

Anlama Etki Eden Kıraatlerin Tespiti (Fâtiḥâ ve Bakara Sûresi Örneği)

İsmail ÖZTÜRK¹

Öz

Kıraat ilmi, Kur'ân-ı Kerim'in çok anlamlı yapısını hem ilmî hem de amelî planda yaşatmış aynı zamanda dinî geleneğin hafızası olan canlı bir miras olmuştur. Bunun için kıraatler konusunda oluşabilecek soruların bilimsel verilere dayanılarak açıklanması büyük önem arz etmektedir. Sahih kıraatler, ilahî muradın farklı boyutlarını açığa çıkarırken, şâz kıraatler ise sahabe ve tabiûn dönemindeki tefsir anlayışlarına ışık tutmaktadır. Bu bağlamda, kıraatlerin Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında ve yaşanmasında bir rehber olduğu gerçeği, çalışmamızın temel motivasyonlarından birini oluşturmaktadır. Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerim'in ilk iki suresi olan Fâtiḥa ve Bakara surelerinde anlama etki eden kıraat farklılıklarını mercek altına alarak, sahih ve şâz kıraatlerin İslamî ilimlere katkılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kıraat farklılıklarının, Kur'ân-ı Kerim'in çok anlamlı yapısını nasıl zenginleştirdiğini ve onun evrensel mesajını her dönemde canlı tutmadaki önemini vurgulamayı hedefliyoruz. Bu farklılıklar, Kur'ân-ı Kerim'in yalnızca bir metin olarak değil, aynı zamanda dinamik bir rehber olarak her çağda insanlığın problemlerine çözüm sunabilmesine olanak tanımaktadır. Çalışma, Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasına, yorumlanmasına, onun rehberliğinden istifade edilmesine ve tefsir ilmine faydalı olmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur'ân-ı Kerim, Kıraat, Yedi Harf, Rivâyet.*

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tokat/Türkiye, ORCID: 0000-0001-8652-7417, e-posta: ismail.ozturk@gop.edu.tr

Determination of Qiraats That Affect Meaning (Example of Surat al-Fatiha and Surat al-Baqara)

İsmail ÖZTÜRK¹

ABSTRACT

The science of qiraat has kept the multi-meaningful structure of the Holy Qur'ān alive both in the scientific and practical plan and has been a living heritage of the religious tradition. While the sahih qiraats reveal different dimensions of the divine will, the shādh qiraats shed light on the understanding of tafsir in the period of the Companions and Successors. The fact that qiraat is a guide in understanding and living the Holy Qur'ān is the main motivation of our study. This study aims to reveal the contributions of sahih and shādh qiraats to Islamic sciences by scrutinizing the qiraat differences that affect the understanding of the first two surahs of the Holy Qur'ān, Surah Fātiḥa and Surah Baqara. We aim to emphasize how the differences of qiraat enrich the multi-meaningful structure of the Holy Qur'ān and its importance in keeping its universal message alive in every period. These differences enable the Holy Qur'ān not only as a text but also as a dynamic guide to offer solutions to the problems of humanity in every age. The study aims to contribute to the understanding and interpretation of the Holy Qur'ān, to benefit from its guidance, and to the reformation of the Holy Qur'ān, that is, to the science of tafsir.

Keywords: *Tafsir, The Holy Qur'ān, Qiraat, Seven Letters, Narration.*

¹ Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Tokat/Türkiye, ORCID: 0000-0001-8652-7417, e-mail: ismail.ozturk@gop.edu.tr

1. Giriş

Yüce kitabımız Kur’ân-ı Kerim’de “(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O hâlde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir.” (Kıyâme 16-19) buyrulur Kur’ân-ı Kerim’in okunuşunun bizzat Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygambere öğretildiği beyân edilmektedir. Lügatte الْقِرَاءَاتُ “kırâât” sözcüğü “tilavet etmek, okumak ve birleştirmek” anlamlarına gelen قِرَاءَةٌ “kırâetün” kelimesinin çoğuludur ve semâî mastardır (el-İsfâhânî 1992: 228). İstilahta ise “Kur’ân-ı Kerim’deki lafızların okunuşunu ve bunlardaki farkları ravilerine nispet ederek inceleyen bir ilimdir.” (el-Cezerî 1999: 9). Kıraat ilminin temel gayeleri; Kur’ân-ı Kerim’in lafzî muhafazası, sahih okuma biçimlerini belirleme, kıraatler arası farklılıkların ilmi temellendirilmesi, tefsir, fıkıh ve dil ilimlerine katkı sağlama ve ümmetin birliğini korumadır.

Her dilin kendi doğasında olduğu gibi Kur’ân-ı Kerim’in nâzil olduğu dönemde de Arapça’yı farklı lehçelerle konuşan toplumlar bulunmaktaydı. Hicretten sonra Hz. Peygamber tarafından, genellikle anlama etkisi olmayan ve telaffuzda kolaylık olması için bazı lehçelerdeki usûl farklılıkları diyebileceğimiz imâle, teshîl vb. uygulamaların diğer lehçe mensupları tarafından okunmasına geçici bir ruhsat olarak izin verildiği anlaşılmaktadır. Ancak kıraatler sadece yedi harf ruhsatı ile ortaya çıkan farklılıklardan ibaret değildir. Lehçe ile ilgisi olmayan ve ayrı bir kategoride değerlendirilmesi gereken ferşü’l-hurûf’la ilgili anlama etkisi olan kıraat farklılıkları da bulunmaktadır.

Kıraatler, sahih ve şâz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sahih kıraatler, anlama etki eden, yedi harf hadisi ruhsatındaki kolaylık prensibini gerektirecek bir boyutu bulunmayan ve kıraat ilminin esasını teşkil eden ferşü’l-hurûf ile genellikle anlama etki etmeyen usûlle ilgili kıraat farklılıklarından oluşmaktadır. Şâz kıraat ise âhad kıraatten oluşmaktadır. Asli itibarıyla âyetlerin tefsiri olan sahabe müdrecileri de kıraat çeşitleri başlığı altında şâz kıraat olarak kabul edilmektedir. Mevzu kıraat diye ifade edilenler ise zaten kıraat olmadığından çalışmamızın kapsamı dışında kalacaktır.

Kıraatlerin anlama etkisi hakkında şimdiye kadar yapılan çalışmalarda konunun tüm yönleri ele alınmayıp bir yönü incelenmiştir. Mesela; Avnullah Enes ATEŞ tarafından yapılan *Bakara Suresindeki Kıraat Farklılıklarının Dil Bilimsel Analizi* (Mütevâtir ve Meşhur Kıraatler) isimli yüksek lisans tezini örnek verebiliriz. Bu çalışmada Bakara sûresinden bazı âyetler örnek verilmiştir. Bizim yaptığımız çalışmada ise, Fatiha ve Bakara surelerinde anlama etki eden sahih kıraatlerle şâz kıraatler, modern dönem çalışmalarından ziyade klasik tefsir kaynaklarına müracaat edilerek ele alınacaktır. Çok nadir de olsa telaffuzla ilgili olup anlama etki etmeyen sahih kıraatlerden usûlü’l-hurûf’la ilgili olan bir ya da iki örneğe yer verilecek olup usûlü’l-hurûf’la ilgili idgâm-ı kebîr / sağîr, sıla, sekte, imâle, ibdâl, tefhîm, terkîk, işmâm, teshîl, taklîl, nakl vb. kıraat farklılıklarına yer verilmeyecektir. Kıraat farklılıklarının olduğu yerlerde anlamı yaygın olarak bilinen ‘Âsım kıraatinin Hafs rivâyetine dair âyetlerin açıklanmasında, Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin tarafından hazırlanan (D.İ.B. Yayınları, 12. Baskı, Ankara: 2006) Kur’ân-ı Kerim Meâli’nden istifade edilecektir.

2. Fâtiha Suresinde Anlama Etki Eden Kiraatlerin Tespiti

Hasan Basrî ve Ebû Nehîk, Fâtiha 2. âyetteki الْحَمْدُ “el-ḥamdü” ve لِلَّهِ “lillâhi” lafızlarını el-ḥamdilillâhi şeklinde, İbrahim b. Ebi ‘Able, Rebîa’ kabilesinin lehçesiyle الْحَمْدُ لِلَّهِ “el-ḥamdülillâhi” şeklinde ve İbn Semeyfa’ de الْحَمْدُ لِلَّهِ “el-ḥamdilillâhi” şeklinde şâz olarak okumuşlardır. Bunlardan الْحَمْدُ لِلَّهِ “el-ḥamdilillâhi” okuyuşu “Övgü Allah’a aittir ve onun için kararlaştırılmıştır.” anlamına gelirken الْحَمْدُ لِلَّهِ “el-ḥamdilillâhi” okuyuşu da “Allah’ı överek O’na hamd ederiz.” anlamındadır (ez-Zemahşerî 1987: 1/10). Burada isimleri zikredilen erken dönem âlimlerinin şâz okuyuşları benimsemeleri, erken İslam düşüncesinde metinsel yorumlarda belirli bir esnekliğin var olduğunu ve İslamî metinlerin yorumlanmasında kıraat farklılıklarının sadece fonetik değil, aynı zamanda semantik önem taşıdığını ortaya koymaktadır. İbn Ebi ‘Able’nin Rebîa kabilesi lehçesiyle okuyuşu da Arap yarımadasındaki lehçe farklılıklarının Kur’ân-ı Kerim metninin erken dönem algılarına nasıl etki ettiğini göstermektedir.

Kûfe kıraat ekolüne mensup Kurra, Fâtiha 4. âyeti مَالِك “mâliki” şeklinde okurken Ebu ‘Amr ile Cumhur, مَلِك “meliki” şeklinde okumuştur. Kûfe kıraat ekolüne mensup Kurra’nın okuyuşunun anlamı “Hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) mâliki.” olurken Ebu ‘Amr ile Cumhur’un okuyuşunun anlamı “Mükâfât ve azap gününün yegâne hükümdarı.” olmaktadır. Bu okuyuş anlam zenginliği bakımından daha güzeldir. Çünkü sahiplik herkes için söz konusu olabilir ancak hükümlanlık ise özeldir (ez-Zemahşerî 1987: 1/11). Bazılarına göre tercih edilen okuyuş مَلِك “meliki” kıraatidir. Çünkü burada herhangi bir izafete ihtiyaç yoktur ve Allah Teâlâ bundan müstağnidir. Mü’min sûresi 24/16. âyet “Bugün mülk kimindir?” buna delil olarak getirilmiştir. Her melik aynı zamanda mâliktir, yani emri altındakilerin sâhibi ve efendisidir. Halbuki her mâlik, yani bir şeylere sahip olan kimse, melik ya da varlığın sâhibi ve efendisi değildir. Kısaca birinin emri diğeri üzerinde geçerli ve etkin iken, ötekisinin hükmü beriki yani melik üzerinde geçerli ve etkin değildir. Taberî’ye göre مَلِك “meliki” şeklindeki okunuş biçimini esas alıp kıyamet gününde bütün mülkün ve hükümlanlığın ona ait olduğunu söylemek مَالِك “mâliki” şeklindeki kıraati esas alarak kıyamet gününde hüküm vermeye sadece o yetkilidir demekten daha evladır (et-Taberî 2000: 1/150). Arapçada مَالِك “mâliki” kelimesinin harf sayısı مَلِك “meliki” kelimesinden fazla olduğu için tilavet edilirken sevabı daha fazladır da denilmiştir (en-Nesefî 1998: 1/30). Bu âyeti İbn Semeyfa’ ve İbn Ebi ‘Able, مَالِك “mâlike” “Ey kıyamet gününün sahibi.” şeklinde okurken Ebû Hanîfe ve Ebû Hayve, مَلِك “melike” ve يَوْمَ “yevme” “Ey din (cezâ ve hesap) gününde her şeyi elinde bulundurup hükümlan olan mâlik!” şeklinde şâz olarak okumuşlardır (ez-Zemahşerî 1987: 1/11). Bu örnekler farklı kıraat tercihlerinin rastgele olmadığını göstermektedir. Buradaki مَلِك “meliki” ile مَالِك “mâliki” arasındaki tercih, sadece fonetik bir farklılık değil aynı zamanda Allah’ın sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğine dair teolojik bir duruşu yani Allah’ın sıfatlarının yorumlanmasında “en kapsamlı ve yüce olanın tercih edilmesi” ilkesini yansıtmaktadır. Ayrıca şâz okuyuşların varlığı İslamî gelenekte şâz olanın bile değerli görüldüğü bir entelektüel atmosferi

yansıtmakta ve İslâmî gelenekte çokanlamlılığın bir eksiklik değil, bir zenginlik olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu da İslam teolojisinin dinamik karakterini yansıtmaktadır.

Hasen, Ebû'l-Mütevekkil ve Ebû Miclez, Fâtihâ 5. âyette yer alan ve Cumhur'un نَعْبُدُ "ne'büdü" "(Allah'ım) yalnız sana ibadet ederiz." şeklinde okuduğu kelimeyi şâz olarak يُعْبُدُ "yü'bedü" "Yalnız sana ibadet edilir." şeklinde okumuştur (ez-Zemahşerî 1987: 1/15). Cumhur'un okuyuşu, insanın iradesini ve sorumluluğunu ön plana çıkararak insanın aktif failliğini vurgularken şâz okuyuş, Allah'ın mutlak hakimiyetini ve ibadet edilmeye layık oluşunu vurgulamaktadır. Bu farklılık, İslâmî teolojide insan sorumluluğu ile ilahi hakimiyet arasındaki dengenin ne kadar hassas olduğunu ve erken dönem âlimlerinin dilbilgisel detaylara ne kadar önem verdiklerini gözler önüne sermektedir.

Cumhur, Fâtihâ 6. âyetteki الصِّرَاطُ "es-şirâta" kelimesini Kureyş lehçesi ve İmam Mushaf'a uyması sebebiyle ayrıca dile daha kolay geldiği için sad harfiyle الصِّرَاطُ "es-şirâta" şeklinde okurken Ya'kûb, sin harfiyle السِّرَاطُ "es-sirâta" şeklinde okumuştur. Cumhur'un okuyuşu الصِّرَاطُ "es-şirâta" "Bizi doğru yola ilet." anlamına gelirken Ya'kûb'un السِّرَاطُ "es-sirâta" şeklindeki okuyuşu "Sanki yol kendisini takip edeni yutuyor." anlamına gelmektedir. İlk görüşe ittibâ ederek ve İmâm Mushaf'ın hattına uygun okumak daha iyidir (el-Begavî 1989: 1/54; ez-Zemahşerî 1987: 1/15). Burada bu ifadeden asıl murat olunan şey, hak yol demek olup bu da İslâm dini manasındadır (en-Nesefî 1998: 1/32-33). Öncelikle buradaki الصِّرَاطُ "es-şirâta" şeklindeki okuyuş aktif bir rehberlik talebini ifade ederken السِّرَاطُ "es-sirâta" şeklindeki okuyuş yolun kendisinin bizzat aktif ve yutucu karakterde olduğunu ifade etmektedir. İkinci olarak Resmül-Mushaf metninin, erken dönem İslam tarihinde kıraat tercihlerinde belirleyici rol oynadığı görülürken farklı okuyuşların kabul edilmesi de yorumsal esnekliğin varlığını işaret etmektedir. Üçüncü olarak Kureyş lehçesinin tercih edilmesi, İslâm'ın yayılma sürecinde Mekke merkezli dilsel normların nasıl İslâmî metinlerin standart okuyuşunda belirleyici hale geldiğini göstermektedir. Dördüncü olarak İslâmî gelenekte pratik kolaylığın da kıraat tercihlerinde önemli bir faktör olduğunu göstermektedir. Son olarak İslâmî gelenekte Cumhur görüşüne uymanın, sadece sayısal çoğunluk meselesi değil, aynı zamanda metin bütünlüğüne saygının bir göstergesi olduğu da anlaşılmaktadır. Ubeyy b. Ka'b (öl. 33/654), aynı âyetteki اِهْدِنَا "ihdinâ" kelimesini تَهْتِنَا "şebbitnâ" şeklinde okurken 'Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652), ارْشِدْنَا "erşidnâ" şeklinde okumuştur. Sahih okuyuş اِهْدِنَا "ihdinâ" "Bizi dosdoğru yola ilet." anlamına gelirken şâz okuyuş تَهْتِنَا şebbitnâ "Bizi dosdoğru yolda sabit kıl." ve ارْشِدْنَا "erşidnâ" da "Bizi dosdoğru yolda irşad et." anlamına gelmektedir (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/20; ez-Zemahşerî 1987: 1/16). Âyet اِهْدِنَا "ihdina" şeklinde okunduğunda henüz yolu bulamamış olanların ilk hidâyeti talep etmesi, تَهْتِنَا "şebbitnâ" şeklinde okunduğunda yolda olan ancak hidâyette sebat etmeyi isteyen müminlerin duası ve ارْشِدْنَا "erşidnâ" şeklinde okunduğunda ise sürekli rehberlik arayan kemale eren müminlerin irşadı talep etme niyazı ifade edilmektedir. Bu çeşitlilik, Kur'ân-ı Kerim'in farklı manevi seviyelerdeki insanlara hitap edebilme kapasitesini ortaya koymaktadır. Her okuyuş, farklı bir manevi ihtiyaca karşılık gelmektedir. Bu durum bir yandan İslâmî kavramların çok katmanlı yapısını gösterirken diğer taraftan İslâmî düşüncede hidâyetin statik değil, dinamik bir süreç olduğunu

göstermektedir. Ayrıca Ubeyy b. Ka'b ve 'Abdullah b. Mes'ûd gibi önde gelen sahabîlerin farklı okuyuşları, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân-ı Kerim metninin belirli bir okuyuş çeşitliliğine sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum sahabe otoritesinin kıraat geleneğinin oluşumundaki kritik rolünü de ortaya koymaktadır.

3. Bakara Suresinde Anlama Etki Eden Kıraatlerin Tespiti

Cumhur, Bakara 7. âyeti Kureyş lehçesi ile غَشَاوَةٌ “ğışâvetün” şeklinde okurken ‘Âsım’dan rivâyetle Mufaddal, غَشَاوَةٌ “ğışâveten” şeklinde okumuştur. Ayrıca Ukl kabilesi غُشَاوَةٌ “ğuşâvetün” şeklinde okurken Rebîa’ kabilesi de غَشَاوَةٌ “ğışâvetün” şeklinde okumaktadır. Cumhur’un merfu okuyuşunda durum bildirisi vardır. Anlam “Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır.” şeklinde olurken ‘Âsım’dan rivâyetle Mufaddal’ın okuyuşunda ise eylem bildirisi vardır. Anlam “Gözlerinin üzerine perde çekti.” şeklinde olmaktadır. (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/30). Buradaki farklılık, sadece ses değişimi değil aynı zamanda sentaktik yapı ve anlam değişimini de içermektedir. Ayrıca Cumhur kıraatinin, Kureyş lehçesini temsil etmesi, İslam’ın doğduğu bölgenin dil özelliklerinin korunduğuna da işaret etmektedir. Bunun yanında kıraatlerin, dilbilimsel bir hazine olduğu ve Arapça’nın tarihsel gelişimini anlamamız için kritik veriler sunduğu görülmektedir.

Kûfeliler ile İbn ‘Âmir, Bakara 9. âyeti يَخْدَعُونَ “yeħde‘ûne” şeklinde okurken İbn Kesir ve Ebû ‘Amr, يُخَادِعُونَ “yühâdi‘ûne” şeklinde okumuştur. Kûfeliler ile İbn ‘Âmir’in okuyuşunda doğrudan aldatma eylemi vardır. Anlam “Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir.” şeklinde olurken İbn Kesîr ve Ebû ‘Amr’ın okuyuşunda karşılıklık, süreklilik ve çaba anlamı vardır. Anlam “Münafıklar içlerinde sakladıkları küfür yüzünden açıkladıkları imanı bozarak Allah’ı ve müminleri aldatmaya kalkışır ki ne Allah’ı ne de müminleri aldatabilmişlerdir. Allah Teâlâ onlara hemen azap etmeyerek mühlet vermiş ancak onlar bunu anlamamışlardır. Böylece karşılıklı olarak birbirlerini aldatmalarının vebalini yine kendileri çekerler.” şeklinde olmaktadır (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/31). Aldatma olayı Münafıkların içinde ve onlardan ayrılmayan, kendilerine yapışmış bir şeydir. Onlardan başkasına geçmez. Fakat bunlar, aldatmalarının sonucunda doğacak ve kendilerine dönecek olan şeyin yine de farkında olmazlar (en-Nesefî 1998: 1/48). Bu örnek, öncelikle Arapça fiil kalıplarının semantik açıdan zenginliğini göstermektedir. Her iki kıraatte geçerli (sahih) kabul edildiğine göre, Kur’ân-ı Kerim metninin aynı anda birden fazla anlam düzeyinde işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Bu da metnin zenginliğini ve yorumsal esnekliğini göstermektedir. İki okuyuş arasındaki kıraat farklılığı, aldatma eyleminin niteliğini tamamen değiştirmektedir. Ayrıca ikinci kıraatin yorumunda münafıklığın psikolojik karmaşıklığı da vurgulanmaktadır.

‘Âsım’dan rivâyetle Ebân’ın dışında Kûfeliler, Bakara 10. âyeti يَكْذِبُونَ “yekzibûn” şeklinde okurken Cumhur, يُكْذِبُونَ “yükezzibûn” şeklinde okumuştur. ‘Âsım’dan rivâyetle Ebân’ın dışında Kûfelilerin okuyuşuna göre anlam “Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır.” şeklinde olurken Cumhur’un okuyuşuna göre anlam “Israrla yalan söylemeleri- Peygamber’in (s.a.v.) getirip

haber verdikleri şeyleri yalanlamaları -İnkârcı olmaları sebebiyle...” şeklinde olmaktadır (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/32). İki sahih kıraati cemettiğimizde anlam “Onların hem yalancı hem de inkârcı olmaları sebebiyle...” şeklinde olmaktadır. يَكْذِبُونَ “Yükezzibûn” kıraatini tercih eden âlimler münafıkların sadece yalan söylemekle can yakıcı bir azabı hak etmeyeceklerini, bu azabı ancak Allah’ın Peygamberini ve kitabını yalanlayarak inkâra düşmekle hak edeceklerini söylemişlerdir. Taberi bu görüşe katılmadığını, يَكْذِبُونَ “yekzibûn” kıraatinin daha sahih olduğunu söylemiştir (et-Taberî 2000: 1/284). Burada, yalan söyleme karakterle ilgili davranışken tekzib etme vahyin inkârına dayanmaktadır. Bu ayrım, günah kategorilerinin teolojik hiyerarşisini de göstermektedir. Bu durum, kıraatlerin sadece filolojik değil, aynı zamanda teolojik ve hermenötik bir fenomen olduğunu da ortaya koymaktadır.

Cumhur, Bakara 20. âyeti يَخْطِفُ “yehtafü” şeklinde okurken Ebân b. Tağleb ve ‘Âsım’dan rivâyetle Yezid, يَخْطِفُ “yehtıfı” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşunda anlam “Şimşek neredeyse (hızlıca/âniden/az kalsın) gözlerini alıverecek.” şeklinde olurken Ebân b. Tağleb ve ‘Âsım’dan rivâyetle Yezid’in okuyuşunda anlam “Genel ve sürekli bir eylem olarak soymak ve kapmak.” şeklinde olmaktadır (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/41).

Cumhur, Bakara 24. âyeti وَفُودُهَا “vefûdühâ” şeklinde okurken Hasen ve Katade, وَفُودُهَا “vuğûdühâ” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşuna göre anlam “O halde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının.” şeklinde olurken Hasen ve Katade’nin okuyuşuna göre anlam “İnsanlar ve taşlarla tutuşan ateşten sakının.” şeklinde olmaktadır (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/44). Bu, diğer ateşlerden farklı öyle bir ateştir ki, bu ateş insanlar ve taşlar ile tutuşturulup yanan bir ateştir. Onlar dünyada iken taptıkları putlardan ve putlaştırdıkları şeylerin heykellerinden ayrılmadıkları için cehennemde de beraber olacaklardır (en-Nesefî 1998: 1/67). Bu örnekte mastar kalıplarının semantik nüanslar üzerindeki etkisi ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki فُعُول “fe’ûl” kalıbı ile وَفُودُهَا “vefûdühâ” şeklindeki okuyuşta cehennem ateşinin beslendiği malzeme olan maddi unsura yani yakıtı vurgu varken ve ateşin ne ile yandığı ifade ediliyorken فُعُول “fü’ûl” kalıbı ile وَفُودُهَا “vuğûdühâ” şeklindeki okuyuşta cehennem ateşinin nasıl yandığı ifade edilmektedir. Bu durum, Arapça mastar morfolojisinin anlam üzerindeki etkisini ve minimal kıraat farklılıklarının bile derin teolojik ve felsefi sonuçlar doğurabileceğini göstermektedir.

Cumhur, Bakara 26. âyeti بَعُوضَةً “be’ûdaten” şeklinde okurken Nâfi’ den rivâyetle Asmaî, هُوَ “hüve” zamiri takdiriyle merfu olarak بَعُوضَةً “be’ûdatün” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşuna göre anlam “Allah bir sivrisineği ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez.” şeklinde olurken Nâfi’ den rivâyetle Asmaî’nin okuyuşuna göre anlam “Sivrisineğin küçük bir türünü misal vermekten çekinmez.” şeklinde olmaktadır (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/47). Bu örnekte, i’râb farklılığının sadece gramatikal değil, ontolojik fonksiyon taşıdığı da görülmektedir. Şöyle ki بَعُوضَةً “be’ûdaten” şeklinde okunduğunda, kelime tamlama yapısında muzâf ileyh olmaktadır ve “Sivrisineğin daha büyük ya da küçük olanını...” şeklinde karşılaştırmalı anlam ifade etmektedir. Bu okuyuşta en küçükten en büyüğüne kadar her şey örnek olabilir. Merfu ve müstakil isim olarak بَعُوضَةً “be’ûdatün” şeklinde okunduğunda ise “Sivrisineğin küçük türünü...” şeklinde kategorik olarak sınıflandırmayı

ifade etmektedir. Burada, müfessirlerin kıraat tercihlerinde dilbilimsel uzmanlıklarının etkisi, metodolojik yaklaşımlarının yansıması ve ilmi arka planlarının belirleyiciliği görülmektedir.

Cumhur, Bakara 2/30. âyeti يَسْفِكُ “yesfikü” şeklinde okurken İbn Mukassim يُسْفِكُ “yüseffikü” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşuna göre anlam “Orada bozgunculuk yapacak kan dökcek birini mi yaratacaksın?” olurken İbn Mukassim’in okuyuşuna göre de “Çok kan dökcek birini mi yaratacaksın? dediler.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/51). Bu örnekteki her iki kıraat, meleklerin insanoğlunun şiddete eğilimli olacağına dair endişelerini dile getirirken ikinci kıraat, bu endişenin daha yoğun bir biçimde ifade edildiğini göstermektedir. Arapçada fiil kalıplarının ne kadar hassas anlam farklılıkları meydana getirdiği, Kur’ân-ı Kerim metninin farklı kıraatlerle çok katmanlı anlamlar taşıdığı görülmektedir. Sadece bir hareke (şedde) farkının anlamı genel bir kan dökme eyleminden yoğun, sürekli, çok miktarda kan dökme eylemine dönüştürmesi Kur’ân-ı Kerim’in dilbilimsel mükemmelliğine işaret etmektedir. Ayrıca kıraatler İslamî geleneğin farklı görüşlere yer verme konusundaki toleransına da şahitlik etmektedir.

Çoğunluk, Bakara 2/34. âyeti لِمَلَايَكَةٍ “lil-melâiketü” şeklinde okurken Ebû Ca’fer ile A’miş, Ezdişenue kabilesi lehçesiyle vasl ile لِمَلَايَكَةٍ “lil-melâiketü” şeklinde okumuştur (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/54). Bu okuyuş farklılığı anlamı değiştirmemekle beraber bazı âlimler bu şekilde okuyuşun hatalı olduğunu söylemişlerdir. Ebû Hayye bu okuyuşun bir lehçe farklılığı olduğunu, bunun için Ebû Ca’fer’in bu okuyuşuyla hata ettiğini söylemenin uygun olmadığını belirtmiştir (Ebû Hayyân 2002: 1/127; İbn Atiyye 2001: 1/124; en-Nehâs 2002: 1/45; ez-Zeccâc 1988: 1/111-12; ez-Zemahşerî 1987: 1/254). Bu örnek Arapçada kelimelerin bağlanarak okunmasında fonetik değişimlerin doğal olduğunu göstermektedir. Sahih kıraatlerin bile bazı âlimler tarafından eleştirilebileceğini ve İslamî gelenekte farklı görüşlerin açıkça tartışılabildiğini ortaya koymaktadır. Anlam değişmese bile telaffuz farklılıklarının ciddi tartışmalara yol açabildiği ve Kıraat ilminde sadece anlamsal değil, fonetik doğruluğun da önemsendiğini göstermektedir. Ezdişenue kabilesinin belirli bir okuyuş sistematığının olduğu ve Arap lehçelerinin rastgele değil, düzenli fonetik sistemlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Belirli kabilelerin kendilerine özgü dil özelliklerinin korunması ve tanınması İslam’ın Arap kültürel çeşitliliğini tamamen ortadan kaldırmadığını göstermektedir. Ebû Hayye’nin savunması, lehçe farklılığının hata olarak görülmemesi gerektiğini vurgularken dil çeşitliliğine karşı da toleranslı bir tutumu yansıtmaktadır. Ebû Hayye’nin Ebû Ca’fer’i savunması, İslamî gelenekte âlimlerin birbirlerini koruma eğilimini, şahsi eleştiriden ziyade ilmi yaklaşımların önemsendiğini haksız eleştiriye karşı durma geleneğinin varlığını ortaya koymaktadır.

Çoğunluk Bakara 2/35. âyeti شَيْتُمْ “şı’tümâ” şeklinde okurken Sûsî, Ebû ‘Amr ve Ebû Ca’fer, شَيْتُمْ “şıytümâ” şeklinde okumuştur. Hamze de vakf yapacağı zaman bu şekilde okumuştur. Çoğunluğun okuyuşuna göre anlam “Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyeceksiniz.” şeklinde olurken Sûsî, Ebû ‘Amr ve Ebû Ca’fer’in okuyuşunda anlam “Cennette istediğiniz neresi ise, orada dilediğiniz gibi istediğiniz kadar cennet nimetlerinden bol bol ve geniş olarak yiyeceksiniz.” şeklinde olmaktadır (en-Nesefî 1998: 1/81). Bu

örnekteki her iki kıraat, birbiri ile çelişkili değil, anlamı tamamlayıcı şekilde zenginleştirmektedir. Çoğunluğun kıraati, miktar ve tarz bakımından nasıl yeneceği üzerine odaklanırken azınlığın kıraati ise buna mekân özgürlüğünü de ilave ederek cennetteki mutluluğun, sadece materyal bolluğunu değil, özgürlük hissini de içerdiğini göstermektedir. Bu da cennet kavramının daha kapsamlı anlaşılmasını sağlamaktadır.

Dokuz kıraat imamı Bakara 2/36. âyeti فَازَلَهُمَا “feezellehümâ” şeklinde okurken Hamze فَازَلَهُمَا “feezâlelühümâ” şeklinde okumuştur. Dokuz kıraat imamının okuyuşuna göre anlam “Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırıldı.” şeklinde olurken Hamze’nin okuyuşuna göre anlam “Ve böylece her ikisini de içinde bulundukları huzurlu cennet hayatından çıkardı- onları oradan uzaklaştırdı.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 56). Birinci okuyuş, ani, anlık bir düşüşle ayağını kaydırmayı ikinci okuyuş ise uzaklaştırma ve çıkarmanın sistematik ve süreç içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Bu fark, şeytanın taktiklerinin hem ani kandırma hem de aşamalı uzaklaştırma şeklinde olabileceğini göstermektedir. Bu da insan-şeytan etkileşiminin karmaşık doğasını yansıtmaktadır. Birinci kıraat daha çok eyleme odaklanırken ikinci kıraat sonuca odaklanmaktadır. Bu da günahta hem eylem hem de sonuç boyutunun önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ayağın kayması kontrolsüz, istem dışı bir düşüş imajını ve ayağın tekrar yerine konulabileceğini, uzaklaştırılma ise bilinçli, yönlendirilmiş bir hareket imajını ve kapsamlı bir geri dönüş süreci gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu farklılık, günahın hem kontrolsüz bir zayıflık hem de bilinçli bir tercihin sonucu olabileceğini göstermektedir. Bütün bu izahlar, İslamî gelenekte bireysel görüşün de değerli olduğunu, çoğunluğun her zaman tek doğru olmadığı ilkesini de ortaya koymaktadır. Bu iki kıraat ayrıca farklı ruhsal durumlardaki okuyucular için farklı teselliler sunmaktadır. Anlık hata yapan biri için birinci kıraat daha teselli edici iken köklü değişim arayan birisi için ikinci kıraat daha uyarıcı olabilir.

İbn Kesîr, Bakara 2/37. âyeti فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ “fetelekka Âdeme min Rabbihi kelimâtün” şeklinde okurken diğer kıraat imamları, فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ “fetelekka Âdemü min Rabbihi kelimâtün” şeklinde okumuştur. İbn Kesîr’in kıraatine göre anlam “Âdem’e Rabbinden birtakım kelimeler (ilhamlar) geldi/ sunuldu.” şeklinde olurken diğer kıraat imamlarının okuyuşuna göre anlam “Derken Âdem (vahiy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı (Onlarla amel edip Rabb’ine yalvardı).” şeklinde olmaktadır. Âdem’in aldığı ve tövbe ettiği kelimelere A’raf 7/23. âyet güzel bir örnektir (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/57; en-Nesefî 1998: 1/82). İbn Kesîr’in kıraatinde Âdem eylemin nesnesi iken diğer kıraat imamlarının okuyuşuna göre Âdem eylemin öznesidir. İbn Kesîr’in kıraatinde ilahi lütfun önceliği diğerlerinin kıraatinde ise insani gayretin önemi vurgulanmaktadır. Her iki kıraat birlikte değerlendirildiğinde tam bir tövbe teolojisi ortaya çıkmaktadır. Pratik tövbe formüllerinin Kur’ân-ı Kerim’de mevcut olması bu formüllerin evrensel ve her dönem için geçerli olmasını gerektirmektedir. Bu iki kıraat beraber düşünüldüğünde, günahkâr insanın ne hissetmesi gerektiği, tövbenin sadece pişmanlık değil aynı zamanda umut içermesi ve ilahi merhamet kapısının her zaman açık olduğu mesajını içermesi gerekmektedir.

Cumhur, Bakara 2/38. âyeti فَلَا خَوْفٌ “felâ havfün” şeklinde, Ya’kûb, فَلَا خَوْفَ “felâ havfe” şeklinde ve İbn Muhaysın da فَلَا خَوْفٌ “felâ havfu” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşuna göre anlam “Taraftmdan size bir yol gösterici (Peygamber) gelir de kim ona uyarsa, onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.” şeklinde olurken Ya’kûb’un okuyuşunda “Kim benim gönderdiğim rehberine uyarsa artık onlara azap korkusu yoktur, onlar ölüm anında da üzülmazler.” şeklinde olmaktadır. İbn Muhaysın’ın okuyuşuna göre de “Kim benim gönderdiğim rehberine uyarsa artık onlara ileride azap korkusu yoktur, onlar ölüm anında da üzülmazler.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/58). Cumhur’un okuyuşunda genel, soyut korku kavramının reddi yani hayat boyu geniş bir korku yokluğu söz konusudur. Ya’kûb’un okuyuşunda ise somut, belirli korku durumlarının reddi söz konusu olmaktadır. İbn Muhaysın’ın okuyuşuna göre de özel, tanımlı spesifik korku türlerine karşı koruma söz konusu olmaktadır. Her kıraat, farklı korku türlerine hitap etmektedir. Her üç kıraatte ilahi rehberliğin koruyucu etkisi vurgulanırken bu korumanın kapsamı ve şiddeti farklı yorumlanmaktadır. Bu durum da iman edenlerin güvenlik duygusunun çok boyutlu olduğunu göstermektedir. Buradaki farklı gramer yaklaşımlarının hepsi sahih kabul edilmektedir. Bu durum, Arapça gramerde tekdüzeliğin olmadığını gösterdiği gibi dilbilimsel çeşitliliğin teolojik zenginlik meydana getirdiğini de göstermektedir.

Cumhur, Bakara 2/40-41. âyetleri standart emir formu ile فَارْهَبُونِ “ferhebûn” ve فَاتَّقُونِ “fettekûn” şeklinde okurken Ya’kûb, hem vakf hem de vasl da vurgulu, şahıslştırılmış emir formu ile فَارْهَبُونِي “ferhebûni” ve فَاتَّقُونِي “fettekûni” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşuna göre anlam “Yalnız benden korkun.” ve “Bana karşı gelmekten sakının.” şeklinde olurken Ya’kûb’un okuyuşuna göre anlam “Yalnız bana bana karşı gelmekten korkun.” ve “Yalnız benim, ben’im emirlerime uyup yasaklarımdan sakının.” şeklinde olmaktadır (en-Nesefî 1998: 1/84). Bu örnekte, zaminin eklenmesi, muhataba yönelik daha güçlü bir çağrı oluşturmakta ve mesajın zihinde daha kalıcı olmasını sağlamaktadır. Her iki kıraatte Allah’ın eşsizliğini vurgulamaktadır. Buradaki kıraat farklılıkları bir yandan Allah-kul ilişkisinde yakınlık ve mesafe dengesini yansıtırken diğet taraftan Allah korkusunun mahiyeti hakkında farklı perspektifler sunmaktadır.

Ebû ‘Amr ve Ya’kûb, Bakara 2/48. âyeti تُقْبَلُ “tükbelü” şeklinde okurken diğet kıraat imamları يُقْبَلُ “yükbelü” şeklinde okumuştur. Ebû ‘Amr ve Ya’kûb’un okuyuşuna göre anlam “İman etmiş olan bir kimseden inanmamış birine (kâfir kimseye) şefâat etmesi kabul olunmaz, aracılığına izin verilmez.” şeklinde olurken diğet kıraat imamlarının okuyuşuna göre anlam “Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası iadına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaat kabul olunmaz. Onlara yardım da edilmez.” şeklinde olmaktadır. Ebû ‘Amr ve Ya’kûb’un تُقْبَلُ “tükbelü” şeklindeki kıraati Mu’tezilenin büyük günah işleyenlere şefâat olunmaz tarzındaki görüşlerini reddetmektedir. Çünkü âyet kâfirler için şefâatin kabul edilmeyeceğini ifade ederken Mü’min olup da büyük günah işleyenlere şefâat olunmayacağını ifade etmemektedir. Ahfeş, “Fâil ile fiilinin arası açılınca müzekker okumak daha güzel olmuştur.” derken Ebû ‘Ali el-Fârisî, İbn Mes’ûd’un “Kur’ân-ı Kerim’de bir kelime müzekker mi müennes mi diye ihtilaf ettiğinizde kelimeyi müzekker yapın.” sözünü delil getirerek

müzekker okumanın daha uygun olduğunu söylemiştir (el-Fârisî 1993: 1/53; el-Evsat 1990: 1/95-96). Burada, kıraat farklılıklarının sadece dilbilimsel değil, aynı zamanda teolojik ve mezhebi tartışmalarla nasıl iç içe geçtiğine dair son derece zengin örnekler sunulmaktadır. Farklı kıraatlerin mezhebi tartışmalarda delil olarak kullanılması, kıraatin sadece dilbilimsel olmadığını, kıraat tercihlerinin mezhebi aidiyeti yansıtmaya ihtimali olduğunu ve Cumhur kıraatinin resmi olarak kabul görmesi bilgi-iktidar ilişkisinin dini metinlerdeki yansımalarını göstermektedir.

Ebû ‘Amr ve Ebû Ca’fer, Bakara 2/51. âyeti Hz. Mûsâ ile karşılıklı olarak vaadleşme şeklinde değil de Allah’ın va’dinin tek olmasından dolayı وَعَدْنَا “ve‘adnâ” “Mûsâ’ya kırk geceyi tamamlamasını va’dettik- kırk gecenin bitmesini va’dettik.” şeklinde okurken ‘Âsım’dan rivâyetle Ebân sadece Bakara’da وَعَدْنَا “ve‘adnâ” şeklinde okumuştur. Diğer Kurra’ وَعَدْنَا vâ‘adnâ” “Hani biz Mûsâ ile kırk gece için sözleşmiştik.” şeklinde okumuştur (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/64). Bu örnek, tek bir fiil değişikliğinin bile teolojik düşüncede ne kadar derin etkiler meydana getirebileceğini göstermektedir. Vahiy sürecinin mahiyeti ve Allah-peygamber ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda önemli teolojik perspektifler sunmaktadır. وَعَدْنَا “ve‘adnâ” okunduğunda Allah’ın tek taraflı vaadi/emri anlaşılırken وَعَدْنَا “vâ‘adnâ” okunduğunda karşılıklı anlaşma/sözleşme anlaşılmaktadır.

Cumhur, Bakara 2/54. âyeti بَارِكُكُمْ “bâriküm” şeklinde harekeli okurken Yezidi ile Ebû ‘Amr’dan rivâyetle ‘Abdülvâris, بَارِكْكُمْ “bâri’küm” şeklinde okumuştur. Bu okuyuş anlama etkisi olmayan tamamen lehçe ruhsatıyla ilgilidir. Sîbeveyh; Ebû ‘Amr بَارِكُكُمْ “bâriküm” gibi hareketlerin arka arkaya geldiği benzer kelimelerdeki hemzeyi çalar, yutardı. O nedenle işitenler sakın okudu sanırlardı, hâlbuki sakın okumazdı.” demiştir (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/66). Bu örnek, kıraat ilminin sadece semantik farklılıklarla değil, aynı zamanda fonetik ve lehçe özellikleriyle de ilgili olduğunu göstermektedir. Ebû ‘Amr’ın hemzeyi tam olarak telaffuz etmeden geçmesi, dinleyicilerin de sakın okuduğunu sanması, fonetik yanlışlamaya da örnek teşkil etmektedir.

Cumhur, Bakara 2/58. âyeti حِطَّةً “hıttatün” şeklinde okurken İbn Ebi Able, حِطَّةً “hıttaten” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşuna göre anlam “Ya Rabbi, bizi affet.” şeklinde olurken İbn Ebi ‘Able’in okuyuşuna göre “Günahlarımızı nasıl bağışlatmak gerekiyorsa öylece bağışlamamı isteriz.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/69). Bu okuyuş her ne kadar Arapça grameri açısından doğru bir okuyuş olsa da şâz’dır. Bu örnekte, Arapça’da i’rab değişikliklerinin anlam üzerindeki etkisi ve farklı kıraat yaklaşımlarının teolojik perspektifler sunduğunu görülmektedir. Cumhur’un kıraatinde doğrudan, güven ve cesaret dolu bir yaklaşımla talep varken İbn Ebi ‘Able’nin kıraatinde tevazu ve hikmetle dolaylı bir talep vardır. Bu fark, konuşma ediminin gücünü ve nezaket derecesini değiştirmekte ve farklı manevî mizaçlara hitap etmektedir. Cumhur’un okuyuşunda basit, doğrudan merhamet talebi varken İbn Ebi ‘Able’nin okuyuşunda Allah’ın bağışlama metodolojisine güven ve teslimiyet hatta O’nun bilgisinin üstünlüğüne vurgu vardır. ‘Âsım, Hamze ve Kisâî, aynı âyeti نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ “negfir leküm hatâyâküm” şeklinde okurken ‘Âsım’dan rivâyetle Nâfi’ ile Ebân, يُغْفِرُ “yügfer” şeklinde İbn ‘Âmir de تُغْفِرُ “tügfer” şeklinde okumuştur. ‘Âsım, Hamze ve Kisâî’nin okuyuşunda anlam “Biz de sizin

hatalarınızı bağışlayalım.” şeklinde olurken Nâfi’ ile Ebân’ın okuyuşunda “Sizin hatalarınızı bağışlasın.” ve İbn ‘Âmir’in okuyuşuna göre de “Hatalarınız bağışlansın.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/69). Bu örnek, fiil çatısı ve şahıs değişikliklerinin teolojik anlam üzerindeki etkilerini göstermektedir. Sırasıyla aktif çoğul özne ile ilahi azamet ve çokluk ifadesi, aktif tekil özne ile ilahi teklik vurgusu ve pasif yapı ile ilahi iradenin mutlaklığına vurgu yapılmaktadır.

Cumhur, Bakara 2/61. âyeti فُوم “fûm” şeklinde okurken Übey b. Kâ’b ile ‘Abdullah b. Mes’ûd, ثُوم “şûm” şeklinde şâz olarak okumuştur. Cumhur’un okuyuşuna göre anlam “Buğday ve hububat.” iken (Mealde “Sarımsak.” olarak ifade edilmiştir) Übey b. Kâ’b ile ‘Abdullah b. Mes’ûd’un okuyuşuna göre “Sarımsak.” olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 69; et-Taberî 2000: 130). Bu örnekte, tek harf farkının tamamen farklı kelimenin oluşmasına ve farklı anlama yol açması görülmekle birlikte her iki kelimenin de âyetin genel bağlamına uygun olduğu görülmektedir. Ayrıca bu seviyedeki şahsiyetlerin farklı okuması bir yandan erken dönem çeşitliliğini gösterirken diğer taraftan sahabe düzeyindeki okuyuşun bile şâz sayılabileceğini göstermektedir. Bu durum sahabenin de hata yapabileceğini değil farklı rivayetler nakledebileceği gerçeğini ortaya koymaktadır.

Cumhur, Bakara 2/62. âyette geçen الصَّابِئِينَ “es- şâbiîne” kelimesini Kur’ân-ı Kerim’in her yerinde hemze ile “Sâbiiler.” şeklinde okurken Nâfi’ hiçbirini hemze ile okumamıştır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/73). Bu kelime kök itibarıyla صَبَّ “şabee” kelimesinden alınmadır ve “Dinden çıkmak.” manasına gelir. Bunların, Yahûdilik ve Hristiyanlık dinini bırakıp meleklerle tapan bir toplum olduğu diğer bir tefsire göre de Zebûr’a iman eden bir toplum oldukları ifade edilmektedir (en-Neseî 1998: 1/95). Kelimenin aslı صَبَّ “şabbe” fiilidir. Bu fiil “Dökmek.” manasına gelmektedir. Bu durumda Sâbiilik’te “Çokça yıkanıp temizlenenler.” anlamına gelmektedir. Araplar da bunları مَغْتَسِلَةً “muğtesile” “Yıkananlar.” diye adlandırmaktadır (Gündüz 2008: 35/341-44). Bu örnek, kıraat farklılıklarının dinî kimlik tanımlamaları üzerindeki etkilerini göstermektedir. Birinci okuyuşta din değiştirenler negatif, ikinci okuyuşta Zebur’a inananlar pozitif ve üçüncü okuyuşta da temizlik odaklı ibadet edenler nötr bir çağrışım gösterirken Bakara 2/62. âyette Sâbiilerin, İman edenler, Yahudiler ve Hristiyanlarla beraber zikredilmeleri onların pozitif bir listede yer aldıklarını göstermektedir. Görüldüğü üzere kıraat farklılıklarının sosyal, teolojik ve etik sonuçlarının olduğu görülmektedir.

Cumhur, Bakara 2/74. âyeti تَعْمَلُونَ “te’melûn” şeklinde okurken İbn Kesîr يَعْملُونَ “ye’melûn” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşuna göre anlam “Allah yaptıklarınızdan hiçbir zaman habersiz değildir.” şeklindeyken İbn Kesîr’in okuyuşunda anlam “Allah onların yaptıklarından hiçbir zaman habersiz değildir.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/79). Bu örnek, şahıs zamiri değişikliklerinin hitap biçimi ve teolojik vurgu üzerindeki etkilerini göstermektedir. Cumhur, muhataplara hitap şeklinde, İbn Kesîr ise üçüncü şahıslar hakkında bilgi verme şeklinde okumuştur. Bu fark, muhataplar üzerinde farklı psikolojik etkiler meydana getirmektedir. Şöyle ki; birinci yaklaşım acil, doğrudan hesap verme bilinci uyandırır ve daha sert tondadır. İkincisi ise genel, uzaktan hesap verme bilinci oluşturur ve daha yumuşak tondadır. Bunlardan birincisi daha etkili ama ikincisi daha kapsayıcı

olabilmektedir. Birinci okuyuş okuyucuyu doğrudan konuya dahil edip katılımcı yaparken ikinci okuyuş okuyucuyu gözlemci konumda tutmaktadır. Doğrudan hitap sert uyarı gereken durumlarda, dolaylı hitap ise yumuşak bilgilendirme gereken durumlarda kullanılabilir. Birinci okuyuş şimdi ve burada geçerli iken ikinci okuyuş her zaman ve her yerde geçerlidir. Kıraat farklılıklarının sadece gramatik konularla ilgili değil, aynı zamanda iletişim stratejileri ve pedagojik tercihler de sunduğu görülmektedir.

Cumhur, Bakara 2/81. âyeti **حَاطِئَتُهُ** “*haṭîetühû*” şeklinde okurken Nâfî **حَاطِئَاتُهُ** “*haṭîâtühû*” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşunda anlam “Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış (ve böylece şirke düşmüş) olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir.” şeklinde olurken Nâfî’in okuyuşunda anlam “Suçları onları kuşatırsa.” şeklinde olmaktadır. Kuşatanın kuşatılandan daha çok olacağı prensibine göre kötülük iyiliği kuşatırsa onu yok eder (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/83; en-Nesefî 1998: 1/104-105). Bu örnekte, her iki kıraat farklı yorumsal zenginlikler sunmaktadır. Buradaki kıraat farklılığı iyilik ve kötülük arasında sürekli bir mücadelenin varlığını ortaya koymaktadır. Kötülüğün baskın hale gelmesi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde iyiliği yok edebilmektedir.

‘Âsım ve İbn ‘Âmir, Bakara 2/83. âyeti hitap sigası ile **لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ** “*lâ te’bûdûne illallâhe*” şeklinde okurken İbn Kesîr, Hamze ve Kisâî haber manasında **يَعْبُدُونَ** “*ye’bûdûne*” şeklinde okumuştur. ‘Âsım ve İbn ‘Âmir’in okuyuşuna göre anlam “Allah’tan başkasına ibâdet etmeyeceksiniz.” şeklinde olurken İbn Kesîr, Hamze ve Kisâî’nin okuyuşuna göre anlam “Allah’tan başkasına ibadet (kulluk) etmesinler.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/83). ‘Âsım ve İbn ‘Âmir’in okuyuşunda doğrudan hitap ve emir, muhataba yakınlık ve dolaysızlık, şahsi sorumluluk vurgusu ve kişisel hitap varken İbn Kesir, Hamze ve Kisâî’nin okuyuşunda dolaylı anlatım, üçüncü şahıslardan bahsetme, daha objektif bir ton ve genel bir durum tespiti vardır. Bu farklılık, Kur’ân-ı Kerim’in aynı mesajı farklı söylemsel stratejilerle iletebileceğini gösterdiği gibi Kur’ân-ı Kerim’in farklı sosyal bağlamlarda nasıl okunabileceğini de göstermektedir. Bu örnek, kıraat farklılıklarının sadece telaffuz meselesi olmadığını, her varyantın farklı teolojik vurgu taşıdığını ve aynı mesajın farklı retorik stratejilerle iletebileceğini göstermektedir. ‘Âsım ve İbn ‘Âmir aynı âyetteki **حَسَنًا** kelimesini mastar kalıbında **حُسْنًا** “*husnen*” şeklinde okurken Hamze ve Kisâî **حَسَنًا** sıfat-ı müşebbehe kalıbında “*hasenen*” şeklinde okumuştur. Bu iki okuyuş arasındaki fark şudur: İlk okuyuş, söz söylemenin niteliğine vurgu yapar ve “İnsanlara güzellikle söyleyin, güzellikle konuşun!” demek olurken ikinci okuyuş “İnsanlara sözün güzeline söyleyin!” anlamına gelmektedir. Bu okuyuşa göre çirkin söz söylemek yasaklanmıştır (İbnü’l-Cevzî, 2001, 1/84).

‘Âsım ve Kisâî, Bakara 85. âyetteki **تَظَاهَرُونَ** “*tezâherûne*” “Kötülük ve zulümde yardımlaşarak.” kelimesini **تُظْهِرُونَ** “*tüzhirûne*” “İzhar ediyor, ortaya çıkarıyorsunuz.” anlamına gelecek şekilde okurken İbn Kesîr, Nâfî, Ebû ‘Âmr ve İbn ‘Âmir **تَظَاهَرُونَ** “*tezâherûne*” şeklinde okumuştur. Tezâhürât yardımlaşmak demektir. İbn Kuteybe bunu “Birbirine sırt vererek kuvvet kazanma.” olarak tarif etmiştir. Buna göre âyet “Birbirinize günahla ve düşmanlıkta sırt veriyor, destek oluyorsunuz.” anlamına gelmektedir. Yine aynı âyetteki **اسْرِي** kelimesini Hicazlılar “*sükârâ*” kalıbında **أَسَارِي** “*üsârâ*” şeklinde okurken Hamze “*sekrâ*” kalıbında **أَسْرِي** “*esrâ*” diye okumuştur. Bu iki okuyuş arasındaki fark,

anlamda ortaya çıkar. Hamze'nin okuyuşunda mana "Elle tutulan esirler." demek olurken muteber görüşe göre de "Elleri kelepçelenmiş esirler." anlamına gelmektedir (İbnü'l-Cevzî, 2001: 1/85). Bu örnekte, 'Âsım ve Kisâi'nin okuyuşunda bireysel eylem vurgusu ve kişisel sorumluluk odaklı yaklaşım varken Cumhur'un okuyuşunda kolektif eylem vurgusu ve sosyal dinamik odaklı yaklaşım vardır. Hicazlıların okuyuşunda kategorik tanımlama varken Hamze'nin okuyuşunda ise belirli fiziksel durum somut görüntüleme söz konusudur.

İbn Kesîr, Bakara 2/87. âyeti الْقُدُسُ "el-ğudsi" şeklinde okurken diğer kıraat âlimleri الْقُدُسُ "el-ğudüsi" şeklinde okumuştur. İbn Kesîr'in okuyuşuna göre anlam "Mukaddes olan Ruh ile destekledik." şeklinde olurken diğer kıraat âlimlerinin okuyuşuna göre anlam "Onu Ruhu'l-kudüs (Cebrail) ile destekledik." şeklinde olmaktadır (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/85). Ruhun, Kudüs kelimesiyle nitelenmesi tahsîs ve takrîb maksadıyladır. Bununla, Hz. İsa'nın ruhuna şeytan tarafından dokunulmadığı ve onun Allah'a olan yakınlığı ifade edilmek istenmiştir. Ya da Cebrâîl (a.s) ile desteklenmesi sebebiyle ona böyle denmiştir. Yahut da Kur'ân-ı Kerim'de de belirtildiği gibi İncîl ile desteklemiştir. Yahut da okunmasıyla ölülerin diriltildiği İsm-i A'zam duasıyla teyid ettik denilmiştir (en-Nesefî 1998: 1/107-108). Bu örnek, çok küçük dilbilgisel farklılıkların büyük anlam değişiklikleri meydana getirebileceğini göstermektedir.

Cumhur, Bakara 2/88. âyeti غُلْفٌ "gulfün" şeklinde okurken İbn Muhaysın, şâz olarak غِلَافٌ "ğilâfün" şeklinde okumuştur. Cumhur'un okuyuşunda anlam "Yahudiler 'Kalplerimiz muhafazalıdır' dediler." şeklinde olurken İbn Muhaysın'ın okuyuşunda "Kalplerimiz ilimlerin kaplarıdır." şeklinde olmaktadır. Yahûdiler bununla "Bizim kalplerimiz zaten ilimlerin kasasıdır. Bu açıdan bizim başkalarından ilim almaya bir ihtiyacımız da yoktur." demek istiyorlar (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/86; en-Nesefî 1998: 1/108). Taberî ise şâz kıraate itibar edilemeyeceğini dile getirmektedir (et-Taberî 2000: 1/327).

İbn Kesîr ve 'Âsım, Bakara 2/102. âyeti وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ "velâkinneş-şeyâtîne" şeklinde okurken İbn 'Âmir ve Kisâi, وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ "velâ kiniş-şeyâtîne" şeklinde okumuştur. Birinci okuyuşa göre anlam "Fakat Şeytanlar küfre girdiler." şeklinde olurken ikinci okuyuşa göre anlam "Halka sihri öğretmek suretiyle, bununla onları aldatmayı, saptırmayı ve yoldan çıkarmayı amaçladıklarından kâfir oldular." şeklinde olmaktadır. aynı âyeti İbn "Abbâs ve Zührî, الْمَلَكَيْنِ "el-melikeyni" "Bâbil'de iki krala." şeklinde okurken Cumhur الْمَلَكَيْنِ "el-melekeyni" "Bâbil'de Hârut ve Mârut adlı iki meleğe." şeklinde okumuştur (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/93). İbn Kesîr ve 'Âsım'ın okuyuşunda şeytanların doğası gereği kötü olması ve zaten kâfir olmaları hakkında bilgi varken İbn 'Âmir ve Kisâi'nin okuyuşunda şeytanların yaptıkları eylemler nedeniyle kötü sayılmaları ve kafir hale gelmeleri vardır. İkinci okuyuş, sihrin sadece bir beceri değil sistemli bir sapkınlık aracı olduğunu, bilgi aktarımında niyetin önemini, kişinin öğrettiklerinden sorumlu olduğunu ve bilgiyi kötüye kullanmanın sorumluluğunu vurgulamaktadır.

Cumhur, Bakara 2/104. âyeti رَاعِنًا "râ'inâ" şeklinde okurken Hasen, A'meş ve İbn Muhaysın رَاعِنًا "râ'inen" şeklinde okumuştur. Cumhur'un okuyuşunda anlam "Bizi gözet." şeklinde okurken Hasen,

A'meş ve İbn Muhaysın'ın okuyuşunda anlam "Cahil ve ahmak demeyin." şeklinde olmaktadır (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/98; en-Neseфі 1998: 1/107-108). Kelbi "Bu kelime için, Yahudi dilinde birbirlerine dil uzatmak için kullandıkları kötü bir sövgü ifadesiydi. Yahudiler Hz. Peygamber'in huzuruna gelir, "râ'inâ" diyerek gülerlerdi. Onların sergilediği davranışın aksine Mü'minlere bu yasaklanmıştır." demiştir (el-Mâturidî 2005: 1/529). Bu örnekte, aynı kelime Mü'min bağlamında saygılı talep, Yahudi bağlamında gizli hakaret ve dilbilimsel bağlamda kültürel sövgü ifade etmektedir. Aynı form, farklı niyetler taşıyabilmektedir.

İbn Âmir dışında kıraat imamları, Bakara 2/106. âyeti نَسَخَ "nensah" şeklinde okurken İbn Âmir نُنْسَخَ "nunsih" şeklinde okumuştur. Birinci okuyuşa göre anlam "Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırırsak." şeklinde olurken ikinci okuyuşa göre anlam "Herhangi bir ayetin hükmü yürürlükten kaldırılırsa..." şeklinde olmaktadır. Bu örnekte Cumhur'un okuyuşunda aktif yapı söz konusu iken İbn Âmir'in okuyuşunda pasif yapı söz konusudur. Aynı âyeti Nâfi', Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'kub ve Halefü'l-Âşir نُنْسِيهَا "nünsihâ" şeklinde okurken İbn Kesîr ve Ebû 'Amr نَنْسَاهَا "nenseehâ" şeklinde okumuştur. Birinci okuyuşa göre anlam "Onu unutturur (ya da ertelersek)." şeklinde olurken ikinci okuyuşa göre anlam "Onu geciktirirsek, tehir edersek, ertelersek." şeklinde olmaktadır (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/98).

Kurrâ'nın çoğu, Bakara 2/119. âyeti تَسْأَلُ "tüs-elü" şeklinde okurken Nâfi' ile Ya'kûb تَسْأَلُ "tes-el" şeklinde okumuştur. Kurra'nın çoğunun okuyuşuna göre anlam "Sen Cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin." şeklindeyken Nâfi' ile Ya'kûb'un okuyuşuna göre anlam "Cehennemliklerin durumunu sorma." şeklinde olmaktadır. Bu da kâfirlerin karşı karşıya bulundukları azabın önemini ve büyüklüğünü göstermektedir (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/106; en-Neseфі 1998: 1/125). Bu örnek, önceki örnekten farklı olarak, sadece gramer değişikliği değil, aynı zamanda hitap tarzının da değiştiğini göstermektedir. Bu durum, Kur'ân-ı Kerim'in çok katmanlı hitap üslûbunu ve farklı psikolojik etki meydana getirme kapasitesini göstermektedir. Her iki kıraatten çıkan ortak tema azabın büyüklüğüdür. Bu da Kur'ân-ı Kerim'in farklı okuyuşlarla bile aynı temel mesajı vermeye odaklandığını göstermektedir. Bu durum kıraat farklılıklarının çelişki olmadığını aksine anlamsal zenginlik kattığını ortaya koymaktadır. Nâfi'in Medine, Ya'kub'un Basra kıraat geleneğini temsil etmesi, farklı İslamî merkezlerde farklı anlayış yaklaşımlarının geliştiğini gösterebilir. Bu tür örnekler, kıraat ilminin sadece fonetik değil, aynı zamanda hermenötik bir disiplin olduğunu ortaya koymaktadır.

Cumhur, Bakara 2/124. âyeti إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ "İbrâhîme rabbühû" şeklinde okurken Ebû Hanîfe ve İbn 'Abbâs إِبْرَاهِيمُ رَبَّهُ "İbrâhimü rabbehû" şeklinde okumuştur. Cumhur'un okuyuşunda anlam "Bir zaman Rabbi İbrahim'i birtakım emirlerle sınamış..." şeklinde olurken Ebû Hanîfe ve İbn 'Abbâs'ın okuyuşuna göre anlam "İbrâhîm dualardan oluşan birtakım kelimelerle, âdeta denemeye tâbi tutulan biri gibi Rabbine dua edip çağırırdı." şeklinde okumuştur (İbnü'l-Cevzî 2001: 1/108). Bu örnek, kıraat ilminin sadece fonetik bir disiplin olmadığını, aynı zamanda teolojik, hermenötik ve felsefi boyutları olan kapsamlı bir alan olduğunu kanıtlamaktadır. Aynı zamanda İslamî metinlerin tarihsel yorumlama

süreçlerindeki dinamikliği ve çok boyutlu anlam üretme kapasitesini somut olarak ortaya koymaktadır. Bu örnek, kıraat farklılıklarının en radikal anlamsal değişiklik meydana getiren türüne aittir. Bu durum, aynı ayetin iki farklı teolojik paradigmayı destekleyebileceğini göstermektedir. Cumhuriyet’in okuyuşuna göre İbrahim sınıran, test edilen figürken İbn ‘Abbâs ve Ebû Hanîfe’nin okuyuşunda İbrahim aktif dua eden, çağırıcı figür konumundadır. Arapçada fail-mef’ul esnekliğinin bu kadar gramatik anlam değişikliği meydana getirmesi, Kur’ân-ı Kerim’in dilsel zenginliğinin ve çok katmanlılığının göstergesidir. Her iki okuyuşun da İslamî gelenekte meşru kabul edilmesi, İslam düşüncesinin çok sesli yapısını ve farklı teolojik yaklaşımlara alan açma kapasitesini göstermektedir.

Kisâ, Bakara 2/125. âyeti **وَاتَّخِذُوا** “vettehizû” şeklinde okurken Nâfi‘ ile İbn Amir **وَاتَّخِذُوا** “vettahezû” şeklinde okumuştur. Kisâ’nın okuyuşuna göre anlam “Siz de Makam-ı İbrahim’den kendinize bir namaz yeri edinin.” şeklinde emirken Nâfi‘ ile İbn ‘Âmir’in okuyuşuna göre anlam “Onlar, Makam-ı İbrâhîm’i bir namaz yeri edindi.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/110). Bu örnek, kıraat farklılıklarının sadece dilbilgisel değil, aynı zamanda teolojik, hukukî ve ritüel boyutları olduğunu göstermektedir. Farklı okuyuşlar, metnin farklı işlevsel katmanlarını açığa çıkararak, İslamî düşüncenin zenginliğine katkıda bulunmaktadır. Kisâ’nın okuyuşu İbrahim’in makamının gelecekteki nesiller için sürekli bir namazgah olması gerektiği vurgusu yaparak hukuki bir yükümlülük ifade ederken diğer okuyuş bu uygulamanın tarihsel olarak gerçekleşmiş olduğu bilgisini vermektedir. Bu kıraat farkı, Kur’ân-ı Kerim’in geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağlantıları nasıl kurduğuna dair önemli ipuçları vermektedir. Nâfi (Medine) ve İbn ‘Âmir’in (Şam) aynı okuyuşu benimsemeleri, Hicaz ve Şam bölgelerinde benzer bir tefsir anlayışının hâkim olduğunu düşündürülebilir.

Nâfi‘ ve Ebû Ca’fer, Bakara 2/132. âyeti **وَأَوْصَى** “ve evşâ” şeklinde okurken diğerleri **وَوَصَّى** “ve veşşâ” şeklinde okumuştur. Nâfi‘ ve Ebû Ca’fer’in okuyuşu “Vasiyet etti.” anlamındayken diğerlerinin okuyuşu “Tavsiye etti.” anlamındadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/325). Vasiyet okuyuşu, Allah’ın peygamberler aracılığı ile verdiği emirler ontolojik zorunluluk taşıırken tavsiye okuyuşu, insanların epistemolojik rehberliği ile sınırlıdır. Vasiyet kavramı, ölüm sonrası hesap verebilirlik içerirken tavsiye kavramı dünyevi fayda odaklıdır. Bu kıraat farkı, fıkıh ilminin oluşum sürecindeki farklı yaklaşımları yansıtır olabilir. Medine’de yerleşik kültürün olduğu yerde vasiyet, diğer bölgelerde ise tavsiye şeklinde yorumlanmış olabilir.

Cumhuriyet, Bakara 2/138. âyeti **صِبْغَةَ اللَّهِ** “şıbgatellâhi” şeklinde okurken İbn ‘Able **صِبْغَةُ اللَّهِ** “şıbgatullâhi” şeklinde okumuştur. Cumhuriyet’in okuyuşu “Biz Allah’ın boyasıyla boyanmışızdır.” anlamındayken İbn ‘Able’nin okuyuşu “Bu Allah’ın boyasıdır.” anlamındadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/115). Bu örnekte, Cumhuriyet’in eylem odaklı okuduğu İbn ‘Able’nin de varlık odaklı okuduğu görülmektedir. Buradaki i’rab farkının teoloji, felsefe, belâğat, sosyoloji, antropoloji, dilbilim, dinler tarihi gibi onlarca disiplini ilgilendiren çok boyutlu etkiler meydana getirdiği görülmektedir.

İbn Kesîr, Nâfi‘, ‘Âsım’dan rivâyetle Ebû Bekir ve Ebû ‘Amr, Bakara 2/140. âyeti اَمْ يَقُولُونَ “em yekûlûne” şeklinde okurken İbn ‘Âmir, Hamze ve ‘Âsım’dan rivâyetle Hafs, اَمْ يَقُولُونَ “em tekûlûne” şeklinde okumuştur. Birinci okuyuş “Yoksa onlaridiler mi diyorlar?” şeklinde olurken ikinci okuyuş “Yoksa sizidiler mi diyorsunuz?” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/117).

İbn Kesîr, Ebû ‘Amr, Nâfi‘ ve ‘Âsım, Bakara 2/144. âyeti يَعْمَلُونَ “ye’melûn” şeklinde okurken bunların dışındakiler تَعْمَلُونَ “te’melûn” şeklinde okumuştur. Birinci okuyuş “Allah onların yaptıklarından habersiz değildir.” şeklindeyken ikinci okuyuş “Allah sizin yaptıklarından habersiz değildir.” şeklindedir. Birinci okuyuş inkâr edip haktan kaçan kâfirler için cezâ ve azap ile tehdit manası içerirken ikinci okuyuş mü’minlere sevap verme, vaad ve söz vermedir (en-Nesefî 1998: 1/140-142).

Cumhur, Bakara 2/148. âyeti مُؤَلِّهَا “müvellîhâ” şeklinde okurken İbn ‘Amir ile Velid b. Ya’kûb, مُؤَلَّهَا “müvellâhâ” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşunda anlam “Herkesin yöneldiği bir yön vardır.” şeklinde olurken İbn ‘Amir ile Velid b. Ya’kûb’un okuyuşunda “Sizden olsun, sizden başkaları olsun her milletin yönelmek ile emrolunduğu bir yönleri vardır..” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/122; en-Nesefî 1998: 1/141).

İbn Kesîr, Ebû Ca’fer ve ‘Âsım, Bakara 2/164. âyeti وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ “ve teşrîfirriyâhi” şeklinde okurken Hamze ve Kisai cinsi kastederek وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ “ve teşrîfirrihi” şeklinde okumuştur. Birinci okuyuşta anlam “Rüzgârlar.” olurken ikinci okuyuşta anlam “Rüzgâr.” şeklindedir (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/129).

‘Âsım ve Kisâî, Bakara 2/165. âyeti وَلَوْ يَرَى “velev yerâllezîne zalemû” şeklinde okurken Nâfi‘ ve Ya’kûb, Hz. Peygamber’e hitaben وَلَوْ تَرَى “velev terâllezîne zalemû” şeklinde okumuştur. Birinci okuyuşta anlam “Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman bütün kuvvetin Allah’ın olduğunu ve Allah’ın azabının pek şiddetli olduğunu bir bilselerdi!” şeklinde olurken ikinci okuyuşta anlam “Ey Muhammed, sen zalimlerin azabı gördüklerindeki hallerini bir görmüş olsaydın.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/130). Taberî, “velev terâllezîne zalemû” kıraatini tercih etmiş ve “hitap Resulullah’a ise de asıl kastedilen onun dışındakilerdir.” demiştir (et-Taberî 2000: 1/285). Nesefî’de bu konuda “Şirkleri yüzünden büyük bir zulüm ve inkâr içinde olanlar, her bakımdan sevap verme ve cezalandırmada güç, kuvvet ve kudretin Allah’a âit olduğunu, Allah’a denk tuttıkları varlıkların bir hiç olduklarını keşke bilmiş olsalardı. Kıyamet gününde Allah’ın zalimlere uygulayacağı azabın şiddetini bilselerdi, onlarda görülecek ve duyulacak pişmanlık ve üzüntünün tarifi anlatılamazdı” şeklinde izah etmiştir (en-Nesefî 1998: 1/148).

Cumhur, Bakara 2/185. âyeti شَهْرُ رَمَضَانَ “şehru ramedâne” şeklinde okurken Mu’âviye, Hasen, Yahya b. Ya’mer, شَهْرُ رَمَضَانَ “şehra ramedâne” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşunun anlamı “(O sayılı günler)...Kur’ân’ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır.” şeklinde olurken Mu’âviye, Hasen, Yahya b. Ya’mer’in okuyuşunun anlamı “Öyleyse içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/143).

Nâfi‘, İbn Kesîr ve ‘Âsım, Bakara 2/191. âyeti يَقَاتِلُوهُمْ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ “ve lâ tükâtîlûhüm”... يَقَاتِلُوكُمْ “yukâtîlûküm” şeklinde okurken Hamze, Kisâi ve Halef يَقَاتِلُوهُمْ “velâ taqtîlûhüm”... يَقَاتِلُوكُمْ “yaqtîlûküm” şeklinde okumuştur (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/155). Birinci okuyuşta anlam “Yalnız Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün.” Şeklinde olurken ikinci okuyuşta anlam “Mescid-i Haram’da onlar sizi öldürmedikçe siz de onları öldürmeyin, eğer onlar sizi öldürürse, siz de onları öldürün.” şeklinde olmaktadır. Birinci de karşılıklı olarak birbirini öldürme, çarpışma ve savaşma olurken ikinci de müşareket olmadan birinin diğerini öldürmesi söz konusudur (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/155).

Kurrâ’nın çoğu, Bakara 2/196. âyeti الْعُمْرَةُ “el-‘umrate” şeklinde okurken İbn Mes‘ûd, Ebû Rezin, Hasen, Şa‘bî, Ebû Ca‘fer’den rivâyetle Kisâi, الْعُمْرَةُ “el-‘umratü” şeklinde okumuştur. Birincisinde anlam “Haccı da umre de Allah için tamamlayın.” şeklinde olurken ikincisinde “Haccı tamamlayın ve Allah için umre yapın.” şeklinde olmaktadır. Hz. ‘Alî, İbn ‘Ömer, İbn “Abbâs, Ahmed ve Şafî‘i umrenin vacip olduğunu söylerken İbn Mes‘ûd, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’ten de onun sünnet ve nafil olduğu rivâyet edilmiştir (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/161).

Hasen, Bakara 2/210. âyeti الْمَلَائِكَةُ “el-Melâiketi” şeklinde okurken Ebû Ca‘fer مع الْمَلَائِكَةِ “me‘a’l-melâiketi” takdirinde, diğer kıraat âlimleri ise الْمَلَائِكَةُ “el-Melâiketü” şeklinde okumuştur. Hasen’in okuyuşunda anlam “Allah’ın, bulutların gölgeleri içinde ve meleklerin arasında gelmesinden başka bir şey mi bekliyorlar?” şeklinde olurken Ebû Ca‘fer’in okuyuşunda “Onlar ancak Allah’ın meleklerle birlikte buluttan gölgeler içinde gelmesini mi bekliyorlar?” şeklinde diğer kıraat imamlarının okuyuşunda da “Onlar (böyle davranmakla) bulut gölgeleri içinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/175; el-Cezerî t.y.: 1/227; et-Taberî 2000: 1/261).

‘Âsım, Bakara 2/210. âyeti تُرْجَعُ “türce‘u” şeklinde okurken İbn Amir, Hamze ve Kisai تُرْجَعُ “terci‘u” şeklinde okumuştur. ‘Âsım’ın okuyuşunda anlam “Bütün işler Allah’a döndürülür.” şeklinde olurken İbn ‘Âmir, Hamze ve Kisâi’nin okuyuşunda anlam “Bütün işler Allah’a döner, Allah’a varır.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/175).

Kurra’nın çoğu, Bakara 2/213. âyeti لِيُخْخِمَ “liyehküme” şeklinde okurken Ebû Ca‘fer لِيُخْخِمَ “liyühkeme” şeklinde, Mücahid de Hz. Peygamber’e (s.a.v.) hitap olarak لِيُخْخِمَ “litehküme” şeklinde okumuştur. Birinci okuyuşta anlam “Anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi.” şeklinde olurken ikinci okuyuşta anlam “Anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda aralarında hükmedilsin diye...” olmaktadır. Üçüncü okuyuşta da “Ey Peygamber anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda aralarında hükmedesin diye...” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/177).

Cumhur, Bakara 2/214. âyeti يَقُولُ “yekûle” şeklinde, Nâfi‘ يَقُولُ “yekûlü” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşunda anlam “...Peygamber deyinceye kadar...” şeklinde olurken Nâfi‘in okuyuşunda anlam “...ta ki peygamber şöyle dedi...” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/179).

Kurrânın çoğu, Bakara 2/219. âyeti كَبِيرٌ “kebîr” şeklinde okurken Hamze ile Kisâî كَبِيرٌ “keşîr” şeklinde okumuştur. Birinci okuyuşta anlam “Ama günahları yararlarından büyüktür.” şeklinde okurken ikinci okuyuşta anlam “Ama günahları yararlarından daha çoktur.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/184). Ebû ‘Amr, aynı âyeti الْعَفْوُ “el-‘afvü” şeklinde okurken diğerleri الْعَفْوُ “el-‘afve” şeklinde okumuştur. Ebû ‘Amr’ın okuyuşunda anlam “İnfak edeceğin şey ihtiyaç fazlasıdır.” şeklinde olurken diğerlerinin okuyuşunda anlam “İhtiyaçtan arta kalanı.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/185).

‘Âsım’dan rivâyetle Hafs, Bakara 2/222. âyeti حَتَّى يَطْهَرْنَ “hattâ yethürne” şeklinde okurken ‘Âsım’ın râvisi Ebû Bekir حَتَّى يَطْهَرْنَ “hattâ yettahherne” şeklinde okumuştur. Hafs’ın okuyuşunda anlam “Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.” şeklinde okurken Ebû Bekir’in okuyuşunda anlam “Gusledinceye kadar onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.” şeklinde olmaktadır (el-Cezerî t.y.: 1/227; İbn Mücâhid 1980: 1/182). “Hattâ yethürne” kıraatine göre, hayız halinden temizlenen kadın, yıkanmadan kocasına helaldir. Bu görüş, Süfyan es-Sevrî ve ‘İkrime’den nakledilmiştir. Taberî “hattâ yettahherne” kıraatini tercih etmiştir. Ancak bu görüşte olan âlimler, âdet gören kadınların, kendilerini temizlemelerinden maksadın ne olduğu hakkında farklı görüşler zikretmişlerdir. Bazılarına göre burada, kadınların kendilerini temizlemelerinden maksat, adet halinden sonra bütün vücutlarını yıkayıp banyo yapmalarıdır. Kadınlar ancak bundan sonra kocalarına helal olurlar. Diğer bazılarına göre ise, kadının sadece âdet gördüğü avret mahallini yıkamasıdır. Kadın bundan sonra kocasına helal olur. Taberî, yıkandıktan sonra temizlenmiş olacaklarını söyleyen görüşü tercih etmiştir (et-Taberî 2000: 1/383-385).

‘Âsım, İbn ‘Âmir ve Ebû ‘Amr, Bakara 2/236. âyeti لَمْ تَمْسُوهُنَّ “lem temessûhunne” “Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirleden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur.” şeklinde okurken Hamze, Kisâî ve Halef تَمَسَّوْهُنَّ “tümâssûhunne” birleşmenin karşılıklı olmasını ifade edecek şekilde okumuştur (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/211).

Ebû ‘Amr, Hamze, İbn ‘Âmir, Bakara 2/240. âyeti وَصِيَّةٌ “vaşiyyeten” şeklinde okurken İbn Kesir, Nâfi‘ ve Kisâî وَصِيَّةٌ “vaşiyyetün” şeklinde okumuştur. Birinci okuyuşun anlamı “Eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler.” şeklinde olurken ikinci okuyuşun anlamı “Vasiyet size farz kılındı.” şeklinde olmaktadır. Burada (ölenden) maksat ölüme yaklaşan kimse demektir (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/217).

İbn Kesîr, Hamze ve Kisâî, Bakara 2/245. âyetteki يَبْشُطُ “yebşutu” kelimesindeki sad harfini sin harfî ile يَبْسُطُ “yebşutu” ve بَسْطَةً “beşâten” “Dilediğinin rızkını daraltır, dilediğinkini de bollaştırır.” şeklinde okurken Nâfi‘ sad harfî ile يَبْشُطُ “yebşutu” ve بَسْطَةً “beşâten” “Rızkı Allah daraltır ve genişletir.” şeklinde okumuştur (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/222).

Nâfi‘ ve Ebû ‘Amr, Bakara 2/249. âyeti عَرَفَتْ “ğarfeten” şeklinde okurken İbn ‘Âmir, ‘Âsım ve Kisâi عُرِفَتْ “ğurfeten” şeklinde okumuştur. Nâfi‘ ve Ebû ‘Amr’ın okuyuşunun anlamı “Ancak eliyle bir defa alan başka.” şeklinde olurken İbn ‘Âmir, ‘Âsım ve Kisâi’nin okuyuşunun anlamı “El dolusu almak.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/226). Bu kelimenin ilk harfi fethalı okununca bir kere içmek anlamı ortaya çıkmaktadır. Böylece ayette anlatılan Tâlût’un ordusunun imtihan olacakları nehirde elleriyle bir sefer içebilecekleri anlamı ortaya çıkmaktadır. Burada içilen su miktarı belirtilmemiş olmaktadır. Bu kelimenin ilk harfi dammeli okunduğunda ise anlam bir avuç su içmek olmaktadır. Böylece ordunun imtihan olacakları nehirde sadece bir avuç su içebilecekleri anlamı ortaya çıkmakta ve içecekleri su miktarı belirtilmiş olmaktadır. İkinci okuyuşa göre Tâlût’un ordusunun imtihanı daha çetin olmaktadır (Ateş 2011: 136).

Cumhur, Bakara 2/251. âyeti دَفَعَ اللَّهُ “def‘ullâhi” şeklinde okurken Nafi‘, Ya’kûb ve Ebân وَلَوْ لَا دِفَاعُ اللَّهِ “velevlâ difâ‘ullâhe” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşunun anlamı “Eğer Allah’ın insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı...” şeklinde olurken Nafi‘, Ya’kûb ve Ebân’ın okuyuşunun anlamı “Eğer Allah kendisine itaat edenleri kendine isyan edenlere karşı müdafaa etmeseydi.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/226).

‘Âsım, İbn ‘Âmir ve Kisâi, Bakara 2/259. âyeti نُنْشِرُهَا “nünşizühâ” şeklinde, Hicaz ve Basra ekolü, نُنْشِرُهَا “nünşiruhâ” şeklinde ve ‘Âsım’dan rivâyetle Ebân’da نَنْشُرُهَا “nenşüruha” şeklinde okumuştur. Birinci okuyuşun anlamı “(Eşegin) kemikler (in)e de bak; nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz? şeklinde olurken ikinci okuyuşun anlamı “O kemiklere bak! Ölümünden sonra, onları nasıl diriltiyoruz da sonra onlara et giydiriyoruz.” şeklinde, üçüncü okuyuşun anlamı da “Bu dürülü bir şeyi açmaktır. Sanki ölüm onu dürmüş, diriltme de onu açmıştır.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/235; el-Cezerî t.y.: 1/231; Ebû Hayyân 2002: 1/220; İbn Mücâhid 1980: 1/189; el-Kurtubî 1964: 1/295; ez-Zeccâc 1988: 1/344; ez-Zemahşerî 1987: 1/491). Bu örnek, tek bir âyetin çok katmanlı anlam yapısına sahip olabileceğini ve farklı okuyuşların bu katmanları açığa çıkardığını göstermektedir. Şöyle ki; “nünşizühâ”: Fiziksel yeniden yapılandırma süreci (kemikleri bir araya getirme), “nünşiruhâ”: Yaşam gücünün geri verilmesi (diriltme) ve “nenşüruha”: Metaforik açılım (dürülmüş şeyin açılması) şeklinde yeniden dirilişi farklı perspektiflerden ele almaktadır. Aynı âyeti ‘Âsım, اَعْلَمُ “a’lemü” şeklinde okurken Hamze ve Kisâi اَعْلَمُ “i’lem” şeklinde, Ebû Bekir’den rivâyetle Cu’fî’de اَعْلِمُ “e’lim” şeklinde okumuştur. ‘Âsım’ın okuyuşunun anlamı “Şimdi biliyorum ki...” şeklinde olurken Hamze ve Kisâi’nin okuyuşunun anlamı “Bil ki Allah her şeye kâdirdir, buyurdu.” şeklinde, Cu’fî’nin okuyuşunun anlamı da “Başkalarına bildir.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/235).

Cumhur, Bakara 2/260. âyeti فَصَرُّهُنَّ “feşurhünne” şeklinde okurken Ebû Ca’fer, Hamze, Halef ve ‘Âsım’dan rivâyetle Mufaddal فَصَرَّهُنَّ “feşırhünne” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşunun anlamı “Onları parçalayıp...” şeklinde olurken Ebû Ca’fer, Hamze, Halef ve Mufaddal’ın okuyuşunda anlam “Onları kes ya da onları parça parça et.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/237). Buna

bir de yanında bulundur anlamı verilmiştir (el-Mâturidî 2005:250). Sad harfinin ötresiyle de okunsa esresiyle de okunsa “Sen onları parçala.” anlamına gelmektedir. Ancak, Sad harfinin ötresiyle okunması daha evlâdır. Çünkü yaygın olan kıraat budur (et-Taberî 2000: 1/501). Bu örnek, kıraat ilminin tefsir metodolojisindeki merkezi rolünü ortaya koyarken aynı zamanda yaygınlık prensibinin kıraatlerin tercihinde önemli rol oynadığı görülmektedir.

Cumhur, Bakara 2/269. âyeti يُوْتِ “yü’ti’l-ḥikmete” şeklinde okurken Ya’kûb يُوْتِ “yü’ti’l-ḥikmete” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşunda anlam “Kime hikmet verilmişse...” şeklinde olurken Ya’kûb’un okuyuşunda anlam “Allah kime hikmet verirse.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/242). Bu kıraat farkı, İslam düşüncesinin en temel epistemolojik meselelerinden biri olan hikmetin kaynağı, doğası ve insana ulaşma biçimine değinmektedir.

‘Âsım’dan rivâyetle Ebû Bekir, Bakara 2/271. âyeti وَنُكَفِّرُ “ve nükeffirü” şeklinde okurken İbn ‘Âmir يَكْفُرُ “yükeffirü” şeklinde okumuştur. Ebû Bekir’in okuyuşunda anlam “Sizin günahlarınızdan bir kısmına da bağışlarız.” şeklinde olurken İbn ‘Âmir’in okuyuşunda anlam “Sizin günahlarınızdan bir kısmına da kefarete olur.” şeklinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/244). Birinci kıraatte Allah’ın merhametine vurgu varken ikinci kıraatte amelî (sadaka vermenin) günahları örten kefarete etkisine vurgu vardır.

Hamze ve Ebû Bekir, Bakara 2/279. âyeti فَاعِزُّوا “feâzinû” şeklinde okurken Ebû ‘Amr ve İbn ‘Âmir فَادُّوا “fe’zenû” şeklinde okumuştur. Hamze ve Ebû Bekir’in okuyuşunun anlamı “Allah ve Rasûlünün onlara karşı açacağı harbi bildirin.” şeklinde olurken Ebû ‘Amr ve İbn ‘Âmir’in okuyuşunun anlamı “Allah ve Resûlüyle savaşa girdiğinizi bilin.” şeklinde olmaktadır. İbn ‘Abbâs şöyle demiştir. “Faiz yiyene kıyâmet gününde: Silahını al, savaşa hazırlan denir.” (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/246). Buradaki fark, faizle ilgili âyetin muhatabına yönelik farklı sorumluluk düzeyleri ortaya koymaktadır. Birinci okuyuş, toplumsal/kolektif bir sorumluluk yüklerken ikinci okuyuş bireysel farkındalık gerektiren bir durumdur. Burada faiz sadece ekonomik bir mesele değil, Allah’la varoluşsal bir çatışma durumudur.

İbn ‘Abbâs, Bakara 2/285. âyeti وَكِتَابِهِ “vekitâbihî” “Kitabına.” şeklinde okumuş ve kitab’ın kütüb’den daha kapsamlı olduğunu söylemiştir. Kitap, cins isim olduğundan bütün semavi kitapları kapsamaktadır. Hamze, Kisâi ve Halef’de İbn ‘Abbâs’ın bu okuyuşuna katılmışlardır. İbn Kesîr, Nafi’, ‘Âsım’dan rivâyetinde Ebû Bekir, Ebû ‘Amr ve İbn ‘Âmir “vekütübihî” “Kitaplarına.” şeklinde okumuştur. Cumhur’un aynı âyetteki نُفَرِّقُ “nüferriku” şeklinde okuduğu kelimeyi Ya’kûb يَفْرِقُ “yefraqu” şeklinde okumuştur. Cumhur’un okuyuşunun anlamı “Onun peygamberlerinden hiçbirini diğerlerinden ayırt etmeyiz.” şeklinde olurken Ya’kûb’un okuyuşunun anlamı “Hepsi de O’nun elçilerinden hiçbirisi arasında ayırım yapmaz.” şeklinde okumuştur (İbnü’l-Cevzî 2001: 1/255).

4. Sonuç

Bu çalışmada, Fâtihâ ve Bakara surelerindeki kıraat farklılıklarının anlam üzerindeki etkileri, klasik tefsir kaynaklarına dayalı karşılaştırmalı bir metodoloji ile sistematik olarak incelenmiştir. Yapılan

analizler neticesinde kıraat ilminin, tarihin derinliklerinde kalmış sadece fonetik bir disiplin olmadığı, aynı zamanda teolojik, hermenötik ve filolojik boyutları bulunan çok katmanlı bir alan olduğu tespit edilmiştir. Bu ilim, Kur’ân-ı Kerim’in lafzî ve manevî bütünlüğünü koruma görevini üstlenen ve onun ilahi bir metin olduğunu ispatlayan eşsiz bir disiplin olarak öne çıkmaktadır.

Araştırma, Fâtiha ve Bakara surelerindeki örnekler üzerinden, kıraat farklılıklarının Kur’ân-ı Kerim metninde bir çelişki veya eksiklik teşkil etmediğini, bilakis metnin anlam derinliğini artıran ilahi bir mucize olduğunu ortaya koymaktadır. Sahih kıraatlerin, ilahi muradın farklı veçhelerini aydınlatarak Kur’ân-ı Kerim’in evrensel mesajını zenginleştirdiği görülmüştür. Buna karşılık, şâz kıraatlerin ise özellikle sahabe ve tabiûn dönemlerindeki tefsir anlayışlarını yansıtmaları ve metnin yorum tarihindeki esnekliğe ışık tutması bakımından değerli birer veri kaynağı olduğu anlaşılmıştır.

Mekki b. Ebi Talip, kıraatlerin sahih kabul edilebilmesi için; Hz. Peygamberden sahih bir senetle nakledilmesi, “Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği Mushaflardan herhangi birinin hattına uyması ve bir yönüyle de olsa Arap dili gramerine uygun olması gerekir” demiştir. Ancak bulgular, kıraatlerin sahih kabul edilebilmesi için öne sürülen “Arap dili gramerine bir yönüyle uygun olma” şartının, mutlak bir tespit kriterinden ziyade, müfessirlerin okuyuşlar arasında yaptıkları tercihlerde başvurdukları bir “tercih kriteri” niteliği taşıdığına işaret etmektedir. Bu durum, farklı âlimlerin sahih kıraatler arasında neden ve nasıl tercihlerde bulunabildiğini de açıklamaktadır.

Kıraat İlmi, Kur’ân-ı Kerim’in hem lafzî muhafazasını hem de manevî derinliğini korumada büyük öneme sahip olduğu gibi Kur’ân-ı Kerim’in doğru anlaşılması ve yaşanması için de çok önemlidir. Bu çalışma, Fâtiha ve Bakara surelerindeki kıraat farklılıklarının, Kur’ân-ı Kerim’in anlaşılmasında ve yorumlanmasında sağladığı geniş perspektifi ortaya koyarak, onun ilahi mesajının evrenselliğini ve sürekliliğini tekrar vurgulamaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, kıraat farklılıklarının tefsir, fıkıh, kelam ve dil bilimleri gibi temel İslami disiplinlerin gelişiminde oynadığı kurucu role dikkat çekmektedir. Müfessir, fakih, kelâm âlimleri ve dilbilimcilerin asırlardır bu farklılıklardan istifade ettikleri görülmektedir. Bu da kıraatlerin sağladığı çok anlamlılıkla Kur’ân-ı Kerim’in her asırda insanlığın ihtiyaçlarına cevap verebilecek dinamik bir rehber olduğunu göstermiştir. Kur’ân-ı Kerim’in çok anlamlılığı, kıraatler sayesinde donuklaşmadan korunmuş ve ümmetin dinî birliğini güçlendiren bir miras olarak günümüze ulaşmıştır.

Dolayısıyla, Fâtiha ve Bakara sureleri özelinde yapılan bu inceleme, kıraat olgusunun Kur’ân-ı Kerim’in ilahi mesajının evrenselliğini ve sürekliliğini temin eden temel bir mekanizma olduğunu somut delillerle göstermektedir. Bu bağlamda, kıraatlerin daha fazla araştırılması ve anlaşılması, Kur’ân-ı Kerim’in rehberliğinden istifade etmek isteyenler için önemli bir hedef olacaktır.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil., & Şahin, Muzaffer. (2006). Kur'an-ı Kerim Meâli, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ateş, A. E. (2011). Bakara Suresindeki Kıraat Farklılıklarının Dilbilimsel Analizi (Mütevâtir ve Meşhûr Kıraatler). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- el-Ahfeş, E. (1990). Kitâbü Me'âni'l-Kur'ân (H. M. Karâ'a, Ed.). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- el-Begavî, F. (1989). Me'âlimu't-Tenzîl (M. A. en-Nemîr, O. C. Dâmiriyye, & S. M. el-Harş, Ed.). Riyâd: Dâru Taybe.
- el-Cezerî, E.-H. (1999). Müncidü'l-Muḥriin ve Mürşidü't-Tâlibîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Cezerî, E.-H. (t.y.). en-Neşr fi'l-Kırâ'âtî'l- 'Aşr (A. M. ed-Dabbâ', Ed.). el-Matba'atü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ.
- el-Endelûsî, E.-H. (2002). el-Baḥru'l-Muḥîṭ ('Âdil Aḥmed 'Abdü'l-Mevcûd & 'Ali Muḥammed Mu'avviz, Ed.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Endelûsî, İ.-'A. (2001). el-Muḥarraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz (A.-S. A.-Ş. Muhammed, Ed.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Fârîsî, E.-'A. (1993). el-Ḥüce li'l-Kurrâ'i's-Seb'a (B. Kahvecî & B. Cüveycâtî, Ed.). Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs.
- el-Ḳurṭubî, E.-'A. (1964). el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Ḳur'ân (A. el-Berdûnî & İ. Etfeyyîş, Ed.). Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye.
- el-Mâturîdî, E.-M. (2005). Te'vîlâtü Ehli's-Sünneh (M. Baslûm, Ed.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- en-Neḥḥâs, E.-C. (2002). İ'râbü'l-Ḳur'ân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- en-Nesefî, E.-B. (1998). Tefsîru'n-Nesefî. Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib.
- Gündüz, Ş. (2008). Sâbîlik. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- İbn Mücâhid, E.-B. (1980). Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâ'ât (Ş. Dayf, Ed.). Mısır: Dâru'l-Meârif.
- İbnü'l-Cevzî, E.-F. (2001). Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr (A. el-Mehdî, Ed.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Râgîb el-İsfahânî, E.-K. (1992). el-Müfredât fî Ġarîbi'l-Ḳur'ân (S. A. ed-Dâvûdî, Ed.). Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- Ṭaberî, E.-C. (2000). Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Ḳur'ân (A. M. Şâkir, Ed.). Müessesetü'r-Risâle.
- Zeccâc, E.-İ. (1988). Me'âni'l-Ḳur'ân ve İ'râbüh (A. A. Şelebî, Ed.). Beyrut: 'Âlimü'l-Kütüb.
- Zemaḥşerî, E.-K. (1987). el-Keşşâf 'an Ḥaḳā'ikü Ġavāmiḍi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Eḳāvîl fî Vücûhi't-Te'vîl (3. bs). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Extended Abstract

The Holy Qur'ān has been preserved not only through the meticulous preservation of written manuscripts, but also through the uninterrupted continuation of the oral tradition of narration. Although there was no explicit order to dictate the Holy Qur'ān at the time of its revelation, the Prophet had the Companions both memorize and dictate the Holy Qur'ān and preserve it “in lines” (on pages) and “in breasts” (hearts). As a result of the efforts of the Companions and the Successors, the Holy Qur'ān has reached the present day in the integrity of words and meaning without being distorted thanks to the science of qiraat, which deals with the transmission of the Holy Qur'ān through narration and systematically analyses the differences in the recitation of the Holy Qur'ān. There is never any contradiction in the Holy Qur'ān despite the existence of qiraat differences.

The science of qiraat has played a very important role in the development of sciences such as tafsir, fiqh, language and theology from past to present, and has played an indispensable role in understanding the deep impact of the Holy Qur'ān both in individual worship and social life and in shaping Islamic thought. It has kept the multi-meaningful structure of the Holy Qur'ān alive both in the scientific and practical plan and at the same time has been a living heritage that is the memory of the religious tradition. This situation directly concerns both the authenticity of individual worship and the religious unity of ummah. For this reason, it is of great importance to explain the questions that may arise about the qiraats based on scientific data. Mekki b. Abi Talib said that in order for the qiraat to be accepted as authentic, it must be transmitted from the Prophet with a sound script, ‘it must be in accordance with the calligraphy of any of the Mushafs that the caliphate of 'Uthman had had it copied, and it must be in accordance with the grammar of the Arabic language, even if only in one aspect. The commentators have made preferences between the qiraats. Therefore, we are of the opinion that the condition that the qiraat must be in accordance with the grammar of the Arabic language, even in one aspect, is not a determination criterion, but a preference criterion. If this criterion was a requirement, then no preference could be made between the qiraats.

The science of qiraat has a critical importance in preserving and transmitting the depth of meaning of the Holy Qur'ān as well as its verbal preservation. While the authentic qiraats reveal different dimensions of the divine will, the anomalous (shādh) qiraats shed light on the understanding of tafsir in the period of the Companions and Successors. Since the differences expressed under the heading of fabricated (mawdū') recitation are not recitations at all, it is important to keep them separate from the authentic, āhād recitations and mudraj interpretations. In this context, the fact that qiraat is a guide in understanding and living the Holy Qur'ān constitutes one of the main motivations of our study.

In this study, the effects of qiraat differences on meaning in Surahs Al-Fatiha and Al-Baqara were systematically examined using a comparative methodology based on classical Tafsir (exegesis) sources. The resulting analyses determined that the science of qiraat is not merely a phonetic discipline relegated to the depths of history, but a multilayered field encompassing theological, hermeneutical, and philological dimensions. This science stands out as a unique discipline that undertakes the duty of preserving the literal and spiritual integrity of the Holy Qur'ān, thereby proving its divine nature.

The research demonstrates, through the specific examples from Al-Fatiha and Al-Baqara, that qiraat differences do not constitute a contradiction or deficiency in the Holy Qur'anic text; rather, they are a divine

miracle and richness that significantly increases the depth of the texts meaning. It has been observed that sahih (authentic) qiraat enrich the universal message of the Holy Qur'ân by illuminating different facets of the divine intention. Conversely, shâdh qiraat are understood to be valuable sources of data, particularly as they reflect the tafsir understandings during the periods of the Companions and the Successors, shedding light on the flexibility in the text's interpretative history. These findings further demonstrate that qiraat differences are not solely related to grammatical issues but also present various communication strategies and pedagogical preferences.

Therefore, this specific examination focusing on Surahs Al-Fatiha and Al-Baqara demonstrates with concrete evidence that the phenomenon of qiraat is a fundamental mechanism ensuring the universality and continuity of the Holy Qur'ân's divine message. In this context, further research and understanding of the qiraat will be an important goal for those who wish to benefit from the guidance of the Holy Qur'ân. It is recommended that future studies examine qiraat differences that affect meaning in other Surahs of the Holy Qur'ân to contribute to the field of tafsir. Furthermore, it is advised that studies in tafsir and translation should be conducted while considering the rhetoric and qiraat differences of the Holy Qur'ân.