T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KUR'ÂN KIRAATLERİNİN SEMANTİK VE EDİM BİLİMSEL ANALİZİ: TEFSİR VE MODERN DİLBİLİM KESİŞİMİNDE BİR İNCELEME

Doktora Tezi

Hazırlayan
İsmail Hakkı SEZGİN

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA

HAZİRAN 2026, ERZİNCAN

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

"**Kur'ân Kıraatlerinin Semantik ve Edim Bilimsel Analizi: Tefsîr ve Modern Dilbilim Kesişiminde Bir İnceleme"** başlıklı "**Doktora**" tezim tarafımca incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim. Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun birbiçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim.

İsmail Hakkı SEZGİN

T.C.

ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Ana Bilim Dalı	: Temel İslam Bilmileri
Program Adı	: Doktora
Tez Başlığı	: Kur'ân Kıraatlerinin Semantik ve Edim Bilimsel Analizi: Tefsîr ve Modern Dilbilim Kesişiminde Bir İnceleme

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 180 sayfalık kısmına ilişkin 30/06/2026 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı %12'dir.

Filtrelemeye tırnak içerisindeki alıntılar dahil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 30/06/2026

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA **Öğrenci**: İsmail Hakkı SEZGİN

KILAVUZA UYGUNLUK

"Kur'ân Kıraatlerinin Semantik ve Edim Bilimsel Analizi: Tefsîr ve Modern Dilbilim Kesişiminde Bir İnceleme" başlıklı Doktora Tezi Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan	**Danışman**
İsmail Hakkı SEZGİN	Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA danışmanlığında **İsmail Hakkı SEZGİN** tarafından hazırlanan **"Kur'ân Kıraatlerinin Semantik ve Edim Bilimsel Analizi: Tefsîr ve Modern Dilbilim Kesişiminde Bir İnceleme"** adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı **Doktora Tezi** olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

30/06/2026

JÜRİ:

Danışman	:	**Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA**	(İmza)
Üye	:	**Dr. Öğr. Üyesi Yavuz MUTLU**	(İmza)
Üye	:	**Dr. Öğr. Üyesi M. Davut ÇOŞTU**	(İmza)
Üye	:	**Doç. Dr. Turgut AKYÜZ**	(İmza)
Üye	:	**Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR**	(İmza)

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun …. /…./2026 tarih ve .....sayılı kararı ile onaylanmıştır.

……. /…../2026

Prof. Dr. Müge MANGA

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله الذي مَنَّ علينا الإيمان به وزيّن قلوبنا بنوره وعلمه

والصلاة والسلام على نبيه وحبيبه وعلى آله وصحبه ومن تبعه الى يومه

Başlangıcı olmayanın ismiyle başlanır söze. Sonsuza olan özleme bir girizgâh gibi. Afakî değerlere, enfusî kabukların kırılıp ulaşılmasında olduğu gibi. Sonra sevgi ve muhabbet menbaının uzattığına tutunmak için esenelikler dilenir. Mâziyi inkârsız, mâziye ihtiram ve saygı için. Zira onların bıraktığı yerden yola çıkar insan. O, tuba dalları gibi mâziden geleceğe uzanır. Gelecek, insanın içsel ve dışsal yolculuklarının bir kesişim noktasıdır. Bu yolculukta birey, kendi gönül aynasını temizleyerek hakikatin tecelli etmesine olanak tanır ve böylece dönüşümsel bir süreçten geçer. Bu dönüşüm, insanın zaman ve mekânla olan etkileşiminde kendini gösterir. İnsan ömür serüvenindeki değişim ve dönüşümlerle yüzleşirken, geçmişin birikimlerini bugüne taşıyarak geleceği şekillendirir. Bu etkileşim bağlamında, bu doktora çalışması, mâzideki birikimlerin günümüz disiplinlerinden yararlanarak yeniden yorumlanmasını ve geleceğe aktarılmasını amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, Kur'ân'ın anlamsal boyutlarını çözümlemek ve onunla ilişkimizi güçlendirmek amacıyla birinci bölümde anlambilim, ikinci bölümde kıraat, üçüncü bölümde ise Kur'ân Kıraatlerinin Semantik ve Edim bilimsel Analizi uygulamalı olarak incelenmiştir. Bu inceleme, Kur'ân'ın dilsel yapısının semantik ve edim bilimsel analizini sağlayarak, âyetlerin farklı kıraatler aracılığıyla nasıl zenginleştiğini ortaya koymaktadır. Bu analiz, hem Kur'ân metninin lafzî ve manevî boyutlarına ışık tutmakta hem de farklı okuyuş biçimlerinin semantik ve edim bilimsel değerler üzerindeki etkilerini irdelemektedir. Kur'ân'ın kelime, kavram ve ifadelerinin doğru yorumlanması ve anlaşılması, tefsîr ve tefsîr usulündeki kadim ve çağdaş yöntemlerin yanı sıra yeni yöntem arayışlarının gerekliliği açısından da önem arz etmektedir. Bu arayışlar, Kur'ân mesajlarının bireysel, toplumsal ve evrensel düzeyde daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Semantik ve edim bilimsel analizler, metnin dinamiklerinin anlaşılmasında ve cevaplara ulaşılmasında iyi bir rol oynamaktadır. Bu çalışma, Kur'ân ve tefsîr araştırmalarından, modern dilbilimsel çalışmalardan ve Kur'ân semantiği literatüründen yararlanılarak, ulaşılan sonuç ve tespitlerin sunulduğu bir sonuç bölümüyle tamamlanmıştır.

İsmail Hakkı SEZGİN, Erzincan 2026

TEŞEKKÜR

Tezimizin bu aşamaya gelmesinde katkı sunan tüm hocalarıma şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca, bu çalışmanın hazırlanma sürecinde ilham veren, yol gösteren ve bilimsel disiplini aşılayan tüm değerli bilim insanlarına özelde yetişmemde emeği geçen Prof. Dr. Necati KARA'ya en derin saygı ve teşekkürlerimi sunarım. Özellikle, tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA Hocama ve tez konusunun belirlenmesinde ve ilk süreçlerde emeği geçen Dr. Faima İSRAFİLOVA'ya ve Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan DEMİR'e minnettarım. Bu vesileyle, çalışmanın nihâî şeklini almasında değerli katkılarda bulunan jüri üyeleri Doç. Dr. Turgut AKYÜZ, Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR, Dr. Öğr. Üyesi M. Davut ÇOŞTU, Dr. Öğr. Üyesi Yavuz MUTLU'ya ve ilk okumayı yapan Şeydanur KAZANDIRMAK'a teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca, bu süreçte benden manevi desteklerini esirgemeyen başta eşim Hacer SEZGİN'e, aileme ve çalışma arkadaşlarıma da şükranlarımı sunarım. Bu tez çalışmasının nihâî amacına ulaşmasında, Kur'ân'ın dilbilimsel ve semantik derinliklerinin keşfedilmesinde önemli katkılar sunan tüm entelektüel mirasa karşı sorumluluğumu ifade etmek isterim.

İsmail Hakkı SEZGİN

KUR'ÂN KIRAATLERİNİN SEMANTİK VE EDİMBİLİMSEL ANALİZİ: TEFSİR VE MODERN DİLBİLİM KESİŞİMİNDE BİR İNCELEME

İsmail Hakkı SEZGİN

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi, Haziran 2026
Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA

ÖZET

Tezin amacı evrensel bir hitap niteliği taşıyan Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında kıraat farklılıklarının metinsel yapısını nasıl etkilediğini pratik bir yaklaşımla ortaya koymaktır. Klasik tefsîr literatüründe sıklıkla tartışılan kıraat farklarının, âyetlerin anlam dünyasında meydana getirdiği daralma, genişleme veya yön değiştirme gibi semantik sonuçların pratik anlam bilimsel yöntemlerle incelenmesi çalışmanın ana amacını oluşturmaktadır. Bu problem, kıraat ve anlam bilim ilişkisinin Kur'ân tefsîrinde anlam çözümlemesine yönelik disiplinlerarası yöntemsel bir çerçeve sunup sunamayacağını belirlemek gayesiyle seçilmiştir. Yöntem olarak nitel araştırma yöntemi önde tutulmuş olup, dokümantasyon veri toplama tekniği benimsenerek Kur'ân tefsîri eserleri, modern ve klasik anlam bilim yaklaşımları ile sahih kıraat rivâyetleri üzerinden karşılaştırmalı doküman analizi yapılmıştır. Analiz sürecinde özellikle eşzamanlı-artzamanlı anlam bilim, bilgi yapısı (k-odak ve s-odak dinamikleri), edim bilim ve bileşimsel analiz teorisi gibi yöntemler merkeze alınarak âyetler tahlil edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre, farklı kıraat vecihleri arasında anlamı bozan bir tenâkuz bulgusuna rastlanılmamıştır. Aksine bu durum ihtilâf-ı tenevvü kapsamında lafzın sınırları içinde kalarak metne başka açılar katmaktadır. Bu farklılıklar, âyetlerdeki fıkhî, kelâmî, ahlâkî ve psikolojik mesajları estetik bir biçimde netleştirmektedir. İlahî vahyin lafzî naklini muhafaza eden kıraat ilmi ile metnin anlam katmanlarını deşifre eden anlam bilimin entegrasyonu, Kur'ân'ın i'câzının ve evrensel mesajının doğru bir şekilde anlaşılması için teorik ve pratik bütünlük sağlar.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Tefsîr, Anlam Bilim (Semantik), Edim Bilim

THE SEMANTİC AND PRAGMATİC ANALYSİS OF THE QURʾĀNİC READİNGS (QİRĀʾĀT): AN INVESTİGATİON AT THE INTERSECTİON OF TAFSĪR AND MODERN LİNGUİSTİCS

İsmail Hakkı SEZGİN

Erzincan Binali Yıldırım University,
Graduate School of Social Sciences
PhD Dissertation, June 2026
Supervisor: Asst. Prof. Dr. Mansur YAYLA

ABSTRACT

This study aims to demonstrate, through a practical approach, how variant readings (qirāʾāt) influence the semantic structure of the Qur'anic text. Its primary objective is to examine the semantic effects of variant readings—such as narrowing, expansion, or shifts in meaning—frequently discussed in classical tafsīr literature, and to assess whether the relationship between qirāʾāt and semantics can provide an interdisciplinary framework for Qur'anic interpretation. The study adopts a qualitative method based on documentation and comparative document analysis. Classical and modern works on tafsīr and semantics, together with authentic (ṣaḥīḥ) qirāʾāt traditions, constitute the main sources. The selected verses are analyzed through synchronic and diachronic semantics, information structure, pragmatics, and compositional analysis. The findings reveal no contradiction (tanāquḍ) among the different modes (wujūh) of qirāʾāt that would disrupt meaning. Rather, these readings remain within the limits of the wording (lafẓ) and enrich the text through variation of diversity (ikhtilāf al-tanawwuʿ). They also clarify the jurisprudential, theological, ethical, and psychological dimensions of the verses. Integrating ʿilm al-qirāʾāt, which preserves the transmitted wording of revelation, with semantics, which uncovers the text's layers of meaning, offers theoretical and practical coherence for understanding the Qur'an's inimitability (iʿjāz) and universal message.

Keywords: Variant Readings (Qirāʾāt), The Qur'an, Exegesis (Tafsīr), Semantics, Pragmatics

İÇİNDEKİLER

KUR'ÂN KIRAATLERİNİN SEMANTİK VE EDİMBİLİMSEL ANALİZİ: TEFSİR VE MODERN DİLBİLİM KESİŞİMİNDE BİR İNCELEME

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK i

TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI ii

KILAVUZA UYGUNLUK iii

KABUL VE ONAY TUTANAĞI iv

ÖN SÖZ v

TEŞEKKÜR vi

ÖZET vii

ABSTRACT viii

İÇİNDEKİLER ix

SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ xi

TABLOLAR LİSTESİ xii

ŞEKİLLER LİSTESİ xiii

GRAFİKLER LİSTESİ xiv

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

KIRAAT VE ANLAM BİLİMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. Kıraat ve Kavramsal Çerçevesi 18

1.1.1. Kıraatin Tanımı ve Tarihi Gelişimi *18*

1.1.2. Kıraatin Oluşum Süreci, Şartları ve Çeşitleri *20*

1.1.3. Kıraatlerin Dilsel Yapıya Etkisi: Fonetik ve Morfolojik Farklılıklar *47*

1.1.4. Kıraatin Kur'ân Tefsîrine Katkıları ve Sınırlılıkları *51*

1.2. Anlam Bilim ve Kavramsal Çerçevesi 57

1.2.1. Anlam Bilimin Dilbilimdeki Yeri *57*

1.2.2. Anlam Bilimin Tanımı, Tarihi ve Gelişimi *61*

1.2.3. Anlam Bilimin Temel Birimi Olarak Sözcük..... *64*

1.2.3.4. Sözcükte Anlam Süreçleri *72*

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN TEFSİRİNDE KIRAATLERİN PRATİK ANLAM BİLİM ANALİZİ

2.1. Eşzamanlı Anlam Bilim Perspektifinden "ق-ت-ر" Kökü ve Kıraat Farklılıkları86

2.2. Kıraat Verileri Işığında 'ضعْف' Kelimesinin Tarihsel Tefsîrî Anlamları..... 109

2.3. Edim Bilim ve Kıraat İlişkisi 125

2.4. Kıraat Farklılıklarının Anlamın Bilgi Yapısı ile Şekillenmesi 137

2.5. Bileşimsel Analiz Teorisi ve Kıraatlerdeki Anlamsal Uygulama 151

2.5.1. Bileşimsel Analiz Teorisi Uygulama Örnekleri *155*

2.6. Uygulama Çıktıları ve Genel Değerlendirme 178

2.6.1. Kur'ân'ı Anlamada Anlam Bilim ve Kıraatin Ortak Yönleri..... *179*

2.6.2. Anlam Bilim ve Kıraatin Farklı Yönleri..... *185*

2.6.3. Anlam Bilim ve Kıraat Kesişiminde Temel Problemleri ve Çözüm Önerileri..... *188*

2.6.4. Anlam Bilim ve Kıraatin Birlikte Kullanımında Avantajlar ve Riskler..... *193*

SONUÇ 197

KAYNAKÇA.....202

EKLER 240

SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

b. : ibni (Oğlu)

Bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

ed. : Editör

Hz. : Hazreti

Mad. : Maddesi

Nşr. : Yayına hazırlayan. Neşreden

ö. : Ölüm

(s.a.v.) : Sallellahu aleyhi ve sellem

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

TDK : Türk Dil Kurumu

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: Sezgisel (Heuristik) Semantik Anlam Katmanı Anahtar Kelime Etiketleri..... 9

Tablo 2.1: "k-t-r/قتر" Kökünün Geçtiği Ayetlerde Var Olan Kıraatler..... 102

Tablo 2.2: Genel Kronolojik Eğilim Tablosu..... 114

Tablo 2.3: 'l-m-s' Kökünün Kıraatlere Göre Matrisi 155

Tablo 2.4: Mekâyîsü'l-Luga'ya Göre 'n-ş-r' Kökünün Bilişmesel Matrisi 162

Tablo 2.5: Mekâyîsü'l-Luga'ya Göre 's-y-r' Kökünün Klasik Alt Anlam Kategorileri... 166

Tablo 2.6: Mekâyîsü'l-Luga'ya Göre 's-y-r' Kökünün Bileşimesl Matrisi 169

Tablo 2.7: İki Kıraatin Bileşimsel Anlam Karşılaştırma Matrisi 172

Tablo 2.8: 2.2. Bölümünde Kullanılan Tefsîrlerin Listesi..... 240

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 2.1: Talak Kelimesinin Anlamsal Haritası ve Odak Noktası 103

Şekil 2.2: Cehennem Ehli ve Cennet Ehli 105

GRAFİKLER LİSTESİ

Grafik 2.1: Anlam Katmanlarının Zamansal Semantik Seyri 113

Grafik 2.2: Müfessirlerden Kıraatlere Değinen-Değinmeyenlerin Yorum Dağılımı .. 121

GİRİŞ

Anlam bilim,[1] bir dildeki anahtar kelimelerin tarihsel süreçte kazandığı ya da kaybettiği çeşitli anlam dereceleri açısından yapılan analizinden ibarettir.[2] Nitekim kavramlar, delalet ettiği anlamlar içinde, oluştuğu kültür sisteminden, yakın kelimelerle olan ilişkiden etkilenerek esas ve izafî anlam değişmelerine ya da anlam bilim gelişmelere uğramaktadır. Çünkü kelimelerin ifade ettiği esas ve izafî anlamlar, yalnız başına kelimeler halinde değil de daima bir sistem ya da sistemler içinde değer kazanmaktadır. Kıraatlerin anlama etkisinin yadsınamaz olduğunu ifade eden bazı araştırmacılar "her bir kıraat vechi ile ayrı bir âyet gibi değişik mânalar elde etmenin mümkün olduğunu" söylemişlerdir.[3] Kıraat farklılıklarının âyetin anlamını açıklayıcı bir niteliğe sahip olması gerekçe gösterilerek kıraatler tefsîr hükmünde kabul edilmiş ve kıraatlerin tefsîrin hangi kısmına dâhil edildiğine dair tespitler yapılmıştır.[4] Nitekim, Kıraat vecihlerinin farklılığı sonucunda Kur'ân-ı Kerim'in müphem kısımların anlaşılması, âyette kastedilen hükmün açığa kavuşması, âyetteki muhtemel anlamlardan birinin tercih edilmesi, anlamın pekişmesi, tekâmül etmesi veya âyetin ihtiva ettiği fıkhi ve edebi farklılıkların ortaya çıkmasını sağlanmıştır. Özellikle bazı âyetlerde kıraat farklarının anlam dünyasında meydana getirdiği çeşitlilik, fıkhî hükümlerden kelâmî meselelere, dilsel inceliklerden edebî yapılara kadar birçok boyutta tefsîr pratiğini doğrudan etkilemiştir. Beri taraftan, modern anlam kuramları arasında yer alan anlam bilim, kelimelerin anlam boyutlarını açıklarken eşzamanlı ve artzamanlı yaklaşımları[5] kullanarak kavramsal çözümlemeler sunmaktadır. Henüz sistematik olarak bir araya getirilmemiş olan bu iki alan -kıraat ve

---

1 Hali hazırdaki TDK sözlüğünde "anlam bilim" sözcüğü ayrı yazılmaktadır. Bu itibarla bu kavram, çalışma boyunca ayrı yazılacaktır. Ancak gözlemlenebildiği kadarıyla bu kavram, bazı güncel olmayan kaynaklarda dipnot ve kaynakça bölümlerinde de görüleceği üzere bitişik olarak yazıldığı görülecektir. Bunun muhtemel sebebi, TDK'nın bu kelimenin yazımı konusunda sonradan güncellemeye gittiği düşünülmektedir. Bu itibarla, bu kelime dipnot ve kaynakça bölümlerinde kaynak künyede nasıl yazılmışsa yazım o şekilde korunarak bitişik ya da ayrı yazılmaya özen gösterilmeye çalışılmıştır. Diğer yerlerde ayrı yazılmaya gayret edilmiştir. Bkz.: "TDK Sözlük" (Erişim 17 Haziran 2026), "anlam bilim" mad.

2 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 5.

3 A. Cüneyt Eren - İbrahim Uludaş, "Kıraat Farklılıklarının Fatiha Süresinin Yorumlanmasındaki Rolü" 9/2 (2014), 83.

4 Muhammed b. Ömer Bazemül, *el-Kıraât ve Eseruhâ fi't-Tefsîr ve'l-Ahkâm*, 1992, 305.

5 İlerde kendi bölümünde izah edileceği üzere, artzamanlı (tarihsel) semantik, bir kelimenin tarihsel süreç içerisinde maruz kaldığı anlam değişimlerini ele alırken, eşzamanlı semantik, kelimelerin belirli bir zaman dilimindeki (veya belli bir eserdeki) anlamını ve diğer kelimelerle olan eşanlamlılık veya çokanlamlılık gibi anlamsal ilişkilerini inceler. Detaylı bilgi için Bkz.: Mustafa Karagöz, "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43/2 (2017), 313-363.

anlam bilim- arasında kavramsal bir ilişki kurmak, Kur'ân'ın çok yönlü evrensel mesajının ve anlam çeşitliliğini sunmada yeni imkânlar sunmaktadır.

Yapılan araştırmalarda; Türkçe kaynaklar açısından YÖK Tez, TR Dizin, DergiPark ve İSAM veri tabanlarında, Arapça kaynaklar açısından ise Şâmile, al-Manhal ve al-Mandûmah gibi veri tabanlarında, ayrıca uluslararası literatür kapsamında Web of Science'da araştırma konusu ile doğrudan ilişkili herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu açıdan çalışmamızın orijinal bir çalışma olacağı kanaatindeyiz. Ancak Tefsîr ilişkisi içirişinde değerlendirilmesi dolayısıyla aşağıdaki kaynaklarda nisbi olarak benzer araştırmalar yapılmıştır.

Khader, Tamer Saad İbrahim. "el-Qira'âtu beyne'l-ifradi ve'l-cem'i: dirâsat fi'l-binyeti ve'd-dilâle". *Mecelletü vadi'n-nîl li'd-dirâsât ve'lbuhûsi'l-insaniyyeti we'l-ictima'iyyeti* 22, sy 22 (2019): 1-52. https://doi.org/10.21608/JWADI.2019.85100.

Khader, makalesinde Kur'ân kıraatlerinde var olan tekil, çoğul arasında var olan mâna değişimini ve bunun sonucunda meydana gelen vurgu ve anlam tablosunu araştırmasının temel iddası olarak kabul etmektedir. Yazar, Kur'ân kelimeleri ve kıraatleri üzerine yaptığı taramada aynı kelimenin bir kıraatte tekil, diğer kıraatte çoğul; bazen de iki ayrı çoğul kalıbıyla okunduğu çok sayıda örnek bulunduğunu fark ettiğini belirtmektedir. Çalışmanın hareket noktası, İbn Cinnî'nin tekil ile çoğul arasında değişen kıraatlere yönelik dilsel ve anlamsal açıklamalarıdır. Yazar önce on mütevâtir kıraatte Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar bu tür kelimeleri tespit etmiştir. Fakat makale hacmi sebebiyle ayrıntılı incelemeyi Fâtiha'dan Kehf sûresine kadar olan bölümle sınırlandırmıştır. Çalışmada kırık çoğullar, cem-i kıllet ve kesret, müntehe'l-cümû', cem'u'l-cem', düzenli eril ve dişil çoğullar, ism-i cem', ism-i cins-i cem'î ve ism-i cins-i ifrâdî gibi farklı çoğul yapıları dikkate alınmıştır. Bu çalışma aslı itibarı ile doğrudan biçimbilimsel veya dilbilgisel anlambilim ile kıraat ilişkisini ele almaktadır. Makale, daha çok "Bir kelimenin tekil veya çoğul biçime sokulması, o kelimenin âyet içerisindeki anlamlandırılma biçimini nasıl değiştirir?" sorusuna yönelerek araştırmasını sürdürür. Makale, modern anlamda biçimsel anlambilim, edim bilim kuramlarından birisini doğrudan uygulamamaktadır. Kullanılan yaklaşım daha çok klasik sarf-nahiv çözümlemesi, kıraatlerin tevcihi, bağlamsal ve belâgî anlamlandırma şeklinde

tanımlanabilir. Bu Açıdan bakıldığında bu yönler bizim çalışmamızdan sınırlılık, makale-doktora farkı ve yöntem farkı nedeniyle ayrılmaktadır.

Gezgin, Ali Galip. Tefsîrde Semantik Metod ve Kur'ân'da "*القوم/Kavm" Kelimesinin Semantik analizi*. 3. bs. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Gezgin'in söz konusu çalışması, ilk olarak 2000 yılında doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Daha sonraki süreçte yazar, çalışmayı yeniden ele alarak kapsamını genişletmiş yeni üst ve alt başlıklar eklemek suretiyle içeriği daha ayrıntılı hale getirmiştir. Gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş bu metin, 2018 yılında üçüncü baskı olarak yayımlanmıştır.

Kitap, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde alanın anlaşılmasına katkı sağlayacak bir takım ön bilgilere yer verilmiştir. Bu bölümde özellikle dilin varlığını, tanımını, kaynağını ve anlama katkı sağlayan veya anlam ve düşünce inşasında köşe tutan birtakım alanlarla ilişkisini incelemiştir. Ayrıca dilin temel yapıtaşları sayılabilecek kelime, kavram, terim tasavvur ve delalet konularına yer vermiştir. Kitapta Birinci Bölüm'de Kur'ân'ı düşünmek ve anlam konusunu işlenmiştir. Ayrıca Kur'ân'ı doğru anlamak ve yorumlamak için gerekli olan yeterliliklere ve uyulması gereken temel ilkelere temas edilmiştir. İkinci Bölüm'de Kur'ân'ı tarihten beri süre gelen anlama yöntemlerine değinilmiştir. Daha sonra ise bu yöntemlerin en sonuncularından olduğu kabul belli başlı yöntemlerden; hermeneötik, semantik, Etimoloji, gibi ilim dallarından genel hatlarıyla bahsedilmiştir. Son olarak anlam çerçevelerine yer verilerek bölüm nihâyete erdirilmiştir. Üçüncü bölümde ise örnek bir semantik çalışması olarak 'kavm' kavramı ele alınmış semantik açıdan tahlil edilmiştir. Eser, tefsîr ve semantik alanlarını detaylı bir şekilde incelemesine rağmen kıraat alanıyla ilgili bir değerlendirme yapmamıştır. Çalışmamız bu alanı doldurmaya çalışacaktır. Ancak tefsîr ile ilişkili olan yönlerde bu esere müracaat edilecektir.

Yılmaz, Hasan. *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*. 1. bs. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.

Yılmaz'ın bu çalışması 2003 yılında yapmış olduğu bir doktora çalışmasıdır. Çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde semantik ilmi ve bu ilimin teşekkülünden önceki evrelerine değinildikten sonra semantiğin genel çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise semantik analiz yöntemlerinin Kur'ân'a

uygulanabilirliği araştırılmış ve son olarak ‘hikmet’ ile ‘takva’ kavramları semantik açıdan analiz edilmiştir. Çalışma semantik analiz yöntemleri vasıtasıyla kavram tefsîri üzerinde durmuş ve bunun için gerekli olan yöntemleri ele almıştır. Ancak semantik ve kıraat ilişkisine değinilmemiştir. Bu itibarla yapılacak olan bu çalışma bu eksik tarafı alan seçerek ilerleyecektir.

Karagöz, Mustafa. “*Kur’ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü*”. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi XLIII, sy 2 (2017): 313-63.

Karagöz, bu makalesinde artzamanlı ve eşzamanlı semantik yöntemlerinin Kur’ân tefsîrinde kullanılmasıyla elde edilecek sonuçlara örnekler vererek anlam bilim yöntemlerinin önemine vurgu yapmaktadır. Artzamanlı ve eşzamanlı yöntemleri bizim çalışmamızda da kullanılacaktır. Bundan dolayı söz konusu makale, bu yöntemlerin uygulanabilirliği açısından bir kılavuz olarak önümüzde olacaktır. Ancak bu tez özellikle kıraat farklılıklarını önceleyecektir.

Erden, Muhammet Kasım. *Terâdüf, Furûk, İştirâk ve Ezdâd Kavramları Ekseninde Arap Anlambilimi*. 1. bs. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

Erden’in bu çalışması 2022 yılında yapılmış bir doktora çalışmasıdır. Eser Arap anlam bilimi konusunuda bu çalışmanın ilk bölümüyle paralellik göstermektedir. Bu eserden farklı olarak anlam bilim ve kıraat ilişkisine değinilmeye gayret edilecektir.

Yukarıda gösterilen konuya ilişkin benzer araştırmalar incelendiğinde; Kur'ân tefsîrinde semantik metodun uygulanması ve ‘kavm’, ‘hikmet’, ‘takva’ gibi spesifik kavramların eşzamanlı/artzamanlı tahlilini konu edinen muhtelif akademik çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte, ilgili literatürde modern anlam bilimsel bazı yöntemlerin doğrudan kıraat farklılıklarını önceleyerek uygulandığı tam donanımlı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu yönüyle araştırmamız, alandaki bir boşluğu doldurarak literatüre özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

İlgili literatürdeki bu çalışmalardan beslenen araştırmamızda, kıraat farklılıklarının anlamsal çözümlemelerini daha sistematik bir zemine oturtabilmek adına belirli teorik yaklaşımlar da referans alınmıştır. Bu bağlamda, özellikle Khalid

Muhammad Sabir'in Eseru '*Eseru ihtilâfi'l-kıraati'l-Kur'âniyyeti fî issri'd-delâle*'[6] adlı makalesindeki yaklaşımlardan ilham alınmış olup, söz konusu teori çalışmamızda farklı dilbilimsel ve anlam bilimsel boyutlarla harmanlanarak çok daha kapsamlı bir hâle getirilmiştir. Geliştirilen bu entegre yaklaşım, çalışmanın ilerleyen kısımlarında yer alan 'Bileşimsel Analiz Teorisi ve Kıraatlerdeki Anlamsal Uygulama' başlığı altında detaylıca işlenerek, farklı kıraat vecihlerinin Kur'ân metnine kattığı semantik zenginliği, sözdizimsel birleşme kuralları üzerinden çözümleyen temel bir analitik araç olarak kullanılmıştır.

Bu çalışmanın temel problematiği, kıraat farklılıklarının, Kur'ân'ın anlam bilimsel yapısını nasıl etkilediğini bazı pratik yönlerle ortaya koymaktır. Zira farklı kıraatler, lafızda meydana gelen değişikliklerle birlikte, âyetin anlam alanında da daralma, genişleme veya yön değiştirme gibi anlam bilimsel sonuçlar doğurabilmektedir. Bu durum, tefsîrde anlam çözümlemesi yaparken kıraatlerin dikkate alınmasının metodolojik bir gereklilik olup olmadığını gündeme getirmektedir. Ayrıca çalışma, kıraat farklılıklarını yalnızca fıkhî veya nahivsel bağlamda değil, anlam merkezli bir bakış açısıyla değerlendirmeyi ve anlam bilimsel yöntemle analiz etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla çalışma, iki temel soruya cevap aramayı hedeflemektedir: Birincisi, kıraat farklılıkları Kur'ân'ın anlam bilimsel yapısında nasıl bir anlam değişikliği veya derinliği oluşturur? İkincisi, kıraat ve anlam bilim ilişkisi, Kur'ân tefsîrinde anlam çözümlemesine yönelik yöntemsel bir çerçeve sunabilir mi?

Bu çalışmanın temel amacı, kıraat ilminin tarihsel gelişimi ile anlam bilim kuramları arasındaki disiplinlerarası ilişkiyi sistematik bir çerçevede incelemektir. Araştırmalar neticesinde, kıraat ilmi verilerinin ve anlam bilim yöntemlerinin Kur'ân tefsîrindeki anlamlandırma sürecine sunduğu bütüncül katkı, somut âyet tahlilleri üzerinden kapsamlı bir biçimde ortaya konulacaktır. Çalışmada, anlam bilimin kıraatle ilişkili yapısal ögeleri analiz edilecektir. Böylece farklı kıraat vecihlerinin Kur'ân tefsîrine kazandırdığı semantik zenginlik ve yorum derinliği ispatlanarak literatüre bir teorik ve pratik çerçeve sunulması hedeflenmektedir.

[6] Khalid Muhammad Sabir, "Eseru İhtilafi'l-Kıraatil'l-Kur'aniyyeti fi İsri'd-Delâle", *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye ve'l-İnsâniyye* 9/4 (Temmuz 2016), 1121-1152.

Kur'ân-ı Kerim incelendiğinde ise çok yönlü konuları ihtiva ettiği, bu konuların da çoğu zaman ancak uzmanlarınca anlaşılabilecek mahiyet taşıdığı, her âyet, sûre ve kıssada bir başka konunun ağırlık kazandığı görülür. Nitekim anlam bilim, kelimelerin yalnızca yüzeysel sözlük anlamlarıyla yetinmeyerek; eşanlamlılık, zıtanlamlılık ve çokanlamlılık gibi dil içi yapısal ilişkileri eşzamanlı bir sistem dâhilinde tahlil eder.[7] Öte yandan, dilin canlı ve değişken doğasını dikkate alan artzamanlı semantik yaklaşımlar ise sözcüklerin tarihsel süreçte geçirdiği anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam kayması gibi evrimsel boyutları inceleyerek kavramların tarihsel haritasını çıkarır.[8] Kıraat vecihlerinin de âyetin anlamının açıklamasında, genişletilmesinde, kapalı kalmış yönlerinin açığa kavuşturulması konusunda da iyi bir yeri bulunmaktadır. Çalışmamızı önemli kıldığını düşündüğümüz bir diğer husus ise âyet lafızları ile ilgili kıraat farklılıklarının anlam ve anlatım üzerindeki etkisini ve anlam farklılığını ortaya çıkartmasıdır.

Bu çalışmanın kavramsal çerçevesini ve metodolojik zeminini oluşturan temel kavramlar ile bu kavramların tezimiz bağlamında hangi anlamsal işlevlerle kullanıldığı aşağıda izah edilmiştir:

1. Kur'ân Tefsîri: Kur'ân tefsîri, en genel ifadeyle Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması için ortaya konulan; onun evrensel mesajını, dilini ve üslup yönünü keşfetmeyi amaçlayan sistematik bir anlama faaliyetidir.[9] Ancak bu tez bağlamında Kur'ân tefsîri ile kastedilen; âyetlerin yalnızca naklî usullerle açıklanması süreci değildir. Klasik tefsîr ve kıraat ihticâc geleneğimizin ortaya koyduğu köklü birikimin, güncel tahlilî ve dilbilimsel araçlarla sentezlenerek Kur'ân'ın anlam dünyasının disiplinlerarası bir zeminde, çok boyutlu bir biçimde yeniden okunmasıdır.

2. Anlam bilim (Semantik): Genel bağlamda semantik; kelimede, cümlede veya metinde karşımıza çıkan; lafızların anlam değişimine uğrayıp uğramadığını ve dildeki

---

[7] John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: TDK Yayınları, 1983); Frank Robert Palmer, *Semantik*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Fol, 2020).

[8] Doğan Aksan, *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlamblimi* (Ankara: Engin Yayın Evi, 2006); Andreas Blank, "Why Do New Meanings Occur? A Cognitive Typology of the Motivations for Lexical Semantic Change", *Historical Semantics and Cognition*, ed. Andreas Blank - Peter Koch (Berlin: Mouton de Gruyter, 1999), 61-90.

[9] Bedrüddîn Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut-Lübnan: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/13.

mantığı göstergebilimsel bağlantılarıyla inceleyen bir anlama faaliyetidir.[10] Semantik, Batı dilbilimi bağlamında yeni ve sistematik bir disiplin olarak formüle edilse de bu yöntemin temelleri İslâm ilim geleneğine oldukça derinden bağlıdır.[11] Dolayısıyla bu çalışmada semantik kavramıyla kastedilen; salt batı menşeli teorik bir analiz veya kelimelerin yalnızca sözlük mânalarını inceleyen dar bir alan değildir. Bilakis tezimizde bu kavram; geleneksel tefsîr ve kıraat mirasımızdaki köklü metodolojiyi eşzamanlı-artzamanlı analiz, bilgi yapısı (k-odak/s-odak) ve edim bilim (pragmatik) gibi güncel analitik araçlarla buluşturan, lafızların Kur'ân metninde nasıl katmanlı bir anlam inşa ettiğini çözümleyen bütüncül ve tamamlayıcı bir metodoloji olarak kullanılmaktadır.

a. Eş Zamanlı Anlambilim: Anlam bilimsel analiz, genellikle iki ana yönteme ayrılır. Bunlar artzamanlı semantik ve eşzamanlı semantiktir. Eşzamanlı semantik, ölü diller dahil olmak üzere farklı dönemlere uygulanabilir. Tarihsel dilbilim ile karşılaştırıldığında, 20. yüzyılda eşzamanlı analizlerin öncelikli olduğu kabul edilmiştir. Bu yaklaşım, tarihsel dilbilimin, dilin gelişimindeki farklı dönemlere ait eşzamanlı analizlere dayandığını varsayar.[12] Kur'ân'da her kavram, belirli bir bağlamda ve anlam örgüsü içinde işlev görür. Özellikle çokanlamlı ve ezdâd kelimeler, anlam çeşitliliği sağlarken, eşanlamlı olduğu düşünülen kelimeler arasındaki ince anlam farkları, metnin zenginliğini ortaya koyar. Eşzamanlı semantik bu tür incelikler tespit etmede ciddi katkılar sağlar.[13] Bu yöntemin Kur'ân'ı anlamaya katkısı ise bir kavramın metin içindeki diğer kavramlarla ilişkisini analiz ederek anlamsal yapısını belirlemesiyle ortaya çıkar. Böylece kavramın esas anlamı ile bağlamsal anlamı arasındaki farklar incelenerek metnin daha doğru anlaşılması sağlanır. Kur'ân'daki birçok kelime hem terim anlamında hem de sözlük anlamında kullanılarak, farklı bağlamlarda yeni anlam basamakları kazanır. Bu da kelimenin siyak-sibak içerisinde kazandığı anlamı incelemeyi gerektirir. Eşzamanlı analiz, kavramın bu bağlamlardaki anlam kazanımını detaylıca ele almaya olanak tanır. Artzamanlı semantik ise anlamla ilgili konuları zaman içindeki değişimler

---

[10] Muhammet Mücahit Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013), 35-36.

[11] Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 53.

[12] "Synchronic Linguistics", *Encyclopaedia Britannica* (Erişim 09 Ocak 2025).

[13] Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da "القوم/Kavm" Kelimesinin Semantik analizi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 417.

perspektifinden inceleyen bir anlam bilim dalıdır[14] ve bir göstergenin temsil ettiği kavramların dönüşümünü araştırır. Bu değişimler, eşzamanlı bir metotla incelenmesi mümkün olmayan, zaman içinde vuku bulan olaylardır. Bu başlık altında, yalnızca eşzamanlı semantik yöntem benimsenmiş olup, bir kelimenin ya da kavramın Kur'ân bağlamındaki anlamını, diğer kavramlarla olan anlamsal ilişkilerini ve kıraat farklılıklarının bu anlam üzerindeki etkilerini analiz etmeye odaklanılacaktır.

b. Artzamanlı Semantik: Artzamanlı semantik, kelimelerin tarihsel evrimini incelerken; eşzamanlı semantik, bir dilin belirli bir zaman kesitindeki veya bağlamdaki kelimelerin anlamını, söz konusu dönem veya metindeki diğer kavramlarla ilişkilerini dikkate alarak analiz eder.[15] Bu yaklaşım, kelimelerin tarihsel evriminden ziyade belirli dönem kullanımlarını temel alarak anlam ağlarını, kavramsal alanlarını ve bağlamsal işlevlerini hedefler.[16] İkinci bölümde var olan "2.2. Kıraat Verileri Işığında 'ضعْف' Kelimesinin Tarihsel Tefsîrî Anlamları" adlı bu başlık okunurken şu sınırlılıklar göz önünde bulundurulmalıdır. Kelimelerin tefsîr geleneğindeki tarihsel anlam katmanlarını tespit edebilmek amacıyla sezgisel semantik yöntemi kullanılmıştır.[17] Bu veri toplama ve analiz sürecinde, listesi EKLER bölümünde sunulan klasik dönem tefsîr eserleri merkeze alınmıştır.[18] Çalışmanın örneklemi bu spesifik kaynak grubuyla sınırlandırıldığı için

[14] Aksan, *Anlambilim*, 88 Artzamanlı anlambilim, zaman içinde gösterdiği değişimleri incelediği için "gelişmeli anlambilim" olarak da adlandırılır. Bir sözcüğün anlamının zamanla değişmesi bu alanın konusudur. Örneğin, bir sözcüğün anlamının daralması, genişlemesi veya farklı bir anlam kazanması gibi durumlar incelenir. Anlamla ilgili konular tarihsel süreçte çoğunlukla artzamanlı yöntemlerle ele alınmıştır. Bu yaklaşımın kökenleri Eski Yunan'a kadar uzanır.

[15] Salih Öğretici, *Semantik Açısından Tefsirlerde İrade Kavramı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 14.

[16] Eşzamanlı anlambilim terimi, Ferdinand de Saussure'ün dilin incelenmesinde yaptığı temel ayrım olan eşzamanlı (senkronik) ve artzamanlı (diakronik) yaklaşımlara dayanmaktadır. Saussure, dilin işleyişinin ancak durağan hâliyle, yani belirli bir zaman kesitinde (synchronic) ele alınarak sağlıklı biçimde analiz edilebileceğini ifade eder. Her ne kadar Genel Dilbilim Dersleri adlı eserinde eşzamanlılık doğrudan semantik bağlamda net bir ayırımla tanımı yapılmamış olsa da, bu yaklaşım daha sonraki anlambilimsel çözümlemelere yöntemsel bir zemin hazırlamıştır. Bkz. Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 139-143; Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*, 36-37; Karagöz, "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", 315.

[17] Sezgisel (Heuristik): Sezgisel yöntemler, belirli bir problemi çözmek veya bir durumu değerlendirmek için kullanılan pratik ve deneyime dayalı yaklaşımlardır. Bu yöntemler, genellikle kesin sonuçlar vermekten ziyade, hızlı ve etkili çözümler sunmayı hedefler. Semantik bağlamda, sezgisel yöntemler, dilin anlamını ve yapılarını anlamak için kullanılan kurallar ve stratejilerdir. Bkz.: William Phillips - Ellen Riloff, "Exploiting Strong Syntactic Heuristics and Co-Training to Learn Semantic Lexicons", *Proceedings of the Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing* (Philadelphia, 2002), 125-128.

[18] Veri Seti için Bkz.: İsmail Hakkı Sezgin, "Rum 54. Ayetin Anlam Haritası: Müfessirlere Göre", 2025 (Kaynakça bölümünden linke tıklayıp görebilirsiniz.).

modern dönem yorumları veya diğer tefsîr ekolleri inceleme dışı bırakılmıştır. Dolayısıyla elde edilen bulgular Kur'ân tefsîrlerinin bütününü değil, yalnızca belirlenen klasik dönem literatürünün genel semantik eğilimini yansıtmaktadır ve genellenebilirlik seviyesi buna göre değerlendirilmelidir.

İkinci olarak; bu doğrultuda gerçekleştirilen metin analizlerinde, müfessirlerin ifadelerini tasnif etmek amacıyla bizzat araştırmacı tarafından bu tezin doğasına ve ihtiyaçlarına uygun özgün bir etiketleme sistemi geliştirilmiştir. Tarafımızca oluşturulan bu sezgisel semantik kategorizasyon ve anahtar kelime gruplandırması şu şekildedir:

Tablo 1: Sezgisel (Heuristik) Semantik Anlam Katmanı Anahtar Kelime Etiketleri

Anlam Katmanı	**Fizikî**	**Metafizik/Ontolojik**	**Epistemik**	**Ahlâkî**	**Duygusal**
Anahtar Kelime Etiketleri	Nutfe Rahim Şeybe Çocuk Çocukluk Kuvvet Zayıflık Gençlik Yaşlılık Buluğ Güçsüzlük Saç Ağarması	Ruh Kader Takdir Hikmet Yaratılış Diriltme Varlık-Yokluk Vuslat Sönme Asıl-Cevher Manevi Güç Yapınızın Mayası	Akıl İlim Cehalet Görüş İrade Ayırt etme İçgörü Karar Faydalanma Savma	Günah Takva İmtihan Mükafat Ceza	Sevinç Mutluluk Hüzün Keder

Yukarıda 'Anlam Katmanı' adı ile verdiğimiz kategoriler subjektif olarak belirlenmiştir. Sınıflandırmada kullanılan fizikî, duygusal, epistemik, ontolojik, ahlâkî gibi anlam katmanları, tek biçimli bir tasniften daha ziyade bu çalışmanın ihtiyaçlarına göre şekillendirilmiştir. Kategorilerin tanımları ve sınırları kesin hatlarla ayrılmış değildir. Farklı bir araştırmacı aynı veriyi farklı kategorilerle yorumlaması pek mümkündür. Zira doküman tabanlı analizlerde verilerin öznel yorumlayıcısı araştırmacının bizzat kendisi[19] olduğu için, analiz sürecinin mümkün mertebe özenli ve şeffaf yürütülmeye gayret edilmiştir. Her ne kadar tutarlı bir yaklaşım benimsenmiş olsa da kategorilerin öznel vasıfları araştırmacı yanılırlığı riskini ve sınıflandırma tercihlerinin tartışılabilirliğini beraberinde getirdiği unutulmamalıdır.

[19] Ramazan Sak vd., "Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 227-256.

Üçüncü olarak, belirsiz veya muhtelif yorumların tek bir sınıfa dahil edilmesindeki zorluklar dikkat çekicidir. Bazı müfessirlerin ifadeleri açık bir kategoriye girmeyecek kadar muğlak ya da birden fazla katmana işaret edebilmektedir. Şöyle ki bir tefsîr yorumunda hem fizikî hem duygusal anlam unsurları iç içe geçmiş olabilir. Bu durumda müfessirin tefsîrinin hangi 'anlam katmanına' ait olduğunu kesin çizgilerle belirlemek zorlaşır. Araştırmacı, zorunlu olarak birincil görünen katmana karar vermek veya aynı müfessiri, diğer anlam katmanlarını ortaya çıkarmak için tekraren ya da 'belirsiz' yazmak durumunda kalmıştır.[20] Bu yöntemsel tercih, her ne kadar pratik olsa da bazı farkların kaybolmasına neden olabilir. Nitekim içerik analizinde kelime anlamlarının, kategori tanımlarının ve kodlama süreçlerinin doğasındaki muğlaklık, kodlamanın tutarlılığını tehdit ederek elde edilen bulguların güvenirliğini zayıflatabilir.[21] Bu çalışmada 'belirsiz' şeklinde sınıflanan yorumların varlığı, verilerin kategorilere tam uymakta zorlandığını ve kategorizasyon şemasının her duruma uygulanamayabileceğini göstermektedir.

Dördüncü olarak, nitel analiz neticelerinin nicel frekanslarla ifade edilmesi, bulguların indirgenmesi riskini taşımaktadır. Anlam katmanlarına dair tespitler özünde nitelikseldir. Ancak çalışmada her bir kategorinin kaç kez ve hangi sıklıkta tekrarlandığı gibi sayısal veriler de kullanılmıştır. Bu yaklaşım, nitel bulguların nicel olarak özetlenmesi anlamına gelir ki dikkatli yorumlanmazsa yanıltıcı olabilir.

Beşinci olarak, çalışma bulgularının ve grafikler ile görselleştirilmesi, bu araçların doğası gereği belli kısıtlar taşımaktadır. Benzer şekilde, kategorilerin dağılımını gösteren grafikler de yalın bir nicel özet sunar. Hangi yorumun neden o kategoriye girdiği veya yorumlar arasındaki ince farklar grafik üzerinden anlaşılamaz. Grafikler, verinin görsel bir temsilini sağlamakla birlikte, analizin yerine geçemez. Kelime bulutu ve diğer görsel araçlar, bulguların hızlı ve genel bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlasa da yorumları ve detayları tam anlamıyla yansıtamaması bir sınırlılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Son olarak bu başlık altındaki analiz süreci boyunca tasnif, veri temizliği ve veri setinin sistematize edilmesi, grafik, tablo vb. görsel sunumların oluşturulması ve bazı anlatı

[20] Anlam Katmanı Sutunu Bkz.:: Sezgin, "Rum 54. Ayetin Anlam Haritası".

[21] Yan Zhang - Barbara M. Wildemuth, "Qualitative Analysis of Content", *Applications of Social Research Methods to Questions in Information and Library Science* (Santa Barbara, California: Libraries Unlimited, 2017), 318-330.

raporlamasında doğal dil işleme tabanlı yapay zekâ[22] yazılımından ve bazı kodlama programlarından destek alınmıştır.[23] YZ, yalnızca betimsel analizlerde yardımcı araç olarak kullanılmış olup verilerin anlamlandırılması ve yorumlanması araştırmacının kontrolünde gerçekleştirilmiştir.

3. Kıraat: Kıraat, en genel tanımıyla Kur'ân-ı Kerim'in belirli çerçeveler ve kurallar ölçüsünde günümüze ulaşan sahih okuyuş şekilleridir.[24] Söz konusu farklılıklar, Kur'ân'ın hem tahriften korunmasına hem de çeşitli sosyo-kültürel ve dilsel yapılara esneklikle uyum sağlayarak ilahî mesajın yayılmasına tarih boyunca eşsiz bir katkı sunmuştur. Ancak bu tez özelinde kıraat kavramı; Kur'ân lafızlarının inşa ettiği anlamları doğrudan dönüştüren, âyetlerin semantik sınırlarını genişleterek onlara fıkhî, ahlâkî ve kelâmî derinlik kazandıran, ilahî hitabın 'ihtilâf-ı tenevvü' sırrını yansıtan dinamik bir anlam kurucu unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu yapısal ve anlamsal inşa sürecinde, mütevâtir şartlarını taşıyan sahih okuyuşların yanı sıra; okuyucuya sunulan farklı edâ ve telaffuz alternatiflerini ifade eden vecihler ile yeri geldiğinde senedi mütevâtir seviyesine ulaşmasa bile dilsel ve tefsîrî bir zenginlik barındıran şâz kıraatler de anlam katmanlarının inşasına hizmet eden argümanlar olarak konumlandırılmıştır. Nitekim uygulanan semantik tahlillerde; 'لَمَسْتُمُ' ve 'لَامَسْتُمُ' vecihleri arasındaki değişim, eylemin tek taraflılığı ile işteşliğini cima kinayesi gibi fıkhî bir derinlikle ayırırken; 'يُسَيِّرُكُمْ' ve 'يَنْشُرُكُمْ' kıraatleri ilâhî iradenin bireyi doğrusal olarak sevk edici ve türsel/varoluşsal olarak yeryüzüne yayıcı mutlak kudretini ortaya koymaktadır. Keza harcama aahlâkını bildiren âyetteki 'قَوَامًا' sahih kıraati ile 'قِوَامًا' şeklindeki şâz bir okuyuş vechinin birlikte değerlendirilmesi, denge ilkesine 'süreklilik' ve 'istikrar' boyutu kazandırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada kıraat olgusu, salt bir telaffuz kaidesi değil, ilahî hitabın anlam uzayını çok boyutlu hâle getiren ve tefsîre analitik bir zemin sunan temel bir metodoloji olarak işlenmektedir.

Bu tezde yeri geldiğinde şâz kıraatlerden de istifade etmekle birlikte sahih on kıraat rivâyetleri tercih edilmiştir. Ancak bu rivâyetler, çalışmada yalnızca naklî birer fonetik çeşit olarak aktarılmayacaktır. Klasik İslâm ilimlerinde kıraat çalışmalarının

---

[22] Google, "Gemini", Kasım 2025.
[23] Google, "Colab", Kasım 2025.
[24] Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâ'ât ve'l-îżâḥ ʿanhâ*, ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), 1/22.

standart bir parçası olan ihticâc ve tevcîh[25] geleneği, bu araştırmanın kıraat alanındaki temel veri toplama ve analiz zeminini oluşturmuştur. Bu doğrultuda, çalışmamızın birincil kaynakları olarak Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002*) el-Muhteseb* ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* adlı eserleri gibi eserler merkeze alınmıştır. Adı geçen bu klasik kaynaklar tercümeleri üzerinden değil, doğrudan Arapça asıl metinleri üzerinden tarafımızca taranmış ve incelenmiştir. Bu eserlerin tercih edilme nedeni, kıraat farklılıklarının dayandığı sarfî, nahvî ve lügavî gerekçelendirmeleri sunmalarıdır. Çalışmamızda bu birincil metinler şu şekilde kullanılmış ve karşılaştırılmıştır: Klasik ihticâc metodolojisinin ortaya koyduğu fail-mef'ul değişimleri, malum-meçhul kalıplar veya harf ilaveleri gibi dilbilimsel argümanlar metinlerden deşifre edilmiştir. Elde edilen bu veriler, eşzamanlı anlambilim, bilgi yapısı (k-odak/s-odak) ve bileşimsel anlam teorisi gibi modern dilbilim araçlarıyla karşılaştırmalı bir senteze tâbi tutulmuştur. Böylece tarafımızca yürütülen bu disiplinlerarası analizle, kıraat farklılıklarının Kur'ân'ın semantik yapısını nasıl dönüştürdüğü hem aslî metinlerin tanıklığıyla hem de modern dilbilimin analitik zeminiyle somutlaştırılmıştır.

[25] İhticâc ve tevcîh, kıraat ilminin metodolojisinde, Kur'ân'daki okuyuş farklılıklarını temellendirme, gerekçelendirme ve anlamlandırma faaliyetlerini ifade eden, birbiriyle yakından ilişkili ve İslâm ilim geleneğinde geniş bir literatür oluşturmuş iki temel kavramdır. 1. İhticâc (الإحتجاج): Sözlükte "delil sunmak, bir iddiayı ispatlamak ve tartışmada üstün gelmek için kanıt ileri sürmek" anlamlarına gelir. Kıraat ıstılahında ise; vecihleri, dilbilim (nahiv, sarf, belâgat) ve nakil (isnad, resm-i mushaf) kriterleri açısından ele alarak, kıraatin tercih sebebi olan illet ve delillerini sistematik olarak ortaya koyan bilimsel faaliyettir. İhticâc ameliyesinin iki temel gayesi vardır: Birincisi, kıraat farklılıklarının sahihini sakîminden ayırarak, vahiy kaynaklı kıraatleri tespit edip korumaya almaktır. İkincisi ise, sahih kabul edilen vecihler arasından bir kârînin ihtiyârını hangi naklî veya dilbilimsel gerekçelerle seçtiğini temellendirmektir. 2. Tevcîh (التوجيه): Sözlükte "bir şeyi yönlendirmek, bir sözün vechini veya kastedilen asıl manasını (vechu'l-kelâm) bulmak" demektir. Terim olarak tevcîh; kârînin ele aldığı veya tercih ettiği kıraat vechinin arka planında gizli kalmış olan dilbilimsel uygunluğu ve illetleri açığa çıkarma işlemidir. Tevcîh ameliyesi, spesifik olarak kıraat farklılıklarının âyetin anlamına olan etkisini araştırmak, ortaya çıkan çok katmanlı anlamları gerekçelendirmek ve bu varyantları tefsir ilmine birer referans kaynağı olarak sunmak maksadıyla kullanılır. Klasik literatürde bu iki kavram, genellikle "kıraatlerin hüccetlendirilmesi" üst başlığında eş anlamlı olarak iç içe kullanılsalar da, metodolojik olarak aralarında ince bir sınır bulunmaktadır. İhticâc; daha çok kıraatin gramatik kurallara, Arap lehçelerine ve senede uygunluğunu savunarak onun "doğruluğunu/sıhhatini ispatlama ve delillendirme" merkezli bir faaliyettir. Tevcîh ise; sıhhati ispatlanmış bu kıraat vechinin "ne anlama geldiğini, kastedilen manayı nasıl zenginleştirdiğini ve hangi yorumsal gayeye (tefsire) hizmet ettiğini" açıklayan, yani metnin semantik boyutuna odaklanan bir izah ve yorumlama faaliyetidir. Detaylı bilgi için Bkz.: Aydın Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında- Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019).

4. Edim bilim (Pragmatik / Kullanımbilim): Genel tanımı itibarıyla edim bilim; kelimelerin ve cümlelerin salt sözlük veya yüzey anlamlarını değil; bağlam, konuşanın niyeti, muhatabın durumu ve iletişimsel ortam gibi dil dışı unsurları göz önünde bulundurarak anlamın nasıl inşa edildiğini inceleyen bir disiplindir.[26] Ancak bu tez özelinde edim bilim kavramıyla kastedilen; Kur'ân-ı Kerîm'deki kıraat farklılıklarının harf, sîga, hareke ve vurgu değişimlerinin ilahî hitabın iletişimsel gücünü, muhatap üzerindeki psikolojik tesirini ve edebi ve i'cazî vurgusunu nasıl dönüştürdüğünün tahlil edilmesidir. Klasik belâgat ilminde yer alan sözün bağlama ve duruma uygunluğu anlamındaki 'muktezâ-yı hâle mutabakat' ilkesinin modern bir izdüşümü olarak ele alınan bu kavram, farklı okuyuş vecihlerinin âyetlerde oluşturduğu sezdirim (implicature), önvarsayım, gösterim (deixis) ve bilgi yapısı (odak/konu) dinamiklerini çözümleyen analitik bir araç işlevi görmektedir. Nitekim araştırmanın uygulama aşamalarında, kıraat farklılıklarının bu edim bilimsel gücü doğrudan somut örneklerle tahlil edilmiştir. Örneğin Kalem Sûresi 14. âyetinde yer alan haber/bildirim açısından 'أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ' örneği ve istifham/soru açısından 'ءَأَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ' örneği; kıraat farklılıkları incelendiğinde, tek bir hemze ilavesinin söylemi doğrudan bir uyarıdan çıkarıp, muhatabın maddi gücüne yönelik sarsıcı bir kınama ve azarlamaya dönüştürdüğü görülmektedir. Benzer şekilde, En'âm Sûresi 105. âyette geçen sen okudun/öğrendin anlamındaki 'دَرَسْتَ' ve eskidi/silindi anlamındaki 'دُرِسَتْ' kıraatleri arasındaki değişim, müşriklerin vahyî mesajı itibarsızlaştırma stratejisinde hedefi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsından alıp bizzat metnin varlıksal otoritesine kaydırdıkları örtük bir edim bilimsel hamleyi açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla edim bilim, ilahî hitabın arkasındaki ince maksatların ve iletişimsel derinliğin, bağlam ve muhatap etkileşimiyle nasıl katmanlaştığını ortaya koyan temel bir metodolojik zemin olarak konumlandırılmıştır.

5. Bileşimsel Anlam Teorisi (Compositional Semantics): Bileşimsel anlam teorisi, modern biçimsel anlambilimin temel ilkelerinden biri olup; karmaşık bir dilsel ifadenin nihâî anlamının, onu oluşturan kökler, ekler ve kelimeler gibi alt bileşenlerin anlamlarının ve bunların sözdizimsel birleşme kurallarının doğrudan bir sonucu olduğunu savunan

[26] Hülya Aşkın Balcı, "Edimbilim ve Gramer İlişkisi", *International Journal of Languages' Education and Teaching* 5/4 (Aralık 2017), 565.

yapısal bir yaklaşımdır.[27] Fakat bu tez özelinde bileşimsel anlam bilimi ile kastedilen; tek bir harf ilavesinin veya etken-edilgen yapı gibi kıraat farklılıklarında var olan en küçük sarfî, nahvî veya fonetik bir değişimin âyetin bütüncül mânasını ve fıkhî/kelâmî vb. sınırlarını nasıl sistematik ve matematiksel bir şekilde genişlettiğinin ortaya konulmasıdır. Kur'ân lafızlarındaki kıraat esnekliğinin ilahî kelamın i'câzını, mucizevî üretkenliğini ve eşsiz anlam inşasını ispatlayan dilbilimsel bir sistem olduğu gerçeğini temellendirmek maksadıyla kullanılmaktadır. Bu doğrultuda tezimizin tahlil aşamalarında, modern bileşimsel matrisleme yöntemi, İbn Fâris'in Mekâyîsü'l-Luga[28] adlı eserinde temellendirdiği klasik kök taksonomisi ile entegre edilmiştir. Söz konusu disiplinlerarası yaklaşımla, 'يُسَيِّرُكُمْ' ve 'يَنْشُرُكُمْ' kıraatleri bağlamında 's-y-r' ve 'n-ş-r' köklerinin bileşenleri gibi âyetlerde yer alan farklı kıraat vecihlerinin semantik matrisleri karşılaştırmalı olarak tahlil edilmiş; böylece her bir farklılığın temel kök anlama hangi özgül bileşenleri kattığı ve ilahî hitabın anlam uzayını nasıl çok boyutlu hâle getirdiği müşahhas bir zeminde araştırılmıştır.

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi, çoğunlukla betimleme ve karşılaştırma aracı ile kullanılmıştır. Buna göre, Kur'ân tefsîri eserleri ve usulleri, anlam bilim yaklaşımları, sahih kıraat rivâyetleri arasında karşılaştırmalı bir betimleme analizi yapılmıştır. Özel anlatım yöntemlerinden olan dokümantasyon veri tekniği kullanılmıştır.[29] Bu açıdan çalışmaya dokümantasyon olarak kaynaklık edecek olan başta doğu-batı klasik eserleri olmak üzere; tefsîr, hadis, mantık, belagat, dil, edebiyat, şiir, tarih, dilbilim, anlam bilim, göstergebilim eserleri kaynaklık etmiştir. Elde edilen bu

---

[27] Barbara H. Partee, "Formal Semantics: Origins, Issues, Early Impact", *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* 6/1 (Ekim 2011), 16; Theo M. V. Janssen, "Compositionality: Its Historic Context", *The Oxford Handbook of Compositionality*, ed. Markus Werning vd., Oxford Handbooks in Linguistics (Oxford University Press, 2012), 2.

[28] İbn Fâris'in Muʿcemü Mekāyīsü'l-Luġa adlı eseri, kök temelli semantik yaklaşımıyla Arap leksikografisinin en erken ve sistematik örneklerinden biri olarak öne çıkar. Bu sözlükte kelimeler, belirli bir kökün anlam çekirdeği etrafında mantıksal ve etimolojik bağlarla haritalandırılır; her madde, kökün temel anlamı ile başlar ve bu anlamla ilişkili türevlerin açıklanmasıyla devam eder. Açıklamalar çoğunlukla Kur'ân ayetleri, şiir alıntıları ve dil otoritelerinin görüşleriyle desteklenerek hem filolojik hem de bağlamsal doğruluk sağlanır. Metinlerin hiyerarşik düzeni, kalıplaşmış geçiş ifadeleri (ör. min el-bāb, yukālu) ve kök-anlam ilişkisine dair açık argümantasyon yapısı, bu sözlüğü semantik analizler için vazgeçilmez kılar. Erken dönem oluşu sayesinde klasik kullanım örneklerine ulaşma imkânı vermesi ve anlamların tarihî gelişimini izleme imkânı sunması da tercih edilme sebepleri arasındadır. Özellikle aynı kökten türeyen kelimeler arasında kurduğu semantik bağlantılar, çağdaş anlambilim yaklaşımlarını destekleyen bir temelde güçlü bir kavramsal haritalama imkânı sağlar. Bkz.: Ahmed b. Zekeriyya el-Gazvinî er-Razi İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979).

[29] Tübitak Ulakbim, "2.5. Veri toplama araçları" (Web Sitesi: Tübitak Ulakbim, 2026).

veriler analiz edilirken zaman zaman analojik (benzeşimsel/kıyasî) metoda başvurulmuştur. Analojik metod, özellikle aynı kökten türeyen veya benzer bağlamlarda geçen farklı kıraat vecihlerinin anlamsal olarak birbirleriyle kıyaslanması ve bu farklılıkların anlama etkisinin tespit edilmesi amacıyla kullanılmıştır. Örneğin; bu çalışmanın uygulama bölümlerinde incelenen 'لَمَسْتُمُ' ve 'لَامَسْتُمُ' kıraatleri arasındaki tek taraflı eylem ve işteşlik/karşılıklılık farkı değerlendirilirken veya 'يُخَادِعُونَ' ile 'يَخْدَعُونَ' fiillerinin anlamları çözümlenirken bu okuyuşlar birbirleriyle ve Arap dilindeki benzer morfolojik formlarla analojik olarak kıyaslanmıştır. Bu sayede, farklı kıraat vecihlerinin metnin semantik yapısını nasıl dönüştürdüğü ve tefsîre nasıl entegre olduğu ortaya konulmuştur. Çalışmada tabiatı gereği Araştırma modeli (deseni) ve Evren ve örneklem/Çalışma grubu bulunmamaktadır. Ayrıca bu çalışmanın hazırlanma sürecinde, yapay zekâ destekli araçlardan faydalanılmıştır. Özellikle ve yoğunlukla yerli yabancı literatür taraması, bazı kodlama yardımlarıyla beraber sistematik veri işleme, dilbilgisi ve editöryal konularında destek alınmıştır. Bu tür araçlardan elde edilen çıktılar, bilimsel sorumluluk bilinciyle incelenmiş, gerekli düzenlemeler yapılmış ve nihâî içerik akademik denetimden geçirilerek teze alınmıştır.

Veri toplama araçları ve verilerin analizinde doküman analizi kullanılmıştır. Kur'ân tefsîri eserleri, araştırmanın daha güzel anlaşılması için doküman olarak[30] kullanılacaktır. Bu eserler Kur'ân'ın anlamını ortaya çıkarmak için öncelikle kadim gelenekten gelen hangi yöntemleri kullandıklarını tespit etmek, daha sonra da bu yöntemlerin günümüzde nasıl anlaşılması gerektiğine ve bunlara ek olabilecek yeni yöntemlerin varlığı ve değerlendirilmesi incelenecektir. Bu çalışmada kullanılan diğer bir yöntem içerik analizidir. Analiz yöntemi, aslında insanları anlamak için onların doğrudan kendilerine sormadan veya anlık davranışlarını gözlemlemeden, bıraktıkları izlere, yani ürettikleri her türlü mesaja bakma yöntemidir.[31] Yöntem, tıpkı bir dedektifin, bir olayın ardındaki gerçeği bulmak için ipuçlarını, notları, konuşmaları ve bırakılan her türlü belgeyi incelemesi gibi çalışır.[32] Yöntem, insanların düşüncelerini, inançlarını, tutumlarını, değerlerini ve hatta hislerini anlamanın bir yolunu sunar ve bunu, yazılı

[30] Sak vd., "Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi", 230.

[31] Songül Sallan Gül - Özlem Kahya Nizam, "Sosyal Bilimlerde İçerik ve Söylem Analizi", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2021), 185-186.

[32] Soner Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pagem Akademi, 2014), 240; Sak vd., "Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi", 236.

metinler, görsel ve sözlü materyaller gibi çeşitli içeriklere bakarak yapar. Yani, materyallerdeki kelimelerin, kavramların, temaların veya görsellerin açıkça görünen ya da ima edilen anlamlarını sistematik olarak keşfetmeyi hedefler.[33] Bu açıdan içerik analizi olarak anlam bilimsel yaklaşımlarla çalışılacaktır.

Bu çalışmada anlam bilimsel ve edim bilimsel çözümlemeler, Modern Biçimsel Anlam bilim, Anglo-Amerikan Edim bilim ve Bilişsel Dilbilim ekollerinin sentezlendiği bir teorik çerçeveye dayandırılmıştır. Edim bilimsel analizlerde H.P. Grice'ın sezdirimi merkeze alınmıştır. Cümledeki vurgu ve anlamın zihinsel organizasyonunu inceleyen 'Bilgi Yapısı' tahlillerinde ise Prag Okulu'nun 'konu-odak' temeli esas alınmakla birlikte, uygulamanın merkezinde Katalin É. Kiss'in 'tanımlayıcı odak (k-odak) ve bilgi odağı (s-odak)' ayrımı, Enric Vallduví'nin 'bilgi paketleme (information packaging)' modeli ve Mats Rooth'un 'Alternatifler Anlam bilimi' kullanılmıştır. Bileşimsel Anlam Teorisi ise Richard Montague sistematiği ekseninde formüle edilmiş ve Muhammad Sabir'in Eseru '*Eseru ihtilâfi'l-kıraati'l-Kur'âniyyeti fî issri'd-delâle*'[34] adlı makalesindeki yaklaşımlardan hareketle sentezleme yapılmıştır.

Veri toplama araçları ve verilerin analizinde kullanılan diğer bir veri seti de kıraat rivâyetleridir. Bu rivâyetlere genellikle vucuhat ismi verilmektedir. Bu vecihler, Kur'ân'ın fonetiksel okunuş şekillerini ve bunların Kur'ân'ın lafzına ve mânasına etkisini gösteren temel birincil kaynaklardır. Çalışmanın uygulama safhasında tahlil edilen kıraat örnekleri, Kur'ân-ı Kerîm'deki bütün okuyuş farklılıklarını ihata etme gayesi gütmemiştir. Bilakis araştırmanın temel kurgusunu oluşturan anlam bilimsel ve edim bilimsel tahlillere en elverişli zemini sunmak maksadıyla amaçsal bir örneklem yöntemiyle belirlenmiştir. Zira Kur'ân metnindeki tüm kıraat vecihlerini semantik ve edim bilimsel bir tahlile tâbi tutmak, bir doktora tezinin sınırlarını aşacak boyutta bir hacim gerektirmektedir. Bu itibarla, tezin kuramsal çerçevesini müşahhaslaştırmak adına; eylemin tek taraflılığı ile işteşliğini fıkhî bir derinlikle ayıran 'لَمَسْتُمُ/لَامَسْتُمُ' vecihleri, ilahî iradenin beşer üzerindeki sevk ve yayma kudretini tebarüz ettiren 'يُسَيِّرُكُمْ/يَنْشُرُكُمْ' kıraatleri, eylemin ahlâkî-psikolojik şiddetini resmeden 'يُخَادِعُونَ/يَخْدَعُونَ' ile 'يَقْتُرُوا/يُقَتِّرُوا' farklılıkları ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebliğ misyonundaki bilgi yapısını şekillendiren 'تُسْأَلُ/تَسْأَلْ' gibi spesifik örnekler hassasiyetle tercih edilmiştir. Zikredilen bu ana örnekler, tezin ana

[33] Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 241-248.
[34] Sabir, "Eseru İhtilafi'l-Kıraat".

omurgasını teşkil eden eşzamanlı anlambilim, bilgi yapısı ve bileşimsel anlam teorisi gibi modern dilbilim araçlarının klasik tefsîr ve kıraat mirasına tatbik edilebilirliğini en yetkin biçimde ispatladıkları için çalışmanın inceleme evrenine tahsis edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
KIRAAT VE ANLAM BİLİMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. Kıraat ve Kavramsal Çerçevesi

1.1.1. Kıraatin Tanımı ve Tarihi Gelişimi

Kur'ân kıraatleri, vahyin lafızlarındaki farklılıkları, harflerin telaffuz şekillerini ve kelimelerin okuma özelliklerini kapsayan bir ilim dalıdır.[35] Lügat anlamında kıraat, ilk bakışta okumak, tekrarlamak ve öğrenmek gibi anlamlar taşır.[36] Yüzey ve derinlik yaklaşımıyla bakıldığında kelimenin temel semantik merkez odağında toplama ve bir araya getirme anlamları öne çıkmaktadır.[37] Zira her okuyuş, aslında harfleri ve kelimeleri bir araya getirmektir. Terim olarak, Kur'ân-ı Kerim'in seslerinin ve kelimelerinin farklı okuma biçimlerini ifade eder.[38] Bu farklılıklar, idgam, imale veya tefhim gibi salt telaffuz

---

35 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/22; Ebü'l-İzz Muhammed b el-Hüseyn el-Kalânisî, *İrşâdü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1984) (Şamile), 54.

36 Ebû Manṣûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî Ezherî, *Tehẕîbu'l-Luğa*, thk. Muḥammed ʿAvḍ Mirʿab (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 2001), c. 9, s. 209; Mecruddîn Ebû Tâhir Muḥammed b. Yaʿḳūb Fîrûzâbâdî, *el-Ḳāmûsü'l-Muḥîṭ*, ed. Muḥammed Naʿîm el-ʿArḳasûsî (Beyrût: Müʾessese't-Risâle li't-Ṭibâʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2005), 49.

37 Fîrûzâbâdî'nin el-Kāmûsü'l-Muḥîṭ adlı eserinde "ق-ر-أ" köküne dair yer alan madde, yüzeyde dilin türetme gücünü yansıtan bir morfolojik çeşitlilik (قَرَأَ, أَقْرَأَ, قَارَأَ, تَقَرَّأَ gibi fiiller; قِرَاءَة, قُرْآن gibi mastarlar; قَارِئ, قُرَّاء, قَوَارِئ gibi isimler) ve çok anlamlılık yapısı sergilerken, derin yapıda bu kökün merkezî anlamının "toplama ve bir araya getirme" (el-cem' ve ḍamm) olduğu görülmektedir; bu anlam etrafında "okumak", "vahyin toplanması (Kur'ân)", "adet görmek/temizlenmek", "hamilelik" gibi birbirinden farklı görünen anlamların semantik bir çekirdek etrafında birleştiği fark edilir. Bu birleşim, Arapçanın dil içi mantığı kadar, zıt anlamlılık] gibi klasik dil fenomenlerini de barındırır. Ayrıca metinde kullanılan ifadeler (örneğin, Kur'ân'a dair tanımın başta yer alması, قَارِئ'in zahit anlamına da gelmesi] Arap sözlükçülüğünün sadece dilsel değil, aynı zamanda kültürel ve dinî bir alanı da temsil ettiğini; dilin sözlüklerde sadece teknik bir bilgi değil, aynı zamanda toplumun değer dünyasını, hukukî tasniflerini ve ibadet pratiklerini yansıtan bir yapı olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan, madde yalnızca kelime anlamlarını sunmaz; aynı zamanda bir medeniyetin nasıl düşündüğünü, anlam ürettiğini ve dili nasıl yapılandırdığını sergileyen bir epistemolojik model olarak okunabilir. Ezherî, *Tehẕîbu'l-Luğa*, 49.

38 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyutî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Heyetü'l-Misrıyyetü'l-Ammetü li'l-Kitâb, 1974), c.1, s. 273.

varyasyonlarından ibaret olmayıp, kelimelerin takdim-tehiri, ziyade veya noksanlığı ve harf değişimleri gibi geniş bir yelpazede çeşitlilik göstermektedir.[39] Ancak bu dilbilimsel ve yapısal zenginliğin meşru bir kıraat olarak kabul edilebilmesi için en temel dayanak, söz konusu okuyuşların adil ve zabt sahibi ravilerden oluşan kesintisiz ve sahih bir senet zinciriyle bizzat Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşmasıdır.[40] İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) kıraati, Kur'ân kelimelerinin, Peygamber Efendimiz'den (s.a.v.) rivâyet edilen ve bir senede dayandırılan farklı telaffuz ve okuyuş şekillerine denir, şeklinde tanımlamaktadır.[41] Bu farklılıklar, harflerin tefhim, terkik, idgam gibi ses özelliklerinden, kelimelerin takdim-tehiri gibi anlam boyutuna ulaşan değişimlerine kadar geniş bir yelpazeyi kapsar.[42] Ancak bu farklılıklar, birbiriyle çelişen bir ihtilâf-ı tezâd olmadığı, aksine birbirini tamamlayan bir ihtilâf-ı tenevvü olduğu ilkesi çerçevesinde Kur'ân'ın vahiy kaynağına dayanan özünü değiştirmez.[43] Bütün bunların yanında Kur'ân'ın anlaşılmasında belli oranda da katkı sağladığını, anlama yön verdiğini ifade etmek gerekir.[44] Bu durumun tariflerde yer almasına gerek olmasa da bu çalışmanın içerik uyumuna uygun düşmektedir.

Bazı araştırmacılar kıraat farklılıklarının Cebrail (as) ile Hz. Peygamber (s.a.v.) arasındaki arzalar doğrultusunda gerçekleştiğini savunurlar. M. Emin Maşalı, bu iddiayı, yani her bir kıraat farkı için âyetlerin tekrar indirilmesini izahı zor bir yaklaşım olarak görür.[45] Mehmet Dağ da yedi harf ruhsatının Medine döneminin son iki yılında verildiğini belirtirken, önceki nüzul sürecinde tek bir lehçe ile yani Kureyş lehçesi üzerine nazil olduğunu ifade eder.[46] Yedi harf ruhsatından sonra nazil olan kıraatlerde bir tekrar veya

---

39 Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'atü li'l-Kur'ân*, thk. Abdulmüheymin Tahhân (Mekke: Mektebetü'l-Menâra, 1986), 36-46; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Kahire: el-Matbaatü't-Ticariyyeti'l-Kübra, ts.), 1/26.

40 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-10.

41 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Muncidu'l-Muḳri'în ve Murşidu't-Ṭâlibîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1420/1999), s. 9.

42 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/26-27; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, ed. Hâlid Hasan Ebü'l-Cûd (Giza: Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 2014), 1/74.

43 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/38.

44 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33.

45 Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2016), ss. 13-25.

46 Yazar, çalışmasının tarihsel arka planı tahlil ettiği bölümlerinde; Kur'ân'ın uzun bir süre yalnızca Kureyş lehçesi yani tek harf üzere nazil olduğunu, "yedi harf" ruhsatının ise ancak Medine döneminin son iki yılında, coğrafi genişleme ve yeni kabilelerin İslam'a girmesinin doğurduğu sosyolojik/dilsel ihtiyaçlar neticesinde pratik bir kolaylık olarak verildiğini savunmaktadır. Bkz.: Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 43-50.

çoğulcu bir nüzul süreci olup olmadığına dair elimizde bilgi bulunmadığını vurgular.[47] Sahâbenin, kıraatlerde farklı okuyuş biçimlerini tercih ettiği bilinir. Örneğin, Âl-i İmrân Sûresi 161. âyetindeki 'يَغُلَّ' kelimesini sahâbeden bazıları meçhul formda okurken,[48] bazıları bu okuyuşu reddetmiş ve kendi okuma tercihi olan malum formunu[49] kullanmışlardır.[50] Bu durum, kıraat farklılıklarının bir ruhsat ve kolaylık amacı taşıdığına dair bir gösterge olarak kabul edilebilir.

1.1.2. Kıraatin Oluşum Süreci, Şartları ve Çeşitleri

Kıraatler, İslâm tarihi boyunca bazı tartışmalara neden olmuştur. Yedi harf ruhsatı, kıraat farklılıklarına geniş bir çerçeve sağlamış ancak bu konunun net olarak anlaşılamamış olması çeşitli yorum ve ihtilafları beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kıraat vecihlerini bizzat okuyup tebliğ ettiği görüşü, kıraatlerin otantikliğini koruma çabasıyla desteklenirken,[51] bazı âlimler ve araştırmacılar kıraat farklılıklarının sahâbenin tercihlerine dayandığını savunmuştur.[52] Kıraat farklılıklarına

---

47 Hafize Dinçoglu, *Kıraatlerde Tevkîfîlik ve İctihadîlik Olgusu* (Erzurum, Türkiye: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2024), s. 172.

48 İbn Abbâs'ın reddettiği meçhul (يُغَلَّ) kıraati ise Nâfi', İbn Âmir, Hamza, el-Kisâî, Halef ve Ebû Ca'fer'in kıraati olarak günümüze ulaşmıştır. Bkz.: Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin en-Nîsâbûrî İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-aşr*, ed. Sübî' Hamza Hâkîmî (Şam: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1981), 170; Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 218.

49 İbn Abbâs'ın şiddetle savunduğu ve Hz. Peygamber'in okuyuşuna dayandırdığı bu malum (يَغُلَّ) kıraati, meşhur on kıraat imamından İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım ve Ya'kûb tarafından benimsenerek günümüze ulaşmıştır. Bkz.: Ebû Muhammed Hammûş el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi'l-kırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve hucecihâ*, ed. Muhyiddîn Ramadân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 1/363; Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 218.

50 Âl-i İmrân Sûresi 161. ayette geçen (أَنْ يَغُلَّ) fiilinin meçhul (yuğalle) ve malum (yağulle) formda okunması hususundaki ihtilaf ve İbn Abbas'ın meçhul kıraati teolojik/mantıksal bir gerekçeyle reddederek Muaz b. Cebel'in de rivayetiyle desteklenen malum (yağulle) okuyuşunu tercih etmesi hakkında bkz.: Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi'l-kırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve hucecihâ*, 1/363; Ayrıca bu lafızdaki genel kıraat ihtilafı için bkz.: Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1400), 218; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî Ezherî, *Meʿâni'l-kırâʾât* (Riyad: Merkezu'l-Buhûs fî Külliyyeti'l-Âdâb - Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, 1991), 1/279.

51 İbnü'l-Cezerî, Zerkeşî, Dânî, Mekkî gibi klasik ulemânın genel görüşüdür. Bkz.: Bedri Kaysadu, *Kur'ânın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıkların Etkisi: İbn Kesîr Örneği* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 56; Enes Bozmaz, *Kıraat İlminde İhtiyâr ve İştihâr* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 15; Ayşenur Koçak, *Kıraatlerin Ahkâm Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 32.

52 Zemahşerî gibi dilci/müfessirlerin ve Mehmet Ünal, M. Emin Maşalı, Süleyman Ateş gibi konuyu eleştirel-tarihsel zeminde okuyan modern akademisyenler bu görüşü savunmaktadır. Bkz.: Cafer Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2021), 155; Dinçoglu, *Kıraatlerde Tevkîfîlik ve İctihadîlik Olgusu*, 171-182.

dayanak olarak gösterilen yedi harf meselesi, onlara göre mahiyetinin açıkça anlaşılamaması sebebiyle müteşabih ve müşkil olarak değerlendirilmiştir.[53] Bu konuda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen net bir açıklamanın bulunmaması, farklı yorumların ve ihtilafların doğmasına yol açmıştır. Bazı araştırmacılar, bu konuyu te'vili mümkün olmayan meseleler arasında göstermiştir.[54] Yedi harf ruhsatı, kıraat okuyuş farklarının temelini oluşturmuş ve Kur'ân'ın çeşitli lehçelerde okunmasına izin veren bir esneklik sağlamıştır. Ancak, bu ruhsatın tam anlamıyla neyi kapsadığı konusunda tarih boyunca bir fikir birliği sağlanamamıştır.

Ebû Amr ed-Dâni (ö. 444/1053), Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Cebrail'den (as) her yıl kıraat vecihlerini öğrendiğini ve bunları sahâbeye öğrettiğini belirtmiştir.[55] Bununla birlikte, bazı âlimler kıraat farklılıklarının tamamını Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayandırmayı sorgulamış, sahâbenin tercih ve yorumlarının da bu süreçte etkili olduğunu savunmuştur.[56] Kıraatlerin çoğunluğu lehçe farklılıklarına dayandırılırken, İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi bazı âlimler, şâz kıraatlerin dahi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öğretileriyle bağlantılı olduğunu ifade etmiştir.[57] Öte yandan, Şia, kıraat farklılıklarının yedi harf ruhsatından değil, sahâbenin farklı yorumlarından kaynaklandığını öne sürerek Kur'ân'ın tek bir harf üzere indirildiğini savunmuştur.[58]

---

53 Kaynakların çoğunluğu, Yedi Harf'in "müteşabih ve müşkil" bir konu olduğu teorisini ilk dönem dil ve kıraat âlimlerinden Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân'a (ö. 231/845) ve daha sonraki dönemde mutlak otorite olan Celâleddin es-Süyûtî'ye (ö. 911/1505) dayandırmaktadır. Bkz.: Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi: Kur'ân'ın Farklı Yorumlarına Tesir Eden Kıraatlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 62; Muhammed İsa Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014), 92; Mustafa Memi, *Aşere Tariki ile İndirac Usulüne Göre Furkan Suresinin Kıraat Farklılıkları ve Manaya Etkisi* (Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9; Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 57.

54 Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 13.

55 Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 46.

56 Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, ss. 17-18.

57 Kıraat farklılıklarının Arapların kabile lehçelerine (lugatlara) dayandığına dair temel usul yaklaşımları için bkz.: Ebû Muhammed Hammûş el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kirâʾât*, ed. Abdülfettâh İsmâîl Şelebî (Kahire: Dâru Nahdati Mısr li't-Tab'ı ve'n-Neşr, ts.), 80-81; Şihâbu'd-dîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: -el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz-*, çev. Davut Ağbal; Nesrişah Saylan (Ankara: Sonçağ Yayıncılık Matbaacılık, 2020), 144; Öte yandan, şâz kıraatlerin de güvenilir senedlerle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öğretilerine ve sünnetine dayandığı, bu sebeple küçümsenemeyeceği yönünde İbn Cinnî'nin getirdiği güçlü savunma için bkz.: İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/103-104.

58 Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, ss. 19-23.

Kıraat farklılıklarının kaynağı sorunsalı, İslâm ilimleri metodolojisinin karmaşık ve çok katmanlı tartışma alanlarından birini teşkil etmektedir.[59] Bu çeşitliliğin tarihsel zemininde, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Arap kabilelerine telaffuz kolaylığı sağlamak amacıyla verilen 'Ahruf-i Seb'a' ruhsatı ile bu esneklik alanı dâhilinde sahâbe ve tâbiîn kurrâsının kendi lehçe ve dil tecrübelerine dayanarak gerçekleştirdikleri ihtiyâr ameliyeleri bulunmaktadır.[60] Ancak, kıraat farklılıklarının tevkîfî mi, yoksa kârilerin dilsel selikalarından doğan beşerî tercihlerle ictihâdî mi olduğu hususunda klasik ulemâ ile dilbilimciler arasında bir ayrışma yaşanmıştır.[61] Bu içsel tartışma, modern dönemde Ignaz Goldziher gibi müsteşriklerin "kıraatlerin temel kaynağının harekesiz ve noktasız resm-i mushaf yapısı olduğu" yönündeki iddialarıyla farklı bir boyut kazanarak günümüze kadar taşınmıştır.[62] Söz konusu kaynak belirsizliğini metodolojik bir çözüme kavuşturma gayesinde olan güncel akademik ve geleneksel sentezler ise; kıraat birikimini kendi içinde usûl-ferş ayrımı ile kategorize ederek meselenin düğümünü çözmeye çalışmaktadır.[63] Bu yaklaşıma göre; idğâm, imâle ve teshîl gibi salt sese dayalı olan, anlama etki etmeyen usûl farklılıklarının, Yedi Harf ruhsatı kapsamında kurrânın ve sahâbenin lehçe temelli ictihadlarına dayandığı kabul edilmekte ve buna mukabil, kelimenin sarfî veya nahvî yapısını değiştirerek anlam genişlemesi sağlayan ferş farklarının ise ictihada ve kıyasa kapalı, doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tevarüs edilen tevkîfî okuyuşlar olduğu belirtilerek vecihlerin sınırları, ölçülebilir bir zemine oturtulmaktadır.[64]

Kıraat ilmi, Kur'ân-ı Kerim'in tahriften korunarak doğru bir şekilde telaffuzunu ve aktarımını sağlayan bir disiplin olarak,[65] meşruiyetinin temelini sahih nakle dayandırır.[66] Bu naklî verilerin Arap dili kuralları çerçevesinde izah edilmesi, anlam derinliklerinin ortaya konması ve savunulması sürecinde ise dirayete, yani dilbilimsel ve

---

59 Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 177.
60 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.
61 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 381.
62 Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 339-344.
63 Kadir Örnek, *Usûl İhtilafları Bağlamında Kıraat Lehçe İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 51.
64 Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 83; Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 179; Örnek, *Usûl İhtilafları Bağlamında Kıraat Lehçe İlişkisi*, 51.
65 Şihâbu'd-dîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meʿânî min Ḥırzi'l-emânî*, ed. İbrâhim Atve Avad (Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1982), 772.
66 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/10.

aklî tahlillere başvurur.[67] Ancak bu aklî çıkarımlar ve kıyaslar hiçbir zaman naklin otoritesini aşamaz;[68] aksine, yalnızca sahih senedle sabit olmuş kıraatlerin dilsel zenginliğini temellendirmek ve naklin açıkça belirtilmediği cüz'î detayları mevcut sahih asıllara kıyasla açıklamak için doğal bir araç olarak kullanılır.[69] Bu deliller, kıraat ilminin İslâmî ilimler içindeki yerini ve önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Aşağıda, kıraat ilminin dayandığı temel deliller, tarihi arka planı ve örneklerle birlikte ele alınacaktır. Kıraatleri barındıracak şekilde resm-i Osmânî'nin nokta ve harekelerden tecrit edilerek yazılması sebebeiyle kıraat ilminin temel dayanaklarından biri, Kur'ân-ı Kerim'in kendisidir.[70] Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) "Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir"[71] hadisi, kıraat ilminin en güçlü naklî delillerinden biridir. Hadis, Kur'ân'ın çeşitli telaffuz şekillerine izin verdiğini ve bu çeşitliliğin ümmete bir kolaylık sağladığını göstermektedir.[72] Söz konusu yedi harfin mahiyeti ve işlevi hususunda klasik kıraat literatüründe iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır. İlk yaklaşım, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) gibi âlimlerin savunduğu; bu ruhsatın Kureyş, Huzeyl ve Temîm gibi kabilelere ait yaygın Arap lehçelerini karşıladığı tezidir.[73] Ancak bu görüş, aynı kabileye mensup Hz. Ömer (ö. 23/644) ile Hişâm b. Hakîm (ö. 15/636'dan sonra) arasındaki kıraat okuyuş farkı gerekçe gösterilerek ilim ehlinin çoğunluğu tarafından eleştirilmiş ve zayıf bulunmuştur.[74] Çoğunluğun benimsediği ve İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû'l-Fazl er-Râzî (ö. 454/1062), İbnü'l-Cezerî gibi muhakkiklerin temellendirdiği ikinci yaklaşım ise; bu kavramın salt kabile lehçelerini aşarak i'rab, takdim-tehir, kelime değişimi ve eşanlamlı lafızların kullanılması gibi formlarla Kur'ân metnine yapısal ve semantik bir zenginlik

---

67 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33.

68 Muhammed b. Sîdî Muhammed Muhammed el-Emîn, *el-İsnâd ʿinde ʿulemâi'l-kırâât* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 2004), 172-173.

69 el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 4/1393.

70 Kur'ân-ı Kerim metninin yani Resm-i Osmânî'nin nokta ve harekelerden tecrit edilerek yazılmasının, farklı sahih kıraatleri metinsel olarak tek bir iskelette barındırma gayesi taşıdığına ve kıraat çeşitliliğinin ümmete kolaylık sağlama, belagat ile i'câzı pekiştirme gibi işlevsel hedeflere dayandığına dair klasik değerlendirmeler için bkz.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 23-24; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 68, 80-81.

71 Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm el-Buḫârî el-Buḫârî, *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*, thk. Muṣṭafa Dîb el-Buġâ (Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), 1/560; Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî Muslim, *Ṣaḥîhu Muslim*, thk. Muḥammed Fuâd ʿAbdulbâḳî (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1374/1955), 1/560.

72 İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 72-73.

73 Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 144.

74 Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 161.

sağladığı yönündedir.[75] Kur'ân, "Şüphesiz zikri biz indirdik ve onun koruyucusu da biziz"[76] âyetiyle Kur'ân'ın mutlak bir ilâhî koruma altında olduğunu beyan etmektedir. Klasik kıraat usulüne göre bu muhafaza vaadi, Kur'ân'ın lafızlarını, harf harf telaffuz keyfiyetlerini ve sahih kıraat vecihlerini kapsayan kuşatıcı bir hakikattir.[77] Allah Teâlâ'nın bu ilâhî korumayı gerçekleştirme vesilelerinden biri ise, her çağda Kur'ân lafızlarını tahriften, tebdilden koruyan sika kıraat âlimlerini musahhar kılmasıdır.[78] Dolayısıyla, kıraat vecihlerinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar uzanan isnad zincirleriyle aktarılması bu ilâhî muhafaza vaadinin fiilî bir tecellisi ve aracı gibi olmuş olur.

1.1.2.1. Kıraatlerin Kaynağına İlişkin Temel Görüşler

Kıraatlerin dayanağı olarak yedi harf hadisleri, bazı âlimlerce kıraatlerin asıl kaynağı olarak gösterilir. Ancak yedi harf hadislerinin tevkîfîlik alanını temsil etmesi, içeriğinin net olmaması ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bu konuda daha detaylı açıklayıcı bir rivâyetin gelmemesi, yedi harf hadislerini kıraatlerin tamamının kaynağı olarak kabul etmeyi zorlaştırmaktadır.[79] Yedi harf hadisleri, kıraat farklılıkları için ruhsat niteliği taşır, ancak kıraatlerin aslî kaynağı olarak yetersiz kalmaktadır. Zira bu alanda günümüzde okunmayan bazı kıraatler bulunmaktadır. Ancak bunlar icmâ ile amel edilmeyen kıraat gurubundan sayılırlar.[80]

Kıraat âlimlerine göre, elimizdeki var olan kıraat-ı seb'a veya aşere ile Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen yedi harf hadisleri arasında başa baş tam bir örtüşme bulunmamaktadır.[81] Bu ayrımın tespiti, tevkîfîlik sınırını anlamak için temel öneme sahiptir. Zira Kur'ân, ümmete kolaylık sağlamak amacıyla, aralarında anlamda ihtilaf edilen veya edilmeyen, hareke, idgam, takdim/tehir, ziyade/noksanlık gibi lafızda

---

75 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/27.
76 Hicr Sûresi 15/9.
77 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/6; 53.
78 el-Emîn, *el-İsnâd ʿinde ʿulemâi'l-kırâât*, 190.
79 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 127; Dinçoglu, *Kıraatlerde Tevkîfîlik ve İctihadîlik Olgusu*, 174-175.
80 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 42.
81 Kıraat âlimlerine göre, İbn Mücâhid tarafından derlenen "Yedi Kıraat" veya "Aşere" ile hadislerde zikredilen 'Yedi Harf'in birebir aynı şeyler olmadığı, bu ikisini eşleştirmenin avamın düştüğü büyük bir hata ve yanılgı olduğu yönündeki usul tartışmaları için bkz.: Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 36-37; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 221-222; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 25-26 Ayrıca en-Neşr'de İbn Teymiyye'den bu konuda "icma" bulunduğuna dair yapılan nakil için bkz.: Cilt 1, s. 40.

farklılık gösteren yedi ayrı harf üzere indirilmiştir.[82] Bu genişlik, ümmî bir ümmete kolaylık, her kabilenin kendi diline göre okumasını sağlamak amacıyla ilâhî bir ruhsat, bir izin teşkil etmiştir. Helal ve haramda çelişmeyen bu yedi harften hangisiyle okunursa isabet edilmiş olacağı belirtilmiştir.[83] Bundan dolayı yedi harf hadislerinin izin verdiği kıraatleri büyük kümeye benzetecek olursak, kıraat-ı seb'a veya aşere ise bu büyük kümenin alt kümesi konumunda değerlendirilmesi gerekir.[84] Meşruiyet zinciri açısından bakılacak olursa görülecektir ki yedi harf ruhsatı başlangıçta tenzil ile başlamıştır. Yani vahiy kaynaklı verilmiş bir ruhsatın açtığı kapı ile başlamıştır.[85] Bununla beraber uygulama ve yaygınlığında ise ilk zamanlarda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) takrirleri ile yol almıştır.[86] Sonraki zamanlarda ise sahih sened, Arapçaya uygunluk, resm-i mushafa uygunluk ilkelerinden müteşekkil erkânü'l-kıraat ile teyit edilen dilsel çeşitlilik ile devam etmiştir.[87] Ancak bu üç şartın kapsadığı alan içinde kaldığı sürece beşerî tasarruf çizgisine en yakın sınır, sened ve resm-i mushaf metodolojisiyle çizilmiştir.[88] Klasik literatürün çizdiği bu çizgiye göre üç şartı taşıyan her türlü lafız, ilâhî müdahale kümesi içinde değerlendirilmektedir. Kıraatlerin kaynağının, Arap yazısının dönemin noktasız ve harekesiz yazı karakteri nedeniyle farklı okumalar doğurduğu görüşüne gelince, açıktır ki mushafların noktasız ve harekesiz olması, yanlış okumalara ve uydurma kıraatlerin türemesine zemin hazırlamış olduğunu söylemek gerekebilir; ancak bu durum, Arap yazısının karakterinin sahih kıraatlerin doğrudan kaynağı olduğu anlamına gelmemektedir.[89]

---

82 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 71-72; 80.

83 "Yedi harf" ruhsatının, Kur'ân'ın temel hükümleri olan helâl ve haram konularında bir tenakuz içermediğine dair İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) tespiti ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Hangisiyle okursanız isabet etmiş olursunuz" şeklindeki beyanları hakkında bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 107, 113; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 125, 169; Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 17; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/21.

84 Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed Ebû Alî Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, ed. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî (Dımaşk/Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 11; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 31.

85 Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 206.

86 Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 55.

87 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 51; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 257; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-10; el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/121.

88 Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn li-hicâi't-tenzîl* (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2002), 1/216; 320.

89 Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora, 2002), 20; 85; 88; Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat Ilişkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 115-116.

1.1.2.2. Kıraatin Konusu ve Amacı

Kıraat ilmi, yukarıda verilen tariflerden de anlaşılacağı üzere Kur'ân-ı Kerim'in lafızlarının doğru telaffuz edilmesi, yazım biçimlerinin incelenmesi ve farklı rivâyet yollarıyla aktarılan kıraatlerin tespit edilmesi gibi unsurları kapsar.[90] Bu unsurlar, kıraat ilminin metodolojik bir disiplin olarak gelişmesine katkıda bulunmuş ve İslâmî ilimlerin temel taşlarından biri haline gelmiştir. Bu ilim, az önce ifade edildiği üzere Kur'ân-ı Kerim'in lafızlarının doğru telaffuz edilmesini esas alır. Böylece harflerin mahreçleri, sıfatları ve tefhim, terkik, idgam gibi farklı okuma şekilleri detaylı bir şekilde bu ilim çerçevesinde ele alınmış olur. Buna ek olarak Kur'ân kelimelerinin yazım biçimlerinde ortaya çıkan farklılıklar, kıraat ilminin temel inceleme alanlarından biridir.[91] Böylece kıraat ilmi, farklı rivâyetler arasında ortak noktaları ve farkları tespit eder. Bu süreç, kıraatlerin hem tarihî hem de dilsel arka planını anlamayı sağlayan bir genişliğe sahiptir.[92] Kıraat vecihleri arasındaki her türlü fonetik veya sarfî farklılığın, zorunlu olarak doğrudan başka bir anlam farkını beraberinde getirip getirmediği sorusu, Kur'ân araştırmalarında merkezi bir konumdadır.[93] Kıraat farklılıklarına epistemik açıdan bakıldığında telaffuz, tonlama, harekeleme vb. farklılıkları kapsayan okuyuşlar, sahih kabul edilen okuma biçimleridir.[94] Bunlar için geçerli olan temel prensiplerden birisi, bu varyasyonların bir çelişki değil bir çeşitlilik arzetmesiyle ya anlamı tamamlaması ya da

---

90 el-Kalânisî, *İrşâdü'l-mübtedî*, 54; Ebû Alî Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 15; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Câmiatü'ş-Şârika, 2007), 1/74.

91 Kıraat ilminin araştırma alanlarının (vesâil) resmü'l-hat, vakf-ibtida, isnad, mahreç, sıfat ve fasılalar gibi yedi kısma ayrıldığına ve Resm-i Osmânî'nin kıraatin üç rüknünden biri olduğuna dair usul değerlendirmeleri için bkz.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-11; el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/358-359; 2/569; Ebû Amr ed-Dânî ve Şâtıbî gibi âlimlerin Mushaf yazımı (İlm-i Rasm) üzerine müstakil eserler telif ettiklerine dair bilgiler için bkz.: İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fî'l-Kırââti'l-Aşr, 2/128; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî min Ḥırzi'l-emânî*, 273.

92 Ebû Hafs Sıraceddin Ömer b. Zeyneddin Kasım b. Muhammed b. Ali el-Ensârî en-Neşşâr, *el-budûru'z-zâhire fî'l-kırââti'l-aşri'l-mütevâtire*, ed. Ahmed İsa el-Ma'sarâvî (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2011), 1/24.

93 Kıraatlerdeki fonetik (edâî) ve sarfî farklılıkların her zaman manayı değiştirmediğine, manayı değiştirdiği yerlerde ise bunun bir tezat değil, birbirini tamamlayan bir tenevvu' ihtilafı olduğuna dair klasik usul tartışmaları ve tasnifler için bkz.: İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/38, 264; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, 74-77; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 173, 189-194; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/26-30, 50-51.

94 Umarul Faruq, "Implications of Various Qiraah Mutawatirah on the Interpretation of Legal Verses", *Proceeding of 2nd International Conference on Education, Society and Humanity* 3/1 (2025), 985.

zenginleştirmesidir.[95] Ancak doğal olarak anlaşılacağı üzere her fonetik veya sarfi değişiklik, zorunlu bir semantik değişimi beraberinde getirmez.

Kıraat ilminin temel gayesi, Kelâmullah'ın indirildiği özgün heyetiyle muhafaza edilmesi, lafızlarının doğru telaffuz edilerek şer'î ölçülere uygun biçimde gelecek nesillere aktarılmasıdır.[96] Bu yönüyle söz konusu disiplin, hem ibadetlerin sıhhati gibi dinî uygulamalara kaynaklık etmekte[97] hem de Mushaf metninin tarihî ve edebî veçhesini ortaya koyarak Kur'ân'ın zenginliğinin idrak edilmesinde[98] merkezî bir rol oynamaktadır. Belirtilen bu amaç, aynı zamanda İslâm ümmetinin farklı coğrafi, dilsel ve kültürel bağlamlarda birliğini sağlamayı hedefler.[99] Dolayısıyla kıraat ilmi, İslâm'ın kutsal kitabı üzerinde yürütülen hem teorik hem de pratik bir disiplindir.

Kıraat ilminin inceleme alanları, usûl ve furûʿ olarak iki temel ayırıma tabi tutulur. İlki yani usûl, kurallı ve düzenli kıraat farklılıklarını ifade etmektedir. Furûʿ ise kuralsız ve düzensiz kıraat farklılıklarını ifade eder.[100] Kur'ân'ın doğru okunması, onun ilâhî mesajının doğru anlaşılması açısından bir zorunluluktur. Kıraat ilmi aynı zamanda, farklı okuma şekillerini tespit ederek belirtilen doğruluğu güvence altına almıştır. Bundan sonra dil çalışmaları devreye girer. Böylece Arap dili, kelimelerin anlamını değiştiren telaffuz farklılıklarına açık hale gelmiş olur. Nitekim ilerde açıklanacağı üzere kıraat ilmi, anlam kaybını önlemek için belirli kaideler geliştirmekte[101] ve nihayetinde bunlar, kıraatin amaçlarına ışık tutmaktadır.

Kur'ân, temelde Kureyş lehçesiyle nazil olmakla birlikte Arap yarımadasındaki farklı kabilelerin lehçelerini kapsayacak şekilde yedi harf üzerinde nazil olmuştur. Ortaya çıkan durum, ümmetin geniş bir dilsel yelpazede Kur'ân'ı okuyup anlamasına olanak sağlamıştır. Ek olarak kıraat ilmi, bu lehçelerin tespit ve korunmasına zemin oluşturur.

---

95 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/49.
96 Ebû'l-Fetḥ ʿOṯmân b. Cinnî el-Mevṣılî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Muḥteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâẕi'l-Ḳırâʾât ve'l-Îḍâḥi ʿanhâ* (b.y.: Vezâratu'l-Evḳâf, 1420/1999), 1/22.
97 el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/134.
98 Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meʿânî min Ḥırzi'l-emânî*, 763.
99 Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 225.
100 Dânî, *Câmiʿu'l-beyân fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*, 1/50.
101 İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 70-71.

Şöyle ki imâle,[102] Necid, Temîm, Kays ve Esed kabilelerinin lehçesi iken, feth[103] Kureyş lehçesidir.[104] Hamza (ö. 156/773)[105] ve Kisâî (ö. 189/805)[106] gibi bazı kıraat imamları imâleyi tercih ederek lehçelerin kullanımını muhafaza etmiştir.[107] Bu ve benzeri örnekler göstermektedir ki söz konusu ilim amaç olarak bir yandan Kur'ân'ın lafız ve anlam muhafazasını sağlarken diğer yandan lehçesel telaffuz farklarını da kaydedip tefsîr ve dilbilim için bir kaynak haline getirmiştir.[108]

---

[102] "İmale/إمالة", sözlükte eğmek veya bükmek anlamına gelip, teknik olarak fetha harekesini kesraya, elif harfini ise ya sesine doğru yaklaştırarak okuma pratiğini ifade eder. İmale onu gerektiren kurallara bağlı bir fer' olarak Necid, Temim, Esed ve Kays kabilelerinin dil hususiyetini yansıtır. Sesteki eğilme oranına göre "kübrâ" ve "suğrâ" (taklil/beyne beyne) olarak iki ana kategoriye ayrılır. Bkz.: Ebü's-Saʿd Zeyneddîn Manşūr b. Ebîü'n-Naṣr b. Muḥammed et-Tablāvî, *Kitābüş-Şemʿati'l-muḍiyye bi-neşri ḳırāʾāti's-sebʿati'l-marḍiyye*, ed. Alî Seyyid Aḥmed Caʿfer (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/187.

[103] "Feth" (فتح), harfin telaffuzu sırasında ağzın dik bir şekilde açılarak elif harfinin ya veya vav sesine karıştırılmaksızın mahrecinden çıkarılması işlemidir. Feth, herhangi bir ek sebebe ihtiyaç duymayan 'asıl' form olarak daha çok Hicaz ehlinin dil hususiyetini yansıtır. Bkz.: et-Tablāvî, *Kitābüş-Şemʿa*, 1/187.

[104] Örnek, *Usûl İhtilafları Bağlamında Kıraat Lehçe İlişkisi*, 152; Abdulhalim Turan, *Kıraat İlminde Yedi Harf Lehçe İlişkisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2019), 2.

[105] İmam Hamza b. Habîb ez-Zeyyât (ö. 156/773), mütevatir kabul edilen Yedi Kıraat (Kıraat-i Seb'a) imamından biri olup, Kûfe kıraat ekolünün Âsım b. Behdele ve Süleyman el-A'meş'ten sonraki riyaset makamını temsil etmektedir. Kıraat ilmini Süleyman el-A'meş, Hümrân b. A'yen, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ ve Ca'fer es-Sâdık gibi selefin ulu âlimlerinden arz yoluyla telakki etmiştir. Tilavette Kûfe'de "tahkik" usulünü titizlikle tatbik edip izhar etmiş, talebelerinden de aynı hassasiyeti beklediği için kıraat ahzı meşakkatli (sa'bü'l-ahz) bir hoca olarak tanınmıştır. Bununla birlikte med ve hemze gibi tecvid kaidelerinde aşırılığa (ifrat) kaçılmasını şiddetle reddederek itidali şiar edinmiş; haddinden fazla yapılan kıraat uygulamalarının kıraat sayılamayacağını ifade etmiştir. Döneminin mümtaz âlimlerinden Süfyan es-Sevrî onun hakkında "Kur'an ve feraiz ilminde insanlara galip gelmiştir" derken, hocası A'meş de onu "Kur'an'ın Habri (Büyük Âlimi)" sıfatıyla taltif etmiştir. İmam Hamza'nın kıraati, başta en meşhur ve zabıt talebesi Süleym b. Îsâ olmak üzere kendi ashabı ve talebeleri vasıtasıyla tevatüren ümmete intikal etmiştir. Detaylı bilgi için bkz.: Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Yûsuf b. İbrâhîm İbnü's-Sellâr, *Ṭabaḳātu'l-ḳurrāʾi's-sebʿa ve żikru menāḳıbihim ve ḳırāʾātihim*, ed. Ahmed Muhammed Azzûz (Sayda - Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 167; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-Kurrâ*, ed. Cemâleddîn Muhammed and es-Seyyid Şeref Mecdî Fethî (Tanta: Daru's-Sahâbe li't-turâs, 2009), 1/395.

[106] İmam Ebü'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Kûfe kıraat ekolünün İmam Hamza ez-Zeyyât'tan sonraki riyaset makamını devralan ve mütevatir kabul edilen Yedi Kıraat (Kıraat-i Seb'a) imamından biri olan âlimdir. Başta İmam Hamza olmak üzere dönemin âlimlerinden arz yoluyla telakki ettiği kıraat ilminin yanı sıra Arap dili ve nahiv ilminde de asrının otoritelerinden biri sayılmıştır. Nitekim İmam Şâfiî, "Nahivde derinleşmek isteyen herkes Kisâî'nin iyâlidir" sözüyle onun bu sahadaki rüçhaniyetini teyit etmiştir. İlmî dirayeti, dindarlığı ve sika şahsiyeti sebebiyle Yahyâ b. Maîn tarafından "Ondan daha doğru sözlüsünü görmedim" ifadeleriyle sena edilen Kisâî, Abbâsî halifeleri Emîn ve Me'mûn'a da muallimlik yapmıştır. Kendisine nispet edilen kıraat, bilhassa en meşhur ve sika ravileri olan Ebü'l-Hâris el-Leys b. Hâlid ve Ebû Ömer ed-Dûrî vasıtasıyla tevatüren ümmet-i Muhammed'in istifadesine intikal etmiştir. Detaylı bilgi için bkz.: İbnü's-Sellâr, *Ṭabaḳātu'l-ḳurrāʾi's-sebʿa ve żikru menāḳıbihim ve ḳırāʾātihim*, 88-89; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/783.

[107] Mustafa Bilican, *Kıraatlerin Tevcihinde Temîm Lehçesinin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 109.

[108] Hatice Gök, *Bir Lügat Kitabının Kıraat Ve Tefsir Kavramlarına Kaynaklık Değeri -El-Okyânûsü'l-Muhît Örneğinde-* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek

Kur'ân hem lafız hem de anlam bakımından kıyamete kadar tahriften korunmayı kendisi vaat etmiştir.[109] Kıraat ilmi, isnad zincirleriyle[110] doğru okumayı teminat altına alarak bu ilâhî vaadin beşerî düzlemdeki tezahürü ve uygulama mekanizması olarak işlev görmektedir.[111] Bu ise her dönemde gelen kıraat âlimlerinin hıfz, müşâfehe ve telakki zorunluluklarının bir neticesidir. Bunun yanında kıraat ilmi, yazı ile de desteklenerek nesilden nesile aktarılmıştır.[112] Aynı şekilde kıraat ilmi, Kur'ân'ın evrenselliğini ve ümmet içindeki birliğini pekiştirir.[113] Zira kıraatlerin asla tezad ve tenâkuz oluşturmadığı aşikardır. Bundan dolay farklı kıraatler, Müslümanların kendi lehçelerinde ve kültürel bağlamlarında Kur'ân'ı anlayabilmesini kolaylaştırır. Sözgelimi Medine'de Nâfi'(ö. 169/785)[114] kıraati, Irak'ta Âsım (ö. 127/745)[115] kıraati, Şam'da İbn Âmir (ö. 118/736)[116] kıraati kullanımı, coğrafi ve kültürel çeşitliliği temsil eder.[117] Bütün bunlar kıraatler hakkında yanlış anlamaları engeller, metin üzerindeki güveni artırır ve kıraatin amacını güzel bir şekilde ortaya koyar.

Lisans Tezi, 2025), 46-47; İsa Hızıroğlu, *Me'âni'l-Kur'ân Eser Geleneğinde Dil-Kıraat İlişkisi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 65-66.

[109] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Hicr 15/9.

[110] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/53; el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/360.

[111] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 4-5.

[112] Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Ahmed İbn Âşır, *Tenbîhü'l-ḫıllān bi-tekmîli Mevridi'ż-żamʾân [Mtb. Delîlü'l-ḥayrân ʿalâ Mevridi'ż-żamʾân içinde]* (Kahire: Dāru'l-Hadîş, 2005), 473.

[113] Ebü'l-Hasan an-Nûrî Alî b. Muḥammed b. Sâlim es-Sefāḳūsî, *Ġaysü'n-nefʿ fî ḳırāʾāti's-sebʿ*, ed. Ahmed Mahmûd Abdüssemî' eş-Şâfiî el-Hafyân (Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2004), 13.

[114] İmam Nâfi' b. Abdurrahman b. Ebî Nu'aym (ö. 169/785), Medine kıraat ekolünün riyasetini üstlenen mütevatir yedi kıraat imamından biridir. Yetmiş Tâbiîn âliminden kıraat ilmini arz yoluyla telakki etmiş, bilhassa Ebû Ca'fer el-Kārî ve Abdurrahman el-A'rec gibi âlimlerin üzerinde icma ettiği vecihleri cem ederek şâz okuyuşları terk etmiştir. Selefin izinden giden bu faziletli âlimin kıraati, en meşhur râvileri Kālûn ve Verş vasıtasıyla tevatüren ümmete intikal etmiştir. Detaylı bilgi için bkz.: İbnü's-Sellâr, *Ṭabaḳātu'l-ḳurrāʾi's-sebʿa ve żikru menāḳıbihim ve ḳırāʾātihim*, 70; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 3/1320.

[115] İmam Âsım b. Behdele Ebü'n-Nücûd el-Esedî (ö. 127/745), Kûfe kıraat ekolünün riyasetini Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den devralan mütevatir yedi kıraat imamından biridir. Tâbiîn neslinden olan bu mümtaz âlim, tilavet ilmini es-Sülemî ve Zir b. Hubeyş'ten arz yoluyla telakki etmiştir. Fesahati, güzel sesi ve hadis rivayetindeki ehliyetiyle temayüz eden İmam Âsım'ın kıraati, bilhassa en meşhur râvileri Şu'be b. Ayyâş ve Hafs b. Süleyman vasıtasıyla tevatüren İslâm ümmetine intikal etmiştir. Detaylı bilgi için bkz.: İbnü's-Sellâr, *Ṭabaḳātu'l-ḳurrāʾi's-sebʿa ve żikru menāḳıbihim ve ḳırāʾātihim*, 84; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/527.

[116] İmam Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), Şam kıraat ekolünün riyasetini deruhte eden mütevatir yedi kıraat imamından biridir. Tâbiîn neslinden olan bu faziletli âlim, kıraat ilmini arz yoluyla Ebü'd-Derdâ ve Hz. Osman'ın talebesi Mugīre b. Ebû Şihâb'dan telakki etmiştir. Şam Emeviyye Camii imamlığı ve Şam kadılığı vazifelerini de îfa eden İmam İbn Âmir'in kıraati, bilhassa İbn Zekvân ve Hişâm b. Ammâr vasıtasıyla tevatüren İslâm ümmetine intikal etmiştir. Detaylı bilgi için bkz.: İbnü's-Sellâr, *Ṭabaḳātu'l-ḳurrāʾi's-sebʿa ve żikru menāḳıbihim ve ḳırāʾātihim*, 73-74; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/631.

[117] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/22; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 78-79.

1.1.2.3. Kıraatin Kabul Şartları ve Kıraatlerde Sıhhat

İslâm coğrafyasının genişlemesi ve kurrânın farklı beldelere dağılıp nesiller boyu çoğalmasıyla birlikte, Kur'ân tilavetindeki rivayetler zamanla çeşitlenmiş ve okuyuyş farklılıklarını artmıştır.[118] Bu süreçte ezber ve zabtın zorlaşması, sahih ve mütevâtir olan okuyuşların, bâtıl, zayıf veya şâz okuyuşlarla karışma tehlikesini beraberinde getirmiştir.[119] Kur'ân lafızlarının tahriften korunması ve yalnızca Hz. Peygamber'e (s.a.v.) (s.a.v.) dayanan ilâhî vahyin muhafaza edilmesi amacıyla, tahkik ehli kıraat imamları sahih kıraati şâz olandan ayıracak kesin bir mizan ve mi'yar belirleme zorunluluğu hissetmişlerdir.[120] Okuyuşlar arasında baş gösteren bu iştibâhı engellemek üzere harekete geçen Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Şâme (ö. 665/1267) ve İbnü'l-Cezerî gibi muhakkik kıraat otoriteleri, bir okuyuşun Kur'ân olarak kabul edilebilmesi için kesin ve objektif sınırlar belirlemişlerdir.[121] Bu muhakkikler, bir kıraatin geçerli sayılması için üç şart öne sürer. Bu şartların detayına girmeden önce, hir biri birer madde halinde verilecek olursa şöyle özetlenebilir. Kıraatin;

a. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar ulaşan sahih güvenilir ve kesintisiz senede dayanması
b. Resm-i Osmânîye muvâfakat
c. Arapçaya bir vechile de olsa muvafık olması

Şartlar içinde vahiyden gelen yönünü belirlemek açısından önemi büyük olduğu için en temel şart, o kıraatin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar ulaşan sahih güvenilir ve kesintisiz senede dayanmasıdır.[122] Bundan dolayı kıraat için yapılan ilk tariflerin içerisinde kıraatin takip edilen bir sünnet olduğu sık sık vurgulanmıştır.[123] Kıraat âlimlerinin her biri, rivayetlerinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar muttasıl bir zincirle ulaştığını kayıt altına almışlardır.[124] Bu isnad zincirleri, müşâfehe, arz ve sema yoluyla

---

[118] el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/159.
[119] Ebu'l-Kâsım Muhammed Nüveyrî, *Şerhu Tayyibetü'n-neşr fi'l-kıraâti'l-'aşr*, ed. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/112.
[120] Şehâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İtḥâfü fuḍalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erba'ate ʿaşer*, ed. Enes Mehre (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 8.
[121] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.
[122] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.
[123] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 51.
[124] Detaylı bilgi ve kıraat imamlarının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) uzanan muttasıl isnad zincirlerinin dökümü ve âlimlerin bu zincirleri korumaya verdiği ehemmiyet hakkında kapsamlı değerlendirmeler için bkz.: el-Emîn, *el-İsnâd ʿinde ʿulemâi'l-kırâât*, 163-164; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 82-88; Ebû Amr

gerçekleşmiştir.[125] Bu durumu görmek için klasik denilebilecek kıraat kitaplarının neredeyse bütününün ortak özelliklerinden birisi de bu kitapların isnad zincirleri ile dolu oluşudur. Bunların yanında *Kitâbü's-seb'a, et-Teysîr, en-Neşr, el-Mebsût* gibi bu kaynaklar, sadece rivayet etmekle kalmamış, aynı zamanda kendilerine ulaşan isnadları incelemiş zayıf, meçhul veya uydurma olanları sahih olanlardan ayırmışlardır.[126] Kıraat ilminin temel bilgi edinme kuramlarından biri de kıraatin icad edilen bir şey değil, takip edilen bir sünnet olmasıdır.[127] Hz. Ali (ö. 40/661) ve İbn Mes'ud (ö. 32/652-53) gibi sahâbeler, talebelerine "Resûlullah (s.a.v.) size, öğrendiğiniz gibi okumanızı emrediyor"[128] diyerek, temelede kıraatin teorik bir bilgi değil, öğrenildiği şekliyle icra edilen pratik bir olgu olduğunu vurgulamışlardır. Bu ise bu ilmin sahâbe ve tâbiûn döneminden itibaren devam eden bir sağlam miras olduğuna delildir.

Ebû Şâme el-Makdisî, İbnü'l-Cezerî ve onu takip eden bazı muhakkikler, erkân-ı selase ilkesini esas almışlarıdır. Onlar, bu üç şartı sağlayan her kıraatin sahih kıraat kabilinden sayılacağını, bunların reddedilmeyeceğini ve şartlardan birisinin eksik olması durumunda şâz, zayıf sayılacağını ifade etmektedir.[129] Bu konuya biraz daha derinden bakılacak olursa, İbnü'l-Cezerî'nin *Müncidü'l-mukriîn* ve özellikle *en-Neşr*

Osmân b. Saîd b. Osmân Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Otto Trezel (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984), 8-10; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/58-99; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-aşr*, 8-78.

[125] el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/379.

[126] İbnü'l-Cezerî en-Neşr'de bu konuya dikkat çekerek, senedin sıhhati kıraatin temel rükünlerinden biri olduğu için, "hadis ricâlinin (ravilerinin) halleri bilindiği gibi kıraat ricâlinin hallerinin de bilinmesinin zorunlu olduğunu" açıkça ifade etmiştir. Zikrettiğiniz kaynakların asıl övünülen tarafı "tasfiye" sürecidir. İbnü'l-Cezerî eserini yazarken uydurma ve asılsız olanları ayıklarken "tahkik, tasdik, taz'îf ve tercih ilkelerine bağlı kaldığını" belirtmiştir. Bkz.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/56, 193; İbn Mihrân, Kûfe'de Ebu'l-Hasan Hammâd b. Ahmed'e tahkik usulüyle okuduktan sonra onun da Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hüseyin el-Hazzâz'a okuduğunu aktarır ve okuma eylemi bittikten sonra ravisini bizzat nasıl sorguladığını şöyle kaydeder: "Ona okuduktan sonra kıraatini sordum ve dedim ki: 'Tahkik usulüyle kimden okudun?' O dedi ki: 'Ali bin Musa el-Kâtib'e okudum. Ali de Süleym'e okudu. Süleym de Hamza bin Habib ez-Zeyyât'a okudu...'" Bkz.: İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-aşr*, 59-60; İbn Mücâhid Kitâbü's-Seb'a'da, rivayetleri eleştirme ve ayıklama işinin ancak ilim ehli olanlara (nukkad) düştüğünü belirtmiş; i'rab açısından zayıf, lahn (dil hatası) veya vehim barındıran şâz okuyuşları kesin bir dille ayıklamıştır. Bkz.: İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 49.

[127] Zeyd b. Sâbit, İbnü'l-Münkedir ve Tabiîn âlimlerinin "Kıraat, sonrakinin öncekiden aldığı bir sünnettir" şeklindeki temel kaidesi için bkz: İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 50-52; Kıraatte icadın (bid'at) ve mutlak kıyasın yeri olmadığına, rivayet sahih olduğunda Arapça kıyasının onu reddedemeyeceğine dair değerlendirmeler için bkz: Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 46; Kıraatlerin imamlara nispetinin îcat veya ictihat değil, "ihtiyar" ve "ittibâ" olduğuna dair usul tespiti için bkz: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 52.

[128] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 47.

[129] Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemedânî İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*, ed. Abdurrahman Useymîn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992), 11; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

perspektifinde kıraat vecihlerinin kabulü ile Kur'ân'ın sübûtu meselesinde ortaya koyduğu telif, sadece sahih isnad ile mutlak tevatür arasında görünen gerilimi teknik kavramların sınırlarını yeniden kurarak aşar. Şöyleki, naklin sıhhatle sabit oluşu, pratikte şöhret ya da onun ifadesiyle istifâza ve ümmetin telakkîsiyle desteklenmiş kabul ile bir arada bulunmalıdır.[130] Bu çerçevede resm-i Osmanî veya Arapça şartlarından biri düştüğünde sahih sened bulunsa bile sonuç şâz hükmüne iner ve namazda okunmaz ve Kur'ân statüsüne taşınmaz.[131] Son dönem araştırmacıları onun her ne kadar görüşünden döndüğünü ifade etse de[132] İbnü'l-Cezerî'nin tevatürün lafzen şart olmayacağını ihsas ettirmesi, tevatürü değersizleştirmek için değil bilakis o, her bir harf ve edâ keyfiyeti için tevatürü teknik usul tanımıyla tek tek ispatlamanın güçlüğü karşısında, adeta "sahih nakil + resm ile Arabiyye + telakkî bi'l-kabûl = katî ilim" formülü ile katî ilim sonucunu temellendirmektir.[133] Böylece müstefîz ya da meşhur kıraat olarak isimlendirme düzeyinde mütevâtir denmese bile, bilgi değeri bakımından bu tür bir kıraat, kat'iyyet ifade eden bir düzleme yükseltilir.[134] Onun bu telifinin nihâî noktası, Kıraat-ı Aşere'nin tamamının mahiyetçe aynı seviyede görülmesi ve özünde yedi kıraat ile ziyade üç kıraat arasında bir farkın reddi üzerinedir.

İbnü'l-Cezerî, "yedi mütevâtir, üç meşhur" ayrımını da kabul etmez.[135] Usul otoriteleriyle özellikle Taceddîn es-Subkî (ö. 771/1370) çizgisiyle yürüyen tartışmayı, Aşere'nin her bir harfinin dinden zarûretle bilinen bir kabul alanına sahip olduğu istikametinde sonuçlandırır. Bu bağlamda imamlardan yukarı olan kısmın âhâd görünmesi şeklindeki itirazı da sistematik bir zemine çeker. Şöyle ki Nâfi', Âsım gibi kıraat imamlar, münferit icad ediciler değil, İbnü'l-Cezerî'ye göre Medine ve Kûfe gibi merkezlerde kalabalık cemaatin yerleşik okuyuşunu zabt edip onu temsil eden bayrak isimlerdir.[136] İsnadın şeklî formu tekil görünse dahi kıraat olgusu, tabakalar boyunca

---

130 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/13.
131 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14.
132 el-Emîn, *el-İsnâd ʿinde ʿulemâi'l-kırâât*, 51.
133 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 13-14.
134 İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 21.
135 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/36-37; *Müncidü'l-mukriîn*, 67, 83; *Taḥbîru't-Teysîr fi'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr*, thk. Aḥmed Muḥammed Mufliḥ el-Ḳuḍât (Amman: Dâru'l-Furkân, 1421/2000), 91; *Ğâyetü'n-nihâye*, 3/1387, 1393.
136 el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/170-171; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilgânî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfü fudelâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'a 'aşer*, thk. Enes Mahra (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006), 9.

tevatürün fiilî zemininde yürür. Aynı nedenden dolayı kıraatin asılları mütevâtirdir. "Med-imâle-teshîl gibi edâ vecihleri mütevâtir değildir", şeklindeki ayrımı da reddeder.[137] Ona göre edâ keyfiyetleri de sahâbe ve tâbiîn üzerinden Resûlullah'tan (s.a.v.) alınan okuyuşun ayrılmaz parçası olarak aktarılmıştır. İbnü'l-Cezerî, gerilimi terimsel tevatür ile ümmetçe telakki edilmiş sahih naklin kat'iyyeti arasında kurduğu eşdeğerlik üzerinden çözer ve kabul edilen kıraat hem usulî kesinlik iddiasını hem kıraat ilmindeki rivayet disiplinini aynı çatı altında birleştirmiş olur.[138]

Kıraatin kabul şartlarının ikincisi olan resm-i Osmânîye muvâfakat şartı, katı bir harfçilikten daha ziyade hattı Osmânînin imlâ teamüllerini dikkate alan teknik bir ölçüttür. Bu muvâfakatın iki mertebesi vardır. İlki birebir uyumlu anlamına gelebilecek tahkikan ve ikincisi ise varsayılan yani muhtemel uyum anlamına gelebilecek takdiren ya da başka bir ifade ile ihtimalen şeklindedir.[139] Tahkikî muvâfakat, okunan lafzın mushafın, noktasız ve harekesiz yazım şeklinde yalın harf iskeletiyle doğrudan örtüşmesidir. Takdirî muvâfakat ise okunan vecihte bulunan bir unsurun mushaf yazısında hazf, ziyâde, bedel vb. imlâ kaideleri gereği yazılmamış olmasına rağmen, yazımın ihtimal alanında yer almasıdır.

Resm şartı, kıraatin mushaf hattını aşmaması ilkesini korurken, hattın tabiî esnekliğini de hesaba katar. Bu çerçevede tahkikî örnekler, noktasız iskeletin birden fazla okuyuşa kapı aralamasıyla belirginleşir. Bakara Sûresi 2/259'daki "نُنْشِزُهَا/نُنْشِرُهَا" gibi, iskelet aynı kaldığı için iki vecih de resme açıkça uyar.[140] Fâtiha'daki "مَلِك" okuyuşu da mushafın m-l-k yazımıyla birebir örtüşür.[141] Yine "تَعْلَمون/يَعْلَمون" gibi örneklerde t/y

[137] İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 72, 74.
[138] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/13.
[139] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/11.
[140] "نُنْشِزُهَا" kıraatı Âsım, Hamza, el-Kisâî ile İbn Âmir'in tercihidir. "نُنْشِرُهَا " kıraatı ise Nâfi", İbn Kesîr, Ebû Amr ile Ya'kûb'un tercihidir. Bkz: Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi'l-kırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve hucecihâ*, 1/310-311; İbnü'l-Cezerî ve diğer klasik usul âlimlerine göre, iskeleti aynı kalan bu kelimedeki fonetik ihtilaf birbiriyle çelişen bir durum değil, aksine ilâhî kudretin aşamalarını gösteren ve birbirini tefsir eden bir zenginliktir. Zira Allah Teâlâ, her iki kıraat vechiyle kemiklerin önce birleştirilip iskelet haline getirilmesini (inşâz), ardından da onlara can verilip diriltilmesini (inşâr) tek bir kelimenin iki farklı lafzında toplamıştır. Bkz.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/50-51; Ebû Zür'a Abdurrahman b Muhammed (ö. 403/1013 [yaklaşık]) İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâât*, ed. Saîd el-Efğânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 144; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meʿânî min Ḥırzi'l-emânî*, 520.
[141] Fâtiha Sûresi 4. ayetteki kelimenin tüm mushaflarda elifsiz yazıldığına, dolayısıyla elifsiz okunan "مَلِكِ" kıraatinin mushaf hattına "tahkîken" (birebir), elifli okunan "مَالِكِ" kıraatinin ise "takdîren" uygun olduğuna dair temel usul değerlendirmeleri için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/11; ed-Dimyâtî, *İtḥâfü fuḍalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbaʿate ʿaşer*, 15; el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/123.

ayrımı noktasız iskelette birleştiğinden tahkikî muvâfakat gerçekleşir.[142] Takdirî örneklerde ise okuyuşta var kabul edilen unsur, yazıda teamülen düşürülmüştür. Fâtiha'daki "مَالِك" okuyuşu, mushafın elifsiz m-l-k yazımına rağmen, elif hazfi kaidesi sebebiyle resmin ihtimal alanında kabul edilir. Benzer şekilde "الصراط" kelimesinin mushaflarda 'ص' ile yazılması, 'ص' ile okuyanların tahkikî uyumunu sağlarken; 'س' ile okuyanlar ve 'ص-ز arası' işmâm gibi vecihler için de takdirî uyum imkânı doğurur.[143] Resme tahkikî veya takdirî muvafık olan, ayrıca sahih senedle sabit olan kıraat vecihleri makbuldür.[144] Resmin ihtimal sınırlarını aşan artırma, eksiltme, yer değiştirme türü muhalefetler ise şâz hükmüne iner ve bunlar Kur'ân tilâveti kapsamında değerlendirilmez.

Üçüncü şarta gelince Arap dilinin kurallarına uygun olması şart koşulmuştur. İbnü'l-Cezerî, bu şartı sayarken, "Arapçaya bir vechile de olsa muvafık olması"[145] gerektiğini belirtir. Bu ifade, nahivcilerin ihtilaf ettiği hatta bazılarının zayıf kabul ettiği ancak Arap kelamında yeri olan kullanımları da kapsar. Bazı nahiv âlimleri belirli kıraat vecihlerini kıyasa aykırı veya zayıf bularak eleştirmişlerdir.[146] Örneğin, 'إنْ هذان' âyetini[147] İbn Kesîr[148] ile Hafs dışında kalan kıraat imamlarının okuduğu şeddeli 'إنَّ هذان' okuyuşunu, nasb edatından sonra ref alameti olan 'ا' harfi geldiği için eleştirilmiştir. Ebû 'Amr[149] kıraati ise şeddeli nundan sonra 'هذَيْن' şeklinde nasb alameti olan 'ي' harfi ile okunmuştur.[150] Ancak kıraat imamları, bunun Kinâne veya Benî Hâris b. Ka'b lehçesinde

---

[142] Arafe b Tantâvî, "Ahsenü'l-menâhî fî isbâti enne'r-rasme'l-Osmânî tevkîfî lâ ıstılâhî", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* 78 (Şubat 2022), 16.

[143] Ahmed Mahmûd Abdüssemî' el-Hâfiyân, *el-Vâfî fî keyfiyyeti tertîli'l-Kur'âni'l-kerîm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 70.

[144] İbn Cinnî, *el-Muḥteseb*, c. 1, ss. 22-26; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

[145] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 9-13.

[146] Ezherî, *Meʿâni'l-kırâʾât*, 2/149; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 2/99.

[147] Tâhâ Sûresi 20/63.

[148] İmam Abdullah b. Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738), Mekke kıraat ekolünün riyasetini deruhte eden mütevatir yedi kıraat imamından biridir. Tâbiîn neslinden olan ve bazı sahabilere mülaki olan bu mümtaz âlim, kıraat ilmini arz yoluyla sahabî Abdullah b. es-Sâib ve Mücâhid b. Cebr'den telakki etmiştir. Zühd ve verâsıyla temayüz eden İmam İbn Kesîr'in kıraati, bilhassa en meşhur râvileri el-Bezzî ve Kunbül vasıtasıyla tevatüren İslâm ümmetine intikal etmiştir. Bkz.: İbnü's-Sellâr, *Ṭabaḳātu'l-ḳurrāʾi's-sebʿa ve żikru menāḳıbihim ve ḳırāʾātihim*, 64-65.

[149] İmam Ebû Amr b. el-Alâ el-Basrî (ö. 154/770), Basra kıraat ekolünün riyasetini deruhte eden mütevatir yedi kıraat imamından biridir. Arap lügatindeki rüçhaniyetinin yanında kıraat ilminde de asrının otoritelerinden kabul edilmiştir. İlmini Hicaz âlimlerinden arz yoluyla telakki etmiş, okuyuşunda tahfif ve teshili şiar edinmiştir. Verâsıyla temayüz eden âlimin kıraati, talebesi el-Yezîdî tarikinden bilhassa meşhur râvileri ed-Dûrî ve es-Sûsî vasıtasıyla tevatüren ümmete intikal etmiştir. Bkz.: İbnü's-Sellâr, *Ṭabaḳātu'l-ḳurrāʾi's-sebʿa ve żikru menāḳıbihim ve ḳırāʾātihim*, 77.

[150] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/321.

tesniye ismin her durumda elif ile okunması[151] kuralına dayandığını ifade ederek bu itirazları çürütmeye çalışmışlardır. Bu tür tartışmalardan dolayı İbnü'l-Cezerî tevatüre ulaşan kıraatin nahivcilerin öncelikli kuralına uymak zorunda olmadığını bilakis ikincil ya da üçüncül seviyede bile olsa dilbilim kurallarının tevatüre ulaşan kıraate uymak zorunda olduğu prensibini yer yer ifade etmektedir.[152] Onun mantıksal ters çevirme bakış açısına göre tevatüre ulaşan kıraat asıl, öncelikli nahiv kuralları fer'dir. Bundan dolayı fer', asla tabi olmak durumunda olmalıdır. Bu bakış açısından hareketle eğer öncelikli bir dilbilim kuralı, sahih ve mütevâtir bir kıraatle çelişiyorsa, hata kıraatte değil, kuralın darlığındadır. İbnü'l-Cezerî, bu prensibi yukarıda geçtiği üzere "Kıraat Sünnettir" hakikatı üzerine kurar. Bu şarta sarf ilmi açısından yaklaşıldığında kıraatlerin ciddi bir kısmının sarfî değişikliklerden meydana geldiğini söylemek eksik bir bilgi olmaz. Ancak bu tür kıraat farklılıklarının büyük bir ekseriyeti Arap dilinin yapısına neredeyse tamamen uyumludur. Bunlar genelde lehçe, teksir, tahfif ve vezin türü farklılıklardır.[153] Görüldüğü üzere kıraatlerin nahiv kurallarına mutlaka uyduğunu, sarf bakımından Arapça'nın kelime türetme ve ses değişim kuralları içinde kaldığını, Kureyş, Temîm, Hüzeyl gibi Arap lehçelerine dayandığını ve bu lehçelerin fesahatini yansıttığını, dilbilgisi varyasyonlarının anlamı bozmak bir yana, metne semantik letafet ve bazen de hukukî genişlik kattığını, ortaya koymaktadır. Yukarıda belirtilen şartlar sağlandıktan sonra ilk akla gelen durum ise kıraatlerin sıhhatidir. Bu konu yeni bir başlık altında işlemeden önce kısaca aşağıda şöyle açıklanabilir.

Sahih kıraat kavramı kıraat ilmi literatüründe, Kur'ân-ı Kerim'in vahyedildiği şekliyle okunmasını teminat altına alan ve tarihsel süreçte uydurma veya hatalı okuyuşları elemek için geliştirilmiş metodolojik bir süzgeci ifade eder. Yukarıda ifade edildiği üzere otoriteler, bir kıraatin sahih olarak nitelendirilebilmesi ve Kur'ân olarak okunabilmesi için yukarıda detaylıca açıklanan ve erkân-ı selase denilen üç şartın varlığını zorunlu kılmışlardır. Bu şartlardan herhangi birinin eksikliği, kıraatin şâz, zayıf, bâtıl veya uydurma olarak reddedilmesine neden olur.[154] Kaynaklar, kıraatleri farklı gruplara

[151] Ezherî, *Meʿâni'l-kırâʾât*, 2/150.
[152] İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 77; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/10.
[153] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 124; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/215; el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 4/1412.
[154] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 23; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 52; Ebû Alî Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 12 Tahkik Mukaddimesi'nden.

ayırarak, bunların her birinin İslâm ilimleri içerisindeki yerini ve değerini analiz etmiştir. Kıraat türleri kısaca şu şekilde sınıflandırılır: Yalan üzerinde birleşmesi mümkün olmayan büyük bir topluluğun bir diğerine aktarımıyla gelen kıraatlere mütevâtir kıraatler denir.[155] Bu kıraatlerin senet zinciri son derece güvenilirdir. Bu kıraatler sahih kıraatlerden kabul edilir. Güvenilir kaynaklardan gelen ve dil kurallarına, mushaf yazımına uygun olan ancak mütevâtir seviyesine ulaşmayan kıraatlere de meşhur kıraatler denir.[156] Yine de sahih kabul edilir. Senet açısından sahih olsa da yaygınlık ve kabul açısından zayıf kalan kıraatlere ise âhâd ya da makbul şâz kıraatler denir. Bu tür kıraatlerin, ibadetlerde okunması caiz görülmemekle birlikte, ilmi araştırmalarda değerlendirilir.[157] Bu konunun detayları aşağıdaki kıraat çeşitliliği başlığı altındaki gibidir.

1.1.2.4. Kıraat Çeşitliliği

Kıraat literatüründe çeşitlilik, tek bir düzlemden ziyade çok boyutlu bir yapıyı göstermektedir. Söz gelimi kelimenin tamamen başka bir kelimeyle değiştirilmesi veya dönüştürülmesi,[158] kelimenin anlamını veya gramer yapısını değiştiren hareke farklılıkları, kelime veya harf ekleme-çıkarma, kelimelerin yer değiştirmesi, idgam, izhar, imale, teşdid, tahfif, hemzenin tahkiki veya teshili gibi fonetik eda biçimleri,[159] kıraat farklılıklarının sadece basit telaffuz farkları değil, dilin morfolojik, sentaktik ve fonetik yapısını kapsayan geniş bir yelpazede olduğunu göstermektedir. Âlimler, kıraatlerin dilsel ve rivâyet boyutlarını ele alarak bu konuda geniş bir perspektif sunmaktadır.[160] İlk olarak bu çeşitlik, senedin çokluğundan ziyade, okuyuşun keyfiyetindeki farklılığa dayanır.

Kıraat âlimleri, farklı raviler veya tariklerden gelen rivayetler eğer telaffuzda birleşiyorsa, bunu ayrı bir çeşit olarak değil, o kıraatin sübutunu ve kuvvetini artıran bir

---

155 Suyutî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/264.

156 Ebû Tâhir Abdülkayyûm Abdülğafûr es-Sindî, *Safahât fî ulûmi'l-kırâât* (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1995), 80-81; Muhammed Ahmed Müflih el-Kudât vd., *Mukaddimât fî ilmi'l-kırâât* (Amman: Dâru Ammâr, 2001), 11-12; Yâsîn Câsim el-Muhaymîd, *Telhînü'n-nahviyyîn li'l-kurrâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2005), 71.

157 Muhammed Abbas el-Bâz, *Mebâhis fî İlmi'l-Kırâât maʿa Beyâni Usûli Rivâyeti Hafs* (Kahire: Dârü'l-Kelime, 1425), 44.

158 Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 33.

159 Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*, thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şağdelî (Hâil: Dâru'l-Endülüs, 2015), 28.

160 İbn Cinnî, *el-Muḥteseb*, 1/22.

unsur olarak değerlendirirler. Şöyleki, kıraat ilmi literatüründe farklı tarîklerin ve mutâbaâtların tek bir lafız üzerinde birleşmesi, hadis ilmi ıstılahının zıddına yeni bir ihtilaf çeşidi yapmaktan ziyade o kıraatin sübûtunu kuvvetlendiren ve zayıflık ihtimalini ortadan kaldıran temel bir unsur olarak kabul edilmektedir.[161] Nitekim kelimenin lafız ve anlamı aynı kalıp, sadece med, imale veya idgam gibi eda yönünden farklılık göstermesi ayrı bir lafzî ihtilaf türü sayılmamış, telaffuzdaki bu çeşitliliğin kelimeyi tek bir lafız olmaktan çıkarmadığı vurgulanmıştır.[162] Nakillerin belirli bir senedde veya şeyhte birleşerek kuvvet kazanması durumu ise senede uluv katan 'muvâfaka' terimiyle kavramsallaştırılmıştır.[163] Bundan dolayı farklı rivayet yollarının birleşerek ittifak etmesi, bir okuyuşun 'sıhhat dairesinde' kabul edilebilmesi ve tevatür şartını karşılaması için temel bir dayanak olarak görülmüştür.[164] Tüm bu birleşme ve ayrışma noktalarını sistematize etmek amacıyla kurrâ, okuyuyş farklılıkrını hiyerarşik olarak şöyle tasnif etmiştir: Eğer farklılık bütünüyle bir imama istinad ediyorsa 'Kıraat', imamdan aktaran râviye dayanıyorsa 'Rivayet', râvilerden sonraki alt silsilelere aitse 'Tarîk', okuyucunun seçimine muhayyer bırakıldığı eda seçeneklerine ise 'Vecih' denilerek terminolojik bir standart oluşturulmuştur.[165] Örneğin İbn Kesir'in kıraati, Bezzi ve Kunbul gibi farklı raviler yani isnadlar yoluyla gelmiştir. Ancak bu raviler bir kelimede ittifak ettiklerinde, kaynaklar İbn Kesir okudu veya Mekkeliler okudu diyerek bunu tek bir okuyuş sayarlar.[166]

Kıraatlerde var olan çeşitlilik aslında mushafın kendisinden değil onun okuyuş edasından yani pratiğinden hareketle bir raviye isnat edilerek bilinmesinden kaynaklanmaktadır.[167] Zira mütekaddim eserler kıraati, öncekilerin sonrakilerden aldığı bir sünnet[168] olarak tarif etmeleri bunu desteklemektedir. Bu durum, kıraatlerin vahiy kaynaklı olduğu rivayetlerin de desteği ile okuyuyş farklılıkrının ilâhî oluşuna ışık

[161] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/449.
[162] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/30.
[163] el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/372.
[164] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/23.
[165] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/199-200.
[166] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 92; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâât*, 529.
[167] Ebü's-Sa'd Zeyneddîn Mansûr b Ebî'n-Nasr et-Tabelâvî, *eş-Şem'atü'l-mudıyye bi-neşri kırââti's-seb'ati'l-mardıyye*, ed. Ali Seyyid Ahmed Cafer (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/121 (Mukaddimeden).
[168] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 50; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dânî, *Câmiu'l-beyân fî'l-kırâati's-seb'* (BAE: Câmi'atü'ş-Şârika, 1988), 1/140.

tutmaktadır. Şu kadar var ki Hz. Osman mushafları çoğaltılırken farklı sahih vecihleri ihtiva etmesi sağlanarak nokta ve harekeden tecrid edilmesi, çeşitliliğin asıl kaynağı olan isnad ile şifahî olarak aktarılan vecihlerin edayı sınırlandıran ve kontrol eden bir kalıp işlevi görmesine olanak sağlamıştır.[169] Çeşitliliğin taksiminde var olan faktörlerden birisi de farklılığın niceliğinden ziyade isnadın niteliği olmuştur. Zira sahihlik şartlarını taşımayan ancak dilsel imkân dahilinde var olan okuyuşlar, çeşit olmakla birlikte Kur'ân olarak okunmazlar.[170] Bu çeşitliliği şekillendiren etmenler yukarıdaki başlıkta ifade edilen erkân-ı selase diye ifade edilen kıraatin kabul şartlarıdır. Bir okuyuşun ayrı bir kıraat sayılabilmesi için, o okuyuşun bir kıraat imamamına nispet edilmesi ve o imam'ın tercih ettiği usul ve ferş üzerinde birleşen bir tarik ile olması gerekir. İhtilaf, belirli bir silsile ile bir imama veya râviye vacip olarak atfedilmelidir. Eğer fark, kârinin tercihine bırakılmışsa bu az önce de geçtiği gib kıraat değil, bir vecih olmuş olur.[171] Bu durumdan anlaşılacağı üzere kıraat, rivayet, tarik ve vecih taksimi, çeşitlilikte hiyerarşik boyutu temsil etmektedir. Çeşitlilikte ifade edilmesi gereken bir boyut daha vardır ki oda iki farklı okuyuştan kaynaklanan iki farklı hüküm ya da iki ayrı anlamı ortaya koyması yönüdür. Bu tür çeşitlilik, sadece tenevvu yani anlamı bozmayan hatta mânaların birbirini tamamlaması üzerine kuruludur.[172] Bu tür çeşitlilikte tenâkuz muhaldir, imkansızdır. Çeşitliliğin ilk doğal sonuçlarından birisi sıhhat konusudur. Bu konu aşaıdaki başlıkta şöyle işlenmiştir.

1.1.2.4.1. Sahih Kıraatler: Kıraat-i Seb'a ve Kıraat-i Aşere

İlk dönem âlimleri, bu kıraat farklılıklarını dilin doğasında bulunan zengin bir detay olarak değerlendirmişlerdir. Bu doğrultuda söz konusu farklılıkların dil kaidelerine ne şekilde tesir ettiğine dair derinliki incelemeler yürütmüşlerdir. Bununla beraber İbn Mücâhid (ö. 324/936) öncesi dönemde kıraatlerin tümünü sistematik bir şekilde sınıflandırmak mümkün olmamıştır. Zira farklı bölgelerde yaşayan âlimler sadece ulaşabildikleri kıraatlerden haberdar olabilmiştir. Nitekim İbn Kuteybe gibi âlimler, kıraatlerdeki farklılıkları kelimenin i'râbı, harekeleri, takdim-tehir ve harf ilaveleri gibi

[169] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 68.
[170] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 54; Dânî, *et-Teysîr*, 2015, 34.
[171] et-Tabelâvî, *eş-Şem'atü'l-mudıyye bi-neşri kırââti's-seb'ati'l-mardıyye*, 1/122 (Mukaddimeden).
[172] el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/132.

yedi ana kategoriye ayırarak bir tasnif geliştirmiştir.[173] Burada görüldüğü gibi bu durum, kıraatlerin isimlendirilmesi ve hangi kıraatlerin dikkate alındığı konusunda farklı uygulamalara yol açmıştır. Daha sonra İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi imamla sınırlaması,[174] bu dönemdeki karmaşaya son veren mihver bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bu sınıflandırma, kendisinden önceki otoritelerin aksine, yedi kıraat imamının tercihleri etrafında şekillenmiş ve kıraatlerin değerlendirilmesinde yeni bir ölçüt sistemi oluşturmuştur.[175]

İbn Mücâhid'den önceki dönemde, dilciler kıraatlerden bahsederken genellikle kıraat imamlarının isimlerine az yer vermiştir. Ya da yalnızca bazı kıraat imamlarını zikretmişlerdir. Örneğin, Sîbeveyhi (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserinde Ebû Amr'ın kıraatinden isimle bahsederken diğer kıraat imamlarından söz etmemiş,[176] bunun yerine 'Hicaz halkının okuyuşu' ya da 'Medine halkının okuyuşu' gibi genel ifadelere başvurmuştur.[177] Bunun yerine 'Hicaz halkının okuyuşu' ya da 'Medine halkının okuyuşu' gibi genel ifadelere başvurmuştur.[178] Benzer şekilde, Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş (ö. 215/830 [?]) gibi âlimler de kıraatleri daha çok coğrafi bölgeler veya belli grupların okuyuş şekilleriyle ilişkilendirmişlerdir. Bu durum, İbn Mücâhid sonrası dönemde değişmiş ve kıraatler artık yerleşik bir sistem olan yedi kıraat çerçevesinde[179] ele alınmaya başlanmıştır.

İbn Mücâhid sonrası dönemde özellikle onun kıraat imamını tarif ederken; rivayetleri bilen, bu rivayetleri tetkik eden aynı zamanda nahiv, lügat ve kelime mânalarını bilen[180] şeklindeki tarifinin de etkisisyle nahiv ve kıraat ilimleri arasında karşılıklı bir etkileşim artarak gelişmiştir. Kıraatler, vahiy kaynaklı olmaları nedeniyle nahiv kurallarının oluşumunda ve tashihinde gerekli bir delil olarak kabul edilmiştir.

---

[173] Qusai Talal Abdullah Ba Wazir, *Mütevâtir Kıraatlerde Tenkit Olgusu (Hicrî İlk Dört Asır)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 18; Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 184-185.

[174] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/39.

[175] Recep Koyuncu, "Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kırâʾâti's-Seb' Adlı Eserine Tevcîhü'l-Kırâʾat Bağlamında Bir Bakış", *Mütefekkir* 6/12 (31 Aralık 2019), 314-315; Dinçoglu, *Kıraatlerde Tevkîfîlik ve İctihadîlik Olgusu*, 197.

[176] Ebû Bişr ʿAmr b. ʿOs̱mân b. Ḳanber el-Ḥâris̱î Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. ʿAbdusselâm Muḥammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Ḫâncî, 1408/1988), c. 4, s. 459.

[177] Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/54; 3/25.

[178] Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/54; 3/25.

[179] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 36; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/36.

[180] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 45.

Ancak, bazı dil âlimleri kıraatleri ikinci derecede bir unsur olarak görmüş ve nahiv kurallarına aykırı düşen kıraatleri eleştirmiştir.[181] Bu bağlamda, nahiv ile kıraatler arasındaki ilişki bir öncelik sıralamasından ziyade, karşılıklı etkileşim düzleminde ele alınmalıdır.

1.1.2.4.2. Şâz Kıraatler

Şâz kelimesi, Arapça ş-z-z (ش-ذ-ذ) kökünden türeyen bir ism-i fâildir.[182] Sözlükte "tek kalmak, topluluktan/cemaatten ayrılmak, genel kuralların ve kabulün dışında kalmak, nâdir olmak ve kıyasa muhalefet etmek"[183] anlamlarına gelmektedir. Bu kelime, aslen bir şeyin ayrışmasını, yaygın kullanımın dışına itilmesini ve yalnızlaşma durumunu simgeler.[184] Kıraat ilminde şâz kavramı statik değil, tarihsel süreçte anlam kaymalarına ve daralmalara, kırılmalara uğramış dinamik bir terimdir. Efradını câmi ve ağyarını mâni bir şâz tanımı yapabilmek için, bu tarihsel evreleri bilmek elzemdir. Şâz kavramı kıraat ilmine ilk defa İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ile girmiştir. Taberî'ye göre şâz: "Bizim nezdimizde caiz olan kıraat... hüccet olan yaygın nakille yani müstefîz olarak gelen kıraattir... Nakil ve veraset yoluyla hüccet olarak gelen şeye, şâz yani münferit bir kıraatle itiraz edilemez"[185] diyerek ümmetin açık ve yaygın bir nakille getirdiği kıraatlerden ayrılarak münferid kalan ve kıraat imamlarının icmâsına aykırı olan okumalardır. Burada tanımdan dışlanan şey, icmâ edilen ve yaygın yani müstefiz olan okumalardır. Taberî sonrası şâz kavramı, sınırlandırma dönemine girmiştir. İbn Mücâhid, meşhur *Kitâbü's-*

---

[181] Örneğin Nisâ Suresi 1. ayetindeki "وَالْأَرْحَامَ" kelimesinin tefsirinde Kurtubî, bu gramer tartışmasını detaylandırarak Hamza, İbrahim en-Nehaî, Katâde ve A'meş'in bu kelimeyi esre (cer) ile okuduğunu belirtir. Basralı nahivcilerin bunun "kıraati asla helal olmayan bir lahn" olduğunu savunduklarını, Kûfeli nahivcilerin ise nedenini belirtmeksizin bu okuyuşu "kabih" bulduklarını aktarır. Sibeveyh, kesreli zamir üzerine atıf yapılamayacağını, çünkü bu tür bir zamirin tenvin hükmünde olduğunu belirterek bu okuyuşun ancak şiir zaruretiyle yapılabileceğini savunmuştur. Hatta Müberred, bu kıraatle okuyan bir imamın arkasında namaz kılması durumunda ayakkabılarını alıp çıkacağını söylemiştir. Zeccâc da bu kıraatin Arapça açısından zayıf ve çirkin olduğunu iddia etmiştir. Buna karşılık Kuşeyrî gibi tefsir âlimleri, mütevatir kıraatlerin gramer kurallarına göre eleştirilemeyeceğini ve asıl kuralın Hz. Peygamber'den gelen okuyuş olduğunu belirterek dil âlimlerinin bu itirazlarını reddetmişlerdir. Bkz.: Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḫazrecî Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İṭfeyyiş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1384/1964), 5/1-3.

[182] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 3/494.

[183] Zeynüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr Râzî, *Muhtâru's-Sıhâh*, ed. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 163.

[184] Ebû ʿAbdurraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî (ö.170/787) el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, ed. İbrahim es-Sâmerrâʾî Mehdî el-Maḫzûmî (Beyrut-Lübnan: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 1/215.

[185] Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türki (Dâru Hicr, 2001), 5/150.

Seb'a adlı eseriyle kıraatleri yedi imamın okuyuşuna hasretmiş ve Arapçaya ve Mushaf'a uysa dahi bu yedili sistemin dışında kalan tüm okumaları yeterince şöhret bulmadıkları için şâz olarak nitelendirmiştir.[186] İbn Cinnî de İbn Mücâhid'in tanımı benimseyerek şâzı, sonradan on olacak olan 'yedi kıraat imamının okuyuşları dışında kalanlar'[187] olarak formüle etmiştir. Bu aşamadan sonra şâz kavramı kriterleşme dönemine girmiştir. Bu dönemde Ebû Şâme ve İbnü'l-Cezerî ile şâz, kıraatin sıhhat şartları üzerinden tanımlanmış ve bir kıraatin sahih olabilmesi için gereken erkân-ı selâseden herhangi birini barındırmayan her kıraat şâz kabul edilmiştir.[188] Bu aşamadan sonra Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) ise şâz kıraati hadis terminolojisine yaklaştırarak sadece 'senedi sahih olmayan kıraatler'[189] şeklinde oldukça daraltıcı bir tanım yapmıştır. Nihayetinde çatı tanım olarak modern kıraat metodolojisi ve kavramsal tahliller ışığında şâz kıraat şu şekilde tanımlanabilir: "Kıraat birikimi içerisinde, sened, resm, lügat gibi sahihlik kriterlerini taşısa dahi kıraat imamlarının icmâsına ve yeterli şöhrete/yaygınlığa ulaşamamış olan makbûl şâz yahut meşhur üç sıhhat kriterinden en az birini ihlal etmesi sebebiyle merdûd statüsüne düşen merdûd şâz okumalar bütünüdür"[190]

Şâz kıraat kümesi, homojen bir yapı değildir.[191] Bu yapı, Kur'ân tarihi boyunca elenmiş farklı dilsel ve naklî boyutları barındırır. Kıraat-ı Aşere'ye ilave edilerek 'Kıraat-ü Erbaʿate Aşer'i oluşturan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), el-Aʿmeş (ö. 148/765) ve Yahya el-Yezîdî'nin (ö. 202/812) kıraatleri şâz kümesinin en meşhur temsilcileridir.[192] İleride geleceği üzere müdrec rivayetler ise sahâbenin, âyetin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla metnin arasına kattıkları tefsîr mahiyetindeki kelimelerdir. Örneğin İbn Mes'ud'un yemin keffareti orucu için 'mütetâbiât/peş peşe' kelimesini eklemesi gibi.[193] Bunlar Kur'ân nazmı olmamalarına rağmen bazı görüşlere göre şâz kıraat havuzunda fıkhî argüman olarak korunmuştur. Senedi sahih olup Arapça ve Mushaf hattı kriterlerinden birine takılan ya da şöhret bulamayıp tevatür eşiğini

[186] İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 87.
[187] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1-102-103.
[188] Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 257; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.
[189] Suyutî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/265.
[190] Bozmaz, *Kıraat İlminde İhtiyâr ve İştihâr*, 77; Dinçoglu, *Kıraatlerde Tevkîfîlik ve İctihadîlik Olgusu*, 226; Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi* (Ankara: İlahiyat, 2023), 348-354.
[191] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi*, 368-370.
[192] Cihan Subaşı, *Hz. Ömer'in Kıraati* (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 16.
[193] Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 95.

aşamayan okumalara da Âhâd rivayetler denir.[194] Tarihte el-Huzâî diye bilinen kimseye nisbet edilen okumalar gibi esasen hiçbir senedi ve aslı bulunmayan, ancak tarihsel bazı metinlerde şâz başlığı altında zikredilen uydurma rivayetlere mevzû rivayetler denir.[195] Bunlar şâz tanımının dışında kalır ve kıraat dahi sayılmazlar.

Şâz kıraatler sıhhat şartlarını tam olarak taşımadıkları veya mütevâtir olmadıkları için Kur'ân lafzı olarak kabul edilmezler.[196] Ancak epistemik birer bilgi kaynağı olarak tefsîr, fıkıh ve dilbilimde iyi bir işlev görürler. İslâm âlimlerinin ve dört mezhep imamının çoğunluğuna göre, şâz kıraatler, mütevâtir/meşhur Kur'ân metni olmadıkları için namazda tilavet olarak okunmaları kesinlikle haram ve geçersizdir.[197] Bunun yanında Kur'ân nazmı olmadıklarından, inkâr edilmeleri kişiyi küfre götürmez. Müfessirlerden birçoğu Kur'ân'ın ince anlamlarını ortaya çıkarmak için şâz kıraatlerden faydalanmışlardır.[198] Şöyleki sahih kıraatte genel ve mücmel bir lafız, şâz kıraat sayesinde beyan edilebilir. Ya da muhtemel mânayı yönlendirebilmekte ve tamamlamaktadır. Şâz kıraatler senedi muttasıl ise, fıkıh usulünde 'Âhâd Hadis' statüsünde kabul edilir ve hüküm çıkarmada aktif olarak kullanılır.[199] Hanefî ve Hanbelîler, sahâbeden gelen şâz (müdrec) kıraatleri şer'i birer delil kabul etmiştir.[200] Örneğin, yemin keffâretinde orucun tutulma şeklini belirleyen Maide 89. âyetteki İbn Mes'ud'un 'مُتَتَابِعَاتٍ' ilavesi, Hanefîler tarafından yemin keffareti orucunun aralıksız tutulması gerektiğine fıkhî bir delil yapılmıştır.[201] İmam Mâlik ise şâzı fıkıhta da hüccet saymaz.[202]

---

194 Mehmet Kılıç, *Şâz Kıraatlar Bağlamında Hasan Basrî Kıraatı Ve Özellikleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 42.

195 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/16.

196 el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/112.

197 el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/135-145.

198 Bayram Demircigil, *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 134-135; Koçak, *Kıraatlerin Ahkâm Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri*, 221-222.

199 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/34.

200 Muhammed b. Alî b. Abdillâh İbn Nûrüddîn, *Teysîrü'l-beyân li-ahkâmi'l-Kur'ân*, ed. Abdülmuîn el-Harş (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 4/202-203; Nurettin Itır, *Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dımaşk, 1414), 154.

201 Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 6/283; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, ed. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 2/80; Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿÖmer b. Keşîr ed-Dımeşḳî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*, thk. Muḥammed Ḥuseyn Şems ed-Dîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/159.

202 Hüseyin b. Alî b. Hüseyin el-Harbî, *Kavâidü't-tercîh inde'l-müfessirîn: Dirâse nazariyye tatbikiyye* (Riyad: Dâru'l-Kāsım, 2008), 2/95.

Şâz kıraatler, dildeki Temîm, Esed, Kureyş gibi eski kabile lehçelerini ve gramer varyasyonlarını günümüze taşıyan filolojik klasörler gibidir.[203] Sîbeveyhi ve Halîl b. Ahmed gibi dilbilimciler, kıyasa uysun veya uymasın, şâz kıraatleri Arapçanın gramer kurallarının tespiti ve irab kurallarının ispatında doğrudan 'şâhit/delil' olarak kullanmışlardır.[204] Bütün bunlar göstermektedir ki şâz kıraat, kıraat ilminin kusurlu, atılması gereken bir fazlalığı değil, aksine Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki yedi harf ruhsatının, erken dönem tefsîr faaliyetlerinin ve nadir kabile lehçelerinin korunduğu devasa bir paralel veri tabanıdır. Bu yapı, İslâm tefekküründe tefsîr, fıkıh ve lügat ilimlerini besleyen iyi bir kaynaktır.

1.1.2.4.3. Müdrec Rivayetler[205]

Müdrec kavramı, Arapça 'd-r-c/د-ر-ج' kök harflerinden türeyen 'edrace/أَدْرَجَ' fiilinin if'âl kalıbından ism-i mef'ûl olup sözlükte içine sokulmuş, ilâve edilmiş, eklenmiş, dâhil edilmiş anlamlarına gelmektedir.[206] Kıraat ıstılahında ise müdrec, Kur'ân'ın aslından vahy-i metlüv olmadığı halde, sahâbe veya tâbiîn tarafından âyetlerdeki müphemliği gidermek, hükmü tahsis veya takyid etmek maksadıyla tefsîr ve açıklama kabilinden âyetlerin arasına veya sonuna yapılan ziyadelerdir.[207] Süyûtî başta olmak üzere ulemâ, bu kavramı hadis metodolojisindeki 'müdrecü'l-metn' kavramından istiare yoluyla kıraat ilmine kazandırmış ve bunu Mütevâtir, Meşhur, Âhâd, Şâz, Mevzû, Müdrec şeklindeki altılı kıraat tasnifinde müstakil bir tür olarak kategorize etmişlerdir.[208] İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b gibi önde gelen kurrâ sahâbîler, âyetlerin tefsîrine yönelik bu şahsi notları eğitim amaçlı olarak kendi özel mushaflarına yazmakta bir sakınca görmemişlerdir.[209] Çünkü onlar, bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tevarüs ettikleri ilâhî vahiy ile kendi ekledikleri tefsîrî kısımları

---

[203] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/107.

[204] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi*, 68-69.

[205] Muzaffer Ekrem Küçükturgut – İrfan Çakıcı, "Kıraat İlminde Müdrec Olgusu" adlı çalışmada Müellifler, İbnü'l-Cezerî ile başlayan ve Süyûtî'nin altılı tasnifiyle belirginleşen "müdreci kıraat tasnifi içinde kıraat türü gibi zikretme" eğiliminin, kıraatin "Kur'ân'ın okunması" anlamıyla bağdaşmadığını; müdrec ilâvelerin hiçbir şekilde Kur'ân olarak okunamayacağı için "müdrec kıraat" yerine "müdrec rivayet" ifadesinin kullanılmasının daha isabetli olduğunu vurgular; ayrıca "mevzû kıraat" terkibini de kavramsal açıdan problemli görür. Bkz.: Muzaffer Ekrem Küçükturgut - İrfan Çakıcı, "Kıraat İlminde Müdrec Olgusu", *Hikem* 2/1 (2024), 35-37.

[206] el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 6/77; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/269.

[207] Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 196-197.

[208] Suyutî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/256-257.

[209] Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 67-68.

birbirinden ayırt edebilecek sağlam bir otokontrol bilince sahiptiler. Ancak bu durumu ve şahsi mushaf geleneğini bilmeyen sonraki nesiller, bu eklemeleri Kur'ân metninin bizzat kendisi veya Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilmiş meşru bir kıraat vechi zannederek nakletmişler ve kavramsal bir yanılgıya düşmüşlerdir.[210] Müdrecin ne olduğunu tam olarak belirlemek, biraz da onun ne olmadığını tespit etmekle mümkündür. Âhâd kıraatlerde yer alan kelime farklılıkları veya ilaveler, sened yoluyla doğrudan merfû olarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilir. Oysa müdrecte yer alan ilave, doğrudan sahâbînin kendi tefsîri, ictihadı veya tasarrufudur ve kaynağı itibarıyla mevkuf veya maktûdur. Müdrec, ictihada kıraat ise salt nakle dayanır. Mevzû kıraat, hiçbir aslı ve senedi olmayan, Kur'ân'ı tahrif veya kişisel/mezhebî görüşleri desteklemek amacıyla uydurulmuş yalan beyanlardır. Müdrec ise asılsız bir uydurma değil, bizzat sahâbînin Kur'ân'ı doğru anlama ve tefsîr etme gayretine dayanan, iyi niyetli ve sahih bir temeli olan haberdir. Müdrec rivayetlerin en bariz ayırt edici vasfı, Hz. Osman döneminde cemedilen ve ümmetin icmâsını temsil eden resm-i Osmânî'ye kesin olarak aykırı olmalarıdır. Bu itibarla müdrec rivayetler Kur'ân'dan bir cüz değildir. İbadetlerde/namazda Kur'ân olarak tilavet edilmeleri haramdır ve vahiy kaynaklı olmadıkları için inkâr edilmeleri küfrü gerektirmez.

Müdrec rivayetler her ne kadar Kur'ân metni olarak ibadet dilinde yer bulamasalar da tefsîr ve fıkıh gibi dinî ilimlerin inşasında yeri doldurulamaz bir semantik ve analitik malzeme sunarlar.[211] Sahâbe tefsîri hükmünde olan bu ilaveler, mücmel lafızları beyan etmekte, mutlak lafızları takyid etmekte ve umumi lafızları tahsis ederek fıkhî bazı ihtilafları çözmektedir.[212] Örneğin Kur'ân'da baba ve çocuk bırakmadan ölen kimse anlamına gelen 'كلالة/kelâle'nin mirasını düzenleyen "وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ" Nisâ Sûresi 12. âyetine Sa'd b. Ebî Vakkâs, 'مِنْ أُمٍّ' ziyadesi ekleyerek "وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ" şeklinde okumuştur.[213] Bu müdrec ilave, buradaki kardeşliğin 'anne bir' kardeşler olduğuna dair semantik bir tahsis yapmış ve fukahanın bu konuda hükmünün netleşmesine doğrudan dayanak oluşturmuştur. Aynı şekilde yemin keffaretini düzenleyen âyetteki 'فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ' hükmünü Abdullah b. Mes'ud, 'مُتَتَابِعَاتٍ' kelimesini ekleyerek okumuştur. Bu ekleme,

[210] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi*, 57-58.
[211] Kasım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, ed. Mervân el-Atıyye vd. (Şam - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 325.
[212] Zerkeşî, *Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/337.
[213] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/28.

orucun ardışık olma zorunluluğunu fıkhî olarak belirleyen bir müdrectir. Hanefî fakihleri bu şâz/müdrec okumayı yukarıda geçtiği üzere âhâd haber statüsünde bağlayıcı bir delil kabul etmiştir. Klasik dönemde Gazzâlî'nin de isabetle işaret ettiği üzere müdrecler Kur'ân'a sonradan eklenen merdûd ve şâz kıraat mahiyetindedir.[214] Ancak modern akademik tahkik, 'müdrec kıraat' isimlendirmesinin bizatihi sorunlu olduğunu ortaya koymuştur. Kıraat, aslında vahy-i metlüv anlamına gelirken müdrec, sahâbenin beşerî ictihadına dayanan bir tefsîr notudur. Bu sebeple, müdrec ilavelerin ister meşhur ister şâz olsun 'kıraat' tasnifi içinde zikredilmesini uygun görmemektedir.[215] Modern metodolojiye göre bu olguya 'müdrec kıraat' yerine 'müdrec rivayet' veya 'sahâbe tefsîri' demek, kavramın hakiki yerini bulması açısından en tutarlı yaklaşımdır.[216] Şu hâlde müdrec, kıraat ilminin tefsîr bilimiyle kesiştiği ince çizgide ortaya çıkan, Kur'ân lafzı olma iddiası taşımayan, ancak ilâhî muradın doğru anlaşılmasında şerh ve beyan vazifesi gören bir metodolojik zenginliktir. Sahih bir kıraat olmadığı kesin olmakla birlikte, barındırdığı semantik derinlik nedeniyle İslâm düşünce geleneğinde el üstünde tutulan bir anlam sigortası gibi işlev görmüştür.

1.1.2.4.4. Mevzu Rivayetler

Mevzû kelimesi, Arapça 'v-d-a/ع-ض-و' kökünden türeyen bir ism-i mef'ûl olup; sözlükte bir şeyi yere bırakmak, koymak,[217] uydurmak, sonradan ortaya atmak, asılsız isnatta bulunmak[218] gibi anlamlara gelmektedir. Kök harfleri 'ع-ض -و' temelinde şekillenen bu kelime, 'الخفض/alçaltma' ve 'حطّ/yerleştirme, bırakma' kavramlarıyla ilişkilendirilerek, nesnelerin veya soyut unsurların belirli bir konumdan başka bir konuma getirilmesini ifade eder.[219] Kıraat terminolojisinde mevzû, hiçbir aslı, temeli ve sened zinciri olmadığı halde, tamamen beşerî bir müdahale ile uydurulup yalan yere bir âlime veya Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen, vahiyle hiçbir bağı bulunmayan rivayetlerdir.[220] Kıraat usulcüleri bu tanımı şu şekilde keskinleştirmiştir: "Mutlak

[214] Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Mekkî Akīle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Safâ Hakkı vd. (Şarika: Câmiatü'ş-Şârika, 2006), 10/3/173.
[215] Muzaffer Ekrem Küçükturgut, *Semantik Açidan Kiraatlerde "Müdrec" Kavrami* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2024), 92-93.
[216] Küçükturgut - Çakıcı, "Kıraat İlminde Müdrec Olgusu", 35-37.
[217] Râzî, *Muhtâru's-Sıhâh*, 341.
[218] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/397.
[219] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 6/117.
[220] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/16-17.

anlamda senedi olmayan ve iftira olarak bir söyleyene nispet edilen uydurulmuş yalan sözlerdir"[221] Hatta bir okuyuş tarzı, teorik olarak nahiv/sarf gibi Arap dilbilgisi kurallarına ve Hz. Osman Mushafı'nın hattına tesadüfen uygun düşse bile, eğer dayandığı muttasıl bir senedi yoksa o okuyuş doğrudan mevzû kabul edilir.[222] Çünkü kıraat, önceden ifade edildiği üzere insan çabasının veya dilsel bir mantığın ürünü değil, bizzat uyulması gereken tevkîfî uyulması zorunlu bir sünnetir. Mevzu rivayetler, Kur'ân'ın asli metni olarak kabul edilmez ve ibadetlerde kullanılması kesinlikle caiz değildir.[223] İlmî çalışmalarda bu okumalar, İslâm'ın kıraat tarihine yönelik yanlış aktarım ve tahrif örnekleri olarak ele alınır.[224] Şöyle ki, mevzu rivayetlerin temel özelliklerinden ilki senet eksikliğini barıdırıyor olmasıdır. Bu okumaların, güvenilir râvîlerden intikal etmediği tespit edilmiştir. Diğeri ise mushaf yazımına uygun olmama durumudur. Bu tür rivayetler, arapça dil kuralları ve mushaf hattıyla çelişirler. Hüküm olarak, İslâm âlimleri, mevzu rivayetlerin tamamen reddedilmesi gerektiği üzerinde hemfikirdir.[225] Bir örnekle açıklanacak olursa "إِنَّما يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءَ", mevzu rivayet türlerine bir örnek olarak verilmiştir. Bu rivayette, cümlenin anlamını ve İslâm'ın temel inanç sistemini bozan ciddi bir anlam kayması vardır. Şöyle ki bu rivayetin doğru okunuşu şöyledir: " إِنَّما يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ"[226] *"Allah'tan, kullarından yalnızca âlimler korkar."* Mevzu rivayet ise « إِنَّما يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءَ» *"Allah, Kullarından yalnızca âlimlerden korkar"* şeklindedir. Doğru kıraatte, Allah'tan korkmanın âlimlere özgü bir özellik olduğu belirtilmektedir. Mevzu rivayette ise, anlam tersine çevrilerek Allah'ın âlimlerden korktuğu gibi akıl ve inanç dışı bir mâna ortaya çıkmaktadır. Örnekten yola çıkarak şöyle söylenebilir. Mevzu rivayet hem Kur'ân'ın anlam bütünlüğünü bozar hem de İslâm akidesi ile çelişir. Ayrıca mevzu rivayetlerin senet eksikliği ya da yokluğu bulunmaktadır. Bu tür mevzu sözlerin güvenilir bir rivâyet zinciri bulunmamaktadır. Bu örnek, kıraat ilmi açısından mevzu rivayetlerin nasıl tehlikeli sonuçlara yol açabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

---

221 Suyutî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/265.
222 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/17; el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 4/1393.
223 Şihâbu'd-dîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ ʿUlûmin Tetaʿallaḳu bi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*, ed. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Ṣâdir, 1975), 1/186.
224 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/17.
225 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14-15; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 271-272.
226 Fâtır, 35/28. [*Allah'tan, kullarından yalnızca âlimler korkar]*.

Kıraat uydurma eylemi, rastgele bir dil hatası değil, genellikle politik, itikadî veya mezhebî bir saik taşıyan bilinçli bir tahrifattır. Literatürde bu kıraatlerin uydurulma sebepleri şu şekilde tespit edilmiştir: Bâtıl fırkalar ve sapkın mezhepler, kendi görüşlerinin veya siyasî prensiplerinin doğruluğunu kitlelere ispatlayabilmek için Kur'ân metnini arzularına göre tahrif etmiş ve bunları sahte senetlerle desteklemeye çalışmışlardır.[227] Bazı mevzû kıraatlerde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi İslâm'ın kurucu halifelerini doğrudan veya dolaylı olarak hedef alan, onlara yönelik siyasi bir kastı barındıran okuyuşlar üretilmiştir.[228] Aynı kaynakta geçtiği üzere bu uydurmalardaki en dikkat çekici tehlike, sahtekârların okuyuşu Mushaf'ın iskelet hattına fiziksel olarak uydurmaya çalışıp, sadece harekeleri değiştirerek anlamı tamamen tersyüz etmeleridir. Kıraat tarihinde mevzû okumaların sayısı, hadis ilmindeki mevzû hadislere kıyasla son derece azdır. Zira Kur'ân'ın binlerce hâfız tarafından eşzamanlı olarak korunması ve yazılı Mushafların varlığı, kıraat sahtekârlığına geniş bir alan bırakmamıştır.[229] Bu tür girişimler Kur'ân'ın i'câzına ve korunmuşluğuna yönelik beşerî bir saldırı teşebbüsünden ibaret olup, erkân-ı selâse gibi sağlam kıraat metodolojisi ve hadis rical tenkidi sayesinde İslâm geleneğinin kapılarından içeri dahi sokulmamıştır.

1.1.3. Kıraatlerin Dilsel Yapıya Etkisi: Fonetik ve Morfolojik Farklılıklar

Kıraat farklılıkları, morfolojik değişimlerle de kendini göstererek, Kur'ân metninin anlamsal zenginliğini ve dilsel esnekliğini ortaya koymaktadır.[230] Bu ise, kelimelerin biçiminde meydana gelen hareke değişikliklerinin dahi anlamda farklılıklara yol açabilmesi, Arap dilbiliminin sarf yönünden ne denli zengin olduğunu gözler önüne sermektedir.[231] Sözgelimi, sülâsî mücerred fiillerin sülâsî mezîd formlarında okunması veya bir kelimenin hem isim hem de fiil olarak telaffuz edilmesi gibi morfolojik varyasyonlar, kıraat ilminin sarf sahasındaki genişliğini ve kelime yapılarından

[227] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi*, 60-61.
[228] Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 195-196.
[229] İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 191-192.
[230] Mustafa Hocaoğlu - Murat Akkuş, "İbn Âşûr'un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Ḳırāat Olgusu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Aralık 2014), 50; Ahmet Dağ, "Arap Dili ve Lehçelerinin Yedi Harf ve Mütevatir Kıraâtler ile Olan İlişkisi", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 3/2 (Ağustos 2023), 611.
[231] Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 180.

kaynaklanan anlam farklılıklarını işaret etmektedir.[232] Örnek İnceleme olarak Bakara Sûresi 2/9. Âyet ‘وَ مَا يُخَادِعُونَ’[233] ve “وَ مَا يَخْدَعُونَ”[234] kıraatleri ele alınacak olursa, bu iki farklı kıraatin, aynı kökten türeyen kelimelerin farklı vezinlerde gelişiyle, eylemin tekerrür sıklığı veya yoğunluğu gibi anlam bağlarını nasıl değiştirdiğini gözlemlemek mümkündür.[235] ‘وَ مَا يُخَادِعُونَ’ ve ‘وَ مَا يَخْدَعُونَ’ kıraatleri arasındaki temel fark, fiilin çekimindeki fonetik varyasyondur. Bu farklılık, müşakele sanatı olarak bilinen ses uyumunun akışını bozmadan kelimenin dilsel yapısını zenginleştirir.[236] Ayrıca, bu tür sarfî ve fonetik farklılıklar, Arapçada belagatin bir unsuru olan ek kullanımlarındaki zenginliği de göstermekte olup[237] meçhûl ecvef fiillerde görülen işmâm gibi uygulamalar, dilin fonetik değişimlere açıklığını ve Kur’ân metnine yansımasını ortaya koymaktadır.[238] Fonetik ayrım bakımından, ‘وَ مَا يُخَادِعُونَ’ kıraati daha uzatılmış ve vurgulu bir telaffuzla bir nevi münafıkların aldatma eyleminin sürekliliğine işaret ederken; öte yandan, Fonetik olarak ‘وَ مَا يَخْدَعُونَ’ kıraati kısa ve net bir ses yapısıyla eylemin keskin ve doğrudan niteliğini vurgular.[239] Bu durum, kıraat imamlarının farklı okuyuşları üzerinden, Kur’ân’ın nazil olduğu dönemdeki Arap lehçelerinin zenginliğini ve bu lehçelerin metnin anlam yapılarına nasıl farklar kattığını ortaya koymaktadır.[240] Sarfî açıdan bakıldığında ‘وَ مَا يُخَادِعُونَ’ fiili için ilk akla gelen, ‘mufâʿale’ vezniyle karşılıklı aldatma eylemini ifade ediyor olmasıdır. Her nekadar bazı âlimler bu kelimedeki ‘müfâale’ kalıbının karşılıklı bir eylem bildirmeyip tek taraflı bir fiil olan ‘فاعل’ mânasında kullanıldığını; tıpkı ‘عاقبتُ’, ‘طارقتُ’ veya ‘سافرتُ’ kelimelerindeki gibi tek bir kişinin eylemine delalet ettiğini belirtmiş olsalarda münafıkların hem kendilerini hem de başkalarını kandırma girişimlerini dolaylı olarak hissettirir.[241] Buna karşılık, ‘وَ مَا يَخْدَعُونَ’ temel fiil formundadır ve yalnızca

---

[232] Hızıroğlu, *Me’âni’l-Kur’ân Eser Geleneğinde Dil-Kıraat İlişkisi*, 77.

[233] Ezherî, *Meʿâni’l-kırâʾât*, 1/133; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi’l-kırââti’l-aşr*, 127; İbn Zencele, *Huccetü’l-kırâât*, 87.

[234] İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 141; Dânî, *el-Ahrûfü’s-seb‘a*, 141.

[235] Hatice Zafer, *Kıraatlerin Sarf (Morfolojik) Açısından Incelenmesi: 30. Cüz Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 174.

[236] el-Kastallânî, *Leṭâifü’l-işârât li-fünûni’l-kırâât*, 4/1405.

[237] Mohamadou Aboubacar Maıga - Hatice Turan, “Arapça’dan Türkçe’ye Çevirinin Zorlukları ve Çözüm Önerileri”, *İLSAM Akademi Hakemli Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), 7-8.

[238] Davut Fırıncı, “Arap Dilinde Meçhûl Ecvef Fiillerdeki Fonetik Değişim ve Kur’ân-ı Kerîm’e Yansıması”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2020), 207.

[239] Zafer, *Kıraatlerin Sarf (Morfolojik) Açısından Incelenmesi: 30. Cüz Örneği*, 174.

[240] Muhammed et-Tâhir İbn Āşūr, “Ḳırāatlar Hakkında Bir Değerlendirme”, çev. Necdet Çağıl, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2001), 262; Abdullah Emin Çimen, “Kur’ân’da Ritmik Yapı Fâsıla ve Üslûp Açısından Bir Deneme”, *Dinî Araştırmalar* 10/29 (Haziran 2007), 221.

[241] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi’l-kırâʾâti’s-sebʿ ve ʿilelihâ ve hucecihâ*, 1/226.

doğrudan aldatmayı dile getirir. Karşılıklılık unsuru içermez. ‘وَ مَا يُخَادِعُونَ’ kıraati, münafıkların aldatma çabalarının genişliğini ve hem Allah’ı hem de müminleri hedef aldığını vurgular. Bu kıraat sayesinde anlam genişler ve aldatmanın etkisi, münafıkların çabalarının ötesinde başkalarına verdiği zararlara da işaret eder. ‘وَ مَا يَخْدَعُونَ’ kıraati ise münafıkların aldatma girişiminin kendilerine döndüğünü ve yalnızca kendilerini aldattıklarını öne çıkarır. Anlam burada daha dar bir çerçeveye oturur. Doğrudan münafıkların başarısız çabalarına odaklanır. Bu durum, münafıkların aldatma fiilinin karşılıklı etkileşimini veya tek taraflı başarısızlığını vurgular.[242] Örneğin, ‘مخادعة’ kalıbında yer alan bu tür fiil kullanımları, münafıkların Allah’ı ve müminleri aldatma yarışına girmesi şeklinde, eylemin karşılıklı bir mücadele ve rekabet boyutunu ifade eder.[243] Nitekim bu tür kıraat farklılıkları, münafıkların niteliklerini eleştirel bir üslupla ve beliğ bir ifadeyle ele alarak, onların beyanlarının aksine aslında yalnızca kendilerini aldattıklarını vurgulamaktadır.[244]

Pragmatik ve kültürel bağlam açısından bakılacak olursa; münafıkların aldatma fiilinin karşılıklı etkileşimini veya tek taraflı başarısızlığını daha belirgin hale getirir.[245] Bu durum, kelime köklerinin ve morfolojik yapıların, münafıkların davranışlarını tasvir ederken nasıl farklı anlam boyutları kazandırdığını ortaya koymaktadır.[246] Bu morfolojik varyasyonların, âyetlerin münafıkların ikiyüzlü hallerine ve Allah’a itaat etme iddialarına rağmen samimiyetsizliklerine işaret eder.[247] Bu nedenle, kıraatlerin sunduğu bu çeşitlilik, Kur’ân âyetlerinin tefsîrinde münafık karakteristiğine dair zengin ve çok boyutlu bir perspektif sunmaktadır.

---

[242] Şeyda Atmaca, *Ḳırāat-i ʿAşera Bağlamında İmāle ve Dil Bilimsel Analizi* (Samsun, Türkiye: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 33; İrfan Çakıcı, “Kur’ân’ın Korunmasında Ḥıfẓ ve Kitābet”, *Şarkiyat* 11/2 (Ağustos 2019), 578; Atmaca, *Ḳırāat-i ʿAşera Bağlamında İmāle ve Dil Bilimsel Analizi*, 33; Cemal Kahraman - Muhammed Kılıç, “Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi: Fâtiha ve Bakara Sureleri Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 580.

[243] Çakıcı, “Kur’ân’ın Korunmasında Ḥıfẓ ve Kitābet”, 121.

[244] Abdullah Bingöl, “Kur’an’da Münafıkların Tenkidi”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Nisan 2016), 165.

[245] Wazir, *Mütevâtir Kıraatlerde Tenkit Olgusu (Hicrî İlk Dört Asır)*, 139.

[246] Baiq Raudatussolihah vd., “Semantic Analysis on Vocabularies in the Quran Implied by the Meaning of Hoax”, *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 8/4 (Nisan 2021), 391.

[247] Koçak, *Kıraatlerin Ahkâm Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri*, 183.

Arap dilinde müşareket kalıpları biri olan ‘فاعل’ kalıbı, eylemin bir taraftan diğerine gerçekleştiğini açıkça bildirirken, karşı tarafın da bu eyleme iştirak ettiğini dolaylı olarak ifade eder.[248] Örneğin “قاتل زيد عمرواً” (Zeyd Amr ile savaştı) denildiğinde, eylemin açık faili Zeyd’dir. Amr’ın da ona karşılık verdiği bu ifadenin zorunlu ve dolaylı bir sonucu olarak anlaşılır. Bununla birlikte, bu kalıplar bağlama göre yalnızca karşılıklı eylemleri değil; kişide bulunmayan bir vasfı varmış gibi gösterme veya herhangi bir müşareket bildirmeksizin doğrudan yalın bir eylemi (örneğin sâfere, tebâade) aktarma gibi ikincil anlamsal işlevlere de sahiptir.[249] Bu sayede ‘وَمَا يُخَادِعُونَ’ kıraati dinleyiciye eylemin süreklilik ve tekrarı izlenimi verirken, ‘وَ مَا يَخْدَعُونَ’[250] kıraati ise daha keskin ve belirgin bir aldatma eylemi sunar. Bu bağlamda, farklı okuyuşlar, münafıkların içsel inkârlarını gizleme ve mümin görünme çabalarını yahut genel kabul gören kıraatlerdeki yalan yere edilen yeminlerini vurgulayarak anlamsal bir paralellik oluşturur. Bu durum, münafıkların riyakârlığını farklı vechelerden ele alarak, metnin onlara dair verdiği bilgilerin çeşitli yönlerine işaret eder.[251] Bu da külterel bağlamda, onların ahlâki yozlaşmasını ve toplumsal uyumsuzluklarını daha belirgin hale getirir. Bu farklı kıraatler, âyetlerin semantik zenginliğini ve tefsîrindeki yorum çeşitliliğini de artırmaktadır.[252] Dilde var olan bu mini kıvrımlar aslında satır aralarında saklanmış kültürel ve tarihi zenginlikleri yansıtan birer ayna işlevi görmektedir. Böylelikle, kıraat farklılıkları aracılığıyla Kur’ân metninin dilbilimsel ve anlamsal keşfi, metnin tefsîrine özgün bir yaklaşım sunar. Bu çok boyutluluk, kelime köklerinin ve morfolojik yapıların, münafıkların davranışlarını tasvir ederken nasıl farklı anlam yönleri kazandırdığını açıkça ortaya koymaktadır. Yine başka bir örnek verilecek olursa; Bakara Sûresi 2/259. Âyetindeki ‘نُنْشِزُهَا’ ve ‘نُنْشِرُهَا’ kıraatleri, aynı bağlamda kullanılsa da farklı semantik özelliklere sahiptir. Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya‘kûb[253] bu lafzı noktasız ‘ر’ harfiyle

[248] Saʿdüddîn Mesʿūd b. ʿÖmer et-Taftāzānî, *el-Muṭavvel: Şerḥu telḫîṣi miftāḥi’l-ʿulūm*, ed. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dāru’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, 2001), 516.

[249] Ebû Ya‘kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed Sakkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, ed. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987), 47.

[250] Demircigil, *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur’an Tefsirine Katkısı*, 232.

[251] Şevket Kotan, “Mâ‘ûn Sûresi Özelinde Bir Kur’ân Hermenötiği Denemesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 813.

[252] Yunus İşeri, “Arap Lehçeleri ve Mushaf Hattı ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları”, *Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 282.

[253] İmam Ebû Muhammed Ya‘kûb b. İshâk el-Hadramî (ö. 205/821), Basra kıraat ekolünün riyasetini deruhte eden mütevatir on kıraat imamından biridir. İlmini, Yûnus b. Ubeyd ve Sellâm et-Tavîl gibi ulu âlimlerden arz yoluyla telakki etmiş; kıraat, hadis, fıkıh ve Arap dilindeki rüçhaniyetiyle asrının

‘نُنْشِرُهَا’ şeklinde okumuşlardır.[254] Âsım, Hamza, Kisâî ile Şam imamı İbn Âmir bu lafzı noktalı ‘ز’ harfiyle ‘نُنْشِزُهَا’ şeklinde okumuşlardır.[255] ‘نُنْشِزُهَا’ kıraati, kemiklerin birleştirilip yerleştirilmesini ve fiziksel bir yükselmeyi ifade ederken ‘نُنْشِرُهَا’ kıraati ise dirilişi ve hayatiyet kazanmayı vurgular.[256] Bu tür kıraat varyasyonları, metnin anlamını zenginleştirerek okuyucuya fiziksel ve manevi boyutları bir arada barındıran bir anlatı sunar. Kıraat farklılıkları, âyetlerin içeriğindeki anlam zenginliğini ve çeşitliliğini doğrudan etkileyerek müfessirler için geniş bir yorum alanı açmaktadır. Nitekim bu durum, tefsîr faaliyetini etkileyen kıraat farklarının ortaya konulması ve Kur’ân tefsîrinin bu anlam ve mâna genişliği dikkate alınarak gerçekleştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Âyetlerin farklı anlamsal yönlerini ortaya koyarak tefsîrin zenginleşmesine olanak tanıyan bu kıraat farklılıkları, müfessirlerin âyetleri geniş bir perspektiften ele almasına imkân tanımaktadır. Bu kapsamda, tefsîr ilminin kıraat ilmiyle olan bu etkileşimi, Kur’ân’ın mucizevî belâgatının ve eşsiz üslubunun anlaşılmasında kıymetli bir yeri bulunmaktadır.

1.1.4. Kıraatin Kur’ân Tefsîrine Katkıları ve Sınırlılıkları

Kıraat farklılıkları, Kur’ân’ın anlam zenginliğini ve inceliklerini açığa çıkaran birer kaynak niteliğindedir. Kur’ân’ın farklı okuma şekilleriyle korunmuş olması, âyetlerin sadece yüzeysel anlamlarını değil, ilk anda akla gelemeyecek mesajlarını da gün yüzüne çıkarır. Kıraatler, aynı âyetin değişik okuma biçimleriyle anlaşılmasına olanak tanır. Bu bağlamda, Tefsîr ilminde kıraatler sayesinde Kur’ân’ın ince anlam düzeyleri daha görünür hale gelir.

Dilsel çeşitlilik ve anlam boyutları açısından bakıldığında kıraat, Kur’ân’ın dilsel yapısına farklı bir boyut katarak metnin ifade gücünü artırır. Örneğin, Mü’minûn Sûresi 20. âyette geçen fiilin cumhur tarafından ‘تَنبُتُ/yetişir/büyür’ ve İbn Kesîr ile Ebû Amr gibi kurrâlar tarafından ‘تُنبِتُ/bitirir/ürün verir’ şeklinde okunur.[257] Bu küçük sarf ve üslup

otoritelerinden sayılmıştır. Zühd ve takvasıyla maruf bu faziletli âlimin kıraati, meşhur râvileri Ruveys ve Ravh vasıtasıyla tevatüren İslâm ümmetine intikal etmiştir. Bkz.: İbnü’s-Sellâr, *Ṭabaḳātu’l-ḳurrāʾi’s-sebʿa ve żikru menāḳıbihim ve ḳırāʾātihim*, 53; İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 3/1391.

254 Ezherî, *Meʿâni’l-kırâʾât*, 1/222.

255 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi’l-kırâʾâti’s-sebʿ ve ʿilelihâ ve hucecihâ*, 1/310.

256 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/38.

257 Dânî, *et-Teysîr*, 1984, 159; Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *Takrîbü’n-Neşr fi’l-Kırââti’l-Aşr*, ed. Mehmet Çaba (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2024), 321.

farklılıkları, âyetin anlamında küçük ama kaliteli etkiler yaratır.[258] Geçişsiz olan 'تَنبُتُ' kıraati, ağacın varoluşunu ve yağıyla birlikte büyüme hâlini doğal bir süreç olarak resmeder. Geçişli olan 'تُنبِتُ' kıraati, gizli bir nesneyle ağacın mahsul üretme gayesini merkeze alarak meyvesini ve yağını meydana çıkarır, vurgusunu yapar.[259] Bu dilbilimsel incelik, ilahî kudretin ağaç üzerindeki tecellisini ve eylemin hem var olma durumu hem de canlılara rızık sunma işlevi üzerinden, tek bir kelimenin iki farklı okunuşuyla kusursuz bir şekilde birleştirir. Bu çeşitlilik, Kur'ân'ın zengin ifadelerle donatılmış bir metin olduğunu ve her kıraatle farklı anlam ufukları sunduğunu gösterir. Böylece kıraatler, dildeki düzeyleri koruyarak anlam yönlerini ve dilin gücünü ortaya koyar.

Kıraat farklılıkları, Kur'ân'ın edebi estetiğini zenginleştiren bir diğer unsurdur. Aynı âyetin farklı kıraatlerde farklı ahenk ve ritim kazanması, metnin edebi yönünü güçlendirir ve Kur'ân'ın fonetik yapısının estetik etkisini artırır. Örneğin, İsrâ Sûresi 23. Âyetteki 'أُفٍّ' kelimesini, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Şeyh Ya'kûb 'أُفَّ'; Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Âşir[260] 'أُفِّ'; Nâfi', Ebû Ca'fer ve Hafs 'أُفٍّ' şeklinde[261] farklı kıraatlerde farklı ses tonları ve vurgularla okuyarak anne-babaya 'öf' namına gelebilecek ne varsa bunlardan uzak durulması gerektiğini hissettiren bir üslup sunar.[262] Bu estetik çeşitlilik, Kur'ân'ın sadece anlam yönünden değil, ses ve ritim açısından da zengin bir metin olduğunu ortaya koyar.[263] Tefsîr çalışmaları, kıraatler aracılığıyla Kur'ân'ın farklı yönlerini ve inceliklerini daha iyi ele alma fırsatına sahip olur. Farklı kıraatler, tefsîr ilmine âyetlerin çeşitli bağlamlarda nasıl yorumlanabileceğine dair farklı perspektifler sunar. Örneğin, Bakara Sûresi 2/58. âyette geçen 'نغفر لكم' kelimesi, 'نَغفِرْ لكم', 'يُغفَرْ لكم',

[258] Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984), 18/38.

[259] Ebû Muḥammed ʿAbdulḥaḳ b. Ğâlib b. ʿAbdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn ʿAṭiyye, *el-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*, thk. ʿAbdusselâm ʿAbduşşâfî Muḥammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001), 4/140.

[260] İmam Ebû Muhammed Halef b. Hişâm el-Bezzâr (ö. 229/844), mütevatir on kıraat imamından biri olup Kûfe ekolünü Bağdat'ta temsil etmiştir. İlmini bilhassa Süleym b. İsâ ve İmam Kisâî gibi ulu âlimlerden arz yoluyla telakki etmiştir. Zühd ve ibadetiyle temayüz eden bu sika âlim, hadiste de hüccettir. Kendi ictihadı olan müstakil kıraati (İhtiyârı), meşhur râvileri İshâk ve İdrîs el-Haddâd vasıtasıyla tevatüren ümmete intikal etmiştir. Bkz.: İbnü's-Sellâr, *Ṭabaḳātu'l-ḳurrāʾi's-sebʿa ve żikru menāḳıbihim ve ḳırāʾātihim*, 96; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 3/1344.

[261] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/306-307.

[262] İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr*, 277.

[263] Neal Robinson, *Kur'an'ı Keşfetmek: Örtülü Bir Metne Çağdaş Bir Yaklaşım*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer, 2023), 11.

‘تُغفرْ لكم’ şeklinde üç farklı kıraatlerde[264] sözlük anlamı örtmek ve gizlemek olan ilahî affın ve tövbe hakikatinin çok boyutlu yapısını ortaya koyar. Fiilin ‘نَغفرْ’ şeklindeki etken okuyuş ilahî lütfun ve kudretin doğrudanlığını yansıtır. Meçhul yapıdaki ‘يُغفرْ’ ve ‘تُغفرْ’ okuyuşları, günahların örtüleceği ve affedileceği sonucuna odaklanır.[265] Bütün bunlar samimi bir tövbenin ilahî affı celbetmedeki nedensel gücünü ve işlevselliğini vurgular. Bu tür kıraat varyasyonları, tefsîrcilerin Kur’ân’ın mesajını daha zengin bir çerçevede incelemelerine olanak tanır ve metnin evrensel mesajının her dönem için geçerliliğini gösterir.

Kur’ân kıraatleri, âyetler üzerinde farklı dilbilimsel ve anlamsal bağlamlar sunarak ilâhî mesajın çok yönlü ve etkileyici bir biçimde iletilmesini sağlar. Her bir kıraat vechi, Kur’ân’ın anlam dünyasına yeni bir genişlik katar ve bu genişlik, bazı okuyuşların bağlama veya nahiv kurallarına göre diğerlerine üstün tutularak tercih edilmesi gibi tefsîrî ve fıkhî sonuçlar doğurur. Kıraat farklılıklarının yanı sıra, bu ilmin ayrılmaz bir parçası olan vakf ve ibtidâ uygulamaları da metnin anlamsal zenginliğini pekiştiriren kesitlerdendir. Örneğin, bütün kıraat imamlarının aynı harekeyle okumakta icmâ ettiği “لَا رَيْبَ فِيهِۛ” “onda hiçbir şüphe yoktur”[266] ibaresi, bir kıraat farklılığı olarak değil; ‘vakf-ı Murâkabe/Mu‘ânaka’[267] kuralı çerçevesinde farklı durak noktalarıyla okunarak esneklik kazanır. Okuyucu ‘لَا رَيْبَ’ lafzında vakıf yaptığında şüphe, mutlak olarak reddedilir. Vakıf ‘فِيهِ’ kelimesi üzerinde yapıldığında vurgu doğrudan Kur’ân’ın şüpheden tamamen arınmış güvenilir doğasına yönelir.[268] Bu tür lafzî kıraat ve duraklama varyasyonları, tefsîr yorumlarının birleştirilmesi noktasında belirli teknik sınırlar getirse de Kur’ân’ın hem bilgisel bir kaynak hem de manevî bir rehber olarak idrak edilmesini kolaylaştırır. Nihayetinde, ses ve anlam itibarıyla ortaya çıkan bu çok yönlü anlatım çeşitliliği, okuyucu için yeni tefsîr pencereleri açarak Kur’ân’ın engin içeriğinin daha derinlemesine anlaşılmasına hizmet eder.

---

[264] İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 160; Ezherî, *Meʿâni’l-kırâʾât*, 1/152; İbn Zencele, *Huccetü’l-kırâât*, 98; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi’l-kırâʾâti’s-sebʿ ve ʿilelihâ ve hucecihâ*, 1/243; Ebû Ca‘fer Aḥmed b. Alî el-Gırnâtî İbnü’l-Bâziş, *el- İḳnaʿ fi’l-kırâʿâti’s-sebʿ* (b.y.: Dâru’ṣ-ṣaḥabe li’t-Turâṯ, ts.), 298.

[265] İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 157.

[266] Bakara, 2/2.

[267] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/237.

[268] Ebû Abdillâh Muhammed b Tayfûr es-Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, ed. Muhammed b Abdullah b Muhammed el-Îdî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1994), 1/173.

Kıraatlerin sunduğu anlam zenginliği, Kur'ân metninin anlamsal i'cazının en önemli dinamiklerinden biridir. Farklı kıraatler, İslâm âlimleri nezdinde belirsizlik veya çelişki değil, birbirini tamamlayan ve tek bir lafızla birden fazla anlam ifade eden mucizevi bir ihtilaf-ı tenevvü olarak kabul edilir.[269] Mütevâtir kıraatlerin hepsi eşit derecede sahih ve vahiy kaynaklı olduğundan, tefsîrlerde dilbilgisel gerekçelerle birini tercih edip diğerini dışlamak eleştirilmiştir.[270] Bunun yerine, müfessirler tüm sahih kıraatlerin anlam yelpazesini âyet tefsîrine dahil ederek,[271] bu farklılıkları Kur'ân'ın kelime ve mânalarını zenginleştiren tamamlayıcı unsurlar olarak değerlendirir.

Kur'ân-ı Kerîm, aslı itibariyle yazınsal değil sözlü bir dile sahiptir[272] ve indirildiği dönemde muhataplarıyla canlı etkileşim içindeydi. Bu özellikleriyle o, diğer yazınsal eserlerden ayrılır. Dolayısıyla, Kur'ân indirildiği ortam, sosyo-kültürel çevre, zaman ve dil bağlamında anlaşılmalıdır. Kıraat, bu açılardan önemli bir yere sahiptir. Özellikle de dil ve anlam boyutlarında kendini gösterir. Kıraatlerin dilsel katkısı çok yönlüdür. Özünde, Kur'ân dili o dönemin muhataplarının seviyesine göre şekillenmiş olup, indirildiği dönem diliyle yakın ilişki içindedir. Kıraatler, sıhhat dereceleri dikkate alınarak, dönemin anlamsal ve kavramsal dolaşımlarını kapsar ve muhatapların dilsel çeşitliliğini hedefler. Böylece, nüzûl dönemi dil yapısının göstergelerini günümüze sınırlı da olsa doğal olarak taşımış olur.

Kur'ân-ı Kerîm, nüzûl sürecinde Arap yarımadasındaki Hüzeyl, Temîm, Esed gibi farklı kabilelerin alışkın oldukları dil özelliklerini değiştirmelerinin doğuracağı meşakkati gidermek amacıyla geniş bir okuma ruhsatıyla indirilmiştir.[273] Bu dilsel çeşitlilik, ümmete okuma kolaylığı sağlamanın yanı sıra Kur'ân tefsîrine de büyük bir anlam zenginliği katmıştır. Örneğin, 'لا تَحْسَبَنَّ' fiilinin[274] okunmasında Kureyş lehçesinde 'س' harfi kesreli okunurken, Temîm lehçesinde ise fetha ile okunmaktadır.[275] 'س' harfinin

[269] Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî en-Nîsâbûrî Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ* (Riyāḍ: ʿAmādetu'l-Baḥṯi'l-ʿİlmī -Cāmiʿatü'l-İmām Muḥammed b. Suʿūd el-İslāmiyye-, 2009), 18/38; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/55.
[270] Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 6/631.
[271] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/56.
[272] Nihat Uzun, *Kur'an Dilinin Özellikleri* (İstanbul: Kuramer, 2021), 13.
[273] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/22.
[274] Enfâl, 8/60.
[275] İsmâʿîl b. Amr el-Mukriʾ, *el-Luġāt fi'l-Kurʾân*, ed. Selahaddin el-Müncid (Kahire: Matbaʿatü'r-Risâle, 1946), 28-29.

fetha ile telaffuz edilmesi Arap dilbilgisi kıyasına uygunken, kesre ile okunması bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kullandığı Hicaz lehçesine dayanır ve tahkik ehli tarafından bu şekilde tercih edilmiştir.[276] Bununla birlikte, başlangıçta sağlanan bu fonetik ve semantik serbestlik sınırsız değildir. Laflızların ve vahyin muhafazası amacıyla Hz. Osman, ihtilaf anında Kur'ân'ın indiği Kureyş lehçesinin esas alınmasını ve metnin bu lehçeye göre yazılmasını emretmiştir.[277] Günümüz kıraat usulünde, bu lehçe ve okuyuş farklılıklarının tefsîrde geçerli bir delil sayılabilmesi için yalnızca vahyin ana mesajıyla uyumlu olması yeterli değildir. Yukarıda ifade edildiği üzere aynı zamanda sahih bir isnada dayanması, Arap dil kurallarına uygun olması ve resm-i Osmânî'nin sınırları içinde kalması titizlikle şart koşulmuştur.[278] Bu dilsel farklılıklar, sadece fonetik düzeyde değil, kelimelerin anlam boyutunda da kıraat ve tefsîr ilişkisini pekiştiren unsurlar arasında yer almaktadır. Kabile lehçelerinden kaynaklanan bu dilsel esneklik, aynı kökten gelen kelimelerin farklı vezin, form ve harflerle okunmasıyla âyetlere belâgat ve mübalağa boyutu katmıştır. Örneğin ahde vefa konusunu işleyen Bakara Sûresi 2/40. âyetteki "وَأَوْفُوا بِعَهْدِي" ifadesi, Tâbiîn âlimi ez-Zührî (ö. 124/742) tarafından 'افعال' vezni yerine dilde daha etkili ve mübalağalı olan 'فعّل' vezniyle şeddeli olarak 'وَوَفُّوا' şeklinde okunmuştur.[279] Dilbilimciler ve müfessirler bu kıraat farklılığını, sıradan bir sözleşmeden ziyade "Allah Teâlâ'nın, kullarının az bir taahhüdüne karşılık çokça ve eksiksiz karşılık vermeyi vadetmesi" şeklinde derin bir anlama yormuşlardır.[280] Benzer şekilde, kavramların kabilelere göre isim veya telaffuz değiştirmesi de böyledir. Örneğin kabir kelimesi için Hicaz ehlinin 'جَدَثٌ' lafzına mukabil Temîm kabilesinin 'جَدَف' lafzını kullanması[281] veya aynı kelimenin fetha ve damme farklılığıyla 'قَرْحٌ' yaranın kendisi anlamında ve 'قُرْحٌ' yaranın acısı anlamında olacak şekilde ince anlamsal ayrımlar barındırması örnek olarak verilebilri.[282] Bütün bunlar müfessirleri yalnızca etimolojik değil, semantik tahliller yapmaya da sevk etmiştir. Bu durum, Kur'ân'ın ilk muhatapları nezdinde geniş anlam dünyasının idrak

[276] Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meʿânî min Ḥırzi'l-emânî*, 377.
[277] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 63-66.
[278] el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/121.
[279] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/162-163.
[280] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/162-163.
[281] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/110.
[282] Ezherî, *Meʿâni'l-kırâʾât*, 1/274.

edilmesini güçlendirirken, İslâmî ilimlerde dilbilimsel ve sarfî analizlerin tefsîrdeki belirleyici rolünü de açıkça ortaya koymuştur.

Nüzûl dönemindeki dilsel ve sosyo-kültürel çeşitlilik, Kur'ân'ın Arap kabilelerinin telaffuz alışkanlıklarına bir kolaylık ve ilâhî ruhsat olarak yedi harf üzere indirilmesiyle kıraat farklılıklarına zemin hazırlamıştır.[283] Bu çeşitlilik, nüzûl dönemi Arap toplumunun sosyal ve dilsel yapısını yansıtmakla birlikte, kıraatleri yalnızca tarihsel birer veri ve ipucu olarak değerlendirmek eksik bir yaklaşımdır. Erken dönemde kıraatlerin meşruiyeti, bizzat Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanan sema ve ümmetin telakki bi'l-kabulüne dayanmaktaydı.[284] Kıraatlerin otorite kazanma süreci sonradan oluşmamıştır. Ancak râvi sayısının artması ve zabt zaafiyetlerinin belirmesi üzerine, dördüncü asırda İbn Mücâhid gibi âlimlerin meşhur ve güvenilir olanları yedi kıraat olarak tasnif etmesiyle bu ilim sistematik bir çerçeveye oturtulmuştur.[285] Yedinci asırdan itibaren müteahhirûn döneminde usul âlimlerince katı bir mutlak tevatür şartının öne sürülmesi, kıraat tasavvurundaki değişimi gösterse de,[286] İbnü'l-Cezerî gibi tahkik ehli imamlar, her harfte tevatür aramanın sahih kıraatleri iptal edeceğini belirterek bu yaklaşıma karşı çıkmışlardır.[287] Bundan dolayı kıraat farklılıkları, salt dönemsel dil varyasyonları değildir. Erken dönemden itibaren titiz bir nakil ve usul sistematiğiyle günümüze ulaşan, resm-i Osmânî ile sınırları çizilmiş normatif ve tefsîrî kaynaklardır.

Kıraatlerin temel dayanaklarından biri, ümmî olan Arap toplumuna, yaşlılara ve çocuklara okuma kolaylığı sağlamak amacıyla ilâhî bir ruhsat olarak bahşedilen "Bu Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. O halde kolayınıza geleni okuyun"[288] hadisiyle açıklanan çoklu kıraat gerçeğidir. Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm'in, her ikisi de Kureyşli olmalarına ve aynı lehçeyi konuşmalarına rağmen Furkân Sûresi'ni farklı okumaları ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) her iki okuyuşu da "İşte böyle indirilmiştir" diyerek[289] onaylaması, bu çeşitliliğin salt kabile lehçelerinden kaynaklanan sosyo-kültürel bir varyasyon değil, bizzat tevkîfî bir öğreti olduğunu kanıtlar. Kıraatler, sonraki nesiller

[283] el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/71-72.
[284] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/17.
[285] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 86-87.
[286] Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 123.
[287] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/13.
[288] Buḫârî, *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*, 4/1909; Muslim, *Ṣaḥîhu Muslim*, 1/560.
[289] Ebû Şâme el-Makdisî, *Kur'ân ve Kıraati: el-Mürşidü'l-vecîz*, 161-162; Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 11; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 19-21.

tarafından tefsîr geleneği içinde yoruma dayalı olarak üretilmiş metinler değildir. Dördüncü asırda İbn Mücâhid gibi âlimlerin yaptığı tedvin faaliyeti, kıraat ihdas etmek için değildi. Ravilerin çoğalması ve ezberlerin zayıflaması karşısında, senedi sahih olan, resm-i Osmânî'ye uyan ve Arapçaya muvafık olan mütevâtir nakilleri muhafaza etmek içindi.[290] Bu nedenle klasik usulde kıraatler, tarihsel bağlamın sınırlılıklarına hapsedilebilecek antropolojik veriler veya yoruma açık bağlamsal unsurlar değil, doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) muttasıl isnadla alınan, fıkhî ve tefsîrî istinbatlarda mutlak delil kabul edilen[291] ilâhî vahyin ta kendisidir.

Kıraatler, Kur'ân'ın nuzûl dönemine dair dilsel, sosyo-kültürel ve tarihsel göstergeler sunarak dönemin daha iyi anlaşılmasına doğal olarak katkı sağlar. Ancak kıraatlerin bu göstergeleri sunma kapasitesine dair sınırlılıklar yok değildir. Özellikle kıraatlere dayalı tarihsel çıkarımlar yapılırken, nuzûl dönemi bağlamını ve Kur'ân'ın evrensel mesajını dengeleme ihtiyacı öne çıkar. Kıraatler, nuzûl döneminin anlaşılmasında yararlı birer araç olmakla birlikte, bu bilgilerin sınırlılıklarını göz önünde bulundurarak, metnin ana mesajına sadık kalmak tefsîr çalışmalarında önemlidir. Kıraatinin tefsîrlere olan anlamsal katkısı, dilsel kazanımların bir sonucudur. Zira dilsel kazanımlar, ardı sıra anlamsal kazanımları da beraberinde getirir. Bazı göstergeler günümüzde anlamsal karşılık bulmasa da Kur'ân'ın indiği dönemde farklı anlamlar taşıyabilmekteydi. Kıraat farklılıkları, nüzûl dönemine dair kültürel, sosyal ve dilsel göstergeler sunarak vahyin ilk muhataplarının dil yapısı, diyalekt çeşitliliği, iletişim gelenekleri ve düşünce biçimini anlamamıza da katkı sağlar.

1.2. Anlam Bilim ve Kavramsal Çerçevesi

1.2.1. Anlam Bilimin Dilbilimdeki Yeri

Anlam bilim, dilbilimsel bir disiplin olarak, dildeki anlamlamaların teorik düzenlenişini ve tasvirini konu edinir.[292] Bu disiplin, kökeni Yunanca 'sema/işaret, gösterge' ve 'semaino/işaret etmek, bildirmek' kelimelerinin anlamına dayanan, dildeki ifadeler aracılığıyla kurulan mantıksal bağlantıları ve çıkarım örüntülerini sistemli bir

[290] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33-34.
[291] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.
[292] Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması* (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 86; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 31.

biçimde araştırmaktadır.[293] Başlangıçta felsefi çalışmalarda ortaya çıkan anlam tartışmaları, zamanla her türlü göstergeye uygulanmış, ancak dilbilimsel anlamın incelenmesine yönelik anlam bilim, çağdaş dilbilimin bir alt dalı olarak kültürel ve felsefi düşüncelerin dilbilimden ayrılmasıyla gerçek konumunu kazanmıştır.[294] Anlam bilim, göstergelerle beraber, anlamların ve dilin yapısal bileşenleriyle olan etkileşimini ve iletişim sürecindeki rolünü de incelemektedir.[295] Bu durum, kelime, cümle ya da metinlerdeki anlamsal yapıları merkeze alarak çalışır.[296] Bu nedenle, çalışmanın bütünlüğü ve izlediği yönteme bağlı kalınarak, aşağıda değinilecek diğer anlam bilim türlerine büyük ölçüde yer verilmeyecektir. Dilbilimsel anlam bilim ise ilk bakışta artzamanlı ve eşzamanlı olarak iki bölümde incelenir.[297] Artzamanlı semantik, kelimelerin ve anlamlarının tarihsel süreç içindeki dönüşümlerini analiz ederken, eşzamanlı semantik ise belirli bir zaman dilimindeki dilsel birimlerin anlamlarını ve aralarındaki ilişkileri incelemektedir.[298] Eşzamanlı anlam bilim ise geleneksel, yapısal, yorumlayıcı ve üretimsel anlam bilim olarak tasnif edilmektedir.[299] Artsüremli semantik, sözcük anlamlarının zaman içerisindeki gelişimini inceleyerek dilin tarihi değişimlerini ve evrimsel süreçlerini aydınlatır. Bu bağlamda art-süremli semantik, yalnız gösterenle ilgili evrim olgularını incelemekle kalmayıp, aynı zamanda zaman içerisinde gösterilende görülen çeşitli değişimleri de belirleyip açıklamaya çalışır.[300] Dilbilimsel anlam bilim, kelime, cümle ya da metinlerdeki anlamsal yapıyı merkeze alarak çalışır. Bu ayrım, dilin durağan ve gelişimsel yönlerini ele alarak anlamsal çözümlemelere yeni boyutlar katmakta, Saussure (ö. 1913)'un dilbilimdeki statik ve dinamik olgular arasındaki

[293] Selma Elyıldırım, "Üretici Sözlük Kuramının Anlambilimdeki Yeri", *Avrasya Terim Dergisi* 5/2 (2017), 2.

[294] İsa Sığırcı, "Fransızca'dan Türkçe'ye Geçmiş Sözcüklerin Ses ve Anlam Değişimleri Açısından İncelenmesi", *Dilbilim* 16 (2012), 35.

[295] Bochra Refas, *Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te "slm" kökünün semantik incelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2014), 15.

[296] Kerri Anne Garrard, "Linear transmission of 'whiteness': A textual analysis of a year 9 'timeline'", *Historical Encounters: A journal of historical consciousness, historical cultures, and history education* 10/2 (2023), 20.

[297] Tahsin Yıldırım, *"Biat" Kavramının Semantik Anlalizi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 49-50.

[298] John Lyons vd., "Linguistics", *Britannica Academic* (Erişim 24 Ekim 2025).

[299] Muhammet Kasım Erden, *Lafiz-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2022), 9; Yıldırım, *"Biat" Kavramının Semantik Anlalizi*, 48.

[300] Mustafa Kumru, *Vahiy sürecinde hak kökünün semantik açıdan incelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2007), 6.

karşıtlığına dayanmaktadır.[301] Bu çalışmada ağırlıklı olarak Modern Biçimsel Anlam bilim, Anglo-Amerikan Edim bilim ve Bilişsel Dilbilim ekollerinin sentezlendiği dilbilimden istifade edilecektir. Böylece, anlamın sadece sözlük bağlamındaki tanımıyla sınırlandırılmayıp, bağlamsal ve edim bilimsel süreçlerle nasıl inşa edildiği bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilecektir.

Felsefi anlam bilim, göstergeler ile göndergeleri[302] arasındaki ilişkiyi inceleyen ve adlandırma, düz anlam, yan anlam ve doğruluk gibi özelliklere ağırlık veren bir alandır.[303] Bu tür bir yaklaşım, anlamın insan zihnindeki oluşum süreçlerini, kavramsal yapılarını ve gerçeklikle olan ilişkisini felsefi bir bakış açısıyla sorgular. Bu çerçevede, dilbilimsel ve felsefi anlam bilim arasındaki temel ayrım, birincisinin dilin içsel yapısına odaklanırken, ikincisinin anlamın varlıksal ve bilgisel boyutlarını araştırmasından kaynaklanır. Bu iki yaklaşımın kesişim noktaları, dilin anlam üretme kapasitesini ve bu kapasitenin insan düşüncesi ve kültürü üzerindeki etkilerini anlamlandırma potansiyeli sunar. Mantıksal anlam bilim, dilde var olan yüzeysel ve olağanlığın ardında yatan mimariyi, zihinsel temsilde var olan içsel tutarlılığı araştıran ve dildeki öz yapıyı kavramaya çalışır.[304] Mantıksal anlam bilim, dilbilgisel yapıların ötesine geçerek, dilsel ifadelerin matematiksel ve formel analizini yaparak doğruluk koşulları ve çıkarım kuralları gibi temel mantıksal prensiplerle anlam arasındaki ilişkiyi inceler.[305] Bu analitik yaklaşım, dilbilimsel modellerin ve kavramların göstergebilimsel çözümlemedeki yeri kadar, göstergebilimin mantık ve matematikle olan ilişkisinin de önemini vurgular.[306]

---

[301] Garrard, "Linear transmission of 'whiteness': A textual analysis of a year 9 'timeline'", 20; Elif Arslan, *Vahiy sürecinde hnf kökünün semantik açıdan incelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2012), 22.

[302] Dilbilimsel ve göstergebilimsel bağlamda gösterge, fiziksel bir işitim imgesi olan "gösteren" ile onun zihinde uyandırdığı kavram olan "gösterilen"in ayrılmaz birleşiminden oluşan ve kendi dışında bir şeyi temsil eden yapıdır. Gönderge ise bu dilsel göstergenin dış gerçeklikte işaret ettiği, göndermede bulunduğu somut ya da düşsel nesne, kişi veya durumdur. Yapısalcı dilbilim ağırlıklı olarak göstergenin kendi iç dinamikleriyle ilgilenirken, felsefi anlambilim doğrudan doğruya göstergeler ile onların dış dünyada temsil ettikleri nesneler olan göndergeler arasındaki bağıntıyı merkeze almaktadır. Detaylı bilgi için Bkz.: De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*; Asutay, *Arap Anlambilimi*.

[303] Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*, 75; Ebrar Demirbaş, "Delalet İlminin Dilsel Açıdan İncelenmesi ve Arapça Öğretimine Katkısı", *Genç Mütefekkirler Dergisi (GEMDER)* 2/1 (Haziran 2021), 143; Erden, *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*, 9.

[304] Esra Küçüksakarya, "Dilbilgisinin Temel Bileşenleri ve Arakesitler", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (26 Mart 2020), 46; Erden, *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*, 16.

[305] Ömer Çağrı Uğurlu, "Biçimsel Anlambilim Temel Kavramlar", *Dil Araştırmaları* 17/33 (2023), 313.

[306] Ahmet Güneş, "Göstergebilim Tarihi", *NWSA-Humanities* 8/4 (Ekim 2013), 344.

Göstergebilimsel anlam bilim ise dil ve diğer gösterge sistemlerini de araştıran ve bunlarda var olan anlam düzeylerini ortaya çıkarmayı hedefler.[307] Böylece göstergebilim, dilbilimin kapsamı dışındaki resim, müzik, ritüel gibi her türlü gösterge sistemini ve bunların anlam üretme süreçlerini ele alarak disiplinlerarası bir araştırma alanı sunar.[308] Alan, anlam bilimi daha geniş bir gösterge bağlamına oturtarak, kültürel ve sosyal kodların anlam inşasındaki rolünü açıklığa kavuşturur.[309] Anlam bilim, yalnızca sözcük anlamıyla sınırlı kalmayıp, cümle ve metin düzeyindeki anlamı da ele alarak dolaylı da olsa dilin etraflı yapısını çözümlemeye çalışır.[310] Bilişsel anlam bilim, dilin zihinsel süreçlerle olan sıkı birlikteliğini vurgulayarak, anlamın sadece dilsel şemalarıyla değil, aynı zamanda bireyin dünya algısı ve bilişsel yapılarıyla da şekillendiğini öne sürer. Anlam değişmeleri, çeşitli kelimelerin birtakım sebeplerle ve olaylarla birlikte farklı bir anlam kazanmasıyla meydana gelir ve bu değişimlerde dilin kendisi temel bir etkendir.[311]

Çalışmanın ana argümanını desteklemek üzere seçilen spesifik metodolojiler, burada tanıtılan genel anlam bilim alt alanlarıyla doğrudan ve organik bir ilişki içindedir. Şöyle ki; çalışmada kıraat vecihlerini analiz etmek için temel alınan 'Bileşimsel Anlam Teorisi', dilin derin yapısındaki matematiksel ve biçimsel kuralları inceleyen 'Mantıksal Anlam bilim'in uygulamalı bir uzantısı olarak tercih edilmiştir. Cümlenin iletişimsel işlevini, konuşanın niyetini ve anlamın muhatabın zihnindeki organizasyonunu çözümleyen 'Bilgi Yapısı' (k-odak/s-odak) ve 'Edim bilim (Pragmatik)' yöntemleri ise, anlamın zihinsel süreçlerle olan sıkı birlikteliğini vurgulayan 'Bilişsel Anlam bilim' ile İşlevsel Dilbilgisi çerçevesine dayanmaktadır. Öte yandan, kıraat farklılıklarının kelimelere kattığı tarihsel ve bağlamsal derinlik, Felsefi ve Göstergebilimsel anlam bilimin sunduğu geniş ufuktan beslenmekle birlikte, metin analizinde teknik olarak eşzamanlı ve artzamanlı dilbilimsel

---

307 Murat Kalelioğlu, "Anlamlama Kuramı: Göstergebilimsel Eleştiri ve Edebiyat", *International Journal of Language Academy* 5/21 (01 Ocak 2017), 179.

308 Haluk Keskin, "Postmodernizm Bağlamında Tüketim Kültürü ve Reklamlara Yansıması: Postmodern Reklam Örneği Olarak QNB Finansbank 2020 Yılbaşı Reklamının Göstergebilimsel Analizi", *İletişim Çalışmaları Dergisi* 9/2 (2023), 128.

309 Emre Ertürk, "Yerli Diziler, Kuşaklar ve Dönüşümün İzleri: Kod Adı Kırlangıç Dizisinin Dijital Yerlileri Üzerine Bir Analiz", *Kronotop İletişim Dergisi* 2/2 (2025), 303.

310 Erden, *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*, 9.

311 Halil Uysal, *Kur'an Semantiği Bağlamında Sentaks Farklılıklarının Anlama Etkisi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2003), 8; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*, 87; Yasemin Yıldız, "Bitki Adlarının Anlam Olayları ve Anlam Değişmeleri Açısından İncelenmesi", *Türkoloji Dergisi* 25/1 (12 Haziran 2021), 237; Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 1/30.

yaklaşımlarla somutlaştırılmıştır. Bu çoklu metodolojinin seçilme nedeni, kıraat farklılıklarının Kur'ân metninde yarattığı anlam zenginliğinin tek bir alt alanla açıklanamayacak kadar çok boyutlu olmasıdır. Zira kıraat farklılıkları hem mantıksal-sözdizimsel yapıya (bileşimsellik), hem zihinsel-iletişimsel bağlama (bilgi yapısı ve edim bilim), hem de kavramların tarihsel/güncel ilişkiler ağına (eşzamanlı/artzamanlı semantik) bütüncül ve eşzamanlı olarak etki etmektedir.

1.2.2. Anlam Bilimin Tanımı, Tarihi ve Gelişimi

Farklı disiplinleri de içine alabilecek şekilde doğal veya yapısal dilde anlam üzerine yapılan bilimsel faaliyetlere anlam bilim denilmektedir.[312] Daha geniş bir ifadeyle gösterge, edat, bağlaç, sözcük, cümle veya metin gibi dil öğelerinin oluşturduğu kavram çekirdekleriyle öbekleşmiş, kendi bütünlüğü içinde birtakım kural ve şartlar barındıran, anlama veya düşünme faaliyetini yüklenen, değiştiren, kabullenen veya ona karşılık veren bir bileşimsel faaliyet olarak açıklanabilir.[313] Doğal dillerin temel yapılarından biri de üretkenlik ve yaratıcılıktır. Bu ise doğal dillerin sınırsızlığına ve anlam ihatasının dışında kalan yönlerin çokluğuna neden olmaktadır.[314] Anlam bilim, kelime ve sembollere insanların nasıl karşılık verdiğinin araştırmasını konu edinmektedir.[315] Başka bir ifadeyle söylenecek olursa anlam bilim, insanların oluşturmuş olduğu kelime ve cümlelerin veya metinlerin nasıl bir anlam yüklendikleri konusunu araştırmaya çalışmaktadır.[316] Bunun yanında söz eylemlerin ve sözel imgelerin kaynağı ile birimlerin mantıksal tutarlılığı da anlam bilimin kouları arasına girmektedir.[317]

Tarihsel kökenleri ve Gelişim süreci açısından anlam bilim, aslı itibarı ile sözün ve ona bağlı olan anlamın olduğu her yerde olması gereken bir durumdur. Bu açıdan bu bilim, ilk olarak Hint ve Yunan felsefecileri arasında teşekkül etmiş olarak kabul

---

312 Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*, 14; Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 358; George Yule, *The Study of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 129. Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 358; Yule, *The Study of Language*, 129.

313 Asutay, *Arap Anlambilimi*, 35-36.

314 T. Editors of Encyclopaedia, "Meaning", *Britannica*, 2013. T. Editors of Encyclopaedia, "Meaning".

315 John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 11. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, 11.

316 Palmer, *Semantik*, 54. Palmer, *Semantik*, 54.

317 Küçüksakarya, "Dilbilgisinin Temel Bileşenleri ve Arakesitler", 44. Küçüksakarya, "Dilbilgisinin Temel Bileşenleri ve Arakesitler", 44.

edilmektedir.[318] Nitekim Platon (ö. MÖ 427–348) ve Aristoteles (ö. MÖ 384–322) lafız ile mâna arasındaki ilişkinin keyfiyetini belirlemeye çalışmışlardır. Buna göre Platon başlangıç aşamasında anlaşılması kolay olan sonradan ise kelimelerin gelişmesiyle lafız ve mâna arasında olan ilişkiyi açıklayan sebeplerin daha zor bir şekilde tespit edilmesiyle sonuçlanan kişisel ve doğal bir ilişkinin varlığını savunmuştur. Aristoteles ise bu ilişkiyi, insanların ortak bir anlam üzerinde birleştiği örfi ve terimsel olarak savunmuştur.[319]

İslâm dünyasında ise öncelikle pratik amaçlarla Garîbu'l-Kur'ân gibi sözlüksel ağırlığı olan eserlerle başlayan anlam bilim çalışmaları,[320] nesne-sözcük-anlam ilişkisi çerçevesinde işlevsel olarak kullanılagelmiştir.[321] Sonraki dönemde ise dilbilim, mantık ve belâgat gibi sistematik disiplinlerin şekillenmesinin etkisiyle anlam bilimin kuramsal temelleri atılmıştır. Bu evrede, kelime-anlam odağı, iştikak teorisi, vücûh-nezâir, aslî-izafî anlam, mecaz, istiare gibi kavramların yanı sıra usul tabanlı yaklaşımlardan hareketle delâletü'l-mâna yaklaşımları derinlemesine incelenmiştir.[322] Bu dönem özellikle delalet ilişkisi üzerinde çokça yoğunlaşılmış bir dönem olarak kabul edilebilir. Nitekim kelimelerin dildeki ilk konuluşunu ve lafız-anlam ilişkisini delâlet-i vazʿiyye ile inceleyen İlm-i Vazʿ ile sözdizimi ve anlam bağlarını sistematik bir biçimde kuran Belâgat ilmi (İlm-i Meânî ve İlm-i Beyân), İslâm anlam bilim geleneğinin en güçlü sütunlarını oluşturmuştur.[323] Bu bağlamda, Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)'nin *Delâilü'l-İʿcâz* adlı eseri, anlamın yalnızca kelimelerin bireysel sözlük anlamlarından değil, bir sözdizimi ve bağlam içinde var olduğunu kuramsallaştırarak Nazm teorisi ile anlam bilimsel çerçevenin zirvelerinden birini temsil eder.[324] Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi âlimler de *Miftâhu'l-Ulûm*[325] adlı eserlerinde lafzın vaz'i anlamından öte, aklî ve mantıksal delâlet boyutunu detaylıca inceleyerek semantik analizleri daha da ileri taşımışlardır.[326] Dolayısıyla batıda semantiğin müstakil bir disiplin olması görece geç bir

[318] Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 142-143. Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 142-143.
[319] Ahmmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-Dilâle* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1998), 18. Ömer, *İlmü'd-Dilâle*, 18.
[320] Külçe Selma, *Semantik ve Kur'ân'da Kadın-Hars Benzetmesi* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 70.
[321] Erden, *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*, 26-27.
[322] Yıldırım, *"Biat" Kavramının Semantik Anlalizi*, 60-61.
[323] Sakkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 7-8.
[324] Abdülḳāhir b. Abdurraḥmān el-Cürcānī, *Delāʾilü'l-İʿcāz fī ilmi'l-meʿānī*, ed. Maḥmūd Muḥammed Şākir (Kahire - Cidde: Maṭbaatü'l-Medenī - Dārü'l-Medenī, 1992).
[325] Sakkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*.
[326] Bahāʾüddīn Ebū Ḥāmid Aḥmed b. ʿAlī es-Sübkī, *ʿArūsü'l-efrāḥ fī şerḥi Telḫīṣi'l-Miftāḥ*, ed. Abdülḥamīd Hindāvī (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 2/9-10.

döneme rastlarken, İslâm geleneğinde tefsîr, usul ve belâgat disiplinlerinin merkezinde anlam bilimsel meseleler asırlar öncesinden felsefi ve dilbilimsel bir derinlikle çözümlenmiştir

Anlam bilim, Batı dünyasında semantik, bir bilim dalı olarak özellikle son iki yüzyılda gelişim göstermiş ve dilbilimsel çalışmaların morfoloji ve etimoloji gibi alt dallarıyla birlikte bilimsel bir disiplin haline gelmesi geç bir döneme denk gelmiştir. Nitekim, modern semantik disiplini, kelimelerin kök anlamlarından başlayarak dildeki diğer kelimelerle kurduğu anlam ilişkilerini ve zaman içerisindeki anlamsal dönüşümlerini ele alan bir inceleme alanı olarak tanımlanmaktadır.[327] Dilde var olan anlam yönüne dolaysız olarak değinen ilk dilci H. Reisig (1792–1829)'tir. Günümüzdeki anlam bilime benzer bir yaklaşımla konuyu Breal (1832–1915) çalışmıştır.[328] İlk olarak Trench (1807–1886), kelimelere yüklediği ahlâk, tarih ve bazı erdemlerin varlığından yola çıkarak anlam çeşitliliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bilim Bronislaw Malinowski (1884–1942)'nin çalışmaları ile daha sonraları dilbiliminin sınırlarını da aşarak psikoloji, antropoloji, felsefe ve mantık alanlarına da geçiş yaparak çapını genişletmiştir. Bu durum doğal olarak Ogden (1889–1957) ve Richards (1893–1979) gibi konuyla doğrudan ilgilenemeyenlerin de ilgisini çekmiş ve araştırmacıların yalnızca dilbilimcilerden oluşmasının gerekli olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bir sonraki aşamada anlam bilim, gösterilen ile gösteren arsında cereyan etmiştir. Ancak bu durum bazı kapalılıkları da haliyle beraberinde getirmiştir. Daha sonraları insanda meydana gelen tasavvurların tecrübelerle orantılı olarak değişkenlik arz edeceği fikri savunulmuştur. Bu ise, ilerde davranışçı ekolün bir ön hazırlığı olarak kabul edilebilir. Bu arada anlamsız kelimelerin terk edilmesinin gereği üzerine bir dönem daha geçmiştir. De Saussure (ö. 1913) ile anlam bilim, asıl temel merkezine oturmaya başlamıştır. Ona göre anlam bilimin, eş zamanlı ve art zamanlı bir şekilde ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. Bu da bağlamsal ilişkinin lüzumunun öne çıkmasına neden olmuştur. Ondan sonra Bloomfield ile davranışçı ekol savunulmuştur. Onlara göre dil, bir davranış modeli olarak kabul edilmiştir. Bu ise çoğu zaman anlamı ihmal etmeye götürmüştür. Anlamın ihmal edilmesi

[327] Saida Saipova, *Tevrat, İnciller ve Kur'ân'da H-S-B kökünün semantik açıdan incelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış DoktoraTezi, 2017), 19-20.

[328] Talat Dinar, "Anlambilim", *Dilbilim: Teorik ve Uygulamalı Alanlar* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 217. Dinar, "Sözcükbilim", 217.

üzerine davranışçı ekole karşı bir çıkış olan tahlilci ekol olarak bilinen ekol gelmiştir. En önde gelen savunucularından bir olarak kabul edilen Chomsky, anlamı esas alan ve anlamdan sisteme doğru bir hareket olarak tavsif edilecek bir yapıyla hareket ederek anlam bilim çalışmalarını yürütmüştür.[329]

1.2.3. Anlam Bilimin Temel Birimi Olarak Sözcük

Sözcük, cümle veya metin üretme sürecinin anlamlı bir iletişim aracına dönüşmesi, farklı bağlamlar kurma veya benzer bağlamları birbirinden ayırmaya yardım etmesinden ötürü, farklı sesbirimsel birleşimlerle meydana gelen yapı ya da öbeklere karşılık gelmektedir.[330] Sözcük, anlam öğesinin en küçük kesitlerden birisidir.[331] İşlevsel açıdan bakıldığında o, dilin doğasında var olan anlamlandırma etkinliğinin doğal ve pratik sonucu olarak görülebilmektedir.[332] Sözcük, anlam bilimsel yapıların temel hammaddesi olarak kabul edilebilir. Zira anlamları, anlam ilişkilerini ve anlamın nasıl oluştuğunu öğrenmenin ilk basamağı sözcüktür. Ancak bu durum, sözcüğün konumunu çok yüksek bir mevkiye koyup sözcük atomculuğu akımındaki keskin sınırlara hapsolması da eksi görülebilecek yönlerden biri olarak kabul edilebilir. Zira sözcüğün salt anlamsal en alt birim olarak kabul edilmesi, yanlışlanmış bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, sadece edatlara verilen 'şekli sözcükler' tanımlaması ile ilgili olmayan bir şeydir. Araper (1922–2019)'in eleştirdiği gramere ait görünen ve tek başına bir anlama sahip olmayan edatlar, -ki kendisi bunların sözcük olarak isimlendirilmesini kabul etmektedir- özellikle Arap dilinde sözcük olarak isimlendirilmemektedirler. Araplar, bunları çoğunlukla harf olarak isimlendirmektedirler. Hatta ilginçtir ki bunlara cümleyle ilişki kurdukları için 'mâna harfleri' denilmektedir.[333] İngilizcede bu edatlara 'şeklî sözcükler' anlamında function words isminin verilmiş olması, onların tek başına anlam yükleniyor olmalarını gerekli kılmamaktadır.[334] Bunlar daha çok yardımcı anlamlara destek için

---

[329] Abdulkerim Mücahid, "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni", çev. Celalettin Divrikçi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (01 Ağustos 2006), 259-265. Mücahid, "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni", 259-265.

[330] Hakan Ülper, *Sözcük ve Öğretimi* (Ankara: Pagem Akademi, 2023), 4. Ülper, *Sözcük ve Öğretimi*, 4.

[331] İlhan Ayverdi (Kubbealtı Neşriyat, 2005), "Kubbealtı Lügatı", md. Kelime. Ayverdi, "Kubbealtı Lügatı", md. Kelime.

[332] Mehmet Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları* (İstanbul: Yazko Yayınları, 1983), 20. Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, 20.

[333] Ebû'l-Ḳâsım ʿAbdurraḥmân b. İsḥâḳ en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-Îḍâḥ fî ʿİleli'n-Naḥv*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beyrut: y.y., 1986/1406), 54. Zeccâcî, *el-Îḍâḥ fî ʿİleli'n-Naḥv*, 54.

[334] Palmer, *Semantik*, 66.

kullanılmaktadırlar. Ancak özellikle Arap dili bağlamında değerlendirildiğinde Palmer'in haklı olduğu durum, bu tür edatların kelimelerin yüklendiği anlamları, zıddına bile çevirebilmesidir. Sözgelimi رغب fiili harf-i cerlerden في ile kullanıldığında 'yöneldi, rağbet etti, benimsedi' anlamlarına gelirken, عن ile kullanıldığında ise 'yüz çevirdi, uzaklaştı, imtina etti' anlamlarına gelebilmektedir.[335] Bundan dolayı sözcüklerle kurulan anlam etkinliği, böylece sözcük dışında var olan şeylerle de ilintili bir durum olduğu açığa çıkmaktadır. "Sözcüklerin anlamları yoktur. Onların kullanım anlamları vardır",[336] görüşünü savunanların yukarıda verilenler çerçevesinde değerlendirildiğinde eksik bir anlam inşası kurmuş olacağı da ortaya çıkmış olur. Cümle veya metin içerisinde sözcüklerin anlamları tek başına eksik kalacağı gibi cümle veya metin içerisinde sözcüklerin anlamından bağımsız bir anlam birimi kurmak da eksik kalacaktır. Bu nedenle, anlam bilim çalışmaları başlangıçta ağırlıklı olarak sözcükler üzerine yoğunlaşmış olsa da 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren cümle ve metin düzeyindeki anlamlandırma süreçleri de disiplinin temel ilgi alanlarından biri haline gelmiştir.[337] Bu genişleyen bakış açısı, dilbilimsel anlam bilimin sadece tekil kelimelerin etimolojisi ve morfolojisi ile sınırlı kalmayıp, sözcüklerin yapısal, fonetik, semiyotik ve bilişsel süreçlerini de kapsayan bir analiz metodolojisine evrildiğini göstermektedir.[338] Böylece, modern dilbilimde kelimelerin anlam kökenlerini ve tarihsel gelişimlerini inceleyen etimoloji, semantik analizin temelini oluşturmaktadır.[339] Buna göre semantik, bir dilin temel terimlerinin analitik çalışması olarak, o dili kullanan toplumun dünya görüşünü de anlamak için iyi bir araç olarak öne çıkmaktadır.[340] Semantik analiz, aynı dilin farklı tarihsel kesitlerini karşılaştırarak dildeki anlam değişimlerini de ortaya koyan dinamik bir yöntemdir.[341] Tamda burada tefsîr ve müfessirler devreye girer. Nitekim, tefsîr tarihinde

---

[335] Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Hadîs: Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 329. Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Hadîs: Arapça-Türkçe Sözlük*, 329.

[336] Pierre Guiraud, *Anlambilim: La Sémantique*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Gelişim Yayınları, 1975), 26. Guiraud, *Anlambilim: La Sémantique*, 26.

[337] Erden, *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*, 9.

[338] Sığırcı, "Fransızca'dan Türkçe'ye Geçmiş Sözcüklerin Ses ve Anlam Değişimleri Açısından İncelenmesi", 35.

[339] Ömer Türkmen, "Kıraat İlminde Tevâtür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 79-80.

[340] Esma Güneş, *Kur'an'da Kadınla İlgili Kelimelerin Semantik Tahlili* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 5.

[341] Mustafa Keskin, *Kur'an'da h-k-m kökünün semantik analizi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış DoktoraTezi, 2017), 12.

müfessirler, kelime tahlili yönteminde kullanarak, bugünkü semantik analizin birebir aynısı olmasa da bu yaklaşımın tefsîr geleneğine yabancı olmadığını göstermişlerdir.[342] Bunun yanında her müfessir aslında yaşadığı dönemi ve sosyo-kültürel bağlamı yansıtan bir yorumlama sergilemiş olma ihtimalinden hareketle, Kur'ân'daki kelime ve kavramların bütüncül anlamlarını ortaya koymada semantik tahliller yeni bir metodolojik açılım sunmaktadır. Bu durum kavramların tarihi seyir içerisinde nasıl geliştiğini yakalamamıza yardım eder. Zira her müfessir belli bir sosyo-kültürel zeminde ve belli bir zamanda yaşamaktadır. Bu da bize semantik analizin kültürel ve tarihsel boyutları da kapsayan bir yorumlama aracı olduğunu göstermektedir.[343] Bu durum göstermektedir ki semantik analiz metodu, ilahî metinleri yorumlayanların yorumlanmasında sözcüklerin zaman içindeki anlamsal evrimini ve kültürel bağlamlarını göz önünde bulundurarak doğru bir anlayış sunar.

1.2.3.1. Sözcüklerin Anlamsal Analizi

Anlam, bir dilsel ifadenin temsil ettiği kavramsal içeriği, yani zihinde canlandırdığı tasavvuru yani kavramı ifade eder. Bu bağlamda kavramlar, objelerin zihindeki tasarımları olup, içerikleri anlamlarla kuruludur.[344] Sözcüklerin anlamı, söz konusu kavramları ifade etmek için kullanılan dilsel birimler olarak, semantik analizin temelini oluşturur. Zira sözcük, anlama giden ilk adım ve kavramların ifade edildiği en küçük anlamlı birimdir.[345] Ancak sözcük altı birimler de anlamsal süreçlerdeki rolüyle anlam bilimin bir inceleme alanıdır. Bu alt birimlerin yapısal, fonetik ve semiyotik özellikleri, sözcüklerin anlamını doğrudan etkileyerek dilsel ifadeye yeni anlamlar katmaktadır.[346] Bu açıdan sözcük altı birimlerin sözcüğe nasıl etki ettiği, anlam bilimsel çözümlemelerde merkezi bir yere sahiptir.[347] Bu açıdan fonemler, morfemler ve harekeler gibi sözcük altı birimlerin sözcüğe ve cümlenin bütününe nasıl etki ettiği, anlam bilimsel çözümlemelerde merkezi bir yere sahiptir. Çalışmanın bu boyutunda sözcük altı

---

[342] Ayşenur Özer, *Kur'an'da 'A-M-R kökünün semantik analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020), 13.

[343] Zeynel Abidin Alptekin, *Kuran 'da iman kavramının semantik analizii* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2009), 4.

[344] Keskin, *Kur'an'da h-k-m kökünün semantik analizi*, 434.

[345] Türkmen, "Kıraat İlminde Tevâtür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım", 79-80.

[346] Fatih Kanca, "Kur'ân'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu 'Anlamak İçin Türkçe Kur'ân (Meâl)' Adlı Çalışma Örneğinde"", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 1.

[347] Hasan Çetinel, *Dinî Kavramların Semantik Analiz Yolu İle Öğretiminin İmkan ve Sınırları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 99-100.

birimlerin anlam üzerindeki dönüştürücü etkileri, Prag Dil Okulu'nun (Prague Linguistic Circle) temellerini attığı ve modern İşlevsel Dilbilgisi (Functional Grammar) kuramıyla sistemleşen teorik çerçeveye dayandırılarak incelenecektir. Zira ilerleyen bölümlerde kıraat farklılıklarının tahlilinde merkeze alınacak olan 'konu/topic' ve 'odak/focus' gibi bilgi yapısı dinamikleri, tam olarak hareke, ek veya harf değişimleri gibi bu sözcük altı birimlerin cümlenin iletişimsel işlevine kattığı anlamsal yönergeler üzerinden şekillenmektedir. Kıraat ilminin konumu ve önemi bu, dilsel seslerin belirli anlamlarla ilişkilendirilmesi, özellikle dini metinlerdeki telaffuz farklılıklarının metnin anlamsal yorumunu nasıl etkilediğini anlamak için önem taşır. Ayrıca, sözcüklerin etimolojik kökenlerinin incelenmesi, tarihsel süreç içerisinde geçirdiği anlam değişimlerini ve çok anlamlılık olgusunu ortaya koyarak, metinlerin bağlamına uygun yorumlanmasına olanak tanır.[348] Bununla birlikte, sözcük ve alt birimlere odaklanan bu yaklaşımın sınırlılıkları da göz ardı edilmemelidir. Zira anlam bilimde başlangıçta ağırlıklı olarak sözcükler incelenmiş olsa da, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren cümle ve metin düzeyindeki anlamlandırma süreçleri ön plana çıkmış, tekil birimlerin izolasyonu yetersiz kalmıştır.[349] Bu bağlamda, fonetik ve ses bilimsel özelliklerin sözcük anlamının oluşumundaki rolü, seslerin anlamsal kodlamadaki işlevselliği açısından incelenmelidir.

1.2.3.2. Sözcüklerin Yapısal ve Fonetik Analizi

Bir sözcüğün ses ve telaffuz özellikleri, fonetik ve ses bilimsel kurallar çerçevesinde incelenerek, özellikle vurgu, tonlama ve kıraat farklılıklarının metnin anlamsal yorumu üzerindeki etkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yaklaşım, farklı bir analiz türü olarak değil, semantik çözümlemenin tamamlayıcı bir boyutu olarak değerlendirilmelidir. Zira ses unsurları, kelimelerin anlam kodlamasında doğrudan etkiler ve telaffuz varyasyonları, özellikle kutsal metinlerde bir harfin yanlış telaffuzu veya tonlama hatası, Kur'ân kıraatlerinde olduğu gibi anlam sapmalarına yol açabilir.[350] Bu durum, sözcüğün sabit dizilişi ve sarfî yapısı üzerinden anlam ve bağdaştırma işlevi, dilbilgisel (morfolojik) analizle ele alınır.[351] Bu kapsamda çekimlenebilen tüm sözcükler

[348] Mehmet Botaş, *Kur'an-ı Kerim'de Be's Kavramı ve Semantik Tahlili* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 125-126.
[349] Erden, *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*, 9.
[350] Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*, 121; Demircigil, *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı*, 74.
[351] Hızıroğlu, *Me'âni'l-Kur'ân Eser Geleneğinde Dil-Kıraat İlişkisi*, 77.

morfolojik sözlük birimleri olarak kabul edilirken, edat ve bağlaçlar yardımcı unsurlar olarak sınıflandırılır.[352] Bunların tam sözcük statüsünde olmadığı ise daha önce belirtilmişti.[353] Ancak, kıraat farklılıkları aracılığıyla ortaya çıkan fonetik ve morfolojik varyasyonlar, sözcüklerin anlam sahasına yansıyarak tefsîr ve diğer İslâmi disiplinlerde farklı yorumlara yol açabilmektedir.[354] Bu durum, Arap dilinin yapısal esnekliğini ve anlam bilimindeki zenginliği gösterirken, özellikle Kur'ân metinlerinin anlaşılmasında fonetik düzeydeki kıraat farklılıklarının anlam çeşitliliği üzerindeki etkisini vurgular.[355] Böylece fonetik açıdan kıraatler, ahenk, ses uyumu ve estetik yapılar üzerinde etkili olurken, morfolojik analiz kıraatlerin dilsel işlevini ve kelimenin anlamsal sınırlarını genişletir. Bu bağlamda, fonetik analizler Kur'ân'ın lafzî yapısının inceliklerini anlamada bilgiler sunmakla kalmaz, aynı zamanda vokallerin mâna ile ilişkisi gibi dilsel-felsefi konuları da aydınlatır.[356] Nitekim, ses bilimsel incelemeler seslerin anlamsal ve duyuşsal etkiye nasıl katkıda bulunduğunu ortaya koyarken,[357] morfolojik anlam ise kelimelerin biçimsel yapılarından kaynaklanan ve cümlenin yorumuna dair kurallar koyulmasına olanak tanıyan bir anlam türüdür.[358] Bu bağlamda, kelimelerin yapısal farklılıkları, özellikle Arap dilinde sarfî değişimlerin anlam üzerindeki etkileri, kıraat vecihlerinin analizinde ciddi katkı sağlamaktadır. Fonetik ve sarfî unsurların incelenmesi ise, kelimelerin kök anlamlarından türeyen fer'î anlamlara kadar uzanan geniş bir yelpazede anlamsal varyasyonları aydınlatarak metinlerin doğru ve iyi bir şekilde anlaşılmasına zemin hazırlar.[359] Özellikle Kur'ân metinlerinde kıraat farklılıkları, i'rab kaideleri ve fonetik varyasyonlar aracılığıyla ortaya çıkan gramer ve dilbilgisel farklılıklar, sözcüklerin anlamını etkileyebilir. Bu bağlamda, Arap morfolojisinin temel bir disiplini olan sarf ilmi, kelime yapısındaki değişiklikleri ve bu değişikliklerin anlamsal yansımalarını inceleyerek kıraat farklılıklarının mânaya olan etkisini izah etmede uygun

[352] Lyons vd., "Linguistics".
[353] Volkan Coşkun, *Türkçenin Ses Bilgisi* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2010), 246.
[354] Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 180.
[355] Coşkun, *Türkçenin Ses Bilgisi*, 241.
[356] Ramazan Kılıç, "Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti: Arap Dili Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 428.
[357] Hishomudin Ahmad, "Stylistics, Semantics, and Revelation: Reflections on a Scholarly Journey through Qur'anic and Arabic Linguistic Studies", *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)* 9/7 (2025), 2651.
[358] Yasemin Çürük, "Sözcükbilim", *Dilbilim: Teorik ve Uygulamalı Alanlar* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 378. Çürük, "Sözcükbilim", 378.
[359] Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, 180.

temel oluşturur. Örneğin, fiil köklerinin sülâsî ve mezîd bâblardaki değişimleri, malum-meçhul kullanımları veya tekil-çoğul farklılıkları, âyetlerdeki morfolojik yapıyı ve semantik çerçeveyi etkileyerek anlam zenginliğine yol açmaktadır.[360] Bu tür fonetik ve morfolojik farklılıklar, Kur'ân'ın anlam evrenini genişleterek, her bir kıraatin âyet mertebesinde farklı mânalar sunmasına imkân tanır.

1.2.3.3. Sözcüklerin Semiyotik ve Bilişsel Süreçleri

Semiyotik[361] süreçlerin ilki göstergedir. Gösterge nesne, varlık, olgu veya birimlerin yani göndergelerin kendileri dışında ancak kendilerinin yerini tutan ses, kavram çizgi, işaret yönleri bulunan şeydir. Göstergenin unsurları olan gösteren ve gösterilen arasında bir bağ vardır. Ancak var olan bu bağ, doğal bir bağ değildir. Bu da bize göstergenin nedensiz olabileceğini, çizgisel veya da değişkenlik içinde olabileceğini göstermektedir.[362] Zira böyle bir zorunlu nedenin olması halinde bir nesnenin bütün dillerde var olan gösterenleri yani ses imgeleri aynı olmak durumunda kalması gerekirdi. Hâlbuki bir nesne veya canlının hemen hemen her dilde var olan ses imgesi başka başkadır. Örneğin kitap kelimesi İngilizce'de 'book', Faransızca'da 'livre' gibi farklı ses imgeleri bunu göstermektedir. Aynı şekilde ses birimlerinin her biri, doğru zamansal çizgilerle olmalıdır. Şöyle ki 'akıl' kelimesinin çizgiselliği önce 'a', 'k', 'ı', 'l' sıralamasıyla gelmesi gerekir yoksa anlamsız bir ses birimine dönüşür. Yine ses birimlerinin her biri içinde bulunulan toplumda hazır buluşla bunları öğrenir ve bunları da değiştirmeye kalkmaz. Örneğin 'ağaç' kelimesini yaşadığımız toplumda bu ses birimlerle bildik. Bu durum değişmezlik ilkesidir. Öte yandan bazı kelimeler zaman içinde ses birimsel kaymalar yaşayarak değişmektedir. Bu da değişkenlik ilkesidir.[363] O halde gösterge kalıbına girmiş bir sözcük, aslında çağrışım yaptığı varlık, nesne veya kavramın kendisini üretmiş değildir. Hatta bu göndergelerin kendisi bile değildir. Bilakis onların zihinde meydana gelmiş şeyleri veya orada tasarlanmış imaj veya hayalleridir.[364]

---

[360] Cafer Yıldız, "Sarf İlmi Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Anlam Çeşitliliğine Etkisi", *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2025), 521.

[361] Semiyotik (Göstergebilim); dil, jest, mimik, trafik ışıkları, semboller ve sanatsal ögeler dahil olmak üzere her türlü işaret ve gösterge sisteminin yapısını, işleyişini ve bu sistemlerin nasıl anlam ürettiğini inceleyen bilim dalıdır. Bkz.: Erden, *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*, 55.

[362] Berke Vardar vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual, 2007), 76. Vardar vd., *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 76.

[363] Aksan, *Anlambilim*, 34. Aksan, *Anlambilim*, 34.

[364] Guiraud, *Anlambilim: La Sémantique*, 34. Guiraud, *Anlambilim: La Sémantique*, 34.

Yukarıdaki paragraftan anlaşılacağı üzere göstergelerin temel amaçlarından biri göndergelerin yerini alıp nesne veya kavramların zihinde canlanması veya hatırlanmasıdır. Göstergeler, dil içi ve dil dışı olarak iki şekilde karşımıza çıkabilmektedir. Saussure, dil dışı göstergelerin dil içi kurallar çerçevesinde kullanılması gerektiğini savunur. Peirce ise dil içi göstergelerin ancak dil dışı göstergelerle eşit şartlar altında ele alınırsa hakiki anlama ulaşılabileceğini savunmaktadır.[365] Göstergenin aşağıda detayşarı açıklanacı üzere birtakım özellikleri vardır. Bunlar göstergenin maddi açıdan taşıdığı özellikleri gösteren maddi yönü, gönderge ile arasındaki varlık ilişkisini gösteren işaret etme yönü ve gösterge zihne hitap etmesi dolayısıyla yorumlanma yönü bulunmaktadır.[366] Göstergeler, ses benzerliğinden meydana gelen 'cıvıldamak', 'havlamak' gibi bir nevi nedenselliği varmış gibi görünen ikona tipi göstergeler, belirli bir olayı ya da ruhsal durumu gösteren 'tüh!' ve 'ah!' gibi ses özellikleriyle bir nedenselliğe işaret eden dizin tipi göstergeler, toplumun kullandığı göstergelerin büyük bir yekününü tutan ve gösteren ile gösterilen arasında bir nedensellik bulunmayan ve kabule dayanan simge tipi göstergeler diye üç kısma ayrılır.[367] Yazılı veya sözlü hiçbir öğe gönderme yapmadan gösterge olarak işlev görmüş olamaz.[368]

Dilin ve özellikle de sözcüğün bilinme ve anlaşılma evrelerinin ilk adımı, sesin bilinmesi ve bunu takiben göstergelerinin anlaşılmasıyla oluşur. Ses göstergeleri konuşanın amacına ulaşması için doğru ve anlamlı bir dizgeyle gelmeleri gerekir. Bu durum ses ile anlam arasında var olan doğal ilişkiyi ortaya koymak için bize yeterli bir kanıt olarak kabul edilebilir.[369] Ses, sözcüğün zihinsel hazırlık süreçlerinden sonra meydana gelen oluşum evrelerinin ilklerindendir. Sesler, ortak kabul görmüş göstergelerin anlamlı hale gelebilecek bir dizgiyle söze dönüşür. Ancak bu göstergelerin şimdiki harfe karşılık gelecek sesle sınırlı olduğu anlaşılmasın. İlk aşamada iletişim, halihazırda da varlığı göz ardı edilemeyecek tonlama, vurgu, odak, jest ve mimiklerle sağlanarak kurulmuş, bunun ardından sözler türemiştir.

---

[365] Şeyma Gülsüm Önder, *Peirce'ün Göstergebilim Anlayışı Açısından Kizb (Yalan) Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022), 6. Önder, *Kizb (Yalan) Kavramı*, 6.

[366] Önder, *Kizb (Yalan) Kavramı*, 27. Önder, *Kizb (Yalan) Kavramı*, 27.

[367] Aksan, *Anlambilim*, 39. Aksan, *Anlambilim*, 39.

[368] Jacques Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, çev. Tülin Akşin (İstanbul: Afa Yayınları, 1994), 49. Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, 49.

[369] Küçüksakarya, "Dilbilgisinin Temel Bileşenleri ve Arakesitler", 35. Küçüksakarya, "Dilbilgisinin Temel Bileşenleri ve Arakesitler", 35.

Söz, kişinin maksadını açıklamak için ağızdan çıkan belli kalıpsal ses birimlerinden oluşan kelimelere ya da kelime dizilerine denir. Yazı ise çoğunlukla sesli olan söz veya söz dizilerinin belli göstergeler ve işaretler aracılığıyla enstrümanalar kaydedilmesine denir.[370] Söz ve yazı farklı göstergeler dizgesi kullanmaktadırlar. Dilbilim, yazıdan önce var olan konuşmadaki sözcüğü kendisini konu edinir. Yazı, bir dili tanımanın mühim araçlarındandır. Hatta bir dili muhafaza etmenin en iyi kalesi yine yazıdır. Ancak bu böyle olmakla beraber kayıtsız şartsız yazı olmadan her dilin kaybolacağı önermesi doğru değildir. Zira çoğu dil, yazıya dökülmesi zor olan pek çok dil olgusunu, günümüze kadar yazısız olarak getirebilmiştir. Yazının konfor ve saygınlığı, sözün bağımsız veya durağan geleneklerini görmemize engel olmaktadır. Aslında yazı dili, biraz da eksik bir dil olarak kabul edilir.[371] Zira yazı dili, maksadı anlatırken dilin yaşadığı alanı, kültürü, şartları, zamanı, söyleyenin ahvalini, sözün ortaya çıkış nedenini tam ve eksiksiz bir şekilde yansıtamaması nedeniyle sözlü dili, doğal ve tabii alanından ayırmak zorunda kalır. Bir sözcüğün anlam ağı, onun genel özellikleri ve başka sözcüklerle olan ilişkilerini ortaya koyma sürecine kavramlaşma denir. Ses bileşimleriyle göstergeler, birçok göstergenin bileşimiyle de kavramlar ortaya çıkar.[372] Başka bir ifadeyle öznel olmayan ancak genel nitelikli bir anlam yüklenen, farklı deneyimlerle ilişki kurduğunda genel niteliklerin daha öznel boyutlara evrildiği, soyut veya somut düşünce, tasarım ya da imgelerdir. Örnek verecek olursak; sevgi, insanın karşılık beklemeden ilgi, şefkat, merhamet, sadakat vb. soyut şeyler göstermeye yönelten güçlü bir duygunun adıdır. Bu haliyle sevgi genel nitelikleri olan soyut bir kavramdır. Bununla beraber bu kavram farklı kişisel deneyimlemelerle farklı öznel boyutlara da evrilebilmektedir. Söz gelimi bir sahsın beklenti içerisinde olduğu sevgi ile başka bir şahsın beklenti içerisinde olduğu sevginin farklı olması bunu göstermektedir. Yukarıda örneği verilen durum masa, sandalye, ev gibi somut şeyler içinde mümkündür. Saussure'nin de dediği gibi dil gösteregeleri, kavramı bir işitsel imgeyle temsil etmektedir. Ancak bu işitsel imge kulaklarla duyulan fiziksel ses birimleri değildir. Aksine o kavram, fiziksel sesin duygu ve anlam yönlerini içeren bir tasarım ve izdir. Bundan dolayı göstergeler, işitsel imgeler

[370] Ayverdi, "Kubbealtı Lügatı", "söz" ve "yazı" içinde. Ayverdi, "Kubbealtı Lügatı", "söz" ve "yazı" içinde.
[371] De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 54-58. De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 54-58.
[372] Aksan, *Anlambilim*, 30. Aksan, *Anlambilim*, 30.

aracılığıyla anlam kazanan ancak nesnelerle değil kavramlarla ilişkili olan şeylerdir.[373] Kur'ân-ı Kerîm'deki kıraat farklılıkları, kavramlaşma sürecine dolaylı da olsa etkide bulunabilecek anlamsal katkılar sunmaktadır. Kıraatlerin bir kelime veya ifadenin farklı biçimlerde okunmasına imkân tanıması, metnin anlam zenginliğini artırmakta, belirsizlikleri gidermekte ve hatta fıkhî hükümlerin çıkarılmasına zemin hazırlamaktadır. Bileşimsel Anlam Teorisi çerçevesinde her kıraat, ilgili kavramın özgül anlamsal bileşenlerini (semantic features) ön plana çıkarır. Tefsîr geleneğinde Taberî, Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Âşûr (1879-1973) gibi âlimlerin kıraatleri tefsîrsel zenginliğin ve kavramsal anlamın bir unsuru olarak değerlendirmeleri,[374] kıraatlerin kavramların şekillenmesindeki etkisini açıkça göstermektedir. Gelecekteki tefsîr çalışmalarında kıraatlerin, klasik dil ilimleriyle modern anlam bilim yaklaşımlarını bir araya getiren disiplinlerarası bir anlayışla ele alınması, Kur'ân'ın kavramsal yapısının daha bütüncül bir çerçevede yorumlanmasına katkı sağlayacaktır.

1.2.3.4. Sözcükte Anlam Süreçleri

Dil, canlı bir varlık olarak biçim ve anlam bakımından sürekli değişimlere uğrar. Bu değişimlerin en önde gelenlerinden biri sözcüklerde gözlenen anlam süreçleridir. Kelimeler toplumsal, kültürel, teknolojik gelişmeler, önyargılar ve bağlamsal kullanımlar etkisiyle genelleşme ve mecazlaşma gibi anlam genişlemesi, özelleşme ile daralması, başka anlama geçişi, iyileşmesi veya kötüleşmesi gibi olaylar yaşar.[375] Bu süreçler, bir sözcüğün sözlükteki temel anlamının ötesinde yeni anlam katmanları kazanmasını veya eskilerini yitirmesini sağlayarak dilin dinamizmini korur ve çokanlamlılık gibi olguların temelini oluşturur.[376] Dilbilimsel anlam bilim, anlamın üretimini ve yapısını kavramsal derinlikler, bilişsel süreçler ve insan deneyimleriyle ilişkilendirerek ele alır.[377]

---

[373] Şaban Köktürk - Semra Eyri, "Dilbilim ve Göstergebilim: Ferdinand De Saussure ve Göstergebilimi Anlamak", *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi* 2 (2013), 129. Köktürk - Eyri, "Dilbilim ve Göstergebilim: Ferdinand De Saussure ve Göstergebilimi Anlamak", 129.

[374] Ahmet Halid Şükri, "Kur'an'ı Anlamada Kıraatlerden Yararlanma", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 16–18 Kasım 2012, İstanbul*, 2015, 246-250.

[375] Burhan Baran, "16.Yüzyıldan Günümüze Anlam Değişmeleri Üzerine Bir İnceleme", *International Journal of Filologia* 1 (Aralık 2018), 1.

[376] Erkan Hirik, "Türkiye Türkçesi Duyu Fiillerinde Anlam Ve Kelime Sikliği İlişkisi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 0/41 (31 Mayıs 2017), 55.

[377] Ayşe Eda Gündoğdu, "Türkçede Etkin Alanların Bilişsel Anlambilim Açısından İncelenmesi: 'Kırmızı' Sıfatı Örneği", *Mersin Üniversitesi Dil ve Edebiyat Dergisi* 16/2 (Temmuz 2019), 112.

Sözcüklerin zamanla farklı kavramları ifade etmeye başlaması veya mevcut anlam alanlarının daralması/genişlemesi gibi anlamsal değişimler, dilin eşzamanlı ve artzamanlı boyutlarda incelenmesini gerektiren sorunlar olarak öne çıkar.[378] Sözcüklerin anlam alanlarının sabit olmayıp sürekli değiştiği ve bu değişimin dil içi ve dil dışı etkenlerle şekillendiği görülür.[379] Herhangi bir sözcüğün anlamı, toplumun kullanım alışkanlıkları ile istikrarlı hale gelirken, zamanla yaşanan kültürel ve sosyal değişimler, sözcüklerin mevcut anlamlarını genişletebilir, daraltabilir veya tamamen değiştirebilir.[380] Anlam değişimleri, dünyadaki tüm dillerde zaman, tarihi olaylar, yaşam biçimlerinin değişmesi ve teknolojik gelişmeler gibi çeşitli sebeplerden dolayı meydana gelir. Bu bölümde, sözcüklerde gözlemlenen anlam değişiklikleri sanatsal ve edebi kullanımların anlamı nasıl dönüştürdüğü ele alınacaktır.

Sözcüğün iyi bir düşünüşle araştırmadan akla gelen ilk anlamına düz anlam, esas anlam denir.[381] Söz gelimi 'kitap' sözcüğü, iki kapak arasında belirli sayıda sayfaların ve içinde yazıların bulunduğu şeye denilmesi gibi. Bu anlam, aslında sözcüklerin esas anlamı kabul edilebilir. Zira iletişimin zorunlu ve en alt seviyede sağlanması için gerekli bir durumdur. Bu, çoğunlukla bağlamsız bir şekilde anlaşılan anlam türüdür. Başka bir anlam türü de gönderimsel anlamdır. Bu anlam türü aslında düz anlam türüne benzemektedir. Şu kadar ki gönderimsel anlam; bağlam, duygu, imge, algı yükü yüklenerek şekillenir. Daha iyi anlaşılabilmesi için düz anlamda verilen 'kitap' örneğiyle açıklanacak olursa 'kitap', belirli sayıda sayfanın iki kapak arasında birleşmesi onun düz anlamıdır. 'Kitap', geçmişle gelecek arasında var olan en eskimez köprü oluşu da onun gönderimsel anlamını ifade eder.[382] Gönderim, konuşan veya yazanın iletiyi alana gönderirken belirli bir kişiye, nesneye, zamana veya mekâna işaret ederek mesajını iletmesidir.

---

[378] Âdem Aydemir, "Orta Türkçede 'Eski' ve 'Yeni' Sözcükleri", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 43 (Mayıs 2017), 55.

[379] Ahmet Akpınar, *Türkçe Kur'an Tercümelerindeki Dinî Eşdeğerlerin Semantik Açısından İncelenmesi (XI-XV. Yüzyıllar Arası)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 38.

[380] Sezgin Demir - Ahmet Turan Sinan, "Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Anlam Yapıları Üzerine Öğrencilerin Özyeterlik Algıları", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (07 Eylül 2017), 695.

[381] Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*, 21.

[382] Ayşe Eda Gündoğdu, *Sözcük Anlambilimi Açısından Türkçede Sıfatlar: Anlam Tercihi ve Söylem Ezgisi Görünümleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2018), 34. Gündoğdu, *Sözcük Anlambilimi Açısından Türkçede Sıfatlar*, 34.

Anlam süreçlerinden bir diğeri ise tazammuni yani içlem anlama gelecek olursak, sözcükler arası ilişkilerle anlam çeşitliliğini ve anlam değişimlerini araştırmayı hedefleyen, bir sözcükle ilişkili bütün kelimeleri araştırma alanında gören, anlam ağını da sözcüğün çağrıştırdığı niteliklere veya taşıdığı özelliklere göre belirlemeye çalışan sözcüğün anlam çerçevesine içlem anlam denir. Sözgelimi, 'anmak' kelimesi, hatırlamak, yad etmek, bahsetmek anlamlarına gelmektedir. 'Anımsamak' kelimesi ise yukarıdaki anlamların daha sınırlı ve yüzeysel yönlerine işaret etmektedir. Bundan dolayı bu iki kelime arasında içlem anlam ilişkisi bulunmuş olmaktadır. İçlem, dizisel ve dizimsel olarak iki kısımda değerlendirilmektedir. Dizisel olarak içlem ele alındığında şu anlam ilişkileriyle karşılaşılmaktadır. Alt-üst anlamlılık, bağdaşmazlık, parça-bütün, karşıtlık, çokanlamlılık, eşanlamlılık, yakınanlamlılık, eşadlılık ilişkileridir.[383] Dizimsel olarak içlem ise seçimsel sınırlılıklara uylmaması halinde aykırılığa neden olur. Anlam süreçlerinin bir öğesi de gösterimdir. Gösterim, işaret edilen durumların ifade edilmiş duruma bağlı ilişkilerle anlamlandırılabilen sözcük veya dilbilgisel yapılara denir. "Hani Yûsuf, babasına "Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı*"* demişti." (Yûsuf 12/4) Bu cümlede, gönderim ve gösterim kavramları şu şekilde analiz edilebilir. Cümledeki gönderim, konuşanın babasına hitap etmesidir. Bundan dolayı konuşan, babasına rüyasında on bir yıldız, güneş ve ayı gördüğünü ve onların kendisine boyun eğdiğini anlatmaktadır. Cümledeki gösterim ise, sözcüklerin ifade edilmiş duruma bağlı olarak anlam kazanmasını ifade eder. Şöyleki, "on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm" ifadesindeki gösterim, konuşanın rüyasında gördüğü varlıklara yönelik bir gösterimdir. Buradaki gösterim, rüyadaki varlıkların belirli bir bağlama ve duruma bağlı olarak anlam kazanmasını sağlar. Yan anlam, bir kelimenin asıl anlamından farklı olarak, kullanıldığı cümle ya da duruma göre kazandığı ek anlamlardır. Örneğin, "ağır" kelimesi temel olarak bir şeyin kilosunu ifade ederken, "ağır

[383] Gündoğdu (2026), sözcük anlambilimi bağlamında içlem ve kaplam kavramlarını, bir ifadenin çağrıştırdığı nitelikler ile dış dünyada karşılık geldiği nesneler arasındaki ters orantılı ilişki üzerinden ele almaktadır. Bu teorik çerçeveyi Kur'ân'daki "güzel söz" ve "kötü söz" metaforları üzerinden örneklendiren yazar; içlem nitelikleri (dayanıklılık, fayda, köksüzlük vb.) arttıkça kavramın kapsadığı birimlerin (kaplamın) daraldığını, bu dilsel çözümlemenin ise alt-üst anlamlılık, bağdaşmazlık ve karşıtlık gibi anlambilimsel ilişkilerle birlikte metin tefsirinde zenginleştirici bir yöntem sunduğunu savunmaktadır (Gündoğdu, Sözcük Anlambilimi Açısından Türkçede Sıfatlar, ss. 36-47). Gündoğdu, *Sözcük Anlambilimi Açısından Türkçede Sıfatlar*, 36-47.

bir söz" dediğimizde ciddiyet ya da incitici bir anlam katar.[384] Yukarıdaki bilgilerden hareketle anlam bilimi, kelimelerin anlamları ve bu anlamlar arasındaki ilişkileri incelediği ortaya çıkmış oldu.[385] Temel anlam/maʿne'l-esâsî ile yan anlamlar/maʿne-l-ferʿiyyî, kelimelerin çok anlamlı olması/teʿaddüdü-l-maʿnevî ya da aynı yazılış ve söylenişe sahip farklı anlamlı kelimeler/iştirâk-ı lafzî gibi konularda yerinde katkılar sağlar.[386] Örneğin, 'yüz' kelimesi Türkçede temel anlam olarak hem insanın yüzünü hem de yan olarak 'denizin yüzü' gibi bir şeyin üst kısmını ifade edebilir. Yan anlamlar genelde mecâz ya da kinâye gibi yollarla ortaya çıkar. Bu yönlerde var olan kullanımlar, dildeki anlam zenginliğinin temel taşlarından biridir.[387] Örneğin, 'kalp' kelimesi organ anlamından çıkıp 'duyguların merkezi' gibi bir yan anlama kayabilir. Hangi yan anlamın yaygınlaşacağı ise kelimenin ne kadar sık kullanıldığına ve insanların onu nasıl algıladığına bağlıdır.[388] Kullanım ne kadar yoğunsa, yan anlam da o kadar kalıcı olur. Şöyle ki 'Yılan' kelimesi, gerçek anlamıyla sürüngen bir hayvan iken yan anlamıyla "hilekâr ya da sinsi bir kişi" anlamını yüklenir. Aynı şekilde 'Baş' kelimesi, fiziksel anlamıyla insanın kafası iken, yan anlamıyla 'liderlik ya da mevki' anlamına geçiş yapar. Bütün bunlar bağlama, kültürel ve toplumsal etkilere ve zamansal değişimlere göre şekillenebilmektedir. Kelimelerin yan anlamları, kullanıldıkları bağlama göre farklılaşırken, kültürel ve toplumsal normlar bu anlamların yerleşmesinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu dinamikler, dilin toplumsal ve kültürel bağlamda sürekli bir dönüşüm içinde olduğunu ve kelimelerin anlamlarının bu etkileşimlerden doğrudan etkilendiğini ortaya koymaktadır.

Anlam türlerinden bir diğeri ise mecazdır. Âlimler, mecazı "gerçek anlamından başka bir anlama kaydırılan kelime veya ifade"[389] olarak tanımlar. Örneğin, 'Sıcak davranmak' ifadesinde sıcak kelimesi, içtenlik anlamında, "kılı kırk yarmak" ifadesinde ise titizlik anlamında mecazî kullanılır. Mecaz, kelimenin asıl anlamından farklı bir

[384] Asutay, *Arap Anlambilimi*, 122; Bünyamin Aydın, *Arap Dilinde Lafız–Mana İlişkisi - İşlevsel Anlam–Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 61.
[385] Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, 358.
[386] Rahmetullah Uzun, *Anlam Alanı Teorisi Açısından Rahman Suresinin Analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 16; Asutay, *Arap Anlambilimi*, 122.
[387] Uzun, *Anlam Alanı Teorisi Açısından Rahman Suresinin Analizi*, 91.
[388] Aksan, *Anlambilim*, 59.
[389] Abdülkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 71.

şekilde kullanılması ve bu kullanımı gösteren bir bağlam/karine ile oluşur.[390] Kelime, asıl anlamını aşarak yeni bir anlama ulaşır. Mecaz, hakikatten daha beliğ kabul edilir. Çünkü farklı ve çarpıcı ifade yolları sunar, bu da belagatin temel amaçlarından biridir.[391] Mecaz, farklı şekillerde sınıflandırılır. Mecaz-ı müfred ve mürekkeb olarak iki açıdan değerlendirilir. Müfred, kelimenin asıl anlamı dışında, bir bağlam/karine ile farklı bir anlamda kullanılmasıdır. Örneğin "Sıcak" kelimesi içtenlik anlamında kullanılması gibi. Mürekkeb ise abartılı veya temsili bir şekilde, teşbih yoluyla yüce bir anlamda kullanılan ifadelerdir. İstiareyle yaygınlaşmasına ise mesel denir.[392] Başka bir açıdan bakıldığında ise mecaz-ı lugavi ve aklî diye tasnif edilir. Lugavi, kelimenin sözlük anlamından kaynaklanan bir anlamda kullanılmasına denir.[393] Mecazdaki alaka, benzerlik ise istiare, değilse mecaz-ı mürsel olmuş olur.[394] Aklî ya da hükmî mecaza gelince, bu tür mecaz, kelimede değil, yüklemde Arapça terminolojisiyle isnatta olur.[395] Örneğin: "Ticaret kâr etmedi." Burada kâr elde eden ticaret değil, tüccardır. Başka bir örnek daha verilecek olsa: "Soğuk, kışlık elbiseleri getirdi." Burada giysiyi getiren soğuk değil, insandır. Mecaz-ı mürsele gelince, benzetme olmadan bir kelimenin başka bir anlam için kullanılmasına denir.[396] Mecaz-ı mürselde kelimeler gerçek anlamının dışına çıkar ve söylenen söz ile kastedilen söz arasında belirli ilgiler/alakalar bulunur.[397] İlgiler ise daha çok parça-bütün olaraktır. Örneğin: 'Yelken' derken yelkenli kastedilir, 'hilal' derken bayrak kastedilir. İlgi, bazen iç-dış olaraktır. Örneğin: "Sobayı yakmak" ifadesiyle burada odunları yakmak kastedilir. İlgi, sebep-müsebbeb olaraktır. Örneğin: "Gökyüzü nebat yağdırdı." Burada yağmurun yağması ve bitkileri büyütmesi kastedilir. Yine ilgi, küll-cüz olaraktır. Örneğin: 'Parmak' derken aslında parmak uçları kastedilir. İlgi, bazen de mâzideki/muzârideki isimlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin: İleri yaşta birine 'Yetim' derken aslında geçmite yetim olduğu kastedilir. Zira o, artık büyümüştür. Yine âyeti kerimede geçen "şarap sıkıyorum" (Yûsuf 12/36) ifadesi önceden üzüm olan

[390] Ahmed Hamdî, *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*, ed. Atabey Kılıç (Kayseri: Laçin Yayınları, 2007), 79.
[391] Sadettin Taftazani, *Muḫtaṣarü'l-Meânî*, çev. Mehmet Ali Arslan (Diyarbakır: Seyda Kitabevi, ts.), 2/46.
[392] Hamdî, *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*, 79.
[393] Taftazani, *Muḫtaṣarü'l-Meânî*, 2/581.
[394] Taftazani, *Muḫtaṣarü'l-Meânî*, 2/640.
[395] Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed Sakkâkî, *Miftâḥu'l-ʿUlûm: Belâgat*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 468-469.
[396] Taftazani, *Muḫtaṣarü'l-Meânî*, 1/233.
[397] Taftazani, *Muḫtaṣarü'l-Meânî*, 1/233.

şeyin sonradan şarap olacağı kastedilerek ifade edilir.[398] İstiare ise mecazın bir türüdür. Her istiare mecazdır, ama her mecaz istiare değildir.[399] İstiarede alaka/bağlantı benzerliktir.[400] Temsil ve istiare, mecazın en bilinen türleridir.[401] Mecazda karine ve alaka çok özel bir yere sahiptir. Zira mecaz için gerçek anlamı dışlayan bir karinenin varlığı yani bağlam/alaka şarttır.[402] Alaka, kelimenin gerçek ve mecazi anlamı arasındaki bağı kuran şeye denir.[403] Bütün bunlar bize göstermektedir ki mecaz, az kelimeyle çok anlam ifade eder, sözü etkileyici kılar. Hakikat, kelimenin yalın sözlük anlamıdır. Mecaz ise bu anlamdan yola çıkarak başka bir anlamda kullanılmasıdır. Mecaz, bazen vazgeçilmez bir konumda olur ve anlama farklı boyutlar katar.

Bir diğer anlam türü ise kinayedir. Arap belagatinde doğrudan ifade etmek yerine, bir şeyi onunla ilişkili başka bir şey üzerinden ima yoluyla anlatma sanatıdır.[404] Başka bir ifadeyle kinaye; asıl anlatılmak istenen temel anlamı (melzum) açıkça belirtmek yerine, zihnin o anlama intikal etmesini sağlamak amacıyla, o anlamın ayrılmaz bir parçası, kanıtı veya dışa yansıması olan durumu (lazım) dile getirmektir. Örneğin, bir kişinin 'cömert' (melzum) olduğunu belirtmek için, cömertliğin doğal bir sonucu olan 'ocağının külü çoktur' (lazım) ifadesini kullanmak gibi. Böylece dinleyici, söylenen sözden (lazım) yola çıkarak asıl kastedilen anlama (melzum) zihinsel bir geçiş yapar.[405] Sözlükte "açıklamayı terk etmek" anlamına gelen kinaye, kullanılan ifade/lazım ile kastedilen anlam/melzum arasında zorunlu bir ilişki/lüzum bulunmasını gerektirir. Örneğin, "falancanın külü çoktur" ifadesi, tencere külünün çokluğu, cömertliğin doğal bir sonucu olması nedeniyle cömertliği dolaylı olarak ifade eder.[406] Bu özellikleriyle kinaye, anlamı zenginleştiren ve belagatın inceliklerini ortaya koyan bir anlatım biçimidir. Ayrıca kinaye, lafzından hem hakiki hem de mecazi mâna anlaşılma ihtimali olan kelimelere de denir. Bu tür kullanımlarda yine de asıl kastedilen genellikle mecaz anlamdır.[407] İbnü'l-Esîr (ö.

[398] Taftazani, *Muḫtaṣarü'l-Meânî*, 1/233-235.
[399] Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 386.
[400] Taftazani, *Muḫtaṣarü'l-Meânî*, 2/575.
[401] Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 71.
[402] Hamdî, *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*, 79.
[403] Taftazani, *Muḫtaṣarü'l-Meânî*, 2/575.
[404] Abdülaziz Atik, *İlmü'l-Beyan* (Beyrut, Lübnan: Daru'n-Nahda el-Arabiyye li't-Tıbaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1982), 1/226.
[405] Sakkâkî, *Miftâḥu'l-ʿUlûm: Belâgat*, 477.
[406] Atik, *İlmü'l-Beyan*, 1/226.
[407] Taftazani, *Muḫtaṣarü'l-Meânî*, 3/86.

637/1239), bazı belagat âlimlerinin kinayeyi "söylenen söz ile asıl kastedilen mâna (mekniyyün anh) arasındaki ortak bir özellik (vasf-ı câmi') vasıtasıyla, lafzın gerçek anlamı dışında başka bir şeye delalet etmesi" şeklinde tanımladığını aktarır. Ancak İbnü'l-Esîr, iki şey arasındaki ortak bir vasfa dayanarak yapılan bu tanımın kinayeden ziyade teşbih sanatı için geçerli olabileceğini belirterek bu tanımı fâsid bulur. Kendi görüşüne göre ise kinaye, kullanılan lafzın hem hakikat hem de mecaz anlamda anlaşılabilmesine imkân tanımasıdır.[408] Örneğin, 'dokunmak/لمس' kelimesinin 'cinsel ilişki/جماع' için kinaye olarak kullanılması, her ikisinde de bir tür temasın bulunmasından kaynaklanır.[409] Kinaye ile mecaz arasındaki farklar, Arap belagat ilminde iki temel noktada özetlenebilir. Birincisi, hakiki mânanın kastedilme ihtimalidir: Kinayede, kullanılan lafzın hem hakiki anlamı hem de dolaylı anlamı birlikte anlaşılabilir. Örneğin, "Falancanın kılıcının bağı uzundur" ifadesi, hem kişinin uzun boylu olduğunu ima edebilir hem de kılıcın bağının gerçekte uzun olduğunu ifade edebilir. Benzer şekilde, 'açık göz' hem gözün açıklığını hem de uyanıklık veya kurnazlık anlamını taşıyabilir. Mecazda ise, bir karine nedeniyle lafzın gerçek anlamı kastedilemez. Söz, tamamen yeni bir anlama kayar. Örneğin, "Yağmur otlattık" derken yağmurun otlatması değil, otlatma eylemi mecazi olarak kastedilir veya "Hamamda bir aslan var" ifadesinde, hamam bağlamı nedeniyle gerçek bir aslan değil, cesur bir kişi anlaşılır. İkincisi, intikal yönüdür: Kinaye, kullanılan ifadeden/lazımdan kastedilen anlama/melzuma geçişe dayanırken mecaz, kastedilen anlamdan/melzumdan kullanılan ifadeye/lazıma geçişi temel alır. Bu farklar, kinayenin dolaylı anlatımına karşın, mecazın daha kesin bir anlam kayması içerdiğini gösterir.[410] Sekkâkî'ye göre kinaye, kullanılan ifadeden kastedilen anlama geçişe dayalı olarak üç ana kategoriye ayrılır. Bazı durumlarda dördüncü bir kategori de tartışılır. İlk olarak mevsuftan kinaye, bir özelliğin zikredilmesiyle o özelliğe sahip varlığın ima edilmesidir. Yakın türde anlam kolayca anlaşılırken, uzak türde bağlantılar gerekir. Örneğin, "Falan kadın kuşluk vaktinde uyuyandır" ile de rahat bir kadın kastedilir. İkinici olarak sıfattan kinaye, cömertlik veya cesaret gibi manevi bir özelliği dolaylı olarak ifade eder. Üçüncü olarak sıfat ile mevsuf arasındaki nispetten kinaye; bir

[408] Ziyâeddîn Ebü'l-Feth Nasrullâh b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*, ed. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 2/181.

[409] Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Hüseyni et-Talibi Müeyyed Billah, *et-Tıraz li-Esrari'l-Belagati ve Ulumi Hakayiki'l-İ'caz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 1/187.

[410] Sakkâkî, *Miftâḥu'l-ʿUlûm: Belâgat*, 478.

sıfatın doğrudan kişinin kendisine değil de, onunla bitişik veya ilişkili olan bir şeye atfedilmesiyle oluşur. Bunun en belirgin ve anlaşılır örneklerinden biri "Yücelik onun elbiseleri arasındadır, cömertlik ise hırkasının içindedir" sözüdür.[411] Bu ifadede konuşmacı, kişinin cömert ve yüce olduğunu doğrudan söylemek yerine, bu sıfatları onun giysilerine nispet ederek o kişinin baştan aşağı bu erdemlerle kuşatıldığını çok daha etkili bir biçimde ifade etmiştir. Sekkâkî, sıfat ve nispet kombinasyonundan oluşan dördüncü bir kinaye türünü de belirtir, ancak bu görüş tartışmalıdır. Bu sınıflandırma, kinayenin belagatteki dolaylı ve zengin anlatım gücünü ortaya koyar.[412] Bundan dolayı kinaye, yukarıda belirtilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Arap belagatında çok yönlü işlevleriyle öne çıkan bir anlatım sanatıdır. Dile zarafet ve incelik katarak sanatsal bir ifade sunar. Hassas konuları toplumsal normlara uygun şekilde dolaylı olarak aktararak istenmeyen durumlardan kaçınmayı sağlar.[413] Bu tür sanatsal kullanımlar anlatıma üstünlük ve etkileyicilik kazandırır. Tariz ise remz ve işaret gibi yollarla dinleyiciye bilgiyi doğrudan değil, imalı bir şekilde ileterek güzel bir estetik oluşturur.[414] Pekiştirme ve onaylatma amacıyla, talep yerine haber cümlesi kullanılarak nezaket, kesinlik veya övgü ifade edilebilir.[415] Tecrîd sanatı bağlamında, bir kişinin kendi niteliklerini başka birine atfederek hitap etmesiyle de kullanılır.[416] Ayrıca, îcâz ilkesiyle de az sözle çok anlam ifade ederek belagatin temel hedeflerinden birini gerçekleştirir.[417]

Anlama etki eden faktörlerin en önemlilerinden birisi de bağlamdır. Bağlam veya Arapça kökenli terimiyle siyak ise bir sözün veya düşüncenin üretildiği, yorumlandığı ifade edildiği doğal süreçte hangi amaçla kullanıldığının belirlenmesi sürecidir. Anlama faaliyetinin temel taşlarından birini oluşturur. Sözün anlamını doğru çözümlemek için, söylendiği ortam, hitap edilen kitle, kültürel ve toplumsal unsurlar ile konuşanın niyeti gibi faktörlerin dikkate alınmasını gerektirir.[418] Böylece bağlam, iletişimde belirsizlikleri

411 el-Cürcānī, *Delāʾilü'l-İʿcāz fī ilmi'l-meʿānī*, 1/309.
412 Sakkâkî, *Miftâḥu'l-ʿUlûm: Belâgat*, 479-483.
413 Atik, *İlmü'l-Beyan*, 1/226.
414 Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 268.
415 Sakkâkî, *Miftâḥu'l-ʿUlûm: Belâgat*, 99.
416 Taftazani, *Muḫtaṣarü'l-Meânî*, 3/222.
417 Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 387.
418 Kıymet Düzgün Uluyol, "Söylem Çözümlemesinde Bağlam", *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi* 10 (2025), 116; Ümit Muhaciroğlu, *Kur'ân Sûrelerinde ve Âyetlerinde Bağlam ve Anlam Bütünlüğü* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 11-12; Muhaciroğlu, *Kur'ân Sûrelerinde ve Âyetlerinde Bağlam ve Anlam Bütünlüğü*, 2025, 375-

gideren ve ifadeye başka yönler katan bir unsurdur. Bağlam, konuşan veya yazanın bildiği ve mesajına dolaylı olarak yansıyan, dolayısıyla muhatabın da anlaması gereken unsurların bütününü ifade eder. Bütün, mesajın öncesi ve sonrasındaki bilgiler, dilsel özellikler, konu, amaç, ana fikirler, zaman ve mekân faktörleri, bireysel özellikler ve ifade tarzı gibi öğeleri kapsar.[419] İşte bağlam, iletişimin doğru anlaşılmasını ciddi anlamda destekeler. Zira bu unsurlar, sözün veya yazının anlamını şekillendirerek iletişim sürecine farklı yönler verebilir. Klasik dönem literatüründe bugünkü anlamıyla bağlam yani 'siyak' terimi nadiren bu lafızla kullanılmış, bunun yerine bunu karşılayan farklı ifadeler tercih edilmiştir. Klasik eserlerde 'üslup', 'tarz', 'ifade şekli' ve 'sözün gelişi' gibi kelimelerle birlikte, daha teknik bir şekilde de 'siyâku'l-kelâm/sözün bağlamı', 'siyâku'n-nazm/âyet ya da söz örgüsünün akışı', 'mâ kâne's-siyâku min eclih/bağlamın gerektirdiği şey' gibi kalıplaşmış tabirlerin kullanıldığı görülmektedir. Bir kelime veya ifadenin anlamı tayin edilirken sadece sözlük anlamı değil, o ifadenin içinde bulunduğu durum ve bağlama da dikkat edilmelidir. Şuhalde bağlam vurgusunu ifade etmek için kadim ulema "el-hâlü yetekellem/durum konuşur", "el-kelâmu yünbi'u 'ani'l-hâl/söz, durumu bildirir" gibi veciz ifadeler kullanmışlardır.[420] Böyle söylemler, niyet, zaman, ortam, muhatap gibi dil-dışı unsurların metin yorumunda ne kadar belirleyici olduğunu gösterir. Klasik dönemde siyak kavramı, modern anlamıyla 'bağlam' ifadesinden farklı terminolojiyle dile getirilmiş. Ancak içerik ve işlev bakımından bugünkü bağlam anlayışına oldukça yakın yaklaşımlar sergilenmiştir. Göstermektedir ki klasik âlimler, anlamın inşasında bağlamsal unsurların belirleyici rolünü kavramış ve yorumlarında bunu göz önünde bulundurmuşlardır.

Bağlam, anlamın doğru anlaşılması için hem metin içi hem de metin dışı unsurların dikkate alınmasını gerektirir. Bu çerçevede bağlam genellikle iki ana gruba ayrılmaktadır, iç bağlam ve dış bağlam şeklinde ifade edilir. İç bağlam, metin içerisinde yer alan dilsel unsurlar arasındaki ilişkileri kapsar. Kelimeler, cümleler ve paragraflar arasındaki bağlantılar, ifadenin metin içindeki konumu ve bu konumun anlam üzerindeki etkisi iç bağlamın konusudur. Kur'ân metinlerinde sureler ve âyetler arası ilişkiler de bu

377; Fatih Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 14.

[419] Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, 156.

[420] H. İ. Kocabıyık, "Arap Dilinde Siyak (Bağlam): Dil Dışı Bağlam Örneği", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (2023), 1182.

bağlamda değerlendirilir.[421] İç bağlam kapsamında, dilsel bağlam kelimelerin cümle ve paragraf içindeki dilbilimsel ilişkilerini ifade ederken, semantik analizler bu zeminde gerçekleştirilir. Konusal bağlam, metindeki ifadelerin ortak bir tema etrafında bütünleşmesini ifade eder. Konu, kullanılan kelimeleri ve üslubu belirlemede etkilidir. Sınıflandırıcı bağlam ise kavramların belirli disiplinlere ya da anlam alanlarına göre sınıflandırılmasını içerir ve özellikle semantik analizlerde iyi bir yer tutar. İşlevsel bağlam, metindeki her bir ifadenin anlamını, bağlamdaki işlevini ve metnin genelindeki rolünü ortaya koyar. Kur'ân'ın yapısal bütünlüğü bu bağlam türüyle değerlendirilebilir. Siyak-sibak ilişkisi, bir kelime veya ifadenin öncesi ve sonrasıyla kurduğu anlam bağlantısını ifade eder. Kur'ân'da âyetlerin tertibi bu bağlam ilişkisini anlamada önemlidir. Bazı kaynaklarda 'varoluşsal bağlam' da iç bağlam başlığı altında ele alınmakta, âyetlerin insan varoluşuna dair anlam arayışını ifade eden özel bir bağlam türü olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu kullanım yaygın değildir.[422] Dış bağlama gelince, genelde metnin ötesinde yer alan ve anlamı etkileyen dil dışı unsurları kapsar. Tarihsel, sosyal, kültürel, psikolojik ve iletişimsel koşullar bu kapsamda değerlendirilir. Anlamın inşasında yalnızca dilsel yapı değil, sözün söylendiği veya yazıldığı ortam da belirleyicidir. Dış bağlamda konuşmacıya ait unsurlar: Psikolojik durum, duygusal tavır (örneğin kabul, red, memnuniyet, tehdit), ses tonu, mimik ve jestler, bilgi düzeyi ve niyet gibi çok çeşitli faktörleri içerir.[423] Muhatap ile ilgili unsurlar ise dinleyicinin bilgi birikimi, dini ve kültürel duyarlılığı ile sözden çıkardığı anlamı belirleyen yorumlayıcı yeterliklerden bahsedilebilir.[424] Çevresel unsurlar, çoğunlukla sözün gerçekleştiği sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik ortamı ve bu ortamın metin üzerindeki etkisini ve toplumdaki yansımalarını kapsar.[425] Durumsal bağlam, metnin veya sözün ortaya çıkışına

---

421 Ümit Muhaciroğlu, *Kur'ân Sûrelerinde ve Âyetlerinde Bağlam ve Anlam Bütünlüğü* (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 14.

422 Kocabıyık, "Arap Dilinde Siyak (Bağlam): Dil Dışı Bağlam Örneği", 1183; Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, 18-19; Muhaciroğlu, *Kur'ân Sûrelerinde ve Âyetlerinde Bağlam ve Anlam Bütünlüğü*, 2025, 11-15; Mehmet Kurt, "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Ocak 2021), 375-377; Ayşe Avşar, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müfessir, Bağlam ve Rivayetlerin Rolü* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 8-12; 25-26; Kerim Buladı, "The Importance of Holistic Approach and the Relation of Meaning and Context for Understanding Quran", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012), 42-43.

423 Kocabıyık, "Arap Dilinde Siyak (Bağlam): Dil Dışı Bağlam Örneği", 1181.

424 Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, 18.

425 Şükran Dilidüzgün, *Metindilbilim ve Türkçe Öğretimi: Uygulamalı Bir Yaklaşım* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 71-72.

neden olan olay ve şartları ifade ettiği söylenebilir. Özellikle metnin ilk kullanıldığı bağlam (kökbağlam) ve zamanla kazandığı yeni bağlamlar (türev bağlamlar) bu çerçevede değerlendirilir.[426] Son olarak, toplumsal değerler ve alışkanlıklar, örf ve âdetler, dinî gelenekler, hukukî normlar ve kültürel kalıplar da dış bağlamın belirleyici bileşenleri arasında yer alır.[427] Bütün bu unsurlar birlikte ele alındığında, metnin hem içsel yapısal bütünlüğü hem de dışsal anlam evreni daha sağlıklı bir şekilde anlaşılabilirliği artmış olur.

[426] Cemal Çakır, "Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 24/3 (2004), 46-51.
[427] Kocabıyık, "Arap Dilinde Siyak (Bağlam): Dil Dışı Bağlam Örneği", 1183.

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'ÂN TEFSİRİNDE KIRAATLERİN PRATİK ANLAM BİLİM ANALİZİ

Kur'ân-ı Kerîm'in lafzî yapısındaki esneklik ve 'Yedi Harf' ruhsatının bir neticesi olarak günümüze ulaşan kıraat farklılıkları, salt sesbilimsel veya lehçe kökenli birer telaffuz varyasyonu olmanın ötesinde,[428] Kur'ân tefsîrine semantik zenginlik katmaktadır.[429] Klasik usul âlimleri ve müfessirlerin yaklaşımına göre, kabul edilen her bir sahih kıraat müstakil bir âyet hükmündedir ve kelimelerdeki lafız çeşitliliği aslında birçok âyetin yerini tutmaktadır.[430] Sadece meşhur ve mütevâtir kıraatler değil, şâz olarak nitelendirilen okuyuşlar dahi meşhur kıraatlerdeki mücmel ifadeleri tefsîr etme ve mânalarını açığa kavuşturma noktasında önemli bir anlamsal işlev üstlenmiştir.[431] Bu sebeplerden ötürü kıraat ilmi, metnin dışsal muhafazasını sağlayan teknik bir disiplin olmakla kalmayıp, lafızların delaletlerini genişleterek müfessirlere sınırları geniş bir anlam takibi, istinbat, tevcih ve te'vil alanı sunmuştur. Aşağıdaki kısımlarda, teorik çerçevesi çizilen bu lafzî çeşitliliğin Kur'ân kelimeleri üzerindeki pratik uygulamaları ve bu uygulamaların tefsîr ilminde nasıl bir anlamsal inşaya dönüştüğü semantik bir yaklaşımla tahlil edilecektir.

Anlam bilimin kıraat ile ilişkisine yönelik uygulamaları, iki yönden ele alınır. Bunlardan birincisine usul, ikincisine ise ferş denir. Usul farklılıkları daha çok fonetiksel farklılıklara denk gelmektedir. Ferşî farklılıklar ise çoğunlukla anlamsal farklılıklara denir.[432] Örneğin, En'âm Sûresi 119. âyetindeki kıraat farklılıkları, bu durumun çarpıcı bir örneğini sunar. Buna göre âyette şu kelimede var olan ilk vecih, 'لَيُضِلُّون' şeklinde Kûfe Kıraat imamlarından gelir: "وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَأَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ" Yani:

[428] Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meʿânî min Ḥırzi'l-emânî*, 772.
[429] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.
[430] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33.
[431] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/34.
[432] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/30.

“Gerçekten birçokları nefislerinin arzularına uyarak bilmeden (halkı) saptırıyorlar. Şüphesiz senin Rabbin, haddi aşanları çok iyi bilir” İkinci vecih ise ‘ي’ harfinin üstün harekesi almasıyla ‘لَيَضِلُّونَ’ şeklinde gelerek “Gerçekten birçokları nefislerinin arzularına uyarak bilmeden sapıyorlar. Şüphesiz senin Rabbin, haddi aşanları çok iyi bilir” anlamıyla ifade edilebilir.[433] Bu iki kıraate semantik yansımaları açısından bakıldığında ‘لَيُضِلُّونَ’ yani ‘Saptırıyorlar’ kıraatinde sapma eylemi başkalarına yönelik etken bir fiil olarak ifade edilmiş olur. Yani, burada kastedilen, insanların kendi arzularına göre hareket ederek başkalarını yanlış yola sevk etmeleridir.[434] Bu yorum, toplumsal ve dini liderlerin halk üzerinde yanlış yönlendirme etkisi olduğunu vurgular.[435] Böylece, âyet, bir toplumu ya da bireyleri bilinçli olarak yanlış yola sürükleyenlerin sorumluluğunu gündeme getirir. ‘لَيَضِلُّونَ’ yani ‘Sapıyorlar’ kıraatti ise sapma, bireylerin kendi içsel durumlarıyla ilişkilendirilmiştir. Kişinin, arzularına uyarak yanlış bir yola düşmesi ve kendi hataları sonucunda sapkınlık içinde olması kastedilmektedir.[436] Bu kıraat, daha çok bireysel sorumluluğu ön plana çıkarır ve insanın kendi arzularını kontrol edememesi durumunda sapkınlığa düşebileceğini ifade eder. Bu ise toplumsal ve bireysel sorumluluk boyutları arasındaki ince farkı gösterir. İlk vecih, sapkınlık fiilini başkalarına zarar verme bağlamında değerlendirirken, ikinci vecih ise kıraati, kişisel ahlâki zaafların doğrudan sonucuna işaret etmektedir. Bu farklılıklar, âyetin tefsîrine de böyle çeşitli boyutlar kazandırır.

Kur’ân’da kıraat farklılıkları, harf, kelime veya âyet düzeyinde anlam zenginliği sağlar. Farklı kıraat kaynakları dikkate alındığında, bazı kelimeler veya cümleler birden

---

433 İbnü’l-Cezerî, *Takrîbü’n-Neşr*, 230.

434 Ebü’l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *El-Keşşâf ’an Hakā’ikı Ğavâmidı’t-Tenzîl ve ’Uyûni’l-Ekāvîl fî Vucûhî’t-Te’vîl: Keşşaf Tefsiri: (metin-çeviri)*, thk. Muhammed Coşkun - Murat Sülün (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 2/736.

435 el-Ḥuseyn b. Mesʿûd b. Muḥammed b. el-Ferrâʾ Ebû Muḥammed el-Beğavî, *Meʿâlimu’t-Tenzîl*, thk. ʿAbdurrezzâḳ el-Mehdî (b.y.: Dâru İḥyâi’t-Turâṯi’l-ʿArabî, 1420), 12/71“لَيُضِلُّونَ” ve “لَيَضِلُّونَ” şeklindeki iki farklı kıraat, «ليضلون» kelimesinin anlamını etken (başkalarını saptırmak) ve edilgen (kendileri sapmak) olmak üzere iki semantik kategoriye ayırmaktadır. Kûfe ehli tarafından rivayet edilen “لَيُضِلُّونَ” kıraati, başkalarını saptırma anlamını taşır ve bu kıraat, Taberî gibi müfessirler tarafından « يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (En‘âm 6/116) ayetiyle desteklenerek tercih edilmiştir. Buna karşılık Basralı ve Hicazlı bazı kıraat âlimlerinin benimsediği “لَيَضِلُّونَ” kıraati ise onların kendilerinin yoldan sapmış olduğunu ifade eder. Bu kıraat farklılığı, hem fail-edilgen ilişkisi hem de sapmanın yönelimi açısından tefsirsel ve semantik yorumlara zemin hazırlar; Ebû Muḥammed el-Beğavî, *Meʿâlimu’t-Tenzîl*, 1420, 2/154.

436 Ebû ʿAbdillâh Faḫrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Ḥüseyn Râzî, *Mefâtîḥu’l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Turâṯi’l-ʿArabî, 1420), 13/129.

fazla anlam aktarabilir.[437] Aynı kelime farklı vecihlerle okunduğunda çoklu anlam boyutları sunar.[438] Ayrıca, iki ayrı kelime veya cümlenin aynı anlama gelmesi betimleyici ifadeleri zenginleştirir. Cümle öğelerinin dizilim değişiklikleri, mesajı genelleştirerek dinleyicide farklı çağrışımlar uyandırır. Bu çeşitlilik katmanlı anlam ilişkileri doğurur. Metnin hem anlamını hem estetik yapısını güçlendirir. Bazı kıraatlerde aktarmalı anlamlar kullanılarak, anlam dolaylı yolla muhataba ulaştırılır.[439] Bu tür anlam incelikleri, Kur'ân metninin kıraat çeşitliliği ile sunduğu dilsel genişlik ve anlatım gücünü gözler önüne sermektedir. Bu durum, anlam bilimle doğrudan ilişkilidir. Zira kıraatler arasındaki bu zengin varyasyonlar, anlam bilim açısından her bir kelimenin ve cümlenin farklı anlam boyutları kazanmasına imkân tanır.[440] Böylece, kıraat farklılıkları, anlam bilimin temel konusu olan anlam çeşitliliği ve değişimini Kur'ân bağlamında incelemek için farklı bir zemin sağlar. Bu durum, anlam bilim ile kıraat arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamayı ve kıraat uygulamalarındaki temel prensipler ile kriterleri incelemeyi gerekli kılar. Zira her anlam varyasyonunun yorumlanması ve anlamsal değeri, belirli ilkelere dayanmalıdır. Bu prensipler, kelime ile cümlelerin farklı anlam kesitleri oluşturduğu dilsel-anlamsal yapıları yorumlamada rehberlik eder. Anlam bilimsel açıdan kıraatler, metnin anlamını dilin içyapısı ve bağlamdaki çeşitliliği dikkate alarak incelenir. Gelecek başlıklarda detaylandırılacağı üzere Kur'ân'ın anlamını anlamlandırmada benimsenen bu prensipler, kıraat farklılıklarının muhataba ilettiği mesajın doğru anlaşılmasını sağlar.

Kıraatin merkezinde dil bulunmaktadır. Dil, insanlık tarihinin en güçlü iletişim ve anlam taşıyıcı unsurlarından biri olmanın yanı sıra, dini, kültürel ve toplumsal değerlerin de önde gelen aracı olarak karşımıza çıkar.[441] Kur'ân-ı Kerim, bu anlamda dilin zenginliklerini en iyi yansıtan metinlerden biridir. Kelimelerin Kur'ân'daki bağlamsal anlamları, metni doğru bir şekilde anlamak için belirleyici bir konumda bulunur. Zira

---

437 Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 97-98.

438 Metin Yeşildağ, *Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kur'ân Meallerine Yansıması* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19.

439 Şükri, "Kur'an'ı Anlamada Kıraatlerden Yararlanma", 240.

440 Mohamed Fathy Mohamed Abdelgelil vd., "The Impact of Irregular Qiraat on Arabic Semantics and Dialects", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 11/7 (27 Temmuz 2021), 1674.

441 Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 1/13; Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları* (Ankara: Onur Yayınları, 1996), 129; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*, 40-42; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE, 2009), 78; Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 26.

mânalar tek başına değil, daima bir sistem veya sistemler içinde değer kazanır.[442] Bu durum ise semantik incelemeyi gerekli kılar. Semantik analiz, yalnızca kelime yapısının yüzeysel bir tahlili veya kelimenin etimolojik kökenine dayalı anlam incelemesinden ibaret değildir. Aksine, kelimenin kullanıldığı bağlamı, tarihi ve kavramsal çerçeveyi dikkate alarak anlam ilişkilerini daha iyi ele alan çok fonksiyonlu bir yöntemdir.[443] Bu çerçevede, kıraat farklılıkları kelimelerin anlamsal yönlerini şekillendirir ve yalnızca dilsel değil, toplumsal, kültürel, şer'î bağlamlarda da anlam üretimine katkı sağlar. Bu ilişkiyi pratikler üzerinden somutlaştırmak amacıyla kıraatler ile anlam bilim arasındaki bağlantı analiz edilecektir. Aşağıdaki anlam bilimsel çalışmalar, dilin yapısal özelliklerinin yanı sıra konuşan toplumun inanç ve kültürel birikimini anlamaya yardımcı olacak şekilde düzenlenmiştir; böylece Kur'ân'ın metinsel anlam kümelerini açığa çıkarmada temel rol oynayıp oynamadığı test edilecektir.

2.1. Eşzamanlı Anlam Bilim Perspektifinden "ق-ت-ر" Kökü ve Kıraat Farklılıkları

Kur'ân'da bireysel tutumlar ve toplumsal düzenle doğrudan ilişkili olan 'k-t-r/قتر' kavramı, mali sorumluluklarda gösterilmesi gereken davranış kalıpları, ahirete imanı önceleyen bir sorumluluk bilinci ve değer temelli ahlâk anlayışıyla iç içe geçmiş bir terimdir. Kavramın Kur'ân'daki kullanımları, geçtiği bağlama göre farklı semantik tonlamalar kazanmakta ve kıraat farklılıkları ise bu anlam alanına yeni boyutlar ve yorum çeşitlilikleri kazandırmaktadır. Yöntem olarak, yalnızca eşzamanlı yatay eksende Kur'ân bütünlüğündeki ilişkiler ele alınacak, kavramların tarihsel süreçteki değişimleri kapsam dışı bırakılacaktır. Izutsu (1914-1993)'nun semantik yaklaşımı[444] ve bazı

[442] Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*, 21.

[443] Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*, 26; Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 1/12.

[444] Toshihiko Izutsu'nun semantik yaklaşımı, bir dilin anahtar terimleri üzerinde yürütülen analitik bir çalışmadır. Bu yöntem, dili yalnızca bir iletişim aracı olarak değil, aynı zamanda o dili konuşan toplumun dünyayı algılama biçimini, düşünce sistemini ve değerler evrenini şekillendiren temel yapı olarak ele alır. Bu bağlamda semantik, bir milletin belirli bir tarihsel dönemdeki dünya görüşünün mahiyetini ve yapısını ortaya koymaya çalışan kültürel bir bilim olarak değerlendirilir. Izutsu'nun Weltanschauung (dünya görüşü) merkezli bu yaklaşıma göre Kur'ân semantiği, Kur'ân'daki kelimelerin ve anahtar kavramların bağlamsal ilişkileri üzerinden Kur'ân'ın anlam dünyasını ve varlık tasavvurunu çözümlemeyi hedefler. Bu çözümleme, kâinatın yapısı, ilişkiler ağı ve insana yüklenen anlam gibi temel meselelerle doğrudan ilişkilidir. Izutsu, semantik çözümlemeyi etimolojiyle sınırlı olmayan, kelimelerin tarihsel ve bağlamsal anlam ağlarını birlikte değerlendiren bir disiplin olarak konumlandırır. Bu çerçevede; esas anlam (sözlük anlamı) ile izafî anlam (bağlamsal/toplumsal anlam) ayrımı yapar, kelimenin kültürel olarak kazandığı yeni anlamları anlam alanı içerisinde analiz eder. Semantik alanlar içindeki odak kelimeler, anlam sisteminin merkezi unsurlarıdır. Kur'ân'da bu tür

araştırmacıların[445] yöntem[446] ve ilkleri,[447] kıraat farklılıklarıyla anlam analizine katkı sağlamak için rehber alınmıştır. Her ne kadar bu bölüm, eşzamanlı semantik üzerine yoğunlaşsa da artzamanlı analizler de eşzamanlı çalışmalar için iyi bir zemin sağlamıştır. Bir kavramı artzamanlı olarak incelerken, o kavramın belirli tarihsel kırılmalar dönemindeki anlam ağı ve diğer kavramlarla olan ilişkisi, eşzamanlı analizlerle desteklenmelidir.[448] Bu iki yaklaşım birbiriyle tamamlayıcı bir ilişkiye sahiptir. Betimlemeli dilbilim, bir dilin belirli bir zaman dilimindeki yapısını ve işleyişini inceleyerek, tarihsel süreçleri bir kenara bırakır ve dilin o anki durumunu analiz eder.[449]

---

kavramlar yeni bağlamsal ilişkiler içerisinde yerleştirilerek anlam dönüşümlerine uğramakta ve böylece Kur'ânî dünya görüşünün inşasında etkin bir rol oynamaktadır. Izutsu'nun eşzamanlı (senkronik) ve artzamanlı (diyakronik) semantik ayrımı ise, hem kelimelerin belirli bir dönemdeki anlam değerlerini hem de tarihsel süreç içerisindeki anlam değişimlerini birlikte inceleme imkânı sunarak, Kur'ân semantiğine bilimsel bir derinlik kazandırmaktadır. Bkz. Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*.

[445] Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*; Karagöz, "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü".

[446] Yönetm olarak eşzamanlı semantik analiz süreci, kavramların etimolojik kökeni ve bağlamsal kullanımlarını esas alarak çok katmanlı bir inceleme sunar. Bu çerçevede, öncelikle incelenecek anahtar kelimeler belirlenir; ardından bu kelimelerin anlam tarihçesi, erken dönem kaynaklar (sözlükler, lugavî eserler ve klasik metinler) aracılığıyla tespit edilir. Etimolojik kök anlam ile tarihsel anlamlar arasında bağ kurulması, anlam kaymalarının ve anlam türevlerinin değerlendirilmesini sağlar. Kelimeler, bağlamlarından bağımsız ele alınmayacağından; siyâk, kavramsal ilişkiler ve semantik alanlar içindeki konumları dikkate alınır. Bu süreçte, eşanlamlılık, zıtlık, çokanlamlılık gibi semantik ilişkiler ve "odak kelime" olup olmadıkları da belirlenmelidir. Semantik çözümleme yalnızca kelime düzeyinde değil, cümle ve metin düzeyinde de gerçekleştirilerek, deyimsel ifadeler, stilistik yapılar ve parça-bütün ilişkisi çerçevesinde anlam bütünlüğü gözetilir. Yöntem, bilgi verici olduğu kadar eleştirel ve yorumlayıcı nitelik de taşır; özellikle artzamanlı ve eşzamanlı semantik yöntemlerin birlikte kullanımı Kur'ân kavramlarının anlam katmanlarını derinleştirmede önemli bir imkân sunar. Bu yaklaşım, dilbilim, etimoloji, hermenötik, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerden faydalanmayı gerekli kılar; ayrıca Kur'ân ilimlerinde Ğarîbu'l-Kur'ân, Me'ânî'l-Kur'ân, Müşkilu'l-Kur'ân ve el-Vücûh ve'n-Nezâir gibi geleneksel kaynaklara dayalı lugavî açıklamalardan da yararlanılarak bütüncül bir analiz zemini oluşturulmalıdır. Bkz. Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*, 31; 92; 169; 175.

[447] Eşzamanlı (senkronik) semantiğin temel ilkeleri, dildeki kavramları belirli bir zaman kesitinde sabit bir yapı içinde analiz etmeyi amaçlayan bir yaklaşımdır. Bu yöntemde, kelime ve ifadelerin tarihsel gelişimi göz ardı edilerek, belirli bir dönemde taşıdığı anlamlar, bağlamsal konumları ve diğer kavramlarla olan ilişkileri temel alınarak değerlendirilir. Anlamın tespitinde lafzın yalnızca sözlük karşılığı değil, yakın-anlamlılık, zıtlık, eşadlılık ve çokanlamlılık gibi ilişkisel yönleri de dikkate alınır. Semantik alanlar, kelime hazinesindeki kavramların birbirleriyle düzenli ve ilişkili biçimde kurduğu anlam kümeleri olarak değerlendirilirken, bu alanlarda "odak kelime"ler anlam merkezleri olarak öne çıkar. Eşzamanlı semantik yaklaşımda bağlam belirleyici bir faktördür; çünkü bir kelimenin anlamı, çoğu zaman sözdizimsel konumuna ve diğer kavramlarla olan etkileşimine bağlı olarak şekillenir. Bu yönüyle eşzamanlı analiz, nesnel yorumlamayı önceleyen, metnin anlam örgüsünü sistematik biçimde çözümlemeye çalışan disipliner bir yöntem olarak kabul edilir. Bkz. Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*, 69;72;111; Asutay, *Arap Anlambilimi*, 94; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, 214.

[448] Karagöz, "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", 331.

[449] Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*, 72.

Bu alan, dilin sesbilim, sarf, nahiv ve anlam bilim gibi yapısal özelliklerini inceler. Betimlemeli dilbilim, dilin normatif kurallarına değil, doğal kullanımına odaklanır ve bu nedenle dilbilimin temel taşlarından biridir.[450] Bu yöntem, dilin anlam boyutunu zamana bağlı olmaksızın ele alır. Aksan (2015)'a göre, "Betimlemeli dilbilim, tarihsel gelişmeleri bir yana bırakarak belli bir dilin belli bir süre içindeki çeşitli niteliklerini ortaya koymaya yönelen, bunu yaparken ilkeler koymaktan çok, dilin o günkü durumunu saptamaya çalışan bir dilbilim yöntemi ve alanıdır"[451] Eşzamanlı semantik, bu çerçevede Kur'ân-ı Kerim'deki kavramların, metnin bütünü içindeki anlam ilişkilerini anlamamıza olanak sağlar. Kelimelerin bağlamsal ve anlamsal ilişkileri, Kur'ân'ın farklı bölümleriyle bağlantılı olarak analiz edilir ve böylece kavramların anlam zenginliği ortaya konur.

Fonetik çerçeveden 'k-t-r/قتر' köküne bakılacak olursa, onun kökünde 'ق', 'ت' ve 'ر' harfleri vardır. Mahreç olarak incelendiğinde 'ق" harfi dil kökü harflerinden birisidir. 'ت' harfi ise dil ucu-diş eti harflerinden birisidir. 'ر' harfi ise dil ucu-üst damak harflerinden birisidir.[452] Akustik özellik olarak incelendiğinde 'ق' harfi şiddet (patlamalı)-isti'lâ (kalın) bir harf olarak, 'ت' şiddet (patlamalı)- istifâle (ince) bir harf ve 'ر' beyniyye (yarı sürtünmeli) ve tekrir (tekrarlı) kalın-ince bir harftir.[453] Anlam alanına etkisi hakkında yorum yapılacak olursa 'ق' harfi dil kökünün kaldırılması ve küçük dilcik ile çıkarılması ayrıca patlamalı ve kalın bir harf olması hasebiyle bastırma, içsellik duygusunu uyandırmaktadır. 'ت' harfi dil ucu ve diş etinden çıkması ayrıca patlamalı ve ince bir harf olması hasebiyle kırılma ve yayılma hissi uyandırmaktadır. 'ر' harfi ise dil ucu ve üst damaktan çıkması ayrıca sürtünmeli ve tekrarlı bir harf olması hasebiyle süreklilik ve titreşim izlenimi uyandırmaktadır. Bu kökten gelen kelimeler bir kısıtlama, kırılma, süreklilik gibi anlamlar etrafında dönmesi muhtemeldir. er-Râzî (ö. 400/1009), Ezherî (ö. 370/980) ve Ferâhîdî (ö. 175/791) gibi dil bilimciler, söz konusu kavramın hem somut hem de soyut boyutlardaki olumlu ve olumsuz anlam katmanlarını ortaya koymuşlardır. Bu doğrultuda Muhtâru's-Sıhâh adlı eserde cimrilik, toz ve keder

[450] "Descriptive Linguistics", *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia* (2455 Teller Road, Thousand Oaks California 91320 United States: SAGE Publications, Inc., 2013), 185.
[451] Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 1/23.
[452] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433.
[453] Muhammed b el-Hasen er-Razî (ö. 688/1289) Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiye İbnü'l-Hâcib*, ed. Muhammed Nûr el-Hasen vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975), 3/254.

durumları öne çıkarılırken,[454] Tehzîbü'l-Luğa'da nesnelerin bir araya getirilmesi vurgulanmıştır.[455] Kavramın tokluk ve iktirâr ile ilişkisi ise Kitâbu'l-Ayn'da ele alınan diğer bir boyuttur.[456] 'k-t-r/قتر' kökünün semitik akraba dillerindeki kullanımları da buna işaret etmektedir.

Köke semitik akrabalık ilişkileri bağlamında bakıldığında Akadçada "qatāru" ses birimi gelen kelime, duman ya da sisin yükselmesi veya dalga dalga kabarması anlamına gelmektedir. Soyut olarak kullanıldığında ise karamsar, hüzünlü ve ümitsiz bir hal alma anlamında kullanılmaktadır.[457] Süryanice/Aramice "ܩܬܪ (qṭr)" maddesinde ise bağlamak, düğümlemek ve iç içe geçirmek anlamlarında kullanılmaktadır.[458] İbranice de "קטר (qāṭar)" kökü ile gelen kelimeler çoğunlukla tütsü, duman, toz gibi anlamalara gelmektedir.[459] Sami dil ailesinde var olan kullanımlar da göstermektedir ki bahsi geçen kök duman, tütsü, bağlama ve toplama anlamları etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu anlamların bir kısmı da Arapça etimolojik sözlüklerde de karşımıza çıkmaktadır. Bu da kökün diğer sâmi dillerinde de Arapçanın etimolojik anlamlarına yakın bir şekilde kullanıldığını göstermektedir.

Etimolojik kök anlam ilişkisi açısından değerlendirildiğinde 'k-t-r/قتر' kökünden türeyen kelimelerin farklı bağlamlardaki kullanımları, bu kökün çok yönlü anlam evrenini ortaya koymaktadır. 'القُتْر' ekonomik düzeyde cimriliği veya harcamada aşırı tutumluluğu[460] ifade ederken 'القُتار' duyusal bir anlamda, pişmiş veya yanmış etten yayılan kokuyu ya da tütsü benzeri aromatik dumanı[461] belirtir. 'القُتْرَة' ise fiziksel olarak belirli düzen içinde sıralanmış küçük yığınları[462] ve dar olması ayrıca avcının içinde büzülmesi sebebiyle avcı kulübesini[463] ya da avı yakalamak için pusuya yatılan yeri[464]

---

454 Râzî, *Muhtâru's-Sıhâh*, 247.
455 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/72.
456 el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 5/24.
457 John A. Brinkman vd., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, ed. Erica Reiner - Robert D. Biggs (Chicago, Illinois / Glückstadt, Germany: The Oriental Institute, University of Chicago and J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1982), 13/166-168.
458 Jessie Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1903), 502.
459 Strong's Hebrew Lexicon, "H6999 - Qāṭar" (2025).
460 el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 5/124-126.
461 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga*, thk. Ahmed Abdülgafur el-Attâr (Beyrût: Dâru'l-'İlim, 1987), 2/785-787.
462 el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 5/124-126.
463 İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 5/55.
464 Mecruddîn Ebû Tâhir Muḥammed b. Yaʿḳûb Fîrûzâbâdî, *Beṣâʾiru Ẑevî't-Temyîz fî Letâʾifi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*, ed. Muḥammed ʿAlî en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu'l-Aʿlâ, ts.), 4/237.

tanımlar. ‘القَتَرة’ kelimesi, ölüm ya da ağır ızdırap anında yüzü kaplayan toz bulutu veya karartı gibi bir fenomene[465] işaret ederken, ‘أبو قِتْرة’ ifadesi mecazi düzlemde şeytana atfedilen bir künye[466] olarak kullanılmaktadır. Bu çeşitlilik hem somut hem soyut düzeyde kökün anlam genişlemesini ve Arapça’nın anlamsal açısını göstermektedir.

‘k-t-r/قتر’ kökü, yüzey anlam-derin anlam yaklaşımı ile incelendiğinde, yüzeydeki cimrilik, koku, küçük oklar, toz gibi çok çeşitli anlamlarının aslında sınırlama, kısıtlama, belirli bir duruma veya noktaya odaklanma/ulaşma ve içerme gibi ana kavramsal şemsiyeler altında toplandığı görülür. Kimi zaman bu kısıtlama eyerin sabitliği[467] gibi olumlu bir dengeyi, kimi zaman tokluk[468] gibi bir yeterlilik ve tamamlanmayı, kimi zaman ise -yukarıda da ifade edildiği gibi- cimrilik, sıkıntı, tehlike gibi olumsuz bir durumu ifade eder. Kökün bu çok yönlü kullanımı, Arap dilinin kök sisteminin farklı bağlamlarda somut ve soyut, iyi ve kötü, az ve yoğun birçok tezahürü ifade etme esnekliğini gözler önüne sermektedir.

İbn Fâris (ö. 395/1004)’in Muʿcemü Meḳāyîsi’l-Luġa’sına[469] göre bu kökün semantik haritası: ‘k-t-r/قتر’ kökünün temel semantik çekirdeğini, toplama ve daraltma anlamları oluşturmaktadır. Kelimenin fiziksel mekânı ifade eden türevlerinden biri olan ‘قُتْرَة’, dar olması ve avcının içinde büzülebilmesi sebebiyle bu ismi alır. Malî sorumluluk davranış türevleri açısından bakıldığında ise daraltma ve kısma anlamında ‘إِقْتَار’, harcamada kısma veya cimrilik etme anlamında ise ‘قَتَرَ/أَقْتَرَ/قَتَّرَ’ kelimeleri kullanılmaktadır. Bu anlam âyetlerde de kullanılmıştır. Gönlün daralması ve iç sıkıntısının bir yansıması olması sebebiyle yüzü kaplayan şey anlamında kullanılırken,

---

465 Ebu’l-ʿAbbâs Şihâb ed-Dîn Aḥmed b. Yûsuf b. ʿAbdiddâîm Semîn el-Ḥalebî, *ʿUmdetü’l-Ḥuffâẓ fî Tefsîri Eşrefi’l-Elfâẓ*, ed. Muḥammed Bâsil ʿUyûn Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, 1996), 3/269-270.

466 el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu’l-ʿAyn*, 5/124-126.

467 el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu’l-ʿAyn*, 5/124-126.

468 el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu’l-ʿAyn*, 5/124-126.

469 İbn Faris, *Mu’cemu Makâyisi’l-Luga*, 5/55. İbn Fâris’in Muʿcemü Mekāyīsü’l-Luġa adlı eseri, kök temelli semantik yaklaşımıyla Arap leksikografisinin en erken ve sistematik örneklerinden biri olarak öne çıkar. Bu sözlükte kelimeler, belirli bir kökün anlam çekirdeği etrafında mantıksal ve etimolojik bağlarla haritalandırılır; her madde, kökün temel anlamı ile başlar ve bu anlamla ilişkili türevlerin açıklanmasıyla devam eder. Açıklamalar çoğunlukla Kur’ân ayetleri, şiir alıntıları ve dil otoritelerinin görüşleriyle desteklenerek hem filolojik hem de bağlamsal doğruluk sağlanır. Metinlerin hiyerarşik düzeni, kalıplaşmış geçiş ifadeleri (ör. min el-bāb, yukālu) ve kök-anlam ilişkisine dair açık argümantasyon yapısı, bu sözlüğü semantik analizler için vazgeçilmez kılar. Erken dönem oluşu sayesinde klasik kullanım örneklerine ulaşma imkânı vermesi ve anlamların tarihî gelişimini izleme imkânı sunması da tercih edilme sebepleri arasındadır. Özellikle aynı kökten türeyen kelimeler arasında kurduğu semantik bağlantılar, çağdaş anlambilim yaklaşımlarını destekleyen bir temelde güçlü bir kavramsal haritalama imkânı sağlar.

toz anlamına gelen şey ise fizikî durumu ve görünümü ortaya koymaktadır. Bu da âyetlerde kullanılan anlamlardan biridir. Nesne ve fonksiyonel kullanım açısından kelimenin semantik haritasına bakıldığında ise devenin hörgücünü sıkıştırdığı için deve sırtına iyice oturan semere ‘فَاتِر’ denmektedir. Bir maddenin fiziksel olarak yanma veya buharlaşma yoluyla azalmasına rağmen kokusunun yayılması ve özünü dışa vurması ve bunun sonucu olarak koku etrafında toplanmaya sebep olması yönünde bakıldığında ‘قُتَار /قَتَّرَ /قَتَرَ’ kelimeleri kızartılmış et ya da et kokusu anlamına gelmektedir. Bir yerde toplu ve sınırlı olmaları sebebiyle zırh halkalarının başlarına ‘قَتِير’ denir. Aynı kelime saç ve sakalda siyahlığın azalması ve beyazlığın artması ve çivi başlarına benzemesi sebebiyle ak saçlar anlamına gelmektedir. Bütün bu anlamların derununda görüldüğü üzere bir toplama ve daralma anlamıyla -dolaylı da olsa- ilişkisi görülmektedir. Buna rağmen bu anlamla ilişkisi olmayıp ses düşmesi veya başka nedenlerle kökle ilişkili olmayan birkaç kelime de zikredilmiştir.

Kur’ân’ın anlam zenginliğini ortaya koyarken, kıraat farkları da kavramların bağlamsal ve yorumlayıcı çeşitliliğini daha iyi anlamamızı sağlar. ‘k-t-r/قتر’ kavramı, ilk olarak cimrilik ve malı kısma anlamlarıyla dikkat çeken bir terimdir. Bu kavramın farklı kıraatlerle okunması, anlamda bazı detaylar sunmaktadır. Bu kökten gelerek dikkat çeken kıraatlerin başında ‘ولم يُقْتِروا’ kıraati gelir. Bu kıraat, kelimenin türetildiği ‘أقتر يُقْتِر’ fiiline dayanır ve malı paylaşmada kısıtlamayı başka bir ifadeyle israfın zıddını ifade eder.[470] Buna karşın, ‘وَلَمْ يَقْتُرُوا’ kıraati, ‘قتر يَقْتُر’ kökünden gelerek malı kısma[471] ve genel anlamda cimriliği vurgular. Üçüncü kıraat, ‘وَلَمْ يَقْتِروا’, aynı kökten gelmesine rağmen, bu anlamın farklı bir fonetik varyasyonunu sunarak kıraatin sözlü gelenekteki diyalekt zenginliğini göstererek döneminin lehçelerine tarihi bir ışık tutar.[472] Bu kıraat farklılıkları, Kur’ân’ın anlamsal yapısına katkıda bulunurken hem bireysel hem de toplumsal ahlaki değerler üzerine düşünme imkânı sunar. ‘k-t-r/قتر’ kavramının bu üç kıraati, cimrilik ve malı kısmadaki farklı dereceleri betimler. Bu kıraat tercihinin bir nedeni de ilk bakışta belirgin olmayan kıraat farklılıklarının dahi semantik tahlil yoluyla daha iyi analiz edildiğinde

[470] Ebû’l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi’t-Tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-ʿArabî, 1407), 3/292.

[471] İsmâʿîl Ḥaḳḳî b. Muṣṭafâ el-İstânbûlî el-Ḥanefî el-Ḫalvetî İsmâʿil Ḥaḳḳı Bursevî, *Rûḥu’l-Beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 6/244.

[472] Elif Efendi Hasîrizade, *en-Nuru’l-Kur’an fi Şerhi Lugati’l-Kur’an: Kur’an Lügati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2/169-170.

ortaya çıkarılabilecek anlam düzeylerini göstermektir. [473] Bu bağlamda 'k-t-r/قتر' kelimesi, anlam ve biçim açısından dikkate değer bir örnektir. Cimrilik, darlık ve kararma gibi anlamlarla ilişkilendirilen bu kök, Kur'ân'da farklı türevleriyle beş kez yer almıştır.[474]

İlk olarak "إِفْعَال" babından türetilmiş bir olarak: " وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِقَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ" "Varlıklı olan kendi gücü nispetinde, darda olan da kendi gücü nispetinde onları meşru bir şekilde faydalandırsın"[475] âyetinde 'الْمُقْتِر' kelimesi, maddi açıdan darlık çeken kişi anlamında kullanılmıştır.[476] Âyetin bağlamında, boşanma durumunda kadınlara verilecek nafaka konusunda kullanılmıştır. Âyet, zifafa girmeden veya mehir belirlenmeden önce gerçekleşen boşanma durumlarında, erkeğin maddi gücüne göre kadına bir nafaka vermesi gerektiğini belirtmektedir. Burada 'الْمُقْتِر/dar gelirli' kelimesi 'الْمُوسِع/varlıklı' kelimesinin karşıtı olarak kullanılmış ve her kişinin kendi maddi gücüne göre[477] sorumlu tutulduğu vurgulanmıştır. Bahsi geçen kavramın anlamsal çerçevesi İbn Ömer (ö. 73/693), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) gibi sahâbe önderleri ile Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722), Kadı Şüreyh (ö. 80/699 [?]), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Rebî' b. Enes (ö. 53/673)'in de aralarında bulunduğu ilk dönem tefsîr otoritelerince, bağlamsal zıtanlamlılık ve eşanlamlılık prensipleri merkeze alınarak tayin edilmiştir. Klasik literatürdeki nakillere göre 'k-t-r' kelimesi, varlık sahibi olmayı belirten 'الْمُوسِع' sözcüğü ile kavramsal bir ikili tezat teşkil eder. Maddi yoksunluğu belirten 'المعسر' lafzıyla da anlamdaş statüsünde değerlendirilmiştir.[478] Adı geçen âlimler bu ekonomik darlık hâlini,

---

473 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 3/292.

474 Kur'ân-ı Kerim'de "k-t-r/قتر" kökü ve türevleri toplam beş defa geçmektedir. Bu kullanımlardan biri, if'âl babından gelen ve "darlık/yokluk içinde olan" anlamına gelen el-muktir (الْمُقْتِر) ism-i fâilidir (Bakara 2/236). Kök, üç yerde isim formunda yer alır: "yüzü kaplayan karanlık, toz, kasvet" manasında katar (قَتَرٌ) (Yûnus 10/26) ve katarah (قَتَرَةٌ) ('Abese 80/41) kelimeleri ile "çok cimri" manasındaki katûr (قَتُورًا) kelimesi (İsrâ 17/100). Son olarak bu kök, sülâsî mücerred formda bir defa muzâri fiil olarak, "cimrilik etmek, kısmak" anlamında yakturû (يَقْتُرُوا) (Furkân 25/67) şeklinde kullanılmıştır.

475 Bakara, 2/236.

476 Ebū'l-Ḳāsim el-Ḥüseyn b. Muḥammed er-Rāğıb Râğıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, ed. Saffân Adnân ed-Dâvûdî (Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), 655.

477 Naṣr b. Muḥammed Ebû'l-Leyṯ es-Semerḳandî, *Baḥru'l-ʿUlûm*, thk. Maḥmûd Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/156.

478 Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*, ed. Musâid b. Süleymân et-Tayyâr - Nûh b. Yahyâ eş-Şehrî (Beyrut: Ma'hedü'l-İmâmi'ş-Şâtıbî - Dâru İbn Hazm, 2017), 24/4/293-295.

az sayıda giysi ya da cüzi bir miktar dirhem sağlayabilme gücü gibi sadece asgari düzeydeki yaşam standartlarını karşılayabilme durumuyla somutlaştırmışlardır.

Bakara Sûresi, 2/236 âyeti, özellikle evlilik sonrası temas gerçekleşmeden meydana gelen boşanma durumunda, tarafların yükümlülüklerini düzenlemektedir. Bu bağlamda da kıraat farklılıkları metne semantik açılar eklemektedir. Âyetteki iki kıraat farkı, kadın-erkek ilişkilerinde karşılıklılık ve ekonomik sorumluluğun takdiri gibi temel kavramlar üzerinde anlam genişlemesi meydana getirmektedir. Âyette geçen 'k-t-r/قتر' kökünün kıraat farkı bulunmamaktadır. Konu, her ne kadar 'k-t-r/قتر' kökü etrafında ifade edilmeye çalışılsa da bu kökün geçtiği âyetlerde var olan diğer kıraatlere yer verileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Zira kıraat farklılıkları semantik yorumlamalara farklı olanak sağlayıp sağlamadığı bu şekilde test edilecektir. Aynı âyette geçen 'تَمَسُّوهنّ' ve 'تُمَاسُّوهنّ' kıraatleri,[479] evlilikte cinsel temasın gerçekleşip gerçekleşmediği durumunu belirleyen dilsel yapılardır. 'تمسّوهنّ' kıraati, fail merkezli sade bir fiil yapısıdır 'مَسَّ–يمسّ', erkeğin tek taraflı eylemini ifade eder. 'تماسّوهنّ' ise 'تفاعل' babından türetilmiş karşılıklı eylemi ifade eden bir formdur. Burada iki tarafın da irade ve rızasının bulunduğu bir temas kastedilmektedir. Bu farklılık, yalnızca gramer düzeyinde değil, kadının toplumsal konumunun Kur'ân bağlamında nasıl inşa edildiği açısından da anlamlıdır. 'تُماسّوهنّ' kıraatiyle, kadın yalnızca edilgen bir nesne değil, eylemin öznesi olarak da konumlandırılmakta, bu da Kur'ân'ın adalet eksenli yaklaşımının lafzen ifade yönünü güçlendirmektedir. Aynı âyetin devamında yer alan "عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ" ifadesi, kıraat farklılığına göre iki şekilde okunmuştur: قَدَرُهُ: Kişinin gücü ve imkânı oranında bir davranışta bulunması gerektiğini belirtir. قَدْرُهُ: Belirli, ölçülmüş bir miktarı ifade eder.[480] 'قَدَرَهُ' kıraati, kişinin ekonomik gücüne dayalı bireysel bir takdir ve esneklik anlamı taşır. Bu yorumda sorumluluk, öznenin niyetine ve çabasına bağlanır. 'قَدْرُهُ' kıraati ise daha nesnel bir çerçeve sunar. Toplumsal veya hukuki düzen içinde takdir edilmiş ölçüye

[479] Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "ما لَمْ تَمَسُّوهُنَّ" ifadesinin hem Bakara hem de Ahzâb sûrelerindeki okunuşu hususunda kıraat imamları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Hamza, Kisâî ve Halef bu kelimeyi "ت" harfi dammeli ve "م" harfinden sonra bir "ا" ilavesiyle (ما لَمْ تُمَاسُّوهنّ) okumayı tercih ederken, geriye kalan kıraat imamları üç farklı yerde de aynı ifadeyi "ت" harfi fethalı ve "ا" harfi olmaksızın (ما لَمْ تَمَسُّوهُنَّ) seslendirme yoluna gitmişlerdir. Bkz: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/228.

[480] Bakara Sûresi 2/236'da geçen "قَدَرُهُ" ifadesinin iki farklı bağlamdaki okunuşu hususunda kıraat imamlarının farklı yaklaşımları mevcuttur. Ebû Ca'fer, Hamza, Kisâî, Halef, İbn Zekvân ve Hafs, ilgili kelimede "د" harfini fethalı olarak okumayı tercih etmişlerdir. Geriye kalan diğer kıraat imamları ise aynı kelimeyi her iki yerde de "د" harfi sakin olacak şekilde telaffuz etmişlerdir. Bkz.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/228.

gönderme yapar. İlk kıraat ‘قَدَرَهُ’ bireysel sorumluluk ve içten gelen takdirle şekillenen bir yaklaşımı vurgularken, ikinci kıraat ‘قَدْرُهُ’ daha çok normatif ve sistematik bir ölçüye işaret etmektedir. Bu fark, Kur’ân’ın sosyal adalet ilkesini hem kişisel hem de kurumsal düzeyde işler hale getirdiğini göstermektedir. Her iki kıraat farkı da kelimelerin semantik alanlarını genişletmektedir. ‘تماسّوهنّ’ yapısındaki karşılıklı fiil, âyetin içeriğinde yalnızca fiilin mahiyetini değil, ilişkinin öznesel doğasını da değiştirir. Bu, Kur’ân’ın kadına bakışını, pasif değil aktif bir taraf olarak sunar. Öte yandan ‘قَدَرَهُ/قَدْرُهُ’ kıraatleri de Kur’ân’ın ekonomik adalet anlayışına dair iki ayrı okuma imkânı sunar: biri öznel takdire, diğeri ise objektif ölçüye dayalıdır. Bu çerçevede ‘قَدَرَهُ/قَدْرُهُ’ kıraat farkı, sadece dilsel bir varyasyon olmanın ötesinde, Kur’ân’ın infak, adalet ve sorumluluk ilkelerini nasıl ele aldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. ‘قَدَرَهُ’, bireyin ekonomik gücünü esas alan daha öznel ve kendine has bir yaklaşımı ifade ederken ‘قَدْرُهُ’, daha sabit, normatif bir ölçüye işaret eder. Her iki kıraat de, ‘k-t-r/قتر’ kavramının hem bireysel takat hem de toplumsal denge bağlamında nasıl anlam kazandığını ortaya koyar. Böylece Kur’ân, kıraatler aracılığıyla infak sorumluluğunu bireyin niyet ve sosyal yükümlülükleri bağlamında da şekillendiren bir mesaj sunar. Bu da ‘k-t-r/قتر’ kavramının, kıraat farklılıkları ışığında hem ahlâkî bir ilke hem de sosyal bir ilke olarak yeniden inşa edildiğini göstermektedir.

İkinci olarak “وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ” “Onların yüzlerini ne bir kararma ne de bir zillet kaplar.”[481] Burada ‘k-t-r/قتر’ kelimesi, yüzlerin kararması anlamında fiziksel ve manevi bir durumu ifade eder.[482] Seçilen âyetlerin bağlamında kelime, karşıtlık ilişkisi içinde anlam kazanmaktadır. Yûnus sûresi 25. âyette Allah’ın ‘daru’s-selam/esenlik yurduna’a çağırısı ve doğru yola iletmesi söz konusuyken, 27. âyette kötülük işleyenlerin durumu anlatılmaktadır. Bu bağlamsal yapı içinde ‘k-t-r/قتر’ kelimesi, kötülük işleyenlerin yüzlerini kaplayan karanlık ve zillet haliyle ilişkilendirilmiştir. Belirtilen kök hakkında Ḫalîl b. Aḥmed, “غشيته قَتَرةٌ وقَتَرٌ” ifadesi “yüzünü ölüm ve ızdırap anındaki toz bulutu/karartı kapladı” anlamına geldiğini belirtmektedir.[483] Özellikle aynı âyette geçen “كَأَنَّمَآ أُغۡشِيَتۡ وُجُوهُهُمۡ قِطَعٗا مِّنَ ٱلَّيۡلِ مُظۡلِمًا” mealen “sanki yüzleri karanlık geceden bir parçayla örtülmüş gibi” ifadesi, ‘k-t-r/قتر’ kelimesinin karanlık ve kararma anlamını

[481] Yûnus, 10/26.
[482] Semîn el-Ḥalebî, *ʿUmdetü’l-Ḥuffâẓ*, 3/270.
[483] el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu’l-ʿAyn*, 5/124-126.

pekiştirmektedir. Bu kullanım, 'k-t-r/قتر' kelimesinin manevi bir durumu[484] da ifade ettiğini göstermektedir. Nitekim âyetin devamında bu kişilerin cehennem ehli oldukları belirtilmiştir. Bakara Sûresi 2/236'daki 'muktir' formunda görüldüğü üzere "k-t-r/قتر" kelimesinin salt ekonomik yoksunluk mânasını aşarak Yûnus Sûresi 26'da zikredilen 'kater/قَتَرٌ' lafzı vasıtasıyla ruhsal bir karanlık ve kasvet alanına evrildiği, dolayısıyla da belirgin bir anlamsal genişleme tecrübe ettiği saptanmaktadır. Söz konusu manevi buhran hâlini İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Atâ (ö. 114/732) ve İbn Abbas gibi mütekaddimûn âlimlerince 'sevâdü'l-vech/yüzün kararması' şeklinde somut bir fizyolojik metafora dönüştürülmüştür.[485] İlgili tasavvur, Mukâtil b. Süleyman'ın kelimeyi ışığın yitimi mânasındaki 'كُسوف' ile açıklamasıyla daha da pekiştirilmiştir.[486] Lafzın dışsal yansımalarından ziyade batıni yönüne ağırlık veren Mücâhid (ö. 103/721) ise mezkûr kavramı utanç, aşağılanma anlamındaki 'hizy/خِزْيٌ' mefhumuyla eşanlamlı kabul etmiştir. Buna ek olarak, ilâhî metinde 'kater' ifadesini takip eden 'ذِلَّةٌ' sözcüğünü Katâde, ağır ruhsal çöküntü anlamında 'keâbe/كآبَة' şeklinde tefsîr etmiştir.[487] Böylece kökle son derece sağlam bir eşdizimlilik bağı kurmuştur. Bu kelime kökü; mahcubiyet, hüzün ve içsel sıkıntının simaya vuran karanlık yüzünü de bünyesinde barındıran geniş çaplı bir semantik ağa işaret etmektedir.

"لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"

Bu âyetteki 'k-t-r/قتر' kelimesi, bazı kıraatlerde 'قَتَرٌ', isim şeklinde, kıraat tablosunda (Tablo 3.1.) da geçtiği üzere bazı şâz kıraatlerde ise 'قَتْرٌ', mastâr biçiminde okunmuştur.[488] Bu farklılık hem semantik hem de psikolojik düzeyde âyetin anlam alanını genişletmektedir. Kıraat farklılığının gramatik ve semantik yansımaları şöyledir: İsim olarak gelen 'قَتَرٌ', somut, gözle görülebilir bir karanlık veya duman lekesi olan is anlamına dönük bir gönderme sunar.[489] Mastar olarak gelen 'قَتْرٌ' ise karanlıkla kaplanma

[484] Muhammed Cemâlüddîn Kâsımî, *Mahâsinu't-Teʾvîl*, ed. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/19.

[485] Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*, 24/4/360.

[486] Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*, 24/11/63.

[487] Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*, 24/11/63.

[488] İbrâhîm b. İsmâʿîl (ö. 1994) el-Ebyârî, *el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye* (Müessesetü Sicilli'l-ʿArab, 1405), 5/305.

[489] İbn Cinnî, klasik Arap dilbilgisinde kelime vezinlerinin anlamsal karşılıklarını tahlil ederken, orta harfi sükûnlu olan "فَعْل" masdar vezninin doğrudan eylemin kendisini ifade etmek için, orta harfi fethalı olan "فَعَل" vezninin ise bu eylem sonucunda ortaya çıkan somut nesne veya mef'ul için kullanıldığını belirtmektedir. Müellif bu kuralı; silkeleme eylemi olan "نفْض" ile silkelenmiş nesne olan "نفَض", vurma

eylemi, Kurtubî'de yer alan İbn Bahr'ın yorumuyla da muvafık olan yüzün isli olma sürecini sunar.[490] Bundan dolayı isim formu, olgusal ve betimleyici bir anlam taşır. Meşhur olan 'قَتَرٌ' kıraatine göre âyet, cennet ehlinin yüzlerine hiçbir şekilde karanlık, duman ya da aşağılayıcı bir iz bulaşmayacağını bildirir. Mastar formu ile gelen 'قَتْرٌ' şâz kıraati ise eylemsellik içerir ve bir süreci ifade ederek müminlerin yüzlerinin kararma sürecine dahi maruz bırakılmayacağı vurgulanır. Dolayısıyla 'قَتَرٌ', sonucu 'قَتْرٌ' ise süreci merkeze alır. Her iki kıraat de cennetliklerin izzet ve vakar içinde olacaklarını. Dünyevî aşağılanma izlerinden, azap hatırlatıcı görsel öğelerden uzak tutulacaklarını farklı boyutlarda ortaya koyar. Bu iki kıraat farkına bir de ilâhî mesajın tonunun nasıllığı şeklinde şöyle bakabiliriz. Bu iki farklı okuma, Allah'ın müminlere yönelik hitabında taşıdığı şefkat, koruyuculuk ve ikram tonlarını farklı şekillerde öne çıkarır. Şöyleki; 'قَتَرٌ' kıraatinde Allah, müminlerin yüzlerini karartan somut herhangi bir şeyin bulunmadığını bildirerek görsel bir nezihlik sunar. Şâz olan 'قَتْرٌ' kıraatinde ise Allah, bu tür bir sürecin başlama ihtimalini dahi ortadan kaldırarak psikolojik bir güven ve tam koruma vaat eder. Bu söylem farklılığı, hitabın manevî bir teselli aracı olarak da işlev gördüğünü ortaya koyar. Şu hâlde; bu âyette ve benzer bazı âyetlerde 'k-t-r/قتر' kelimesi genel olarak yüzün kararması, Taberî'nin de ifade ettiği üzre somut anlamıyla beraber küçük düşme ve mahcubiyet anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.[491] Bu kullanım, Arap toplumunda 'yüzün kara çıkması' gibi onur kırıcı hallere de işaret eder. Âyetteki iki kıraat formu da bu anlam alanında kalmakla birlikte, farklı açılımlar sunar: 'قَتَرٌ' kıraatinde, yüzlerde azap veya aşağılanmaya dair hiçbir iz bırakılmaması vurgulanırken 'قَتْرٌ' kıraatinde ise böyle bir sürece hiç başlanmaması, hatta olasılığının bile dışlanması ön plana çıkar. Bu farklılık, müminin Allah katındaki konumunun izzetle yüceltilmiş olmakla belirlendiğini gösterir. Bu kıraat farklılığı, sadece bireysel anlamda değil, toplumsal psikoloji açısından da önem

eylemi olan "خبْط" ile vurulan nesne olan "خبَط" ve kovma eylemi olan "طرْد" ile kovulan nesne olan "طرَد" kelimeleri üzerinden temellendirir. İbn Cinnî'nin ortaya koyduğu bu sarf kaidesi, Yûnus Sûresi 26. ayette yer alan "'k-t-r/قتر'" kökünün somut is/leke anlamındaki "قَتَرٌ" ve karanlıkla kaplama eylemi/süreci anlmaındaki "قَتْرٌ" şeklindeki kıraat farklılıklarının anlamsal zeminini de birebir desteklemektedir. Söz konusu kuralın detaylı dilbilimsel tahlilleri için bkz.: İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/107.

[490] Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 8/331 İbn Bahr, "قَتَر" kelimesinin doğrudan "duhânu'n-nâr/ateşin dumanı" anlamına geldiğini belirtir ve buna "kutaru'l-kıdr/tencerenin isli dumanı" örneğini vererek kelimenin is ve dumanla olan bağını açıkça ortaya koyar.

[491] Taberî, "قَتَرٌ " kelimesini "toz/toprak/ğubâr" olarak tanımlar ve bunun yüze vuran psikolojik yansımalarına değinir. "قَتَرٌ"ın, yüzü kaplayan bir keder, üzüntü ve tutulma hali (kâbe ve küsûf) olduğunu belirtir. Bkz.: Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 12/165.

taşır. Yüz, Arap kültüründe bir insanın şerefi, itibarı ve görünürlüğü ile doğrudan ilişkilidir. Yüzde hiçbir karanlık veya kararma sürecinin bulunmaması, toplumun gözünde onurlu ve değerli bir birey olmayı simgeler. Birey düzeyinde bu âyet, kıraat farklarıyla birlikte okunduğunda, manevî huzur, korunmuşluk ve sevinç duygularını pekiştirir. Suheyb (ö. 38/659) ve Abdurrahman b. Ebî Leylâ (ö. 83/702)'dan da aktarıldığına göre; müminlerin yüzlerini hiçbir karanlığın ve zilletin kaplamaması, 'Doğrudan Allah'ın cemaline bakmış olmalarının' ardından gerçekleşen nurlu bir sonuçtur.[492] Yani mümin, kıyamet gününde hem yüzüyle hem de mahiyetiyle nurlanmış, lekesiz ve itibarlı bir varlık olarak tasvir edilir. Bu açıdan anlaşıldığı üzere, 'قَتَرٌ' kıraatiyle yüzeysel, somut lekeler reddedilirken 'قَتْرٌ' kıraatiyle bu tür lekelerin oluşum süreci bile imkânsız kılınır. Bu farklılık, Kur'ân'ın sadece anlam ile değil, duyguyla, sesle ve bağlamla da konuştuğunu ortaya koyar. Böylece kıraatler, semantik alanı çoğaltmakla kalmaz. Aynı zamanda Kur'ân'ın ilahî hitabının estetik, psikolojik ve toplumsal yönlerine katkı sağlar.

Üçüncü olarak 'قَتَرَة' kelimesinin geçtiği: "تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ" "Onu bir karartı kaplar"[493] âyetidir. Abese Sûresi 41. âyette geçen 'قَتَرَةٌ' kelimesi Yunus Sûresi'nde geçen 'قَتَرٌ' kelimesiyle yakın bir durumdadır. 'قَتَرَة', kişinin yüzünü kaplayan bir karartı ya da huzursuzluk anlamına gelir. Ebû Zubeyd et-Tâî'nin (ö. 62/682) şu beyti, kelimenin erken dönem kullanımına örnektir:

"يَا جَفْنَةً، كَنَضِيحِ الحَوْضِ، قَدْ كُفِئَتْ
بِثِنْيِ صِفِّينَ، يَعْلُو فَوْقَهَا القَتَرُ"

"Ey havuzdan çekilen su kovasına benzeyen çanak! Sıffîn geçidinde devrilip dökülmüş, üzerinde ise toz ve duman yükselmektedir."[494]

Beyitte 'k-t-r/قتر' kelimesi toz anlamında kullanılmış olup, savaşın yıkıcı etkisini vurgulayan mecazi bir anlam da taşımaktadır. Bu kullanım, kelimenin 'kısıtlama'dan 'örtme' kavramına uzanan anlam genişliğini gösterir. Cumhûr Kurrâ kıraatlerinde fethalı

---

[492] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/36.

[493] Abese, 80/41.

[494] Nûrî Ḥammûdî el-Ḳaysî, *Şiʿru Ebî Zubeyd eṭ-Ṭâʾî (ö. 62/682): Cemʿuhû ve Taḥḳîḳuhû* (Baġdâd: el-Mecmaʿu'l-ʿİlmiyyu'l-ʿIrâḳî Maṭbaʿatu'l-Maʿârif, 1967); "قتر/قَتَر", *Muʿcemu'd-Doḥa et-Târîḫî li'l-Luġati'l-ʿArabiyye:* (https://www.dohadictionary.org/dictionary/قَتَر: Doha Historical Arabic Dictionary) (Erişim 16 Ocak 2025).

te ‘قَتَرَةٌ’, İbn Ebî Able (ö. 152/769) şâz olan rivayetinde ise sâkin te ‘قَتْرَةٌ’ ile okunmuştur.[495] Fethalı okunuş, kelimeyi somut bir isim olarak değerlendirerek azabın yüzlerde bıraktığı görsel, yoğun ve aşağılayıcı karanlığı vurgularken sâkin te’li okunuş ise mastara yakın bir yapı ile kararma sürecini ve azabın oluşum evresini ifade eder. Bu farklılık, âyette geçen cezanın hem dışsal tezahürünü hem de ruhsal çöküş sürecini tasvir etmektedir. Böylece kıraat farkı, Kur’ân’ın yüzler üzerinden kurduğu kıyamet sahnesini inşa ederken, ilahî hitabın estetik, psikolojik ve ahlâki boyutlarına dair güzel detaylar sunar.

Dördüncü olarak İsrâ Sûresi 100. Âyette ‘قَتُور’ kelimesinin geçtiği “ وَكَانَ الْإِنسَانُ قَتُورًا” “İnsan cimri yaratılmıştır”[496] âyetidir. Bu âyetteki ‘قَتُور’ kavramı, insanın doğasındaki malı elinde tutma ve cimrilik eğilimini ifade eder. Bu kavramın semantik sınırları, erken dönem müfessirlerinin tefsîrlerindeki açıklamalarında net bir şekilde ortaya konmuştur. Nitekim İbn Abbas âyetteki kelimeyi doğrudan “بَخِيلًا/cimri” olarak tefsîr eder.[497] Katâde bu anlamı pekiştirerek “بَخِيلًا ممسكا/cimri ve elindekini sımsıkı tutan” şeklinde açıklamıştır.[498] Hasan-ı Basrî ve Yahya b. Sellâm ise kavramı “hem kendine hem de başkalarına karşı cimrilik eden, bencil kimse” bağlamında şerh etmiş; Mukâtil b. Süleyman ise bu tutumu “kendi nefsinden dahi esirgeyen” bir cimrilik olarak somutlaştırmıştır.[499] Yukarıda ifade edildiği üzere ‘k-t-r/قتر’ kökünün temel anlamı ‘Allah’ın emrettiğinden kısmak, esirgemek’ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu temel anlamın erken dönem kullanımına örnek olarak, Emevi dönemi şairi el-Ahtal’ın (ö. 75/694) şu beyti gösterilebilir:

”هُمُ الَّذِينَ يُبَارُونَ الرِّيَاحَ، إِذَا قَلَّ الطَّعَامُ، عَلَى العَافِينَ، أَوْ قَتَرُوا“

“Onlar, yiyecek azaldığında veya (insanlar cimrilik edip) esirgediğinde, rüzgârlarla yarışırcasına (cömertçe) yardım ederler.” [500]

---

[495] el-Ebyârî, *el-Mevsûʿatü’l-Ḳurʾâniyye*, 6/369.
[496] İsrâ, 17/100.
[497] Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 5/343; Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Ma’lûmâti’l-Kur’âniyye, *Mevsûatü’t-tefsîri’l-me’sûr*, 24/13/354.
[498] Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 5/343.
[499] Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Ma’lûmâti’l-Kur’âniyye, *Mevsûatü’t-tefsîri’l-me’sûr*, 24/13/354.
[500] Ebî Mâlik Ġiyâṯ b. Ġavṯ et-Taġlebî el-Ahtal, *Şiʿru’l-Aḫṭal Ebî Mâlik Ġiyâṯ b. Ġavṯ et-Taġlebî (ö. 75/694)*, ed. Faḫruddîn Ḳabâve (Beyrut-Dımaşk: Dâru’l-Fikri’l-Muʿâşır-Dâru’l-Fikr, 1416); “قتر/قَتَر”.

Bu beyit, ‘k-t-r/قتر’ kökünün fakirlik ve darlık anlamlarını vurgulamanın yanı sıra, kelimenin cömertlik karşıtı olarak cimrilik kullanımını da göstermektedir. ‘k-t-r/قتر’ kökünün geçtiği İsrâ Sûresi 100. Âyette var olan kıraat tahlillerinde, fonetik bir telaffuz farkına işaret eden bir kıraat dışında başka bir vecih bulunmamaktadır.

Beşinci olarak üç harfli mücerred fiil formunda: “ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا ”وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا “Onlar ki harcadıklarında israf etmezler, cimrilik de yapmazlar. Harcamaları bu ikisi arasında dengeli olur”[501] bu âyette ‘لَمْ يَقْتُرُوا’ fiili, harcamada aşırı cimrilik yapmamak anlamında kullanılmıştır. Görüldüğü üzere ‘k-t-r/قتر’ kökü, Kur’ân’da hem maddi hem de manevi daralmayı ifade eden geniş bir anlam yelpazesi sunmaktadır. Örneğin, Bakara 2/236 âyetinde ekonomik sıkıntı yaşayan kişilere gönderme yapılırken, Yunus 10/26 ve Abese 80/41 âyetlerinde daha çok manevi bir sıkıntı ya da huzursuzluk ifade edilmektedir. Aynı zamanda İsra 17/100 ve Furkan 25/67 âyetleri, cimriliğin insanın tabiatındaki bir özellik olduğunu ve bu özelliğin denge içinde tutulması gerektiğini vurgulamaktadır. ‘k-t-r/قتر’ kelimesi, Kur’ân’ın dilsel ve anlamsal yönünü anlamak açısından iyi bir örnektir. Farklı türevleriyle bu kelime, insanın ekonomik durumunu, manevi durumunu ve toplumsal denge anlayışını ifade eden kavramsal bir bütünlük sunar. ‘k-t-r/قتر’ kelimesinin maddi, manevi ve ahlâki boyutlarını kapsayan semantik yapısı, farklı kıraat geleneklerinin bu yapıya olan etkileri ve bu etkilerin Kur’ân’ın anlaşılmasındaki rolü incelenecektir. Ekonomik sıkıntıdan manevi huzursuzluğa, cimrilikten toplumsal dengeye uzanan geniş anlam yelpazesinin, kıraat farklılıklarıyla nasıl zenginleştirildiği perspektifinden ele alınacaktır.

Furkân Sûresi 67. âyette geçen ‘يَقْتُرُوا’ lafzı çevresinde oluşan kıraat farklılıkları ise şöyledir. Âyette şöyle buyrulur: ”وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا“ “Onlar ki harcadıkları zaman ne israf ederler ne de cimrilik ederler. Harcamaları bu ikisi arasında dengeli olur.” Bu âyette geçen fiil, farklı kıraatlerde üç mütevâtir ve bir şâz olmak üzere dört şekilde rivayet edilmiştir: İlk olarak ‘ي’ harfi fethalı ve ‘ت’ harfi ötreli olarak ‘يَقْتُرُوا’ şeklinde Hamza, Kisâî, Âsım Kûfe Kurrâsının tercihidir.[502] İkinci olarak ‘ي’ harfi fethalı ve ‘ت’ harfi kesreli olarak ‘يَقْتِرُوا’ şeklinde Ebû Amr, İbn Kesîr tarafından okunmuştur.[503]

[501] Furkan, 25/67.
[502] İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 466; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/334.
[503] İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 466; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/334.

Klasik kaynaklar, bu iki okuyuşun, temel sarfî yapıda ve doğrudan ‘harcamada kısmak, daraltmak’ eylemini ifade eden Arapçada aynı anlama gelen iki farklı dilsel kullanım olduğunu belirtir.[504] Üçüncü olark ‘ي’ harfi ötreli ve ‘ت’ harfi kesreli olarak ‘يُقْتِرُوا’ şeklinde Nâfi‘, İbn Âmir ve Ebû Ca‘fer, tarafından okunmuş olup[505] muzâri fiil, ‘افعال’ babında etken yapıdadır. Bu da harcamadaki kısıtlılığın kişinin içsel şartlardan kaynaklanabileceğini ve iradî olarak harcamayı daraltmak ve cimrilik yapmak anlamını ima eder.[506] Dördüncü olarak ‘ي’ harfi ötreli ve ‘ت’ harfi şeddeli olarak ‘يُقَتِّرُوا’ şeklinde şâz bir kıraatle okunmuştur. Fiil, ‘تفعيل’ babında, mübalağa içeren bir formdadır. Bu kıraatle harcamada yalnızca kısıtlama değil, aşırı derecede bencilce bir tutum, yoğun bir daraltma kastedilir.[507] Bu dört kıraat yapısı, ‘k-t-r/قتر’ kökünün dilsel sınırları içinde kalmakla birlikte, âyetin vurguladığı ahlâkî mesajın tonunu farklı düzlemlerde ifade eder. İlk üç kıraat, anlam açısından yakınlık göstererek Kur’ân’ın ekonomik adalet anlayışını dengeli harcama prensibiyle ortaya koyar. İbn Cerîr et-Taberî, sesletim ve bab farklılıkları barındıran bu üç meşhur okuyuşun tamamının Arap dilinde yaygın lehçeler olduğunu ve aralarında anlamsal bir ayrım bulunmadığını belirtir.[508] Nitekim erken dönem müfessirlerinden Katâde, hangi formda okunursa okunsun bu eylemi ‘Allah’ın emrettiği haktan esirgemek’ olarak tanımlarken;[509] A‘meş (ö. 148/765) “hak olandan kusur etmek/kısmak”, İbn Şihab ez-Zührî ‘hakkı menetmek’, İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ise ‘bakmakla yükümlü olduklarını aç ve çıplak bırakmak’ şeklinde şerh ederek,[510] lafızlar değişse de kıraatlerin işaret ettiği ‘hakkı esirgeme’ ana fikrinde ittifak etmişlerdir. Ancak şâz olan ‘يُقَتِّرُوا’ kıraati, bu denge ilkesini daha da belirginleştirerek, harcamada bilinçli, katı, mübalağalı cimrilik gibi ahlâkî olarak eleştirilmesi gereken bir durumu yansıtır. Böylece bu kıraat, fiilin şiddetini artırmakta ve âyetin ahlâkî uyarı tonunu kuvvetlendirmektedir.

Tilavet estetiği açısından da bu farklılıklar anlama paralel olarak ses zenginliği ve ton farkları üretmektedir. Örneğin, ‘يَقْتُرُوا’ kıraati kalın ve vurgulu seslerle katı bir tutumu

---

504 Taberi, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an= Tefsirü’t-Taberi*, 17/504; İbn Zencele, *Huccetü’l-kırâât*, 5014; Begavî, *Meʿālimü’t-Tenzīl*, 2000, 3/456; Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 13/74; Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Ma’lûmâti’l-Kur’âniyye, *Mevsûatü’t-tefsîri’l-me’sûr*, 24/166-168.

505 İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb‘a*, 466; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/334.

506 İbn Zencele, *Huccetü’l-kırâât*, 513.

507 Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 13/74.

508 Taberi, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an= Tefsirü’t-Taberi*, 17/504.

509 Taberi, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an= Tefsirü’t-Taberi*, 17/497.

510 Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Ma’lûmâti’l-Kur’âniyye, *Mevsûatü’t-tefsîri’l-me’sûr*, 24/16/168.

ima ederken ‘يُقْتِرُوا’ etken ve içsel zorunluluğu yansıtır. ‘يُقَتِّرُوا’ ise tilavetteki şiddetli vurgusuyla ahlâkî reddiyeyi kuvvetlendirir. Âyetde var olan ‘k-t-r/قتر’ ile ilgili kıraat farklılıkları, yalnızca dilsel bir varyasyon değil Kur’ân’ın harcamaya dair evrensel ilkesini ifade ederken anlam, ses ve duygu kesitlerini birlikte örerek çok boyutlu bir ahlâkî öğreti sunar. Şâz kıraat olan ‘يُقَتِّرُوا’, anlamın uç sınırını belirlerken, Kur’ân’ın sosyal adalet ve bireysel sorumluluk ilkelerine dayalı mesajını daha sert bir vurguyla dile getirir. Bu da kıraatlerin, sadece lafzî değil anlam bilimsel ve değer merkezli bir sistemin parçası olarak okunması gerektiğini göstermektedir.

Âyetin genel bağlamı, harcamada ne israfa ne de cimriliğe kaçmadan, orta yolun benimsenmesini konu alır. Bu çerçevede geçen “وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا” ifadesinde yer alan ‘قَوَامًا’ kelimesi de kıraat farklılığına konu olmuştur. Ebû Amr ve cumhûr kıraat imamları kelimeyi fetha ile ‘قَوامًا’ şeklinde okumuşlardır. A‘meş bu kelimeyi doğrudan ‘adl/ adalet’ olarak tefsîr ederken;[511] Ömer mevlâ Gufre (ö. 145-146/762-763) bu dengeyi ‘haksız yere infak etmemek ve üzerinde hak olanı da esirgememek’ şeklinde somutlaştırmıştır.[512] Mutarrif b. Şıhhîr (ö. 95/713-14) ise konuyu ilahiyatla ilgili bir düzleme taşıyarak israfı ve cimriliği iki ayrı günah (seyyie) kabul etmiş ve bu iki ucun ortasındaki ‘قَوامًا’ tutumunu ‘iki seyyie arasındaki hasene’ olarak tanımlamıştır.[513] Taberî’nin de işaret ettiği üzere Arapçada fethalı form, iki uç arasındaki ideal noktayı, denge ve adaleti ifade eder. Nitekim bedensel orantısı ve duruşu düzgün olanlar için ‘إنها لحَسنةُ القَوامِ في اعتدالِها’ denmesi bu dengeyi vurgular.[514] Bu okunuş, eyleme psikolojik ve sosyolojik bir durağanlık ile yapısal bir sağlamlık kazandırır. Her ne kadar klasik müfessirler bu iki formun temelde aynı anlama gelen iki farklı Arapça lügat olduğunu belirtseler de[515] kıraatlerin sunduğu anlamsal vurgular birbirini dışlamaz, aksine tamamlar. Diğer taraftan, Hassân b. Abdurrahmân’dan gelen şâz bir rivayette ise kelime ‘قِوامًا’ şeklinde okunmuştur.[516] Taberî ve Kurtubî’ye göre kesreli form, sıradan bir ölçülülükten ziyade; meblağ, sedâd ve milâku

[511] Ebû Muhammed Abdürrahmân b. Muhammed Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, ed. Es‘ad Muhammed et-Tayyib (Mekke - Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999), 8/2727; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 6/275.
[512] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8/2728.
[513] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8/2727.
[514] Taberi, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an= Tefsirü’t-Taberi*, 17/503.
[515] Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 13/74.
[516] Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 13/74.

hâl[517] gibi bir ailenin veya toplumun işlerinin üzerinde istikrar bulduğu, ayakta kaldığı ve devamlılığını sağladığı temel dayanak anlamına gelir.[518] Bu okunuş, eyleme psikolojik ve sosyolojik bir durağanlık ile yapısal bir sağlamlık kazandırır. 'قَوَامًا/قِوَامًا' kıraat farklılığı da tıpkı 'يَقْتُرُوا/يُقَتِّرُوا' kıraat farkında olduğu gibi, Kur'ân'ın ifade kudretini artıran ve ahlâkî mesajın tonunu farklı düzeylerde inşa eden bir örnektir. Bu şâz kıraat farklılığı, Kur'ân'ın 'k-t-r/قتر' köküyle ilişkili olarak kurduğu ölçülülük-aşırılık denklemine istikrar ve süreklilik boyutu da ekleyerek, harcama ahlâkının farklı yönlerine işaret eder. 'k-t-r/قتر' kökü etrafında şekillenen kıraat farklılıkları, Kur'ân'ın iktisat, denge, itidal ve ahlâkî ölçülülük ilkelerini hem lafız hem de anlam düzeyinde genişleten örnekler sunar. Gerek 'قَتَرٌ/قَتْرٌ' kıraatleriyle yüz ifadeleri üzerinden aşağılanma ve azabın psikolojik tasviri, gerek 'يَقْتُرُوا/يُقَتِّرُوا' vecihleri ile harcamadaki ahlâkî tutumların tonlaması, gerekse 'قَوَامًا/قِوَامًا' farkıyla denge ilkesinin istikrar boyutu, bu kökün Kur'ân'daki etik, estetik ve anlamsal değer üretme gücünü ortaya koyar. Anlam yönlerini iyice tahlil etmek için 'k-t-r/قتر' kavramının diğer Kur'ân terimleriyle olan ilişkilerini düşündüğümüzde kavramsal ilişkiler üzerine kurulmuş bir sistemle hareket etmek gerekir. 'k-t-r/قتر' kökünün geçtiği âyetlerde var olan kıraatleri topluca görmek için aşağıdaki tablodan istifade edilebilir.

Tablo 2.1: "k-t-r/قتر" Kökünün Geçtiği Âyetlerde Var Olan Kıraatler

Sûre	Sahih Kıraatler	Kaynak	Şâz Kıraatler	Kaynak
Bakara 2/236	قَدَرُهُ	Hafs, İbn Zekvân, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer, Halef.[519]	-	-
	قَدْرُهُ	On İmamdan Geri kalanlar	-	-
Yûnus 10/26	قَتَرٌ	Tüm İmamlar	قَتْرٌ	Hasan-ı Basrî, Ebû Recâ, İsâ b. Ömer, A'meş.[520]
İsrâ 17/100	قَتُوراً	Tüm İmamlar	-	-

[517] Kurtubî'nin Furkân Sûresi 67. ayetin tefsirinde harcamadaki dengeyi (kıvâm) açıklarken başvurduğu bu terimlerden "مَبْلَغ", israf ve cimrilikten uzak kalarak geçimi sağlamaya yetecek ideal ölçüyü; "سَدَاد", söz ve davranışta doğruluğu yansıtarak harcamada ihtiyacı tam isabetle gideren tutarlılığı; "مِلَاكُ حَال" ise birey ve toplum nizamının sarsılmadan ayakta kalmasını sağlayan temel yapısal dayanağı olan can damarını ifade eder. Kurtubî, "kıvâm" kelimesini bu kavramlarla açıklayarak, Kur'ân'ın emrettiği iktisadi itidalin yalnızca anlık bir tutum değildir. işlerin ve düzenin üzerinde istikrar bulduğu, devamlılığını sağlayan kalıcı ve sürdürülebilir bir temel olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz.: Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 13/74.

[518] Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 13/74; Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 17/503.

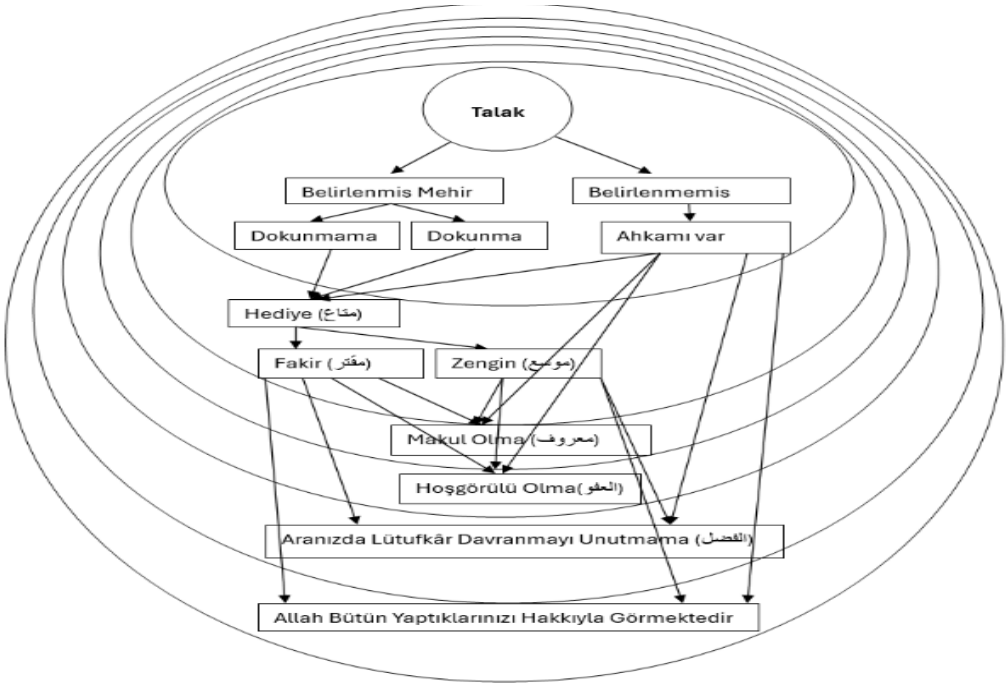
[519] İbnü'l-Cezerî, *Taḥbîru't-Teysîr fi'l-Ḳırâ'âti'l-ʿAşr*, 306.

[520] el-Ebyârî, *el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye*, 5/305.

Tablo 2.2: "k-t-r/قتر" Kökünün Geçtiği Âyetlerde Var Olan Kıraatler (Devamı)				
Furkân 25/67	وَلم يُقْتِرُوا	Nafi', İbn Âmir, Ebû Ca'fer.[521]	-	-
	وَلم يَقْتِرُوا	İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya'kûb.[522]	-	-
	وَلم يَقْتُرُوا	Geri Kalan Yedi İmam	-	-
	قَوَامًا	Tüm İmamlar	قِوَامًا	Hasan b. Abdurrahman.[523]
Abese 80/41	قَتَرٌ	Tüm İmamlar	قَتْرٌ	İbn Ebî Able[524]

Bahsi geçen kökün yukarıda verilen tahliller yanında aşağıda Toshihiko Izutsu'nun eşzamanlı anlam bilim teorisinden hareketle kelimeler ve kavramlar arasındaki ilişki ağı göz önünde tutularak kavramsal ilişkiler ortaya konmaya çalışılacak. Kavramsal ilişkilerin zihinde daha kolay canlanması için enegramlardan istifade edilmeye ve bunlara kıraatlerin katkısı değerlendirilecektir.

Şekil 2.1: Talak Kelimesinin Anlamsal Haritası ve Odak Noktası



Bakara, 236-237. Âyetler bağlamında Toshihiko Izutsu'nun eşzamanlı anlam bilim teorisine göre, kelimeler ve kavramlar arasındaki ilişki ağı, anlamın doğru bir biçimde kavranabilmesi açısından temel bir önem taşır. O'na göre kavramlar arasındaki

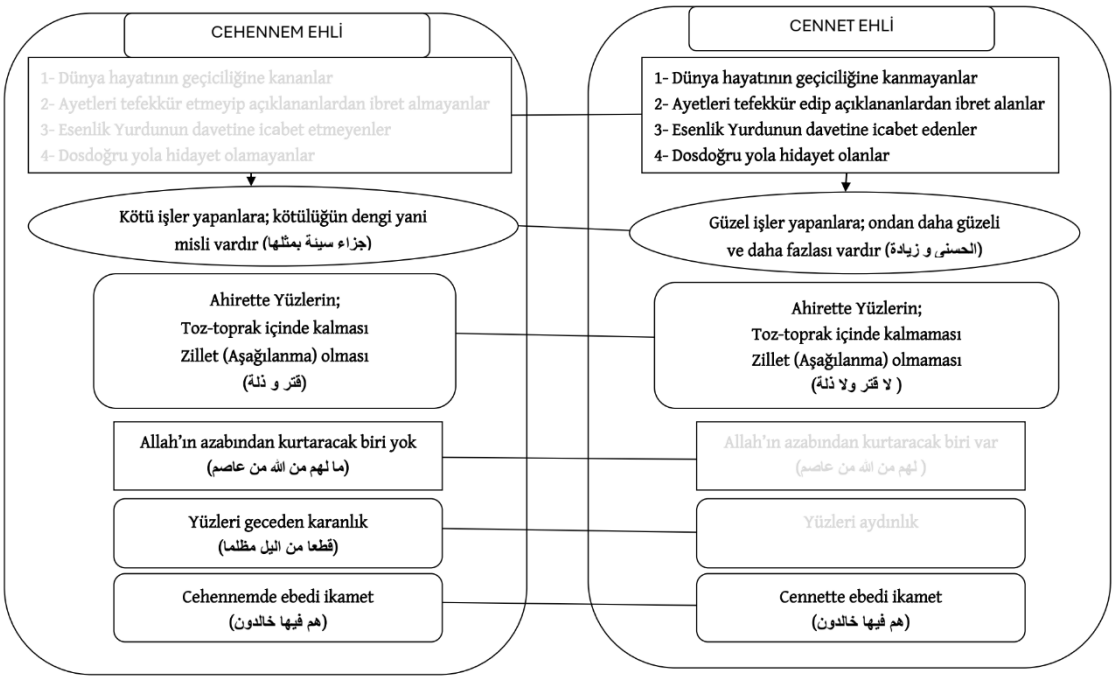
[521] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/334.
[522] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/334.
[523] el-Ebyârî, *el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye*, 6/92.
[524] el-Ebyârî, *el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye*, 6/369.

anlamsal ilişki, hiyerarşik bir düzen içinde ortaya çıkar ve kavramlar kendi anlam alanları içindeki pozisyonlarına göre farklı kategorilere ayrılır. Buna göre, 'anahtar kelimeler', 'odak kelimeler' ve 'en yüksek odak kelimeler' olarak üç temel kategori oluşturulabilir. Bakara Sûresi'nin 2/236-237. âyetlerinde yer alan 'talak' bağlamında oluşturulan kavram enegramı, bu teoriyi somutlaştırmak açısından oldukça değerlidir. Enegramın merkezinde bulunan Talak kavramı, semantik olarak belirleyici bir odak kelime olarak konumlandırılmıştır. Bu kavram, etrafında oluşan diğer anlam kümeleri için temel bir referans noktası teşkil etmekte ve kendi anlam alanını etrafındaki kavramlara doğru genişletmektedir.

Enegramda dışa doğru yayılan kümeler incelendiğinde, 'Hediye/متاع' kavramı ikinci dereceden bir odak kelime olarak dikkat çekmektedir. Bu terim, Bakara Sûresi 236. âyette geçen 'متاع بالمعروف' ifadesindeki anlamsal ilişkiler ağı içerisinde, fakir-zengin, makul olma ve hoşgörülü olma gibi terimlerle bağlantılar kurarak bir dünya görüşünü şekillendiren bir merkez konumuna gelmektedir. İzutsu'nun teorisi bağlamında bu kavram, merkezdeki talak kavramına bağlı ancak anlam alanını belirginleştiren ve daha geniş semantik kümeler oluşturan bir rol üstlenir. Enegramın en dış katmanında bulunan "Allah Bütün Yaptıklarınızı Hakkıyla Görmektedir" ifadesi ise en yüksek odak kelime için mükemmel bir örnektir. Bu ifade, bütün anlamsal ilişkileri kuşatan, onları yönlendiren ve manevi bağlamda en üst anlam kesitini oluşturan bir pozisyondadır. Kur'ân semantiğinde en yüksek odak kelime, tüm alt anlam alanlarını belirleyerek onlara metafizik ve ahlâki bir boyut kazandıran nihâî anlamsal referanstır. Bununla birlikte, 'Aranızda lütufkâr davranmayı unutmama 'الفضل', 'Afv/hoşgörü' ve 'makul olma/ma'rûf' kavramları, en yüksek odaktan başlayarak aşağıya doğru yayılan tüm anlamsal aşamaları kapsayıcı ve bütünleyici bir işlev üstlenmektedir. Bu kavramlar, İzutsu'nun teorisindeki semantik yapının hiyerarşisini kuşatan, aralarındaki ilişkiyi belirginleştiren ve söz konusu dünya görüşünün insani, sosyal ve etik zenginliğini bazı yönlerle sağlamaktadır. Bu bağlamda kıraat vecihleriyle semantik analiz arasındaki ilişkiyi vurgulamak gereklidir. Özellikle Bakara Sûresi 2/236-237. âyetlerinde tespit edilen kıraat farklılıkları, Kur'ân'ın semantik alanlarına da doğrudan etki etmektedir. 'تَمَسُّوهُنَّ/تُمَاسُّوهُنَّ' kıraatleri ile 'قَدَرَهُ/قَدْرُهُ' kıraat farklılıkları, kavramların anlamını zenginleştirerek anlamsal çeşitlilik kazandırmakta ve Kur'ân'ın adalet, sorumluluk ve infak gibi temel ilkelerini farklı boyutlarıyla ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda değerlendirildiğinde, 'قَدَرَهُ/قَدْرُهُ' kıraat

farklılıkları, bireysel ve toplumsal sorumlulukların sadece hukuki veya ekonomik ölçülere indirgenemeyeceğini, aynı zamanda insanın iç dünyasına, ahlâkî değerlerine ve

Şekil 2.2: Cehennem Ehli ve Cennet Ehli



sosyal bilincine dair incelikleri ortaya çıkarmaktadır. Bu kıraatlerin semantik alanları, 'makul olma', 'lütufkâr olma' ve 'hoşgörülü olma' kavramlarını besleyerek, Kur'ân'ın etik ve manevi dünya görüşünü güçlendirmekte, aynı zamanda her türlü eylemin nihayetinde Allah Teâlâ'nın gözetimi altında gerçekleştiği hakikatini hissettiren manevi ve ahlâkî mesaj içermektedir.

Yine Yûnus Sûresi, 25-26. Âyetler bağlamında Izutsu'nun semantik yöntemi, Kur'ân âyetlerinde tekrarlanan kavramların bir 'anlam alanı' oluşturduğunu varsayar.[525] Bu enegramda, 'Cehennem Ehli' ve 'Cennet Ehli' zıt kutuplar olarak ele alınmıştır. Bu iki topluluk için kullanılan nitelikler, eylemler ve nihâî akıbetler farklı kategori başlıkları altında sunulmuştur. Böylece, Kur'ânî metnin içerdiği 'davete icabet', 'ibret alma', 'hidayet', 'kötülük/kötü fiil', 'iyilik/güzel fiil', 'dünya hayatı/âhiret hayatı' gibi bir dizi üst kavram iki ayrı tipoloji içine yerleştirilerek, âyetlerdeki anlatımın zihinsel bir haritası oluşturulmuştur. Sûrenin 25. âyetinde, Allah'ın dâru's-selâma daveti ve bu davete icabet edenlerin niteliklerinden bahsedilir. Devamında 26. âyette ise, bu davete olumlu karşılık

[525] Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*, 28; 31.

verenlere ‘ihsan’ derecesinde lütuf ve nimetler vadedildiği, hatta yüzlerinden hiç karanlığın ve zilletin hâli görülmeyeceği açıkça beyan edilir. Burada ‘el-husnâ ve ziyâdesi’ ifadesi, âyetin metninde cennetliklerin esas vasfı olarak öne çıkar. Zıt kutupta ise, kötülüğü ilke edinmiş ve dâru’s-selâm davetine sırtını dönmüş kimselerin alacakları karşılık ifade edilir. Karanlık, yüzlerde zillet ve ebedî azaba uğrama gibi unsurlar bu tipolojinin karakteristik özelliklerini oluşturur.

Enegramda yer alan metinler, bu iki uç kategorinin Kur’ânî izahlarına dayanmakla birlikte, bazı ara başlıklar ve silik metinler âyetlerden doğrudan alınmamış, daha ziyade âyet ve bağlam kıyaslamalarından türetilmiştir. Burada, semantik yöntemin bir başka ilkesi devreye girer ki o da Kur’ân’daki kavramların farklı sûre ve âyetlerdeki kullanım örüntüleri, belirli bir merkezî kavrama işaret eden alt/yan kavramları da ortaya koyar. Enegramın sol tarafında ‘Cehennem Ehli’ sutunu altında şu temel unsurlar göze çarpmaktadır. Dünya hayatını önceliklendirme neticesinde Âyetleri tefekkür etmeme, ilâhî davet ve açıklamalardan ibret almama, dünya hayatına geçicilik bilincini katmama şeklinde belirginleşir. Bu, Kur’ân’da sıkça atıf yapılan ‘dünyaya aldanma/gurur’ veya ‘ahireti unutma/gaflet’ temalarının yansımasıdır. Davete itibar etmeme neticesinde ise ‘Esenlik Yurdu’ olarak kastedilen ‘darü’s-selâm’a yönelik davete bigâne kalma, tebliğe kulak asmama, Allah’ın âyetlerini küçümseme veya kale almama hâli söz konusudur. Bu duyarsızlık, âhirete dair sorumluluk bilincinin zayıflığıyla ilintilidir. Kötülük ve günahın egemenliği ise kötü fiillerle meşgul olma, karanlık ve zillet hallerinin yüzlerde tezahür etmesi sonucuna ulaştırdığı vurgulanır. Bu kısım, ‘zulüm, kötülük, isyan’ gibi kavramların semantik çerçevesinde birbirini besleyen bir döngü içinde bulunmasına işaret eder. Yûnus Sûresi 26. âyet, müminlerin yüzünde hiçbir karanlık (kater) ve zillet bulunmayacağını müjdeleyerek inkârcılara dolaylı bir tehdit sunarken; cehennem ehlinin asıl akıbeti 27. âyette çarpıcı bir şekilde tasvir edilir. Tefsîr kaynaklarına göre bu âyette bahsedilen karanlık ve zillet, sadece soyut ve manevi bir durum değildir. Şiddetli keder, azap beklentisi ve korkunun yüze vuran somut, fizyolojik bir siyahlığıdır.[526] Âyetteki, yüzlerin ‘zifiri gecenin karanlık parçalarıyla kaplanmış gibi’ olduğu benzetmesi, bu yıkımın bedensel dehşetini pekiştirir.[527] Nihayetinde, ilahî azaba karşı ‘onları koruyacak

[526] Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 11/173; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 11/147.
[527] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 11/149.

hiçbir kurtarıcı olmadığı' ve ateşin içinde 'ebedî' kalacakları vurgulanarak kötülüğün tabii neticesinin, kurtuluş ihtimali tamamen ortadan kalkmış, ebedî ve fiziksel bir yıkım olduğu ilan edilir.[528] Enegramın sağ sutununda ise 'Cennet Ehli' başlığı yer alır ve şu unsurlar öne çıkar. Allah'ın davetine katılımın doğal sonucu, dünya hayatını bir imtihan süreci olarak görme, hidayet rehberini takip etme, âyetlerden ve açıklamalardan ibret alarak yaşamı düzene koymadır. Bu, metinsel olarak 'dârü's-selâm daveti'ni kabul etmeye ve gereğini yerine getirmeye işaret eder. Güzel fiiller ve ihsan açısından bakıldığında söz konusu âyetlerde cennetliklerin yüzlerinde zilletin aksine bir aydınlığın hâkim olacağı, hatta 'hüsna ve ziyade/daha fazlası' müjdesi verileceği belirtilir. Bu 'ziyade' kimi müfessirlerce Allah'ın cemalini görme, sayısız nimetlere erişme veya daha genel bir 'kat kat ecir' anlamında yorumlanmıştır.[529] Yüzlerin aydınlığı ve ebedî ikamete gelince müşahhas olarak cennet ehlinin simasına yansıyan parlaklık, zahirî ve bâtıni aydınlığın bir sembolüdür. En nihayetinde onların mekânı ebedî kurtuluş ve huzur/selâm yurdu olarak tasvir edilir. Geçicilik-kalıcılık dengesi açısından bakıldığında burada dünya hayatını geçici olarak idrak edip, onu ahirete uzanan bir köprü kılanlar, kendilerini ebedî konaklama yurdunda bulurlar. Izutsu'nun yönteminde geçici-kalıcı, karanlık-aydınlık gibi karşıtlıklar aynı düzlemi paylaşan zıt semantik kutuplar olarak değerlendirilir.[530] Yukarıda da ifade edildiği üzere enegram üzerindeki silik metinlerin, doğrudan âyetlerin lafzından değil, karşılaştırmalı çıkarımlardan ve bağlamsal yorumlardan beslendiği ifade edilmiştir. Söz konusu silik notlar, metinler arasındaki dokuyu pekiştirmeye ve okurun zihninde iki karşıt tipolojiyi netleştirmeye hizmet eder.

Kıraat açısından incelendiğinde cennet ehlinin yüzlerinde 'k-t-r/قتر' ifadesi fethalı 'قَتَرٌ' kıraatiyle görünür, somut azap izlerini gösterir. Sukûnlu 'قَتْرٌ' kıraatiyle ise gelişim sürecinin dışlanmasını öne çıkarır.[531] Bu, 'k-t-r/قتر' kavramının farklı okunuşları, Kur'ân'ın infak, adalet ve sosyal düzen ilkelerinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde nasıl tezahür ettiğini ortaya koyar. Bu çözümleme hem ilgili âyetlerin lafzî hem

528 Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 11/177.

529 İbn Keṯîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*, 4/230; Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 8/330; el-Ḥuseyn b. Mesʿûd b. Muḥammed b. el-Ferrâʾ Ebû Muḥammed el-Beğavî, *Meʿâlimu't-Tenzîl*, thk. Muḥammed ʿAbdullâh en-Nemr v.dğr (b.y.: Dâru Ṭaybe, 1417/1997), 4/130; Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Muḥammed el-Baṣrî Mâverdî, *en-Nuket ve'l-ʿUyûn*, thk. Seyyid b. ʿAbdilmaḳṣûd b. ʿAbdirraḥîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.), 2/432.

530 Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*, 50-53.

531 el-Ebyârî, *el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye*, 5/305.

de kavramsal boyutları bakımından zengin bir çerçeve sunar. Abese Sûresi 41. âyette geçen ‘تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ’ ifadesi de Yûnus sûresindekine benzer şekilde, azap gören yüzlerin halini betimlerken ‘قَتَرَةٌ’ kelimesinin قَتَرَةٌ ve şâz olarak قَتْرَةٌ gibi farklı kıraat biçimleriyle[532] okunmuştur. Klasik dil ve tefsîr kaynaklarında her iki form da sıradan bir tozlanmayı değil, şiddetli keder, korku ve azap beklentisinin insan yüzünde oluşturduğu dumanımsı siyahlığı ifade eder.[533] Buradaki fetha ve sükûn varyasyonu, Arapçadaki fonetik bir tahfif olup eylemin anlamsal özünü bölmez. Aksine her iki okuyuş da Kur’ân’ın mucizevi tasvir gücünü yansıtarak, inkârcıların o günkü içsel dehşetlerinin ve kalplerindeki titremenin, yüzlerine vuran somut, fiziksel bir karanlığa nasıl dönüştüğünü kusursuz bir biçimde ortaya koyar.

Eşzamanlı anlam bilim ekseninde yürütülen bu bölüm, kıraat farklılıklarının yalnızca yüzeysel veya fonetik telaffuz varyasyonları olmadığını göstermektedir. Aksine metnin psikolojik, ahlâkî ve fıkhî derinliğini inşa eden kurucu dilsel arayüzler olduğunu açıkça ortaya koymuştur. ‘k-t-r/قتر’ kökü etrafında şekillenen âyet tahlilleri bağlamında incelenen katerun/katrun, kaderuhû/kadruhû ve yaktürû/yükattirû gibi vecihler, farklı okuyuş biçimlerinin Kur’ân metninde herhangi bir anlam çatışmasına yol açmadan anlamsal ve retorik yelpazeyi nasıl çoğalttığını somutlaştırmaya çalışmıştır. Ayrıca, Toshihiko Izutsu’nun semantik ilişkiler ağı modelinin kıraat farklılıklarıyla entegre edilmesi, âyetlerdeki merkezî odak kelimeler ile kıraatlerin ürettiği ince anlam nüansları arasındaki tamamlayıcı ilişkiyi daha görünür kılmış ve Kur’ân’ın çok boyutlu dünya görüşünün haritalandırılmasına küçük bir katkı sağlamıştır. Sonuç olarak bu başlık, eşzamanlı semantik analiz yönteminin, kıraatlerin Kur’ân’ın mucizevi beyanını ve estetik yapısını destekleyen çok boyutlu bir ihtilâf-ı tenevvü olduğunu ispatlamada işlevsel bir araç olduğunu kanıtlamaktadır.

Eşzamanlı anlam bilim ekseninde yapılan bu tahliller, kıraat farklılıklarının belirli bir bağlam ve zaman dilimi içerisinde metnin anlam ağını nasıl zenginleştirdiğini açıkça göstermektedir. Ancak Kur’ân kavramları yalnızca statik bir ilişkiler ağına hapsolmuş değildir. Aksine dil durağan bir yapıda olmadığından kelimeler tıpkı canlı birer organizma gibi tarihsel süreç içerisinde doğar, büyür, gelişir ve zamanla daralma, genişleme, başkalaşma veya anlam kayması gibi çeşitli değişikliklere uğrayabilirler. Bu

[532] el-Ebyârî, *el-Mevsûʿatü’l-Ḳurʾâniyye*, 6/369.
[533] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 11/148, 30/137.

nedenle, kıraat farklılıklarının anlama etkisini bütüncül bir şekilde değerlendirebilmek için, kavramların sadece belirli bir kesitteki kullanımlarına değil, zaman ölçeğinde geçirdikleri bu anlamsal evrimlere de bakmak gereklidir. Bu gereklilikten hareketle, kelimelerin ve kavramların zaman içindeki dönüşümlerini araştıran artzamanlı anlam bilim yöntemine başvurulması, kıraatlerin ve müfessirlerin bu kıraatlere verdikleri anlamların Kur'ân kelimelerine kattığı tarihsel derinliği görmek açısından bir adımdır.

2.2. Kıraat Verileri Işığında 'ضعْف' Kelimesinin Tarihsel Tefsîrî Anlamları

Kur'ân Tefsîrleri, anlam renklerini dönemsel ve bağlamsal etkileşimlerini ortaya koymaktadır. Tam da bu açıdan kıraatlerin değerlendirilme süreçleri de müfessirler nezdinde bir farklılık arzedip etmediği araştırılması gerekmektedir. Bu inceleme, kıraat farklılıklarının tefsîr geleneği içindeki yorumlanma biçimlerinin, müfessirlerin anlam bilimsel tercihleri doğrultusunda nasıl şekillendiğini ortaya koyabilir. İşte tam da bunu tespit etmeye yönelik bir bölüm kaleme aldık. Zira bu yöntem dilin durağan bir yapıda olmadığını, kelimelerin birer canlı organizma gibi olduğu varsayımıyla hareket eder. Zira kelimeler doğar, büyür, gelişir ve yok olabilir.[534] Bahsi geçen hareketlilik dilin yalnız ses bilimsel ve yapısal boyutlarında gerçekleşmez. Aksine anlamlarında da meydana gelebilir. Bu durum daralma, genişleme, başkalaşma, kayma, sapma, iyileşme ve kötüleşme gibi değişikliklere uğrayabilir.[535] Bu süreç, Kur'ânî kavramlardan biri olan 'ضعف' kelimesinin tarihsel seyri ile Rûm Sûresi 54. Âyet bağlamındaki tefsîr yorumları için de geçerlidir. İlahî kelamın kıyamete değin sürecek evrensel rehberliğinin doğru kavranması, muhatapları için bir gerekliliktir.[536] Vahyin özünü yakalamak ise ancak kutsal metni oluşturan kelime ve mefhumların incelenmesiyle mümkündür.[537] Bu noktada çağdaş dilbilimin ana dallarından anlam bilim, metinsel kapalılıkları gidermede ve doğru yorum usullerini belirlemede işlevsel bir metot sunar.[538] Bir lisanın merkezî kavramlarını ve semantik ağını bütüncül bir yaklaşımla ele alan bu yöntem; kelime ve önermelerin mâna düzeyleri arasındaki bağları çözümler.[539] Böylece Kur'ân'ın inşa ettiği dünya

[534] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*, 48.
[535] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 258-261.
[536] Suyutî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 4/199.
[537] Zerkeşî, *Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/173.
[538] Hasan Yılmaz, "Tefsir Yönelişleri Bağlamında Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu (30 Kasım 2018)* (Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 323.
[539] Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*, 15.

görüşü, kelimelerin nüzul ortamındaki ve tarihsel süreçteki semantik dönüşümleriyle birlikte tespit edilebilir. Anlambilimin temel gayesi, metnin kendi iç bütünlüğünden hareketle tutarlı ve nesnel bir yoruma ulaşarak hatalı tevil yahut anlam kaymalarının önüne geçmektir.[540] Netice itibariyle söz konusu yöntem; lafızların etimolojik ve bağlamsal ilişkilerinden beslenen yorumsal bir zemin oluşturmaktadır. Artzamanlı semantik boyutuyla da bu unsurların zaman skalasındaki tarihsel değişimini takip eder.[541] Tarih boyunca yapılan tefsîr çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmalar aslında kendi dönemlerini yansıtacak anlam bilimsel içerikler barındırması muhtemel bir durumdur. Bu bağlamda müfessirlerin sosyo-kültürel ve itikadi arka planları, Kur'ân'ın yorumlanmasında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur.[542]

Başlık, 'ضعف' kelimesinin Kur'ân'daki semantik yönleri incelemeyi hedeflemektedir. Özellikle, farklı dönemlerde yaşamış müfessirlerin 'ضعف' kelimesine yükledikleri anlamların artzamanlı bir tahlili yapılacak, böylece kelimenin tefsîr geleneği içindeki anlamsal serüveni detaylı bir şekilde ortaya konulacaktır. Ayrıca, Kur'ân'ın okunuş biçimleri olan Kıraatlerin, bu kelimenin anlamına ve inceliklerine[543] nasıl katkı sağladığı da analiz edilecektir. Böylece, 'ضعف' kelimesi üzerinden Kur'ân'ın vermek istediği mesajın daha geniş ve objektif bir şekilde anlaşılmasına bir katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Klasik Arap dilbiliminde ve Kur'ân Semantiği bağlamında 'ضَعف' kökü, bünyesinde karşıt anlamsal boyutlar taşıması bakımından öne çıkar.[544] Kökün etimolojik

---

[540] Hadieh Nasif, *Arap Dilinde Semantik Gelişim* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2023), 5.

[541] Izutsu, *Kur'an'dan Allah ve İnsan*, 36-37; Ayşe Aytekin, *"N-Ş-E" kökünün Kur'an'daki yaratma ile ilgili kavramlar çerçevesinde semantik analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2019), 17; Habip Gül, *Kur'an-ı Kerim'de hüsran kavramının semantik analizi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2012), 2; Keskin, *Kur'an'da h-k-m kökünün semantik analizi*, 12.

[542] Aydın Kudat, "Kur'an Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", *Turkish Studies - Religion* 15 (2020), 43-44; 175-176.

[543] Küçükturgut, *Semantik Açidan Kiraatlerde "Müdrec" Kavrami*, 40.

[544] Muhammed Hasan Cebel, *el-Muʿcemü'l-iştikākī el-muaşşal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kāhire: Mektebetü'l-Ādāb, 2010), 3/1289. Müellif, "ضعف" kökünün merkezî anlamını "bir şeyin arasında, ona benzer (mumâsil) kalın bir şeyin bulunması ve ondan ayrılması" şeklinde tanımlar. Bu merkezî anlamdan iki temel yön türediğini belirtir: İlki, kalınlık ve kuvvetin bünyeden ayrılması veya yokluğu anlamına gelen zayıflık (ḍaʿf)tır. Bu yön "kuvvetin ademi (yokluğu)" fikrini ifade eder. İkincisi ise, bir şeyin kendi içinde kendisine benzer bir şeyi barındırması veya içermesi anlamına gelen katlama (ḍiʿf)tır. Bu yön, "bir şeyin mislinin ona eklenmesi" düşüncesine dayanır. Cebel'e göre bu iki anlam hattı, kökün

tahlili; ilk bakışta çelişik gibi duran, bir taraftan güç ve takatsizlik durumunu diğer taraftan ise niceliksel artış ile katlanarak çoğalmayı ifade eden iki zıt anlam odağını bir arada ihtiva ettiğini göstermektedir.[545] Bu kökün fiil formu olan 'ضَعُفَ', 'zayıfladı' anlamına gelmektedir. Masdarı ise 'ضَعْفٌ' ve 'ضُعْفٌ' şeklinde hem fethalı hem de dammeli şeklinde kullanılmaktadır.[546] Dil âlimlerinden bazıları bu iki telaffuzu eş anlamlı veya lehçe farklılığı olarak değerlendirmiştir.[547] Kökün diğer türevleri arasında zayıflatma ya da sayısal bir katlama anlamlarında 'تَضْعِيفْ', ekleme ve isnat etme anlamlarında 'إضْعَاف' kelimeleri de vardır.[548] Bu kelime, zayıflık anlamında Rûm Sûresi 54. âyette insan ömründe var olan döngüsel evrelerine önem veren bir yöntemle üç defa geçmektedir. Âyetin meali şöyledir:

" ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ "

"Allah, sizi güçsüz olarak yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından bir güç veren, sonra gücün ardından bir güçsüzlük ve yaşlılık verendir. O dilediğini yaratır. O hakkıyla bilendir, hakkıyla kudret sahibidir."[549]

Âyette geçen 'ضعف' kelimesinin her bir kullanımı ilk bakışta üç evreye işaret eden gerçek zayıflık anlamındadır. Bunlar: İlk evre bebeğin çaresizliği ve acziyeti, ikinci evre gençliğin enerjisi ile üçüncü evre ise yaşlılığın güç kaybı ve bitkinliği ile ilgilidir. Erken dönem müfessirleri bu temel anlamı vurgulamışlardır. Mesela Taberî ve öncesindeki bazı müfessirler 'من ضَعف' ifadesini 'nutfeden yani meniden yaratıldı' şeklinde tefsîr ederek ilk zayıflığı, insanın yaratılışının özü olan bayağı bir suya hamlederler.[550] Bu dönemde

ontolojik olarak hâllerin değişimi –yani kuvvetin ayrılması ve mislinin eklenmesi– fikrine dayalı bir yapı oluşturduğunu göstermektedir.

545 İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/362.

546 Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1390.

547 Abdürrâzık b. Hammûde el-Kādûsî, *Eserü'l-kırâ'âti'l-Kur'âniyye fi's-sınâ'ati'l-mu'cemiyye: Tâcü'l-'arûs nemûzecen* (Helwan: Helwan Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2010) (Şamile (أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية تاج العروس نموذجا (عبد الرازق بن حمودة القادوسي)), 280.

548 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/204.

549 er-Rûm 30/54.

550 Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88)'a nisbet edilen görüşe göre. Muḥammed b. Ya'ḳūb Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbās min Tefsîri İbn 'Abbās* (Beyrūt: Dārü'l-Kutūbi'l-'İlmiyye, ts.), 343; Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'ye nisbet edilen görüşe göre. Ebū İṣḥāḳ Aḥmed b. İbrāhīm Se'lebī, *el-Keşf ve'l-Beyān 'an Tefsīri'l-Ḳur'ān*, ed. Ṣalāḥ Bā'işmān vd. (Cidde: Dārü't-Tefsīr, 2015), 10/238; Kâtade (ö. 117/735)'ye nisbet edilen görüşe göre. Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 18/81; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza Kirmânî, *Lübâbü't-tefâsîr*, ed. Abdullah b. Hamed el-Mansûr vd. (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2008); Kirmânî, *Lübâbü't-tefâsîr*; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, ed. Abdullah

(7-9. yy) yazılan tefsîrlerde görüşü beyan edilenler arasında olan İbn Keysân (ö. 320/932) ilk zayıflığı, heva ve hevese düşkünlükten, korku ve hüznün getirebileceği şaşkınlıktan meydana gelecek zayıflık olarak tefsîr eder.[551] Yine Erken devir tefsir açıklamalarında (7-9. yüzyıllar) bahsi geçen üçüncü zaafiyet merhalesi; ihtiyarlık ve mecalden düşmeyi belirten 'هرم' ile akabinde saçların ağarmasını ifade eden 'شيبة' kavramlarıyla izah edilmiştir ve ilgili ifadenin insanın bedensel kuvvetini yitirmesine matuf olduğunu vurgulamışlardır.[552] Bu dönemde (7-9. yy) 'ضعف', çoğunlukla fizyolojik çerçevede doğum öncesi dönem, bebeklik dönemi zaafı ve son aşamadaki yaşlılık zaafiyeti olarak anlaşılmıştır. Nitekim Tefsîr geleneğinde 'ضعف' kavramına yönelik ilk anlamsal tespitler İbn Abbas'a dayandırılan rivayetlerde görülmektedir. Bu ilk dönemde söz konusu terim, ana rahmindeki nutfe ile çocukluk dönemindeki bedensel zayıflığa karşılık gelmektedir.[553] Sekizinci yüzyılda Mücâhid ilgili kavramı ilk güçsüzlüğün ardından gelen gençlik safhası olarak okurken,[554] Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) konuyu doğrudan meni olgusuyla bağdaştırmıştır.[555] Katâde ve Mukâtil b. Süleyman ise eş zamanlı olarak ilk zayıflığı nutfe, sonraki zayıflığı ise ileri yaşlılık şeklinde kategorize etmiştir.[556] Dokuzuncu asra gelindiğinde Yahya b. Sellâm (ö. 200/815) kavramı erkeğin nutfesi ve devamındaki gençlik süreciyle tanımlamıştır.[557] Dönemin dilcilerinden Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]) ilk evreyi çocukluk çağı acziyeti, son evreyi ise güç kazanımından sonra beliren yaşlılık yıpranması şeklinde tasvir ederken,[558] İbn Kuteybe (ö. 276/889) konuyu kısaca meniden var oluş şeklinde özetlemiştir.[559] Dilbilimci Ferrâ

Mahmud Şehhate, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 3/342; Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Sellâm el-Ḳayravânî Yaḥyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1425/2004), 2/666; Ebû ʿUbeyde Maʿmer b. Muŝennâ et-Teymî el-Baṣrî Maʿmer b. Muŝennâ, *Mecâzu'l-Ḳurʾân*, ed. Muḥammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Ḫâncî, 1961); Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî İbn Ḳuteybe, *Ğarîbu'l-Ḳur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1958), 343.

551 Seʿlebī, *el-Keşf ve'l-Beyān*, 10/238.

552 Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88)'a nisbet edilen görüşe göre. Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbās*, 343; Katâde (117/735)'ye nisbet edilen görüşe göre. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923) Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, ed. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, 1923), 20/118; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebïr*, 3/342; Maʿmer b. Muŝennâ, *Mecâzu'l-Ḳurʾân*, 2/125.

553 Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbās*, 343.

554 Mücâhid'in bu yorumu, Mâverdî kanalıyla aktarılmaktadır: Mâverdî, *en-Nuket ve'l-ʿUyûn*, 4/322.

555 Hasan-ı Basrî'nin görüşü, Seʿlebî kanalıyla nakledilmektedir: Seʿlebī, *el-Keşf ve'l-Beyān*, 10/238.

556 Katâde'nin yorumu için bk.: Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 20/18; Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 18/81; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, 3/342.

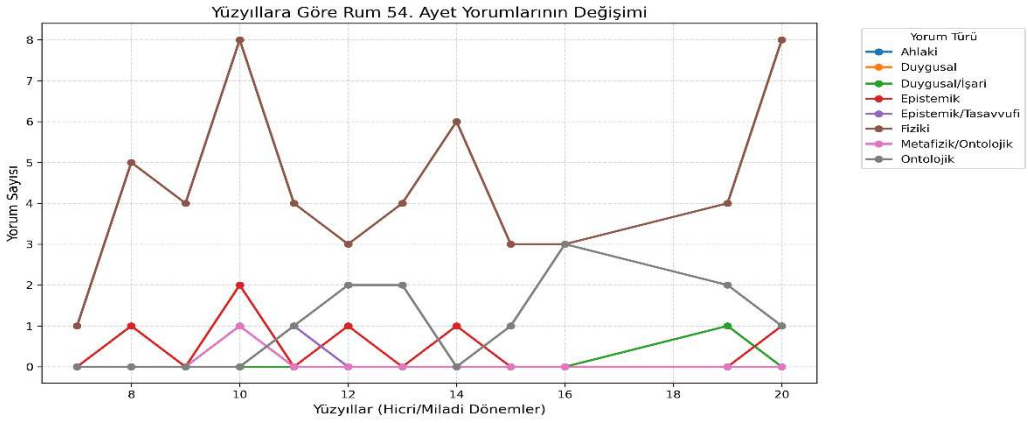
557 Ebû Zekeriyyâ el-Kayrevanî Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, ed. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/2/666.

558 Maʿmer b. Muŝennâ, *Mecâzu'l-Ḳurʾân*, 2/125.

559 İbn Ḳuteybe, *Ğarîbu'l-Ḳur'ân*, 343.

(ö. 207/822) ise semantik boyutları bir kenara bırakarak meseleyi tamamen Kureyş ve Temîm lehçe farklılıklarına dayalı bir kıraat vechi olarak değerlendirmiştir. Onuncu asır itibariyle bu dağınık yaklaşımlar yerini daha sistematik bir uzlaşıya bırakmıştır. Taberî; nutfe/çocukluk, gençlik dönemi ve saç ağarması evrelerini kapsayan üçlü bir gelişim şeması sunmuş, Zeccâc (ö. 311/923) da bu tasnife dilbilimsel bir zemin kazandırmıştır. Nakil geleneğine sadık kalan İbn Ebî Hâtim süreci nutfe ve yaşlılık olarak naklederken; Mâtüridî meseleye çok vechli yaklaşarak fiziksel boyutun yanına ahlâki ve metafizik anlam katmanları eklemiştir. Nehhâs konuyu irab ve anlam açılarından birlikte işlemiş; Cessâs (ö. 370/981) ise rahimdeki ilk var oluş ile yaşlılık dönemi arasındaki o görece güçlü safhayı, insanın akıl ve irade kazanma süreci olarak yorumlamıştır. Semerkandî ise kavramı nutfe ve henüz muhakeme yeteneği gelişmemiş çocuk üzerinden çift taraflı okuyarak nihâî evreyi saç ağarması şeklinde adlandırmıştır. Ancak bu dönem (7–10. yy) dilcilerinden olan Halil b. Ahmed (ö. 170/786), araştırabildiğimiz kadarı ile ilk defa bu kelimenin fethalı 'ضَعف' haliyle fikirde zayıflık, dammeli 'ضُعف' haliyle ise bedende zayıflık anlamına geleceğini ifade eder.[560] Bu ifade, çağdaşı tefsîrlerde kendini göstermezken, sonraki dönem müfessirlerine anlamsal yönler için kaynaklık ettiğini ifade edebiliriz. Halil b. Ahmed sonrasında müfessirlerin zihninde bu kavram yeni çağrışım boyutları ile ifade edilmeye başlanmıştır. Mâturidî (ö. 333/944)'ye kadar yukarıda ifade edilen fizyolojik anlam dışına pek çıkılmamıştır.

Grafik 2.1: Anlam Katmanlarının Zamansal Semantik Seyri



Grafik 2.1'de de gösterildiği üzere Rûm 30/54 âyeti bağlamında 'ضعف' kelimesine verilen anlam katmanlarının seyri, tarih içerisinde fizikî katman hemen her

[560] Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ʿAyn*, ed. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 1/281.

dönemde istikrarlı bir biçimde varlık göstermiştir. Özellikle 8-11. yy da ve 19-20. yy da belirgin bir yoğunluk kazanmıştır. Bu durum fizikî anlam katmanı kategorisinde geçen anahtar kelimelerde de kendini göstermektedir. Zira bu kelimeyi anlamlandırırken müfessirlerin çok büyük bir çoğunluğu[561] birinci 'ضعف' kelimesini 'nutfe' ya da aynı anlama gelen 'meni' ya da ona çok yakın anlamda olan 'hakir bir su' şeklinde tefsîr etmişlerdir.[562] Diğer iki 'ضعف' kelimelerine verilen 'gençlik', 'yaşlılık' anlamları da bu şekildedir. Diğer kategorilere göz atıldığında görülecektir ki epistemik anlam düzeyi özellikle 10. yy. dan itibaren anlam üretiminde daha sık kullanılmaya başlamıştır. Bu yy. ikincil anlam katmanlarının da tefsîrde kendisini göstermeye başladığı dönemdir (Bkz. Tablo 2.3).

Tablo 2.2: Genel Kronolojik Eğilim Tablosu

Yüzyıl Dönemi	En Baskın Katman	İkincil Katman	Eğilim
7–9. yy	Fizikî	Yok	Literal (başlangıç)
10. yy	Fizikî (zirve)	Ontolojik (başlangıç)	İki kanatlı genişleme
11–12. yy	Fizikî	Epistemik + Ontolojik	Çok katmanlı okuma
13–15. yy	Ontolojik + Fizikî	İşârî	Metafizikleşme
16–18. yy	Fizikî + Ontolojik	Tasavvufî	Normatif klasik dönem
19–20. yy	Fizikî + Ontolojik (zirve)	Epistemik	Modern bilim + varoluş

Müfessirlerin âyeti tefsîr ediş biçimleri dönemsel açıdan değerlendirildiğinde, farklı dönemlerde öne çıkan yorum anlayışlarının ve yöntemsel yaklaşımların değişkenlik gösterdiği söylenebilir. Erken dönem diyebileceğimiz 8. yüzyılda epistemik açıdan birkaç müfessirin tefsîrini hariç tutacak olursak 7-9. yüzyılda fizikî, başka bir deyişle biyolojik anlam baskınlığı gayet keskin görünmektedir (Bkz. Tablo 2.3; Grafik 2.1). Bu durumu doğal karşılamak gerekir. Zira bu dönemin dili, otantikliğini korumaya devam etmekte, rivayet odaklı tefsîrlerin ağırlığını yansıtmakta ve tefsîrler ile kıraat, nahiv, lügat yönüyle güçlü açıklamalarla yazılmaktadır.[563] İlk dönem müfessirleri doğal, gerçeğe yakın olan

[561] Veri kümesinde var olan müfessirlerden % 80'e yakını.

[562] Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbās*, 343; Seʿlebī, *el-Keşf ve'l-Beyān*, 10/238; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 20/118; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebîr*, 3/342; Yaḥyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*, 2/666; Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 18/81; İbn Ḳuteybe, *Ğarîbu'l-Ḳur'ân*, 343; Zeccâcî, *el-İḍâḥ fî ʿİleli'n-Naḥv*, 4/191; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd Begavî, *Meʿālimü't-Tenzīl fī Tefsīri'l-Ḳurʾān*, ed. Muḥammed ʿAbdullāh en-Nemr vd. (Riyāḍ: Dār Ṭıybe li'n-Neşr ve't-Tevzīʿ, 1997), 6/277; Mücîrüddîn b. Muhammed el-Uleymî Makdisî, *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*, ed. Nûreddin Tâlib (Dâru'n-Nevâdir / Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 2009), 5/294.

[563] Havva Özata, "Hz. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli", *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 4/2 (Ekim 2020), 457-458.

yaratılış odaklı, zahirî, biyolojik, göstergebilimsel yani semiyotik tefsîrleri tercih etmişlerdir.[564]

Tefsîr sayı ve çeşitliğinin artmasına orantılı olarak 10. yüzyılda fizikî anlam en yüksek noktaya ulaşmaktadır (Bkz. Grafik 2.1). Bununla beraber ilk kez ontolojik/metafiziksel anlamlar görülmeye[565] ve epistemik tefsîr yorumları bu yy. da artış göstermeye başlamıştır.[566] 10. yüzyıl dilbilimsel tefsîrin olgunlaştığı[567] ve felsefi düşüncenin İslâm dünyasında kurumsallık kazanmaya başladığı bir yy. dır.[568] Bundan dolayı fizksel yaratılış döngüsüne ilgide zirve yaşanmasının yanında âyeti izaha yönelik metafizik mesajlar da işlenerek[569] iki kanatlı anlam genişlemesi tefsîrlerde yer almaya başlamıştır.

Hicrî beşinci ve altıncı yüzyıllarda, milâdî on birinci ve on ikinci yüzyıllara gelindiğinde, 'ضعف' kavramının fizyolojik çerçevede okunması tefsîr geleneğindeki yerini korumaya devam etmekte, ancak bu dönemde anlam haritasının belirgin biçimde genişlediği gözlemlenmektedir (Bkz. Garfik 3.1). Önceki yüzyıllarda tutarlı bir çoğunluk tarafından paylaşılan fiziksel anlam katmanı, söz konusu dönemde de baskınlığını sürdürmektedir: İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008), Saʿlebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), Semʿânî (ö. 489/1096), Beğavî (ö. 516/1122), Kirmânî (ö. 505/1106), Necmeddin Nesefî (ö. 537/1142), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn Atıyye el-Endülüsî (ö. 546/1151), kavramı öncelikle 'nutfeden yaratılma' ve 'yaşlılık/ihtiyarlık hâlindeki son zayıflık' çerçevesinde yorumlamaktadır.[570] Bununla birlikte bu müfessirlerin büyük

---

564 Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbās*, 343; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-ʿUyûn*, 4/322; Seʿlebī, *el-Keşf ve'l-Beyān*, 10/238; Yaḥyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*, 2/666; Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 18/81; Maʿmer b. Muŝennâ, *Mecâzu'l-Ḳurʾân*, 2/125.

565 Ebû Manṣûr Muḥammed b. Muḥammed Mâturîdî, *Teʾvîlâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1426/2005), 8/290-293.

566 Mâturîdî, *Teʾvîlâtu Ehli's-Sunne*, 8/290-293; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994), 3/456-457.

567 Abdullah Yıldırım, "Klasik Dönemde Dil Bilimleri", *İslam Düşünce Atlası* (2025).

568 Mehmet Cüneyt Kaya, "Klasik Dönemde Felsefe", *İslam Düşünce Atlası* (2025).

569 Mâturîdî, *Teʾvîlâtu Ehli's-Sunne*, 8/290-293.

570 İbn Ebû Zemenîn (ö. 399/1008) için bkz.: Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. ʿAbdullâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAzîz*, thk. Ḥuseyn b. ʿUkkâşe - Muḥammed b. Muṣṭafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûḳu'l-Ḥadîŝe, 1423/2002), 3/370; Saʿlebî (ö. 427/1035) için bkz.: Seʿlebī, *el-Keşf ve'l-Beyān*, 7/307; 21/177-178; Vâhidî (ö. 468/1076) için bkz.: Vâhidî vd., *Vecîz fî tefsîri'l-Kitâb el-ʿazîz* (Dımaşk: Daru'l-Ḳalem;Daru'ş-Şâmiyye, 1415), 845; Semʿânî (ö. 489/1096) için bkz.: Ebû'l-Muẓaffer Manṣûr b. Muḥammed el-Mervezî Semʿânî, *Tefsîru'l-Ḳur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. ʿAbbâs (Riyad: Daru'l-Vaṭan, 1418/1997), 4/222; Beğavî (ö. 516/1122) için bkz.: Ebû Muḥammed el-Beğavî, *Meʿâlimu't-Tenzîl*, 1420, 6/277; Kirmânî (ö. 505/1106) için bkz.: Kirmânî, *Lübâbü't-tefâsîr*, 2086;

bölümünde fiziksel anlam artık tek başına sunulmamakta, beraberinde ontolojik, epistemik ya da tasavvufî okumaların da eşlik ettiği çok katmanlı bir yapıya dönüşmektedir. Bu eğilim, fizikî anlamın salt sıklık olarak değerlendirildiğinde görece gerilediğini ortaya koymaktadır. Dönemin dikkat çekici özelliği, felsefi-teolojik tefsir ekolünün zeminini oluşturacak olan ontolojik yorum biçiminin ilk olarak bu yüzyıllarda görünür hâle gelmesidir.[571] Rağıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), 'ضعف' kavramını dilbilimsel açıdan 'cismanî ve rûhânî güçte eksiklik' olarak tanımlamış ve bu tanımla kavramı salt beden planından çıkarıp varlık ve yeti boyutuna taşımıştır. Rağıb'ın epistemik katmanı da bu çerçeveyle iç içe geçmekte, kavramı akıl ve bilgi yetisinin sınırlılığıyla ilişkilendirmektedir.[572] Zemahşerî, kavramı hem fiziksel döngü hem de insanın yaratılıştaki özsel konumuyla ilişkilendiren bir okuma sunarken Necmeddin Nesefî de benzer bir çift katmanlı yaklaşımı benimsemiştir.[573] Öte yandan epistemik yorum, bu dönemde öne çıkmakta,[574] fizyolojik ve ontolojik anlam çerçeveleriyle bir arada sunulmaktadır. Rağıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ında 'ضعف''i hem bedene hem de aklî yetiye atfen çift düzlemde işlemesi bu anlayışın en sistematik ifadesidir. Tasavvufî yorum ise ilk kez bu dönemde tefsir geleneğine girmektedir. Kuşeyrî (ö. 465/1072), *Leṭâifü'l-İşârât*'ında kavramı bütünüyle işârî bir çerçevede ele almış ve ilk zayıflığı 'hakikate ulaşamayan sâlikin hâli', son zayıflığı ise 'beka makamındaki fakr ve meskenet' olarak yorumlamıştır.[575] Bu, Kur'ân'daki fizyolojik bir kavramın tasavvufî anlam evrenine aktarıldığı ilk örnek olması bakımından dönemsel bir eşik teşkil etmektedir. Tüm bu gelişmeler birlikte değerlendirildiğinde, on birinci ve on ikinci yüzyıl tefsîr anlayışının 'ضعف' kavramını tek bir anlam düzlemine sıkıştırmaktan uzaklaştığı ve kavramı giderek metafizikleşen bir perspektiften okumaya başladığı görülmektedir. Bu eğilim, söz konusu

Necmeddin Nesefî (ö. 537/1142) için bkz.: Necmüddîn Ömer b. Muhammed Nesefî, *et-Teysir fi't-Tefsir*, ed. Mâhir Edîb Habbûş ve vd. (İstanbul, Türkiye: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve Tahkīkü't-Türâs, 2019), 12/45-47; Zemahşerî (ö. 538/1144) için bkz.: Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 3/486; İbn Atıyye el-Endülüsî (ö. 546/1151) için bkz.: İbn ʿAṭiyye, *el-Muḥarreru'l-Vecîz*, 4/343.

571 Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)", *İslam Düşünce Atlası* (2025).

572 Râgıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, 507.

573 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 3/486; Nesefî, *et-Teysir fi't-Tefsir*, 12/45-47.

574 Ebû'l-Leyṯ es-Semerḳandî, *Baḥru'l-ʿUlûm*, 3/18; Râgıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, 507; ʿAbdulkerîm b. Hevâzin b. ʿAbdilmelik Ḳuşeyrî, *Leṭâîfu'l-İşârât*, ed. İbrâhîm Besyûnî (Kahire: el-Heyʾetu'l-Mıṣriyyeti'l-ʿAmme li'l-Kuttâb, 2000), 3/125.

575 Ḳuşeyrî, *Leṭâîfu'l-İşârât*, 3/125.

dönemi ‘ضعف’ kavramının anlam tarihinde bir dönüşüm eşiği olarak konumlandırmayı mümkün kılmaktadır.

Hicrî yedinci yüzyıldan dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar uzanan dönemde - milâdî on üçüncü ile on beşinci yüzyıllara tekabül eden süreçte- ‘ضعف’ kavramının fizyolojik anlam çerçevesi tefsir geleneğindeki yerini korumakla birlikte, bu anlam artık giderek daha az münferiden öne çıkmaktadır. Bir taraftan güçlü rivayet geleneğini sürdüren müfessirler kavramı ağırlıklı olarak ‘nutfe/meni’ ve ‘yaşlılık/ihtiyarlık’ ekseninde yorumlamayı sürdürürken;[576] diğer taraftan kelâmî-dilbilimsel ekolün etkisiyle ontolojik ve epistemik anlam katmanlarında belirgin bir artış gözlemlenmektedir.[577] Öte yandan kelâmî-dilbilimsel tefsir ekolünün etkisiyle bu dönemde ontolojik ve epistemik yorum biçimleri belirgin biçimde güç kazanmaktadır. Râzî, bu dönüşümün en açık temsilcisidir: kavramı salt fizyolojik bir çerçeveyle ele almakla kalmayıp “insanın yapısının özsel olarak zayıflık üzerine kurulu olduğu” yönündeki ontolojik bir okuma ile

[576] Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. Muḥammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî ʿİlmi’t-Tefsîr*, thk. ʿAbdurrezzâḳ el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-ʿArabî, 1422/2001), 3/427; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi’l-Kāsım es-Sülemî ed-Dımaşkī İz b. Abdisselâm, *Tefsîru’l-Kur’ân: (el-Muḫtaṣar min Tefsîri’n-Nüket ve’l-ʿUyûn li’l-Mâverdî)*, ed. ʿAbdullâh b. İbrâhîm Vehbî (Beyrût: Dâr İbni Ḥazm, 1996), 2/533; Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi’l-Ḳur’ân*, 14/46; Aḥmed b. Ebî Bekr b. ʿUmar el-Cebelî el-Maʿrûf bi-İbnü’l-Aḥnef İbnü’l-Ahnef el-Yemenî, *el-Bustân fī İʿrâbi Muşkilâti’l-Kurʾân: (mine’l-Enbiyâʾ ilâ âḫirihî - el-mevcûd min kitâbih)*, ed. Aḥmed Muḥammed ʿAbdürraḥmân el-Cendî (er-Riyâḍ: Merkezu’l-Meliki Faysal li’l-Buḥūṯ ve’d-Dirâsāti’l-İslâmiyye, 2018), 2/48; Ebû’l-Ḥasen ʿAlî b. Muḥammed Ḫâzin, *Lubâbu’t-Teʾvîl fî Meʿânî’t-Tenzîl*, thk. Muḥammed ʿAlî Şâhîn (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1415), 3/393; Şerefuddîn Ḥüseyin b. ʿAbdillâh Ṭîbî, *Fütûḥu’l-ġayb fi (ve)’l-keşf ʿan ḳınâʿi’r-reyb (Şerḥu/Ḥâşiyetü’l-Keşşâf)*, ed. İyâd Muḥammed el-Ğavc (Dubeyy: Câʾizetu Dubeyy li’l-Ḳurʾāni’l-Kerîm, 2013), 12/270; Muḥammed b. Yûsuf b. ʿAlî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelüsî Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fî’t-Tefsîr*, thk. Ṣıdḳî Muḥammed Cemîl (Beyrut: Daru’l-Fikr, 2000), 8/401; Ebû Ḥafṣ Sirâc ed-Dîn ʿÖmer b. ʿAlî b. ʿÂdil el-Ḥanbelî ed-Dimeşḳî en-Nuʿmânî İbn ʿÂdil, *el-Lubâb fî ʿUlûmi’l-Kitâb*, thk. ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd - ʿAlî Muḥammed Muʿavviḍ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-ʿİlmiyye, 1419/1998), 15/429; Fîrûzâbâdî, *Beṣâʾiru Ẕevî’t-Temyîz*, 3/476-477; Celâleddin Muhammed b. Ahmed Mahallî - Celâleddin Abdurrahmân b Ebî Bekr Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 538; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Seâlibî, *el-Cevâhirü’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân*, ed. Muhammed Ali Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1998), 4/317.

[577] Râzî, *Mefâtîḥu’l-Ğayb*, 25/111; ʿAlâʾüddîn Ebü’l-Ḥasan ʿAlî b. Muḥammed b. ʿAbdi’ṣ-Ṣamed es-Seḫâvî el-Miṣrî eṣ-Ṣâfiʿî Sehâvî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-ʿAzîm*, ed. Mûsâ ʿAlî Mûsâ Mesʿûd - Eşref Muḥammed b ʿAbdullâh Ḳaṣṣâṣ (Kâhire: Dârü’n-Neşri li’l-Câmiʿât, 2009), 2/74; Ebû Bekr b. Ali b Abdurraḥmân b. Ali b Abdurraḥmân el-Ḥaddâd ez-Zebîdî el-Hadâdî Ebû Bekir Haddâd, *Keşfu’t-Tenẓîl fî Taḥkîki’l-Mabâḥiṯ ve’t-Teʾvîl*, ed. Hişâm b. Abdu’l-Karîm el-Bedrânî Mūṣilî (İrbid: Dârü’l-Kitâbi’l-Selṭânîyye el-Ṭeqâfiyye - Ürdün - İrbid, 2008), 5/128; Ebu’l-ʿAbbâs Aḥmed b. Muḥammed b. ʿİmâduddîn Şihâbuddîn İbnu’l-Hâʾim, *et-Tibyân fî Tefsîri Ğarîbi’l-Ḳurʾân*, thk. Ḍâḥî ʿAbdu’l-Bâḳî Muḥammed (Beyrut: y.y., 1423), 261; Niẓāmuddîn el-Ḥasan b. Muḥammed el-Kummî Nîsābūrî, *Ġarāʾibu’l-Ḳurʾān ve Raġāʾibu’l-Furḳān*, ed. Zekeriya ʿUmeyrāt (Beyrūt: Dārü’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, 1416), 5/419.

derinleştirmiştir.[578] Sehâvî (ö. 643/1245) de aynı ontolojik vurguyu Râzî'nin çizgisinde sürdürmüştür.[579] Beyzâvî (ö. 685/1286), kavramı el-Envâr'ında "insanın yaratılıştaki hâli olarak zayıflık" şeklinde yorumlarken Nisâ 28. ayetiyle kurduğu dilbilimsel bağ aracılığıyla anlama ontolojik bir boyut katmıştır.[580] Ebü'l-Berekât Nesefî (ö. 710/1310) ise ayrıntılı iʿrâb ve dil çözümlemeleriyle fiziki anlamı epistemik bir zemine taşımıştır.[581] İbnu'l-Hâim (ö. 815/1412) ve Nizâmeddin Nîsâbûrî (ö. 850/1446) de bu doğrultuda kavramı metafizik ve ontolojik yorum ekseninde işlemişlerdir.[582] Ebû Bekir Haddâd (ö. 800/1398) ise fizikî anlamın yanı sıra kavrama epistemik bir boyut da yüklemiş; ilk zayıflığı aynı zamanda "bilgi ve anlayıştan yoksun çocukluk hâli" olarak tanımlamıştır.[583] Tüm bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, on üçüncü ile on beşinci yüzyıl tefsir anlayışında 'ضعف' kavramının anlam haritasının çok boyutlu bir yapıya oturduğu görülmektedir. Fizyolojik okumanın rivayet ekolü aracılığıyla sürekliliğini koruması, kelâmî-dilbilimsel ekolün ontolojik ve epistemik anlam katmanlarını pekiştirmesi ve bir önceki dönemde filizlenen tasavvufî yorumun bu yüzyıllarda daha yerleşik bir yer edinmesi, söz konusu dönemin 'ضعف' kavramı bağlamında çok boyutlu tefsir anlayışının yerleşik bir düzen kazandığı dönem olarak nitelendirilebileceğini ortaya koymaktadır.

16-18. yüzyıla gelince bu yüzyıllarda fizikî anlam ve ontolojik anlam, olağan bir şekilde tefsîrlerde yer almaya devam ediyor.[584] Bu dönem tefsîrlerinin çoğunluğu öncekilerin özeti niteliğinde, eski birikimlerin standardize edilmesi ve yeniden aktarılması özelliklerini barındırmaktadır.

Yukarıdaki verilen bilgilerden anlaşıldığına göre; tefsîr tarihinin her döneminde müfessirler bu ifadeyi dikkatle ele almış, her biri kendi çağının ve ilmi birikiminin

[578] Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 25/111.
[579] Sehâvî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*, 2/74.
[580] Ebû Saʿîd ʿAbdullâh b. ʿÖmer Şîrâzî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Teʾvîl*, thk. Muḥammed ʿAbdurrahman el-Marʿaşlî (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 1418), 4/210.
[581] Ebû'l-Berekât ʿAbdullâh b. Aḥmed Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Ḥaḳâîḳu't-Teʾvîl*, thk. Yûsuf ʿAlî Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi'ṭ-Ṭayyib, 1419/1998), 2/707.
[582] İbnu'l-Hâʾim, *et-Tibyân*, 261; Nîsâbûrî, *Ġarāʾibu'l-Ḳurʾān*, 5/419.
[583] Ebû Bekir Haddâd, *Keşfu't-Tenẓîl*, 5/128.
[584] Muhammed b. Abdurrahmân Îcî, *Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004), 3/306-307; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/501; Makdisî, *Fethu'r-rahmân*, 5/294; Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Bâşâ*, ed. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018), 8/153; Şemseddin Muhammed b Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iʿâne ʿalâ maʿrifeti baʿzı meʿânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matbaatü Bûlâk (el-Emîriyye), 1868), 3/320; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebü's-Suûd, *İrşâdü'l-ʿakli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7/66.

penceresinden bu ‘zayıflık→ kuvvet→ zayıflık’ döngüsünün mânasını çözümlemeye çabalamışlardır. Semantik çekirdek hep aynı kalmıştır. Âyetteki ‘ضعف’ insanoğlunun dünyaya aciz bir yavrucak olarak gelip gücünü toplayan, ama nihayetinde yeniden güçten düşen bir varlık olduğunu bildirir. Bu anlam, tefsîrler üstü bir ikrar ile karşılanır. Müfessirlerin büyük bir çoğunluğu bu mânayı inkâr etmez veya bu mânaya tam zıd olabilecek aykırı bir te’vile gitmez. Yani fiziksel anlam çekirdeği, tüm dönemler zarfında muhafaza edilmiştir. İnsan hakikatte bilfiil zayıftır. Ne bebekken kendi başına kalabilir ne de yaşlandığında eski kudretini sürdürebilir. Bu gerçek hiçbir zaman değişmez bir insanlık halidir. Kur’ân, bunu nazara vermiştir. Bununla birlikte zaman içinde ‘ضعف’ kavramına yüklenen ek mânalar ve vurgular değişim göstermiştir. Erken İslâm toplumu, meseleyi insanın nutfeden gençliğe ve nihayet yaşlılığa uzanan biyolojik evrelerindeki varoluşsal acizliğini ve Allah’ın mutlak yaratma kudretini kanıtlayan ilahî bir delil olarak tefsîr etmişlerdir.[585] Orta ve klasik dönemde, İslâm düşüncesi eriştiği fikrî derinlik ile kavramsal yetkinlik, ‘ضعف’ kavramının farklı ilim dallarınca inceleme konusu yapılmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin Bursevî, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*’den yaptığı nakille Rûm Sûresi 54. âyetteki ‘zayıflık-kuvvet-zayıflık’ döngüsünü, aklın iman karşısındaki serüveni üzerinden yorumlar. İnsanoğlunun varlıksal ve ilmî gelişim seyri, ‘ضعف’ kökünün ihtiva ettiği anlamsal evrelerle doğrudan örtüşmektedir. Varlığın başlangıcındaki zihnî yetersizlik ve idrak noksanlığı, mezkûr kökün ilk aşamadaki ‘aslî zaafiyet’ boyutuna tekabül eder. Birey, aklî çıkarımlar ve burhanî deliller vasıtasıyla bu zaafı aşarak fikrî bir kuvvete ulaşsa da bu güç kendi içinde yeni bir zaaf potansiyeli barındırır. Nitekim nebevî rehberlik ve vahyin aydınlatıcılığından mahrum kalan kudret, zamanla hevâ ve vehmin tesirine girerek hakiki bir açmaza düşebilir. Bu sapma, aklın kendi sınırlarına hapsolmasıyla birlikte mezkür kökün işaret ettiği ikinci aşamadaki ‘inanç zaafı ve manevi ihtiyarlık/çöküş’ halini doğurur. Son tahlilde, ilahî vahiyden kopuk salt aklî yönelim, şer‘î hakikatleri geçersiz kılma cüretine ve nihayetinde bireyi yok oluşa sürükleyen nihaî bir zaafiyet/helak girdabına dönüşür.[586] Görülüyor ki anlam çekirdeği korunurken, kavramın etrafında yeni halkalar oluşmuştur.

Kıraat vecihlerine yer verilmesinin, ilgili tefsirlerde ‘ضعف’ köküne yüklenen anlamsal boyutları ne yönde şekillendirdiğini belirlemek adına elde edilen veriler

[585] Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Ma’lûmâti’l-Kur’âniyye, *Mevsûatü’t-tefsîri’l-me’sûr*, 24/17/484-486.
[586] İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dârul-Fikr, ts.), 7/56.

mukayeseli olarak tahlil edilmiştir. Bu doğrultuda incelenen tefsir metinleri, öncelikle 'ضعف' lafzına dair kıraat farklılıklarını zikredenler ve bunlara değinmeyenler şeklinde iki ana öbeğe tasnif edilmiştir. Ardından her bir eserin mezkûr köke getirdiği yorumlar; fiziksel, ontolojik, epistemik ve duygusal/işârî boyutlar esas alınarak anlamsal katmanlarına göre kodlanmıştır. İki küme arasında gerçekleştirilen dağılım karşılaştırması, kıraat tercihine yer veren ve vermeyen müfessirlerin 'ضعف' kavramına getirdikleri anlamsal açılımların nisbeten farklılaştığını ortaya koymaktadır. Söz konusu katmansal yoğunluk ve oranlar takip eden grafikte gösterilmiştir.

Rûm 54. Âyetindeki Kıraat İhtilâfı

Rûm sûresinin 54. âyetinde geçen 'مِنْ ضَعْفٍ' ifadesi, kıraat literatüründe 'ض' harfinin harekesi bakımından temel bir ihtilâfa konu olmuştur. İhtilâf, kelimenin dammeli 'ضُعْف' mi yoksa fethalı 'ضَعْف' mi okunacağı meselesidir. Kıraat âlimlerinin cumhuru - Nâfiʿ, İbn Kesîr, İbn ʿÂmir, Ebû ʿAmr ve Kisâʾî- kelimeyi dammeli 'ضُعْف' şeklinde okurken; Âsım ve Hamza belirtilen âyette üç kez geçen 'مِنْ ضَعْفٍ' ibaresinin her üç konumunda da fethalı 'ضَعْف' okunuşunu tercih etmiştir.[587] Rûm 54. ayet bağlamında, Âsım'ın feth okuyuşunu râvisi Hafs kesintisiz bir silsileyle rivâyet olarak aktarmıştır.[588] Bununla birlikte Hafs, üstadının bu tercihinin yanı sıra, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fethi reddedip dammı emrettiğini bildiren İbn Ömer hadisine dayanarak, cumhurun dammeli okuyuşuna kendi şahsi ihtiyârı olarak iştirak etmiştir.[589] Hafs'ın kıraat hayatı boyunca Âsım'ın rivayetine muhalefet ettiği yegâne yer olan bu istisnai kelimede,[590] tilavet pratiği açısından hem rivayete hem de ihtiyâra riayet edilerek feth ve damme olan iki vecih de geçerli kabul edilmiştir.[591]

Bu tercihlerin gerisinde belirleyici bir rivayet dayanağı bulunmaktadır. ʿAbdullâh b. ʿÖmer (r.a.) şöyle nakletmiştir: "Bu âyeti Rasûlullâh'a (s.a.v.) 'مِنْ ضَعْفٍ' fethalı olarak okudum; O da bana 'مِنْ ضُعْفٍ' dammeli şeklinde oku, buyurdu."[592] Ebû Dâvûd ve

[587] Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî Şenkītî, *Advâü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Riyad; Beyrut: Dâru Atââti'l-'İlm; Dâru İbn Hazm, 2019), 6/539-540.

[588] Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b ʿAbdülġanī eş-Şehîr bi'l-Bennâʾ Dimyâṭî, *İtḥâfu Fuḍalâʾi'l-Beşer fi'l-Ḳırâʾâti'l-Arbaʿa ʿAşer*, ed. Enes Mehre (Beyrût, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2006), 445.

[589] es-Sefāḳūsî, *Ġaysü'n-nefʿ fî ḳırāʾāti's-sebʿ*, 466.

[590] el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 7/80.

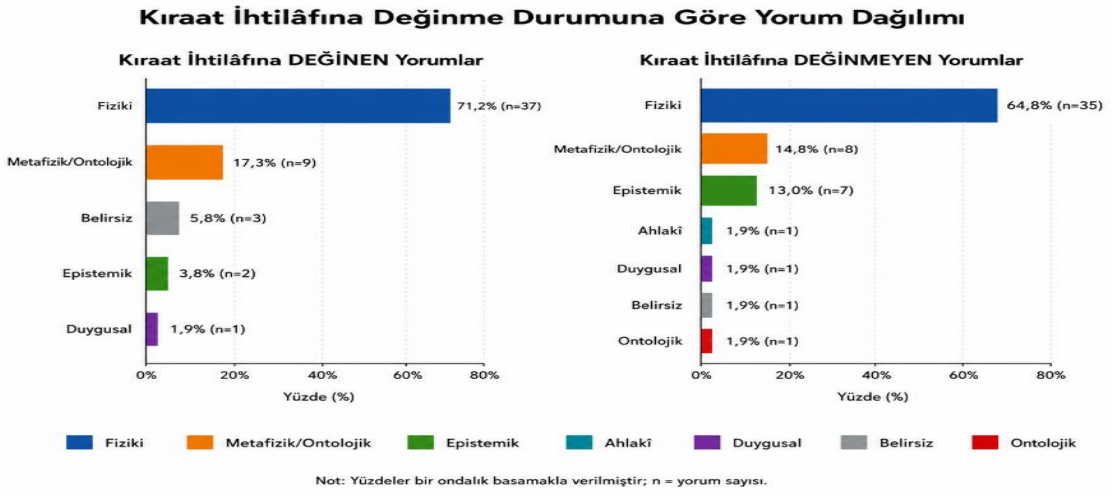
[591] et-Tabelâvî, *eş-Şem'atü'l-mudıyye bi-neşri kırââti's-seb'ati'l-mardıyye*, 2/23.

[592] Suleyman b. el-Es'as es-Sicistani Ebu Davud, *Sünen-i Ebû Davud*, ed. Suayb Arnaut - Muhammed Kamil Karah-Belli (Dimask - Beyrut: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), Ebu Davud, Huruf ve Kıraat,

Tirmizî'nin rivayet ettiği bu hadis, dammeli okumanın tercih gerekçesi olarak pek çok müfessir tarafından benimsenmiştir.[593] Lehçe boyutuyla ele alındığında ise dammeli okunuş Kureyş lehçesini, fethalı okunuş ise Temîm lehçesini yansıtmakta olup İbn Âşûr (ö. 1393/1973) Kureyş lehçesini en fasih biçim olarak nitelendirmiştir.[594] Söz konusu iki okunuş yalnızca fonetik değil, anlamsal bir farklılık da barındırmaktadır. Arap dili geleneğinde bu meseleyi ilk sistematik biçimde ele alan Halîl b. Ahmed (ö. 170/786), 'ضَعْف' fethalı vechinin akıl ve görüşteki zayıflığa, 'ضُعْف' dammeli vechinin ise bedenî zayıflığa karşılık geldiğini belirtmiş. Bununla birlikte kimi dilcilerin her iki formun her bağlamda kullanılabileceğini, aralarında zorunlu bir anlam sınırı bulunmadığını da not etmiştir.[595]

Bütün bu veriler, Rûm 54. âyetteki kıraat ihtilâfının yalnızca bir telaffuz meselesi olmadığını; tefsir geleneğinde anlam katmanı tercihlerini ve yorumsal öncelikleri biçimlendiren etkin bir değişken işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Kıraat ihtilâfına değinen ve değinmeyen müfessirlerin anlam katmanı dağılımlarının karşılaştırmalı analizi bu etkiyi istatistiksel düzeyde aşağıda teyit etmektedir.

Grafik 2.2: Müfessirlerden Kıraatlere Değinen-Değinmeyenlerin Yorum Dağılımı



Sol grafikte görüldüğü üzere, kıraat ihtilâfına yer veren yorumların büyük çoğunluğu fiziki anlam katmanında yoğunlaşmaktadır: Fiziki %71,2, metafizik/ontolojik

1; Ebu Isa Muhammed b. Isa b. Sevre Tirmizî, *el-Cami'u'l-kebir: Sünenü't-Tirmizî*, ed. Şuayb Arnaut vd. (Dimask - Beyrut: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), Tirmizi, Kıraat, 4.

593 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/127-128; Şenkītî, *Advâü'l-beyân*, 6/539-540.

594 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/127-128.

595 el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 1/281.

%17,3, belirsiz %5,8, epistemik yalnızca %3,8, duygusal %1,9.[596] Sağ grafikte ise kıraat ihtilâfına değinmeyen yorumlar farklı bir tablo ortaya koymaktadır: fiziki %64,8, metafizik/ontolojik %14,8, epistemik %13,0, ahlakî, duygusal, belirsiz ve ontolojik kategorileri her biri %1,9.[597]

Bu karşılaştırmanın en belirgin bulgusu epistemik yorum payındaki farktır: Kıraat ihtilâfına değinen grupta epistemik katman yalnızca %3,8 iken değinmeyen grupta bu oran %13,0'a çıkmaktadır. Fizikî dışı tüm katmanlar bir arada değerlendirildiğinde de benzer bir eğilim gözlemlenmektedir: Kıraat ihtilâfına değinen grupta fiziki dışı katmanların toplam payı %28,8 iken kıraat ihtilâfına değinmeyen grupta bu oran %35,2'ye yükselmektedir. Bu örüntü, birbiriyle bağlantılı iki gözlemi beraberinde getirmektedir. Kıraat ihtilâfını gündemine alan müfessirler zamanlarının bir bölümünü dilbilimsel-fonetik tartışmaya ayırmıştır. Bu durum anlam genişletici yorumlar için daha dar bir alan bırakmış olabilir. Nitekim Ferrâ (ö. 207/822), 'ضعف' kelimesine herhangi bir anlam yüklemeksizin meseleyi tamamen iki lehçe arasındaki kıraat ihtilâfına (Kureyş: 'ضُعف'/ Temîm: 'ضَعف') hasretmiştir. Buna karşılık, kıraat ihtilâfından bağımsız olarak doğrudan anlam sorusuna yönelen müfessirler daha geniş bir anlam katmanı çeşitliliği sergilemiştir.

Öte yandan tablodaki kritik bir alt grup, bu genel eğilimi metodolojik açıdan kısmen tersine çevirmektedir: Kıraat ihtilâfını aktarmakla birlikte bunu anlam genişlemesinin bir aracına dönüştüren müfessirler. Kıraat ihtilâfına değinmeksizin anlam değişmesi bildiren Halîl b. Ahmed (ö. 170/786), fethalı okumanın 'ضَعف' akıl ve görüşteki zayıflığa, dammelinin 'ضُعف' ise bedensel zayıflığa karşılık geldiğini bildiren ilk

[596] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir* Kıraat ihtilâfına değinen toplam 52 yorum birimi için bkz.: Katâde (ö. 117/735), Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Yahya b. Sellam (ö. 200/815), Ferrâ (ö. 207/822), Taberî (ö. 310/922), Zeccâc (ö. 311/923), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Semerkandî (ö. 373/993), Saʿlebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), Semʿânî (ö. 489/1096), Nesefî-Necmeddin (ö. 537/1142), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye (ö. 546/1151), Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî (ö. 685/1286), Nesefî-Ebü'l-Berekât (ö. 710/1310), İbnü'l-Ahnef (ö. 717/1317), Tîbî (ö. 743/1343), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Nîsâbûrî (ö. 850/1446), Mahallî-Süyûtî (ö. 864/1459 ve 911/1505), Seâlibî (ö. 875/1470) ve diğerleri.

[597] Kıraat ihtilâfına değinmeyen 54 yorum birimi arasında epistemik katmanı temsil eden isimler için bk.: Mâtüridî (ö. 333/944), Cessâs (ö. 370/981), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Rağıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), Ebû Bekir Haddâd (ö. 800/1398), İbnu'l-Hâim (ö. 815/1412), Saʿdî (ö. 1376/1956). Mâtüridî için bkz.: Mâturîdî, *Teʾvîlâtu Ehli's-Sunne*, 8/290-295; Seʿlebī, *el-Keşf ve'l-Beyān*; Cessâs için bkz.: Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/456-457; Kuşeyrî için bkz.: Ḳuşeyrî, *Leṭâîfu'l-İşârât*, 3/125.

sistematik kıraat-anlam ilişkisini ortaya koymuştur.[598] Yine kıraat tartışmasına girmeksizin "zayıflığın nefiste, bedende ve hâllerde bulunabileceğini" tespit eden Rağıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) bu ayrımı epistemik ve metafizik düzlemlere taşımış; 'ضعف' kavramını hem fiziki hem epistemik hem de ontolojik katmanlarla eş zamanlı olarak işlemiştir.[599] Kıraat ihtilâfına değinen isimler arasında ise İbnü'l-Hâim (ö. 815/1412), damme ile fethanın yarattığı anlam farkını metafizik-ontolojik bir yorum çerçevesine entegre etmiş; böylece kıraat malzemesini anlam sorusunun hizmetine koşan nadir örneklerden birini oluşturmuştur.[600]

Her iki grupta da fizikî anlam katmanı en büyük dilimi oluşturmaktadır. Ancak kıraat ihtilâfına değinenlerde bu oran (%71,2), değinmeyenlere kıyasla (%64,8) belirgin biçimde daha yüksektir.[601] Kıraat farklılıklarıyla ilgilenen müfessirlerin gündeminin önemli bir bölümünü dilbilimsel ve fonetik tartışmaya ayırması, bu müfessirleri âyetin zahirî ve somut anlamı üzerinde yoğunlaştırmış; anlam genişletici yorumlar için daha dar bir alan bırakmış olabilir. Buna karşılık kıraat ihtilâfına değinmeyen yorumcularda fizikî anlamın payı görece daha düşük seyretmekte;[602] fizikî dışı katmanların toplam payı bu grupta %35,2'ye ulaşırken kıraat ihtilâfına değinenlerde %28,8 düzeyinde kalmaktadır. Grafik verilerine göre bu gruptaki yorumların yaklaşık üçte ikisinden fazlası fizikî anlam üzerinedir. Bu, müfessirlerin âyetin zahirî anlamına odaklanıldığını gösterir. Kıraat farklarına değinmek, müfessiri genellikle metnin lafzı ve dilbilgisel detayları ile uğraştırdığından, yorumlar çoğunlukla âyetin dış anlamı olan fiziksel düzlem üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yani her iki grup için de fizikî yorumlar en yaygın katman olsa da kıraat farklılığına odaklanmak, fizikî yoruma yönelimi arttırmıştır. Bu durum, farklı

---

[598] Halîl b. Ahmed bu ayrımı kıraat tartışmasından bağımsız biçimde sözlüksel-semantik bir tespit olarak ortaya koymuştur; sonraki müfessirler bu tespiti kıraat ihtilâfı çerçevesinde yeniden işlemiştir. el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 1/281.

[599] Râgıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, 507 Ayrıca bkz.: ; Ebū'l-Ḳāsim el-Ḥüseyn b. Muḥammed er-Rāġıb Râgıb el-İsfahanî, *Tefsīrü'r-Rāġıb el-İsfahanî: min āli ʿİmrān ilā āye 113 mine'n-Nisāʾ*, ed. ʿĀdil b ʿAlī eş-Şiddī (Riyāḍ: Dārü'l-Vaṭan, 2003), 2-3/3/1201.

[600] İbnu'l-Hâʾim, *et-Tibyân*, 261.

[601] Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 20/118; Yaḥyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*, 2/666; Seʿlebī, *el-Keşf ve'l-Beyān*, 21/178.

[602] Muhammed b. Ömer Nevevî Nevevî el-Câvî, *Merâhu lebîd li-keşfi ma'nâ Kur'ânin mecîd*, ed. Muhammed Emîn Sınnâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 2/233; Fîrûzâbâdî, *Beṣâ'iru Ẑevî't-Temyîz*; Ebû Bekir Haddâd, *Keşfu't-Tenẓîl*, 5/128; İbn ʿÂdil, *el-Lubâb*, 15/429; Ḫâzin, *Lubâbu't-Teʾvîl*, 3/393; İz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/533; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 3/427; Kirmânî, *Lübâbü't-tefâsîr*, 286; Ebû Muḥammed el-Beğavî, *Meʿâlimu't-Tenzîl*, 1417/1997, 6/277; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAzîz*, 3/370; İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs Sâhib İbn Abbâd, *el-Muhît fi'l-luğa* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/315-316; Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 18/82.

okuyuşlar söz konusu olduğunda müfessirlerin öncelikle âyet metninin somut anlamını çözümlemeye yöneldiğini düşündürmektedir.

Metafizik/ontolojik anlam katmanı, âyeti insanın varoluşu, yaratılış düzeni ve ilâhî kudretin tezahürü gibi daha geniş bir varlık anlayışı çerçevesinde ele alan yorumları kapsar. Bu katmanda iki grup arasındaki fark istatistiksel açıdan oldukça sınırlıdır: Kıraat ihtilâfına değinenler %17,3, değinmeyenler ise -ayrı 'ontolojik' kategorisiyle birlikte- %16,7 oranında metafizik/ontolojik anlam üretmiştir. Dolayısıyla kıraat ihtilâfının bu katmanda belirleyici bir yönlendirme işlevi gördüğünü söylemek güçtür. Her iki grup da benzer oranlarda varoluşsal ve metafizik yorumlara yönelmiştir.

Epistemik anlam katmanı, âyetten çıkarılan bilgi, ibret ve hikmet boyutundaki yorumları ifade eder. Bu katmanda iki grup arasındaki fark en belirgin olanıdır. Kıraat ihtilâfına değinen yorumlarda epistemik anlam katmanının payı %3,8 ile son derece sınırlı kalırken, kıraat ihtilâfına değinmeyen yorumlarda bu oran %13,0'a yükselmektedir.[603] Kıraat farklılıklarıyla ilgilenen müfessirlerin, metnin farklı okunuşlarının yarattığı anlam nüanslarını çözümlemekle meşgulken âyetin didaktik ve öğretici boyutuna daha az eğildiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık, kıraat meselesini gündemlerine almayan müfessirler âyeti bilgi ve ibret perspektifinden yorumlama özgürlüğünü daha fazla kullanmıştır. Duygusal anlam katmanı her iki grupta da son derece sınırlı bir yer tutmaktadır: Kıraat ihtilâfına değinen grupta yalnızca bir yorum (%1,9), değinmeyen grupta da yalnızca bir yorum (%1,9)[604] bu kategoridedir. Kıraat ihtilâfına değinip değinmemenin duygusal-işârî yorumlar üzerinde anlamlı bir etki yaratmadığı görülmektedir.[605] Ahlakî anlam katmanı yalnızca kıraat ihtilâfına değinmeyen grupta temsil edilmekte olup bu gruptaki payı %1,9'dur. Kıraat ihtilâfına değinen yorumlarda ise ahlakî bir anlam katmanına rastlanmamaktadır. Benzer biçimde, Kuşeyrî, İbn Acîbe gibi tasavvufî/işârî okuma eğiliminin yoğunlaştığı müfessirler de ağırlıklı olarak kıraat ihtilâfına değinmeyen ya da kıraat tartışmasını anlam derinleştirmenin bir aracına dönüştüren isimlerdir.[606] Bu gözlem, kıraat tartışmasına odaklanmayan müfessirlerin

[603] Ḳuşeyrî, *Leṭâîfu'l-İşârât*, 3/125.
[604] Seʿlebī, *el-Keşf ve'l-Beyān*, 10/238.
[605] Mâturîdî, *Teʾvîlâtu Ehli's-Sunne*, 8/290-295; Ḳuşeyrî, *Leṭâîfu'l-İşârât*, 3/125.
[606] Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b el-Mehdî İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, ed. Ahmed Abdullah el-Kureşî Reslân (Kahire: Hasan Abbas Zekî, 1999), 4/354.

âyeti ahlakî, tasavvufî ve işârî boyutlarda yorumlama eğilimini daha belirgin biçimde sergilediğini düşündürmektedir.

Yukarıda geçen bütün bu verilerden hareketle, bir müfessirin kıraat ihtilâfını gündemine almasının onun yorum perspektifini somutlaştırıcı ve metin-merkezli bir çizgide tuttuğu görülmektedir. Fizikî anlam payı artmakta, epistemik açılım görece daralıp %3,8'de kalmaktadır. Kıraat ihtilâfını gündemine almayan müfessirler ise aynı âyeti epistemik (%13,0), ahlakî, tasavvufî ve ontolojik anlam katmanlarında çok daha geniş bir çeşitlilikle yorumlamıştır. Bu bulgu, kıraat değişkeninin tefsir metodolojisini belirleyen etkenler arasında müstakil bir yere sahip olduğunu ve müfessirin anlam yönelimini -birincil değilse de- ikincil düzeyde şekillendirdiğini[607] ortaya koymaktadır.

2.3. Edim Bilim ve Kıraat İlişkisi[608]

Edim bilim, dilin yüzeysel anlamından ziyade dil dışı unsurları, özellikle de bağlam, konuşmacının amacı ve dinleyicinin durumu gibi faktörleri[609] göz önünde bulundurarak anlamın nasıl oluştuğunu inceleyen bir bilim dalıdır. Bu alan, söz eylemlerinin çözümlenmesini merkeze alarak, dilsel ifadelerin üstlendiği işlevleri ve genel iletişim düzlemindeki karakteristik nitelikleri inceleme konusu yapar.[610] Bu bilim dalı, salt dil yapısını değil, söylemin etkileşim sürecinde hangi amaçlara hizmet ettiğini ve muhatap üzerindeki pratik karşılığını analiz etmeyi hedefler.[611] Edim bilimsel analiz, ifadenin bağlama göre kazandığı dolaylı anlamları, sezdirimleri ve önvarsayımları araştırır. Anlam bilim, cümle düzeyine kadar dildeki anlamları çözümlemek için dilin sözcük dağarcığında ve kalıplarında kodlanmış bilgiyi inceler. Edim bilim, bu bilgilerin

---

607 Kaysadu, *Kur'ânın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıkların Etkisi: İbn Kesîr Örneği*, 160.

608 Batı dillerindeki "pragmatique" kavramının Arapça literatürdeki karşılıkları üzerine yürütülen terminolojik tartışmalar, geniş bir adlandırma yelpazesini beraberinde getirmiştir. Yabancı kökenli terimin transkripsiyonu neticesinde "Bergamatiye", "Bragmatik" veya "Bercamatiye" gibi fonetik uyarlamalar ortaya çıkarken; kavramın mahiyetini ifade etmek üzere "makâmiyye" (bağlamsal), "vazîfiyye" (işlevsel) ve "siyâkıyye" gibi muhtelif Arapça karşılıklar da önerilmiştir. Her ne kadar bu isimlendirmeler birbirleriyle tam bir eş anlamlılık ilişkisi içerisinde olmasa da çağdaş araştırmacıların ve dilbilimcilerin eserlerinde sergiledikleri ortak eğilim neticesinde, "tedâvüliyye" terimi baskınlık kazanarak genel kabul görmüştür. Bkz.: Halîfe Bûcâdî, *Fi'l-Lisâniyyâti't-Tedâvüliyye: Muhâveletün Te'sîliyyetün fi'd-Dersi'l-Arabî el-Kadîm* (Cezayir: Beytü'l-Hikme, 2009), 65-66.

609 Elif Okur, *Teşekkül Devri Belâgat İlminin Edimbilim Açısından İncelenmesi* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 10.

610 Balcı, "Edimbilim ve Gramer İlişkisi", 565.

611 Teun A. Van Dijk, *İlmü'n-nass: Medhalün mütedâhilü'l-ihtisâsât*, çev. Saîd Hasen Buhayri (Kahire: Dârü'l-Kâhire li'l-Kitâb, 2001), 114.

bağlamda ve anlamlı iletişimlerdeki kullanımına odaklanır. O, anlam bilim gibi anlam ile ilgilense de dilsel göstergelerin yalnızca ne demek olduğunu değil, aynı zamanda bu göstergelerle ne denmek istendiğini araştırır.[612] Anlam bilim anlamı, yani kelimeler, deyimler ve cümlelerin daha çok nesnel ve dilin kendi içsel yapısıyla incelerken, edim bilim anlamı konuşmacı, dinleyici ve bağlam gibi unsurların etkisiyle şekillendirir.[613] Bu açılardan bakıldığında edim bilim, anlam bilimsel bir konu olduğu ortadadır. Şöyle ki; bir kelime ağızdan çıktığında oluşturduğu etki ile sözlükte var olan anlam arasındaki boşlukları ölçmeye ve araştırmaya çalışır.

Klasik Arap dilbilimi ekolünde belâgat kavramı, ifadenin dil bilgisel doğruluğunun ötesinde, bulunulan bağlamın şartlarına eksiksiz uyum sağlaması şeklinde tanımlanmaktadır.[614] Söz konusu yaklaşım, güncel edim bilim çalışmalarının odağındaki kavramlarla tam bir paralellik arz eder. Kur'ân metnindeki kıraat farklılıkları ise bu edim bilimsel esnekliğin somut birer dilsel aracı olarak işlev görür. Sözdizimsel kalıplar, farklı kıraat biçimleriyle harmanlandığında metnin hedef kitle üzerindeki edimsel gücünü dönüştürür. Muktezâ-yı hâl, bağlamsal uygunluğu, meânî ilmi ise anlamsal boyutları temsil ederek kıraat vecihlerinin çeşitli ortamlarda uygulama alanı bulmasını sağlar.

Kıraat disiplini, dilsel formun semantik değer üzerindeki tesirini irdelemesi yönüyle hem anlam bilim hem de edim bilim sahalarıyla organik bir bağ içerisindedir. Bu ilim dalı, kıraat farklılıklarını kayıt altına alarak aslında Kur'ân-ı Kerim'in incelikli iletişimsel gücünü ve edim bilimsel özünü korumaktadır. Okuyuş farklılıkları vurgu, tonlama ve sözcüksel tercihler aracılığıyla ifadenin nasıl yeni anlam alanları kazandığını somutlaştırmaktadır. Süreç anlam bilimsel boyutta sözcüklerin yalın mânalarını belirginleştirirken, edim bilimsel boyutta ise muayyen bir bağlam ve amaç doğrultusunda mesajın çeşitlenmesine hizmet eder. Sözgelimi, bir kelimenin alternatif bir sözcükle seslendirilmesi hem birincil sözlük anlamını başkalaştırabilir hem de muhatap nezdinde farklı bir işârî vurgu meydana getirebilir. Kıraatlerin edim bilim perspektifinden tetkik edilmesi, ilâhî hitabın anlamlarının yalnızca statik dil kurallarıyla sınırlı kalmadığını

[612] Yusuf Akyüz, *Arap Dilnide Edimbilim* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Yayınlanmış Doktora, 2020), 21-25; 31-32; 54-55; 73.
[613] Bûcâdî, *Fi'l-Lisâniyyâti't-Tedâvüliyye: Muhâveletün Te'sîliyyetün fi'd-Dersi'l-Arabî el-Kadîm*, 89.
[614] Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

ayrıca bağlam ve dinleyici etkileşimiyle nasıl durağan olmayan bir zenginliğe ulaştığını ortaya koymaktadır.

Temelde şifahî bir aktarım geleneğine dayanan kıraat ilmi sesin tınısı, şiddeti, med süreleri ve vurgu noktaları gibi fonetik unsurları, metnin edim bilimsel mânasını şekillendiren temel bileşenler olarak kabul eder.[615] Modern dilbilim literatüründe 'sesbilgisel edim bilim/phono-pragmatics' olarak tanımlanan bu yaklaşım, ses birimlerinin salt harfleri inşa eden mekanik yapılar olmadığını. Aksine her bir ses icrasının mütekellimin niyetini ve duygu dünyasını yansıtan işlevsel birer gösterge olduğunu ileri sürer.[616] Kıraat tekniklerindeki değişimler, metnin muhataba aktarılan iletinin bağlamsal ve duygusal içselliğini de dönüştürmektedir.

Kur'ân tilavetindeki tecvid disiplini, hitabın yüceliğini ve ihtişamını destekleyen edim bilimsel mekanizmalar olarak işlev görebilmektedir. Âyetlerin muhtelif makamsal kalıplarla seslendirilmesi ile ifadenin bir istifham, tahzir veya tebşir mahiyetinde olup olmadığına dair algıyı belirginleştirir. Bazı araştırmalar, hacimli metinlerdeki soru formlarının farklı fonetik modülasyonlarla[617] icra edilmesinin muhatap üzerinde inkâri, takriri ya da teaccübî gibi çeşitli edimsel tesirler uyandırdığını kanıtlamaktadır. Bu durum, ses icrasının sadece estetik bir tercih değil, anlamın bağlamsal olarak kesinleştirilmesini sağlayan semantik bir belirleyici olduğunu göstermektedir.

Edim bilimsel araştırmaların temel odak noktalarından biri olan gösterim olgusudur. Dilsel birimlerin somut bir iletişim anında özneleri, mekânsal koordinatları, zamansal dilimleri veya sosyal statü hiyerarşilerini nasıl işaretlediğini çözümlemeyi hedefler.[618] Bu kavramsal çerçeve, söz dizimsel yapıların soyut anlamlarından ziyade, dış dünyadaki gerçekliklere bağlamsal bir referansla eklemlenme biçimlerini sistematik bir yaklaşımla ele almaktadır. Bu olgu, beşli bir sınıflandırma ile analiz edilir. Bu bağlamda 'kişi gösterimi', söylemdeki konuşucu ve dinleyicinin kimliğine odaklanırken 'zaman gösterimi', ifadenin kronolojik düzlemdeki geçmiş, hal veya gelecek konumunu belirler.

---

615 J. M. Abd-el-Jalil, *Marie et l'Islam* (Paris: Beauchesne, 1950), 5961.

616 Afrah Hasan Mahdi, "A Phono-pragmatic Analysis of Emotive Language in Trump's Political Speeches", *Journal of Information Systems Engineering & Management* 10/51s (Mayıs 2025), 820.

617 Çevreye yayılan bir seste meydana gelen şiddet, vurgu, ton değişmelerinden her biri. Bkz: Ayverdi, "Kubbealtı Lügatı".

618 Dijk, *İlmü'n-nass: Medhalün mütedâhilü'l-ihtisâsât*, 116; Abdülhâdî b Zâfir eş-Şehrî, *İstrâtîciyyâtü'l-hıtâb: Mukârebetün luğaviyyetün tedâvüliyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehhide, 2004), 22.

‘Mekân gösterimi’ ise aktarılan bilgiyi fiziksel ya da bilişsel bir koordinat sistemine yerleştirir. İletişimsel süreçte taraflar arasındaki statü ve hiyerarşik rolleri işaret eden yapılar ‘sosyal gösterim’ başlığı altında değerlendirilirken, metin içi merciu’z-zamir veya ardıl ifadelere yapılan atıflar ‘söylem gösterimi’ olarak nitelendirilir. Söz konusu beş boyutlu yaklaşım, aşağıda verilecek örnek âyetler ve kıraat çerçevesinde dilsel öğelerin salt sözlük anlamlarının ötesinde, iletişim anındaki değişkenlere göre nasıl bir anlamsal çeşitlilik kazandığını ortaya koymaktadır. [619]

Gösterimlerin beş boyutu bağlamında kıraat vecihlerinin tahlilinin anlamsal çözümlemesine girmeden evvel, kısa da olsa nüzul ortamını şekillendiren tarihsel arka plan, metnin kavramsal ilişkiler ağı ve içerisinde yer aldığı semantik bağlam örnek üzerinden şöyle özetlenebilir. Kalem Sûresi 1-15. âyetler,[620] Mekke döneminde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) karakterine yönelik delilik/mecnun suçlamalarına bir reddiye mesabesindedir.[621] Bu âyetlerde negatif portresi çizilen figür çoğu müfessire göre Velid b. Mugîre’dir.[622] “أَنْ كانَ ذا مالٍ وبنين” ifadesi, maddi birikim ve soy gücünün bir meşruiyet zemini olarak kullanılmasını reddeder. Bu bağlamda metin, ekonomik veya demografik imkanların tek başına bir itaat gerekçesi teşkil edemeyeceğini vurgulayan bir itiraz niteliğindedir. Kıraat farkı tam bu noktada,[623] bu maddi gücün bir itimat sebebi olan haber

---

[619] Jef Verschueren, *Understanding Pragmatics* (London: Oxford University Press, 1999), 17-20; Akyüz, *Arap Dilnide Edimbilim*, 86-90.

[620] Kalem Sûresi 68/1-15: نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَۙ ﴿١﴾ مَا اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍۚ ﴿٢﴾ وَاِنَّ لَكَ لَاَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍۚ ﴿٣﴾ وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾ فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَۙ ﴿٥﴾ بِاَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ ﴿٦﴾ اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهٖۚ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿٧﴾ فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ ﴿٨﴾ وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴿٩﴾ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍۙ ﴿١٠﴾ هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍۙ ﴿١١﴾ مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ اَثِيمٍۙ ﴿١٢﴾ عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيمٍۙ ﴿١٣﴾ اَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَۜ ﴿١٤﴾ اِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِ اٰيَاتُنَا قَالَ اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَ ﴿١٥﴾ Meal: Nûn. (Ey Muhammed) Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına ki, sen Rabbinin nimeti sayesinde, bir deli değilsin. (1-2) Şüphesiz sana tükenmez bir mükâfat vardır. (3) Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin. (4) Hanginizin deli olduğunu yakında sen de göreceksin, onlar da görecekler. (5-6) Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapan kişiyi daha iyi bilir. O, hidayete erenleri de daha iyi bilir. (7) O halde yalanlayanlara boyun eğme. (8) İstediler ki, yumuşak davranasın, böylece onlar da yumuşak davransınlar. (9) Yemin edip duran, aşağılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan söz taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günaha dadanmış, kaba saba; bütün bunların ötesinde bir de soysuz olan kimseye mal ve oğulları vardır diye, sakın boyun eğme. (10-14) Âyetlerimiz kendisine okunduğu zaman, “Öncekilerin masalları!” der. (15). *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*.

[621] Seʿlebī, *el-Keşf ve’l-Beyān*, 27/167-168.

[622] Kalem Sûresi 10-16. ayetler arasında tasvir edilen menfi şahsiyet tipolojisinin tarihsel aidiyeti hususunda tefsir geleneğinde muhtelif anlatılar mevcuttur. Bu çerçevede, ilgili portrenin Velîd b. Mugîre’ye matuf olduğuna dair görüş baskın olmakla birlikte; rivayetlerde Ahnes b. Şerîk ve Esved b. Abdüyagûs gibi isimler de muhtemel muhataplar arasında zikredilmektedir. Bkz.: Ebû’l-Leyṯ es-Semerḳandî, *Baḥru’l-ʿUlûm*, 3/481; Seʿlebī, *el-Keşf ve’l-Beyān*, 27/172; *en-Nuket ve’l-ʿUyûn*, 6-63; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/588.

[623] Ebû Bekir, Hamza ve Ravh “أَأَنْ كَانَ” ifadesini tahkikli iki hemze ile; İbn Âmir, Ebû Ca‘fer ve Ruveys ise birinci hemze ve med ile okumuşlardır. İbn Zekvân -Hişâm müstesna- med ile okumuştur. Ebû

vechi mi yoksa bir şok edici mantıksızlık olan istifham vechi mi olduğunu belirleyen dilsel bir genişleme noktası oluşturur. İlgili pasajda, ahlâki dürüstlüğün zirvesini temsil eden bir şahsiyet ile servet ve nüfuzuna dayanarak toplumsal tahakküm kurmaya çalışan, etik ilkelerden yoksun bir profil arasındaki karşıtlık ele alınmaktadır.[624] Kalem Sûresi 14. âyetinin semantik yapısını şekillendiren iki temel kıraat vechi üzerinde durmak gerekir. İlk vecih, maddi güce boyun eğilmesini yasaklayan normatif bir ifade sunarken ikinci vecih, başına eklenen istifham edatıyla 'ءَأَنْ' bu itaatin rasyonel bir gerekçesi olup olamayacağını sorgulayan eleştirel bir üslup sergiler.[625] Bu bağlamda ilâhî hitaptaki itaat etmeme emri, bireyin sahip olduğu ekonomik birikimin veya geniş sosyo-ekonomik sermaye ağının, hakikatin yerine ikame edilemeyeceğini vurgular.[626] Kur'ân'ın bu bağlamdaki üslûbu, kıraat farklılıklarının açtığı kip ve söylem hamlesi çeşitliliği sayesinde, muhatabı salt bir nehyi almakla yetinmek yerine, itaatin gerekçesi ve ölçütü üzerine devamlı bir muhakemeye sevk eder.[627] Metin, sadece zenginlik sebebiyle boyun eğilmemesi gerektiğine dair doğrudan bir ikaz olmaktan öte karakter zafiyeti olan bir figüre, yalnızca maddi gücü dolayısıyla itaat etmenin temellerini sorgulayan, istifhamî

Ca'fer de med hususunda kendi usûl kaidesi üzere okumuştur. Geriye kalan diğer kurrâ ise haber kipi üzere fethalı tek bir hemze ile okumuşlardır. Bkz.: İbnü'l-Cezerî, *Taḥbîru't-Teysîr fi'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr*, 588.

624 *Kur'ân Yolu Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 605.

625 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 646; Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, ed. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Matbû'âtü Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1971), 2/943; Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, ed. Abdurrahman b. İbrâhim el-Matrûdî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1992), 754; Ezherî, *Meʿâni'l-kırâʾât*, 3/84; İbn Hâleveyh, *İʿrâbü'l-kırâʾâti's-sebʿ veʿilelühâ*, 2/382; Ebû Alî Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 6/310-311; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-aşr*, 443; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâât*, 717-718; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan (ʾAmmân: Dâru 'Ammâr, 2001), 221.

626 Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 23/169; Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 30/605.

627 Taberî, kıraat farklılıklarını merkeze alarak bu ifadenin istifhamlı okunuşunda kınama ve azarlama (takrî'/tevbîh) yönünün ağır bastığını kaydeder. Ferrâ, bu dilsel tercihin muhatabı doğrudan sorgulayan bir yapı inşa ettiğini ve itaat mekanizmasını sarsan bir kınama sorgusuna dönüştüğünü belirtirken; Zeccâc da benzer şekilde lafızdaki soru formunun anlamsal olarak tamamen bir yergi (tevbîh) kipi işlevi gördüğünü vurgular. Söz konusu okuyuş farklılığı, söylemin bölümlenmesi hususunda da teknik bir kırılma yaratır; nitekim Dânî, istifhamlı tercih durumunda soru edatının yeni bir söylem hamlesi başlatması nedeniyle "zenîm" kelimesinde durulması gerektiğini ifade eder. Bu yaklaşımlar bütünlüğü, Kur'ân tilavetindeki prozodik unsurların, metnin niyet ve vurgu gibi pragmatik katmanlarını belirleyen temel bir düzenleyici olduğunu teyit etmektedir. Bkz.: Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 23/169; Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî Ferrâʾ, *Meʿâni'l-Kur'ân*, ed. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 1955), 3/174; Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve İʿrâbuhu*, thk. ʿAbdulcelîl ʿAbduh Şelebî (Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 5/206; Dânî, *el-Müktefâ*, 221.

tekniğine dayalı bir eleştiri sunmaktadır. Kişi gösterimi açısından bakıldığında bu boyut, ilahî hitapta konuşmacı ile muhatap arasındaki ilişkiyi ve bağlamsal merkezin nerede kurulduğunu belirler.[628] Kalem Sûresi 10-14 bağlamında nehiy kipinin 'ولا تُطِعْ' muhataba yönelmesi, söylem odağını 'konuşmacı-muhatap' hattında yoğunlaştırırken, kötü nitelikleri sıralanan üçüncü tarafı da bu hattın dışına iter. Böylece 'itaat edilecek ölçüt' tartışması muhatabın karar alanına taşınmış olur.[629] İlk vecih olan "أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ",[630] doğrudan konuşmacı ile muhatap arasında bir iletişim vurgusu yapılırken, ona boyun eğmeme mesajı ta'lîl çizgisine çekilir. Bu vecihte üçüncü taraf olan kötü nitelikleri haiz kişi gösterimi uzaklaştırılmış durumdadır. Yakın kişi gösterimi ise Hz. Peygamberdir (s.a.v.). Bu yakın kişi gösterimi de işlevsel bir sonuca doğru mânayı sevketmektedir. Böylece yakın kişi gösteriminde olan Hz. Peygambere (s.a.v.), uzak kişi gösteriminde olana itaat etmeme emri gelmiştir.

İkinci vecih olan Ebû Bekir, Hamza ve Ravh'ın rivayet ettiği "ءَأَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ"[631] ifade istifham kipine taşınarak söylem, haber olmaktan çıkıp takri'/kınama ve tevbih/azarlama yüklü ince mânalar içeren edebi bir sorguya dönüşür. Bu istifham iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi kötü nitelikleri haiz üçüncü şahsın kendisini kınayan bir takri',[632] ikincisi ona itaat eden muhatabı hedefleyen bir azarlama.[633] Bu dönüşüm, muhatap üzerinde doğrudan etki üreten hitap boyutunu güçlendirir ve itaatin ölçütüne dair genelleyici bir sakındırma sezdirimini görünür kılar ki o da sosyo-ekonomik imkân, hakikate ve doğru tutuma gerekçe olamaz, hakikatidir. Zaman gösterimi açısından ise her iki vecihte de ifade edilen mesajın geçerlilik süresi zamansal bir bağımsızlık taşısa da kınama ve uyarının zamansız bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Burada kastedilen,

---

628 Verschueren, *Understanding Pragmatics*, 20.

629 Akyüz, *Arap Dilnide Edimbilim*, 87.

630 Ebû Bekir, Hamza ve Ravh "أَأَنْ كَانَ" ifadesini tahkikli iki hemze ile; İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ruveys ise birinci hemze ve med ile okumuşlardır. İbn Zekvân -Hişâm müstesna- med ile okumuştur. Ebû Ca'fer de med hususunda kendi usûl kaidesi üzere okumuştur. Geriye kalan diğer kurrâ ise haber kipi üzere fethalı tek bir hemze ile okumuşlardır. Bkz.: İbnü'l-Cezerî, *Taḥbîru't-Teysîr fi'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr*, 588.

631 Ebû Bekir, Hamza ve Ravh "أَأَنْ كَانَ" ifadesini tahkikli iki hemze ile; İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ruveys ise birinci hemze ve med ile okumuşlardır. İbn Zekvân -Hişâm müstesna- med ile okumuştur. Ebû Ca'fer de med hususunda kendi usûl kaidesi üzere okumuştur. Geriye kalan diğer kurrâ ise haber kipi üzere fethalı tek bir hemze ile okumuşlardır. Bkz.: İbnü'l-Cezerî, *Taḥbîru't-Teysîr fi'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr*, 588.

632 (تقريع) Yani: 'serveti ve oğulları var diye mi…?' Bkz.: Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 23/169.

633 (توبيخ) Yani: 'sırf malı var diye ona mı uyuyorsun?'. Bkz.: Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve İʿrâbuhu*, 5/206.

muhatabın sürekli olarak Allah'a karşı tutumunu gözden geçirmesi gerektiğidir. Âyet metnindeki zaman algısının belirli bir göstergeyle sınırlandırılmamış olması, okuma vecihlerinin yönlendirici etkisini işlevsel bakımdan güçlendirmektedir.[634] Zira kınama eylemi, yalnızca yaşanıp bitmiş münferit bir olaya değil yerilen niteliklerle kurulan olumsuz tutumun süreklilik arz eden muktazâ-yı hâle dayanır. Bu profil geçerliliğini koruduğu sürece eleştirinin edimsel hedefi de güncel kalır. Nitekim 'ءَأَنْ/أَنْ كَانَ' yapısıyla biçimlenen istifhâm vechi,[635] edimsel sorgulama mekanizmasını çalıştırarak boyun eğme davranışını 'mevcut hâl' üzerinden şekillenen bu tiplemeyle doğrudan bağdaştırmaktadır.[636] Muhatabı, bahsi geçen menfi vasıfları taşıyan bir özneye duyulan bağlılığın gerekçelerini izaha zorlar. Böylece metin, kınamayı niteliklerin güncelliğiyle ilişkilendirirken, maddî birikim ve soy gücü gibi dışsal unsurların otorite gerekçesi kılınmasını mümkün gören zihniyet yapısını sorgulamaya açar.

Mekân gösterimine göre, yukarıda belirtilen her iki kıraat vecihinde de doğrudan bir mekân göndermesi bulunmamakla birlikte, ifade edilen anlam, muhatabın yaşam alanı ve sosyal çevresi üzerinde bir uyarı niteliği taşır. Mal ve evlat sahibi olan muhatabın, çevresinde sahip olduklarıyla övünmesi yerilmekte ve bu durumun dini anlamdaki mekânsal boyutları vurgulanmaktadır. Böylece mekânsal doğrudanlık olmasa da buna benzer durumlara karşı bir mekânsal bir uyarı ihsas edilmiş olur. Sosyal boyut, muhatabın sahip olduğu mal ve evlatların ona bir sosyal statü kazandırdığı, ancak bu statünün Allah katında bir değeri olmadığı mesajını taşıması ise sosyal gösterime işaret eder. Nâfi', İbn Kesîr ve Hafs gibi kıraat imamlarınca benimsenen tek hemzeli iḫbâr okuyuşunda 'أَنْ كَانَ', muhatabın itibar vasıtası kıldığı servet ve evlat türünden imkânların, ilâhî hakikat hususunda herhangi bir meşruiyet ya da itaat dayanağı sunamayacağı belirginleştirilir.[637] Buna karşın Hamza ve Ebû Bekr vecihlerindeki iki hemzeli istifhâm veçhinde ise 'أَنْ كَانَ', kendisine sunulan insani ve maddi nimetleri kibir vesilesi yapıp ilâhî bildirimleri

[634] Verschueren, *Understanding Pragmatics*, 18.
[635] Ebû Bekir, Hamza ve Ravh "أَأَنْ كَانَ" ifadesini tahkikli iki hemze ile; İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ruveys ise birinci hemze ve med ile okumuşlardır. İbn Zekvân -Hişâm müstesna- med ile okumuştur. Ebû Ca'fer de med hususunda kendi usûl kaidesi üzere okumuştur. Geriye kalan diğer kurrâ ise haber kipi üzere fethalı tek bir hemze ile okumuşlardır. Bkz.: İbnü'l-Cezerî, *Taḥbîru't-Teysîr fi'l-Ḳırâ'âti'l-'Aşr*, 588.
[636] Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 22/88.
[637] Ezherî, *Me'âni'l-kırâ'ât*, 3/84.

‘قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ’/öncekilerin masalları’[638] şeklinde niteleyen kişinin, sergilediği bu ahlâkî sapma yüzünden hem ilâhî hem de sosyal düzeyde sert bir ayıplamayla muhatap kılındığı gösterilmektedir.[639] Söylem gösterimi açısından bakıldığında, Cumhurun tek hemzeyle okuduğu ‘أَنْ كَانَ’ vechi, lafzen ihbârî ve ta‘lîlî bir yapıya sahiptir. Vâhidî ve Ebüssuûd Efendi gibi otoritelerin de belirttiği üzere; bu ihbârî yapının sözdizimsel olarak kendisinden önceki ‘وَلَا تُطِعْ/İtaat etme!’ nehiy sîgasına bağlanması ifadenin söylem düzeyinde yönlendirici bir nehiy bağlamı kazanmasını sağlamaktadır.[640] Bu takdirde âyet, muhataba “sırf mal ve evlat sahibi kılınarak imkân genişliğine kavuşturuldu diye o bozguncuya itaat edilmemesi” yönünde kat‘î bir yasaklama gerekçesi sunmaktadır.

Buna mukabil Hamze, Ebû Bekir ve Ravh kıraati olan çift hemzeli ‘أَأَنْ كَانَ’ vechi ise söylemde istifhamî-inşâî bir sîgaya dayanmaktadır.[641] Klasik müfessirlerin vurguladığı üzere, buradaki istifham hakiki bir soru olmayıp, muhatabın dünyevî servetini ilâhî mesaja karşı bir kibirlenme ve cüret vasıtası kılmasını sarsıcı bir üslupla kınayan edebî bir azarlama, tevbîh ve inkâr işlevi görmektedir.[642] Dolayısıyla i‘rab ve kıraat düzeyindeki bu kırılma, söylem odağını nehyin ta‘lîli mahiyetindeki ihbârî bir gerekçeden, muhatabı doğrudan sarsan inşâî bir kınama zeminine taşımaktadır.

Edim bilimsel çözümleme çerçevesinde gönderim ve çıkarım, dilsel verinin doğrudan işaret ettiği sınırları aşan bununla beraber anlamın bağlam ve muhatap etkileşimiyle nasıl boyut kazandığını temellendiren iki kuramsal dayanaktır.[643] Söz konusu bu dayanaklar, anlamsal genişlemenin salt lafzî düzlemle sınırlı kalmadığını, bunun aksine dışsal bağlam ve muhatabın bilişsel dünyası arasında kurulan dengeli etkileşimler aracılığıyla inşa edildiğini kanıtlar. Bu yaklaşım, metnin ifade gücünün, dilsel göstergelerin ötesindeki çevresel etkenler ve alımlayıcı çıkarımlarıyla nasıl yeni seviyeler kazandığını görünür kılar.[644] Gönderim, dilde doğrudan belirtilen unsurları ve

---

[638] *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, Kalem Sûresi 68/15.
[639] İbn Zencele, *Huccetü’l-kırâât*, 717.
[640] Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 22/88; Ebü’s-Suûd, *İrşâdü’l-ʿakli’s-selîm*, 9/14.
[641] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 29/76.
[642] Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 22/88; Ebü’s-Suûd, *İrşâdü’l-ʿakli’s-selîm*, 9/14.
[643] Hüseyin Çiçek, *İşlevsel Dilbilgisi Çerçevesinde Arap Dilinde Edimbilimsel Sözdizim Ve Cürcânî’deki Temelleri* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 165-188.
[644] Mustafa Polat, *On the Nature of the Semantics-Pragmatics Distinction* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 127-128; Çiçek, *İşlevsel Dilbilgisi Çerçevesinde Arap Dilinde Edimbilimsel Sözdizim Ve Cürcânî’deki Temelleri*, 91.

bunların ifade ettiği anlamı ele alırken çıkarım, dilin yüzeysel anlamını aşarak, bağlam ve konuşmacının niyetine bağlı olarak dinleyicinin algılayabileceği dolaylı anlamları ortaya koyar.[645] Kıraat farklılıkları çerçevesinde gönderim ve çıkarım kavramları, muhatabın zihninde şekillenen anlamın daha iyi çözümlenmesi açısından bir çerçeve sunmaktadır. Özellikle farklı kıraat vecihlerinde muhataba verilen mesajın niteliği, bu iki kavramın yorumlanışıyla daha iyi anlaşılmaktadır.

Gönderim ve çıkarım bağlamında kıraat vecihlerinin tahlîlininde ilk vecihi, "أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ" olan ve 'Mal ve oğulları vardır diye, [فَلَا تُطِعِ/sakın boyun][646] eğme' anlamında gelen, muhataba itaat etmemesi gerektiği mesajı dolaylı bir emir şeklinde aktarılmaktadır. Burada bağlamsal olarak ardışık cümlelerden, bir sebep-sonuç ilişkisi kurarak, kişinin mal ve evlat sahibi olması durumunun onu üstün kılmadığını ima eder.[647] Bu bağlamda gönderim, muhatabın sahip olduğu sosyal ve maddi statüye işaret eder. Çıkarım ise, muhatabın bu sahiplik durumunu kendine bir üstünlük olarak algılamasının yanlış olduğu yönünde yapılır.[648] Edim bilimsel olarak, bu ifade doğrudan ve nesnel bir uyarı içerir. Muhataba kendi durumuna dair eleştirel bir bakış sunar. İkinci vecihi ise "ءَأَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ" şeklindedir. İkinci kıraatte ise 'ءَأَنْ' şeklindeki soru formu, "Mal ve oğulları vardır diye mi, [ona boyun eğeceksin]" anlamını verir. Bu ifade, muhatabın sahip olduklarına dayanarak Allah'a karşı nankörlük etmesi sebebiyle kınama ve hayret içerir. Burada gönderim, yine mal ve evlat sahibi olan kişiye yapılmakta, ancak çıkarım olarak, kişinin Allah'ın verdiği nimetleri nankörlükle karşıladığı eleştirilmektedir. Bu kıraatteki soru formu, söylemi daha eleştirel ve sorgulayıcı hale getirir. Muhatabı açıkça azarlama anlamı taşır.[649] Bu kıraat vechi, dilin anlam yönünü eleştiri ve kınama ile genişletir ve böylece muhatabın psikolojik algısını yoğunlaştırır.

---

645 Akyüz, *Arap Dilnide Edimbilim*, 104-107.

646 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Kalem Sûresi 68/8.

647 Ebû'l-Leyṯ es-Semerḳandî, *Baḥru'l-ʿUlûm*, 3/482; *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Ḳurʾân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fünûni ʿulûmih*, thk. Şâhid el-Bûşîḫî (Şârika: Mecmuʿatu Buḥûṯi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 12/7631; Semʿânî, *Tefsîru'l-Ḳur'ân*, 6/22; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/588.

648 Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 23/169; Ebû'l-Leyṯ es-Semerḳandî, *Baḥru'l-ʿUlûm*, 3/482.

649 Ebü'l-Ḥasan el-Vâḥidî, et-Tefsîrü'l-basîṭ isimli tefsirinde Ebû İsḥāḳ ez-Zeccâc'ın belâğat tahliline yer vermektedir. Zeccâc, 'أَنْ' edatının maḥallen naṣb durumunda bulunduğunu ve devamındaki "قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ" cümlesiyle anlamsal bir bağ kurduğunu belirtir. Bu yapı, kişinin kendisine bağışlanan mal ve evlat gibi ilâhî lütuflara şükretmek yerine küfürle karşılık verdiğini göstermektedir. Dolayısıyla ilgili âyet, Rabbanî nimetlerin tuğyân vesilesi kılınmasını son derece belîğ bir dille zemmetmektedir. Öte

Edim bilim literatüründe sezdirim,[650] dilsel ifadelerin lafzî sınırlarını aşan ve konuşmacının niyetine bağlı olarak muhatap tarafından inşa edilen dolaylı anlam açılarını tanımlar. İletişim süreçlerinde söylenen birincil anlam ile sezdirilen anlam arasında çoğu zaman anlamsal bir asimetri mevcuttur.[651] Bu noktada araştırmacılar, edim bilimsel analiz açısından belirleyici bir ayrım yaparak sezdirmenin konuşmacıya ait bir eylem, çıkarımın ise muhataba ait bilişsel bir süreç olduğunu vurgular.[652] Anlam, metnin statik bir özelliği olmaktan ziyade, özneler arası bir etkileşimin ürünüdür. Bu anlam inşası, rastlantısal bir süreç değildir. Aksine bağlamsal veriler ve ortak arka plan bilgisi aracılığıyla hesaplanabilir bir nitelik taşır.[653] Bağıntı Teorisi çerçevesinde ise süreç, muhatabın en az zihinsel eforu harcayarak en yüksek anlamsal faydaya ulaşma hedefine dayanmaktadır.[654] Neticede sezdirim, mütekellimin iletişimsel nitelik, nicelik, bağıntı, üslup ilkelerini kasten es geçmek suretiyle niyetini görünür kıldığı, muhatabın ise bu gösterimsel işaretleri bağlam çerçevesinde işleyerek örtük mesaja eriştiği canlı bir anlamlandırma faaliyetidir.[655] Sezdirimle ilgili verilen bu bilgilerden hareketle; Kur'ân kıraatleri bağlamında sezdirim, hitabın barındırdığı anlamı ve incelikli mesaj yapısını renklendirir. Yergi, kınama veya eleştiri dozajının ne şekilde inşa edildiğini kavramaya olanak tanır. Söz konusu edim bilimsel mekanizma sayesinde, okuma farklılıklarının bağlama bağlı unsurlarla olan etkileşimini ve muhatapta bıraktığı örtük etki alanını analiz çerçevesine dâhil etmeyi mümkün kılar. Sezdirim, tilavetteki teknik tercihlerin, muhatabın zihninde nasıl bir söylem hamlesine dönüştüğünü gösteren anahtar bir kavram niteliği taşır.

---

yandan el-Vâḥidî, Ebû Zekeriyyâ el-Ferrâ'nın kıraat tahlili üzerinden söz konusu nahvî formun barındırdığı tevbîḫ vurgusunu netleştirmektedir. el-Ferrâ'nın aktardığı çift hemzeli istifhâm okuyuşunda 'ءَأَنْ' okuyuşunda hitap, doğrudan şiddetli bir azarlamaya dönüşmektedir. Bu durumda cümlenin takdîri: Kişinin sırf servet ve evlat çokluğuyla geniş imkânlara ulaştırılması sebebiyle ilâhî ayetleri yalanlayıp boyun eğmekten kaçınmasını kınayan bir anlama bürünmektedir. Böylece metindeki edebî yapı, dünyevî gücü ilâhî kelama karşı bir büyüklük taslama aracına dönüştüren ahlâkî ve fıtrî yozlaşmayı çarpıcı bir biçimde gözler önüne sermektedir. Detaylı bilgi için bkz.: Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 22/88.

650 İngilizce karşılığı "Implicature"'dir. Arapça karşılığı "المعنى الضمني" ya da "التلميح / الاستلزام" olarak kullanılır.

651 H. Paul Grice, "Logic and conversation", *Speech acts*, ed. Peter Cole - Jerry L. Morgan (Brill, 1975), 43.

652 Kent Bach, "The top 10 misconceptions about implicature", *Drawing the Boundaries of Meaning: Neo-Gricean studies in pragmatics and semantics in honor of Laurence R. Horn*, ed. Betty J. Birner - Gregory Ward (Amsterdam: John Benjamins, 2006), 2-3.

653 Stephen C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 117; Kent Bach - Robert M. Harnish, *Linguistic Communication and Speech Acts* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1979), 169.

654 Deirdre Wilson - Dan Sperber, "Relevance theory", *UCL Working Papers in Linguistics* 14 (2002), 252.

655 Grice, "Logic and conversation", 49; Wilson - Sperber, "Relevance theory", 255.

Sezdirim bağlamında kıraat vecihlerinin tahlilinde En‘âm Sûresinin 103-107. âyetleri[656] arasındaki bütünlükte, vahyin sağladığı basîret ile inkârcı tutumların çatışması merkeze alınmaktadır. Bu bağlamın mühim bir halkasını teşkil eden bu sûrenin 105. âyeti, ilâhî delillerin farklı biçimlerde sergilenmesindeki gayeyi vurgularken, eş zamanlı olarak muhatapların bu sürece yönelik takındığı savunmacı tavırları resmetmektedir.[657] Âyette zikredilen ‘دَرَسْتَ/iyi öğrenmişsin’[658] şeklindeki müşrik iddiaları, vahyî mesajın itibarsızlaştırılma çabasının bir tezahürüdür. En‘âm Sûresi105. âyet, Kur’ân’ın hakikati tebliğ etme üslubu ile inkârcı kanadın mazeret üretme dilinin bir arada işlendiği anlamlı bir eşiği temsil etmektedir. Mezkur âyette yer alan ‘دَرَسْتَ’ lafzı üzerindeki kıraat farklılıkları, muhatabın bilgi seviyesini ve mesajın hakikatini hedef alan edim bilimsel stratejiyi açığa çıkarmaktadır. Cumhurun tercih ettiği ‘دَرَسْتَ’[659] ve Ebû Amr ile İbn Kesîr’den nakledilen ‘دَارَسْتَ’ vecihleri,[660] doğrudan müşriklerin Hz. Peygamber’i (s.a.v.) hedef alan fail merkezli bir itibarsızlaştırma çabasıdır. ‘دَرَسْتَ/okudun/öğrendin’ veya ‘دَارَسْتَ/karşılıklı müzakere ettin’ anlamlarına[661] gelen bu okuyuşlar, edim bilimsel açıdan birer sezdirim üretir. Müşrikler bu söz edimiyle yüzeyde bir tespitte bulunurken, derinde vahyin ilahî menşeini reddederek onu beşerî bir aktarıma indirgemeyi kastetmektedirler.[662] Taberî’nin de vurguladığı üzere bu vecih, muhatabı doğrudan itham

---

[656] En’âm Sûresi 6/103-107: لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُۚ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَۚ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ قَدْ جَٓاءَكُمْ بَصَٓائِرُ مِنْ رَبِّكُمْۚ فَمَنْ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِهٖۚ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَاۜ وَمَٓا اَنَا۠ عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ﴿١٠٤﴾ وَكَذٰلِكَ نُصَرِّفُ الْاٰيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهٗ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٥﴾ اِتَّبِعْ مَٓا اُو۟حِيَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَۚ لَٓا اِلٰهَ اِلَّا هُوَۚ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٦﴾ وَلَوْ شَٓاءَ اللّٰهُ مَٓا اَشْرَكُوا۟ۜ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًاۚ وَمَٓا اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾Meal: Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder." O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır. (103) Rabbinizden size gerçekleri gösteren deliller geldi. Artık kim gözünü açar hakkı idrak ederse kendi yararına, kim de (hakkın karşısında) körlük ederse kendi zararınadır. Ben başınızda bekçi değilim. (104) Onlar, “Sen iyi ders almışsın” desinler diye ve bir de bilen bir toplum için onu (Kur’an’ı) açıklayalım diye âyetleri değişik biçimlerde işte böylece açıklıyoruz. (105) Ey Muhammed! Sen, Rabbinden sana vahyedilene uy. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Allah’a ortak koşanlardan yüz çevir. (106) Allah dileseydi ortak koşmazlardı. Biz seni onların başına bir bekçi yapmadık. Sen onlara vekil (onlardan sorumlu) da değilsin. (107). *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*.

[657] Taberi, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an= Tefsirü’t-Taberi*, 30/605.

[658] *Kur’ân Yolu Meâli*, En’âm 6/105.

[659] el-En‘âm Sûresi 105. ayette geçen ‘دَرَسْتَ’ lafzının kıraatinde kıraat imamları ihtilâf etmişlerdir: İbn Kesîr ve Ebû Amr, ‘د’ harfinden sonra bir ‘ا’, ‘س’ harfinin sükûnu ve ‘ت’ harfinin fethası ile ‘دَارَسْتَ’ biçiminde; İbn Âmir ve Ya‘kûb, elif olmaksızın ‘س’ harfinin fethası ve ‘ت’ harfinin sükûnu ile ‘دَرَسَتْ’ biçiminde; geri kalanlar ise elif olmaksızın ‘س’ harfinin sükûnu ve ‘ت’ harfinin fethası ile ‘دَرَسْتَ’ biçiminde okumuşlardır. Bkz.: İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/261.

[660] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/161.

[661] Ebû Alî Fârisî, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb‘a*, 3/373-375.

[662] el-Kastallânî, *Leṭâifü’l-işârât li-fünûni’l-kırâât*, 4/226-227.

altında bırakarak, inkârcılara göre, Peygamberin sunduğu mesajın Allah'tan değil, öğretilmiş olduğu[663] sezdirimi toplum nezdinde meşrulaştırılmaya çalışılır.

Şeyh Ya'kûb ve İbn Âmir'in okuduğu lâzım mazi formundaki 'دَرَسَتْ' vechi[664] ve Ebû's-Suûd gibi müfessirlerin şâz vecihler arasında kaydettiği meçhul sîgadaki 'دُرِسَتْ' şeklindeki alternatif kıraat vecihi,[665] edim bilimsel stratejiyi fâilin eyleminden doğrudan metnin mahiyetine, yani içerik merkezli bir itibarsızlaştırma zeminine taşımaktadır. Bu okuyuşlarda odak noktası artık muhatabın öğrenme süreci değil, bizzat mesajın otoritesidir. Metnin kendi niteliğine yönelik bir eylem olarak 'eskime, izleri silinme ve kadimleşme'[666] mânalarını içeren bu vecihler, Kur'ân'ın evrensel, durağan olmayan ve yeni hitabını geçmişin tortusu olarak niteleyen[667] bir sezdirim barındırır. Bu edim bilimsel hamle, vahyin güncel ve yürürlükteki bir çağrı olma vasfını ortadan kaldırıp onu durağan bir geçmiş zaman unsuruna dönüştürmeyi ve böylelikle kelamın muhatap üzerindeki dönüştürücü tesirini henüz ilk adımda akamete uğratmayı hedeflemektedir.[668] Bu vecihler üzerinden inşa edilen müşrik söylemi, muhatabı bilgi seviyesi bakımından yetersiz göstermekten ziyade, aktarılan kelamı vakti geçmiş, hükümsüz ve eskimiş bir anlatı şeklinde kurgulama gayretine dönüşmektedir.[669] Burada söz edimi, basit bir durum bildiriminden ziyade, mesajın değerini düşürmeye yönelik yapısal bir reddiye işlevi görür. Bu noktada söylenen seviyesindeki 'دَرَسَتْ' ifadesi, sezdirilen düzeyinde mesajın ilahî otoritesinin ve bağlayıcılığının kalmadığı iddiasını taşır. Böylece Kur'ân'ın sunduğu hakikatler, 'eskilerin masalları'[670] kategorisine hapsedilerek güncelliğinden soyutlanmak istenir. İşte bu kıraat çeşitliliği, müşriklerin vahyî hitabı etkisizleştirmek adına geliştirdikleri ikna araçlarının çeşitliliğini ve bu itirazların hangi anlamsal süzgeçlerden geçerek Kur'ân söylemine dahil edildiğini anlamamıza olanak tanır. Böylece bu tür kıraat farklılıkları, kişisel gösterimlerin ve sıfatların kullanımında anlam çeşitliliğini genişleterek, ilahî vasıfların ve mesajın muhatap kitlesindeki duygusal ve zihinsel

663 Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 30/605.
664 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/261.
665 Ebü's-Suûd, *İrşâdü'l-ʿakli's-selîm*, 3/170.
666 İbn Hâleveyh, *İʿrâbü'l-kırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelühâ*, 166.
667 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi'l-kırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve hucecihâ*, 1/444.
668 Ebü's-Suûd, *İrşâdü'l-ʿakli's-selîm*, 3/171.
669 Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 8/342.
670 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-En'âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24; el-Furkān 25/5; en-Neml 27/68; el-Ahkâf 46/17; el-Kalem 68/15; el-Mutaffifîn 83/13.

yankısını güçlendirir.[671] Özellikle kıyamet gibi ahiretle ilgili temalarda kıraat çeşitliliği, tasvir edilen atmosferin dehşetini veya ilâhî kudretin mutlakiyetini farklı tonlarda yansıtarak hitabın edebi etkisini zirveye taşır. Estetiklik sunan bu dilsel yetkinlik, bir yandan müminin manevi ihtiyaçlarına ve Allah tasavvuruna hitap ederken, diğer yandan tefsîr faaliyetine semantik bir genişlik ve pragmatik bir işlevsellik kazandırarak Kur'ân'ın mesajını çok boyutlu bir düzlemde tahkim eder.

2.4. Kıraat Farklılıklarının Anlamın Bilgi Yapısı ile Şekillenmesi

Anlamın inşasında dilin yüzeysel kurgusundan ziyade, arka planda işleyen bilgi yapısının rolü büyüktür. Dilbilgisinin temel bir unsuru olan bilgi yapısı,[672] önermesel içeriğin nahvî, sarfî ve sessel tonlama ve ritmik düzeylerle uyumlu hale getirilmesini temin eden bir düzenleme mekanizmasıdır.[673] Bu sistem, konuşanın, dinleyicinin zihinsel müktesebatına dair yaptığı çıkarımlar neticesinde şekillenir. Sadece iletişimin amacını belirlemekle kalmayan bu yapı, esasen 'ortak bilgi alanı/common ground' içerisinde yeni verilerin nasıl kodlanacağına dair bir yönergeler manzumesi sunar.[674] Bilgi yapısı, iletilen ana içeriği yani odağı, zihindeki ilgili adrese yani 'konu'ya yerleştiren bir çerçeve işlevi görerek söylem ile biçimsel yapı arasındaki nitelikli etkileşimi kurar. Geleneksel söz diziminde mübtedâ, söylemin başlangıç noktasını teşkil eden ve muhatabın zihinsel evreninde önceden yerleşik bulunan 'konu/topic/mevdû/eski bilgi' unsuruna karşılık gelirken haber, bu zemin üzerine inşa edilen ve iletişimsel gayeyi belirgin kılan 'odak/focus/bu'ra/yeni bilgi' bileşenini temsil eder.[675] Modern bilgi yapısı kuramları, klasik gramerdeki bu iki ögeli tasnife dinamizm kazandırarak bilginin zihinsel olarak nasıl işlendiğini ve iletişimsel düzlemde nasıl organize edildiğini açıklayan güçlü bir

---

671 Balcı, "Edimbilim ve Gramer İlişkisi", 565.

672 Bilgi yapısı (information structure) kavramı, çağdaş Arapça dilbilim çalışmalarında "el-Binyetü'l-Maʿlûmâtiyye" (البنية المعلوماتية) şeklinde kavramsallaştırılmaktadır. Bu yapı dâhilinde cümlenin taşıdığı bilginin dinleyiciye göre düzenlenmesinde temel alınan iki ana bileşenden konu (topic/bilinen bilgi) "el-Mevdûʿ" (الموضوع), odak (focus/yeni bilgi) ise "el-Bu'ra" (البؤرة) terimleriyle ifade edilmektedir. Modern dilbilimdeki bu konu-odak (veya tema-rema) ayrımının tarihsel ve mantıksal kökenleri, klasik gramerdeki mübteda-haber (المبتدأ والخبر) ilişkisine dayanmaktadır. Bkz.: Abbas H. J. Sultan, "al-Binyah al-Ma'lumatiyyah fi 'Ilm al-Lughah (Information Structure in Linguistics)", *Journal of the College of Education for Women*, (Ağustos 2018).

673 Knud Lambrecht, *Information structure and sentence form: Topic, focus and the mental representations of discourse referents* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 5.

674 Paul Kroeger, "Basic Concepts in Information Structure: Topic, Focus, and Contrast", *GIALens* 11/1 (2017), 1-3; Enric Vallduví, *The Informational Component* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania, Ph.D. Dissertation, 1993), 17-18.

675 Sultan, "al-Binyah al-Ma'lumatiyyah fi 'Ilm al-Lughah (Information Structure in Linguistics)", 8.

modelleme haline getirmiştir. Dilsel ifadelerin salt önermesel içeriğinden ziyade bilgi paketleme mekanizmaları, verinin muhatabın zihnine 'konu/odak' gibi hangi kılavuzlar aracılığıyla kaydedileceğini belirleyerek kıraat farklılıklarının anlamsal boyutlarını çözümlemede merkezi bir işlev görür. Kıraatlerde gözlemlenen mâlûm-meçhûl yapılar, müfred-cemi veya gâip-muhâtap zamiri değişimleri gibi sarfî çeşitlilikler; fâil-mef'ûl/özne-nesne hiyerarşisini ve hitabın doğrultusunu dönüştürerek ortak bilgi alanını yeniden yapılandırır.[676] Bu çerçevede, kıraatlerdeki biçimsel farklılaşmalar metnin yorumlanması, fıkhî hükümlerin istinbatı ve iletişimsel etki gücü üzerinde belirleyici olan semantik ve edim bilimsel kurucu unsurlar niteliği taşır.

Kıraat farklılıklarının sunduğu anlam yelpazesini yalnızca 'bilgi yapısı' unsurları üzerinden analiz etmek, metnin semantik ve edim bilimsel zenginliğini bütünüyle kavramada yetersiz kalabilir. Modern dilbilim kuramlarında bilgi yapısı, önermesel içeriğin[677] dinleyicinin zihinsel bilgi deposuna[678] en uygun şekilde nasıl yerleştirileceğini belirleyen bir paketleme yönergesi olarak işlev görür.[679] Ancak mâlûm-meçhûl veya gâip-muhâtap sîga değişimleri gibi kıraat farkları, cümlenin sadece bu iletişimsel paketlenişini,

---

676 Kroeger, "Basic Concepts in Information Structure: Topic, Focus, and Contrast", 2.

677 Mantıksal-anlambilimsel anlam (logico-semantic meaning), bir tümcenin iletişimsel bağlamından bağımsız olarak taşıdığı temel önermesel içeriği (propositional content) ve değişmez doğruluk koşullarını (truth-conditions) ifade eder. Bilgi yapısı (information structure) ve bilgi paketleme (information packaging) kuramlarında dilin kodladığı anlam temel olarak iki bağımsız bileşene ayrılır: Cümlenin nesnel olarak ne anlattığını belirleyen mantıksal-anlambilimsel anlam ile bu bilginin dinleyicinin anlık zihinsel durumuna göre nasıl paketlenip sunulacağını belirleyen pragmatik anlam. Bir başka ifadeyle, mantıksal-anlamsal anlam "neyin" söylendiğiyle yani içeriğiyle, bilgi yapısı ise onun "nasıl" söylendiğiyle yani yönergesiyle ilgilenir. Örneğin çalkalama, etken/edilgen dönüşümleri gibi farklı sözdizimsel dizilimlere veya bürünsel vurgulara sahip farklı tümceler, tamamen önermesel içerik olarak aynı mantıksal-anlambilimsel anlama sahip olabilirler; ancak bilgiyi muhatabın zihnine ulaştırma biçimleri yani bilgi yapıları açısından birbirlerinden ayrılırlar. Bkz.: Kroeger, "Basic Concepts in Information Structure: Topic, Focus, and Contrast", 2-4; Selçuk İşsever, *Türkçede Bilgi Yapısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2000), 7.

678 Bilgi deposu (knowledge-store) kavramı, özellikle Enric Vallduví'nin "bilgi paketleme" (information packaging) kuramında, iletişim esnasında dinleyicinin sahip olduğu bilgi, inanç ve dikkat durumlarının yapılandırıldığı zihinsel alanı ifade etmek için kullanılan merkezi bir terimdir. Irene Heim'ın "Dosya Değişim Anlambilimi" (File Change Semantics) yaklaşımındaki dosya kartı metaforunu kendi kuramına uyarlayan Vallduví'ye göre bilgi deposu, her bir söylem varlığının birer "adres" veya "dosya kartı" ile temsil edildiği devasa bir zihinsel dosya olarak işlev görür. Konuşucu, mesajını aktarırken dinleyicinin bu deposunun o anki güncel durumunu varsayarak hareket eder ve cümleyi, bilginin bu depoya en verimli ve tekrardan uzak şekilde eklenmesini sağlayacak biçimde paketler. Dolayısıyla bilgi yapısı; cümlenin içerdiği yeni önermesel bilginin yani odağın, dinleyicinin bilgi deposundaki ilgili adrese nasıl entegre edileceğini ve mevcut bilgilerle nasıl ilişkilendirileceğini dikte eden bir zihinsel veri girişi işlemidir. Vallduví, *The Informational Component*, 3-4; Irene Heim, "File Change Semantics and the Familiarity Theory of Definiteness", *Meaning, Use, and Interpretation of Language*, ed. Rainer Bäuerle vd. (Berlin: Walter de Gruyter, 1983), 167-169.

679 Vallduví, *The Informational Component*, 18; 74-75.

yani ‘ortak bilgi alanının yönetimini’[680] değiştirmekle kalmaz. Aynı zamanda eylemin faili, yönelimi ve doğruluk koşulları gibi temel mantıksal-anlam bilimsel içeriği de doğrudan dönüştürmekle birlikte edimsöz ve sezdirim gibi diğer kullanımbilimsel ögeler de hesaba katıldığında pragmatik alanın tek boyutlu olmadığı görülür.[681] Bu başlık, kıraat farklılıklarını incelerken, bilginin muhataba nasıl sunulduğunu gösteren bilgi paketleme stratejilerinin yanı sıra, bizzat önermesel içeriği ve daha geniş bağlamsal çıkarımları değiştiren semantik çeşitliliği de bütüncül bir yaklaşımla ele almayı amaçlamaktadır.

Kıraat farklılıkları, Arapçanın sarfî ve nahvî zenginliği üzerinden işleyen bir ‘bilgi paketleme’ sistemini da temsil eder. Bir âyetteki farklı kıraat vecihleri, mesajın muhatabın zihinsel bilgi deposuna hangi yönergelerle işleneceğini yeniden düzenleyerek ortak bilgi alanının yönetimini doğrudan günceller. Bu bağlamda, kıraatlerin bilgi yapısı ekseninde çözümlenmesi, metnin sunduğu semantik çeşitliliğin ötesinde, pragmatik iletişim modelinin nasıl kurgulandığına dair bir perspektif sunar. Özellikle bilgi yapısının temel bileşenleri olan ‘bilgi odağı’[682] ile ‘tanımlayıcı/karşıtsal odak’[683] arasındaki işlevsel

---

[680] Ortak bilgi alanının (OBA) yönetimi (common ground management), iletişim sürecinde konuşucu ve dinleyicinin karşılıklı olarak paylaştıklarına inandıkları bilgi, inanç ve varsayımlar bütününün (ortak bilgi alanı / common ground) iletişimsel hedefler doğrultusunda nasıl düzenlendiğini ve güncellendiğini ifade eden kullanımsal (pragmatik) bir kavramdır. Özellikle Manfred Krifka tarafından kuramsallaştırılan bu kavram, iletişimdeki “ortak bilgi içeriği” (CG content) ile yapısal bir karşıtlık içinde ele alınır. Ortak bilgi içeriği, konuşmaya dâhil edilen olgusal/doğruluk-koşullu bilgileri ve söylem varlıklarını temsil ederken; ortak bilgi alanının yönetimi, iletişime katılanların manifest iletişimsel çıkarlarını, hedeflerini ve bilginin paketleniş stratejilerini (örneğin bir bilginin sorulan bir soruya yanıt olarak sunulması veya pragmatik odak kullanımı) ifade eder. Bir başka deyişle, bu yönetim süreci, konuşucunun yeni önermesel içeriği (bilgiyi) muhatabın zihnindeki mevcut ortak bilgiye hangi yönergelerle ve ne şekilde ekleyeceğini koordine etmesi işlemidir. Bkz.: Manfred Krifka, “Basic Notions of Information Structure”, *Acta Linguistica Hungarica* 55/3–4 (2008), 15-16; Kroeger, “Basic Concepts in Information Structure: Topic, Focus, and Contrast”, 2.

[681] Krifka, “Basic Notions of Information Structure”, 15-17; İşsever, *Türkçede Bilgi Yapısı*, 115-120.

[682] S-odak (Sunucu/Bilgi Odağı-Information Focus): Söylemde önvarsayımsal olmayan, muhatabın bilgi deposundaki açık bir değişkeni doldurarak ortak bilgi alanını güncelleyen yegâne yeni bilgiyi sunar. K-odaktan farklı olarak, eylemin potansiyel faillerine dair dışlayıcı bir tanımlama yapmaz; zira bilgi odağının işlem gördüğü alternatifler kümesi ucu açıktır. Örneğin, “Ali geldi” cümlesinde Ali veya geldi birimleri, bağlamda sınırlandırılmış bir zıtlık yaratmaksızın, konuşmanın o anki iletişimsel hedefini doyuran ve önvarsayımsal çerçevenin dışındaki taze bilgiyi taşıyan taşıyıcı unsurlar olarak işlev görür. Bundan sonraki kullanımda “S-odak” şeklinde ifade edilecektir. Bkz.: Katalin É Kiss, “Identificational Focus and Information Focus”, *Language* 74/2 (Haziran 1998), 245-246; Kroeger, “Basic Concepts in Information Structure: Topic, Focus, and Contrast”, 3-4; Steffen Heidinger, “Informationsstruktur: Grundlagen” (Graz, Austria, 2017), 2-3.

[683] K-odak (Karşıtsal/Tanımlayıcı Odak-Identificational/Contrastive Focus): Bağlamda halihazırda sınırlandırılmış olan kapalı bir alternatifler kümesi içinden dışlayıcı ve tüketici bir seçim yaparak diğer olasılıkları ekarte eden odak türüdür. Bu odaklama, cümlenin önermesel içeriğini salt vurgulamanın ötesinde, zımnî veya açık potansiyel alternatiflerle anlamsal bir karşıtlık kurar. Örneğin, “Ali değil, Ayşe geldi” cümlesinde k-odak, gelme eylemini gerçekleştiren kişinin bağlamdaki diğer adaylar (Ali) arasından ekarte edilerek yalnızca Ayşe olduğunu kesin bir sınırlandırmayla tanımlar. Bundan sonraki

ayrım, kıraat farklılıklarının analizinde belirleyici bir role sahip olur. Zira bu odak türleri, bilginin salt yeni bir unsur olarak mı sunulduğunu, yoksa bağlamdaki olası alternatifler havuzundan dışlayıcı bir seçim yapılarak mı aktarıldığını tayin ederek, âyetlerin tefsîr ve fıkıh eksenindeki iletişimsel hedeflerini yönlendiren anahtar pragmatik arayüzler olarak işlev görür.

Kıraatlerde k-odak ve s-odak ayrımının analizi ile bu iki odak türünün kıraat vecihleriyle olan ilişkisi, cümledeki vurgunun anlamın hangi boyutunu ön plana çıkardığını anlamak için iyi bir araçtır. K-odak ve s-odak, kıraatlerde anlam çeşitliliğini değerlendirmede işlevsel bir çerçeve sunar. Çünkü farklı kıraat vecihlerinde odaklanan öğenin cümledeki rolü ve vurgusunun değişmesi, âyetin yorumlanmasına farklı boyutlar katmaktadır. Örneğin, bazı kıraatlerde belirgin bir vurgu ile yer alan özneler, âyetin bağlamında anlamın yoğunlaşmasını sağlarken, diğer kıraatlerde vurgunun nesne veya fiilde yoğunlaşması anlamın farklı bir yönüne işaret eder. Kıraatlerin böyle bir bilgi yapısı açısından ele alınması, özellikle anlamın nasıl yönlendirildiği ve yorumlanmaya açık olan bileşenlerin nasıl şekillendirildiği konusunda detaylı bir çerçeve sunmaktadır.[684] Bilgi yapısı, burada kıraat farklılıklarının yorumlanmasını zenginleştirici bir unsur olarak işlev görür. Her kıraat vecihi, farklı odaklanma biçimleriyle anlamın çok yönlülüğünü açığa çıkarır. Mesajın dinleyicinin zihinsel bilgi deposuna ne şekilde entegre edileceğini belirleyen ve ortak bilgi alanının yönetimini doğrudan güncelleyen yapısal arayüzlerdir.[685] Bu çok boyutlu işleyişte, âyetlerin taşıdığı bilginin bağlama duyarlı olarak kurgulanışı, bilgi yapısının temel bileşenleri olan 'tanımlayıcı/k-odak' ve 'bilgi odağı/s-odak' arasındaki yapısal ve işlevsel karşıtlık üzerinden izlenebilmektedir. Bu iki odak türünün kıraat farklılıklarındaki değişimi, aktarılan bilginin bağlamdaki muhtemel alternatifler arasından tüketici ve dışlayıcı bir kısıtlamayla mı seçildiğini, yoksa ucu açık bir alternatifler kümesinden herhangi bir ön kabul barındırmayan yeni bir bilgi olarak mı

kullanımlarda "K-odak" şeklinde ifade edilecektir. Bkz.: Mats Rooth, "A Theory of Focus Interpretation", *Natural Language Semantics* 1/1 (Nisan 1995), 2-5; Herbert H. Clark, "Bridging", *Theoretical Issues in Natural Language Processing*, ed. R. C. Schank - B. L. Nash-Webber (New York: Association for Computing Machinery, 1975), 2; Kiss, "Identificational Focus and Information Focus", 245; Krifka, "Basic Notions of Information Structure", 30-33; İşsever, *Türkçede Bilgi Yapısı*, 118-120.

684 İşsever, *Türkçede Bilgi Yapısı*, 110-112.

685 Heim, "File Change Semantics and the Familiarity Theory of Definiteness", 166-167; Vallduví, *The Informational Component*, V.

sunulduğunu netleştirerek, metnin tefsîr eksenindeki anlamsal yönelimini baştan kurgulama imkânı vermektedir.

S-odak, söylemde ön kabulü olmayan ve muhatabın zihinsel bilgi deposundaki açık bir değişkeni doldurarak ortak bilgi alanının içeriğini güncelleyen taze bilgiyi temsil eder.[686] K-odaktan farklı olarak, işlem gördüğü alternatifler kümesinin ucu açıktır ve eylemin potansiyel adaylarına dair dışlayıcı bir sınırlandırma yapmaz.[687] Kur'ân kıraatlerinde s-odak işlevi gören biçimsel veya tonlamaya dayalı farklılıklar, bağlamsal zeminde kısıtlayıcı bir karşıtlık kurmaksızın, aktarılan mesajı hedefe uygun olarak yenilenmiş bir bilgi yüküyle zihinsel sürece dâhil eder. K-odak, bağlamda sınırlandırılmış kapalı bir alternatifler kümesi içinden dışlayıcı ve tüketici bir seçim yaparak diğer potansiyel seçenekleri ekarte eden odak türüdür.[688] Bu odaklama, salt önermesel içeriği vurgulamanın ötesinde, zımnî veya açık alternatiflerle anlamsal bir karşıtlık kurar. Kur'ân kıraatlerindeki biçimsel farklar k-odak ürettiğinde, âyetin tefsîrî veya fıkhî anlamsal çerçevesi ucu açık bir bilgi sunumu olmaktan çıkarak, muhtemel diğer yorumları mantıksal olarak dışlayan ve mesajı dışlayıcı bir kesinlikle belirli bir vecheye hasreden kısıtlayıcı bir yapıya dönüşür.

Bakara Sûresi 208-210. âyetlerinin[689] anlamsal ve sözdizimsel kurgusu ve bağlamı, modern dilbilimin bilgi yapısı dinamikleri ve klasik kıraat-tefsîr ekseninde incelendiğinde, Kur'ân'ın muhatabın zihinsel durumunu nasıl yönettiğine dair bir edim bilimsel tablo ortaya çıkmaktadır. Bakara Sûresi 210. âyet metni ve anlamı şöyle geçmektedir: "هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّٓا اَنْ يَاْتِيَهُمُ اللهُ فِى ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ الْاَمْرُ وَاِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْاُمُورُ" "Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar! Bütün işler Allah'a dönecektir!"[690] Sürecin söylemsel

686 Kiss, "Identificational Focus and Information Focus", 245-248.
687 Heidinger, "Informationsstruktur: Grundlagen", 2-4.
688 Kiss, "Identificational Focus and Information Focus", 245-246.
689 Bakara Sûresi 2/208-210: يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا ادْخُلُوا فِى السِّلْمِ كَٓافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ اِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٠٨﴾ فَاِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَٓاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوٓا اَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾ هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّٓا اَنْ يَاْتِيَهُمُ اللهُ فِى ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ الْاَمْرُ وَاِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْاُمُورُ ﴿٢١٠﴾ Meal: Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslam'a) girin. Şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır. (208) Size apaçık deliller geldikten sonra, eğer yine de yan çizerseniz, bilin ki Allah, gerçekten mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. (209) Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Halbuki bütün işler Allah'a döndürülür. (210). *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*.
690 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Bakara 2/210.

çıkış noktası, yukarıda belirtilen sûrenin 209. âyetinde yer alan 'الْبَيِّنَاتُ' kavramıdır.[691] Hidayet yöntemi bağlamında, 'الْبَيِّنَاتُ/apaçık delillerin' muhataba ulaşmış olması, hakikatin dinleyicinin zihinsel bilgi deposuna önceden işlendiğini ve söylemin 'ortak bilgi alanına (OBA)' dâhil edildiğini kanıtlar. Bu açık veri girişine rağmen muhatapların Sûre'nin 208. Ayetinde geçen teslimiyeti yani 'السِّلْمِ'i[692] reddedip eylemsizlik içinde kalmaları, Bakara Sûresi 210. âyette inşâ edilecek olan kınayıcı ve dışlayıcı söylemin bilişsel zeminini, yani odaklanacak alternatifler kümesinin sınırlarını belirler. Bu bağlamsal arka planın üzerine bina edilen aynı sûrenin 210. âyeti, yansız bir bilgi talebi ile yani istifham ile başlamaz. Semerkandî ve Vâhidî gibi klasik tefsîr otoritelerinin de vurguladığı üzere, âyetin başındaki 'هَلْ' edatı bir soru sormaktan ziyade 'cahd/nefiy/olumsuzlama' edatı taşır.[693] Bu edat, kendinden sonra gelen 'إِلَّا' istisna edatıyla birleşerek İlm-i Meânî'nin en temel bahislerinden olan 'hasr-kasr' yapısını kurar.[694] Klasik belâgat ilminde 'nefiy ve istisna' yoluyla kurulan bu yapı, modern dilbilimdeki 'dışlayıcı odak (k-odak)' kavramının bir nevi karşılığıdır. Zira bu yapıda nefiy edatı muhatabın zihnindeki tüm alternatif eylem veya nesneleri reddederken; istisna edatı, hükmü yalnızca zikredilen kavrama tahsis ederek diğer tüm ihtimalleri dışlar. Böylece âyetin anlamını "ما ينظرون إلا.../Onlar, …dan/den başka bir şey beklemiyorlar" formuna dönüşerek güçlü bir dışlayıcı odaklama meydana getirir.[695] Zihnine 'الْبَيِّنَاتُ'[696] ile hakikat işlendiği hâlde direnen muhatabın kurtuluşa veya sahte ilahlara dair beklentileri,

---

691 Bakara 2/109.

692 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Bakara 2/208.

693 Ebû'l-Leyṯ es-Semerḳandî, *Baḥru'l-ʿUlûm*, 1/138; Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî en-Nîsâbûrî Vâḥidî, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*, thk. Ṣafvân ʿAdnân Dâvûdî (Dımaşk; Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1415), 160.

694 İbrâhîm b. Muḥammed b. ʿArabşāh ʿIṣāmüddîn el-İsferāyînî, *el-Aṭvel: Şerḥu telḫîṣi miftāḥi'l-ʿulūm*, ed. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 566.

695 Tefsir geleneğinde âyetin başındaki (هَلْ) edatının lafzen istifham olmakla birlikte manen (مَا) edatı gibi nefiy bildirdiği kabul edilmiştir. Özellikle Beyzâvî, Ebû Hayyân (el-Bahrü'l-Muhît), Semîn el-Halebî (ed-Dürrü'l-Masûn) ve İbn Âdil (el-Lübâb), 'هَلْ' edatının (مَا) anlamında kullanıldığının en büyük dilsel delili olarak kendisinden sonra (إِلَّا) istisna edatının gelmesini göstermişlerdir. Bu dilbilgisi kuralı cümlenin yapısını 'istisna-i müferrağ'a (hasr/kasr yapısına) dönüştürerek "ما ينظرون إلا" (beklemiyorlar, ancak... bekliyorlar) şeklinde kısıtlayıcı (dışlayıcı odak) bir işlev kazanmasını sağlamaktadır. Bkz.: Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 3/609-610; Ebû'l-Leyṯ es-Semerḳandî, *Baḥru'l-ʿUlûm*, 1/138; Muḥammed b. ʿAbdillāh b. ʿĪsā b. Muḥammed el-Merī el-İlberī el-Mâlikī İbn Ebî Zemenîn, *Tefsīru'l-Ḳurʾāni'l-ʿAzīz*, ed. Ḥusayn b. ʿUkkāşe - Muḥammed b. Muṣṭafā el-Kenz (el-Ḳāhire: el-Fârūḳ el-Ḥadîse, 2002), 1/214; Vâḥidî, *el-Vecîz*, 160; *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 3/25; *Envâru't-Tenzîl*, 1/134; Semîn el-Ḥalebî, *ʿUmdetü'l-Ḥuffâẓ*, 2/362; İbn ʿÂdil, *el-Lubâb*, 3/481; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/282-287.

696 Bakara 2/209.

bu yapıyla ucu açık alternatifler havuzundan[697] kesin bir sınırlandırmayla çıkarılırlar. Geriye kalan tek, mutlak ve dışlayıcı seçenek yani k-odak, 'İlahî azabın/hükmün gelmesi' olgusudur.

''هَلْ'... 'إِلَّا'' kısıtlamasının tetiklediği bu güçlü k-odak zemini üzerinde, âyetteki 'المَلائِكَة' lafzının barındırdığı i'rab farklılıkları, tümcenin mantıksal-anlam bilimsel içeriğini ve bilginin paketleniş biçimini tayin etmektedir. Cumhurun kıraati olan 'المَلائِكَةُ'" merfu vecihte[698] 'المَلائِكَة' lafzı, atıf yoluyla 'اتيان/gelme' eyleminin doğrudan ve bağımsız bir faili konumuna yerleşir. Bu dizilimde, Allah'ın ve meleklerin bulut gölgeleri arasından gelişi, muhatabın bilgi deposuna alışılagelmiş beklentileri bütünüyle tersyüz eden sarsıcı ve dehşet verici bir olay olarak kurgulanır.[699] Nitekim klasik tefsîrlerin de vurguladığı üzere; insan zihninde rahmet ve yağmur müjdecisi olan bulutların, ilahî bir azabın ve meleklerin iniş sahnesine dönüşmesi, eylemin sarsıcılığını ve psikolojik dehşetini en üst düzeye çıkarmaktadır.[700] Bu belâğat inceliği, azabın muhatap tarafından beklenmeyen, yepyeni ve ümit kırıcı bir formda kodlanışını tayin eder. Bu yapı, cümlenin başındaki 'hasr' kurgusunu yani 'k-odak'ı destekler niteliktedir. Zira ilahî hesabı bitirmek üzere gelecek olanlar, bağlamdaki sahte umutlar değil, dışlayıcı bir kesinlikle Allah ve melekleridir.

Ebû Ca'fer'in kıraati olan 'المَلائِكَةِ' mecrur vechinde ise 'المَلائِكَةِ' kelimesi, " هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا اَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِى ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَقُضِىَ الْاَمْرُ وَاِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْاُمُورُ" ayetinde eylemin

[697] Ucu açık alternatifler havuzu (open set of alternatives), modern bilgi yapısı (information structure) çalışmalarında, odaklanan yani yeni sunulan bilginin yerine geçebilecek muhtemel adayların niteliğini tanımlamak için kullanılan teorik bir kavramdır. Alternatifler Anlambilimi çerçevesinde her odak, cümlenin yorumlanması için bir alternatifler kümesi (set of alternatives) üretir. Bir söylemde "bilgi odağı" (information focus/s-odak) kullanıldığında, bu odağın işlem gördüğü ve doldurduğu bilgi boşluğuna dair potansiyel adaylar bağlam tarafından kesin çizgilerle daraltılmamıştır. Yani alternatifler kümesi ucu açıktır. Örneğin, genel bir "Kim geldi?" sorusuna verilen "Ali geldi" yanıtında, eylemi gerçekleştirebilecek potansiyel kişilerin oluşturduğu havuz teorik olarak sınırsızdır ve yeni bilgi bu ucu açık havuzdan sunulur. Buna karşın, bağlamda hâlihazırda sınırları çizilmiş ve bilinen adaylardan oluşan kümeye kapalı alternatifler havuzu (closed set) denir. Karşıtsal veya tanımlayıcı odak (identificational/contrastive focus/k-odak), "Çay mı kahve mi istersin?" gibi. Bu kapalı havuzdaki sınırlandırılmış seçenekler içinden dışlayıcı (exhaustive) bir seçim yaparak diğer potansiyel alternatifleri mantıksal olarak ekarte eder. Ucu açık havuz, bilginin diğer muhtemel adaylarla bir dışlayıcılık veya karşıtlık ilişkisi kurmaksızın, salt taze bir bilgi olarak dinleyicinin zihnine işlendiği bilişsel esnekliği ifade eder. Bkz.: Rooth, "A Theory of Focus Interpretation", 2-5; Krifka, "Basic Notions of Information Structure", 30-33; Heidinger, "Informationsstruktur: Grundlagen", 2-3.

[698] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/228.

[699] Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 1/52.

[700] Ebü's-Suûd, *İrşâdü'l-ʿakli's-selîm*, 1/213.

faili olmaktan çıkarılarak atıf yoluyla ‘فِى ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَ (مِنَ) الْمَلٰٓئِكَةِ’ anlamında ‘‘-ظُلَلٍ’’ ‘الْغَمَامِ’’ lafzına bağlanır. Zeccâc ve Ahfeş’in de analiz ettiği bu değişim, melekleri ilahî gelişin gerçekleştiği âlemşümul ve mekânsal bir maiyete indirger.[701] Bilgi paketleme yönergeleri açısından bu durum, meleklerin odak alanından bütünüyle çıkmasını ve tümcenin arka planını oluşturan temel/eklenti bileşenine kaymasını sağlar. Bu vecihte, iletişimin yegâne odağı, mutlak ve tekil fâil olan Allah’ın bizzat kendi emrinin/azabının sökün etmesi üzerine daralır. Muhataba verilen zihinsel yönerge, Zemahşerî’nin de ifade ettiği gibi rahmet beklenen yerden azabın sökün etmesi metaforuyla meleklerin ve bulutların varlığını yalnızca bu ilahî tecelliyi kuşatan bağlamsal bir dehşet unsuru olarak işlemesidir.[702] Bu da göstermektedir ki âyetin başındaki istifham-ı inkârînin ‘‘هَلْ’’... ‘‘إِلَّا’’ ile kurduğu tüketici k-odak filtresi ile kıraat vecihlerinin belirlediği merfu fâil/mecrûr zarf gibi bilgi paketleme yapıları birleştiğinde, metnin tefsîrî ve kelâmî gücü iyice artar. Bu yapı, apaçık delillere rağmen bekleyişte kalan muhatabın sahte beklentilerini yıkarak, tüm varlıksal yargının yani k-odağın eşsiz ve mutlak bir dehşetle Allah’a rucu‘ edeceği ‘ وَاِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْاُمُورُ’ “Bütün işler Allah’a dönecektir!” hakikatini zihne nakşeder. Bu durum Kelâm ilminde ‘Haberî Sıfatlar’ ve Allah’ın mekândan, hareketten/istihâle-i intikalden münezzeh oluşu tartışmalarını da salt lafzî bir açmaz olmaktan çıkararak, dilbilimsel ve edim bilimsel bir zeminde çözüme kavuşturur. Zira mezkur ‘هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا اَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ’ ayetinde ‘اتيان/gelme’ eyleminin zâhiren doğrudan Zât-ı Bârî’ye nispet edilmesi, fiziksel bir yer değiştirme algısı yaratarak teşbih ve tecsîm, modern ifadesiyle antropomorfizm[703] riskini doğurur. Ancak âyetin ‘‘هَلْ’’... ‘‘إِلَّا’’ kurgusuyla inşa ettiği bilgi yapısı yani k-odak ve özellikle ‘المَلائِكَةِ’nin mecrur okunarak bir fâilden ziyade ilahî tecellinin içinde vuku bulduğu bir zarfa/maiyete dönüştürülmesi gibi kıraat farklılıkları da göz önünde tutulduğunda, Kelâmcıların ve dilci müfessirlerin başvurduğu mecaz ve hazf gibi te’vil yöntemini yapısal olarak haklı çıkarır. Yukarıda ifade edilen Zeccâc, Ahfeş ve Zemahşerî gibi dil otoritelerinin de belirttiği üzere bu kurgu, gelenin Allah'ın bizzat fiziksel zâtı değil

[701] Zeccâc, *Meʿâni’l-Ḳur’ân ve İʿrâbuhu*, 1/183; Zeccâc, *Meʿâni’l-Ḳur’ân ve İʿrâbuhu*, 1/281.

[702] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/253.

[703] Antropomorfizm (insanbiçimcilik), Yunanca anthropos (insan) ve morphē (biçim) kelimelerinden türeyen; insan dışı varlıklara, özellikle Tanrı’ya, insanî biçim, organ, duygu veya niteliklerin atfedilmesini ifade eden kavramdır. İslâm düşüncesinde çoğunlukla teşbîh kavramıyla ilişkilendirilir. Dar anlamda Tanrı’nın insan biçim ve özellikleriyle tasavvur edilmesini, geniş anlamda ise beşerî özelliklerin insan dışındaki varlıklara aktarılmasını belirtir. Bkz.: Yunus Eraslan, “Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”, *Kader* 20/1 (2022), 135-137.

O'nun emri, azabı veya mutlak otoritesi olduğunu tayin eden bir yönergedir. Bu bilgi paketleme stratejisi, Cessâs'ın 'intikal ve yer değiştirmenin sadece cisimlere ait bir araz olduğu' yönündeki görüşünü[704] ve Fahreddin er-Râzî'nin 'hareket eden her varlığın bir boşluğa veya mekâna muhtaç olacağı' şeklindeki felsefî tenzih (istihâle-i intikal) kanıtlarını metinsel düzeyde tahkim eder. Neticede metin, muhatabın zihninde yer alan ve Yahudi geleneğinden sızma ihtimali bulunan 'Allah'ı bulutlar içinde cismanî olarak görme' yönündeki sakat itikadî beklentiyi bizzat kendisi yıkar.[705] Zemahşerî'nin de işaret ettiği gibi, normalde rahmet beklenen o bulutlardan ilahî kahrın ve azabın sökün etmesi, muhataba yönelik psikolojik bir dehşet, bir belâgat şoku tasviridir.[706] Tüm bu veriler ışığında, Kur'ân'daki gelme vb. haberî sıfatların fiziksel bir hareketi değil ilahî tenzihi zedelemeden, aklın imkânsız gördüğü teşbih tuzağına düşmeden kurgulanmış, temsilî azamet aktarımı, başka bir ifadeyle ortak bilgi alanı yönetimi olduğunu kanıtlar.

Başka bir örnek olarak, Bakara Sûresi 2/197. âyetinde yer alan 'رفث, فسوق ve جدال' lafızlarındaki i'rab farklılıkları âyetin anlamsal içeriğinin muhatabın bilişsel süreçlerine nasıl entegre edileceğini belirleyen edim bilimsel bir bilgi paketleme stratejisidir. Şöyleki; bu kıraat vecihleri, modern bilgi yapısı ve alternatifler anlam bilimi kuramları çerçevesinde şu şekilde çözümlenebilir. Tümüyle mansub okuyuş olan 1. Vecih, k-odak ve kategorik ret işlevi görür. Nâfi', Hamza ve Kisâî gibi kurrânın kıraati olan " فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ" kıraati.[707] 2. Vecih ise İbn Kesîr ve Basra kurrâsının kıraati olan " فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ" kıraatidir.[708] Bilgi yapısı açısından yaklaşılacak olunursa bu birinci vecih olan "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ" vecihte her üç yasak unsuru da Arapça gramerinde kategorik olumsuzlama olarak 'cinsin nefyi' işlevi gören 'لا' edatının yapısına uygun biçimde, tenvinsiz ve mansub formda okunmaktadır. Bu vecih, eylemlerin mahiyetini muhatabın zihinsel bilgi alanına aktarırken olası tüm eylem ihtimallerini

[704] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/385-386.

[705] Râzî, bu âyetteki tasvirin, Allah'a cismaniyet, hareket ve yer değiştirme (Müşebbihe) isnat eden Yahudi itikadının bir yansıması ve onların "Allah bulutlar içinde açıkça gelmedikçe inanmayız" şeklindeki sakat beklentilerinin Kur'ân tarafından reddedilmesi (istifham-ı inkârî) olduğunu ifade etmektedir. Bkz.: Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 5/356.

[706] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/253.

[707] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211; İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kūb, 'فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ' lafızlarını her iki kelimede de ref' ve tenvîn ile 'فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ' şeklinde okumuşlardır. İbnü'l-Cezerî'ye göre Ebû Ca'fer, 'وَلَا جِدَالَ' lafzında da bu okuyuş biçimi ile tek kalmıştır. Geriye kalanlar ise tenvînsiz nasb ile 'فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ' şeklinde okumuşlardır; Ebû Ca'fer dışındakiler için 'وَلَا جِدَالَ' lafzında bu yönde bir ihtilâf yoktur. Bkz.: İbnü'l-Cezerî, *Taḥbîru't-Teysîr fi'l-Ḳırâ'âti'l-'Aşr*, 303.

[708] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211.

mutlak bir kesinlikle ekarte etmektedir. Alternatifler anlam bilimi perspektifinden yaklaşıldığında bu kurgu, bağlam dahilinde sınırları çizilmiş kapalı bir alternatifler kümesinden dışlayıcı ve tüketici bir seçim yaparak işleyen 'tanımlayıcı odak' yani k-odak mekanizmasını devreye sokmaktadır. İletişimsel olarak muhataba sunulan yapısal yönerge, hac ibadeti süresince cinsel yaklaşım, günah ve tartışma eylemlerinin potansiyel formlarının mantıksal düzlemde reddedilmesidir. 2. Vecih ise merfu ve mansubun bir arada kullanımı ile s-odaktan k-odağa bilişsel geçiş işlevi görür. İbn Kesîr ve Basra kurrâsının kıraati olan "فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ" kıraati.[709] Bilgi yapısı olarak incelendiğinde bu kıraat vechinde ilk iki kelime 'رَفَثٌ' ve 'فُسُوقٌ' ref' ve tenvin ile okunurken, tümcenin sonundaki 'جِدَالَ' lafzı mansub ile okunmaktadır. Bu vecih, iletişime katılanların 'ortak bilgi alanının yönetimini' iki aşamalı, hiyerarşik bir edim bilimsel stratejiye dönüştürmektedir. İlk iki kelimedeki merfu yapı, eylem cinsini mutlak surette nefyetmek yerine bu yasakları ucu açık bir alternatifler kümesinden beslenen salt taze birer bilgi olarak muhataba sunar ve yapısal olarak geniş açılı bir 's-odak/sunucu odak' işlevi üstlenir. Ancak cümlenin en sonunda yer alan 'جدال' kelimesine gelindiğinde, sözdizimsel formun aniden 'cinsin nefyi'ne yani mansub yapıya evrilmesi, söz konusu ucu açık alternatifler kümesini kapatarak, yeniden dışlayıcı/tüketici odağa (k-odak) keskin bir geçiş yapmaktadır. Bu değişim, muhatabın bilişsel algısında anlamsal bir daralma yani dar odak oluşturmaktadır. Her iki kıraat vechi de temelde aynı fıkhî yasaklara işaret etmekle birlikte, ikinci vecihteki bu bilgi yapısı kurgusu, âyetin edim bilimsel derinliğini artırmaktadır. Metin bu yapısal geçiş yoluyla, cinsel yaklaşım ve günah eylemlerini genel birer yasak bildirimi yani s-odak formunda sunarken hac ibadetinin kalabalık ve meşakkatli doğası gereği insan psikolojisinin en çok meyledebileceği 'tartışma ve kavga/جدال' eylemini, ihtimal havuzundan silerek dışlayıcı bir kesinlikle zihne kodlamaktadır. Bu durum, sözdizimsel vurgu aracılığıyla anlamsal bir öncelik hiyerarşisi inşa etmektedir.

Tefsîr ilminde kıraat farklılıkları, genellikle âyetin anlamını zenginleştiren tenevvü'î bir unsur olarak ele alınır ve aralarında bir çelişki olmadığı vurgulanır. Bilgi yapısı analizi, bu anlam zenginliğinin insan psikolojisi ve bilişi üzerindeki etkisini sistematize eder. Sûre-i Bakara'nın 197. âyet-i kerîmesinde yer alan hac yasaklarının i'rab

[709] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211.

vecihleri, Kur'ân'ın muhatap zihnini ve beklentisini yönlendiren sözdizimi tanziminin örneklerinden birini sunmaktadır. İbn Kesîr ve Ebû 'Amr kıraatinde 'فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ' olan ilk iki lafzın merfû' ve tenvînli olarak "فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ" okunup, son kelimenin aniden mebnî 'ale'l-feth 'وَلَا جِدَالَ' sîgasına geçirilmesi, lafızdaki tenâsübün bilinçli bir şekilde kırılarak zihinsel bir şok oluşturulmasını sağlar.[710] Bazı dil ve tefsir otoritelerinin de belirttiği üzere; 'رَفَثٌ' ve 'فُسُوقٌ' lafızlarındaki ref' vecihleri muhatabın iradî ahlakî tutumuna yönelik birer nehiy iken, 'وَلَا جِدَالَ' lafzındaki fethâ üzere mebnî sîgası, haccın vakti ve menâsiki hususunda kabileler arasında süregelen ihtilafların mutlak surette ilga edildiğini bildiren dolaylı bir haber mahiyetindedir.[711]

Hac ibadetinin kalabalık, yorucu, meşakkatli ve beşerî sürtüşmelere son derece açık olan fiziksel, sosyal doğası, insan zihninde doğal olarak "bencilce davranma, öfkelenme ve tartışma" gibi alternatif eylem planlarını tetikler. Muhatabın zihni, zor şartlar altında bu refleksleri "anlaşılabilir/tolere edilebilir" alternatifler kümesi olarak görmeye meyillidir. İşte bu noktada nefy sîgası, muhatabın bu psikolojik savunma mekanizmasına karşı güçlü bir karşıt odak olarak devreye girer. Özellikle 'جِدَالَ' kelimesinin âyette feth üzere mebnî kılınarak kategorik nefy-i cins sîgasına sokulması, zihnin ürettiği tüm kaçış yollarını ve alternatif eylem kümesini sert bir şekilde kapatır.[712] Karşıt odaklanma sayesinde, muhatabın meşakkat anında sığınabileceği mazeretler ve alternatif davranış biçimleri tek bir hamleyle elenir. Kur'ân, bu dilsel manevrayla yasakları dışarıdan dayatılan katı kurallar olarak değil; haccın nezih muhtevasında kavramsal olarak dahi var olamayacak yapısal imkânsızlıklar şeklinde zihne kodlayarak mutlak bir ahlaki disiplin inşa eder.[713]

Kıraat farklılıkları fıkıh ilmini de ilgilendirir. Fukaha, âyetlerdeki farklı okuyuşları ahkâm konusunda delil olarak kullanmış ve bunlara dayanarak hükümler çıkarmıştır. 'رفث, فسوق ve جدال' lafızlarının tümüyle mansub okunduğu vecihte devreye giren 'cinsin nefyi' ve k-odak stratejisi, Fıkıh usulünde bu fiillerin hiçbir formuna, hiçbir şekilde açık kapı bırakılmayan 'kategorik ve mutlak haramlık' bildirimi olarak işler. Hac âyetindeki 'جدال' lafzının ikinci kıraat vechinde 'merfu-merfu-mansub', aniden cinsin

[710] Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 4/37.
[711] Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 2/285-286; Ebü's-Suûd, *İrşâdü'l-ʿakli's-selîm*, 1/207.
[712] Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 4/41.
[713] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/233.

nefyi (k-odak/mutlak dışlama) formuna geçmesi, Fahreddin er-Râzî'nin kelâmî metodolojisinde ele aldığı cidâlin dinî statüsü problemiyle de örtüşmektedir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eserinde Kelâmcıların 'dinde cidâlin büyük bir itaat ve zorunluluk' olduğu yönündeki görüşleri ile âyetteki 'وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ' yasağını uzlaştırmak için cidâli ikiye ayırır: Hakkı savunmak ve Allah'ın dinini korumak için yapılan 'övülen cidâl' ve makam, şöhret veya batılı savunmak için yapılan 'yerilen cidâl'. Râzî'nin bu eğitsel tasnifi, âyetteki bilgi yapısı stratejisinin hikmetini de gözler önüne sermektedir.[714] 'رَفَثَ' yani cinsellik ve 'فُسُوق' yani günah eylemleri, doğaları gereği olumsuz olduklarından genel bir bildirimle yani s-odak olarak yasaklanmışlardır. Ancak 'جدال', insanın hakkı savunma maskesi altında kolayca nefsanî bir kavgaya dönüştürebileceği kaygan ve tehlikeli bir eylemdir. İşte tam bu sebeple 2. Vecihte var olan Kur'ân'ın edim bilimsel yapısı, cümlenin sonunda aniden dışlayıcı odağa yani k-odağa ve 'cinsin nefyi' formuna geçiş yapar. Bu edebî şok, hac ibadetinin huzurlu ve teslimiyetçi ihram ruhunu korumak adına, muhatabın zihnindeki tartışmayı meşrulaştırma ihtimallerini taşıyan ucu açık alternatifleri bütünüyle kapatan ve tartışmanın her türlü formunu kesin bir dille ekarte eden eşsiz bir iletişimsel ve bilişsel kurgudur.

Arap Dili ve Belâgat İlmi açısından bakıldığında; bilgi yapısı tahlili, merfu ve mansub sarfî ve nahvî değişkenlerin sadece şekilsel bir kural olmadığını kanıtlar. Kıraat farklılıklarının, fiillerin veya isimlerin morfolojik yapısını değiştirerek cümlenin semantik çerçevesini nasıl yeniden kurguladığı, modern dilbilimdeki 'bilgi paketleme' kuramıyla birebir örtüşür. Bu yaklaşım, Kur'ân dilinin sadece mantıksal-önermesel bir anlam iletmekle kalmadığını aynı zamanda kelimelerin hareke değişimleri yoluyla dinleyicinin 'bilgi deposuna' doğrudan yönergeler gönderen nitelikli ve edim bilimsel bir iletişim sistemi olduğunu ortaya koyar.

Yine bir başka örnek olarak Bakara Sûresi 2/119. Âyette İbn Kesîr, Ebû 'Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halef imamlarından rivayet edilen Merfu

[714] Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 5/319-320.

okuyuş olan[715] 1. Vecih yani ‘وَلَا تُسْئَلُ’ ifadesi,[716] ‘ت’ ve ‘ل’ harflerinin ötresiyle, meçhul ve haber kipinde okunmaktadır. Meşhur ve yaygın kıraat budur. Nâfi ve Ya‘kûb’un kıraati olan ikinci vecihte fiil, etken yani malum yapıda, ‘tâ’ harfinin fethası ve ‘lâm’ harfinin cezmi ile ‘وَلَا تَسْئَلْ’ şeklinde inşâ/nehiy kipi olarak okunmaktadır.[717] 1. Vecihteki sözdizimsel kurgu, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) elçilik yetkisini ve varlıksal sorumluluk sınırlarını belirginleştiren kusursuz bir bilgi paketleme stratejisidir. Bilgi yapısı ekseninde bu okuyuş farkı, birbirini tamamlayan iki ana odak mekanizması üzerinden çözümlenmektedir. İlki, tanımlayıcı yani karşıtsal odaktır (k-odak). Fiilin başındaki ‘لا’ edatı, bu kıraat vechinde katî bir nefiy işlevi görmektedir. Nitekim Übey b. Ka’b’ın ‘ وَمَا تُسْأَلُ’ ve İbn Mes’ud’un ‘وَلَنْ تُسْأَلَ’ şeklindeki şâz kıraatleri de bu nefiy vurgusunu yapısal olarak ispatlamaktadır.[718] Bilgi yapısı bağlamında bu durum, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sorumluluk alanını yalnızca tebliğ ve uyarı göreviyle sınırlandıran ve diğer tüm mesuliyet alternatiflerini dışlayan güçlü bir k-odak oluşturur. İbn Âşûr’un da işaret ettiği üzere bu dışlayıcı vurgu, elçiyi inkârcıların kâfirliklerinde ısrar etmelerinden ve akıbetlerinden bütünüyle tenzih ederek ona bağlı olmayan ilahî iradenin sınırlarını çizer.[719] İkinci olarak sunucu odaktır. Metnin anlamsal bütünlüğü içinde bu edilgen/haber kipi, muhatabın ortak bilgi alanına eklenen yepyeni bir hukuki bildirimdir. Âyetin başındaki “Seni hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik” ibaresi tümcenin ön kabul zeminini oluştururken peşinden gelen “وَلَا تُسْئَلُ عَنْ اَصْحَابِ الْجَحِيمِ/Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin.”[720] beyanı, geniş açılı bir sunucu odak işlevi üstlenir. Bu yapısal yönerge ile muhatabın zihnine, peygamberin aslî misyonunun tebliğ olduğu ve

[715] Kıraat imamları ﴿وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ﴾[Bakara 2/119] kavlinin kıraatında ihtilaf etmişlerdir: Nâfi‘ ve Ya‘kûb, ‘ت’ harfinin fethası ve ‘ل’ harfinin cezmi ile nehiy anlamı üzere ‘وَلاَ تَسْأَلْ’ şeklinde okumuşlardır. Diğer kârîler ise ‘ت’ harfinin dammesi ve ‘ل’ harfinin ref‘i ile haber anlamı üzere ‘ وَلاَ تُسْأَلُ’ şeklinde okumuşlardır. Bkz.: İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/221.

[716] اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَا تُسْئَلُ عَنْ اَصْحَابِ الْجَحِيمِ Doğrusu (ey peygamber), biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Yakıcı azaba mahkûm olanlardan sen sorumlu değilsin. (Bakara, 2/119.)

[717] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/221.

[718] Ferrâʾ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 1/75; Râzî, *Mefâtîḥu’l-Ğayb*, 4/29; Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd Âlûsî, *Rûhu’l-meʿânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-ʿaẓîm ve’s-sebʿi’l-mesânî*, ed. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 1994), 1/369.

[719] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/692.

[720] *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, Bakara 2/119.

tebliğ sonrasında inkârcıların azabından hiçbir şekilde mesul tutulmayacağı şeklindeki temel mesaj işlenmektedir.[721]

Nâfi ve Ya'kûb'un kıraati olan ikinci vecihte fiil, etken yani malum yapıda, 'tâ' harfinin fethası ve 'lâm' harfinin cezmi ile 'وَلَا تَسْئَلْ' şeklinde inşâ/nehiy kipi olarak okunmaktadır.[722] Bu sözdizimsel manevra, cümleyi nötr bir görev tanımı yani haber olmaktan çıkarıp, muhatabın zihnine güçlü bir edimsöz (illocutionary act) yükler. Bilgi yapısı kuramlarında s-odak, cümlenin asıl bilgi yükünü oluşturan ve dinleyicinin bilgi deposuna kaydedilmesi istenen bütünüyle yeni bilgiyi temsil eder. Bu kıraat vechinde 'Cehennemliklerden sorma!' yasağı, sıradan bir bilgi kısıtlaması değil klasik Arap retoriğindeki 'Falancanın halini hiç sorma. Durumu tahayyül edilemeyecek kadar kötüdür!' şeklindeki belâğî kullanıma dayanır. S-odak, cehennem ehlinin akıbetinin kelimelere sığmayacak kadar dehşet verici olduğu bilgisini, dinleyicinin ortak bilgi alanına sarsıcı ve yepyeni bir önerme olarak sunmaktadır. Karşıtsal/Dışlayıcı Odak, bağlamda yer alan diğer muhtemel alternatifleri dışlayarak veya onlarla karşıtlık kurarak işleyen bir bilgi yapısı birimidir. İbn Âşûr gibi müfessirlerin 'kinâye/mecaz-ı mürsel' olarak nitelediği buradaki sorma eylemi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) inanmayanların akıbetine dair duyduğu aşırı ilgiyi, kederi ve şefkati temsil etmektedir.[723] K-odak mekanizması burada tam olarak devreye girerek, elçinin tebliğ görevi ile 'muhatapların kaderi adına psikolojik yıpranma yaşama' eğilimleri arasında belirgin bir hat çeker. Peygamberin kederlenme ve aşırı ilgi gösterme eğilimleri birer alternatifler havuzu gibidir. Bu durum nehiy kipiyle dışlanarak ekarte edilir. Böylece okuyucunun zihnine, ilahî adaletin tecellisinde beşerî duygusallığın yeri olmadığına dair belirgin ve karşıtsal bir sınır (k-odak) çizilmiş olur.

İbn Kesîr, Ebû 'Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halef imamlarından rivayet edilen birinci kıraat vechinde 'وَلَا تُسْئَلُ' fiilin meçhul ve haber kipinde kurgulanması, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebliğ sonrasındaki mesuliyetini kategorik bir k-odak yani dışlayıcı odak vasıtasıyla ekarte ederken tebliğ misyonunun ana çerçevesini muhataba net bir s-odak yani sunucu odak olarak takdim eder. Fiilin malum

[721] Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 2/482; Mekkî b. Ebî Ṭâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, 1/418; Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 3/280; Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 4/28.
[722] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/221.
[723] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/692.

ve inşâ/nehiy kipiyle okunduğu diğer vecihte ‘وَلَا تَسْئَلْ’ ise mesajın mahiyeti bütünüyle evrim geçirerek peygambere yönelik epistemolojik bir bilgi sınırlandırmasının ötesine geçer ve cehennem ehlinin akıbetindeki dehşeti zihne kodlayan belağî bir uyarı şokuna dönüşür. Fiilin malum ve meçhul kullanımları arasındaki bu morfolojik geçiş, fâil ile mef‘ûl arasındaki mantıksal ilişkiyi yeniden şekillendirerek her iki okuyuşun da ilahî mesaja özgün bir aşama eklemesini sağlamıştır. Bu bağlamda, kıraat farklılıklarını modern bilgi yapısı k-odak, s-odak kavramlarıyla tahlil etmek, geleneksel kıraat disiplininin sınırlarına işaret etmek anlamına gelmez. Bilakis, Arap dili ve belâgat âlimlerinin asırlardır iltifat/şahıs/odak değişimi, hasr gibi terimlerle tespit edip şerh ettikleri kullanımbilimsel gerçekliklerin, modern dilbilimsel terminoloji ile yeniden formüle edilmesidir. Kur’ân’daki kıraat farklılıkları, tarihsel bağlamların belirsizliğine mahkûm olmuş tutarsız bir yapı değil Sarf, Nahiv ve Edim bilim mekanizmalarının kusursuz bir uyum içinde çalıştığı, her bir vechin ilâhî iradenin farklı bir boyutunu tamamlayarak okuyucuya çok yönlü bir tefekkür imkânı sunduğu bir anlam inşasıdır. İbnü’l-Cezerî’nin kıraat usûlünde tebârüz ettirdiği üzere, bu tür farklar asla bir zıtlık veya çelişki ihtilafı olmayıp, bilakis Kur’ân’ın i‘cazını besleyen bir çeşitliliktir.[724] Zira her bir kıraat vechi, müstakil bir âyet konumunda olup lafızdaki bu çeşitlilik, birden fazla âyetin yerini tutan bir özlülük ve i‘caz kemali sağlamaktadır.[725] Netice itibarıyla bu iki kıraat, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hukukî sorumluluk sınırlarını çizen dışlayıcı bir bildirim ile cehennemin dehşetini sunan sarsıcı bir uyarıyı, tek bir lafzın morfolojik esnekliği üzerinden muhatabın bilişsel dünyasına eşzamanlı olarak nakşetmektedir.

2.5. Bileşimsel Analiz Teorisi ve Kıraatlerdeki Anlamsal Uygulama

Bu bölüm, anlamsal çözümlemenin temel bir aracı olan bileşimsel analiz, Kur’ân kıraatlerindeki anlam renkliliğini incelemek amacıyla ele alınacaktır. Kur’ân kıraatleri, metnin semantik ve üslupsal mimarisini zenginleştiren, İslâmî ilimler ile dilbilimin kesişim noktasında yer alan devingen bir araştırma alanıdır. Bu bağlamda, kelime yapısındaki farklılıkların tefsîr çalışmalarına uzanan etkileri, özellikle modern tefsîr yaklaşımlarında dilbilimsel yöntemlerle kıraatlerin analizini ön plana çıkarmaktadır.[726]

[724] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/49.
[725] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/51.
[726] Şükri, “Kur’an’ı Anlamada Kıraatlerden Yararlanma”, 261-262; Hızıroğlu, *Me’âni’l-Kur’ân Eser Geleneğinde Dil-Kıraat İlişkisi*, 121.

Kıraat farklılıklarının sunduğu bu çok boyutlu dilsel yapı, biçimsel anlam bilimin temel kavramlarından biri olan 'Bileşimsel Anlam Teorisi/Principle of Compositionality' merceğinden, bağlamsal ve retorik analizlerle sentezlenerek çok daha sistematik bir düzeyde çözümlenebilir.[727] Kökleri Gottlob Frege'nin çalışmalarına dayandırılan, ancak Frege'nin 'bağlamsallık/contextuality' vurgusunun ötesine geçerek Rudolf Carnap ve asıl olarak Richard Montague tarafından formel anlam bilim alanında matematiksel bir kesinlikle sistemleştirilen bu teoriye göre, basit olmayan bir ifadenin anlamı, onu oluşturan parçaların anlamlarının ve bu parçaların sözdizimsel birleşme biçimlerinin başka bir ifade ile kurallarının bir fonksiyonudur.[728] Montague gramerinde nahiv ve anlam bilim birer cebir gibi kabul edilir ve bu iki yapı arasında 'eşyapılı /homomorfik' bir ilişki kurularak her sözdizimsel kuralın bir anlam bilimsel karşılığı olduğu savunulur.[729] Geleneksel bileşimsellik ilkesi, bir ifadenin anlamını bileşenlerinin ve sözdiziminin doğrusal birleşimiyle açıklasa da Kur'ân'ın Sami dil binasına dayanan yapısı gereği bu birleşim basit bir doğrusallıktan ziyade simetrik, 'eşmerkezli/concentric' ve çok basamaklı bir mimariye sahiptir.[730] Bu yaklaşım, kıraatlerdeki varyasyonların sadece lafzî ve morfolojik farklılıklar şeklinde yorumlanmasının önüne geçer. Söz konusu ayrışmalar, sözdizimsel formülasyon ile anlamsal çıktı arasındaki eşyapılı ve cebirsel korelasyonun somut birer yansıması olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla ilgili prensip, okuma biçimlerindeki çeşitliliği yüzeysel ses ya da hareke değişimlerinin ötesine taşıyarak yapı-anlam ilişkisi bağlamında daha derin bir zemine oturtmaktadır. Bununla birlikte, Kur'ân'ın ilâhî ve edebî doğası gereği anlam, salt yapısal bir bileşimden oluşmakla beraber ses bilimsel, sarfî, nahvî ve edebî ve belâğî açıların birbiriyle etkili bir şekilde etkileşime girdiği bir bütünlüktür.[731] Kıraatlerin semantik boyutlarını

[727] Tolgahan Toy, "Bileşimsellik İlkesinin Önemsizliği Üzerine", *Felsefe Arkivi* 58 (26 Haziran 2023), 27-30; Theo M. V. Janssen - Thomas Ede Zimmermann, "Montague Semantics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025); Bryan Pickel - Zoltán Gendler Szabó, "Compositionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025).

[728] Partee, "Formal Semantics: Origins, Issues, Early Impact", 16; Janssen, "Compositionality: Its Historic Context", 2.

[729] Partee, "Formal Semantics: Origins, Issues, Early Impact", 16; Janssen, "Compositionality: Its Historic Context", 28-29; Pickel - Szabó, "Compositionality".

[730] Michel Cuypers, *The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis*, çev. Jerry Ryan (London: Bloomsbury Academic, 2015), 9.

[731] Ahmad, "Stylistics, Semantics, and Revelation: Reflections on a Scholarly Journey through Qur'anic and Arabic Linguistic Studies", 2650; 2654.

çözümlemede Bileşimsel Anlam Teorisi'nin sunduğu bu güçlü yapısal araç, Kur'ân dilinin bağlama duyarlı, ritmik ve türetimsel yönleriyle harmanlandığında ilâhî hitabın hem yapısal biçim çeşitliliğini hem de ilâhî ve anlamsal zenginliğini açıklayan işlevsel bir modele dönüşmektedir.

İslâm dilbilim ve belagat geleneğinde bileşimsel anlam açıkça ele alınmamış olsa da sözdizim ve anlam ilişkileri dolaylı olarak bu konuyu kapsamaktadır. Sözgelimi İbnü's-Serrâc, kelimelerin i'rab ve tasrif özelliklerini incelerken, i'rab değişikliklerinin dildeki farklı anlamları ifade etmeye yönelik olduğunu, nahivcilerin asıl amacının da bu kural ve değişimlerin arkasındaki hikmetleri ortaya çıkarmak olduğunu belirtmiştir.[732] Abdülkâhir el-Cürcânî, nazm teorisi çerçevesinde, anlamın yalnızca kelimelerin tek başlarına yani bulundukları bağlamdan yalıtılmış bir şekilde bireysel veya soyut anlamlarından değil, onların sözdizimsel yapılarının bütününden doğduğunu savunmuş ve bağlamın anlam üzerindeki belirleyici rolünü vurgulamıştır.[733] Zemahşerî, Nazm teorisine katkılarıyla, takdim-tehir gibi cümle öğelerinin düzenlenişinin anlam üzerindeki etkilerini incelemiş ve bağlamın bileşimsel anlamdaki önemini göstermiştir.[734] Bu teoriler, bileşimsel anlamın, dilin yapısal unsurlarının bir araya gelmesi ve bağlamla etkileşiminden doğduğunu dolaylı olarak ortaya koymaktadır.

Modern dilbilim ve biçimsel anlam bilimin merkezinde yer alan Bileşimsel Anlam Teorisi, dilsel yapıların anlamını çözümlemede temel analitik çerçeveyi oluşturur. Bu teoriye göre çok yönlü bir dilsel ifadenin anlamı, kendisini oluşturan kelimeler veya morfemler gibi alt bileşenlerin anlamlarının ve bu bileşenleri bir araya getiren sözdizimsel kuralların bir fonksiyonudur.[735] Bu yapısal süreç, literatürde 'kurala-kural hipotezi/rule-to-rule hypothesis' olarak formüle edilir. Yani dildeki her bir sözdizimsel birleşme kuralının, ona birebir karşılık gelen ve sonucu belirleyen anlam bilimsel bir kuralı vardır. Sözdizimsel cebir ile anlamsal cebir arasında kurulan bu eşyapılı ilişki

[732] Ebû Bekir Muhammed b. es-Serrî İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl fi'n-Naḥv*, ed. Abdülḥüseyn el-Fetlî (Beyrut, Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/45; 50.

[733] el-Cürcânî, *Delāʾilü'l-İʿcāz fî ilmi'l-meʿānî*, 1/48; 50; 81; 84.

[734] Celâlüddîn Ebü'l-Meâlî Muḥammed b. Abdurraḥmân el-Ḳazvînî, *el-Îżâḥ fî ulûmi'l-belâġa*, ed. Muḥammed Abdülmünʿim Ḫafâcî (Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Cîl, 1993), 1/42-43; es-Sübkî, *ʿArûsü'l-efrâḥ fî şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ*, 1/249-250; Dilek Sucu, "Ömer Türker & Kübra Şenel, eds., İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020, 245 p/s. ISBN: 9786052105733", *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 4/1 (2021), ss. 157-166.

[735] Yıldırım, *"Biat" Kavramının Semantik Anlalizi*, 46.

sayesinde dil, sonsuz bir üretkenlik ve sistematiklik kazanır.[736] İnsan zihni, bu cebirsel bileşim mekanizması sayesinde, sınırlı sayıda kelime ve kuralı kullanarak daha önce hiç karşılaşmadığı sayısız cümlenin anlamını ve doğruluk koşullarını öngörebilir ve anında çözümleyebilir ve bileşimsellik ilkesi, anlamı salt kelimelerin statik bir yığını olarak değil sözdizim, mantıksal form ve bilişsel süreçlerin eşzamanlı olarak etkileşime girdiği dengeli ve öngörülebilir bir kalıp ve tablo olarak açıklamada teorik araçtır.[737]

Teori, kelimelerin atomik ve bölünemez yapılar olmadığı aksine anlamsal özellikler adı verilen daha küçük, ayırt edici ve yapısal bileşenlerin sistematik bir organizasyonundan oluştuğu ilkesine dayanır. Bu teoriye göre, sözcüklerin anlamları [+insan], [+yetişkin], [±eril] gibi evrensel veya dile özgü 'anlamsal işaretleyiciler/semantic markers' kümesi olarak formüle edilebilir. Bu tür bir analiz, yalnızca sözlük birimlerinin birbirleriyle olan eşanlamlılık, altkavramlılık gibi hiyerarşik veya zıtlık ilişkilerini açıklamakla kalmaz. Aynı zamanda bu anlamsal özelliklerin cümle içindeki sözdizimsel yapılarla ve seçimsel kısıtlamalarla nasıl etkileşime girdiğini de haritalandırır.[738] Kur'ân kıraatlerinin dilbilimsel ve tefsîr boyutlu değerlendirmesinde bu teorik çerçeve son derece işlevsel bir analitik araç sunar.[739] Kıraat farklılıkları, salt ses bilimsel veya yüzeysel birer değişim olmaktan öte; kelimenin içsel anlamsal özelliklerine yeni ve sistematik bileşenler ekleyen veya çıkaran devingen bir süreçtir. Bazı sûrelerdeki farklı kıraatler bileşimsel analiz merceğinden incelendiğinde, belirli bir kıraatin eyleme mübalağa, işteşlik veya tekrar gibi anlamsal özellikler yüklediği ve bazen de somut bir aidiyetten soyut ve mutlak bir otorite boyutuna taşıdığı görülür. Anlamsal özellikler teorisi, kıraat farklarının Kur'ân'ın ilâhî hitabına kattığı bu çok boyutlu, türetimsel ve bazen de fıkhî zenginliği ve mekanik bir eşanlamlılık yığını olarak değil, metnin anlamsal haritasını genişleten sistematik operatörler olarak çözümlenmesini sağlar.

---

[736] Partee, "Formal Semantics: Origins, Issues, Early Impact", 16; Barbara H. Partee, "On the history of the question of whether natural language is 'illogical'" (01 Mayıs 2013); Janssen - Zimmermann, "Montague Semantics"; Pickel - Szabó, "Compositionality".

[737] Kroeger, "Basic Concepts in Information Structure: Topic, Focus, and Contrast", https://socialsci.libretexts.org/@go/page/138692; Claudia Maienborn vd. (ed.), *Semantics: Theories* (Berlin and Boston: De Gruyter Mouton, 2019), 184-185.

[738] Paul Kroeger, "Frege on Compositionality and Substitutivity", *Analyzing Meaning: An Introduction to Semantics and Pragmatics* (LibreTexts, 2022), https://socialsci.libretexts.org/@go/page/138662.

[739] Sabir, "Eseru İhtilafi'l-Kıraat".

2.5.1. Bileşimsel Analiz Teorisi Uygulama Örnekleri

2.5.1.1. Nisâ Sûresi 43. ve Mâide Sûresi 6. Âyetler

Uygulama örnekleri olarak bazı kıraatlerdeki anlamsal çeşitlilik, kelimelerin sarfî ve dilbilimsel özelliklerine dayanmaktadır. Nisâ Sûresi 43. ve Mâide Sûresi 6. âyetlerinde yer alan 'ل-م-س' kökünden türeyen 'لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ' ve 'لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ' kıraatleri, Bileşimsel Anlam Teorisi ve anlamsal özellikler merceğinden incelendiğinde, Kur'ân'ın fıkhî ve semantik esnekliğini mükemmel bir şekilde yansıtır. Hamza, Kisâî ve Halef tarafından sülâsi mücerred kalıbıyla, yani elifsiz rivayet edilen 'لَمَسْتُمُ' kıraati, eylemin doğasını tek taraflı bir fiil olarak kodlar.[740] Dilbilimsel düzeyde bu yapı, fiilin temel hakikat anlamı olan somut elle dokunma veya doğrudan fiziksel ten teması özelliğini öne çıkarır. Eylemin gerçekleşmesi için ikinci bir tarafın aktif katılımı gerekmez. Doğrudan dokunan kişinin eylemi merkezdedir. Buna karşılık Hamza, Kisâî ve Halef dışında kalan diğer yedi kıraat imamları tarafından mufâ'ale babında rivayet edilen 'لَامَسْتُمُ' kıraati,[741] kelime köküne eklenen biçimbilimsel bir bileşen olan elif sayesinde fiile işteşlik/karşılıklılık özelliği katar. Arap dilinin pragmatik kuralları gereği, kadın ve erkek arasındaki bu karşılıklı, yoğun bedensel etkileşim, basit bir dokunmadan ziyade cinsel birliktelik yani cima için kullanılan bir kinayeye dönüşür. İbn Abbas gibi otoriteler, Kur'ân'ın edebî ve ahlâkî üslûbunda bu tür bir kelime seçiminin ilâhî bir kinaye barındırdığını, yüce Allah'ın cimâ eylemini ifade ederken doğrudan değil, 'لَامَسْتُمُ' gibi işteş ve mecazî kelimelerle hitap ettiğini vurgular.[742] Yukarıda ifade edilen durumların 'l-m-s' kökü açısından kıraatlere göre matrisi:

Tablo 2.3: 'l-m-s' Kökünün Kıraatlere Göre Matrisi

Anlamsal Özellikler	**(لَمَسْتُمُ)**	**(لَامَسْتُمُ)**
Tek Taraflı Eylem	+	–
Karşılıklı Etkileşim (İşteşlik)	–	+
Somut Temas/Yüzeysel Dokunma (Hakikat)	+	–
Kinayeli/Mecazî Anlam (Cimâ)	–	+

[740] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/250.
[741] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/250.
[742] Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 3/597.

Her iki kıraat, Kur'ân'ın bir olguyu tarif ederken başvurduğu farklı semantik bileşenlere sahiptir. 'لَمَسْتُمُ' fiilin hakikat anlamına sadık kalarak bireysel ve tek taraflı bir dokunmayı ifade ederken, ''لَامَسْتُمُ'' sarfî bir ekleme ile anlamı genişleterek eylemi karşılıklı bir etkileşime ve mecazî bir anlama taşır. Bileşimsel Analiz Teorisi perspektifinden bakıldığında, bu iki kıraat sadece metnin dilsel zenginliğini artırmakla kalmamış, parçaların birleşiminden doğan bu anlamsal özellikler, İslâm fıkıhındaki hüküm çeşitliliğine doğrudan kaynaklık etmiştir. Eylemi somut ten teması boyutuyla ele alan anlamsal yapı, kadına ten temasının doğrudan abdesti bozacağını savunan Şâfiî içtihadına dilbilimsel bir tevcih temeli sunar.[743] Mufâ'ale kalıbının getirdiği işteşlik ve kinaye yani cimâ boyutunu merkeze alan anlamsal yapı ise yüzeysel dokunmanın değil, yalnızca cinsel birlikteliğin abdesti bozacağını savunan Hanefî içtihadına zemin oluşturur.[744] Bileşimsel Anlam Teorisi, 'ل-م-س' kökünün farklı türetimlerinin birbirini nasıl tamamladığını ve ilâhî hitabın hem hakikati hem de kinayeyi aynı metinsel düzlemde ustalıkla nasıl birleştirdiğini sistematik olarak göstermektedir.

2.5.1.2. Yûnus Sûresi 22. Âyet

Bir başka örnek ise Yûnus Sûresi 22. âyetinde yer alan 'يُسَيِّرُكُمْ' ve 'يَنْشُرُكُمْ' kıraat farklılıkları, iki vecih üzeredir. Ebû Ca'fer ile İbn Âmir, söz konusu kelimeyi 'نشر' köküne dayandırarak ilk harfi fetha, ardından gelen sakin 'ن' ve noktalı 'ش' harfini damme ile 'يَنْشُرُكُمْ' şeklinde icra etmişlerdir. Buna karşın Ebû Ca'fer ile İbn Âmir dışında kalan sekiz imam, 'تيسير' kökünü esas alıp ilk harfi damme, 'س' harfini fetha ve takip eden 'ي' harfini esreli ve şeddeli telaffuz ederek ilgili bölümü 'يُسَيِّرُكُمْ' biçiminde okumuşlardır.[745] Bu kıraat farklılıkları modern dilbilimdeki Bileşimsel Anlam Teorisi ve anlamsal özellikler bağlamında incelendiğinde, Kur'ân'ın sözdizimsel versine yerleştirilen farklı sarfî köklerin metnin bütününde nasıl birbirini tamamlayan yeni ilahî

[743] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/67.

[744] Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 3/654-655.

[745] Yûnus Suresi 22. ayetinde yer alan "يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ" ibaresi, kıraat alimleri arasında farklı okuyuş biçimlerine konu olmuştur. Ebû Ca'fer ile İbn Âmir, söz konusu kelimeyi 'نشر' köküne dayandırarak ilk harfi fetha, ardından gelen sakin 'ن' ve noktalı 'ش' harfini damme ile 'يَنْشُرُكُمْ' şeklinde icra etmişlerdir. Nitekim Şam bölgesi ve bazı beldelerin mushaf nüshalarındaki yazım da bu kıraati desteklemektedir. Buna karşın Ebû Ca'fer ile İbn Âmir dışında kalan sekiz imam, 'تيسير' kökünü esas alıp ilk harfi damme, noktasız 'س' harfini fetha ve takip eden 'ي' harfini esreli ve şeddeli telaffuz ederek ilgili bölümü 'يُسَيِّرُكُمْ' biçiminde okumuşlardır ve kendi mushaflarındaki resm-i hat da bu tercihle örtüşmektedir. Bkz.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/282.

ve edim bilimsel boyutlar inşa ettiği görülmektedir. Klasik İslâm dilbilim geleneğinde Cürcânî'nin Nazm teorisinde ve biçimsel anlam bilimde ifade edildiği gibi, metnin nihaî anlamsal çıktısı, form ve içeriğin, yani sözdizimsel yapı ile kelimenin kök anlamının belirli kurallar çerçevesinde sentezlenmesinin bir fonksiyonudur.[746] Bu analitik çerçeve, yalnızca kelime düzeyindeki farklılıkların ötesine geçerek, kıraat farklarının âyetlerin bütüncül mâna örgüsünde nasıl farklı incelikler ve potansiyel yorum yolları açtığını dilbilimsel bir sıkılıkta ortaya koymaktadır.

2.5.1.2.1. 'n-ş-r' Köklü Kıraatin Tahlili

Bu tahlile İbn Fâris, 'n-ş-r' harflerinden oluşan kökün temel semantik alanını 'bir şeyin açılması ve yayılması' olarak tanımlar ve bu sahih aslın dildeki çeşitli kullanım bağlamlarını şu şekilde örneklendirir:

Makâyisi'l-Luga'ya Göre 'n-ş-r' Kökün Temel Semantik Alanı

Marangozlukta, 'مِنشَار' kelimesiyle tahtanın testere ile biçilmesi anlamında, 'النَّشْر' kelimesiyle hoş kokunun etrafa yayılmasıyla, doğan kuşunun tüylerinin uzayıp açılmasıyla, kitabın dürülüp kapatılması anlamındaki 'طَوَيتُ' kelimesinin zıddı olarak sayfalarının açılması anlamında 'نشرتُ', 'أنشرَ' kelimesiyle Allah'ın ölüleri diriltip kabirden çıkarması anlamında, 'ناشرة/النشر' kelimesiyle bahar yağmuruyla bitkilerin filizlenip etrafa yayılmasıyla, 'النواشر' kelimesiye anatomik olarak koldaki iç damarların yayılımı anlamında, 'الإنتشار' kelimesiyle hayvanlarda yorgunluktan sinirlerinin şişmesi anlamında ve 'النَشَر' sürünün geceleyin yayılarak otlamasıyla anlamlandırılmaktadır. İbn Fâris, bu kökün içerdiği 'yayılma/dağılma' fonksiyonunun, işlerini düzene koyan biri için mecazen kullanılan 'dağınıklığını topladı/ضَمَّ نَشْرَه' tabirinde de temel referans noktası olduğuna dikkat çeker.[747] Bu anlamlardan yola çıkarak kategorizasyona yönelik Aristotelesçi klasik teori ile bir kavramın tanımlanabilmesi için üyelerinin 'gerekli ve yeterli koşullar' olarak adlandırılan ortak özellikler kümesini eksiksiz taşımasını şart koşar.[748] Ancak, modern dilbilimdeki bilişsel semantik yaklaşımlar, özellikle

---

[746] Jonathan Hearn, *"Perfect Hearts and Pure Pages": The Transmission and Recitation of the Qur'an in Mamluk Cairo—the Shāṭibiyya as a Case Study* (Cairo, Egypt: The American University in Cairo, Master Of Arts Thesis, 2025), 57.

[747] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 5/430.

[748] Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 121-122.

Wittgenstein'ın aile benzerliği kavramından esinlenerek, bir kavramın üyelerinin tümünü kapsayan ortak ve tanımlayıcı özellikler yerine, üyeler arasında örtüşen ve iç içe geçmiş özellikler ağını vurgular.[749] Bu bağlamda, kıraat farklılıklarının incelenmesi, kelimelerin sözlük anlamlarından ziyade, farklı bağlamlardaki kullanımlarıyla edindikleri anlam boyutlarını ve çağrışımsal ilişkileri ortaya koymaktadır.[750] Mevcut tahlilde söz konusu değişken kapsam dışı tutularak değerlendirme sürdürülecektir. Bu yaklaşıma göre kategori sınırları kesindir, gri alanlara yer yoktur ve tüm üyeler eşit statüdedir.[751]

'n-ş-r' Kökünün Üst ve Alt Kategoriler Açısından Değerlendirilmesi

Arapça 'ن-ش-ر' kökünün anlamsal alanına uygulandığında, üst kategori olan 'açılma ve yayılma/الفَتح ve التشَعُّب' anlamının, alt türevlerin taşıması gereken temel zorunlu koşul açılma ve yayılma olduğu görülür. Buna göre kökün spesifik alt üyeleri olan dürülmüşlüğün/tayy zıddı olarak kitabın açılması gibi nesne odaklı yayılma, toprak altındakinin 'dirilişi/بعث' gibi biyolojik/metafiziksel yayılma, kokunun dağılması gibi duyusal yayılma, 'testere/منشار' ile bütünün ayrılması gibi fiziksel yayılma, damarların/نواشر kolda ağ gibi dağılması gibi anatomik yayılma ve sürünün araziye dağılarak otlaması gibi mekânsal/zamansal yayılma eylemlerinin her biri, gerekli koşulları 'hep ya da hiç' kuralına göre bünyesinde barındıran tam ve eşit kategori üyeleridir. Mantıksal bir zorunluluk olarak, 'daralma' veya 'gizlenme', katlamak vb. eylemleri bu kategoride dışlanır. Ancak klasik yaklaşımın 'kitabın açılması' ile 'damarların yayılması' arasında herhangi bir zihinsel temsil hiyerarşisi kurmaması modern dilbilimde eleştirilmektedir.[752] Zira prototip teorisi merceğinden bakıldığında, kavramın tüm üyelerinin eşit statüde olmasından ziyade, 'kitabı açmak' gibi daha somut ve temel eylemlerin bu kök için çok daha merkezî ve örnek bir temsilci[753] olarak işlev gördüğü göz önünde bulundurulmalıdır. Bu merkeziyet, Wittgenstein'ın aile benzerliği kavramında vurgulanan karmaşık, örtüşen ve iç içe geçen özellikler ağının bir yansıması olarak, bir kategori içindeki üyelerin prototipik derecelerini ve buna bağlı olarak bilişsel

[749] Bertrand Russell, *Anlam ve Doğruluk Üzerine* (Ankara: İtalik Kitapları, 2013), 25-26.
[750] Bilal Göktaş, *Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi Üzerine Bir Mukayese (Te'vîlât ve Keşşâf Örneği)* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 40.
[751] Eleanor Rosch, "Principles of Categorization", *Concepts: Core Readings*, ed. Eric Margolis - Stephen Laurence (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), 253.
[752] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 5/430.
[753] Maienborn vd., *Semantics: Theories*, 29-32.

işlem farklılıklarını açıklar.[754] Böylece kıraat farklılıklarının analizi, her bir farkın 'açılma ve yayılma' prototipine göre ne derecede merkezi veya çevresel bir örnek teşkil ettiğini belirleyerek, Kur'ân'daki anlamsal zenginliği daha incelikli bir biçimde ortaya koyma imkanı sunar.[755] Zira prototipik etkiler, kategorilerin tanımlanmasında nihâî bir nokta olmaktan öte, insan kategorilerinin yapısını açıklayan bilişsel bir mekanizma olarak işlev görmektedir.

'n-ş-r' kökünde üst kategori, açılma ve yayılmadır. Klasik teoriye göre, bu kök altındaki tüm anlamlar, kapalı bir durumdan açık bir duruma geçiş veya bir noktadan çevreye yayılma gibi bir özellik taşımak zorundadır. Bu özellik yoksa, ilgili eylem kategoriye dahil edilemez. Bilişsel semantikteki prototip teorisi ise, kategorilerin keskin sınırlarla belirlenmediğini ve bazı üyelerin diğerlerine göre kategoriye daha merkezi bir konumda olduğunu kabul eder.[756] Kıraat açısından, bu durum, farklı vecihlerin ana 'açılma ve yayılma' prototipine göre değişen derecelerde yakınlık veya uzaklık sergileyebileceğini, dolayısıyla her farkın dinî ve dilbilimsel anlam çerçevesinde kendine özgü bir ağırlığa sahip olabileceğini ima eder. Bu bağlamda, ses bilimsel ve sarfî farklılıklar da anlam bilimsel yönleri etkileyerek, bir kelimenin prototipik anlamından ne kadar saptığını veya ona ne kadar yaklaştığını belirleyebilir.[757] Bu durum, bir kavramın üyelerinin prototip ile paylaştığı özellikler ne kadar fazlaysa, o üyenin kategorinin merkezine o kadar yakın olacağını ve bu yakınlığın, bilişsel işlemleme süreçlerinde kolaylık sağladığını gösterir.

'n-ş-r' kökünün alt kategoriler ve tanımlayıcı özellikleri; her alt anlam, 'yayılma' ana özelliğine ek olarak kendine özgü 'yeterli koşullar' barındırır. Nesne odaklı yayılma ise dürülmüş/katlanmış halin zıddı olarak düzleme yayılma. Bu durum, bir nesnenin başlangıçtaki kompakt durumundan daha geniş bir alana yayılma eylemini, yani bir şeyin yüzey veya hacimsel genişlemesini ifade eder. Bu, genellikle bir metnin açılması gibi fiziksel bir eylemi veya bir haritanın serilmesi gibi görsel bir yayılımı kapsar. Bu alt

---

[754] Elizabeth Robar, "The Rise of Wayyiqtol", *New Perspectives in Biblical and Rabbinic Hebrew*, ed. Aaron D. Hornkohl - Geoffrey Khan (Cambridge: Open Book Publishers, 2021), 532.

[755] Gizem Işık, "Etymology and Polysemy: A Non-Objectivist Approach to the Domain of Vision in the Semitic Languages", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 17 (Temmuz 2018), 434.

[756] Laurence Romain, *Une analyse de corpus de l'alternance causative en anglais* (Lille, Fransa: Université de Lille, Doktora Tezi, 2018), 29-30.

[757] Alexander Andrason, "The Complexity of Verbal Semantics—An Intricate Relationship Between Qatal and Wayyiqtol", *Journal of Hebrew Scriptures* 16 (2016), 22.

kategori, Kur'ân'daki 'صُحُفًا مُّنَشَّرَةً'[758] tabirinde görüldüğü üzere, bilgi ve hikmetin kapalı bir durumdan açık ve anlaşılır bir hale gelmesini de mecazi olarak içerebilir. Biyolojik/metafiziksel yayılma ise toprak altında saklı/kapalı olanın yüzeye çıkıp hayata yayılması. Bu, ölüm sonrası diriliş veya bitkilerin filizlenmesi gibi canlılık kazanma süreçlerini kapsar. Bu yayılma, soyut bir canlanmayı veya varoluşun yeni bir aşamasını da ifade edebilir. Duyusal yayılma ise bir kaynağa hapsolmuş kokunun havaya dağılması. Bu tür bir yayılım, koku partiküllerinin hava içerisinde serbestçe hareket etmesiyle gerçekleşen ve duyusal algımıza hitap eden bir durumu betimler. Bu kategori, özellikle Kur'ân metinlerinde güzel kokuların cennet tasvirlerinde veya kötü kokuların cehennem tasvirlerinde kullanılmasıyla, manevî ve ahlâkî bir yayılma boyutunu da içerebilir. Bu anlamsal genişleme, bazen deyimlerin yeni iletişim ortamlarında anlam kazanması, bazen de karşılığını yitiren kavramlarla ilişkisinin kalmaması nedeniyle anlam kaybına uğraması gibi çok boyutlu dönüşümlerle gerçekleşebilir.[759] Bu durum, Blank'in semantik daralma, genişleme, değer kayması ve metaforik kayma kategorilerini içeren anlamsal değişim tipolojisiyle de örtüşmektedir.[760]

Fiziksel yayılmaya gelince, testere (منشار) ile yapılan kesme eylemi, nesneyi bütünlükten parçalara ayırarak bir yayılım formunu temsil eder. Bu, bir nesnenin başlangıçtaki entegre yapısından ayrılarak daha geniş bir alana veya farklı bileşenlere dağılmasını içeren bir dönüşümü ifade eder. Bu, bir bütünün parçalara ayrılmasıyla elde edilen çoklu unsurların mekânsal dağılımını veya işlevsel çeşitlenmesini vurgular. Bu bağlamda, 'açılma' eylemi yeni anlam düzeylerinin veya işlevsel potansiyellerin ortaya çıkışına da işaret edebilir. Bu süreç, dilbilimsel ve dinî metinlerde, başlangıçta kapalı veya tekil olan bir kavramın veya nesnenin, farklı bağlamlarda ve yorumlarda genişleyerek, çoklu anlamsal alanlara yayılmasını ifade eder. Anatomik yayılmada da kolun iç kısmında

---

[758] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Müddessir 74/52; Tekvîr 81/10.

[759] Esra Kırık, "Divanü Lûgat-it Türk'ten Çağdaş Türkiye Türkçesine Deyimlerde Anlam Değişmeleri", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]* 11/23 (Ekim 2025), 551.

[760] Andreas Blank, anlamsal değişmeyi bilişsel ve iletişimsel saiklerle ilişkilendirerek semantik daralmayı anlam alanının daha özel bir alt kategoriye çekilmesi, semantik genişlemeyi anlamın daha kapsayıcı bir alana yayılması, değer kaymasını sözcüğün olumlu ya da olumsuz değerlendirici yükünde meydana gelen değişim, metaforik kaymayı ise bir kavram alanından diğerine benzerlik temelli anlam aktarımı olarak ele alır. Bkz.: Blank, "Why Do New Meanings Occur? A Cognitive Typology of the Motivations for Lexical Semantic Change", 61; Gül Mükerrem Öztürk, "An Analysis of the Phonological and Semantic Changes in Words of Arabic Origin Passed into Georgian", *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi (DADA)* Sözlüklerde Tanımlama (Anlamlandırma) Sorunları Özel Sayısı (2025), 392.

sinir ve damarların bir ağ gibi dağılmasıdır. Bu bağlamda, damarların ağ gibi yayılımı, canlı organizmalardaki dağılım sistemlerinin işlevselliğini ortaya koyar.[761] Bu tür metaforik kullanımlar, vücuttaki dolaşım ve sinir sistemlerinin yayılım modelini, bireyin zihninde soyut kavramların genişlemesi veya bilginin yayılması gibi daha geniş anlam alanlarına taşıyarak bilişsel bir köprü kurar.[762] Mekânsal/zamansal yayılma ise sürünün bir noktadan araziye dağılmasıdır. Bu çeşitlilik, kök anlamının farklı bağlamlarda nasıl tezahür ettiğini gösterirken, aynı zamanda fonosemantik özelliklerin de kelime anlamının oluşumundaki rolünü ortaya koyar.[763] Bu durum, sarfî yapıların yanı sıra fonetik özelliklerin de semantik yükü taşıma kapasitesini ve bir kelimenin çokanlamlılığını açıklayan bilişsel mekanizmaları desteklemektedir.

‘n-ş-r’ Kökünün Klasik Teori Açısından Analizi

‘n-ş-r’ kökünün klasik teori açısından analizi, klasik teorinin tanımlayıcı özelliklerine göre ‘neşr’ kategorisine giren her şey, bir özellik ve diğer tanımlayıcı özellikleri ‘hep ya da hiç’ kuralına göre taşır. Bu nedenle, kategorik sınırların net olduğu ve prototipik etkileşimlerin göz ardı edildiği bu yaklaşım, modern bilişsel dilbilimdeki esnek kategori yapılanması anlayışıyla çelişir. Bilişsel dilbilim, kategorilerin dinamik ve prototipik doğasını vurgulayarak, anlam genişlemesinin mecazî ve mecaz-i mürselî mekanizmalarla gerçekleştiğini öne sürmektedir.[764] ‘Daralma’, ‘gizlenme’ ‘katlama’ gibi eylemler, mantıksal olarak kategoriden dışlanır. Bu katı sınıflandırma, sözcüklerin merkezî ve çevresel anlamlar edinerek çokanlamlılık göstermesini sağlayan bilişsel süreçleri ve metaforik yayılımları açıklamakta yetersiz kalır. Bunun yerine, anlamsal

[761] İbn Faris, *Mu’cemu Makâyisi’l-Luga*, 5/430.

[762] Kasım Müminoğlu Avcu - Özlem Çakar Çelik, “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Pandemi Kavramına Yönelik Metaforik Algıları”, *Turkish Journal of Educational Studies (TURKJES)* 10/1 (Ocak 2023), 70-71.

[763] Ses sembolizmi (sound symbolism) bağlamında ele alındığında; ‘n-ş-r’ kökündeki /n/ ünsüzünün genizsel sürekliliği, /š/ (şın) ünsüzünün diş eti-damak bölgesindeki sızıcı ve geniş alanı kapsayan boğumlanma biçimi ile /r/ ünsüzünün titretici dinamizmi, kökün temel anlamsal alanı olan “yayılma, açılma ve dağılma” olgusuyla izomorfik bir ilişki içerisindedir. Bu durum, size symbolism (boyut sembolizmi) açısından sesin fiziksel üretimindeki genişliğin anlama sirayet etmesi, shape symbolism (biçim sembolizmi) açısından ise sızıcı seslerin zihinde keskin bir nokta yerine yayvan bir form uyandırmasıyla açıklanabilir. Didem Akyıldız Ay, “Ses Sembolizmi ve Ses-Anlam Uyumunun Farklı Bir Sınıflandırma Denemesi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 57/57 (2017), 23.

[764] Münir Baş, “tat- Eyleminin Anlam Genişlemesi Üzerine Bir İnceleme”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/2 (Ağustos 2021), 1541.

uzantılar ve duyusal kanallar arası genişlemeler[765] gibi dilbilimsel örnekler, dilin bilişsel süreçlerle fiziksel ortam arasındaki arayüzde nasıl şekillendiğini daha iyi açıklar. Klasik teori, 'طَوَيتُ' kelimesinin zıddı olarak 'kitabın açılması' ile 'نواشر /damarların yayılması' arasında hiyerarşi kurmaz. Her ikisi de kategorinin tam üyesi sayılır. Bu durum, bilişsel dilbilimde gözlemlenen ve istiare/teşbih ile mecâz-ı mürsel gibi kavramsal kaymalarla açıklanan çokanlamlılık süreçlerini ve bir kavramın farklı anlamlarının bilişsel/idrakî temsil derecesindeki farklılıklarını[766] göz ardı eder. Buna karşılık, bilişsel dilbilim teorileri, bu tür anlam yönlü genişlemelerin, duyu ve mekansal deneyimlerden türeyen kavramsal istiare/teşbih ile mecâz-ı mürsel aracılığıyla nasıl ortaya çıktığını açıklar. Yukarıda İbn Fârîs'in *Mekâyîsü'l-Luga*'sına göre 'n-ş-r' kökünün klasik taksonomik karşılığı detaylıca anlatıldı. Bunu bunu aşağıda bilşimsel dilbilim matrisiyle şöyle özetleyebiliriz:

Tablo 3.4: Mekâyîsü'l-Luga'ya Göre 'n-ş-r' Kökünün Bilişmesel Matrisi

'ن-ش-ر' Kökü	Açılma/Çözülme	Mekansal Dağılım	Görünürlük/Zuhur	Canlılık/Hayat
Kitabın Açılması	+	+	+	-
Ölülerin Dirilmesi	+	+	+	+
Güzel Koku (Neşr)	+	+	-	-
Testere (Minşâr)	+	+	+	-
Damarlar (Nevâşir)	-	+	+	+
Hayvan Otlatma	-	+	+	+
Bahar Otları	+	+	+	+

Matriste ayırıcı özellikler penceresinden bakıldığında, tüm üyelerin ortak paydası [Mekansal Dağılım] özelliğidir. Bu, kökün 'asıl/çekirdek' anlamını oluşturur. Bu özellik, sözlüksel birimlerin anlam bileşenleri aracılığıyla nasıl ayrıştırılabileceğini gösterirken aynı zamanda savatî/sesbirimlerin aksine, sözlüksel birimlerin karmaşıklığını ve çok sayıda olmasını[767] da ortaya koymaktadır. Bu bileşenler, sarfî olarak bazı dillerde morfolojik analizlerde de belirsizlik giderme süreçlerinde yer almaktadır. Matriste

[765] Fatma Özkan Kurt, "Türkiye Türkçesinde Koku Alanını İfade Etme Biçimleri: Eylemler", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 6/4 (Aralık 2022), 1419.

[766] Örnekleme için Bkz.: Kürşat Azılı, "Bilişsel Bir Mekânlaştırma Biçimi: Eski Uygurcada Zihin Metaforları ve Buna Bağlı Sözcüksel Seçimler", *Gazi Türkiyat* 35 (2024), 25-38.

[767] Henry Schogt, "Modern Semantik Teorisi ile Tercüme Teorisi Arasındaki İlişkiler", çev. Fikret Turan, *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri* 13 (2002), 193.

sınırlayıcı özellikler penceresinden bakıldığında; koku (نشر), matriste [-Somut Nesne] ve [-Görünürlük] özellikleriyle diğerlerinden ayrılır ve anlamı duyusal boyuta taşır. Bu durum, bilişsel dilbilimde incelenen duyusal istiare, teşbih ile mecâz-ı mürsel gibi kavramsal mekanizmalarla açıklanabilir. Diriliş (انشار), [+Canlılık] özelliğinin eklenmesiyle dinî bir boyut kazanır. Bu eklemeler, metafiziksel ve soyut bir genişlemeyi de ifade ettiğini göstererek semantik zenginliğini artırır. Bu çok boyutluluk, kavramsal metafor teorisinin farklı alanlardaki uygulamalarına ışık tutarak, metaforun sadece dilsel bir araç olmaktan öte, bilişsel ve kültürel bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Kitap ve Testere, [+Somut Nesne] özelliğinde birleşse de kitabın açılması [+Açılma] yani bir form değişikliği gerektirirken, testere ile kesme fiziksel bir parçalanmayı ifade eder. Bu farklılaşma, aynı bileşimsel özelliğe sahip kelimelerin bağlamsal ve deneyimsel farklılıklar[768] nedeniyle nasıl özelleştiğini ortaya koyar. Bu durum, anlamsal alanların içindeki farklı alt kategorilerin nasıl oluştuğunu ve aynı kökten gelen kelimelerin bile farklı kavramsal çerçevelere nasıl yerleştiğini gösterir.[769] Bu analiz, aynı kökten gelen kelimelerin anlamsal uzantılarının ve farklılaşmalarının temelinde yatan bilişsel mekanizmaları ve kültürel bağlamları vurgulamaktadır. Bu ayrışma, aynı kökün farklı anlamsal uzantılarında ortaya çıkan bilişsel ağ modelini desteklemekte olup, her bir düğümün, sözcük anlamının yüksek boyutlu bir vektör uzayında temsil edilmesine olanak tanıyan bir kavramsal ağı işaret ettiğini gösterir.

Bileşimsel teoriye göre ‘n-ş-r’ kökü, [+Yayılma] özelliğini içeren tüm alt anlamları bir kümede toplar. Eğer bir kelime bu özelliği kaybederse örneğin ‘katlamak/طي’ gibi [-Yayılma] durumuna geçerse, matris dışı kalır. Bu durum, kök tabanlı morfolojik sistemlerde, bir kökün temel anlamsal özelliklerini koruyarak çeşitli kelimeler türetmesi ve bu türetmelerin anlamsal matris içinde nasıl yer aldığını gösterir. Bu yaklaşım, anlamın ve kök genişlemesinin disiplinler arası bir işlevsellik kazanmasında,[770] özellikle de morfolojik bileşenlerin kelimelerin anlamını nasıl dönüştürdüğünü anlamak açısından belirleyici bir konuma sahiptir. Bu tür bir analiz, özellikle Arapça gibi kök temelli dillerde, kelimelerin sarfî yapılarından bağımsız olarak kavramsal mecazî

[768] Eser Ördem, “Türkiye Türkçesinde Zaman Metaforları: Bilişsel Dil Bilimsel Bir Yaklaşım”, *Dil Araştırmaları* 14 (Mart 2014), 130.

[769] Serpil Soydan, “Nevâdirü’ş-Şebâb’ta Çiçeklerin Anlamı”, *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi (ASBİDER)* 10/29 (2023), 147.

[770] Melek Bulut, *Kıraat İlminde Şâzzın Anlamsal Seyri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 27.

genişlemeleri ve anlamsal kaymaları incelemek için bir çerçeve sunar. Bütün bunlardan ortaya çıkan durum kıraatlerin bileşimsel anlamsal yapısının, onların kavramsal ve morfolojik birleşimlerinin de incelenmesini gerektirdiğidir. Bu inceleme, köklerin ve eklerin kelimelere nasıl yeni anlam çeşitliliği eklediğini, kıraat farklarının anlamsal alanda nasıl konumlandığını ve metnin genel bütünlüğü içinde bu farkların kavramsal dokuyu nasıl zenginleştirdiğini ortaya koyar. Ayrıca, bu analiz, aynı kökten türeyen kelimelerin her zaman yüzeysel bir anlamsal ilişki sergilemeyebileceği durumlarda, köklerin birden fazla anlam taşıyabileceğini ve kavram alanlarının bu çok anlamlılığı nasıl barındırdığını da aydınlatmaktadır. Bu bağlamda, sülâsî kökler ve onların iştikakî formları, Kur'ânî bağlamdaki anlamsal katmanların ve nahvî ilişkilerin çözümlenmesinde merkezî bir metodolojik değere sahiptir.[771]

2.5.1.2.2. 's-y-r' Köklü Kıraatin Tahlili

İbn Fâris'in *Mekâyîsü'l-Lüga* adlı eserinden hareketle 'سَيَرَ' köküne gelince; 'س', 'ي' ve 'ر' harfleri, geçip gitmeye ve akışa delalet eden bir asıldır. Bu kök, hareketin sürekliliğini ve dinamizmini ifade ederken, aynı zamanda zamansal akışı ve değişimi[772] de içermektedir. Bu asıl harflerin mânâ değeri, özellikle sîga karînesi bağlamında, kelimenin morfolojik yapısıyla birleşerek fiilin gaip, muhatap ve mütekellim gibi kip değişiklikleri ile malum ve meçhul hallerinin anlamsal etkilerini ortaya koymaktadır.[773] Bu yaklaşım, kök tabanlı morfolojik sistemlerde bir kökün temel anlamsal özelliklerini koruyarak çeşitli kelimeler türetmesini ve Bileşimsel Anlam Teorisi'ne göre matris içinde nasıl yer aldığını gösterir. Şimdi genel anlamda bu kökün hangi anlamalara gelebildiğini ve farklarının bu anlamları nasıl zenginleştirdiğini incelemek gerekmektedir. S-y-r kökü, farklı morfolojik kalıplarla çeşitli anlamlara bürünerek semantik alanları genişletir ve dilin esnekliğini, ifade gücünü artırır. Bu anlamları şöyle sıralayabiliriz:

Makâyisi'l-Luga'ya Göre 's-y-r' Kökün Temel Semantik Alanı

Öncelikle, hareket/akış: 'سار-يسير-سيرا' Bu eylem, gece ve gündüz yolculuklarında kullanılır.[774] 'سيرا' masdarı ise bir durumdan diğerine geçişi veya yer değiştirmeyi ifade

[771] el-Cürcānī, *Delāʾilü'l-İʿcāz fī ilmi'l-meʿānī*, 1/55-56.
[772] Uysal, *Kur'an Semantiği Bağlamında Sentaks Farklılıklarının Anlama Etkisi*, 18.
[773] Yusuf Akçakoca, *Sözdiziminin Anlambilim Boyutu-Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam-* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2019), 74.
[774] Ezherî, *Tehẕîbu'l-Luğa*, 13/34.

eder.[775] Böylece kök, fiziksel hareketin yanı sıra soyut değişim ve gelişim süreçlerini kapsayan geniş bir semantik alana yayılır. Ayrıca, yol ve sünnet anlamında kullanılır.[776] 'السيرة'; bir yol, yöntem veya sünnet anlamına gelir, zira bu yollar 'yürür ve akar'. 'Sîret yürüdü/yayıldı' ifadesi gibi kullanımlarda, 'Onu ben başlattım' anlamında 'سِرْتُهَا' denir. Semantik analizde, kök anlamından türeyen bağlamsal kullanımlar ve kültürel çağrışımlar dikkate alınmalıdır. Bu, özellikle Kur'ân'daki uygulamalarda elzemdir. Benzer şekilde, malzeme anlamında kullanılır.[777] 'السير', uzun deri kayıştır ve uzayıp gitme özelliğiyle 'akıyormuş gibi' adlandırılır. Kökün 'akış' ve 'uzama' anlamları, somut nesnelerden soyut kavramlara uzanır.[778] Bu, Kur'ân'da geçmiş milletlerden ibret alma ve yeryüzünde dolaşma emirlerini destekler.[779] Buna ek olarak, Soyma/Çıkarma anlamında kullanılır. 'سيرتُ الجُلَّ' derken hayvan örtüsünü atıp çıkarmak için kullanılır.[780] Kökün 'akıp gitme' ve 'ayrılma' anlamı, bu metaforik uygulamayla fiziksel ayrışma ve dönüşümü aydınlatır. Son olarak, Tekstil anlamında kullanılır. 'المسيَّر', yani deri kayış benzeri çizgili kumaşlardır.[781] Kök, hareket ve akış ötesinde görsel-dokunsal özellikleri de tanımlar. Bu çeşitlilik, Kur'ân bağlamlarında kök anlamlarından türeyen kullanımların önemini vurgular. Ebû Ca'fer ile İbn Âmir dışında kalan imamların okuduğu bu ikinci kök ve kıraat 'يُسَيِّرُكُمْ', yukarıda sıralanan anlam çeşitliliğini daha dar ve keskin bir 'öz' üzerine kurar. Bu özü netleştirmek adına, Klasik Kavram Teorisi'ne göre metindeki tanımları şu şekilde kategorize edebiliriz:

's-y-r' Kökünün Üst ve Alt Kategoriler Açısından Değerlendirilmesi

Klasik teoriye üst kategoriye göre 'mudî ve cereyân'dır. Bu kategorinin gerekli ve yeterli koşulu; duraganlığın zıttı olan, kesintisiz bir akış veya süreklilik halidir. İbn Fâris, deri kayışı bile 'akıyormuş gibi/كأنه يجري' göründüğü için bu kategoriye dahil eder.[782] Bu yaklaşım, kelime köklerinin semantik alanının yalnızca somut referanslarla sınırlı

[775] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.
[776] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.
[777] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.
[778] Cârullah Maḥmūd b. Ömer ez-Zemaḫşerī, *Esâsü'l-Belāġa*, ed. Muḥammed Bāsil Uyūnü's-Sūd (Beyrut, Lübnan: Dārü'l-Kütübüll-İlmiyye, 1998), 1/488.
[779] Mehmet Hicabi Seçkiner, "Seyahat Özgürlüğünün Anlamlandırılması Bağlamında Seyahat Kavramının Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Analizi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (Aralık 2020), 524.
[780] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.
[781] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.
[782] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.

kalmayıp, aynı zamanda mânânın delâleti yoluyla soyut kavramları da kapsayabileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim, köklerin çok anlamlılığı, 'fiziksel akıştan' 'kavramsal yol' ve 'sünnet' gibi soyut uzantılara geçişi mümkün kılar. Nitekim bu sözdizimsel naẓmda meydana gelecek en ufak bir değişim, kelimelerin aslî asıllarından koparak nihaî mânânın da zorunlu olarak değişmesine ve başkalaşmasına yol açacaktır.[783]

Alt kategoriler ve tanımlayıcı özellikler ise üst kategori olan 'مضي ve جريان'ın genel çerçevesi çizildikten sonra, şimdi 's-y-r' kökünün bu üst anlam altında nasıl özelleşerek alt kategorilere ayrıldığını tanımlayıcı özellikleriyle birlikte inceleyelim. Bu alt kategoriler, kökün temel 'akış' ve 'geçiş' özünü farklı bağlamlarda somutlaştırarak dilin zengin semantik yapısını gözler önüne serer.

Tablo 2.6: Mekâyîsü'l-Luga'ya Göre 's-y-r' Kökünün Klasik Alt Anlam Kategorileri

Alt Kategori	Üye Örnekleri	Gerekli Koşul
Fiziksel Hareket	*Sâra-Yesîru* (Yürümek)	Bir öznenin zaman ve mekân içinde **[+Geçip Gitmesi]**.
İctimai/Hukuki Yol	*Sîret, Sünnet*	Bir kural veya davranışın insanlar arasında **[+Yürürlükte/Akışta Olması]**.
Maddi Nesne	*Seyr* (Deri Kayış)	Nesnenin biçimsel olarak **[+Uzama/Doğrusallık]** (akış illüzyonu) taşıması.
Görsel Tasvir	*Müseyyer* (Çizgili Kumaş)	Kumaş üzerindeki desenin kayışa (akışa) **[+Benzerlik]** göstermesi.
Ayırma/Soyma	*Seyyertu'l-cüll* (Örtüyü atmak)	Örtünün nesne üzerinden **[+Uzaklaştırılması/Akıtılması]**.

Bu tablo, s-y-r kökünün temel anlamının 'akış' veya 'geçiş' olduğu ve bu temel anlamın farklı bağlamlarda nasıl özelleşerek somut ve soyut alt kategorilere ayrıldığını açıkça göstermektedir. Bu çeşitlilik, kök anlam biliminin Kur'ân'daki anahtar kavramların anlaşılmasında sunduğu çeşitliliği ve dilin canlı yapısını gözler önüne sermektedir.

's-y-r' Kökünün Klasik Teori Açısından Analizi

Klasik teori açısından analiz edilecek olursa, tanımlayıcı öz açısından bakıldığında bu metinde kategori üyeliği tamamen 'akış' fikrine bağlıdır. Klasik teori uyarınca, bir deri parçasına 'سير' denmesinin sebebi tesadüfi değildir.[784] Onun 'uzun ve

[783] el-Cürcānī, *Delāʾilü'l-İʿcāz fī ilmi'l-meʿānī*, 1/265.
[784] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.

sürekli' olma özelliği, zihindeki 'yürüyüş' kavramının gerekli koşullarını karşıladığı için bu kategoriye dahil edilir.[785] Bu durum, semantik analizde kelime köklerinin temel anlam özelliklerinin, farklı bağlamlarda bile tutarlılık gösteren bir 'gerekli koşul' olarak işlev gördüğünü ve bu koşulun, kelimenin çeşitli kullanımlarına atfedilen anlamı belirlemede merkezî bir zemin hazırladığını ortaya koymaktadır.[786] Bu durum, semantik alanın sabit bir yapıdan ziyade, dilin evrimi ve kültürel etkileşimlerle sürekli genişleyen ve dönüşen devingen bir varlık olduğunu işaret etmektedir. Bu nedenle, klasik teorinin sunduğu bu çerçeve, Kur'ân'daki kavramların çok seviyeli anlamlarını çözümlemede, özellikle de kök anlam biliminin türemiş kelimeler üzerindeki etkisini değerlendirmede analitik bir bakış sunar.[787] Klasik kategorinin kesin sınırları açısından bakılacak olursa: Eğer bir eylemde 'kesinti' veya 'duraksama' varsa, o eylem 's-y-r' kategorisine giremez. Bu durum, bir kelimenin anlamsal alanının katı bir şekilde sınırlandırılabileceğini ve bu sınırların dışında kalan kullanımların ilgili kategoriye dahil edilemeyeceğini göstermektedir.[788] Bu durum, özellikle Kur'ân tefsîrlerinde 'h-k-m', 'e-m-r', 'r-h-m' ve 's-l-m' gibi köklerin semantik analizinde olduğu gibi, kelimelerin kök anlamının tespitinin ve bu kök anlamdan türeyen sarfî farklılıkların incelenmesinin önemini vurgular.[789] Örneğin, parça parça olan bir deri değil, sadece uzun ve sürekli olan deri 'سير' olabilir.[790] Bu keskin ayrım, kelime köklerinin semantik alanının katı ve dışlayıcı tanımlayıcı özelliklere sahip olduğunu, bu özelliklerin belirli bir kökün hangi varlık veya eylemlere atfedilebileceğini belirleyen belirgin sınırlar çizdiğini ortaya koyar. Bu nedenle, Klasik Kavram Teorisi'nin sunduğu bu rijit çerçeve, Kur'ân'daki kavramsal analizlerde, özellikle de bir kelimenin anlamsal alanının olası sınırlarını belirlemede ve olası semantik genişlemeleri kontrol altında tutmada metodolojik dayanak sağlar. Bu

[785] Ömer Demir, *Din Eğitiminde Anlamlı Öğrenme*, ed. Fatma Göçmen (Ankara: İlahiyat, 2024), 10-11; Ateka Majid Fakhir, "Cognitive Linguistics: A Brief Overview of the Key Elements", *Tasnim International Journal for Human, Social and Legal Sciences* 3/5 (15 Kasım 2024), 260; Hakime Reyyan Yaşar, "Kavramsal Metafor Kuramı'nın Kur'ân Çalışmalarına Dahil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 568.

[786] İsmail Yakıt, "Semantik Analizler Işığında Kur'an'da 'Reyb' ve 'Yakîn' Kavramları", *Kelam Araştırmaları* 1/2 (2003), 49-50.

[787] Mahmut Sami Çöllüoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm'de Kdy Kökünün Semantik Incelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2010), 10.

[788] Sami Al-Heeh, "Kinds of Meaning in Classical Arabic from More Recent Denotational Theory Perspectives", *e-Journal of Linguistics* 15/1 (Ocak 2021), 126.

[789] Keskin, *Kur'an'da h-k-m kökünün semantik analizi*, 9-10.

[790] Seçkiner, "Seyahat Özgürlüğünün Anlamlandırılması Bağlamında Seyahat Kavramının Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Analizi", 524.

keskin ayrım, kelime köklerinin semantik alanının katı ve dışlayıcı tanımlayıcı özelliklere sahip olduğunu, bu özelliklerin belirli bir kökün hangi varlık veya eylemlere atfedilebileceğini belirleyen sınırlar çizdiğini ortaya koyar. İşlevsel genişleme açısından bakıldığında teoriye göre, 'bir örtüyü hayvanın üzerinden atmak' eylemi de örtünün sırt boyunca yaptığı o 'kayma/akma' hareketi nedeniyle kategorinin sınırları içine alınır.[791] Bu, 's-y-r' kökünün anlamsal alanının, bu hareketin yan ürünleri veya sonuçları olan eylemleri de kapsayacak şekilde genişleyebileceğini gösterir.[792]

Mekâyîsü'l-Luga'ya Göre 's-y-r' Kökünün Bilişmesl Matrisi

Bileşimsel anlam matrisi ile değerlendirildiğinde, İbn Fâris'in metnindeki vurguları temel alarak s-y-r kökünü bileşimsel anlam teorisi matrisine yerleştirelim. Bu matris, her bir sarfî türevin temel kök anlamından ne şekilde ayrıştığını ve bağlamsal olarak nasıl özelleştiğini göstererek, 's-y-r' kökünün semantik çeşitliliğini sistematik bir biçimde görselleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu yaklaşım, kök anlam biliminin sarfî düzeyde semantik üretim alanları tesis etmesini ve Semitik dillerde köklerin bileşimsel yeniden analiz yoluyla yeni anlamlar kazanmasını açıklayarak, kelime köklerinin semantik yapısını aydınlatır. Burada anlamı oluşturan atomik özellikler: 'Uzama', 'akış', 'süreklilik' ve 'hareket' olarak belirlenmiştir. Bu özellikler, kelimelerin kök anlamından türeyen tüm farkların semantik yelpazesini kapsamaktadır ve her bir öğe, bu temel unsurların farklı kombinasyonları ve yoğunlukları aracılığıyla kendi özgül anlamını[793] kazanır. Bu bileşimsel yapı, Semitik dillerde köklerin sarfî-savtî yeniden analiz yoluyla yeni anlamlar kazanmasını açıklayarak, kök anlam biliminin sarfî düzeyde semantik üretim alanları tesis etmesini ve kelime köklerinin semantik yapısını gösterir.

Yukarıdaki bileşimsel anlam matrisi yaklaşımını İbn Fâris'in 's-y-r' köküne dair vurgularını temel alarak somutlaştırmak amacıyla hazırladığımız matris aşağıdadır. Bu matris, kökün morfolojik türevlerini uzama, akış, süreklilik ve hareket gibi atomik özellikler üzerinden sistematik biçimde analiz etmektedir. Bu analiz, bir kelime köküne

[791] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.
[792] ez-Zemaḫşerī, *Esâsü'l-Belāğa*, 1/488.
[793] Seher Naasou, "en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser Adlı Eserde Neseple İlgili Kelimeler (Anlambilimsel ve Leksikografik Bir İnceleme)", *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi (YASAD)* 4/1 (2025), 52.

ait anlam ve türevlerinin yarattığı dilsel derinliğin, semantik bir matris aracılığıyla nasıl modellendiğini göstermektedir.

Tablo 2.6: Mekâyîsü'l-Luga'ya Göre 's-y-r' Kökünün Bilişmesl Matrisi

's-y-r' Kökü	[Akış/Cereyân]	[Uzama/İmtidâd]	[İnsanlar Arası Yayılım]	[Somut/Maddi]
Sâra (Yürümek)	+	+	-	-
Sîret (Yön/Sünnet)	+	+	+	-
Seyr (Deri Kayış)	+[794]	+	-	+
Müseyyer (Kumaş)	-	+	-	+
Seyyertu (Soymak)	+	-	-	+

Matrisin geneline bakıldığında 'uzama' özelliği, en baskın unsurdur. İster fiziksel bir yol olsun ister deri kayış, nesnenin veya eylemin 'uç uca eklenerek uzaması' kök anlamın mutlak gereğidir. Bu, sarfî düzeyde birincil semantik üretim alanını tesis ederken, sentaktik ve nahivsel boyutlarda düzensiz anlamsal ilişkiler ağını da netleştirir. Kök anlam biliminin türemiş kelimeler üzerindeki etkisini aydınlatan bu yapı, dil evriminin dinamizmini ve tek bir kökün kapsayabileceği muazzam anlam yelpazesini gözler önüne serer.[795] Semitik dillerde köklerin sarfî-fonolojik yeniden analiz süreçleriyle yeni anlamlar üretmesi veya mevcut anlamları genişletmesi, tam da bu bileşik yapıların ve eklemeli unsurların entegrasyonuyla kesinleşir.[796] Buda gösteriyor ki morfolojik birincil üretimin anlamsal ilişkileri somutlaştırması ve sentaktik/nahivsel analizlerde dilbilimsel birimlerin yapısını ifşa etmesi, bu teorinin üstünlüğünü apaçık kanıtlar.

'السيرة': Bu kavramı 'yürümek'ten ayıran süreklilik bileşenidir.[797] Hareket bireysel olmaktan çıkıp toplumsal bir 'akışa' evrilir. Bu kolektif akış, normatif davranış kalıplarını ve gelenekleri somutlaştırarak, bireysel eylemin toplumsal bağlamda kazandığı yeni semantik boyutları ikna edici bir netlikle gözler önüne serer. Sarfî

[794] Deri kayış için 'akış' özelliği, metindeki 'sanki akıyormuş gibi' (ke-ennehu yecrî) ifadesine istinaden metaforik bir (+) olarak işaretlenmiştir. Bu analiz, kelime köklerinin semantik derinliğini ortaya koyarak, dilbilimsel birimlerin sadece yüzeydeki anlamlarını değil, aynı zamanda bağlamsal ve metaforik genişlemelerini de kapsayan çok katmanlı yapısını aydınlatmaktadır.

[795] Al-Heeh, "Kinds of Meaning in Classical Arabic from More Recent Denotational Theory Perspectives", 125-128.

[796] Soner Akdağ, *Dil Evrensellikleri ve Dilbilim Tipolojisi Bağlamında Arapça* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 83-85.

[797] İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.

türevlerin ve bağlamsal kullanımların kök anlamla kültürel/sosyal işlevsellikteki etkileşimi, anlamın unsurlarını yeniden yapılandırılmasını zorunlu kılar. Dilin salt iletişim aracı olmanın ötesinde, kültürel normların aktarımında evrilen bir sistem olduğunu teyit eder.[798] Bu bütüncül yaklaşım, ses, biçim ve sözdizimi gibi boyutların dilbilgisel bileşenleri oluşturduğunu ve dilbilimin her düzlemde bütünleşik işlediğini pekiştirir.[799]

"سَيَّرْتُ الْجُلَّ": Burada uzama yok olurken hareket anlık bir vurgu kazanır.[800] 's-y-r' kökünün semantik alanı, bağlamsal kullanım sayesinde zamansal farklılıklarla zenginleşir. Arapçada vezin değişimlerinin ince anlam türevleri üretmesi, kök türevlerinin semantik inceliklerini arttırır.[801] Bileşimsel analiz, sözdizimsel göstergeler, kipler ve yapılarla anlam farklılaşmalarını aydınlatarak, sarfî türevlerin temel çekirdekten sapmalarını ve bağlamsal semantik yükleri nasıl dönüştürdüğünü somutlaştırır.[802] Bu, kök anlam biliminin pragmatik/kültürel birimleri çözümlemedeki gücünü vurgular.

'السير'/Deri Kayış: Durağan bir nesne olmasına rağmen, metindeki tasvire göre akış bileşenini zihinsel olarak yüklenir.[803] Bu aktarım, bileşimsel teorinin duyusal özelliklerle zihinsel tasavvurlar arasındaki akışkanlığını kanıtlar. Dilin somut gerçekliğin yanı sıra soyut kavramları ve kültürel inançları da yansıttığını göstermektedir.[804]

Bu aşamada Ebû Ca'fer ile İbn Âmir 'يُنَشِّرُكُم' kıraati ile Ebû Ca'fer ile İbn Âmir dışında kalan sekiz imamın 'يُسَيِّرُكُم' kıraatin[805] bileşimsel teori açısından yukarıdaki 'n-ş-r' ve 's-y-r' matrislerinin karşılaştırması ışığında, farklı kıraatlerin temel semantik bileşenlerini ve bunların morfolojik türevler aracılığıyla nasıl farklı anlam alanlarına dönüştüğü karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Özellikle Yunus Sûresi 22. âyetteki kıraat

---

798 Erdoğan Demir, *Dil coğrafya ilişkisi bağlamında Arapça = Arabic in the context of language-geography relationship* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 19-20.

799 Mustafa Karataş - Erhan Çiçek, "Türkiye Türkçesinde Fiil Türeten Yapım Eklerinin Dizilim Biçimleri", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 15/3 (2025), 1528.

800 İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.

801 Mehmet Kafes, "Arapçada Kelime Oluşturma Yöntemleri ve Arapça'nın Diğer Diller Arasındaki Yeri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 196.

802 Ahmad, "Stylistics, Semantics, and Revelation: Reflections on a Scholarly Journey through Qur'anic and Arabic Linguistic Studies", 2650.

803 İbn Faris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, 3/120-121.

804 Umut Yozgat, "Kültürel Bilişi Oluşturmada Deyimlerin Rolü: Çuvaşça ve Türkçe Örneği", *Tehlikedeki Diller Dergisi (TDD)* 12/21 (Ağustos 2022), 194.

805 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/282.

farkları üzerinden bu analiz genişleyecektir. Yunus Sûresi 22. âyetteki Ebû Ca‘fer ile İbn Âmir dışında kalan ve Cumhur kıraati olan ‘يُسَيِّرُكُم’ ve Ebû Ca‘fer ile İbn Âmir kıraati olan ‘يَنْشُرُكُم’ kıraat farkı,[806] bileşimsel anlam bilim açısından, eylemin, yönünü ve yapısını değiştiren bir olgudur. Bu durum, her iki kıraatin de Arap dilinin sarfî yapısından kaynaklanan farklı semantik vurgularla, insan deneyiminin farklı boyutlarını nasıl açığa çıkardığını gösterir.[807] Bu bağlamda, ‘يُسيِّركم’ kıraati; beşerin karada binekler, denizde ise gemiler vasıtasıyla ilâhî kudret ve nebevî muhafaza altında yürütülmesini, şahsî seyahatini ve fiziksel naklini vurgularken,[808] ‘يَنشُركم’ kıraati beşeriyetin yeryüzünün farklı coğrafî beldelerine rızık ve tefekkür maksadıyla dağılmasını, küresel yayılımını ve ‘بَثَّ/yayılma’[809] keyfiyetini kapsayıcı bir şekilde ifade eder.[810] Aşağıda, bu iki kavramın bileşimsel matrisleri temel alınarak gerçekleştirilen düşünsel bir açı ve tefsîre katkı raporu sunulmaktadır:

2.5.1.2.3. ‘n-ş-r’ ve ‘s-y-r’ Kıraatlerinin Bileşimsel Anlam Karşılaştırması

Bileşimsel teoriye göre iki kıraatin bileşimsel anlam karşılaştırmasında, bu iki kıraat arasındaki temel farkı belirleyen semantik bileşenler şunlardır: Bu bağlamda, ‘سير’ fiili, gelmek, yönelmek, varmak gibi eşanlamlı fiillerle benzerlik gösterirken, ‘نشر’ fiili daha çok bir şeyi yayma veya dağıtma anlamında kullanılır. Bu semantik ayrım, kıraat farklarının tefsîr ve meal pratiğinde anlam yönlerini zenginleştirerek ilâhî kudretin bireysel seyahat gerekliliklerinden yeryüzü imarındaki alem şumul yayılıma uzanan bütünlüğünü apaçık biçimde ifşa ettiğini teyit eder.[811]. Bu semantik bölümlemeleri

---

[806] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/282.

[807] Ömer Kara, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili -el-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş (III)-”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (da-ad)* 4/1 (Şubat 2004), 142.

[808] Ezherî, *Meʿâni’l-kırâʾât*, 2/41-42; Ebü’l-Alâ’ Muhammed b. Ebi’l-Mehâsin Kirmânî, *Mefâtîhu’l-egânî fi’l-kırââti ve’l-meʿânî*, ed. Abdülkerîm Mustafâ Müdlic (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 204.

[809] Bakara Sûresi 2/164: اِنَّ فِى خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِى تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّاۤءٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ Meal: Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.; Nisâ Sûresi 4/1: يَا اَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا Meal: Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah üzerinizde bir gözetleyicidir. *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*.

[810] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf ʿan vucûhi’l-kırâʾâti’s-sebʿ ve ʿilelihâ ve hucecihâ*, 1/516.

[811] Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 220; Yeşildağ, *Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kur’ân Meallerine Yansıması*, 91-92.

somutlaştırmak ve karşılaştırmalı olarak özetlemek amacıyla aşağıdaki tablo, iki kıraatin temel bileşenlerini matris biçimde sunmaktadır. Bu tablo, her bir kıraatin sarfî yapısından kaynaklanan anlamsal yönleri ve bağlamsal kullanımlarını ortaya koyarak, Kur'ân'daki kelime seçimlerinin titizliğini ve çok boyutlu anlam üretme kapasitesini sergileyecektir.

Tablo 2.7: İki Kıraatin Bileşimsel Anlam Karşılaştırma Matrisi

Bileşenler	**'يُسيِّركم' 's-y-r'**	**'يَنْشُركم' 'n-ş-r'**
Hareket Yönü	Doğrusal (Çizgisel)	Merkezkaç (Dairesel/Radyal)
Süreç Biçimi	Akış ve İntikal	Açılma ve Dağılma
Odak Noktası	Menzile Ulaşma (Yolculuk)	Mekânı Kaplama (Varlık Gösterme)
Varlık Durumu	Dinamik Hareket	Potansiyelden Aktüele Çıkış
Kontrol Birimi	Sevk ve İdare (Sürücü/Güdücü)	Taksim ve Yayma (Üretici/Dağıtıcı)

Yukarıdan beri ifade edilen teoriye göre kıraat farkının semantik katkısı şöyle tartışılabilir. 's-y-r' boyutu: Bu kıraat, insanı bir yolcu bir misafir olarak konumlandırır. Bu, âyetin devamındaki fırtına ve gemi tasviriyle uyumludur.[812] Çünkü yolculuk bir başlangıç ve bitiş noktası olan, doğrusal bir akıştır. Allah burada 'مُسَيِّر/yürüten/sevk eden' sıfatıyla, insanın iradesi dışındaki rüzgâr, suyun kaldırma kuvveti gibi fiziksel kanunları yöneten güçtür. Bu durum, seyrin hem kara hem de denizde gerçekleştiği göz önüne alındığında, Allah'ın insanı karada ve denizde gezdiren kudretini teyit eder.[813]

Diğer taraftan, 'يَنْشُرُكُم' kıraati, insanı yeryüzüne yayılan ve dağılan bir varlık olarak ele alır. Bu, sadece fiziksel bir hareketi değil, aynı zamanda çoğalma, yerleşme ve yaşamsal faaliyetleri sürdürme anlamlarını da içerir. Bu bağlamda, Cenâb-ı Hakk'ın insanı hem karada hem de denizde yayıp dağıtarak, hayatın sürekliliğini ve yeryüzünün imarını sağlayan bir 'نَاشِر' sıfatına sahip olduğu belirtilir. Kuşeyrî'nin deniz metaforunda ifade ettiği gibi, bu yayılma ve dağılma eylemi, meşguliyet, hüzün ve eğlence gibi dünyevi unsurlara benzetilen denizlerdeki hareketliliğe karşılık gelirken, tevekkül, rıza

[812] Yûnus Sûresi 10/22: هُوَ الَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنْتُمْ فِى الْفُلْكِ ۖ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۖ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّٰكِرِينَ Meal: O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır. Öyle ki gemilerle denize açıldığınız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgarla seyrettiği, yolcuların da bununla sevindikleri bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarını (batıp boğulacaklarını) anlayınca dini Allah'a has kılarak "Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız" diye Allah'a yalvarırlar. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*.

[813] Koçak, *Kıraatlerin Ahkâm Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri*, 207-208.

ve zikir ise bu zorluklardan kurtulmayı sağlayan gemiler misali birer arınma yoludur.[814] Bu bağlamda, her iki kıraat de ilâhî kudretin farklı veçhelerini ön plana çıkararak, Kur'ân'ın anlamsal zenginliğini gözler önüne sermektedir. 'n-ş-r' boyutu ise Ebû Ca'fer ile İbn Âmir'in kıraati, perspektifi genişletir. İnsanlar sadece yol almazlar, aynı zamanda yeryüzüne yayılırlar.[815] Bu, rızık aramak, nesli devam ettirmek ve yeryüzünü imar etmek için yapılan merkezden çevreye bir dağılımdır. 'طويت/Dürme'nin zıttı olan 'açma' anlamındaki 'نشر', insanın evine kapanıp kalmasından ziyade, yeryüzünün her köşesinde varlık göstermesini ifade eder.[816] Bu kıraat farklılığı, Allah'ın insanı hem belirli bir güzergâhta sevk eden hem de onu yeryüzüne yayarak yaşamın çeşitli boyutlarını tecrübe etmesini sağlayan kudretini varlıksal bir ufukla vurgulamaktadır.[817] Bu bağlamı desteklemek üzere, A'raf Sûresi 7/57. âyetindeki "وهو الذي يرسل الرياح بشرا" ifadesinin diğer vecihleri 'نُشُر/نَشْر/نُشْرا/بُشْرا' kıraatleri,[818] kevnî ve kelâmî çıkarımlara zemin hazırlayan dinamik tefsir ögeleridir. ʿÂsım'ın 'بُشْراً' okuyuşu, ilâhî rahmetin öncesinde beliren psikolojik müjdeye dikkat çekerken;[819] cumhur ile İbn ʿÂmir, Ḥamze ve el-Kisâî'nin tercih ettiği 'نُشُراً', 'نُشْراً' ve 'نَشْراً' vecihleri bulutların gökyüzüne yayılmasını ve ölü toprağın canlanışını resmeder.[820] Bu da ilâhî kudretin evrensel etkilerini vurgular.[821] Bu aynı zamanda farklı kıraatlerin metnin anlamsal alanını nasıl genişlettiğini ve tefsîr disiplinine nasıl farklı yorum perspektifleri sunduğunu da ortaya koymaktadır. Bu tür anlamsal farklılıklar, kıraatlerin sadece fonetik varyasyonlar olmadığını, aynı zamanda âyetlerin tefsîrinde ve kelâmî çıkarımlarında birer etkili unsur olduğunu göstermektedir.

---

814 Ḳuşeyrî, *Leṭâîfu'l-İşârât*, 2/289.

815 Cuma Sûresi 62/10: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانْتَشِرُوا فِى الْأَرْضِ ... Meal: Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın…*Kur'ân-ı Kerîm Meâli*.

816 Vâḥidî, *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*, 11/157.

817 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/136.

818 A'râf 57, Furkân 48 ve Neml 63. ayetlerde yer alan 'بُشْرًا' ifadesinin telaffuzu hususunda kıraat alimleri arasında dört farklı okuyuş şekli ortaya çıkmıştır. İlk olarak Âsım, her üç sûredeki ilgili kelimeyi "ب" harfini damme, "ش" harfini ise sükûn ile birleştirerek "بُشْرًا" biçiminde icra etmiştir. İkinci tercihte İbn Âmir, ilk harfi dammeli "ن" ve takip eden "ش" harfini sakine ile okumak suretiyle "نُشْرًا" telaffuzunu benimsemiştir. Üçüncü grupta yer alan Hamza, el-Kisâî ve Halef; ilk harfi fethalı "ن", ikinci harfi ise sükûn ile okuyarak kelimeyi "نَشْرًا" şeklinde seslendirmişlerdir. Son olarak geride kalan kārîler ise hem "ن" hem de "ش" harflerini dammeli okuyup "نُشُرًا" şeklindeki kıraati tercih etmişlerdir. Bkz.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/269-270.

819 Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 5/77.

820 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/47.

821 Şükri, "Kur'an'ı Anlamada Kıraatlerden Yararlanma", 259-260.

Tefsîre katkı açısından mekansal tasavvura bir zenginleştirme katmaktadır. Bulgusal olarak cumhur kıraati olan ‘s-y-r’, karada ve denizde mesafe katetmeyi vurgularken Ebû Ca‘fer ile İbn Âmir kıraati ‘n-ş-r’, karanın ve denizin imkanlarından faydalanmak üzere dağılmayı ifade eder.[822] Taberî, ‘yürütmek’ ile ‘yaymak/dağıtmak’ arasındaki semantik ilişkiyi açıklarken, bunun bir kimsenin “elbiseyi yaydım (نَشَرْتُ الثَّوْبَ)” demesi gibi olduğunu belirterek ‘نشر’in insanın yeryüzündeki hareketliliğinin mekânsal olarak yayılmacı yönüne vurgu yapar.[823] Bu durum, rüzgarların farklı yönlerden gelerek hem rahmet hem de azap getirmesi gibi, mekânsal algının da ilâhî iradenin tecellisinde çok yönlülüğü yansıttığını göstermektedir.[824] Bu iki farklı tasavvur, insan eyleminin boyutlarını hem fiziksel ilerleyiş hem de varlıksal yayılım açısından genişleterek, Kur’ân metninin mekânsal veçhesine başka boyutlar katar. Tefsîr katkısı açısından bakıldığında âyet sadece bir seyahat güvenliğinden değil, küresel beşerî hareketlilik ve nüfus dağılımından da bahsetmektedir. Kıraat farklılıkları, nazil olduğu dönemdeki lehçeleri yansıtmanın ötesinde, ilâhî mesajın çeşitli kesitlerini açığa çıkarır.[825] Özellikle başka âyetlerde geçen tekil ve çoğul rüzgâr kıraatleri de düşünüldüğünde, rahmet müjdecisi rüzgârların belirli yönden tekil etkisini ve farklı yönlerden çoğul etkisini ifade ederek, mekânsal çeşitliliğin ilâhî kudretin bir tezahürü olduğunu gösterir.[826] Böylece kıraatler, metnin kavramsal uzamını genişleten ve tefsîrî çıkarımları zenginleştiren hermenötik araçlar olarak işlev görür.[827] Tefsîrlerdeki kullanımları ise âyetlerin anlamlarını çeşitli yönlerden aydınlatarak Kur’ân’ın evrensel uyarlanabilirliğini pekiştirir.[828] Örneğin, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed en-Nahhâs’ın (ö. 338/950) *İ‘râbu’l-Kur’ân* adlı eserinde âyetin gramatik yapısına ve bunun anlama etkisine ağırlıklı olarak yoğunlaşmaktadır. Şöyleki; müellif, kıraat farklarının sadece sesletimsel değil,

[822] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 11/136.
[823] Taberi, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an= Tefsirü’t-Taberi*, 12/146.
[824] Enver Bayram, “Kur’ân-ı Kerîm’de Yön Kavramı”, *Turkish Academic Research Review (TARR)* 8/2 (Haziran 2023), 978; Aslan Çıtır, “Ebū Bekr Şu‘be ve İbn Zencele Tertībinde A‘rāf Sūresinin Bazı Āyetlerindeki Ḳırā’at Farḳlılıḳları ve Bunların Tefsīre Etkisi”, *Amasya İlāhiyāt Dergisi* 20 (Haziran 2023), 227.
[825] Ayşenur Yaseki, *Kâf, Zâriyât, Tûr, Necm Ve Kamer Sûrelerindeki Kıraat Farklılıkları ve Anlama Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 120.
[826] Çıtır, “Ebū Bekr Şu‘be ve İbn Zencele Tertībinde A‘rāf Sūresinin Bazı Āyetlerindeki Ḳırā’at Farḳlılıḳları ve Bunların Tefsīre Etkisi”, 220-222.
[827] İbn Āşūr, “Ḳırāatlar Hakkında Bir Değerlendirme”, 273.
[828] Fatma Berva Küçükşucu, *Oryantalizmin Kıraat İlmine Bakışı: Goldzıher’in Schools of Koranic Commentators Kitabı Özelinde İnceleme* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 192-193.

bağlamsal uyum açısından da değerlendirilmesi gerektiğini düşünür ve "يُسَيِّرُكم" fiilinin "و جرين" fiiliyle olan anlamsal akrabalığını öne çıkararak tefsîrde dilsel tutarlılığı vurgular.[829]

Ebû Ca'fer ile İbn Âmir dışında kalan sekiz imamın kıraati olan 'يُسَيِّرُكم' ve Ebû Ca'fer ile İbn Âmir kıraati olan 'يَنْشُرُكم' şeklindeki kıraat farklılıkları, bileşimsel anlam bilim açısından incelendiğinde, ilâhî iradenin hem insanın kesbî yani bireysel eylemleri hem de evrensel varoluşu yani yaratma üzerindeki mutlak otoritesini çift yönlü bir tecelli ile ortaya koyar. Fahreddin er-Râzî, 'يُسَيِّرُكم' kıraatinden hareketle, Mu'tezile'nin 'karadaki yürüyüş kula ait bir mecaz, denizdeki yürüyüş ise Allah'a ait bir hakikattir' şeklindeki ayrımını reddeder. Râzî'ye göre, aynı lafzın aynı anda hem hakikat hem mecaz olması dilbilimsel olarak bâtıldır, der.[830] Ona göre insanın karadaki hareketini de yani kesbini de yaratan doğrudan Allah'tır. Râzî'nin bu tezi, İbn Âmir'in 'يَنْشُرُكم' kıraati ile birleştirildiğinde olağan dışı bir anlamsal zemin ortaya çıkar.[831] Çünkü yayma, çoğaltma, varlık sahasına çıkarma ve diriltme gibi anlamları havi 'n-ş-r' eylemi, insanın kendi kesbiyle üstlenebileceği basit bir yürüme eylemi değildir. İnsanın yeryüzüne biyolojik ve demografik olarak yayılması, nesiller boyu dağılması tamamen İlahî kudretin bir yaratmasıdır.[832] Bu kıraat farklılığı, Mu'tezile'nin hem yürüme hem de varoluşsal yayılma boyutunda mecaz yorumunu tamamen kapatarak eylemin baştan sona Allah'a ait bir hakikat olduğunu ispatlar. Bu kıraat farklılığı, metnin i'câzını artırarak eylemin sadece doğrusal bir 'hareket' değil, aynı zamanda mekânsal bir 'yayılım' ve nihayetinde bir neşr yani bir çeşit var oluş ve diriliş olduğunu gösterir.[833] Kur'ân sözdizimi, her iki kıraatin birbirini tamamlayan bu yapısıyla rüzgârların hem sevk edici hem de yayıcı/müjdeleyici rolü üzerinden Allah'ın kudretini ve rahmetini çok yönlü olarak inşa etmiş, tek bir cümlenin kalıbı içinde eylemin hem bireysel yolculuk hem de türsel varoluş boyutlarını eşzamanlı olarak tefsîr ilmine sunmuş olur. Tefsîr Katkısı açısından Allah'ın rububiyeti hem insanın güvenli yolculuğunda 's-y-r' kıraatiyle hem de rızık arama özgürlüğünde 'n-ş-r' kıraatiyle tecelli etmektedir. Bu iki kıraat arasındaki ayrım, ilâhî hikmetin ve kudretin,

[829] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kur'ân*, ed. Abdülmün'im Halîl İbrâhim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye / Menşûrâtü Muhammed Alî Beydûn, 2000), 2/144.
[830] Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 17/232.
[831] Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 17/233.
[832] Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 17/233.
[833] Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 17/233.

bireyin eylemleri üzerindeki hem yönlendirici hem de genişletici etkilerini vurgulayarak, insanın ilâhî takdirle olan ilişkisini çok yönlü bir şekilde ele alır. Bu, Kur'ân âyetlerinin literal okumasının getirebileceği kısıtlamaları aşarak, ilâhî meşietin insan sorumluluğuyla nasıl iç içe geçtiğini ve insanın eylemlerindeki hürriyetin, aslında ilâhî hikmetin bir tezahürü olan irade kabiliyetiyle mümkün olduğunu gösterir.[834] Bu sayede, kıraat farklılıkları, insana hem belirlenmiş bir kader içinde hareket etme hem de kendi çabasıyla geniş imkânlara ulaşma potansiyeli sunan ilâhî bir lütuf olarak değerlendirilebilir.

Bulgusal olarak âyetin devamında gelen 'رِيحٌ عَاصِفٌ/fırtına' ve ' وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ أُحِيطَ/kuşatılmışlık hissi', 'نشر' ile sağlanan özgürlük alanının aniden "أُحِيطَ بِهِمۡ/kuşatılma" ile daralmasını anlatır. Bu semantik geçiş hem ilâhî inayetin hem de cezalandırmanın döngüsel doğasını, dolayısıyla beşerî deneyimin değişkenliğini vurgular. Nitekim Ebû'l-Berekât Nesefî'nin tahlilinde görüleceği üzere âyet, pürüzsüz bir yolculuktan ' بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ/hoş rüzgâr', aniden gelişen kaotik bir fırtınaya ve ölümcül bir kuşatılma hissine ' أحيط بهم' uzanan yüksek bir sözdizimsel gerilim hattına sahiptir. Ebû'l-Berekât Nesefî, bu kuşatılma anını 'düşmanın bir canlıyı sararak helâk etmesi' temsili ile açıklar.[835] Bu tahlil, İbn Âmir'in 'يَنْشُرُكم' kıraati ile birleştiğinde semantik ve mekânsal ilişki üretir. Şöyleki 'نشر' kökünün sağladığı geniş yeryüzüne yayılma ve varoluşsal özgürlük alanı, fırtınanın gelmesiyle aniden 'أحيط بهم/kuşatılma' kavramının getirdiği klostrofobik[836] bir daralmaya ve çaresizliğe dönüşür. Üstelik Ebû'l-Berekât Nesefî'nin isabetle vurguladığı üzere, âyetin bir iltifat sanatı olarak 'كم/siz' şeklindeki doğrudan hitap sığasından aniden ' وَجَرَيۡنَ بِهِم' şeklindeki gaib sığasına geçmesi, bu daralmayı estetik bir duruma dönüştürür.[837] Hak Teâlâ, 'كم/siz' diyerek muhatap aldığı insanı, rüzgârın rehavetine kapıldığı anda aniden bir 'بهم'/onlar' nesnesine dönüştürür. Tabiri caizse odak adeta uzaklaşır ve insanın yaratılmış varlık ve olgular karşısındaki acizliğini, dışarıdan bir gözle izlememizi sağlar. Bu da insanın Rabbi karşısındaki acziyetini te'kitli bir şekilde güçlendirir. Bu yönüyle kıraat farklılıklarının tetiklediği bu tür semantik geçişler ve iltifat gibi belağî açılımlar,

[834] Râzî, *Mefâtîḥu'l-Ğayb*, 17/233.
[835] Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 2/14-15.
[836] Klostrofobik; kapalı yer korkusuyla ilgili olan, bu korkuyu taşıyan kişileri niteleyen veya doğrudan bu korkuyu tetikleyen durumlar için kullanılan bir sıfattır. Örneğin; karanlık ve basık bir mekanın aydınlık ve ferah bir alana dönüşüm hikayesinde olduğu gibi mekanın ruhunu tanımlarken ya da bir film eleştirisinde "klostrofobikler uzak durmalı" denilerek mekanın daraltıcı etkisini belirtmek amacıyla tercih edilir. Bkz.: Ayverdi, "Kubbealtı Lügatı", Klostrofobi.
[837] Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 2/15.

ilâhî inayetin ve sınamanın döngüsel doğasını, beşerî deneyimin kırılganlığını ve insanın dua etme durumundaki nihâî teslimiyetini tefsîr ilmine sunmaktadır.

Kıraat vecihlerindeki sarfî-nahvî değişimler, Kur'ân'ın muhatapta oluşturduğu duygu durum yapısını zenginleştirerek ilâhî inayet ile cezalandırma döngüsünü tefsîrî bir perspektiften aydınlatır. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-Muhît* adlı eserinde işaret ettiği üzere, bazı Şamlı kurrânın Tef'îl babıyla 'يُنَشِّرُكُم' şeklinde şeddeli okuması, fiilin semantik matrisine doğrudan [+Mübalağa] ve [+Teksîr/Çokluk] özelliklerini (semantic features) ekler.[838] Bu kıraatte ilâhî eylem, insanı yeryüzüne yalnızca yayan, dağıtan bir süreç değil onu kitlesel ve yoğun bir demografik yapıyla mekâna yayan sürekli bir kudret tecellisi olarak karşımıza çıkar. Öte yandan, aynı eserde geçen Hasan-ı Basrî'nin 'افعال' babından gelen 'يُنْشِرُكُم' şeklindeki şâz okuyuşu,[839] anlamı fiziksel yayılımdan çıkarıp ona [+Canlılık] ve [+Metafiziksel Diriliş] özellikleri yükler. Bu okuma, denizde fırtınaya yakalanan gemi tasvirini dünyevi bir seyahatten eskatolojik bir diriliş metaforuna dönüştürerek metne yeni bir dinî boyut kazandırır. Tüm bu eylemlerin sözdizimsel uzayda nasıl konumlandığı ise İbn Atıyye ve cumhur ulema arasında geçen zarf ve 'في' edatı tartışmasında gizlidir. Cumhurun, eylemin mekâna ancak 'في' edatıyla bağlanabileceği yönündeki dilbilimsel itirazı,[840] insanın evrendeki konumunu belirler: İnsan, denizde ve karada ne kadar yoğun bir yayılım 'نشر' veya hareket 'سير' gösterirse göstersin, sözdizimsel olarak her zaman bu mekânların 'içinde 'في' edatının kazandırdığı anlam sebebeiyle kuşatılmış bir argüman statüsündedir. Kıraat vecihlerindeki bu sarfî-nahvî değişimler, eylemin yoğunluğunu, ahirete dönük hedefini ve boyutsal sınırlarını kodlayarak, Kur'ân'ın i'câzını bileşimsel anlam kuralları dâhilinde bir kez daha ispatlamaktadır. Bu bağlamda, ferşî kıraat farklılıkları, âyetlerin anlamsal dokusunu dönüştüren[841] ve tefsîr disiplinine zengin bir içerik sunan dilsel mekanizmalar olarak işlev görmektedir. Bu göre yukarıda verilen her iki kıraat, bileşimsel matriste birbirini dışlamaz, aksine tamamlar. İnsan 's-y-r' kıraatiyle hem doğrusal bir hatta ilerleyen hem de 'n-ş-r' kıraatiyle yeryüzü sathına yayılan bir varlık olduğunu gösterir. Bu iki eylem de, âyetin sonundaki şükür veya nankörlük sınavının zeminini oluşturur. Bu

[838] Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 6/32.
[839] Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 6/32.
[840] Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 6/32.
[841] Osman Bostan, "Ferşî Ḳırā'at Farḳlılıḳlarının Tevcīhi ve Mānāya Delāleti: el-Baḳara 2/245 (فَيُضَاعِفَهُ) ve el-A'rāf 7/57 (بُشْرًا) Örneği", *İslāmī İlīmler Dergisi* 42 (Mart 2026), 127-128.

durum, kıraat farklılıklarının âyetlerde çelişki yaratmadığını, bilakis çeşitlilik ve birbirini tamamlayan unsurlar sunduğunu ortaya koyar. Bu bütüncül bakış açısı, kıraatlerin Kur'ân'ın mucizeviliğini farklı açılardan gösterdiğini ve tefsîr literatüründe yer tuttuğunu vurgulamaktadır. Böylece kıraatler, Kur'ân metninin yorumlanmasında genişlik ve kurallı bir esneklik sağlayarak, âyetlerin farklı anlam türevlerini ortaya çıkarma potansiyelini artırmaktadır. Bu sayede Kur'ân'ın evrensel mesajı, farklı bağlam ve zamanlarda muhataplarına yönelik anlam zenginliği ile ulaşırken, müfessirlerin âyetleri çok boyutlu bir perspektifle ele almalarına imkân tanımaktadır. Bu durum, kıraatlerin Kur'ân'ın i'caz yönünü güçlendiren ve tefsîr ilmine katkıda bulunan bir unsur teşkil ettiğini göstermektedir. Nitekim, Kur'ân'daki kıraat farklılıkları, anlamda çelişki yerine yeni bir boyut katmaktadır. Bu durum, Goldziher'in iddia ettiği gibi Kur'ân'da anlam karmaşası yaratan çelişkili ihtilaflar bulunmadığını, aksine her bir kıraatin âyetin manevi yönünü farklı bir açıdan işaret ederek zenginleştirdiğini ortaya koyar.[842] Esasen bu durum, İbnü'l-Cezerî'nin "…her bir kıraat bir âyet mesabesindedir"[843] görüşüyle birebir örtüşmektedir. Bundan ötürü, Kur'ân'ın farklı fonetik ve morfolojik varyasyonlarla okunmasına olanak tanıyarak, metnin tefsîrinde yeni ufuklar açmakta ve ilâhî kelamın yapısını gözler önüne sermektedir.

Bileşimsel analiz teorisinin Kur'ân kıraatlerindeki uygulaması, farklı vecihlerin anlamsal tenevvüünü çözümleyerek anlam zenginliğini ve tamamlayıcılığını böylece ortaya koymaktadır. Kıraat farklılıklarının çelişki yerine tefsîrî bakış açıları ve ilâhî i'câzı güçlendirdiğini teyit etmektedir. Bu teori, sarfî-nahvî varyasyonları bileşimsel kurallarla analiz ederek metnin çok boyutlu yapısını aydınlatırken, modern dilbilim eleştirilerine[844] rağmen kıraat çalışmalarında bir araç olarak konumlanmakta ve Kur'ân'ın evrensel mesajını yorumlamaya imkân tanımaktadır.

2.6. Uygulama Çıktıları ve Genel Değerlendirme

Çalışmanın bu kısmında Kur'ânî kavramların doğru anlaşılmasında semantik ve kıraat ilminin temel rollerini incelemeyi amaçlamakta olup, her ikisinin tarihî

[842] Handan Nihal Büyükorhan, *Kıraat İlminin İnterdisipliner Açıdan Önemi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 57.
[843] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.
[844] Sami Khawaldeh, "Analysis of the Quranic Text Using Intertextuality: A Case Study of Two Lexemes", *Advances in Language and Literary Studies* 8/5 (Kasım 2017), 92-93.

gelişimlerini, karşılıklı ilişkilerini,[845] uygulama çıktılarını ve Kur'ân araştırmalarına katkılarını değerlendirmeye çalışmaktadır. Özellikle modern semantik yaklaşımlarla kıraat farklarındaki anlam farklılıklarını vurgulayarak,[846] yeni boyutlar ekleyerek Kur'ân'ın tefsîr yelpazesini ve bütünlüğünü zenginleştirdiğini ortaya koymaktadır. Örneğin, biçimsel semantikte "Ney müziğin ta kendisidir" ifadesinin münhasırlığına karşılık "Ney bir müzik aletidir" şeklindeki ayrım gibi, İhlâs Sûresi'nin açılış âyetleri mutlak biricikliği başka bir şeye atıf yapmadan ifade eder.[847]

İki ilim dalı arasındaki ilişkileri aydınlatmak için öncelikle ortak ve farklı yönleri sistematik biçimde ele alınmalıdır. Zira bu yaklaşım, kıraat farklarının anlamsal etkilerini ortaya koyarak Kur'ânî yorumun bütünlüğünü güçlendirir. Çalışmanın temel hedeflerinden biri olan bu karşılaştırma, tarihî ve modern bağlamda dilbilimsel etkileşimleri merkeze alır. Bu karşılaştırma, özellikle kıraat rivayetlerinin lafız yapısındaki değişimler üzerinden anlamsal alana nasıl yansıdığını ve bunun tefsîr, fıkıh ve kelâm gibi disiplinlerde farklı yorumlara yol açabilme potansiyelini gözler önüne sermektedir.

2.6.1. Kur'ân'ı Anlamada Anlam Bilim ve Kıraatin Ortak Yönleri

Anlam bilim, Kur'ân metnindeki kelimelerin etimolojik köklerini, bu köklere dayalı anlamlarını, tarihî gelişim seyirlerini, türevlerini ve bağlamsal boyutlarını sistematik biçimde inceleyerek anlam vechelerini aydınlatır.[848] Kıraat ilmi ise, kelimelerin lehçe ve ağız farklılıklarına göre telaffuz varyasyonlarını, Kur'ân'ın bütünsel

---

[845] Kudat, "Kur'an Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", 63; Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*, 14.

[846] Ali Öge, "Enbiyâ Sûresi Bağlaminda Ferşî Kiraat Farkliliklarinin Anlama Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (31 Aralık 2020), 43; Abdelgelil vd., "The Impact of Irregular Qiraat on Arabic Semantics and Dialects", 1673.

[847] (1) Örneğin: a. Ney müzik aletidir.
b. Ney bir müzik aletidir.
(1b)'de ney dışında başka müzik aletlerinin de var olduğunu söylemektedir. Buna karşın (1a)'da diğer müzik aletlerine bir gönderim yapılmamaktadır. (Soner Akşehirli, *Biçimsel Anlambilim: Temel Kavramlar* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 16.) Bu durumu İhlas suresinin ilk iki âyetiyle örneklendirebiliriz. İlk âyet: "Deki, O Allah'tır, bir tektir". Bu âyette teklik vasfının sadece Allah'a ait olduğuna beyan vardır. Başka teklerin varlığını hiçbir gönderme yapmamaktadır. Aynı durum ikinci âyet için de söylenebilir. "Allah, samettir". Bu âyette de sametlerin varlığına bir gönderimde bulunmamaktadır.

[848] Abdullah Hacıbekiroğlu - Tahsin Yurttaş, "Anlam Değişimi", *Mütefekkir* 4/8 (Aralık 2017), 457; Emrullah Ülgen, "Akademik Tefsīr Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi", *Bingöl Üniversitesi İlāhiyāt Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2017), 27.

mânâsını bozabilecek anlam sapmalarını önleme şartlarını, harf-hareke-ses yapılarını ve bu unsurların hıfz ile istinsah yöntemlerindeki uygulamalarını merkeze alır.[849] Her iki disiplin, araştırma nesnesi olarak lafzî ve cümleye ait unsurları paylaşmaktadır. Anlam hedefleri bakımından da bu yönden örtüşmektedir. Ne var ki, bu ortak hedeflerde işlevsel ayrışmalar göze çarpar. Kıraat ilmi, nihâî mânâya hizmet etmekle birlikte öncelikle lafzın sahih muhafazasını esas alırken anlam bilim, lafzın kabulünden hareketle anlama yönelir.

Anlam bilim, anlam odaklı bir disiplin olmasına rağmen, anlam çıkarımlarının temeli olan göstergelere bağımlılık arz eder. Zira anlam, ancak fonetik-telaffuz ve imla gibi somut göstergeler aracılığıyla somutlaşır ve aktarılır.[850] Tarih boyunca göstergeler arasında yer alan bu unsurlar, anlamlandırma sürecinin başlangıç noktasıdır ve anlam çalışmalarının temel yapı taşını oluşturur.[851] Kıraat ilmi de tam bu eksende konumlanır: Fonetik yapı, telaffuz varyasyonları ve imla kuralları olmadan kıraat ilmi düşünülemez. Anlam bilimle aynı gösterge tabanını paylaşarak ortak bir zemin oluşturur. Bu da her iki disiplinin Kur'ânî lafzın anlam bilimsel yönlerini aydınlatmadaki tamamlayıcı rolünü ikna edici biçimde ortaya koyar. Bu ilişkiyi somutlaştırmak için Nâs Sûresi'ne başvurulabilir. Nâs Sûresi vesvese, sinsilik, kalplerin içine korku ve tasa düşürme mânaları öne çıkmaktadır. Bu Sûrede en çok kullanılan harf ن harfidir. Şeddeleri iki harf olarak kabul edersek tam 16 kez geçmektedir. ن harfi mahreç itibariyle lazımî sıfat olan ğunne sesini içinde barındırması zorunlu harflerdendir. Bu sıfat içten bir terennümü ve iç sesine bir yansıma ve çağrışım yapmaktadır. Bu da içten gelen veya içe doğru yapılan vesveselerele uyumlu bir durumdur. Ayrıca ikinci en çok kullanılan sessiz harf ise س harfidir. O da toplam 10 kere kullanılmıştır. Ki o da vesvese kelimesinin yansımalarını her bir âyette tekraren hissettirmektedir. Adeta bir şeyleri gizli gizli konuşan kimselerden çıkan sese benzemekte ve vesveseyi çağrıştırmaktadır.[852] Ayrıca bu surede yedi kalın

[849] Mustafa Korucuk - Muhammed İkbal İlhan, "Edatlar Bāğlamında Ḳırā'at Farḳlılıḳlarının Yoruma Yansıması", *Gümüşhāne Üniversitesi İlāhiyāt Fakültesi Dergisi* 15/29 (Ocak 2026), 532.

[850] Örneğin; trafik işaretleri örenğinde *ikonik göstergeler*, duman yangın ilişkisi örneğinde *indeksikal göstergeler*, trafik ışıklarında renklere yüklenen anlamlar örneğinde *sembolik göstergeler*, işitme engelliler ya da jest ve mimikler örneğinde *işaret dilli göstergeler*, toplumun iletişimini sağlamak için anlam yükü taşıyan *sözel göstergeler*, matematiksel işlemlerde kullanılan *sayısal göstergeler*. Mehmet Rifat, *Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 98; Rifat, *Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü*, 98.

[851] İbrahim Aslan, "Kelāmullāh Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *Ankara Üniversitesi İlāhiyāt Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 148.

[852] Seyyid Ḳuṭub, *at-Taṣvīru'l-fennī fi'l-Ḳur'ān* (Ḳāhire: Dāru'ş-Şurūḳ, 1988), 93-94.

harften dördü hiç kullanılmamıştır. Diğer üçü ise birer kere kullanılmıştır. Kalın seslerin gür, dışa dönük karakteri ile vesvesenin gizli, ince doğası arasındaki tezat, Kur'ân'ın ses-anlam mimarisini gözler önüne serer.[853] Ayrıca, fonosemantik analizler, özellikle sâd ve kâf gibi vurgulu ünsüzlerin ilahî azameti pekiştirmesi[854] veya belirli bağlamlarda ahretle ilgili huşû temalarıyla örtüşmesi gibi durumlarla sesin anlamsal ve duyuşsal etkiye doğrudan katkıda bulunduğunu göstermektedir. Özellikle Mekkî surelerde belirginleşen bu edebi-fonetik incelik, lafzın semantiğe olan katkısını kanıtlar ve kıraat-anlam bilim etkileşiminin Kur'ân yorumunu nasıl zenginleştirdiğini ikna edici biçimde gösterir. Öte yandan, anlam bilim ve kıraatler, anlam yelpazelerini genişleterek birçok yönü açığa çıkarır. Yukarıda zikredilen disiplinler lafzî anlamı kurallarla korurken, dilbilimsel sanatlar ve edebî unsurlar yorumlara zemin hazırlar.[855] Farklı kıraatler ise anlam bilimsel analizlere farklı yönler vererek ortak amacı vurgular.[856] Tarihsel perspektiften bakıldığında, bu disiplinlerin oluşumu ilk aşamalarda Müslümanların Kur'ân'ı yanlış anlama kaygısından doğmuştur.[857] Bu kaygı dil çalışmalarını artırmış, belâgat ilmiyle anlam farklılıkları netleşmiş, fıkhî ve itikadî sonuçlar doğurmuştur. Lafzın korunması, teorik-pratik yaklaşımları aynı hedefe yöneltir.

Her iki ilim dalının ortak yönlerinden biri de Kur'ân'ın inceliklerini ve zenginliklerini ortaya koymaya çalışmasıdır. Konuya kıraat açısından bakıldığında Kur'ân, sahih-şâz birçok kıraatle aktarılan bir metindir. Kur'ân, tek tip bir okuma ile standartlaştırılıp zorunlu kılınabilirdi. Ancak bu yaklaşım, lafzî-anlamsal zenginliğini daraltır, dilsel boyutları ve yorum çeşitliliğini yok ederdi. Bunun yerine orta yol benimsendi: Sahih kıraatler esas alınırken, şâz kıraatler de korunarak müfessirlere zengin bir veri kaynağı sunuldu Böylece Kur'ân'ın müphemlik kültürü muhafaza edildi. Anlam, sanat ve tefsîr çeşitliliği ise katlanarak arttı.[858] Müphemlik kültürü, kademeli bir yapı sergiler. Kıraatler buna çarpıcı bir örnektir: Başlangıçta müphemlikten uzak tek bir

[853] Murād Kāfī, *Simülāsyon Teorisi ve Arapça Dili Oluşum ve Zenginleşmesindeki Etkisi (Ḳur'ān-ı Kerīm'de Akustik ve Semantik Çalışma)* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

[854] Ahmad, "Stylistics, Semantics, and Revelation: Reflections on a Scholarly Journey through Qur'anic and Arabic Linguistic Studies", 2654-2655.

[855] Şükri, "Kur'an'ı Anlamada Kıraatlerden Yararlanma", 261-262.

[856] Büyükorhan, *Kıraat İlminin İnterdisipliner Açıdan Önemi*, 41.

[857] Abdusalam Çaharbağlı, "Kıraat İlmi ve Arap Dili: Tarihsel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım", *Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2025), 416.

[858] Thomas Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi: Müphemlik ve Çaşitlilik Kaybı Üzerine*, çev. Mücahit Kaya (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 54.

okuma farkı bulunurken, ileri aşamada anlamı yok edecek kadar aşırılığa yol açabilecek çoklu farklar ortaya çıkabilir. Sınırsız farkların anlamsızlığa kapı aralayacağı açıktır. Bu ise zenginlikten öte bir kayıptır. Nitekim tek bir kesin anlam, sınırsız belirsizliğe sürükleyen çok anlamlılıktan üstündür. Asıl zenginlik ise, sınırsızlığa yöntem ve ilke koyarak doğruluk çerçevelerini aşmadan, hakikatin renkliliğini selim bir ölçüde açığa vurmaktır.[859]

Anlam bilim ve kıraat ilmi, Kur'ân'ın dilî ve anlamsal kesitlerini aydınlatma misyonuyla aynı sahanın aktörleridir. Her ne kadar kıraat ilmi anlam odaklılıktan ziyade lafzî rivayet ve fonetik muhafazaya öncelik verse de bu vurgu iki disiplini Kur'ânî zenginliğin korunması ve açığa çıkarılması gibi ortak hedeflerinden uzaklaştırmaz. Aksine, birbirini tamamlayarak bütüncül bir yaklaşım sunar. Anlam bilim, dilbilimsel analizler ve semantik ilişkilerle lafzın ardındaki mânâ hazinelerini sistematik biçimde ortaya koyarken, kıraat ilmi Arap dili hudutlarını aşmadan rivâyet zincirlerini esas alır. Lehçe varyasyonlarındaki ses ve melodi inceliklerini derleyerek, asr-ı saâdet dil özelliklerini muhafaza eder. Bu süreç, çoğunlukla anlamsal genişlemeler ve çok yönlülük gibi farklı kelime formları ve tipolojileri üzerinden tezahür eder. Zira lafız ile mânâ ayrılmaz bir ikilidir ve sesin semantiğe doğrudan katkısı, Kur'ân'ın mûcizevî mimarisini ikna edici biçimde teyit eder. Aynı kök ya da aynı anlam alanına ait kelimelerin farklı formlarda ve farklı bağlamlarda kullanılması hem anlama katkı sunar hem de dilin gizli kalan latif yönlerini ön plana çıkarır. Bu kullanım tarzı, Kur'ân'ın söz varlığını zenginleştirirken, her bir kelimenin seçiminde dikkatli bir tercih yapıldığını ortaya koyar.[860] Şöyle ki: 'قَالَ رَبِّ' "Rabbim dedi" ve 'وَقُلْ رَبِّ' "Deki: Rabbim" kıraatleri.[861] Bu iki kıraat, aynı kök 'ق-و-ل' üzerinden ilerleyen farklı kiplerde kullanılmıştır. İlk kıraat, doğrudan konuşmayı aktaran bir sigadır, kişinin kendi kendine ya da başkalarına

[859] Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi: Müphemlik ve Çaşitlilik Kaybı Üzerine*, 69-70.

[860] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/30.

[861] Enbiyâ Sûresi 4. Ayet (قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ / قُلْ رَبِّي يَعْلَمُ): Âsım'ın ravisi Hafs, Hamza ve el-Kisâî'nin bu lafzı "Kâle" (قَالَ) okuduğu; Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım'ın ravisi Ebû Bekr'in ise "Kul" (قُلْ) şeklinde okuduklarına dair kıraat vecihleri İbn Mihrân'ın el-Mebsût fi'l-Kırââti'l-Aşr ve Dânî'nin es-Seb'a fi'l-kırâat adlı eserlerinde sabittir. "Kâle" okunuşunun haber kipi olup Peygamberin (s.a.v.) müşriklere cevabını hikâye ettiği; "Kul" okunuşunun ise bizzat Allah'tan Peygamber'e yönelik bir "emir" olduğu hususundaki anlamsal ve tefsir yönü İbn Zencele'nin Huccetü'l-kırâât, Ezherî'nin Meʿâni'l-kırâʾât, Kirmânî'nin Mefâtîhu'l-egânî ve Ebû Şâme'nin İbrâzü'l-meʿânî eserlerinde açıklanmaktadır. Bkz.: Ezherî, *Meʿâni'l-kırâʾât*, 2/162; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâât*, 465; Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 428.

doğrudan hitabını yansıtırken, ikincisi emir kipinde gelmiş olup, bu sefer başka birine aynı ifadeyi kullanmasını emreden veya öğütleyen bir yapıyla gelmiştir. Bu farklılık, Kur'ân'ın ifade gücünü çeşitlendirirken, anlamda çok boyutluluk sağlamaktadır. Aynı şekilde 'وَلَنُبَوِّئَنَّهُمْ' "onları yerleştireceğiz" ve 'لَنُثْوِيَنَّهُمْ' 'onları barındıracağız' kıraatleri.[862] Farklı kıraatlere gelen her iki fiil, "yerleştirmek" ya da "barındırmak" anlamına gelir, ancak ince bir anlam farkıyla. 'نُبَوِّئَنَّهُمْ' ifadesi, kalıcı bir ikamet sağlama ve onları bir yere tam anlamıyla yerleştirme anlamını taşırken 'نُثْوِيَنَّهُمْ' ifadesi, geçici bir barınma ya da sığınma anlamına daha yakın bir anlam sunar. Böylelikle, aynı konuyu işlerken dahi yerleşimle ilgili farklı bir bakış açısı elde edilir. Bu da yapılacak tefsîr ve anlama faaliyetinin sonuçlarına etki edebilir. Böylelikle Kur'ân, karşılıklı etkileşimlerde anlamı ayrıntılandırarak aktarır. Benzer şekilde 'يَكْذِبُونَ' 'yalan söylüyorlar' ve 'يُكَذِّبُونَ' 'yalanlıyorlar'kıraatleri.[863] Yalan kökünden gelen bu iki fiil, farklı bir anlam ayrımı barındırır. İlk fiil, kişinin yalan söylediğini ifade ederken, ikinci fiil başkalarının doğruluğunu yalanlamak anlamında kullanılır. Bu ayrım, doğruyu söylememe eylemiyle başkalarının doğruluğunu sorgulama arasındaki farkı belirginleştirir. Başka bir örnek daha verilecek olursa 'اتَّخَذُوا' 'edindiler' ve 'اتَّخِذُوا' 'edinin' kıraatleri.[864] Aynı kökten gelen bu ifadeler, biri geçmiş zaman diğeri emir kipinde olmak üzere farklı kullanımlara sahiptir. İlk fiil geçmişte bir şeyi edinmiş olduklarını bildirirken, ikincisi yönlendirme, tavsiye veya emir şeklinde "edinin" anlamına gelir. Bu durum, anlamda zaman ve kip farklılıkları yaratarak ifade çeşitliliği sağlar. Yine 'كَذَّبُوا' 'yalanladılar' ve 'كُذِّبُوا' 'yalanlandılar' kıraati.[865] İlk kelime, bir başkasının doğruluğunu yalanlama anlamı taşırken, ikinci kelime pasif yapıda olup bir kişinin başkaları tarafından yalanlanmasını ifade eder. Bu yapı, aktif ve pasif kullanımların incelikli bir dil farkı oluşturarak, anlatımın daha zengin olmasını sağlar. Son olarak 'لِتَزُولَ' 'kaybolması için' ve 'لَتَزُولُ' 'kaybolacaktır' kıraatleri.[866] İlk ifade, bir amaca yönelik olarak kullanılırken, ikinci ifade

---

[862] Ankebût Sûresi 58. (لَنُثْوِيَنَّهُمْ / لَنُبَوِّئَنَّهُمْ): Kûfe ekolü kârilerinden Hamza, el-Kisâî ve Halef'in "sâ" (ث) harfiyle; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım gibi diğer kârilerin ise "bâ" (ب) harfiyle okuduklarına dair nakiller ile her iki kelimenin köken (esveyte / bevve'tü) ve anlam değerlendirmeleri için bkz.: Ezherî, *Meʿâni'l-kırâʾât*, 2/261; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-aşr*, 346; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâât*, 554; Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 502.

[863] el-Bakara 10. Bkz.: Ezherî, *Meʿâni'l-kırâʾât*, 1/134; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-aşr*, 127; Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 143.

[864] el-Bakara 125. Bkz.: Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 170; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 2/222.

[865] Yûsuf 110. Bkz.: İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-aşr*, 248; el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/73.

[866] İbrahim 14/46. Bkz.: Ezherî, *Meʿâni'l-kırâʾât*, 2/64; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-aşr*, 257; Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 363; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/300.

bir durumu bildirir. Bu iki kullanım, bir eylemin gerçekleşme amacı ile olayın kendisini birbirinden ayırır. Böylece Kur'ân, olayların neden-sonuç ilişkisi ve anlatımı için farklı kiplerde ifade çeşitliliği sunar. Bu örnekler, Kur'ân'ın dilindeki incelikleri ve ince anlamlarını gözler önüne sererek her bir kelime seçiminde belli bir sistem taşıdığını gösterir. Dil ve anlam incelemesi açısından bu farklılıklar, Kur'ân'ın mesajını daha daha iyi anlamak ve farklı durumlara göre yorumlamak için dilin incelikli yapısını kullanmamızı sağlar.

Kıraatler, Kur'ân nazmının meydana getirdiği çeşitlilik nedeniyle anlam tenevvuüne olanak sağlamaktadır. Zira farklı bir kıraat, faklı bir icaz yönüne işaret edebilmektedir. Kıraatler, anlam çeşitliliğine olanak sağlamaktadır.[867] İlk dönemlerde sahâbe döneminden itibaren Kıraat âlimleri ile Fıkıh âlimleri birbirlerinden çok fazla ayrılmayan kimselerden müteşekkildiler. İnsanlar bir müşkil ve problemle karşılaştıklarında fetva sormak için fıkıh ilmini de bilen Kur'ân ehli olan kimselere çokça danışırdı. Zira onlar Kur'ân'ı yazan, okuyan, anlmsal delaletinin yönlerini kavrayan Ku'ân'ın nasih-mensuhunu bilen ve diğer insanlardan ayrılan kimselerdi. Bunlara çoğunlukla 'Kurra' ismi verilirdi.[868] Kıraat ilmi, özellikle fıkıh ve tefsîr alanlarında hüküm çıkaran müçtehitlere anlamsal bakış açıları kazandırmada güzel imkanlar sağlamıştır.[869]

Kur'ân, İslâm dünyasının temel ilmi uğraşlarından biriydi. Kimileri, onun biçimsel yapısıyla, yani Hz. Peygamber'den (s.a.v.) okunduğu şekillerde rivâyet edilmesi yönüyle, kimileri ise onun işlevselliğinin yürütülebilmesi için itikadî-amlelî-ahlâkî boyutuyla Kur'ân üzerinde çalışmıştır. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz. Kıraat âlimleri, fıkıh âlimleri, dil âlimleri. Dilbilim ve Anlam bilim, Kur'ân metnini ele alıp araştırmış ve birtakım genel kurallara ulaşmışlardır. Dilbilim ile ilgilenen kadim âlimler, kıraatlerin derlenmesi için Kur'ân lafızlarının yanında anlama yön veren kaidelere ve dilsel olgulara önem vermişlerdir. Daha ilk dönemlerden itibaren kıraatler ile anlamsal kaidelerin arasını bulmaya çalışmışlardır. Bu durum her nekadar tüm yönleriyle olmasa da anlam bilimin

[867] Öge, "Ferşî Kiraat Farkliliklarinin Anlama Etkisi", 46.
[868] Mehdî Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ fi dirâsâti'l-lugati ve'n-nahv* (Kahire: Mektebetu ve Matbuatu el-Baba Halebi ve Evladuhu, 1958), 26-27.
[869] Öge, "Ferşî Kiraat Farkliliklarinin Anlama Etkisi", 46.

kıraatlerle doğrudan kurduğu ilk ilişkileri gibi görünmektedir.[870] Bir yönüyle anlam bilim, Kur'ân kıraati ve ondan sonrası meydana gelenleri anlama gayretinin bir sonucudur. İlk dilbilimcilerin kıraat ilmiyle ilgilenen veya Kur'ân ilimlerine yönelen kimselerden olması bu durumun doğal bir hâli olsa gerektir.[871] Zira anlam bilim başta dil kurallarına dayanarak yola çıkar. İlk dönem dilbilimcileri nahiv ve anlam kurallarının teşekkülü sürecinde kıraatlere çok müracaat etmiştir. Hatta koydukları kural ve kaidelere, kıraatlerden dellillendirmeler yapmışlardır. Bu keyfiyet bazı zamanlarda tam tersine işleyerek kıraatler, dilbilimsel kuralllardan da istifade etmiştir. Ancak bu, çoğunlukla dilbilimsel ve anlama dair disiplinlerin teşekkülü sonrası dönemlerde oluşmuştur.[872] Yani kıraatler, arap dilinin dilbilimsel ve anlamsal kaidelerinin henüz oluşmaya başladığı dönemde bir nevi bu ilimlere kaynaklık görevi üstlenmişlerdir.[873]

2.6.2. Anlam Bilim ve Kıraatin Farklı Yönleri

Kur'ân-ı Kerîm'in çok yönlü anlam dünyasının inşasında anlam bilim ve kıraat ilmi, ortak bir gayeye hizmet etmelerine rağmen varlıksal özleri, öncelikleri ve yöntembilimsel dayanakları bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Anlam bilim, metnin mâna tabakalarını ortaya çıkarmak için kıyas, mantık ve analitik yöntemleri kullanan genel ve teorik bir beşerî disiplindir.[874] Kıraat ise, vahyin orijinal lafzını ve edâ keyfiyetini nakil ve semâ olarak muttasıl sened yoluyla koruyan ve anlam bilime tahlil edeceği ham maddeyi sunan kural koyucu bir kaynaktır. Kıraat ilminin pratik yönünün anlam bilime göre daha belirgin ve köklü olmasının temel nedeni, kıraat uygulamalarının bizzat vahyin nüzul süreciyle başlamış ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şifahî talimiyle sabitlenmiş olmasıdır. Anlam bilimsel teoriler metin üzerinde tahayyülün sınırlarını zorlayan bir düşünsel hareket alanı hedeflerken kıraat ilmi, mütevâtir ve sahih senetli okuyuşlarıyla bu teorik alanı sınırlandırır ve tahrif ve tağyir gibi metni sübjektif yorumlardan koruyan güvenilir bir çerçeve oluşturur.[875] Bu durum bir kısıtlama değil, Kur'ân'ın anlamsal geçerliliğinin varlıksal dayanağını teşkil eder. Kıraat farklılıkları, nahiv ve belâgat gibi

[870] Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, 32.
[871] Abdullah Sâlim Mekrem, *Eseru'l-kırââti'l-Kur'âniyye fi'd-dirasâti'n-nahviyye* (Kuveyt: Muessesetu Ali Cerrâh, 2009), 55.
[872] Mekrem, *Eseru'l-kırâât*, 55.
[873] Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe*, 20.
[874] Kudat, "Kur'an Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", 68.
[875] Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*, 206-207.

dilbilimsel disiplinlerin kurallarının vazedilmesinde bizzat hüccet alınarak dilin teorik yapısını şekillendirmiştir.[876] Kur'ân kıraatleri, ferşü'l-hurûf düzeyindeki farklılıklarla dilin en küçük birimsel düzeylerinde müstesna bir semantik yetkinlik üretir.[877] Bu farklılıklar, âyetlerde herhangi bir anlamsal tezat oluşturmaksızın, bir lafzın birden fazla mânayı bünyesinde barındırmasına olanak tanır. En'am Sûresi'nin 94. âyetindeki ' لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ' ifadesi, bu bağlamda dikkate değer bir örnek teşkil eder. Âyetteki 'بَيْنَكُمْ' kelimesinin mansub ya da merfu olarak okunması, âyetin anlamında bazı değişikliklere neden olmaktadır.[878] Mansub okunuş 'بَيْنَكُمْ', "Aranızdaki bağlar, anlaşma veya dostluk kopmuştur." Bu kıraatte bağlar veya anlaşmalar gibi gizli bir özne kabul edilir.[879] Kelime burada 'zarf' işlevi görür ve anlam, bağın niteliği üzerinden yorumlanır. Merfu okunuş 'بَيْنُكُمْ', 'Aranızdaki şey kopmuştur' Bu kıraatte 'بَيْنَكُمْ', özne gibi kabul edilir ve somut bir şeyin kopması vurgulanır.[880] Burada bağın ne olduğuna dair yorum, okuyucunun veya tefsîrlerin perspektifine bırakılır. Bu kıraat farklılığı, anlam bilimin kelime anlamı ve bağlam düzeyindeki çalışmalarını doğrudan etkiler. Anlamsal incelik olarak bakıldığında mansub okuyuş, âyetin anlamını daha geniş bir bağlamda değerlendirerek bağlar ve dostluklar gibi kavramların kopuşunu vurgular. Merfu okuyuş ise anlamı daha somut bir hale getirerek aralık veya şey kavramını öne çıkarır. Anlam bilimsel esneklik olarak bakıldığında kıraatlerin, kelimenin dilbilgisel işlevini değiştirebilme kabiliyeti, âyetin semantik boyutlarını artırır. Özellikle "beynekum" gibi bir kelimenin hem zarf hem de özne olarak farklı işlevlerde kullanılması, kıraatlerin Kur'ân'ın anlam dünyasına sunduğu katkıyı gösterir. Bu durum anlam bilim ve kıraatin birbirinden ayrıldığı yerlerdendir. Anlam bilimdeki teorik yönü kısıtlayan temel durum kıraatlerde var olan sahih senetli, tevatür derecesine ulaşmış rivâyet pratikleridir. Bunlar gözönüne alındamdan anlam bilimin yalın teorisiyle kıraat-anlam çözümlenmesine gidilemez. Burada var olan kıraat farklılıkları, Kur'ân'ın tefsîrinde ve fıkhî yorumlarında çeşitli sonuçlara yol açar. İtikadî yorumlar açısından, âyetteki bağın kopuşu, ahiretteki pişmanlık ve dünyevi ilişkilerin sonuçları üzerine ilahî mesajlar taşır. Mansub kıraatte bağların çözülmesi, sosyal

[876] İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat Ilişkisi*, 137; Büyükorhan, *Kıraat İlminin İnterdisipliner Açıdan Önemi*, 90.
[877] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/52.
[878] Ezherî, *Meʿâni'l-kırâ'ât*, 1/371; İbn Zencele, *Huccetü'l-kırâât*, 261; Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 263; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/260.
[879] İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*, 3/272; Begavî, *Meʿālimü't-Tenzīl*, 2000, 2/145.
[880] Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 9/419.

ilişkilerin tamamen kesileceği mesajını güçlendirirken, merfu kıraatte kopan şeyin muğlaklığı, kişisel veya bireysel sorumluluklara işaret edebilir. Tefsîrî yorumlar açısından âyetin mansub kıraatinde, kopan bağın 'şirk ortaklığı' olduğu yönündeki yorumlar sıkça dile getirilirken,[881] merfu kıraatte bu bağ bir dostluk veya ortaklık olarak algılanır. Bu kıraat farklılığı, Kur'ân'ın semantik zenginliğini ve kıraatlerin dil üzerindeki etkisini anlamak için ideal bir örnektir. Mansub örnek, Hicaz lehçesine özgü olarak, zarf kelimeler genelde açık özne ile tamamlanır. 'بَيْنَكُمْ' mansub okunduğunda, zarf işlevi belirginleşir ve kopan şey, bağın niteliğine odaklanır. Kıraatlerin merfu okunuşları ise daha genel bir anlam sunarak, âyetin tefsîrinde esnekliği artırır. Bu âyetteki kıraat farklılıkları, anlam bilimin dil düzeyinde kavramsal çalışmaları ile kıraatlerin harf ve kelime düzeyindeki pratik yönleri arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koymaktadır. 'Beynekum' kelimesinin zarf veya özne olarak yorumlanması, âyetin alambilimsel yapısını dikkat çekecek şekilde etkileyerek Kur'ân kıraatlerinin dilsel mekanizmalar sunduğunu göstermektedir. Bundan dolayı anlam bilim, dilin anlam taşıyan unsurlarını sözcük, cümle ve metin, bağlam, duygu-düşünce, edebiyat, gösterge, tasarım düzeyinde kavramsal biçimde ele alır. Bu bağlamda, dilsel yapılar arasındaki yüzeysel ve derin ilişkileri ve genel metinsel anlamı bütüncül olarak inceler.

Kıraatlerin usûlî ve ferşî farklılıkları Arap dilinin fonetiği, dilbilimi ve gramer kurallarıyla açıklanırken,[882] anlam bilim müfessirlerin kıraatleri anlam zenginliğini aktarmak için çözümlemesini gerektirir.[883] Kıraat ilmi, harf-kelime düzeyinde doğru telaffuz ve rivayet zincirine odaklanırken, anlam bilim lafızların anlamlarını, tarihsel gelişimlerini ve kavramsal ilişkilerini irdeleyerek tefsîre katkı sağlar. Kıraat naklî bir disiplin olarak telakkiye dayanırken,[884] anlam bilim kıyas ve sebep-sonuç ilişkileriyle anlam çözümlemesi yapar. Kıraatler, telaffuz farklılıklarını, lehçe zenginliklerini ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onaylı birikimini yansıtır.[885] Anlam bilim ise ilm-i ma'ânî, beyân

[881] Ḳurṭubî, *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 7/43; Taberi, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an= Tefsirü't-Taberi*, 9/417.

[882] Fatih Çardak, "Kırâat - Dilbilim İlişkisi ve İ'rabî Farklılıkların Kırâat Üzerindeki Etkisi", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Ağustos 2025), 413.

[883] Osman Kara, "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (Şubat 2011), 84.

[884] Kudat, "Kur'an Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine", 70.

[885] Yaşar Akaslan, "Kur'ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/5 (Mayıs 2018), 58.

gibi belâgat ilimleriyle mecaz, istiare ve kinaye gibi sanatlar üzerinden anlam genişlemelerini inceler. Meânî'l-Kur'ân literatürü kelimelerin dilbilgisel yönlerine odaklanırken, meânî'l-kıraat eserleri kıraat farklılıklarının sebeplerini ortaya koyar.[886] Kıraat ilmi ses bilimsel çeşitliliği belgelese de ferşî farklılıklar anlamsal genişleme ve fıkhî hükümlere dayanak olur.[887] İlm-i meânî, takdim-tehir, marife-nekre, fasl-vasl gibi unsurları tahlil ederek mâna kuvvetini belirler; anlam bilim, kıraat ilminin rivayetçi yapısından farklı olarak nazmî semantiği sistematik çözümleyerek doğru kavrayışa rehberlik eder. Kıraat ilmi rivayet zincirlerinin sıhhatine dayanırken, anlam bilim dilbilgisel yapı, kelime kökeni ve semantik alanları analiz eder. Müfessirin kıraatleri bilmesi tefsîr için elzemdir.[888] Anlam bilim bu varyasyonların semantik ağdaki konumunu çözümleyerek i'caz boyutunu kavrar. Bu fark, epistemolojik temelleri etkiler. Tefsîr ise sentezle mucizevi boyutu açığa çıkarır. Öncelikli farkı şöyle izah edilir. Anlam bilimde dilsel izah, kıraatte yaygın rivayet esastır. Anlam bilim esnek, kıraat katı olsa da birbirini tamamlar. Kıraat varyasyonları anlam bilim için yeni analiz alanları açar. İnterdisipliner yaklaşım i'caz ve çok çeşitliliği bütüncül kavrar. Erken dönem dilcileri sahih kıraatlere eleştirel yaklaşarak nahiv ve semâʿ rolünü vurgular. Varlıksal farklar açısından bakıldığında kıraat, fonetik-morfolojik varyasyonları korurken, anlam bilim semantik işlevleri inceler.

2.6.3. Anlam Bilim ve Kıraat Kesişiminde Temel Problemleri ve Çözüm Önerileri

Kur'ân-ı Kerîm'in lafzî ve anlamsal bütünlüğünü koruma noktasında anlam bilim ve kıraat ilmi ortak bir amaca hizmet etse de bu iki disiplinin temel varlıklsal statüleri farklıdır. Kıraat ilmi, vahyin bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tevatüren nakledilen lafzî gerçekliğini temsil ederken[889] anlam bilim, bu ilahî metnin anlam düzeylerini deşifre eden analitik ve beşerî bir araçtır. Anlam bilimsel analizler, kıraatlerin sunduğu sahih lafız

[886] Mehmet Kılıç - Muhammed Pilgir, "Hicri II-IV. Asır Kıraat İhticâcı Uygulamalarının Sonraki Dönem Kıraat İhticâcı Uygulamalarına Etkileri: Neşru'l-Ḳırââti'l-'Aşr Özelinde Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (Haziran 2024), 336.

[887] Yahya Balcı, "Secâvendî'nin 'Aynü'l-me'ânî Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu", *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/2 (31 Aralık 2025), 695; Yeşildağ, *Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kur'ân Meallerine Yansıması*, 158.

[888] Abdullah Bayram, "Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirilmesi", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 10 (Aralık 2019), 22.

[889] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

yelpazesi üzerinde inşa edilmek zorundadır. Ancak bu disiplinler arası geçişlilik, tarihsel ve metodolojik bağlamda bazı temel sorunları ve bu sorunlara yönelik çözüm arayışlarını beraberinde getirmiştir.

Kavramsal problematikler olarak bakıldığında öncelikle kıraat farklılıklarının tefsîr geleneğindeki kullanımı ve yorumlanması noktasında çeşitli yaklaşım farklılıkları göze çarpmaktadır.[890] Bu belirsizlikler, özellikle tenâkuz vehmi ve semantik sapma riski, oryantalist indirgemecilik ile resm-i mushaf ve lahn iddiaları, ayrıca usûl ve ferş ayrımının ihmali şeklinde üç ana problematikte kendini göstermektedir. Bunlar, anlam bilim ve kıraat ilminin disiplinler arası etkileşiminde metodolojik ve kavramsal tuzaklar oluşturmakta olup, her biri Kur'ân'ın lafzî-anlamsal bütünlüğünü koruma çabasını tehdit eden unsurlardır.

Anlam bilim ve kıraat ilişkisindeki en temel problematik, farklı kıraat vecihlerinin birbiriyle tenâkuz veya tahrife yol açtığı yönündeki oryantalist yanılgıdır.[891] Bu durum, özellikle şâz vecihlerin, mütevâtir kıraatlerle aynı bağlamda değerlendirilmesinden kaynaklanabilir ve metnin semantik stabilitesini tehdit edebilir. Özellikle 'yedi harf' ruhsatı[892] bağlamında ortaya çıkan bu farklılıklar, zahirde bir ihtilaf gibi görünse de Kur'ân'ın bizzat kendi ifadesiyle[893] ondaki her türlü tezat ve tutarsızlık ihtimali reddedilmiştir. Nitekim kıraatler arasındaki çeşitlilik, birbirini nakzeden çelişkiler değil, bilakis lafzın belâğî zenginliğini ve anlamın kapsayıcılığını ortaya seren tamamlayıcı unsurlardır. Zira bu fark bir tezat değil, tenevvüʾ niteliğindedir. Anlam bilimsel açıdan sorun, bu farklılıkların ilâhî muradı bulandıran bir araç olarak algılanması ve dolayısıyla metinsel tutarlılığın sorgulanmasıdır.[894] Bu algı, bazı durumlarda kıraat imamları arasında uzlaşılamayan 'yedi harf' meselesinin çok yönlülüğünden[895] ve kıraatlerin tespitindeki bazı metodolojik belirsizliklerden kaynaklanmaktadır.[896] Anlam bilim ve kıraatin kesişiminde var olan bu ortak sorun, çoğunlukla şâz kıraatlerin tanımlanmasındaki

[890] Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi*, 122-130.
[891] el-Kastallânî, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/72-73.
[892] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/26.
[893] Nisâ 4/82.
[894] Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 129.
[895] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c.1, s. 25.
[896] Emin Gömeçci, *Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi: Hz. İbrahim (A.s.) Kıssası Örneği* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 30.

heterojenlikten[897] ve bunların bilgisel statülerine dair süregelen tartışmalardan beslenmektedir.

Oryantalist yaklaşımlar, özellikle Ignaz Goldziher, Theodor Nöldeke ve Arthur Jeffery gibi müsteşrikler, Kur'ân metninin ilâhî kökenini ve bütünlüğünü sorgulamak amacıyla resm-i mushafın standartlaşma sürecindeki farklılıkları ile kıraatlerdeki 'lahn' iddialarını Arap yazısının ilkel karakterine ve kâtip hatalarına bağlayarak çarpıtmışlardır.[898] Bu argümanlar, yedi harf meselesini ve müteradif kelimelerin kullanımını yanlış yorumlayarak, Kur'ân'ın metinsel çeşitliliğini bir eksiklik olarak göstermeyi hedeflemiştir. Bu indirgemeci perspektif, kıraatleri salt dilbilimsel bir problem olarak konumlandırarak anlam bilimsel tahlilleri, metnin ilâhî boyutunu ihmal eden seküler bir çerçeveye mahkûm etmektedir. Bu sakim yaklaşım, Kur'ân'ın sözlü nakil geleneğini hiçe sayarak metni yalnızca yazılı bir belgeye indirgemekte ve kıraatlerin vahyî kökenini reddederek anlam bilimsel çerçeveyi etkilemeye çalışmaktadır.[899]

Kıraat farklılıklarının anlama etkisini değerlendirirken yapılan en büyük metodolojik hatalardan biri, okuyuş farklılıklarının mahiyetinin ayırt edilmemesidir. Kıraat farklarının yaklaşık %80'ini oluşturan idğâm, izhâr, imâle, teshîl gibi 'usûl' farklılıkları doğrudan Arap kabilelerinin lehçe çeşitliliğinden[900] kaynaklanır ve anlama büyük bir tesiri yoktur. Bu farklılıklar, tilavetin fonetik ve morfolojik varyasyonları olup, metnin semantik içeriğini çoğunlukla değiştirmemektedir.[901] Anlam bilimi doğrudan ilgilendiren kısım ise, kelimelerin sarf ve nahiv yapısını değiştiren 'ferşü'l-hurûf' farklılıklarıdır ki bu kısım tüm ihtilafların ancak %20'sini teşkil eder. Bu ikisinin sınırlarının birbirine karıştırılması, semantik analizin sınırlarını belrsizleştirir.[902] Bu ikisinin birbirine karıştırılması, semantik analizin sınırlarını belirsizleştirir.

[897] Bulut, *Kıraat İlminde Şâzzın Anlamsal Seyri*, 13.
[898] Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 339-344; Büyükorhan, *Kıraat İlminin İnterdisipliner Açıdan Önemi*, 57.
[899] Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 352.
[900] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/49.
[901] Necattin Hanay, *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Yayınlanmış Doktora, 2015) (Pdf Arşivimde (GoodReader/Müelliflere Göre)), 66.
[902] Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 108.

Anlam bilim ve kıraat ilimlerinin ortak sorunlarına yönelik çözüm önerileri, özellikle oryantalist bakış açılarının doğurduğu yanlış anlamaları bertaraf etme ve kıraat farklılıklarının gerçek anlam bilimsel değerini ortaya koyma üzerine odaklanmalıdır.

İlk olarak kıraatlerin anlam bilimsel bir malzeme olarak kabul edilebilmesi için, İbnü'l-Cezerî tarafından sistemleştirilen sahih kıraat kriterlerinin mutlak surette uygulanması gerekir.[903] Bu şartlar önceki bölümlerde ifade edildiği gibi; a) bir vecihle de olsa Arap diline uygunluk, b) Hz. Osman dönemi mushaflarının resmi hattına takdiren veya tahkiken uygunluk, c) adalet ve zabt sahibi raviler aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) muttasıl bir sahih senedle ulaşması ve şöhret bulmasıdır. Bu üç esasın tahakkuk etmediği kıraat vecihleri, anlam bilimsel analizlerde Kur'ân'ın lafzî bütünlüğünü ve ilâhî muradını temsil eden muteber bir veri olarak kabul edilemez; bu şartlar metni subjektif yorumlardan ve şâz okumaların yol açabileceği anlam sapmalarından korur.

Kıraat farklılıklarının yol açtığı muhtemel anlamsal belirsizlikleri çözmek için klasik dönemin kıraati gramer ve lügatle temellendirme ve anlamlandırma diyebileceğimiz 'ihticâc li'l-kıraat' ve 'tevcîh' yöntemleri modern anlam bilimle entegre edilmelidir. Sahih bir kıraat, asla diğer bir sahih kıraati nakzetmez. Aksine bir kıraatte mücmel kalan bir lafız, diğer bir kıraat vechiyle mübeyyen hale gelebilir. Örneğin, Cuma Sûresi 9. âyetteki 'فَاسْعَوْا/koşun/yürüyün' emrinin zahirî hız çağrışımı,[904] İbn Mes'ud gibi sahâbelerin tefsîr kabilinden okuduğu 'فَامْضُوا/gidin/yönelin' şâz kıraatiyle[905] açıklığa kavuşturulmuş ve anlamın telaşlı bir koşu değil, kararlı bir yönelim olduğu netleştirilmiştir.[906] Bu durum, kıraatlerin birbirini açıklama ve anlamsal zenginleştirme potansiyelini göstermekte olup, farklı lafızların alternatif mânalar içermesi de muhtemeldir. Bu çerçevede semantik analiz yöntemleri kullanılarak, farklı kıraatlerin anlam alanı ve semantik değişimleri detaylıca incelenmeli, Arap dilinin anlam sistemi üzerindeki katkıları ortaya konulmalıdır.

Kıraatlerin İmam Nâfiʿ, Âsım ve Hamza gibi isimlere nisbet edilmesi, bu farklılıkların onların şahsî dilbilimsel içtihatları olduğu anlamına gelmez.[907] Aksine, bu nisbet; imamların kendilerine ulaşan mütevâtir veya meşhur kıraat vecihlerini tespit edip

[903] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.
[904] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/29.
[905] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/375.
[906] Begavî, *Meʿālimü't-Tenzīl*, 2000, 5/84; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*, 8/145.
[907] Yerlikaya, *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*, 208.

rivayet zincirlerini muhafaza ederek ümmete aktarmalarından kaynaklanır. 'İhtiyâr' ilkesine dayanan bu seçim sürecinde, dilsel kaidelere ek olarak Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen sahih rivayetlere ve sahâbe ittifakına da büyük önem vermişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) farklı kıraat okuyan sahâbelerden birine "Güzel okudun," diğerine "Doğru okudun" ve bir diğerine "Böyle indirildi," diyerek her bir kıraati Allah katından indirilen hak bir okuyuş olarak kabul ettiğini beyan etmiştir. Bu yaklaşım, sünnetin kıraatleri onaylayıcı ve birbirini tamamlayıcı yönler üstlendiğini gösterir.[908] Anlam bilimci bu vecihleri değerlendirirken, farklılıkların beşerî bir metin müdahalesi değil, bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'yedi harf' ruhsatı kapsamında ümmetin dilsel esnekliğine binaen izin verdiği vahyî farklar[909] olduğunu kabul etmelidir.[910] Bu kabul, kıraatleri sadece fonetik veya morfolojik değişiklikler olarak değil, metnin anlamsal boyutunu zenginleştiren ilâhî bir lütuf olarak değerlendirmenin anahtarını sunar. Bu perspektif, kıraatleri Kur'ân'ın evrensel mesajını farklı boyutlarıyla aydınlatan ve ilâhî muradın çeşitli veçhelerini ortaya koyan zengin bir tefsîr kaynağı olarak konumlandırmaktadır.

Her sahih kıraat, müstakil bir âyet hükmündedir ve metnin anlam yelpazesini genişletir. Bu nedenle, kıraat farklılıklarını yalnızca lafzî ayrılıklar olarak görmek yerine, metnin semantik kapasitesini artıran bir genişlik olarak değerlendirmek esastır. Bu bağlamda, klasik tefsîr usulündeki 'Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri' metodu, bir nevi 'Kıraatin Kıraat ile tefsîri' şeklinde işletilerek, lafız-anlam bütünlüğü sağlanmalı ve fıkhî istinbatlarda bu semantik esneklik bir rahmet ve hukuki pekiştirme olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, kıraatler arası okuyuş farklarını anlam çeşitliliği olarak kabul ederek, âyetlerin farklı bağlamlarda nasıl yorumlanabileceğine dair zengin bir çerçeve sunar. Netice itibariyle anlam bilimsel teoriler ile kıraat ilminin pratik verilerinin birleşimi, Kur'ân'ın i'caz yapısının keşfinde önemli bir konuma sahiptir. Anlam bilimin salt teorik ve dilbilgisel analizleri, kıraatlerin sahih nakle dayalı somut farklarıyla test edilmeli; eş zamanlı olarak kıraat farklılıkları da modern semantik

[908] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/51.
[909] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/51.
[910] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*, 80.

analizlerin sunduğu siyâk-sibâk ve kavramsal araçlarla çeşitlendirerek,[911] farklılıkların bir çelişki değil, evrensel ve aşkın bir metnin dilsel mucizesi olduğu ortaya konulmalıdır.

2.6.4. Anlam Bilim ve Kıraatin Birlikte Kullanımında Avantajlar ve Riskler

Kur'ân-ı Kerîm'in lafzî yapısı ve anlam yönlerinin incelenmesinde anlam bilim ve kıraat ilminin kesişimi, İslâmî ilimler metodolojisinde merkezi bir yere sahiptir.[912] Bu entegrasyon, Kur'ân metninin hem fonetik hem de semantik zenginliğini yeni ufuklar açarken, aynı zamanda belirli metodolojik zorlukları da beraberinde getirmektedir. Bu iki disiplinin entegre bir biçimde kullanılması, bir yandan ilâhî mesajın fıkhî, kelâmî ve dilbilimsel yönlerini ortaya çıkarırken[913] diğer yandan metin-bağlam ilişkisinin koparılması veya naklî temellerin ihmal edilmesi durumunda ciddi epistemik riskler barındırmaktadır. Nitekim, kıraatlerin anlamsal bağlamdaki rolü, tefsîr ilminde Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması açısından büyük önem taşımaktadır.

Kıraat ve anlam bilim birlikteliği, Kur'ân metninin tek boyutlu bir okumaya hapsedilmesini engelleyerek anlam dairesini genişletir. Bu durum, yukarıda da ifade edildiği üzere lafzın sınırları içinde kalarak mânanın çoğalmasını sağlayan bir 'ihtilâf-ı tenevvü' yani çeşitlilik/zenginlik olarak değerlendirilmektedir. Kıraat farklılıklarının kelimelerin morfolojik veya sentaktik yapısında meydana getirdiği değişimler, fıkhî hükümlerin anlam bilimsel sınırlarını çizer.[914] Bu durum, farklı kıraat vecihlerinin belirli hukuki sonuçlara yol açmasıyla, fıkıh metodolojisinde anlamın belirlenmesinde kıraatlerin bir referans kaynağı olmasını sağlar.

Kıraat farklılıkları, aynı âyet içinde birden fazla fıkhî hükmün birlikte değerlendirilmesine imkân tanıyarak, İslâm hukukunun esnekliğini ve çeşitli ihtimallere açık yapısını güçlendirir. Önceden geçtiği üzere Mâide Sûresi 6. âyette geçen abdest emrindeki 'وَأَرْجُلَكُمْ' lafzının, mansub okunması ayakların 'yıkanması' hükmünü, mecrûr okunması ise mest üzerine 'mesh edilmesi' hükmünü doğurmuştur.[915] Anlam bilimsel açıdan bu iki kıraat birbirini nakzetmez. Aksine, aynı lafız kurgusu içinde iki farklı hukuki durumu meczederek, İslâm hukukuna esneklik kazandırır.[916] Bu durum, müctehid

911 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/51.
912 Büyükorhan, *Kıraat İlminin İnterdisipliner Açıdan Önemi*, 27.
913 Hızıroğlu, *Me'âni'l-Kur'ân Eser Geleneğinde Dil-Kıraat İlişkisi*, 4.
914 Koçak, *Kıraatlerin Ahkâm Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri*, 6.
915 Turan, *Kıraat İlminde Yedi Harf Lehçe İlişkisi*, 5-6.
916 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/29.

imamlara farklı şartlarda uygulanabilecek alternatif fıkhî çözümler sunma imkânı tanıyarak, nassların çok boyutlu anlaşılmasına ve güncel problemlere uyarlanabilmesine zemin hazırlar. Müfessriler için de aynı durum tefsîr için de geçerlidir. Zira kıraat farklılıkları, âyetlerin yorumlanmasında çeşitli veçheler sunarak müfessirlere daha geniş bir anlam alanı sağlar.

Mücmel lafızların tahsisi bağlamında kıraatlerin bu işlevi, mücmel lafızların belirli anlamlara tahsis edilmesinde veya mutlak ifadelerin takyidine katkı sağlayarak metnin yorumlanmasına açıklık getirir.[917] Bakara Sûresi, 2/222. Âyetinde geçen 'يَطْهُرْنَ' şeddesiz kıraat, kadınların hayız halinin sona ermesini ifade eden bu okuyuş 'temizlenmek, kanın kesilmesi' gibi genel ve mücmel bir anlam taşır.[918] 'يَطَّهَّرْنَ' şeddeli kıraat, tahfifli okuyuştaki bu mücmel mânayı açıklar ve beyan ederek netleştirmiştir. Şeddeli yapı, fiili olarak 'yıkanmak ve gusül abdesti almak' anlamını ortaya koyarak, genel temizlenme ifadesinin sınırlarını fıkhî olarak belirlemiş ve tahsis etmiştir. Sahih kıraatler yanında kıraat ilmindeki şâz veya müdrec rivayetler, anlam bilimsel analizlerde kelimelerin kök anlamlarını veya bağlamsal karşılıklarını tespit etmede adeta bir tefsîr işlevi görür. Bu, âyetlerin farklı yorumlanmasına olanak tanıdığı gibi fıkhî hükümlerin istinbatında da bir referans kaynağı haline gelir.[919] Kâria Sûresi 5. âyetteki 'كَالْعِهْنِ' kelimesinin ne anlama geldiği, İbn Mes'ud gibi sahâbîlerden nakledilen 'كَالصُّوفِ' şâz kıraatiyle semantik olarak 'yün' mânasına sabitlenmiş ve kapalılık giderilmiştir.[920] Bu tür müterâdif okumalar, Kur'ân metninin kapalı veya müphem ifadelerinin açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olurken,[921] aynı zamanda âyetlerin farklı anlam ve yorumlara açılmasına zemin hazırlar.

Anlam bilim ile kıraat ilminin birlikte kullanımı, Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymasına rağmen, dilbilimsel araçların sınırlarının aşıldığı durumlarda ciddi anlamsal kırılmalara yol açabilmektedir. Kur'ân'ın nüzûl ortamı ile muhatap kıldığı topluluğun dil pratiklerinin göz ardı edilmesi, kıraat farklılıklarının anlam üzerindeki hakiki tesirlerini tahrif edebilir. Anlam bilim, kıraat farklarını tarihsel gerçeklikten koparak tamamen

[917] Çıtır, "Ebū Bekr Şu'be ve İbn Zencele Tertībinde A'rāf Sūresinin Bazı Āyetlerindeki Ḳırā'at Farḳlılıḳları ve Bunların Tefsīre Etkisi", 227.
[918] İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/34.
[919] Sadullah Tilkitaş, "Mâide Sûresinde Kıraat Farklılığı Olan Bazı Ayetlerin Tefsire Etkisi", *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2022), 191.
[920] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/29.
[921] Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 97-98.

soyut bir teorik alana indirgediğinde, Kur'ân pratik bir hayat rehberi olmaktan çıkıp felsefî/dilbilimsel spekülasyona dönüşme riski taşır. Bu bağlamda, metin merkezli ancak bağlamdan yoksun bir anlam bilimsel yaklaşım, Kur'ân'ın açılarını zenginleştirmek yerine, onu tekil ve statik bir metne indirgeyerek çok boyutlu anlam imkanlarını daraltabilir. Ayrıca, Kur'ânî bir kavramı veya kelimeyi yalnızca semantik metot verileriyle anlamaya çalışmak yeterli değildir. Rivayet tefsîrinden de istifade etmek elzemdir.[922] Bu, kelimelerin Kur'ân'daki özgül anlamlarının yanı sıra, tarihsel süreçte kazandığı yorum farklılıklarını da dikkate alarak daha bütünsel bir anlama ulaşmayı mümkün kılar. Böylece, anlam bilim ve kıraat ilminin birlikteliği, 'metin içi bağlam' ve 'metin dışı bağlam' ile sıkı sıkıya denetlenmelidir. Kıraat ilmi, mütevâtir senedi ve resm-i mushaf kriterleriyle anlam bilimsel teorilerin keyfîliğini dizginlerken, anlam bilim de kıraatlerin sunduğu lafzî malzemenin fıkhî, kelâmî ve retorik boyutlarını ortaya çıkarır. Bu diyalektik denge sağlandığında, kıraat farklılıkları bir tenâkuz değil, metnin evrenselliğini besleyen ilâhî bir 'ihtilâf-ı tenevvü' olarak gerçek değerine kavuşur. Bu bağlamda, her bir kıraatin semantik spektrumunun incelenmesi, Kur'ân metninin dilsel zenginliğini ve anlam boyutlarını daha iyi kavramamızı sağlayacak, ancak bu analizler yapılırken dilbilimsel ve dinî hassasiyet daima korunmalıdır.[923] Bütün bu durumlar anlam bilim ve kıraat arasında var olan ilşkinin boyutunu göstermektedir.

Kıraat ilminin en temel prensibi, sünnet-i müttebaa olan okuyuşların Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dayanan sağlam bir senede sahip olmasıdır.[924] Anlam bilimsel tahliller bu naklî otoriteyi aşıp salt 'Arap diline uygunluk' üzerinden yeni anlamlar üretmeye çalıştığında metodolojik bir savrulma yaşanır. Bu durum, özellikle şâz kıraatlerin tefsîrde kullanımında, senedin zayıflığına rağmen anlamsal çıkarımların öncelenmesiyle ortaya çıkarak, metnin sübjektif yorumlara açılmasına neden olabilir. Zira bu durum, Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki semantik değerlerden uzaklaşılmasına ve dolayısıyla metnin esas anlamının tahrif edilmesine zemin hazırlayabilir.[925] Nahivcilerin, kıyasa veya Arap şiirine uymadığı gerekçesiyle mütevâtir ve sahih kıraatleri

[922] Yavuz Kurt, "Kur'ân'da Ümidi İfade Eden Kelimelerin Semantik Tahlili", *Ordu İlahiyat* 3 (Eylül 2024), 42.
[923] Ahmad, "Stylistics, Semantics, and Revelation: Reflections on a Scholarly Journey through Qur'anic and Arabic Linguistic Studies", 2654-2655.
[924] Dânî, *el-Ahrûfü's-seb'a*, 49.
[925] Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*, 102.

‘lahn/hata’ veya ‘zayıf’ kabul etmeleri,[926] anlam bilimin sınırlarını aşarak Kelâmullah’a müdahale etmesi anlamına gelir. Böyle bir yaklaşım, Kur’ân’ın anlam düzeylerinin açılımında bir araç olan kıraat ilminin, dilsel normlara indirgenerek işlevsizleştirilmesi riskini barındırır. Metnin bütünlüğünü zedeleyen aşırı detaycılık, mecâz-hakikat dengesini bozar. Ayrıca, anlam bilimsel yaklaşımların aşırıya kaçması, metnin bağlamından uzaklaşarak keyfi anlamlandırmalara ve indirgemeci yorumlara yol açma potansiyelini taşımaktadır.[927] Bu durum, Kur’ân’ın kutsiyetini ve evrenselliğini zayıflatarak, onun rehberlik misyonunu kelâmî ve felsefi çetrefillere indirgeme riskini barındırır.

[926] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/17.
[927] Hasibe Can, “Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 7 (Aralık 2020), 250.

SONUÇ

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında ve yorumlanmasında kıraat farklılıklarının anlam bilimsel yapıyı nasıl etkilediğini bütüncül bir bakış açısıyla incelemek amacıyla kaleme alınmıştır. Araştırmanın odak noktasını oluşturan temel problem, farklı kıraat vecihlerinin lafızda meydana getirdiği fonetik ve morfolojik değişikliklerin, âyetlerin anlam alanında daralma, genişleme veya yön değiştirme gibi ne tür semantik sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaktır. Bu doğrultuda kıraatin tarihî gelişimi, oluşum süreci, fıkhî ve tefsîrî boyutları incelenmiştir. Bileşimsel Anlam Teorisi, bilgi yapısı ve edim bilim gibi dilbilimsel araçlar kullanılarak kıraatlerin Kur'ân'ın mesajına kattığı estetik, psikolojik ve sosyal yönler tahlil edilmiştir. Genel bir değerlendirme olarak bu çalışmada, kıraat farklılıklarının Kur'ân metninde tenâkuz veya anlamsal sapma yaratmadığını, aksine ihtilâf-ı tenevvü yani çeşitlilik/zenginlik bağlamında metnin anlamsal, fıkhî ve kelâmî sınırlarını genişleten mucizevi bir yapı olduğunu göstermiştir. İlahî vahyin lafzî gerçekliğini temsil eden kıraat ilmi ile anlam basamaklarını deşifre eden anlam bilimin entegrasyonu, Kur'ân'ın i'câzının keşfinde birbirini tamamlayan iki disiplin olarak değerlendirilmiştir.

Kıraat farklılıkları, yukarıda işlenen yeni yöntemler çerçevesinde sadece usûl ve ferş gibi yüzeysel birer fonetik veya morfolojik telaffuz varyasyonu değil, metnin anlamsal, pragmatik ve sosyo-kültürel çeşitliliği inşa eden kurucu dilsel arayüzlerdir. Farklı kıraat vecihleri arasında anlamı bozan bir tenâkuz bulunmamakta; aksine bu durum, 'ihtilâf-ı tenevvü/çeşitlilik' kapsamında metne nitelik katarak aynı lafız içinde birden fazla fıkhî, kelâmî ve tefsîrî durumun birlikte değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Kıraatlerin eşzamanlı, artzamanlı, bileşimsel analiz, edim bilim ve bilgi yapısı gibi anlam bilimsel yöntemlerle incelenmesi, âyetlerdeki hitabın muhatap üzerindeki etkisini, mesajın psikolojik ve ahlâkî boyutlarını, ayrıca bilgi paketleme süreçlerini açıkça ortaya koymaktadır. Mütevâtir ve sahih kıraatlerin yanı sıra şâz kıraatler de anlam bilimsel analizlerde adeta bir tefsîr işlevi görerek müphem ve kapalı lafızların tahsis edilmesinde veya sınırlarının belirlenmesinde bir referans kaynağı oluşturmaktadır. Oryantalistlerin kıraat farklılıklarını yazım hatası veya Arap yazısının ilkel karakterine bağlayan indirgemeci yaklaşımları, metnin ilahî boyutunu ve Kur'ân'ın sözlü nakil geleneğini hiçe sayan yanlış bir çerçeve sunmaktadır.

Kıraatlerin anlam bilimsel bir malzeme olarak değerlendirilebilmesi için öncelikle İbnü'l-Cezerî tarafından sistemleştirilen sahih sened, Arap diline ve resm-i Osmânî'ye uygunluk ilkeleri şeklinde özetlenen erkân-ı selâse titizlikle işletilmelidir. Böylece metin, anlam sapmalarından ve sübjektif yorumlardan korunmalıdır. Klasik döneme ait ihticâc ve tevcîh yöntemleri, modern anlam bilim araçlarıyla entegre edilerek, zahirde ihtilaflı gibi görünen vecihlerin aslında birbirini açıklayan ve zenginleştiren anlamsal unsurlar olduğu gösterilmelidir. Kıraatlerin Nâfiʿ, Âsım gibi imamlara nisbeti, beşerî birer dilbilimsel tercih olarak değil, 'ahrufü's-sebʿa' ruhsatına dayanan ve bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onayıyla ümmete aktarılan vahyî farklar olarak kabul edilmelidir. Tefsîr usulündeki 'Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîri' prensibi, anlam bilimsel çalışmalar bağlamında 'Kıraatin Kıraat ile tefsîri' şeklinde de işletilerek lafız ve anlam bütünlüğü sağlanmalıdır. Anlam bilimsel teoriler ile kıraat ilminin birlikte kullanıldığı çalışmalarda sadece salt dilbilgisel ve teorik metotlarla yetinilmemelidir. Tarihsel gerçeklikten ve nüzûl ortamından kopmamak adına rivayet tefsîrlerinden de mutlaka istifade edilmelidir. Metni keyfî, spekülatif veya felsefî yorumlara hapsetmekten kaçınılmalı, dinî/naklî denge daima gözetilmelidir.

Çalışma, klasik kıraat ilmi ile modern anlam bilim teorilerini disiplinlerarası bir zeminde buluşturarak, tefsîr literatüründeki anlamlandırma pratiklerine teorik ve uygulamalı bir katkı sunmuştur. Araştırmanın başında belirlenen problematiğe dayalı olarak yöneltilen temel sorular, literatür ışığında elde edilen bulgularla şu şekilde cevaplanmıştır: "Kıraat farklılıkları Kur'ân'ın anlam bilimsel yapısında nasıl bir anlam değişikliği veya derinliği oluşturur?" sorusuna şu şekilde cevap verilebilir: Kıraat farklılıklarının özellikle de ferşî farkların metinde bir çelişkiye veya anlam sapmasına yol açmadığı tespit edilmiştir. Aksine, bu farklılıklar 'ihtilâf-ı tenevvü' yani zenginlik ve çeşitlilik bağlamında lafzın sınırları içinde kalarak anlamı çoğaltmıştır. Fonetik, morfolojik ve k-odak/s-odak gibi bilgi yapısı süreçleri ve sözdizimsel değişimler aracılığıyla âyetlerin psikolojik, fıkhî ve ahlâkî mesajlarını belirginleştirmiştir. "Kıraat ve anlam bilim ilişkisi, Kur'ân tefsîrinde anlam çözümlemesine yönelik yöntemsel bir çerçeve sunabilir mi?" sorusuna ise şu şekilde cevap verilebilir: Evet, sunar. Şöyleki; klasik döneme ait sahih sened, resm-i Osmânî'ye ve Arapçaya uygunluk olan Erkân-ı Selâse ve diğer ilmi disiplin ilkeleri ihlal edilmediği sürece, bileşimsel anlam teorisi, edim bilim ve eşzamanlı anlam bilim, müfessirlerin yorumlarının tarihi seyri bağlamında

artzamanlı semantik gibi modern dilbilimsel araçların kıraat çözümlemelerinde çalışabildiğini göstermiştir. Bu yapısal entegrasyon, metni felsefî yorumlardan koruyan güçlü bir analitik çerçeve ortaya koymuştur.

Araştırmanın Sınırlılıkları ve Karşılaşılan Metodolojik Zorluklar: Bu araştırma, kıraat ve anlam bilim-edim bilim ekseninde önemli bulgulara ulaşmış olmakla birlikte, tabiatı gereği bazı metodolojik sınırlılıklara ve tatbikî zorluklara tabidir. Elde edilemeyen veya sınırları aşılamayan başlıca hususlar şunlardır:

Örneklem ve Literatür Sınırlılığı: Çalışmadaki tefsîr taramaları online veri tabanlarında yer alan klasik dönem tefsîrleriyle sınırlandırılmıştır. Modern dönem tefsîr ekollerinin kıraat farklılıklarına getirdiği anlambilimsel yaklaşımlar çalışmanın hacmi gereği inceleme dışı bırakılmıştır. Dolayısıyla elde edilen bulgular, tüm tefsîr tarihini değil, yalnızca belirlenen ve ekte de ifade edilen klasik literatürün genel semantik eğilimini yansıtmaktadır.

Kavramsal Tasnif ve Sübjektivite Problemi: Kadim müfessirlerin iç içe geçmiş, çok katmanlı ve bazen muğlak ifadelerini modern anlambilimin sınırları belirgin kategorilerine (fizikî, ontolojik, epistemik vb.) yerleştirmek ciddi bir tasnif zorluğu doğurmuştur. Belirsiz ifadelerin tek bir sınıfa dahil edilme mecburiyeti, araştırmacı sübjektivitesi riskini taşımakta olup; nitel verilerin nicel grafiklere indirgenmesi, klasik metinlerin taşıdığı bazı ince nüansların gözden kaçmasına neden olabilmektedir.

Teori ve Nakil Gerilimi: Modern dilbilim araçlarının Kur'ân metnine uygulanması esnasında, metnin salt felsefi ve seküler bir dilbilim nesnesine indirgenmesi riskiyle karşılaşılmıştır. Anlam bilimin soyut analitik yapısı ile kıraat ilminin naklî ve tevkîfî doğası arasındaki bu gerilimi dengelemek zorlu bir süreç olmuş; rivayet ve nüzûl bağlamından kopuk aşırı anlam bilimsel yorumların ilahî muradı tahrif etme tehlikesine karşı sürekli bir metodolojik teyakkuz gerekmiştir.

Gelecek Araştırmalara Yönelik Teklif ve Öneriler: Bu tez çalışmasının ulaştığı neticeler ve aşamadığı sınırlılıklar ışığında, bundan sonraki araştırmalar için şu hususlar teklif edilmektedir:

Eş Zamanlı Semantik Çalışmalarında Kıraatin Gerekliliği: Bu çalışmanın bulguları ışığında, akademik literatürde yürütülen Kur'ân semantiği araştırmalarına dair önemli bir metodolojik eksikliğin giderilmesi elzem görülmektedir. Günümüz tefsîr ve

dilbilim çalışmalarında, belirli bir kavramın veya kökün eşzamanlı veya artzamanlı semantik analizini merkeze alan pek çok tez ve makale kaleme alınmasına rağmen, bu araştırmaların büyük bir kısmında kıraat ilminin verilerinin bütünüyle göz ardı edildiği müşahede edilmiştir. Halbuki bu tezin ulaştığı neticelerin de açıkça ortaya koyduğu üzere, bir kökün Kur'ân metnindeki semantik haritası, o köke ait kıraat vecihlerinin sağladığı morfolojik, fonetik ve edim bilimsel katkılar hesaba katılmadan eksiksiz bir şekilde çıkarılamaz. Bu itibarla, gelecekte yapılacak kavram ve kök merkezli anlambilim çalışmalarında, incelenen lafza dair farklı kıraat vecihlerinin bulunup bulunmadığının mutlak surette kontrol edilmesi metodolojik bir zorunluluk olarak teklif edilmektedir. Yapılan taramalar neticesinde şayet ilgili köke veya kavrama ait kıraat farklılıkları tespit edilirse, bu vecihlerin Kur'ân'ın ihtilâf-ı tenevvü ilkesi gereği çalışmanın içinde müstakil bir başlık altında muhakkak tahlil edilmesi gerekmektedir. Şayet incelenen kelimeye dair herhangi bir kıraat farklılığı mevcut değilse, araştırmacının bu durumu çalışmasının yöntem veya bulgular kısmında açıkça beyan etmesi, akademik şeffaflık ve Kur'ân ilimlerine duyulan metodolojik hassasiyetin bir gereğidir. Böylesi bir usulün yerleşik hâle gelmesi, anlambilim ile kıraat disiplinleri arasındaki kopukluğu giderecek ve Kur'ân semantiği çalışmalarının ilahî hitabın çok katmanlı yapısına çok daha sadık bir zeminde yürütülmesini sağlayacaktır.

Şâz Kıraatlerin ve Müdrec Rivayetlerin Semantik Tahlili: Bu çalışmada ağırlıklı olarak sahih/mütevâtir kıraatler merkeze alınmıştır. Gelecek çalışmalarda, İslâm hukukunda ve tefsîrde bir çeşit 'beyan ve tahsis' işlevi gören şâz kıraatlerin ve müdrec rivayetlerin, modern anlambilim matrisleri kullanılarak müstakil bir şekilde incelenmesi literatüre büyük katkı sağlayacaktır.

Disiplinlerarası Uygulama Alanlarının Genişletilmesi: Kıraat vecihlerindeki k-odak ve s-odak gibi bilgi yapısı değişimleri ile bileşimsel matrislerin (özellikle Ahkâm ve Müteşâbih âyetler özelinde) sadece tefsîr alanında değil; fıkıh, kelâm ve iletişim bilimleri uzmanlarının da katılımıyla ortak projelere dönüştürülmesi önerilmektedir.

Göstergebilim (Semiyotik) ve Kıraat İlişkisi: Kıraat farklılıklarının sadece anlambilimsel boyutta kalmayıp; fonetiksel değişimlerin (kalın/ince harf uyumları, med ve gunnelerin psikolojik tesiri vb.) göstergebilim (semiyoloji) açısından da bağımsız tez

çalışmalarına konu edilmesi, ilahî hitabın mucizevî ses-anlam mimarisini çok daha derinlemesine ortaya koyacaktır.

KAYNAKÇA

Abdelgelil, Mohamed Fathy Mohamed vd. "The Impact of Irregular Qiraat on Arabic Semantics and Dialects". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 11/7 (27 Temmuz 2021), 1672-1676. https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v11-i7/10670

Abd-el-Jalil, J. M. *Marie et l'Islam*. Paris: Beauchesne, 1950.

Acar, Mehmet Maşuk. *Kıraat İlminde Şâz Meselesi*. Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2023.

Ahmad, Hishomudin. "Stylistics, Semantics, and Revelation: Reflections on a Scholarly Journey through Qur'anic and Arabic Linguistic Studies". *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)* 9/7 (2025), 2647-2659. https://doi.org/10.47772/IJRISS.2025.907000215

Aḥmed, Ebû ʿAbdurraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî (ö.170/787) el-Ḫalîl b. *Kitâbu'l-ʿAyn*. ed. İbrahim es-Sâmerrâʾî Mehdî el-Maḫzûmî. 8 Cilt. Beyrut-Lübnan: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Ahtal, Ebî Mâlik Ġiyâṯ b. Ġavṯ et-Taġlebî el-. *Şiʿru'l-Aḫṭal Ebî Mâlik Ġiyâṯ b. Ġavṯ et-Taġlebî (ö. 75/694)*. ed. Faḫruddîn Ḳabâve. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muʿâṣır-Dâru'l-Fikr, 4. Basım., 1416.

Akaslan, Yaşar. "Kur'ân Yorum Faaliyeti Olarak Kırâat İlmi (Hüküm Âyetleri Çerçevesinde)". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/5 (Mayıs 2018), 58-76.

Akçakoca, Yusuf. *Sözdiziminin Anlambilim Boyutu-Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam-*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2019.

Akdağ, Soner. *Dil Evrensellikleri ve Dilbilim Tipolojisi Bağlamında Arapça*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Akīle, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Safâ Hakkı vd. Şarika: Câmiatü'ş-Şârika, 1. Basım, 2006.

Akpınar, Ahmet. *Türkçe Kur'an Tercümelerindeki Dinî Eşdeğerlerin Semantik Açısından İncelenmesi (XI-XV. Yüzyıllar Arası)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Aksan, Doğan. *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlamblimi*. Ankara: Engin Yayın Evi, 4. Basım, 2006.

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2015.

Akşehirli, Soner. *Biçimsel Anlambilim: Temel Kavramlar*. Ankara: Anı Yayıncılık, 1. Basım, 2021. https://ws1.turcademy.com/ww/webviewer.php?doc=91457

Akyıldız Ay, Didem. "Ses Sembolizmi ve Ses-Anlam Uyumunun Farklı Bir Sınıflandırma Denemesi". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 57/57 (2017), 17-27. https://doi.org/10.26561/iutded.369143

Akyüz, Yusuf. *Arap Dilnide Edimbilim*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Yayınlanmış Doktora, 2020. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=fl0Kw4p1rmMDotyKRdYv1NSv2mNTzXrZVs5ZEfQLyfwxLyM8levi0t-F-w8UFEBq

Al-Heeh, Sami. "Kinds of Meaning in Classical Arabic from More Recent Denotational Theory Perspectives". *e-Journal of Linguistics* 15/1 (Ocak 2021), 126-154. https://doi.org/10.24843/e-jl.2021.v15.i01.p15

Alptekin, Zeynel Abidin. *Kuran 'da iman kavramının semantik analizii*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2009.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)". *İslam Düşünce Atlası*. 2025. Erişim 26 Kasım 2025. https://islamdusunceatlasi.org/fahreddin-er-razi/78

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2006.

Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-mesânî*. ed. Ali Abdülbârî Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Andrason, Alexander. "The Complexity of Verbal Semantics—An Intricate Relationship Between Qatal and Wayyiqtol". *Journal of Hebrew Scriptures* 16 (2016). https://doi.org/10.5508/jhs.2016.v16.a4

Aristoteles. *Organon IV: İkinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

Arslan, Elif. *Vahiy sürecinde hnf kökünün semantik açıdan incelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2012.

Aslan, İbrahim. "Kelāmullāh Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği". *Ankara Üniversitesi İlāhiyāt Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 131-150. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001018

Asutay, Muhammet Mücahit. *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013.

Atik, Abdülaziz. *İlmü'l-Beyan*. Beyrut, Lübnan: Daru'n-Nahda el-Arabiyye li't-Tıbaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1982.

Atmaca, Şeyda. *Ḳırāat-i ʿAşera Bağlamında İmāle ve Dil Bilimsel Analizi*. Samsun, Türkiye: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Avcu, Kasım Müminoğlu - Çelik, Özlem Çakar. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Pandemi Kavramına Yönelik Metaforik Algıları". *Turkish Journal of Educational Studies (TURKJES)* 10/1 (Ocak 2023), 61-84. https://doi.org/10.33907/turkjes.1140209

Avşar, Ayşe. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müfessir, Bağlam ve Rivayetlerin Rolü*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Aydemir, Âdem. "Orta Türkçede 'Eski' ve 'Yeni' Sözcükleri". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 43 (Mayıs 2017), 55-64.

Aydın, Bünyamin. *Arap Dilinde Lafız–Mana İlişkisi - İşlevsel Anlam–Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Aytekin, Ayşe. *"N-Ş-E" kökünün Kur'an'daki yaratma ile ilgili kavramlar çerçevesinde semantik analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2019.

Ayverdi, İlhan. Kubbealtı Neşriyat, 2005. http://lugatim.com/

Azılı, Kürşat. "Bilişsel Bir Mekânlaştırma Biçimi: Eski Uygurcada Zihin Metaforları ve Buna Bağlı Sözcüksel Seçimler". *Gazi Türkiyat* 35 (2024), 25-38.

Bach, Kent. “The top 10 misconceptions about implicature”. *Drawing the Boundaries of Meaning: Neo-Gricean studies in pragmatics and semantics in honor of Laurence R. Horn*. ed. Betty J. Birner - Gregory Ward. 21-30. Amsterdam: John Benjamins, 2006. https://doi.org/10.1075/slcs.80.03bac

Bach, Kent - Harnish, Robert M. *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1979.

Balcı, Hülya Aşkın. “Edimbilim ve Gramer İlişkisi”. *International Journal of Languages’ Education and Teaching* 5/4 (Aralık 2017), 556-566.

Balcı, Yahya. “Secâvendî’nin ‘Aynü’l-me‘ânî Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/2 (31 Aralık 2025), 695-725. https://doi.org/10.61272/duid.1735634

Baran, Burhan. “16.Yüzyıldan Günümüze Anlam Değişmeleri Üzerine Bir İnceleme”. *International Journal of Filologia* 1 (Aralık 2018), 1-31.

Baş, Münir. “tat- Eyleminin Anlam Genişlemesi Üzerine Bir İnceleme”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/2 (Ağustos 2021), 1538-1557. https://doi.org/10.34083/akaded.961005

Bauer, Thomas. *Dünyanın Tekdüzeleşmesi: Müphemlik ve Çaşitlilik Kaybı Üzerine*. çev. Mücahit Kaya. İstanbul: Albaraka Yayınları, 1. Basım, 2021.

Bayram, Abdullah. “Kurtubî’nin el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân Adlı Tefsirinin Rivayet Metodu Açısından Değerlendirilmesi”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 10 (Aralık 2019), 5-58.

Bayram, Enver. “Kur’ân-ı Kerīm’de Yön Kavramı”. *Turkish Academic Research Review (TARR)* 8/2 (Haziran 2023), 978-987. https://doi.org/10.30622/tarr.1244479

Bâz, Muhammed Abbas el-. *Mebâhis fî İlmi’l-Kırâât maʿa Beyâni Usûli Rivâyeti Hafs*. Kahire: Dârü’l-Kelime, 1. Basım, 1425.

Bazemül, Muhammed b. Ömer. *el-Kıraât ve Eseruhâ fi’t-Tefsîr ve’l-Ahkâm*, 1992.

Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes‘ûd. *Meâlimü’t-Tenzîl fî Tefsîri’l-Kur’ân*. ed. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1. Basım, 2000.

Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes‘ûd. *Meʿālimü’t-Tenzīl fī Tefsīri’l-Ḳurʾān*. ed. Muḥammed ʿAbdullāh en-Nemr vd. Riyāḍ: Dār Ṭıybe li’n-Neşr ve’t-Tevzīʿ, 4. Basım, 1997.

Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilgânî ed-Dimyâtî el-. *İthâfü fudelâi’l-beşer fi’l-kırâati’l-erba‘a ‘aşer*. thk. Enes Mahra. 1 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2006.

Beyzâvî, Ebû Saʿîd ʿAbdullâh b. ʿÖmer Şîrâzî. *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Teʾvîl*. thk. Muḥammed ʿAbdurrahman el-Marʿaşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Turâṯi’l-ʿArabî, 1. Basım, 1418.

Bilican, Mustafa. *Kıraatlerin Tevcihinde Temîm Lehçesinin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. https://drive.google.com/file/d/1VrD2Up54_UZKeiw6E7JUbuS8SrdVxQRh/view?usp=sharing

Bingöl, Abdullah. “Kur’an’da Münafıkların Tenkidi”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Nisan 2016), 149-168.

Blank, Andreas. “Why Do New Meanings Occur? A Cognitive Typology of the Motivations for Lexical Semantic Change”. *Historical Semantics and Cognition*. ed. Andreas Blank - Peter Koch. 61-90. Berlin: Mouton de Gruyter, 1999.

Bostan, Osman. “Ferşī Ḳırā’at Farḳlılıḳlarının Tevcīhi ve Mānāya Delāleti: el-Baḳara 2/245 (فَيُضَاعِفَهُ) ve el-A‘rāf 7/57 (بُشْرًا) Örneği”. *İslāmī İlīmler Dergisi* 42 (Mart 2026), 111-132. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1836391

Botaş, Mehmet. *Kur’an-ı Kerim’de Be’s Kavramı ve Semantik Tahlili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Bozmaz, Enes. *Kıraat İlminde İhtiyâr ve İştihâr*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023. https://drive.google.com/file/d/1J_FjHmxJL0e0AJMnJG5yBWblajYnHZHZ/view?usp=sharing

Brinkman, John A. vd. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. ed. Erica Reiner - Robert D. Biggs. 21 Cilt. Chicago, Illinois / Glückstadt, Germany: The Oriental Institute, University of Chicago and

J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 2. Basım, 1982. https://isac.uchicago.edu/research/publications/chicago-assyrian-dictionary

Bûcâdî, Halîfe. *Fi'l-Lisâniyyâti't-Tedâvüliyye: Muhâveletün Te'sîliyyetün fi'd-Dersi'l-Arabî el-Kadîm*. Cezayir: Beytü'l-Hikme, 1. Basım, 2009.

Buḫârî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm el-Buḫârî el-. *Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî*. thk. Muṣṭafa Dîb el-Buġâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Keṯîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.

Buladı, Kerim. "The Importance of Holistic Approach and the Relation of Meaning and Context for Understanding Quran". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012), 27-58.

Bulut, Melek. *Kıraat İlminde Şâzzın Anlamsal Seyri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025. https://drive.google.com/file/d/1QUuMaiW1cw0I1qFT4WHhjoGNb6QN7UPK/view?usp=sharing

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârul-Fikr, ts.

Büyükorhan, Handan Nihal. *Kıraat İlminin İnterdisipliner Açıdan Önemi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025. https://drive.google.com/file/d/1Bq2JM7GqXclXDOs6IaxXGghi08c9gRgd/view?usp=sharing

Büyüköztürk, Soner vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pagem Akademi, 14. Basım, 2014.

Can, Hasibe. "Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Sîret İlişkisi". *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 7 (Aralık 2020), 248-251.

Cebel, Muhammed Hasan. *el-Muʿcemü'l-iştikākī el-muaṣṣal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Kāhire: Mektebetü'l-Ādāb, 1. Basım, 2010.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. ed. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga*. thk. Ahmed Abdülgafur el-Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlim, 4. Basım, 1987. https://plaid-bass-870.notion.site/es-S-h-h-1f1d1e252bc2805db03ac1b1dd66fb3c?pvs=4

Clark, Herbert H. “Bridging”. *Theoretical Issues in Natural Language Processing*. ed. R. C. Schank - B. L. Nash-Webber. 169-174. New York: Association for Computing Machinery, 1975. https://doi.org/10.3115/980190.980237

Condon, John C. *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Coşkun, Volkan. *Türkçenin Ses Bilgisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Basım, 2010.

Cuypers, Michel. *The Composition of the Qur’an: Rhetorical Analysis*. çev. Jerry Ryan. London: Bloomsbury Academic, 2015. https://almuslih.org/wp-content/uploads/Library/Cuypers,%20M%20-%20The%20Composition%20of%20the%20Qur%E2%80%99an.pdf

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü’l-İ’câz: Sözdizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Cürcānī, Abdülḳāhir b. Abdurraḥmān el-. *Delāʾilü’l-İʿcāz fī ilmi’l-meʿānī*. ed. Maḥmūd Muḥammed Şākir. Kahire - Cidde: Maṭbaatü’l-Medenī - Dārü’l-Medenī, 3. Basım, 1992.

Çaharbağlı, Abdusalam. “Kıraat İlmi ve Arap Dili: Tarihsel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım”. *Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2025), 391-420.

Çakıcı, İrfan. “Kur’ân’ın Korunmasında Ḥıfẓ ve Kitābet”. *Şarkiyat* 11/2 (Ağustos 2019), 573-597. https://doi.org/10.26791/sarkiat.531685

Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016. https://drive.google.com/file/d/1_9JNEaT3f9wkrWCJIFWZTILPSijGAkRq/view?usp=sharing

Çakır, Cemal. “Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 24/3 (2004).

Çardak, Fatih. “Kırâat - Dilbilim İlişkisi ve İ’rabî Farklılıkların Kırâat Üzerindeki Etkisi”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Ağustos 2025), 413-429. https://doi.org/10.52115/apjir.1702185

Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi: Kur’ân’ın Farklı Yorumlarına Tesir Eden Kıraatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.

Çetinel, Hasan. *Dinî Kavramların Semantik Analiz Yolu İle Öğretiminin İmkan ve Sınırları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

Çıtır, Aslan. "Ebū Bekr Şu'be ve İbn Zencele Tertībinde A'rāf Sūresinin Bazı Āyetlerindeki Ḳırā'at Farḳlılıḳları ve Bunların Tefsīre Etkisi". *Amasya İlāhiyāt Dergisi* 20 (Haziran 2023), 202-231. https://doi.org/10.18498/amailad.1254742

Çiçek, Hüseyin. *İşlevsel Dilbilgisi Çerçevesinde Arap Dilinde Edimbilimsel Sözdizim Ve Cürcânî'deki Temelleri*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Çimen, Abdullah Emin. "Kur'ân'da Ritmik Yapı Fâsıla ve Üslûp Açısından Bir Deneme". *Dinî Araştırmalar* 10/29 (Haziran 2007), 189-236.

Çöllüoğlu, Mahmut Sami. *Kur'ân-ı Kerîm'de Kdy Kökünün Semantik Incelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2010.

Çürük, Yasemin. "Sözcükbilim". *Dilbilim: Teorik ve Uygulamalı Alanlar*. 371-404. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020. https://ws1.turcademy.com/ww/webviewer.php?doc=78917

Dağ, Ahmet. "Arap Dili ve Lehçelerinin Yedi Harf ve Mütevatir Kıraâtler ile Olan İlişkisi". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 3/2 (Ağustos 2023), 598-613.

Dağ, Mehmet. *İhticâc Bağlamında- Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. 1 Cilt. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*. 4 Cilt. BAE: Câmi'atü'ş-Şârika, 1. Basım, 1988.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmiʿu'l-beyân fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*. 4 Cilt. Câmiatü'ş-Şârika, 4. Basım, 2007.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Ahrûfü's-seb'atü li'l-Kur'ân*. thk. Abdulmüheymin Tahhân. 1 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Menâra, 1. Basım, 1986.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan. 4 Cilt. 'Ammân: Dâru 'Ammâr, 1. Basım, 2001.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*. thk. Otto Trezel. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1984.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*. thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şağdelî. 1 Cilt. Hâil: Dâru'l-Endülüs, 1. Basım, 2015.

De Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.

Demir, Erdoğan. *Dil coğrafya ilişkisi bağlamında Arapça = Arabic in the context of language-geography relationship*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Demir, Ömer. *Din Eğitiminde Anlamlı Öğrenme*. ed. Fatma Göçmen. Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2024. https://www.ilahiyatyayin.com/wp-content/uploads/2025/01/1409.-OMER-DEMIR-ekitap-kapak-ve-metin-02.pdf?

Demir, Sezgin - Sinan, Ahmet Turan. "Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Anlam Yapıları Üzerine Öğrencilerin Özyeterlik Algıları". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 683-702. https://doi.org/10.17860/mersinefd.322455

Demirbaş, Ebrar. "Delalet İlminin Dilsel Açıdan İncelenmesi ve Arapça Öğretimine Katkısı". *Genç Mütefekkirler Dergisi (GEMDER)* 2/1 (Haziran 2021), 137-156.

Demircigil, Bayram. *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014. https://drive.google.com/file/d/1N3d-iWe2gektP6-wBwv4DIP_SaYEUg5-/view?usp=sharing

Derrida, Jacques. *Göstergebilim ve Gramatoloji*. çev. Tülin Akşin. İstanbul: Afa Yayınları, 1994.

Dijk, Teun A. Van. *İlmü'n-nass: Medhalün mütedâhilü'l-ihtisâsât*. çev. Saîd Hasen Buhayri. Kahire: Dârü'l-Kâhire li'l-Kitâb, 1. Basım, 2001.

Dilidüzgün, Şükran. *Metindilbilim ve Türkçe Öğretimi: Uygulamalı Bir Yaklaşım*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2021.

Dimyâṭî, Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b ʿAbdülġanī eş-Şehîr bi'l-Bennâʾ. *İtḥâfu Fuḍalâʾi'l-Beşer fi'l-Ḳırâʾâti'l-Arbaʿa ʿAşer*. ed. Enes Mehre. Beyrût, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 3. Basım, 2006. https://app.turath.io/book/10010

Dimyâtî, Şehâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-. *İtḥâfü fuḍalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbaʻate ʿaşer*. ed. Enes Mehre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.

Dinar, Talat. “Anlambilim”. *Dilbilim: Teorik ve Uygulamalı Alanlar*. 209-239. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020. https://ws1.turcademy.com/ww/webviewer.php?doc=78917

Dinçoglu, Hafize. *Kıraatlerde Tevkîfîlik ve İctihadîlik Olgusu*. Erzurum, Türkiye: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2024. https://drive.google.com/file/d/1hd3PH7mCgdCugWRwzpJXmGrY8MxGyRBe/view?usp=sharing

Düzgün Uluyol, Kıymet. “Söylem Çözümlemesinde Bağlam”. *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi* 10 (2025), 116-125. https://doi.org/10.48147/dada.1653602

Ebû Alî Fârisî, Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed. *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb‘a*. ed. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî. Dımaşk/Beyrut: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 2. Basım, 1993.

Ebû Bekir Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b Abdurraḥmân b. Ali b Abdurraḥmân el-Ḥaddâd ez-Zebîdî el-Hadâdî. *Keşfu’t-Tenẓîl fî Taḥkîki’l-Mabâḥiṯ ve’t-Teʾvîl*. ed. Hişâm b. Abdu’l-Karîm el-Bedrânî Mūṣilî. İrbid: Dârü’l-Kitâbi’l-Selṭânîyye el-Ṭeqâfiyye - Ürdün - İrbid, 1. Basım, 2008.

Ebu Davud, Suleyman b. el-Es’as es-Sicistani. *Sünen-i Ebû Davud*. ed. Suayb Arnaut - Muhammed Kamil Karah-Belli. Dimask - Beyrut: Daru’r-Risaleti’l-Alemiyye, 1. Basım, 2009.

Ebû Ḥayyân, Muḥammed b. Yûsuf b. ʿAlî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fi’t-Tefsîr*. thk. Ṣıdḳî Muḥammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Daru’l-Fikr, 2000.

Ebû Muḥammed el-Beğavî, el-Ḥuseyn b. Mesʿûd b. Muḥammed b. el-Ferrâʾ. *Meʿâlimu’t-Tenzîl*. thk. ʿAbdurrezzâḳ el-Mehdî. 5 Cilt. b.y.: Dâru İḥyâi’t-Turâṯi’l-ʿArabî, 1420.

Ebû Muḥammed el-Beğavî, el-Ḥuseyn b. Mesʿûd b. Muḥammed b. el-Ferrâʾ. *Meʿâlimu’t-Tenzîl*. thk. Muḥammed ʿAbdullâh en-Nemr v.dğr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Ṭaybe, 1417/1997.

Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbu’d-dîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidü’l-Vecîz ilâ ʿUlûmin Teteʿallaḳu bi’l-Kitâbi’l-ʿAzîz*. ed. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Ṣâdir, 1975.

Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbu'd-dîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *İbrâzü'l-meʿânî min Ḥırzi'l-emânî*. ed. İbrâhim Atve Avad. Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1982.

Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbu'd-dîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Kur'ân ve Kıraati: -el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz-*. çev. Davut Ağbal; Nesrişah Saylan. Ankara: Sonçağ Yayıncılık Matbaacılık, 1. Basım, 2020.

Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm. *Fezâilü'l-Kur'ân*. ed. Mervân el-Atıyye vd. Şam - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1995.

Ebû'l-Leyṯ es-Semerḳandî, Naṣr b. Muḥammed. *Baḥru'l-ʿUlûm*. thk. Maḥmûd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Ebü's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-ʿakli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Ebyârî, İbrâhîm b. İsmâʿîl (ö. 1994) el-. *el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye*. 11 Cilt. Müessesetü Sicilli'l-ʿArab, 1405.

Elyıldırım, Selma. "Üretici Sözlük Kuramının Anlambilimdeki Yeri". *Avrasya Terim Dergisi* 5/2 (2017), 1-13.

Emîn, Muhammed b. Sîdî Muhammed Muhammed el-. *el-İsnâd ʿinde ʿulemâi'l-kırâât*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 2004.

Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-. *Îzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. ed. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Matbû'âtü Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1971.

Eraslan, Yunus. "Kelâm Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları". *Kader* 20/1 (2022), 134-1159. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1099429

Erden, Muhammet Kasım. *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2022.

Eren, A. Cüneyt - Uludaş, İbrahim. "Kıraat Farklılıklarının Fatiha Süresinin Yorumlanmasındaki Rolü" 9/2 (2014), 623-637. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6521

Ertürk, Emre. "Yerli Diziler, Kuşaklar ve Dönüşümün İzleri: Kod Adı Kırlangıç Dizisinin Dijital Yerlileri Üzerine Bir Analiz". *Kronotop İletişim Dergisi* 2/2 (2025), 294-319.

Esterâbâdî, Muhammed b el-Hasen er-Razî (ö. 688/1289). *Şerhu Şâfiye İbnü'l-Hâcib*. ed. Muhammed Nûr el-Hasen vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975. https://app.turath.io/book/21567

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Meʿâni'l-kırâʾât*. Riyad: Merkezu'l-Buhûs fî Külliyyeti'l-Âdâb - Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, 1. Basım, 1991.

Ezherî, Ebû Manṣûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî. *Tehẕîbu'l-Luğa*. thk. Muḥammed ʿAvḍ Mirʿab. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 2001.

Fakhir, Ateka Majid. "Cognitive Linguistics: A Brief Overview of the Key Elements". *Tasnim International Journal for Human, Social and Legal Sciences* 3/5 (15 Kasım 2024), 256-271. https://doi.org/10.56924/tasnim.s2.2024/12

Faruq, Umarul. "Implications of Various Qiraah Mutawatirah on the Interpretation of Legal Verses". *Proceeding of 2nd International Conference on Education, Society and Humanity* 3/1 (2025), 984-988.

Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-ʿAyn*. ed. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Ferrâʾ, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'âni'l-Kur'ân*. ed. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 1. Basım, 1955. https://app.turath.io/book/23634

Fırıncı, Davut. "Arap Dilinde Meçhûl Ecvef Fiillerdeki Fonetik Değişim ve Kur'ân-ı Kerîm'e Yansıması". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2020), 187-212. https://doi.org/10.30561/sinopusd.735948

Fîrûzâbâdî, Mecruddîn Ebû Tâhir Muḥammed b. Yaʿḳūb. *Beṣâʾiru Ẕevî't-Temyîz fî Letâʾifi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*. ed. Muḥammed ʿAlî en-Neccâr. 4 Cilt. Kahire: el-Meclisu'l-Aʿlâ, ts. https://www.notion.so/Be-iru-evi-t-temy-z-f-le-ifi-l-kit-bi-l-az-z-23fd1e252bc28081aad3d5f9956c377a

Fîrûzâbâdî, Mecruddîn Ebû Tâhir Muḥammed b. Yaʿḳūb. *el-Ḳāmûsü'l-Muḥîṭ*. ed. Muḥammed Naʿîm el-ʿArḳasûsî. Beyrût: Müʾessese't-Risâle li't-Ṭibâʿa ve'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 8. Basım, 2005.

Fîrûzâbâdî, Muḥammed b. Yaʿḳūb. *Tenvīru'l-mikbās min Tefsīri İbn ʿAbbās*. Beyrūt: Dārü'l-Kutūbi'l-ʿİlmiyye, ts.

Garrard, Kerri Anne. “Linear transmission of ‘whiteness’: A textual analysis of a year 9 ‘timeline’”. *Historical Encounters: A journal of historical consciousness, historical cultures, and history education* 10/2 (2023), 14-29.

Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod ve Kur’ân’da “القوم/Kavm” Kelimesinin Semantik analizi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2018.

Gırnâtî İbnü’l-Bâziş, Ebû Ca‘fer Aḥmed b. Alî el-. *el- İḳnaʿ fi’l-kırâʿâti’s-sebʿ*. b.y.: Dâru’ṣ-ṣaḥabe li’t-Turâṯ, ts.

Google. “Colab”, Kasım 2025. https://colab.research.google.com/

Google. “Gemini”, Kasım 2025. https://gemini.google.com

Gök, Hatice. *Bir Lügat Kitabının Kıraat Ve Tefsir Kavramlarına Kaynaklık Değeri -El-Okyânûsü’l-Muhît Örneğinde-*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025. https://drive.google.com/file/d/1dr8ib7Ds3TYD1NxABusr1AtOyEPol1Va/view?usp=sharing

Göktaş, Bilal. *Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi Üzerine Bir Mukayese (Te’vîlât ve Keşşâf Örneği)*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022. https://drive.google.com/file/d/1K5dsmE804NwP6wBQD8H7ZV_G2dhhNJzO/view?usp=sharing

Gömeçci, Emin. *Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi: Hz. İbrahim (A.s.) Kıssası Örneği*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025. https://drive.google.com/file/d/1-0zCENEnMWpuZ84mVaGUE6MrTPeOEOyL/view?usp=sharing

Grice, H. Paul. “Logic and conversation”. *Speech acts*. ed. Peter Cole - Jerry L. Morgan. 41-58. Brill, 1975.

Guiraud, Pierre. *Anlambilim: La Sémantique*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Gelişim Yayınları, 1975.

Gül, Habip. *Kur’an-ı Kerim’de hüsran kavramının semantik analizi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2012.

Gündoğdu, Ayşe Eda. *Sözcük Anlambilimi Açısından Türkçede Sıfatlar: Anlam Tercihi ve Söylem Ezgisi Görünümleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE,

Yayınlanmamış Doktora, 2018. https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/67261

Gündoğdu, Ayşe Eda. "Türkçede Etkin Alanların Bilişsel Anlambilim Açısından İncelenmesi: 'Kırmızı' Sıfatı Örneği". *Mersin Üniversitesi Dil ve Edebiyat Dergisi* 16/2 (Temmuz 2019), 111-133.

Güneş, Ahmet. "Göstergebilim Tarihi". *NWSA-Humanities* 8/4 (Ekim 2013), 395-423. https://doi.org/10.12739/NWSA.2013.8.4.4C0172

Güneş, Esma. *Kur'an'da Kadınla İlgili Kelimelerin Semantik Tahlili*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Hacıbekiroğlu, Abdullah - Yurttaş, Tahsin. "Anlam Değişimi". *Mütefekkir* 4/8 (Aralık 2017), 457-468. https://doi.org/10.30523/mutefekkir.375164

Hâfiyân, Ahmed Mahmûd Abdüssemî' el-. *el-Vâfî fî keyfiyyeti tertîli'l-Kur'âni'l-kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.

Hamdî, Ahmed. *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*. ed. Atabey Kılıç. Kayseri: Laçin Yayınları, 2007.

Hanay, Necattin. *Kur'an Tefsirinde Kıraat Farklılıklarının Rolü: Zeccâc ve Taberî Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Yayınlanmış Doktora, 2015. Pdf Arşivimde (GoodReader/Müelliflere Göre)

Harbî, Hüseyin b. Alî b. Hüseyin el-. *Kavâidü't-tercîh inde'l-müfessirîn: Dirâse nazariyye tatbikiyye*. Riyad: Dâru'l-Kāsım, 2. Basım, 2008.

Hasîrizade, Elif Efendi. *en-Nuru'l-Kur'an fi Şerhi Lugati'l-Kur'an: Kur'an Lügati*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.

Ḫâzin, Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Muḥammed. *Lubâbu't-Teʾvîl fî Meʿânî't-Tenzîl*. thk. Muḥammed ʿAlî Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1. Basım, 1415.

Hearn, Jonathan. *"Perfect Hearts and Pure Pages": The Transmission and Recitation of the Qur'an in Mamluk Cairo—the Shāṭibiyya as a Case Study*. Cairo, Egypt: The American University in Cairo, Master Of Arts Thesis, 2025. Fountain.https://fount.aucegypt.edu/etds/2485

Heidinger, Steffen. "Informationsstruktur: Grundlagen". Graz, Austria, 2017. https://static.uni-

graz.at/fileadmin/_Persoenliche_Webseite/heidinger_steffen/Unterlagen_Lehre_Habil/heidinger_fr.informationsstruktur_ss17_ho.grundlagen.pdf

Heim, Irene. “File Change Semantics and the Familiarity Theory of Definiteness”. *Meaning, Use, and Interpretation of Language*. ed. Rainer Bäuerle vd. 164-189. Berlin: Walter de Gruyter, 1983.

Hızıroğlu, İsa. *Me’âni’l-Kur’ân Eser Geleneğinde Dil-Kıraat İlişkisi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023. https://drive.google.com/file/d/1OnynFfN96HXchXS5JZxb1rdJt8YOYV-x/view?usp=sharing

Hirik, Erkan. “Türkiye Türkçesi Duyu Fiïllerinde Anlam Ve Kelime Sikliği İlîşkisi”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 0/41 (31 Mayıs 2017), 53-53. https://doi.org/10.21563/sutad.317760

Hocaoğlu, Mustafa - Akkuş, Murat. “İbn Âşûr’un Tefsiri ve Tefsirinin Mukaddimesinde Ḳırāat Olgusu”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Aralık 2014), 25-55.

Işık, Gizem. “Etymology and Polysemy: A Non-Objectivist Approach to the Domain of Vision in the Semitic Languages”. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 17 (Temmuz 2018), 434-453. https://doi.org/10.5617/jais.6129

İbn Acîbe, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b el-Mehdî. *el-Bahru’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*. ed. Ahmed Abdullah el-Kureşî Reslân. Kahire: Hasan Abbas Zekî, 1999.

İbn Âşır, Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Ahmed. *Tenbîhü’l-ḫıllān bi-tekmîli Mevridi’ż-żamʾân [Mtb. Delîlü’l-ḥayrân ʿalâ Mevridi’ż-żamʾân içinde]*. Kahire: Dāru’l-Hadîş, 2005.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye li’n-Neşr, 1984.

İbn Āşūr, Muhammed et-Tâhir. “Ḳırāatlar Hakkında Bir Değerlendirme”. çev. Necdet Çağıl. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2001), 227-248.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdürrahmân b. Muhammed Râzî. *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*. ed. Es‘ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke - Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 3. Basım, 1999.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-Kurrâ*. ed. Cemâleddîn Muhammed and es-Seyyid Şeref Mecdî Fethî. 3 Cilt. Tanta: Daru's-Sahâbe li't-turâs, 1. Basım, 2009.

İbnü's-Sellâr, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Yûsuf b. İbrâhîm. *Ṭabaḳātu'l-ḳurrāʾi's-sebʿa ve żikru menāḳıbihim ve ḳırāʾātihim*. ed. Ahmed Muhammed Azzûz. Sayda - Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2003.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'dan Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.

İbn Cinnî, Ebû'l-Fetḥ ʿOs̱mân b. Cinnî el-Mevṣılî el-Bağdâdî. *el-Muḥteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâz̲i'l-Ḳırâʾât ve'l-Îḍâḥi ʿanhâ*. 2 Cilt. b.y.: Vezâratu'l-Evḳâf, 1420/1999.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâz̲z̲i'l-ḳırâʾât ve'l-îżâḥ ʿanhâ*. ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1998.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. ʿAbdullâh. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAzîz*. thk. Ḥuseyn b. ʿUkkâşe - Muḥammed b. Muṣṭafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûḳu'l-Ḥadîs̱e, 1423/2002.

İbn Ebî Zemenīn, Muḥammed b. ʿAbdillāh b. ʿĪsā b. Muḥammed el-Merī el-İlberī el-Mâlikī. *Tefsīru'l-Ḳurʾāni'l-ʿAzīz*. ed. Ḥusayn b. ʿUkkāşe - Muḥammed b. Muṣṭafā el-Kenz. el-Ḳāhire: el-Fârūḳ el-Ḥadīse, 1. Basım, 2002.

İbn Faris, Ahmed b. Zekeriyya el-Gazvinî er-Razi. *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979. https://www.notion.so/Mu-cem-me-y-si-l-lu-a-23fd1e252bc280bbaad3dfcf6cb42648

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemedânî. *İʿrâbü'l-kırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelühâ*. ed. Abdurrahman Useymîn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1992.

İbn Kemâl Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Tefsîru İbn Kemâl Bâşâ*. ed. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1. Basım, 2018.

İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿÖmer b. Keşîr ed-Dımeşḳî. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAẓîm*. thk. Muḥammed Ḥuseyn Şems ed-Dîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî. *Ğarîbu'l-Ḳur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1958. https://app.turath.io/book/3259

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin en-Nîsâbûrî. *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-aşr*. ed. Sübî' Hamza Hâkîmî. Şam: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1981.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*. thk. Şevkî Dayf. 1 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1400.

İbn Nûrüddîn, Muhammed b. Alî b. Abdillâh. *Teysîrü'l-beyân li-ahkâmi'l-Kur'ân*. ed. Abdülmuîn el-Harş. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2012.

İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b Muhammed (ö. 403/1013 [yaklaşık]). *Huccetü'l-kırâât*. ed. Saîd el-Efğânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

İbn ʿÂdil, Ebû Ḥafṣ Sirâc ed-Dîn ʿÖmer b. ʿAlî b. ʿÂdil el-Ḥanbelî ed-Dimeşḳî en-Nuʿmânî. *el-Lubâb fî ʿUlûmi'l-Kitâb*. thk. ʿÂdil Aḥmed ʿAbdulmevcûd - ʿAlî Muḥammed Muʿavviḍ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998. https://app.turath.io/book/9108

İbn ʿAṭiyye, Ebû Muḥammed ʿAbdulḥaḳ b. Ğâlib b. ʿAbdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz*. thk. ʿAbdusselâm ʿAbduşşâfî Muḥammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001.

İbnu'l-Hâʾim, Ebu'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Muḥammed b. ʿİmâduddîn Şihâbuddîn. *et-Tibyân fî Tefsîri Ğarîbi'l-Ḳurʾân*. thk. Ḍâḥî ʿAbdu'l-Bâḳî Muḥammed. Beyrut: y.y., 1423.

İbnü'l-Ahnef el-Yemenî, Aḥmed b. Ebî Bekr b. ʿUmar el-Cebelî el-Maʿrûf bi-İbnü'l-Aḥnef. *el-Bustân fî İʿrâbi Muşkilâti'l-Kurʾân: (mine'l-Enbiyâʾ ilâ âḫirihî - el-mevcûd min kitâbih)*. ed. Aḥmed Muḥammed ʿAbdürraḥmân el-Cendî. er-Riyâḍ: Merkezu'l-Meliki Faysal li'l-Buḥūṯ ve'd-Dirâsāti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2018.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fî ʿİlmi't-Tefsîr*. thk. ʿAbdurrezzâḳ el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1422/2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatü't-Ticariyyeti'l-Kübra, B. y., ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Muncidu'l-Muḳri'în ve Murşidu'ṭ-Ṭâlibîn*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1420/1999.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Taḥbîru't-Teysîr fi'l-Ḳırâ'âti'l-ʿAşr*. thk. Aḥmed Muḥammed Mufliḥ el-Ḳuḍât. Amman: Dâru'l-Furkân, 1421/2000.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Takrîbü'n-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*. ed. Mehmet Çaba. 1 Cilt. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2024.

İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat Ilişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015. https://drive.google.com/file/d/12CEjarA0GVpB-RhMPVTVJSvW-cpD4iu2/view?usp=sharing

Itır, Nurettin. *Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dımaşk, 1. Basım, 1414.

İbnü'l-Esîr, Ziyâeddîn Ebü'l-Feth Nasrullâh b. Muhammed. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*. ed. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. es-Serrî. *el-Uṣūl fi'n-Naḥv*. ed. Abdülḥüseyn el-Fetlī. Beyrut, Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Îcî, Muhammed b. Abdurrahmân. *Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2004.

İsferāyînî, İbrāhîm b. Muḥammed b. ʿArabşāh ʿIṣāmüddîn el-. *el-Aṭvel: Şerḥu telḫîṣi miftāḥi'l-ʿulūm*. ed. Abdülhamîd Hendâvî. Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

İsmâʿîl b. Amr el-Mukriʾ. *el-Luġāt fi'l-Kurʾân*. ed. Selahaddin el-Müncid. 1 Cilt. Kahire: Matbaʿatü'r-Risâle, 1. Basım, 1946. https://www.notion.so/el-Lu-t-f-l-Kur-n-1bad1e252bc280c1b23bf09d3ca84c45

İsmâʿil Ḥaḳḳı Bursevî, İsmâʿîl Ḥaḳḳî b. Muṣṭafâ el-İstânbûlî el-Ḥanefî el-Ḫalvetî. *Rûḥu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İşeri, Yunus. "Arap Lehçeleri ve Mushaf Hattı ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları". *Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 265-292. https://doi.org/10.33460/beuifd.1103873

İşsever, Selçuk. *Türkçede Bilgi Yapısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2000.

İz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kāsım es-Sülemî ed-Dımaşkī. *Tefsîru'l-Kur'ân: (el-Muḫtaṣar min Tefsîri'n-Nüket ve'l-ʿUyûn li'l-Mâverdî)*. ed. ʿAbdullâh b. İbrâhîm Vehbî. Beyrût: Dâr İbni Ḥazm, 1. Basım, 1996.

Janssen, Theo M. V. "Compositionality: Its Historic Context". *The Oxford Handbook of Compositionality*. ed. Markus Werning vd. 19-46. Oxford Handbooks in Linguistics. Oxford University Press, 2012. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199541072.013.0001

Janssen, Theo M. V. - Zimmermann, Thomas Ede. "Montague Semantics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Spring 2025., 2025. https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/montague-semantics/

Kādûsî, Abdürrâzık b. Hammûde el-. *Eserü'l-kırâʾâti'l-Kur'âniyye fi's-sınâʿati'l-muʿcemiyye: Tâcü'l-ʿarûs nemûzecen*. Helwan: Helwan Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2010. Şamile (أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية تاج العروس نموذجا) (عبد الرازق بن حمودة القادوسي)

Kafes, Mehmet. "Arapçada Kelime Oluşturma Yöntemleri ve Arapça'nın Diğer Diller Arasındaki Yeri". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 191-199.

Kāfī, Murād. *Simülāsyon Teorisi ve Arapça Dili Oluşum ve Zenginleşmesindeki Etkisi (Ḳur'ān-ı Kerīm'de Akustik ve Semantik Çalışma)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Kahraman, Cemal - Kılıç, Muhammed. "Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi: Fâtiha ve Bakara Sureleri Bağlamında Bir Değerlendirme". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 2/2 (Aralık 2024), 570-597. https://doi.org/10.5281/zenodo.14571383

Kalânisî, Ebü'l-İzz Muhammed b el-Hüseyn el-. *İrşâdü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî fi'l-kırâ'âti'l-ʿaşr*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1984. Şamile

Kalelioğlu, Murat. "Anlamlama Kuramı: Göstergebilimsel Eleştiri ve Edebiyat". *International Journal of Language Academy* 5/21 (01 Ocak 2017), 169-181. https://doi.org/10.18033/ijla.3809

Kanca, Fatih. "Kur'ân'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu 'Anlamak İçin Türkçe Kur'ân (Meâl)' Adlı Çalışma Örneğinde"". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 1-37. https://doi.org/10.33718/tid.1104762

Kara, Osman. "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (Şubat 2011), 73-94.

Kara, Ömer. "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' ve 'Furûk' Argümanlarının Mukayeseli Tahlili -el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (III)-". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (da-ad)* 4/1 (Şubat 2004), 117-146.

Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.

Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı (Hicri İlk Üç Asır)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE, 2009.

Karagöz, Mustafa. "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43/2 (2017), 313-363.

Kur'ân Yolu Meâli. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020. https://dijital.diyanet.gov.tr/File/Download?path=429_1.pdf&id=429

Karataş, Mustafa - Çiçek, Erhan. "Türkiye Türkçesinde Fiil Türeten Yapım Eklerinin Dizilim Biçimleri". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 15/3 (2025), 1527-1541. https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.1725408

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mahâsinu't-Teʾvîl*. ed. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed el-. *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*. ed. Hâlid Hasan Ebü'l-Cûd. Giza: Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 1. Basım, 2014.

Kaya, Mehmet Cüneyt. "Klasik Dönemde Felsefe". *İslam Düşünce Atlası*. 2025. Erişim 25 Kasım 2025. https://islamdusunceatlasi.org/felsefenin-klasik-cagi

Kaysadu, Bedri. *Kur'ânın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıkların Etkisi: İbn Kesîr Örneği*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023. https://drive.google.com/file/d/1F7uHZHzcwDI34ZP9jK44jHzw47mb7DO8/view?usp=sharing

Ḳaysî, Nûrî Ḥammûdî el-. *Şiʿru Ebî Zubeyd eṭ-Ṭâʾî (ö. 62/682): Cemʿuhû ve Taḥḳîḳuhû*. Baġdâd: el-Mecmaʿu'l-ʿİlmiyyu'l-ʿIrâḳî Maṭbaʿatu'l-Maʿârif, 1967.

Ḳazvînî, Celâlüddîn Ebü'l-Meâlî Muḥammed b. Abdurraḥmân el-. *el-Îżâḥ fî ulûmi'l-belâġa*. ed. Muḥammed Abdülmünʿim Ḫafâcî. Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Cîl, 3. Basım, 1993.

Keskin, Haluk. "Postmodernizm Bağlamında Tüketim Kültürü ve Reklamlara Yansıması: Postmodern Reklam Örneği Olarak QNB Finansbank 2020 Yılbaşı Reklamının Göstergebilimsel Analizi". *İletişim Çalışmaları Dergisi* 9/2 (2023), 119-148.

Keskin, Mustafa. *Kur'an'da h-k-m kökünün semantik analizi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış DoktoraTezi, 2017.

Khawaldeh, Sami. "Analysis of the Quranic Text Using Intertextuality: A Case Study of Two Lexemes". *Advances in Language and Literary Studies* 8/5 (Kasım 2017), 89-96. https://doi.org/10.7575/aiac.alls.v.8n.5p.89

Kılıç, Hulusi. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kılıç, Mehmet. *Şâz Kıraatlar Bağlamında Hasan Basrî Kıraatı Ve Özellikleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017. https://drive.google.com/file/d/1OVgArcuJUY2IUfqkDo1rsFCCqHKqZ9gx/view?usp=sharing

Kılıç, Mehmet - Pilgir, Muhammed. “Hicri II-IV. Asır Kıraat İhticâcı Uygulamalarının Sonraki Dönem Kıraat İhticâcı Uygulamalarına Etkileri: Neşru’l-Ḳırââti’l-‘Aşr Özelinde Bir İnceleme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (Haziran 2024), 327-352. https://doi.org/10.17335/sakaifd.1434229

Kılıç, Ramazan. “Dil Felsefesi Açısından Vokallerin Semantik Mahiyeti: Arap Dili Örneği”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 401-431. https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1442611

Kıran, Zeynel. *Dilbilim Akımları*. Ankara: Onur Yayınları, 2. Basım, 1996.

Kırık, Esra. “Divanü Lûgat-it Türk’ten Çağdaş Türkiye Türkçesine Deyimlerde Anlam Değişmeleri”. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]* 11/23 (Ekim 2025), 517-554.

Kirmânî, Ebü’l-Alâ’ Muhammed b. Ebi’l-Mehâsin. *Mefâtîhu’l-egânî fi’l-kırââti ve’l-me‘ânî*. ed. Abdülkerîm Mustafâ Müdlic. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2001.

Kirmânî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Hamza. *Lübâbü’t-tefâsîr*. ed. Abdullah b. Hamed el-Mansûr vd. Riyad: Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2008.

Kiss, Katalin É. “Identificational Focus and Information Focus”. *Language* 74/2 (Haziran 1998), 245-273. https://doi.org/10.2307/417567

Kocabıyık, H. İ. “Arap Dilinde Siyak (Bağlam): Dil Dışı Bağlam Örneği”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (2023), 1181-1196. https://doi.org/10.29000/rumelide.1252871

Koçak, Ayşenur. *Kıraatlerin Ahkâm Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024. https://drive.google.com/open?id=1gP7n1sDhhyl-OudRcdbMpt2Vd42Z0Uzz&usp=drive_fs

Korucuk, Mustafa - İlhan, Muhammed İkbal. “Edatlar Bāğlamında Ḳırā’at Farḳlılıḳlarının Yoruma Yansıması”. *Gümüşhāne Üniversitesi İlāhiyāt Fakültesi Dergisi* 15/29 (Ocak 2026), 531-555. https://doi.org/10.53683/gifad.1766561

Kotan, Şevket. “Mâ‘ûn Sûresi Özelinde Bir Kur’ân Hermenötiği Denemesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 803-822. https://doi.org/10.18505/cuid.1162608

Koyuncu, Recep. “Mekkî b. Ebî Tâlib’in el-Keşf ‘an Vücûhi’l-Kırâʾâti’s-Seb’ Adlı Eserine Tevcîhü’l-Kırâʾat Bağlamında Bir Bakış”. *Mütefekkir* 6/12 (31 Aralık 2019), 313-344. https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659182

Köktürk, Şaban - Eyrï, Semra. “Dilbilim ve Göstergebilim: Ferdinand De Saussure ve Göstergebilimi Anlamak”. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi* 2 (2013), 123-136.

Krifka, Manfred. “Basic Notions of Information Structure”. *Acta Linguistica Hungarica* 55/3–4 (2008), 243-276. https://doi.org/10.1556/ALing.55.2008.3-4.2

Kroeger, Paul. “Basic Concepts in Information Structure: Topic, Focus, and Contrast”. *GIALens* 11/1 (2017). paul_kroeger@gial.edu

Kroeger, Paul. “Frege on Compositionality and Substitutivity”. *Analyzing Meaning: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. LibreTexts, 2022. https://socialsci.libretexts.org/Bookshelves/Linguistics/Analyzing_Meaning_-_An_Introduction_to_Semantics_and_Pragmatics_(Kroeger)/12%3A_How_meanings_are_composed/12.03%3A_Frege_on_compositionality_and_substitutivity

Kudat, Aydın. *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016. https://drive.google.com/file/d/1bxXVB4OUXOykA4FNH4LnF39JVvxq9jNJ/view?usp=sharing

Kudat, Aydın. “Kur’an Kırâatı ile Arap Dilbilimi Münasebeti Üzerine”. *Turkish Studies - Religion* 15 (2020), 63-75.

Kudât, Muhammed Ahmed Müflih el- vd. *Mukaddimât fî ilmi’l-kırâât*. Amman: Dâru Ammâr, 1. Basım, 2001.

Kumru, Mustafa. *Vahiy sürecinde hak kökünün semantik açıdan incelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2007.

Kurt, Fatma Özkan. “Türkiye Türkçesinde Koku Alanını İfade Etme Biçimleri: Eylemler”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 6/4 (Aralık 2022), 1416-1441. https://doi.org/10.34083/akaded.1204093

Kurt, Mehmet. “Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri”. *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Ocak 2021), 373-392.

Kurt, Yavuz. “Kur’ân’da Ümidi İfade Eden Kelimelerin Semantik Tahlili”. *Ordu İlahiyat* 3 (Eylül 2024), 38-56.

Ḳurṭubî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḫazrecî. *el-Câmiʿ li-Âḥkâmi’l-Ḳur’ân*. thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İṭfeyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mıṣriyye, 2. Basım, 1384/1964.

Ḳuşeyrî, ʿAbdulkerîm b. Hevâzin b. ʿAbdilmelik. *Leṭâîfu’l-İşârât*. ed. İbrâhîm Besyûnî. Kahire: el-Heyʾetu’l-Mıṣriyyeti’l-ʿAmme li’l-Kuttâb, 3. Basım, 2000.

Ḳuṭub, Seyyid. *at-Taṣvīru’l-fennī fi’l-Ḳur’ān*. Ḳāhire: Dāru’ş-Şurūḳ, 10. Basım, 1988. https://aljam3.com/15256/34940/6

Küçüksakarya, Esra. “Dilbilgisinin Temel Bileşenleri ve Arakesitler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (26 Mart 2020), 33-60. https://doi.org/10.16953/deusosbil.519887

Küçükşucu, Fatma Berva. *Oryantalizmin Kıraat İlmine Bakışı: Goldzıher’in Schools of Koranic Commentators Kitabı Özelinde İnceleme*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Küçükturgut, Muzaffer Ekrem. *Semantik Açidan Kiraatlerde “Müdrec” Kavrami*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2024.

Küçükturgut, Muzaffer Ekrem - Çakıcı, İrfan. “Kıraat İlminde Müdrec Olgusu”. *Hikem* 2/1 (2024), 17-38.

Lambrecht, Knud. *Information structure and sentence form: Topic, focus and the mental representations of discourse referents*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Levinson, Stephen C. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Lyons, John. *Kuramsal Dilbilime Giriş*. çev. Ahmet Kocaman. Ankara: TDK Yayınları, 1983.

Lyons, John vd. "Linguistics". *Britannica Academic*. Erişim 24 Ekim 2025. https://academic-eb-com.eu1.proxy.openathens.net/levels/collegiate/article/linguistics/110292

Mahallî, Celâleddin Muhammed b. Ahmed - Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b Ebî Bekr. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, ts.

Mahdi, Afrah Hasan. "A Phono-pragmatic Analysis of Emotive Language in Trump's Political Speeches". *Journal of Information Systems Engineering & Management* 10/51s (Mayıs 2025), 1122-1127. https://doi.org/10.52783/jisem.v10i51s.10656

Mahzûmî, Mehdî. *Medresetu'l-Kûfe ve menhecuhâ fi dirâsâti'l-lugati ve'n-nahv*. Kahire: Mektebetu ve Matbuatu el-Baba Halebi ve Evladuhu, 2. Basım, 1958.

Maıga, Mohamadou Aboubacar - Turan, Hatice. "Arapça'dan Türkçe'ye Çevirinin Zorlukları ve Çözüm Önerileri". *İLSAM Akademi Hakemli Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), 1-23.

Maienborn, Claudia vd. (ed.). *Semantics: Theories*. Berlin and Boston: De Gruyter Mouton, 2019.

Makdisî, Mücîrüddîn b. Muhammed el-Uleymî. *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*. ed. Nûreddin Tâlib. Dâru'n-Nevâdir / Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2009.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2016.

Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed. *Teʾvîlâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Muḥammed el-Baṣrî. *en-Nuket ve'l-ʿUyûn*. thk. Seyyid b. ʿAbdilmaḳṣûd b. ʿAbdirraḥîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.

Maʿmer b. Muŝennâ, Ebû ʿUbeyde Maʿmer b. Muŝennâ et-Teymî el-Baṡrî. *Mecâzu'l-Ḳurʾân*. ed. Muḥammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Ḫâncî, 1961. https://app.turath.io/book/23630

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş el-Kaysî. *el-İbâne ʿan meʿâni'l-kırâʾât*. ed. Abdülfettâh İsmâîl Şelebî. Kahire: Dâru Nahdati Mısr li't-Tab'ı ve'n-Neşr, ts.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş el-Kaysî. *el-Keşf ʿan vucûhi'l-kırâʾâti's-sebʿ ve ʿilelihâ ve hucecihâ*. ed. Muhyiddîn Ramadân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1981.

Mekkî b. Ebî Ṭâlib, Ebû Muḥammed Mekkî b. Ebî Ṭâlib el-Ḳaysî. *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Ḳurʾân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fünûni ʿulûmih*. thk. Şâhid el-Bûşîḫî. 13 Cilt. Şârika: Mecmuʿatu Buḥûs̱i'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.

Mekrem, Abdullah Sâlim. *Eseru'l-kırââti'l-Kur'âniyye fi'd-dirasâti'n-nahviyye*. Kuveyt: Muessesetu Ali Cerrâh, 2009.

Memi, Mustafa. *Aşere Tariki ile İndirac Usulüne Göre Furkan Suresinin Kıraat Farklılıkları ve Manaya Etkisi*. Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. https://drive.google.com/file/d/1Gz4MePB4Mwck8PWpXKky5L01KvfD4zug/view?usp=sharing

Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye. *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*. ed. Musâid b. Süleymân et-Tayyâr - Nûh b. Yahyâ eş-Şehrî. Beyrut: Ma'hedü'l-İmâmi'ş-Şâtıbî - Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2017. https://shatiby.edu.sa

Muhaciroğlu, Ümit. *Kur'ân Sûrelerinde ve Âyetlerinde Bağlam ve Anlam Bütünlüğü*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1448317

Muhaciroğlu, Ümit. *Kur'ân Sûrelerinde ve Âyetlerinde Bağlam ve Anlam Bütünlüğü*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.

Muhaymîd, Yâsîn Câsim el-. *Telhînü'n-nahviyyîn li'l-kurrâ'*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1. Basım, 2005.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsir-i Kebïr*. ed. Abdullah Mahmud Şehhate. çev. M. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2006.

Muslim, Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Ṣaḥîhu Muslim*. thk. Muḥammed Fuâd ʿAbdulbâḳî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-ʿArabî, 1374/1955.

Mutçalı, Serdar. *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Hadîs: Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Mücahid, Abdulkerim. "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni". çev. Celalettin Divrikçi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (01 Ağustos 2006), 259-265. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000059

Müeyyed Billah, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Hüseyni et-Talibi. *et-Tıraz li-Esrari'l-Belagati ve Ulumi Hakayiki'l-İ'caz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2002. https://app.turath.io/book/23788?page=185

Naasou, Seher. "en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser Adlı Eserde Neseple İlgili Kelimeler (Anlambilimsel ve Leksikografik Bir İnceleme)". *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi (YASAD)* 4/1 (2025), 44-54.

Nasif, Hadieh. *Arap Dilinde Semantik Gelişim*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2023.

Necâh, Ebû Dâvûd Süleymân b. *Muhtasaru't-tebyîn li-hicâi't-tenzîl*. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2002.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed. *el-Kat' ve'l-i'tinâf*. ed. Abdurrahman b. İbrâhim el-Matrûdî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1. Basım, 1992.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'ân*. ed. Abdülmün'im Halîl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye / Menşûrâtü Muhammed Alî Beydûn, 1. Basım, 2000.

Nesefî, Ebû'l-Berekât ʿAbdullâh b. Aḥmed. *Medâriku't-Tenzîl ve Ḥaḳâîḳu't-Teʾvîl*. thk. Yûsuf ʿAlî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi'ṭ-Ṭayyib, 1. Basım, 1419/1998.

Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed. *et-Teysir fi't-Tefsir*. ed. Mâhir Edîb Habbûş ve vd. İstanbul, Türkiye: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve Tahkīkü't-Türâs, 1. Basım, 2019.

Neşşâr, Ebû Hafs Sıraceddin Ömer b. Zeyneddin Kasım b. Muhammed b. Ali el-Ensârî en-. *el-budûru'z-zâhire fî'l-kırââti'l-aşri'l-mütevâtire*. ed. Ahmed İsa el-Ma'sarâvî. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2. Basım, 2011.

Nevevî el-Câvî, Muhammed b. Ömer Nevevî. *Merâhu lebîd li-keşfi ma'nâ Kur'ânin mecîd*. ed. Muhammed Emîn Sınnâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Nîsâbûrî, Niẓâmuddîn el-Ḥasan b. Muḥammed el-Kummî. *Ġarāʾibu'l-Ḳurʾān ve Raġāʾibu'l-Furḳān*. ed. Zekeriya ʿUmeyrāt. Beyrūt: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 1416.

Nüveyrî, Ebu'l-Kâsım Muhammed. *Şerhu Tayyibetü'n-neşr fi'l-kıraâti'l-'aşr*. ed. Mecdî Bâselûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.

Okur, Elif. *Teşekkül Devri Belâgat İlminin Edimbilim Açısından İncelenmesi*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Okur, Hüseyin. *Fıkıh ve Anlambilim: Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 1. Basım, 2016.

Öge, Ali. "Enbiyâ Sûresi̇ Bağlaminda Ferşî Kiraat Farkliliklarinin Anlama Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (31 Aralık 2020), 43-56. https://doi.org/10.51121/ilafak.2020.3

Öğretici, Salih. *Semantik Açısından Tefsirlerde İrade Kavramı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Ömer, Ahmmed Muhtar. *İlmü'd-Dilâle*. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1998.

Önder, Şeyma Gülsüm. *Peirce'ün Göstergebilim Anlayışı Açısından Kizb (Yalan) Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022.

Ördem, Eser. "Türkiye Türkçesinde Zaman Metaforları: Bilişsel Dil Bilimsel Bir Yaklaşım". *Dil Araştırmaları* 14 (Mart 2014), 119-136.

Örnek, Kadir. *Usûl İhtilafları Bağlamında Kıraat Lehçe İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023. https://drive.google.com/file/d/1FPfQuYxBpntFN1uAl-uA4IDos0Vh4ROE/view?usp=sharing

Özata, Havva. "Hz. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli". *Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER)* 4/2 (Ekim 2020), 443-471. https://doi.org/10.31121/tader.748834

Özer, Ayşenur. *Kur'an'da 'A-M-R kökünün semantik analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Öztürk, Gül Mükerrem. "An Analysis of the Phonological and Semantic Changes in Words of Arabic Origin Passed into Georgian". *Disiplinler Arası Dil Araştırmaları Dergisi (DADA)* Sözlüklerde Tanımlama (Anlamlandırma) Sorunları Özel Sayısı (2025), 385-408. https://doi.org/10.48147/dada.1726363

Palmer, Frank Robert. *Semantik*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Fol, 1. Basım, 2020.

Partee, Barbara H. "Formal Semantics: Origins, Issues, Early Impact". *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* 6/1 (Ekim 2011), 1-52. https://doi.org/10.4148/biyclc.v6i0.1580

Partee, Barbara H. "On the history of the question of whether natural language is 'illogical'". 01 Mayıs 2013. https://hiphilangsci.net/2013/05/01/on-the-history-of-the-question-of-whether-natural-language-is-illogical/

Phillips, William - Riloff, Ellen. "Exploiting Strong Syntactic Heuristics and Co-Training to Learn Semantic Lexicons". *Proceedings of the Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing*. 125-132. Philadelphia, 2002. https://doi.org/10.3115/1118693.1118710

Pickel, Bryan - Szabó, Zoltán Gendler. "Compositionality". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Winter 2025., 2025. https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/compositionality/

Polat, Mustafa. *On the Nature of the Semantics-Pragmatics Distinction*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Râgıb el-İsfahanî, Ebū'l-Ḳāsim el-Ḥüseyn b. Muḥammed er-Rāġıb. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. ed. Saffân Adnân ed-Dâvûdî. Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, 1. Basım, 1412.

Râgıb el-İsfahanî, Ebū'l-Ḳāsim el-Ḥüseyn b. Muḥammed er-Rāġıb. *Tefsīrü'r-Rāġıb el-İsfahanî: min āli ʿİmrān ilā āye 113 mine'n-Nisāʾ*. ed. ʿĀdil b ʿAlī eş-Şiddī. 5 Cilt. Riyāḍ: Dārü'l-Vaṭan, 1. Basım, 2003.

Raudatussolihah, Baiq vd. "Semantic Analysis on Vocabularies in the Quran Implied by the Meaning of Hoax". *International Journal of Multicultural and*

Multireligious Understanding 8/4 (Nisan 2021), 385-396. https://doi.org/10.18415/ijmmu.v8i4.2438

Râzî, Ebû ʿAbdillâh Faḫrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Ḥüseyn. *Mefâtîḥu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 3. Basım, 1420.

Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-Sıhâh*. ed. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1999.

Refas, Bochra. *Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te "slm" kökünün semantik incelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2014.

Rifat, Mehmet. *Açıklamalı Göstergebilim Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2013.

Rifat, Mehmet. *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*. İstanbul: Yazko Yayınları, 1983.

Robar, Elizabeth. "The Rise of Wayyiqṭol". *New Perspectives in Biblical and Rabbinic Hebrew*. ed. Aaron D. Hornkohl - Geoffrey Khan. 241-274. Cambridge: Open Book Publishers, 2021. https://doi.org/10.11647/OBP.0250.10

Robinson, Neal. *Kur'an'ı Keşfetmek: Örtülü Bir Metne Çağdaş Bir Yaklaşım*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer, 2. Basım, 2023.

Romain, Laurence. *Une analyse de corpus de l'alternance causative en anglais*. Lille, Fransa: Université de Lille, Doktora Tezi, 2018. https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02092787

Rooth, Mats. "A Theory of Focus Interpretation". *Natural Language Semantics* 1/1 (Nisan 1995), 75-116. https://doi.org/10.1007/BF02342617

Rosch, Eleanor. "Principles of Categorization". *Concepts: Core Readings*. ed. Eric Margolis - Stephen Laurence. 251-270. Cambridge, MA: MIT Press, 1999. http://www2.denizyuret.com/bib/rosch/rosch1999principles/QL-75cadM2D.pdf

Russell, Bertrand. *Anlam ve Doğruluk Üzerine*. Ankara: İtalik Kitapları, 1. Basım, 2013.

Sabir, Khalid Muhammad. "Eseru İhtilafi'l-Kıraatil'l-Kur'aniyyeti fi İsri'd-Delâle". *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye ve'l-İnsâniyye* 9/4 (Temmuz 2016), 1121-1152.

Sâhib İbn Abbâd, İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs. *el-Muhît fi'l-luğa*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Saipova, Saida. *Tevrat, İnciller ve Kur'ân'da H-S-B kökünün semantik açıdan incelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış DoktoraTezi, 2017.

Sak, Ramazan vd. "Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 227-256. https://doi.org/10.33400/kuje.843306

Sakkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Miftâhu'l-ulûm*. ed. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.

Sakkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Miftâḥu'l-ʿUlûm: Belâgat*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2017.

Sallan Gül, Songül - Kahya Nizam, Özlem. "Sosyal Bilimlerde İçerik ve Söylem Analizi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2021), 181-198.

Schogt, Henry. "Modern Semantik Teorisi ile Tercüme Teorisi Arasındaki İlişkiler". çev. Fikret Turan. *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri* 13 (2002), 191-206.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ali Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1998.

Secâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b Tayfûr es-. *İlelü'l-vukûf*. ed. Muhammed b Abdullah b Muhammed el-Îdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1994.

Seçkiner, Mehmet Hicabi. "Seyahat Özgürlüğünün Anlamlandırılması Bağlamında Seyahat Kavramının Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Analizi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (Aralık 2020), 511-538. https://doi.org/10.17335/sakaifd.775580

Sefāḳūsî, Ebü'l-Hasan an-Nûrî Alî b. Muḥammed b. Sâlim es-. *Ġaysü'n-nefʿ fî ḳırāʾāti's-sebʿ*. ed. Ahmed Mahmûd Abdüssemî' eş-Şâfiî el-Hafyân. Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 2004.

Sehâvî, ʿAlâʾüddîn Ebü'l-Ḥasan ʿAlî b. Muḥammed b. ʿAbdi's-Ṣamed es-Seḫâvî el-Mişrî eş-Şâfiʿî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*. ed. Mûsâ ʿAlî Mûsâ Mesʿûd - Eşref

Muḥammed b ʿAbdullâh Ḳaṣṣâṣ. Kâhire: Dârü'n-Neşri li'l-Câmiʿât, 1. Basım, 2009.

Selma, Külçe. *Semantik ve Kur'ân'da Kadın-Hars Benzetmesi*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Semîn el-Ḥalebî, Ebu'l-ʿAbbâs Şihâb ed-Dîn Aḥmed b. Yûsuf b. ʿAbdiddâîm. *ʿUmdetü'l-Ḥuffâẓ fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâẓ*. ed. Muḥammed Bâsil ʿUyûn Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1996. https://app.turath.io/book/17829

Semʿânî, Ebû'l-Muẓaffer Manṣûr b. Muḥammed el-Mervezî. *Tefsîru'l-Ḳur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. ʿAbbâs. 6 Cilt. Riyad: Daru'l-Vaṭan, 1. Basım, 1418/1997.

Sezgin, İsmail Hakkı. "Rum 54. Ayetin Anlam Haritası: Müfessirlere Göre", 2025. https://erzincanuniversitesi-my.sharepoint.com/:x:/g/personal/ismail_sezgin_erzincan_edu_tr/Eb_0sRIZ4CBBgsHUDsZl2UkBrc2LqpQyBgea8qhioGEIKQ?e=RLca41

Seʿlebī, Ebū İṣḥāḳ Aḥmed b. İbrāhīm. *el-Keşf ve'l-Beyān ʿan Tefsīri'l-Ḳurʾān*. ed. Ṣalāḥ Bāʿişmān vd. Cidde: Dārü't-Tefsīr, 1. Basım, 2015.

Sığırcı, İsa. "Fransızca'dan Türkçe'ye Geçmiş Sözcüklerin Ses ve Anlam Değişimleri Açısından İncelenmesi". *Dilbilim* 16 (2012), 33-52.

Sîbeveyh, Ebû Bişr ʿAmr b. ʿOs̱mân b. Ḳanber el-Ḥâris̱î. *el-Kitâb*. thk. ʿAbdusselâm Muḥammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḫâncî, 1408/1988.

Sindî, Ebû Tâhir Abdülkayyûm Abdülğafûr es-. *Safahât fî ulûmi'l-kırâât*. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1. Basım, 1995.

Smith, Jessie Payne. *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1903. https://dukhrana.com/lexicon/lexeme.php?adr=1:2799&font=Estrangelo+Edessa&size=125%25

Soydan, Serpil. "Nevâdirü'ş-Şebâb'ta Çiçeklerin Anlamı". *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi (ASBİDER)* 10/29 (2023), 145-168. https://doi.org/10.34189/asbd.10.29.004

Strong's Hebrew Lexicon. "H6999 - Qāṭar". 2025. Erişim 31 Temmuz 2025. https://www.blueletterbible.org/lexicon/h6999/kjv/wlc/0-1/

Subaşı, Cihan. *Hz. Ömer'in Kıraati*. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024. https://drive.google.com/file/d/1yp2eud8VBrqRLIseDQHJXc1LpsZ08TrD/view?usp=sharing

Sucu, Dilek. "Ömer Türker & Kübra Şenel, eds., İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020, 245 p/s. ISBN: 9786052105733". *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 4/1 (2021), 157-166.

Sultan, Abbas H. J. "al-Binyah al-Ma'lumatiyyah fi 'Ilm al-Lughah (Information Structure in Linguistics)". *Journal of the College of Education for Women*. https://www.researchgate.net/publication/327265103_albnyt_almlymatyt_fy_clm_allgt

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Suyutî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Misrıyyetü'l-Ammetü li'l-Kitâb, 1974.

Sübkī, Bahāʾüddīn Ebū Ḥāmid Aḥmed b. ʿAlī es-. *ʿArūsü'l-efrāḥ fī şerḥi Telḫīṣi'l-Miftāḥ*. ed. Abdülḥamīd Hindāvī. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2003.

Şehrî, Abdülhâdî b Zâfir eş-. *İstrâtîciyyâtü'l-hıtâb: Mukârebetün luğaviyyetün tedâvüliyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehhide, 1. Basım, 2004.

Şenkītî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî. *Advâü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Riyad; Beyrut: Dâru Atââti'l-'İlm; Dâru İbn Hazm, 5. Basım, 2019.

Şirbînî, Şemseddin Muhammed b Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iʿâne 'alâ maʿrifeti baʿzı meʿânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. Kahire: Matbaatü Bûlâk (el-Emîriyye), 1868.

Şükri, Ahmet Halid. "Kur'an'ı Anlamada Kıraatlerden Yararlanma". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 16–18 Kasım 2012, İstanbul*. 239-265, 2015.

T. Editors of Encyclopaedia. “Meaning”. *Britannica*, 2013. https://www.britannica.com/topic/meaning.

Tabelâvî, Ebü’s-Sa’d Zeyneddîn Mansûr b Ebî’n-Nasr et-. *eş-Şem‘atü’l-mudıyye bi-neşri kırââti’s-seb‘ati’l-mardıyye*. ed. Ali Seyyid Ahmed Cafer. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1. Basım, 2003.

Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’an= Tefsirü’t-Taberi*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türki. 26 Cilt. Dâru Hicr, 2001.

Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923). *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. ed. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dâru’t-Terbiye ve’t-Turâs, 1923.

Tablāvî, Ebü’s-Saʿd Zeyneddîn Manṣūr b. Ebîü’n-Naṣr b. Muḥammed et-. *Kitābüş-Şemʿati’l-muḍiyye bi-neşri ḳırāʾāti’s-sebʿati’l-marḍiyye*. ed. Alî Seyyid Aḥmed Caʿfer. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1. Basım, 2003.

Taftazani, Sadettin. *Muḫtaṣarü’l-Meânî*. çev. Mehmet Ali Arslan. Diyarbakır: Seyda Kitabevi, ts.

Taftāzānî, Saʿdüddîn Mesʿūd b. ʿÖmer et-. *el-Muṭavvel: Şerḥu telḫîṣi miftāḥi’l-ʿulūm*. ed. Abdülhamîd Hendâvî. Beyrut: Dāru’l-Kütübi’l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 2001. https://aljam3.com/40490/74281/2

Tantâvî, Arafe b. “Ahsenü’l-menâhî fî isbâti enne’r-rasme’l-Osmânî tevkîfî lâ ıstılâhî”. *Mecelletü’l-Buhûsi’l-İslâmiyye* 78 (Şubat 2022).

Ṭîbî, Şerefuddîn Ḥüseyin b. ʿAbdillâh. *Fütûḥu’l-ġayb fi (ve)’l-keşfʿan ḳınâʿi’r-reyb (Şerḥu/Ḥâşiyetü’l-Keşşâf)*. ed. İyâd Muḥammed el-Ğavc. Dubeyy: Câʾizetu Dubeyy li’l-Ḳurʾāni’l-Kerîm, 1. Basım, 2013.

Tilkitaş, Sadullah. “Mâide Sûresinde Kıraat Farklılığı Olan Bazı Ayetlerin Tefsire Etkisi”. *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2022), 182-193.

Tirmizî, Ebu Isa Muhammed b. Isa b. Sevre. *el-Cami’u’l-kebir: Sünenü’t-Tirmizî*. ed. Şuayb Arnaut vd. Dimask - Beyrut: Daru’r-Risaleti’l-Alemiyye, 1. Basım, 2009.

Tiyek, Fatih. *Kur’ân’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Toy, Tolgahan. “Bileşimsellik İlkesinin Önemsizliği Üzerine”. *Felsefe Arkivi* 58 (26 Haziran 2023), 23-37. https://doi.org/10.26650/arcp.1250850

Turan, Abdulhalim. *Kıraat İlminde Yedi Harf Lehçe İlişkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2019. https://drive.google.com/file/d/1ZZQ027UnbDH04yqiXD87oiH5qHw_xOW8/view?usp=sharing

Tübitak Ulakbim. “2.5. Veri toplama araçları”. Web Sitesi: Tübitak Ulakbim, 2026. https://acikveri.ulakbim.gov.tr/acik-veri-acik-bilim/bolum-2-arastirma-verisi-hazirlama-sureci/2-5-veri-toplama-araclari/

Türkmen, Ömer. “Kıraat İlminde Tevâtür Olgusuna Farklı Bir Yaklaşım”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2021), 547-569. https://doi.org/10.51447/uluifd.880829

Uğurlu, Ömer Çağrı. “Biçimsel Anlambilim Temel Kavramlar”. *Dil Araştırmaları* 17/33 (2023), 311-315.

Uysal, Halil. *Kur’an Semantiği Bağlamında Sentaks Farklılıklarının Anlama Etkisi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans, 2003.

Uzun, Nihat. *Kur’an Dilinin Özellikleri*. İstanbul: Kuramer, 1. Basım, 2021.

Uzun, Rahmetullah. *Anlam Alanı Teorisi Açısından Rahman Suresinin Analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Ülgen, Emrullah. “Akademik Tefsīr Araştırmalarında İnterdisipliner Yöntem ve Önemi”. *Bingöl Üniversitesi İlāhiyāt Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2017), 11-32.

Ülper, Hakan. *Sözcük ve Öğretimi*. Ankara: Pagem Akademi, 1. Basım, 2023. https://ws1.turcademy.com/ww/webviewer.php?doc=117555

Ünal, Mehmet. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora, 2002.

Vâhidî vd. *Vecîz fî tefsîri’l-Kitâb el-ʿazîz*. Dımaşk: Daru’l-Ḳalem;Daru’ş-Şâmiyye, 1415.

Vâḥidî, Ebû’l-Ḥasen ʿAlî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî en-Nîsâbûrî. *el-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-ʿAzîz*. thk. Ṣafvân ʿAdnân Dâvûdî. Dımaşk; Beyrut: ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1415.

Vâḥidî, Ebû'l-Ḥasen ʿAlî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî en-Nîsâbûrî. *et-Tefsīr el-Baṣīṭ*. 25 Cilt. Riyāḍ: ʿAmādetu'l-Baḥṯi'l-ʿİlmī -Cāmiʿatü'l-İmām Muḥammed b. Suʿūd el-İslāmiyye-, 1. Basım, 2009.

Vallduví, Enric. *The Informational Component*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania, Ph.D. Dissertation, 1993.

Vardar, Berke vd. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2. Basım, 2007.

Verschueren, Jef. *Understanding Pragmatics*. London: Oxford University Press, 1999.

Wazir, Qusai Talal Abdullah Ba. *Mütevâtir Kıraatlerde Tenkit Olgusu (Hicrî İlk Dört Asır)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025. https://drive.google.com/file/d/1DHPh5tbqEoz4XS9Mrbv88Ah7GoV8xqjf/view?usp=sharing

Wilson, Deirdre - Sperber, Dan. "Relevance theory". *UCL Working Papers in Linguistics* 14 (2002), 249-290.

Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyyâ el-Kayrevanî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. ed. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.

Yaḥyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Sellâm el-Ḳayravânî. *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1425/2004.

Yakıt, İsmail. "Semantik Analizler Işığında Kur'an'da 'Reyb' ve 'Yakîn' Kavramları". *Kelam Araştırmaları* 1/2 (2003), 49-56.

Yaseki, Ayşenur. *Kâf, Zâriyât, Tûr, Necm Ve Kamer Sûrelerindeki Kıraat Farklılıkları ve Anlama Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025. https://drive.google.com/file/d/1T7m5LdOT70BbJy389FG4ReBmiBQyczZF/view?usp=sharing

Yaşar, Hakime Reyyan. "Kavramsal Metafor Kuramı'nın Kur'ân Çalışmalarına Dahil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 561-581. https://doi.org/10.18505/cuid.1080841

Yerlikaya, Cafer. *Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora, 2021.

https://drive.google.com/file/d/1jsd6cmNIyO_GkWDopDPEjTCnIWDmK4bh/view?usp=sharing

Yeşildağ, Metin. *Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kur'ân Meallerine Yansıması*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. https://drive.google.com/file/d/1AGu453kmahKHeKM71GKuZn2hAvdWTit0/view?usp=sharing

Yıldırım, Abdullah. "Klasik Dönemde Dil Bilimleri". *İslam Düşünce Atlası*. 2025. Erişim 25 Kasım 2025. https://islamdusunceatlasi.org/klasik-donemde-dil-bilimleri

Yıldırım, Tahsin. *"Biat" Kavramının Semantik Anlalizi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2. Basım, 2025.

Yıldız, Cafer. "Sarf İlmi Bağlamında Kıraat Farklılıkları ve Anlam Çeşitliliğine Etkisi". *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2025), 521-550. https://doi.org/10.61272/duid.1733606

Yıldız, Yasemin. "Bi̇tki̇ Adlarının Anlam Olayları ve Anlam Değişmeleri̇ Açısından İncelenmesi". *Türkoloji Dergisi* 25/1 (12 Haziran 2021), 217-241. https://doi.org/10.53372/turkoloji.902000

Yılmaz, Hasan. *Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması*. Bursa: Kurav Yayınları, 1. Basım, 2007.

Yılmaz, Hasan. "Tefsir Yönelişleri Bağlamında Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu (30 Kasım 2018)*. 323-332. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.

Yozgat, Umut. "Kültürel Bilişi Oluşturmada Deyimlerin Rolü: Çuvaşça ve Türkçe Örneği". *Tehlikedeki Diller Dergisi (TDD)* 12/21 (Ağustos 2022), 189-209.

Yule, George. *The Study of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2. Basım, 1998.

Yüksek, Muhammed İsa. *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014. https://drive.google.com/file/d/1sj2AY3oTgSOfAfPO6-YRKzXIa58VbzZE/view?usp=sharing

Zafer, Hatice. *Kıraatlerin Sarf (Morfolojik) Açısından Incelenmesi: 30. Cüz Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024. https://drive.google.com/file/d/1WTlJytxAWY8L7UaGCZR3pFu5-DD89RkN/view?usp=sharing

Zeccâc, Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. es-Serî. *Meʿâni'l-Ḳur'ân ve İʿrâbuhu*. thk. ʿAbdulcelîl ʿAbduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zeccâcî, Ebû'l-Ḳâsım ʿAbdurraḥmân b. İsḥâḳ en-Nihâvendî ez-. *el-Îḍâḥ fî ʿİleli'n-Naḥv*. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: y.y., 1986/1406.

Zemaḫşerī, Cârullah Maḥmūd b. Ömer ez-. *Esâsü'l-Belāġa*. ed. Muḥammed Bāsil Uyūnü's-Sūd. Beyrut, Lübnan: Dārü'l-Kütübüll-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr. *el-Keşşâf ʿan Ḥaḳâîḳı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *El-Keşşâf 'an Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl fî Vucûhî't-Te'vîl: Keşşaf Tefsiri: (metin-çeviri)*. thk. Muhammed Coşkun - Murat Sülün. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2016.

Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1957.

Zhang, Yan - Wildemuth, Barbara M. "Qualitative Analysis of Content". *Applications of Social Research Methods to Questions in Information and Library Science*. 318-330. Santa Barbara, California: Libraries Unlimited, Second edition., 2017.

"Descriptive Linguistics". *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia*. 2455 Teller Road, Thousand Oaks California 91320 United States: SAGE Publications, Inc., 2013. https://doi.org/10.4135/9781452276311.n61

"Synchronic Linguistics". *Encyclopaedia Britannica*. Erişim 09 Ocak 2025. https://www.britannica.com/science/synchronic-linguistics.

"TDK Sözlük". Erişim 17 Haziran 2026. https://sozluk.gov.tr/

"قتر/قَتَر". *Muʿcemu'd-Doḥa et-Târîḫî li'l-Luġati'l-ʿArabiyye:* https://www.dohadictionary.org/dictionary/قَتَر: Doha Historical Arabic Dictionary. Erişim 16 Ocak 2025. https://www.dohadictionary.org/dictionary/قَتَر

EKLER

Ek-1: 2.2. Bölümünde Kullanılan Tefsîrlerin Listesi

Müellif Adı	Vefat Tarihi (Hicri/Miladi)	Eser Adı
Abdullâh b. ʻAbbâs	68/687	Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîr-i İbn ʿAbbâs
Mukâtil b. Süleyman	150/767	Tefsîr-i Kebîr (Mukâtil'in tefsîri)
Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Sellâm	200/815	Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm
Ebû ʿUbeyde Maʿmer b. el-Müsennâ	209/825	Mecâzu'l-Ḳur'ân
Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Muslim İbn Ḳuteybe	276/889	Ğarîbu'l-Ḳur'ân
Ebû Jaʿfer Muḥammed b. Cerîr et-Ṭaberî	310/923	Câmiʿu'l-beyân ʿan te'vîli āyi'l-Ḳur'ân
Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc	311/923	Meʿâni'l-Ḳur'ân ve iʿrâbuhu
Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥmân b. Muḥammed İbn Ebî Ḥâtim	327/938	Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAzîm
Ebû Manṣûr Muḥammed b. Muḥammed el-Mâtürîdî	333/944	Te'vîlâtu Ehli's-Sünne
Ebû Jaʿfer Aḥmed b. Muḥammed en-Neḥḥâs	338/950	İʿrâbü'l-Ḳur'ân
Ebû Jaʿfer Aḥmed b. Muḥammed en-Neḥḥâs	338/950	Meʿâni'l-Ḳur'ân
Ebû Bekir Aḥmed b. ʿAlî er-Râzî (el-Ceṣṣâs)	370/981	Aḥkâmü'l-Ḳur'ân
Ebû'l-Leyṯ Naṣr b. Muḥammed es-Semerkandî	373/983	Baḥru'l-ʿUlûm
Muḥammed b. ʿAbdillâh İbn Ebî Zemenîn	399/1008	Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAzîz
Ebû İshâḳ Aḥmed b. İbrâhîm eṣ-Se'lebî	427/1035	el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳur'ân
Ebü'l-Ḥasan ʿAlî b. Muḥammed el-Mâverdî	450/1058	en-Nüket ve'l-ʿUyûn
Ebü'l-Ḳâsim ʿAbdülkerîm b. Hevâzin el-Ḳuşeyrî	465/1072	Leṭâʾifu'l-İşârât
Ebû'l-Muẓaffar Manṣûr b. Muḥammed es-Semʿânî	489/1096	Tefsîru'l-Ḳur'ân
Ebû'l-Ḳâsım al-Ḥüseyn b. Muḥammed ar-Râġıb el-İsfahânî	502/1108	Tefsîrü'r-Râġıb el-İsfahânî (kısmen neşredilmiştir)
Ebû Muḥammed el-Ḥüseyn b. Mesʿûd el-Baġavî	516/1122	Meʿâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Ḳur'ân
Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-Zamaḫşerî	538/1144	el-Keşşâf ʿan Ḥaqāʾiḳi Ğavāmiḍi't-Tenzîl
Necmüddîn ʿÖmer b. Muḥammed en-Nesefî	537/1142	et-Teysîr fi't-Tefsîr
Ebû Muḥammed ʿAbdülḥaḳ b. Ġālib İbn ʿAṭıyye el-Endelüsî	546/1151	el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz
Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî İbnü'l-Cevzî	597/1201	Zādü'l-Mesîr fî ʿİlmi't-Tefsîr
Ebû ʿAbdillâh Faḫruddîn Muḥammed b. ʿÖmer er-Râzî	606/1210	Mefâtîḥu'l-Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)
ʿAlâʾüddîn ʿAlî b. Muḥammed es-Sehâvî	643/1245	Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-ʿAzîm
Ebû Muḥammed İzzeddîn ʿAbdülʿAzîz b. ʿAbdisselâm	660/1262	İḫtiṣârü'n-Nüket ve'l-ʿUyûn (İzz b. Abdisselâm'ın Mâverdî tefsîri ihtisarı)
Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî	671/1273	el-Câmiʿ li-Aḥkâmi'l-Ḳur'ân
Ebû Saʿîd ʿAbdullâh b. ʿUmer el-Beyḍâvî	685/1286	Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Teʾvîl
Ebû'l-Berekât ʿAbdullâh b. Aḥmed en-Nesefî	710/1310	Medâriku't-Tenzîl ve Ḥaḳāʾiḳu't-Teʾvîl
Ebû'l-Ḥasan ʿAlî b. Muḥammed (el-Hâzin)	741/1341	Lubâbu't-Taʾvîl fî Meʿâni't-Tenzîl
Şerefuddîn Ḥüseyn b. ʿAbdullâh aṭ-Ṭîbî	743/1348	Futûḥu'l-Ğayb fî (ve) el-Keşf ʿan Ḳınâʿi'r-Reyb (el-Keşşâf şerhi)
Ebû Ḥayyân el-Endelüsî, Muḥammed b. Yûsuf	745/1344	el-Baḥru'l-Muḥîṭ

Müellif Adı	Vefat Tarihi (Hicri/Miladi)	Eser Adı
Ebû Bekr b. ʿAlî ez-Zebîdî el-Ḥaddâd	800/1398	Keşfu't-Tenzîl fî Taḥqīḳi'l-Mabâḥiṯ ve't-Teʾvîl
Celâleddîn Muḥammed b. Aḥmed el-Maḥallî ve Celâleddîn ʿAbdurraḥmân es-Süyûtî	864/1459 & 911/1505	Tefsîrü'l-Celâleyn
Ebû Zeyd ʿAbdurraḥmân b. Muḥammed es-Seʿâlibî	875/1470	el-Cevâhirü'l-Ḥisân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân
Ebû Ḥafṣ Sirâceddîn ʿÖmer b. ʿAlî b. ʿÂdil	880/1475'ten sonra	el-Lubâb fî ʿUlûmi'l-Kitâb
Muḥammed b. ʿAbdurraḥmân el-Îcî	905/1500	Câmiʿu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân
Celâleddîn es-Süyûtî	911/1505	ed-Dürrü'l-Menṣûr fî't-Tefsîri'l-Meʾsûr
Mücîrüddîn b. Muḥammed el-'Uleymî el-Maḳdisî	927/1521	Fetḥu'r-Raḥmân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân
Şemseddîn Aḥmed b. Süleymân İbn Kemâl Paşa	940/1534	Tefsîr-i İbn Kemâl Paşa
Şemseddîn Muḥammed b. Aḥmed el-Ḫatîb eş-Şirbînî	977/1570	es-Sirâcü'l-Münîr fî ʿAvn-i'l-Vezîr
Ebû s-Suʿûd Muḥammed b. Muḥammed el-'İmâdî	982/1574	İrşâdü'l-ʿAḳli's-Selîm ilâ Mazâye'l-Kitâbi'l-Kerîm
Ebü'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Muḥammed İbn ʿAcîbe	1224/1809	el-Baḥru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd
Muḥammed Senâullâh el-Maẓharî	1225/1810	et-Tefsîrü'l-Maẓharî
Muḥammed b. ʿAlî eş-Şevḳânî	1250/1834	Fetḥu'l-Ḳadîr
Ebü't-Ṭayyib Ṣıddîḳ Ḥasan Ḫân	1307/1890	Fetḥu'l-Beyân fî Maḳāṣıdi'l-Ḳur'ân
Muḥammed Nevvevî el-Câvî	1316/1898	Merâḥu'l-Lebîd li-Keşfi Meʿnâ Ḳur'ân-ı Mecîd
Muḥammed Cemâleddîn el-Ḳāsimî	1332/1914	Meḥâsinü't-Taʾvîl
Aḥmed Muṣṭafâ el-Merâġī	1371/1952	Tefsîrü'l-Merâġī
ʿAbdurraḥmân b. Nâṣır es-Saʿdî	1376/1956	Teysîru'l-Kerîmi'r-Raḥmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân
Feyṣal b. ʿAbdülʿAzîz Âl Mübârek	1376/1956	Tevfîḳu'r-Raḥmân fî Durûsi'l-Ḳur'ân
ʿAbdülkerîm Yûnus el-Ḫaṭîb	1390/1970	et-Tefsîru'l-Ḳur'ânî li'l-Ḳur'ân
Muḥammed Maḥmûd el-Ḥicâzî	1392/1972	et-Tefsîru'l-Vâḍıḥ
Muḥammed et-Tâhir İbn Âşûr	1393/1973	et-Taḥrîr ve't-Tenvîr
Muḥammed el-Emîn eş-Şenḳīṭî	1393/1973	Aḍwāʾü'l-Beyân fî İḍâḥi'l-Ḳur'ân bi'l-Ḳur'ân
Mecmaʿu'l-Buḥûsi'l-İslâmiyye (el-Ezher)	Yayın: 1973	et-Tefsîru'l-Vasîṭ li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: İsmail Hakkı SEZGİN	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Ankara Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Temel İslam Bilimleri
Makale ve Bildiriler (Varsa)	
1. **2.**	