftan nakledilen isim-fiillerden olan (عَلَيْكَ) ve (عِنْدَكَ) nahivcilerin çoğunluğuna göre semâî'dir. Ancak Kûfeli nahivciler ve Kisâî'ye (ö. 189/805)[40], göre bunlar kıyâsîdir. Kûfeliler (بِكَ) ve (لَكَ) kalıplarını kıyâsî kabul etmeyip, bir nevi bunlara itibar etmemişler ve semâî' kabul edilen tüm şeylerde kıyas yürüterek adeta kıyasın çerçevesini daha da genişletmişlerdir. Zira şâzları bile kıyâsî yapacak bir düşünceye sahip oldukları için bunları da kıyâsî olarak kabul etmişlerdir.

6. İsim-Fiillerin Müteaddîliği ve Lâzımlığı Meselesi:

Risâlede geçen (تَأَخَّرْ) (geri dur) ve (إِلَيْكَ) (defol!) isim-fiilleri Araplardan sadece lâzım olarak duyulmuştur. Fakat Kûfeliler (إِلَيْكَ) 'ye (أَمْسِكْ) (tut) anlamı vererek müteaddî olmasını câiz görmüşlerdir. Eğer gerçekten böyle bir kullanım varsa bunun kabulünde bir sorun meydana gelmeyecektir.

Kûfe nahviyle, lugat sahalarında otorite olan İbnü's-Sikkît (ö. 244/858)[41] (دُونَكَ) (al,buyur) ,(عَلَيْكَ) (kendine sahip çık) ve (عِنْدَكَ) (al) isim-fiillerinin müteaddîlerden olup (خُذْ) (al) manasına geldiğini işaret ederken, (مَكَانَكَ) (Yerinde dur)'nin (تَأَخَّرْ) (geri dur), (بَعْدَكَ)'nin (اِحْذَرْ مِنْ خَلْفَكَ) (dikkat et) anlamına geldiğini ve lâzımlardan olduğunu ifade etmiştir.

Kûfe nahiv mektebinin kurucusu sayılan Kisâî (كَمَا أَنْتَ زَيْدًا) (Sen Zeyd gibisin) ifadesinin (إِنْتَظِرْهُ) (Zeyd'i bekle) manasına geldiğini belirtmiştir.

---

[40] Ayrıntılı bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "Kisâî, Ali b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/69-70.

[41] Ayrıntılı bilgi için bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbnü's-Sikkît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/210-211.

Ayrıca Kisâî ve ismi-fiillerin çoğunluğunun emir olarak gelmekte iken (هَيْهَاتَ) (Uzak oldu) , (شَتَّانَ) (Farklı oldu)ve (بعُدَ) (uzak oldu) örneklerini vererek, bunların ise mazi (haberî) manada geldiği bilgisini vermiştir.

7. İsmi-Fillerin Emr-i Gâibliği Meselesi:

İsmi-fillerin emr-i gâibi ise kullanılmamıştır. Çünkü ismi-fiiller sadece emr-i hazır veya mazi şekilde gelirler. Örneğin (زَيْدًا) diyerek (لِيَضْرَبْ زَيْدًا) anlamının verilemeyeceği gibi (عَلَيْهِ زَيْدًا) de diyerek (عَلَيْكَ) manası verilemez. Çünkü ismi-fiiller emr-i gâip olamaz. Sîbeveyhi (ö. 180/796) [42] *el-Kitâb*'ında, hazif çok fazla olduğu için ismi-fiillerin emr-i gâip olarak kullanılmadığını söyleyerek bu görüşü desteklemiştir. Ayrıca Sîbeveyhi dili fasih olan Araplardan işitildiğine göre (عَلَيْهِ رَجُلًا) (adamı yakalasın, o) örneğini gâibe teşvik anlamına geldiğini bunun ise çok nadir bir kullanım olduğunu zikretmiştir. Çünkü bir şey hazfediliyorsa orada her zaman yaygın kullanım esas alınır. Yaygın kullanım ise emr-i hazırdır.

8. İsmi-Fiillerin Mütekellim Sigada Olup-Olmaması Meselesi:

Müellifin değindiği bir diğer konu ismi-fiillerin mütekellim sigada gelememesidir. Yani muhâtaba emir olarak (عَلَيَّ زَيْدًا) denilmez. (عَلَيْكَ) denilmelidir. (عَلَيَّ زَيْدًا) denildiği zaman muhâtaba emir olarak (إِئْتِنِي بِهِ) (onu bana getir yani Zeyd'i) manasına gelmektedir.

İbn-i Harûf en-Nahvi (ö. 609/1212)[43] ise (عَلَيْهِ رَجُلًا) ifadesinin muhâtaba yönelik bir emir olduğunu ve (اِلْزَمُوهُ رَجُلًا بِنَا) (O adamı "Zeyd'i" bizim adamımız olarak yakalayın) manasında yorumlamıştır. Çünkü ona göre gâibe emretmek aslında muhâtaba yöneliktir yani muhâtaba ulaştırılmak üzere yapılmış bir emirdir. Buna göre (لِيَضْرِبْ زَيْدٌ عَمْرًا) (Zeyd, Amr'ı dövsün) ifadesini (قُلْ لَهُ اِضْرِبْهُ) (Zeyd'e, Amr'ı dövmesini söyle) manasında yorumlamıştır. Bu durumda iki fiilin gizlenmesi sebebiyle çok fazla hazf gerekir. Sadece meful ile yetinilmesi durumundaysa muhâtaba yönelik emir olup- olmadığı yönünde karışıklık ortaya çıkar.

Bu sebeple Sîbeveyhi ise (عَلَيْهِ زَيْدًا) ve (عَلَيَّ بَكْرًا) ifadesini kıyası dikkate alarak câiz görmemiş ve Araplardan az işitilmiş olan (عَلَيْهِ رَجُلًا لِيَسُنِّي) (Bizi takip etmesi için o adamı yakala) örneğindeki (عَلَيْهِ) ve {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ} "Kim güç yetiremezse ona oruç gerekir."[44] hadisindeki {فَعَلَيْهِ} isim-fiilini şâzlıktan

---

42 Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Sîbeveyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/130-134.

43 Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm el-Mısrî (Kahire: Daru'l-Fikr Arabî, 1982), 3/192. İbn Haruf Randa halkından ve eski adıyla İşbîliye olarak bilinen İspanya'nın güneyinde Endülüs bölgesinde yaklaşık beş asır İslâm hâkimiyetinde kalan ve günümüzde Sevilla adıyla anılan şehrin önemli bir âlimidir. Bu âlim ülkesinde grameri okuyup ustalaştıktan sonra Endülüs şehirlerini gezmiştir. Gittiği şehirlerdeki insanlara ilmi fayda sağlamıştır. Sîbeveyh'in kitabına yazmış olduğu şerh ise oldukça önemlidir.

44 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Elbağa Mustafa (Dımeşk: Darü'l-Yemame, 1993), "Nikâh",3 (No.4778).

kurtarmak için (Ona oruç tutması gerektiğini gösterin ve ona rehberlik yapın) şeklinde bu şekilde yorumlamıştır.

Şelevbîn (ö. 645/1247)[45], bu tevilin bir hata olduğunu zira bu durumda başka bir şâza düşeceğini iddia etmiştir. (Ona oruç tutması gerektiğini gösterin ve ona rehberlik yapın) manasında yorumlanması durumunda aynı manada iki meful alır. Çünkü {فَعَلَيْهِ} (oruçtaki) zamir dinen mükellefe aittir.

Söz konusu hadiste evla olan görüş şöyle denilmesidir: Emir muhataplara yöneliktir. Çünkü {مَن اسْتَطَاع مِنْكُمْ} ifadesi emrin muhataplara yönelik olduğunu gösteriyor. {إِنِ اسْتَطَعْتُمْ} ifadesinde fiil doğrudan muhâtaba yönelik iken {مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ}'de ise fiilin fâili gâiptir ama gâip bile olsa mefulün bih gayri sarihi olan {مِنْكُمْ} olduğu için emrin muhâtaba yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

9. İsmi-Fiillerin Mefulünün Öne Geçmesi Durumu:

Basralıların görüşüne göre ismi-fillin mefulü öne geçemez. Çünkü ismi-fiil zaten zayıftır ve tasrifi de yoktur.

Zira ismi-fiilin mefulünün öne geçme durumu Araplardan da duyulmamış ve böyle bir kullanım menedilmiştir. Ancak Kisâî Cenâb-ı Hakk'ın Nisâ suresinin 24. Ayetini ﴿ كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ ﴾" *...(Bunlar) üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır.."*[46] delil getirerek câiz görmüştür çünkü Kisâî âyetteki (عَلَيْكُمْ) ifadesini ismi-fiil olarak kabul etmiştir. Kisâi'nin getirdiği diğer delil şu şiir iledir:

يَا أَيهَا المائُح دَلْوِي دُونَكا

"*Ey bahşeden kişi benim kovamı al.*" [47]

Kisâî, beyitteki (دَلوِي) kelimesinin başında mukadder bir (املأ) veya (خُذْ) var olup (اِمْلأ دَلوِي) (benim kovamı doldur) veya (خُذْ دَلوِي) (benim kovamı al) manasında tevil etmiştir.

Sîbeveyhi ise ﴿ كِتَابَ اللهِ ﴾ ifadesini, gizli bir fiilin mastarı olarak yorumlamış ve bu mastarın yerine (اِلْزَمْ), (وَعَدَ), (فَرَضَ) ve (كَتَبَ) gibi bir fiil takdir etmiştir. (عَلَيْكُمْ) ifadesini ise (بكتاب) (kitap kelimesine) müteallaktır veya mukadder (اِلْزَمْ) fiilini tekit ediyor şeklinde tevil etmiştir. Sîbeveyhi'nin bu görüşü (دَلوِي) kelimesini haber olan (دُونَكَ) kelimesine mübteda kılmak daha evladır yönündedir. Yani haberin mübtedası yapmak yerine bu şekilde takdiri daha

---

45 Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Şelevbîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/493-494.

46 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/24.

47 Ebû Bekr Muhammed b. Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, thk. Remzi Münir Baalbeki (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1987), 1/1/574; Ayrıntılı bilgi içib bk. Şerhi Sâib-i Tebrîzî, 270. Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdelavi (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 2/2/153.

uygun görmektedir. Bu yüzden Sîbeveyhi (زَيْدًا عَلَيْكَ) demeyi uygun görmemiştir ancak fiilin idmarı konusunda zikrettiği gibi onu nasb eden bir fiil mukadder edilirse bu durumda câiz olabileceğini ifade etmiştir.

İbn Harûf'un yukarıda yer verilen görüşüne göre amel etmeyen bir şeyin tefsir edilmesinin de caiz görülmesi hatadır. Yani ismi-fiile öncesinde amel etmediği için O, ismi-fiilin bizzat kendisiyle fiil takdir edilmesini hata olarak görmektedir. Hafâcî bu konuda bir tartışmanın da varlığına ve konunun Şâtıbî'nin(ö. 790/1388)[48] *Elfiyye Şerhi*[49]nde ayrıntılı bir şekilde ele alınacağını zikrederek risâleyi bitirmiştir.

2.4. Eserin Üslûbu ve Kaynakları

Makalede İSAM Tahkikli Neşir Esasları takip edilmiştir. Metinde varakların ön yüzü, varak sayısından sonra Arapça vech kelimesinin ilk harfi olan [و] harfi ile arka yüzü ise zahr kelimesinin ilk harfi olan [ظ] harfi ile belirtilmiştir.[50]

Hafâcî, eserin mukaddimesinde ya da başka bir bölümünde faydalandığı kaynakları toplu bir şekilde zikretmemiştir.

Hafâcî'nin kaynaklardan nakilde bulunma şekillerini şöyle ifade edebiliriz: Risâlesinde kaynakları ve müellifleri genellikle meşhur isimleriyle zikretmiştir. Bunun yanında bazen sadece kitabın veya sadece müellifin ismine yer vermiş ve risâlesinde istişhâdlarda bulunmuştur.

2.4.1. İsmi Zikredilen Kitaplar

Hafâcî'nin risâlesinde atıfta bulunduğu temel eser Sîbeveyhi tarafından yazılan ve *Kitâbü Sîbeveyhi* diye de bilinen, Arap gramerine hakkında günümüze ulaşan ilk eser olan *el-Kitâb*'dır. Atıfta bulunduğu ikinci kitap ise Şâtıbî'nin, *el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye fî şerḥi'l-Ḫulâṣati'l-kâfiye*'dir.

2.4.2. Görüşleri Nakledilen Ekoller

Risâlede sadece Kûfe ve Basra ekolünün görüşlerine yer verilmiştir.

2.4.3. Görüşleri Nakledilen Âlimler

Mâzinî'nin zarftan nakledilen isim-fiiller, Basra nahiv ekolünün en önemli temsilcisi olan Sîbeveyhi'nin ismi-fillerin emr-i gâibliği, mütekellim sigada olup-olmaması, mefulünün öne geçmesi konularında görüşlerine yer

[48] Ali Hakan Çavuşoğlu - Ahmed Reysûnî, "İbrâhim b. Mûsâ Şâtıbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/373-375.

[49] Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Makâsıdü'ş-şâfiye fî şerhi'l-hulâsati'l-kâfiye*, thk. Muhammed es-Seyyid Osman (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 5/492-527.

[50] Mustafa Salim Güven, "Saçaklızâde Mehmed Maraşî'nin Risâletü'r-Raks Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 917.

verilmiştir. Kûfe nahiv ekolünün kurucusu sayılan Kisâî'nin isim-fiillerin semâî'liği ve kıyâsîliği, mefulünün öne geçmesi durumundaki yorumları zikredilmiştir. İbn-i Harûf,'un ise ismi-fiillerin mütekellim sigada olup-olmaması, mefulünün öne geçmesi durumundaki ifadelerine yer verilmiştir. Şelevbîn'in ismi-fiillerin mütekellim sigada olup-olmaması, Sikkît'in ise isim-fiillerin müteaddîliği ve lâzımlığı meselesindeki ifadeleri izah edilmiştir.

2.5. İstişhâd Türleri

Bir dilbilimcinin güvenilir olmasının şartlarından birisi de savunduğu iddiayı delillendirebilme vasfına sahip olmasıdır. Hafâcî de *Risâle fî ma'na'l-iğrâ* adlı risâlesinde diğer dilbilimcilerin yaptığı gibi istişhâdlara yer vermiştir.

2.5.1. Kur'an-ı Kerim'den Yapılan İstişhadlar

Kisâî, isim-fiillerin mefulünün öne geçebilmesi durumuna delil olarak Kur'an-ı Kerim'den istişhâdda bulunmuştur. Bu konuya delil olarak da ﴿كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ *"(Bunlar) üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır."*[51] âyetini zikretmiştir. Çünkü Kisâî âyetteki (عَلَيْكُمْ) ifadesini ismi-fiil olarak kabul etmiştir. Sîbeveyhi ise (عَلَيْكُمْ) ifadesini gizli bir fiilin masdarı olarak tevil etmiştir.

2.5.2. Hadislerden Yapılan İstişhâdlar

Sîbeveyhi, ismi-fiillerin mütekellim sigada olması gerektiğini ifade etmiştir ancak:

{يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصِّيَامِ، فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ}

"Ey gençler topluluğu! Evlenme imkânı bulanınız evlensin. Çünkü evlenmek, gözü haramdan çevirmek ve iffeti korumak için en iyi yoldur. Evlenme imkânı bulamayan da oruç tutsun. Çünkü orucun, kişi için şehveti kesme özelliği vardır."[52] hadisinde {فَعَلَيْهِ} ifadesini şâzlık durumundan kurtulması için (ona oruç tutması gerektiğini gösterin ve ona rehberlik yapın) şeklinde yorumlamıştır.

2.5.3. Şiirlerden Yapılan İstişhâdlar

Kisâi, isim-fiillerin, mefulünün önüne geçmesine delil olarak şiir ile istişhâdda bulunmuştur:

---

[51] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, en-Nisâ 4/24.

[52] Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Nikâh", 3 (No.4778); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *Sahih-i Buhari Tercemesi*, çev. Mehmet Sofuoğlu (Ankara: Ötüken Yayınları, 2013), 11/234.

يَا أَيهَا المائُح دَلْوِي دُونَكا

"Ey bahşeden kişi benim kovamı al." [53]

Şiirdeki (دَلوِي) kelimesinin başında mukadder bir (املأ) veya (خُذْ) fiilinin olduğunu (اِمْلأ دَلوِي) (benim kovamı doldur) veyahut (خُذْ دَلوِي) (benim kovamı al) anlamında yorumlamıştır.

2.6. Yazma Nüshanın Özellikleri

2.6.1. Murad Molla Nüshası

Risâle fî ma'na'l-iğrâ adlı bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu 1836 numarada 205x150-140x65 mm.ebatlı, nesih ile yazılmış, 23 satırlı 109b-110b varaklar arasında tek ciltlik mecmuada yer almaktadır. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır.[54]

3. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenilen Yöntem

1- Neşir çalışmalarında emsal bir usûl ortaya koyması ve hem belirgin hem de ölçünlü esaslar getirmiş olması dolayısıyla, bu çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esaslarına bağlı kalınmıştır.

2- Araştırmalarımız sonucunda risâlenin sadece bir nüshasına ulaşabildiğimiz için bu çalışmada herhangi bir rumuz kullanılmayacaktır. Çünkü bu nüshanın mukayese edilebileceği başka bir nüshaya ulaşılamamıştır.

3- Risâlede karışıklığa sebep olabileceği düşünülen bazı kelimeler harekelenmiştir. Bunun yanında risâlede yer alan ayet-i kerimelerin, hadis-i şeriflerin, şiirlerin ve beyitlerin de tamamına yakınının harekelenmesine özen gösterilmiştir.

4- Tespit edilen nüshada sehven yazıldığı algısı oluşturan bazı hatalı kelimeler tespit edilerek metinde doğru şekliyle yer verilmiş bunun yanında dipnotta da hatalı olan yazım şekli belirtilmiştir.

5- Hafâcî'nin risâlesinde isimlerini zikretmiş olduğu dilciler, biyografi ve tabakat eserlerinden yararlanılarak, dipnotlarda ve başvurduğu temel kaynaklar kısmında zikredilmiştir.

6- Risâlede yer alan hadis ise {} parantez içerisine alındıktan sonra tercümesi verilmiştir. Kaynağı da dipnotta belirtilmiştir.

7- Tahkik süresince metinde ve yer alan ayet-i kerimeler çiçekli parantez içinde yer verilmiştir.﴿كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ﴾

---

[53] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Baalbeki (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1987), 1/574;Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 2/153.

[54] Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafâcî, *Risâle fî ma'na'l-iğrâ* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, 01836-047), 109-110.

Sonuç

Hafâcî'ye ait *Risâle fî Ma'nâ'l-İğrâ* isimli eser, muhtasar bir risâle olmakla birlikte, isim-fiillerin mahiyetine dair pek çok meseleyi icmâlî ve tafsîlî olarak ele almıştır. Eserde, isim-fiillerin dil içindeki yeri ve özellikleri, özellikle *iğrâ* ve *iğrâ kalıbı* bağlamında incelenmiştir. Müellif, bu çalışmasında isim-fiillerin anlam ve kullanım özelliklerini detaylı biçimde açıklamış, bu esnada dilin önemli klasik kaynaklarına atıfta bulunmuştur. Yapılan atıflardan anlaşıldığı üzere risâlenin temel kaynaklarından biri Sîbeveyhi'nin Arap dilinin temel taşlarından olan *el-Kitâb* isimli eseri, diğeri ise Şâtıbî'nin *el-Maḳāṣıdü'ş-Şâfiye fî Şerḥi'l-Ḫulâṣati'l-Kâfiye* isimli nahiv konularını detaylandıran önemli şerhidir. Hafâcî, bu iki esere dayanarak, isim-fiillerin dil içerisindeki rolünü ve teorik temellerini daha iyi açıklamıştır.

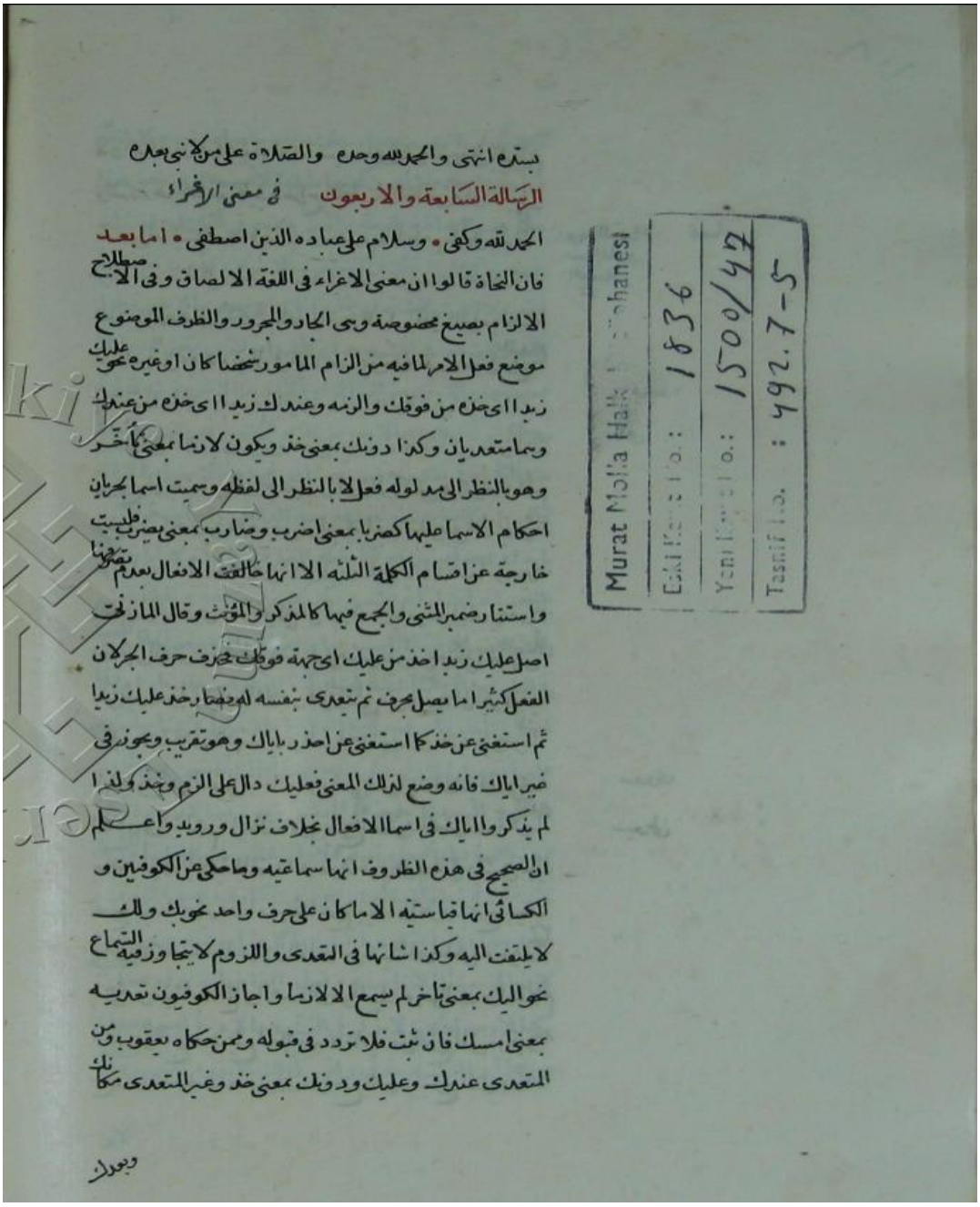
Arap dilinde kelimeler, genellikle isim, fiil ve harf olmak üzere üç temel kategoriye ayrılır. Ancak, bazı sözcükler bu kategorilere tam anlamıyla uymamaktadır. Bir kelimenin tek başına anlam ifade etmediği durumlarda harf olarak değerlendirilirken, bağımsız bir anlam ifade eden kelimeler, ifade ettikleri manaya zaman kavramının eşlik edip etmemesine göre isim veya fiil olarak sınıflandırılır. İsim-fiil olarak bilinen kelimeler ise bu geleneksel sınıflamayı zorlayan özel bir konumda yer alır. Zira isim-fiiller, tek başlarına anlam ifade etmelerine rağmen, bu anlam genellikle sınırlı bir zaman kavramıyla ilişkilidir. Bu nedenle isim-fiiller ne tamamen isim ne de tamamen fiil olarak değerlendirilebilmiştir.

İsim-fiillerin sınıflandırılması, klasik Arap dil bilimi tarihinde sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar Hafâcî'nin yaşadığı XVII. yüzyılda da devam etmiş olmalıdır ki müellif bu konuda bir risâle kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir. Hafâcî, *Risâle fî Ma'nâ'l-İğrâ* risâlesinde, isim-fiillerin dilbilgisi kuramındaki yeri üzerine özgün bir değerlendirme sunmuş ve bu bağlamda, tüm isim-fiillerin aslında birer *iğrâ* unsuru olduğunu ileri sürmüştür. Müellife göre, isim-fiiller muhatabı bir eyleme teşvik eden, daha güçlü ve kesin bir emir manası taşıyan ifadeler olduğu için, onları iğrâ kategorisi içine dahil etmek gerekir. Bu yaklaşım, isim-fiillerin anlam ve işlevine dair yeni bir perspektif sunması açısından dikkat çekicidir.

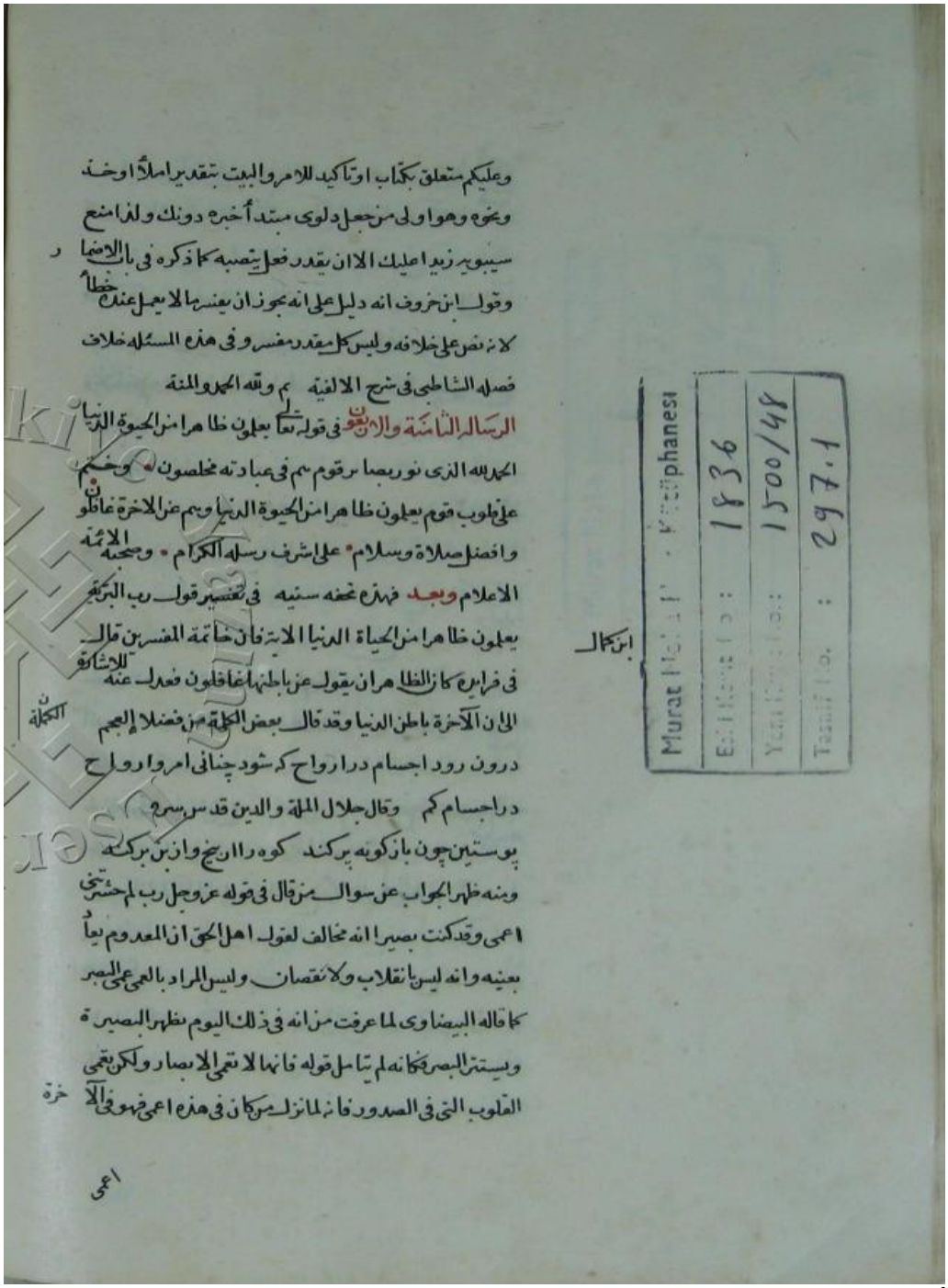
Hafâcî'nin *Risâle fî Ma'nâ'l-İğrâ* risâlesi, Resâil-ü Şihâb Efendi mecmuası içerisinde yer almakta olup, ağırlıklı olarak siyer, kelâm, hadis, fıkıh, mantık ve özellikle Arap dili ve edebiyatı gibi geniş bir yelpazeyi kapsayan risâlelerden oluşan bu mecmuada önemli bir yer tutmaktadır. Risâlenin içeriği, müellifin dil ve nahiv bilgisi konusundaki yetkinliğini açıkça ortaya koymakta ve isim-

fiillerin dilbilimsel analizine yönelik orijinal bir katkı sunmaktadır. Müellif, isim-fiillerin, teşvik, uyarı ve güçlü bir emir anlamı taşıdığını belirterek, bu kelime grubunu iğrâ bağlamında yorumlamış ve onların dildeki işlevselliğine dair derinlemesine bir yaklaşım geliştirmiştir. Risâle gerek tarihi gerekse teorik bakımdan isim-fiil tartışmalarına önemli bir ışık tutmaktadır ve bu yönüyle klasik Arap dili çalışmalarında önemli bir yer işgal etmektedir.

3.1. Tahkikte Kullanılan Nüshanın İlk ve Son Sayfaları



Süleymaniye Kütüphanesi, Murat Molla Koleksiyonu, nr. 1836, vr. 109[b]



Süleymaniye Kütüphanesi, Murat Molla Koleksiyonu, nr. 1836, vr. 110[b]

B. Tahkikli Metin Neşri

الرِّسَالَةُ فِي مَعْنَى الإِغْرَاءِ

اَلْحَمْدُ لِلَّهِ وَكَفَى، وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الذِينَ اصْطَفَى.

أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّ النُّحَاةَ قَالُوا إِنَّ مَعْنَى الإِغْرَاءِ فِي اللُّغَةِ: اَلْإِلْصَاقُ وَفِي الْإِصْطِلَاحِ: اَلْإِلْزَامُ بِصِيَغٍ مَخْصُوصَةٍ وَهِيَ الجَارُّ والمَجْرُورُ والظَرْفُ المَوْضُوعُ مَوْضِعُ فِعْلِ الأَمْرِ لِمَا فِيهِ مِنْ إِلْزَامِ المَأْمُورِ شَخْصًا كَانَ أَوْ غَيْرَهُ

نَحْوُ (عَلَيْكَ زَيْدًا) أَي (خُذْهُ مِنْ فَوْقِكَ) و (الْزَمْهُ) و (عِنْدَكَ زَيْدًا) أي (خُذْهُ مِنْ عِنْدِكَ) وَمِمَّا مُتَعَدِّيَانِ وَكَذَا (دُونَكَ) بِمَعْنَى (خُذْ) وَيَكُونُ لَازِمًا بِمَعْنَى (تَأَخَّرْ).

وَهُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى مَدْلُولِهِ فِعْلٌ لَا بِالنَّظَرِ إِلَى لَفْظِهِ وَسُمِّيَتْ اِسْمًا لِجَرَيَانِ أَحْكَامِ الأَسْمَاءِ عَلَيْهَا (كَضَرْبًا) بِمَعْنَى (اِضْرِبْ) و(ضَارِبٌ) بِمَعْنَى (يَضْرِبُ) فَلَيْسَتْ خَارِجَةً عَنِ أَقْسَامِ الْكَلِمَةِ اَلثَّلَاثَةِ[1] إِلَّا أَنَّهَا خَالَفَتْ الأَفْعَالَ بِعَدَمِ تَصْرِيفِهَا وَاسْتِتَارِ ضَمِيرِ الْمُثَنَّى وَالْجَمْعِ فِيهَا كَالْمُذَكَّرِ وَالْمُؤَنَّثِ وَقَالَ المَازِنِي[2] [ت. 249هـ/863م] أَصْلُ (عَلَيْكَ زَيْدًا) ، (خُذْ مِنْ عَلَيْكَ) أي (جِهَةَ فَوْقِكَ) فَحُذِفَ حَرْفُ الجَرِّ لِأَنَّ الفِعْلَ كَثِيرًا مَا يَصِلُ بِحَرْفٍ ثُمَّ يَتَعَدَّى بِنَفْسِهِ لَهُ فَصَارَ (خُذْ عَلَيْكَ زَيْدًا) ثُمَّ أُسْتُغْنِيَ عَنْ (خُذْ) كَمَا أُسْتُغْنِي عَنْ (اِحْذَرْ بِإِيَّاكَ) وَهُوَ تَقْرِيبٌ وَيَجُوزُ فِي غَيْرِ (إِيَّاكَ) فَإِنَّهُ وُضِعَ لِذَلِكَ المَعْنَى (فَعَلَيْكَ) دَالٌّ عَلَى (الْزَمْ) و(خُذْ) وَلِذَا لَمْ يَذْكُرُوا (إِيَّاكَ) فِي أَسْمَاءِ الأَفْعَالِ بِخِلَافِ (نَزَالِ) و(رُوَيْدَ).

وَاعْلَمْ أَنَّ الصَّحِيحَ فِي هَذِهِ الظُّرُوفِ أَنَّهَا سَمَاعِيَّةٌ وَمَا حُكِيَ عَنِ الكُوفِيِّينَ وَالكِسَائِيِّ [ت. 189هـ/805م] [3] أَنَّهَا قِيَاسِيَّةٌ إِلَّا مَا كَانَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ نَحْوُ (بِكَ) و(لَكَ) لَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ وَكَذَا شَأْنُهَا فِي المُتَعَدِّي وَاللزُومِ لَا يَتَجَاوَزُ فِيهِ السَّمَاعُ نَحْوُ (إِلَيْكَ) بِمَعْنَى (تَأَخَّرْ) لَمْ يُسْمَعْ إِلَّا لَازِمًا وَأَجَازَ الكُوفِيُّونَ تَعَدِّيَهُ بِمَعْنَى (أَمْسِكْ) فَإِنْ ثَبَتَ فَلَا تَرَدُّدَ فِي قَبُولِهِ وَمِمَّنْ حَكَاهُ يَعْقُوب [ت. 244هـ/858م] [4] وَمِنَ المُتَعَدِّي (عِنْدَكَ) و(عَلَيْكَ) و(دُونَكَ) بِمَعْنَى (خُذْ) وَغَيْرِ المُتَعَدِّي (مَكَانَكَ).

[109و] و(بَعْدَكَ) بِمَعْنَى (تَأَخَّرْ) و(اِحْذَرْ مِنْ خَلْفِكَ) وروى تَعَدِّى (مَكَانَكَ) وَعَنِ الكِسَائِيِّ (كَمَا أَنْتَ زَيْدًا) أَيْ (اِنْتَظِرْهُ) وَأَكْثَرُهَا أَوَامِرُ وَجَاءَ خَبَرًا (كَهَيْهَاتَ) و(شَتَّانَ) بِمَعْنَى (بَعُدَ).

وَأَمَّا الَّتِي بِمَعْنَى (اِنْتَهَى) فَقَدْ وَقَعَ جَوَابَ مَنْ قَالَ (إِلَيْكَ) وَالْجَوَابُ يَجُوزُ فِيهِ مَا لَا يَجُوزُ فِي غَيْرِهِ وَلَمْ يُسْتَعْمَلْ أَمْرُ الغَائِبِ نَحْوُ (زَيْدًا) بِمَعْنَى (لِيَضْرِبْ) و(عَلَيْهِ زَيْدًا) كَمَا فِي **الكِتَابِ** لِكَثْرَةِ الحَذْفِ وَلَا لِمُتَكَلِّمٍ و(عَلَيَّ زَيْدًا) أَمْرٌ لِلْمُخَاطَبِ أَيْ (اِئْتِنِي بِهِ) وَقَالَ سِيبَوَيْهِ[ت. 180هـ/796م][5] سَمِعَ مِمَّنْ يُوثَقُ بِهِ (عَلَيْهِ رَجُلًا) إِغْرَاءٌ لِلْغَائِبِ وَهُوَ قَلِيلٌ وَزَعَمَ اِبْنُ خَرُوف[6] إِنَّهُ أَمْرٌ لِلْمُخَاطَبِ أَيْ (اِلْزَمُوهُ رَجُلًا بِنَا) عَلَى أَنَّ أَمْرَ الغَائِبِ أَمْرٌ لِلْمُخَاطَبِ أَنْ يُبَلِّغَهُ فَمَعْنَى (لِيَضْرِبْ زَيْدٌ عَمْرًا) (قُلْ لَهُ اِضْرِبْهُ) فَيَلْزَمُ كَثْرَةُ الحَذْفِ بِإِضْمَارِ فِعْلَيْنِ وَإِذَا اقْتَصَرَ عَلَى المَفْعُولِ الْتَبَسَ بِأَمْرِ المُخَاطَبِ وَلِذَا مَنَعَ سِيبَوَيْهِ (عَلَيْهِ زَيْدًا) و(عَلَيَّ بَكْرًا) قِيَاسًا وَإِنْ سُمِعَ قَلِيلًا كَقَوْلِهِمْ (عَلَيْهِ رَجُلًا لِيَسُبَّنِي) وَفِي الحَدِيثِ {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ} وأَوَّلُوهُ: بَصِّرُوهُ وَدَلُّوهُ عَلَى الصَّوْمِ لِيَسْلَمَ مِنَ الشُّذُوذِ وَقَالَ الشَّلَوْبِين [ت. 645هـ/1247م][7] إِنَّهُ خَطَأٌ لِوُقُوعِهِ فِي شُذُوذٍ آخَرَ وَهُوَ تَعْدِيَةُ لِمَفْعُولَيْنِ بِمَعْنَى لِأَنَّ ضَمِيرَ (عَلَيْهِ) لِلْمُكَلَّفِ شَرْعًا فَالْأَوْلَى فِي الحَدِيثِ أَنْ يُقَالَ اَلْأَمْرُ فِيهِ لِلْمُخَاطَبِينَ بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ {مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ} كَقَوْلِهِ (إِنِ اسْتَطَعْتُمْ) فَلَمَّا تَخَيَّرَ عَنْهُمْ بِالْعَيْنِيَّةِ أُخْرَى اَلْإِجْرَاءِ عَلَى ظَاهِرِهِ وَهُوَ مُخَاطَبُ مَعْنَى وَأَمَّا (عَلَيْهِ رَجُلًا) فَبَعِيدٌ مِنْ أَمْرِ المُخَاطَبِ إِلَّا عَلَى جِهَةِ التَّبْلِيغِ وَلَا يَخْلُو عَنْ تَكَلُّفٍ وَشُذُوذٍ فِي الجُمْلَةِ.

وَعْلَمْ أَنَّ مَذْهَبَ البَصْرِيِّينَ مَنْعُ تَقْدِيمِ مَفْعُولِ اِسْمِ الفِعْلِ عَلَيْهِ لِضَعْفِهِ بِعَدَمِ تَصَرُّفِهِ وَلَمْ يُسْمَعْ وَلِذَا مُنِعَ الاِسْتِعْمَالُ فِيهِ وَأَجَازَهُ الكِسَائِيُّ مُحْتَجًّا بِقَوْلِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ﴾[8] وَقَوْلِهِ: (يَا أَيُّهَا المَائِحُ دَلْوِي دُونَكَا)[9] وَتَأَوَّلَهُ سِيبَوَيْهِ بِأَنَّ (كِتَابَ اللَّه) مَصْدَرُ فِعْلٍ مُقَدَّرٍ دَلَّ عَلَيْهِ (كَتَبَ) و(فَرَضَ) و(وَعَدَ) أو (الْزَمْ) مُقَدَّرٍ.

---

1 والمراد بأجزاء الكلمة الثلاثة هو الاسم والفعل والحرف.

2 هو أبو عثمان المازني، انظر للحصول على معلومات مفصلة: جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة :دار الفكر العربي - بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1982)، 281/1.

3 هو علي بن حمزة الكسائي الأسدي الكوفي، انظر للحصول على معلومات مفصلة: محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، *طبقات النحويين واللغويين*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف)، 127.

4 هو إسحاق بن السكّيت أبو يعقوب، انظر: الزبيدي، *طبقات النحويين*، 202.

5 هو عمرو بن عثمان بن قَنْبَر، انظر للحصول على معلومات مفصلة: الزبيدي، *طبقات النحويين*، 66.

6 هو ابن خروف النحوي الأندلسيّ، انظر للحصول على معلومات مفصلة: القفطي، *إنباه الرواة*، 192/4.

7 هو عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله أبو علي الشلوبيني الأندلسي، انظر للحصول على معلومات مفصلة: القفطي، *إنباه الرواة*، 332/2.

8 النساء، 24/4.

9 أبو بكر محمد بن الحسن دريد الأزدي، *جمهرة اللغة*، تحقيق: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 574/1.

[110ظ] و(عَلَيْكُمْ) مُتَعَلِّقٌ (بِكِتَاب) أَوْ تَأْكِيدٌ لِلأَمْرِ وَالبَيْتُ بِتَقْدِيرِ (اِمْلَأْ) أَوْ (خُذْ) وَنَحْوه وَهُوَ أَوْلَى مِنْ جَعْلِ (دَلْوِي) مُبْتَدَأً خَبَرِهِ (دُونَكَ) وَلِذَا مَنَعَ سِيبَوَيْهِ (زَيْدًا عَلَيْكَ) إِلَّا أَنْ يُقَدَرَ فِعْلٌ يَنْصِبُهُ كَمَا ذَكَرَهُ فِي الْإِضْمَارِ وَقَوْلُ اِبْن خَرُوف إِنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُفَسَّرَ مَا لَا يَعْمَلُ عِنْدَهُ خَطَأٌ لِأَنَّهُ نَصَّ عَلَى خِلَافِهِ وَلَيْسَ كُلُّ مُقَدَّرٍ مُفَسَّرٌ وَفِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ خِلَافٌ فَصَّلَهُ الشَّاطِبِي،[ت. 790هـ/1388م][10] فِي *شَرْحِ الأَلْفِيَةِ*[11] تَمَّ وَالله الحَمْدُ والمِنَّةُ.

المصادر والمراجع

الإشبيلي، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي. *طبقات النحويين واللغويين*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر : دار المعارف.

دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن. *جمهرة اللغة*. تحقيق :رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين،1407هـ/1987م.

سيبويه، عمرو بن عثمان. *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة : مكتبة الخانجي، 1408 هـ /1988م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية*. مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، 1428هـ/2008 م.

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. *إنباه الرواة على أنباه النحاة*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة :دار الفكر العربي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1402هـ/1982م.

كحالة، عمر رضا. معجم *المؤلفين*. دمشق: مطبعة الترقي، 1380هـ/1961م.

[10] هو إبراهيم بن موسى الشاطبي، انظر للحصول على معلومات مفصلة: عمر رضا كحالة، معجم *المؤلفين*، (دمشق: مطبعة الترقي، 1961)، 298/14.

[11] انظر للحصول على معلومات مفصلة: إبراهيم بن موسى الشاطبي، *شرح الشاطبي لألفية ابن مالك* المسمى (المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية)، 494/5-528.

KAYNAKÇA

Altıkulaç, Tayyar. "Kisâî, Ali b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Elbağa Mustafa. Dımeşk: Darü'l-Yemame, 1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahih-i Buhari Tercemesi*. çev. Mehmet Sofuoğlu. Ankara: Ötüken Yayınları, 2013.

Çavuşoğlu, Ali Hakan - Reysûnî, Ahmed. "İbrâhim b. Mûsâ Şâtıbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Dakr, Abdulgani. *Mu'cemu'l-Kava'idu'l-Arabiyye Fi'n-Nahvi ve't-Tasrif*. Dımaşk: Dâru'l- Kalem, 1986.

Durmuş, İsmail. "Muhibbî, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Elmalı, Hüseyin. "Ebû Osman El-Mâzinî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 209-210. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Emrah, Bolat. *Arap Dilinde İsim-Fiiller ve Kur'an Semantiğine Etkileri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Ergin, Ali Şakir. "Hafâcî, Şehâbeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Galâyânî, Mustafa. *Câmiû'd-Durûsi-l Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü Asriyye, 30. Basım, 1994.

Güven, Mustafa Salim. "Saçaklızâde Mehmed Maraşî'nin Risâletü'r-Raks Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 899-952.

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*. thk. Abdulfettâh Muhammed Hulv. Kahire: Matbaatu Îsa el-Babî el-Halebî, 1967.

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Risâle fî ma'na'l-iğrâ*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, 01836-047, 109-110.

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *'İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-Râżî hâşiye 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru Sadr, tsz.

Hoca, Nazif. "Abdülkādir el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1985.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Cemheretü'l-Luga*. thk. Remzi Münir Baalbeki. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1987.

İbn Hişâm en-Naḥvî, Ebû Muḥammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evzahu'l-mesâlik 'ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. nşr. Muhammed Muyhiddîn Abdülhamid. Beyrut: Mektebu'l Asriyye, 2003.

İbn Mâlik et-Ṭâî, Ebû Abdullâh Cemâlüddîn Muḥammed b. Abdullâh. *Şerḥu'l-Kâfiyeti'ş-şâfiye*. 5 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Ḳurâ, 1982.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbnü's-Sikkît". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Keskin, Mustafa. "Şihâbüddîn el-Hafâcî: Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2016), 101-130.

Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm el-Mısrî. Kahire: Daru'l-Fikr Arabî, 1982.

Kılıç, Hulusi. "Harîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/191-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh. *Hulâsatü'l-eser fi e'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşar*. 1 Cilt. Kahire: Matbaatu'l- Vehbiyye, 1284.

Nuveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-mufessirîn min sadri'l-islâm hatta'l-asri'l-hâdır*. Beyrut: Muessesetu'n- Nuveyhidi's-Sekâfîyye, 1983.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Sîbeveyhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Şelevbîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/493-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf. *Şerhü'r-Radi ala'l-Kafiyeti İbni'l-Hacib*. Bingâzî: Camiatu Garyounis, 1996.

Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-üşmûnî menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik hâşiyetü'ş-Sabbân*. Beyrut: Daru'l-Fikr, tsz.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdelavi. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Makâsıdü'ş-şâfiye fî şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye*. thk. Muhammed Seyyid Osman. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Şevvâ, Eymen Abdürrezzâk. *Mu'cemu Esmâi'l-Efâ'li Fi'l-Lugati'l-Arabiyyeti*. Dımaşk: Matbûâ't Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyyeti, 2006.

Turgut, Abdulhamit. "Şehâbeddin el-Hafâcî ve Nahivdeki Yöntemi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 845-866.

Uz, Habip. *Arap Şiirinde Tahzir ve İğranın Üslup Bakımından İncelenmesi*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yavuz, Mehmet. "Şenevânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/303-305. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Hicazî. Kuveyt: Matbaatu Hukumeti'l-Kuveyt, 1969.

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Aralık/December)

MUHAMMED B. EBÎ BEKR EL MAR'AŞÎ'NİN RİSÂLE Fİ'T-TECVÎD RİSÂLESİNİN TAHKİK VE DEĞERLENDİRMESİ

Tahkik and Evaluation of Muhammad b. Abī Bekr al-Mar'ashī's Risāla fi al-Tajwīd Risāla

İBRAHİM ULUDAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Dr. Faculty Member, Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science, Department of Qur'anic Exegesis, Denizli/Türkiye

iuludas@pau.edu.tr https://orcid.org/0000-0003-1664-0777

ZEYNEP SARE BOZOĞLU

Yüksek Lisans Öğrencisi. Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Gruduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Science, Department of Basic Islamic Science, Denizli/Turkey

zbozoglu19@posta.pau.edu.tr https://orcid.org/0009-0002-9151-4244

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 13/10/2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/11/2024
Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2024
Atıf/Citation: Uludaş, İbrahim – Bozoğlu, Zeynep Sare. "Muhammed B. Ebî Bekr El Mar'aşî'nin *Risâle Fi't-Tecvîd* Risâlesinin Tahkik ve Değerlendirmesi"*Universal Journal of Theology* 9/2 (2024): 68-103. Doi: 10.56108/ujte.1584824

https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte

UJTE

e-ISSN: 2548-0952

Universal Journal of Theology, IX (2) (Aralık 2024):68-103

MUHAMMED B. EBÎ BEKR EL MAR'AŞÎ'NİN *RİSÂLE FİʾT-TECVÎD* RİSÂLESİNİN TAHKİK VE DEĞERLENDİRMESİ

İbrahim ULUDAŞ
Zeynep Sare BOZOĞLU

Öz

Kur'ân-ı Kerîm ve kırâat ilmi, insanlık tarihi boyunca en çok çalışılan ve üzerinde derinlemesine araştırmalar yapılan ilim dallarından biridir. Bu sahada öne çıkan âlimlerden biri de Osmanlı dönemi ilim dünyasına önemli katkılar sunmuş olan Saçaklızâde Mehmed Efendi'dir (ö. 1145/1732). Saçaklızâde, gerek ilmi birikimi gerekse yazdığı eserlerle döneminin seçkin âlimleri arasında yer almış; Kur'ân-ı Kerîm,tefsir, kelâm, mantık, tasavvuf, ahlâk, cedel ve münazara gibi pek çok ilim dalında değerli çalışmalar yapmıştır. Onun eserleri, sadece kendi döneminde değil, sonraki yüzyıllarda da kaynak eser olarak kullanılmaya devam etmiştir.Saçaklızâde'nin önemli eserlerinden birçoğu hâlen el yazması olarak çeşitli kütüphanelerde muhafaza edilmektedir. Bu eserler arasında yer alan ve tecvîd ilmine dair kaleme aldığı *Risâle fiʾt-Tecvîd*, Saçaklızâde'nin kırâat ve tecvîd alanındaki katkılarının önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Bu çalışmada, Saçaklızâde'nin *Risâle fiʾt-Tecvîd* adlı eseri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Araştırmalar sonucunda eserin iki farklı nüshasına ulaşılmıştır: biri Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü'nde, diğeri ise Amasya Beyazıt Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İnceleme sürecinde, Konya nüshası temel alınmış ve eserin muhtevası ile fiziksel özellikleri analiz edilmiştir. Risâlede, tecvîd ilminin temel kuralları olan izhâr, ihfâ, iklâb, sâkin *bâ* harfinin halleri, idğâm-ı meal gunne ve idğâm-ı bilâ gunne gibi birçok konu detaylı şekilde ele alınmış ve örneklerle açıklanmıştır. Makalenin ilk bölümünde Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin hayatı, ailesi, hocaları, eserleri ve vefatı hakkında bilgi verilmiştir. Devamında, risâlenin fiziksel ve içerik özellikleri analiz edilmiş, iki nüsha arasında karşılaştırma yapılarak eserin muhtevasına dair detaylı bir tahlil gerçekleştirilmiştir.Dört varaktan oluşan *Risâle fiʾt-Tecvîd*, tahkikli neşir yöntemiyle hazırlanmış, ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur. Bu çalışmayla hem Saçaklızâde'nin kırâat ve tecvîd alanındaki katkıları daha iyi anlaşılmış, hem de Osmanlı dönemi ilim ve irfan dünyasına ait kıymetli bir eser gün yüzüne çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kırâat Tecvîd, Tertîl, Saçaklızâde Mehmed Efendi.

Tahkik and Evaluation of Muhammad b. Abī Bekr al-Marʿashī's *Risāla fi al-Tajwīd* Risāla

Abstract

The Holy Qur'an and the science of Qiraat is one of the most studied and deeply researched branches of science throughout human history. One of the prominent scholars in this field is Saçaḳlīzāde Mehmed Efendi (d. 1145/1732), who made significant contributions to the Ottoman scholarly world. Saçaḳlīzāde was one of the distinguished scholars of his time both in terms of his scholarly knowledge and the works he wrote; he made valuable studies in many branches of science such as the Holy Qur'an, tafsir, kalām, logic, mysticism, ethics, jedal and debate. His works continued to be used as reference works not only in his own time but also in the following centuries. Many of Saçaḳlīzāde's important works are still preserved as manuscripts in various libraries. Among these works, Risāla fi't-Tajwīd, which he wrote on the science of tajwīd, constitutes an important example of his contributions in the field of qiraat and tajwīd. In this study, Saçaḳlīzāde's Risāla fi't-Tajwīd is analyzed in detail. As a result of the researches, two different copies of the work were reached: one is the copy in Konya Regional Directorate of Manuscripts and the other is the copy in Amasya Beyazıt

Library. In the process of analysis, the Konya copy was taken as the basis and the content and physical characteristics of the work were analyzed. In the treatise, many topics such as izhār, ihfār, iklāb, the states of the letter sākin bā, idğām-ı meal gunna and idğām-ı bilā gunna, which are the basic rules of the science of tajwīd, are discussed in detail and explained with examples. In the first part of the article, information about Saçaḳlīzāde Mehmed Efendi's life, family, teachers, works and death is given. Subsequently, the physical and content characteristics of the treatise are analyzed, and a detailed analysis of the content of the work is carried out by comparing the two copies.The Risāla fi't-Tajwīd, which consists of four varays, has been published with the method of critical edition and thus presented to the benefit of the scholarly world. With this study, Saçaḳlīzāde's contributions to the field of Qiraat and Tajwīd have been better understood, and a valuable work belonging to the world of knowledge and wisdom of the Ottoman period has been brought to light.

Keywords: Qur'an, Qiraat, Tajwid, Tertīl, Saçaklızâde Mehmed Efendi.

Giriş

Yeryüzünde kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerîm kadar üzerine çalışma yapılmış olan başka bir kitap bulunmamaktadır. Gerek maddi gerekse manevi tüm ilimlerin kaynağı olan kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân'ı doğru anlamak ise öncelikle doğru okumak ile bağlantılıdır. "Kur'ân-ı Kerîm'i harflerin sıfat ve mahreçlerine bağlı kalarak vasıl, vakıf, sekte vb. tilâvet kurallarına riâyet ederek güzel ve hatasız okumayı öğreten ilim tecvîd olarak adlandırılmıştır.[1] Tarih boyunca âlimler tecvîd ilmi üzerinde titizlikle çalışarak ilim dünyasına büyük bir miras bırakmışlardır. Muhammed b. Ebî Bekr el-Marʿaşî (ö. 1145/1732) de bu âlimlerden birisidir.

Çalışmamızda Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminde yaşamış ve önde gelen alimlerinden Saçaklızâde namıyla meşhur olmuş olan Muhammed b. Ebî Bekr el Marʿaşî'nin hayatı ve *Risâle fi't-Tecvîd* adlı eserinin tahkiki ele alınmıştır. Çünkü günümüzde Osmanlı dönemi alimlerine ait eserlerin henüz tamamının gün yüzüne çıkarılmaması sebebiyle kütüphanelerimizde binlerce yazma eser incelenmek için araştırmacıları beklemektedir. Son yıllarda bu eksikliğin telafisi için yapılan çalışmalar ise olumlu bir gelişmedir.

Saçaklızâde'nin hayatıyla ilgili son dönemlerde farklı alanlarda çalışmalar yapılmış olsa da arşivlerden ve kütüphanelerden yeni bilgiler elde edildikçe elbette yeni çalışmalara da ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Çalışmanın ana gayesi de kütüphanelerimizde el yazması şekliyle bulunan kıymetli eserlerimizi gün yüzüne çıkararak ecdâdımızın mirâs bıraktığı ilmin ışığından faydalanmaktır.

[1] Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

Bu çalışmada, Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin *Risâle fi't-Tecvîd* risâlesi incelenmiş ve tahkik edilmiştir. Tahkik; yazma bir metnin neşre hazır hale getirilmesidir. Tahkîkin amacı ise yazma halde bulunan bir eserin mevcut tek nüshasına veya nüshalarına dayanarak müellifin kaleminden çıkmış haline ulaşmaya çalışılması ve neşre hazır hale getirilmesidir. Bugüne kadar risâle hakkında tahkik çalışması yapılmadığı için böyle bir araştırmaya ihtiyaç duyulmuştur. Söz konusu risâledeki tecvîd ilmi ile ilgili önemli bilgiler ele alınmış ve çalışmamız risalenin tespit edilen iki nüshası mukayese edilerek tahkikli metin neşriyle yayına hazırlanmıştır.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı

Saçaklızâde Mehmed Efendi ismiyle tanınan Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî-el Hanefî 1070-1080 (1660-1670) yılları arasında Maraş'ta dünyaya gelmiştir. Ailesine nisbeti nedeniyle "Saçaklızâde" doğum yerine nisbetiyle de "Mar'aşî" olarak anılmıştır.[2] Döneminin önde gelen isimlerinden olmasına rağmen hayatı ile ilgili bize ulaşan bilgiler sınırlı kalmıştır.

1.1. Saçaklızâde Ailesi

Babası Ebûbekir Efendi'nin Maraş'ta imamlık yaptığı bilinmektedir. Saçaklızâde ailesinin kökeninin, bölgenin fethine dair dilden dile aktarılan hikâyelere göre Hz. Ömer (ra.) dönemine kadar uzandığı söylenmektedir. Bu aileden Osman Efendi (ö. 960/1553) isimli zâtın Of ilçesindeki Paçan köyüne giderek yerel halkın İslamlaşmasına katkıda bulunduğu ve burada hayatını kaybettiği aktarılmaktadır.[3]

1.2. Hocaları

İlk öğrenimini memleketinde tamamlayan Saçaklızâde bu süreçte Ayıntâbî Mehmed Efendi, Dârendeli Hamza Efendi ve Hasan Mar'aşî ve gibi dönemin önemli isimlerinden eğitim almıştır.[4] Bazı kaynaklarda, Tibyân mütercimi Mehmet Efendi (ö.1111/1699) ile o dönemin şeyhülislamlık makamında bulunan Debbağzâde Mehmed Efendi'nin karıştırıldığı belirtilir. Saçaklızâde'nin İstanbul'a gidip Debbağzâde'den ders aldığına dair bilgiler

[2] Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/368.
[3] Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, ts.
[4] Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35/368.

yanlış anlaşılmalara dayanmaktadır. O, Şam'da ikamet etmekte olan Abdülganî en-Nablusî'den tasavvuf, hadis ve tefsir eğitimi almış; Kādiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının hilâfetini elde etmiştir.[5]

1.3. Öğrencileri

Maraş'a döndükten sonra eğitim ve eser yazma faaliyetlerinin yanı sıra çevresinde irşad çalışmalarıyla da ilgilendiği bilinmektedir, fakat resmi bir görevde bulunduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Gaziantep Şer'iyye Sicilleri'nde yer alan bir kayıttan, onun Maraş'taki bir caminin hemen bitişiğinde bulunan medresede çeşitli dersler verdiği anlaşılmaktadır. Saçaklızâde'nin talebeleri içerisinde bu ders halkalarında yer alan, onun *Taḳrîrü'l-ḳavânîn* adlı eserinin şarihleri arasında yer alan Hüseyin b. Haydar Bertezî Mar'aşî, Mehmed b. Ömer Dârendevî ve Abdurrahman b. Ali Ayıntâbî gibi isimler bulunmaktadır.[6]

1.4. Eserleri

Saçaklızâde'nin eserleri kelam, tefsir, Kur'ân ilimleri, mantık, cedel ve daha birçok ilim dalında olmak üzere oldukça geniş bir yelpazeye yayılmaktadır.[7] Başlangıçta kelâm alanında yoğunlaşan Saçaklızâde, Şam'a gitmesinin ardından hocası Abdülganî en-Nablusî'nin etkisiyle tasavvufa yönelmiş bu nedenle kelâmcılar ile kelâm konularına eleştirilerde bulunmuştur.[8] Döneminin medreselerinde uygulanan eğitim sistemini ve okutulan ders kitaplarını eleştiren Saçaklızâde, bu konuları *Tertîbü'l-ʿulûm* adlı eserinde ele alarak tartışmıştır.[9] Bursalı Mehmed Tâhir, Saçaklızâde'ye yaklaşık otuz eser atfetmiştir.[10]Tahsin Özcan ise Saçaklızâde'ye yaklaşık 120 eser nispet edildiğini belirtmektedir. Fakat Özcan, bu eserlerin farklı adlarla anılması, müellifin de kendi eserleri üzerine yazmış olduğu şerh ve hâşiyelerin karıştırılması sonucu başka eserlerin de ona mâl edilmesi gibi nedenlerle kesin bir sayı vermenin zor olduğunu ifade etmektedir.[11]

---

[5] Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", ts.
[6] Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 2008, 35/368.
[7] Saçaklızade Mehmed Efendi, *İlimlerin Tertibi Tertibu'l-ulum*, çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan (Hikemiyat, 2021), 21.
[8] Tahsin Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri", *Kahramanmaraş Sempozyumu* 1 (2005), 55.
[9] Saçaklızade, *İlimlerin Tertibi Tertibu'l-ulum*, 20.
[10] Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/326-327.
[11] Ömer Faruk Akün, "Bursalı Mehmed Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/458.

Birçok eseri günümüze ulaşan Saçaklızâde'nin eserlerini alanlarına göre gruplamak mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm ilimleri ve tefsir alanında; Adana İl Halk Kütüphanesi, nr. 138.'de bulunan *'Tefsîru sûreti'l-Kehf'*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi, nr. 411/12.'de bulunan *Risâle fi'l-âyâti'l-müteşâbihât,* Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunan ve Sünbülzâde'ye(ö.1809) cevap olarak kaleme aldığı bilinen *Risâle fi tenzîhât fî te'yîdi'l-âyâti'l-müteşabihât* , Sâlim Kaddûrî el-Hamed tarafından 1422/2001 yılında yayımlanan Süleymaniye Kütüphanesi, Tekelioğlu, nr. 21, vr. 1b-112a'da bulunan *Cühdü'l-muḳıl (mine't-tecvîd)* isimli eserin birçok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır Ebüssuûd Ahmed Fehrânî de bu eser üzerinde bir çalışma yapmıştır. *'Risâle fî keyfiyyeti edâ'i'ḍ-ḍâd'*isimli risâlesi Hatim Salih ed-Dâmin tarafından ilk olarak bir makale çerçevesinde tahkik edilmiş ve daha sonra kitapçık şeklinde yayımlanmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2515; Kahramanmaraş Karacaoğlan İl Halk Kütüphanesi, Hâfız Ali Efendi, nr. 194.'de bulunan *Tehẕîbü'l-ḳırâ'âti'l-ʿaşr* eseri yanında müellifin ayrıca Beyzâvî'nin eseri *Envârü't-tenzîl* ve *esrârü't-te'vîl*'e hâşiyesi ve *ʿAynü'l-ḥayât fî beyâni'l-münâsebât* adlı eserleri de bulunmaktadır.

Kelâm alanında bilinen eserleri ise Kahire'de yayımlanan Kādî Beyzâvî'nin eseri *Ṭavâliʿu'l-envâr*'a yapılan şerhlerden yararlanarak hazırlanmış bir hâşiye olan *Neşrü'ṭ-Ṭavâli* isimli eseri hakkında Saçaklızâde, kelâmla meşguliyetten tövbe ettiğini ve bu eserin nüshalarını yakmayı arzuladığını belirtmiştir.[12] Necmeddin en-Nesefî'nin risâlesi üzerine Teftâzânî'nin yaptığı şerhe Hayâlî ve Kul Ahmed tarafından yapılan hâşiyelerden yararlanarak hazırlanmış bir eser olan *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳā'idi'n-Nesefiyye* de kelama dair eserler arasında zikredilir.

Hz. Peygamber'in ebeveynlerinin dindeki konumu ve âhiretteki mesuliyeti hakkında kaleme alınmış bir risâle olan *'Risâletü's-sürûr ve'l-feraḥ fî vâlideyi'r-Resûl'*, Ali el-Kārî'nin görüşünü reddetmekte ve çoğunluğun ebeveynlerin âhiret hayatında kurtuluşa ereceği görüşünü desteklemektedir. *Risâle fî ḥaḳḳı vâlideyi'n-nebî* ismiyle basılmış ve Mehmed Esad Dilâveroğlu tarafından da *Surur* ve *Ferah Risâlesi* Tercümesi adıyla yayımlanmıştır (Ceyhan 1953). Halil İbrahim Bulut, bu konu hakkında bir tebliğ sunmuştur.[13] Ayrıca kelam alanına dair Saçaklızâde Mehmed'in *Risâletü'l-ġayb*, *Risâle fî tahḳīki'l-*

[12] Tâhir Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/324.
[13] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri", 54.

îmân, *Risâle fî tecdîdi'l-îmân*, *Risâle fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye* ve *Risâle fî ʿaẕâbi'l-ḳabr* adlı eserleri de bulunmaktadır.[14]

Mantık, Cedel ve Münazara ilimlerine dair Saçaklızâde'ye ait olduğu bilinen eserlerden olan *'Takrîrü'l-kavânîni'l-mütedâvile min ilmi'l-münazara*, Müellifi tarafından önce *Taḥrîrü't-Taḳrîr* ismiyle şerhedilmiş, sonrasında da *er-Risâletü'l-velediyye* ismi ile özetlenmiştir Serbestzâde Ahmed Hamdi ise bu muhtasarı, *Mir'ât-ı Münâzara: Fenn-i Âdâb* ve *Münâzaradan Velediyye* Tercümesi şeklinde Türkçe'ye çevirmiştir. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin risâlesi olan *Risâle fî âdâbi'l-baḥṯ ve ṭuruḳi'l-münâẓara* adlı eserin şerhi olarak *Şerḥu'r-Risâleti's-Semerḳandiyye* isimli eseri kaleme almıştır.

Müellifin ayrıca *'Şerḥu ʿAndelîb mine'l-âdâb*, *el-Arâ'is fi'l-manṭıḳ*, *Zübdetü'l-Münâẓara*, *Şerḥu Risâleti'l-ḳıyâsiyye fi'l-manṭıḳ*, *İṣmetü'l-eẕhân fî ʿilmi'l-mîzân*, *Selsebîlü'l-meʿânî* ve *Taʿlîḳ ʿalâ Îsâġūcî* adıyla bilinen risâlelerinin bulunduğu da kaydedilmektedir.

Müellifin fıkıh alanında da *'Teshîlü'l-ferâ'iż'*, *'Risâle fî ẕemmi'd-duḫân'*, *'Risletü't-teġî (ve'l-mûsîḳī)'*, "*Risâle ʿalâ dîbâceti'l-Ḥalebî eṣ-ṣaġīr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1103) ve *Risâle fî ibâḥati ḳatli [itlâfi]'l-kilâbi'l-muẓırra',* gibi çeşitli eserleri bulunmaktadır.

Tasavvuf ve Ahlâk alanında yazılan *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Dîbâceti't-Ṭarîḳati Muḥammediyye* Birgivî'ye ait olan eserin dîbâcesinde yer alamakta olan meselelere yönelik şerhlerde de göze çarpan birtakım açıklamalara müellifin yaptığı eleştirileri içeren bir eserdir. Yazma olarak bulunan *Risâle fi'r-raḳṣ (fî raḳṣi'ẕ-ẕikr) ve'd-deverân* eseri, *Mecmûʿatü'l eẕkâr ve edʿiye*. İbnü'l-Cezerî'ye ait olan *el-Ḥıṣnü'l-ḥaṣîn*, İmam Nevevî'ye ait olan *el-Eẕkâr* ve Ferrâ el-Begavî'nin *Meṣâbîḥu's-sünne*'si gibi kaynaklardan derlenmiştir. *Neṣâ'iḥ* Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır ve bu eser *Naṣîḥatü'l-ʿulemâ'* ve *Risâle fî beyâni kemâli'l-ʿulemâ'* ismiyle müellife nispet edilmektedir. Saçaklızâde'nin bunların dışında ve farklı kütüphanelerde kayıt altında bulunan, ayrıca muhtelif eserlerde kendisine nisbet edilen çoğunluğu risâle hacminde olan pek çok çalışması daha bulunmaktadır.[15]

1.5. Vefâtı

1145 (1732) yılında Maraş'ta ahirete irtihal ettiği ve kabrinin de Şeyh Âdil Mezarlığı'nda olduğu kabul edilmektedir. Ölüm tarihi için *"Tâcü'l-*

[14] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri", 55.
[15] Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri", 55.

mürşidîn" ve *"eş-Şeyh Saçaklî"* gibi ifadelerle kullanılmaktadır. Bazı kaynaklarda ise, irşad vazifesini îfâ etmek amacıyla Kilis'e gittiği sırada yolculuk esnasında Gaziantep yakınlarında iken vefat ettiğine, Saçaklı tepesi olarak bilinen bir yere defnedildiğine dair bilgiler bulunmakta ve mezarının Üsküdar'da olduğu iddiası ise muhtemel bir hata olarak görülmektedir.[16] Ölüm tarihleri arasında 1155 (1737) ve 1154 (1741) gibi çeşitli yıllar da geçmektedir.[17]

2. *Risâle fi't -Tecvîd* Adlı Eserin Özellikleri

2.1. Eserin Telif Sebebi ve Nispeti

Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye mensûb olan *Risâle fi't -Tecvîd* isimli eserine bakıldığında her ne kadar tecvîd alanında öz bilgiyi aktarma amacıyla yazıldığı anlaşılmakta ise de mukayese edilen her iki nüshada da risâlenin telif sebebine dair herhangi bir açıklama görülmemiştir.

Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye mensûb olan bu risâlenin her iki nüshası da incelendiğinde nüshalarda Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin isminin ya da künyesinin açıkça zikredilmediği görülmektedir.

2.2. Eserin Konusu ve Önemi

Kur'ân'ın Peygamberimize vahyedilmeye başlanmasıyla birlikte öğretimi de başlamıştır. Farz-ı kifâye olarak değerlendirilen Kur'ân öğretimi, ayet ve hadislerle teşvik edilmiş bir görevdir. Peygamberimiz bu hususa çok önem vermiş; Kur'ân'ı iyi bilenleri hep önde tutmuş, teşvik etmiş, müjdelemiş, destek olmuş; Müslümanların da bu konuya gereken önemi vermelerini emretmiştir.[18]

Kur'ân'ın çeşitli kırâat vecihlerini konu edinen Kırâat İlmi ile Kur'ân'ın kelime ve harflerinin doğru telâffuzunu konu edinen tecvîd ilmi ortaya konulup, bu ilimlere dair eserler yazılıncaya kadar, Kur'ân öğretimi, kırâat âlimleri ve hafızlar tarafından ağızdan ağıza ve fasılasız olarak nesilden nesle nakledilerek gerçekleştirilmiştir. Kur'ân'ın okunmasıyla ilgili bilgiler, zamanla kırâat ve tecvîd kitaplarında toplanarak muhafaza altına alınmış hem teorik

[16] Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/325.
[17] İbrahim Çetintaş, "Yaşadığı Dönemin İlmi Anlayışı Bağlamında Saçaklızade'nin İlmi Kişiliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/16 (2010), 116.
[18] Abdulhamit Birışık, *Kırâat ilmi ve tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 28.

hem de uygulamalı olarak başlangıcından günümüze kadar Kur'ân öğretimine aralıksız devam edilmiştir.[19]

"Tecvîd" (التجويد) kelimesi,(جَادَ يَجودُ جَوْدَة) kökünden, tef'îl bâbından gelen bir mastardır.

Lügatte: bir şeyi güzel yapmak, hoş yapmak ve süslemek anlamlarına gelmektedir.[20]

Terim anlamı ise:

التجويد:علم يبحث فيه عن مخارج الخروف وصفاتها.[21]

Tecvîd, harflerin mahreç ve sıfatlarının konu edildiği bir ilimdir.[22]

İbnü'l-Cezerî'nin tanımı tecvîd tanımı şöyledir:[23]

وهو إعطاء الحروف حقها من كل صفة ومستحقها ورد كل واحد لأصله

"Tecvîd, harflerin her bir sıfattan hakkını ve müstahakkını vermek ve her bir harfi aslına götürmektir."

Saçaklızâde ise tecvîdi şöyle tarif etmiştir: *"Kendisinde harflerin mahreçlerinden ve sıfatlarından bahsedilen ilimdir."*[24] Saçaklızâde'ye göre kişinin lâhn-i hafî'den kurtaracak kadar tecvîde riâyet etmesi farz-ı kifayedir. Bazı alimler ise vacip ya da müstehap olduğunu söylemiştir.[25]

***Risâle fi't -Tecvîd'*de Zikredilen Tecvîd Kuralları**

1) İzhâr (الإظهار): Sakin nun (نْ) ve tenvin, boğaz harfleri (أ ه ح خ ع غ) ile bir araya gelirse izhâr yapılır.[26]

---

[19] Birışık, *Kırâat ilmi ve tarihi*, 54.
[20] Asım Efendi, *El- Okyanusu"l-Basit Fi Tercemeti"l- Kamusi"l-Muhit* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, ts.), 1100; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2023), 57.
[21] Ahmed b.Muhammed Mağnîsâvî Mağnîsî, *Terceme-i Cezerî* (İzmir, 1301), 143; Saçaklızâde Mehmed b. Ebû Bekir Mar'aşî, *Cühdü'l-Mukıl*, ts., 109; Saçaklızâde Mehmed b. Ebû Bekir Mar'aşî, *Beyânü Cühdi'l-Mukıl* (Konya, 1286), 7.
[22] Mağnîsî, *Terceme-i Cezerî*, 143; Mar'aşî, *Cühdü'l-Mukıl*, 109; Mar'aşî, *Beyânü Cühdi'l-Mukıl*, 7; Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 167-169.
[23] Ebü'l-Ḫayr Şemsüddin Muḥammed b. Muḥammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 37.
[24] Mar'aşî, *Beyânü Cühdi'l-Mukıl*, 4.
[25] Mar'aşî, *Beyânü Cühdi'l-Mukıl*, 8.
[26] Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî el-Hanefî Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, 78587), 92a; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 171.

2) İhfâ (الإخفاء): Sakin nun (نْ) ve tenvin, on beş harf olan ihfâ harfleri (ت ث ج د ذ س ش ص ط ظ ف ق ك) ile birlikte gelirse gunne ile beraber ihfâ yapılır.[27]

3) İklâb (الإقلاب): Sakin nun (نْ) ve tenvin, bâ (ب) harfi ile bir araya gelirse nun (نْ) ve tenvin meal gunne ile birlikte ihfâlı mîme dönüşür.[28]

4) Sakin mîm harfi (مْ), bâ (ب) harfi ile bir araya gelirse ihfâ veya izhâr yapılması câizdir[29] ancak ihfâ yapmak daha evlâdır.[30] Bunun yanında sakin mîm harfi (مْ) harekeli bir mîm harfi ile bir araya gelirse meal gunne ile birlikte idgam yapmak gereklidir. Sakin mîm harfi (مْ) bâ (ب) ve mîm (م) harfleri dışındaki harfler ile bir araya gelirse izhâr yapmak gerekir. Özellikle de vav (و)ve fe(ف) harfleri ile bir araya gelirse ihfâ yapmamaya dikkat etmek gereklidir.
[31]

5) Sakin nun (نْ) ve tenvin (ن م و ي) harfleri ile bir araya gelirse gunne ile birlikte idgam yapmak gerekir.[32] İdgam yapılmayan kelimeler ise şunlardır[33]: وَدُنْيَا وَ قِنْوَانٌ وَ بُنْيَانٍ صِنْوَانٌ

6) Mîm (م)ve nun (ن) harfleri şeddeli olduklarında gunneyi izhâr etmek vâciptir.[34]

---

[27] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 92a; Ayrıntılı nilgi için bk. Kurra Hafız Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kırâat* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 165.
[28] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 92b; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 180.
[29] Mekkî b. Ebû Talib Kaysî, *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe* (Amman, 1984), 232.
[30] Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 345-346.
[31] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 92b; Kaysî, *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe*, 232; Şeyh Abdurrahman Kurrabaşı Karabâşî, *Karabaş Tecvidi* (İstanbul, ts.), 11; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 184.
[32] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 92b; Ebû Amr Osmân b. Saîd Dânî, *et-Tahdîd fi'l İtkâni ve't-Tecvîd*, ts., 116; Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi't Tecvîd*, nşr. Ğânim Kaddûrî Hamed (Beyrut, 1986), 167-168; Ebû Bişr 'Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1982), 453; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 175-180.
[33] Kaysî, *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe*, 262; Ebû ʿAmr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâʿâti's-sebʿ*, thk. Otto Pretzl (Beyrut: Dâru Kitâbi'l-ʿArabî, 1984), 2/45; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi't Tecvîd*, 301; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 174.
[34] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 93a; Kaysî, *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe*, 262; Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâʿâti's-sebʿ*, 2/45; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi't Tecvîd*, 301; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 243.

7) İdgam bilâ gunne (الإدغَامُ بِلاَ غُنَّة) sakin nun ve tenvinin ر ل harfleri iler bir araya gelmesi ile olur ve gunnesiz idgam yapılır.[35]

8) Sakin bir harf ile tekrar aynı harf bir araya gelirse idgam-ı misleyn (الإدغَامُ المِثْلَيْن) olarak isimlendirilir ve idgam yapılır.[36] Ancak med harfi gelirse meddin kaybolmaması için orada idgam yapmak câiz olmaz.

9) İdgam-ı mütekaribeynde (إِدْغَامُ مُتَقَارِبَيْنِ) ; te (ت) harfi dal (د) ve ta (ط) harflerine, dal (د) harfi te (ت) harfi ile , se (ث) harfi zel (ذ) harfine , zel (ذ) harfi zı (ظ) harfine, lam harfi (ل) ra (ر) harfine, be (ب) harfi mîm (م) harfine, kaf (ق) harfi kef (ك) harfine , kef (ك) harfi kaf (ق) harfine idgam edilir.

10) Ra harfinin okunuşu ;

-Fethalı(رَ) ya da dammeli (رُ) olursa kalın, kesralı (رِ) olursa ince okunur. Ra (رْ)harfi sakin olursa kendisinden önce fetha, damme ya da kesra bulunabilir.

-Fetha veya dammeden biri varsa kalın; kesra varsa ince okunur. Ârızî bir kesra bulunursa da kalın okunur. Kesra ârızî olmayıp kendisinden sonra istilâ harflerinden (خ ص ض ط ظ غ ق)[37] biri gelirse gene kalın okunur. Sadece (فِرْقٍ) kelimesinde ihtilâf edilmiştir ancak istilâ harfi bulunmazsa gene ince okunur.

-Ra (ر) harfinden önce sakin ye (ي) harfi bulunursa vakıf halinde ince okunur. Ra harfi sakin, öncesi sakinse öncesine bakılır ve damme ya da fetha ise kalın; kesra ise ince okunur.[38]

11) Lam (ل) harfi lafzatullâh (الله) dışında her yerde ince okunur. Lafzatullâhta kendinden öncesi fetha ya da damme ise ta'zimen kalın okunur

[35] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 93a; Şaban Efendi, *Tecvîdü'l-Kur'ân*, ts.; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 452; Dânî, *et-Tahdîd fi'l İtkâni ve't-Tecvîd*, 114; Karabâşî, *Karabaş Tecvidi*, 10; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 178-179.
[36] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 93a; Kaysî, *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe*, 232; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 345-346; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-ʿaşr*, 222-223; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 184.
[37] Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 114.
[38] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 93b; Dânî, *et-Tahdîd fi'l İtkâni ve't-Tecvîd*, 90; Mağnîsî, *Terceme-i Cezerî*, 28-32; Karabâşî, *Karabaş Tecvidi*, 13-14; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'în Nüzûlü ve Kırâati* (İstanbul: Nedve Yayınları, 1981), 350-352; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 260-263; Molla Efendi Mehmed Emin, *Umdetü'l-Hallân fî Îżâḥi Zübdeti'l-ʿİrfân* (İstanbul, 1287), 238; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-ʿaşr*, 222-223; Ayrıntılı bilgi için bk. Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kırâat*, 202-207.

ancak kesra kelimenin kendisinde veya önceki kelimenin sonunda ise ince okunur.[39]

12) Hû zamiri(ه) kendisinden önceki harf harekeli ise uzatılır ancak kendinden öncesi ya da sonrası sakinse uzatılmaz.[40]

13) Kalkale (القلقلة) beş harfte yapılır (ق ط ب ج د) ve harflerin toplanması ile (قُطْبُ جَدٍ) oluşur. Bu harfler sâkin olarak gelirse vasıl halinde de vakıf halinde de mutlaka kalkale yapmak gerekir. Vasıl halinde kalkaleyi göstermek vacip olduğu gibi vakıf halinde daha belirgin olmalıdır.[41]

14) Harflerin kalın ve ince okunması konusunda hurûf-i müsta'liyenin kalın okunması gereklidir. Lam (ل) ve ra (ر) harfleri dışında kalan bütün harfler ince okunur[42] ancak hurûf-i mutbaka denilen harfler kalındır ve onlar da şöyledir:(ص ض ط ظ)[43]

15) Med harfleri (حُرُوفُ الْمَدِّ) üç tanedir bunlar: Öncesi fethalı olan kendisi de sakin bulunan elif harfi (ا), öncesi dammeli olan kendisi sakin bulunan vav (و) harfi ve öncesi kesralı olan kendisi sakin bulunan yâ (ى) harfleridir. Bu harfler, illet harfleri, med harfleri ve lîn harfleri olarak da isimlendirilirler.[44]

16) Medd-i muttasıl, med harflerinden sonra hemze gelip bu ikisi aynı kelimede bulunursa medd-i muttasıl olarak isimlendirilir hükmü ise vaciptir.[45] Beş veya üç elif miktarı uzatılır.

---

[39] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 94a; Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 2/58; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi't Tecvîd*, 297-298; Karabâşî, *Karabaş Tecvidi*, 14; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr*, 111-116; Ali Rıza Sağman, *İlâveli Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul, 1964), 31; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 259-260; Ayrıntılı bilgi için bk. Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kırâat*, 207.

[40] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 94a; Şaban Efendi, *Tecvîdü'l-Kur'ân*, 17a; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 196-199.

[41] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 94a; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr*, 203-204; Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime* (İzmir, 1301), 9; Tayyar Altıkulaç, *Tecvîdü'l-Kur'ân* (Ankara, 2006), 51; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kırâat*, 198-201; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 127-128.

[42] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr*, 215; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 117.

[43] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 94b; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr*, 202; Mar'aşî, *Cühdü'l-Mukıl*, 154; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 113-115.

[44] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 94b; Asım Efendi, "Kamûsu'l-Muhit Tercümesi", ts., 630; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr*, 313; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 203.

[45] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 94b; Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 211.

17) Medd-i munfasıl, harf-i medden sonra hemze gelip farklı kelimelerde bulunurlarsa medd-i munfasıl olarak isimlendirilir ve uzatmak ya da kısa okumak câizdir.[46] Bir buçuk ya da bir elif miktarı uzatılır.[47]

18) Harf-i medden sonra şedde bulunursa burada med zarûrî ve lâzımdır. Harf-i medden sonra sakin bir harf gelip şedde bulunmazsa gene medd-i lâzım olarak isimlendirilir. Buradaki lüzûm sebebi geçildiğinde veya durulduğunda kaybolmayan bir sükundur. [48] Hurûf-ı mukatta ise birleşik üç harften oluşuyor ve orta harfi sakinse medd-i lazım olarak uzatılır değilse uzatılmaz. Harf-i med sükunu arız ile bir arada bulunursa vakıf veya vasıl halinde uzun, orta ve kısa okuyuş câizdir ve bu durum idgamsız meddi arız olarak isimlendirilir. Meddi Lazımın hurûf-u mukattâlar da izhar olduğu ya da idğam olduğu yerler de vardır ve câizdir.

Medd-i ibdâle örnek olarak risâlede; (اٰمن و اٰزر) [49]Medd-i temkîne örnek olarak ise (إذا حييتم ومعاذيره) lafızları zikredilmiş olup (ومعاذيره) örneğinin tarafımızca konu ile bağlantısı kurulamamış ve sehven yazılmış olabileceği düşüncesi hâsıl olmuştur. Çünkü Meddi temkîn "İkisinden biri med harfi diğeri harekeli olan iki vav (و) ya da yâ (ي) harflerinin yan yana gelmesi ile meydana gelen bir meddir.[50]

Müellif, lîn harflerini (و ي); öncesi fethalı olan sakin vav (و) harfi ve öncesi fethalı olan sakin yâ (ي) harfleridir şeklinde örnekler ile tanımlayarak risâleyi ile sonlandırmıştır.[51]

2.4.Eserin Üslûbu ve Kaynakları

[46] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 94b; Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 2/30; Karabâşî, *Karabaş Tecvidi*, 5-6; Mehmed Emin, *Umdetü'l-Hallân fî Îzâḥi Zübdeti'l-'İrfân*, 8; Sağman, *İlâveli Yeni Sağman Tecvidi*, 46-47; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 214-218.
[47] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr*, 322-324.
[48] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 95a; Mehmed Zihnî, *el-Kavlü's-Sedîd fî İlmi't Tecvîd* (İstanbul, 1328), 50; Abdülaziz b. Abdülfettah, *Kavâidü't-Tecvîd* (Mısır, 1369), 69; Sağman, *İlâveli Yeni Sağman Tecvidi*, 14-15; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'în Nüzûlü ve Kırâati*, 324-325; Karabâşî, *Karabaş Tecvidi*, 6-7; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 218-221.
[49] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 95b; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-Celiyye fi'l-Kırââti's-Seb'i min Tarîḳı'ş-Şatıbiyye* (Kahire, 1974), 26; Şeyh Osman Hüsnî, *Güzel Kur'ân Okuma* (Ankara, 2005), 228-229; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 208.
[50] Ayrıntılı bilgi için bk. Dânî, *et-Tahdîd fi'l İtkâni ve't-Tecvîd*, 122; Karabâşî, *Karabaş Tecvidi*, 4-5; Zihnî, *el-Kavlü's-Sedîd fî İlmi't Tecvîd*, 47-48.
[51] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 95b; Mehmed Emin, *Umdetü'l-Hallân fî Îzâḥi Zübdeti'l-'İrfân*, 17; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr*, 348; Mar'aşî, *Cühdü'l-Mukıl*, 225; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 299; Ayrıntılı bilgi için bk. Asım Efendi, "Kamûsu'l-Muhit Tercümesi", 755.

Bu makalede tahkikli neşri sunulan Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye ait olan "*Risâle fi't -Tecvîd*" isimli risâle, hacimli bir eser olmayıp tecvîd ilmine dair bilinmesi gereken temel bilgileri sade ve özet şekliyle sunması açısından önemli bir risâledir. Ulaştığımız iki nüsha, risâlenin tam olarak ne zaman yazıldığını ortaya koyacak bir bilgi ihtiva etmemektedir. Arapça olarak kısa, akıcı ve anlaşılır bir üslupla yazılan eser, hâşiye içermeksizin öz bir metinden meydana gelmektedir. Müellif, besmele, hamdele ve salveleden sonra direk olarak fasıl ile konuya giriş yapmış ve risâlenin sonunda bazı tecvîd kâidelerinin bir araya topladığını belirten Osmanlıca bir beyit zikretmiştir.[52] Bu çalışma ile birçok alanda bilinen bir Osmanlı âlimi olan Saçaklızâde'nin bu risâlesinin, tecvîd ilmi üzerine araştırma yapacak araştırmacılar için referans olarak kullanılabilecek kaynaklardan birisi olma potansiyelini taşıması sebebiyle, tahkik edilmesi ile özellikle bu alandaki araştırmacıların istifadesine sunma gayesi hedeflenmiştir.

2.5.Yazma Nüshaların Özellikleri

Türkiye Yazma Eser Kurumu Kütüphanelerine ait verilerin taranması sonucu Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler nüshası ve Amasya Beyazıt Kütüphanesi Amasya Beyazıt nüshası olmak üzere toplam iki adet nüshaya ulaşılmıştır. Nüshalar arasında müellif nüshası tespit edilememiştir. Ancak Amasya Beyazıt nüshasının yazımında eksik olduğu için metni oluştururken ana nüsha olarak Konya nüshası esas alınmış ve bu iki nüsha mukâyese edilmiştir.

2.5.1. Konya Nüshası

Bu nüsha Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesinde Bölge Yazma Eserler koleksiyonu 3197 numarada, 208x151-185x87 mm. ebatlı, mıklepli cilt ve biraz yıpranmış kâğıt üzerinde Arapça nesih ile yazılmış, 92a-95b yk varaklar arasında, Çeharkuşe vişne rengi meşin cilt mecmua içerinde yer almaktadır. Fasıllar ve keşideler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüsha okunaklı ve çoğunlukla isabetlidir.[53]

2.5.2. Amasya Beyazıt Nüshası

Bu nüshada her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt koleksiyonu 1138 numarada, 223x155 mm.

[52] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 95b.
[53] Saçaklızâde, *Risâle fi't-Tecvîd* (Bölge Yazma Eserler, 78587), 92a-95b.

ebatlı, 77b-80b yk. varaklar arasında ,siyah meşin rengi şemseli, mıklebli cilt mecmua içerinde yer almaktadır. Fasıl kelimeleri ve cetveller kırmızı mürekkeple yazılmıştır.[54]

3. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenilen Yöntem

Neşirde izlenilen yöntem genel standart usûl ve esaslar açısından İSAM Tahkikli Neşir Esasları benimsenmiştir.[55] Metnin yazılmasında günümüz imla kuralları kullanılmış, nüsha karşılaştırması için seçilen bir nüshanın daha doğru ve daha tam olduğuna kanaat getirilen yerlerde yanlış ya da eksikliği tespit edilen kısımlar dipnot ile belirtilmiştir. Bütün nüsha farklılıkları da dipnotlarda gösterilmiştir. Bu neşirde ulaşılan nüshalardaki ortak lafızlar korunup farklı lafızlar söz konusu olduğunda en doğru lafzın seçilmesi ve hata olduğu varsayılan noktaların muhakkik tarafından düzeltilmesi esasına dayanılmıştır.

Neşirde kullanılan Amasya Beyazıt nüshası **(ب)** rumuzu ile gösterilmiş, Konya nüshası ise **(ق)** rumuzu ile gösterilmiştir. Tahkikli neşirde ayet-i kerîmelerin sure sıraları ve ayet numaraları dipnotlarda gösterilmiştir. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü nr. 3197' de bulunan yazma esas alınmış, metinde bu yazmadaki sayfa numaralarına (ظهر)ve (وجه) kelimelerinin rumuzu ola **(ظ)** ve (و) harfleri ile işaret edilmiştir. Metinde uygun görülen yerlerde özellikle de fasıl başlarında paragraflama ve bazı kelimelerin zaptının tespiti açısından büyük oranda harekeleme yapılmıştır. Noktalama işaretleri de günümüz yazımlarındaki tercihler dikkate alınarak eklenmiştir.

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı döneminin önemli âlimlerinden biri olan Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye nisbet edilen, Kur'ân'ın doğru ve güzel bir şekilde okunmasını konu edinen *Risâle fi't-Tecvîd* adlı eserinin tahkikini gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Çalışma, hem müellifin hayatını ve ilmi mirasını ele almış hem de bu risâlenin bilimsel usullerle neşredilerek ilim dünyasına kazandırılmasını sağlamıştır.

Saçaklızâde'nin, yaşadığı dönemin ilmi ve tasavvufi çevrelerinde önemli bir yere sahip olduğu, çeşitli alanlarda kaleme aldığı eserlerle kendisinden sonraki nesiller için kıymetli bir miras bıraktığı görülmüştür. Tecvîd ilmine dair yazdığı bu risâlede, sade ve anlaşılır bir üslup kullanarak temel bilgileri

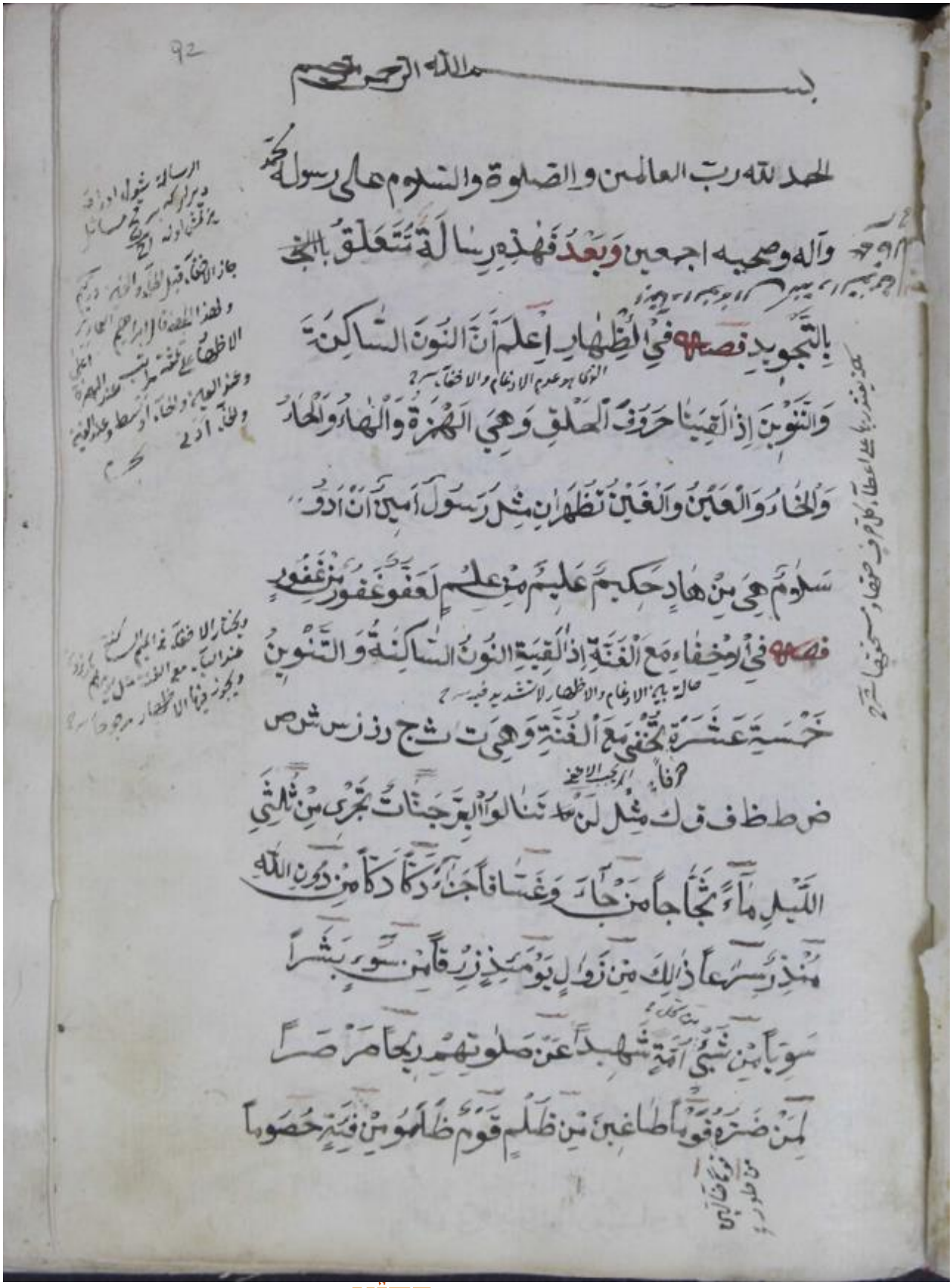
[54] Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî el-Hanefî Saçaklızâde, *Risâletü't-Tecvîd* (Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt, 387854), 77b-80b.
[55] Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, ts., 23.

özlü bir şekilde sunması, eserin öğretici ve rehber niteliğini artırmaktadır. Kur'ân'ın doğru okunması konusundaki hassasiyetin bir ifadesi olan bu eser, tecvîd ilminin hem teorik hem de pratik anlamda gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir referans kaynağı niteliğindedir.

Tahkik sürecinde, eserle ilgili olarak iki farklı yazma nüsha incelenmiş ve bu nüshalar arasında karşılaştırmalar yapılarak metnin en doğru şekline ulaşılmaya çalışılmıştır. Ana nüsha olarak Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü'nde bulunan nüsha esas alınmış, Amasya Beyazıt nüshası ise yardımcı kaynak olarak değerlendirilmiştir. Yazmalar arasındaki farklılıklar titizlikle ele alınmış ve doğru olduğu değerlendirilen ifadeler dipnotlarla belirtilmiştir. Ayrıca, eserin anlaşılabilirliğini artırmak için modern imla ve noktalama kuralları kullanılmış, fasıl başlarında gerekli düzenlemeler yapılmıştır.

Bu tahkikli neşir çalışması, sadece Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin eserlerinin ilim dünyasındaki yerini güçlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda Osmanlı dönemi tecvîd literatürünün daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedeflemiştir. Araştırmacıların bu risâleyi kaynak olarak kullanabilmelerini sağlamak ve Saçaklızâde'nin tecvîd ilmine dair yaklaşımını tanıtmaya yönelik bu çaba, Osmanlı âlimlerinin ilmî mirasının gün yüzüne çıkarılması ve yeni çalışmaların teşvik edilmesi açısından değerli bir adımdır.

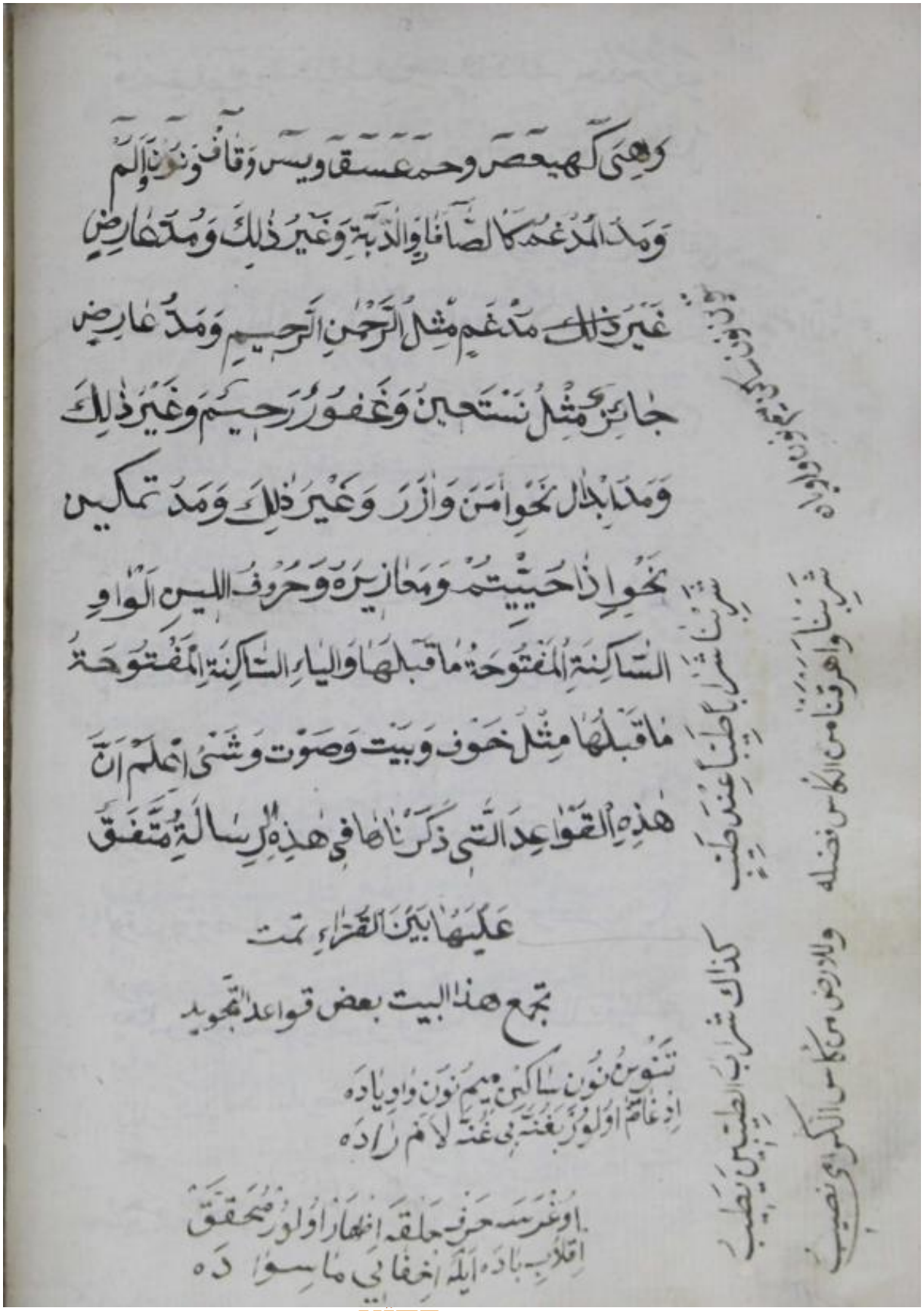
Gelecekte bu alanda yapılacak olan çalışmaların, yalnızca Saçaklızâde'nin diğer eserlerine değil, aynı zamanda Osmanlı dönemi Kur'ân ilimleri çalışmalarının bütünü üzerindeki etkisini incelemeye yönelik genişletilmesi, önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda, yazma eserlerin gün yüzüne çıkarılması ve akademik ölçütlerle neşredilmesi, ilmî birikimin korunması ve geliştirilmesi açısından büyük bir önem arz etmektedir.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد
وآله وصحبه اجمعين وبعد فهذه رسالة تتعلق بالتجويد
بالتجويد فصل في الاظهار اعلم ان النون الساكنة
والتنوين اذا لقيتا حروف الحلق وهي الهمزة والهاء والحاء
والخاء والعين والغين تظهران مثل رسول امين ان ادوا
سلوم هي من هاد حكيم عليم من علم لعفو غفور من غفور
فصل في الاخفاء مع الغنة اذا لقيتا النون الساكنة والتنوين
خمسة عشر تخفى مع الغنة وهي ت ث ج د ذ ز س ش ص
ض ط ظ ف ق ك مثل لن تنالوا البر جنات تجري من تحتها
الليل ما ثجاجا من حار وغساقا اجن ركاكا من دون الله
منذرا عذاب من زوال يوم منذر فامن سوء بشرا
سوبا من شبي امة شهدا عن صلوتهم بحام رصا
لمن ضره قوما طاغين من ظلم قوم ظالمون فتنة حصورا

Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, nr. 3197, vr. 92[a].


وهي كهيعص وحم عسق ويس وقاف ونون والم
ومد المدغم كالصافات والدابة وغير ذلك ومد عارض
غير ذلك مدغم مثل الرحمن الرحيم ومد عارض
جائز مثل نستعين وغفور رحيم وغير ذلك
ومد بدال نحو امن وازر وغير ذلك ومد تمكين
نحو اذا حييتم ومعازيره وحروف اللين الواو
الساكنة المفتوحة ما قبلها والياء الساكنة المفتوحة
ما قبلها مثل خوف وبيت وصوت وشئ اعلم ان
هذه القواعد التي ذكرناها في هذه الرسالة متفق
عليها بين القراء تمت
تجمع هذا البيت بعض قواعد التجويد
تنوين نون ساكن ميم نون واو ياده
ادغام اولو غنة بي غنة لام راده
او غير سه حرف حلقه اظهار اولو محقق
اقلاب باده ايله اخفايي ماسوا ده
شرب شراباً طهوراً عذب طيب
كذلك شراب الطهور عذب طيب
والارض من كاس الكرام نصيب

Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu, nr. 3197, vr. 95[b].

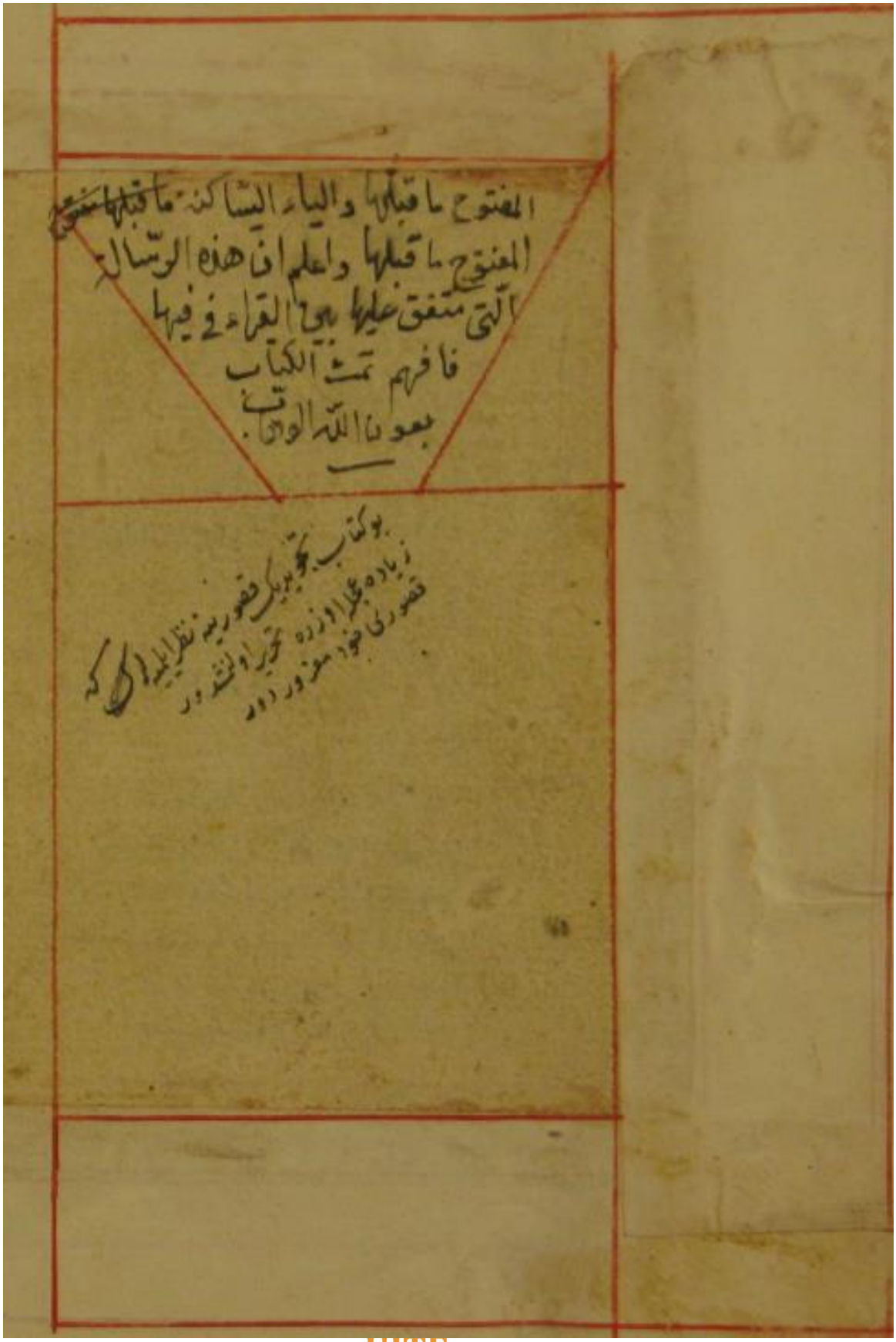
وقف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين تم بالخير

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد والله
وصحبه اجمعين اما بعد فهذه رسالة تتعلق بالتجويد فصل
في الاظهار اعلم ان النون الساكنة والتنوين اذا لقيتا حروف
الحلق وهي الهمزة والهاء والعين والغين والحاء والخاء تظهران
مثاله رسول امين ان ادوا سلام هي من هاد حكيم عليم من علم
غفور حليم من حق لغفور غفور من غفور فردة خاسئين من
من خوف فصل في الاخفاء اذا لقيت النون الساكنة والتنوين
خمسة عشر حرفا تخفيان مع الغنة وهي ت ث ج د ذ ز س
ش ص ض ط ظ ف ق ك مثاله لن تنالوا البر جنات
تجري من تلقي الليل ماء ثجاجا من جوع وغساقا جزاء
وفاقا من دون الله منذر سراعا ذلك من زوال
يوم ينظر المرء ما قدمت يداه بشرا سويا من شيخ امة شهيدا
عن صلوتهم ربيا صرصرا لمن ضره قواما ضالين من طور
قوما طاغين من ظلم قوم ظلموا من فئة حسوما
فترى من قبل تعرفهم قليلا من كان في يوم كان فصل
في القلب اذا لقيت النون الساكنة والتنوين الباء تقلب

النون

Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt Koleksiyonu, nr. 1138, vr. 77[b].



Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt Koleksiyonu, nr. 1138, vr. 80b.

B. Neşir (Tahkîk)

[92 و] بسم الله الرحمن الرحيم[56]

[فَصْلٌ] فِي الْإِظْهَارِ اِعْلَمْ أَنَّ النُّونَ السَّاكِنَةَ وَالتَّنْوِينَ إِذَا لَقِيتَا حُرُوفَ الْحَلْقِ وَهِيَ الْهَمْزَةُ وَالْهَاءُ وَالْحَاءُ وَالْخَاءُ وَالْعَيْنُ وَالْغَيْنُ[57] تَظْهَرَانِ. مِثْلَ[58]: رَسُولٌ أَمِينٌ[59]، أَنْ أَدُّوا[60]، سَلَامٌ هِيَ[61]، مِنْ هَادٍ[62]، حَكِيمٌ عَلِيمٌ[63]، مِنْ عِلْمٍ[64]، لَغَفُوٌّ غَفُور[65]، مِنْ غَفُورٍ[66]

[فَصْلٌ] فِي الْإِخْفَاءِ مَعَ الْغُنَّةِ إِذَا لَقِيَتْ النُّونُ السَّاكِنَةُ وَالتَّنْوِينُ خَمْسَةَ عَشَرَةَ[67] تُخْفَى مَعَ الْغُنَّةِ وَهِي:

ت ث ج د ذ ز س ش ص ض ط ظ ف ق ك. مِثْلَ[68]: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ[69]، جَنَّاتٌ تَجْرِي[70]، مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ[71]، مَآءً ثَجَّاجًا[72]، مَنْ جَآءَ[73]، وَغَسَّاقًا جَزَآءً[74]، دَكًّا

---

[56] ب + وبه نستعين تمم بالخير
[57] ب : وَهِيَ اَلْهَمْزَةُ وَاَلْهَاءُ وَاَلْغَيْنُ وَاَلْخَاءُ وَاَلْحَاءُ
[58] ب : مثاله
[59] الشعراء،178/26،162،125،107؛ الدخان،18/44.
[60] الدخان،18/44.
[61] القدر،5/97.
[62] الرعد،33/13؛الزمر،36/39،23المؤمن33/40.
[63] الأنعام،128139/6،83؛الحجر،25/15؛النمل،6/27
[64] النساء،157/4؛الانعام،148/6؛الكهف:5/18؛ص،68/38؛الزخرف،20/43؛الجاثية،24/45؛الأحقاف، 24/46؛النجم،28/53
؛ ب + غفور حليم من حقّ
[65] الحج، 60/22؛المجادلة،2/58
[66] الفصلت،32/41 ؛ ب + قردة خاسئن ، من خوف.
[67] ب : خَمْسَةَ عَشَر حرفا
[68] ب : مثاله
[69] آل عمران، 92/3
[70] آل عمران، 198/3،15؛المائدة،199/5؛الحديد، 12/57؛البروج،11/85
[71] المزمل، 20/73
[72] النبا، 14/78
[73] الأنعم،160/6؛ النمل، 89/27؛ القصص، 85/28،84،37؛ ب : من جوع
[74] النبا، 25/78

دَكًّا[75]، مِنْ دُونِ اللهِ[76]، مُنْذِرٌ[77]، سِرَاعًا ذَلِكَ[78]، مِنْ زَوَالٍ[79]، يَوْمَئِذٍ زُرْقًا[80]، مِنْ سُوءٍ[81]، بَشَرًا سَوِيًّا[82]، مِنْ شَيْءٍ[83]، أُمَّةٍ شَهِيدًا[84]، عَنْ صَلَاتِهِمْ[85]، رِيحًا صَرْصَرًا[86]، لِمَنْ ضُرُّهُ[87]، قَوْمًا طَاغِينَ[88]، منْ ظلم[89]، قَوْمٌ ظَلَمُوا[90]، مِنْ فِتْنَةٍ[91]، حُسُومًا فَتَرَى[92]، **[92ظ]** مِنْ قَبْلِ[93] ، شَاعِرًا قَلِيلًا[94]، مَنْ كَانَ[95]، فِي يَوْمٍ كَانَ[96].

---

[75] الفجر، 21/89
[76] البقرة،165/2،107،23
[77] الرعد،7/13؛ص،65/38،4؛ق،2/50؛النازعات، 65/79
[78] ق،44/50
[79] ابرهيم،44/14
[80] طه، 102/20
[81] آل عمران، 30/3؛ يوسف، 51/12؛النحل،59/16،28 ؛الزمر، 47/39
[82] مريم، 17/19
[83] آل عمران، 3/ 154،92؛ النساء ، 4/ 113؛ الأنعام ،14/6،91،69،52،38؛الأعراف، 185/7؛الأنفال، 72/8،60،41؛هود، 101/11؛يوسف، 68/12،67،38؛ابراهيم، 38/14،21؛الحجر،21/15؛النحا،48/16،35؛الإسراء،44/17؛القصص، 60/28؛العنكبوت، 42/29،12؛الروم،40/30؛سبا،39/34؛فاطر،44/35؛يس،15/36؛الشورى، 36/10/42؛الأحقاف، 26/46؛الزاريات،42/51؛طور،21/52؛الممتحنة،4/60؛الملك، 06/67
[84] النحل،89/16،84؛القصص، 75/28
[85] الماعون، 5/107
[86] الفصلت16/41؛القمر، 11/54
[87] الحج، 13/22؛ ب + قومًا ضالّين ، من طور.
[88] االصافات،30/37
[89] النساء، 148/4؛الكهف، 87/18؛النمل، 11/27
[90] آل عمران ،117/3
[91]البقرة،249/2؛القصص، 81/28
[92] الحاقة،7/69/
[93] البقرة ، 254/2،237،108،91،89،25،4 ؛آل عمران ، 3/ 4، 93 ،143 ، 164 ؛ النساء ، 4/ ، 94،47 ، 136 ، ،164 ؛ المائدة ،5/ 34 ، 59 ، 77 ؛ الأنعام ،6/ 28، 84، 158 ؛ الأعراف ، 7 / 53 ، 101 ، 129 ، 155، 173 ؛ الأنفال ،8/ 71 ؛ التوبة ، 30/9 ،48 ، 50 ، 107 ؛ يونس ، 74/10 ؛ هود ، 49/11 ، 78 ، 109 ؛ يوسف ، 6/12 ، 26 ، 64 ، 77 ، 80 ، 100، إبراهيم ، 22/14 ،31 ، 44 ؛ الحجر ، 27/15 ؛ النحل ، 118/16 ؛ مريم، 7/19 ، 9 ، 67 ؛ طه 90/20، 114 ، 115 ، 134 ؛الأنبياء ، 21/ 51، 76 ؛الحج ، 78/22 ؛ المؤمنون 83/23 ؛ النور58/24 ؛ النمل ،68/27 ؛ القصص ،12،48/28 ؛ الروم ،49/30،43،42،4 ؛ الأحزاب ، 62/33،49،38،15 ؛ سبأ 53،54/34 ؛ الزمر ،8،54،55/39 ؛غافر ،34،67،74/40 ؛ فصلت 48/41 ؛ الشورى، 47/42 ؛ الأحقاف ،4/46 ؛ الفتح 15،16،23/48 ؛الذاريات، 46/51 ؛ الطور ،28/52 ؛النجم 52/53 ؛ الحديد ،10،16،22/57 ؛ المجادلة، 3،4/58 ؛الجمعة ،2/62 ؛ المنافقون ،10/63 ؛ التغابن ، 5/64 ؛ نوح ،1/71.
[94] الحاقة ، 41/69
[95] البقرة ، 232/2،185،111،98،97؛ النساء ،36/4، 107، 134؛ هود ،15/11 ؛ الإسراء ،18/17؛ مريم ، 29،63،75/19 ؛ الحج ، 15/22 ؛العنكبوت ، 5/29 ؛ فاطر ، 10/35 ؛ يس ، 70/36 ؛ الشورى ،20/42؛ الذاريات ،35/51 ؛الطلاق ،2/65.
[96] السجدة ، 5/32؛ المعارج ، 4/70.

[فَصْلٌ] فِي الإِقْلَابِ[97] إِذَا لَقِيَتْ النُّونُ السَّاكِنَةُ وَ التَّنْوِينُ الْبَاءَ تُقْلَبُ النُّونُ وَالتَّنْوِينُ مِيمًا مُخْفَاتًا مَعَ اَلْغُنَّةِ مِثْلُ: مِنْ بَعْدِ[98] ، أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا[99].

[فَصْلٌ] إِذَا لَقِيَتْ الميمُ السَّاكِنَةُ الْبَاءَ يَجُوزُ إِخْفَاؤهَا وَإِظْهَارُهَا وَالإِخْفَاءُ أَوْلَى. مِثْلُ: وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ[100]، وَإِذَا لَقِيَتْ اَلْمِيمُ السَّاكِنَةُ مِيمًا يَلْزَمُ إِدْغَمُهَا مَعَ الْغُنَّةِ، مِثْلُ: كَمْ مِنْ فِئَةٍ[101]، وَإِذَا لَقِيَتْ غَيْرَ الْمِيمِ وَالْبَاءِ يَلْزَمُ إِظْهَارُهَا خُصُوصًا فِي الواو والفاء حذرا عن الإخفاء[102] مثل عليهم ولا خصوصا فِي غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِينَ[103]، هُمْ فِيهِ[104].

[فَصْلٌ] فِي الْإِدْغَامِ مَعَ الْغُنَّةِ إِذَا لَقِيَتْ النُّونُ السَّاكِنَةُ وَ التَّنْوِينُ[105] ي و م ن تُدْغَمُ[106] مَعَ الْغُنَّةِ مِثْلُ: أَنْ يَضْرِبَ[107]، قَدِيرٌ يَآيُّهَا[108]، مَنْ يَشَاءُ[109]، نُورًا نَهْدِي[110]،

---

[97] ب : القاب
[98] البقرة ، 253/2،246،230،213،211،209،159،145،109،75،74،64،56،52،27 ؛ .....
[99] البقرة ، 10/2 ؛ الأنعام 70/6 ؛ يونس 4/10.
[100] البقرة ، 8/2.
[101] البقرة ، 249/2.
[102] ب - الإخفاء
[103] الفاتحة ، 7/1.
[104] الأنعام ، 139/6 ؛ الأعراف ، 171/7 ؛ النحل 71/16 ؛ المؤمنون ،77/23 ؛ النمل ، 76/27 ؛ الزمر ، 3/39 ؛ الزخرف ،75/43
؛النبا ، 3/78.
[105] ب + هذه الحروف وهي ي ن م و.
[106] ب : تدغمان.
[107] البقرة ، 26/2.
[108] التحريم ،8/66.
[109] البقرة ، 284/2،272،269،247،213،212،142،105،90 ؛ آل عمران ، 179/3،129،74،73،37،13 ؛ النساء ،49/4 ؛ المائدة ، 18/5 ، 40، 54 ؛ الأنعام ،88/6،39؛ الأعراف ،128/7؛ التوبة ،15،27/9؛ يونس ، 25،107/10 ؛ الرعد ،13،27/13؛ إبراهيم ، 4،11/14 ؛ النحل ، 2،93/16 ؛ النور ، 46/24،43،38،35،21 ؛ القصص ، 56/28 ؛ العنكبوت ،21،62/29؛ الروم ،5،48/30 ؛ فاطر ، 8،22/35؛ الزمر ، 23/39 ؛ غافر ، 15/40 ؛ الشورى ، 8،13،19،50/42؛ الفتح ، 14،25/48 ؛ الحديد ، 21،29/57 ؛ الحشر ،6/59 ؛ الجمعة 4/62 ؛ المدثر، 31/72 ؛ الإنسان ،31/76.
[110] الشورى ،52/42.

هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ[111]، إِنْ مِنْكُمْ[112]، غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ[113]، مِنْ وَاقٍ[114]، إِلَّا فِي[115] صِنْوَانٌ[116] وَ قِنْوَانٌ[117] وَ بُنْيَانٍ[118]، وَدُنْيَا[119]. وَيَجِبُ إِظْهَارُ الْغُنَّةِ فِي الْمِيمِ وَالنُّونِ إِذَا كَانَتَا **[93و]**مُشَدَّدَتَيْنِ مِثْلُ لَمَّا[120]، وَمِمَّا[121]، وَعَمَّ[122]، وَثُمَّ[123]، وَإِنَّ[124]، وَأَنَّ[125]، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

[فَصْلٌ] فِي الْإِدْغَامِ بِلَا غُنَّةٍ إِذَا لَقِيَتْ النُّونُ السَّاكِنَةُ وَ التَّنْوِينُ[126] ر ل تُدْغَمُ بِغَيرِ[127] غُنَّةٍ مِثْلُ: مِنْ رَبِّهِمْ[128]، غَفُورٌ رَحِيمٌ[129]، مِنْ لَدُنَّا[130]، هُدىً لِلْمُتَّقِينَ[131] وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ[132]

---

[111] البقرة ، 5/2 ؛ لقمان ، 5/31 .
[112] النساء ،72/4 ؛ مريم ،71/19 ؛ الحاقة ، 49/69
[113] البقرة ، 7/2.
[114] الرعد ، 34/13 ؛ غافر ، 21/40 ؛ ب + وما اشبه ذلك.
[115] ب + نحو.
[116] الرعد ، 4/13 .
[117] الأنعام ،99/6.
[118] التوبة ، 109،110/9 ؛ النحل 26/16 ؛ الكهف ،21/18 ؛ الصافات ، 97/37 ؛ الصف ، 4/61.
[119] البقرة ، 220/2،217،212،204،200،130،114،86،85؛ آل عمران ، 185/3،152،148،145،117،56،45،22،14.....
[120] الأنعام ، 5/6 ؛ الأعراف ، 126/7 ؛ يونس ، 13/10 ،54، 77 ، 98.....
[121] ب : عمّا ؛ البقرة ، 23/2 ، 36، 61، 79، 168، 202، 229، 248، 251، 254، 264، 267 ؛ آل عمران ، 92/3، 157 ؛ النساء ،11/4،7، 12، 32، 33، 39، 65، 176.....
[122] النبا ، 1/78.
[123] البقرة ، 28/2، 29، 31، 51، 52، 56، 64، 74، 75، 79، 83، 84، 85، 92، 115، 126، 187، 199، 243، 259، 260، 262، 281؛ آل عمران ، 23/3، 55، 59، 61، 79، 81، 90، 111، 152، 154، 161، 197 ؛ النساء ،17/4، 62، 65، 100، 110، 112، 137، 153.....
[124] البقرة ، 6/2، 20،26، 62، 67، 70، 74، 109، 110، 115، 120، 132، 140، 143، 148، .....؛ آل عمران ، 3/ 4، 5، 10، 13، 19،21، .....؛ النساء ،4/ 23،16،11،10،1..... ؛ المائدة ،5/ 1، 2، 4، 7، 8، 13 ،17.....
[125] البقرة ، 2/ 25، 77، 106، 165، 167، 194، 196 .....؛ آل عمران ، 3/ 30،39، 86، 87، 171 ؛ المائدة ،5/ 34، 36، 40، 45، 59،65، 97، 98 ؛.....
[126] ب + حرفين .
[127] ب : بلا .
[128] البقرة ، 5/2، 26، 136، 144، 157 ؛ آل عمران، 84/3، 136؛ المائدة، 5/ 2، 66 ؛ الأعراف ، 152/7 ؛ الأنبياء ، 21/ 2 ؛ لقمان، 5/31؛ محمد ،47/ 15،3،2 ؛ النجم، 53/ 25.
[129] البقرة ، 2/ 173، 182، 192، 199، 218، 226؛ آل عمران، 3/ 31، 89، 129 ؛ النساء ،4/ 25؛ المائدة ،5/ 3، 34، 39، 74، 98 ؛ الأنعام ،6/ 54، 145 ؛ الأنفال، 8 / 69،70 ؛ التوبة ،9/ 5، 27، 91، 99، 102 ؛ يوسف ،12 /53 .....
[130] النساء ،4/ 67 ؛ الكهف ، 18/ 65؛ مريم ، 19/ 13 ؛ طه ، 20 /99 ؛ الأنبياء ، 21/ 17 ؛ القصص ، 28 /57.
[131] البقرة ، 2 /2.
[132] ب : وغيره.

[فَصْلٌ] فِي الْإِدْغَامِ الْمِثْلَيْنِ تُدْغَمُ حَرْفُ السَّاكِنِ فِي مِثْلِهِ مِثْلُ: فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ[133]، أَن اِضْرِبْ بِعَصَاكَ اَلْحَجَرَ[134]، مَالِيَهْ هَلَكَ[135]، إِنَّمَا يوَجّهه إِلَّا فِي[136] آمَنُو وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ[137]، الَّذِي يُكَذِّبُ[138]، لِئَلَّا يَزُولَ الْمَدُّ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ الْإِدْغَامُ فِي مِثْلِ ذَلِكِ.

[فَصْلٌ] فِي الْإِدْغَامِ الْمُتَقَارِبَيْنِ تُدْغَمُ التَّاءُ فِي الدَّالِ وَالطَّاءِ. مِثْلُ: أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا[139]، وَقَالتْ طَائِفَةٌ[140]، وَالدَّالُ فِي التَّاءِ مِثْلُ: مَا عَبَدْتُمْ[141]، وَكِدْتَ[142]، وَالثَّاءُ فِي الذَّالِ، مِثْلُ: يَلْهَثْ ذَلِكِ[143]، وَالذَّالُ فِي الظَّاءِ، مِثْلُ: إِذْ ظَلَمُوا[144]، وَاللَّامُ فِي الرَّاءِ مِثْلُ: قُلْ رَبِّ[145]، وَيُظْهَرُ فِي بَلْ رَانَ[146]، وَ مَنْ رَاقٍ[147] عِنْدَ الْبَعْضِ، وَتُدْغَمُ الْبَاءُ فِي الْمِيمِ، مِثْلُ: يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا[148]، وَتُدْغَمُ الْقَافُ فِي الْكَافِ إِذَا كَانَتَا فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ[149] مِثْلُ أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ[150] وَغَيْرِهِ[151] وَالْكَافُ فِي الْقَافِ مِثْلُ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ[152] وَغَيْرِهِ.

---

[133] البقرة ، 2 /16.
[134] الأعراف ، 7 /160 ؛ ب – الحجر.
[135] الحاقّة ، 69 /28.
[136] ب + مثل.
[137] البقرة ، 2 / 25، 82، 277 ؛ آل عمران، 3/ 57 ؛ النساء ،4/ 57، 12، 173 ؛ المائدة ،5/ 9، 93 ؛ الأعراف ، 7/ 42 ؛.....
[138] الماعون ، 107 /1.
[139] يونس، 10 /89.
[140] آل عمران ، 3 /72.
[141] الكافرون ، 109/ 4.
[142] الإسراء ، 17 /74 ؛ الصّافّات ،37 / 56.
[143] الأعراف ، 7 /176.
[144] النساء ،4 /64.
[145] المؤمنون ، 93/23.
[146] المطففين ، 83/ 14.
[147] القيامة ، 75/ 27.
[148] هود ،42/11.
[149] ب - إِذَا كَانَتَا فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ
[150] المرسلات ، 77/ 20.
[151] ب - وَغَيْرِهِ
[152] البقرة ، 30/2 .

[فَصْلٌ] فِي **[93ظ]** تَفْخِيمِ الرَّاءِ وَتَرْقِيقِهِ تُفَخَّمُ الرَّاءُ[153] إِذَا كَانَتْ مَفْتُوحَةً أَوْ مَضْمُومَةً مِثْلُ: رَزَقْنَا[154]،وَ رُزِقْنَا[155] وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ. وَتُرَقَّقُ إِذَا كَانَتْ مَكْسُورَةً مِثْلُ: رِزْقًا[156] وَغَيْرِهِ. وَإِنْ كَانَتْ سَاكِنَةً إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَا قَبْلَهَا مَفْتُوحًا أو مَضْمُومًا أَوْ مَكْسُورًا ،فَإِنْ كَانَتْ مَفْتُوحًا أو مَضْمُومًا تُفَخَّمُ مِثْلُ: قَرْيَةٍ[157]، وَ زُرْقًا[158] وَغَيْرِهِمَا. وَإِنْ كَانَ مَكْسُورًا تُرَقَّقُ مِثْلُ: فِرْعَوْنَ[159]،وَ مِرْيَةٍ[160]. وَإِنْ كَانَت الْكَسْرَةُ عَارِضَةً تُفَخَّمُ مِثْلُ: اَمِ ارْتَابُوا[161]،وَإِنِ ارْتَبْتُمْ[162] وَغَيْرِهِ[163]. وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ عَارِضَةٍ وَوَقَعَ بَعْدَهَا حَرْفٌ مِنْ حُرُوفِ الْإِسْتِعْلَاءِ وَهِيَ الضَّادُ وَالْخَاءُ وَالصَّادُ وَالطَّاءُ وَالظَّاءُ وَالغَيْنِ وَالْقَافُ[164] يَجْمَعُهَا خُصَّ ضَغْطٍ قِظْ تُفَخَّمُ أَيْضًا مِثْلُ: مِرْصَادًا[165]،وَقِرْطَاسٍ[166]،وَفِرْقَةٍ[167] وَاخْتُلِفَ و فِي فِرْقٍ[168]. اَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ مَا بَعْدَهَا حَرْفٌ مِنْ حُرُوفُ الإِسْتِعْلَاءِ تُرَقَّقُ[169] مِثْلُ مِرْيَةٍ[170]. وَإِنْ كَانَ مَا قَبْلَهَا يَاءً سَاكِنَةً تُرَقِّقُ مِثْلُ: خَيْرٍ[171] وَسَيْرٍ[172] وَطَيْرٍ[173] فِي الوَقْفِ فَإِنْ[174] لَمْ يَكُنْ

---

[153] ب - الرَّاءُ
[154] البقرة ، 2/ 254،172،57،3 ؛ الأعراف ، 7/ 160 ؛ الأنفال ، 8/ 3 ؛ يونس ، 93/10.....
[155] البقرة ، 2/ 25.
[156] البقرة ، 2/ 25،22 ؛ آل عمران ، 3/ 37 ؛ هود ، 11/ 88 ؛ إبراهيم ، 14/ 32 ؛ النحل ، 16 /75،73،67 ؛.....
[157] البقرة ، 2/ 259 ؛ الأنعام ، 6/ 123 ، الأعراف ، 7/ 94،4، ؛.....
[158] طه ، 20 /102.
[159] البقرة ، 2/ 50،49 ؛ آل عمران ، 3/ 11 ؛ الأعراف ، 7/ 141،137،130،127،123،113،109،104،103 ؛ .....
[160] هود 11/ 17،109 ؛ الحج، 22 /55 ؛ السجدة ،32 /23؛ فصلت ، 41/ 54 .
[161] النور ، 24/ 50.
[162] المائدة ، 5/ 106 ؛ الطلاق ، 65/ 4.
[163] ب - وَغَيْرِهِ
[164] ب : الْخَاءُ وَالصَّادُ الضَّادُ وَالغَيْنِ وَالطَّاءُ وَالْقَافُ وَالظَّاءُ
[165] النبا ، 78/ 21 ؛ الفجر ، 89/ 14.
[166] الأنعام ، 6/ 7.
[167] التوبة ،9/ 122.
[168] الشعراء ، 26/ 63.
[169] ب + أيضا.
[170] هود 11/ 17،109 ؛ الحج، 22 /55 ؛ السجدة ،32 /23؛ فصلت ، 41/ 54 .
[171] البقرة ، 2/ 103،61،54.....؛ آل عمران ، 3/ 110،54،30،15.....؛ النساء ،4/ 77،59،25.....؛ المائدة ،5/ 114 ؛.....
[172] سبأ ، 34/ 18.
[173] البقرة ، 2/ 260 ؛ آل عمران، 3/ 49 ؛ المائدة ،5/ 110؛ يوسف،12/ 41،36 ؛.....
[174] ب : وان.

السَّاكِنُ يَاءً إِنْ كَانَ مَا قَبْلَهَا مَفْتُوحًا أو مَضْمُومًا تُفَخَّمُ مِثْلُ: الْقَدْرِ[175]،وَالنُّشورِ[176] فِي الْوَقْفِ، وَإِنْ كَانَ مَكْسُورًا تُرَقَّقُ مِثْلُ بِكْرٍ[177]، وَ ذِكْرٍ[178]، وَشِعْرٍ[179] فِي الْوَقْفِ. **[94و]**

[فَصْلٌ] تُرَقِّقُ اللَّامُ فِي جَمِيعِ الْمَوَاضِعِ إِلَّا فِي لَفْظَةِ اللَّهِ فَإِنَّهَا[180] تُفَخَّمُ إِذَا كَانَ مَا قَبْلَهَا مَفْتُوحًا أَوْ مَضْمُومًا تَعْظِيمًا مِثْلُ: وَاللَّهُ[181]، وَخَتَمَ اللَّهُ[182]، وَعَبْدُ اللَّهِ[183]، وَيَفْعَلُ اللَّهُ[184] وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَإِنْ كَانَ مَا قَبْلَهَا مَكْسُورًا تُرَقِّقُ سَوَاءٌ كَانَتِ الْكَسْرَةُ فِي نَفْسِ الْكَلِمَةِ نَحْوَ بِاللَّهِ[185]، وَلِلَّهِ[186] وَغَيْرِ ذَلِكَ أو فِي آخِرِ الْكَلِمَةِ مِثْلُ[187]: آيَاتِ اللَّهِ[188]، وَعَلَيْهِ الله وَغَيْرِ ذَلِكَ.

[فَصْلٌ] فِي هَاءِ الضَّمِيرِ تُوصَلُ هَاءُ الضَّمِيرِ إِذَا كَانَ مَا قَبْلَهَا مُتَحَرِّكًا مِثْلُ: لَهُ[189]، وَبِهِ[190] وَإِنْ كَانَ مَا قَبْلَهَا أو مَا بَعْدَهَا سَاكِنًا لَا تُوصَلُ مِثْلُ: عَنْهُ[191]،

---

[175] القدر،97/ 3،2،1.
[176] فاطر،35 /9؛ الملك،67/ 15.
[177] البقرة، 2/ 68.
[178] آل عمران، 3/ 58؛ المائدة ،5/ 91 ؛ الأعراف،7/ 69،63؛ يوسف،12/ 10،42؛.....
[179] يس، 36/ 69.
[180] ب : فان فيها.
[181] البقرة ، 2 / 105،96،95،72،19.....؛ آل عمران، 3/ 15،14،13،11،4..... ؛ النساء ،4/ 26،25،12،.... ؛ المائدة ،5/ 38،19،17..؛...
[182] البقرة ،2 /7 ؛ الأنعام،6/ 46 ؛ الجاثية، 45/ 23.
[183] الجن، 72/ 19.
[184] النساء ،4/ 147؛ إبراهيم،14/ 27.
[185] البقرة ، 2 / 62،28،8.....؛ آل عمران، 3/ 101،84،52..... ؛ النساء ،4/ 39،38،6.... ؛ المائدة ،5/ 69،59،53.....؛.....
[186] الفاتحة،1/ 2؛ البقرة، 2 / 112،98،22....؛ آل عمران، 3/ 109،97،20..... ؛ النساء ،4/ 131،126،125....؛.....
[187] ب : نحوا.
[188]البقرة ، 2 / 231؛ آل عمران، 3/ 113؛ النساء ،4/ 140؛ الأعراف،7/ 26؛ الكهف،18 /17؛.....
[189] البقرة ، 2 / 116،107،102.....؛ آل عمران، 3/ 84،59،47..... ؛ النساء ،4/ 52،38،11.... ؛ المائدة ،5/ 45،41،40،30؛.....
[190] البقرة ، 2 / 26،25،22....؛ آل عمران، 3/ 66،64،7..... ؛ النساء ،4/ 32،24،1.... ؛ المائدة ،5/ 13،7،3.....؛.....
[191] النساء ،4/ 161،55،31 ؛ المائدة،119/5؛ الأنعام، 6/ 28،26،16؛ الأعراف، 166/7؛.....

وَمِنْه[192]، وَلَهُ الدِّينُ[193]، وَلَمْ يأذَنْ بِهِ اللَّهَ[194] ، وَتُوصَلُ فِي فِيهِ مُهَانًا[195] ،وَلَا تُوصَلُ فِي مِثْلِ: يَرْضَهُ لَكُمْ[196] وَتُوصَلُ فِي مِثْلِ: نُؤتِهِ[197]،وَيُؤَدِّهِ[198]، وَنُولِّهِ[199]، وَنُصْلِهِ[200] وَحَقِيقَةُ الصِّلَةِ الْيَاءُ الْمَدِّيَّةُ وَ الْوَاوُ الْمَدِّيَّةُ لَا غَيْرُهُمَا.

[فَصْلٌ] فِي الْقَلْقَلَةِ[201] خَمْسَةُ أَحْرُفٍ وَهِيَ الْقَافُ وَالطَّاءُ وَالْبَاءُ وَالْجِيمُ وَالدَّالُ تَجْمَعُهَا قُطْبُ جَدٍ يَجِبُ بَيَانُ الْقَلْقَلَةِ فِي السَّاكِنِ مِنْهَا فِي الْوَصْلِ وَ[202]الْوَقْفِ **[94ظ]** أَشَدُّ[203] مُبَيَّنًا مِثَالُ الْوَقْفِ: صِرَاطْ[204]، وَحَاجْ[205]، وَعَذَابْ[206]، وَمِرْصَادْ[207]، وَوَاقْ[208] وَمِثَالُ الْوَصْلِ: أوِ اطْرَحُو[209]، أوِ اقْتَتَلُو[210] وَمَاأَشْبَهَ ذَلِكَ.

[فَصْلٌ] فِي التَّفْخِيمِ وَالتَّرْقِيقِ يَجِبُ تَفْخِيمُ الْحُرُوفِ الْمُسْتَعْلِيَةِ وَتَرْقِيقُ غَيْرِهَا مَا سِوى الرَّاءِ وَ اللَّامِ، لَكِنْ تَفْخِيمُ حُرُوفِ الْمُطْبَقَةِ أَقْوَى مِنْ غَيْرِهَا وَهِيَ ص ض ط ظ[211].

---

[192] البقرة ، 2 / 217،74،60.....؛ آل عمران، 3/ 85،45،7؛ النساء ،4/ 8،7،4.... ؛ المائدة ،5/ 95،6؛.....
[193] النحل ،16/ 52.
[194] الشورى، 42/ 21.
[195]الفرقان،25/69 .
[196] الزمر،39/ 7.
[197] آل عمران، 3/145؛ الشورى، 42/ 20.
[198] آل عمران، 3/75.
[199] النساء ،4/ 115.
[200] النساء ،4/ 115.
[201] ب + و حروف القلقلة
[202] ب + في
[203] ب - مُبَيَّنًا مِثَالُ الْوَقْفِ: صِرَاطْ، وَحَاجْ، وَعَذَابْ، وَمِرْصَادْ، وَوَاقْ وَمِثَالُ الْوَصْلِ: أوِ اطْرَحُو، أوِ اقْتَتَلُو وَمَاأَشْبَهَ ذَلِكَ.
[204] الفاتحة،1/ 7،6؛ البقرة، 2 / 213،142؛ آل عمران، 3/ 101،51 ؛ النساء ،4/175،68؛.....
[205] البقرة ، 2 / 258؛ آل عمران، 3/61؛ الأنعام ،6/ 80؛ التوبة، 9/19.
[206] البقرة ، 2 / 49،10،7.....؛ آل عمران، 3/ 21،16،4.....؛ النساء ،4/ 56،25،14؛ المائدة ،5/ 37،36،33.....؛.....
[207] النبا،78/ 21؛ الفجر، 89/14.
[208] الرعد، 13/ 37،34؛ غافر،40/ 21.
[209] يوسف، 12/3.
[210] البقرة ، 2 / 253؛ الحجرات،49/ 9.
[211] ب : فصل فِي تَّفْخِيمِ حُرُوفِ الْمقطعات وتَفْخِيمُ حُرُوفِ الْمُقطعات أَقْوَى مِنْ غَيْرِه وَهِيَ ص ض ط ظ

[فَصْلٌ] فِي الْمَدِّ حُرُوفُ الْمَدِّ ثَلَاثَةٌ الْأَلِفُ السَّاكِنَةُ الْمَفْتُوحَةُ مَا قَبْلَهَا، وَالْوَاوُ السَّاكِنَةُ الْمَضْمُومَةُ مَا قَبْلَهَا، وَالْيَاءُ السَّاكِنَةُ الْمَكْسُورَةُ مَا قَبْلَهَا، وَتُسَمَّى ذَلِكَ الْمَدُّ حُرُوفَ الْعِلَّةِ وَحُرُوفَ الْمَدِّ وَاللِّين، فَإِنْ لَقِيَ أَحَدَهُمَا همزةً إِذَا كَانَتَا فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ يُسَمّي ذَلِكَ الْمَدُّ مَدًّا مُتَّصِلًا وَوَاجِبًا نَحْوَ[212]: أُولَئِكَ[213]، وَ الْمَلَائِكَةُ[214]، وَجَاءَ[215]، وَجِيءَ، وَسِيءَ، وَسُوءٍ[216] وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَإِنْ كَانَ حَرْفُ[217] الْمَدِّ [218]آخِرَ الْكَلِمَةِ وَالْهَمْزَةُ فِي كَلِمَةٍ أُخْرَى تُسَمَّى مَدًّا مُنْفَصِلًا وَجَائِزًا يَعْنِي يَجُوزُ مَدُّهُ وَقَصْرُهُ مِثْلُ: بِمَا أَنْزَلَ[219]، وَقَالُو آمَنَّا[220]، وَفِي أَنْفُسِهِمْ[221] وَغَيْرَ ذَلِكَ وَالْمَدُّ الْمُتَّصِلُ مُدَّ مِقْدَارَ خَمْسَةِ أَلْفَاتٍ أو ثَلَاثِ أَلْفَاتٍ، وَالْمَدُّ الْمُنْفَصِلُ مُدَّ مِقْدَارُ أَلْفٍ **[95و]** وَنِصْفِ أَلْفٍ، أو مِقْدَارِ أَلفٍ وَاحِدٍ وَإِذَا لَقِيَ أَحَدُ حُرُوفُ الْمَدِّ الْمُدْغَمِ يُمَدُّ وَيُسَمَّى ذَلِكَ الْمَدُّ مَدًّا[222] ضَرُورِيًّا وَلَازِمًا مِثْلُ: وَلَا الضَّالِّينَ[223]، وَحَاجَّهُ[224]، وَتُحَاجُّونِّي[225] وَغَيْرَ ذَلِكَ، وَإِذَا لَقِيَ أَحَدُهَا حَرْفًا سَاكِنًا غَيْرَ الْمُدْغَمِ[226] وَقْفًا وَوَصْلًا يُطَوِّلُ أَيْضًا وَيُسَمَّى ذَلِكَ الْمَدُّ مَدًّا لَازِمًا نَحْوِ[227]

---

[212] ب : مثل.
[213] البقرة، 2 /27،16،5.....؛ آل عمران، 3/77،22،10..... ؛ النساء ،4/52،18،17.....؛.....
[214] البقرة، 2 /210،161،31.....؛ آل عمران، 3/42،39،18..... ؛ النساء ،4/172،166،97؛.....
[215] النساء ،4/ 43؛ المائدة ،5/ 6؛ الأنعام ،6/ 160،91،61؛.....
[216] البقرة، 2 / 49؛ آل عمران، 3/ 174،30 ؛ النساء ،4/ 149؛.....
[217] ب :حروف.
[218] ب + في.
[219] البقرة ، 2 /91،90،4.....؛ النساء ،4/ 166،162،60؛ المائدة ،5/64،49،48،47،45،44؛.....
[220] البقرة، 2 / 76،14؛ آل عمران، 3/119؛ المائدة ،5/11،61،41؛.....
[221] آل عمران،3/ 154؛ النساء ،4/ 65،63؛ المائدة ،5/ 12.
[222] ب – ضَرُوريًّا.
[223] الفاتحة،1/ 7.
[224] الأنعام، 6/ 80 ؛ ب - وحاجّه
[225] الأنعام، 6/ 80 ؛ ب + وادابّة و صاخّة.
[226] ب : سواء.
[227] ب : مثل .

آلاآنَ[228]، وَءالذَّكَرَيْنِ[229]، وَ لَامْ، وَمِيمِ، وَنُونُ[230]، وَصَادِ[231]، وَقَافِ[232] وَيُسَمَّى ذَلِك الْمَدُّ مَدًّا لَازِمًا[233] لِلُزُومِ سَبَبِهِ وَهُوَ السُّكُونُ وَلَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وَقْفًا وَوَصْلًا وَمِثَالُ[234] الْمُقَطَّعَاتِ إِذَا كَانَتْ مُرَكَّبَةً مِنْ ثَلَاثَةِ اَحْرُفٍ فِي التَّلَفُّظِ وَأَوْسَطُهَا سَاكِنٌ مِثْلُ: لَام، وَمِيم،[235] وَكَاف، وَنُون تُمَدُّ مَدًّا لَازِمًا وَإِلَّا فَلَا، مِثْلُ: رَا، وَهَا، وَطَا [236]وَغَيْرَذَلِكْ[237]. وَإِذَا لَقِيَتْ[238] حَرْفًا سَاكِنًا وَسُكُونُهُ عَارِضٌ بِالْوَقْفِ أو وَصلَ[239] يَجُوزُ طُوْلَهُ وَتَوَسُّطُهُ وَقَصْرُهُ مِثْلُ: يَعْلَمُونَ[240]، وَرَحِيمٌ[241]، وَغَفُورٌ[242]، وَغَفَّارٌ[243] وَغَيْرِ ذَلِكَ وَيُسَمَّى ذَلِكَ الْمَدُّ مَدًّا عَارِضًا غَيْرَ مُدْغَمٍ وَمِنْ أَقْسَامِ الْمَدِّ وُجُوهٌ أُخَرَ مِنْهَا مَدٌّ لَازِمٌ مُظْهَرٌ كَالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَاتِ. **[95ظ]** وهي كَهيعص[244] و حم[245] عسق[246] و يس [247] وقاف[248] و نون[249] و ألم[250]و مد المدغم كالصافات[251] والدابة[252] وغير ذلك ومد عارض غير

---

[228] البقرة، 2 /71؛ النساء،18/4؛ الأنفال ، 8/ 66؛.....
[229] الأنعام، 6/ 144،143.
[230] القلم /68 /1 ؛ ب : ن.
[231] ص،38/ 1.
[232]ق،50/ 1؛ ب : ق ؛ ب + وغير ذلك.
[233] ب + غير مدغم.
[234] ب + حروف.
[235] ب : ص وق و ك و ن.
[236] ب : را و حا و يا و طه .
[237] ب - وَغَيْرَذَلِكْ
[238] ب - حَرْفًا سَاكِنًا وَسُكُونُهُ عَارِضٌ
[239] ب : وقفا لا وصلا
[240] البقرة ، 2 / 26،22،13.....؛ آل عمران، 3/ 75،71،66.....؛ ؛ المائدة ،5/ 104،4؛.....
[241] البقرة ، 2 /192،182،173.....؛ آل عمران، 3/ 129،89،31؛ النساء ،4/ 25،؛ المائدة ،98/5،74،39،34،3؛....
[242] البقرة ، 2 /192،182،173....؛ آل عمران، 3/ 155،129،89،31؛ النساء ،4/ 25،،؛ المائدة
،101/5،98،74،39،34،3؛....؛ ب - غفور
[243] طه،20/ 82؛ ص،38/ 66؛ الزمر،39/ 5؛ غافر،40/ 42.
[244] مريم،19/ 1.
[245] غافر،40/ 1؛ فصلت،41/ 1؛ الشورى،42/ 1؛ الزخرف،43/ 1؛ الدخان،44/ 1؛ الجاثية،45/ 1؛ الأحقاف،46/ 1.
[246] الشورى،42/ 2.
[247] يس، 36/ 1.
[248] ق،50 /1.
[249] القلم،68 /1.
[250] البقرة ، 2 /1؛ آل عمران، 3/ 1 ؛ العنكبوت،29/ 1؛ الروم،30/ 1؛ لقمان،31/ 1؛ السجدة،32/ 1 ؛ ب : ق و ن و المص .
[251] الصافات،37/ 1.
[252] البقرة ،2 /164 ؛ الأنعام،38/6؛ هود؛ 11/ 56،6؛.....

ذلك مدغم مثل الرحمن الرحيم[253] و مد عارض جائز مثل نستعين[254] و غفور رحيم[255] وغير ذلك[256] ومد إبدال[257] اٰمن[258] و اٰزر[259] وغير ذلك[260] ومد تمكين نحو إذا حييتم[261] ومعاذيره[262] وحروف اللين الواو الساكنة المفتوحة ما قبلها والياء الساكنة المفتوحة ما قبلها مثل خوف[263] و بيت[264] و صوت[265] وشئ[266] اعلم أن هذه القواعد التي ذكرناها في هذه الرسالة متفق عليها بين القرّاء تمت[267]؛

[253] الفاتحة،1/ 3؛ البقرة، 2/ 163؛ النمل،30/27؛ فصلت،41/ 2؛ الحشر،59/ 22.
[254] الفاتحة،1/ 3.
[255] البقرة ، 2 /226،218،199،192،182،173؛ آل عمران، 3/ 129،89،31؛ النساء ،4/ 25،؛ المائدة ،98/5،74،3439،25؛.....
[256] ب - و مد المدغم كالصافات والدابة وغير ذلك ومد عارض غير ذلك مدغم مثل الرحمن الرحيم و مد عارض جائز مثل نستعين و غفور. رحيم وغير ذلك.
[257] ب +نحو.
[258] البقرة ، 2 /285،253،177،126،62،13؛ آل عمران، 3/ 110،99،؛ النساء ،4/ 55؛ المائدة ،69/5؛.....
[259] الأنعام،6/ 74.
[260] ب + منها.
[261] النساء ،4/ 86.
[262] القيامة،75/ 15.
[263] البقرة ، 277/2،274،262،155،112،62،38 ؛ آل عمران ، 3/ 170 ؛ النساء ، 4/ 83 ؛ المائدة ،5/ 69 ؛ الأنعام ،6/ 48 ؛ الأعراف ، 7 / 49،35؛.....
[264] البقرة ، 158/2،127،125 ؛ آل عمران ، 3/ 96،97 ؛ النساء ، 4/ 81 ؛ المائدة ،5/ 97،2؛.....
[265] لقمان، 19/31؛ الحجرات، 49/ 2.
[266] البقرة ، 123/2،113،109،106،29،20... ؛ آل عمران ، 3/ 29،28،26،10،5،... ؛ النساء ، 4/ 176،126،113،86،85،59،33،32،4 ؛ المائدة ،5/ 120،117،97،94،68،40،19،17؛ الأنعام ،6/ 38،19،17.... ؛ الأعراف ، 7 / 185،156،145،89؛.....؛ ب - مثل خوف و بيت و صوت وشئ.
[267] ب : اعلم أن هذه الرسالة التي الرسالة متفق عليها بين القرّاء في فيها ففهم تمت الكتاب بعون الله الوهاب.

KAYNAKÇA

Abdülaziz b. Abdülfettah. *Kavâidü't-Tecvîd*. Mısır, 3. Basım, 1369.

Akün, Ömer Faruk. "Bursalı Mehmed Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/452-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Altıkulaç, Tayyar. *Tecvîdü'l-Kur'ân*. Ankara, 2006.

Asım Efendi. *El- Okyanusu"l-Basit Fi Tercemeti"l- Kamusi"l-Muhit*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, ts.

Asım Efendi. "Kamûsu'l-Muhit Tercümesi", ts. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/kamûsu'l-muhit-tercumesi--takim-6-cilt-_536.aspx

Birışık, Abdulhamit. *Kıraat ilmi ve tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Baskı: Bursa 2018., 2018.

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 59. baskı., 2023.

Çetin, Abdurrahman. "Tecvid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Çetintaş, İbrahim. "Yaşadığı Dönemin İlmi Anlayışı Bağlamında Saçaklızade'nin İlmi Kişiliği". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/16 (2010), 91-118.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Tahdîd fi'l İtkâni ve't-Tecvîd*, ts.

Dânî, Ebû ʿAmr Oṣmân b. Saîd b. Oṣmân ed-. *et-Teysîr fi'l-kırâʿâti's-sebʿ*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru Kitâbi'l-ʿArabî, 1984.

Efendi, Saçaklızade Mehmed. *İlimlerin Tertibi Tertibu'l-ulum*. çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan. Hikemiyat, 2021.

Hüsnî, Şeyh Osman. *Güzel Kur'ân Okuma*. Ankara, 2005.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Ḫayr Şemsüddin Muḥammed b. Muḥammed. *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-ʿaşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fî İlmi't Tecvîd*. nşr. Ğânim Kaddûrî Hamed. Beyrut, 1986.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Mukaddime*. İzmir, 1301.

Karabâşî, Şeyh Abdurrahman Kurrabaşı. *Karabaş Tecvidi*. İstanbul, ts.

Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'în Nüzûlü ve Kırâati*. İstanbul: Nedve Yayınları, 2. Basım, 1981.

Kaysî, Mekkî b. Ebû Talib. *er-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe*. Amman, 2.baskı., 1984.

Mağnîsî, Ahmed b.Muhammed Mağnîsâvî. *Terceme-i Cezerî*. İzmir, 1301.

Mar'aşî, Saçaklızâde Mehmed b. Ebû Bekir. *Beyânü Cühdi'l-Mukıl*. Konya, 1286.
Mar'aşî, Saçaklızâde Mehmed b. Ebû Bekir. *Cühdü'l-Mukıl*, ts.
Mehmed Emin, Molla Efendi. *Umdetü'l-Hallân fî Îżâḥi Zübdeti'l-'İrfân*. İstanbul, 1287.
Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-İrşâdâtü'l-Celiyye fi'l-Kırââti's-Seb'i min Tarîkı'ş-Şatıbiyye*. Kahire, 1974.
Okan Kadir Yılmaz. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, ts.
Özcan, Tahsin. "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi: Saçaklızade Mehmed Efendi ve Eserleri". *Kahramanmaraş Sempozyumu* 1 (2005), 55.
Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, ts. https://islamansiklopedisi.org.tr/sacaklizade-mehmed-efendi
Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
Saçaklızâde, Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî el-Hanefî. *Risâle fi't-Tecvîd*. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, 78587.
Saçaklızâde, Mehmed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî el-Hanefî. *Risâletü't-Tecvîd*. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt, 387854.
Sağman, Ali Rıza. *İlâveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul, 4. Basım, 1964.
Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Oṣmân. *el-Kitâb*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2. Baskı., 1982.
Şaban Efendi. *Tecvîdü'l-Kur'ân*, ts.
Tâhir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
Zihnî, Mehmed. *el-Kavlü's-Sedîd fî İlmi't Tecvîd*. İstanbul, 1328.

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Aralık/December)

HİCRÎ ON BEŞİNCİ ASRIN İLK YARISINDA KUR'AN SURELERİNİN BÜTÜNLÜĞÜNÜN ARAŞTIRILMASI KONUSUNDA AKADEMİSYENLERİN ÇABALARI: ANALİTİK BİR ÇALIŞMA

جهود الدارسين في البحث عن وحدة السورة القرآنية في النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري: دراسة تحليلية

The Efforts of Researchers in The Search for The Unity Of The Qur'anic Surah In The First Half Of The Fifteenth Century Ah: An Analytical Study

MUHAMMED OSMAN

Doktora. Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, PhD, Yalova University, Institute of Graduate Studies, Department of Basic Islamic Science, , Yalova/Türkiye

m.m.othman91@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-8186-7882

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 11/05/2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/11/2024
Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2024
Atıf/Citation: Osman, Muhammed. "Hicrî On Beşinci Asrın İlk Yarısında Kur'an Surelerinin Bütünlüğünün Araştırılması Konusunda Akademisyenlerin Çabaları: Analitik Bir Çalışma". *Universal Journal of Theology* 9/2 (2024):104-129. Doi: 10.56108/ujte.1482231

https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte

UJTE
e-ISSN: 2548-0952
Universal Journal of Theology, IX (2) (Aralık 2024):104-129

HİCRÎ ON BEŞİNCİ ASRIN İLK YARISINDA KUR'AN SURELERİNİN BÜTÜNLÜĞÜNÜN ARAŞTIRILMASI KONUSUNDA AKADEMİSYENLERİN ÇABALARI: ANALİTİK BİR ÇALIŞMA

Muhammed OSMAN

Özet

Bu araştırma, hicri 15. yüzyılın ilk yarısında Kur'an sûrelerinin birliği meselesine odaklanan Kur'an araştırmaları alanındaki en önemli epistemolojik çalışmaları analiz etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca Kur'an sûresi birliğinin anlamını açıklamayı, bu kavramın belirlenmesindeki temel yaklaşımları netleştirmeyi, Kur'an sûresi birliği hakkındaki en önemli çağdaş teori ve fikirleri tanıtmayı, araştırmacıların Kur'an sûresindeki birlik için belirledikleri temel özellikleri tespit etmeyi ve araştırmacıların Kur'an sûresi birliği hakkındaki fikirlerini, bu konuyla ilgilenen tefsir ve bilimsel çalışmalarda nasıl uyguladıklarını analiz etmeyi hedeflemektedir. Bu araştırmanın önemi, hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için çağdaş Kur'an araştırmalarındaki en önemli meselelerden birini incelemesinden kaynaklanmaktadır. Kur'an sûrelerindeki birliğin doğasını ortaya çıkarmada bilimsel ve metodolojik ilerleme, Kur'an sûresi birliği üzerine daha fazla bilimsel çalışma yapılması yoluyla gerçekleşmektedir. Yapılması gereken en önemli çalışmalar arasında, önde gelen alimlerin, onların tefsirlerinin ve Kur'an sûresi birliğini inceledikleri araştırmalarının tanıtılması yer almaktadır. Bu, Kur'an sûresi birliği meselesinin metodolojik olarak belgelenmesine, gerçekliğinin analiz edilmesine ve nasıl geliştirileceğine yardımcı olmaktadır. Ayrıca araştırma yaklaşımlarının değerlendirilmesine ve belgeleme metodolojilerinin iyileştirilmesine katkıda bulunmakta, tüm bunlar Kur'an sûresindeki birliğin doğasının daha iyi anlaşılmasını sağlamakta ve bazı oryantalistlerin Kur'an'ın birlik, uyum ve bağlantıdan yoksun olduğu yönündeki şüphelerine cevap vermeye yardımcı olmaktadır. Araştırma, tümevarımsal ve betimsel metodolojilere dayanmakta olup, Kur'an sûresi birliği meselesine olan ilginin hicri 15. yüzyılın ilk yarısında belirgin şekilde ortaya çıktığı ve bunun hicri 14. yüzyılda meydana gelen değişimlerin bir sonucu olduğu sonucuna varmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tefsir, sûre, birlik, tutarlılık.

The Efforts of Researchers in The Search for The Unity Of The Qur'anic Surah In The First Half Of The Fifteenth Century Ah: An Analytical Study

Abstract

This research aims to analyze the most significant epistemological works in the field of Quranic studies that focused on the unity of Quranic chapters (Surah) during the first half of the 15th century AH. It also aims to explain the meaning of Quranic chapter unity, clarify the main approaches in determining its intended meaning, introduce the most important contemporary theories and ideas about Quranic chapter unity, identify the key characteristics that scholars have determined for unity in Quranic chapters, and analyze how researchers have applied their ideas about unity in Quranic chapters in interpretations and scientific studies concerned with the issue of unity in Quranic chapters. The significance of this research stems from its examination of one of the most important issues in contemporary Quranic studies for both Muslims and non-Muslims. Scientific and methodological progress in revealing the nature of unity in Quranic chapters comes through conducting more scientific studies on Quranic chapter unity. Among the most important studies that should be conducted is the introduction of prominent scholars, their interpretations, and research in which they studied Quranic

chapter unity, as this helps in methodologically documenting the issue of Quranic chapter unity, analyzing its reality, and how to develop and improve it. It also assists in evaluating research approaches, refining documentation methodologies, all of which helps achieve a greater understanding of the nature of unity in Quranic chapters and helps respond to doubts raised by some orientalists about the Quran's alleged lack of unity, coherence, and interconnectedness. The research relied on inductive and descriptive methodologies and concluded that interest in the issue of Quranic chapter unity emerged prominently in the first half of the 15th century AH, which was a result of influences from changes that occurred in the 14th century AH.

Key Words: Quran, tafsir, surah, unity, consistency.

جهود الدارسين في البحث عن وحدة السورة القرآنية في النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري: دراسة تحليلية

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تحليل أهم الأعمال المعرفية في حقل الدراسات القرآنية التي اهتمت بقضية وحدة السورة القرآنية في النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري، ويهدف أيضًا إلى شرح معنى وحدة السورة القرآنية، وتوضيح أهم الاتجاهات في تحديد المراد بها، والتعريف بأهم النظريات والأفكار المعاصرة عن وحدة السورة القرآنية، وتحديد أهم الصفات التي حددها الدارسون للوحدة في السورة القرآنية، وتحليل كيفية تطبيق الدارسين لأفكارهم عن الوحدة في السورة القرآنية في التفاسير والدراسات العلمية التي كانت لها عناية بقضية الوحدة في السورة القرآنية. وإن أهمية هذا البحث تأتي من كونه يدرس قضية من أهم القضايا في حقل الدراسات القرآنية المعاصرة سواءً لدى المسلمين وغيرهم، وإن التقدم العلمي والمنهجي في الكشف عن طبيعة الوحدة في السور القرآنية يكون من خلال إجراء مزيد من الدراسات العلمية عن وحدة السورة القرآنية، ومن أهم الدراسات التي ينبغي القيام بها التعريف بأهم الدارسين وتفاسيرهم وأبحاثهم التي درسوا فيها وحدة السورة القرآنية، إذ إن هذا الأمر يساعد على التأريخ المنهجي لقضية وحدة السورة القرآنية، وتحليل واقعها، وكيفية تطويرها وتحسينها، ويساعد في تقويم مداخل البحث عنها، وضبط مناهج تقريرها، وهذا كله يساعد على تحقيق فهم أكبر لطبيعة الوحدة في السورة القرآنية، ويساعد على الرد على الشبهات التي طرحها بعض المستشرقون عن كون القرآن الكريم يفتقر إلى الوحدة والتماسك والترابط. وقد اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي، وقد توصل البحث إلى أن الاهتمام في قضية وحدة السورة القرآنية برز في النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري بروزًا واضحًا، وكان ذلك نتيجة التأثر بالمتغيرات التي جرت في القرن الرابع عشر الهجري.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التفسير، السورة، الوحدة، الاتساق.

المقدمة:

ادعى عدد من المستشرقين والباحثين الغربيين أن القرآن الكريم يفتقر إلى الترابط والتماسك في القرن الرابع عشر الهجري الذي تغيرات فيه أحوال العالم الإسلامي، حيث شهد العالم الإسلامي في ذلك القرن تغيرات كبيرة على كافة الأصعدة نتيجة أسباب متعددة، ومنها: الاستعمار الغربي لكثير من الأقطار الإسلامية، وهيمنة الحضارة الغربية على العالم، والضعف العلمي للأمة الإسلامية، بعد أن كانت رائدة الحضارة والمعرفة في القرون السابقة.

وبسبب هذا شهد ذلك القرن صعود توجه جديد في حقل الدراسات القرآنية، وذلك التوجه كان ينطلق من فكرة مفادها أن السورة القرآنية يجب أن تُدرس في ضوء وحدتها، ولم يقتصر صعود هذا الاتجاه على منطقة جغرافية محددة

في العالم الإسلامي، بل ظهر في مختلف بقاع العالم الإسلامي، وأما بواعث نشأة هذا الاتجاه فيمكن ردها إلى سببين؛ هما:

أولًا: الباعث الدفاعي: سعى المسلمون إلى الرد على المستشرقين الذين ادّعوا افتقار القرآن الكريم إلى الوحدة والتماسك. وقد وصلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامي نتيجة انتشار المستشرقين في بعض البلدان الإسلامية، ونتيجة ابتعاث بعض أبناء العالم الإسلامي للدراسة في الغرب.

ثانيًا: الباعث التجديدي: سعى المسلمون إلى البحث عن منهجيات جديدة لدراسة القرآن الكريم وسوره، وذلك بهدف تحقيق نهضة فكرية وثقافية في العالم الإسلامي. وقد ظهر أثر صعود هذا الاتجاه في القرن الخامس عشر، إذ بدأ الاهتمام يتزايد بصورة كبيرة بقضية وحدة السورة القرآنية، وصدرت كثير من التفاسير والأعمال التي تدرس السورة القرآنية في ضوء وحدتها، مع التركيز على اتساقها وتناسبها الداخلي. كما أدّى إلى ظهور العديد من المفاهيم الجديدة في تفسير القرآن الكريم، مثل: مفهوم "الوحدة الموضوعية" للسورة حيث تُفهم كلّ سورة ككلّ متكامل تدور حول موضوع أو غرض محدد، وترتبط آياتها ببعضها البعض ارتباطًا وثيقًا، وكذلك مفهوم "النَظْم الداخلي" للسورة: حيث يُفهم أنّ لكلّ سورة نظامًا داخليًا يربط آياتها ببعضها البعض، ويُضفي عليها الوحدة والتناسق، ومفهوم "الهدف العام" للسورة: حيث يُفهم أنّ لكلّ سورة هدفًا عامًا تسعى لتحقيقه من خلال محتواها وآياتها، وغير ذلك.

مشكلة البحث وأسئلته:

بناءً على ما سبق يمكن القول إن الأسئلة التي الذي يحاول هذا البحث الإجابة عنها:

- ما أهم الأعمال المعرفية التي صدرت في النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري التي حاولت إبراز وحدة السورة القرآنية؟
- ما المقصود بوحدة السورة القرآنية؟ وما الاتجاهات الأساسية في تحديد معناها؟
- ما أهم النظريات والأفكار في وحدة السورة القرآنية؟
- كيف طبق الدارسون أفكارهم عن وحدة السورة القرآنية في التفاسير والدراسات التي صدرت عنهم؟

أهداف البحث:

- شرح معنى وحدة السورة القرآنية، وإبراز أهم الاتجاهات الأساسية في تحديد معناها.
- التعريف بأهم النظريات والأفكار عن وحدة السورة القرآنية في الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري.
- تحليل كيفية تطبيق الدارسين لأفكارهم عن الوحدة في السورة القرآنية في الأعمال المعرفية في الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري.

أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث من الموضوع الذي يعالجه، إذ إن قضية وحدة السورة القرآنية تعد من أهم القضايا المعاصرة في حقل الدراسات القرآنية، إذ ظهرت في القرن الخامس عشر عدد من الرؤى والأفكار عن طبيعة تلك الوحدة، ولا بد من التأصيل لتلك الجهود من أجل تطوير دراسة السور القرآنية في ضوء وحدتها، حيث إن التعريف بأهم الجهود التي اعتنت بوحدة السورة القرآنية يساعد في التأريخ المنهجي، وتحليل واقعها، وآليات استخلاصها وتقويمها؛ ويسهم في تقويم مداخل البحث عنها، وضبط مناهج تقريرها، وهذا بدوره يمكن أن يسهم في تحقيق فهم أكبر للسورة القرآنية، ويساعد على رد الشبهات التي زعمت أن القرآن الكريم مفككًا وغير مترابط.

الأبحاث السابقة:

لم أقف على دراسة تعالج قضية وحدة السورة القرآنية في القرن الخامس عشر الهجري، وتبحث في البواعث الأساسية التي أدت إلى نشأتها. وإنما وجدت دراسات قد تناولت موضوعات قريبة من هذا البحث، ومن تلك الأبحاث:

أولًا: البلاغة السامية مدخلًا للكشف عن وحدة السورة القرآنية: دراسة وصفية تطبيقية لجهد ميشيل كويبرس، محمد يسلم المجود، مجلة أبحاث طلاب رابطة الدول المستقلة، العدد 2 (2020).

ثانيًا: وحدة السورة القرآنية عند بعض علماء الإعجاز المعاصرين، محمد يحيى عطيف، *مجلة الجامعة الإسلامية*، العدد 177 (2016).

ثالثًا: الوحدة الموضوعية في السورة المتعددة القضايا في التفسير الإذاعي للدكتور محمد عبد الله دراز، دعاء محمد رياض أبو زيد، مجلة كلية التربية في العلوم الإنسانية والأدبية في جامعة عين شمس، المجلد 24، العدد 2 (2018).

إن هذه الدراسات تتناول قضية وحدة السورة القرآنية، إلا أنها تختلف عن بحثنا الحالي. فدراسة المجود تركز على منهج البلاغة السامية عند ميشيل كويبرس وتوظيفه في الكشف عن وحدة السورة القرآنية. أما دراسة عطيف فتقتصر على جهود علماء القرن الرابع عشر الهجري. وتختص دراسة أبو زيد بمعالجة وحدة السورة القرآنية في التفسير الإذاعي لمحمد عبد الله دراز. وبناءً على ما سبق، يتميز بحثنا بتناوله جهود العلماء في دراسة وحدة السورة القرآنية خلال النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحث الاعتماد على عدد من المناهج البحثية، ومن أهم تلك المناهج: المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي، وذلك من أجل الإجابة عن إشكالية الدراسة وأسئلتها. وأما الاعتماد على المنهج الاستقرائي فقد كان من خلال استقراء الأعمال التفسيرية التي صدرت في النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري واعتمدت بصورة كبيرة على فكرة وحدة السورة القرآنية. وأما الاعتماد على المنهج الوصفي فقد كان من خلال بوصف تلك التفاسير والتعريف بها، وبالأسس التي ارتكزت عليها.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من تمهيد ومبحثين وخاتمة، وفق ما يأتي:

1. التمهيد: يشتمل على التعريف بوحدة السورة في حقل الدراسات القرآنية، وأبرز الاتجاهات في تعيين المراد بتلك الوحدة، وصلتها بالعلوم والفنون القرآنية الأخرى.

2. جهود الدارسين في الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري، ويشتمل على:

2.1. جهود سعيد حوى في دراسة وحدة السورة القرآنية.

2.2. جهود محمد الغزالي في دراسة وحدة السورة القرآنية.

2.3. جهود عبد الله شحاته في دراسة وحدة السورة القرآنية.

3. جهود الدارسين في الربع الثاني من القرن الخامس عشر الهجري.

3.1. جهود عبد الرحمن حبنكة في دراسة وحدة السورة القرآنية.

3.2. جهود عبد الحميد طهماز في دراسة وحدة السورة القرآنية.

3.3. جهود محمود البستاني في دراسة وحدة السورة القرآنية.

4. تشتمل على أبرز النتائج.

1. التمهيد:

أصبح الاهتمام بقضية وحدة السورة القرآنية من أهم خصائص حقل الدراسات القرآنية سواءً الإسلامية منها أو الغربية، وقد ذكر بعض الباحثين أن قضية وحدة السورة تعد القضية الأكثر إثارة للجدل في الدراسات القرآنية الغربية المعاصرة[1].

وقد اختلف الباحثون في تعيين المراد بالوحدة في السورة القرآنية؛ على الرغم من الاهتمام الكبير بها، فقد كانت الدراسات التطبيقية أكثر من الدراسات النظرية التأسيسية لقضية الوحدة في السورة القرآنية، وكان لهم اتجاهات في تعيين المراد بالوحدة، وأما أبرز الاتجاهات، فيمكن حصرها في اتجاهين؛ هما:

الاتجاه الأول: وحدة السورة القرآنية التي هي بمعنى المحورية الموضوعية أو المقصدية: وتعني الوحدة لدى أصحاب هذا الاتجاه أن كل سورة لها موضوع أو غرض محوري، وكل ما في السورة له علاقة بذلك المحور، وفيما يلي مثال عن تعريف الوحدة لدى أصحاب هذا الاتجاه: إذ قيل: إن الوحدة تعني "أن لكل سورة موضوعًا أساسًا، تأتي آياتها كلها لتوضيحه وبيانه، وتجلية ما يتعلق به، وتكون الموضوعات الأخرى دائرة حول ذلك الموضوع الأساس، تعززه، وتزيد في بيانه وتوضيحه، فتكون كالأوتاد المساندة لعمود البيت ودعامته الكبرى"[2]. وقيل: إن المقصود بوحدة السورة "هو اتحاد معاني السورة القرآنية بعد أن ذُكرت متناثرة ومتباينة؛ لتكون معنى واحدًا أو قضية واحدة، يساهم في الدلالة عليه عدد من الطرق؛ من بينها الترجمة لمقصود السورة، وتحقيق براعة الاستهلال، ورد آخر السورة على أولها، وتوجيه القصص، وغيرها من الأسس التي تقوم عليها وحدة السورة والتفسير الموضوعي عند المعاصرين"[3].

ويظهر مما سبق أن أصحاب الاتجاه الأول ليسوا على رأي واحد في طبيعة ذلك المحور الذي يمنح السورة وحدتها؛ فهناك رأي يذهب إلى أن الوحدة تقوم على قضية (موضوع) محوري، وهناك رأي يذهب إلى أن الوحدة تقوم على (مقصد) محوري.

الاتجاه الثاني: وحدة السورة القرآنية التي هي بمعنى التناسب والترابط: وتعني الوحدة لدى أصحاب هذا الاتجاه أن السورة القرآنية تمتاز بالتناسب القوي والترابط المتين، وهذا ما يمنحها وحدتها، وفيما يلي مثال عن تعريف الوحدة لدى

---

[1] ينظر : Hosn Abboud, *Mary in the Qur'an: a literary reading* (New York: Routledge, 2014), 30.

[2] ينظر: طه جابر العلواني، *الجمع بين القراءتين: الوحي والكون* (القاهرة: دار السلام وقرطبة، 2003)، 38.

[3] أمينة رابح، "معالم تحقيق وحدة السورة عند البقاعي من خلال مخطوط دلالة البرهان القويم على تناسب آي القرآن العظيم"، *المجلة الجزائرية للمخطوطات* 6 (2009)، 39.

أصحاب هذا الاتجاه: إذ قيل: إن الوحدة في سور القرآن الكريم تعني: "تناسق أجزاء السورة، وقوة ارتباطها، وتناسب معاني آياتها"[4].

وسيظهر لنا أن الدارسين الذين كانت لهم عناية بقضية وحدة السورة ينطلقون في دراسة السورة القرآنية من واحد من الاتجاهين السابقين، أو من الاتجاهين معًا، وقد استخدم الدارسون عدد من الصفات لتلك الوحدة، وقد أطلق عليها تسميات كثيرة، ومنها: الوحدة الموضوعية، والوحدة القرآنية، وغير ذلك.

2. جهود الدارسين في الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري

2.1. جهود سعيد حوى[5] في دراسة وحدة السورة القرآنية

ذهب عدد من الباحثين إلى القول بأن سعيد حوى اهتم بالوحدة الموضوعية في تفسيره، حيث ذكر بعض الباحثين أن حوى من الدارسين الذين امتازوا بإبراز الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية[6]، وذكر باحث آخر: سعيد حوى جعل الوحدة الموضوعية والمناسبات بين السور والآيات أساسًا لتفسيره[7]، وذهب باحث آخر إلى أن حوى قدم أول نظرية متكاملة للوحدة الموضوعية، والتزم بمنهج نظريته هذه من بداية القرآن إلى نهايته، وسماها (الوحدة الموضوعية)[8].

وهذا الرأي القائل بأن سعيدًا حوى قال بـ (الوحدة الموضوعية) لا يخلو من مناقشة، وأما الرأي القائل بأن حوى سمى نظريته (الوحدة الموضوعية) ففيه نظر، فقد ذكر سعيد حوى أنه سمى نظريته (الوحدة القرآنية)، وقد ذكر حوى أن الوحدة القرآنية أعم من وحدة الموضوع الواحد، وشبه الوحدة القرآنية بالوحدة الموجودة في الكون، حيث إن الله تعالى لم يخلق الحديد وحده، ولم يخلق النحاس وحده، ولكنه خلق هذا الكون كما نراه، وجعل فيه تكاملًا وتناسقًا

---

[4] يحيى محمد عطيف، "وحدة السورة القرآنية عند علماء الإعجاز القدماء"، *مجلة الجامعة الإسلامية* 174 (2015)، 457 بتصرف يسير.

[5] وُلد سعيد حوى في عام (1354هـ/1935م) في مدينة حماة السورية، وبعد حصوله على الثانوية التحق بكلية الشريعة في دمشق، وتتلمذ على يد كبار علماء سورية في عصره، كمصطفى السباعي، ومصطفى الزرقا، مصطفى الخن، وغيرهم، وأصدر عدة سلاسل، ومن أهمهما: سلسلة الفقهين الأكبر والأصغر، وسلسلة في البناء، وسلسلة الأساس في المنهج، وكان تفسيره (الأساس في التفسير) من ضمن هذه السلسلة، وتوفي في عام (1409هـ/1989م). ينظر: إيمان جرادات، *المنهج التربوي عند الشيخ سعيد حوى في تفسيره (الأساس)* (الخليل: جامعة الخليل، رسالة ماجستير، 2015)، 2 وما بعدها.

[6] ينظر: إسماعيل العكيدي، *التناسب في سورة الأنعام: دراسة تطبيقية* (عمان: دار غيداء، 2019)، 117.

[7] ينظر: موسى إبراهيم الإبراهيم، *بحوث منهجية في علوم القرآن الكريم* (عمان: دار عمار، 1996)، 232.

[8] ينظر: حسام سكاف، "منهج التفسير الموضوعي معالم الوحدة الموضوعية عند الشيخ المفسر سعيد حوى"، *مجلة البحوث الإسلامية* 47 (2020)، 145.

لا ينتهي منه العجب، وكما أن الكون كتاب الله المفتوح، فالقرآن كتاب الله المقروء[9].

وأيضًا نستدل على ذلك مما ذكره في أثناء حديثه عن كلام بعض المفسرين عن التناسب بين سورتي الأنفال والأعراف، ووجه مناسبة سورة التوبة للأنفال، حيث ذكر أن المفسر نظر إلى العلاقة والصلة بين السورتين من خلال ما قد عبّر عنه في عصرنا بـ (الوحدة الموضوعية) للقرآن الكريم، فقد رأى المفسر أن هناك موضوعات طرقتها السورة السابقة، وأكملتها السورة اللاحقة، وقال بعد ذلك: "ونحن نضيف إلى ذلك ما له صلة بما فتح الله به من نظريتنا في الوحدة القرآنية"[10].

وعليه فلا يمكن القول: إن نظرية سعيد حوى هي في (الوحدة الموضوعية)، وإنما هي كما سماها هو في (الوحدة القرآنية، وقد تحدث عن كون المزية الأساسية والخاصية الأولى في تفسيره هذا هو أنه قدم فيه (نظرية جديدة) في موضوع (الوحدة القرآنية)، وذكر أن هذا الموضوع قد حاول كثير من الدارسين فيه من قبل وألفوا فيه الكتب، ورأى أن أكثر اشتغالهم كان يدور حول قضية مناسبة الآيات في السورة الواحدة، أو مناسبة نهاية السور لبدايات السور التالية لها، وذكر أيضًا أنه يندر وجود تفسير كامل للقرآن قد اعتنى بالمناسبة بين الآيات في السورة، وإن وُجد؛ فلم يكن هذا في ضوء نظرية متكاملة تشتمل على مفاتيح (الوحدة القرآنية)[11].

وأما نظريته في (الوحدة القرآنية)؛ فيمكن تلخيصها بأنها تقوم على فكرة أن لكل سورة من السور القرآنية (محور)، وهذا المحور يكون موجودًا في سورة البقرة، وقد قال: "إن أي سورة في القرآن لها محورها من سورة البقرة، وهي تفصل فيه وفي بعض امتداداته من سورة البقرة نفسها"[12]، وذكر أن نظريته هذه تجيب عن كثير من الأسئلة ومنها: وحدة السورة القرآنية، ووحدة السور التي تنتمي إلى مجموعة واحدة، والوحدة القرآنية بأكملها، ويمكن القول: إن نظرية حوى وكتابه هذا يقومان على فكرة المناسبات، والدليل على ذلك حديثه عن قضية المناسبات والروابط، واستشهاده بما قاله بعض العلماء عن كون القرآن معجزًا بحسب ترتيبه ونظمه، وقولهم في أثناء رده على من قال: لا يطلب مناسبات للآيات القرآنية[13]، وذكر بعد ذلك أنه لئن كان بعض المفسرين قد عرجوا على هذا الموضوع؛ فلا يوجد أحد منهم استوعب القرآن كله بذكر أوجه الربط والتناسب في السورة الواحدة، وفي السور القرآنية في ضوء نظرية شاملة، وذكر أنه حاول أن يسد هذه الثغرة في تفسيره[14].

---

[9] ينظر: سعيد حوى، *الأساس في التفسير* (القاهرة: دار السلام، 1985)، 4444/8.

[10] حوى، *الأساس في التفسير*، 2098/4.

[11] ينظر: حوى، *الأساس في التفسير*، 21/1.

[12] حوى، *الأساس في التفسير*، 2859/6.

[13] ينظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق مركز الدراسات القرآنية (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2013)، 1838/5.

[14] حوى، *الأساس في التفسير*، 23/1 ، 24.

ومما يظهر أن حوى قد تأثر في بتفسير (في ظلال القرآن)، حيث ذكر أنه قد اعتمد في تفسيره على أربعة تفاسير بصورة أساسية، وكان (الظلال) من ضمن تلك التفاسير، وذكر أن هذا الكتاب فسر القرآن بلغة العصر[15]، وكان ينقل ما ورد في ذلك التفسير عن السورة في تفسيره[16]، وأيضًا مما لا بد من التنبيه إليه أن حوى بيَّن في مقدمة تفسيره أيضًا أن الحديث عن موضوع الترابط والتناسب والوحدة في القرآن الكريم وسوره قد أصبح مطلبًا مهمًا، وذكر أن بعض المستشرقين قد جعلوا هذه القضايا مدخلًا يلجون من خلاله إلى اتهام القرآن الكريم بالقصور، وتشكيك المسلمين بكتابهم[17]، وفيما يلي مثالان من تفسيره: (سورة النازعات)، حيث ذهب إلى ذهب حوى إلى أن هذه السورة في سياقها العام تربي على التقوى، وأنها تفصيل لأول خمس آيات من سورة البقرة، وذكر أن السورة تتألف من مقدمة وفقرتين وخاتمة[18]، و(سورة عبس)، حيث ذهب إلى أن محور سورة عبس هو الآيتان 6 و 7 من سورة البقرة، واستدل على ذلك بأن السورة تبدأ بعتاب النبي ؛ لأنه أقبل على إنسان لا ينفعه الإنذار، وعبس في وجه إنسان هو مستأهل للإنذار[19].

وقد ذكر بعض الباحثين أن من المآخذ على نظرية حوى أن جعل بعض الآيات من سورة البقرة محورًا لأكثر من سورة، بينما ترك كثيرًا من آيات سورة البقرة، فلم تكن محورًا لأي سورة قرآنية، وذكر أن مجموع الآيات التي لم يعدها حوى محورًا للسور الأخرى أكثر من 200 آية.

وذكر بعض الباحثين أيضًا أن هذا يتنافى مع قوله بأن ما بعد سورة البقرة تفصيل لما فيها، وصحيح أنه بيَّن أنه قد يُطرَح سؤال عن سبب التركيز على الآيات الأولى من سورة البقرة، وأجاب عنه بأنه يرى أن المعاني التي ذكرتها تلك الآيات في سورة البقرة عليها مدار الإسلام كله، فبقدر ما تتعمق معاني تلك الآيات في النفس البشرية وتتضح يكون الإسلام قائمًا والأمر مستقيمًا[20].

وقد رأى سكاف أن هذه الإجابة عامة، ولا تقدم تفسيرًا مقنعًا للتأكيد على عدد محدود من آيات تلك السورة وغض الطرف عن أكثرها، وبذلك فهو يرى أن نظرية حوى لا تخلو من تكلف وغموض أحيانًا، ولا تخلو من عدم إقناع

---

[15] ينظر: حوى، *الأساس في التفسير*، 6773/11.
[16] ينظر: حوى، *الأساس في التفسير*، 6105/11 و 6129/11.
[17] ينظر: حوى، *الأساس في التفسير*، 24/1.
[18] ينظر: حوى، *الأساس في التفسير*، 6355/11.
[19] ينظر: حوى، *الأساس في التفسير*، 6371/11.
[20] ينظر: حوى، *الأساس في التفسير*، 5876/10.

أيضًا[21].

وإضافة على ما سبق إنني أقول: إن سعيد حوى ذكر آراء لا تخلو من مناقشة، ومن تلك الآراء على سبيل المثال: ما ذكره أن السور الست الطوال بعد سورة البقرة تفصل كل سورة منها في محور على نفس التسلسل الكائن في سورة البقرة، وذكر أن مثل هذا الربط لا يخطر على قلب بشر، فضلًا عن أن يقدر عليه بشر[22]، فإن الإنسان يستطيع أن يؤلف نصًّا ويفصل فيه القول بعد ذلك على وجوه، فإعجاز القرآن الكريم يكون فيما لا يقدر البشر على المجيء بمثله، والله تعالى أعلم.

2.2. جهود محمد الغزالي[23] في دراسة وحدة السورة القرآنية

كان الشيخ الغزالي من الدارسين الذين اهتموا بقضية الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية، وألف كتابًا سماه (نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم)، وذكر أن هدفه منه هو تقديم تفسير موضوعي للسور القرآنية، وذكر أن التفسير الموضوعي ليس مثل التفسير الموضعي، الذي يشرح ألفاظ الآيات وتراكيبها وأحكامها، فالتفسير الموضوعي يحاول أن يرسم صورة شمسية للسورة تتناول بدايتها ونهايتها، وتبين روابطها الخفية التي تشدها وتجهل بدايتها؛ تمهيدًا لنهايتها، وخاتمتها تصديقًا لمقدمتها، وبين أنه شعر –على ضوء ما أحسه من نفسه– أن المسلمين بحاجة إلى التفسير الموضوعي، وذكر أنه قد عُني عناية كبيرة بالوحدة الموضوعية في السورة، وإن تعددت القضايا فيها، وأنه قد تأسى في ذلك بما جاء في كتاب (النبأ العظيم) في دراسة سورة البقرة. وأما منهجه في كتابه فيمكن أن نقول: إنه ذكر شيئًا منه عندما بين أنه سيختار من الآيات ما يظهر ملامح الصورة ويبرزها، وسيترك غيرها إلى القارئ؛ ليضمها إلى السياق المشابه، وبين أن سبب فعله هذا هو عدم الإطالة في العرض، ونبه إلى أن الإيجاز مقصود لديه[24].

وإذا نظرنا في كتابه (نحو تفسير موضوعي) نجد أنه استعراض موجز للسورة القرآنية وما اشتملت عليه من موضوعات، وفيها تجاوز لبعض الآيات كما ذكر هو في منهجه، وأيضًا نجد أنه لم يعرض السورة في ضوء فكرة الوحدة الموضوعية في كثير من السور، وإنما كان أقرب إلى الخواطر التي يذكرها رحمه الله عن بعض الآيات ضمن السورة، فلم يمكن يبرز الموضوع المركزي لكل سورة من السور، وأيضًا هناك سمة ظاهرة في كتابه، وهي ذكر الموضوعات التي اشتملت عليها السور القرآنية بإيجاز.

---

[21] ينظر: سكاف، "منهج التفسير الموضوعي"، 147 ، 148.

[22] ينظر: حوى، *الأساس في التفسير*، 55/1.

[23] وُلد الغزالي في عام (1335هـ/1917م) في محافظة البحيرة المصرية، وحفظ القرآن الكريم وهو في سن العاشرة، ثم التحق بالمعهد الديني في مدينة الإسكندرية المصرية، والتحق بعد ذلك بكلية أصول الدين في الأزهر، وكان من أصحاب الإنتاج العلمي الغزير، إذ أصدر عشرات الأعمال المعرفية، وتوفي في عام (1416هـ/1996م). ينظر: مسعود فلوسي، *الشيخ محمد الغزالي رائد منهج التفسير الموضوعي في العصر الحديث* (القاهرة: دار الصحوة، 2000)، 15 وما بعدها.

[24] ينظر: محمد الغزالي، *نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم* (القاهرة: دار الشروق، 2000)، 5–6.

وقد ذكر بعض الباحثين أنه من سوء الحظ أن جهود كثير من المفكرين المسلمين المعاصرين كانت مخيبة للآمال في كثير من الأحيان، وضرب مثالًا لذلك بجهود محمد الغزالي في كتابه (نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم)؛ إذ إنه وضح في مقدمة كتابه أنه سيسير وفق منهجية تتعامل مع السورة على أنها وحدة، وتكشف عن الموضوع الرئيس فيها مهما تعددت المسائل التي تطرحها، ولكنه لم يستطع إثبات وحدة unity (نظم) السور المركبة، كسورة البقرة، وأن الغزالي ذكر أن منهجه هو إبراز الآيات والمقاطع التي تمثل أو تعزز ملامح وطبيعة الموضوع الرئيسي للسورة، وهذا افتراض ضمني على أنه يتعين على القارئ ملء الفراغات وملاءمة ما اشتملت عليه السورة مع الموضوع الرئيسي، وقال: لكي نتمكن من كشف نظم سورة مركبة كسورة البقرة؛ يبدو أن التحليل البنيوي القائم على التناظر والقواعد السامية للبلاغة هي أكثر فائدة[25].

وبناءً على ما سبق يمكن القول لم يحقق الغزالي الغاية التي ابتغى الوصول إليها، كما بين في مقدمة كتابه، إذ لم يتمكن من إبراز الوحدة الموضوعية في كل سورة قرآنية، وعلى الرغم من ذلك فإن جهوده قد تساعد الباحثين على تحقيق مزيد من الفهم لطبيعة الوحدة في السور القرآنية.

2.3. جهود عبد الله شحاته[26] في دراسة وحدة السورة القرآنية

يُعد شحاتة من الدارسين المعاصرين الذين اهتموا بقضية وحدة السورة القرآنية، ومن وجوه اهتمامه التي يمكن ملاحظتها أنه تحدث في تفسيره للقرآن الكريم عن أهداف السور القرآنية[27]، وأيضًا ألف كتابًا نُشر عام 1976م في ثلاثة مجلدات، وعنونه بـ (أهداف السور القرآنية ومقاصدها)، ويمكن عد كتابه هذا من أوائل الكتب المعاصرة،

---

[25] ينظر : Massimo Campanini, "Towards a Philosophical Qur'anology: Structure and Meaning in the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* 20/2 4 ,(2018 يونيو).

[26] وُلد شحاتة في عام (1348هـ/1930) في قرية تابعة لمحافظة المنوفية المصرية، وأتم حفظ القرآن الكريم ولما يتجاوز عمره إحدى عشرة سنة، والتحق بالتعليم الأزهري وحصل على الثانوية الأزهرية، وبعد ذلك أكمل دراسته في كلية دار العلوم وحصل فيها على الإجازة الجامعية ودرجة الماجستير والدكتوراه، وقضى معظم سنوات حياته في التدريس الجامعي، وتفرغ في آخر حياته للتأليف والكتابة، وله أعمال معرفية كثيرة، ومن أبرزها تفسيره للقرآن الكريم، وتحقيقه لكتاب الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان، وتوفي في عام (1423هـ/2002م). ينظر: هند الورداني، *تفسير القرآن الكريم للدكتور عبد الله محمود شحاتة (ت:1423هـ)* (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2024)، 3 وما بعدها؛ أسماء أحمد يوسف، "التفسير المقاصدي عند الدكتور عبد الله شحاتة"، *مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد* 18 (2023)، 183.

[27] ينظر على سبيل المثال حديثه عن الأهداف العامة في سورة البقرة: ينظر: عبد الله شحاته، *تفسير القرآن الكريم* (د.ط: دار غريب، 2000)، 23/1 ، 24.

التي عرفت بأكثر السور القرآنية على أساس فكرة (وحدة السورة القرآنية).

وقد ذكر أنه في كتابه هذا يهدف إلى تقديم الصورة العامة والأفكار الرئيسة في كل سورة، وأنه يحاول أن يكشف عن الروح السارية في آياتها، ويسيطر على توجيهاتها ومبادئها[28]، ومما يلاحظ على عمله أيضًا أنه قد استشهد كثيرًا بكتابي في ظلال القرآن، وبصائر ذوي التمييز[29].

ومما يُلاحظ في أعمال شحاته أنه قد ذكر لوحدة السورة القرآنية تسميات متعددة، ومن التسميات التي وقفت عليها لديه: الوحدة العضوية، والوحدة الموضوعية، والوحدة الفكرية[30]، ويظهر أنه يذهب إلى القول بالوحدة الموضوعية بصورة أساسية، ودليل ذلك أنه عنون الفصل التاسع من كتابه (علوم القرآن) بـ (الوحدة الموضوعية للسورة في القرآن)، وذكر فيه أن كل سورة فيها روح تسري في آياتها، وتسيطر على المبادئ والأحكام والتوجيهات والأسلوب فيها[31].

وذكر أيضًا في موضوع آخر من كتابه هذا أن طبيعة الوحدة في السورة هي (وحدة فكرية)، وبين أن هذه الوحدة تعني أنه يوجد روابط بين أجزاء السورة، ومما يلاحَظ أيضًا –إضافة إلى تعدد تسميات الوحدة لديه– أنه استعمل تعبيرات متعددة، ذات دلالات مختلفة في أثناء حديثه عن السور، فهو لم يلتزم منهجية أو وحدة في كيفية عرض السور، ومنها على سبيل المثال قوله: (المحور الموضوعي للسورة)، و(المعالم الرئيسية للسورة)، وقوله: (السياق يمضي في هذه السورة في شوطين اثنين)، وقوله: (أقسام السورة وأفكارها)، وقوله: (روح السورة) و (المحور الذي تدور عليه السورة) و(فقرات السورة)، وقوله: (نظام السورة) و(موضوع السورة)، وغير ذلك من التعبيرات التي لا يتسع المقام لسردها في أثناء حديثه عن السور[32].

وهو أيضًا ممن يتبنى فكرة (السورة المكية ذات شأن واحد)، ويلاحظ ذلك على سبيل المثال في أثناء حديثه عن أهداف سورة مريم[33]، إذ ذهب إلى أن أهداف سورة مريم هي: (تنزيه الله عن الشريك والولد، وإثبات الوحدانية، والإلمام بقضية البعث)، وبين أن هذه هي الأهداف الأساسية في السورة، كشأن السور المكية غالبًا.

وفي أثناء حديثه عن أهداف سورة النمل، إذ بين أن الموضوع الرئيس لسورة النمل– مثل جميع السور المكية – هو العقيدة: الإيمان بالله، وعبادته، والإيمان بالآخرة، والوحي...[34].

---

[28] ينظر: عبد الله شحاته، *أهداف كل سورة ومقاصدها في القرآن الكريم* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976)، 8.

[29] ينظر ذلك على سبيل المثال في حديثه عن سورة الحديد: ينظر: شحاته، *أهداف كل سورة ومقاصدها*، 195 وما بعدها.

[30] ينظر: شحاته، *أهداف كل سورة ومقاصدها*، 5 ، 6.

[31] ينظر: عبد الله شحاته، *علوم القرآن* (القاهرة: دار غريب، 2002)، 285.

[32] ينظر على الترتيب: شحاته، *أهداف كل سورة ومقاصدها*، 207/1 و 222 و 226 و 246 و 255 وما بعدها و 272.

[33] ينظر: شحاته، *أهداف كل سورة ومقاصدها*، 213/1.

[34] ينظر: شحاته، *أهداف كل سورة ومقاصدها*، 272/1.

وأما رأي الدارسين في كتابه هذا، فأذكر على سبيل المثال ما قاله بعض الدارسين: "البحث في وحدة موضوع السورة يتطلب جهدًا ليس بالهين، وأنا أنتقد الدكتور عبد الله شحاته الذي جمع أهداف كل سورة ومقاصدها بالاعتماد على أقوال العلماء تارةً، وتارةً بنظر سطحي"[35].

ويمكن القول: إن جهود شحاته كانت تهدف إلى إبراز الوحدة الموضوعية في السور القرآنية، وقد بذل جهدًا كبيرًا في ذلك في أكثر من كتاب، وأسأل الله تعالى أن يتقبل منه، وتكون جهوده هذه من العلم الذي ينتفع به صاحبه ولا ينقطع عمله به، ومع ملاحظة جهده الكبير يمكن أيضًا التنبيه إلى أن العمل لم تتضح فيه ملامح منهجية، أو ركائز أساسية في كتابه (أهداف كل سورة ومقاصدها)، فضلًا عن كثرة التعبيرات والمصطلحات المستخدمة، التي يمكن أن تجعل من الصعب على القارئ تكوين تصور كلي عن كل سورة من سور القرآن الكريم، وقد تسبب بعكس ذلك نسبيًّا.

ويمكن رد أسباب هذا إلى ثلاثة أمور والله تعالى أعلم؛ الأمر الأول: أنه رحمه الله حاول أن يبين أهداف 77 سورة قرآنية من بداية القرآن الكريم حتى نهاية جزء تبارك، وإنني أتوقع أن هذا عمل كبير، قد يستغرق من الإنسان عمره كله، الأمر الثاني: أنه قد أكثر الاقتباس من كتابي في ظلال القرآن وبصائر ذوي التمييز، ولكل منهما منهجية مستقلة، الأمر الثالث: أن قواعد دراسة السورة القرآنية في ضوء وحدتها لم تبلغ درجة من القوة والرصانة، التي يمكن الانطلاق منها أو الاستناد إليها، وما زال تحديد الأمر مضطربًا في تحديد المراد بالوحدة في السورة القرآنية عمومًا، ووحدتها الموضوعية خصوصًا.

3. جهود الدارسين في الربع الثاني من القرن الخامس عشر الهجري

3.1. جهود عبد الرحمن حبنكة[36] في دراسة وحدة السورة القرآنية

أصدر عبد الرحمن حبنكة الطبعة الأولى من كتابه (قواعد التدبر الأمثل) في عام 1980م، وطبع بعد ذلك مرات عديدة، ويُعد كتابه هذا من أشهر كتب قواعد التفسير المعاصرة، وجعله على أربعين قاعدة، وذكر المؤلف أن كتابه

---

[35] زياد الدغامين، "نحو منهجية منضبطة في تفسير القرآن الكريم"، *بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات (الجزء الأول)*، تحقيق أبوسل محمد – فتحي حسن ملكاوي (عمان: المعهد العالي للفكر الإسلامي / مكتب الأردن وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، 1995)، 428.

[36] وُلد حبنكة في عام (1345هـ/1927م) في مدينة دمشق السورية، ونشأ في بيت علم، ودرس في معهد والده الشرعي، وبعد ذلك التحق بكلية الشريعة في الأزهر، وعمل أستاذًا جامعيًّا في جامعة أم القرى السعودية وغيرها، وبعد تفرغه من العمل الأكاديمي اتجه إلى تأليف تفسير القرآن الكريم، وكان له عدد من الأعمال المعرفية والفكرية المهمة، وتوفي في عام (1425هـ/2004م). ينظر: أسماء زعيتر – نصار نصار، "ضوابط التفسير عند عبد الرحمن حبنكة الميداني"، *مجلة جامعة الشارقة* 1/14 (2017)، 213.

هذا قد نال استحسان أهل الرأي والفكر، وإعجاب المتخصصين في الدراسات الشرعية، لا سيما تفسير القرآن الكريم، وذكر أنه من خلال ممارسته الطويلة لتدبر القرآن الكريم، ومطالعته لأعمال المفسرين؛ تكشَّفت له جملة من القواعد الهادية لمن يريد أن يتدبر كلام الله بصورة فضلى، وابتدأ كتابه بقواعد لها صلة بقضية الوحدة الموضوعية والترابط الموضوعي، وتلك القواعد هي:

القاعدة الأولى: (حول ارتباط الجملة القرآنية بموضوع السورة وارتباطها الموضوعي بما تفرق في القرآن المجيد): تحدث في هذه القاعدة أنه ينبغي لمتدبر القرآن البحث في علاقات المعاني وارتباطاتها على مستوى القرآن الكريم كاملًا، وعلى مستوى السورة القرآنية، وذكر أن المعاني الجزئية المستفادة من الجمل في الآيات القرآنية لها ارتباط بما تفرق في القرآن الكريم من معان تلتقي معها في موضوع آخر، وأن ذلك المعنى الجزئي له ارتباط آخر بمعاني الجمل الأخرى في الآية، وذكر أن الآية لها ارتباط قوي بوحدة موضوع السورة. ويُفهم من كلامه هذا أن المعاني الجزئية في الآيات لها ارتباط بموضوع السورة[37].

القاعدة الثانية: (حول وحدة موضوع السورة القرآنية): تحدث في هذه القاعدة أنه ينبغي لمتدبر القرآن اكتشاف الموضوع الذي تدور حوله السورة، وذهب إلى أن هذا الأمر يستدعي البحث في أناة والتفكير العميق الشامل للسورة، وتتبع ارتباط الآيات ومعانيها بهذا الموضوع، أو بما يتفرع عنه من عناصر، وما يتصل به من موضوعات جزئية، وشواهد وأحكام. وأيضًا تحدث هنا عن فوائد البحث وفق منظور الوحدة الموضوعية، فذهب إلى أن هذا البحث فوائده كثيرة، ومما ذكره أن اكتشاف الترابط قد يسهم في تصحيح المفاهيم، والترجيح بين الأقوال التفسيرية، لأن الترابط يقتضيها أو يرجحها ترجيحًا أكثر من غيرها. وذكر أيضًا أنه من خلال تتبعه الطويل للقرآن الكريم وجد أن السورة القرآنية تتعانق آياتها وجملها حول موضوع كلي واحد، وذكر أنه قد استبان له أن السورة القرآنية مثل الشجرة البديعة، التي فيها تنسيق جمالي وعناصر جمالية، أو أنها مثل الكائن الحي، وعلل ذلك بالتشبيه لكون الشجرة الواحدة مهما اختلفت الأجزاء فيها فإنها تجتمع على أصل واحد مشتقة منه، ولكون الكائن الحي مهما اختلفت صفات الأعضاء فيه، فهو مجتمع على أصل واحد مشتق منه. وشرح بعد ذلك طبيعة الاتصال بالموضوع الكلي الواحد في نظره، حيث ذكر أن وحدة موضوع النص التعليمي التربوي الرفيع لا تعني أنه ينبغي للكلام أن يُحصر في جزئية فكرية، وأن متابعة البحث فيها من كل الجوانب التي تتعلق بها ليس من وظائف النصوص الرفيعة، وإنما من وظائف فصول العلوم والأبحاث التخصصية الدقيقة، التي نادرًا ما يرافقها بلاغة عالية وأدب رفيع، وتوجيه تربوي، وترغيب وترهيب، وغير ذلك. وإنما يكفي من أجل تحقق هذه الوحدة أن يهدف النص إلى (كلية كبرى من الكليات الفكرية)، وأن تكون أفكاره العامة متصلة بها، ومشتقة منها، أو لها صلة بها بوجه من الوجوه، والغرض التربوي أو

[37] ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة، *قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عزَّ وجلَّ: تأملات* (دمشق: دار القلم، 2009)، 13.

التعليمي أو البياني البليغ هو الذي استدعى إيراد الفكرة ضمن الموضوع الكلي الذي يدور حوله النص[38].

القاعدة الثالثة: (حول أوجه النص التي يهدف إليها): تحدث في هذه القاعدة أن النص قد يكون موجهًا لعدة أهداف، وتكون تلك الأهداف كلها مقصودة من النص، وضرب مثالًا لذلك، فقال: إن من أمثلة النص الذي له هدف مزدوج أن يرسل سلطان تهديدًا لمن يُخالف أمر مبعوثه للقيام بمهمة سلطانية، فهذا النص التهديدي قد تحقق فيه هدفان في آن واحد؛ الأول: تهديد المخالفين، الثاني: تقوية نفس المبعوث وشد أزره وشحذ همته لأداء ما بُعث به. وذكر أيضًا أن النص قد يكون مثلث الهدف أو أكثر من ذلك، وكل صاحب علاقة بهذا النص يأخذ منه أو يتوجه إليه من الأهداف ما يُناسب حاله، وذكر أن هذا يكثر في النصوص القرآنية، فالنص القرآني قد يكون تهديدًا للكافرين، وبشرى للمؤمنين، وتسلية للنبي صلى الله عليه وسلم[39].

وفي عام 1991م خرج الإصدار الأول من كتاب (تدبر سورة في القرآن في وحدة موضوع السورة)، وبلغت عدد صفحاته 450 صفحة، وقدم فيه نموذجًا لاستخراج (الموضوع الواحد) الذي تدور عليه آيات السورة، وقد توصل بعد الدراسة على طريقته في التدبر أن موضوع سورة الفرقان تُعبر عنه الآية الأولى في السورة، وهي قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:1]، فكان موضوع السورة يدور حول أربعة فروع، هي: (الله تعالى، القرآن الكريم، الرسول عليه الصلاة والسلام، المرسل إليهم)، وأن آيات السورة جاءت فروعًا لشجرة جذرها الإيمان، وفروعها الأربعة تلك التي سبق ذكرها[40].

ومما سبق يظهر لنا أن حبنكة يعتقد بوجود الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية، وقد أصدر عددًا من الأعمال التي تقوم فكرتها على هذه النظرية، وقد تميز عمله بتبيينه لقواعد منهجه وتطبيقها في تفسيره وفي أعماله، وأيضًا مما يجدر إبرازه أن تصوره للوحدة الموضوعية قريب من طبيعة السورة القرآنية، فهو نبه إلى أن الوحدة الموضوعية لا تعني أن هناك تسلسلًا بين جميع الآيات في السورة، فقد تكون بعض الآيات أو المقاطع مستقل بعضها عن بعض، ولكنها تدور في فلك الموضوع الكلي في السورة، وإنني أرى أن جهود حبنكة من أكثر الجهود انضباطًا ووضوحًا في التنظير والتطبيق، وما رسمه من خطوات يمكن تطبيقها واستثمارها وتطويرها من أجل تحقيق فهم أفضل للسورة القرآنية.

3.2. جهود عبد الحميد طهماز[41] في دراسة وحدة السورة القرآنية

---

[38] ينظر: حبنكة، *قواعد التدبر الأمثل*، 27 وما بعدها.

[39] ينظر: حبنكة، *قواعد التدبر الأمثل*، 45.

[40] ينظر: عائدة راغب الجراح، *عبد الرحمن حبنكة الميداني: العالم المفكر المفسر* (دمشق: دار القلم، 2001)، 99.

[41] وُلد طهماز في عام (1356هـ/1937م) في مدينة حماة السورية، ودرس فيها حتى أتم المرحلة الثانوية، وبعد ذلك التحق بكلية الشريعة في دمشق، وتتلمذ على يد من كبار علماء سورية كمحمد فتحي الدريني، ومحمد المبارك، ومحمد المنتصر الكتاني، وغيرهم من

ذهب بعض الباحثين إلى أن عبد الحميد طهماز لفت نظر أهل التفسير إلى جانب من جوانب التفسير الموضوعي، وهو الدراسة التفسيرية للقرآن الكريم، حيث أثبت في دراسته هذه "أن كل سورة من سوره تعالج فكرة محددة، ترتبط فيها جميع آيات هذه السورة"[42]. وذهب بعض الباحثين إلى أن طهماز ممن كان لهم مساهمة في محاولة الكشف عن الوحدة الموضوعية في سور القرآن الكريم، وذكر أن هذه المحاولة جيدة، وإن لم تكن وفق المنهج الذي يريده الخالدي، والطريقة التي يرتضيها[43]. وذكر بعض الباحثين أيضًا أن طهماز في تفسيره حاول إبراز الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية[44].

وقد تحدث طهماز عن منهجه الذي التزمه في جميع موضوعات السور، وكان من عناصر منهجه كما ذكر: "مراعاة الاتساق بين الكلمات والجمل في الآية الواحدة، ومراعاة الاتساق والاحتباك أيضًا بين آيات السورة الواحدة من خلال موضوع السورة: لا ينبغي أن تُفسَّر الآية دون النظر في سباقها وسياقها وموضوع السورة التي ذكرت فيها، وهذا في رأيي وجه آخر من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم"[45]. ومن الواضح أنه استفاد من تفسير في ظلال القرآن وتأثر به، فقد أشاد به في مواضع من تفسيره، واستشهد بما ورد فيه أحيانًا، وأيضًا وجه له النقد في بعض المواضع، وما يدل على شدة اهتمامه بتفسيره أن جعل العنصر العاشر من منهجه في تفسيره: "ملاحظات وتصويبات لأشياء وقع فيها صاحب الظلال رحمه الله"[46].

ويمكن أن نعد تفسيره من التفاسير التي قامت على فكرة الوحدة الموضوعية؛ إذ إنه كان يضع عنوانًا لكل سورة يُعرف منه تصوره عن الموضوع الرئيس في السورة، وبعد ذلك يمهد للسورة من خلال حديثه عن الموضوع الرئيس في السورة، ويقسم الآيات إلى مقاطع، ويضع اسمًا لكل منها، وبعد ذلك يفسر الآيات بصورة أقرب ما تكون إلى التفسير التحليلي والإجمالي، وله عناية أيضًا بالتفسير العلمي، والتنبيه على القضايا العلمية في السورة القرآنية أحيانًا، وقد استفاد من التفاسير القديمة وأحال إليها[47]، ويعد طهماز من المفسرين القلائل الذين صرحوا بعبارة (الوحدة الموضوعية) في السورة القرآنية في تفاسيرهم للقرآن الكريم، وفيما يلي نماذج من تفسيره:

العلماء، وعمل مدرسًا في عدد من المدارس والجامعات، وكان له عناية كبيرة بالتأليف، ومن أهم مؤلفاته كان تفسيره للقرآن الكريم، وتوفي في عام (1425هـ/2004م). ينظر: عبد الله الهيتي، "منهج الشيخ عبد الحميد بن محمود طهماز في تفسيره للقرآن الكريم (سورة البقرة أنموذجًا)" (المؤتمر العلمي الثانية لكلية العلوم الإسلامية – الرمادي، الرمادي، 2014)، 454 وما بعدها.

[42] ينظر مقدمة الناشر: عبد الحميد طهماز، *التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم* (دمشق: دار القلم، 2014)، 8.

[43] ينظر: صلاح الخالدي، *التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق* (عمان: دار النفائس، 2012)، 66؛ الهيتي، "منهج الشيخ طهماز في تفسيره"، 465.

[44] ينظر: الهيتي، "منهج الشيخ طهماز في تفسيره"، 458.

[45] طهماز، *التفسير الموضوعي لسور القرآن*، 19.

[46] طهماز، *التفسير الموضوعي لسور القرآن*، 22.

[47] من أمثلة التفاسير التي استفاد منها طهماز: تفسير ابن كثير، والقرطبي، والبيضاوي، والنسفي، والخازن، والشوكاني، وغير ذلك.

(سورة الحجر): اختار طهماز عنوانًا لتفسير سورة الحجر هو (الإنسان بين الأمل والأجل في سورة الحجر) في موسوعته التفسيرية، التي ذكر أنها تتحدث عن الوحدة الموضوعية للسور القرآنية، وذهب إلى أن سورة الحجر تتناول موضوع حياة الإنسان المحدودة بالموت، وموقع تلك الحياة من الكون الكبير، وذكر أن هذه السورة قد أبرزت من خلال ذلك الموضوع حقائق مهمة وضرورية للإنسان[48].

(سورة الشعراء): اختار طهماز عنوانًا لتفسير سورة الشعراء هو (العناد والعقاب في سورة الشعراء)، وذكر أن الموضوع الأساس الذي دارت عليه السورة، هو أن السنن الإلهية لا تتخلف، ومن تلك السنن معاقبة الجاحدين للحق والمنكرين له، بعد البينة والأدلة والبراهين الإلهية، وبعد قدرتهم على الانقياد لذلك الحق بما منحوا من قدرة على الاختيار والكسب، وبتأخير العقاب عنهم وإمهالهم. [49].

لم يظهر لي أن طهماز قد فسر السورة هذه وعدد من السور على أساس وحدتها الموضوعية التي وجدها، وإنما كان التمهيد عن الوحدة الموضوعية في السورة والفصول، وأما عمله بعد أن يشرع في التفسير؛ فهو أقرب إلى التفسير التحليلي والإجمالي كما ذكرت، والله أعلم، وأيضًا استخدم تعبير (موضوع هذه السورة كسائر السور المكية)، ومثال ذلك ما ذكره عن سورة النمل، إذ ذهب إلى أن موضوعها مثل جميع السور المكية، وذلك الموضوع هو العقيدة وما يتصل بها من موضوعات كالإيمان بالله، واليوم الآخر، وغير ذلك[50].

وهذا يضعنا أمام إشكال منهجي في ضوء مقاربة الوحدة الموضوعية، كما سيأتي معنا في المبحث النقدي في الرسالة، وأيضًا لم يذكر منهجيته التي اعتمدها في تحديد موضوع السور، وعلى الرغم من ذلك فإن هذا التفسير فيه محاسن وفوائد، ويعد صاحبه من الذين كان لهم محاولات مبكرة في تفسير السورة القرآنية في نمط جديد، ومما يجدر بالذكر أن المؤلف رحمه الله تعالى لم يتعرض لجهود العلماء السابقين، وينكر عليهم جهودهم، أو يقلل من شأنها، إذ إن ملامح الإنكار على المفسرين القدماء واتجاه التفسير التحليلي –بوعي أو من غير وعي– ظاهر نوعًا ما عند بعض المهتمين بالتفسير الموضوعي، والداعين لاعتماده منهجًا عصريًا لتفسير القرآن الكريم وفهمه.

3.3. جهود محمود البستاني[51] في دراسة وحدة السورة القرآنية

---

[48] ينظر: طهماز، *التفسير الموضوعي لسور القرآن*، 4/341 ، 342.

[49] ينظر: طهماز، *التفسير الموضوعي لسور القرآن*، 6/140 ، 141.

[50] ينظر: طهماز، *التفسير الموضوعي لسور القرآن*، 6/221.

[51] وُلد البستاني في عام (1356هـ/1937م) في مدينة النجف العراقية، ودرس في كلية الفقه في تلك المدينة، وحصل على درجة الدكتوراه في النقد الأدبي، وعمل أستاذًا جامعيًا، وكانت له عناية كبيرة بالقرآن الكريم وتفسيره، وله عدد من المؤلفات وأهمها تفسيره

يعد البستاني من أهم الدارسين الذي كان لهم عناية بقضية وحدة السورة القرآنية، ويمكن القول: إنه من الأشخاص الذي حاولوا تأسيس منهج متكامل في المعالجة الكلية للسورة القرآنية، ومحاولته هذه لم تقتصر على تقديم تصور نظري فحسب، وإنما أيضًا كتب تفسيرًا سماه (التفسير البنائي للقرآن الكريم) تناول فيه السور القرآنية، وعُني فيه ببنية السورة القرآنية وما فيها من وجوه الترابط والانسجام التي تشكِّل السورة معها وحدة متكاملة من الناحية الفنية والمعنوية[52].

وتحدث البستاني في مقدمة كتابه هذا أن الدراسات القرآنية لم تُعن بدراسة سورة من جهة (العمارة التي تنتظم السور)، أي لم تتناول السورة من جهة كونها مجموعة من الآيات التي ترتبط إحداها مع الأخرى، وهو يرى أن المسوغ لهذه الدراسة تأتي ضرورته من كون القرآن الكريم قد جاء في سور، وليس مجرد آيات جاءت في مناسبات معينة، وعندما تنتظم مجموعة من الآيات القرآنية في سورة معينة؛ فلا بد أن تكون لهذه الآيات خصوصية من حيث تناسبها، وإلا لم يكن هناك ضرورة للأمر النبوي بوضع الآيات القرآنية في أماكن وسور محددة.

وذهب إلى أن هذا يعني أن السورة القرآنية هي (هيكل) أو (بناء) خُطِّط له تخطيطًا متقنًا ودقيقًا، وهذا التخطيط له فلسفة وخصائص فكرية، وذكر أن السر في هذا هو أن قراءة النص لا تنحصر آثاره على القارئ في جزئياته فحسب، بل إن الأثر أو الانطباع العام الذي يتركه النص له أهميته أيضًا.

وذكر أيضًا أن النص في معرفته لطرائق التأثير؛ يسلك أساليب معينة من حيث التقديم والتأخير للمضمون، ومن حيث طريقة الطرح ترغيبًا وترهيبًا وغير ذلك؛ من أجل تحقيق الهدف الفكري للنص، وبعد ذلك بين أن هذه الأسباب وغيرها تجعل دراسة السورة –من جهة كونها (عمارة خاصة) فيها صلات وارتباطات بين الآيات والأفكار والموضوعات فيها– أمرًا مهمًّا.

وذكر أن هذه الأسباب التي ذكرها هي التي دفعته إلى (محاولة) دراسة القرآن من خلال (العمارات التي تنتظم سوره)، وذكر أن تناول السورة القرآنية من جهة (العمارة) فيها، له فيها طريقتان:

الطريقة الأولى: الوقوف على السمات الموضوعية أو الفكرية التي تربط آيات السورة بعضها ببعض. الطريقة الثانية: الوقوف على السمات الفنية أيضًا من خلال الملاحظة الشاملة للسورة، من حيث أولها ووسطها وآخرها من ناحية، ثم علاقة كل آية من الآيات بما سبقها وما يلحق بها من ناحية أخرى، ثم ملاحظة العناصر الإيقاعية واللفظية والقصصية وغير ذلك من العناصر، التي تنتظم النصوص الأدبية وتميزها من النصوص العلمية، وأن ملاحظة هذه العناصر تحدد مدى مساهمتها في الربط بين عناصر السورة، ثم كيفية توظيفها من أجل إنارة الفكرة، التي قد تضمنها

للقرآن الكريم الذي سماه (التفسير البنائي)، وتوفي في عام (1432هـ/2011م). ينظر أحمد حنون العتابي، "أسس التفسير البنائي عند الدكتور محمود البستاني"، *مجلة الكلية الإسلامية الجامعة* 35/10 (2015)، 495 وما بعدها.

[52] ينظر: محمود البستاني، *التفسير البنائي للقرآن الكريم* (مشهد: مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، 2001)، 5.

النص، ونبه إلى أن ملاحظة هذه العناصر هو ما يميز الدراسات الفنية من غيرها من أنواع الدراسات.

وبعد ذلك ذكر أنه في تفسيره هذا قد اعتنى بالسمات (الفنية) إلى جانب السمات (الفكرية)، فهو يرى أنه لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، وذكر أنه حاول أن يبرز (الوحدة العامة) التي تحكم السورة، حيث يُنظر إليها من جهات متعددة، ومنها: من جهة الموضوعات والأهداف: السورة تتخذ أحد الأنواع الآتية من جهة العلاقة بين (الموضوعات) و(الأفكار): وحدة الفكرة ووحدة الموضوع، أو وحدة الفكرة وتعدد الموضوع، أو تعدد الفكرة وتعدد الموضوع. ومن جهة الأشكال: السورة تتخذ أحد الأشكال الآتية: البناء الأفقي، أو البناء الطولي، أو البناء المقطعي. ومن جهة العلاقات: السورة تتخذ إحدى العلاقات الآتية: السببية أو النمو أو التجانس.

وذكر أن هذه هي مستويات من الوحدة التي تنتظم (عمارة) السورة القرآنية، وبين أنه حاول أن يقف عندها بالتفصيل بحسب ما تقتضيه السورة، وعلل ذلك بكون كل سورة تتخذ شكلًا من العمارة خاصًّا بها، يتناسب مع طبيعة الأفكار التي يستهدفها النص[53].

لقد تمكن البستاني من تقديم ملاحظات مهمة عن طبيعة السورة القرآنية في مقدمة تفسيره؛ لأسباب متعددة، ومن أبرزها فيما أراه تخصصه في الدراسات الأدبية، فقد كانت رسالته في مرحلة الماجستير ومرحلة الدكتوراه عن النقد الأدبي، وهذا مكنه من الاطلاع على المناهج النقدية الأدبية العالمية واتجاهاتها ومرتكزاتها[54]، ولقد حاول البستاني تطبيق منهجه هذا على السور القرآنية في تفسيره. ويمكن القول: إن البستاني قدم تصورًا أكثر اتساعًا من كثير من التصورات، التي حاولت التأسيس لفكرة الوحدة الموضوعية، فهو يرى أن هناك بعض السور القرآنية –كما مر معنا– فيها وحدة، وسور فيها تعدد على مستوى الفكرة والموضوع، وهذا التعدد لا يعني أنه لا يوجد ترابط، وإنما هناك (وحدة عامة) في السورة.

4. النتائج:

توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج ومن أبرزها:

برز الاهتمام في التصنيف والتأليف في قضية وحدة السورة القرآنية في النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري بروزًا واضحًا، ويمكن القول إن معظم الأعمال والتفاسير التي كانت تُعنى بوحدة السورة ظهرت في هذا القرن نتيجة التأثر بالمتغيرات التي جرت في القرن الرابع عشر، ومعظم الدارسين الذي اعتنوا بقضية وحدة السورة القرآنية وصفوا

[53] ينظر: البستاني، *التفسير البنائي للقرآن الكريم*، 7 ؛ 10.

[54] ينظر: أحمد حنون العتابي، "منهج التفسير البنائي عند الدكتور محمود البستاني بين قدم المفهوم وحداثة المصطلح" 31/2 (2015)، 493.

تلك الوحدة بأنها (وحدة موضوعية)، وكان هناك عدد من الدارسين الذين ألفوا تفاسير ودراسات تقوم على فكرة وحدة السورة القرآنية، وكانت النتائج التي توصل إليها البحث عنهم وفق ما يأتي:

أولًا: إن حوى كان يرى أنه قدم نظرية جديدة في دراسة القرآن الكريم وسوره، وسمى نظريته هذه (الوحدة القرآنية)، وهو يرى أن لكل سورة من السور القرآنية محورًا، وهذا المحور يُستمد من سورة البقرة، وعليه فإنه يرى أن السور القرآنية امتداد أو تفصيل لسورة البقرة، وقد تأثر بكتاب (في ظلال القرآن).

ثانيًا: إن الغزالي كان يهدف في كتابه (نحو تفسير موضوعي) إلى تقديم صورة متكاملة عن كل سورة من السور القرآنية، وكان يرى أن كل سورة من السور فيها (وحدة موضوعية)، وقد تأثر بكتاب (النبأ العظيم) الذي درس سورة البقرة، ولم يلتزم الغزالي بمنهجية واحدة في عرض السورة القرآنية.

ثالثًا: إن شحاتة كان من الدارسين الذين حاولوا إثبات وحدة السورة القرآنية في عدد من أعماله المعرفية، ومن أبرز تلك الأعمال كتابه (أهداف السورة القرآنية ومقاصدها)، ويعد كتابه هذا من أوائل الكتب التي اعتنت بالتعريف بأكثر السور القرآنية، وقد تأثر بكتاب (في ظلال القرآن)، وكتاب (بصائر ذوي التمييز)، ومما يلاحظ في أعمال شحاتة أنه قد استخدم تعبيرات متعددة لوصف طبيعة الوحدة في السورة القرآنية، مثل: الوحدة الموضوعية، والوحدة الفكرية.

رابعًا: إن حبنكة وضع مجموعة من القواعد لدراسة القرآن الكريم وتدبره، وكانت القواعد التي تُعنى بقضية إبراز تلك الوحدة من أهم القواعد، إذ بدأ كتابه (قواعد التدبر الأمثل) بها، وكان يرى أن كل سورة من سور القرآن الكريم فيها موضوع رئيسي تدور السورة حوله، وقد وصف وحدة السورة بأنها (وحدة موضوعية).

خامسًا: إن طهماز كان من المفسرين الذين كانت لهم عناية كبيرة بوحدة السورة القرآنية، وقد ألف تفسيرًا للقرآن الكريم يحاول فيه إبراز الوحدة الموضوعية لكل سورة من السور القرآنية، وكانت له طريقة انفرد بها عمن اشتغلوا بقضية وحدة السورة القرآنية، إذ كان يضع عنوانًا لكل سورة قبل أن يبدأ في تفسيرها، وهو ممن قالوا بـ (الوحدة الموضوعية).

سادسًا: إن البستاني كان من أهم الدارسين الذين اعتنوا بالتأسيس المنهجي لدراسة السورة القرآنية في ضوء وحدتها، وقد حاول تقديم مجموعة من الأسس المنهجية، والقواعد التطبيقية التي تساعد الباحثين على الاستفادة منها في دراسة السورة القرآنية، من أجل إبراز وحدتها، واكتشاف نظامها.

المصادر والمراجع:

الإبراهيم، موسى إبراهيم. *بحوث منهجية في علوم القرآن الكريم*. عمان: دار عمار، الطبعة الثانية، 1996.

البستاني, محمود. *التفسير البنائي للقرآن الكريم*. مشهد: مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى.، 2001.

الجراح، عائدة راغب. *عبد الرحمن حبنكة الميداني: العالم المفكر المفسر*. دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، 2001.

الخالدي، صلاح. *التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق*. عمان: دار النفائس، الطبعة الثالثة، 2012.

الدغامين، زياد. "نحو منهجية منضبطة في تفسير القرآن الكريم". *بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات (الجزء الأول)*. تحقيق أبوسل محمد – فتحي حسن ملكاوي. 401–438. عمان: المعهد العالي للفكر الإسلامي / مكتب الأردن وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، 1995.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإتقان في علوم القرآن*. تحقيق مركز الدراسات القرآنية. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط، 2013.

العتابي، أحمد حنون. "أسس التفسير البنائي عند الدكتور محمود البستاني". *مجلة الكلية الإسلامية الجامعة* 35/10 (2015)، 493–517.

العتابي، أحمد حنون. "منهج التفسير البنائي عند الدكتور محمود البستاني بين قدم المفهوم وحداثة المصطلح" 31/2 (2015)، 489–512.

العكيدي، إسماعيل. *التناسب في سورة الأنعام: دراسة تطبيقية*. عمان: دار غيداء، د.ط، 2019.

العلواني، طه جابر. *الجمع بين القراءتين: الوحي والكون*. القاهرة: دار السلام وقرطبة، د.ط، 2003.

الغزالي، محمد. *نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم*. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الرابعة، 2000.

الهيتي، عبد الله. "منهج الشيخ عبد الحميد بن محمود طهماز في تفسيره للقرآن الكريم (سورة البقرة أنموذجًا)". 452–489. الرمادي، 2014.

الورداني، هند. *تفسير القرآن الكريم للدكتور عبد الله محمود شحاتة (ت: 1423هـ)*. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2024.

جرادات، إيمان. *المنهج التربوي عند الشيخ سعيد حوى في تفسيره (الأساس)*. الخليل: جامعة الخليل، رسالة ماجستير، 2015.

حبنكة، عبد الرحمن حسن. *قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عزَّ وجلَّ: تأملات*. دمشق: دار القلم، الطبعة الرابعة، 2009.

حوى، سعيد. *الأساس في التفسير*. القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، 1985.

رابح، أمينة. "معالم تحقيق وحدة السورة عند البقاعي من خلال مخطوط دلالة البرهان القويم على تناسب آي القرآن العظيم". *المجلة الجزائرية للمخطوطات* 6 (2009)، 32–45.

زعيتر، أسماء – نصار، نصار. "ضوابط التفسير عند عبد الرحمن حبنكة الميداني". *مجلة جامعة الشارقة* 1/14 (2017)، 213–238.

سكاف، حسام. "منهج التفسير الموضوعي معالم الوحدة الموضوعية عند الشيخ المفسر سعيد حوى". *مجلة البحوث الإسلامية* 47 (2020)، 137–150.

شحاته، عبد الله. *أهداف كل سورة ومقاصدها في القرآن الكريم*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1976.

شحاته، عبد الله. *تفسير القرآن الكريم*. د.ط: دار غريب، 2000.

شحاته، عبد الله. *علوم القرآن*. القاهرة: دار غريب، د.ط.، 2002.

طهماز، عبد الحميد. *التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم*. دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، 2014.

عطيف، يحيى محمد. "وحدة السورة القرآنية عند علماء الإعجاز القدماء". *مجلة الجامعة الإسلامية* 174 (2015)، 451–497.

فلوسي، مسعود. *الشيخ محمد الغزالي رائد منهج التفسير الموضوعي في العصر الحديث*. القاهرة: دار الصحوة، الطبعة الأولى، 2000.

يوسف، أسماء أحمد. "التفسير المقاصدي عند الدكتور عبد الله شحاتة". *مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد* 18 (2023)، 181–193.

Abboud, Hosn. *Mary in the Qur'an: a literary reading*. New York: Routledge, First edition., 2014.

Campanini, Massimo. "Towards a Philosophical Qur'anology: Structure and Meaning in the Qur'an". *Journal of Qur'anic Studies* 20/2 (يونيو، 2018), 18–1.

KAYNAKÇA

al-Ibrāhīm, Mūsá Ibrāhīm. Buḥūth manhajīyah fī 'ulūm al-Qur'ān al-Karīm. 'Ammān : Dār 'Ammār, al-Ṭab'ah al-thāniyah, 1996.

al-Bustānī, Maḥmūd. al-tafsīr al-binā'ī lil-Qur'ān al-Karīm. mashhad : Mu'assasat al-ṭab' al-tābi'ah ll'āstānh al-Riḍawīyah al-Muqaddasah, al-Ṭab'ah al-ūlá., 2001.

al-Jarrāḥ, 'Ā'idah Rāghib. 'Abd al-Raḥmān Ḥabannakah al-Maydānī : al-'ālam al-mufakkir al-mufassir. Dimashq : Dār al-Qalam, al-Ṭab'ah al-ūlá, 2001.

al-Khālidī, Ṣalāḥ. al-tafsīr al-mawḍū'ī bayna al-naẓarīyah wa-al-taṭbīq. 'Ammān : Dār al-Nafā'is, al-Ṭab'ah al-thālithah, 2012.

al-Daghāmīn, Ziyād. "Naḥwa manhajīyah mnḍbṭh fī tafsīr al-Qur'ān al-Karīm". Buḥūth Mu'tamar 'ulūm al-sharī'ah fī al-jāmi'āt (al-juz' al-Awwal). taḥqīq abwsl Muḥammad-Fatḥī Ḥasan Malkāwī. 401 – 438. 'Ammān : al-Ma'had al-'Ālī lil-Fikr al-Islāmī / Maktab al-Urdun wa-Jam'īyat al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Islāmīyah, 1995.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān. taḥqīq Markaz al-Dirāsāt al-Qur’ānīyah. al-Madīnah al-Munawwarah : Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, D. Ṭ, 2013.

al-‘Itābī, Aḥmad Ḥannūn. "Usus al-tafsīr al-binā’ī ‘inda al-Duktūr Maḥmūd al-Bustānī". Majallat al-Kullīyah al-Islāmīyah al-Jāmi‘ah 10/35 (2015), 493 – 517.

al-‘Itābī, Aḥmad Ḥannūn. "Manhaj al-tafsīr al-binā’ī ‘inda al-Duktūr Maḥmūd al-Bustānī bayna qaddama al-mafhūm wa-ḥadāthat al-muṣṭalaḥ" 2/31 (2015), 489 – 512.

al-‘Akīdī, Ismā‘īl. al-tanāsub fī Sūrat al-An‘ām : dirāsah taṭbīqīyah. ‘Ammān : Dār Ghaydā’, D. Ṭ, 2019.

al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir. al-jam‘ bayna alqrā’tyn : al-waḥy wa-al-kawn. al-Qāhirah : Dār al-Salām wa-Qurṭubah, D. Ṭ, 2003.

al-Ghazālī, Muḥammad. Naḥwa tafsīr mawḍū‘ī li-suwar al-Qur’ān al-Karīm. al-Qāhirah : Dār al-Shurūq, al-Ṭab‘ah al-rābi‘ah, 2000.

al-Hītī, ‘Abd Allāh. "Manhaj al-Shaykh ‘Abd al-Ḥamīd ibn Maḥmūd Ṭahmāz fī tafsīrihi lil-Qur’ān al-Karīm (Sūrat al-Baqarah unamūdhajan)". 452 – 489. al-ramādī, 2014.

al-Wardānī, Hind. tafsīr al-Qur’ān al-Karīm lil-Duktūr ‘Abd Allāh Maḥmūd Shiḥātah
(t : 1423h). al-Riyāḍ : Markaz tafsīr lil-Dirāsāt al-Qur’ānīyah, 2024.

Jarādāt, Īmān. al-manhaj al-tarbawī ‘inda al-Shaykh Sa‘īd Ḥawwá fī tafsīrihi (al-Asās). al-Khalīl : Jāmi‘at al-Khalīl, Risālat mājistīr, 2015.

Ḥabannakah, ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan. Qawā‘id al-tadabbur al-amthal li-kitāb Allāh ‘zaa wjlaa : Ta’ammulāt. Dimashq : Dār al-Qalam, al-Ṭab‘ah al-rābi‘ah, 2009.

Ḥawwá, Sa‘īd. al-Asās fī al-tafsīr. al-Qāhirah : Dār al-Salām, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1985.

Rābiḥ, Amīnah. "Ma‘ālim taḥqīq Waḥdat al-sūrah ‘inda al-Biqā‘ī min khilāl makhṭūṭ Dalālat al-burhān al-qawīm ‘alá tanāsub āy al-Qur’ān al-‘Aẓīm". al-Majallah al-Jazā’irīyah lil-Makhṭūṭāt 6 (2009), 32 – 45.

Zu‘aytir, Asmā’-Naṣṣār, Naṣṣār. "Ḍawābiṭ al-tafsīr ‘inda ‘Abd al-Raḥmān Ḥabannakah al-Maydānī". Majallat Jāmi‘at al-Shāriqah 14/1 (2017), 213 – 238.

Skāf, Ḥusām. "Manhaj al-tafsīr al-mawḍū‘ī Ma‘ālim al-Waḥdah al-mawḍū‘īyah ‘inda al-Shaykh al-mufassir Sa‘īd Ḥawwá". Majallat al-Buḥūth al-Islāmīyah 47 (2020), 137 – 150.

Shiḥātah, ‘Abd Allāh. Ahdāf kull Sūrat wa-maqāṣidihā fī al-Qur’ān al-Karīm. al-Qāhirah : al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, D. Ṭ, 1976.

Shiḥātah, ‘Abd Allāh. tafsīr al-Qur’ān al-Karīm. D. Ṭ : Dār Gharīb, 2000.

Shiḥātah, ‘Abd Allāh. ‘ulūm al-Qur’ān. al-Qāhirah : Dār Gharīb, D. Ṭ., 2002.

Ṭahmāz, ‘Abd al-Ḥamīd. al-tafsīr al-mawḍū‘ī li-suwar al-Qur’ān al-‘Aẓīm. Dimashq : Dār al-Qalam, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 2014.

‘Uṭayf, Yaḥyá Muḥammad. "Waḥdat al-sūrah al-Qur’ānīyah ‘inda ‘ulamā’ al-i‘jāz al-qudamā’". Majallat al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah 173 (2015), 451 – 497.

Fallūsī, Mas‘ūd. al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī Rā’id Manhaj al-tafsīr al-mawḍū‘ī fī al-‘aṣr al-ḥadīth. al-Qāhirah : Dār al-Ṣaḥwah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2000.

Yūsuf, Asmā’ Aḥmad. "al-tafsīr al-maqāṣidī ‘inda al-Duktūr ‘Abd Allāh Shiḥātah". Majallat Kullīyat al-Ādāb bālwādy al-jadīd 18 (2023), 181 – 193

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Aralık/December)

RİCOEUR'ÜN HERMENÖTİK DAİRESİ KULLANILARAK MATTA İNCİLİ'NDE İSA MESİH'İN ACI VE ISTIRABININ ANALİZİ

ANALYZING THE PAIN AND SUFFERING OF JESUS CHRIST IN THE GOSPEL OF MATTHEW USING RICOEUR'S HERMENEUTIC CIRCLE

BRANDON N. OBENZA

University of Mindanao, College of Arts and Sciences Education, Davao City, Philippines

bobenza@umindanao.edu.ph https://orcid.org/0000-0001-6893-1782

PAUL REAN F. D. QUIBO-QUIBO

Brokenshire College, Davao City, Philippines
prfquibo-quibo@brokenshire.edu.ph https://orcid.org/0009-0009-8881-5506

MARİE ROSE L. COSTES

University of Mindanao, Davao City, Philippines
mcostes@umindanao.edu.ph https://orcid.org/0009-0000-2196-259X

MARK JOEL C. ORTİZ

University of Mindanao, Davao City, Philippines
mcortiz@umindanao.edu.ph https://orcid.org/0009-0000-3767-973X

DANILO G. BARADILLO
University of the Immaculate Conception, Davao City, Philippines
danilobaradillo413@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-3990-6921

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/Date Received: 23/11/2024
Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/12/2024
Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2024
Atıf/Citation: Obenza, Brandon vd. "Analyzing The Pain and Suffering of Jesus Christ in The Gospel Of Matthew Using Ricoeur's Hermeneutic Circle". *Universal Journal of Theology* 9/2 (2024):130-164. Doi: 10.56108/ujte.1590101

https://dergipark.org.tr/tr/pub/ujte

UJTE

e-ISSN: 2548-0952

Universal Journal of Theology, IX (2) (Aralık 2024):130-164

RİCOEUR'ÜN HERMENÖTİK DAİRESİ KULLANILARAK MATTA İNCİLİ'NDE İSA MESİH'İN ACI VE ISTIRABININ ANALİZİ

Brandon N. OBENZA
Paul Rean F. D. QUIBO-QUIBO
Marie Rose L. COSTES
Mark Joel C. ORTIZ
Danilo G. BARADILLO

Özet

Bu hermenötik çalışma, Matta İncili'nde tasvir edilen İsa Mesih'in acı ve ıstırabının çok boyutlu yönlerini, Paul Ricœur'ün Hermenötik Dairesi'ni analitik çerçeve olarak kullanarak incelemektedir. Merkezi araştırma sorusu şu şekildedir: Matta İncili, İsa'nın ıstırabını nasıl tasvir etmektedir ve Ricœur'ün yorumsal merceğiyle analiz edildiğinde hangi teolojik ve sembolik anlamlar ortaya çıkmaktadır? Bu çalışma, birincil kaynak olarak Kutsal Kitap'ın Yeni Uluslararası Versiyonu'nu (New International Version) kullanan nitel bir araştırma yöntemini benimsemektedir. Daha önceki çalışmalar Tutku anlatısını (Passion Narrative) incelemiş olsa da, bu araştırma İsa'nın insanlığı ve tanrısallığı arasındaki etkileşimi açığa çıkarmak için özellikle Ricœur'ün metodolojisini uygulayarak kendisini ayırmaktadır. Bu analiz, İsa'nın fiziksel, duygusal ve ruhsal ıstırabını, Matta İncili'nin daha geniş anlatı yapısı ve teolojik temaları içinde konumlandırarak, deneyimlerinin Eski Ahit peygamberliklerini nasıl yerine getirdiğini, derin ve sembolik teolojik anlamlar ortaya koyduğunu göstermektedir. Sıklıkla eksegetik veya doktrinel yaklaşımlara odaklanan önceki çalışmalardan farklı olarak, bu çalışma Ricœur'ün Hermenötik Dairesi kavramını entegre ederek metin, okuyucu ve yorumsal bağlam arasındaki dinamik ilişkiyi açıklamak için özgün bir bakış açısı sunmaktadır. Bulgular, İsa'yı ilahi vaatlerin gerçekleşmesi olarak vurgulamakta ve onun özverili sevgisini ve Tanrı'nın iradesine boyun eğişini öne çıkarmaktadır. Onun tutuklanması, yargılanması ve çarmıha gerilmesi yalnızca tarihi olaylar olarak değil, aynı zamanda inanç ve öğrenci olma (disiplik) için dönüştürücü potansiyele sahip kurtarıcı eylemler olarak yorumlanmaktadır. Yazarın yorumları, bu anlatıların inananları alçakgönüllülük, merhamet ve özveri gibi Mesih benzeri değerlerle derin bir şekilde meşgul olmaya nasıl davet ettiğini vurgulamaktadır. Bu çalışma nihayetinde, İsa'nın ıstırabının ilahi sevgi ile insan kırılganlığı arasında bir köprü olarak süregelen önemini doğrulamakta ve inananları bu değerleri manevi ve günlük yaşamlarında somutlaştırmaya davet etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Acı, ıstırap, Paul Ricoeur, hermenötik, Matta İncili.

Analyzing The Pain And Suffering Of Jesus Christ In The Gospel Of Matthew Using Ricoeur's Hermeneutic Circle

Abstract

This hermeneutic study investigates the multifaceted dimensions of Jesus Christ's pain and suffering as depicted in the Gospel of Matthew, utilizing Paul Ricœur's Hermeneutic Circle as the analytical framework. The central research question asks: How does the Gospel of Matthew depict the suffering of Jesus, and what theological and symbolic meanings emerge when analyzed through Ricœur's interpretative lens? This study

employs a qualitative research design with the New International Version of the Bible as its primary corpus. While previous studies have explored the Passion narrative, this research distinguishes itself by specifically applying Ricœur's methodology to unravel the interplay between Jesus' humanity and divinity. This analysis situates Jesus' suffering—physical, emotional, and spiritual—within the broader narrative structure and theological motifs of the Gospel, demonstrating how his experiences fulfill Old Testament prophecies and reveal profound symbolic and theological significance. Unlike prior works that often focus on exegetical or doctrinal approaches, this study contributes original insights by integrating Ricœur's concept of the Hermeneutic Circle to elucidate the dynamic relationship between text, reader, and interpretative context. The findings underscore Jesus as the fulfillment of divine promises, emphasizing his sacrificial love and submission to God's will. His arrest, trial, and crucifixion are interpreted not only as historical events but as redemptive acts imbued with transformative potential for faith and discipleship. The author's interpretative commentary highlights how these narratives challenge believers to engage deeply with Christ-like values of humility, compassion, and selflessness. This study ultimately affirms the enduring relevance of Jesus' suffering as a bridge between divine love and human frailty, inviting believers to embody these values in their spiritual and everyday lives.

Keywords: Pain, suffering, Paul Ricoeur, hermeneutics, Gospel of Mathew.

Introduction

Suffering encompasses various dimensions—physical, psychological, and ethical—affected by both biological factors and cultural influences. Conversely, pain, as per Ludwig Wittgenstein's concept of "family resemblances," denotes a range of experiences linked by common characteristics rather than a singular essence. The intricate nature of pain and suffering is limitless, shaped by the interplay of biology and culture (Morris & Wilson, 2008; Gerc, 2017; Somerville, 1986). Additionally, pain and suffering are intricate perceptions involving sensory and emotional aspects. While pain mirrors negative emotions, suffering entails a threat to self-integrity and coping abilities, with both sharing negative emotions as a common ground (Stilwell, 2022). Understanding the physiological mechanisms behind pain, negative emotional responses, and stress elucidates the foundation of suffering and the consequences of enduring pain and stressors (Telbizova et al., 2020; De Ridder et al., 2021).

In theology, suffering contradicts God's original plan and often brings pain, discomfort, sadness, and anxiety. Sometimes, suffering is puzzling, and even God experiences it due to his love for humanity. Understanding the suffering of God in Christ is crucial for comprehending all suffering (Noya & Putrawan, 2022). Thus, it is noteworthy that Christ also suffered, which is essential when considering suffering and sin (Davey, 2019; Swantek, 2019; Von Achen, 2023). Initially, Christ's crucifixion may seem to worsen the problem, suggesting that God abandoned Jesus, allowing evil to triumph. However, human experience over time reveals that Christ's suffering and death provide significant support for those grappling with suffering and sin (King, 1915; Ramage, 2021).

The analysis of pain and suffering in the book of Matthew is a complex issue, with various scholars offering different perspectives**.** Johnson (2023) suggest that Matthew portrays Jesus as the Davidic messiah through his suffering, while Stack (2020) as cited by Cousland (2022) explores the portrayal of sin and evil in the Gospel of Matthew. Perriman (2021) delves into the pattern of Christ's sufferings, particularly in Colossians 1:24 and Philippians 3:10-11, and Ukeachusim et al., (2021) and Morita, (2019) discussed the theme of compassion in the Gospel of Matthew. These studies collectively underscore the multifaceted nature of the analysis of pain and suffering in the book of Matthew, offering insights into its theological, historical, and ethical dimensions.

This study integrates theological and hermeneutic analysis to examine Jesus' pain and suffering in the Gospel of Matthew, employing Ricoeur's Hermeneutic Circle to uncover the existential and spiritual dimensions of suffering. A key theological consideration within this research is the dual identity of Jesus as the Son of God and, in certain Christian traditions, God himself—a point of significant doctrinal discussion. The Gospel of Matthew, consistent with its Jewish-Christian context, emphasizes Jesus' role as the Son of God, portraying him as the fulfillment of Old Testament prophecies and as the mediator between humanity and the divine. However, it also implicitly affirms his divinity through acts such as forgiving sins (Matthew 9:2-6) and his claim of authority over the Sabbath (Matthew 12:8). This duality enriches the interpretive framework of suffering, as it situates Jesus' anguish within both

human vulnerability and divine purpose, offering believers a profound theological paradox to contemplate.

The research reveals new insights into how suffering, as embodied by Jesus, is intricately linked to faith, knowledge, and discipleship, emphasizing its transformative potential in deepening the believer's relationship with Christ. It also underscores the need for more nuanced theological analyses that bridge scriptural interpretations with contextual and doctrinal understandings, especially given the scarcity of global studies on Jesus' suffering. The findings highlight how grappling with Jesus' suffering and dual identity can reshape individuals' spiritual journeys, offering a lens through which to understand the complexities of divine love and human frailty. Beyond its theological implications, this study has potential applications in informing policy, programs, training modules, and advocacy efforts, addressing the existential dimensions of suffering and faith in diverse cultural and religious settings.

The Hermeneutic analysis of pain and suffering in the Gospel of Matthew, based on Paul Ricoeur, offers profound insights into the relationship between suffering, faith, and understanding of Jesus' divine role. This research explores how individuals in the narrative comprehend or misinterpret Jesus' teachings, particularly in the context of suffering. It examines the transformative power of suffering, suggesting that it leads to a deeper knowledge of Jesus as the Son of God and shapes one's identity as a disciple. By analyzing the apostles' responses, the paper highlights how suffering individuals gain unique insights into Jesus' identity compared to those who are powerful and non-suffering. This study challenges traditional views on suffering by presenting it as a means to understand Jesus' sacrificial love and find solace through His own suffering. Ultimately, this research contributes to an understanding of the Gospel of Matthew, shedding light on the profound connection between suffering, faith, and comprehension of Jesus' mission and teachings.

Research Questions

This study aims to analyze the pain and suffering of Jesus Christ in the Gospel of Matthew through hermeneutic analysis, exploring its theological,

symbolic, and existential dimensions. While other Gospels also refer to Jesus' suffering, this study focuses on Matthew due to its distinct narrative emphasis on Jesus as the fulfillment of Old Testament prophecies and its unique portrayal of his humanity and divinity. Matthew's Gospel integrates Jesus' suffering into a broader framework of discipleship, humility, and obedience to God's will, making it particularly well-suited for a hermeneutic exploration. Specifically, this study addresses the following questions:

1. What is the self-constructive narrative of Jesus Christ in the Gospel of Matthew?
2. How do the bios and logos construct the pain and suffering of Jesus Christ in the Gospel of Matthew?
3. How does society construct the biological experiences of the pains and sufferings of Jesus Christ?
4. What insights can be gained from the pain and suffering of Jesus Christ regarding the symbolic richness and theological significance of the narrative?

Methodology and Materials

The investigators utilized a Qualitative Research Design anchored on hermeneutics as a philosophical approach emphasizing interpretation and understanding, offers insights into how individuals make sense of their own experiences of pain and suffering within the context of their lived worlds (Ricoeur & Habermas, 1995).

The study utilized the Gospel of Matthew from the New International Version (NIV) Bible as the corpora. The NIV is a popular and readily available translation known for its balance between accuracy and readability, making it accessible to a wide range of scholars and theologians (Zondervan Bible Publishers, 2011).

Using Ricoeur's Hermeneutic Circle in unveiling the intricacies of Jesus' pain and suffering in the Gospel of Matthew can be deepened (Ricoeur, 1991; M'Bwangi, 2021). This iterative process begins with self-reflection, acknowledging the influence of personal and theological backgrounds on one's pre-understandings, as highlighted by Kelle (2018). By distancing oneself from preconceptions, the text can challenge and potentially revise initial

interpretations, as suggested by Grelier (2021). As the reading progresses, the circle's dynamic nature encourages a continuous dialogue between the text and the reader's evolving understanding. Matthew's portrayal, which may juxtapose suffering with miraculous events or declarations of authority, can lead to a deeper appreciation of the surplus of meaning inherent within the narrative (Reagan, 1996).

This iterative process necessitates seeking validation through intertextual connections with other biblical passages and relevant historical or theological insights (Osborne, 2006). Ultimately, acknowledging the inherent subjectivity of the interpretation, shaped by the reader's background, ensures transparency, and allows diverse perspectives on Jesus' suffering to coexist within the framework of Ricoeur's circle (Kelle, 2018). This approach fosters a comprehensive understanding of the multifaceted nature of Jesus' suffering, recognizing both its emotional depth and its profound theological significance within Matthew's Gospel.

Results and Discussion

The self-constructive narrative of Jesus Christ in the Gospel of Matthew during his Birth, Life, and Death.

The Birth of Jesus

The birth of Jesus in the Gospel of Matthew is presented through three interrelated yet distinct themes: Jesus as a descendant of Abraham (Faith, Emmanuel), Jesus as a descendant of David (King, Ruler), and Jesus as a descendant of the exiled Israelites. While these claims share overlapping theological significance in affirming Jesus' role as the fulfillment of divine promises, they also carry nuanced differences that merit further discussion. The Abrahamic lineage emphasizes Jesus' role as the embodiment of faith and the fulfillment of the covenant with Abraham, linking his birth to the universal promise of salvation (Matthew 1:1). The title "Emmanuel" (God with us) highlights his mission to restore humanity's relationship with God, underscoring his identity as the savior for all nations. The Davidic lineage, on the other hand, underscores Jesus' royal status as heir to the House of David, connecting him to the Messianic prophecy of an eternal king (2 Samuel 7:12-

16). Scholars like Foster (2020) and Friedeman (2020) stress that this lineage legitimizes Jesus' authority as ruler and fulfills Jewish expectations of a Davidic Messiah. Lastly, the theme of Jesus as a descendant of the exiled Israelites draws attention to his solidarity with the marginalized and displaced. His incarnation resonates with the experiences of exiled Israelites, symbolizing divine presence and continuity amidst human suffering and displacement, as noted by Bockmuehl (2021) and Doane (2020).

While these themes converge in affirming Jesus' identity as the fulfillment of Old Testament prophecies, they differ in emphasis. The Abrahamic lineage focuses on faith and universality, the Davidic lineage on kingship and authority, and the exilic connection on solidarity and restoration. Together, they offer a comprehensive portrayal of Jesus as the savior who unites divine promises with human experiences, as further explored by Botner (2017) and Collins (2019). This multifaceted portrayal enriches the theological understanding of Jesus' birth and its significance for faith and salvation.

Similarly, the genealogy presented in Matthew 1:1-6 and 17 emphasizes Jesus' ancestral connection to Abraham, renowned for his steadfast faith and obedience to divine mandates in the face of adversity. This linkage affirms Jesus' alignment with the covenant bestowed upon Abraham-situating him within a lineage of faith and divine favor.

Furthermore, The Genealogy highlights the significance of King David among Jesus' forebears. This aspect establishes Jesus' royal lineage and fulfills a prophetic outlook connecting the Messiah's descent from the esteemed house of David. Consequently, Jesus emerges as the rightful heir to the prophetic messianic legacy, as stated at the messianic dimensions of kingship in Deuteronomy 17:14-20, which Jesus fulfills in his earthly ministry (Martin, 2022; and Branch, 2004).

Additionally, the narrative in Matthew 1:18-25 delves into Jesus' conception and birth, emphasizing the complex duality of his nature as both fully human and fully divine. Additionally, the narrative in Matthew 1:18-25 explores Jesus' conception and birth, presenting the profound and complex duality of his nature as both fully human and fully divine. This duality, central to Christian theology, is not merely paradoxical but complementary—each aspect enriching the other. Jesus' divinity is affirmed through the miraculous

nature of his conception, fulfilling Old Testament prophecies, such as Isaiah 7:14, which foretells the birth of a savior, born of a virgin and called Immanuel, meaning "God with us." At the same time, his humanity is emphasized through the natural processes of birth and his shared experience of human frailty and vulnerability.

This dual nature is not contradictory but rather coexists to reveal the fullness of Jesus' mission: to bridge the gap between divine holiness and human fallenness. The Miraculous Conception highlights his divine origin, affirming his role as the embodiment of God's presence among humanity, while his human birth situates him within the shared experiences of human life, allowing him to fully empathize with human suffering and weakness. Thus, Matthew's account presents a theological and existential integration of Jesus' divinity and humanity, offering a model of how these two natures can coexist harmoniously in the person of Christ (Viljoen, 2019; Fuller, 1978).

In inference, the genealogical accounts and narratives presented in Matthew 1:1-25 thoroughly establish Jesus' identity and significance within the broader framework of biblical history and prophecy. His lineage to Abraham and David, Jesus is depicted as the result of the divine promise, embodying the attributes of faith, royalty, and divine presence making his both human and divine (Suryonugroho, 2022 and Martin, 2022) Fulfilling ancient prophecies and affirming his role on God's redemptive plan as the long-awaited Messiah, Immanuel, *God with us.*

The Life of Jesus

Jesus' Life in the Gospel of Matthew can be viewed through three significant themes: Rabbi, Miracle Worker, and Messiah, as evidenced by Twelftree (2020) and Bockmuehl (2021).

In the Gospel, Jesus is a Rabbi, exercising authoritative teaching, spreading spiritual vision through parabolic narratives, and calling his disciples. This aspect of Jesus' ministry is notably exemplified by his interaction with Simon Peter and Andrew, wherein he extends an invitation to follow him and partake in his mission (Matthew 4:19). Such an initiation into discipleship mirrors the conventional pattern of a Rabbi gathering pupils for

instruction and guidance. Furthermore, Jesus' instructional endeavors are prominently showcased during his sermon on the mount, depicted in Matthew 5:1-2, wherein he ascends a mountainside and imparts comprehensive teachings to his disciples, encompassing morality, ethics, and spirituality. This pedagogical approach resonates with the customary practices of Rabbis instructing their adherents in Jewish tradition. Matthew portrays Jesus as a Rabbi, with a particular emphasis on his role as a teacher and interpreter of the law (Müller, 1999; and Sitorus, et al., 2021).

Moreover, Jesus' teachings are characterized by an authoritative delivery and emphasis on the interpretation of the Law, as delineated in Matthew 7:29. This underscores Jesus' embodiment of the Rabbi archetype within Jewish tradition. Additionally, Jesus uses parables to elucidate profound spiritual truths, as in Matthew 13, wherein he shares parables employing commonplace imagery to convey transcendent concepts—a pedagogical technique commonly associated with Rabbinic instruction. Jesus' teachings, are characterized by their authoritative delivery and emphasis on the interpretation of the Law (Matthew 7:29). His halakhic argumentation in the Sermon on the Mount, as presented in Matthew 5:21-48, serves to counter false assumptions about the Torah and establish his authoritative interpretation of the Law (Simanjuntak et al., 2019; Viljoen, 2013). This interpretation is further explored in the context of Jesus' teaching on the Torah, where Matthew's Gospel emphasizes his role in fulfilling the Law (Oluikpe, 2015; Viljoen, 2016).

Jesus' discussion with the Pharisees about the most important commandment in Matthew 22:34-40, highlights his authoritative interpretation of the Law, solidifying his role as a Rabbi with the authority to explain religious teachings. In summary, through his actions and teachings, Jesus perfectly embodies the archetypal functions of a Rabbi, guiding his followers in matters of faith and righteous living, thereby affirming his central position within the Jewish religious landscape of his time. It is further explored in a range of scholarly works. Krzysztofiak (2021), and Viljoen (2018) propose that Jesus' criticism of the Pharisees was embedded within a broader Jewish inter-sectarian discourse, which drew upon contemporary anti-Pharisaic accusations. This is supported by Stevenson (2019); and Charlesworth (1989),

who highlight the role of archeological and manuscript discoveries in providing a more authentic understanding of Jesus and his teachings.

Jesus portrayed as a Miracle Worker where he demonstrates extraordinary power over nature, sickness, and spiritual forces. These miracles serve to authenticate Jesus' divine authority and compassionate nature (Bauckham, 2020; and M'Bwangi, (2021b). In Matthew 9:27-30, Jesus heals two blind men. Additionally, Jesus exhibits authority over natural elements, such as calming storms and walking on water, as seen in Matthew 8:23-27 and Matthew 14:22-33. These displays of mastery over nature underscore Jesus' divine nature and sovereign control over creation. The Gospel showcasing his divine authority and compassionate nature through various instances of healing and mastery over nature (Matthew 9:27-30, 8:23-27, 14:22-33). Love (2002) and Twelftree, (2014) both provide social-scientific and literary-critical analyses, respectively, that support the historicity and significance of these miraculous interventions. Jesus as a Miracle Worker through various instances demonstrates extraordinary power over nature, sickness, and spiritual forces (M'bwangi (2021); Bauckham , 2020).

In addition, Jesus engages in exorcisms, liberating individuals from demonic possession and spiritual oppression, as demonstrated in Matthew 8:28-34 and Matthew 15:21-28. These highlight Jesus' victory over evil and his role as humanity's ultimate deliverer. Moreover, Jesus provides for the people's physical needs through miraculous food provisions, such as feeding the five thousand (Matthew 14:13-21). Hollenbach (1981) and Johnston (2015) both explore the significance of Jesus' exorcisms, with Hollenbach emphasizing their central role in his public career and Johnston acknowledging the challenges in interpreting these events. Nebreda, (2022).

Thus, the Gospel portrays Jesus as fulfilling Messianic prophecy, offering hope and salvation to all who believe in him. The Messianic identity of Jesus is a central theme of the Gospel of Matthew. Jesus' Messianic self-consciousness is further explored in the context of his proclamation of God's kingdom, with a focus on the communal dimension of his role (Henderson, 2009). The Christological title *the Holy One of God* appears a total of three times in the New Testament (Botner, 2017).

The Death of Jesus

Jesus' death in the Gospel of Matthew can be viewed through two significant themes: the Redeemer and The King of the Jews. First and foremost, Jesus is portrayed as the Redeemer, emphasizing his sacrificial death as the means of redemption for humanity. In Matthew 20:28, Jesus declares his mission to give his life as a ransom for many, highlighting his role as the ultimate Redeemer who offers forgiveness of sins through self-sacrifice. Additionally, in Matthew 26:28, Jesus institutes the Lord's Supper, symbolizing his blood shed to forgive sins, further affirming his identity as the Redeemer the Lamb of God. It is supported by various scholarly perspectives. Jackson (2011) emphasizes the atonement theme in Matthew's Gospel, highlighting Jesus' sacrificial death as a means of salvation.

Conversely, the theme of Jesus as The King of the Jews is prominently displayed during his crucifixion (Crossley, 2013). Despite mockery from the Roman authorities Jesus maintains his dignity, the inscription above Jesus' head on the cross reads, *"This is Jesus, the King of the Jews"* (Matthew 27:37), affirming his royal status even in his moment of suffering. Throughout the trial and crucifixion narrative, Jesus is repeatedly identified as the King of the Jews by his accusers and those who mock him (Matthew 27:29, 42). Furthermore, Jesus' final words on the cross in Matthew 27:46, quoting Psalm 22, further underscore his Messianic identity as the suffering yet victorious King who fulfills Old Testament prophecies. The theme during the crucifixion is a complex and contested one. O'collins (1965) both highlight the biblical dispute over Jesus' messianic claims, with Ellis emphasizing the role of Jewish theologians and O'collins challenging the historical interpretation of the Jewish people's rejection of Jesus. Donaldson (1991) and Van Der Watt (2016) further explore the significance of Jesus' kingship, with Donaldson focusing on the vindication of Jesus as God's Son and Watt discussing the spatial dynamics of Jesus as King of Israel.

Hence, the death of Jesus in the Gospel of Matthew captures Jesus as the Redeemer and The King of the Jews. His sacrificial death serves as the ultimate act of redemption, offering forgiveness of sins and reconciliation with God while also affirming his royal status as the long-awaited Messianic King. The alleged controversy over forgiveness between Jesus and his adversaries is

implausible within a first-century Jewish setting (Pascut, 2012). The sacrificial death of Jesus in the Gospel of Matthew captures Jesus as the Redeemer and The King of the Jews (Schnabel, 2022).

Table 1. The self-constructive narrative of Jesus Christ in the Gospel of Matthew during his Birth, Life, and Death.

	Characterization	Verse
Birth	Jesus is a descendant of Abraham: Faith (Emmanuel)	Matthew 1:1-6,17
	Jesus is the descendant of David: King (Ruler)	Matthew 1:1, 6-12, 17
	Jesus is the descendant of the exiled Israelites: Son of Man	Matthew 1:12-17
Life	Rabbi	Matthew 23:8, 26:25, 26:49
	Miracle Worker	Matthew 8:14-15;28-34, 9:27-30, 14:15-21, 14:25-33, 17:14-18; 18:11
	Messiah	Matthew 16:16, 26:63-64, 27:42, 28:18-20
Death	King of Jews	Matthew 2:2, 21:5, 27:11, 27:29, 27:37
	The Redeemer	Matthew 20:28;26:28; 1:21; 27:50-54

Human experience with bios and logos

Fatigue

The Gospel portrays Jesus' physical exhaustion in carrying the cross after being scourged (Matthew 27:31) as a powerful symbol of his divine authority, humanity, and redemptive mission. This moment of fatigue, where Jesus falls to the ground and requires assistance from Simon of Cyrene, challenges our preconceptions of authority figures as rigid or harsh, revealing Jesus' unique and transcendent authority that stems from his divine nature. Jesus embodies a profound sacrifice, bearing the immense burden of mankind's sins to offer

salvation and forgiveness. This depiction of exhaustion serves as a reminder of the weight of divine love and the transformative power of redemptive sacrifice, and the depth of God's love for humanity.

Lindsay (2016) and Louw (2015) both explore the concept of spiritual exhaustion and the burden of the cross in the context of Christian service. Lindsay (2016) emphasizes the call for faithful service and the lightness of the burden compared to what Jesus bore, while Louw (2015) discusses the cost of caregiving and the need for a theology of compassion. van Oudtshoorn (2021) challenges the idealization of Jesus and emphasizes his identification with human weakness, while Loader (1984) presents the cross as a central aspect of God's dealings with humanity.

Sorrow

The portrayal of Jesus' emotional vulnerability in the Garden of Gethsemane (Matthew 26:37-39) and his sorrowful anticipation of betrayal and abandonment by his disciples (Matthew 26:31) highlights Jesus' true embodiment of humanity, offering a profound exploration of his divine authority, humanity, and redemptive mission. Moreover, Jesus continues to love and save mankind, revealing a depth of compassion that surpasses earthly understanding.

This portrayal of Jesus' sorrow and pleading with God underscores his true embodiment of humanity, particularly in the face of betrayal and abandonment (Tavilla, 2017). The spiritual discipline of His Prayer, as discussed by Gulo et al. (2021), offers a means of finding solace and control in the midst of suffering.

Physical Pain

The physical pain endured by Jesus, Samellas (2015) explores the transformation of pain in late antiquity, suggesting that Christianity brought about a change in attitudes towards suffering. This is further emphasized by Cova & Cova (2019) on the spiritual dimension to pain, suggesting that it can lead to a higher spiritual state. The concept of suffering, particularly in the context of Jesus' crucifixion, is explored in a range of perspectives. Vitillo (2014) and Oet (2020) both emphasize the redemptive nature of Jesus'

suffering, with Vitillo highlighting its role in taking on human suffering and giving it salvific meaning.

Thirst

Jesus' request for a drink during his crucifixion (Matthew 27:48) reveals a fundamental biological need, his embodiment of human experience. This seemingly simple detail, when examined through the lens of Ricoeur's hermeneutic circle, invites us to contemplate the profound implications of Jesus' suffering as a real and embodied human experience. By acknowledging Jesus' thirst, the Gospel highlights the humanity of Jesus, reminding us of the immense sacrifice and love embodied in his suffering. This single verse, therefore, serves as a powerful reminder of Jesus' full immersion in the human condition.

The concept of thirst in the Bible, particularly in relation to Jesus' request for a drink, has been explored in various ways. Sheveland (2019) and Pagacz (2021) both emphasize the spiritual and emotional dimensions of thirst, with Sheveland highlighting the various forms of thirst experienced by humans and Pagacz linking Jesus' thirst to a cry for love.

Social Rejection and Humiliation

Jesus rejected by the Pharisees and received humilation from the people (Matthew 27:39-40) reveal a human experience of rejection, from those who warmly received him on the gates of Jerusalem.

This perspective is supported by various theological views. Woyesa et al., (2021) emphasize the role of suffering in refining and maturing faith, while Swantek (2019) further explores the redemptive value of suffering, particularly in the context of St. John Paul II's Theology of the Body. Vitillo (2014) adds to this by discussing that Jesus' suffering isn't just physical pain; it has profound spiritual significance of the pain of rejection and humilation.

Loneliness and Abandonment

In the crushing grip of loneliness and abandonment, Jesus uttered the heart-wrenching cry, *"My God, my God, why have you forsaken me?"* (Matthew 27:46). As he hung upon the cross, the depths of human isolation engulfed him.

Even the Son of God wasn't spared the searing pain of disconnection. Yet, Jesus transcended the limitations of earthly hope. He offered a promise that stretched beyond the confines of mortal life: a hope for eternal existence and a purposeful future for his followers.

Korkiya (2022) discusses the impact of loneliness in a rapidly changing world, highlighting its potential for both distortion and spiritual development. Dahlberg (2007) further explores the essence of loneliness, emphasizing its role as a figure against a background of fellowship and connectedness. Elliot (2020) Hope sustains us from the sloth and despair that threaten amid injustice, tragedy, and death while Espedal (2021) mentioned on the sacred meetings in connection with others can replace terrified voices with hopeful ones. Xiao & Zhou (2013) reflect on solitude had positive effects on individuals' mental health, creativity, and enhanced self-integration. These studies collectively underscore the complex and multifaceted nature of loneliness and its potential for personal and spiritual growth.

Table 2. Human experience with textual evidence **bios and logos** constructs the pain and suffering of Jesus Christ in the Gospel of Matthew.

HUMAN EXPERIENCE	TEXTUAL EVIDENCE	Bios (Jesus' Biological Frame)	Logos (Transcendence)
Fatigue	**Carrying the heavy cross** after being scourged (Matthew 27:31).	Jesus experience exhaustion in carrying the cross, where Jesus fell unto the ground and needs to be helped by Simeon the Cyrean to carry the cross to the calvary.	Jesus embodies a unique and transcendent authority, distinct from earthly rulers. His power comes from God and is used for healing, forgiveness, and teaching. Jesus carries the cross for his people presents a physical fatigue but a the same time a bargain for man's sin.

Sorrow	**The Garden of Gethsemane:** Jes us expresses deep sorrow and pleads with God (Matthew 26:37-39). "**My soul is overwhelmed with sorrow to the point of death**" (Matthew 26:38). **Facing Betrayal and Abandonment:** Jesus expresses sorrow knowing his disciples will desert him (Matthew 26:31).	Jesus expresses deep sorrow and pleads God to take away the cup of suffering. Jesus' emotional vulnerability challenges the idea of a stoic, emotionless divine figure. He experiences human emotions like fear and sorrow, highlighting his true embodiment of humanity. Judas betrayed Jesus and Peter denied Jesus.	Jesus' endless love for humanity presents a transcendental experience. Though Love may be viewed as an emotional response, often limited to close relationships, but Jesus' sorrow is the unfathomable action of Jesus as a savior of mankind that consequently betrayed.
Physical Pain	**Flogging by Roman soldiers** (Matthew 27:26). **Crowning with thorns** (Matthew 27:29). **Carrying the cross** (Matthew 27:31).	The graphic descriptions of physical violence reveal the harsh reality of Jesus' suffering. He endures immense physical pain, showcasing the brutality he faced.	Jesus transcends our limited understanding of love. He calls for a radical love extending to all, even those who oppose us. His sacrifice embodies the ultimate expression of this love.

	Crucifixion point to immense physical suffering (Matthew 27:26-31).		
Thirst	Jesus' request for a drink indicates a basic biological need (Matthew 27:48).	This is a basic human physiological need.	It acknowledges a basic human biological need, further emphasizing Jesus' embodiment of human experience though he is considered as a God.
Social Rejection and Humiliation	**Passersby mocking and hurling insults** (Matthew 27:39-40). **Religious leaders joining in the derision** (Matthew 27:41-44).	Matthew emphasizes Jesus' social rejection. Even respected figures ridicule him, highlighting the depths of human cruelty he faced during his final moments. Jesus' suffering isn't just physical pain; it holds profound spiritual significance. He transcends the limitations of human suffering, offering his pain as a pathway to salvation.	• Enduring physical torture and humiliation during the crucifixion (Matthew 27:26-44). • Connecting his suffering to the redemption of humanity (Matthew 26:28). These actions point toward a divine perspective. Jesus demonstrates power, unparalleled love, and acceptance of his role as a savior, transcending human limitations.
Loneliness and Abandonment	"*My God, my God, why have you forsaken me*?" (Matthew 27:46).	Jesus' desperate cry on the cross reveals a profound sense of loneliness and abandonment. Even	Hope may be viewed as a fragile feeling, susceptible to disappointment.

		in his darkest moment, he experiences the emotional pain of isolation.	Jesus transcends the limitations of earthly hope, offering hope for life beyond death and a future purpose for his followers.

The constructed collective social memory of Jesus Christ

Arrest

The book of Matthew details the arrest of Jesus for his trial in Matthew 26:47-56. In these verses, Judas arrives with a crowd carrying weapons, sent by the chief priests and elders. Judas identifies Jesus with a kiss, signaling for his arrest.

Trial

The trial of Jesus for his crucifixion is documented in Matthew 27:1-54. The Jewish leaders, including the chief priests and elders, planned Jesus' execution early in the morning. He was then bound and taken to Pilate, the Roman governor, for trial. Despite finding no wrong in Jesus, Pilate ultimately condemned him to death by crucifixion due to the crowd's demands, fueled by the Jewish leaders' fears of Jesus' growing followers.

Matthew 26:47-56 describes the arrest of Jesus, emphasizing his submission to the will of God and his fulfillment of Old Testament prophecies.

Punishment

The biblical references in the book of Matthew regarding the punishments of Jesus for his crucifixion can be found in Matthew 27:1-54. The chapter describes Jesus' trial before Pilate, his scourging, and his crucifixion. Despite the lack of evidence, Jesus was condemned for sedition. He was forced to carry his cross to the place of his crucifixion, Golgotha, also known as the Place of the Skull. The soldiers nailed Jesus' hands and feet to the cross, and a sign was placed above his head that read *Jesus of King of the Jews* in Hebrew, Latin, and Greek. The crucifixion of Jesus was a fulfillment of God's plan for the redemption of mankind.

These punishments emphasize the fulfillment of Old Testament prophecies, the establishment of a new covenant, and the ultimate sacrifice for the redemption of mankind. The arrest, trials, and crucifixion of Jesus are all part of God's plan for the salvation of humanity. Despite the lack of evidence, Jesus is condemned for sedition, symbolizing the depth of his sacrifice and the cost of salvation.

Crucifixion

The biblical references in the book of Matthew regarding the crucifixion of Jesus provide a profound perspective on his sacrificial death and the theological imperatives it carries. Matthew 27:32-56 narrates the crucifixion scene, depicting Jesus' journey to Golgotha, the division of his clothes, and the placement of the sign declaring him as the King of the Jews. This event symbolizes the fulfillment of Old Testament prophecies and the establishment of a new covenant between God and humanity. The crucifixion, as recorded in Matthew, emphasizes Jesus' role as the ultimate sacrificial lamb whose death atones for the sins of the world, reflecting God's plan for the redemption of mankind.

The crucifixion of Jesus in Matthew underscores themes of humility, obedience, and selflessness. Despite his innocence, Jesus willingly endures unimaginable suffering out of love for humanity and obedience to the Father's will. The narrative challenges believers to reflect on their own lives, encouraging them to embrace humility, obedience, and sacrificial love in their relationships and devotion to God.

Table 3: The constructed collective social memory of Jesus Christ

Narrative of Jesus	Textual Evidence	**SOCIAL MEMORY**	
		REMEMBERED	**FORGOTTEN**
Arrest	Matthew 26:47-56; Matthew 27:17-23; Matthew 27:21; Matthew 27:22-23; Matthew 27:24-26	Jesus as the King of the Jews and a critic to the Pharisees and Sadducees. Judas leads a crowd	Jesus as a just and holy man and a miracle worker. Jesus did not think of escape when

		sent by the chief priests and elders to arrest Jesus. This leads to a series of events including Peter's failed defense with a sword and Jesus healing a servant's ear.	he noticed the arrival of the soldiers.
Trial	Matthew 27:1-2, 11-26 Matthew 27:1-54	He is brought before Pilate by the Jewish leaders, found innocent, yet sentenced to death by crucifixion due to public pressure. Pilate, Judge by the Roman Court. Suicide of Judas during trial and Peter's denial.	The trial and crucifixion of Jesus in the Gospel of Matthew reveal political dynamics of Roman occupation and Jewish fears of Jesus' growing followers. Despite innocence, Jesus was sentenced to death due to public pressure. The trial before Pilate, Judas' suicide, and

			Peter's denial highlight the complexity of the narrative. The trial before Pilate may have lasted for six hours, and the role of Annas is significant. The suicide note of Judas sheds light on his remorse, and Pilate's death is seen as disgraceful.
Punishment	Matthew 27:26-30; Matthew 27:1-54	He was punished as ordered by Pilate. Scourging on the pillar, crowning with thorns, and blasphemy of the soldiers.	The use of the cross as a form of punishment in the Roman Empire, symbolizing universal spiritual impulses and the crucifixion of Jesus as the common savior of the world. The crucifixion was part of God's plan for the salvation of mankind,

			requiring a sacrifice for the sin of mankind. The Scriptures record the full Bible story of the crucifixion, including the scourging, the crown of thorns, and the carrying of the cross. The crucifixion of Jesus was a fulfillment of Old Testament prophecies and the establishment of a new covenant between God and humanity. The suffering and sacrifice of Jesus serve as a powerful example of humility, obedience, and selflessness for believers.

Crucifixion	Matthew 27:33-44; Matthew 26:36-46; Matthew 27:46:00	Carrying the cross and the crucifixion	The people has forgotten that Jesus was baptized and the dove like apparition.

The symbolic richness and theological significance of the pain and suffering of Jesus Christ in the narrative Matthew

The suffering of Jesus Christ holds profound symbolic richness and theological significance. His pain and suffering represent the ultimate sacrifice for the redemption of mankind, embodying God's love for humanity. The narrative of his trial, scourging, and crucifixion highlights the depth of his sacrifice, with descriptions of his physical torment, emotional trauma, and spiritual agony. The soldiers' scourging, his carrying of the cross, and the nailing of his hands and feet to the cross all underscore the severity of his suffering. Despite his innocence, Jesus was condemned for sedition, fulfilling God's plan for the redemption of mankind.

The pain and suffering of Jesus Christ symbolize the fulfillment of Old Testament prophecies and the establishment of a new covenant between God and humanity. The sacrificial nature of Jesus' suffering echoes the sacrificial system of the Old Testament, where blood was shed for the forgiveness of sins. In Matthew's narrative, Jesus becomes the ultimate sacrificial lamb whose death atones for the sins of the world, fulfilling the prophetic promises of the Messiah who would suffer for the salvation of mankind. This theological significance underscores the continuity of God's plan of redemption throughout history, culminating in the sacrificial death of Jesus on the cross.

Furthermore, the pain and suffering of Jesus serve as a powerful example of humility, obedience, and selflessness for believers. Jesus willingly endured unimaginable suffering out of love for humanity and obedience to the will of the Father. His submission to the unjust trials, mockery, and crucifixion exemplifies a profound demonstration of self-sacrifice and forgiveness. This narrative challenges believers to reflect on their own lives, encouraging them to embrace humility, obedience, and sacrificial love in their relationships with

others and in their devotion to God. The suffering of Jesus in Matthew's Gospel thus becomes a transformative example for believers, inspiring them to embody the values of compassion, forgiveness, and selflessness in their own lives

Conclusion

The Gospel of Matthew presents Jesus' life as a significant themes that define his identity and mission. His birth is marked by his lineage as a descendant of Abraham, David, and the exiled Israelites, symbolizing faith, kingship, and the restoration of God's people. Throughout his life, Jesus assumes roles as a Rabbi, Miracle Worker, and ultimately, the Messiah, showcasing divine authority and fulfilling prophecies. In his death, Jesus is portrayed as the Redeemer and The King of the Jews, emphasizing his sacrificial death for the redemption of humanity and his ultimate sovereignty. The Gospel of Matthew skillfully weaves these themes together to present a comprehensive portrait of Jesus as the fulfillment of divine promises and the savior of mankind.

Moreover, the Gospel portrays Jesus' physical, emotional, and spiritual suffering as a profound exploration of his divine authority, humanity, and redemptive mission. Jesus' exhaustion in carrying the cross, emotional vulnerability in the Garden of Gethsemane, and sorrowful anticipation of betrayal challenge our preconceptions of a stoic, emotionless divine figure. By acknowledging Jesus' basic human needs and experiencing loneliness and abandonment, the Gospel highlights his immersion in the human condition, inviting reflection on the depth of his sacrifice and love. These portrayals of Jesus' suffering transcend human limitations, embodying an unfathomable love for humanity and revealing a depth of compassion that surpasses earthly understanding. Through the lens of Ricoeur's hermeneutic circle, we are invited to contemplate the profound implications of Jesus' suffering as a real and embodied human experience, emphasizing the transformative power of redemptive sacrifice and the nature of divine love.

The arrest, trial, and crucifixion of Jesus in the Gospel of Matthew depict his submission to God's will, sacrificial love, and the fulfillment of prophecies.

From Judas' betrayal to Pilate's verdict, these events symbolize Jesus' ultimate sacrifice for humanity's redemption. The narrative challenges believers to embody humility, obedience, and selflessness, reflecting on the cost of salvation and the depth of God's love. Jesus' suffering and crucifixion stand as theological imperatives, inspiring compassion, forgiveness, and selflessness in the lives of believers, emphasizing the transformative power of his sacrifice for the salvation of mankind.

Concrete effects of Jesus' crucifixion are evident in both spiritual and communal dimensions. Spiritually, his sacrifice provides the means for the forgiveness of sins, as emphasized in Matthew 26:28, where Jesus speaks of his blood being *poured out for many for the forgiveness of sins.* This act inaugurates a new covenant, signifying that salvation is no longer achieved through the law but through faith in Jesus as the savior. For believers, this understanding transforms their relationship with God, offering direct access to divine grace and an assurance of eternal life.

On a communal level, the crucifixion of Jesus reshapes ethical and moral imperatives, challenging believers to emulate his humility, obedience, and selflessness. His death inspires values of compassion, forgiveness, and sacrificial love, which are foundational to Christian discipleship. The transformative power of his sacrifice manifests in the lived faith of believers, who are called to embody Christ-like virtues in their interactions with others. Additionally, the resurrection, which follows the crucifixion, affirms the victory over sin and death, providing hope and renewal for humanity.

Ultimately, the crucifixion and resurrection together redefine the human condition, offering not only the promise of salvation but also a call to live in alignment with divine love and purpose. Jesus' sacrifice thus serves as both a theological cornerstone and a source of enduring inspiration for personal and communal transformation, bridging the gap between divine justice and human frailty.

The pain and suffering of Jesus Christ in the Gospel of Matthew hold profound symbolic richness and theological significance, representing the ultimate sacrifice for the redemption of mankind and embodying God's love for humanity. The narrative of his trial, scourging, and crucifixion underscores the depth of his sacrifice, fulfilling Old Testament prophecies and establishing a

new covenant between God and humanity. The sacrificial nature of Jesus' suffering echoes the sacrificial system of the Old Testament, where blood was shed for the forgiveness of sins. Jesus becomes the ultimate sacrificial lamb whose death atones for the sins of the world, fulfilling the prophetic promises of the Messiah who would suffer for the salvation of mankind. The suffering of Jesus in Matthew's Gospel also serves as a powerful example of humility, obedience, and selflessness for believers, challenging them to reflect on their own lives and to embody the values of compassion, forgiveness, and selflessness in their daily lives.

Data availability statement

The data supporting the findings of this study are drawn from the Gospel of Matthew in the New International Version (NIV) Bible, which served as the corpus for the analysis. The text is openly available at https://www.biblica.com/bible/niv/matthew/1/.

REFERENCES

Barber, M. P. (2020). Did Jesus anticipate suffering a violent death? *Journal for the Study of the Historical Jesus*, *18*(3), 191–219. https://doi.org/10.1163/17455197-01803002

Bauckham, R. (2020). Eyewitnesses and healing miracles in the Gospel of Mark. *The Biblical Annals*, *10*(3), 341–354. https://doi.org/10.31743/biban.9680

Bock, N. A., Hall, M. E. L., Wang, D. C., & Hall, T. W. (2018a). The role of attachment to God and spiritual self-awareness in predicting evangelical Christians' appraisals of suffering. *Mental Health, Religion & Culture*, *21*(4), 353–369. https://doi.org/10.1080/13674676.2018.1494706

Bock, N. A., Hall, M. E. L., Wang, D. C., & Hall, T. W. (2018b). The role of attachment to God and spiritual self-awareness in predicting evangelical Christians' appraisals of suffering. *Mental Health, Religion & Culture*, *21*(4), 353–369. https://doi.org/10.1080/13674676.2018.1494706

Bockmuehl, M. (2021a). Being Emmanuel: Matthew's Ever-Present Jesus? *New Testament Studies*, *68*(1), 1–12. https://doi.org/10.1017/s0028688521000254

Botner, M. (2017c). The Messiah Is "the Holy One": ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ as a Messianic Title in Mark 1:24. *Journal of Biblical Literature*, *136*(2), 417. https://doi.org/10.15699/jbl.1362.2017.167203

Branch, R. G. (2004). "The Messianic Dimensions of Kingship in Deuteronomy 17:14-20 as fulfilled by Jesus in Matthew." *Verbum Et Ecclesia*, *25*(2), 378–401. https://doi.org/10.4102/ve.v25i2.275

Collins, J. J. (2019). A contested field: Half a century of study of Second Temple Judaism. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, *50*(4–5), 437–459. https://doi.org/10.1163/15700631-12503005

Cousland, J. R. C. (2022a). Metaphor and the Portrayal of the Cause(s) of Sin and Evil in the Gospel of Matthew by Judith V. Stackr. *Catholic Biblical Quarterly*, *84*(3), 511–513. https://doi.org/10.1353/cbq.2022.0110

Cova, V., & Covà, B. (2019). Pain, suffering and the consumption of spirituality: a toe story. *MM. Journal Of Marketing Management/Journal Of Marketing Management*, *35*(5–6), 565–585. https://doi.org/10.1080/0267257x.2018.1559872

Crossley, J. (2013). A 'Very Jewish' Jesus: Perpetuating the myth of superiority. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, *11*(2), 109–129. https://doi.org/10.1163/17455197-01102002

Dahlberg, K. (2007). The enigmatic phenomenon of loneliness. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, *2*(4), 195–207. https://doi.org/10.1080/17482620701626117

Davey, W. T. (2019). Playing Christ: Participation and Suffering in the Letters of Paul. *Currents in Biblical Research*, *17*(3), 306–331. https://doi.org/10.1177/1476993x19838471

De Ridder, D., Adhia, D. B., & Vanneste, S. (2021). The anatomy of pain and suffering in the brain and its clinical implications. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, *130*, 125–146. https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2021.08.013

Doane, S. (2020b). Experiencing a Biblical Self-Consuming artifact: Jesus' genealogy (Matt 1:2-17). *Journal of the Bible and Its Reception*, *7*(2), 115–146. https://doi.org/10.1515/jbr-2019-0009

Donaldson, T. L. (1991). The Mockers and the Son of God (Matthew 27.37-44): two characters in Matthew's Story of Jesus. *Journal for the Study of the New Testament*, *13*(41), 3–18. https://doi.org/10.1177/0142064x9101304101

Johnston, Robert M. (2015) "Demon Possession and Exorcism In the New Testament," Journal of Adventist Mission Studies: Vol. 11: No. 2, 17-24. DOI: https://dx.doi.org/10.32597/jams/vol11/iss2/4/

Elliot, D. J. (2020). Hope in theology. In *Springer eBooks* (pp. 117–136). https://doi.org/10.1007/978-3-030-46489-9_7

Espedal, G. (2021). "Hope to see the soul": the relationship between spirituality and hope. *Journal of Religion and Health*, *60*(4), 2770–2783. https://doi.org/10.1007/s10943-021-01245-2

Foster, P. (2020). Overview of Second Temple Judaism. *Expository Times*, *131*(9), 417–418. https://doi.org/10.1177/0014524620921115

Friedeman, C. T. (2020). Jesus' Davidic Lineage and the case for Jewish adoption. *New Testament Studies*, *66*(2), 249–267. https://doi.org/10.1017/s0028688519000432

Fuller, R. H. (1978). The Conception/Birth of Jesus as a Christological moment. *Journal for the Study of the New Testament*, *1*(1), 37–52. https://doi.org/10.1177/0142064x7800100105

Gerc, K. (2017). *Suffering in Chronically Ill Children in the Context of Psychological Interactions Supporting Their Families*. https://www.semanticscholar.org/paper/SUFFERING-IN-CHRONICALLY-ILL-CHILDREN-IN-THE-OF-Gerc/76510b23893062808a48caa2828b65a60eb7cbfa

Gulo, H., & Hendi, H. (2021). Spiritualitas Doa Puja Yesus menurut Bapa-Bapa Philokalia. *MANNA RAFFLESIA*, *7*(2), 327–347. https://doi.org/10.38091/man_raf.v7i2.151

Henderson, S. W. (2009). Jesus' Messianic Self-Consciousness Revisited: Christology and Community in context. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, *7*(2), 168–197. https://doi.org/10.1163/174551909x447383

Hollenbach, P. (1981). Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study. *Journal of the American Academy of Religion*, *XLIX*(4), 567–588. https://doi.org/10.1093/jaarel/xlix.4.567

Jackson, M. (2011). *Atonement in Matthew's gospel*. https://www.semanticscholar.org/paper/Atonement-in-Matthew's-Gospel-Jackson/3d899ff52ed45fcf68317f31fc7c10e665aea6f5

Johnson, N. C. (2023a). *The suffering son of David in Matthew's passion narrative*. https://doi.org/10.1017/9781009261654

Keenan, J. F., SJ. (2021). Book Review: Petrusek, R. Matthew and Jonathan Rothchild (eds): Value and Vulnerability: An Interfaith Dialogue on Human Dignity. *Theological Studies*, *82*(2), 381–383. https://doi.org/10.1177/00405639211019800f

Korkiya, E. (2022). Lonely in the socio-cultural dimension: variation in research. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriâ 18, Sociologiâ I Politologiâ*, *28*(3), 246–265. https://doi.org/10.24290/1029-3736-2022-28-3-246-265

Krzysztofiak, T. (2021). Che cosa riguarda la critica dei farisei in Mt 23,25-26? *Poznańskie Studia Teologiczne (Druk)*, *40*, 33–46. https://doi.org/10.14746/pst.2021.40.02

Lindsay, J. (2016). *The Yoke of Christ: a light burden heavy with meaning*. https://www.semanticscholar.org/paper/The-Yoke-of-Christ%3A-A-Light-Burden-Heavy-With-Lindsay/79693350ab5f1d785b339580634914f7f59763c1

Loader, M. (1984). Ninth Sunday After Pentecost life's basic appetites. *Expository Times/the Expository Times*, *95*(10), 309–310. https://doi.org/10.1177/001452468409501010

Louw, D. J. (2015). Compassion fatigue: Spiritual exhaustion and the cost of caring in the pastoral ministry. Towards a 'pastoral diagnosis' in caregiving. *HTS Teologiese Studies*, *71*(2). https://doi.org/10.4102/hts.v71i2.3032

Love, S. (2002b). Jesus, Healer of the Canaanite woman's daughter in Matthew's Gospel: A Social-Scientific inquiry. *Biblical Theology Bulletin*, *32*(1), 11–20. https://doi.org/10.1177/014610790203200103

Martin, D. D. (2022). The Davidic Messiah in the Old Testament tracing a theological trajectory. *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University*, *20*(5), 87–96. https://doi.org/10.2478/perc-2022-0033

Martin, N. M. (2022). Jesus and spirituality in interreligious perspectives. *Religions*, *13*(12), 1157. https://doi.org/10.3390/rel13121157

M'Bwangi, F. M. (2021). A reading of the leper's healing in Matthew 8:1–4 through ethnomedical anthropology. *HTS Teologiese Studies*, *77*(1). https://doi.org/10.4102/hts.v77i1.6803

Morita, T. (2019). Book review: Compassion and the Mission of God: Revealing the Invisible Kingdom. *Transformation*, *36*(1), 36–37. https://doi.org/10.1177/0265378819831851

Müller, M. (1999). The Theological Interpretation of The Figure of Jesus in The Gospel Of Matthew: Some Principal Features in Matthean Christology. *New Testament Studies*, *45*(2), 157–173. https://doi.org/10.1017/s002868859800157x

Nebreda, S. R. (2022). Violence in the Bible and the Apocalypse of John: A critical reading of J.D. Crossan's How to Read the Bible and Still Be a

Christian. *HTS Teologiese Studies (Print)*, *78*(4). https://doi.org/10.4102/hts.v78i4.7142

Noya, L. B. J., & Putrawan, B. K. (2022). SUFFERING FROM GOD? *Didache*, *3*(2), 143–159. https://doi.org/10.55076/didache.v3i2.54

Oates, M. (2021). Finding Jesus in the storm: the spiritual lives of Christians with mental health challenges. *Practical Theology (Print)*, *14*(1–2), 177–179. https://doi.org/10.1080/1756073x.2021.1878188

O'Collins, G. (1965). Anti-Semitism in the gospel. *Theological Studies*, *26*(4), 663–666. https://doi.org/10.1177/004056396502600404

Oet, S. (2020). Teladan Penderitaan Tuhan Yesus Berdasarkan Matius 27: 32-44. *MANNA RAFFLESIA*, *4*(1), 57–74. https://doi.org/10.38091/man_raf.v4i1.81

Oluikpe, I. M. (2015). Jesus and Rabbinic Schools: Implications for Adventist education. *Asia-Africa Journal of Mission and Ministry*, *11*, 115–135. https://doi.org/10.21806/aamm.2015.11.06

Pagacz, M. (2021). Tajemnica Serca Jezusa Konającego źródłem apostolstwa według św. Urszuli Ledóchowskiej. *Polonia Sacra*, *25*(1), 179–195. https://doi.org/10.15633/ps.3914

Pascut, B. (2012). Jesus and the Forgiveness of sins: An aspect of His Prophetic Mission. By Tobias Hägerland. Society for New Testament Studies Monograph Series 150. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. *Cambridge*. https://www.academia.edu/27797465/Jesus_and_the_Forgiveness_of_Sins_An_Aspect_of_His_Prophetic_Mission_By_Tobias_H%C3%A4gerland_Society_for_New_Testament_Studies_Monograph_Series_150_Cambridge_Cambridge_University_Press_2012

Perriman, A. (2021). The Patiern Of Christ's Sufferings: Colossians 1:24 And Philippians *3:10-11*. https://www.semanticscholar.org/paper/THE-PATIERN-OF-CHRIST'S-SUFFERINGS%3A-COLOSSIANS-1%3A24-Perriman/69631de3f51b2c8922a386a9adbdd95c17e8a353

Rabie-Boshoff, A. C., & Buitendag, J. (2020). Jesus: Divine relationality and suffering creation. *HTS Teologiese Studies (Print)*, *76*(1). https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.6128

Ramage, M. J. (2021). Ratzinger on Evolution and Evil: A Christological and mariological answer to the problem of suffering and death in Creation. *Religions*, *12*(8), 583. https://doi.org/10.3390/rel12080583

Rhodea, G. (2023). DID MATTHEW CONCEIVE a VIRGIN? *Journal of Evangelical Theological Society*, *56*(1), 63–77. https://etsjets.org/wp-content/uploads/2013/03/files_JETS-PDFs_56_56-1_JETS_56-1_63-77_Rhodea.pdf

Rogers, W. F. (1968). Current periodical literature: "My Credo on Religion and Mental Health,." *the Journal of Pastoral Care*, *22*(1), 60. https://doi.org/10.1177/002234096802200118

Samellas, A. (2015). Public Aspects of Pain in Late Antiquity: The Testimony of Chrysostom and the Cappadocians in their Graeco-Roman Context. *Zeitschrift Für Antikes Christentum*, *19*(2). https://doi.org/10.1515/zac-2015-0022

Schnabel, E. J. (2022). Ἰησοῦς Χριστός, Jesus Messiah. *Tyndale Bulletin*, *73*. https://doi.org/10.53751/001c.35242

Sheveland, J. N. (2018). 31st March: 4th Sunday in Lent. *Expository Times/the Expository Times*, *130*(5), 225–227. https://doi.org/10.1177/0014524618814715d

Simanjuntak, F., Prasetyo, E., & Evimalinda, R. (2019). Praksis Yesus menafsir ulang Torah. *Diegesis (Online)*, *2*(2), 53–59. https://doi.org/10.53547/diegesis.v2i2.52

Sitorus, T. T., Tanhidy, J., & Guild, S. (2021). Theological Review for Tambak Development of Batak Toba Community. *International Journal of Indonesian Philosophy & Theology*, *2*(2), 72–79. https://doi.org/10.47043/ijipth.v2i2.18

Somerville, M. (1986). Pain and suffering at interfaces of medicine and law. *University of Toronto Law Journal*, *36*(3), 286. https://doi.org/10.2307/825576

Stevenson, A. (2019). The self-understanding of Jesus: a metaphysical reading of historical Jesus studies. *Scottish Journal of Theology*, *72*(03), 291–307. https://doi.org/10.1017/s0036930619000346

Stilwell, P., Hudon, A., Meldrum, K., Pagé, M. G., & Wideman, T. H. (2022). What is Pain-Related Suffering? Conceptual Critiques, Key Attributes, and

Outstanding Questions. *The Journal of Pain*, *23*(5), 729–738. https://doi.org/10.1016/j.jpain.2021.11.005

Suryonugroho, S. A. (2022a). The portrayal of Jesus in the film Son of God. *Kata Kita (Online)*, *10*(1), 105–113. https://doi.org/10.9744/katakita.10.1.105-113

Swantek, Z. (2019a). John Paul II's Theology of the Suffering Body. *the Person and the Challenges*, *9*(1), 65–98. https://doi.org/10.15633/pch.3363

Tavilla, I. (2017). Despair As Eternal Damnation Of The Self A Biblical Anthropology In Outline. European Journal of Science and Theology, Vol.13, No.3, 163-173.

Telbizova, T., Aleksandrov, I., & Arnaoudova, M. (2020). Common physiological aspects and interconnections between stress and pain. *Varnenski Medicinski Forum (Print)*, *9*(2), 130. https://doi.org/10.14748/vmf.v9i2.7116

Twelftree, G. H. (2014). The Miraculous in the New Testament: Current research and issues. *Currents in Biblical Research*, *12*(3), 321–352. https://doi.org/10.1177/1476993x13501578

Twelftree, G. H. (2020). Jesus, magician or miracle worker. *The Biblical Annals*, *10*(3), 405–436. https://doi.org/10.31743/biban.9769

Ukeachusim, C. P., Ituma, E. A., & Uroko, F. C. (2021a). Understanding compassion in the Gospel of Matthew (Matthew 14:13–21). *Theology Today*, *77*(4), 372–392. https://doi.org/10.1177/0040573620956712

Roux, J. H. L. (2011). Andries van Aarde's Matthew Interpretation. HTS Teologiese Studies, 67(1). https://doi.org/10.4102/hts.v67i1.1013

Van Der Watt, J. (2016). The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John. HTS Teologiese Studies, 72(4). https://doi.org/10.4102/hts.v72i4.3446

Van Oudtshoorn, A. (2021). The insignificant impact of the historical Jesus. *In Die Skriflig*, *55*(1). https://doi.org/10.4102/ids.v55i1.2756

Viljoen, F. (2013). Jesus' halakhic argumentation on the true intention of the law in Matthew 5:21–48. Verbum et Ecclesia, 34(1), 12 pages. doi:https://doi.org/10.4102/ve.v34i1.682

Viljoen, F. (2016). The superior authority of Jesus in Matthew to interpret the Torah. In die Skriflig/In Luce Verbi, 50(2), 7 pages. doi:https://doi.org/10.4102/ids.v50i2.2062

Viljoen, F. P. (2018). The controversy dialogue leading towards Jesus' severe response in Matthew 23. *In Die Skriflig*, *52*(1). https://doi.org/10.4102/ids.v52i1.2349

Viljoen, F. P. (2019). The Matthean characterisation of Jesus by God the Father. *HTS Teologiese Studies (Print)*, *75*(3). https://doi.org/10.4102/hts.v75i3.5611

Viljoen, F. P. (2020). The Holy Spirit's characterisation of the Matthean Jesus. *In Die Skriflig*, *54*(1). https://doi.org/10.4102/ids.v54i1.2528

Vitillo, R. J. (2014b). Discerning the meaning of human suffering through the discourse of Judeo-Christian scriptures and other faith teachings. *Journal of Pain and Symptom Management*, *48*(5), 1004–1008. https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2014.06.018

Von Achen, H. (2023a). The spirituality of Christian suffering. *Periskop (København. 1993)*, *30*, 74–99. https://doi.org/10.7146/periskop.v2023i30.141988

Watts, S. (2022). A TABLE FOR ALL: Eucharist as model for radical welcome and community. *Mahabbah*, *3*(1), 35–42. https://doi.org/10.47135/mahabbah.v3i1.38

Woyesa, T., Obrempong, J., & Dilworth, J. (2021). Suffering and Sovereignty of God According to John Piper and Its Implication For The Church Today. *European Journal of Philosophy, Culture and Religion*, *5*(1), 31–37. https://doi.org/10.47672/ejpcr.784

Wyszowadzki, W. (2022). The Church in the face of the challenges of the Post-Pandemic era. *Seminare (Kraków)*, *43*(4), 41–58. https://doi.org/10.21852/sem.2022.4.03

Xiao, C., & Zhou, H. (2013). "Loneliness" is the Fate of All Great Souls? Solitude and Relevant Research. *Xinli Kexue Jinzhan*, *20*(11), 1850–1859. https://doi.org/10.3724/sp.j.1042.2012.01850