

87/2 Bakara Suresi

1. “Elif, Lâm, Mîm” mukattaa harfleridir. Anlamı için bkz.

www.fcr.com.tr/kuranaydinligi/hurufumukattaa

2. “Takvâ” kelimesi; bilinçli, sorumlu ve samimi davranmak, hakikat karşısında hassas, duyarlı ve bilinçli olmak anlamına geldiği gibi, başına gelecek olumsuz sonuçları hissederek sakınmak, korunmak ve korkmak anlamlarına da gelmektedir. Bu nedenle ayette hem iman ve hidayet in hem salih amellerin hem de kurtuluşa ermenin temeli olarak gösterilmektedir. Çünkü 3. ayetten itibaren muttakilerin vasıfları sıralanmaktadır. Taşkınlık ve yoldan çıkma anlamına gelen “fücur” kelimesinin zıddı kabul edildiği için fitrat/yaratılış yasalarına bağlı kalmak ve korunmak anlamına gelmektedir (91/Şems 8). Günlük dilde yalınayak bir insan veya hayvanın sert bir yerde dikkatli ve çekingen yürümesi ya da korktuğu şeyle kendisi arasına perde veya engel koyması anlamında kullanılmaktadır (Zebidî, *Tac*; İbn Atiye, *el-Muharrer*; ayrıca bkz. 68/Kalem 34 ve ilgili dipnot).

3. Kitapta kuşkunun olmaması, Allah’tan geldiğinde kuşkunun olmadığı şeklinde değerlendirilebileceği gibi, içinde şüpheli bir gerçeğin anlatılmadığı anlamına da gelebilir. Cümle mevcut formuyla şüphecilik hastalığına yakalanmış kâfir ve münafıklara bir gönderme kabul edilebilir (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*; Mevdudî, *Tefhim*; ayrıca bkz. 9 ve 10. ayetler).

4. Gayb, duyu organlarıyla algılanmayan, fakat var olduğu doğru haberle öğrenilen ve akılla anlaşılabilen varlık ve bilgilere denir. Gayb olgusu mutlak ve göreceli olmak üzere iki kısımdır. Allah, ahiret, melek, cin vs. gibi varlık ve olgular mutlak gayba örnektir. Göreceli gayba ait olan şeyler keşfedildiğinde gayb olmaktan çıkar. Daha önce ulaşamadığımız bir mesafeye ulaşmak gibi. Mutlak gayb olanlar ancak ahirette görülebilirler. Göreceli gaybın varlığı, mutlak gaybın varlığına önemli bir delildir (Hamdi Yazır; *Hak Dini*; ayrıca bkz. 68/Kalem 47).

5. “İnfak” kelimesi, sarf etmek ve harcamak anlamındadır. Bu anlamda kâfir-mümin herkes için kullanılır (8/Enfal 36). İslam örfünde müminlerin mallarını Allah yolunda harcaması manasında kavramlaşmıştır. Fakat zekât, sadaka, ihtiyaç fazlasını vermek vs. hepsini kapsayan bir kavramdır (Maverdî, *en-Nüket*).

6. 6 ve 7. ayetlerde söz konusu edilen kâfirler, hakikati inkâr ettikleri için hiçbir hakikat onları uyarmaz. Çünkü inat ve önyargı onların akıl ve duyularını kilitlemiş, Allah’ın mühürlemesine sebep olmuştur. Bu nedenle onlarla alay edildiği sezilmektedir.

7. Burada kastedilen hastalık biyolojik bir hastalık olmayıp, inat, önyargı, nifak, şüphe ve kalbin katılaşması gibi bozukluklardır. Allah da onların hastalığını artırdığını haber vermekte veya hastalıklarının artması için beddua etmektedir (Maverdî, *en-Nüket*).

8. İfsat ve ıslah birbirinin zıddıdır. Biri sistemi bozmak, yani bozgunculuk; diğeri düzeltmek, yani bozuk bir sistemi düzelterek tutarlı bir sistem haline getirmektir. Allah’ın vahyinden uzaklaşmış ve yozlaşmış tüm sistemler fesat kokar; fakat bozulmuş olduğu bir türlü kabullenilmez. O bozuk sistemi koruma adına fitrî, ilahî sisteme karşı çıkılır.

Buradaki fesattan kasıt, kâfirlerin küfrü ve o küfür sistemini korumaya dönük çabalarıdır. Buna paralel olarak münafıkların da kâfirlerle Müslümanlar arasında ikircikli bir tutum izleyerek arabuluculuk ettiklerini ve toplumu ıslah ettiklerini iddia etmeleri söz konusuydu (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*).

9. “Şeytan” kelimesi, çoğunlukla kötü cinler için kullanılan bir kelimedir. Ancak kötülük yanlısı insanlar için de kullanılmaktadır (6/En’am 112). Burada kâfirlerin elebaşları için kullanıldığı anlaşılmaktadır (Mevdudî, *Tefhim*).

10. Bu ve devamındaki dört ayette temsilî bir anlatım söz konusudur. Karanlığa gözleri alışmış bir insan ışığı ilk yaktığında gözleri nasıl kamaşır ve aydınlık ortama bakamazsa Kur’an’ın aydınlığından gözleri kamaştığı için münafıklar da hakikati göremez duruma gelmişlerdir.

11. Su sadece içilecek bir maddeden ibaret değildir. O, canlılar için aynı zamanda bir yiyecek kaynağıdır. Dolayısıyla hayat demektir ve bunu da sağlayan Allah’tır. Allah, hayatın işleyişinde araçlara herhangi bir fonksiyon bırakmadığı gibi din konusunda da bir yetki tanımaz.

12. Kâfirlerin yardıma çağıracağı şahidlerin kim olduğu konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Kendilerini seyredip yardım edecek olan insanlar veya kendilerini gördüklerine ve desteklediklerine inandıkları ilahlar, olabileceği düşünülmüştür (Mukatil, *et-Tefsir*; Maverdî, *en-Nüket*).

13. Taşların yakıt olmasında iki ihtimal söz konusudur. Birincisi yanması düşünülemeyen taşları yakacak kadar azabın şiddetli olduğunu düşündürebilir. İkincisi, Arapların kültüründe ateşi kuvvetlendirmek için taş atma gibi bir bilgi söz konusudur ve daha çok kükürtlü siyah bir taştan (kibrit) söz edilmektedir. Bu taşların tutuşturucu olarak kullanıldığı rivayet edilmektedir (Maverdî, *en-Nüket*). Taştan kireç, karpit gibi yanıcı maddelerin üretildiği, taşkömürünün yakıt olarak kullanıldığı, arzın merkezinin ateş küre olarak tespit edildiği, atomun parçalandığı, maddenin enerjiye, enerjinin maddeye dönüşmesinden söz edildiği bugünün dünyasında bu ayetleri anlamak son derece kolay görünmektedir. Sanki ayet, metaforik bir ifadeyle kâfirlerin cehennemde odun, tapındıkları putların da tutuşturucu olarak kullanılacağından söz etmektedir (Yaklaşık ifadelerle Mevdudî, *Tefhim*).

14. Müteşabih kelimesi, ille de benzer anlamında kullanılacaksa “misil” kelimesi gibi “benzeme” anlamına paralel olarak “kadar” anlamına da gelebilir. Ayrıca “müteşabih” kelimesi gaybî veya görülmeyen kapalı olgular için de kullanılmaktadır (6/En’am 99; 3/Âl-i İmran 7). Bu anlamda değerlendirilirse dünyada gördükleri nimetler kadar daha önce görmedikleri nimetlerin de verileceği müjdelenmiş olmalıdır. Böyle bir çeviri daha anlaşılır görünmektedir.

15. Cennete giden karı kocanın orada da evli olacakları ve eşi cehenneme giden cennetliklerin başkalarıyla eşleştirilmesinden söz edilebilmektedir (Mevdudî, *Tefhim*).

16. Müşriklerin ilah kabul ettiği şahısların bir sinek bile yaratamayacağına gönderme yapılmaktadır (22/Hac 73).

17. Devamında gelen cümle yoldan çıkmışlardan (fasıklardan) bahsettiği için Allah’ın onları yoldan çıkarmasına gerek olmadığı anlaşılmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. 74/Müddessir 31; 9/Tevbe 115.

18. 13/Ra'd 21, 25. ayetlerde olduğu gibi akraba kelimesi kullanılmadan sadece sıra kelimesi kullanılmakta ve Allah'ın emrettiği bağların sürdürülmesi ve korunması gibi genel ifadeler kullanılmaktadır. Çünkü ayet ahidden söz etmektedir. Ahid ise hükümdarın tebaası için vaz'ettiği emir ve talimatlar, yani vasiyet veya tavsiye anlamında da kullanılmaktadır. Bir diğer anlamı ise misak, sözleşme demektir (Maverdî, *en-Nüket*; Mevdudî, *Tefhim*). Burada söz konusu olansa Allah'ın kulları için belirlediği ilahî ilkeler ve onlara bağlılık konusunda verilen söz, yani misaktır (7/A'raf 172, 173. ayetler ve ilgili dipnot). Bu ayetlerde olduğu gibi bundan sonra Medenî sureler, kitap ehlinden sıkça bahsedecek ve onların fasıklığına hükmedecektir. Ayetin açıkça ifade ettiği gibi fasık, Allah'ın yolundan sapan fakat kendisini Allah'ın yolunda sanan veya öyle gösteren muharref/yozaşmış dinin mensuplarıdır. Bile bile din değiştiren Mürtedden farkları da budur (7/A'raf 102; 28/Kasas 32; 10/Yunus 33; 6/En'am 49).

19. Tefsircilere göre ölüyken diriltilmek, spermden yaratılma ve Allah'ın ruh vermesi olarak değerlendirilmektedir. Bu ilk ölüm ve diriltilme hâli, gelecekteki ölüm ve diriltilme için delil olarak sunulmaktadır.

20. Bu ifade genel olarak Allah'ın göklere yönelmesi şeklinde çevrilmiş olsa da "istevâ" kelimesi çoğunlukla Allah'ın arşa hükümran olması şeklinde değerlendirildiği için burada da hükümran olmak anlamında çevrilmiştir (Ebussuûd, *İrşad*).

21. Birinin yerine geçmek anlamındaki "halef" kelimesinden türeyen "halife" kelimesiyle ilgili üç yorum yapılmıştır: Birincisi, daha önce yeryüzünde yaşayan cinlerin yerine insanın geçirildiğini söyleyen İbn Abbas'ın görüşü. İkincisi, Âdemoğullarının birbirinin yerini alacak topluluklar şeklinde yaratılması anlamında Hasan-ı Basrî'nin görüşü. Üçüncüsü ise yaratılanlara hükmetmek üzere Allah'ın halifesi olma anlamında İbn Mesud'un görüşüdür. Bu görüşlerin her birinin haklı gerekçeleri olabilir. Ancak Allah'ın insanı bütün yeryüzünün halifesi kılması olarak değerlendirmek kaydıyla İbn Mesud'un görüşü en kapsayıcı olanıdır. Halife kılmanın keyfiyeti "ceale" fiiline verilecek anlama göre farklı yorumlanabilir. Çünkü söz konusu fiil, yaratmak anlamının yanı sıra bir sığata işlerlik kazandırmak anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla daha önce yaratılmış olan insanın yeryüzünde otorite sahibi olarak tayin edilmesi şeklinde yorumlanabilir. Çünkü hilafetin Hz. Âdem'e cennette mi, yoksa dünyaya gönderildikten sonra mı verildiği tartışmalıdır (Maverdî, *en Nüket*). Ayrıca 7/A'raf 11. ayette olduğu gibi bu ayet de muhatabın yaratılışıyla başlayıp sözü Âdem'e getirmektedir ki "Âdem" isminin hem özel isim hem de adam anlamında cins ismi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü 31-33. ayetlerde işaret edildiği gibi meleklerin isim verme yetisi yoktur. Âdemoğlu, varlıkları anlamlandıran ve anlamına uygun olarak isimlendiren bir varlıktır. Fakat henüz kendisine özel isimler almamıştır. Bütün insanlar âdem, yani adamdır. Allah o âdemler (adamlar) arasından bir Âdem'i (adamı) peygamber olarak seçmiştir (3/Âl-i İmran 33).

22. Hamdi tesbih etmek, namazı da kapsayacak şekilde tazim ve tenzih etmek, işine önem verip elinden geleni yapmak anlamına gelmektedir (Tesbih'in anlamı için bkz. 68/Kalem 29; 50/Kâf 40; 17/İsra 44; 59/Haşr 1). Takdis etmek ise temizleme anlamını da kapsamaktadır, tenzih ve tesbihin eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır (Mevdudî, *Tefhim*). Yani Allah'a ta'zim ve ibadet ederken O'na yakışmayan sıfatlar yakıştırmamak, daha Türkçe bir ifadeyle saygıyı layıkıyla yapmak ve saygıda kusur etmemek anlamına gelmektedir.

23. Melek kelimesinin resul (elçi) kelimesiyle eş anlamlı olduğu düşünülmektedir (Maverdî, *en Nüket*; Mevdudî, *Tefhim*). “İnsanların kan dökceğini melekler nereden biliyordu?” sorusu, çoğu tefsirciyi meşgul etmiştir. Genel kanaat, insandan önce yaratılan varlıkların (cinler gibi) kan dökmesinden yola çıkarak kıyas yoluyla anladıkları düşünülmektedir. Ancak ayetlerin geneline bakılırsa olay insanların yaratılması ve kan dökmesinden sonra gerçekleşmiş olabilir. Çünkü 30. ayetteki “ceale” fiili yaratmadan çok tayin etme anlamında kullanılmış gibi görünmektedir. Ayrıca melekler, sadece kendi uzmanlık alanlarını ayrıntısıyla bilebilirler, kendilerine verilmeyen tümel bilgileri bütünüyle bilmeleri mümkün görünmemektedir (Mevdudî, *Tefhim*). Dolayısıyla söz konusu olan tartışma, insanın yaratılmasından önce değil de yaratıldıktan sonra halife seçilmesi esnasında geçiyor gibi görünmektedir.

24. Meleklerin isimleri bilmeyip Âdem’in bilmesi, Âdem’in varlıklara anlam ve isim verme kabiliyetinin göstergesi olabilir. Bu, Âdemoğullarının da temel karakteristiğidir. Fakat henüz kendisine özel isimler almamıştır. Bütün insanlar âdem (adam) iken Allah o âdemler (adamlar) arasından bir Âdem’i (adamı) peygamber olarak seçmiştir (3/Âl-i İmran 33). Seçtiği Âdem de ilk adam olabilir (7/A’raf 19). Kanaatimizce kıssanın bu bölümü, vahiy ve nübüvvet tarihinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu vurgulamış olmaktadır.

25. Secdenin anlamı için bkz. 38/Sâd 72; 12/Yusuf 100.

26. Ayette “Kelimeler aldı” ifadesi geçmektedir. Kur’an’da “kelime” sözcüğü, Kur’an’ın Hz. Muhammed’e (s) verilmesi, yani vahiy anlamında geçmektedir (40/Mümin 6). Bu sebeple bu ayeti, vahiy anlamında “Sözler aldı” şeklinde tercüme ettik. 7/A’raf 22, 23. ayetlerden hareketle Rabbinden uyarı alması ve vahiy öğrenip tevbe etmesi söz konusu olabilir. Çünkü devamında tevbesinin kabulünden bahsedilmektedir.

27. Bu iki ayet, anlatılan kıssadan hareketle Kur’an’ın muhataplarına mesaj vermektedir. Yani kıssa ile vahye muhatap olan müşriklerin sosyal gerçekliği arasında bağ kurulmaktadır. Vahye dayalı dinin temelleri yaratılışta belirlenmiştir (30/Rum 30). Vahyin tarihi insanın tarihi kadar eskidir. Bu fitrî gerçeğe aykırı din temelsizdir; dolayısıyla Hıristiyanların ürettiği ebedî günah safsatası batıldır. Allah onun tevbesini kabul ettikten sonra peygamber seçmiştir. Dolayısıyla Âdemoğulları kendi günahlarından sorumludurlar; arınmanın yolu da tevbe edip vahye tabi olmaktır. Aracıların Allah adına yetki kullanıp günah çıkarması değildir (Mevdudî, *Tefhim*).

28. Düşünülmesi istenen nimet, İsrailoğullarına yapılan ilahî yardımlar olabileceği gibi, vahye muhatap olma ve onun yeryüzünde uygulanışına şahidlik etme ve bunun sayesinde liderlik konumunun bahşedilmesi kastedilmiş olabilir (Mevdudî, *Tefhim*, 47. ayetin açıklaması). İsrailoğulları ifadesiyle hem Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilerin hem de atalarının kastedildiği, verilen nimetin ise başta Tevrat ve Kur’an olmak üzere bütün ilahi yol gösterme ve yardımlar olduğu tefsirciler arasında yaygın bir kanaattir (Zemahşerî, *Keşşaf*; İbn Atiye, *el-Muharrer*). Bir sonraki ayette onlardan Kur’an’a inanmaları istenirken Eski Ahid’e atıf yapılmaktadır. Dolayısıyla mesaj geneldir ve onlara verilen üstünlüğün ahdi gözetme karşılığında şartlı bir yardım olduğu anlaşılmaktadır (Mevdudî, *Tefhim*).

29. Yahudilerin gizlediği hakikat, ilahî kaynaklı Tevrat ve ondaki gerçek bilgilerdir. Dolayısıyla sonradan gelecek olan kitap ve peygamberlere inanmaları gerektiğine dair ilahî uyarılar da buna dâhildir. Hakikatin üzerine örttükleri batıl ise kendi elleriyle

yazdıkları uydurma Tevrat tomarlarıdır. Dolayısıyla o uyduruk düşüncelere dayanarak Kur'an'ın karşısında bile bile direnmektedirler. Bu da onların münafıklık yaptıklarını göstermektedir (Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atıye, *el-Muharrer*; Zemahşerî, *Keşşaf*).

30. “Ekîmu’s-salât” namazı kılın, anlamında emirdir. “İkame” kelimesi, ayrıca sağlam yapmak, devam ettirmek anlamlarını da içermektedir. Bu hitabın Yahudilere yönelik olması, ayrıca anlamlıdır. Çünkü onlar namazı cemaatle kılmayı terk etmiş, münferit kılıyorlardı ve namazda rükû etmiyorlardı. Zekâtı ve ahiret inancını kaybetmişlerdi, faiz yemeye başlamışlardı (Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atıye, *el-Muharrer*; Zemahşerî, *Keşşaf*; Mevdudî, *Tefhim*). Hatta faizi meşrulaştıracak gerekçeler üretip kitaplarına bile sokmuşlardı. Yahudi olmayanlardan faiz alınabileceği mevcut *Tevrat*'ta açıkça yer almaktadır (Tesniye, 23/19, 20).

31. Bu ayetin öncelikle Yahudilere hitap ettiğini düşünürsek onların Allah'tan sürekli yardım beklemelerine karşılık olarak yabancı kökenli bir peygambere inanma konusunda sabırlı davranmaları ve Müslümanlarla birlikte namaz kılmaları istenmektedir (43. ayet). Ancak o takdirde yardım beklentilerinin anlam kazanacağı vurgulanmaktadır (Mukatıl, *et-Tefsir*). Aynı çağrı 153. ayette müminlere yapılmaktadır.

32. Huşu duymak; korkmak şeklinde çevrilebilir. Ancak ‘huşû’ kelimesinin, korkmaktan başka itaat, boyun eğmek, tevazu göstermek ve sesi kısmak anlamları da mevcuttur (Tantavî, *el-Cevahir*).

33. Yahudilere verilen nimetin vahiy ve buna bağlı destek olduğu düşünülürse ahdi gözetme karşılığında şartlı bir yardım olduğu anlaşılmaktadır (Mevdudî, *Tefhim*; ayrıca bkz. 40. ayet).

34. Yahudiler, kendilerinin Allah ve peygamber oğlu olduklarına, bundan dolayı atalarının kendilerine şefaathane inandıklarını (Mevdudî, *Tefhim*). Ayet onların bu inanışını reddettiği gibi genel anlamda şefaatin imkânını da ortadan kaldırmaktadır (Zemahşerî, *Keşşaf*). Maverdî, ise Hasan'dan bunu destekleyecek bir görüş nakletmektedir (*en-Nüket*). Ancak ayetin Yahudi ve benzeri kâfirlerin şefaathane inancını reddettiği konusunda icma edildiğine dikkat çeken bazı tefsirciler, müminler için şefaatin söz konusu olduğundan ve bunun da mütevatir hadise dayandığından söz etmektedirler (İbn Atıye, *el-Muharrer*, Sealibî, *el-Cevahir*). Ayetin ifadesinin mutlak nehye delalet ettiğine dikkat çeken bazı müfessirler, izinden bahseden 2/Bakara 255 ve benzeri ayetlerin, kâfirlerin şefaathane ret bağlamında indiği gerçeğini dikkate almaksızın ayetin nefye delalet eden mutlak ifadesini tahsis etme yoluna gitmiş ve bunu da hadisle desteklemeye çalışmışlardır (Tantavî, *el-Cevahir*). Oysa doğrudan müminlere seslenen 2/Bakara 254. ayet, hiçbir şefaathane kabul edilmeyeceği günden söz ederek Yahudilere bahsedilen yasağın müminler için de söz konusu olduğunu mutlak bir dille ilan etmiştir. Ayetin kesin bir dille nefyettiği bir olguyu bir sonraki ayette “Allah'ın izni olmadan kim şefaathane edebilir?” meydan okumasını mutlak izne dönüştürerek ve bir takım rivayetleri delil getirerek meşrulaştırmak tutarlı görünmemektedir.

35. Tefsirciler genellikle bu cümledeki “yestahyûne” kelimesini “kadınların sağ bırakılması” şeklinde çevirmişler ve onların köle ve hizmetçi olarak kullanılması şeklinde değerlendirmişlerdir. Kelimenin “utanma” anlamından hareketle “kadınlarınıza utanacak şeyler yapıyorlardı” şeklinde değerlendirenler de olmuştur. Ayrıca kadın (nisa) kelimesinin hem yetişkinleri hem de kız çocuklarını kapsadığını dile getirmişlerdir (Maverdî, *en-Nüket*). Fakat kadınların sağ bırakılmasının gerekçesi düşünüldüğünde

cariyelik vb kadınlık hizmetlerinde kullanılması gibi emellerin gözetildiği zaten anlaşılmaktadır. (Hamdi Yazır, *Hak Dini*).

36. Buradaki zalimlik şirk anlamındadır (*Zemahşerî, Keşşaf*). Çünkü şirk en büyük zulümdür (31/Lokman 13; 35/Fatır 32).

37. Buradaki af karşılıksız bir af değildir. Devamındaki ayetlerde açıklandığı üzere tevbe sonucunda gerçekleşen bir aftır.

38. “Furkan” ayırt edici söz anlamında hem Kur’an’ın, hem Tevrat’ın ortak sıfatıdır. Ancak ilahî söz olan vahyin ötesinde olgusal anlamda ilahî yardımlar için de kullanılmaktadır. Örneğin peygamberleri ve beraberinde bulunan müminleri üstün kılmak için gelen ilahî yardımlara da Furkan denmektedir. Bu nedenle Bedir gününe “Furkan günü” denmektedir (8/Enfal 41).

39. “Nefislerinizi öldürün” deyiimi, çok kısa ve kapalı bir ifade olarak geçtiği için hakkında çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. “Haksız yere kendinizi öldürmeyin” (4/Nisa 29) ayetine bakılırsa kendi kendinizi katledin anlamından başka bir anlam kastedilmiş olmalıdır. Tevrat’ın verdiği bilgilere göre, Kızıldeniz’i geçtikten sonra bir süre kaldıkları Şittim’de Moab kızlarıyla zina etmeye başlayan İsrailoğullarından bazıları, onların kurban merasimlerine katılır ve ilahlarına boyun eğler. Baal Peor’a bağlanan İsrailoğulları Allah’ın gazabını hak eder. Allah’ın emri gereğince Hz. Musa (as), Levililer’e (muhafız kabileye] veya kabile yöneticilerine suçluların öldürülmesini emreder. Dahası, aralarında veba yayılır (Kitab-ı Mukaddes, Çıkış, Bab: 32, 34; Sayılar, Bab; 25, 31). Bundan dolayı ayet, “Birbirinizi öldürün veya suçluları öldürün” şeklinde de anlaşılabilir. Bir topluluğun birbirini katletmesi de mecazen kendi kendini öldürmesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca “katele” fiili kahrolmak ve helâk olmak anlamlarına da gelmektedir.

40. Bu ve benzeri ayetlerden Allah’ı görmedikleri, aksine cezalandırıldıkları anlaşılmaktadır. *Tevrat*’ta da Hz. Musa’nın Allah’ı görmek istediği ancak kendisine “Beni göremezsin.” dediği açıkça yer almaktadır (Çıkış, 33/18-23). Kur’an o anda Hz. Musa’nın bayılıp sonra kendine gelmesinden bahsetmiştir ki o olayla bağlantı kuranlar bir sonraki ayette geçen ölüm ve dirilme olayını bayıldıktan sonra kendine gelme olarak değerlendirmişlerdir (*Zemahşerî, Keşşaf; Âlûsî, Ruhul-Maanî*).

41. Bir önceki ayete bakılırsa Tur’a götürülen 70 kişi, yıldırım çarpması sonucu ölmüş ve ömürlerinin tamamlanması için tekrar diriltiştir. (Maverdî, *en-Nüket*). Fakat ölüm ve diriltme kelimelerini mecaza hamledenler olduğu gibi bayıldıktan sonra ayılma olarak değerlendirenler de mevcuttur. Ancak Allah isterse öldürüp diriltebilir de. Allah’ın yaratma ve diriltmesine inanan bir mümin için hangi anlamda değerlendirilirse değerlendirilsin sorun gözükmemektedir (*Zemahşerî, Keşşaf; Âlûsî, Ruhul-Maanî*).

42. “Men” mantar, “selva” bıldırcın demektir (Buharî, Tefsir 2/4). Geleneksel kültürümüzde doğada ilahî kudretin eseri olarak yetişen kır bitkilerine “hudâyinâbit bitkiler” denir. Allah’ın “Mennan” isminin tecellisi olan bu rızıklara O’nun kudretinin eseri anlamında “Hüdây-i nâbit” demek daha isabetli görünmektedir (Geniş bilgi için bkz. 7/A’raf 160).

43. Ayette geçen “secde” tevazu, “hitta” kelimesi ise bağışlanma dileği (istiğfar) anlamındadır (Buharî, Tefsir 2/5; Maverdî, *en-Nüket; Zemahşerî, Keşşaf*). Geniş açıklama için bkz. 7/A’raf 161; 110/Nasr 3.

44. “Muhsin” iyilik yapan, ihsan eden demektir. İhsan, seyyie (kötülük) kelimesinin zıddıdır. Hem insanın davranışlarındaki güzelliği hem de başkasına yaptığı iyilik ve ikramı ifade eder (Zebidî, *Tac*; Ragıp, *Müfredat*; Razî, *Mefatihul-Gayb*).

45. Sözün değiştirilmesinden kasıt genel anlamda vahyin değiştirilmesidir. Fakat cümlelerin genel anlamı bir önceki ayette geçen iki kelimeyle sınırlandırılarak yorumlanmıştır (bkz. 61 ayet ve 7/A’raf 162. ayet). Burada Filistin’in fethi konusunda Hahamist Tevrat’ın Hâkimler bölümünde anlatılan katliam tarihi ve sonrasında yaşanan çöküş süreci eleştirilmektedir.

46. Üzerinde on iki delik bulunan söz konusu kaya bugün halen Sina dağı yakınlarında durmaktadır. Yahudilerin aynı gözeden akan suyu paylaşamayacak olmaları nedeniyle her kabileye ayrı göze kaynatılmıştır (Mevdudî, *Tefhim*). Çünkü paylaşım ve ortaklık, üst düzey bir kültürel birikimi gerektirir.

47. Yahudilerin bu istekleri, mevcut *Tevrat*’ta da yer almaktadır (Sayılar, Bab 11). Hz. Musa’nın verdiği cevap peygamberî bilgelikle mütenasip ve kahramancadır. Özgürlük ve üstünlük bedel ödemeyi ve sıkıntılara katlanmayı gerektirir. Bunu göze alamayan ve ucuz çıkar peşinde koşanlar tutsaklığı ve alçaklığı kurtuluş olarak görürler.

48. Yahudiler vahyi öncelikle arzu ve isteklerine aykırı görerek reddettiler. Veya Allah’ın emirlerini kasten çiğnediler. Ya da kendi isteklerine uydurmak için vahyin önce anlamlarını, sonra metinlerini değiştirdiler. Bu yüzden zillet içine düştüler. Süleyman Peygamber’den sonra Yahudi krallığı ikiye bölündü. Bu durumu eleştiren ve gerçekleri söyleyen peygamberleri öldürmekten bile geri durmadılar. 1- İsrail kralı Basha Yahuda’ya saldırınca, Yahuda kralı Asa, Suriye kralı Ben-Hadad’dan yardım istedi. Asa, bu tutumunu eleştiren Peygamber Hanani’yi hapse attırdı (II. Tarihler 16/1-14). 2- Yahudilerin Baal’e tapmaktan vazgeçmelerini ve tek Allah’a kulluk etmelerini isteyen İlyas Peygamber, Samarra kralı Ahad tarafından ölümle tehdit edildi. Canını kurtarmak için Sina dağlarına sığındı (I. Krallar, 19/1-10). 3-Kral Ahab, Peygamber Mikaya’yı sırf hakkı söylediği için hapsedmiştir (I. Krallar, 22/26, 27). 4- Zekeriyya Peygamber, Yahuda halkının puta tapmasına ve çirkin davranışlarda bulunmasına karşı çıktığı için halk onu kralın emriyle kralın sarayında taşladı (II. Tarihler, 24/20-22). 5- Samarra’daki İsrail krallığı Asurlular tarafından yıkılıp Yahuda krallığı da tehlikeye düşünce Peygamber Yeremya, bozulmaların sonuçları konusunda halkı uyardı ve ağlayarak Samarra’nın akibetinden kötü bir sonucun kendilerini beklediğini söyledi. Ona küfredip dövdüler ve hapsedtiler. Keldanîlerin ajanı diye bağırıldılar. Çamurlara batırarak aşağıladılar, sonra da açlıktan ölmek üzere halatlarla yeraltı mahzenine sarkıttılar (Yeremya, 15/10, 18/20-23, 20/1-18, 36-40). 6- Kral Herod’un sarayında işlenen aşağılık suçları eleştiren Yahya Peygamber, tutuklanıp hapsedildi. Sonra da cellâda teslim edilerek kafası kesildi ve tepsi içinde kralın karısına sunuldu (Markos, 6/17-29). 7- Yahudi din adamlarının ve düzenlerinin son kurbanı Hz. İsa idi. Onları eleştirdi ve doğru yola çağırdı. Bu tavrından dolayı onu öldürmek için tuzak kurdular. Onu yakalatmak üzere havarilerden biri olan Yahuda İskariyot’u para vererek satın aldılar. İskariyot pişman olup parayı mabedin ortasına atıverdi. O parayı kirli saydıkları için bir tarla satın alıp mezarlık yaptılar ve o tarlaya kan tarlası dediler. Hz. İsa’yı Roma valisi Pontius Plates’e teslim edip idam etmesi için baskı yaptılar ve sahte deliller sundular. Bayram münasebetiyle valinin onu affetmesine engel olup hırsız Barabbas’ı serbest bıraktırdılar (Matta, 27/22-26). Barış şehri Kudüs, bu kirli tarihten dolayı şöyle anıldı: “*Ey Kudüs, peygamberleri öldüren, kendisine gönderilen elçileri taşıyan Kudüs!*” (Matta, 23/37). Tevrat ve İncil’den bu özet

bilgileri aktaran Mevdudî, bu ayetin, İsrailoğulları tarihinin en çirkin dönemine işaret ettiğine değinerek, zalimleri baş tacı yaptıklarını, en bilge insanları (peygamberleri) darağacına gönderdiklerini söyler (*Tefhim*).

49. Sabiîler konusunda bkz. 22/Hac 17; 5/Maide 69. Bu ayetin açık ifadelerine ve siyak-sibakına bakıldığı zaman Yahudi, Hıristiyan veya Sabiî iken son Peygamber Hz. Muhammed'in getirdiği Kur'an'a uyararak Müslüman olan Selman ve Abdullah bin Selam gibi insanlar anlaşılmaktadır. Çünkü 105. ayette de Ehl-i Kitap'tan olup Kur'an'ı inkâr edenlerin kâfirliğinden bahsedilmektedir. Süddî bu doğrultuda görüş belirtirken İbn Abbas'a atfedilen görüşün mensupları, İslam geldikten sonra Müslüman olmayan Yahudi, Hıristiyan ve Sabiîlerin Allah'a ve ahirete inanıp salih amel işleyenlerinin kastedildiğini düşünmüşlerdir. Ancak bu yorumun Kur'an'ın diğer ayetleriyle çeliştiği açıktır. Bu nedenle bu görüşün sahipleri de bu ayetin nesholdüğünü söylemişlerdir. (Mukatil, *et-Tefsir*; Taberî, *Camiu'l-Beyan*; Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atiye, *el-Muharrer*; Zemahşerî, *Keşşaf*). Nesh iddiasının tutarsızlığı bir yana son dönemde ayetlerin önüne sonuna bakmadan Kur'an'ın defalarca kâfir ilan ettiği kitap ehlini bu ayete dayanarak cennete sokma yarışına giren parçacı yaklaşımlar türemiştir (bkz. 5/Maide 69).

50. Allah'ın, Tûr Dağı'nda Musa ile konuşması ve bu sayede İsrailoğullarından söz alması canlandırılıyor. Allah'ın kuluna vahiy indirmesi, ahidleşme (sözleşme) olarak değerlendiriliyor (Bkz. 2/Bakara 40, 83, ayetler; ayrıca 7/A'raf 171-173). Bu sebeple Musa'nın ahid sandığına şehâdet sandığı denmektedir (*Tevrat*, Çıkış, 19, 20, 25; Yeşu, Bab 4). Dağın gölge için kaldırıldığı gibi bir anlam çıkarmak isabetli gözüküyor. Çünkü 7/A'raf 171. ayette dağın gölge olarak değil de bir gölgelik gibi kaldırıldığından söz edilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın onlara gücünü göstermek, tehdit ve uyarıda bulunmak için kaldırdığı açıktır (Zemahşerî, *Keşşaf*; *Tevrat*, Çıkış, 19/18, 20/18, 19; *Talmud*, Shab 88). Ayrıca hem Kur'an hem *Tevrat*, bulutun gölge yapıldığını açıkça ifade etmektedir (7/A'raf 160; 2/Bakara 57; Çıkış, Bab 24, 33, 40).

51. Cumartesi günü konusunda aşırı gitme fiilinin anlamı için bkz. 7/A'raf 163-166. ayetler. Daha önce aynı ayetlerde geçen "Aşağılık maymunlara çevirme" (mesh) ifadesi genelde bedenî (biyolojik) değişim olarak anlaşılmıştır. Bu mümkün olmakla birlikte azabı hissetmelerine engel bir durumu gündeme getirmektedir ve onlara azab edilmesi anlamsızlaşmaktadır. Cuma 5. ayeti delil getiren Mücahid ise kalp ve karakterlerinin değişmesi ve başkalarının eğlencesi konumuna düşmelerinin kastedildiğini söylemiştir (Maverdî, *en-Nüket*; Ebussuûd, *İrşad*). Hz. Peygamber'den gelen bazı rivayetler, maymun veya domuzla çevrilenlerin nesillerinin devam etmediğini, gerçek maymunların ve domuzların daha önce de var olduğunu, nesillerinin de devam ettiğini dile getirmektedir (İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, IV. 407; Müslim, *Kader* 32, 33; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 237, 238; ayrıca bkz. 5/Maide 60). Dolayısıyla Mücahid'in yorumu daha makul görünmektedir.

52. Ayetin bu şekilde anlamlandırılması Âlûsî'ye aittir (*Ruhu'l-Maanî*).

53. Böyle bir kurbanın tarifi, *Tevrat*'ta geçmekte ve faili meçhul bir cinayete kurban gitmiş ölünün katilini tespit etmek için kullanıldığından söz edilmektedir. Katili belli olmayan bir cinayet meydana geldiğinde (ayetlerde işaret edildiği üzere) belli ölçülerde bir kurban kesilip maktulün bulunduğu yere en yakın meskûn mahaldeki ihtiyarların elleri o kurbanın üzerinde yıkatarak (veya kanına batırılarak) yemin ettirilir ve "Ellerimiz bu kanı dökmedi ve gözlerimiz onu görmedi. Kurtardığın İsrail kavmine

bağışla. Ya Rab, kavmin İsrail arasında (üzerinde) suçsuz kan bırakma.” şeklinde dua etmeleri istenir (Tesniye, 21/1-9). Üzerlerinde suçsuz kan bırakılmamasından kasıt, işlemedikleri bir cinayetin ortaya çıkarılması ve sorumluluğunun kendilerine yüklenmemesi olmalıdır.

54. Bu ayetlerde anlatılan konuyu, çoğu tefsirci 67-71. ayetlerle birlikte değerlendirmiştir. Çünkü İsrailoğullarında olduğu gibi cahiliye Araplarında da faili meçhuller konusunda katilin tespiti için yöre halkından elli kişinin yeminine başvurulması şeklinde icra edilen kasâme uygulaması mevcuttu. Rasulullah’ın da bunu onaylayıp uyguladığı rivayet edilmektedir (Abdurrazzak, X. 27, no 182-3; Ebu Davud, Diyat 8, 9; Şatıbî, *Muvafakat*, c. 2, s. 75; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 242). Fakat 73. ayetin analizinde zorlandıkları için bazı âlimler bu ayetleri önceki ayetlerden bağımsız ele almış ve Ortadoğu geleneklerinin etkisiyle İsrailoğullarının kutsadığı sığırın onlara kurban ettirilmesi suretiyle kalplerindeki putun yıkılmak istendiği yönünde değerlendirmişlerdir (Nesefî, *Medarik*; Ebussuûd, *İrşad*; Tantavî, *el-Cevahir*; Reşit Rıza, *el-Menâr*; Mevdudî, *Tefhim*).

55. Tefsircilerin çoğu, katilin tespiti için sığır kesme (kurban) olayını kurbanın parçasının maktule (ölüye) dokundurulması ve diriltilmesi şeklinde yorumlamaya çalışmışlardır. Fakat 72. ayette geçen müennes “hâ” zamirini müennes olan “nefis” kelimesine (ölüye) gönderirken 73. ayette aynı zamiri kesilen kurbanı göndermek için müzekker olan “hu” zamirini müennes olan nefse (maktule) göndermektedirler. (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*). Ancak ayetin lafzında maktulün dirildiğine dair hiçbir ifade yoktur. 73. ayette kurbanın parçasının dokundurulacağı kişinin maktul (nefis) değil, katil zanlıları olması muhtemeldir (Âlûsî, *Ruhu'l-Maanî*). Çünkü ayet, Tevrat’ta anlatılan bir kurban kesme ve katili tespit etme olayına gönderme yapmaktadır (Bkz. Bir önceki dipnot; Tesniye, 21/1-9). 73. ayetteki “hâ” zamiri eğer uzağa gönderilirse dokunulacak şey kurban olacak ve iki olay arasındaki bağlantı kurulabilecektir. Şayet zamiri yakına gönderirsek dokunulacak şey maktulün bedeni olacak ve katilin tespitiyle kurban kesme olayı arasında ilişki kurulamayacaktır. Dolayısıyla ayetin anlamı yine kapalı kalacağı için ölünün konuştuğu şeklinde zanni yorumlara gidilecektir.

56. Bu cümleyi maktulün diriltilmesine delil kabul edenler ölünün dirilip katili söyledikten sonra tekrar öldüğüne hükmetmişlerdir. Ancak gizliliğin ortaya çıkmasını gaybî dirilmeye örnek vermiş olabileceğini söyleyenler de mevcuttur (Âlûsî, *Ruhu'l-Maanî*; Reşit Rıza, *el-Menâr*). Bizce bu yaklaşım isabetli görünmektedir. Çünkü ayetin sonunda yer alan bu cümle, kıssanın bir parçası değil, sonuç cümlesidir ve tamamen Kur’an’ın indiği dönemdeki Yahudilere ve tüm inkârcılara yönelik bir mesajdır. Hz. Peygamber için gaybî bir nitelik arz eden Tevrat’taki bazı bilgileri naklettikten sonra Kur’an, dirilmeyi inkâr eden muhataplarına Allah’ın ölüleri diriltmeye de muktedir olduğunu hatırlatmaktadır.

57. Burada kalbin katılaştığından bahsedilmesi sadece son örnekten hareketle söylenen bir niteleme değildir. Buraya kadar sayılan bütün örneklere dönük bir açıklamadır (Nesefî, *Medarik*). Özellikle bir önceki ölümlerin dirilmesi ve kıyamet konusundaki inanç kaybına gönderme olduğunu düşünüyoruz.

58. Burada din adamlarının uydurdukları düzmece inanç ve kanaatleri körü körüne taklit eden, kitaptan habersiz Yahudi halkına ümmi denmektedir. Kitapları olmayan Arapları ümmi olarak niteleyen Yahudilerin aynı vasıfla nitelenmesi son derece anlamlıdır (3/Al-i İmran, 20, 75).

59. Hem bu hem de önceki ayetler, Yahudi âlimlerin kitabı değiştirdiklerini açıkça ifade ettiği gibi toplu halde münafıklık yaptıklarını da ortaya koymaktadır. Mevdudî'nin özetlediği gibi onlar ilahî kitapları değiştirmekle yetinmemiş, ulusal tarihlerini, batıl inançlarını, hurafelerini, uydurdukları teorileri, felsefe ve kuralları da Tevrat'a eklemişlerdir. Daha sonra da bunları "Allah'tan geldi" diye piyasaya sürmüşlerdir. Üstelik her Yahudi'nin bunlara inanması zorunluydu, eğer inanmazsa ya mürted ya da kâfir ilan ediliyordu (Mevdudî, *Tefhim*; Buharî, *Tefsir*, 2/6).

60. Bu ayet devamındaki ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde cehenneme girenin geri çıkması diye bir durumun söz konusu olmayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü böyle bir beklenti Yahudileşmenin ürünüdür. Fakat bu yaklaşımları kendilerini de tatmin etmediği için ölümden çok korkmaktadırlar (Bkz. 94-96. ayetler).

61. Yahudiliğin ne kadar dünyevileşmiş bir din olduğunu görüyoruz.

62. Tefsirciler, "Ruhulkudüs" deyiminiyle Cebrail'in kastedildiğini söylemektedirler (Taberî, *Camiu'l-Beyan*; Razi, *Mefatihü'l-Gayb*). Kur'an'ın konuyla ilgili diğer ayetlerine bakıldığında bunu Hıristiyanların Ruhulkudüs inancı doğrultusunda yorumlamak tutarlı gözükmemektedir (19/Meryem 14-34). Ruhulkudüs'ü Allah'ın kendi ruhu veya Hz. İsa'nın (as) kendisi olarak anlamak, geç dönem Hıristiyan kültürünün bir uzantısı olabilir. Çünkü Tevrat'ta "Kudsü'l-akdas" tabiri geçmekte, Cebrail'de Rabbin isminin bulunduğu bahsedilmektedir (Çıkış, 23/20, 21; 26/33, 34). İncillerde de Kutsal Ruhun, Allah'ın kendi ruhu olduğuna dair bir açıklama yoktur. Hatta İnciller, Yahya ve İsa'nın annelerine gelip müjde verenin Cebrail olduğunu açıkça söylemektedir. Meryem'le Yahya'nın annesi karşılaşınca onun da Ruhulkudüs'le dolduğu anlatılmaktadır (Matta, bab 1; Luka, bab 1). Allah'ı kimsenin görmediğini sadece Tevrat söylemiyor (Tesniye, 4/12), bunu Hz. İsa'nın da söylediğini İncil açıkça yazıyor ve Hz. İsa, Yahya'nın güvercin şeklinde ruhu gördüğünü ifade ediyor (Yuhanna, bab 1). Üstelik Kur'an'da "Ruhulkudüs" tabiri, sadece Hz. İsa için kullanılmamaktadır. Hz. Muhammed'e gelen Cebrail için de kullanılmaktadır (42/Şûra 52; 16/Nahl 102; 26/Şuara 193...). Hatta müminlerin Allah katından bir ruh ile desteklendiği dile getirilmektedir (58/Mücadele 22). Kaldı ki Hz. İsa'yı destekleyen Kutsal Ruhtan bahsederken Allah, "Kendi ruhum" demiyor. Ayrıca Hz. İsa eğer Allah'ın ruhu, oğlu veya bir parçası olsaydı (hâşâ) Allah'ın onu Kutsal Ruhla desteklemesinden söz etmeye gerek kalmazdı. Şayet Cebrail'i göndermenin ötesinde Allah'ın Hz. İsa'ya ruh vermesi kastediliyorsa bu herkese verilmektedir (32/Secde 9; 21/Enbiya 91; 15/Hicr 29; 38/Sâd 72).

63. Geniş bilgi için bkz. 61. ayet.

64. "Lânetlemek", kovmak ve gazaba mahkûm ederek kalbi mühürlemektir (Mukatil, *et-Tefsir*; Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşeri, *Keşşaf*).

65. Bu iki ayete göre Yahudiler, peygamber bekliyor ve gelecek peygamber üzerine hayaller kuruyor ve bu duygularını Medinelilere karşı açıklamaktan da geri durmuyorlardı. Bu nedenle Medineliler onu kabul etmede gecikmedi fakat Yahudilerin onu inkâr etmesine anlam veremediler. Ayetler, Yahudilerin inkâr nedenlerini deşifre etmektedir. İsmailoğullarından olan Hz. Muhammed'in peygamberliği açıklanınca Yahudilerin nefret duyguları alevlendi. Kendi kitaplarını doğrulayan bu kitabı, üstelik Allah'tan geldiğini bile bile inkâr ettiler. Onların bu inadî küfrünü ispatlayan ciddi deliller mevcuttur. Örneğin Hz. Peygamber'in eşi Safiye (ra), Yahudi liderlerinden birinin kızı, diğerrinin de yeğenidir. Babasıyla amcasının henüz hicret etmiş olan Hz.

Peygamber'i görmeye gittiklerini, geldikten sonra aralarında şu konuşmanın geçtiğini aktarmaktadır: Babam; "Allah'a andolsun ki o bize anlatılan kişinin aynısı!" Amcam; "Bundan emin misin?" Babam; "Evet!" Amcam; "O halde niyetin nedir?" Babam; "Yaşadığım sürece ona karşı çıkacağım ve görevinin başarıya ulaşmasına izin vermeyeceğim." Bu bilgileri, İbn'i-Hişam'ın *Siyer*'inden (Kahire 1936, II, 165) nakleden Mevdudî, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Onu inkâr etmekle aslında hem Allah'ı, hem Cebrail'i, hem de kendi ellerindeki kitabı yalanlamış oluyorlardı." (*Tefhim*, 89, 97 ve 98. ayetlerin açıklamaları).

66. Geniş bilgi için bkz. 61. ayet.

67. Ahid alma veya sözleşme kelimesiyle Allah'ın vahyetmesi, kulların da iman etmesi kastedilmektedir (7/A'raf 171-173; 2/Bakara 40, 63, 83; 5/Maide 12).

68. "Dinledik ve isyan ettik." ifadesini şifahi olarak söyledikleri şeklinde anlayanlar olduğu gibi öyle dercesine davrandıkları şeklinde anlayanlar da olmuştur (Maverdî, *en-Nüket*).

69. Yaptıkları yüzünden ölümü isteyememelerinden kasıt, kutsal kitaplarından ahiretle ilgili bilgileri yok etmeleri ve dünyevîleştirmeleri olmalıdır. Çünkü önce kendileri dünyevileşmiş ve ahiret düşüncesinden uzaklaşmışlardır. Dolayısıyla ahiret onlar için bir anlam ifade etmemektedir. Bir sonraki ayette bu çok net ifade edilmektedir.

70. Yahudilerin dünyevîleşmeleri ve müşriklerden daha ihtiraslı hale gelmelerinin sebebi, dünyevîleştirilmiş dini bir metne sahip olmalarıdır. Çünkü dünyevîleşen din, dinleşen dünyayı, yani dünyanın din yerine geçmesini doğurmaktadır. Dünya onların gözünde sıradan bir olgu olmaktan çıkıp kutsallık kazanmaktadır. Deyim yerindeyse dünya artık onlar için bir cennet, ötekiler için bir cehennem olmak zorundadır. Çünkü millîleştirilmiş tanrı, onlardan böyle bir görev beklemektedir (Bkz. 94. ayet). İnsanlara dünya cenneti vaadeden modern materyalizm, bu inanç biçiminin bir uzantısı kabul edilebilir. Çünkü dünyevîleştirilmiş olan Tevrat, Yahudiler kadar Hıristiyanların da kutsal metnidir. Dolayısıyla Hıristiyanların tanrısı İsa da (hâşâ) dünyaya gelip tanrı devletini gerçekleştirecektir. Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin açmazlarının ürettiği katı materyalizmin veya pozitivist medeniyetin Batı'da ortaya çıkması tesadüf değildir. Aşkın kutsallığı yok sayan bir eğilim, içkin kutsallığı abartarak kutsal bir materyalizm üretmiştir. Aslında sorun, kutsalın dünyası ile dünyanın kutsalı arasında bir türlü kurulamayan denge problemidir.

71. Bu düşmanlığın arka planı için bkz. 89 ve 90 ayetler ve ilgili dipnot. Buharî'nin rivayetine göre Abdullah bin Selam, Yahudilerin Cebrail'i Yahudi düşmanı olarak gördüklerini ve bu nedenle de ona düşman olduklarını dile getirmektedir (Buharî, Tefsir 2/5, 6). Cibril'den kasıt Cebrail'dir ve vahiy getiren melek olarak bilinir. Yahudiler ona düşmanlık ederken Müslümanlar büyük bir hurmet gösterirler. Fakat hadislerin nakledilmesi ve yazıya geçirilmesi sürecinde hadis uydurmacıları Cebrail ile ilgili de birçok hadis uydurmuş ve ona da çeşitli iftiralar etmişlerdir (Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 218; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebi Süfyan*, s. 50-52, 56).

72. "Fasık" kelimesi, uzun süreç içerisinde yoldan saptığı halde kendini doğru yolda sanan kimseler için kullanılmaktadır. Bile bile din değiştiren "mürted"den farkı da budur (7/A'raf 102; 28/Kasas 32; 10/Yunus 33; 6/En'am 49; 2/Bakara 26, 27).

73. Hz. Süleyman'ın mülkünden maksat, onun cinlere ve hayvanlara hükmetme yetkisidir. Şeytanlarsa onun bu yetkileri konusundaki bilgileri çarpıtarak büyücülük şeklinde değiştiren Yahudi din adamlarıdır. Yahudiler, yozlaşma döneminde büyü, sihir gibi iğrenç uğraşılara yöneldiler. Bu tür meslekleri meşrulaştırmak için Hz. Süleyman'ın cinlere hükmetmesine ve dolayısıyla da büyücü olduğu kanaatine dayandırıyorlardı. Medine'deki Yahudiler de aynı kanaatlere sahipti. Cinlerle ilişki kurmaya çalışmak ve büyü yapmakla meşgullerdi (Mevdudî, *Tefhim*). Babil'de yaşadıkları süre içinde Harut ve Marut masalını ve sihir edebiyatını bellemişlerdi. Kral olan ve Kur'an'da (34/Sebe 13) sayılan işlerde cinleri çalıştıran Hz. Süleyman'ın yabancı kadınlarla evlenmesini vs. bahane ederek kötülemeye çalışmışlardır. (Nehemya, 13/15-31). Söz konusu metinlere göre Kral Süleyman, sadece büyücü değil, aynı zamanda kâfirdi. Yabancı kökenli eşlerinden öyle etkilenmişti ki onların tanrılarına tapmaktan bile geri kalmıyordu (I. Krallar, Bab 11; Mevdudî, *Tefhim*). Kur'an ve Hz. Muhammed (s), Hz. Süleyman'dan peygamber diye söz ettiği için ona da büyücü demişlerdir. Kur'an, Yahudilerin iftiralarını deşifre etmekte, büyüye inanan ve vahye dayalı bilgiyi büyü sayanların kâfir olduklarına hükmetmektedir. Çünkü büyü, ilahî ve peygamberî bir gerçeklik değil, bozulmuş şirk dinlerinin hezeyanlarıdır. Bu anlamda büyü ya da sihir yapanların kâfir oldukları ve ölümle cezalandırılmaları gerektiği savunulmuştur (Maturidî, *Te'vilât*). Büyücülüğün tarihi konusunda geniş bilgi veren Ebussuûd, küfür olan ve olmayan sihir şeklinde ayırım yaparak kısmî cevaz vermiştir (*İrşad*). Dolayısıyla karmaşa büyü ile illüzyon/gözbağcılık arasındaki ince farkın ayırt edilmemesinden kaynaklanmış olabilir. Çünkü bu ikisi farklı olgulardır ve her ikisi de sihir kelimesiyle ifade edilmektedir. Bugün büyü insanların ve cinlerin gaybî güçlerine inanmak anlamına gelir ve bariz bir küfürdür. İllüzyon/gözbağcılık ise el çabukluğu ile insanların gözlerini yanıltan bir tür beceridir (20/Taha 66; 7/A'raf 116). Eğer illüzyonun da gaybî güçlere dayandığına inanılırsa o takdirde büyü ile ilgili hükmün kapsamına girer. (113/Felâk 4; 114/Nâs 4-6).

74. Bu cümle atfedileceği yere göre anlam kazanması söz konusudur ve anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi önemlidir. Bu nedenle "şeytanların anlattıklarına uydular" ifadesine atfedileceğini söyleyenlerin görüşü bizce de isabetli görülmektedir (*Zemahşerî, Keşşaf*). Çünkü Hz. Süleyman'ın yetkilerini çarpıtarak büyücü olduğunu iddia eden şeytanların kâfir olduklarını açıkça ifade eden ayetin devamını Allah'ın melek göndererek büyü öğretmesi şeklinde okumak ve anlamak, ciddi bir çelişkidir. Anlamlandırmadaki bu çelişki aşamadığı için "Melek" kelimesini İbn Abbas, Hasan Basrî, Said bin Cübeyr, Süddî ve Dahhak gibi tefsircilerin "melik" şeklinde okudukları rivayet edilmektedir. Özellikle Hasan-ı Basrî, bu iki zatın melek olmasını mümkün görmemektedir (*Zemahşerî, Keşşaf; Maturidî, Te'vilât; Taberî, Camiu'l-Beyan; İzz b. Abdisselam, et-Tefsir*). Çünkü Allah melek göndererek küfür suçu işletmez. Dolayısıyla ayet, Yahudilerin dayandığı Harut ve Marut masallarını onaylamak için değil, eleştiri maksadıyla anlatmaktadır. Sarmış, Harut Marut olayının Ortadoğu masalları olduğunu kaynaklarıyla tespit etmiştir. Hikâyeye göre melekler, insanı yeryüzünde Allah'ın halife yapmasına ve müminleri kendilerinden üstün saymasına itiraz etmişler. Allah, insanın şehvet ve günah işleme duygusuna sahip olduğu halde kötülük işlememek için çaba sarf ettiğini ve Allah'a itaat etmeye çalıştığını belirterek mümin insanın melekten daha üstün olduğunu onlara söylemiş, bunun üzerine Melekler, "Bize de şehvet versen, biz de günah işlemeyiz." demişler. Allah, "Aranızdan iki melek seçiniz." demiş; onlar da sınavdan geçmek üzere Harut ve Marut adında iki melek seçmişler. Allah, o ikisine şehvet vermiş ve yeryüzüne indirmiş, günah işlemelerini yasaklamış, ikisi Babil şehrine inmişler ve Allah dilediği kadar O'na ibadet etmişler. Bir gün Babil'de çok güzel bir kadın görmüşler ve ikisi de ona âşık olmuşlar... İçki içince sarhoş olmuşlar ve hem çocuğu öldürmüşler,

hem puta tapmışlar, hem de kadınla yatmışlar. Kadın, bu arada kendisiyle göğe yükseldikleri İsm-i A'zam duasını onlardan almış ve göğe yükselmiş, ama Allah onu havada iken gökteki parlak yıldızlardan olan Zühre/Çoban Yıldızına dönüştürmüştür (ki bu tarihî bir Ortadoğu putudur)... Allah, günah işledikleri için Harut ve Marut'a gazap etmiş, onlara dünya ve ahiret azabından birini seçmelerini söylemiş, onlar da kıyamet günü sürekli olan azaptan kurtulmak ümidiyle geçici olan dünya azabını tercih etmişler! Bunun üzerine o günden beri yerle gök arasında Babil semasında kıyamete kadar ayaklarından asılı tutulmuşlar. Gökte asılı olmalarına karşın Babil'de halka sihir öğretmeye devam etmişler. Babil'de sihir öğrenmek ve öğretmek isteyenler onlara gider ve öğrenirmiş (Taberî, *Camî'u'l-Beyan*; İbn Kesir, *Tefsir*; Suyutî, *ed-Dürü'l-Mensur*, İbn Hanbel, *Müsned*, hadis no, 6178; Salâh Abdulfettah el-Halidî, *Ma'a Kısasi's-Sabikin fi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Şam, 1989, c. 3, s. 13-14; *Kur'an Öyküleri*, III, çev. İbrahim Sarmış, Kitap Dünyası, Konya, 2005; Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, İstanbul, 2013, s. 325-344).

75. Bencilce elde ettikleri çıkar, sanal bir beklenti olan büyü ve karşılığında alınan dünyalık. Oysa nefsi tatmin için elde ettikleri bu ucuz dünyalık karşılığında ödedikleri şey nefsin kendisi, yani ebedî hayatlarıdır. Çünkü ebedî cehennemlik olmayı gerektiren küfür suçu işlemektedirler.

76. "Râinâ" kelimesi, "unzurnâ" kelimesi gibi "Bizi gözet, anlamamız için mühlet ver, bekle." anlamına gelmektedir. Fakat "Bizi güt, bizi otlat." veya "Sen bize uy, sen bizi dinle." gibi başka anlamlara da gelebilmektedir (Maverdî, *en-Nüket*; Sa'lebî, *el-Keşf*; İzz b. Abdisselam, *et-Tefsir*; Mevdudî, *Tefhim*). Özellikle kelimenin sonu uzatılarak "Râî" şeklinde okunduğunda veya "raûnet" şekline dönüştürüldüğünde "çobanımız" anlamı kazandığı için Medineli Yahudiler tarafından alay ve hakaret amaçlı kullanılabilirdi (Zemahşerî, *Keşşaf*). Çünkü kelimelerin telaffuz ve anlamlarıyla oynuyorlardı (4/Nisa 46). Allah, müminlerin, istismara müsait bu kelime yerine, aynı anlamı ifade edebilen ve istismara müsait olmayan "unzurnâ" tabirini kullanmalarını istemektedir.

77. Kitap ehlerinden olup da Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e inanmayanlar tıpkı müşrikler gibi kâfir olarak nitelenmektedirler (Bkz. 98/Beyyine 1).

78. Ayetlerin neshedilmesinden kasıt, daha önce insanlar tarafından tahrif edilmiş kitapların Allah tarafından yürürlükten kaldırılması ve unutilan kitabın yerine yeni bir kitabın gönderilmesidir (13/Ra'd 38, 39; 3/Âl-i İmran 93, 94). Allah'ın kendi koyduğu hükmü değiştirmesi veya daha açık bir ifadeyle Kur'an'ın bir cümlesinin bir başka cümlesini ortadan kaldırması değildir. Çünkü ayet kelimesinin anlamı, sadece Kur'an cümleleri anlamında değildir. Allah'ın yarattığı her şey, indirdiği her söz ve sözlerin anlattığı her olay ayettir. Üstelik her şeye kadir olan Allah, vahyi yanlış gönderip sonra düzeltmez. Örneğin Hz. Osman ve Ubey bin Ka'b'ın bu tür iddiaları ciddiye almadıkları bilinmektedir (Buharî, *Tefsir* 2/7). Fakat Kur'an içi nesh iddiası, ayet kelimesinin anlamını Kur'an cümlelerinin gramer yapısına indirgeme sonucu hicrî ikinci asırdan sonra ortaya çıkmış (3/Âl-i İmran 7) ve Kur'an'ın otantik ilahî metniyle uyuşmayan birtakım rivayetlere dayandırılmıştır. Nesh yanlıları yaklaşık 500 ayeti mensuh sayarken Suyutî bu sayıyı 20 ayetle sınırlamış (*İtkan*), Dihlevî bu sayıyı beşe indirmiş (*el-Feyzü'l-Kebir*), Ömer Rıza Doğrul ise 5 ayeti de analiz ederek mensuh olmadığı sonucuna varmıştır (*Tanrı Buyruğu*, giriş bölümü). Ebu Müslim el-İsfahanî gibi bazı âlimlerse Kur'an ayetlerinin birbirini neshetmesinin mümkün olamayacağını, daha önce gönderilen ilahî kitabın kendisinden sonra gönderilen kitap tarafından

neshedebileceğini oldukça erken dönemlerde savunmuşlardır (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*). Ancak son dönemde yayınlanan bazı bilimsel çalışmalar, Kur'an içi nesh görüşünün taşıdığı sakıncaların bu ikinci görüş için de söz konusu olduğunu savunmaktadır. Çünkü her iki durumda da Allah'ın ayetleri arasında çelişki olduğu izlenimi uyanmaktadır. Dolayısıyla bu ayet, dinlerini tahrif etmiş, kendi kültürel birikimlerini ilahî metne karıştırmış olan kitap ehline cevap niteliğindedir. Klasik nesh teorisiyle bir ilgisi yoktur (Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, Ank. 2005, s. 157-162; 3/Âl-i İmran 93, 94).

79. Dost, hamî ve otorite anlamına gelen "veli" kelimesinin açıklaması için bkz. 7/A'raf 3.

80. Muhsin kelimesinin anlamı için bkz. 58. ayet.

81. Tevrat, Yahudilerin olduğu kadar Hıristiyanların da kutsal kitabıdır (Âlûsî, *Ruhu'l-Maanî*).

82. Bilgisi olmayanlardan kasıt cahil bırakılmış Hıristiyan ve Yahudi halklar olabilir. Ancak asıl kastedilen, kitabı olmayan müşriklerdir (Mukatil, *et-Tefsir; Zemahşerî, Keşşaf*).

83. Hicretten 16 veya 18 ay sonra kible değişikliği gerçekleşmişti (Azimli age. s. 239). Medine'de yaşayan Yahudiler, kible konusunu sorgulayarak müminlerin kafasını karıştırmaya çalışıyorlardı. "Vechullah" ifadesi Allah'ın ciheti ve Allah'ın rızası anlamına gelmektedir (Taberî, *Camiu'l-Beyan; Zemahşerî, Keşşaf*). Yani ona ait olan yön veya onun razı olduğu yön yani kible anlamlarına gelmektedir. Kiblede asıl olan, Allah'ın emrettiği yöne dönmektir. Allah'ın olduğu yöne dönmek değildir. Çünkü Allah, zamandan ve mekândan münezzehtir. Bütün yönler O'nundur. Zamana ve mekâna sığmayan Allah'ın zatı, nereye dönseniz orada olduğu gibi rızası da O'nun istediği yöne dönmenizdedir. Burada kible konusunda genel bir felsefe sunulmaktadır. Asıl belirleme ise 142-150. ayetlerde gelmektedir. Daha önce Kudüs'e dönmekle ilgili bir emir bulunmadığı için bazı tefsircilerin sandığı gibi herhangi bir nesh söz konusu değildir.

84. Kur'an, "Sübhan" kelimesini, tenzih anlamında kullanmaktadır. Türkçede nezih bir zata kötü bir ithamı yakıştıramamak anlamında "Sana yakıştıramam." deyimini gibi kullanıldığını düşünüyoruz. Çünkü bu tabir, 24/Nur Suresi 16. ayette insan için de kullanılmaktadır.

85. Tarih boyunca tevhid öğretisi nasıl değişmemişse, şirk öğretisi de değişmemiştir. Yani sapkınların tutum ve davranışları hep aynı kalmaktadır. Değişen sadece isimler ve resimlerdir.

86. "Millet" kelimesi, din veya aynı dinden olan topluluklar için kullanılan bir kelimedir. Türk milletinin kendilerini İbrahim milletine nispet etmesi de bundandır. Fakat bu kelime, modern dönemde kavramsal bir yozlaşma sonucu ırksal/etnik bir anlama dönüştürülmüştür.

87. "Hevâ" kelimesi, çoğunlukla yalın olarak arzu ve istek şeklinde veya nefsin arzuları şeklinde çevrilmektedir. Oysa Kur'an bu kelime ile Allah'ın vahyine aykırı olan beşerî düşünce ve uydurmaları kastetmektedir.

88. Dost, hamî ve otorite anlamına gelen "veli" kelimesinin açıklaması için bkz. 7/A'raf 3.

89. "Nimet" kelimesi için bkz. 40. ayet.

90. Yahudilerle ilgili bu hükmün açıklaması için bkz. 48. ayet. Bu hüküm, Müslümanlara inen hükümle yaklaşık olarak aynıdır (Bkz. 254. ayet).

91. Söz diye çevirdiğimiz kelimenin çoğulu kelimâttır. “Kelime” sözcüğü Türkçe’de kullanılan sözcük anlamında kullanıldığı gibi genel anlamda söz olarak da anlaşılabilir ve bazen vahiy anlamında kullanılmaktadır (37. ayet). Burada Hz. İbrahim’in imtihan edildiği kelimât (sözler) kelimâ ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Vahiy anlamındadır ve Hz. İbrahim’in vahyin içerdiği emir ve nehiylerle sınındığı ve onları yerine getirdiği anlaşılmaktadır (Maverdî, *en-Nüket*).

92. İbrahim’in nesli için yaptığı duayı Allah geri çevirmiyor. Sadece zalimler için bunu kabul etmediğini belirtmekle yetiniyor. Hz. İbrahim soyundan sürekli peygamberler gönderilmesini abartarak, kendilerini Allah’ın özel kavmi veya oğulları kabul eden (5/Maide 18); dolayısıyla Allah’ın kendilerine, sözlerinde durmaları şartıyla vaad ettiklerini bütün çirkinlikleri işlemelerine rağmen devam ettireceğini bekleyen Yahudi zihniyeti tenkit ediliyor. Tevrat’ta, Allah’ın kanunlarına uymadıkları takdirde lanetlenenlerini ve hatta lanetlendiklerini açıkça dile getiren ifadelerle rağmen, İsrailoğullarını Allah’ın oğulları kabul eden ifadeler de yer alabilmektedir (Tesniye, Bab 28-30, Bab 14, ayet 1; Çıkış, Bab 32, ayet 12). Bir sonraki ayete bakıldığında Mekkelileri de aynı şekilde tenkit ettiğini görüyoruz.

93. “İbrahim’in makamını namazgâh edinin.” ifadesi, Kâbe’nin tamamını namazgâh edinme emridir. Mescidin temiz tutulması da sadece tozunun alınmasından ibaret değildir; şirke alet edilmemesi, putlara mekân olmamasıdır (Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atiye, *el-Muharrer*; Zemahşerî, *Keşşaf*; Ebussuûd, *İrşad*).

94. Hz. İbrahim’in müjdelediği tevhid dini, Hz. İsa’dan yaklaşık dört yüz yıl önce Yahudiliğe dönüştürülmüştür. Hıristiyanlık ise Hz. İsa’nın vefatından çok sonra ortaya çıkmıştır. Bu durumda Hz. İbrahim’in Yahudi veya Hıristiyan olma ihtimali yoktur (Mevdudî, *Tefhim*). Çünkü Allah’ın gönderdiği bütün kitaplardaki dinin ortak adı İslam’dır (Bkz. 136 ve 140. ayetler).

95. Ayetin açık ifadelerinden anlaşılacağı gibi Kitap ehli, Hz. Muhammed’e ve O’nun Allah’tan aldığı Kur’an’a inanmadığı sürece Allah’ın dini üzere olamazlar. Çünkü 130. ayetten itibaren paragrafın bütünü Yahudi ve Hıristiyanların önceki peygamberlerin yolunu terk ettiklerini ve müşrik olduklarını dile getirmektedir. Onlar önceki kitapları tahrif ettikleri için Allah onların elindeki kitapları lağvetmiştir. Son gelen kitabın (Kur’an’ın) da İbrahim diniyle aynı olduğu dile getirilmektedir.

96. “Sıbğa” kelimesi, boya anlamındadır. Ancak, içine sarı boya katıldığı için Hıristiyanların vaftizde kullandıkları suya “sıbğa” denmekte ve arındırıcı bir anlam yüklenmektedir. Bu nedenle kelime, boya anlamından çok arındırma anlamında kullanılmaktadır. Allah bu ayette, fitrat dininin insanı temiz kıldığını ortaya koymakta ve Allah’tan başkasına günah bağışlama yetkisi veren vaftiz ve günah çıkarma müessesesini reddetmektedir (Zemahşerî, *Keşşaf*). Bundan dolayı kelimeye din anlamı verenler de olmuştur (Kurtubî, *el-Cami*) Yahudilerde de murdarlıktan kurtulmak için Hıristiyanların vaftizine benzer işlemler vardır. Koşulmamış genç bir sığır kurban edilerek alınan kan, etinin yakılmasından elde edilen kül ve bu işlemleri yapan kâhinin elbiselerinin yıkandığı su arıtıcı kabul edilmektedir. Buna murdarlık suyu denmektedir. Örneğin ölüye dokunan adam yedi gün süresince murdar kabul edilir ve bu işlemlerden geçmezse murdarlıktan kurtulamaz (Sayılar, Bab. 19).

97. Bu cümle Müslümanların söylemesi gereken ifade olarak geldiği halde ayetin başında “De ki:” ifadesi yoktur. Çeviride bu ifadeyi biz koyduk. Çünkü ayetin başındaki “sıbğa” kelimesi, irab olarak 136. ayetin başındaki “Deyin ki; biz Allah’a iman ettik...” cümlesine bağlıdır (Zemahşeri, *Keşşaf*).

98. Bu cümleler, 135. ayette, doğru yolda olmak için Kitap ehlinin koştuğu Yahudi veya Hıristiyan olma şartına getirilen başka bir eleştiridir.

99. 115. ayetle başlayan kible değişimi 152. ayete kadar devam etmektedir. Bu konu özellikle 122 ve 143. ayetlerle birlikte değerlendirilirse kiblenin değişimiyle birlikte önderliğin de el değiştirdiği, Kudüs’ün dinî merkez olmaktan çıkıp onun yerini Kâbe’nin/Mekke’nin aldığı görülecektir. Hem Kitap ehline hem müşrik Araplara şu mesaj verilmektedir: İbrahim’in mirasçısı olmak için onun kanını taşımak yetmez. Onun yolunda yürümek gerekir. Kendilerine verilen önderlik dönemindeki yanlış davranışlarıyla bu imkanı teptikleri için bu misyon Yahudilerden alınmış, ona sahip olan Hz. Muhammed ve takipçilerine verilmiştir. Üstelik Kâbe de Hz. İbrahim’in eseridir, Hz. Muhammed onun torunudur. Bu karara ne İsrailoğullarının ne de İsmailoğullarının itiraz etme hakkı yoktur (Mevdudî, *Tefhim*, 122 ve 143. ayetlerin tefsiri).

100. Bu cümlenin açılımı için bkz. 74/Müddessir 31; 9/Tevbe 115.

101. “Vasat ümmet” deyimi, hayırlı, şerefli, faziletli ve adil ümmet anlamında kullanılmaktadır. Cisimler için orta anlamına gelen “vasat” kelimesi, kavim ve toplum için kullanıldığında şeref ve fazilet anlamına gelmektedir (Buharî, Tefsir 2/11; Zemahşerî, *Keşşaf*, Zebidî, *Tâc*). Hz. Peygamber’le diğer insanlar arasında örnek olan şerefli topluluk (sahabe) kastedilmektedir. Peygamber’in sahabe için, sahabenin de diğer insanlar için şahid olması tebliğ yükümlülüğünün bir parçasıdır.

102. Bu cümlede yok sayılmayacak imandan maksad, Beytü’l-Makdis’e doğru yönelerek kılınan namazlardır. O namazların yok sayılmayacağı anlamında olduğu düşünülmektedir. Namaz imandan bir şube olduğu için bu kelime kullanılmıştır (İbn Abdisselam, *et-Tefsir*; Sealibî, *el-Cevahir*). Putlarla dolu Kâbe’ye doğru dönüp namaz kılmakla imana zarar gelmeyeceği yönünde bir mesaj da verilmiş olabilir.

103. Kible değişiminden önce Kudüs’e dönüp namaz kılan Hz. Muhammed’in bundan huzursuz olduğu ve bir değişim beklediği rivayet edilmektedir (Mevdudî, *Tefhim*). Bazı rivayetlere göre ayet, Hz. Peygamber (s) namaz kılarken gelmemiştir. Kible değişikliğinden haberi olmayan ve Kuba Mescidi’nde Kudüs’e yönelmiş vaziyette namaz kılan bir cemaate kible değişikliği haber verilince namaz esnasında Mescid-i Haram’a dönmüşlerdir. Bu nedenle o mescide “Kibleteyn Mescidi” denmiştir (Buharî, Tefsir 2/11-16; Maverdî, *en-Nüket*).

104. Kitap ehlinin tanıdığından bahsedilen “o” zamiri ile kimin kastedildiği tartışmalıdır. Önceki ve sonraki ayetlere bakılırsa ayetin muhatabı Hz. Muhammed’dir (s). Muhataptan “o” diye söz edilmeyeceğine göre kastedilen şey belirlenen kible (Kâbe) veya kibleyi belirleyen ilahî emir (Kur’an) olmalıdır. Çünkü bir önceki ve sonraki ayetlerde konu kibledir. 144, 147 ve 149. ayetlerde “Gerçek Rabbinden gelendir.” buyrulmaktadır. Bundan dolayı İbn Abbas, Katâde ve İbn Cüreyc kastedilenin kible olduğu görüşündedirler (İbn Atiye, *el-Muharrer*; Maverdî, *en-Nüket*; Mevdudî, *Tefhim*).

105. “O’nun herkesi yönelttiği bir kible vardır.” diye çevrilen cümle, genelde “Herkesin yöneldiği bir kiblesi vardır.” şeklinde çevrilmektedir. Tercih ettiğimiz görüşe göre

“Huve” zamiri Allah’a raci olmaktadır. (Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atiye, *el-Muharrer*; Zemahşerî, *Keşşaf*; Âlûsî, *Ruhu’l-Maanî*). Dolayısıyla son evrensel dini gönderen Allah’ın bu dini kabul eden herkesi tek bir kibleye yöneltmek istediği anlaşılmaktadır. Kible tartışmasından önce Hz. İbrahim ve İsmail (as) peygamberlerin Kâbe’yi inşa etmeleri ve dinî bir merkez olarak belirlemelerinden bahsedilmesi (125-128. ayetler), kitap ehline de önemli bir uyarıdır. Ayrıca onları ruku edenlerle birlikte namaza çağırması da dikkate alınırsa (43. ayet) ortak bir kibleye çağrı olarak da değerlendirilebilir. Aksi takdirde “Hayırda yarışın.” çağrısı son kitabı ve peygamberi reddedenlerin kiblesini onaylamak anlamına gelecektir.

106. Burada tamamlanması gereken nimet, İsrailoğullarından alınıp Hz. Muhammed ve takipçilerine verilen önderlik nimetidir (Mevdudî, *Tefhim*).

107. Zikir kelimesinin düşünmek anlamında kullanılmış olabileceği konusunda bkz. Razi, *Mefatihü’l-Gayb*.

108. Aynı çağrı 45. ayette Yahudilere yapılmaktadır ve orada ayetin öncesinde Yahudilere namaz ve zekât emredilmektedir. Çünkü Yahudiler namazı ve zekâtı kaybettikleri halde Allah’ın yardımını ummaktadırlar. Bu nedenle yardım isteme noktasında sabır ve namazın emredilmesi anlamlı gözükmektedir. Fakat bu ıstılahî anlama paralel olarak “salât” kelimesi sözlük anlamında da değerlendirilebilir. Salât ile yardım istemekten kasıt, önemseyerek ve azmederek yardım istemek olabilir (157. ayet). Allah bu ayetlerden itibaren müminleri önderliğe hazırlamaktadır (Mevdudî, *Tefhim*). Dualarının kabul olması için sabır ve namaz gibi en temel görevlerini yerine getirmenin zorunlu olduğunu bilmeleri gerekir. Sabretmeyi öğrenmeleri, ölüm korkusunu yenmeleri ve şehadeti sevmeleri gerekmektedir. Devamındaki ayetlerle birlikte bu hükümler Medine’de Müslümanları savaşa hazırlayan ilk ayetler sayılır.

109. Allah yolunda öldürülenlere “ölü” denmemesi, saygı gereği verilmiş bir emir olsa da maksat bundan ibaret değildir. Onlar beden olarak ölmüş olsa da ruhen ölmediğini açıklamak üzere gelmiş ontolojik bir hakikat ifadesidir (Maverdî, *en-Nüket*; Ebussuûd, *İrşad*). Fakat onların diri olması, bizim aramızda yaşaması anlamına gelmemektedir. Çünkü onlar, Allah’ın katında, ahiret boyutunda diridirler ve rızıklanmaktadırlar. Kendilerine lûtfedilen o güzelliklerin, geride kalan müminleri de beklediğini görmenin müjdesiyle sevinmektedirler (3/Âl-i İmran 169-171). Bu durum, bize, dünya hayatıyla ahiret arasında mesafe olmadığını gösteren önemli bir ipucudur. Mesafe, sadece bizim algılarımızdadır. Devamındaki ayetlere bakılırsa Müslümanlar, şehitliğe böyle bakarak kendilerinin Allah’a ait olduklarını anlayacak, mal ve can korkusunu yenmeyi öğreneceklerdir. Gerçek hidayete erme budur. O zaman Allah’ın salât ve rahmetine mazhar olacaklardır.

110. Bu ayet, Allah’a ve ahirete iman etmenin ve teslim olmanın en güzel ifadelerinden biridir. En zor şartlar altında bu teslimiyeti gösterebilmek imanın en somut, en pratik göstergesi olmalıdır. De ki: “Benim namazım, kurbanım, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi Allah içindir. O’nun ortağı yoktur; bana emredilen budur ve teslim olanların (Müslümanların) ilki benim!” (6/En’am 163; 3/Âl-i İmran 160. ayet ve devamına da bakılabilir).

111. “Salavât” kelimesinin anlamı konusunda Âlûsî şu özet bilgileri vermektedir: “Dilcilerin çoğuna göre kelimenin anlamı aslında duadır; Allah tarafından bir başkasına yapılırsa rahmettir. Kelimenin bu anlamının yanı sıra bağışlama, selam, övgü ve tazim

anlamlarına geldiğini söyleyenler de olmuştur. Gazzalî ise günlük dilde bu kelimenin işine önem vermek, özen göstermek ve değer vermek anlamına geldiğini söylemiştir. Rahmet anlamı, cümlede tekrara yol açtığı için diğer anlamlardan biri tercih edilmeye çalışılmıştır” (*Ruhu'l-Maanî*; ayrıca bkz. 33/Ahzab 43, 56. ayetler). Salâtın Allah'tan kuluna yönelik olması durumunda duaya icabet anlamına geldiği düşünülürse onların beklentilerinin karşılanması ve dolayısıyla yardım anlamına da gelebilir. Bizce “lütuf” kelimesi, yaklaşık olarak bu anlamların hepsini karşılayabilir.

112. Hac, Zilhicce ayının ilk on günü içerisinde yapılması gereken ömrî bir ibadettir. Umre ise herhangi bir zamanda yapılan ziyaretir. Safa ile Merve ise Kâbe'nin yakınındaki iki tepenin ismidir. İslam âlimlerine göre bu iki tepe arasında yapılan sa'y (koşu) farz değildir; yapılması sevaptır. Sa'yetme, Hz. İbrahim'den kalma bir gelenektir. Daha sonra müşrikler tarafından buralara İsaf ve Naile adında iki put dikildiği için Müslümanlar burada sa'yetmenin sakıncalı olup olmadığı konusunda tereddüt ediyorlardı. Ayet onların bu tereddüdünü giderecek bir açıklama yapmaktadır (Mevdudî, *Tefhim*). Ancak Hz. Aişe'den nakledilen bilgiye göre Medineliler cahiliye döneminde Kudeyd'de Menat putu için ihrama girerlerdi. Bundan dolayı Safa ile Merve arasında sa'yetmeyi günah sayarlardı. Ensar, Hz. Peygamber'e (s) sa'yin kendilerine zor geldiğini söylediler. Bunun üzerine bu ayetin geldiğini söyleyen Hz. Aişe, Safa ile Merve arasında sa'yin mubahlığını ifade için gelmediğini söylemiştir. Benzer bilgiler Enes bin Malik'ten de rivayet edilmiştir (Buharî, Tefsir 2/17; Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 129, 130).

113. Yahudi âlimlerinin günahlarından biri de ilahî kitabı kendi tekellerine almaları ve halkın öğrenmesine engel olmalarıdır. Halk, kitabın öğretilerinden uzaklaşırken onları uyaracakları yerde, beğeni kazanmak veya dışlanmamak için din dışı hareketleri meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Müslümanlar da bu lânetlik yozlaşmaya karşı uyarılmaktadırlar (Mevdudî, *Tefhim*).

114. “Küfür” kelimesinin anlamı geniştir. Ret ve inkâr anlamına geldiği gibi nimete nankörlük anlamına da gelmektedir. Küfür eyleminin de çok farklı türleri vardır. Kişinin Allah'ın varlığını hiç kabul etmemesi küfür olduğu gibi O'nun varlığına inanıp vahyini ve buyruklarını kabul etmemesi de küfürdür. Allah'ın vahyini kabul edip onu getiren peygamberleri veya peygamberlerden birini kabul etmemek de küfürdür. İslam inancının tümünü veya bir kısmını, dünya görüşünü, hayat tarzını reddetmek veya bunları teoride kabul edip pratikte kasten çiğnemek veya teslimiyet yerine isyanı seçmek de küfürdür (Mevdudî, *Tefhim*).

115. Kur'an'ın cümlelerine ayet dendiği gibi insanın kendisinde veya evrende bulunan her şeye de ayet denir (11/Hud 1; 45/Casiye 25; 41/Fussilet 53). Diğer insanların göremediği bazı ilâhî sırları peygamberlerin görmesi de ayet (mucize) olarak isimlendirildiği gibi (53/Necm 18), alışılmışın dışında insanları aciz bırakan olağanüstü gelişmeler (mucizeler) de ayet olarak değerlendirilmektedir. Kur'an, inkârcıların mucize beklentilerini reddederken (17/İsrâ 59), her an görüp geçtikleri, ancak görmemiş gibi davrandıkları ayetlerden örnekler verir (Geniş bilgi için bkz. 26/Şuarâ 2).

116. Müşrikler Allah'a ait nitelikleri yaratılmış diğer varlıklarda da var sanarak onları Allah'la bir tutarlar. Örneğin bütün tabiat ve evrendeki her şeye Allah'ın hükümran olmasına, yarattıklarının ihtiyaçlarını karşılama, çağrılarını işitme, gizliyi ve açığı bilme gücüne sadece O'nun sahip olmasına rağmen yine de çaresiz varlıkları yardıma çağırırlar. Çünkü Allah'a ait olağanüstü güçlerin onlarda da var olduğunu vehmederler.

Kendilerini Allah'a yaklaştıran aracılar olduğunu düşünerek onları Allah'ı sever gibi severler (Buharî, Tefsir 2/18; Mevdudî, *Tefhim*).

117. Zalim önderlere karşı ahirette alınacak bu tavrın dünyadayken alınması istenmektedir.

118. Şeytanın kimliği devamındaki ayetlerde deşifre edilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın hükümlerini bırakıp uydurma kültürleri onun yerine koymak ve atalar kültü adına onları savunup ilahî hükümlere karşı çıkmak ve halkı kışkırtmak, şeytanın en karakteristik özelliği olarak anlatılmaktadır. Devamındaki ayetlerde de işaret edildiği gibi şeytani sistemler, Allah'ın belirlediği haram ve helâl ölçülerini altüst ederek dinî anlayışı yozlaştırır ve Allah'tan gelen orijinal dine karşı onu kalkan olarak kullanır (Geniş bilgi için bkz. 7/A'raf 26-37).

119. Bu ayetteki teşbih, yoruma müsaittir. Müşriklerin durumu, sahibinin seslenmesini duyan fakat anlamayan hayvana benzetilmiş olabileceği gibi, duyduğu sese hiç anlamaksızın havlayan köpeğin durumuna benzetilmiş de olabilir.

120. Hayvansal gıdalarla ilgili olarak bu dört haramın defalarca altı çizilmiştir. Daha önce inen 6/En'am 145 ve 16/Nahl 115. ayetlerde açıklandığı halde burada tekrar vurgulanmakta, daha sonra 5/Maide 3. ayette tekrar gündeme getirilmektedir. Bunun nedeni, daha önce Yahudilerin ve Mekkeli müşriklerin Allah adına uydurdukları haramlardır ve onlar eleştirilmektedir. Hz. Peygamber nelerin pis nelerin temiz olduğu noktasında ayetlerin kapsamına dâhil edilebilecek şeyleri açıklamıştır (Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 100-103).

121. Çıkarları, makam ve mevkileri uğruna ilahî gerçekleri gizleyen ve açıklamayan, aksine halkı kendilerine tabi kılmak için ahirette onlara şefaate edeceklerini vadeden sahte din âlimlerinden ve ruhani liderlerden söz edilmektedir. Onların şefaate etmesi bir yana, ayet Allah'ın onlarla konuşmayacağını ve hatta onların kendi günahlarını arındırmayacağını dile getirmektedir (Mevdudî, *Tefhim*).

122. "Çok sevdiği servetini infak eden" ifadesini "Allah sevgisinden dolayı infak eden" şeklinde çevirenler de olmuştur (*Zemahşerî, Keşşaf; 2/Bakara 177*). Biz birincisini tercih ettik. Çünkü malı sevmeyen yoktur. Dolayısıyla Allah sevgisi mal sevgisine galip gelmezse kişi infak edemez. Dolayısıyla ayetin bütününe bakılırsa iyiliğin göstergesi, ibadetlerin biçimsel kalıpları değil, onun içini dolduran iman, fedakârca davranış, samimiyet ve sabırdır.

123. "Kıyas" kelimesi, genellikle katilin öldürülmesi şeklinde anlaşılmıştır. Bu yaklaşım, cahiliye dönemi kan davalarının bir yansıması gibi görünmektedir. Şam ulemasından Evzaî'nin řu maktu rivayeti bu karışıklığa işarete etmektedir: "Hz. Peygamber, cahiliyenin kıyasını hiçbir değişiklik yapmadan aynen uygulamıştır." (Evzaî, *Sünen*, s. 214; Nesaî, *Kasame*, VIII/5). Buharî'nin Şamlıların kitaplarına itimad etmesinin Sahih'inde hatalara neden olduğunu söyleyen ulemayı haklı çıkararak bir durum olarak değerlendirilebilir (Bađdadî, *Tarihu Bađdad*, XIII. 102'den naklen M. Fuad Sezgin, *Buharî'nin Kaynakları*, s. 95). Kıyas kelimesinin zamanla cahiliye dönemi kan davalarını ifade eden "gaved" kelimesiyle eş anlamlı kabul edilmesi de bu kavram kargaşasının bir ürünü gibi görünmektedir. (Serahsî, *Mebcut*, c. 26, s. 122). Çünkü dilteler iki fiilin eş anlamlı sayılmasını şaz kabul etmişlerdir. Zira kıyas kelimesi bedel, karşılık, ödeşme, denklik ve adalet anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab; Zebidî, Tâc*). Dolayısıyla

suçun niteliğine paralel olarak katilin öldürülmesinden affedilmesine kadar birçok ceza seçeneğini içermektedir (4/Nisa 92, 93; 5/Maide 27-34, 45). Bu surenin 194. ayetinde olduğu gibi kısasın sözlük anlamı denklik anlamındadır ve bu yorumu destekler niteliktedir. Nitekim İbn Abbas ve Mücahid de kısası diyet anlamında değerlendirmişlerdir (Buharî, Tefsir 2/19). Ayrıca tefsircilerin verdiği bilgilere göre bu ayet, cahiliye dönemi kabile savaşlarında öldürülenler konusunda kabilelerin ilkesiz ceza taleplerini reddetmek amacıyla gelmiştir. Suça denk, herkese eşit bir ceza uygulanması yönünde adil bir ceza öngörmektedir. Üstün kabilelerin kendi kabilelerine ait kadın ve köleleri, zayıf kabilelere ait erkek ve hür insanlara denk kabul etmelerinden söz edilmektedir (Taberî, *Camî'ul-Beyan*; İbn Kesir, *Tefsir*). Dolayısıyla kısas kelimesi öldürme anlamıyla sınırlanıp ve hüre karşı hür, kadına karşı kadın, köleye karşı köle öldürülecek olursa erkeğin kadını, hürün köleyi öldürmesi durumunda bu ayetin uygulanma imkânı kalmamaktadır (Kurtubî, *el-Câmi'*; Zemahşerî, *Keşşaf*). Ayette kısas kelimesinin öldürme anlamında değerlendirilmesi durumunda suçludan başkasının öldürülmesi gibi bir adaletsizliğe yol açacağı gerekçesiyle çoğu tefsirci ayetin nesh edildiği kanaatine varmıştır (Maturidî, *Te'vîlât*). Fakat nesh iddiası bütünüyle tutarsızdır (Namlı, *Kisasın Anlamını Yeniden Düşünmek*, Avr. İsl. Üniv. *İslam Araştırmaları Dergisi*, Yıl 3, sayı 1, Mayıs 2010, s. 111-158).

124. Örfе uygun olma şartı maruf kelimesiyle ifade edilmektedir ki bu sağlam ve dengeli aklın kabul etmek zorunda olduğu toplumsal, kolektif doğrulardır. Kamu vicdanının ortak kabullerinden oluşan kamuoyu kanaati veya sahih örf ve teamüller olabilmektedir (Yaklaşık tanımlamalar için bkz. Mevdudî, *Tefhim*).

125. Bu cümlede kardeşten kasıt kâtil, bağışlamadan kasıt diyetin ödenmesi, alacak olan da öldürülenin yakınıdır. Ebu Hanife ve İmam Malik bu cümleyi böyle anlamışlardır (Maverdî, *en-Nüket*; İzz bin Abdisselam, *et-Tefsir*; Kurtubî, *el-Cami'*; Sealibî, *el-Cevahir*; Mevdudî, *Tefhim*). Böyle bir çeviri, gramatik açıdan da isabetli olduğu gibi 12/Yusuf 88. ayette “af” kelimesinin ödeme anlamında kullanımıyla da paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla böyle bir hükmü maktul yakını değil, adil mahkeme verebilir. 17/İsra 33. ayette maktul yakınına verilen yetki, hak arama ve gerekirse haktan vazgeçme yetkisidir. Aksi takdirde mahkemenin görevi, yetkiyi bütünüyle maktul yakınına devrederek onların vereceği kararı uygulamaktan ibaret kalır ki bu cahiliye kan davasını mahkeme eliyle uygulamaktan başka bir anlam ifade etmez.

126. Haksız yere masum bir insanı öldürmek, ölüm cezası gerektirebilir ve ayetlerin kapsamına dâhil edilebilir. Ancak böylesi bir cezanın sadece bu ayetlerin genel ifadesiyle belirlenemeyeceği, 4/Nisa 92-93 ve 5/Maide 32-33. ayetlerin uygulanmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Çünkü kasıt, hata, tahrik vb. hiçbir kaydın dile getirilmediği genel bir öldürme fiiline ceza olarak öngörülen kısasın doğrudan ölüm olduğunu söylemek adaleti de, ayetlerin anlamını da zora sokmaktadır. Ayrıca ayetlerde, kâtil ile maktul yakını arasında bir ödeşmeden ve bir hafifletme ve rahmetten söz edilmesi, kısasın hayat olarak zikredilmesi; “kisas” kelimesinin, diyet ve ölüm cezası gibi bütün cezaların uygulanışıyla ilgili bir denklik, adalet ve eşitlik prensibi olduğunu düşündürmektedir.

127. Bazı tefsirciler, birtakım rivayetlerden yola çıkarak vasiyetle ilgili bu ayetlerin, Nisa suresindeki miras ayetleriyle nesh edildiğini söylerken bazıları da ayetin, “Vârise vasiyet yoktur.” hadisi ile nesh edildiğini savunmuşlardır. Ulemanın önemli bir kesimi de nesh iddiasını reddetmiştir (Maverdî, *en-Nüket*). Ebu Müslim el-İsfehanî'ye göre ne miras

hükümleri vasiyeti, ne de vasiyet hükümleri mirası ilga eder (Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Çünkü miras ayetleri, miras taksimlerinin mevtanın vasiyet ve borçlarının ödenmesinden sonra gerçekleşmesi gerektiğini defalarca dile getirmektedir (4/Nisa 12, 13 ve 176). Ayrıca bazı Kur'an ayetlerinin neshedildiği düşüncesi, hicrî II. asırda ortaya çıkmış bir yanılsamadır (Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, s. 157-162; ayrıca bkz. 106. ayet). Böyle bir düşünce, Allah'ın hükümlerini kul sözüyle yürürlükten kaldırma girişimi olarak değerlendirilebilmektedir (Muhammed Arkun, *Mine'l-İçtihad ilâ Nakdi'l-Akli'l-İslamî*, Arapça çeviri, Haşim Salih, Beyrut, 1991, s. 64-66). Ancak neshi kabul etmeyenler de bazı rivayetlerden hareketle vasiyet edilen mebla'ın malın üçte birini (1/3) geçmemesi gerektiğini savunmuşlardır (Maverdî, *en-Nüket*). Hz. Aişe'den nakledildiği üzere "hayr" kelimesinin servet anlamına geldiğini, mirasçılara yeterince malın kalmadığı durumlarda miras düşmeyen akrabalara vasiyet yoluyla mal ayırmanın haksızlık olacağını göz ardı etmemek gerekir (Zemahşerî, *Keşşaf*).

128. Ayetin işaret ettiği gibi oruç, insanlık tarihi boyunca uygulanan bir ibadettir (Zemahşerî, *Keşşaf*). Belirli günler, bir sonraki ayette Ramazan ayı olarak açıklanmaktadır. Bu ayet daha önce oruç tutulduğuna işaret etmektedir. Cahiliye dönemi Müşriklerinin de Medine Yahudilerinin de Muharrem ayında Aşura günü oruç tuttuklarına dair bilgiler mevcuttur. Hz. Peygamber'in de o günlerde oruç tuttuğu fakat Ramazan orucu farz olduktan sonra bunun terk edildiği, Muaviye'den sonra bu orucun tekrar canlandırıldığı bilinmektedir (Malik, Sıyam 33; Buharî, Tefsir 2/20, Savm 1, 68, 69; Müslim, Sıyam 113-125; Sealibî, *el-Cevahir*; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 241, 276).

129. Tatavvû" nafile ve fazlalık demektir. Burada fidye verdikten sonra oruç tutacak kadar iyileşenlerin oruç tutması veya fidyeyi fazla vermek anlamında olabilir (Mevdudî, *Tefhim*). Son cümlede, ciddi anlamda hasta olmayanların veya gücü yettiği halde fidye ödemek isteyenlerin oruç tutmasının daha hayırlı olduğu vurgulanmaktadır (Buharî, Tefsir 2/20-22).

130. "Furkan" ayıran demektir. Hak ile batılı, iyi ile kötüyü ayırdığı için hem Kur'an'ın hem de önce gelen ilahî kitapların ortak ismi olmuştur (2/Bakara 53; 3/Âl-i İmran 4; 8/Enfal 41; 25/Furkan 1; 21/Enbiya 48). Ancak bir ayette müminlerin ayırt etme yeteneği ve firaseti, bu sayede kâfirlerden üstün ve ayrıcalıklı kılınması anlamında olgusal bir düzlemde kullanılmıştır (8/Enfal 29). Bu ayet, orucun neden Ramazan ayında icra edildiğini de izah eden bir içeriğe sahiptir.

131. Allah'ın yüceltmeye ihtiyacı yoktur. Bizim onu büyük tanıyıp, tanıtmamız istenmektedir. Ayrıca orucun bir tekbir ve Allah'ın şanını yüceltme eylemi olduğu açıkça dile getirilmektedir. Ayet baştan sona mukayeseli okunursa ve özellikle bu cümle dikkate alınırsa Ramazan ayının sadece oruç ayı olmadığı, insanların aynı zamanda Kur'an ile ihya olma ayı olduğu, Ramazan orucunun da Kur'an'ın indirilişine karşılık adetâ bir şükür ibadeti olduğu anlaşılabilir (Mevdudî, *Tefhim*).

132. Tefsirciler bu ayetin oruç ayetleri arasında neden geldiğini izah etmede zorlanmışlardır (Maverdî, *en-Nüket*). Ancak Mevdudî'nin olayı yakalamaya bir adım yaklaştığını ve bu konuda bize ışık tuttuğunu söyleyebiliriz. Bir sonraki ayete bakıldığında, Allah'ın müminlerin sorularına nasıl cevap verdiğini görüyoruz. Bu durumda ayetin geliş sebebi mevcut ayetlerin iniş sebebinden bağımsız değildir. Dolayısıyla "Ben sizin çağrılarınıza cevap veriyorum, siz de benim vahyî çağrılarıma dikkat ve hassasiyetle cevap verin, katılın." mesajı verilmektedir. Ancak ayetin

anlamındaki derinlik, nüzûl sebebinin sınırlarını fazlasıyla aşmaktadır. Doğrudan Allah'a çağrıda bulunmayı neredeyse unutmış müşriklerin çocuklarına, Allah'a doğrudan dua etmenin, yakın bir dosta çağrıda bulunmanın hazzını yaşatmak isteyen bir çağrıdır bu. Bugün dua etmek için aracı aramayı marifet sayan müminlerin sayısı bir hayli çoğalmıştır ki bu ayet üzerinde ne kadar düşünsek azdır.

133. Bu cümleler, orucun başlama ve sona erme vaktini belirlemekte ve oruç süresi dışında kalan gece boyu yiyip içmenin ve eşler arasında cinsel ilişkide bulunmanın mubahlığını ortaya koymaktadır. Çünkü Kur'an bu açıklamayı henüz getirmediği için orucun ne zaman başlayıp bittiğini, oruç gecesinde nelerin helâl, nelerin haram olduğunu bilmeyen müminlerin kafası karışıyordu. Cahiliye geleneğinden kalma alışkanlıklar nedeniyle oruç gecelerinde eşlerle ilişki haram kabul ediliyordu. Uyuduktan sonra yeme içme de aynı şekilde yasaktı. Yahudiler de orucu yatsı vaktinden başlatıyor ve geceleri de bir şey yiyip içmiyorlardı. Müminler de bu tür geleneklerden etkilenerek birtakım endişeler taşıyorlardı. Ayet bu tür gereksiz yasakları ve buna bağlı tereddütleri ortadan kaldırmak üzere inmiştir (Buharî, Tefsir 2/23; Mukatil, *et-Tefsir*; Maverdî, *en-Nüket*).

134. Ramazan ayında mescide kapanıp ibadet etmeye itikâf denir. Ramazanın son on gününde yapılmasının sünnet olduğu yönünde rivayetler mevcuttur. İtikâf, Allah'ın emrettiği bir şey değildir. Hz. Peygamber ve müminler geleneklerinden devraldıkları bu mirası gönüllü olarak devam ettirmişlerdir. Fakat bu ibadet ve tefekkürü sürdürürken kuralları ihlal etmemeliydiler. Hıristiyanların ruhbanlığı kendileri icat edip de ona riayet etmemeleri gibi bir tutarsızlığa düşmemeliydiler (57/Hadid 27). Bu bakımdan ayet, bir erken uyarı mesajı barındırmaktadır. Ayetin zahirine bakarak yapılan uyarının itikâftan çıkmaksızın mescitte cinsel ilişkiyi yasaklamış olabileceği yönünde yorumlar yapılmışsa da yaygın kanaat mescitte itikâfta iken evine gidip cinsel ilişkide bulunmayı yasakladığı yönündedir (Ebussuûd, *İrşad*).

135. Malları haksızlıkla yemekten kasıt, kumar ve gayri meşru eğlenceler yoluyla insanları aldatmak olabileceği gibi gasp ve hırsızlık gibi zulüm yoluyla ele geçirmeler de olabilir (Maverdî, *en-Nüket*). Ayetin devamındaki hâkimlere rüşvet uyarısı, Mukatil'in rivayetindeki iniş sebeplerini doğrular niteliktedir. Bu ayetin, Peygamber'imizin huzuruna gelen iki davacı arasındaki malî ihtilaf üzerine indiği söylenmektedir. Hz. Peygamber'in, kendisinin de bir insan olduğuna ve yanılabilabileceğine, sahte delillerle hâkimi yanıltan ve bu yolla hak etmediği bir menfaat elde edenlerin ateşten bir parça almış olacağına dair sözünü böyle bir olay üzerine söylediğine dair rivayetler mevcuttur (*et-Tefsir*; Razî, *Mefatihul-Gayb*). Oruçla ilgili ayetler bağlamında inmesi de ayrıca anlamlıdır. Çünkü Allah rızası için oruçlu olmak adına kendi malını yemeyip aç kalmayı tercih eden bir insanın başkalarının malını yemenin haramlığını anlamaya en hazır kişi olduğu açıktır (Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Mevdudî, *Tefhim*).

136. Sorulan soru, cahiliye Araplarının hilalle ilgili hurafeleri hakkındadır. Evlilik, yolculuk vb. işlerde ayın konumlarına göre karar verirler ve birtakım batıl törenler düzenlerlerdi (Mevdudî, *Tefhim*). Cevapsa hilallerin aldığı şekillerin zaman birimlerini oluşturması gibi pozitif bilgiler içermektedir. Çünkü ay ve güneşin hareketleri takvimlerin temel ölçü birimleridir. Kur'an'ın verdiği bu reel bilgiler, Müslümanların bilimsel bakış açısı kazanmalarında etkili olmuş ve onları ciddi astronomik araştırmalara sevk etmiştir. Örneğin 6. asır âlimlerinden Razî, bu ayetin tefsiri konusunda ayın ışığını güneşten aldığına dair bazı önemli tespitlere yer vermektedir

(*Mefatihul-Gayb*). Oruç bağlamında başlayan ayet, ayın insanlar için genel bir ölçü olduğunu dile getirdikten sonra haccın vaktini sanki somut bir örnek olarak sunmaktadır. Ayrıca devamında gelen savaş veya haram aylarda savaş tartışmaları olduğu için yine hilallerle ilgili tartışmaların bir parçası olarak görünmektedir. Evlere arkadan girmeyi öne çıkaran cahiliye hurafelerinin anlamsızlığına vurguyla başlayan bölüm, kaçınılmaz hale gelen savaşı emretmektedir. Reel politiği ön plana çıkararak, Müslümanları haram ayda savaş çıkarmakla eleştiren müşrik propagandasına cevap vermektedir (Bkz. 190-195).

137. Mekke dışında yaşayanların, özellikle Medinelilerin geleneğinde hacılar Medine’de ihrama girer, ihramlı olarak Mekke’ye varıncaya kadar veya itikâfta iken evlere, çadırlara kapıdan girip çıkamazlardı. Hile-i şer’iyye olarak ya evin arkasından delik açar veya pencereden girip çıkarlardı. Ensar da bu yasağı devam ettirmeye çalışıyordu. Allah bu anlamsız yasağı ve hileyi kaldırmaktadır (Buharî, Tefsir 2/25; Mukatil, *et-Tefsir*).

138. Kur’an baskı ve işkence gibi şiddet unsurlarının savaşı kaçınılmaz hale getireceğine ve olağan karşılanması gerektiğine dikkat çekmekte ve savaşı farz kıldığını açıkça ifade etmektedir. Fakat savaşı farz kılarken aşırılığa izin vermemekte, sınırlamalar getirmektedir. Ayette yasaklanan aşırılığın, masum insanlara savaş açmak, savaşta kadın, çocuk ve yaşlılar gibi masum insanları öldürmek ve ideal değerleri bırakıp basit çıkarlar uğruna savaşmak gibi suçlar olduğu düşünülmektedir (2/Bakara 208; Maverdî, *en-Nüket*; Mevdudî, *Tefhim*).

139. Fitne kelimesi, imtihan, sınav, mazeret, baskı, şiddet ve işkence yoluyla insanı dininden döndürmeye çalışmak, aklını karıştırmak ve özgürce karar verme imkânını ortadan kaldırmak anlamlarına gelmektedir (Zemahşerî, *Keşşaf*; Mevdudî, *Tefhim*). Mekkeliler muhacirleri yurtlarından sürmüş, mallarını yağmalamışlardı. Hacca giden ensara hakaret ediliyor, Medine’ye tehdit mektupları gönderiliyordu. Bu nedenle Hz. Peygamber (s) tarafından Mekke-Şam yolunu denetlemek için seriyyeler gönderiliyor ve müşrik kervanları rahatsız ediliyordu. Müslümanların özgürlüğünü yok eden baskı, şiddet ve sürgünü savaş sebebi sayan bu ayetler, bu tür durumlarda tek yanlı savaş açmaya açıkça izin vermektedir. Ancak Mescid-i Haram gibi kutsal mekânlarda yapılacak savaşı düşmanın saldırısı gibi bir şarta bağlamaktadır. (Azimli, *age*, s. 246-248; 2/Bakara 217, 243-252, 267). Dolayısıyla bu ayetlerin Bedir öncesi seriyyeler sürecinde indiği anlaşılmaktadır (bkz. 153-157. ayetler).

140. “Din” kelimesi, Arapça’da hâkim olma, boyun eğme, kanun koyma ve ceza (karşılık) verme anlamlarını içerir. Kur’an’da bu manalarda kullanılmıştır. Bu anlamların tümü bir sistemi ifade eder. Bir yerde otorite, ona tabi olanlar, uymaları gereken kanun ve uymayanlara ceza varsa din vardır. Kaynağı ve içeriğine göre nasıl bir din olduğu belirlilik kazanır (Mevdudî, *Dört Terim*, s. 99-108). Bu ayette fitnenin anlamı 191. ayetten farklı olarak sosyo-politik bir boyut kazanmaktadır. İnsanların düşünce ve vicdan özgürlüğünü ortadan kaldıran işkence, baskı ve zulüm düzeni yok oluncaya kadar Müslümanların mücadele etmeleri emredilmektedir. Ancak bu aksi yönde başlayacak yeni bir baskı sisteminin kurulmasını talep etmek değildir. İbn Ömer’den baskı (fitne) döneminde tarafsızlığını gerekçelendiren ayrıntılı bir rivayet mevcuttur (Buharî, Tefsir 2/26; Mevdudî, *Tefhim*). Çünkü İslam inanca yönelik bir baskının inkârcılara karşı uygulanmasını da yasaklamaktadır (Bkz. 256. ayet). Ayetin istediği şey, dine yönelik baskı ve engellerin yıkılması, düşünce, inanç ve vicdan özgürlüğünün sağlanmasıdır.

141. Haram ayların karşılıklı oluşu, her iki taraf için eşit uygulanması demektir (Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Bir taraf için yasak, diğer taraf için serbest olmamasıdır. Kısas kelimesinin anlamı budur (Bkz. 178. ayet). Hz. İbrahim dinindeki saldırı yasağı müşriklerin ticari kaygularıyla Haram aylarda savaş yasağına indirgenmişti (Bkz. 217 ayet; 9/Tevbe 36). Allah da savaşı önlediği sürece anlamlı olan müşrik geleneğe ait bu kuralı reel politik gereği bütünüyle kaldırmamış ve karşılıklılık esasına bağlı olarak yürürlükte bırakmıştır. Düşman uyguladığı sürece Müslümanların uygulamasını, düşman ihlal ettiğinde Müslümanların da ihlal edebileceğini öngörmüştür. Fakat Kur'an haksız yere saldırıyı bütünüyle yasaklayınca bu gelenek bu tümel kuralın içinde eriyip kaybolmuştur (Mevdudî, *Tefhim*; Azimli, *age*, s. 250). Bu ayları müşrikler, işlerine geldiği gibi değiştirebiliyorlardı. Savaş yasağını işlerine gelince kullanıyor, işlerine gelmeyince ihlal ediyorlardı. Fakat Müslümanlar bu ayda savaş çıkaracak olsa derhal dedikodu yapmaya başlıyorlardı. Olay sadece müşriklerin dedikodusuyla sınırlı değildi, haram ayları istismar ederek Müslümanları da etkileyebiliyorlardı (217. ayet). Hatta gizlice Medine'ye saldırmaları da ihtimal dâhilindeydi (Mevdudî, *Tefhim*). Ayetler, Abdullah bin Cahş komutasındaki askerî müfrezenin müşrik kervanlarından birine saldırması ve müşriklerin de bu durumu kullanmaya başlamaları üzerine inmiştir (İbn Atiye, *el Muharrer*; Maverdî, *en-Nüket*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Azimli, *age*, s. 248-251).

142. "Geleceğinizi tehlikeye atmayın." uyarısı iki türlü değerlendirilmiştir. Maslahatı gözetmeksizin, aşırı gözü peklik yaparak hayatını tehlikeye atma olarak değerlendirenler olduğu gibi, canını önemseyerek malını ve canını gerektiğinde Allah yolunda feda etmekten kaçınıp cennetten mahrum olma ve cehenneme gitme riski alma şeklinde değerlendirenler de olmuştur. Gerektiğinde fedakârlık yapmak, gerekmediğinde yapmamak ayetin genel ifadesine uygun görünmektedir (Buharî, *Tefsir* 2/27; Mukatil, *et-Tefsir*; Razî, *Mefatihul-Gayb*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*).

143. "İhsan" kelimesinin anlamı için bkz. 58. ayet.

144. Hac ve umrenin tam yapılması ifadesi, Hz. İbrahim'den kalma haccın cahiliye tortularından arındırılmasına dönük bir uyarı olmalıdır (Bkz. 197-199. ayetler ve 100/Âdiyat 1-5). Çünkü hac panayıra dönüştürülmüştü, panayır mevsimine denk getirmek için ayların yerleri değiştiriliyordu. Kureyş kabilesi Arafat'a çıkmayı kibrine yediremiyordu. Hac ve umreyi bir arada yapmak haram sayılıyordu. Çıplak haccetmek sıradan bir tavaf şekliydi. Dolayısıyla yeniden düzenlenmesi gerekiyordu (Mevdudî, *Tefhim*). Hac ile umre arasındaki farklara gelince, hac ömürde farz olan bir ibadettir. Bir sonraki ayette de ifade edildiği gibi zamanında yapılması ve ihram giymek haccın şartı, Arafat'ta vakfe durmak ve Kâbe'yi tavaf etmek rüknüdür. Kurban kesmek, şeytan taşlamak, Safa ile Merve arasında sa'yetmek, tıraş olmak vb. şiarlar ise Hanefilere göre vaciptir. Diğer mezheplere göre bu vacipler farz ya da sünnet kabul edilmektedir. Umre ise nafile bir ziyarettir; ihrama girmek, tavaf yapmak, sa'yetmek ve tıraş olmaktan ibarettir. Vakfe şartı, kurban kesme ve şeytan taşlama gibi vacipleri yoktur. Hac, Mekke dışından gelenlerin umre ile birlikte yapıp yapmamasına göre isimler alır. Umre yapmaksızın icra edilirse "Hacc-ı ifrad", umreden sonra ihramdan çıkılıp Zilkâde'nin sekizinci günü hac için haremde tekrar ihrama girilirse "Hacc-ı temettü", tek ihramla umre ve hac yapılırsa "Hacc-ı kıran" denir (Tirmizî, *Hacc* 88; Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 277). Hacc-ı temettü ve Hacc-ı kıranın sünnetle sabit olduğu, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde yasaklandığı ve Hz. Ali tarafından tekrar serbest bırakıldığı rivayet edilmektedir. Ancak bu tür rivayetler Emevî-Şiî kavgası sonucunda ortaya çıkan reflekslerin ürünü olabilir ve kuşkuyla karşılanması gerekir.

Çünkü söz konusu yasağı Muaviye'nin de sürdürdüğü ve hatta başlattığına dair rivayetler mevcuttur. Hac esnasında umre yapmak cahiliye geleneğine aykırıydı. Bu nedenle sahabe temettu haccını kabullenmekte zorlanmış ve Hz. Peygamber'in ısrarı üzerine buna zoraki razı olmuşlardı (Buharî, Hac 34; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 60, 137, 138, 400-416). Dolayısıyla cahili geleneklerin hortladığı dönemlerin uygulamaları geriye doğru işletilerek iki Raşid Halifeye haksız ithamlar yapılmış olabilir. Hz. Ali'nin hadis uyduranlara ölüm cezası uygulamak istediği yönündeki rivayetler olayın ulaştığı vahim sonuçlara işaret etmektedir (Erul, *age*, s. 429).

145. "Rafes" kelimesi, cinsel temas, cinsel teklif ve davet gibi çirkin söz ve davranışlar anlamlarına gelmektedir. Kastedilenin insanın ihramlıyken kendi eşiyile girilen cinsel ilişkiden çok hac boyunca insanlarla ilişkileri düzenleyen ahlakî öğütler bağlamında geçtiği açıktır (Ragıb, *Müfredat*; Maverdî, *en-Nüket*).

146. Takva, tedbir ve sorumluluk demektir (68/Kalem 34; 2/Bakara 2). Bazı müşrik kabileler, hacıların azık almasını günah sayıyorlardı. Allah bu yasağı kaldırmaktadır. Azık almayı öğütlerken en güzel azığın takva olduğunun altını çiziyor (Maverdî, *en-Nüket*).

147. Daha önce müşrikler hacı 3 aylık panayıra çevirdikleri için eleştirilmişti. Şimdi Müslümanlar hac esnasında ticaretin bütünüyle yasaklandığını sanıyor ve çekiniyorlardı (Buharî, Tefsir 2/30; Maverdî, *en-Nüket*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*; ayrıca 100/Âdiyat 1-5).

148. Meş'ar-i Haram, Arafat ile Mina arasında bulunan Müzdelife'dir. "Muhassir" deresinin dışında bütün Müzdelife meş'ar sayılır. Arafat'ta da "Urene" deresi dışında kalan saha, vakfe alanıdır (Maverdî, *en-Nüket*; Sealibî, *el-Cevahir*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Mekke dışından gelen müşrikler, Müzdelife'de durmadan Mina'ya geçerlerdi. Sonra tekrar Müzdelife'ye dönerlerdi. Mekke'nin yerlileri kendilerini ayrıcalıklı gördükleri için Mina'da kalır, Arafat'a hiç gitmezlerdi. Çünkü bir sonraki ayette işaret edildiği gibi onlar Arafat'a çıkmıyorlardı. Mina'da kalıp atalarının önemini anlatarak övünüyorlardı. Daha sonra taşradan gelenler de Müzdelife'ye dönmez oldular ve orası bir transit geçiş yeri oldu. Bu nedenle Allah, Arafat'tan dönen hacıların Müzdelife'de konaklayıp Allah'ı zikretmesini emretmektedir (Maverdî, *en-Nüket*; Mevdudî, *Tefhim*).

149. Mekke'de oturan Kureyş kabilesi, kendilerini Kâbe'nin hizmetkârları olarak gördükleri için taşradan gelen hacılardan ayrıcalıklı olduklarını düşünüyor ve dolayısıyla hacca Arafat'tan başlama yerine, Müzdelife ya da Mina'dan başlıyorlardı. Ayet, onların bu tutumunu eleştirmektedir (Buharî, Tefsir 2/31; Maverdî, *en-Nüket*, Abdülkerim Özeydin, *"İslam'da Hac"*, *İslam Ansiklopedisi*, TDV. Yayınları, c. 14, s. 387). Mevdudî, onların Müzdelife'ye de gitmeyip Mina'da konakladıklarını dile getirmektedir (Bkz. Bir önceki dipnot).

150. "Zikir" kelimesi ataları anmakla sınırlı düşünülduğünde anmak anlamıyla sınırlanabilmektedir. Fakat devamındaki dua örnekleriyle birlikte düşünülduğünde daha geniş bir anlama sahip olduğu görülecektir. Zemahşerî de zikir kelimesini; telbiye, tehlil, tekbir, sena, dua ve namaz anlamlarını içeren bir anlam yelpazesinde ele almaktadır (*Keşşaf*). Maverdî ve Ebussuûd da buna yakın yorumlar yapmış, tekbir ve dualar olduğunu dile getirmişlerdir (*en-Nüket*; *İrşad*). Sünnette 33 veya 25 er defa "Sübhānallah, Elhamdülillah, Allahu ekber, Lâ ilâhe ilallah" lafızlarını serbest şekilde seçip söylemenin tavsiye edilmesi bunun için iyi bir örnektir (Ahmed, V. 184, 190; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 253). Bu durumda anlamı anmakla sınırlı olmayıp

samimiyet ve içtenlikle Allah'ı düşünmek ve O'nun ismini önceleyip O'ndan söz etmek olabilir (Sealibî, *el-Cevahir*).

151. Bu ayet dünyacı bir algıya sahip insanların dünya görüşünü gözler önüne sermekte, devamındaki ayetse dünya ile ahireti bütün bir hayatın parçaları olarak görmeyi öğütleyen tevhidî dünya görüşünü ortaya koymaktadır.

152. Bu dua, Hz. İbrahim'in duasıdır. Hz. Muhammed (s) bu duayı çok tekrar ederdi (Buharî, Tefsir 2/32). Müslümanlar da "Rabbena âtinâ" diye bilinen bu özlü duayı, tahiyyatın sonunda okurlar.

153. Devamındaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere buradaki sayılı günler namazlardan sonra teşrik tekbiri okunan Mina günleridir. Kurban günü ile arkasından gelen iki gündür. Mina'da kalıp cemreyi (şeytan taşlamayı) üç güne yaymak mümkün olduğu gibi hepsini iki günde icra etmenin de mümkün olduğu dile getirilmektedir (Zemahşerî, *Keşşaf*; Ebussuûd, *İrşad*). Kaç gün kaldığımız değil, o günleri nasıl geçirdiğimiz önemlidir (Mevdudî, *Tefhim*).

154. Ayet, Mina'dan Mekke'ye dönerken erken veya geç dönmede bir sakıncanın olmadığını dile getirmiş, Hz. Peygamber ve sahabe de bu mübahlığı kullanarak Ebtah denilen yerde konaklamışlardır. Burada konaklamak teşriî bir yükümlülük değildir. Hz. Peygamber ve sahabiler burada harici sebeplerle konaklamışlardır. Örneğin Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'nin âdet dönemini beklemek için burada konakladığı rivayet edilmektedir. Veya bu mevki Mekke döneminde müşriklerin ambargo kararı aldıkları Kinaneoğullarının yurdu olduğu için o günleri anmış ve müşriklere üstün gelmenin tadını çıkarmış da olabilirler. (Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 271-274).

155. Bu ve devamındaki iki ayet, ikiyüzlü münafıklardan bahsetmektedir (Maverdî, *en-Nüket*).

156. "Silm" kelimesi, teslim olmak, Müslüman olmak ve barış içinde yaşamak anlamlarına gelmektedir (Zemahşerî, *Keşşaf*). Maverdî, 8/Enfal 61. ayetteki kullanımı esas alarak "selm" kelimesinin barış anlamına geldiğini ve dolayısıyla "silm" kelimesinin teslimiyet ve Müslüman olmak anlamında kullanıldığını söylemiştir. 198. ayette işaret edildiği gibi eski inanç, düşünce ve davranışlarını bütünüyle değiştirememiş olan bütün inananlara seslenmektedir (*en-Nüket*). İslam kelimesiyle ilişkilendirilerek çevrilirse İslam'ı kabul edip de Müslüman değilmiş gibi yaşamamanın anlamsızlığına dikkat çekmektedir (Mukatil, *et-Tefsir*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Mevdudî, *Tefhim*). Barış anlamı tercih edilirse barışın esas olduğuna hükmetmiş olmaktadır (8/Enfal 61; 60/Mümtehine 8; 4/Nisa 90)

157. Bu bir tehdit ayetidir. Allah'ın çağrısına kulak vermeyenler, helâk olmayı ya da kıyametin kopmasını bekliyorlar (İbn Atiye, *el-Muharrer*). Allah'ı ve melekleri görmek isteyenlere Allah'ın uyarıları genelde bu şekilde gelmektedir. Bu nedenle tefsirciler bu ayeti, 16/Nahl 33; 6/En'âm 43, 158; 39/Zümer 47; 25/Furkan 25 ve 4/Nisa 153. ayetler bağlamında değerlendirmişlerdir (Mukatil, *et-Tefsir*; Zemahşerî, *Keşşaf*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Kanaatimizce bu ayetin açıklaması, 89/Fecr suresi 21-30. ayetlerde ortaya konmaktadır.

158. "Nimet" kelimesiyle burada ilahî vahiy (kitap) kastedilmektedir (Bkz. 40. ayet).

159. Kâfir olanlar, sadece Allah'ı yok sayanlar değil, bir önceki ayette zikredilen vahiy nimetini reddeden ve hakikatin üzerini örtenlerdir. Şuurlu davrananlar diye çevirdiğimiz takva sahipleri, Allah'ın hükümlerine özen gösteren, azabından sakınan duyarlı ve şuurlu kimselerdir (68/Kalem 34).

160. Bu ayeti yorumlarken ihtilafın risaletten önce mi, sonra mı ortaya çıktığı, ilk topluluğun Müslüman mı, kâfir mi, yoksa sıradan insanlar mı olduğu tartışılmıştır. Ayetin açık ifadeleri, ilk topluluğun risaletten önce ihtilaf ettiğini, peygamberlerin ve kitapların ihtilafları çözmek üzere gönderildiğini dile getirmektedir ki bu ayetten hareketle ihtilafın kaynağının risalet olduğunu söylemek imkânsızdır. Bu nedenle âlimlerin çoğu, ihtilafın önceden insanlar arasında ortaya çıktığını, vahyin bunu çözmek üzere gönderildiğini ve hatta muhaliflerin gönderilen kitaba tabi olmak yerine, kitabı da ihtilaflarının parçası haline getirdiklerini savunmuşlardır. Hatta bu düşüncelerden ve Hz. Âdem kıssasından yola çıkarak ilk topluluğun Müslüman olduğu kanaatine varmışlardır (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*). Ayetin devamında, gönderilen kitap ve peygamberlere muhalefet edenlerin inatçı kitaplılar olduğunu vurgulayan ikinci ihtilaf ifadesi, kendi aralarında yaşadıkları görüş ayrılığından değil de ihtilafları çözmek üzere gelen vahye karşı sergilenen bir muhalefet hareketidir. Bu hüküm, batıl din ve mezheplerin ortaya çıkış biçimini de ortaya koymaktadır (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*). Bir sonraki ayette işaret edildiği gibi Hz. Peygamber'i ve beraberindeki müminleri uğraştıracak olanlar da maalesef önceki kitabın hükümlerini yozlaştırarak ihtilafı ortaya çıkarmış olan eski dinin mensuplarıdır (Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Tahrif ettikleri kitabı koruma gayretiyle Allah'ın gönderdiği yeni kitaba muhalefet ve düşmanlık etmektedirler.

161. Bu cümlenin açıklaması için bkz. 74/Müddessir 31; 9/Tevbe 115.

162. Peygamberler Allah'ın vaadinden kuşku duymamış, ne vaad edildiyse aynısını görmüşlerdir. Peygamberler taraftarlarının dayanamayarak inanç ve ümitlerini kaybetmelerinden endişe etmişlerdir (Buharî, Tefsir 2/34). Sahabe, Bedir'e bir adım kala liderliğe ve savaşlara zihnen hazırlanıyordu. Allah'ın yardımına mazhar olmak için hak edecek bir mücadele sürecinden geçmek gerekir. Müminin güç ve kapasitesinin bittiği yerde Allah'ın müdahalesi gelmektedir. Habbab bin Eret anlatıyor: "Müşriklerden gördüğümüz eziyet ve sıkıntıları Allah Rasulü'ne şikâyet etmiştik de o şöyle demişti: "Sizden önceki ümmetler çeşitli belâlarla (işkenceyle) denendiler. Fakat bunların hiçbiri onları dininden döndürmedi. Öyle ki adamın başına testere konur ve baştan ayağa ikiye bölünürdü. Bazı adamların etleri ve sinirleri demir taraklarla kazınarak kemiklerinden ayrılırdı ama bu onları yine de dinlerinden döndüremezdi. Allah'a yemin ederim ki bu iş mutlaka hedefine ulaşacak, kervancılar San'a ve Hadramevt arasında yolculuk ederken sadece Allah'tan korkacak, koyunları için sadece kurttan endişe edecek. Onun dışında hiç kimseden korkmayacaktır." (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*; Buharî, İkraḥ 1).

163. Bu ayetle başlayıp 222. ayete kadar Müslümanların ahkâmı ile ilgili soruları gelmekte, cevapları ise 242. ayete kadar devam etmektedir.

164. Soruyla cevap arasında ilk bakışta bir ilgisizlik varmış gibi gözükmektedir. Yazılı bir cümle olduğu için vurgunun kaybolduğunu sanıyoruz. "İnfak edeceğiniz her şey" ifadesi, insanların ihtiyacı olan ve onların işine yarayacak kıymette ne varsa hepsinden infak edebilirsiniz, demektir (Zemahşerî, *Keşşaf*) Ayrıca infak edilecek kişiler en yakınlardan başlanarak sayılıyor ki infakın önemi anlaşılabilir (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*). Soruyu samimiyetle soranlar için asıl cevap 219. ayette gelmektedir.

165. Savaştan korkanlar, şehitlerin karşılaşacağı sonucu bilselerdi, şehit olmak için birbirleriyle yarışlardı. Fakat şeytan, insanın bilgisizliğini kullanarak aldatmakta veya korkutmaktadır. İnsan bu boşluğu Allah'ın vahyi ile doldurduğu takdirde şeytana boş alan bırakmaz. Eğer doldurmazsa şeytanın vahyine (vesvesesine) alan açar ve ona mahkûm olur (6/En'âm 121).

166. Savaşın farzıyeti ve haram aylarla ilgili açıklama için bk 190-196. ayetler. Haram aylar, Zilkade on birinci, Zilhicce on ikinci, Muharrem birinci ve Recep yedinci aylardır. Hz. İbrahim ve İsmail geleneğinden hareketle müşrik geleneğe göre savaşılması haram olan aylardır. (*İslâm Ansiklopedisi*, TDV. Yayınları, "Haram Aylar" maddesi).

167. Allah Rasulü, Mekke Şam yolunu kontrol için Abdullah bin Cahş kumandasında bir keşif birliği göndermişti. Birlik, Batn-ı Nahle mevkiinde Kureyş kervanına saldırmıştı. Olay Cemaziyelahir ayının son günü, Recep ayının ilk akşamı gerçekleştiği için Haram aya denk geliyordu. Bu sebeple birliğe katılanlar müşrikler tarafından haram ayda savaşmakla suçlanmış; sonuç Hz. Peygamber'i de üzmüş ve alınan esirler ve ganimetler kabul edilmemişti. Bu ve devamındaki ayet de söz konusu olay üzerine inmiş ve kervana müdahale eden Müslümanların yaptığını cihad olarak değerlendirmiştir. Haram ayda savaşın büyük günah olduğunu, fakat Mekkelilerin Müslümanlara uyguladığı baskı ve işkencenin daha büyük günah olduğunu vurgulayarak müşriklerin çelişmesine dikkat çekmiştir. Bu ayetler, düşmanın yaygaralarına kapılanları susturarak birliğe katılan askerleri töhmetten kurtarmış ve rahatlatmış, sonuçta kervan da ganimet kabul edilmiştir (*Maverdî, en-Nüket; Razî, Mefatihü'l-Gayb; Hamdî Yazır, Hak Dini; Azimli, age*, s. 248-251; ayrıca bkz. 190-194). Ancak ayetlerin konusu bu gazvelerle sınırlı değildir, topyekûn bir savaşa izin verildiği, dolayısıyla ilk savaşın yaklaştığı anlaşılmaktadır.

168. "Fitne kelimesinin baskı ve işkence anlamına geldiğini görmek için bkz. 190-193. Ayetler ve 39/Zümer 10.

169. Bu son cümlede ele alınan dinden dönenlerle (mürtetle) ilgili hükümler, ilahî ve uhrevî cezalar öngörürken dünyevî, siyasî cezalardan söz etmemektedir. Çünkü bu ayet inanca baskıyı ölümden beter olarak değerlendirdiği gibi (191. ayet), 256. ayet dinde zorlamanın kabul edilemez olduğunu açıkça dile getirmektedir. Fakat buna rağmen geleneksel ulema, bu ayeti mürtedin ölümlü cezalandırılması bağlamında değerlendirmişlerdir. Kanaatimizce bu tür değerlendirmeler, 9/Tevbe 5. ayetin bağlamından koparılarak yorumlanmasından kaynaklanmıştır (bkz. ilgili dipnot). Fakat o ayetle ilgili kanaatler, bu ayetle ilişkilendirilerek altına tefsir olarak yazılmıştır (Örnek olarak bkz. Râzî, *Mefatihü'l-Gayb; Kurtubî, el-Cami'*).

170. Bu ayet Medine döneminde cihaddan bahseden ilk ayettir. Daha önce Mekke döneminde inen surelerde cihadi emreden ve önemine işaret eden ayetler inmiştir (25/Furkan 52; 16/Nahl 110; 29/Ankebut 6, 69). Cihad kelimesi genel olarak savaş anlamında kavramlaşmıştır. Ancak bu kelime, Allah yolunda gösterilen bütün çaba ve mücadeleyi kapsamaktadır. Savaş bu mücadelenin en son aşamasıdır. Bundan sonra gelen cihad ile ilgili her ayetin Müslümanların pozisyonuna bağlı olarak cihadın farklı aşamalarına dikkat çektiğini göreceğiz. Örneğin mal ve can ile cihad emredilirken bu aşamalar arasındaki farka dikkat çeken ayetlerin varlığına da şahid olacağız (8/Enfal 72, 74; 3/Al-i İmran 142, 143; 4/Nisa 95, 96; 49/Hucurat 15; 9/Tevbe 20, 81).

171. İki zararlı davranış yasaklanırken, bir takım faydalarının olduğu reel bir yaklaşımla teslim edilerek faydalarının olabileceği dile getirilmiş; fakat meşruiyet üretmeye çalışacaklar olabilir öngürüsüyle zararlarının daha büyük olduğunun altı çizilmiştir. Bu zararlardan birisi, şeytanın içki ve kumar yoluyla insanların arasına düşmanlık, kin ve nefret sokmasıdır; bu durum 5/Maide 90. ayette açıklanmaktadır.

172. "Afvün" kelimesi, silmek ve yok etmek anlamına gelirken dinî ıstılahta affetmek ve bağış anlamında kullanılmaktadır. Tefsircilerin çoğunluğu bu kelimeyi ihtiyaç fazlasını Allah yolunda harcamak anlamında değerlendirmişlerdir (Taberî, *Camîu'l-Beyan*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Ancak 215. ayette aynı sorunun cevabı kendisine bağışta bulunulacak kimseler sayılarak verildiğine göre çevrede bulunan insanların neye ihtiyacı varsa verilecek oranı da kişinin vicdani duyarlılığına göre belirlemek esas olmalıdır. Çünkü burada ödenmesi zorunlu zekât gibi bir vergiden değil, infaktan bahsedildiği açıktır.

173. Bu iki ayeti birlikte ele almamızın nedeni bu cümlede geçen "dünya ve ahiret hakkında" ifadesinin bağlamına oturtulmasını sağlamak içindir. Orijinal metinde "Fî'd-dünya ve'l-ahireti" ifadesi anlam olarak 219. ayetin sonunda yer alması gereken bir açıklama ifadesidir. Ayrım (fasıla) harflerinden hareketle oluşturulan ayet ayrıçları ve numaraları nedeniyle 220. ayetin başında yer almıştır. Bir başka ifadeyle 219. ayetin numarası bu ifadeden önceye konmuştur (İbn Atiye, *el-Muharrer*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Dolayısıyla bu ifade, yanlış anlama sonucu 220. ayetin ögesiymiş gibi değerlendirilerek gereksiz parantezlerle anlamı zorlanmış, fakat bir türlü bağlamına oturtulamamıştır. (*Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, TDV yayınları, heyet çalışması).

174. Tefsircilerin verdiği bilgilere göre cahiliye döneminde müşriklerin yetim kızların mirasına tamah ederek onlarla evlenmek ve hakkını gasp etmek gibi alışkanlıkları vardı. Allah yetimlerin haklarının gözetilmesi konusunda çok ciddi uyarılar gönderdi (6/En'âm 152). Bu uyarılardan sonra Müslümanlar, yetimlerin mal ve mülkünden uzak durmaya, işine gücüne yardım etmekten çekinmeye başladılar. Onlarla ilgilenmek zorunda kalan yakınları onlara ayrı ev, ayrı iş, ayrı sofraya, ayrı yemek hazırlamak gibi külfetlere girdiler. Bu hem yetimleri hem de Müslümanları zor durumda bırakınca Abdullah bin Revaha Hz. Peygamber'e başvurdu ve bunun üzerine bu ayet nazil oldu (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*).

175. Müşrik kadınlarla evlilik yasağının kitap ehlini kapsayıp kapsamayacağı konusunda sahabe ihtilaf etmiştir. Bu tür evlilik yapanları Hz. Ömer'in sert bir şekilde uyardığı yönünde bilgiler mevcuttur (Maverdî, *en-Nüket*). Kitap ehli kadınlara evliliğe 5/Maide 5. ayetin şartlı izin vermesi, sakıncalarına işaret kabul edilebilir ve ihtilaflar da bu noktada gündeme gelmiş olabilir. Ayrıca Ehl-i Kitap olmak bazı farklılıkları beraberinde getirir de müşrik olma vasfını bütünüyle ortadan kaldırmamaktadır (Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Dolayısıyla ayet, din ayrılığının önemini vurgulayarak sosyal statü farkından daha riskli görmektedir. Çünkü eşler ve çocuklar arasında zamanla aile ahlâkı ve hukuku açısından ciddi çelişkilerin ve sorunların ortaya çıkacağı kesindir. Allah geçmişi ve geleceği kuşatan bilgisiyle bunu öngörerek müminleri uyarmaktadır. Ehl-i kitap kadınlarla evlilik zorunlu hallerde mübah görülse bile sakıncalarının olduğunu unutmamak gerekir.

176. "Eza" kelimesi, kısmi bir kirlenmeyi, fizyolojik ve psikolojik açıdan rahatsızlık verici bir hastalığı ifade etmektedir. Bu tanımlama, ay hali gören kadını, dokunduğu şeyleri murdar edecek kadar pis kabul eden Yahudilik, Mecusilik ve cahiliye Arap geleneği gibi o bölgede yaşayan batıl inanışları dışlayan bir tutum arz eder. Öyle ki hayızlı kadının pişirdiğini yemez, aynı evi paylaşmaz ve onları evden dışarı gönderirlerdi. Hıristiyanlar ise hayız halinde cinsel temasta bulunmaktan sakınmazlardı. Kur'an bu durumdaki eşle

cinsel ilişkiye girmeyi yasaklarken diğer anlamsız yasakları ortadan kaldırmıştır. Namaz ve oruç gibi ibadetlerin sorumluluğunu kaldırmaksa Hz. Peygamber'in uygulamasıdır (Zemahşerî, *Keşşaf*; Razî, *Mefatihü'l-Gayb*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Mevdudî, *Tefhim*). Hz. Peygamber, hayızlı kadınların haccetmesinde bir sakınca görmemiştir (Beyhakî, *Sünen V. 223*; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 71).

177. “Hars” kelimesi, tarla anlamındadır. “Etâ” fiilinin anlamı da gelmekten ibaret değildir. Ağacın meyve vermesi ve fidan yetiştirmek anlamında da kullanılmaktadır. Arapçada “tarla ekmek” deyimi, erkeğin kadınla cinsel ilişkide bulunması anlamında mecazen kullanılan bir deyimdir. Öte yandan Samî geleneğinde ekin yetiştirmek deyimi de nesil yetiştirmek anlamında kullanılmaktadır (48/Fetih 29; Zebidî, *Tac*). Yahudiler, kadına arka tarafından yaklaşmanın, doğacak çocuğun şaşı olmasına sebep olacağına inanıyorlardı. Ayet bu tür hurafeleri reddederek kadınla ilişkinin sınırlarının belirlenmesiyle birlikte neslin yetiştirilmesine vurgu yapmaktadır (Buharî, *Tefsir 2/35*). Cinsel ilişkiyi cinsel organla sınırlarken geleceğiniz için nesiller yetiştirin anlamında bir çağrı yaparak kadının değerine işaret etmektedir (Duman, *Beyanu'l-Hak*).

178. Kişi iyilik yapmasına engel olan yeminini sürdürmeyi bozabilir ve hatta ayete göre bozmalıdır da (66/Tahrim 2). Fakat yeminini bozmanın keffaretini ödemelidir. Yemin keffareti, on fakiri doyurmak veya giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Bunlara güç yetiremeyenler için üç gün oruç tutmaktır (5/Maide 89).

179. Ayet yeminlerin bilinçli veya bilinçsiz yapılması arasındaki farka işaret etmiş, bilinçli yapılan yeminlerin sorumluluk gerektireceğini söylemişse de bunun sonucunun ne olduğunu açıklamamıştır. Kasti yapılan yeminlerden dönmenin keffaretini 5/Maide 89. ayette açıklamıştır.

180. “Halîm”, Allah'ın sıfat ismidir. Anlamı ise ağırdan almak, acele etmemek, yumuşak ve sabırlı davranmak, suç işleyeni hemen cezalandırmayıp mühlet vererek sonunu beklemektir (*el-Mucemü'l-Vasit*; ayrıca bkz. 35/Fatır 41).

181. İslam fıkında “îlâ” diye meşhur olan bu kavram cahiliye Arap geleneğinden kalma bir yemin ve erkeğin karısından uzaklaşma biçimidir. Ayet, dört ay bekleme süresi koyarak, bu tür yeminlere yaptırım getirmiş olmaktadır. Fakat devamındaki ayetlere göre bu sürenin sonunda evliliğe iyilikle geri dönmek veya boşanmak tarafların isteğine bırakılmaktadır. Cahiliye geleneği gereği kadını boşamayan, eş muamelesi de yapmayan bir tutum yasaklanmaktadır (Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Duman, *Beyanu'l-Hak*).

182. Ayette erkeğin boşama kararından söz edilmekle birlikte boşama yetkisini erkekle sınırlayan bir ifade yoktur. Çünkü 228. ayet kadının sorumluluğu kadar hakkının olduğunu söylemektedir ki nikâhta hak ve yükümlüğü olan kadının boşanmada hak ve yükümlülüğünün olmaması düşünülemez. 229. ayetin kadına boşanma hakkı verdiği açıktır. 4/Nisa 128-130. ayetlere bakılırsa kadının kocasından şikâyetçi olması durumunda onunla anlaşma yapması ve eşlerin karşılıklı ayrılma kararı alma haklarının olduğu çok daha açıktır. Söz konusu ayetleri Şafiî ve Malikîler de bu yönde değerlendirmişlerdir (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*). Ayrıca 65/Talak 2. ayet boşanmanın iki şahid huzurunda gerçekleşmesini emretmektedir ki Hz. Peygamber ve sahabenin ihtilaf vukuunda kararı mahkemeye bıraktıkları, hâkimin dilerse eşleri boşayabileceğine hükmettikleri bilinmektedir (İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, İst. 1985, s. 83; Mevdudî, *Tefhim*).

183. “Âdet” diye tercüme ettiğimiz “el-kar’u” kelimesi, kadınların hem hayızlı, hem de temizlik dönemleri için kullanılabilir. Bu sebeple hem sahabe, hem de sonraki âlimler ihtilaf etmişlerdir. Hz. Ömer, Ali, İbn Mesud, Ebu Musa, Mücahid, Katade, Dahhak, İkrime, Süddî, Malik, Ebu Hanife ve Irak ekolü bu kelimeyi hayız olarak anlamışlardır. Hz. Aişe, İbn Ömer, Zeyd bin Sabit, Zührî, Eban bin Osman, Şafiî ve Hicaz ekolü ise temizlik dönemi olarak anlamışlardır. Kelimenin aslı belirli vakit ve müddet demektir (Maverdî, *en-Nüket*). Hamdi Yazır, Malik’in de Şafiî ile aynı görüşte olduğunu söylemektedir ki isimler üzerinde spekülasyon söz konusu olabilir (*Hak Dini*). Zemahşerî de Hz. Peygamber’den gelen rivayete dayanarak kelimenin hayız anlamında olduğuna işaret etmektedir (*Keşşaf*). İki görüşün sonucuna göre arada yaklaşık bir aylık süre vardır. Usuldeki “Cem’ tercihten evladır.” prensibi gereği kelimeyi hem temizlik hem de kirlilik dönemini kapsayacak şekilde anlamak daha makul görünmektedir. Çünkü her iki dönem birlikte âdeti ifade etmektedir ve tıp literatüründe iki evrenin bileşkesine adet döngüsü denmektedir. Bu sürenin beklenmesi de doğma ihtimali olan çocuğun nesebinin belirlenmesi açısından önemlidir. Bugün hamileliğin ve doğacak çocuğun tespiti teknik bilgilerle kolayca yapılabildiği için bir aylık fark da çok önemli değildir.

184. Rahmindeki çocuğa işaretle hamile olup olmadığını gizlemesi kastedilmektedir. Hayızlı olup olmamasını buna dâhil edenler vardır. Bu açıklama cümlesi iddetin hikmetini de açıklamış olmaktadır (Zemahşerî, *Keşşaf*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*).

185. “Maruf” kelimesinin anlamı için bkz. 178. ayet.

186. Bir önceki cümlede kadınların da erkekler üzerinde haklarının olduğuna işaret edildikten sonra erkeklerin bir derece üstün bir hak sahibi olduklarına dikkat çekilmektedir. Bazı ayetlerde işaret edildiği gibi kadın ve erkeğin farklı konularda birbirlerinden üstün hakları olabilmektedir. Ekonomik yükümlülükleri nedeniyle erkeklerin ev reisi olmaları buna örnek verilebilir (4/Nisa 34). Ancak bu üstünlük, kadının haklarını yok eden mutlak bir egemenlik değil, sebep sonuç ilişkisi içerisinde anlaşılması gereken bir denklik olgusudur. Adalet gereği sorumlulukla haklar denk olmalıdır. Bu denkliği mutlak eşitlik olarak anlamak da adaletsizliğe yol açabilir.

187. “Hakîm” kelimesi, hikmet sahibi anlamında Allah’ın sıfat ismidir. Her şeye anlamını vermek, gereği gibi yapmak, yerli yerince yapmak, her şeyin hükmünü belirlemek, hüküm vermek demektir. Sözde ve fiilde gerçeği yakalamak, varlıkların özündeki manaları anlamak ve varlık düzeninde her şeyi yerli yerine koymak vb. anlamlara gelmektedir (Hamdi Yazır, *Hak Dini*, 2/Bakara 269. ayetin tefsiri). Farabî “hikmet” kelimesini, sebep kavramı çerçevesinde açıklarken sebepleri uzak ve yakın sebep diye ikiye ayırmakta ve hikmeti kolayca görülmeyen uzak sebeplerle izah etmektedir. Ona göre Allah, her şeyin sebebi ve hatta sebeplerin sebebi olduğu için kendisi görülmez, yarattığı eşyadaki tesiri görülür (35/Fatır 2).

188. Bu iki boşamadan sonra geri dönüp evliliğe devam etme imkanı verildiği için buna ric’î talak denmiştir (Bkz. 230. ayet ve dipnot).

189. Kadına boşanma hakkı veren bu ayete göre kadın kocayı boşanmaya razı etmek için ona aldığı mihri geri verebilir veya başka ödemeler yapabilir. Fıkıhta buna “muhalea veya el-hul’u” denir. Ancak ayete göre bu sadece ödeme iznidir; ödeme boşanmanın şartı değildir. Çünkü hem bu ayete hem de 4/Nisa 20. ayete göre Müslümanların verdiği mihri geri alma hakları yoktur. Ayetin iniş sebebine konu olan boşanma olayında kadın Müslüman, kocası müşrik olduğu için ona para ödemenin mubahlığı anlatılmaktadır. Hz.

Ömer'e göre mahkeme kararı olmasa dahi, Hz. Osman'a göre kadının saç bağından başka malı olmasa bile kadın kocasından boşanabilir (Buharî, Talak 10, 11; Tuncer Namlı, "Kur'an Hükümlerinin Hukuk Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi/Talak Örneği", *Eskiyesi*, Bahar 2013, s. 121-150).

190. Üçüncü boşamadan sonra bir başkasıyla evlenip ayrılma şartı tabii ve anlaşmasız olmak zorundadır. Bu durumda boşadığı eski eşini geri alabilmek için anlaşmalı bir adam bularak geçici evlilik yaptırıp boşandırma şeklinde yapay bir işleme dönüşen hulle nikâhı helâl değildir. Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.

191. Boşanan kadının kocasına geri dönmesini ailesi engelleyebiliyordu. Ayet kadının iradesini esas almakta ve yakınlarına onun tercihine engel olma hakkı vermemektedir (Buharî, Tefsir 2/36).

192. Kocaya sütanne tutma görevi ayrılan eşler içindir. Ayrılmamış anne zaten emzirir. Çocuğunu emzirme imkânı olmayan kadın veya sütanne tutmaya gücü yetmeyen erkek buna zorlanamaz (Zeki Duman, *Beyanu'l-Hak*).

193. "İddet", boşanmış kadınların ay hali arasında geçen üç temiz süre, kocaları ölmüş kadınların da dört ay on gün bekledikleri süreye denir (228, 234. ayetler). İddet bekleyen kadına evlenmeyi ima etme izni kocası ölmüşler içindir. Boşanmadan dolayı iddet bekleyenlere kocasının dönme hakkı önceliklidir (228. ayet).

194. "Mehir", erkeğin kadına nikâh karşılığı olarak vermeyi taahhüt ettiği her türlü mal ve kıymettir. Ziyet, takı vb. vaadlerin tümü fariza türünden şeylerdir. Zaten fariza denmesinin nedeni de vaatleşmeden dolayı borç olmasındandır (Zemahşerî, *Keşşaf*).

195. Burada bağışlamadan kastedilenin, kadının mehir olarak hiçbir şey almaması, erkeğin de mihrin tamamını ödemesidir.

196. Namazın korunması, namazı sürekli kılmaktan ve özellikle cemaatle kılmaktan geçer (Müslim, Mesacid 257). Bu emir ve bir sonraki ayette, namazın yolculuk esnasında yürüyerek veya binek üzerinde kılınmasının öğütlenmesi "Salâtü'l-vustâ" deyimini ile farz namazların kastedildiğine açık bir işarettir. "Vustâ" kelimesinin "orta" anlamı kadar, "bir şeyin ortalaması (5/Maide 89), orta yolda giden dengeli (68/Kalem 28), hayırlı, şerefli ve örnek" (2/Bakara 143) anlamlarına gelmesi de söz konusudur. 143. ayetteki örnek toplum anlamından hareketle herkesin kılması gereken ve cemaatle kılınan en hayırlı ve önemli namaz anlamında farz namazların kastedildiğini söylemek bütün rivayetleri ve görüşleri de birleştirmektedir (Sa'lebî, *el-Keşf*; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*). Çünkü salâtü'l-vustâ terkinin ikinci namazı olduğunu söyleyen rivayetler kadar diğer vakitler olduğunu söyleyen rivayetler de mevcuttur. Yani beş vakit namazın her birini tekil olarak "es-salatü'l-vustâ" sayan âlimler mevcuttur (Taberî, *Camiu'l-Beyan*; Maturidî, *Te'vilât*; Zemahşerî, *Keşşaf*). Nafi, Said ibn Müseyyeb ve Rebî' ibn Heysem gibi bazı tefsirciler, beş vakit namazdan birinin vusta olduğunu fakat hangisinin olduğunun bilinemeyeceğini söylemişlerdir. Bu bilgileri veren Maverdî, Cuma namazı dâhil, cemaatle kılınan namazlar olduğu yönünde görüşler aktarmıştır. (*en-Nüket*). İbn Atiye'nin naklettiği şu ifade de bunu desteklemektedir: "Bu namaz, Allah'ın gönülden boyun eğerek kılmanızı emrettiği namazdır." (*el-Muharrer*). Sealibî ve Razî, farz namazlar olduğu görüşünü açıkça zikreder ve bir tercihte bulunmazlar (*el-Cevahir*; *Mefatihü'l-Gayb*). Hamdi Yazır, Muaz bin Cebel'in beş vakit namaz yorumuna yer verir fakat ikinci yorumunu tercih eder (*Hak Dini*). Sa'lebî, İbn Arafe, Süyûtî ve Zebidî ise farz

namazların kastedildiğini açıkça savunmuşlardır (*el-Keşf; Tefsir-u ibn Arafе; ed-Dürü'l-Mensûr*). Ve hatta Zebidî bu konuda müstakil bir risale kaleme aldığını ve yararlandığı kaynakları dile getirmektedir (*Tac; "vustâ" kelimesi*). İkinci vaktiyle ilgili yaygın görüş, Allah Rasulü'nün, Benî Kureyza savaşında vaktinde kılınamayan ikinci namazından "salâtü'l-vustâ" diye söz etmesinden hareketle öne çıkarılmış ve bu deyim sadece bu vakte özelmış gibi anlaşılmıştır (Buharî, *Tefsir 2/38*; İbn Atiye, *el-Muharrer*). Oysa söz konusu olayda kaçırılan vaktin ikinci olduğunda ittifak yoktur. Öğle namazı olduğunu söyleyen rivayetler bile mevcuttur (Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 609).

197. Huşû diye çevrilen "kunut" kelimesini namazda sessizlik ve konuşmama şeklinde değerlendiren rivayetler vardır ki bunun temeli kalbî yoğunlaşma olabilir (Buharî, *Tefsir 2/39*).

198. Düşman tehlikesi ve benzeri bir korkudan dolayı durup normal şartlarda namaz kılma imkânı olmadığı zaman yürüyerek veya binek üzerinde namaz kılınabilir. Kible şartı aranmaksızın ve gittiği yönü değiştirmeksizin ima ile kılınır. Mukimken normal ölçüde, seferi iken kısaltılarak kılınabilir. Buna korku namazı denmesi savaşla sınırlı olduğu anlamına gelmez. Kafileden ayrılıp yolu kaybetme veya soyulma veya yırtıcı hayvanların saldırısı gibi başka korku durumlarında söz konusu olabilir. Bu, savaş esnasında cemaatle kılınan ve imamın iki, cemaatin tek rekât kıldığı siper namazından farklıdır (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*; ayrıca bkz. 4/Nisa 101, 102).

199. Sonradan ortaya çıkan bazı yaklaşımlar bu ayetin mensuh olduğunu söylemişse de Abdullah bin Zübeyr'den gelen rivayete göre Hz. Osman bu tür iddiaları reddetmiştir (Buharî, *Tefsir 2/37*).

200. Bu ayetle yeni bir bölüm başlamaktadır. Bağlam içerisinde değerlendirilirse İsrailoğulları tarihine gönderme yapmaktadır. Ayetin ifadesinden ölüm korkusu nedeniyle cihadı göze alamadıkları anlaşılmaktadır. Fakat bununla beraber bu ayetler İslam toplumuna cihadı emretmektedir. (Maverdî, *en-Nüket*). Devamında gelen iki ayete bakılırsa müminler cihada teşvik edilmekte, 246. ayette ise cihad için izin isteyip de savaştan yüz çevirenlere vurgu yapılmaktadır. Bu iki paragraf birlikte ele alındığında, ölüm korkusuyla Tâlût'un ordusundan ayrılanların da öldüğü ve Allah'ın huzuruna diri olarak çıkarıldıkları dile getirilerek savaştan kaçınmanın ölüme engel olmadığı vurgulanmaktadır (Taberî, *Camîü'l-Beyan*; Sealibî, *el-Cevahir*).

201. Medine Yahudilerinin bu ayete gönderme yaparak; "Allah bizden borç istiyor; Allah fakir, bizler zenginiz!" diye alay ettikleri bilinmektedir (Maverdî, *en-Nüket*; ayrıca bkz. 3/Âl-i İmran 181).

202. Mevdudî'nin Tevrat metinlerinden aktardığı kadarıyla söz konusu peygamberin adı Samuel; onun atadığı kral Tâlût'un adı Seul'dur (*Tefhim*).

203. Bu örnek hicret sınavını kazanan, fakat cihad sürecinin henüz başında olan sahabe için önemlidir. Cihad sınavını kazanmak için hicretin bir adım olduğuna, fakat her hicret edenin cihad sınavını kazanamayabileceğine dikkat çekmektedir. Hicretin ikinci yılına denk gelen bu ayetlerin nüzûlü ile aynı yıla denk gelen Bedir Savaşı arasında ciddi paralellikler söz konusudur.

204. Mülk kelimesinin hükümdarlık (meliklik) anlamında açıkça kullanıldığı yerlerden birisi bu ayettir. Geniş bilgi için bkz. 25/Furkan 2.

205. Hz. Musa'ya verilen vahyin yazılı bulunduğu levhalar ve benzeri emanetlerin bulunduğu, İsrailoğullarına güven veren kutsal sandıktan bahsedilmektedir. Tevrat'ta buna "Ahid veya Şehadet Sandığı" denmektedir. Hz. Musa'dan sonra Yeşu'ya teslim edildiği zikredilmektedir (*Tevrat*, Çıkış, Bab 24, 25, 31; Tesniye, Bab 1, 9, 10; Yeşu, Bab 4). Yeşu döneminden sonra İsrailoğullarının birlik ve beraberliklerini kayb ettikleri ve bu sandığın ilk defa o dönemde, Babil sürgünü döneminde ise ikinci defa kaybolduğu bilinmektedir. Sandığın ilk kaybindan sonra bulunuşu Tevrat'ta ayrıntılı olarak anlatılmaktadır (II. Krallar, 22/8-14; özet için bkz. Mevdudî, *Tefhim*). Fakat Babil Sürgünü esnasında kaybolduktan sonra bulunamamış, iki İsraili kâhin tarafından yeniden yazılmıştır. Eldeki Tevrat, sonradan yazılmış olan o Tevrat'tır.

206. Kıssanın anlattığı bu bilgiler boşuna değildir. Ayetlerin, müminleri Bedir Savaşına hazırladığı, yaşanacak gerilimleri tasvir ettiği açıktır (Bkz. 154-158; 190-195; 211-216 ve 285-286. ayetler).

207. Bu farkı Allah bilir, biz bilmeyiz. Ayrım yapmaksızın hepsine iman ederiz. Çünkü hepsi de aynı dinin peygamberidirler. Getirdikleri din yalanlandı veya sonradan değiştirildiyse bu onların büyüklüğüne ve sadakatine gölge düşürmez (2/Bakara 136, 285; 6/En'am 159; 4/Nisa 150-152).

208. Allah istese hiçbir kulun hiçbir kötülük yapmasına veya düşünmesine imkân tanımaz. Fakat Allah kullarının iradelerine ipotek koymamaktadır. Kendisine isyan edenlere bile verdiği ömrü kısmamakta, verdiği süre boyunca yaşatmaktadır. Çünkü dinde zorlama yoktur (bkz. 256. ayet). Yaptıklarından sorumlu olmak için insanın özgür olması gerekir. Bu nedendir ki devam eden iki ayette herkesin yaptıklarının hesabını vermek zorunda olduğu, kayırma, şefaaf, torpil, rüşvet gibi sorumluluğu ortadan kaldıracak ara formüllerin olmadığı vurgulanmaktadır.

209. "Şefaaf" kelimesi, yardım ve aracılık anlamına gelmektedir. Ahirette şefaafın olmadığını dile getiren mutlak ve çok açık ayetlerden biridir. Bu ilahî fermana rağmen Hz. Peygamber'in, ahirette şefaafın mümkün olacağını iddia etmesi imkânsız görünmektedir. Üstelik konuyla ilgili rivayetler, şefaafın imkânı ve imkânsızlığı yönünde ihtilaflıdır. Allah'ın açık ayetlerine aykırı olan rivayetlerin sahih olma imkânı yoktur ve hadis değeri taşımaz.

210. Müminlerin en çok okudukları ayetlerden biri olan bu ayete "Ayetü'l-Kürsî" denir. Allah'ın vahdaniyetini net bir şekilde anlattığı gibi, şirkin saçmalığını da ortaya koymaktadır. Çünkü her sıfat, onun bir aracı veya yardımcıya ihtiyaç hissettirmeyeceğini, güç ve yetkisini kimseyle paylaşmayacağını anlatmaktadır. Diri ve her şeye hâkim oluşu da böyle bir anlam taşımaktadır (Mevdudî, *Tefhim*).

211. Kâfirlerin şefaaf inancını sorgulayan bu soru cümlesi, bağlamından koparılarak şefaafın imkânına delil olarak kullanılmıştır (Tantavî, *el-Cevahir*, Bakara 48 ve 254. ayetlerin tefsiri). Fakat müşrikleri eleştiri bağlamında gelen ayetlerin izin şartından izin verilecekmiş gibi bir anlam çıkarmak ve ayetlerin mefhumu muhalifinden hareketle şefaate delil getirmek, ayetlerin orijinal ifadelerini ve bağlamını göz ardı eden tutarsız yorumlara dayanmaktadır. Bu nedenle 255. ayetteki izin ifadesini, 254. ayetin genel hükmü çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Ayrıca bilinmelidir ki bu surede daha önce Yahudilerin, peygamberlerinden bekledikleri şefaaf reddedilmektedir (48 ve 123. ayetler). Allah'ın daha önce gönderdiği peygamberlere vermediği bir yetkiyi tek peygambere verdiği söylemek, daha önce gönderdiği dinlerde küfür saydığı bir

düşünceyi veya beklentiyi daha sonra gönderdiği bir dinde meşru ilan etmesi anlamına geleceği açıktır. Böyle bir çelişkiyi Allah'a nispet etmek bühtan olduğu gibi böyle bir iddiayı Hz. Peygamber'e nispet etmek de büyük bir iftira olur. Çünkü bu konuda en meşhur rivayet, Tevrat kültürünün peygamberlere yaptığı iftiralarla doludur (Buharî, Tevhid, 19; Müslim, İman, 322-327; Tirmizî, Tefsiru Sure, 17; İbn Mace, Zühd 37; Darimî, Mukaddime 8).

212. Kürsü; Allah'ın hem zatını, hem de mülkünü açıklayan bir sıfattır. Allah'ın ilmini, kudretini (güç), yetki ve tedbirini ifade ettiği gibi, makam ve arşını da ifade etmektedir (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*, ayrıca bkz. 39/Zümer 67).

213. İslam'ın din ve vicdan özgürlüğüne verdiği önemi, hiçbir şüpheyeye fırsat bırakmayacak şekilde ifade eden bu ayet, tâgûtu reddetme emriyle de özgürlük mücadelesinin sönmez meşalesidir. Çünkü tâgûtu reddetmek insanlar üzerinde ilahlık taslayan bütün zorba güçlere başkaldırmak anlamına gelmektedir. Bu kelime; şeytanlar, büyücüler, kâhinler, putlar gibi bütün azgın ve zorba güçlerin ortak adıdır. Tuğyan eden anlamına gelen "tâğiyetün" kelimesinin çoğuludur (Maverdî, *en-Nüket*). Mevdudî'ye göre tâgût, haddini aşan, Allah'ın yetki ve otoritesine göz dikerek ortak olmaya kalkışan ve O'nun kullarının üzerinde mutlak bir egemenlik kurup kendi kulu yapmaya çalışan zalimlerdir. Çünkü Mevdudî'ye göre Allah'ın kulu olduğunu kabul ettiği halde pratikte emirlerine karşı gelen kimse fasıktır. Böyle bir kişi teorik olarak da Allah ile irtibatını koparır ve başka güçlere bağlanırsa kâfir olur (*Tefhim*). Bizce fasık ve kâfirin anlamı bu tanıma yakın olsa da biraz farklıdır. Çünkü fasıklık da şirk gibi küfrün farklı bir türüdür (3/Âl-i İmran 82). Fakat tuğyan ve şeytanlaşmanın, kâfirlikten daha ileri bir boyut arz ettiği görüşü oldukça isabetli bir değerlendirmedir. Çünkü Allah'a isyan eden ve O'nun kullarını O'na kulluktan nehyedip kendine kul yapmaya kalkışan herkes tâgüttür. Bu fonksiyonu icra eden siyasîler, sermayedarlar ve ruhbanlardan oluşan şeytanî otoriteler bu kategoride değerlendirilir (29/Ankebut 39). Onların güdümünde olan kurumlar da aynı hükme tabidirler. Çünkü bir sonraki ayette aynı kelime, tekil olduğu halde çoğul anlamıyla kullanılmaktadır (Mevdudî, *Tefhim*).

214. Dost, hamî ve otorite anlamına gelen "veli" kelimesinin açıklaması için bkz. 7/A'raf 3. Burada veli kelimesi Allah'ın sıfatı olarak tekil kullanılırken kâfirlerin velileri için çoğul formunda kullanılmaktadır. Çünkü onların velileri tanrısal yetkiler verdikleri otoriteleridir ve çoğul olan velileri tekil olan tâgût kelimesiyle ifade edilmektedir (bkz. bir önceki dipnot; ayrıca bkz. 7/A'raf 3, 27, 30, 196; 43/Zuhruf 37, 38; 6/En'am 121, 128; 29/Ankebut 41; 39/Zümer 3; 18/Kehf 44; 2/Bakara 257; 5/Maide 55, 4/Nisa 119). Kelimenin bu tekil kipi, şeytanlar güruhunun oluşturduğu şebekeyi ve kurumsal yapıyı da ifade etmektedir. Bir sonraki ayette böyle bir yapının tepe noktasında bulunan Nemrut şeytanının ilahlık taslamalarına şahid oluyoruz.

215. O dönemde Mezopotamya'ya hâkim olan Nemrut'tan bahsedildiği anlaşılmaktadır. Nemrut'un ilahlık iddiasına bakılırsa yaratma ve ilahî güçlerin tamamına sahip olma iddiası değildir. Yeryüzündeki insanların üzerinde otorite kurmak ve efendi olmak anlamında bir rablik iddiasıdır. Çünkü müşrik toplumlar genelde ilahlığı ikiye ayırmışlardır: Tabiatüstü ilahlık ve hükümde ilahlık. Tabiatüstü ilahlığı genelde Allah'a isnat ederken, melekleri, cinleri vb. varlıkları O'na ortak koşarlar. Hükümle ilgili yetkiyi ise kutsal soydan geldiğine inandıkları dinî, siyasî otoritelere verir ve onları Allah'ın vekili ve ortağı kabul ederler. Her iki eş koşma biçimi de sınırlı bir yetki paylaşımına işaret etmektedir (Mevdudî, *Tefhim*). Aslında Mevdudî'nin yaptığı bu kategorik ayırım

son derece isabetli olmakla birlikte bu şirk anlayışını doğuran saikler yine de açıklamaya muhtaçtır. Kanaatimizce bu düşüncenin geri planında din-dünya, dünya-ahiret, yer-gök, fizik-metafizik gibi anlamamızı kolaylaştırmaya yarayan kategorik tasniflerin aşırıya götürülmesi ve daha tümel bir tasnifle uzlaştırılmaması yatmaktadır. Fıtrattan yoksun dinlerin ortaya çıkmasının ve seküler alanlar ihdas edilmesinin en makul açıklaması bu noktada aranmalıdır. En basit örnekle, bu ayrımlar sonucunda dünya dinsel ve değersel anlamını kaybederken, dinler ya dünyalılığını kaybetmekte ya da dünyevileşmektedir. Bunun sonucunda ya hayatı cendereye alan katı din anlayışları ya da dünyayı dinden arındırmaya çalışan din karşıtı sekülerlikler doğabilmektedir. Yahudilik ve Hıristiyanlık bu bakımdan isabetli birer örnek olabilir.

216. Nemrut, lâfazanlık yaparak acizliğini kapatmaya çalışıyor, mahkûmlardan birini zalimce öldürüp diğerini sağ bırakıyor ve böylece güya öldürüp dirilttiğini kanıtlamış oluyordu! Hz. İbrahim, Nemrut'un lafazanlığını ciddiye almak yerine, onun cevap veremeyeceği daha net bir örnek sunuyor ve Güneşi batıdan doğdurmasını teklif ediyordu. Allah, Hz. İbrahim'e bu tartışmanın devamını getiren bir mucize vermiştir. Nemrut onu öldürmek için ateşe attığı zaman Allah onu ateşten diri çıkarmıştır (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*). Cihad dönemine gelmiş olan müminlerin bu ve devamında gelen diriliş örneklerini iyi düşünmesi gerekiyordu. Nemrutlar her istediğini öldüremezlerdi. Ama Allah, onların öldürmek istediklerini ateşin midesinden sağ çıkarabilirdi! Helâk olmuş bir kavmin harabeleri arasında uyuyan adamı kaldırıp eşeğinin dirilişini seyrettirebilirdi.

217. Bu şahsın kimliği ve uğradığı şehrin neresi olduğu belirsiz görünmektedir. Âlimler onun Üzeyr, Yeremya veya Hızır olabileceği üzerinde durmaktadırlar. Uğradığı şehir konusunda da helâk olmuş kavimlere işaret eden spekülâtif bilgiler vermektedirler. Fakat bunu bilmek hem zor hem de gereksiz görünmektedir. Harap ve ıssız kalmış bir şehre uğrayan ince düşünceli bir zattan bahsedildiği açıktır ve önemli bir mucizeye tanıklık etmiştir. Kendisi ve eşeği yüz yıl gibi bir süre öldüğü halde dirildiğinde yiyeceğinin ve içeceği bozulmamış olduğunu görmektedir. Bu da en makul görünen Hz. Üzeyir'in ailesinden ayrılıp gittikten sonra yüz yıl öldüğünü dile getiren Hz. Ali yorumunu bile anlamsız hale getirmektedir (Maverdî, *en-Nüket*; Mevdudî, *Tefhim*). Olay, Kehf olayına çok benzemektedir. Allah, zaman üzerinde öyle bir tasarrufta bulunuyor ki yiyeceğin ve içeceğin bozulmayacağı kadar konakladığı bir zaman diliminde adamı ve eşeğini öldürüyor ve üzerinden yüz yıllık bir süreç geçmesini sağlıyor. Ardından adamı diriltip eşeğinin dirilmesini seyrettiriyor. Eğer bu bir rüya değilse rüya gibi hızlandırılmış bir olayı canlı olarak seyrettirme ayetidir. Bu tür olağanüstü ayetler, bir sonraki ayette verilen Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi peygamberlerin şahid olduğu olayları çağrıştırmaktadır.

218. Tefsirciler kuşların parçalarından bahseden kelimedden dolayı ayeti anlama konusunda farklı yorumlar yapmışlardır. Çoğunluk kuşların kesilip parçalarının dağlara dağıtıldığını düşünürken, Ebu Müslim el-İsfehanî gibi bazı âlimler de kuşların her birinin İbrahim'e alıştırıldıktan sonra kesilmeksizin sağ olarak farklı dağlara bırakıldığı ve çağrıldıktan sonra uçup geldikleri yorumunu yapmışlardır (Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihul-Gayb*; Esed, *Kur'an Mesajı*; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*; Sarmış, "Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine", *Eskiyeni*, sayı 26, Bahar 2013, s. 201-239, sayı 28, Bahar 2014, s. 177-222). Bu tercihe göre Allah, diri kuşların çağrılınca gelmesini ölmüş kuşların dirilmesine örnek vermiş olmaktadır. Fakat ayetin lafzı, bu tür zoraki yorumlara müsait görünmemektedir. Çünkü "Sur hünne ileyke" ifadesindeki fiil,

“ila” edatıyla alıştırmak anlamına gelmektedir. Devamında gelen cümledeki “Minhünne cüz’en” ifadesi onların her birini değil, onların her bir parçasını bütün dağlara savurmaktan bahsetmektedir. Dört kuşu memleketin bütün dağlarına koymak nasıl bir şey bunu anlamak imkânsızdır. Ayetin geçtiği bağlama bakılırsa Hz. İbrahim’in ölünün dirilmesini görmek istediği yoruma gerek bırakmayacak kadar açıktır ve ayet bunu onaylamaktadır. Eğer bu talebin cevabı aklî deliller olacaksa bu, tabiatın her unsurunda her an mevcuttur. Razî’nin ifadesiyle havada uçan kuşa bakmak bile yeterlidir ve böyle bir mizansene gerek yoktur (*Mefatihü’l-Gayb*). Üstelik ayetlere bakılırsa öldürülmüş kuşların dirilip gelmesi imkânsız değildir. Allah her şeye kadirdir (*Mevdudî, Tefhim*).

219. Allah’ın sonsuz hüküm ve hikmet sahibi olması, her şeyi yerli yerince yapması, yaratmasıdır. Yaratması ve hükmü hikmetiyle; hikmeti de yaratması ve hükmüyle iç içedir.

220. Bu ayetten itibaren yeni bir bölüm başlamaktadır. Bu bölümün konusu Allah yolunda infak edenlerin kazanacağı, cimri davrananlarınsa kaybedeceği mesajıdır. Temel vurgu, malını Allah yolunda harcayıp cennet satın alma bilinci kazanmak, cennet satıp dünyalık kazanmanın doğuracağı hüsrandan korunma noktasında odaklanmaktadır.

221. Bu temsilî anlatım önceki ayetlerde anlatılan başa kakma ve benzeri tutumların insanın yaptığı iyilikleri nasıl yok ettiğini anlatan bir örnektir. Allah bilinci, Allah rızası ve gönül inceliği taşımayan iyi davranışların iflas anlamına geldiği hatırlatılmaktadır. Çünkü iyilik edebilmek için gerekli olan hisli yürek, yapılan iyiliği korumak için de gereklidir.

222. Şeytan infak edenin fakirleşeceği korkusunu fısıldayarak ahirette fakir kalmayı vaad eder. Dolayısıyla insanı kötülüğe teşvik eder. Toplumumuzda “fuhuş” kelimesi, sadece zina olarak anlaşılmaktadır. Oysa fuhuş kelimesi, aşırılık demektir; bütün kötü söz ve fiilleri kapsar. Cimrilik de bunlardan biridir. Dolayısıyla ayet genel anlamda aşırılığa eleştiri yaparken bağlam cimriliğe gönderme olduğu yorumuna kapı aralamaktadır (*Zemahşerî, Keşşaf; Razî, Mefatihü’l-Gayb*).

223. “Hayır” kelimesi Arapçada maddî ve manevî yararlar için kullanılmıştır. Türkçede hayır daha çok uhrevî anlamda anlaşılıyor. “Mal” kelimesiyle tercüme etmek de kavramın anlamını daraltabilir. Bu bakımdan “servet” şeklinde tercüme etmek de mümkündür. Zaten hayır kelimesi, hikmet verme şartına bağlanmıştır ki hikmetin anlamı ilim ve ameli kuşatacak kadar geniş, sebep-sonuç ilişkisinin en uzağını ifade edecek kadar derin bir boyut arz etmektedir (35/Fatır 2).

224. Âlimler, zekât gibi farz olan infakları açıktan, sadaka gibi nafil infakları gizlice vermenin efdal olduğunu söylemişlerdir (*Maverdî, en-Nüket; Zemahşerî, Keşşaf*). Çünkü zekât gibi farz olan infaklar başlangıçta kuruma verilen bir tür İslamî vergiydi. Devletin kayıtlarına girmek zorundaydı, gizli verilme veya riya olma ihtimali yoktu. Hem riyadan korunmak hem de onurunu kırmamak için kişilere sadaka gizli verilmeli, gösterişten kaçınmak kaydıyla kurumlara açıktan vermek tercih edilebilir.

225. İnsanları zorla doğru yola iletme yetkisi insanlara verilmemiştir. Bu yetki Allah’a aittir. Ancak O da insanı zorla yola iletmiyor, kulların dilemesine bırakıyor. Dolayısıyla kâfire bile minnet altında bırakma amacıyla yardım yapılmamalıdır. Geniş bilgi için bkz. 2/Bakara 256; 74/Müddessir 31; 9/Tevbe 115.

226. Bu ayetten anlaşıldığı kadarıyla Ashab-ı Suffa, mescitte avare oturan insanlar değildi. Kendilerini Allah yoluna adanmış, kamu yararına hizmet eden eğitim ve cihad adamlarıydı (Mevdudî, *Tefhim*). Malî açıdan fakirlerdi. Fakat kullanacak yetenek ve imkânlarını ekonomileriyle sınırlı görmüyorlardı. Eğitim, tebliğ ve cihad gibi ibadetleri infak ve sadaka kadar ve hatta onlardan daha önemli görüyorlardı. Tembellik ve beceriksizlik gibi olumsuzlukları imkânsızlıkla örtmeye veya istismar etmeye kalkışmazlardı. Çünkü ihtiyaç sahibi olmakla dilenci olmak farklı şeylerdir (Buharî, Tefsir 2/44). Hatta kimseden bir şey istememe konusunda öyle hassaslardı ki binek üzerinde giderken elinden kamçısı düşse kimseden istemez, inip kendileri alırlardı (Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 161).

227. Kur'an faizin alış veriş gibi normal iktisadî bir işlem olduğunu savunanların "çıldırılmış" gibi haşrolacağını bildirmektedir (Buharî, Tefsir 2/45). "Şeytan çarpmış" terkibi Türkçede kullanılan "cin çarpmış" deyimine benzemektedir. "Messetme" kelimesi deli veya saralılar için kullanılır. Kur'an, cahiliye Arabının kullandığı bu deyimî teşbih için kullanılmaktadır (Zemahşerî, *Keşşaf*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Çünkü faiz tek taraflı işleyen bir kazanç olduğu için adil bir işlem değildir. İktisaden faydasını savunanlar da faizin zararının daha büyük olduğunu göz ardı etmektedirler. Çünkü faiz bütün ilahî dinlerde haramdır. Sadece Tevrat'a Yahudi olmayanlardan faiz alınabileceğine dair bir istisna olarak sokulmuştur. Dolayısıyla bugün dünya ticaretinin ve dolayısıyla faizin % 60'ına hükmeden irade, faizi tek yanlı bir düşmanlık ve sömürü temeline oturtmaktadır. Devamındaki ayetlere bakılırsa faizden vazgeçmek imanının göstergesidir. Vazgeçmemekse Allah ve Rasulü'ne savaş açmaktır. Yani yasağa başkaldırıdır. Ayet, faiz ödemek zorunda kalanlardan daha çok, bu yasağa rağmen faiz alanları tenkit etmektedir. Faiz işletmeciliği daha öncelikli bir konumdur. Ancak bu haram, uhrevî sonuç doğuran ahlakî bir boyutta kalmaktadır. Ne Kur'an ne de sünnet içki ve kumar konusunda olduğu gibi faiz işletmeciliğine de dünyevî bir ceza öngörmemiştir (Buharî, Eşribe 5; Müslim, Tefsir 32, 33; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 103).

228. Kavramsal anlamda faize gelince kısa vadede kazandırıyor, sadaka kaybettiriyor gibi gözüксе de uzun vadede kazananlar, faiz almayı sadaka verenlerdir. Çünkü tefeciler, Allah'ı hesaba katmayan, hesabı unutan, çıkarı tüm değerlerin üzerinde gören, dolayısıyla dünyaya tapan ve gittikçe şeytanlaşan insanlardır. Kendileri gibi toplumlarını ve yeryüzünde uygulanan sistemleri de zalim ve acımasız yaparlar. Dünyalarıyla birlikte ahiretlerini de zindan ederler. Kalvinistleri kullanarak Hıristiyanları da kendileri gibi faiz serbestisine inandıran Yahudilerin dünyayı sürüklediği çıkmaz ortadadır. Dünya ekonomisinin % 60'ına hükmediyor olmaları, cehenneme çevirdikleri bu dünyayı onlar için cennete çevirmeyecek.

229. Sahabeden faizin haramlığına inanmakla birlikte neyin faiz neyin faiz olmadığı konusunda çeşitli görüşler nakledilmektedir. Aynı cins malların takasında alınan fazlalığı (fadl) faiz kabul ederken vade farkından doğan fazlalığı (nesîe) ittifakla faiz kabul etmedikleri nakledilmektedir. Ancak faizle ilgili kanaatler bu kadar net olmadığı ve Hz. Peygamber'den bu konuda net bir açıklama gelmediği için Hz. Ömer'in hayıflanmalarına dikkat çekilmektedir (İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, X. 52; Hamdi Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 388; Erul, *Sahabenin Sünnet anlayışı*, s. 105).

230. Tevbe edenler faiz alacağından vazgeçmedikleri takdirde tevbe etmiş olmazlar.

231. Bu olağanüstü öneriyi yerine getirecek varlıklıkların var olabilmesi için kazancı dünyadan ibaret görmeyen zenginler ile aldığı verme konusunda tereddüt yaşatmayan

fakirlerin var olması lazımdır. Çünkü kazancı dünyalıktan ibaret gören adam ahiretin en fakir ahmağıdır. Dürüstlükse, altından daha değerli bir hazinedir.

232. Faizin yasaklanmasından ve sadakanın emredilmesinden sonra gelen borçlanmayla ilgili bu ayet, faizsiz borçlanmanın (garz-ı hasen) temeline sadaka kültürünü, yani ecrini Allah'tan bekleyerek yapılan yardım anlayışını yerleştirmektedir. Bu anlayışın kabul görmediği toplumların fertlerine faiz gerçeğini anlatmak zordur.

233. Bu ayet genelde eş, dost ve tanıdıklar arasında cari olan borçlanmalarda yazışmanın ihmal edilmesi nedeniyle yapılan uyarıyla başlamaktadır. İnsanlar bu tür durumlarda yazışmayı güvensizlik olarak anlarlar. Fakat bu, güvensizlik değil, unutmaya ve yanılma gibi riskleri öngörerek alınan bir tedbirden ibarettir (Mevdudî, *Tefhim*). Borçlanmaların yazılmasını emreden bu hüküm sözün senet olduğu çağlarda nedib (tavsiye) olarak anlaşılmış, farziyeti düşünülmemiştir. Fakat çek ve senedin anlamını yitirmeye başladığı günümüzde bu hükmün ne anlam ifade edeceği yeniden düşünülmelidir.

234. Yazışma kültürünün gelişmediği bir toplumda, ayetin yazışma esnasında şahid bulundurma zorunluluğu getirmesi, anlaşmaların sağlamlığına ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Öte yandan şهادette erkekle kadın arasında ayırım yapılması, o dönem kültürünün tabii sonucudur. Çünkü o dönemde kadınlar iktisadi hayatın dışında kalıyorlardı. Bu tür olaylara vukufiyetleri erkekler kadar hazır olamazdı. Dolayısıyla bu fark, kadının her alanda eksik olacağı anlamına gelmez. Onların uzmanlık alanlarında cari olan işlemlerde de onların sözlerine ve dolayısıyla şahidliklerine daha çok itibar edilebilir. Çünkü olay Allah'ın güvenmesinden ziyade tarafların birbirine güvenmesiyle ilgilidir.

235. Kâtip (noter), şahid ve kefil gibi sözleşmeye taraf olmayan üçüncü şahısların göreceği bireysel zararlar, lüzumu halinde kefil veya şahid bulamamak gibi toplumsal sorunlara yol açabilmektedir.

236. Hukukun inanç ve ahlakla ilişkisini ortaya koyan çok önemli bir örnek görüyoruz.

237. Bu ve önceki ayet bazıları tarafından bağlamından çıkarılarak genelleştirilmiş ve insanın içinden geçen her düşünce ve duygunun azabı gerektireceği sanılmıştır. Bu nedenle ayetin neshedildiğini savunanlar olmuştur (Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 214, 215). Oysa selef tefsircileri bu ayetleri aynı bağlam içerisinde ele almışlardır. "Allah kimseye gücünün üzerinde bir sorumluluk yüklemeyiz..." (286. ayet), buradaki hükmü kaldırmamakta, sadece sınırlayarak (takyid) açıklığa kavuşturmaktadır (Taberî, *Camîu'l-Beyan*; İbn Atıye, *el-Muharrer*). Çünkü 284. ayet, bir önceki ayetle birlikte değerlendirildiğinde insanın içinden geçen ve eyleme dönüşmeyen doğal düşünceleri değil, hakikatin gizlenmesi vs. gibi eyleme dönüşen, haksızlıklara neden olan maksat ve planları suç saymaktadır (Zemahşerî, *Keşşaf*).

238. Bu iki ayet, surenin özetlenmesi ve surenin başındaki iman esaslarının tekrar hatırlatılması gibidir. Hz. Peygamber'in ve müminlerin iman etmesinin altı çizilirken kabul ve tasdikten öte, Allah'ın yüklediği sorumluluklar ve kendilerine vaat ettiği karşılıklar konusundan emin olma halini tasvir ediyor gibidir. Çünkü öncesindeki iki ayette kalplerden geçirilen kurguların insanı sorumlu kılan boyutuna işaret edilmesi bu ayetlerin iniş sebebini oluşturmaktadır. Ayrıca "İştittik ve isyan ettik." diyen Ehl-i Kitaba karşın müminlerin, "İştittik ve itaat ettik." cümlesi gelmektedir. (Hamdi Yazır, *Hak Dini*).

Dahası peygamberler arasında ayırım yapmamanın imanla bağı kurularak anlaşmayı bozma pahasına savaştan kaçan Kitap ehline; “Biz, sizin inandığınız peygamberlerin davası uğruna da savaşıyoruz.” mesajı verilmektedir. Bütün bunlar kaldırılamayacak yüklerin yüklenilmemesi ve kâfirlere karşı koruma ve yardım isteme yönündeki içten dualarla birlikte değerlendirildiğinde ayetlerin indiği dönemde yaşanan Bedir Savaşıyla ilgili kaygılar gündeme gelmektedir. Sayıları sınırlı bile olsa zayıf karakterli bir kısım insanların kalplerinden geçenlerin dışı vurulamayacak kadar vahim olması doğaldır. Savaşa vurgu yapan 154-158, 190-195, 211-216, 243-253. ayetler ve hatta bu ayetlere kadar devam eden Allah yolunda infak etme vurgusu taşıyan bölümler bize Bedir Savaşı ve öncesinde yaşanan gerilimleri hatırlatmaktadır. Dolayısıyla bu bağlam son iki ayetin Miraçta verildiği iddialarını asılsız kılmakta (Mevdudî, *Tefhim*; Ateş, *Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*). Bütün bu hengâmede Allah’a güvenip velayetine (himayesine) sığınarak ve kâfirlere karşı O’nun yardımını umarak, ölüm korkusunu yenen müminlerin ilk destanlarını ebedileştirmektedir. Onların o zor zamanlarda Allah ile içli sohbetlerini dillendiren bu ayetleri her akşam okumanın faziletine, bütün tefsircilerin vurgu yapması boşuna değildir (Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihü’l-Gayb*).

239. 286. ayetin başındaki bu iki cümle, Hz. Peygamber’e ve müminlere yüce Allah’ın bir vaadi midir, yoksa Hz. Peygamber’in ve müminlerin Allah’tan gelen bu prensipleri itirafı mıdır, bunu açıklığa kavuşturmak zor görünüyor. Birinci ihtimale göre Allah, müminlerin dualarından bahsederken satır arasında kendi ilkelerini hatırlatmış olmaktadır. İkinci ihtimale göre dua eden müminler, yeri gelmişken tartıştıkları insanlara Allah’ın bu prensiplerini hatırlatmış olmaktadırlar (Maverdî, *en-Nüket*). Fakat her iki durumda da bu iki cümle, bir önceki ayette başlayıp bu ayette devam eden dua cümleleri arasına sıkıştırılan açıklama, yani tire cümlesidir. Müminlerin dualarının satır arasında hemen cevap verilmiş gibi yerleştirilmiş ilahî bir iltifattır (Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Gelecek cümlelerden önce iki ilahî prensibin altı çiziliyor. Fakat son prensibi ters bir ifadeyle şöyle aktarmak da mümkündür: Kişinin yararına olan da zararına olan da kendi hak ettikleridir. Yani hak etmeyeceği ceza verilmeyeceği; cenneti hak edenin cehenneme, cehennemi hak edenin de cennete gönderilmeyeceği ifade edilmektedir (Mevdudî, *Tefhim*).

240. Mevlâ kelimesi, veli kelimesiyle aynı kökten türemiş, eş anlamlı sıfat isimdir. Dostluk, efendilik, sahiplik, soysop ve akraba, himaye ve vasilik etme anlamlarını kapsamaktadır (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*; ayrıca bkz. 7/A’raf 2). Kelime hem Allah hem de insan için kullanılmaktadır. Özellikle azad edilen kölelerin eski sahipleri tarafından korunup kollanması için geliştirilmiş kavramsal ve kurumsal bir anlama sahiptir. Hem himaye eden, hem de himaye edilen kimse için kullanılmıştır (Duman, “İslam’ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı” *Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2011/1, sayı 12, s. 1-54).