

92/4 Nisa Suresi

1. “İnsanların ve eşlerinin aynı nefisten yaratılması” ifadesini, Hz. Âdem’den eşinin yaratılması şeklinde değerlendirenler olsa da yorum imkânı bununla sınırlı değildir. Çünkü ayetin anlamı geneldir, muhatapların eşleriyle aynı nefisten/candan yaratıldığından söz etmektedir (3/Âl-i İmran 195). Ebu Müslim el-İsfehanî, “nefis” kelimesini, “Size kendi nefsinizden eşler meydana getirdi.” (16/Nahl 72; 30/Rum 21) ve “Size kendi nefsinizden bir peygamber geldi.” (9/Tevbe 128) ayetlerinde olduğu gibi, insan cinsi olarak değerlendirmiştir. Razî, İsfehanî’nin görüşüne itiraz eden ve ayetin ifadesini kaburga kemiğinden yaratma olgusuna hasreden Kadı Beydavî’yi eleştirirken, “Hz. Âdem’i topraktan yaratan Allah, Havva’yı topraktan yaratamaz mı ki Âdem’in kaburga kemiğinden yaratsın!” demektedir (*Mefatihü'l-Gayb*; Mevdudî, *Tefhim*). Dolayısıyla ayet, her cinsin var olmak için karşı cinse muhtaç olmasına işaret etmektedir. Çünkü burada ilk insanın nasıl yaratıldığı değil, cahiliye Araplarının ve benzeri kültürlerin kadını ve köleyi küçümseyen cinsiyet ve sınıf ayrımcılığı eleştirilmektedir. Hz. Âdem’in kaburgasından eşinin yaratıldığını ve çocuklarının birbiriyle evlendiğini söyleyen halk rivayetlerine dayanan yorumlar, ciddi çelişkilere ve çözümsüz tartışmalara neden olmaktadır (7/A’raf 189 ve 16/Nahl 72; 3/Âl-i İmran 195). Çünkü Kur’an’da Havva ismi hiç geçmemektedir ve “aldatıcı” anlamına gelen bu isim ciddi bir hakaret içermektir.

2. “Tesâelûne” fiili, soru sormak, istemek ve ihtiyaç duymak anlamlarına gelmektedir. Dilciler “süâl” kelimesinin iki boyutlu anlamına işaret etmişlerdir. Örneğin Ragıb, *Müfredat*’ında bu kelimenin soru anlamında kullanılması halinde sözlü cevap verilmesi, istek ve ihtiyaç belirtme anlamında kullanılması durumunda ise ihtiyacın karşılanması anlamına geldiğine dikkat çeker. Bundan dolayı “es’ele” fiili, hem cevap vermek hem de muhtacın ihtiyacını karşılamak anlamında kullanılmaktadır. Çünkü dilciler de Ragıb gibi “sail” kelimesinin fakir ve muhtaç anlamında kullanımına dikkat çekmiş ve Duha 10. ayetteki “sail” kelimesini bu anlamda değerlendirmişlerdir (İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*; Zebidî, *Tâc*). Tefsirciler kelimenin ihtiyaç anlamını genelde göz ardı etse de Kur’an, bu kelimeyi her üç anlamda da kullanmaktadır (70/Mearic 1; 20/Taha 36; 41/Fussilet 10). Bu sebeple biz, “sâil” kelimesini, “muhtaç” diye çevirmeye özen gösterdik (93/Duha 10; 21/Enbiya 13). Bu ayette geçen “Tesâelune bihî ve’l-erham” ifadesindeki “Tesâelûne bihî” fiilini insanların Allah adına birbirinden istekte bulunması diye tercüme etmişler fakat bu zoraki tercüme nedeniyle mefûlû (nesneyi) kendileri takdir etmişlerdir. Oysa ihtiyaç anlamı verselerdi nasıl çevrilirse çevirilsin cümlede nesne sorunu çıkmayacak ve i’rab tamam olacaktı. Örneğin “tesâelûne” kelimesini “tes’elûne” şeklinde değerlendiren ve “erham” kelimesini de “Allah” lafzına atfedenlere göre tercüme edilir ve “bi” edatı zâid kabul edilirse cümle, “Muhtaç olduğunuz Allah’a karşı sorumlu davranın ve akrabalığı gözetin.” şeklinde meallendirilebilir. “Tesaelûne” kelimesini karşılıklılık formunda değerlendiren ve “erham” kelimesini aynı fiile ait zamire atfedenlere göre tercih yapılır ve “bihî” deki zamir Allah’ın yaratmasına gönderilirse, “Allah’a karşı şuurlu davranın ki O’nun yaratması nedeniyle birbirinize muhtaç ve akrabasınız.” şeklinde meal vermek mümkündür. Ayrıca bu cümleyi gramatik açıdan şu şekilde çevirmek de mümkündür: “Allah’a karşı şuurlu davranın -ki O’nun yaratması nedeniyle birbirinize muhtaçsınız- ve akrabalığı gözetin.” Fakat bu çeviride de gramer tamam olmamakta ve “gözetin” fiili

takdir edilmek zorundadır. Bu durumda ikinci çeviri gramer kurallarına daha uygun görünmektedir. Ayrıca Katâde ve Süddî'nin bu cümle ile ayetin başında yer alan bir tek nefisten yaratılma olgusu arasında bağlantı kurmaları isabetli görünmekte ve bu çeviriyi desteklemektedir (Maverdî, *en-Nüket*).

3. Cahiliye insanının yetimlerin mallarını haram yollarla yedikleri bilinmektedir. Yetim kızları, sırf miraslarına konmak için nikâhlayanlar vardı (Buharî, Tefsir 4/73). Kur'an'ın şiddetli uyarıları (17/İsra 34), müminlerde ciddi kaygılara yol açmış ve yetimlerle aynı evi ve hatta aynı sofrayı paylaşmaktan çekinir olmuşlardı. Bu nedenle Kur'an, müminleri psikolojik olarak rahatlatıcı bir hüküm getirmiştir (2/Bakara 220). Bu ayette 2. ayetteki uyarılara atfen yetim kızların hakları konusunda adaleti gözetmemek gibi bir korkunuz varsa onlarla evlenme yerine yetim olmayan diğer kız veya kadınlarla evlenin ve onların haklarını da gözetin şeklinde bir tavsiye yapılmaktadır (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*).

4. Bu ayette o günün imkân ve şartları çerçevesinde veya zaruri durumlarda 2, 3 veya dört kadınla evlenilebileceğine ruhsat verilmektedir. Fakat bu hüküm de yetim kızlar konusunda olduğu gibi adaleti gerçekleştirememesi durumunda tek eşlilikle sınırlandırılmakta, tek eşle yetinmenin sıkıntı yaşamamak açısından ideal olduğuna da dikkat çekilmekte ve kadınların haklarının gözetilmesine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca bu ayetten önce sınırlama olmadığı ve cahiliye Arap geleneğinde daha fazla evlilik yapmak mümkün olduğu için ayette öngörülen çok evlilik, bir bakıma sınırlama olarak da değerlendirilebilmektedir (Mukatıl, *et-Tefsir*; Razî, *Mefatihü'l-Gayb*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Mevdudî, *Tefhim*). Öyle ki bu noktalardan hareketle çok evliliğin yasaklanabileceğini savunanlar bile olmuştur. Örneğin, kanun ve şeriat ayırımından yola çıkarak, şeriatın men etmediği şeyleri devlet başkanının kanun yoluyla men edebileceğini ve cevazın şer'î hükümlerden olmadığını ileri süren Mansurizade Said, İslam'ın çok eşliliği emretmediğini, sadece müsaade ettiğini, devrin şartlarına uymadığı için bu esasın yasaklanması gerektiğini savunmuştur (Mansurizade Said, "Şeriat ve Kanun" *Daru'l-Fünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* VIII, s. 604 vd; "Cevazın Ahkam-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair", *İslam Mecmuası*, yıl 1, sayı 10, s. 295 vd; "Teaddüd-ü Zevcat İslamiyette Men'olunabilir", *İslam Mecmuası*, yıl 1, sayı 8, s. 233 vd). Ancak ayetin, çok seçenekli olarak insanların iradesine bıraktığı ruhsatı, kayıtsız şartsız yasaklamak veya serbest bırakmak yerine, şartlar çerçevesinde dönemsel olarak kontrollü bir uygulama öngördüğünü düşünebiliriz. Bu tür mubahları bireylerin veya hâkimlerin tercihinin bırakmak yerine, hukukun ve hukuk vâzî'lerinin sistematik yapılandırmasına tevdi etmek, hukuk mantığı açısından daha tutarlı görünmektedir. Hukuk vâzî'leri da gelenek ve ideolojileri kutsamak yerine İslam'ın ideal ve realiter prensipleri ile bireysel ve toplumsal yararları gözetmek durumundadırlar.

5. "Cariye" kadın köle demektir. Kölelik, İslam geldiğinde uygulanmakta olan bir kurumdu ve köle sahipleri, cariyelerinden seçtiği bazılarına kendi kadını gibi sahip olabiliyordu. Bu tür odalık cariyeye sahip olmak da nikâh gibi kadının cinselliğinden yararlanma imkânı tanıyordu. İslam, köleliği hoş karşılamamış, ancak bir çırpıda da kaldırmamış, nüzûl süreci içerisinde vadeye yayarak uygulamaya son vermiştir. Önce dinî ve ahlâkî bir prensip olarak kölelerin özgürleştirilmesini öngörmüş (90/Beled 10-16), siyasî ve hukukî egemenlik imkânı elde edildikçe aşamalı olarak yürürlükten kaldırmıştır. Örneğin cahiliye döneminde nikâh, sadece hür erkek ve kadınlar arasında geçerli olan bir uygulama iken bu surenin 25. ayetinde olduğu gibi hür bir erkeğin köle bir kadınla evlenebilmesine hükmetmiştir. Bazı suçlara köle azat etme cezası öngörerek

köleleri özgürleştirme kararları verirken, savaş esirlerinin köleleştirilmesine son vererek köleleştirme kapısını tamamen kapatmıştır (47/Muhammed 4; Duman, “İslam’ın Köle ve Cariye Sorununa Yaklaşımı”, s. 1-54).

6. “Güzel söz söyleme” genel bir ifade gibi gözükmeyle birlikte bağlam itibariyle yetimlere yumuşak muameleyi ve onlara verilecek öğüt ve terbiyeyi hatırlatmaktadır (Hamdi Yazır, *Hak Dini*).

7. Zenginler yetimin malına asla tenezzül etmemeli, fakirlerse koruyup geliştirdiği yetim malından ihtiyacını giderecek kadar yiyebilir veya borç hanesine kaydederek kullanabilir (Buharî, Tefsir 4/74; Mukatil, *et-Tefsir*; Ebussuûd, *İrşad*).

8. Buharî, Tefsir 4/75.

9. Bu ayette, geride bırakılan küçük ve zayıf durumda olan mirasçı çocuklara pozitif ayrımcılık yapılarak miras bırakan kimsenin malının bir kısmını vasiyet edebileceği öngörülmüş olabilir. Çünkü vasiyet ayetinin miras ayetiyle nesh edildiği iddiası tutarlı görünmemektedir (Taberî, *Camîu’l-Beyan*; 2/Bakara 180). “Mirasçıya vasiyet yoktur.” hadisi de bu tür bir zaruret olmaksızın mirasçıları kin ve nefretle mirastan mahrum etmeye yönelik bir uyarı olabilir. Çünkü 11. ayette ifade edildiği gibi mirasçılardan hangisinin kendisine daha hayırlı olduğunu vasiyet edenler veya miras bırakanlar takdir edemeyebilir. Bu ayetin bir önceki ayete atfen miras paylaşımı esnasında hazır bulunan ve kendilerine bir şeyler verilerek sevindirilmesi istenen yakınlarla, yetimlere, yoksullara acıma konusunda verilen bir öğüt ve tasvir olduğu da düşünülebilir (İbn-i Atiye, *el-Muharrer*; Zemahşerî, *Keşşaf*; Razî, *Mefatihü’l-Gayb*).

10. Cümlede geçen “kelâle” kelimesinin anlamı ve “yûrasu” fiilinin farklı okunuşundan yola çıkan Muhammed Arkun bu cümleyi farklı şekilde anlamlandırmaktadır. Şöyle ki: “Geride ikinci dereceden akrabalar (kelâle) ve bir eş bırakan kimsenin bir erkek bir de kız kardeşi varsa her birine altıda bir hisse düşer.” şeklinde bir anlam vermektedir ki gramatik yapıya çok da aykırı düşmemektedir (Muhammed Arkun, *Min’el-İctihad ila Nakdi’l-Akli’l-İslamî*, Arapça çev. Haşim Salih, Beyrut, 1991, s. 33-43). Kelâle konusu diye meşhur olan bu durumdakilerin mirasıyla ilgili ek hükümler, bu surenin sonunda, 176. ayette açıklanmaktadır. O ayette kelale için öngörülen mirasın farklılığı, geride ikinci dereceden akrabası kaldığı halde eşi kalmayan kimsenin mirasıyla ilgili gözükmemektedir. Dolayısıyla Arkun’un tercih ettiği kiraatın tercih edilmediği mevcut okuma biçimiyle bile bu ayetten, böyle bir ayrımı çıkarmak mümkündür. Çünkü burada karı-kocanın her ikisi de zikredildiği halde 176. ayette sadece kocanın bıraktığı miras söz konusu edilmiştir ki eşinin hayatta olmadığı sezilmektedir. Zira orada erkek kardeşin kız kardeşe bütünüyle mirasçı olacağı bir durumdan söz edilmektedir.

11. İbn Abbas demiştir ki: “Cahiliye döneminde ölenin malı erkek evladına kalırdı. Vasiyet de ana babanın hakkı idi. Allah bu uygulamayı miras ve vasiyet ayetleriyle neshetti...” (Buharî, Tefsir 4/77).

12. “Halîm” sıfatının anlamı için bkz. 35/Fatır 41; 17/İsra 44.

13. Fuhuş yapan kadınların zina eden kadınlar olduğu yaygın bir kanaattir. Bu ayette lezbiyenliğin, devamındaki ayette ise homoseksüelliğin kastedildiğini savunanlar da olmuştur. Ayetlerin lafızları bu şekilde yorumlamaya müsait görünmekle birlikte kadın ve erkeğin işlediği fuhuş da kapsamaktadır (Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihü’l-Gayb*). Üstelik Hz. Ebu Bekir döneminde müctehid sahabiler eşcinsel evlilik peşinde olanlara

ölüm cezası vermeyi tercih etmiştir ki bu ayetteki cezalarla hiçbir ilişkisi yoktur (Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 371). Bu durum onların ayetleri eşcinsellik hakkında değerlendirmediklerini gösterir. Dolayısıyla burada zina kelimesi yerine fuhuş kelimesinin kullanılmasından hareketle cahiliye döneminin kalıntısı olarak fuhuş karakter veya meslek haline getiren kadınlardan bahsedilmiş olabileceğini dile getiren Razî, Mutezile'nin görüşünü onaylamak anlamına geleceği gerekçesiyle bunun üzerinde durmamıştır. Cumhurun fuhuş ile zinayı eşit kabul etmesi sonucu bazı âlimler, bu ayetle, 24/Nur 2. ayet arasında çelişki görerek bu ayetin nesh olduğu hükmüne varmışlardır (Örneğin bkz. Zemahşerî, *Keşşaf*). Her ne kadar 24/Nur 2. ayetin hükmünü bekârların cezasıyla sınırlayıp, evlilerin cezasına recim öngörseler de bu ayetin diğer ayetle uzlaştırılma girişimi başarılı bir sonuca kavuşturulamamıştır (55. ayet). Razî neshe karşı çıkıp iki ayeti uzlaştırmaya çalışırken farklı arayışlara girmiştir. Ebu Müslim el-İsfahanî bu ayette fahişelik yapan kadınların, 16. ayette de eşcinsel erkeklerin cezasından bahsedildiği kanaatinde. Bu görüşlere yer veren Razî ayetin zina anlamına geldiğinde ısrar eder (*Mefatihü'l-Gayb*). Oysa Kur'an, cariyeleri fuhşa zorlamama konusunda getirdiği yasakla o toplumda fuhuş yaptıranların varlığına işaret etmektedir (24/Nur 33; ayrıca bkz. Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Kanaatimizce Nur 2. ayet zina edenlerle, bu ayet ise fuhuş meslek edinen kadınlarla ilgili ceza öngörmektedir. Çünkü bu ayetlerde, fahişelik yapanların ölene dek veya Allah onlar hakkında bir yol gösterinceye kadar hapsedilmeleri, tevbe edip ıslah olunca cezanın sona erdirileceği dile getirilmektedir. (Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde bu ayetin önerisinden kadınların tutulacağı evin bir hapishaneden çok ıslah evi olması gerektiği anlaşılmaktadır.

14. Bu ayette ikil erkek kipinin kullanılmış olmasından hareketle eşcinsellik cezası şeklinde yorumlar yapılmıştır. Fakat bir önceki ayetle birlikte düşünüldüğünde bir erkek ile bir kadının fuhuş yapması şeklinde anlaşılması daha isabetlidir. Erken dönem tefsircilerinden Mukatil de cümleyi erkek ve kadının zinası şeklinde değerlendirmektedir (*et-Tefsir*; Razî, *Mefatihü'l-Gayb*). Dolayısıyla erkek ve kadın zina veya fuhuş yaparsa her ikisine de aynı cezanın verilmesi öngörülmektedir. Çünkü geleneksel toplumlar zina konusunda erkekten ziyade kadının cezalandırılması taraftarıdır. Bu durumu göz ardı edenler, "ezâ" kelimesini hapis cezası dışında kınama, azarlama, ıslah veya dövme şeklinde değerlendirmişler, zina ile fuhuş için öngörülen ceza seçenekleri arasında tasnifler yapmaya çalışmışlardır (Maverdî, *en-Nüket*). Razî bu noktada azarlama anlamını tercih ederken, Zemahşerî, "Allah onlara yol gösterinceye kadar" ifadesini hapse denk bir hüküm verme veya ıslah kaydıyla nikâhlarına hükmetme olarak değerlendirmektedir (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*; Zemahşerî, *Keşşaf*). Kanaatimizce iki suçluya eza edilmesinden kastın, hapis cezasını açıklamak ve ayrımcılığı ortadan kaldırmak olduğu açıktır. Bazıları bu cezayı sadece bekârlara has görse de Hasan ve Atâ bu cezanın bekâr ve evlileri kapsayacak şekilde genel olduğu kanaatinde. (Maverdî, *en-Nüket*).

15. Ayetin ilk cümlesindeki tahsis (vurgu), orijinaline uygun bir çeviridir (İbn Atıye, *el-Muharrer*). Bu vurguyu dikkate almadan yapılan çeviriler ciddi çelişkilere, zorlama yorumlara ve sonu gelmez ihtilaflara sebep olmuşlardır (Maverdî, *en-Nüket*). Allah'ın tevbeleri çok kabul eden anlamındaki "Tevvab" sıfatına rağmen, üstelik 18. ayetin kabul edilmeyecek tevbeleri ölüm anında tevbe etme ve kâfir olarak ölmüş kimselerle sınırladığı halde bu ayeti bilerek işlenmiş günahları tevbenin kapsamı dışında bırakacak şekilde çevirenler ciddi kafa karışıklığına yol açmışlardır. Çünkü bu, Allah'ın kendine prensip edindiği ve yerine getirmeyi taahhüt ettiği önemli bir ilkedir (25/Furkan 16;

6/En'âm 12-54). Ayrıca cehalet kelimesi, Kur'an'ın indiği dönemde bilgisizlikten çok sabırsızlığı, arzularının esiri olmayı, olayların önünü sonunu düşünmeden gelişigüzel ve küstahça davranmayı ifade ediyordu (Izutsu, age, s. 293-316). Ancak yapılan kötülüklerden dolayı yüreklerde pişmanlık yoksa ve davranışlarımızı kötülükten iyiliğe çeviren bir etki gücü içermiyorsa, o tevbenin gerçek tevbe olup olmadığı sorgulanmalıdır (25/Furkan 68-71).

16. İbn Abbas'ın verdiği bilgiye göre cahiliye döneminde ölen insanın yakınları, karısını miras kabul ederek onunla evlenebiliyorlardı. Kendilerini kadının ailesinden daha çok hak sahibi sayıyor ve başkasıyla da para karşılığı evlendirebiliyorlardı. Ayet bu çirkin adetleri ortadan kaldırmak üzere inmiştir (Buharî, Tefsir 4/78; ayrıca bkz. 22. ayet). Ayrıca kadının malına meşru olan pay dışında zorla mirasçı olmanın reddedildiği de anlaşılmaktadır (Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihü'l-Gayb*).

17. Cahiliye döneminde Arap geleneğinde babası ölen bir erkek, üvey annesiyle evlenebiliyordu ve buna "nikâh-ı makt" deniyordu. Bu tür bir evlilik, Allah tarafından hayâsızlık olarak değerlendirilmiş ve yasaklanmıştır. Ayrıca hem bu ayette hem de devamındaki ayette İslam öncesinde gerçekleşen suçların bu yasamanın kapsamı dışında kaldığı dile getirilmektedir (Zemahşerî, *Keşşaf*). Ebu Hanife, bir sonraki ayette geçen eşlerin kızlarıyla evlenme yasağı konusunda dile getirilen zıfâ şartından hareketle nikâhta cinsel ilişkinin esas olduğuna ve babanın zina ettiği kadınla da evlenilemeyeceğine hükmetmiştir. Şafi ise nikâh akdini esas kabul ederek bunun aksini savunmuştur (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*).

18. Süt akrabalığının kan akrabalığı gibi evlenmeyi haram kılacağı kesindir. Süt emmenin şartları için bkz. 31/Lokman 14, 15.

19. Üvey kızlarla ilgili cümlede geçen "Fî hucûrikum" ifadesi, çoğu tefsir kitabında ve Türkçe meallerde "Evinizde kalan" şeklinde anlamlandırılmıştır. Fakat bu tür bir çeviri, üvey kızlarla evliliğin yasak olması için onların üvey babasının evinde barınmasının şart olduğu ve evde kalmayan üvey evlatla evlenmeye yol açacağı gibi bir ihtimali barındırmaktadır (Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Mevdudî, *Tefhim*). Oysa "Fî hucûrikum" ifadesini "Gözetiminiz altında bulunan" anlamında (hacr) çevirmek de mümkündür. Ayrıca üvey kız anlamında kullanılan "erbab" kelimesi de terbiye altında olan anlamına gelmektedir (Ebu Hayyan, *el-Bahr*). Dolayısıyla söz konusu ifade, onların aileden biri olduğunu tasvir etmek ve yasağın hikmetini açıklamak maksadıyla dile getirilmiştir.

20. Köle ve cariyelerde nikâh söz konusu değildi. Bir sonraki ayet, cariyelerle evlenebilmeyi efendilerinden izin almak kaydıyla meşru ilan etmiştir.

21. Faydalanılan eşler kastedildiği halde bu cümle geçtiği bağlamdan koparılarak mut'a nikâhına delil getirilmeye çalışılmıştır. Cümle bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde cahiliye dönemi mut'a nikâhına delil üretmeye dönük yorumlarla hiç alakasının olmadığı anlaşılmaktadır. Üstelik Hz. Peygamber'in (s) mut'ayı yasakladığı da bilinmektedir (Malik, Nikâh 41; Buharî, Meğazî 38; Müslim, Nikâh 21, 28, 30-32; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 358).

22. Cahiliye geleneğinin bir uzantısı olarak hür insanlar kölelerle nikâh yapmıyorlardı, sahibi oldukları cariyeleri eşleri gibi değerlendirebiliyorlardı. Kur'an bu geleneği aşamalı olarak kaldırmış ve sahiplerinin iznini almak kaydıyla köle ve cariyelerle nikâh yapmayı hukuk sistemine dâhil etmiştir (3. ayet; Duman, *İslam'ın Köle ve Cariye Sorununa*

Yaklaşımı, s. 1-54). Kur'an erkek ve kadının değerini adil bir seviyeye getirmeye çalışırken (3/Âl-i İmran 195), köleliği peyderpey kaldırarak onları hürlerle aynı statüye kavuşturmuştur. Dolayısıyla kâfir veya iffetsiz bir hür kadınla evlenmektense mümin ve iffetli bir cariye ile evlenmek daha şerefli ve Allah'ın rızasına daha uygun kabul edilmiştir. Mümin köle de müşrik bir hürden daha değerli kabul edilmiştir (2/Bakara 221).

23. Recmin yarısı olmayacağından hareketle bu ayeti recim cezasının Kur'an tarafından onaylanmadığını gösteren delillerden biri kabul edenler olmuştur. Zinanın cezası bu surenin 15-16. ayetleri ile 24/Nur 2. ayetinde açıklanmıştır. Bu açık ayetlerin öngördüğü bir cezayı, daha ağırını getirerek Hz. Peygamber'in değiştirdiği iddiası kafa karışıklığına neden olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde recm cezasının uygulandığına dair rivayetler, Kur'an'ın bu hükümleri gelmeden önceki uygulamalar olabilir (Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Olumsuz Kadın Algısı*, İst. 2013, s. 105-122; ayrıca bkz. 24/Nur 2. ayet ve ilgili dipnot). Çünkü söz konusu rivayetler, Hz. Peygamber'in bizzat böyle bir ceza uyguladığını değil, başkalarının uygulamalarını onayladığı yönündedir. Zira İslamdan önce cahiliye Arap toplumu recmi uyguluyordu. Yahudi kültüründe de babasının evinde zina eden bakire kızın taşlanacağı gibi hükümler mevcuttu (Tesniye, Bab 22).

24. 26-28. ayetlerdeki açıklamalar, Kur'an'ın getirdiği yeni düzenlemelerden rahatsız olan müşriklerin ve Yahudilerin propagandalarına yöneltile eleştirilerdir. Çünkü vasiyet, miras, bazı akraba evlilikleriyle ilgili düzenlemelerde kadınlara ve kölelere tanınan haklar müşrikleri rahatsız ediyor, nazil olan yeni hükümlere daha önce aykırı davranmış olan adamları bulup kışkırtmaya çalışıyorlardı. Yahudilerse kendi elleriyle koydukları ağır hükümleri Kur'an'a onaylatmaya çalışıyor, onların beklemediği hükümler geldiğinde rahatsız oluyor ve fitne çıkarmak için olmadık hilelere başvuruyorlardı (Mevdudî, *Tefhim*).

25. Bu cümle, "Kendi canınıza kıymayın" (intihar etmeyin) anlamına geldiği gibi, birbirinizin canına kıymayın" anlamını da içermektedir. Ayrıca "Bu sayılan suçları işleyerek kendi kendinizi mahvetmeyin." anlamlarını da içermektedir (Maverdî, *en Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*; Mevdudî, *Tefhim*).

26. Bu ayet, bir önceki ayette mala ve cana karşı işlenen saldırıya getirilen bir açıklamadır. Malın ve canın her türlü haksız saldırıya karşı korunduğunu, dokunulmaz olduğunu dile getirmektedir (Sealibî, *el-Cevahir*).

27. Allah'ın yasakladığı günahların büyüklerinden kaçınmak, küçük günahların silinmesine ve o günahkârın korunmasına vesile olmaktadır. Günahların büyüklüğü ve küçüklüğü, muhataba yapılan haksızlığın derecesine göre değiştiği gibi, günahın taşıdığı çirkinliğe ve kime karşı işlendiğine göre de değişmektedir. Örneğin şirk en büyük gûnahtır; fitne adam öldürmekten, öldürmek zinadan, zina içkiden daha büyük gûnahtır (Mevdudî, *Tefhim*). Allah'ın tevbeleri kabul etmesi ve affa vurgu yapması, insanın ıslahı ve sisteme kazandırılması bakımından büyük bir lütuftur.

28. Bu ayetin ilk cümlesindeki hüküm geneldir. İnsanların biyolojik, fiziksel, ekonomik olarak farklı imkânlarla sahip olmasının doğallığı ortaya konarak, başkalarının sahip olduğu farklı imkânlarla göz dikme yerine Allah'tan lütuf istemenin daha doğru bir tercih olduğu vurgulanmaktadır. Cümlemin devamına bakılırsa miras paylaşımında erkeklerin kadınlardan fazla pay sahibi olmasını anlamaya çalışmak yerine itiraz edenler de

eleştirilmiş olabilir (Mevdudî, *Tefhim*). Çünkü bu ayetten itibaren cinsel statü farklılığının sosyo-ekonomik sebebe dayandığı dile getirilerek 34. ayetteki erkek egemenliğine dair hükmün alt yapısı oluşturulmuş olabilir.

29. Miras sadece ebeveynden intikal etmiyor, anlaşma yoluyla (evlenerek) da miras hakkı doğabiliyor. Ayrıca kişinin sözleşme yaparak mirasına ortak ettiği kimseler varsa onların hakkını ölmeden önce vermesi gerekir. Vermediyse mirasçılar onları mirasçı yapmak gibi zorunluluğu yoktur (Maverdî, *en-Nüket*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*).

30. Çoğulu “mevâlî” olan “mevlâ” kelimesi, dinî anlamının dışında kuzen, yeğen gibi ikinci derece akraba, birinin bakımını üstlenen veli, azad edilen köle ve onu azad eden efendi anlamlarında kullanılmaktadır (Buharî, Tefsir 4/79; Maverdî, *en-Nüket*).

31. Bu ayet, evlilikte erkeğin reisliğini öngörmektedir. Ancak Kur’an böyle bir farkı, keyfî bir şeref ve üstünlük olarak değil, insanî/fitrî bir olgu olarak öngörmüştür (32. ayet). Erkeğin daha güçlü ve başat yaratılmış olmasını ve buna dayalı sosyo ekonomik fonksiyonunu temel alarak evde birliği sağlamayı amaçlamıştır. Çünkü fizyolojik fark, sorumluluk farkına, bu fark da yetki farkına temel teşkil etmektedir. Mihir ve nafaka ödeme zorunluluğu bu farkın sonucudur. Ancak liderlik yetkisi zalim olmayı gerektirmez. Bilakis güce dayandığı ve sorumluluk gerektirdiği için hakkaniyet, adalet, nezaket, merhamet, karşılıklı sevgi ve saygıyı gözetmek gerektiğini unutmamak gerekir (Sealibî, *el-Cevahir*; Razî, *Mefatihü'l-Gayb*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*).

32. Anlaşıldığı kadarıyla asi davranan kadının ikna edilmesinde öğüt, yatağı ayırma, yalnız bırakma ve sonuçta salıverme, yolunu açma gibi çözüm önerileri öngörülmektedir. Tefsirciler, “vadribûhunne” ifadesini genelde ölçülü şiddet, yani dövme olarak tercüme etmişlerdir. Bu anlam, kelimenin anlamlarından sadece bir tanesidir. Çünkü bu fiil, Arapça’da deyimsel olarak çok farklı anlamlarda kullanılabilmektedir (Ragıp, *Müfredat*). Anlam tercihi için başka delil gerekmektedir. Örneğin 101. ayette bu kelime “yolculuk etmek”, 43/Zuhur 5. ayette “vazgeçmek”, 24/Nur 31. ayette “salıvermek”, anlamında kullanılmıştır. 33/Ahzab 28. ayette geçimsizlik eden kadına verilecek son direktif nafakasını alıp ayrılma seçeneğidir ve “vadribûhunne” kelimesinin bu anlamıyla birebir örtüşmektedir. Dolayısıyla bu tercih Kur’an ve sünnet bütünlüğüne uyduğu gibi oldukça medenî bir tavidir. Oysa tefsirciler, dövme anlamını ahad haberlerden hareketle tercih etmişlerdir. “Dövün” şeklindeki çeviriden kaynaklanan şiddeti de yumuşatmaya çalışarak Hz. Peygamber’in (s) kimseyi dövmeyi ve dövmeye karşı olduğu yönünde birçok rivayeti delil getirmişlerdir. Fakat getirilen deliller bile yapılan çevirinin isabetsizliğini göstermektedir (rivayetler için bkz. Razî, *Mefatihü'l-Gayb*). Hadislerdeki dövmeyi sınırladığı düşünülen “Gayra müberrah” kaydı da rencide etmeksizin, eziyet etmeksizin anlamında terk etme ve salıverme emrinin niteliği anlamına gelebilir. Dövme anlamında değerlendirilen rivayetler ya anlam değişikliğine uğramış veya cahiliye özdeyişlerinin zamanla hadise dönüşmesi sonucu devreye sokulmuş olabilir. Çünkü 2/Bakara 231. ayete bakılırsa cahiliye insanı boşadığı kadını bile salıvermek istemiyor, köle gibi kullanıyordu. Kocayı yaralayan kadına tazmin gerektiğini ve hatta kısas gerekebileceğini, fakat kadını döven ya da yaralayan kocaya kısas gerekmediğini dile getiren görüş ve rivayetler bu ihtimali güçlendirmektedir (Maverdî, *en-Nüket*; Kurtubî, *el-Camî*; Âlûsî, *Ruhu'l-Maanî*). Oysa kadını dövmenin zarar vermeyeceğini ve ceza gerektirmeyeceğini söylemek de kısasın adalet ve denklik anlamıyla da hukuk mantığı ile de bağdaşmaz.

33. Hâkime gitmeden önce son çare olarak aile içi bir hakem heyeti belirleyip ona başvurmak, olağanüstü bir çözüm önerisi olarak emredilmektedir. Osmanlı döneminde kısmen işletilen bu sistemin bugün yeni yeni hatırlanıyor olması, önemli bir gelişmedir (Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, İst. 1985, s. 203-205).

34. Kölelikle ilgili açıklama için bkz. 3. ayet.

35. Bu ayet, bir önceki ayetin sonunda eleştirilmeye başlayan kibirlilerle ilgili açıklamadır. Kibrin, küfür dâhil bütün kötülüklerin sebebi olduğunu gösteren önemli bir açıklamadır.

36. Otuz altıncı ayetten itibaren ortaya konan hükümlere bakıldığında iman ve ahlâk bütünlüğünün ne kadar önemli olduğu görülecektir.

37. Bu ayet, içkinin haram kılınmasından önce gelmiştir. Dolayısıyla içkinin meşru olduğunu göstermez. İçkinin haram kılınmasından sonra bu ayetin mensuh olduğunu söyleyenlerin görüşüne katılmak da mümkün değildir. Çünkü içki haram olmasına rağmen içki içen insanlar, o günden bugüne hep varolagelmıştır. Dolayısıyla bu ayet, o gün olduğu gibi bugün de sarhoş insanların sarhoşluk hali geçinceye kadar namaza yaklaşmalarını yasaklamaktadır.

38. Bu cümlede gusül ve abdest alma imkânının olmadığı zaruri durumlar sıralanmakta ve teyemmüm yapılmasına izin verilmektedir. Ellerin ve yüzün meshedilmesi şeklinde de tarif edilmektedir.

39. Dost, hami ve otorite anlamına gelen “veli” kelimesinin açıklaması için bkz. 7/A’raf 3.

40. Bkz. 5/Maide 41.

41. “Râinâ” kelimesi “Bizi gözet.” anlamında rica cümlesidir. Medine’deki Yahudiler, müminlerin samimiyetle söylediği bu rica ifadesini çarpıtarak ve “Bizi güt, bizi otlat, sen bize uy.” anlamında kullanıyorlardı. Ya da kelimeyi, ortasındaki “i” harfini uzatarak “çobanımız” anlamında tahrif ediyor ve “râînâ” şeklinde söylüyorlardı (Bkz. 2/Bakara 104). Fakat Yahudiler işi daha da ileri götürdüler ve başka alay ifadeleri türettirler. “Dinleyin.” ifadesini değiştirerek: “Bizi dinle, dinlemez olası!” şeklinde kullandılar. Tıpkı müminlerin, “İşittik ve itaat ettik.” anlamına gelen “Semi’nâ ve eta’nâ” (2/Bakara 285) ifadesini, “Semi’nâ ve asaynâ” şekline dönüştürerek “İşittik ve isyan ettik.” anlamında kullanmaları gibi.

42. “Tamese” fiili; izin silinmesi, yolun kaybolması, ışığın söndürülmesi, yüzün kapatılması ve gözün kör edilmesi anlamlarına gelmektedir. Vecih kelimesi, insan yüzü ve yönü anlamına geldiği gibi toplumun önderleri anlamına da gelmektedir. (Zemahşerî, *Keşşaf*; İbn Atıye, *el-Muharrer*; İbn Kesir, *Tefsir*; Razî, *Mefatihul-Gayb*). “Mesh” kelimesiyle bağlantı kurularak yüz şeklinin değiştirilmesi anlamında yorumlayanlar olsa da zalim önderlerin peşinden giden toplumu önderlerinin lanete doğru götürdüğü hatırlatılarak lânetlenmeden önce imana gelmeleri istenmektedir (51. ayet).

43. Bu ayette, şirkin dışında bütün günahların bağışlanabilir olması şirk koşmayan kimselerin şirk dışında işledikleri günahlar için söz konusu olmalı. Devamındaki ayetlerde de işaret edildiği gibi bu ayetin, nasıl olsa affedileceklerini söyleyen ve

kendilerini gûnahtan arınmış kabul eden Yahudiler hakkında indiğini dile getiren rivayetler isabetli gözükmeştir (Zemahşerî, *Keşşaf*; Ebussuûd, *İrşad*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Çünkü tevbe, her günah gibi şirki de affettirir, bütün büyük günahlar için de gereklidir. Fakat şirkten vazgeçmeyen ve iman etmeyenlerin diğel günahları için tevbe etseler de hiçbir günahlarının affedilmeyeceğı vurgulanmaktadır (25/Furkan 68-71; 4/Nisa 15-17). Ayetteki “Men yeşau” kaydı “dileyene” şeklinde çevrilirse, müminin af istemesi yani günahına tevbe istiğfar etmesi anlamında değelendirilebilir. Eđer “dilediğıne” şeklinde çevrilirse ve bazı rivayetlere dayanarak Allah’ın iman eden herkesin bütün günahlarını bağışlayacağı anlamında değelendirilmiş olur (Bu genel yaklaşımı özetleyen bilgi için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 217). Fakat müminin işlediğı günalarda ısrar etmesi ve tevbe etmemesi, imanın içeriğı ile birlikte tevbeyi ve bütün salih amelleri anlamsızlaştıracaktır. Ayrıca Allah’ın açtığı tevbe kapısından girmeyenlerin toptan affedileceğini söylemek, tevbe ve ıslaha değel, günaha davetiye çıkarmak olur.

44. “Cibt” kelimesi, büyücü ve kâhin demektir. “Tâgût” kelimesi ise put, azgın ve şeytan anlamlarına gelmektedir. Her kabilenin bir büyücüsü, kâhini vardı. Sorunlarını onların çözmesini bekliyorlardı (Buharî, Tefsir 4/82; Maverdî, *en-Nüket*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Allah’ın kitap verdiğı Yahudiler, kâhinlere ve azgınlara uyarak puta tapan müşrikleri, Hz. Peygamber’den ve ona inanan Müslümanlardan daha doğru yolda görüyorlardı. Çünkü kendileri gibi müşrik oldukları için kâfirleri kendilerine daha yakın buluyorlardı (47-50. ayetler). Hatta Müslümanlara en katı düşmanlığı onlar yapıyordu (5/Maide 82).

45. Mülk kelimesinin anlamı için bkz. 25/Furkan 2. Zerre diye çevirdiğimiz “nakîr” kelimesi basit, küçük ve değersiz şey demektir. Hurma çekirdeğinin sırtındaki oyuk anlamında kullanılmaktadır.

46. Bu ayette yönetimin iki temel esası ortaya konmaktadır. Emaneti, dolayısıyla yetkiyi ehil ve layık olana vermek; yönetici seçilenin de adaletle hükmetmesi. Devamındaki ayetlerde ise Allah’a ve Peygamber’e itaat eden yöneticiye itaat edilmesi, ihtilafların Allah ve Peygamber’e havale edilmesi, tâgûta (azgın zorbalara) götürülmemesi emredilmektedir. Muhakeme için tâgûta başvurmaının insanı dinden çıkaracağına hükmedilmektedir (59-60. ayetler).

47. Anlaşmazlık konusunu Allah’a ve Rasulü’ne götürmek, Kur’an ve sünnetin hükmüne başvurmak anlamına gelmekle birlikte Allah ve Rasulü’nün hükümlerince hükmeden yönetim ve mahkemeye başvurmak anlamına da gelmektedir (Sealibî, *el-Cevahir*). Devamındaki ayetlere bakılırsa adil İslamî mahkemenin ve başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslüman yargıçların kastedildiğı açıktır. Allah ve Rasulü’nün emri doğrultusunda hüküm veren bir makam varken İslam dışı bir otoriteyi ve onun hükmünü tercih etmek imanla bağdaşmayan bir tutumdur (65. ayet).

48. “Tâgût” Allah’ın hükümlerini tanımayan azgın ve saptırıcı otoriteler, yani şeytanî gücün temsilcileri demektir (Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Mevdudî, *Tefhim*). Münafıkların davranışlarından hareketle müminlerin tâgûtun hükümlerine tabi olması yasaklanmaktadır. Bu paragraf bütün olarak bu konuyu işlemektedir.

49. “Beliğ söz” kısa, net ve etkileyici söz demektir. Münafıkların kalplerinden geçeni Allah, Peygamberi’ne bildirmekte ve kendilerine bu gizli nifakı açıkça söylemesini istemektedir (Ebussuûd, *İrşad*).

50. Bir mümin için Allah’a kulluk, O’na ve Peygamber’e itaat, çok büyük bir lütuf ve şerefli bir makamdır! Sonuçta arkadaş oldukları peygamberlerle, sıddıklarla ve şehitlerle birlikte haşr olurlar. Hz. Peygamber’in son nefeslerinde okuduğu ayetlerden birinin bu ayet olduğu rivayet edilmektedir (Buharî, Tefsir 4/85).

51. Dünyasını ahirete feda edemeyenler savaşamazlar. Bu da Allah’ın vahyinden emin olmayı ve O’na teslim olmayı gerektirir.

52. Kâfirlerin Medine’ye saldırı imkânı kalmamıştı. Artık Müslümanların saldırgan kâfir topluma karşı saldırıya geçmeleri gerekiyordu. Fakat dengelerin değiştiğinin farkında değillerdi. Allah onlara bu değişimi doğru okumalarını ve cihadın yeni bir ivme kazanması gerektiğini hatırlatıyordu. Dost, hami ve otorite anlamına gelen “veli” kelimesinin açıklaması için bkz. 7/A’raf 3.

53. Zayıf olan şeytanın dostlarından korkup da savaştan geri duranlar ne kadar zayıftırlar, düşünmek gerekir. Tâgûtun anlamı için bkz. 48 ve 60. ayetler.

54. Cihaddan el çekip namaz ve zekât gibi tehlikesiz ibadetlere önem vermek, tam bir korkak dindarlığı olarak belirmektedir. Seküler dünya görüşünün ehlileştirilmek istediği ılımlı İslam modeli de böyle bir modeldir, fakat bu pek de yeni bir model değildir. Çağlar boyu süren kadim bir Yahudi modelidir.

55. Hz. Peygamber’e bu sözleri Yahudilerin, münafıkların ve onların etkisinde kalan zayıf karakterli bazı Müslümanların söylediği anlaşılmaktadır (Maverdî, *en-Nüket*). Devamındaki ayetlere bakılırsa münafıkların propagandasına kapılan bazı kişilerden söz edildiği görülecektir.

56. 79. ayete bakılırsa buradaki kötülüğün Allah’ın ezeli olarak yarattığı bir şey değil, kulun yanlış davranışlarına karşı verilen bir ceza olduğu anlaşılabacaktır (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*).

57. Bu ayette muhatabın hem Peygamber hem de genel olarak insan olduğu anlaşılmaktadır. “Hayır ve şer Allah’tandır” önermesi bu ayet çerçevesinde yeniden değerlendirilmelidir. Çünkü ayete göre iyilikler Allah’tan, kötülükler kulun yaptığı yanlış davranışlardan veya günahlardan dolayıdır (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*; İbn Atiye, *el-Muharrer*). Bunun benzeri 42/Şûrâ 30; 3/Al-i İmran 165-167. ayetlerde de geçmektedir.

58. Yahudi ve münafıkların yaydığı yalan haberleri ciddiye alıp araştırmadan hemen inanılmaması, yetkin ve yetkili kimselere iletilmesi istenmektedir (59. ayet; Maverdî, *en-Nüket*).

59. Bu ayette dünyevî anlamda ve insanlar arası ilişkilerde şefaathat, yani yardım, aracılık, torpil ve rüşvet konusu ele alınmaktadır. Hak edilen anlamlı işlerde yardımcı ve aracı edinmek olumlu iken hak edilmeyen kötü işlerde aracı kullanmak olumsuzlanmakta ve torpil ya da rüşvet olarak değerlendirilmektedir. Hadislerde, haksızlıkla yapılan torpiller (şefaathat) için çok ciddi kınamalar mevcuttur (Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*; İbn Atiye, *el-Muharrer*; Sealibî, *el-Cevahir*).

60. “Mukîr” Allah’ın sıfat isimlerindendir. Rızık vermeye ve muhafaza etmeye kadir demektir (Maverdî, *en-Nüket*).

61. Bu ayette müminlerin başkalarına karşı nazik ve sevecen davranması öğütlenmektedir. Hatta kâfirlere bile nazik ve centilmence davranılması istenmektedir (Mevdudî, *Tefhim*).

62. Münafıklık hareketi, Medine döneminde toplumsal bir boyut kazanırken, Yahudi örgütünün işe karışmasıyla kurumsal hale gelmiştir. Oldukça stratejik planlarla Müslümanlar arasında kargaşa çıkarma noktasına gelebiliyorlardı. Medine'ye gelip Müslüman olduktan sonra Medine çevresinde göçebe yaşamak üzere izin isteyip sonra müşriklere katılan bir topluluk hakkında çıkan tartışmadan söz edilmektedir. Allah'ın koyduğu prensipler ihmal edilirse ölçüler kaybolmakta, sapkın düşmanların hileleri gözden kaçırılmakta ve onların oyununa gelmek gibi bir tehlikeye maruz kalılabilmektedir (Buharî, Tefsir 4/87). Yahudilik ve nifak konusunda geniş bilgi için bkz. 105-115. ayetler.

63. Dost, hami ve otorite anlamına gelen “veli” kelimesinin açıklaması için bkz. 7/A'raf 3.

64. Gayri Müslimler düşmanlık etmediği ve savaşa yeltenmediği sürece Müslümanların savaş açmaması esas olmaktadır (2/Bakara 208; 8/Enfal 61; 60/Mümtehine 8; Buharî, Megazi, 40; Ebu Davut, Cihad, 120).

65. Mekkeli müşriklerle Medine İslam devleti arasında dengelere oynayan fakat kışkırtmalara kapılarak Mekkelilerle birlikte Müslümanlara saldırmaktan geri durmayan Esed ve Gatafan gibi münafık kabileler hakkında nazil olduğu düşünülmektedir (Razî, *Mefatihul-Gayb*). “Nifak” kelimesi, baskı ve işkence (mihne) anlamına gelmekle birlikte bağlam gereği baskın diye çevirmeyi uygun gördük (Maverdî, *en-Nüket*; Sealibî, *el-Cevahir*).

66. Bu iki ayet, düşman ülke vatandaşı olup da Müslüman olduğu bilinmediği için öldürülen Müslümanlar hakkında nazil olmuştur (Buharî, Tefsir 4/90). Cinayetlerde hata ve kasıt ayrımı yapmaktadır. Burada zikredilen iki seçeneğe Hz. Peygamber tarafından kasta benzer öldürme seçeneği ilave edilmiştir. “Dikkat edin! Kastî hata ile öldürülen, kamçı ve sopa ile öldürülendir. Bu tür bir öldürme durumunda yüz deve diyet ödenir.” (Ebu Davut, Diyat, 18, 4/185; Razî, *Mefatihul-Gayb*). Diyet, hataen işlenen müessir fiilin hukukî cezasıdır. Maktulün ailesi bağışlarsa diyet cezası düşer. Bunun yanı sıra, ahlakî birer ceza olarak suçlu tarafın bir köle azat etmesi veya köle azat etme imkânı yoksa peş peşe iki ay oruç tutması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in sünnetinde diyetin miktarı yüz deve veya iki yüz inek veya iki bin keçi veya 800 dinar altın veya 8000 dirhem gümüş olarak belirlenmiştir. Hz. Ömer, hilafeti döneminde develerin fiyatı artınca para diyetini 1000 dinar altın veya 12 000 dirhem gümüş olarak ilan etmiştir (Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihul-Gayb*; Mevdudî, *Tefhim*).

67. Bu iki ayet, 2/Bakara 178. ayeti açıklamaktadır. Hata ile öldürmeye diyet ödeme, mümin bir köle azat etme veya iki ay oruç tutma cezası verilirken kasten öldürmeye ebedî cehennem azabından ve lanetten söz edilmekte, fakat aftan ve diyetten söz edilmemektedir. Kasten öldürmeye verilecek ölüm cezası için 5/Maide 33. ayete bakılabilir. Kasten adam öldürme günahının tevbeyle affolup olmayacağı tartışılabilir da Razî'nin de işaret ettiği gibi 25/Furkan 68-70. ayetlerinde affedilebileceği açıktır (*Mefatihul-Gayb*).

68. Bu ayetin, iniş sebebi hakkında çelişkili bilgiler mevcuttur. Selam verenin de mümin değilsin diyenin de kimliği net değildir. Üstelik selam vermek mi, Müslüman olmak mı

yoksa teslim olmak mı kastedilmektedir? Maksat çok açık değildir. Sefer sırasında gayr-i müslim ülke vatandaşı bir Müslümanı, mümin olduğunu söyleyip kelime-i şehadet getirmesine rağmen riyakârlık yapıyor gerekçesiyle öldüren bir sahabî hakkında indiği söylenmektedir. Zannî bir yorumla masum bir mümini öldürme riski konusunda mücahidler uyarılmaktadır (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*; Azimli, *age*, s. 406). Ayetin zahirine bakıldığında Müslüman olmayan biri barışçıl amaçla selam verse onun da “mümin değilsin” diye öldürülmesinin yasaklandığı anlaşılabılır.

69. Cihad kelimesinin anlamı konusunda bkz. 25/Furkan 52; 29/Ankebut 69; 2/Bakara 218. Özü olmadığı halde cihada gitmeyip evinde oturanlarla cihad edenler arasındaki fark, canı oturmak isteyenlere basit gelebilir. Bu farkın önemi bir sonraki ayetten anlaşılabılır.

70. Kendilerine zulmedenler, hicret etme imkânı olup da hicret etmeyen ve küfür diyarında, kâfirler arasında yaşamaya kendini mahkûm edenlerdir. Ayetler, bu durumda olan müminlere hicretin farz olduğuna delil kabul edilmiştir. Ruhları alınırken meleklerin sorgusu, cumhura göre ölüm esnasında, Hasan-ı Basrî'ye göre ise cehennemde gerçekleşmektedir (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*).

71. Hicret, Allah'a gönülden bağlanmak ile toprağa çakılıp kalmanın arasındaki farkı ortaya koyan önemli bir ayraçtır. Bu paragraf, mecbur kalanların hicret etmesinin farziyetine işaret ettiği gibi, müminlerin şuur derecesini belirleyen önemli bir inceliğe de işaret etmektedir (Zemahşerî, *Keşşaf*; Mevdudî, *Tefhim*).

72. Bu ayetlerin Zatü'r-Rika gazvesinde yaşanan bir olay üzerine indiği rivayet edilmiştir (Azimli, *age*, s. 308). 101 ve 102. ayetlerden hareketle cumhur, hem yolculukta hem savaşta namazın 2 rekât kılınacağı ve sünnet kılınmayacağı kanaatindedir. Sahabeden gelen rivayetlere göre Hz. Peygamber yolculukta namazı iki rekâtta fazla kılmamış, sahabe ezan okuma gereği bile duymamıştır (Buharî, Taksir 11; Müslim, Misafirîn 8; Ebu Davud, Salât 276; Malik, Sefer 7; Ahmed, II. 20, 31, 57, 124; Nesaî, Taksir 1; İbn Mace, İkame 73; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 60, 102, 173, 267, 268). Hatta sahabenin fakihlerine göre namazın nasıl kılındığını Hz. Peygamber'den öğrenmek esastır. Nafile namazları onun kıldığı yer ve zamanda, onun kıldığı kadar kılmak sünnet değildir. Hatta bazı sahabiler, sefer dışında ve yağmur gibi bir mazeret yokken bile kolaylık prensibi gereği öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarını cem ederek kılabilmişlerdir (Erul, *age*, s. 166-190, 267). Savaş durumunda ve bir baskın ihtimali karşısında (korku namazında) imamın iki, cemaatin birer rekât kılacağını söyleyenler olduğu gibi cemaatin de bir rekâtı sonradan tek başına kılması gerektiğini söyleyenler olmuştur. Fakat bu görüş zayıftır. Çünkü namazın kısaltılmasının sadece rekât sayısı açısından olmadığını, rükû ve secde gibi aslî rükünlerinin de kısaltarak kılınabileceği bile tartışmalıdır. Çünkü buna korku namazı denir ve ima ile de kılınabilir (2/Bakara 238, 239). Bu nedenle imamın iki rekât kıldığı farz namazı cemaat ikiye bölünerek birer rekât kılmaktadır. Bu yönüyle korku namazı bizim bildiğimiz seferî namazdan ayrılmaktadır. Bu iki namaz arasındaki ayrım, daha çok Hz. Peygamber'in (s) sünnetiyle belirlenmiş ve fıkıh ulemasınca sistematik olarak izah edilmiştir. Hz. Peygamber'in seferde farzın dışında sabah namazının sünneti ile vitir namazını kıldığı hadisile sabittir. Diğer namazların sünnetiyle ilgili herhangi bir hadis mevcut değildir (Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihü'l-Gayb*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Mevdudî, *Tefhim*). Ancak bu uygulama vitir namazına sünnet olması dışında bir hüküm kazandırmaz. Çünkü vitir, Hz. Ali'ye göre kesinlikle emredilmemiş, sünnet bir namazdır (Tirmizî, Salât 333, no: 453; Nesaî, Kıyamü'l-Leyl

27; Ahmet I. 86, 120; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 60, 285-287). Hz. Aîşe'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber ne Ramazan'da ne de Ramazan dışında on bir rekâtta fazla (yatsı) namaz(ı) kılmamıştır. Bu da sabah namazından önce kılınan iki rekâtla birlikte toplam on üç rekât etmektedir (Buharî, *Teheccüd* 3, 16; Müslim, *Musâfirîn* 124, 125, 127, *Zerkeşî*, *Hz. Aîşe'nin sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 86).

73. Namazdan sonra yapılacak zikir açıklaması, zikrin namazdan ibaret olmadığını göstermektedir (Maverdî, *en-Nüket*). Tefekkür etmek ve Allah'ı anmak gibi meşguliyetler buna örnek verilebilir. Bazı kelimelerin ve güzel isimlerin tekrarlanarak sayılması ve özellikle toplu halde komutla yapılması ilk defa sahabe döneminde başlamış ve sünnet dışı görülerek ağır dille eleştirilmiştir. İbn Mesud, bazı insanların mescitlerde toplanıp "Şu kadar şunu söyleyin, şu kadar bunu söyleyin." diye zikir yaptıklarını görünce onlara "Siz kötülüklerinizi sayın. Çünkü ben, Allah'ın iyiliklerinizi sayacağına kefilim!" demiştir (Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 125-128, no 8628-8638; Darimî, *Mukaddime* 23, s. 68; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 55).

74. Bu ayetle başlayan paragraf ve devamındaki bölüm, zırh çalan ve yakalanacağını anlayınca bir Yahudi'ye iftira eden Tu'me bin Ubeyrık adlı münafıkla ona destek veren kabilesinin planını deşifre etmek üzere nazil olmuştur. Hz. Peygamber'e yalan söyleyerek davayı etkilemeye çalışan münafık kabile, suçlarının ortaya çıkmasından sonra Medine'yi terk edip müşriklere katılmıştır. Buna paralel olarak ayetler, hâkimlerin taraf olmasını ve haksızlık yapmasını yasaklayan genel bir hüküm de içermektedir (Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihü'l-Gayb*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*; Mevdudî, *Tefhim*). Vahiy ile gösterilen hakikatlere dayanarak hüküm verilmesi istendiği gibi Hz. Peygamber'in ilham veya rüya yoluyla gördüğü gerçeklere dayanmasına işaret edildiği şeklinde yorumlayanlar da olmuştur (Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 226).

75. Bu ayetler, münafıkların komplolarını deşifre etmektedir. Tu'me bin Ubeyrık adlı münafığın hırsızlığını örtbas etmek için kavminin tertip ettiği gizli toplantıdan söz edilmektedir. Devamındaki ayette ise münafıklıktan sıyrılıp mürted olan Tu'me'nin Medine'yi terk edişi ve müşriklere katılışı işlenmektedir (Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihü'l-Gayb*). Fakat münafıkların gizli toplantıları bundan ibaret değildir. Münafıklığın toplumsal ve kurumsal bir boyut kazandığı görülmektedir. Ayrıca bu olaylardan sonra Yahudilerle müşrik münafıklar arasında gerilimlerin yaşanması kuvvetli bir ihtimaldir.

76. "Vellâ ve tevellâ" fiilleri bir arada kullanılarak sapkınların veli (hami) edindikleri kimseleri kendilerine nasıl otorite (veli/vali) yaptıkları açıklanmaktadır (İbn Atiye, *el-Muharrer*; Zemahşerî, *Keşşaf*; Âlûsî, *Ruhu'l-Maanî*). Müşriklerin, Allah'ın dışında tabi oldukları himayecilere nasıl otorite kazandırarak ilahlaştırdıkları anlatılmaktadır (Mukatil, *et-Tefsir*).

77. Bu ayetle ilgili açıklama için bkz. 48. ayet.

78. Cahiliye Araplarının, melekleri Allah'ın kızları saydıkları biliniyor (53/Necm 27). Ancak cinlerle Allah arasında da bir nesep bağı kurmalarına rağmen cinleri dişil kabul ettikleri bilinmemektedir (37/Saffat 49-58). Bütün tanrıları dişil değildi. Fakat Lât, Uzza ve Menat gibi putlarını da dişil kelimelerle isimlendiriyorlardı. İbn Abbas, Hasan-ı Basrî ve Katade'nin de işaret ettiği gibi Arapçada cansız varlıklar için de dişil kalıplar kullanılıyordu. Cansız putlar da dişil isimlerle çağırıldığı için Kur'an onların tanrılarının

dişil olmasını dile getirerek cansız varlıklar olduğuna dikkat çekiyor ve edebî bir eleştiri getiriyordu (Taberî, *Camîu'l-Beyan*; Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atiye, *el-Muharrer*; Razî, *Mefatihu'l-Gayb*). Çünkü müşrikler, kadını küçümseyip cansız nesnelerle aynı konumda görürken, cansız kategorisine dâhil olan ve dişil isimlerle çağrılan putlara tapıyorlardı (Hamdi Yazır, *Hak Dini*).

79. Bu cümlelerde şeytanın düşüncesi ortaya konurken aslında Mekkeli müşriklerin hayvanların kulaklarını kesmek suretiyle işaretleyerek putlara tahsis etme biçimi tasvir edilmektedir. Müşrik dinin, Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği din ile bir alakasının olmadığı, aksine ilahî ve fitrî dinin bozulması sonucu ortaya çıkmış şeytanî bir düzmecenin eseri olduğu ortaya konmaktadır. Allah'ın yarattıklarını değiştirmekten kasıt, fıtratı bozmanın din haline getirilmesidir. Her değişiklik bu yasağın kapsamına girmez. Yemek yapmak da değişikliktir, fakat yasak değildir. Zararlı olmayan, yararlı olan değişiklikler sorun değildir. Varlığın fonksiyonunu yok ederek veya aslında olmayan değerler yükleyerek sistemi bozan değişiklikler bu yasağın kapsamına girer. Eşcinsellik, evlenme yasağı, ruhbanlık, dünyayı kötülük, kadını uğursuzluk kaynağı olarak görmek vs. gibi (Maverdî, *en-Nüket*; İbn Atiye, *el-Muharrer*; Razî, *Mefatihu'l-Gayb*; Mevdudî, *Tefhim*).

80. Dost, hami ve otorite anlamına gelen “veli” kelimesinin açıklaması için bkz. 115. ayet ve 7/A'raf 3.

81. Kendilerinin kurtuluş yolunda olduklarını vehmetme konusunda müşriklerle Kitap ehli arasında pek fark olmadığı açıkça dile getirilmektedir. Üstelik her iki kesim de şeytana tâbi oldukları halde kendilerini Hz. İbrahim'in yolunda sanmaktadırlar. 116-126. ayetler karşılaştırmalı okununca bu mesaj çok net görülmektedir (Taberî, *Camîu'l-Beyan*; Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihu'l-Gayb*).

82. “Veli” kelimesi için bkz. 119. ayet.

83. İman edip salih amel işleyenlerin ödülleri verilirken cinsiyetine bakılmamaktadır. Çünkü insan olma ve kul olma bakımından farkları yoktur. Bu ayet bir sonraki paragrafta ele alınan kadınlarla ilgili konuya bir hazırlık mahiyetindedir. Ayetin son cümlesindeki “nakîr” kelimesi, hurma çekirdeğinin ucundaki sivri nokta anlamına gelmektedir. Bu nedenle zerre diye çevrilmiştir (Razî, *Mefatihu'l-Gayb*).

84. Bu ayette Allah, bu surenin, 1-14. ayetlerinde, özellikle de 3-5. ayetlerde açıklanan yetim kızlar ve kadınlarla ilgili hükümlerin uygulanmasını hatırlatmakta, devam eden ayetlerde ise bununla ilgili ek açıklamalar getirmektedir (Razî, *Mefatihu'l-Gayb*; Mevdudî, *Tefhim*). Çünkü Kitapta yazılı olan miras, mîhr ve nafaka gibi hakların gözetilmediği yönünde bir eleştiri sezilmektedir (Maverdî, *en-Nüket*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Bu hükümleri uygulamayan art niyetli insanların ve hatta münafıkların soruları olma ihtimali yüksektir (Buharî, Tefsir 4/73, 96; Âlûsî, *Ruhu'l-Maanî*). Bu da ıslah karşısında cahiliyenin direndiğini göstermektedir.

85. Ayette kadının kocasından beklentilerini konu alan bir anlaşmadan söz edildiği açıktır. Siyak, sibaka ve nüzûl sebebi konusunda verilen bilgilere bakılırsa kocasının kendisine nasıl adaletli davranması gerektiği konusunda kadının anlaşma yapabileceği açıklanmaktadır (Buharî, Tefsir 4/97). Fakat âlimler, bu genel anlaşma ifadesini kocanın ne kadar zaman ayıracağı ve ilgi göstereceğiyle sınırlandırmışlardır (Razî, *Mefatihu'l-Gayb*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*).

86. 128-130. ayetlerde sulhun öğütlenmesinden sonra adaleti gerçekleştirmenin imkânsızlığından, eşlerden birini bütünüyle ihmal etmenin yanlışlığından söz edilmektedir. Fakat ıslah öncelenmekle birlikte ayrılığın kaçınılmaz olduğu durumda bunun kabullenilmesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Özellikle eşler arasındaki geçimsizlik ve adalet bağlamında gelen 130. ayette kadın erkek ayrımı yapılmaksızın eşlerin ayrılma isteğinden söz edildiği için kadın, kocanın çok evliliği karşısında evliliğe devam edip etmemede serbesttir, isterse ayrılabilir (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*; Hamdi Yazır, *Hak Dini*). Ayetin bu açık lafzına rağmen kadına boşama hakkı tanımayan kimi fıkıh hükümlerini onaylamak zor görünmektedir. Zaten bu tür zannî yorumlar, tarihî gelişmelere ayak uyduramamış olmalı ki 1917 tarihli “Hukuk-u Aile Kararnamesi” kadının boşanmak için mahkemeye dava açabileceğine hükmetmiştir.

87. Rızık konusunda Allah’a güvenmenin önemini vurgulayarak başlayan bu ayetler, hem önceki kitapların muhataplarına hem de Kur’an’ın muhataplarına Allah’a güvenmenin, gazabından korkmanın emredildiğini açıklamaktadır (Razî, *Mefatihü'l-Gayb*). Sonunda da hamde layık olanın O olduğu ve hamdin karşılığını verecek güçte olduğu vurgulanmaktadır.

88. Bu ayet, iman edenlere seslenerek iman etmelerini emretmektedir. Bu ifade tarzı, farklı yorumlara neden olmuş ve hitabın müminlere mi, Kitap ehline mi, yoksa münafıklara mı olduğu yönünde ihtimaller üzerinde durulmuştur. Hitabın müminlere olduğunu savunanlarsa farklı yorumlar yapmışlardır. Diliyle inandığını söyleyenlere kalben iman etmeleri veya toptan inanmış olanlara ayrıntılı olarak inanmalarının emredildiğini düşünenler olmuştur (Maverdî, *en-Nüket*; Razî, *Mefatihü'l-Gayb*). 135. ayette müminlere adaletli olmayı ve doğru şahidlik yapmayı öğütleyerek başlayan paragraf, münafıkların ikiyüzlü tutumuna vurgu yaparak devam etmektedir. Dolayısıyla müminlerin dürüstlüğü ön planda tutarak münafıklara benzememelerinin altı çizilmektedir. Bir bakıma imanın söylemden eyleme geçmesi gerektiğinin altı çizilerek müminlerin hem imanî hem de ahlakî anlamda ahidlerinin arkasında durmaları, aksi takdirde münafıklara benzeme tehlikesiyle karşı karşıya kalacakları hatırlatılmaktadır. Çünkü iman kelimesi, hem güvenmek hem de güven vermek anlamına gelmektedir.

89. Peygamberlere ve kitaplara inanmanın açıklaması için bkz. 150-152. ayetler.

90. Bu ayetin münafıklardan mı yoksa Kitap Ehlinden mi bahsettiği konusunda tefsirciler ihtilaf etmişlerdir. Aslında bu ayet, bir önceki ayetin açıklamasıdır ve devamına bakılırsa münafıklardan bahsettiği kesindir. Fakat Kitap Ehlinden bahsetmediği anlamına gelmez. Çünkü onlar da müşrikler gibi münafıklık yapmakta ve hatta daha örgütlü bir nifak odağı oluşturmaktadırlar (3/Âl-i İmran 72; İbn Atıye, *el-Muharrer*). Önceki ve sonraki ayete bakılırsa Müslümanlara katıldığı halde kalbinde halen tereddüt bulunan ve iman-küfür sınırında bocalayan ve Müslümanlarla kâfirler arasındaki dengelerin değişmesine göre karar değiştiren kişiliksiz insanlardan bahsettiği de açıktır.

91. “Veli” kelimesi için bkz. 7/A’raf 3. Bu ve devamındaki ayetlere bakılırsa insanların otorite seçiminde güç dengelerini hesap ettikleri, gelecekte üstünlüğün kimin eline geçeceği konusunda tahmin yürüttükleri ve hakikati güce göre ölçmeye çalıştıkları, fakat Allah’ın müdahalesini ve gücünü hesaba katmadıkları görülmektedir. Tahkikî imanla göstermelik imanın ayırım noktası tam da burada ortaya çıkmaktadır. Müminler yardımı hak ettiği sürece Allah kâfirlere üstünlük vermeyecektir.

92. En'âm 68. ayette, kâfirler Allah'ın ayetlerine karşı nankörlük ederken onların yanında oturulmamasıyla ilgili bir hüküm indirilmiştir. Şimdi bu hüküm hatırlatılarak kâfirlerin yanında oturmanın nifak alameti olduğu ve kâfirlerle aynı konumda olacakları hatırlatılmaktadır. Çünkü Müslümanların Medine'deki durumları, Mekke'den çok farklıdır. Zaruret ortadan kalkmıştır. Küfre rıza küfrün göstergesidir.

93. Münafıklar, inkârcı oldukları için Peygamberi kandırmaya çalışmanın Allah'ı kandırmaya çalışmak anlamına geleceğini düşünemezlerdi. Örneğin Peygamber'in karşısında yaptıkları ikiyüzlülükleri Allah'ın deşifre edeceğini hesap edemezlerdi. Sonuçta sadece kendilerini kandırıyorlardı (Zemahşerî, *Keşşaf*). Örneğin namazı bile riya için kılıyorlardı. Kimse görmediği sürece namaz, zikir onları ilgilendirmezdi. Sadece Müslümanların gördüğü durumlarda namaz kılarlardı. Fakat gönülsüz kıldıkları için zoraki kalkarlar ve bu durum onların ikiyüzlülüğünü ele verirdi. Çünkü o dönemde namazı sürekli kılmayan ve cemaate katılmayanlar münafık kabul ediliyordu (Mevdudî, *Tefhim*).

94. "Sapkınlığa hükmetme" ifadesi için bkz. 74/Müddessir 31; 9/Tevbe 115.

95. "Veli" kelimesi için bkz. 139. ayet. Kâfirleri dost edinmek, Allah'ın, onların "kâfir" olduğuna hükmetmesi için delil teşkil etmektedir.

96. Allah, kötülükleri söylemeyi ve taşımayı yasaklamaktadır. Ancak haksızlığa uğrayan kimsenin uğradığı haksızlığı anlatmasına bir zaruret olarak müsaade etmektedir (Maverdî, *en-Nüket*). Çünkü haksızlığı ört bas etmek veya ona razı olmak, başkalarına da zulmetmeye göz yummak anlamına gelecektir. Mazlumun konuşmasını yasaklamak, zalime yeni zulüm imkânları vereceği için zulümdür (İbn Atiye, *el-Muharrer*).

97. Yahudi ve Hristiyanlar örneğinde olduğu gibi bazı peygamberlere inanıp da bazı peygamberlere inanmayanları Allah kâfir kabul etmektedir. Ayet, bazı peygamberlere inanıp bazısına inanmamayı peygamberler arasında ayırım yapmak şeklinde değerlendirdiği gibi, Allah ile peygamberler arasında ayırım yapmak olarak da değerlendirmektedir. Çünkü Allah'ın gönderdiği bir peygamberi reddetmek, Allah'ın vahiy ve risaletini reddetmektir. Dolayısıyla Allah'ı yalanlamak anlamına gelir. Hz. Muhammed'in davetine muhatap olduğu halde kabul etmeyenlerin de mümin olduğunu, cennete gireceğini söyleyenlerin gerçekten bu ayetlerden haberleri olmadığı açıktır. Bu ve devamındaki ayet, 136. ayetle karşılaştırılabilir.

98. Ayrıntı için 2/Bakara 55. ayete bakılabilir. Aslında Yahudilerin kafası, Hz. Musa'ya Tevrat'ın verilmesi konusunda da karışıktır. Mevcut Tevrat'ta taş levhaların Musa tarafından hazırlanıp yazıldığı da, Allah tarafından hazır halde verildiği de mevcuttur. Allah'ın Hz. Musa ile konuşması ve buna inanmayan Yahudilerden 70 kişinin seçilip Tur'a götürülmesi, bununla da yetinmeyip Allah'ı görmedikçe inanmayacaklarını söylemeleri, vahyin Musa'ya da sözlü geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla taş levhaların Allah tarafından hazır verildiği düşüncesinin Yahudiler tarafından uydurulduğu ve bunu Hz. Muhammed'den de istedikleri anlaşılmaktadır.

99. Ahde bağlı kalmalarını tembih için dağın üzerlerine kaldırıldığını düşünenler olduğu gibi, ahidlerini bozdukları için Allah'ın dağın üzerlerine tehdit olarak kaldırdığını ve yeniden ahid aldığını düşünenler de olmuştur (Maverdî, *en-Nüket*; 2/Bakara 40, 63, 83. ayetler).

100. “Kapıdan secde eden (mütevazı) müminler olarak girin.” anlamı için bkz. 7/A’raf 171; 2/Bakara 58. ayetler.

101. “Sebt Günü” Yahudilerin cumartesi yasağı için kullandıkları bir deyimdir. Kelime anlamı, sükûnet ve huzur demektir. Bu ayetteki cumartesi tatiliyle ilgili yasak, cumartesi yasağının çiğnenmesini mi, yoksa sükûneti ve huzuru bozmayın anlamındaki bir emrin katı ve aşırı bir cumartesi yasağına dönüştürülmesini mi yasaklamaktadır, araştırılmaya muhtaç bir konudur. Çünkü 16/Nahl 124. ayete bakılırsa bu yasağın nasıl vaz’edildiği ihtilaflıdır. Allah’ın evreni altı günde yaratıp yedinci gün dinlendiğini söyleyecek kadar aşırı yorumlara dayandırdıkları sebt günü onların icadettiği bir şey olmasa bile aşırılıklar kesinlikle onların eseri olabilir. Peygamberleri öldürmeleri sebebiyle Allah da bu aşırı yasakları kaldırmamıştır. Allah’ın sözünü değiştirmelerinden dolayı gazaba uğradıklarından söz ettikten sonra cumartesi yasağını ihlâl edenlerin örneği buna delil olabilir (7/A’raf 162, 164; 2/Bakara 65).

102. “Şübbihe lehüm” ifadesi, Hz. İsa’nın gizlendiği veya kurtarma operasyonunun onların anlamayacağı bir boyutta gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Kelimenin sözlük anlamı buna müsaittir (Zebidî, *Tâc*). “Hz. İsa’yı öldürmediler, çarmıha da germediler.” ifadesi çok açıktır. Yahudilerin “Öldürdük.” ifadesi, Hz. İsa taraftarları karşısında düştükleri aciz durumu örtbas etmek için uydurdukları bir yalan olabilir. Yahudilerin böyle söylemesinin nedeni de Roma valisinin onların tepkisini çekmemek için “Öldürdük.” diye yalan söylemesi olabilir. Çünkü “Allah onu katına yükseltti.” ifadesi bunu desteklemektedir. Yuhanna İncili’nde de buna işaret eden bilgiler mevcuttur.

103. “Katına yükseltti” ifadesi, Hristiyanlığın etkisiyle Hz. İsa’nın göğe çıkarılması ve geri geleceği şeklinde yorumlanmıştır (Taberî, *Camîu’l-Beyan*; Razî, *Mefatihü’l-Gayb*). Allah’ın katına yükseltmek, göğe yükseltmek anlamına gelmediği gibi, göğe yükseltmek de Kur’an’ın Allah tasavvuruyla da bağdaşmaz. Çünkü Kur’an’a göre Allah, yerde de gökte de Allah’tır, gökler ve yer O’nun avucunda dürülmüştür, O’nun kürsisi gökleri ve yeri kuşatmıştır (6/Enam 3; 39/Zümer 67; 2/Bakara 255). Üstelik ayeti Hz. İsa’nın göğe çıkarılması dışında yorumlayanlar da mevcuttur (Maverdî, *en-Nüket*). Bizce bu görüş daha isabetli görünmektedir. Çünkü Kur’an, Hz. İsa ve annesinin sulak, mümbit ve güvenli bir mevkiye yerleştirildiğinden bahsetmektedir (23/Müminun 50). Dahası, Hz. İsa’nın Allah katına yükseltilmesi, ahirette yaşıyor olması anlamına da gelebilir. Çünkü bir sonraki ayet, Hz. İsa’nın kıyamette Ehli kitap aleyhine şahidlik edeceğini açıklamaktadır. Aynı şekilde Kur’an, Allah yolunda öldürülen müminlerin de Allah katında rızıklandığını dile getirmektedir ki bu, onların gökte değil, cennette yaşadıkları şeklinde anlaşılmaktadır (3/Âl-i İmran 169).

104. Kanaatimizce “Gable mevtihi” ifadesi, Hz. İsa’nın vefat ettirilip Allah katına yükseltilmesi öncesine işaret ederken, “bihî” deki zamir, o dönemle ilgili anlatılan efsaneye, “le-yü’minenne” kelimesi de Kitap ehlinin konuyla ilgili yanlış inançlarına işaret etmektedir. Tefsircilerin çoğu, “le-yü’minenne” kelimesini kavramsal anlamda Hz. İsa’ya iman olarak değerlendirdikleri için ayetin anlamını izah etmekte zorlanmışlardır. Çünkü bu ayet geldiğinde Hz. İsa, dünyasını çoktan değiştirmişti ve Yahudiler onu inkâr ediyorlardı. Durum bugün de değişmediğine göre Kitap ehlinin tamamı Hz. İsa’ya nasıl inanmış olur? Tefsirciler, ayete verdikleri anlamın oturmadığını hissettikleri için Hz. İsa’nın kıyametten önce geleceğini, Yahudilerin de ölmenden önce ona inanacaklarını söylemişlerdir (Taberî, *Camîu’l-Beyan*; Razî, *Mefatihü’l-Gayb*). Aslında bu yorumlar, İncil’in sonuna “Esinleme/vahiy” adıyla eklenen Yuhanna’nın eskatolojik rüyalarına

dayanmaktadır. Bu sorunu aşmak için bazı tefsirciler inanılacak olanın Hz. Muhammed olduğunu söylerken, bazı tefsirciler de Kur'an olduğuna dikkat çekmişlerdir. Son iki görüşün mensupları yorumlarını 153. ayetle başlayıp 162. ayetle sona eren paragrafın bütününden hareketle temellendirmeye çalışmışlardır (Taberî, *Camîu'l-Beyan*; Maverdî, *en-Nüket*; Zemahşerî, *Keşşaf*; Sarmış, "Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine", *Eskiye*, sayı26, Bahar 2013, s. 201-239, sayı 28, Bahar 2014, s. 177-222).

105. 3/Âl-i İmran 93, 94 ve 6/En'am 146. ayetlere bakıldığında bu tür haramları Yahudilerin icat ettiği, Allah'ın da onların zalimliğinden dolayı söz konusu haramlara mahkûm ettiği anlaşılmaktadır (Mevdudî, *Tefhim*). 3/Âl-i İmran 94. ayette Allah adına yalan uyduranlardan bahsedildiği gibi 6/En'am 146. ayet de müşriklerin ve Kitap ehlinin, Allah'ın dininde olmayan haramlar ihdas etmelerini eleştirmektedir (6/En'am 129-155). Bu ayetin açık lafzına bakılırsa zalim olmaları, insanları Allah'ın yolundan saptırmaları ve haramları helâl kılmaları, onları helâlleri haram kılmaya götürmüştür. Yahudilerin reddettiği ve öldürmeye kalkıştığı peygamberler, onların vazettikleri aşırı haramları helâl kılmak için gelmişlerdi (3/Âl-i İmran 50). Allah da onları kendi kendilerini mahkûm ettikleri bu aşırı haramlarla baş başa bıraktı (6/En'am 125).

106. Bu ayette, İslam'ı kabul eden Kitap ehlinin bahsedildiği anlaşılmaktadır (Zemahşerî, *Keşşaf*). "Râsihûne fi'l-ilm" deyiminin anlamı için bkz. 3/Âl-i İmran 7. Kitap ehli arasından gaybî bilgiyi kabul eden ve inanan kimseler de vardır ki vahyi ve ahireti kabul eder ve inanırlar. Bu kavramın kullanılmasına bakılırsa modern Hristiyan dünyasında yaşanan fizik-metafizik tartışmasının tesadüfen ortaya çıkmadığı anlaşılabılır (İlyas Çelebi, TDV *İslam Ansiklopedisi*, "Gayb" maddesi, c. 13, s. 404-409).

107. Peygamberler arasında fark görmeden iman etmenin önemini anlatmak için Hz. Peygamber'in (s) şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Hiçbir kimse için, 'Ben Yunus bin Metta'dan hayırlıyım.' demesi yakışık almaz." (Buharî, Tefsir 4/99).

108. Bu ayetin hem başında hem de sonunda gramer açısından ilginç bir farklılığın olduğu dikkat çekmektedir. Sözün başına gelen "lakin" ifadesi dil yönünden kural dışıdır. Ayette meleklerin şahadetinden sonra Allah'ın şahadetinin yeterli olduğuna vurgu yapılması da ilginç görünmektedir. Bu dil farklılığı, ayetin indiği olgusal bağlamla ilgili görünmektedir. Çünkü Kitap ehli, Kur'an'ın Allah'tan geldiğini kabul etmeyerek Hz. Musa'dan istedikleri gibi Hz. Muhammed'den de somut bir kitabın indirilmesini istiyorlardı (153. ayet) Onların bu tavrına gönderme yapılarak; "Onlar inanmasa da Allah buna şahiddir; melekler de şahiddir! Hiç kimse şahidlik etmese de Allah'ın şahidliği yeterlidir." demek istenmektedir (Zemahşerî, *Keşşaf*).

109. "Allah'ın sözü ve O'ndan gelen ruh" ifadelerini Hz. İsa'nın "Allah oğlu" olduğu yönünde delil olarak kullanan teslisçi Hristiyanların sözü anlama biçimi reddedilmektedir. Çünkü Allah'ın "Ol" emriyle yaratmadığı, ruh vermediği bir kul yok ki bu ifadeler onun kul olmadığı anlamına gelsin (Maverdî, *en-Nüket*; İzz bin Abdisselam, *et-Tefsir*). Allah'ın ruh ile desteklediği de sadece Hz. İsa değildir (58/Mücadele 22; 2/Bakara 87).

110. Bu cümle, sadece eşyanın mülkiyetinin Allah'a ait olduğunu ifade etmekle kalmaz, insanların Allah'a ortak saydığı Hz. İsa ve melekler gibi şahsiyet sahibi varlıkların da Allah'ın mülkiyetine dâhil olduğunu ifade eder. Çünkü hem bu ayet hem de siyak sibakındaki ayetler buna işaret etmektedir (İbn Atiye, *el-Muharrer*; Zemahşerî, *Keşşaf*).

111. “Veli” kelimesi için bkz. 7/A’raf 3.

112. Ayetteki delilin (burhan) Hz. Peygamber, nurun Kur’an olduğu yönünde görüş beyan edenler olmuştur (Maverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*; Razî, *Mefatihu’l-Gayb*). Ancak bazı tefsirciler, Kur’an’ın, Hz. Muhammed’in risaletinin de delili olduğundan hareketle her iki kelimeyle de Kur’an’ın kastedildiğini söylemişlerdir (Mukatil, *et-Tefsir*; Zemahşerî, *Keşşaf*; Ebussuûd, *İrşad*).

113. İman edenlerin sınıksız sarılacağı şeyden (zamir) kasıt Allah mı, yoksa Kur’an mı olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir (Maverdî, *en-Nüket*). Aslında sonuç değişmemektedir. Çünkü Kur’an doğrudan “Allah’a sarılın.” (22/Hac 78) ifadesini de “Allah’ın ipine sarılın.” (3/Al-i İmran 103) ifadesini de kullanmaktadır. Allah Rasulü’nün de işaret ettiği gibi; “Kur’an, Allah’ın ipidir; ona sarılan korunur.” (Sealibî, *el-Cevahir*). Yani ona sarılan Allah’ın ipine sarılır; Kur’an’a sarılmayanın da Allah’a bağlanma imkânı yoktur.

114. Bu ayet, 12. ayetten çok sonra gelmiştir. Bu nedenle o ayetin olduğu yere değil, surenin sonuna yazılmıştır (Mevdudî, *Tefhim*). Bu ayet oradaki hükümlere ilave açıklama ve hükümler getirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. 12. ayet.