

ZÜLİSBA' el-ADVÂNİ

demlere vurgu yapması; farz, sünnet, doğru yol (sebîlül-rüşd) kavramlarını kullanması, Régis Blachère gibi yazarları, bu şiirlerin Kur'an'ın etkisiyle yazılmış İslâmî döneme ait ürünler olduğu kanaatine sevk etmiştir. Şairin Tanrı inancını vurgulayan bazı hikmetli dizeleri şöyledir: "Bende sabır dışında bir noksanlık görülmez / Diğer hususlarda ise Allah bana kâfidir, başkası gerekmez"; "Şüphesiz dünyayı daraltıp genişleten Allah / Seni benden müstağni kılar, senden müstağni kılacaktır"; "Allah biliyor beni, Allah biliyor sizi / Allah'tır sizi benden, beni sizden müstağni kılacak olan"; "Biliyorsanız doğru yolu koşun ona / Bilmiyorsanız doğru yolu gelin bana."

Ebû'l-Ferec el-İsfahânî *Kitâbü'l-Eğânî* sinde şairin hayatına ve şiirlerine özel bir bölüm ayırmış ve burada Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî, Muhammed b. Habîb ve Ömer b. Şebbe gibi ünlü dil âlimlerinden gelen sağlam rivayetlere dayanmıştır. Kâtib Çelebi şairin zamanımıza intikal etmeyen bir divanından söz eder (*Keşfü'z-zunûn*, I, 789). Sükkerî'nin *Eş'ârü Müzeyyen ve 'Advânî*'nda da (*Eş'ârü Fehm ve 'Advânî*) şiirlerinin önemli bir kısmı yer almış olmalıdır. Abdülvehhâb M. Ali el-Advânî ve M. Nâyif ed-Düeymî, onun şiirlerinin önemli bir kısmını bir araya getirerek *Dîvânü Zülüşba' el-'Advânî* adıyla yayımlamışlardır (Musul 1393/1973).

BİBLİYOGRAFYA :

Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât* (nşr. Ahmed M. Şâkir – Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1383/1963, s. 153-156 (nr. 29), 159-161 (nr. 31); a.e. (Ebû Muhammed el-Enbârî'nin şerhiyle birlikte, nşr. C. J. Lyall), Oxford 1918-21, I, 311-315 (nr. 29); I, 321-327 (nr. 31); Asmaî, *el-Asma'ü'yât* (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut 1416/1995, s. 62 (nr. 18); Ebû Hâtîm es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûn ve'l-veşâyâ* (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1961, s. 58, 113; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, Beyrut 1964, s. 597-598; Ebû Ali el-Kâli, *el-Emâlî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübül-ilmîyye), I, 129, 255-257; II, 220; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, Beyrut 1963, III, 89-109; Âmidî, *el-Mü'telif*, s. 118; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 232; Şerîf el-Murtazâ, *el-Emâlî* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1373/1954, I, 244-253; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Simtül-le'âli fi şerhi Emâlî'l-Kâli* (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354, s. 289-290; Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Mufaḍḍaliyyât* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1397/1977, II, 573-589 (nr. 29), 590-606 (nr. 30); a.mlf., *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaḍḍal* (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, II, 752-765; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, VIII, 99; Süyûtî, *Şerhu sevhâidi'l-Muğni* (nşr. Ahmed Zâfir Kûcân), Beyrut, ts. (Menşûrâtü dâri mektebeti'l-hayât), I, 430-433; *Keşfü'z-zunûn*, I, 789; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetül-'edebe*, V, 284-287; L. Şeyho, *Şu'arâ'ü'n-Naşrâniyye*, Beyrut 1891, V, 625-639; O. Rescher, *Abriß der Arabischen Litteraturgeschichte*, Stutt-

gart 1925, I, 79-80; Sezgin, *GAS*, II, 297-298; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-'edebe*, I, 165; C. Zeydân, *Âdâb*, I, 131; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), II, 173; Aff Abdurrahman, *Mu'cemü'l-şu'arâ'ti'l-Câhiliyyin ve'l-muḥadramîn*, Beyrut 1417/1996, s. 87; M. R. Boucher, "Deux poètes anti-islamiques. II: Notice sur Zou'l-asba el Adouani", *JA*, altıncı seri: IX (1867), s. 120-146; Ahmed Nettûf, "Zülüşba' el-'Advânî", *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyye*, Dimaşk 2004, IX, 650-651; Muhammed İsmâ Behî, "Zülüşba' el-'Advânî", *Mv.AU*, IX, 512-514.



SÜLEYMAN TULÜCÜ

ZÜLKARNEYN

(ذو القرنين)

Kur'an'da kendisine büyük güç ve imkân verildiği bildirilen kişi.

Sözlükte "sahip, mâlik" anlamındaki zû ile "boynuz, kâkül, şakak; aynı dönemde yaşayan nesil, akrân" gibi mânalara gelen **karn** kelimesinin (Ezherî, *Teḥzîbü'l-luğa*, "krm" md.) tesniye kalbindan oluşturulan **zül-karneyn** terkinbinin anlamı karn kelimesine verilen mânaya göre değişir (Hasan el-Mustafavî, IX, 274-278). Mekke döneminde yahudilerin veya daha kuvvetli bir ihtimalle yahudilerin yönlendirmesiyle Kureyşli müşriklerin Hz. Peygamber'i imtihan etmek maksadıyla sordukları üç sorudan birine cevap mahiyetinde nâzil olan Kehf sûresinin 83-98. âyetlerindeki kıssada (Taberî, *Câmî'u'l-bejân*, IV, 174, 271; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 100) üç defa geçen Zülkarneyn kelimesinin bir özel isim mi yoksa lakap mı olduğu açık değilse de hâkim görüş lakap olduğu yönündedir. Gerek Arap dilinde lakap ve sıfata delâlet eden "zülcenâhayn, zülyedeyn" gibi kelimelerin bulunması gerekse Kur'an'da Hz. Yûnus'tan "zennûn / zunnûn" diye söz edilmesi (el-Enbiyâ 21/87) Zülkarneyn'in özel isimden ziyade lakap olabileceğini düşündürmektedir; fakat bu lakabın ne mânaya geldiği de açık değildir.

İslâmî kaynaklarda yer alan ve önemli bir kısmı İsrâiliyat türü rivayetlere dayandığı anlaşılan farklı izahlara göre Kehf sûresinin 83-98. âyetlerinde konu edilen kişinin doğuya ve batıya seferler düzenleyip büyük fetihler yapan bir cihangir olduğu, insanları tevhide davet ettiği için inkârcılar tarafından başının iki tarafına vurularak öldürüldüğü, başında boynuz benzer iki çıkıntının yer aldığı, tacının üstünde bakırdan iki boynuz bulunduğu, saçlarının iki örgülü olduğu, emrine ışık ve karanlığın verildiği, rüyasında kendini gökyüzüne tır-

manmış ve güneşin iki kenarından tutunmuş halde gördüğü, hem anne hem baba tarafından asil bir soya mensup bulunduğu, İran ve Yunan asıllı iki soydan geldiği, hayatı boyunca iki nesil gelip geçtiği, büyük cesaretinden dolayı veya savaşta düşmanlarını âdeta koç gibi vurup devirdiği yahut kendisine zâhir ve bâtin ilmi verildiği için Zülkarneyn diye anıldığı belirtilir (Sa'lebî, *el-Keşf*, IV, 146; Fahreddin er-Râzî, XXI, 140). Bazı müfessirler, karn kelimesinin Arapça'da kâkül / zülûf anlamındaki kullanımının yaygınlığına atıfla söz konusu lakabın "iki örgülü" mânasına geldiğini söylese de (İbn Âşûr, XVI, 19) Kehf sûresinin 85-86 ve 89-90. âyetlerinde Zülkarneyn'in doğu ve batı istikametinde iki seferine işaret edilmesi, ilk açıklamanın daha isabetli olduğunu düşündürmektedir. Buna göre Zülkarneyn lakabı "cihangir, cihan hükümdarı" gibi bir mâna ifade etmektedir. Bu izah, Zülkarneyn'in Bizans ve İran'ı ele geçirmesinden dolayı bu lakapla anıldığı yolundaki Ehl-i kitap kaynaklı görüşün yanı sıra (Taberî, *Câmî'u'l-bejân*, VIII, 271) Zülkarneyn lakabının kinaye yoluyla güç ve iktidarı simgelediği, bu sembolik anlamın nüzûl dönemindeki yahudilerce bilindiği yönündeki tesbitlerle de desteklenebilir (Kâsımî, VII, 76). Nitekim Eski Ahid'in Daniel kitabında (8/3, 20) koç ve iki boynuz imgesiyle ilgili bir rüyetten / vizyondan söz edilmekte ve iki uzun boynuzlu koçun Med ve Pers krallarını simgelediği belirtilmektedir.

Kur'an'da yer alan Zülkarneyn kıssasıyla ilgili ifadeler oldukça vezir ve müphemdir. Bu durum kıssayla ilgili tarihî bir çerçeve belirlemeyi güçleştirmektedir. İlgili âyetlerdeki ifadelerle göre Zülkarneyn, Allah tarafından kendisine verilen büyük güç ve geniş imkânlar sayesinde dünyanın doğusuna ve batısına iki sefer düzenlemiştir. Batı istikametindeki ilk seferinde karşılaştığı bir halka zulümden / şirkten sakınma, Allah'a iman, sâlih amel ve güzel mükâfat gibi kavramlarla ifade edilen bir dinî-ahlâkî tebliğde bulunmuştur. Ardından doğu istikametinde ikinci bir sefere çıkmış ve bu sefer sırasında kendilerini güneşten koruyacak gölgelikleri bulunmayan başka bir kavimle karşılaşmıştır. Daha sonra muhtemelen sezeydeki dağlık bir bölgeye üçüncü bir sefer düzenlemiştir, bu sefer sırasında Ye'cûc ve Me'cûc diye anılan fesahtçı ve saldırgan bir kavim veya kavimlerden şikâyetçi olan bir halkla karşılaşmış, onların isteği üzerine söz konusu bölgedeki bir geçide demir kütleler ve ba-

kırı eritmek suretiyle sağlam bir set inşa etmiştir. Bu seddin inşası karşılığında halkın kendisine ücret ödeme teklifini, “Rabbin bana lutfettiği geniş imkânların yanında sizin vereceğiniz ücretin kıymeti yoktur” diyerek geri çevirmiş, ancak onlardan kendisine beden gücüyle yardımda bulunmalarını istemiştir. İnşa faaliyeti tamamlanınca Ye’cûc ve Me’cûc gedik bile açamadıkları bu seddi aşamamışlardır. Zülkarneyn onlara bu başarısının ilâhî lutfu sayesinde gerçekleştiğini belirtmiş ve seddin ancak Allah’ın belirlediği vakit geldiğinde yıkılacağını söylemiştir. Zülkarneyn’in büyük güç ve imkân sahibi kılınması kıssada “sebeb” kelimesiyle ifade edilmiştir (el-Kehf 18/84). Müfessirler bu kelimeyi genellikle “amaç ve arzuya ulaştıran ilim” diye açıklamıştır. Ancak bazı tefsirlerde sebeb bir şeye nâil olmayı sağlayan her türlü imkândan istiare olarak kullanıldığı belirtilmiştir (Fahreddin er-Râzî, XXI, 141; Kurtubî, XI, 33). Buna göre Zülkarneyn’e verilen **sebebin** geniş anlamda akıl, ilim, irade, kuvvet, kudret, imkân gibi amaca ulaşmayı mümkün kılan her şeyi kapsadığını söylemek mümkündür (Şîrâzî, VII, 588).

Zülkarneyn’in ilk iki seferinden söz eden âyetlerde “mağribe-ş-şems” (el-Kehf 18/86) ve “matlia-ş-şems” (el-Kehf 18/90) terkipleri geçer. Bunlar lafzî olarak güneşin doğduğu ve battığı yeri ifade eder; halbuki gerçekte güneşin doğup battığı bir yer mevcut değildir. Bundan dolayı söz konusu terkipler, Zülkarneyn’in doğu ve batı istikametindeki seferleri sırasında ulaşabildiği en son noktaya işaret etmektedir. Tefsir kaynaklarında bu iki noktanın batıda Ege denizi sahilleri veya Atlas Okyanusu, doğuda ise Hint Okyanusu veya Asya’nın doğusu olabileceği yolunda açıklamalar vardır; fakat bunların çoğu tahmine dayanmaktadır. Esasen Zülkarneyn’in ilk iki seferiyle ilgili Kur’an ifadelerinden kesin bir coğrafi tesbitte bulunmak pek mümkün değildir. Bununla birlikte onun batı seferinde güneşi kara bir balçıkta batar halde gördüğünü ve orada bir halkla karşılaştığını bildiren Kur’an ifadesinin kozmografik bir gerçekliğin tarifinden öte, büyük ihtimalle sisli-puslu bir ufukta batan güneşin çıplak gözle algılanışıyla ilgili bir tasvir olduğunu söylemek mümkündür. Zira güneşin gerçekte kara bir balçığa batması söz konusu değildir (Fahreddin er-Râzî, XXI, 142). Kıssada Zülkarneyn’in doğu seferinde karşılaştığı halktan, “Kendilerini güneşten koruyacak bir siper / gölgelik meydana getirmemiş” şeklinde söz

edilmesi (el-Kehf 18/90) bu halkın ilkel bir hayat sürdürdüğü ihtimalinden çok, yaşadıkları coğrafyanın zengin bitki örtüsü bulunmayan bir yer, bir bozkır olma ihtimaline işaret etmektedir. Diğer taraftan kıssada Zülkarneyn’in hükümdarlık vasıflarından ziyade iman, ihsan, adalet, insaf ve şükür sahibi bir kul şeklinde tasvir edilmesi ve ona atfedilen sözlerde iman, sâlih amel, ilâhî lutf ve rahmet gibi kavramların geçmesi, Kur’an’daki dilin tevhid merkezli bir din dili olması, kıssanın da bu dilin kalıplarına uygun biçimde aktarılmasıyla ilgili bir özelliktir.

Din dili gereğince Zülkarneyn’in Kur’an’da peygamberler veya din büyüklere özgü bir dil ve üslûpla konuşur biçimde tanıtılması bazı İslâm âlimlerini onun peygamber olduğunu düşünmeye sevk etmiş, buna karşılık bir kısım âlimler Zülkarneyn’i “sâlih bir kul” diye nitelemiştir. Bu iki görüş dışında, Hz. Ömer’e atfedilen ve İbn Kesîr tarafından son derece garip olarak nitelendirilen bir telakkîye göre Zülkarneyn bir melektir (Mes’ûdî, II, 8; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 537). Bîrûnî’nin tuhaf dediği diğer bir görüşe göre ise Zülkarneyn cin taifesindedir (*el-Âşârü’l-bâkiye*, s. 40). Onun peygamber olduğunu ileri süren âlimler Kehf sûresinin 84. âyetinde geçen, “Biz ona muhtaç olduğumuz her şeyi elde etme imkânı verdik” ifadesindeki genel anlamın kapsamına nübüvvetin de girmesi gerektiği şeklinde bir istidlâlde bulunmuşlarsa da bu istidlâlde itiraz edilmiştir (İbn Âdil, XII, 556). Esasen Kur’an’daki ifadeler ışığında Zülkarneyn’in peygamber değil ilim, hikmet ve adalet sahibi bir hükümdar olduğunu söylemek daha isabetlidir. Nitekim âlimlerin çoğunluğunca sahih kabul edilen görüş de bu yöndedir (Hâzin, III, 209).

Tefsir ve tarih kaynaklarında Zülkarneyn’in asıl ismi, nesebi, ne zaman ve ne kadar yaşadığı gibi konularda çok farklı bilgiler verilmiştir. Meselâ ömrüyle ilgili olarak iki veya üç bin yıl gibi abartılı rakamların yanında sadece otuz küsur sene yaşadığı da zikredilmiştir (İbn Asâkir, XVII, 361; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 550). Ayrıca bazı rivayetlerde Zülkarneyn insan üstü özelliklere sahip, emrine bulutların verildiği, bir melek tarafından göğe yükseltilmiş, hatta atını Süreyyâ yıldızına bağlayan mitolojik bir kişilik olarak takdim edilmiş, ancak bu tür tasvirler İbn Kesîr gibi bazı müfessirler tarafından eleştirilmiştir (*Tefsir*, III, 101). Onun hangi çağda yaşadığı konusunda Hz. İsa ile Hz. Muhammed

arasındaki fetret döneminde yaşadığı, Hz. İbrâhim’le çağdaş olduğu ve onun irşadıyla İslâm’a girip Kâbe’yi tavaf ettiği, Hz. Mûsâ ve Hızır’la aynı çağda yaşadığı, Hızır’ın teyzesinin oğlu olduğu, âb-ı hayâtı aramak üzere karanlıklar ülkesine yolculuk yaptığı ve bu yolculukta Hızır’ın da rehber olarak hazır bulunduğu tarzında ilginç görüşler ileri sürülmüştür (Makdisî, III, 80; Sa’lebî, *‘Arâisü’l-mecâlis*, s. 323-325; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 547-551; İbn Hacer, I, 117-118).

İzzet Derzeze’ye göre rivayet kaynaklı bu görüşlerde gerçekte hayal iç içe girmiş, tarihî olaylarla efsaneler mezc edilmiştir (*et-Tefsîrü’l-ḥadis*, V, 94). Bilhassa tarih kaynaklarındaki rivayetlere bakıldığında kimi zaman Zülkarneyn ile Hızır arasında ilişki kurulduğu, ancak bu iki isimle ilgili bilgilerin birbirine karıştırıldığı (Taberî, *Tarih*, I, 365, 571-578), kimi zaman da Zülkarneyn ile özdeşleştirilen İskender’le ilgili olarak en az iki farklı kişiden söz edildiği görülür. Ayrıca gerek Zülkarneyn’in Sumer, Bâbil, Akkad veya Mısır asıllı bir kişi olduğuna dair görüşlerin muhtevasına gerekse bazı rivayetlerde Zülkarneyn ile birlikte anılan Hızır ve âb-ı hayât motifine (İbn Asâkir, XVII, 345-348) Gilgâmiş destanı ile İskender efsanesinde de rastlanabilir (*Dîa*, XVII, 407-408). Hatta İslâm edebiyatında Makedonya Kralı Büyük İskender’e ruhanî bir kişilik atfedildiğine ve bu kişiliğin efsanevi biçimde Zülkarneyn ile özdeşleştirildiğine şahit olunabilir. Bilhassa “İskendernâme” adı verilen edebî türde İskender neredeyse tamamen Zülkarneyn kimliğine büründürülmüştür. Bu durum İskender’in, geniş coğrafyaya yayılmış birçok devleti on iki yıl gibi kısa bir sürede ortadan kaldırarak çok büyük bir imparatorluk kurmasının ancak mânevî bir güç ve ilâhî bir destekle mümkün olabileceği düşüncesiyle açıklanmıştır (*a.g.e.*, XXII, 555-559).

Bir yoruma göre Zülkarneyn kıssası tarihî değil temsili olup esas itibarıyla insanın bu dünyaya yönelik bütün uğraşlarının geçici olduğunu unutmadığı, zamana ve zevahire dair bütün sınırların ötesinde olan Allah’a karşı nihaî sorumluluğun bilincinde olduğu sürece dünyevî hayat ve iktidarın mânevî ve ruhanî selâmetle çatışmak zorunda olmadığı gerçeğini ifade etmektedir (Esed, s. 708, 735). Bilim-kurgu nitelikli diğer bir yoruma göre Zülkarneyn kıssası aslında uzayla ilgili olup uzayın derinliklerinde yaşanmış ilginç bir serüvenden söz etmektedir (Türe, s. 199-267).

ZÜLKARNEYN

İçtimâî tefsir çizgisini takip eden bazı müfessirlere göre Zülkarneyn kıssası tarihteki gerçeklik taşımakla birlikte aslında sünnetullah çerçevesinde insan, tarih ve toplumla ilgili önemli dersler ve ibretlere işaret etmektedir (Kâsımî, VII, 72-74).

Zülkarneyn kıssasının temsili olduğu ve ya birçok önemli hikmet ve ibret dersini içerdiği şeklindeki modern yorumlara karşılık klasik dönemlerdeki izahların hemen hepsinde kıssanın tarihteki çerçevesini tesbit üzerinde durulmuş, bilhassa Zülkarneyn'in tarihteki şahsiyeti konusunda çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mukâtil b. Süleyman, Mes'ûdî, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Siddîk Hasan Han ve Cemâleddin el-Kâsımî gibi âlimler Zülkarneyn'in milâttan önce 323'te ölen ve Aristo'nun talebesi olarak bilinen Makedonya Kralı Büyük İskender olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Fahreddin er-Râzî, Kur'an'da sözü edilen Zülkarneyn'in mümin, Büyük İskender'in müşrik olması sebebiyle bu görüşün bazı problemler taşıdığına da dikkat çekmiştir (*Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 139-140). Cemâleddin el-Kâsımî ise İskender'in müşrik olduğunu ispatlayacak bilgi bulunmadığını söyleyerek Zülkarneyn'in Makedonya Kralı İskender olduğunda ısrar etmiştir. Batılı müellifler de genellikle bu görüşü benimsemiştir. Buna karşılık İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Kesîr gibi Selefi âlimler, kesin olarak müşrik gördükleri Büyük İskender'i Kur'an'daki Zülkarneyn ile aynı kişi kabul etmenin büyük bir hata olduğunu belirtmişlerdir (*Mecmû'atü'l-fetâvâ*, IV, 83-84; IX, 81; *el-Bidâye*, II, 542). İbn Kesîr tarihte iki farklı İskender bulunduğunu, Kur'an'da Zülkarneyn diye anılan kişinin Hz. İsmâ'ya yakın bir dönemde yaşayan ikinci İskender değil Hz. İbrâhîm'le aynı çağda yaşayıp onun irşadıyla müslüman olan, aynı zamanda Hızır'la da ilişkisi bulunan ilk İskender olduğunu söylemiş ve bu iki İskender arasında 2000 küsur yıllık bir zaman geçtiğine dikkat çekmiştir (*Tefsîr*, III, 100; *el-Bidâye*, II, 542). Ancak çağdaş Şîî müfessir Tabâtabâî, İbn Kesîr'in bu izahını delilsiz ve mesnetsiz bir açıklama olarak değerlendirmiştir (*el-Mizân*, XIII, 380).

Bazı İslâmî kaynaklarda Zülkarneyn'in Yemen'de hüküm süren Sa'b b. Hâris b. Hemmâl el-Himyeri veya Ebû Kerib Şemmer Yur'îş b. İfrîkiş el-Himyeri adlı bir kral olduğu da ileri sürülmüştür. Bîrûnî'ye göre doğruluk ihtimali en kuvvetli olan görüş budur. Yemen'deki kralların "zûnûvâs, zûruayn, zûyezen, zûceden" gibi lakap-

larla anıldığı, bu tür lakapların sadece Yemen'deki Himyer kralları için kullanıldığı deliline dayanan (Bîrûnî, s. 40-41) ve Asmaî, İbn Hişâm, Neşvân b. Saîd el-Himyeri gibi müelliflerce de tercih edilen bu görüş, Yemen bölgesinde Kur'an'ın Zülkarneyn tasvirine uygun düşen bir kralın hüküm sürdüğüne dair bir delil bulunmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Ebû'l-Kelâm Âzâd, *Şekâfetü'l-Hind*, I/1 [1950], s. 54; Tabâtabâî, XIII, 368, 380).

Kaynaklarda asıl adının Abdullah b. Dahhâk, Mus'ab b. Abdullah, Sa'b b. Zülmerâid, Merzûbân b. Merzûbe olduğu şeklinde rivayetlere de rastlanan Zülkarneyn'in tarihteki şahsiyetiyle ilgili olarak son dönemde daha farklı görüşler ileri sürülmüş ve bu çerçevede milâttan önce 2200'lü yıllarda yaşayan Akkad Kralı Naram-Sin, İran millî destan kahramanı Feridun, Oğuz Kağan, İran'daki Pers imparatorluklarından Ahamenîler hânedanının kurucusu olan ve milâttan önce 559-530 yılları arasında hükümdarlık yapan Büyük (II.) Koreş ve yine milâttan önce 522-486 yıllarında hüküm süren Büyük (I.) Darius gibi çeşitli isimlerden söz edilmiştir. Şiblî Nu'mânî, Mevlânâ Muhammed Ali Lâhûrî ve Ömer Rıza Doğrul gibi müellifler Zülkarneyn'in Darius olduğunu söylerken özellikle Ebû'l-Kelâm Âzâd Koreş isminde ısrar etmiştir. Son dönemde Mevdûdî, Derveze, Tabâtabâî, Şîrâzî gibi birçok Sünnî ve Şîî müfessir tarafından da tercih edilen bu son görüşün en önemli delillerinden biri, Zülkarneyn kıssasının nüzûl sebebiyle ilgili rivayetlere konu olan soruların yahudiler mârifetiyle sorulması, dolayısıyla kıssanın kahramanının bu yahudilerce bilinen ve önemsenen bir kişilik olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Zülkarneyn'in Büyük Koreş olması ihtimali güç kazanmaktadır. Çünkü bu hükümdar yahudi tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Genellikle monoteist ve Zerdüşti olduğu kabul edilen Koreş milâttan önce 539'da Bâbil Krallığı'nı yıkarak yahudilerin bu radaki esaretine son vermiş, ardından yayımladığı bir fermanla onların Kudüs'e dönmelerine ve dinî inançlarını özgürce yaşamalarına izin vermiştir (II. Tarihler, 36/22-23; Ezra, 1/1-4; 6/3-5). Bu sebeple Koreş, Eski Ahid'de Rab Yahve'nin çobanı ve mesihi gibi yüceltici sıfatlarla zikredilmiş (İşaya, 44/28; 45/1), bilhassa İşaya kitabının 45. bölümünde birçok ilâhî vaade mazhar olan bir şahsiyet şeklinde takdim edilmiş (İşaya, 45/1-6) ve yahudi halk inancında kurtarıcı mesih olarak görülmüştür. Ezra kitabının şiîrsel yorumu niteliğindeki Ezrâ-nâme'de Koreş'in doğumu Tanrı'nın bir ar-

mağanı olarak zikredilmiş, ayrıca İsrâil peygamberleri ve kralları ile aynı konumda bulunduğu, gerek adaleti gerek kahramanlığıyla diğer krallar arasında eşsiz olduğu belirtilmiştir (*Elr.*, IX, 131).

Ebû'l-Kelâm Âzâd'a göre Zülkarneyn'in Büyük Koreş olduğunu gösteren bir diğer delil, Daniel'in rü'yetindeki iki uzun boynuzlu koç imgesinin Med ve Pers krallıklarını birleştiren kişi olarak yorumlanması ve tarihte bu iki krallığı birleştiren kişinin de Koreş olmasıdır. Ayrıca arkeolojik kazılarda İstahr şehrinde bulunan ve Koreş'e ait olduğu kabul edilen heykelin baş kısmında iki boynuz kabartması yer almaktadır. Öte yandan Koreş'in doğuya ve batıya seferler düzenlediği, batı seferinde Lidyalılar'ı mağlûp ederek Ege denizine kadar ilerlediği, doğu seferinde ülkesinin sınırlarını güneydoğu ve Orta Asya'ya kadar genişlettiği, kuzeyde ise İskitler / Sakalar üzerine seferler tertip ettiği bilinmektedir (Ebû'l-Kelâm Âzâd, *Şekâfetü'l-Hind*, I/1 [1950], s. 60-62, 71; I/3, s. 26-27, 32). Bütün bunların yanında Kafkasya bölgesinde Viladikafkas'ı Tiflis'e bağlayan yol üzerindeki Daryal Geçidi eski Ermeni kitâbelerinde Koreş Geçidi adıyla anılmaktaydı (Şîrâzî, VII, 589).

Klasik tefsirlerde Zülkarneyn'in üçüncü seferi ve iki dağ arasına inşa ettiği set hakkında da farklı izahlara yer verilmiştir. Bu seferin hangi coğrafyaya düzenlendiği hususunda genellikle kuzeye işaret edilmiş ve bu çerçevede Ermenistan, Azerbaycan veya genel olarak Kafkasya bölgesi gibi yerler zikredilmiştir. Bu arada Zülkarneyn Seddi'nin Çin Seddi veya Yemen'deki Me'rib Seddi olduğuna dair görüşler de ileri sürülmüş, fakat bu görüşler gerek coğrafi açıdan gerek seddin özellikleri bakımından Kur'an'daki tasvire uymadığı gerekçesiyle kabul görmemiştir (Tabâtabâî, XIII, 377; Şîrâzî, VII, 588). Son döneme ait tefsirlerde bu konuyla ilgili olarak daha ziyade Kafkasya bölgesindeki Derbend ve Daryal geçitleri üzerinde durulmuştur. Dağistan'da Hazar denizinin batı sahilinde bulunan ve Arapça kaynaklarda Bâbüleb-vâb, Türkçe kaynaklarda Demirkapı diye anılan Derbend şehrindeki seddin deniz sahilinden dağlara doğru uzanması, ayrıca demirden değil taştan yapılmış olması Kur'an'da sözü edilen sedle aynı yapı olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Ebû'l-Kelâm Âzâd'a göre Zülkarneyn Seddi, Derbend'de değil Kafkasya'yı iki ana bölgeye ayıran Daryal Geçidi'ndedir. Derbend ve Daryal geçitlerinin aynı bölgede ve birbiri-

ne yakın yerlerde bulunması sebebiyle bu ikisi birbirine karıştırılmıştır. Daryal Geçidi, Kur'an'daki tasvirlerle uygun biçimde Hazar deniziyle Karadeniz arasındaki sıradağların doğal duvar oluşturduğu bir bölgede yer almakta ve bu geçitte iki yüksek dağın arasına demirden inşa edilmiş bir set bulunmaktadır. Bu set daha önce de zikredildiği gibi eski Ermeni kitâbelerinde Koreş Geçidi diye anılmaktadır (*Aşhâb-ı Kehf: Zülkarneyn*, s. 114-118). Öte yandan Kehf sûresinin 98. âyetinde Zülkarneyn'in dilinden aktarılan, "Rabbimin belirlediği vakit gelip çatığında bu sed darmadağın olur" meâlindeki ifadeyi, tefsirlerdeki hâkim görüşün aksine söz konusu seddin kıyamete kadar yıkılmayacağına hamletmek yerine hem düşman saldırılarına karşı son derece mukavemetli olduğuna hem de ilâhî güç ve kudretin karşısında hiçbir gücün duramayacağına dair bir uyarı olarak anlamak gerekir (Kâsımî, VII, 79). Zira dünya üzerindeki her şey gibi bu seddin de doğal ömrünü doldurduğunda yıkılıp yok olması mukadderdir. Bütün bu düşüncelere dayanarak kıssada bahsi geçen Ye'cûc ve Me'cûc'ün halen Zülkarneyn Seddi'nin arkasında mahpus oldukları ve onu aşmaya çalıştıkları tarzındaki geleneksel anlayış ve inanın da Kafdağı ve Zümrüdüanka efsanesine benzer nitelikte olduğu söylenebilir (ayrıca bk. **SEDD-i İSKENDER; YE' CÛC ve ME' CÛC**).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, II, 404-406; Hasan el-Mustafavî, *et-Taḥkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut 2009, IX, 274-278; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehâte), Beyrut 2002, II, 600-603; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, IV, 174, 271; VIII, 270-289; a.m.f., *Târîh* (Ebû'l-Fazl), I, 365, 571-578; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab* (nşr. Ch. Pellat), Beyrut 1966, II, 8-9; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, III, 78-81; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 2004, IV, 146-159; a.m.f., *'Arâ'isü'l-mecâlis*, Beyrut 2004, s. 316-326; Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye* (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 36-41; Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak – Mervân Süvâr), Beyrut 1995, III, 178-184; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1977, II, 496-499; İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 2001, III, 538-543; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), XVII, 330-361; Fahreddin er-Râzî, *Me'âtil-ḥu'l-ğayb*, Beyrut 2004, XXI, 139-146; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XI, 31-43; Takyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 2000, IV, 83-84; IX, 81; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lûbâbü't-te'vîl* (nşr. M. Emîn Demc), Beyrut, ts., III, 209-213; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-âzîm*, Beyrut 1983, III, 100-106; a.m.f., *el-Bidâ-*

ye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki), Cize 1417/1997, II, 536-546, 547-551, 552-560; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 117-118; Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmî'l-Kitâb* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, XII, 553-570; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, Beyrut 2005, VIII, 346-365; Siddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân fî makâsîdi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî), Beyrut 1992, VIII, 101-110; Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1947, II, 490-493; Ebû'l-Kelâm Âzâd, *Aşhâb-ı Kehf: Zülkarneyn*, Lahor 1958, s. 29-93, 102-118; a.m.f., "Şaḫşiyetü Zülkarneyn el-mezkûr fî'l-Kur'ân", *Şekâfetü'l-Hind*, I/1-3, New Delhi 1950, tür.yer.; Şibî Nu'mânî, *İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1974, III, 120-125; M. Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Taḥrîr ve't-tenvîr*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü't-Tûnisîyye li'n-neşr), XVI, 17-39; Elmalılı, *Hak Dîni*, V, 3274-3293; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1986, III, 174-180; M. Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân*, Beyrut 1997, XIII, 368, 373-393; İskender Türe, *Kur'an'da Ulzaya Seyahati Anlatılan İnsan: Zülkarneyn*, İstanbul 2000, s. 65-102, 199-267; Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* (nşr. Ahmed b. Ali – Hamdî Subh), Kahire 2003, VII, 67-81; Nâsir Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsel fî tefsîri Kitâbillâhî'l-münzel*, Beyrut 2007, VII, 572-590; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-ḥadîs*, Kahire 2008, V, 90-107; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (trc. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk), İstanbul 2009, s. 708, 735; A. Netzer, "Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings", *Acta Iranica*, II, Leiden 1974, s. 35-52; a.m.f., "Ezrâ-Nâma", *Etr.*, IX, 131; Ahmed Suphi Furat, "Zül-Karneyn", *İA*, XIII, 650-652; İlyas Çelebi, "Hızır", *DİA*, XVII, 407-408; Mahmut Kaya, "İskender", a.e., XXII, 556; İsmail Ünver, "İskender [Edebiyat]", a.e., XXII, 557, 558.



MUSTAFA ÖZTÜRK

ZÜLKASSA SERİYYESİ

(سرية ذي القصة)

Benî Sa'lebe,
Benî Muhârib ve Benî Enmâr üzerine
gönderilen seriyyeler
(6/627).

Zâtürrikâ' Gazvesi'nden (5/626) sonra Gatafân'a mensup Benî Muhârib, Benî Sa'lebe b. Sa'd, Benî Uvâl ve Benî Enmâr kabileleri kendi bölgelerinde çıkan kıtlık sebebiyle Medine'ye 36 mil uzaklıktaki Tağlemeyn ve Meraz bölgesinde bir araya geldiler. Medine'nin 7 mil uzağında bulunan Heyfa vadisindeki otlaklara baskın düzenleyerek müslümanlara ait hayvanları ele geçirmek ve Medine'ye saldırmak için hazırlık yapmaya başladılar. Hz. Peygamber, kendisine ulaşan haberleri tahkik etmek ve düşmanın niyetini araştırmak üzere 6 yılının Rebîülâhîr ayında (Ağustos 627) Muhammed b. Mesleme kumandasında on kişilik bir müfrezeyi bu kabilelerin konak-

ladığı mevkiye gönderdi (Vâkîdî, II, 551; Belâzûrî, I, 483).

Müslüman birliği Medine'den yaklaşık 24 mil uzaklıktaki Zülkassa mevkiine gece yarısı ulaştı. Üzerlerine bir müfrezenin gelmekte olduğunu haber alan Benî Sa'lebe ile Benî Uvâl'den silâhlı 100 kişilik bir grup onlara pusuru kurdu; müslüman birliği uyukta iken hareket geçip onları kuşattı. Beklemedikleri bir baskınla karşılaşan müslümanlar çarpışmanın başında ikisi Benî Müzeyne'den, biri Benî Gatafân'dan olmak üzere üç şehid verdiler, karşı taraftan da bir kişi öldürüldü (Vâkîdî, II, 551-552). Ardından hücumu geçen düşman askerleri mızraklarıyla müslümanların hepsini şehid ettiler; bu baskından yalnız Muhammed b. Mesleme yaralı olarak kurtulabildi. Düşman askerleri, ağır şekilde yaralanan ve yere düşüp bayılan Muhammed b. Mesleme'nin öldüğünü zannederek üzerindeki eşyaları alıp oradan uzaklaştılar. Çarpışmadan sonra oradan geçen bir kişinin sesini duyan Muhammed b. Mesleme bu kişiye varlığını duyurabilirdi. Müslüman olduğu anlaşılan bu kişi onu Medine'ye götürdü. L. Caetani'nin, Muhammed b. Mesleme'nin Zülkassa'ya Resûl-i Ekrem tarafından gönderilmediği, bazı bedevilerle baskın yapıp ganimet almak için gittiği ve onu Medine'ye getiren kişinin de muhtemelen müslüman olmadığı şeklindeki iddiaları (*İslâm Tarihi*, IV, 347-348) hadis ve siyer kaynaklarındaki rivayetlerle uyusmamaktadır.

Hz. Peygamber bu yapılara karşılık vermek, Medine'ye saldırmak isteyen bedevileri bundan vazgeçirmek ve çevredeki meraların güvenliğini sağlamak amacıyla aynı yılın rebîülâhîr ayının sonuna doğru (Eylül 627) Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı kırk kişilik bir kuvvetin başında aynı yere yolladı. Sabaha karşı Zülkassa'ya ulaşan Ebû Ubeyde'nin birliği burada toplanan bedevilere âniden saldırdı; kabileler ancak dağlara doğru kaçarak kurtulabildiler. Müslümanlar içlerinden birini esir alırken kaçanların geride bıraktıkları çok sayıda hayvanla eşyayı ele geçirip Medine'ye döndüler. İki gece Medine dışında kalan Ebû Ubeyde ganimet mallarını askerler arasında taksim etti; esir olarak Medine'ye getirilen kişi müslüman olunca Resûl-i Ekrem tarafından serbest bırakıldı. Medine'nin güvenliğini sağlamaya yönelik seriyyeler dizisi 6 yılının Cemâziyelâhîr ayında (Ekim-Kasım 627) Zeyd b. Hârise komutasında Benî Sa'lebe'ye karşı gönderilen Taref Seriyyesiyle devam etti. Hz. Ebû Bekir 11 yılının Cemâziyelevvel (veya Cemâziyelâhîr) ayında