T.C.
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

KEHF SÛRESİ'NDEKİ KISSALARIN RİVÂYET VE DİRÂYET TEFSİRİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ: TABERÎ VE RÂZÎ ÖRNEĞİ

ÜMMÜ İÇLİ

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. MUSTAFA ŞENTÜRK

EDİRNE 2022

Tezin Adı: Kehf Sûresi'ndeki Kıssaların Rivâyet ve Dirâyet Tefsiri Açısından Değerlendirilmesi: Taberî ve Râzî Örneği

Yazar: Ümmü İÇLİ

ÖZET

Kur'ân'ı Kerim, evrensel mesajlar içeren hidayet kaynağı ilahî kitaptır. Bundan dolayı Kur'ân'ın her asırda yeni tefsirlerinin yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur. İlk tefsir faaliyeti Hz. Peygamber (sas) tarafından başlatılmıştır. Bu dönemde oluşan rivâyetler, sonraki asırlarda tefsir çalışmalarında kaynak olarak kullanılmıştır.

Kur'ân, muhtevası açısından *itikad*, *ibadet*, *ahlak* gibi temel konular yanında *kıssalardan* da haber vermektedir. Kur'ân'ın yaklaşık üçte birine tekâbül eden kıssalar, peygamberler ve çeşitli milletlerin âkıbetlerinden bahsetmektedir.

Çalışmamızın konusu, "Kehf Sûresi'nde Bulunan Kıssalar" olacaktır. Bu kıssalar hakkında pek çok akademik çalışma yapılmış olup günümüz itibarıyla da tartışmaları devam etmekte ve bunlar her kesim tarafından ilgi duyulan konular arasında yer almaktadır. Kıssalar özelinde bakıldığı zaman, Kur'ân'da müstakil olarak bulunan *Ashâb-ı Kehf, Hz. Mûsâ-Hızır* ve *Zülkarneyn* kıssaları hakkında akademik alandaki çalışma ve tartışmalar güncelliğini korumaktadır.

Bu çalışmamızda Hicrî III-IV. yy.da yaşamış ve rivâyet tefsirinin en önemli isimlerinden Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* tefsiri ile Hicrî VI-VII. yy.da yaşamış ve dirâyet tefsirinin zirvesi kabul edilen Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı tefsirleri doğrultusunda; Kehf Sûresi'ndeki kıssalar mukayeseli olarak değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Çalışmamızda: Taberî ve Râzî'ye göre *Ashâb-ı Kehf, İki Bahçe Meseli, Hz. Âdem-İblîs, Hz. Mûsâ-Hızır* ve *Zülkarneyn* kıssalarının tefsirleri, yorumlanmasındaki ortak ve farklı yönlerine dikkat çekilerek mukayeseli bir metotla değerlendirilmiştir.

Tezimiz bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. *Giriş Bölümü*'nde çalışmanın amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynaklarına yer verilmiştir.

Birinci Bölüm, iki başlık şeklinde ele alınmıştır. İlk başlıkta, rivâyet ve dirâyet tefsir yöntemlerinin ilk dönemlerden itibaren Tefsir Usûlü kapsamında kavramsal gelişimi ve günümüze dair tartışmalı hususlarına dikkat çekilmiştir. Aynı doğrultuda *Câmiu'l-Beyân* ve *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı eserlerin tefsir yöntemlerine yer verilmiştir. Kıssalara yönelik ikinci başlığımızda ise kıssaların mâhiyeti, amacı ve tarihî gerçekliği ve kaynağı üzerindeki tartışmalara değinilmiştir.

İkinci Bölümde ise kıssalar Kehf Sûresi'ndeki sıralarına göre Taberî ve Râzî'de ayetlerin tefsiri, yöntemleri, kıraatlerin anlama etkisi, müfessirlerimizin dilbilimsel açıklamaları, kelamî, fıkhî, bilimsel izahları ile tercih ve görüşleri ele alınmıştır. Her iki müfessirimizin ayetlerin tefsirine dair ortak ve farklı yönlerine dikkat çekilmiştir. Ayrıca Taberî'nin rivâyet yöntemi ile ele aldığı *Târîhu'l-Ümem* adlı eserinden kaynak olarak faydalanılmıştır. Taberî'nin *Tefsir* ve *Tarih*inde örtüşen veya farklı bulunan rivâyetlere yer verilmiştir.

Sonuç kısmında ise mukayeseli bir biçimde Taberî ve Râzî'nin kıssalar hakkındaki farklı ve ortak görüşleri ele alınarak tespitleri ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıssa, Taberî, Râzî, Kehf Sûresi, Ashâb-ı Kehf, Hz. Mûsâ-Hızır, Zülkarneyn.

Name of Thesis: Evaluation of the Qissa in Surah of Al-Kahf in Terms of Narration and Dirayetih Tafsir: The Example of Tabari and Razi

Writer: Ümmü İÇLİ

ABSTRACT

The Koran is the divine book that contains universal messages. For his reason, it was necessary to make new interpretations of the Koran in every century. The first translation activity was started during the time of the Prophet and by him himself. The narrations formed in this period were used as a source for Koranic tafsir studies in the following centuries.

In terms of its content, the Koran informs its believers about basic issues such as creed, worship and morality, as well as stories. Encompassins a third part of the Koran, talk about the advencure of prophets and various nations.

The subject of our study will be "Qissa in the Surah Kahf." Many academic studies have been made about these qisas, and their discussions continue as of today and they are among the topics of interest to all segments. When we look at the qisas specifically the companions of the Koran who are independent in the Koran are studies and discussions in the academic field about the of qisas of Ashab al Kahf, Moses-Khidr and Dhu al-Qarnayn are still up to date.

In this study, hijri III-IV. with the interpretations of *Cami'al-Beyan an Te'wili Ay al-Quran* by Tabari, who lived in the 16th century and is the most important name of the narration commentary, the hijri VI-VII. ın line wiht the interpretations of Razi, named *Mefatih al-Gayb*, who lived in the 16th century and is accepted as the dirayetih; the qisas in the chapter of al-Kahf have been evaluated comparatively. In our study: According to Tabari and Razi, the Companions of the Kahf, The Parable of the Two Garden, Hz. Adam-Iblis, Hz. The commentaries of Musa-Khidr and Dhu al-Qarnayn

gisas were evaluated with a comparative method by drawing attention to their common and different aspects in their interpretation.

Our thesis consists of an introduction and two main parts. İn the ıntroduction the aim, scope, method and sources of the study are given.

The first chapter is handled in two titles. In the first chapter, the conceptual development of the methods of narration and dirayeh tafsir within the scope of tafsir method from the early periods and the controversial issues of today are pointed out. In the same direction, the exegesis methods of the works named Camiu'l-Beyan and Mefatihu'l-Gayb are included. In our second title on the qisas, the discussions on the nature, purpose and historical reality of the qisas are mentioned.

In the second part, the interpretation of the verses in Tabari and Razi, their methods, the effect of readings on understanding the linguistic explanations of our commentators their theological jurisprudential scientific explanations and their preferences and opinions are discussed according to the order of the qissa in the chapter of al-Kahf. The common and different aspects of both our commentators regarding the interpretation of have been taken addition, Tabari's work named Tarihu'l-Umem, which he handled with the method of narration, was used as a source. In Tabari's Tafsir and qissa there are overlapping or different narrations.

In the conslusion part, the different and common views of Tabari and Razi about the parables are discussed in a comparative way and their determinations are revealed.

Keywords: Tafsir, Qissa, Tabari, Razi, Surah, Al-Kahf, Ashab al-Kahf, Musa-Khidr, Dhu al-Qarnayn.

ÖNSÖZ

İnsanlara kıyamete kadar hidayet rehberi olacak olan Kur'ân-ı Kerîm'deki, ilahî emirlerin muradını ortaya çıkarmak için nüzûlünden itibaren Kur'ân'ı anlama çabaları yürütülmüştür. Bu sebeple Hz. Peygamber (sas), Kur'ân'ın ilk müfessiri olarak *tebliğ*, *tebyîn* ve *teşrî* görevini başlatmış, Hz. Peygamber'den sonra da *Sahâbe* (ra), *Tabiûn* ve sonraki devirlerde *selef âlimleri* Kur'ân'ın muradını anlamak için büyük çaba göstermişlerdir. Bu çalışmalar neticesinde Tefsir ilmi geleneği ortaya çıkmış bilâhare müstakil tefsir çalışmaları yapılmıştır. Böylelikle Tefsir ilmi, çağlar boyunca Kur'ân'ı anlama çabaları doğrultusunda İslâmî ilimlerin başında yer almıştır.

Kur'ân'ı anlama çabaları doğrultusunda, Kur'ân'da anlatılan kıssalar her zaman merak edilen konulardan olmuştur. Ancak Kur'ân'da kıssalara dair malumat bir tarih kitabı niteliğinde ayrıntılı bir şekilde yer almamıştır. Kıssalar, Kur'ân'ın evrensel amacına uygun olarak muhataplara ibret ve öğüt vermek için vecîz bir üslupla anlatılmıştır. İlk dönemden itibaren yazılan tefsirlerde, kıssalara dair pek çok ayrıntılı bilgiye yer verilmiştir. Aynı doğrultuda müfessirler, kıssaları ele alırlarken İslâmî kaynakların dışında isrâiliyyât rivâyetlerine de başvurmuşlardır.

Bu çalışmada; Tefsir ilminin tedvîninden itibaren dönemin ilmî şartlarını yansıtan rivâyet ağırlıklı Taberî tefsiri ile yine aklî tartışmaların arttığı, kelamî, felsefî vb. problemlerin ön plana çıktığı bir dönemde dirâyet ağırlıklı olarak kaleme alınan Râzî'nin tefsirinde Kehf Sûresi'ndeki kıssalar, mukayeseli bir çalışma ile incelenmiştir.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. *Giriş Bölümü*'nde; araştırmanın amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynakları ele alınmıştır.

Birinci Bölüm'de, Tefsir ilminin rivâyet ve dirâyet yöntemlerinin tedvîn döneminden itibaren gelişimi ve tasnîfi süreçleri ile *Câmiu'l-Beyân* ve *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı tefsirlerin yöntemlerine yer verilmiştir. Ayrıca rivâyet ve dirâyet ayrımı ve süreci ele alınmıştır. Devamında kıssaların mâhiyeti, amacı ve kıssaların tarihî gerçekliğine ve kaynağına dair meselelere dikkat çekilmiştir.

İkinci Bölüm'de, ilk olarak Kehf Sûresi'nin muhtevası ve sebeb-i nüzûlü ile ilgili genel bilgiler aktarılmıştır. Daha sonra kıssalar, Kehf Süresi'deki sıralarına göre *Ashâb-ı Kehf*, *İki Bahçe Sahibi Meseli*, *Hz. Âdem-İblîs*, *Hz. Mûsâ-Hızır* ve *Zülkarneyn* şeklinde Taberî ve Râzî'nin yaklaşımları doğrultusunda ele alınmış; müfessirlerimizin yöntemleri, tercih ve yorumları çerçevesinde ortak ve farklı yönlerine de değinilerek ilmî değerlendirmeleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç'ta çalışmayı genel bir değerlendirmeye tâbi tutarak ulaşılan kanaatler ortaya konmaya gayret edilmiştir.

Araştırma konusunun belirlenmesi, tez planının yapılması ve çalışma sürecinde tavsiye ve fikirlerinden istifade ettiğim danışman hocam Sayın Doç. Dr. Mustafa Şentürk'e, okuma sürecinde bilgilerinden istifade ettiğim Sayın Vedat Yapalak'a, araştırmalarım sırasında motivasyon ve bilgi paylaşımın ile destek olan arkadaşlarıma, bugünlere gelebilmem ve çalışma süresince yardım ve desteklerini benden esirgemeyen kıymetli aileme hürmet ve teşekkürlerimi sunarım.

Ümmü İÇLİ

Edirne - 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....I

ABSTRACT..... III

ÖNSÖZ.....V

İÇİNDEKİLER.....VII

KISALTMALAR.....X

GİRİŞ.....1

1. Araştırmanın Amacı, Kapsamı, Yöntemi ve Kaynakları.....1

I. BÖLÜM

RİVÂYET VE DİRÂYET YÖNTEMİ AÇISINDAN TABERÎ VE RÂZÎ'NİN TEFSİRLERİ VE KUR'ÂN KISSALARI

1. Rivâyet ve Dirâyet Yöntemi Açısından Taberî ve Râzî'nin Tefsirleri.....4

1.1.1. Tefsirde Rivâyet Yöntemi.....8

1.1.1.1. Rivâyet Tefsir Yöntemi Açısından *Câmi'ul-Beyân*.....11

1.1.2. Tefsirde Dirâyet Yöntemi.....15

1.1.2.1. Dirâyet Tefsiri Açısından Mefâtîhu'l-*Gayb*.....18

1.2. Kur'ân Kıssaları.....22

1.2.1. Kur'ân Kıssalarının Mâhiyeti.....23

1.2.2. Kur'ân Kıssalarının Amaçları.....24

1.2.3. Tarihî Gerçeklik Açısından Kur'ân Kıssaları.....28

II. BÖLÜM

TABERÎ VE RÂZÎ'NİN YAKLAŞIMLARI DOĞRULTUSUNDA KEHF SÛRESİ'NDEKİ KISSALAR

2.1. Kehf Sûresi ve Muhtevâsı.....37

2.1.1. Kehf Sûresi'nin Nüzûlü.....40

2.2. Kehf Sûresi'ndeki Kıssaların Taberî ve Râzî'nin Yaklaşımları Doğrultusunda Değerlendirilmesi 42
2.2.1. Ashâb-ı Kehf Kıssası 42
2.2.1.1. Ashâb-ı Kehf ve Rakîm 43
2.2.1.2. Ashâb-ı Kehf'in Kıyâmı 47
2.2.1.3. Ashâb-ı Kehf Kıssanın Hak Olarak Anlatılması 55
2.2.1.4. Ashâb-ı Kehf'in Mağaraya Sığınmaları ve Mağaranın Konumu 59
2.2.1.5. Ashâb-ı Kehf'in Mağaradaki Durumu 63
2.2.1.6. Ashâb-ı Kehf'in Uykudan Uyandırılmaları 67
2.2.1.7. Ashâb-ı Kehf'e Karşı Halkın Tutumu 71
2.2.1.8. Ashâb-ı Kehf'in Sayıları 74
2.2.1.9. İnşâallah Demenin Gerekliliği 79
2.2.1.10. Ashâb-ı Kehf'in Mağarada Kaldıkları Süre 83
2.2.1.11. Değerlendirme 87
2.2.2. İki Bahçe Sahibi Meseli 91
2.2.2.1. İki Bahçe Sahibi ve Bahçelerin Durumu 92
2.2.2.2. İki Bahçe Sahibinin İnkârı 95
2.2.2.3. Mü'min Arkadaşının Uyarı ve Tavsiyesi 96
2.2.2.4. İnkârcı Kişinin Bahçesinin Helâk Olması 99
2.2.2.5. Değerlendirme 101
2.2.3. Hz. Âdem – İblîs Kıssası 104
2.2.3.1. Değerlendirme 110
2.2.4. Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası 111
a) Hz. Mûsâ'nın Kimliğine Dair Değerlendirmeler 113
b) Hz. Mûsâ'nın Yardımcısı: Yûşa' b. Nûn 115
c) Salih Kul Hızır ile İlgili Rivâyetler 116
2.2.4.1. Hz. Mûsâ ile Yardımcısının Yola Çıkması 119
2.2.4.2. Hz. Mûsâ'nın Salih Kul ile Buluşması 126
2.2.4.3. Hz. Musa ile Hızır'ın Yolculuğu 127
2.2.4.3.1. Hızır'ın Gemiye Zarar Vermesi 131
2.2.4.3.2. Hızır'ın Çocuğu Öldürmesi 133

2.2.4.3.3. Hızır'ın Yıkılmak Üzere Olan Duvarı Düzeltmesi 138
2.2.4.4. Hızır'ın Olayların Te'vîlini Yapması 142
2.2.4.5. Değerlendirme 152
2.2.5. Zülkarneyn Kıssası.....156
2.2.5.1. Zülkarneyn Kimdir? 156
a) Zülkarneyn'in İsmi ile İlgili Rivayetler 157
b) Zülkarneyn'in Kim Olduğuna Dair Rivâyetler 159
c) Zülkarneyn'in Peygamber Olup Olmadığı ile İlgili Rivâyetler 162
2.2.5.2. Zülkarneyn'in Batı'ya Seferi 164
2.2.5.3. Zülkarneyn'in Doğu'ya Seferi 171
2.2.5.4. Zülkarneyn'in Ye'cûc ve Me'cûc'e Karşı Sed Yapması 172
2.2.5.5. Değerlendirme 184
SONUÇ 187
KAYNAKÇA.....193

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m	: adı geçen makale
as.	: aleyhisselam
b.	: bin (oğlu)
bint.	: kızı
Bkz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
edt.	: editör
Hz.	: Hazreti
ibn.	: oğlu
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
m.ö	: Milattan önce
ö.	: ölüm tarihi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
RTEUIFD	: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: sayfa
sas.	: Sallallahu aleyhi ve selem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik
trc.	: tercüme eden
trs.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
v.dğr.m.	: ve diğer müellifler
yay.	: yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı, Kapsamı, Yöntemi ve Kaynakları

Kehf Sûresi'ndeki kıssalara dair bugüne kadar pek çok akademik çalışma yapılmıştır. Ancak rivâyet ve dirâyet tefsiri açısından Taberî ve Râzî tefsirleri örneğinde mukayeseli bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma, biri rivâyet tefsirinin diğeri dirâyet tefsirinin zirvesi kabul edilen Taberî ve Râzî, örneklerinden hareketle, ilgili karşılaştırmayı yapmak amacındadır. Her iki müfessirimiz, dönemlerinden itibaren günümüze kadar tefsir ilmi açısından otorite kabul edilmeleri ve eserlerinin yazılış dönemlerinin genel kanaatlerini yansıtmaları açısından dikkate değer niteliktedir. Bu nedenle Kehf Sûresi'ndeki kıssaların günümüze kadar pek çok alanda tartışmalı konularını ortaya koymak amacıyla "Rivâyet ve Dirâyet Tefsiri Açısından Kehf Sûresi'ndeki Kıssaların Değerlendirilmesi: Taberî ve Râzî Örneği" adlı çalışmanın yapılmasına karar verilmiştir.

Taberî ve Râzî'nin hayatları hakkında daha önceden yapılmış pek çok akademik çalışma bulunmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda müfessirlerimizin hayatları hakkında bilgi verilmesi -tekrara düşmemek için- gerekli görülmemiştir.

Bu çalışmada Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* ve Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı tefsirlerinde Kehf Sûresi'ndeki kıssaların, rivâyet ve dirâyet tefsiri bakımından: Kıraat, dilbilimsel, kelamî, fıkhî ve bilimsel açıklamalarına yer verilecektir. Ayrıca müfessirlerimizin rivâyetleri değerlendirme ve tercihlerindeki ortak ve farklı noktalar ortaya konacaktır.

Taberî ve Râzî'nin tefsirleri arasında üç asır bulunmaktadır. Her iki müfessirimiz de tefsirlerine dönemlerinin ilmî kültürünü yansıtmışlardır. Dolayısıyla Taberî ve Râzî'nin yaklaşımlarını tespit etmek, dönemlerinin ilmî ve aklî gelişimlerini yansıtması bakımından önem arzetmektedir. Bu doğrultuda *Ashâb-ı Kehf, İki Bahçe Sahibi Meseli, Hz. Âdem-İblis, Hz. Mûsâ-Hızır* ve *Zülkarneyn* olmak üzere Kehf Sûresi'ndeki kıssalar mukayeseli bir şekilde ele alarak değerlendirmeler yapmak, bu çalışmanın ana gayesi olacaktır.

Tezimizin araştırma zeminini *Câmiu'l-Beyân* ve *Mefâtîhu'l-Gayb* tefsirleri bağlamında Kehf Sûresi'ndeki kıssalar oluşturmaktadır. Kıssalar ele alınırken rivâyet ve dirâyet açısından Taberî ve Râzî'nin tefsirleri incelenecektir. Ancak yeri geldikçe Taberî'nin *Târîhu'l-Ümem* adlı tarih eserinden de rivâyet ve değerlendirmelere yer verilecektir. Tezimizde Yüksek Lisans hususiyetleri kapsamında gerekli yerlerde ayrıntılı bilgiler verilecektir. Ancak kıssaların anlaşılmasına katkısı olmayan hususlar, genel mahiyetiyle ele alınarak uygun görülen yerlerde atıf yapılacaktır. Her iki eserde de müfessirlerimizin ayetleri değerlendirmedeki ortak ve farklı yorumlarına dikkat çekilecektir.

Çalışmamız için bilgi toplarken Taberî ve Râzî tefsirlerinin Arapça orijinal metinleri temin edilerek her iki tefsirde kıssaların işlenişlerini takip ettik; değerlendirme, yorum ve tercihlerde farklı ve ortak yönleri tesbit etmeye çalıştık. İki ana kaynak yanında rivâyet yöntemi usûlüne bağlı Taberî'nin *Târîhu'l-Ümem* adlı çalışmasına da yer yer müracaat ettik, Taberî'nin *Tefsir* ve *Tarih*indeki ortak ve farklı yönlerine dikkat çektik.

Kehf Sûresi'ndeki kıssalara yönelik yapılan çalışmaları öğrenmek ve kaynakça oluşturabilmek için İsam Tez, Makale, Yök Tez gibi veri tabanlarında çevrim içi katalog taraması yapılmış, Kehf Sûresi'nin kıssalarına dair akademik çalışmalar toplanmaya çalışılmış, taramaların nihayetinde: Doktora ve Yüksek Lisans tezleri, makaleleler, tebliğler, sempozyum metinleri ve alanla ilgili kitaplar temin edilmiştir. Ulaştığımız tüm kaynaklardan tezimizle en çok örtüşenleri dikkate alarak genel bir bakış açısı kazanmak için ön okumaya tâbi tutup bu okumalar nihayetinde kullanılacak bilgileri tespit ve tasnîf ederek kaynakçamız oluşturulmuştur.

Çalışmamızda istifade ettiğimiz kaynaklardan faydalanırken dolaylı alıntılama yöntemi kullanılmıştır. Bunu yaparken düşünceyi bağlamından koparmamaya dikkat edilmiş, gerekli yerlerde ise doğrudan alıntılama yöntemine başvurulmuştur.

Tezimizin planı doğrultusunda rivâyet ve dirâyet yöntemleri ile *Câmiu'l-Beyân* ve *Mefâtîhu'l-Gayb* tefsirlerini konu alan çalışmalar temin edilip incelenmiş, rivâyet ve dirâyet yöntemine ilişkin ilk dönemden itibaren konuya ışık tutacak Tefsir

Usûlü kitaplarına başvurulmuştur. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin *el-Mukaddime'si*, Zerkeşî'nin *el-Burhân'ı*, Suyûtî'nin *el-İtkân'ı*; muâsır müelliflerden Zürkânî'nin *Menâhil'i* ve Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı çalışmaları sayılabilir. Her iki tefsirin tefsir yöntemlerine dair alanda yazılmış İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi I-II* ve *Tefsir Usûlü*, Muhsin Demirci'nin *Tefsire Giriş* ve *Konulu Tefsire Giriş* adlı çalışmaları ile tezler ve makalelerden istifade edilmiştir. Kur'ân kıssalarının amaç ve gayeleri bağlamında Mustafa Öztürk'ün *Kıssaların Dili* ve *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti,* tarihî gerçeklik çalışmaları doğrultusunda Muhammed Halefullah'ın *el-Fennu'l-Kasasî*'si, Şehmus Demir'in *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik,* M. Said Şimşek'in *Kur'ân Kıssalarına Giriş,* kitaplarına başvurulmuştur. Ayrıca konu ile ilgili İdris Şengül'ün *"Kur'ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi"* ve *"Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri"* adlı makalelerine yer verilmiştir.

Tezimizin ana bölümü; Ashâb-ı Kehf, İki Bahçe Sahibi Meseli, Hz. Âdem-İblis, Hz. Mûsâ-Hızır, Zülkarneyn kıssalarına yönelik Taberî ve Râzî'nin orijinal metinlerinden yola çıkarak ele alınmış, yeri geldikçe Râzî'nin bir heyet tarafından tercüme edilen *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb* adıyla Huzur Yayınevinden çıkan tercümesine başvurulmuştur. Kıssaların anlaşılmasında çalışmamıza ışık tutacak Doktora, Yüksek Lisans tezleri ve makalelere yer verilmiştir. Ayrıca ayetlerin meâli için çalışma boyunca *Kur'ân Yolu* ve *Safvetü't-Tefâsir* adlı çalışmalara başvurulmuştur.

I. BÖLÜM

RİVÂYET VE DİRÂYET YÖNTEMİ AÇISINDAN TABERÎ VE RÂZÎ'NİN TEFSİRLERİ VE KUR'ÂN KISSALARI

1. Rivâyet ve Dirâyet Yöntemi Açısından Taberî ve Râzî'nin Tefsirleri

Kur'ân'ı Kerim, Allah tarafından Hz. Muhammed'e (sas) Cebrail (as) vasıtasıyla indirilen ve kıyamete kadar insanlara rehber olacak evrensel bir hidayet kaynağıdır. Dolayısıyla Kur'ân'ın her çağda tefsirine ihtiyaç duyulmaktadır. Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Muhammed, ayetleri *teblîğ*, *tebyîn* ve *teşrî* görevini ikâme etmiştir. Aynı zamanda Hz. Peygamber devrine ve Kur'ân'ın nüzûlüne şahitlik eden Sahâbe (ra), tefsir girişimlerinde bulunmuştur. Sahâbe devrini takip eden Tabiûn da Sahâbe'nin rahle-i tedrisinden geçtiği için tefsirde otorite kabul edilmişlerdir.

Kur'ân tefsirini İbn Abbâs (ö. 68/687-88), dört kısma ayırmıştır: *Birincisi*, Arapların kendi dilleri olması hasebiyle anladıkları tefsir. *İkincisi*; haram, helal gibi herkesin bilmesi gereken tefsirdir. *Üçüncüsü*; sadece âlimlerin bildiği tefsir, *dördüncüsü* ise Allah'tan başka kimsenin bilmediği tefsirdir.[1] Bu son kısımdaki Allah'tan başka kimsenin bilmediği tefsir; müteşâbih ayetler, rûhun mâhiyeti ve kıyamete dair haberler yer almıştır. Zerkeşî'ye göre bunları bildiğini iddia eden kimse, yalancı kabul edilmiş ve İbn Abbas'ın bu taksîmâtı âlimler tarafından da kabul görmüştür.[2]

Kur'ân'daki ayetlerin tefsiri; Hz. Peygamber'in tebyîni veya Sahâbe, Tabiûn ve Selef âlimlerinin re'y ve ictihadlarına[3] dayanmıştır. Bu yorumlar daha sonraki dönemlere rivâyet ile nakledilmiştir. Seleften gelen bu rivâyetlerin bazıları olduğu

---

[1] Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el- Burhân fî 'Ulumi'l-Kur'ân*, c: 2, 1. Baskı, Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1957/ 1376, s. 164; Takıyuddîn İbn Teymiyye, *Mukaddimetü fî Usûli't-Tefsîr*, Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, 1980/ 1490, s. 50.

[2] Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 164; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996, s. 118.

[3] Re'y; görmek, bilmek ve inanmak anlamıdadır. İctihad ise çalışmak, güçlüklere göğüs germek ve çaba sarfetmek gibi anlamlara gelir. İstılahi olarak zannî şer'i hükümlerden delil elde etmek için bütün gücünü sarfetmektir. Ayrıca Re'y ictihad anlamında da kullanılmaktadır. Geniş bilgi için Bkz: Mustafa Çetin, *Tefsirde Dirayet Metodu,* Zemzem Yay., trs, s.125.

gibi aktarılırken bazıları re'y yoluyla nakledilmiştir. Buradan anlaşıldığına göre nakledilen haberler rivâyet yoluyla olduğu gibi aynı zamanda dirâyet metodu eklenerek sürdürülmüştür. Dolayısıyla bu iki tefsir tamamen birbirinden ayrı değildir. Rivâyet tefsirlerinde re'y ve ictihada dayalı dirâyet olabildiği gibi dirâyet tefsirlerinde de rivâyetler bulunmaktadır.[4] Buradan hareketle ayetlerin tefsirinde başvurulan kaynaklara göre rivâyet ağırlıklı ve aklî muhakemeye dayanan yorumlama faaliyetlerinin yer aldığı dirâyet ağırlıklı tefsirler görülür.[5] Tefsir, yazıya geçirildiği tedvîn döneminden sonra rivâyet ve dirâyet yöntemi şeklinde gelişim göstererek İslam coğrafyasının kültür ve medeniyetine katkı sağlamıştır.[6]

Tefsir, yaklaşık Hicrî VIII. asra gelene kadar rivâyet ve dirâyet şeklinde bir ayrıma tâbi tutulmadan önce Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabaları Hz. Peygamber döneminden itibaren sadece "tefsir" olarak adlandırılmıştır.[7] VIII. asra gelindiği zaman ise İbn Teymiyye (ö. 728/1327), Kur'ân tefsirinin en güzelinin; Kur'ân'ın Kur'ân'la, Sünnet'le, Sahâbe ve Tabiûn sözleriyle yapılması olduğunu söyleyerek mücerred re'y ile yapılan tefsirleri için haram hükmü verir.[8] Ancak İbn Teymiyye'nin eseri incelendiğinde mücerred re'yden kastının dilbilim ve şer'î konularda bilgisi olmayanları kapsadığı anlaşılmıştır. İbn Teymiyye, bizzat kendisi rivâyet-dirâyet ayrımı yapmasa da onun ele aldığı taksîmâtın daha sonraki âlimleri etkilediği görülmüştür.[9]

İbn Teymiyye'den sonra Zerkeşî (ö. 794/ 1391) ve benzer ifadelerle Suyûtî (ö. 911/1505) tefsiri: Sünnet, Sahâbe sözleri, Arap Dili ve Re'y diye dört kaynağa ayırmışlardır. Bu anlayış yaklaşık dört asır devam etmiştir. Muâsır müelliflerden Zürkânî (ö. 1376/1948) ise tefsiri: *Menâhilü'l-İrfân* adlı eserinde "et-tefsîr bi'l-me'sûr", "et-tefsîr bi'd-dirâyet" ve "et-tefsîr bi'l-işâre" olarak üçlü bir tasnîf ile ele almıştır.[10] Bu taksîmi daha sonraki müelliflerden ez-Zehebî (ö. 1399/1978) *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde "rivâyet" ve "dirâyet" tefsiri şeklinde iki kısımda ele

[4] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 118.
[5] Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *DİA*, TDV Yay., c. 40, İstanbul, 2011, s. 285.
[6] Muhsin Demirci, *Tefsire Giriş*, 3. Baskı, TDV, İsam Yay, Ankara, 2018, s. 71.
[7] Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, 3. Baskı, İFAV Yay., İstanbul, 2017, s. 34.
[8] İbn Teymiyye, *el-Mukaddime*, s. 39-46.
[9] İbn Teymiyye, *el-Mukaddime*, s. 50; Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", *Bilimname V*, c:2, Sayı: 5, 2004, s. 48.
[10] Muhammed Abdulazîm ez- Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kurân*, 3. Baskı, c: 2, s. 11.

almıştır.[11] Tefsir Usûlü kitaplarında da tefsir, aynı taksîmâtla tasnîf edilegelmiştir.[12] Ayrıca Re'y Tefsiri de *memduh* (câiz) ve *mezmûm* (câiz olmayan) olarak iki kısımda ele alınmıştır. "Rivâyet" ve "dirâyet" adlandırılması da *me'sur* ve *re'y* kavramlarına mukâbil, yakın dönemde kullanılmaya başlanmıştır.[13]

Yukarıda ele aldığımız genel bilgiler çerçevesinde Hz. Peygamber'den başlayarak Sahâbe, Tabiûn ve Selef âlimlerinin aktardıkları rivâyet malzemeleri hem rivâyete dayalı hem de dirâyete dayalı bir şekilde aktarılmıştır. Hicri VIII. asra kadar tefsir faaliyetlerinde herhangi bir taksâmâtın yapılmadığı görülmüştür. Ancak İbn Teymiyye, mücerred re'y ile yapılan tefsir faaliyetlerine tepki göstermiştir. Buradan anladığımız kadarıyla Hicrî VIII. asırdan önce de re'ye dayalı tefsir faaliyetleri yapılmakla birlikte, günümüzde kullandığımız "rivâyet" veya "dirâyet" şeklinde bir taksîmât bulunmamaktadır.

Günümüzde "rivâyet" ve "dirâyet" tasnîfinde kullanılan yöntemler ile konuya bakılacak olursa rivâyet tefsirinde; Kur'ân'ın Kur'ân'la, Sünnet'le, Sahâbe ve Tabiûn'dan gelen haberlerle tefsir edilmesi şeklindeki tanım yer almaktadır. Bu tanım üzerinden konuya ayrıntılı bakılacak olursa rivâyet ve dirâyet tasnîfinin gerekli olup olmadığı anlaşılacaktır. Aşağıda bu yöntemlere dair bilgileri ele alacağız.

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, rivâyet tefsiri tasnîfinde yer almıştır. Ancak müfessirlerin Kur'ân'ın yine Kur'ân ile tefsirinde ayetler arasındaki bağlantıyı kurarak kendi dirâyetleri doğrultusunda yapmışlardır. Bu doğrultuda bakıldığında dirâyet tefsirinin en önemli temsilcisi Râzî'nin tefsirinde Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir uygulamasının, rivâyet tefsirinin zirvesi olan Taberî'nin tefsirinden daha fazla olduğu görülmüştür. Aynı şekilde kelâmî mezhepler gibi çeşitli konularda müfessirlerin delil olarak kabul ettikleri ayetleri, başka ayetlerle tefsir etmeleri de yine müfessirin dirâyeti ile olmuştur.[14]

---

[11] Muhammed Hüseyin ez- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfesirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, c: 1, s. 112,183.
[12] Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 34-35.
[13] Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: 4, sayı: 8, 2015, s. 141.
[14] Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 55-56.

Müfessirler, Hz. Peygamber'den Kur'ân tefsirine dair gelen hadisler ile ayetlerin tefsirini kendi re'yleri ile yapmışlardır. Aynı şekilde Tabiûn'dan gelen haberlerde de yine müfessirler kendi dirâyetleri ile bağlantı kurarak tefsir faaliyetini sürdürmüşlerdir. Netice itibarıyla bu yöntemlerin rivâyet tefsiri olarak kabul edilmesi sorunlu görülmüştür.[15]

Bu açıklamalarda görüldüğü gibi rivâyet tefsirinin kaynakları içerisinde yer alan Kur'ân ayetleri, hadisler, Tabiûn'dan gelen haberler ile müfessirler kendi dirâyetleri doğrultusunda Kur'ân'ın tefsir faaliyetinde bulunmuşlardır. Müfessirin elindeki rivâyet malzemesini salt rivâyet şeklinde tefsirine aktarmamış, ayrıca kendi dirâyeti doğrultusunda tefsir girişiminde bulunmuştur.

Rivâyet tefsiri açısından ele aldığımız sorunlar "dirâyet tefsiri" için de geçerlidir. Müfessirin; fıkhî, kelâmî ve dilsel yönden daha önceki âlimlerden rivâyetleri aktardığı durumlarda kendi dirâyeti söz konusu olmaz. Dirâyet tefsiri açısından bakıldığı zaman da dirâyetin rivâyetten bağımsız olması düşünülemez. O halde ister rivâyet tefsir yöntemi olsun ister dirâyet tefsir yöntemi olsun, akıl rivâyetleri değerlendirmede büyük role sahiptir. Bu sebeple rivâyet ve dirâyet yöntemi tasnîfinin öze ilişkin olmayıp pratik amaçlı tasnîfe yönelik bir ayrım olması mümkündür. Bu tasnîfin; rivâyetleri Hz. Peygamber ve Sahâbe'ye dayandırma çabası, müfessirlerin kendi görüşlerini sağlamlaştırma amacı, rivâyet tefsirinin daha iyi bir yol olduğunu yaymaya çalışmaları veya müfessirin kendi görüşlerini daha ayrıcalıklı rivâyetlerle destekleyerek itibar görme amaçlarına dayanması muhtemeldir.[16]

Görüldüğü gibi Rivâyet ve dirâyet tefsiri yöntemlerinin birbiriyle çok yakın münasebeti bulunmaktadır. Rivâyet tefsiri kaynağı kabul edilen Kur'ân, akıl ve tefekkür kitabıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in uygulamalarından nakledilen haberlerde de akıl ve ictihâd ile tefsir edilenler çoğunluktadır. Nitekim her iki tefsir yöntemi de birbirinden ayrılmayacak şekilde birbirine bağlıdır. Bu doğrultuda rivâyet tefsiri seleften sahih rivâyetler ile nakledildiği kadar makbul, dirâyet tefsiri de Kur'ân'ın ve

[15] Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımı", s. 56-57.
[16] Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımı", s. 58-59.

Hadislerin ruhuna uygun şartları taşıyarak tefsir yapıldığı zaman memduh kabul edilmektedir.[17]

Yukarıda ele aldığımız bilgiler doğrultusunda, rivâyet ve dirâyet tefsir yönteminin ikiye ayrılması itibarîdir. Bu taksîm muâsır müelliflerden Hüseyin ez-Zehebî'den sonra yaygınlaşmıştır. Rivâyet tefsirini, dirâyet tefsiri karşısında bir tefsir türü olarak kabul etmek ilmî açıdan çok uygun görülmemektedir. Seleften gelen rivâyetlerin hiç ayrım yapmadan aktarılması rivâyet yöntemi olarak değerlendirilebilir. Ancak onlara ait rivâyetlerin pek çoğunun da dirâyete dayandığı bilinmelidir.[18]

Tüm bu izahlardan sonra rivâyet ve dirâyet tasnîfinin anlamaya yönelik bir pratik tasnîf olduğunu düşünmek mümkündür. Zira insanın zihni, olay ve olguları idrak ederken tasnîflere ayırır. Tasnîfler arasında ihtilaflar varsa bu ihtilafları en asgâriye indirmek gerekir. Bu nedenle rivâyet ve dirâyet ayrımının anlamaya yönelik faydalı bir ayrım olduğunu söylemek mümkündür.[19]

Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın tefsir faaliyeti herhangi bir tasnîfe dayandırılmadan başlamış aynı şekilde Sahâbe ve Tabiûn döneminde de devam etmiştir. Hicri VIII. asra kadar tefsir çeşitlerinden rivâyet ve dirâyet şeklinde bahsedilmediği görülmüştür. İbn Teymiyye'nin re'y ile tefsir yöntemine karşı tavrı sonrası devam eden asırlarda tefsir; *rivâyet*, *dirâyet* ve *işârî* tefsir şeklinde taksîmât ile ele alınmıştır. Muâsır müelliflerimiz de tefsiri; *rivâyet* ve *dirâyet* olarak iki kısımda ele almışlardır.

Sonuç itibariyle rivâyet ve dirâyet tasnîfinin pratik amaçlı olduğu ve bu tefsir yöntemlerinin birbirinden mutlak olarak ayrı olmadığı söylenebilir.

1.1.1. Tefsirde Rivâyet Yöntemi

Rivâyet veya diğer adıyla me'sûr tefsir yöntemi; Kur'ân ayetlerini Kur'ân, Hz. Peygamber'in sünneti, Sahâbe sözleri ve Tabiûn haberleri, Arap dili ve Cahiliye

[17] Mustafa Çetin, *Tefsirde Dirayet Metodu*, s. 130-131.
[18] Muhammed Aydın, " 'Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, 2009. s.20.
[19] Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", s. 58.

şiiri ile tefsir etmek olarak tanımlanmıştır.[20] Tabiûn haberlerini bazı âlimler rivâyet tefsiri kapsamında değerlendirirken bazı âlimler bundan imtina etmiştir.[21] Bu tanım doğrultusunda rivâyet tefsirinin kaynaklarını: Kur'ân, Sünnet, Sahâbe ve Tabiûn haberleri ile her müfessirin başvurabileceği dilbilimsel tefsir yöntemi, Arap dili ve cahiliye şiiri şeklinde görmek mümkündür.[22]

Zerkeşî, *el-Burhân* adlı eserinde Kur'ân'ın tefsirini Hz. Peygamber'den nakil, Sahâbe kavli, Arap dili, re'y ve ictihad şeklinde tanımlamıştır.[23] Kur'ân'ı en güzel tefsir etme yolunun ise Kur'ân'ın Kur'ân ve Sünnet ile tefsir etmek şeklinde olacağını belirtmiştir.[24] Suyûtî de *"el-İtkân"* adlı eserinde benzer tanımlamalarda bulunmaktadır.[25]

Muâsır müelliflerden Zürkânî ve Zehebî, *et-tefsîru bi'l-me'sûr* tâbiri ile Kur'ân nasslarını, Allah'ın muradını beyân edecek şekilde Kur'ân'ın diğer Kur'ân ayetleri, Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tabiûn'dan gelen haberler ile tefsir şeklinde açıklamışlardır. Ancak Tabiûn'dan gelen haberlerin me'sûr sayılamayacağı itirazları bulunmakla birlikte bu haberlerin de me'sûr tefsir kısmında kabul edildiğini izah etmişlerdir.[26]

Et-tefsiru bi'l-me'sûr adıyla ele alınan rivâyet tefsirinin birinci kaynağı Kur'ân'ın Kur'ân ayetleri ile açıklanmasıdır. Bu tefsir yöntemi ile ilgili olarak *"* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ/ *Sonra onu açıklamak yine bize düşer"* [27] ayetinde, Kur'ân'ın Allah tarafından yine Kur'ân ile beyân edildiği görülmektedir. Ayetlerin birbirini tefsir

[20] Muhsin Demirci, *Tefsire Giriş*, s. 71; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 40; İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara, 2015, s. 558; Abdülhamit Birışık, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmi İlimlerle İlişkisi", *İslâmi İlimlerde Metedoloji / Usul-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, İstanbul, 2014, s. 71.
[21] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 118.
[22] Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 40.
[23] Zerkeşî, *el-Burhân*, c: 2, s. 156-161.
[24] Zerkeşî, *el-Burhân*, c: 2, s. 175.
[25] Celaleddin es-Suyûtî, *el- İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebû Fâdl İbrahîm, 1974, c. 4, s. 200; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 40.
[26] Zürkânî, *Menâhil*, s. 12-13; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, s. 112.
[27] Kıyâmet 75/ 19.

etmesi Hz. Peygamber'in açıklamaları ile *mutlakın takyîdi*, *mücmelin tafsîli, umumun tahsîsi* şeklinde gerçekleşmiştir.[28]

Rivâyet tefsirinin önemli ikinci kaynağı, Hz. Peygamber'in sünnetidir. Hz. Peygamber, vahyedilen ayetleri muhataplara okuyarak ayetleri tebliğ etmiş ve amelî hükümlerde açıklamalarda bulunmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber, Kur'ân'ın bir kısmını tefsir etmiştir.[29]

Sahâbe'den gelen haberler rivâyet tefsirinde üçüncü kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Sahâbe; vahyin nüzûlünde ayetlerin maksadına vâkıf olmuşlar, bu doğrultuda ayetlerin iniş biçimlerine, kimler hakkında ve ne zaman indiğine eş zamanlı olarak şahit olmuşlardır. Ayrıca Kur'ân'ın kullandığı dil, Sahâbe'nin sosyal, siyasal ve ahlakî alanlardaki bilgilerini içermektedir. Dolayısıyla Sahabe, Hz. Peygamber'in uygulamalarını ve ayetleri tebyîn edişini bizzat müşâhede ettiği için Kur'ân'ın tefsirinde kaynak olarak kabul edilmiştir.[30]

Aynı şekilde Tabiûn da Sahâbe'nin uygulamalarını gözlemlemiş ve onların rahle-i tedrisinde yetişerek elde ettikleri bilgileri sonraki nesillere aktarma görevi üstlenmiştir. Yukarıda ele aldığımız üzere Tabiûn ilk üç kaynağı kullanarak Kur'ân'ı daha ziyade dilbilimsel açıdan tefsir etmeye çalışmış bu sebeple rivâyet tefsirinde tartışmalı da olsa kaynak olarak kabul edilmiştir.[31]

Ele aldığımız rivâyet tefsirine yönelik bu dört kaynağa ilaveten Arap dili ve şiirinin çok önemli bir yeri vardır. Çünkü Kur'ân, apaçık bir Arapça ile indirilmiştir.[32] Müfessirler; ayetlerin tefsirinde lügat, sarf, iştikak, nahiv, belâgat ve diğer dilbilimsel metotlar ile Arap atasözleri ve darb-ı meselleri kullanagelmişlerdir. Bunların yanında Arapların sosyal ve ahlakî davranışları, dinî inançları, tarihî

[28] Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 40.
[29] Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*. s. 40-41.
[30] Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş,* s. 41; Abdülhamit Birışık, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslamî İlimlerle İlişkisi", s. 71; Ömer Faruk Yavuz, "Rivayet ve Dirayet Bağlamında Sahâbe Tefsiri", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu*, Sivas, 2015, s. 164.
[31] Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 41; Abdülhamit Birışık, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslamî İlimlerle İlişkisi", s. 71.
[32] Bkz. Yusuf 12/ 2; Nahl 16/103; Şu'arâ 26/ 193-195; Fussilet 41/ 3; Zuhruf 43/3.

günleri, savaşları, gelenekleri, edebiyatları, örf ve adetleri hakkında malûmât içeren Arap şiiri, Kur'ân tefsirinde kaynak olarak önemli bir yer tutmaktadır.[33]

Taberî'nin (ö. 310/923), *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsiri, hem metot ve muhteva hem de rivâyet zenginliği ile temel kaynaklardan biri kabul edilmiştir.[34] Çalışmamızda rivâyet tefsiri olarak kabul gören *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsirin yöntem ve içeriği hakkında bilgi verilecektir.

1.1.1.1. Rivâyet Tefsir Yöntemi Açısından *Câmi'ul-Beyân*

Taberî'nin *Câmi'ul-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân* adlı eseri rivâyet yöntemi açısından derli toplu yazılmış en meşhur tahlilî tefsirlerden birisidir.[35] Taberî, tefsirinin tam adını, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* adlı tarih eserinde beyân etmiştir.[36] Taberi, Batı'da daha çok tarih eseri ile şöhret kazanmış Doğu'da ise İslâmî ilimler ve tefsirde temâyüz etmiştir. Taberî'nin hayatı ve eserlerini ele alan müellifler onun kıymetini bildiren pek çok rivâyet nakletmişlerdir. Taberî'nin *Tefsir* ve *Tarih* eseri tarihî rivâyetler bakımından hem Doğu hem de Batı'da bir hazine ve mükemmel bir kaynak kabul edilmiştir.[37] Taberî, *Tarih*inin mukaddimesinde bu eseri şöyle takdîm etmiştir:

> "Kitabımı gözden geçirenler bilsinler ki, naklettiğimiz her bilgi ve haberin pek azı hariç aklî deliller ile bulunabilecek haberler olmayıp ancak senedleriyle râvilerini gösterdiğim haberlere dayanmaktadır. Geçip gidenlerin haberleri akıl ile değil, ancak rivâyetler ile bilinebilir. Naklettiğimiz rivâyetleri doğru bulmayıp inkâr edenler bilsinler ki, bu tarafımızdan uydurulmuş olmayıp râvilerce bize nakledilmiştir. O haberler, nasıl nakledilmiş ise biz de aynı şekilde aktarıyoruz." [38]

Taberî, *Tarîhu'l-Ümem* adlı eserindeki bu mukaddime ile tefsirinde aktardığı rivâyetlere karşı duruşu hakkında bize ipucu vermektedir. Taberî, tefsirinde ilk üç asırdaki rivâyetleri nakletmede seçici olmayıp bilakis bütün rivâyetleri naklederek bu

---

[33] Muhsin Demirci*, Konulu Tefsire Giriş,* s. 41-42.
[34] İsmail Cerrahoğlu, "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân", *DİA*, TVD Yay,. c: 7, İstanbul, 1993, s.105-106.
[35] Ali İhsan Özdemir, "Ebû Ca'fer et-Taberî ve "Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân" Adlı Tefsirinin Özellikleri," *İslâmî Araştırmalar*, c: XIV, sayı: 1, 2001, s. 50.
[36] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2014, c: I s. 61; Ali Ekber Babai, "Taberî Tefsiri ve Tefsir Metodu", *Misbah: İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi*, c: III, sayı: 7-8, 2014, s. 27.
[37] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 130-131.
[38] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c: I, s. 6.

dönemin bir nevi fotoğrafını çekmiştir. Ele aldığı rivâyetlerde İslâm'ın genel prensiplerine uygun rivâyetler barındırmakla birlikte mitolojik ve hatta akıl ve mantık dışı rivâyetlerin de bulunduğu görülmektedir. Taberi'nin bu rivâyetlerin tamamının doğruluğuna inandığı düşünülmemelidir. Nitekim aktardığı rivâyetlerde tercihlerde bulunması, bu görüşün doğrulunu kanıtlar durumdadır. Dolayısıyla onun naklettiği tüm rivâyetlerin doğruluğunu kabul eden bir yaklaşımda olmadığı düşünülebilir. Ayrıca Taberî'nin isrâiliyyât rivâyetlerine bakışını da bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür. Taberî'nin isrâiliyyât rivâyetlerinde iki sebeple sorumlu olmadığı söylenebilir. *Birincisi*: Taberî, bu rivâyetleri isnâdlı olarak vermiştir. Hadis Usûlü ve ilimlerinde olduğu gibi, bir rivâyet isnâdlı şekilde verildiği zaman sorumluluk rivâyet edene değil karşı karşıya gelen muhataba yüklenir. *İkincisi* ise Taberî bu eseri âlimler için yazmıştır. Bu faaliyetin Hadis ilmindeki gibi zayıf ve mevzû tüm rivâyetlerin kayıt altına alınması çabası olduğunu düşünmek mümkündür.[39]

M. Said Şimşek, Taberî'nin İslam'la bağdaşmayan isrâliyyât rivâyetlerinin bir kısmını eleştirdiğini ancak büyük bir kısmını eleştirmeden senedlerini zikretmekle yetindiğini söylemiştir. Taberî'nin rivâyetlerin tamamını sened zinciri ile nakletmesinden dolayı sorumluluğun okuyucuya ait olduğu söylenmiştir. Bu doğrultuda Şimşek, Taberî'nin İslam'la bağdaşmayan rivâyetleri zikredip eleştirmemesini eksiklik olarak görmüştür.[40]

Taberî, *Tefsir*inde ele aldığı mukaddimesinde eserin yöntem ve muhtevesına değinmiştir.[41] Mukaddimede: Kur'ân'ın Arap dili ile nâzil olduğu diğer sözlere üstünlüğü[42], tefsir, te'vîl ve yedi harfin mâhiyeti[43], Kur'ân'ın re'y ile tefsiri[44], re'y ile tefsiri câiz gören ve görmeyenlerin görüşleri[45], tefsirle meşgul olan Sahâbe gibi

[39] Mehmet Akif Koç, "Taberî Tefsirini Anlamak Üzerine-I" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: 51, sayı: 1, 2010, s. 81-82.
[40] M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993, s. 137.
[41] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1412/1992, c. I, s. 28-73.
[42] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 29-30.
[43] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 56-57.
[44] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 58-59.
[45] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 62-64.

çeşitli konuları[46] ele almıştır. Kur'ân'ın isimleri, sûre ve ayetler hakkında bilgiler vermiştir.[47] Taberî, mukaddimesinde özellikle Kur'ân'ın Arapça olarak indirilişi üzerinde durarak Kur'ân'da Arapça'dan başka kelimelerin bulunmadığını söylemektedir. Ona göre Kur'ân'da Arapça olmadığı iddia edilen kelimeler lafız ve mana olarak Arapça ile uyuşmuş ve Kur'ân'ın nüzûlünden önce Arapçalaşmıştır. Taberî, ayrıca Kur'ân'da bu kelimelerin sayılarının az olduğunu belirterek bunların Kur'ân'ın Arapça olarak indirildiği gerçeğini zayıflatacak konumda bulunmadığını söylemektedir.[48]

Taberî, ayetlerin tefsirinde ilk önce Hz. Peygamber'den gelen haberleri daha sonra Sahâbe ve Tabiûn'dan gelen rivâyetleri nakletmektedir.[49] Vehb İbn Münebbih[50] (ö. 114/732) ve İbn İshâk'tan (ö. 151/768) tarihî bilgiler rivâyet ettiği görülmektedir.[51] Taberî, Vâkıdî (ö. 207/823), Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) ve Mukâtil b. Süleyman'dan (ö. 150/767) *Târîhu'l-Ümem* eserinde çokça alıntı yaptığı halde hadis tenkitçileri tarafından itham edildikleri gerekçesiyle bu âlimlerden gelen rivâyetlere tefsirinde yer vermemiştir.[52] Ancak Taberî'nin *Tefsir*inde Muhammed b. Sâib el- Kelbî'nin rivâyetlerine az da olsa atıfta bulunduğu tespit edilmiştir.[53] Buradan anlaşıldığına göre Taberî'nin *Tefsir*inde naklettiği rivâyetlerde *Tarih*ine göre daha titiz davranmıştır.

Taberî, ayetlerin kısa bir tefsirinden sonra kelimelerin izâhını yapmıştır. Onun tefsirinde İbn Abbas, kelimelerin izahında ilk müracaat kaynağı olarak özel bir öneme sahiptir.[54] Kûfe ve Basra nahiv âlimlerine büyük önem vermiştir. Kelimelerin izahında sarf ve nahiv dil kurallarına değinerek bunları ayetlerin daha iyi anlaşılması

---

[46] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. I, s. 60-61; 65-66.
[47] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. I, s. 67-73.
[48] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. I, 35-52; İsmail Cerrahoğlu, "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân", s. 105; Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 2008, s. 23-39.
[49] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 3-4.
[50] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 5.
[51] Örnek olarak Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 23-25.
[52] İsmail Cerrahoğlu, "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, s. 105.
[53] Mustafa Yasin Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması*, (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 2020, s. 283-284.
[54] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 311; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II,* s. 129.

için bir vasıta olarak görmüştür.[55] Bazen hiçbir nakilde bulunmadan bu alanda maharetini gösterdiği olmuştur.[56] Taberî, ayetlerin kıraatlerine değinmiş, ihtilafları zikrederek tercihini belirtmiştir. Ayetin kıraat farkıyla kazandığı yeni manalara dikkat çekmiştir.[57] Ayrıca Taberî, kelimelerin izâhında Arap Câhiliye şiirinden bolca nakilde bulunarak tefsir ettiği kelimenin cahiliye döneminde hangi anlamda kullanıldığını ortaya koymuştur.[58]

Taberî'nin en önemli özelliklerinden biri; tefsirinde naklettiği rivâyetleri isnâd zinciri ile vermiş olmasıdır. Bir kelimenin isnâdında farklı râviler yer almışsa bunu da ayrı bir varyant ile nakletmiştir.[59]

Taberî, muhaddislerin hadisin tedvîn zamanından beri uyguladıkları isnâd sistemi ile döneminin özelliğini yansıtmıştır. Taberî'nin bu tutumu isnâd zincirindeki râvilerin araştırılması için de araştırmacılar için bir kaynak teşkil etmiştir. Taberî, isnâd uygulamasında senedleri sahih veya zayıf diye tenkid etmemiş, bunu okuyucuya bırakmış ancak yeri geldikçe râviler hakkında cerh ve ta'dîl ilminde olduğu gibi bilgiler vermiştir. Taberî'nin tefsirinde uyguladığı isnâd sistemi, zamanla müfessirler tarafından terk edilmiş böylece tefsire zayıf ve uydurma rivâyetlerin girmesi söz konusu olmuştur.[60]

Sebeb-i nüzûl konusunda Sahâbe ve Tabiûn'dan gelen rivâyetleri nakletmiştir. Nüzûl bilgilerini, ayetin anlaşılması ile alakası olmasa da tarihî bilgiler çerçevesinde zikretmiştir.[61] Ancak Taberî bu yaklaşımı ile eleştirilmiştir.[62] Taberî'nin bu yaklaşımını tarihçi kimliği açısından değerlendirmek mümkündür.

Taberî, tefsirinde isrâiliyyât rivâyetlerine yer vermiştir.[63] Aslında tefsirinin geneline bakıldığı zaman isrâiliyyât rivâyetleri çok değildir.[64] Tefsirde, kıssalar

[55] Ali İhsan Özdemir, "Ebû Ca'fer et-Taberî", s. 151-152.
[56] Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, s. 47.
[57] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.VIII, s. 326-328; Ali İhsan Özdemir, "Ebû Ca'fer et-Taberî", s. 151-152.
[58] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.VIII, s. 317; Ali İhsan Özdemir,"Ebû Ca'fer et-Taberî", s. 152.
[59] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.VIII, s. 319-320.
[60] Ali İhsan Özdemir, "Ebû Ca'fer et-Taberî", s. 152-153.
[61] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 4- 17.
[62] Ali İhsan Özdemir, "Ebû Ca'fer et-Taberî", s. 153.
[63] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. X, s. 109-111.
[64] Ali İhsan Özdemir, "Ebû Ca'fer et-Taberî", s. 153.

bölümünde isrâiliyyât rivâyetlerinin daha çok yekûn tuttuğu görülmüştür. Bu çalışmada kıssalar çerçevesinde isrâiliyyât rivâyetleri hakkında Taberî'nin genel tavrı yeri geldikçe ele alınacaktır.

Fıkıhta müstakil mezhep sahibi olan Taberî, fıkhî ayetlerin tefsirinde mezheplerin görüş ve tartışmalarını zikrettikten sonra kendi görüşlerine yer vermiştir.[65] Kelâm meselelerinde de Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunarak Mu'tezile'nin pek çok görüşüne itiraz etmiştir.[66]

Taberî'nin tefsiri, araştırmacılar tarafından rivâyet tefsirlerinin temel eseri kabul edilmiştir. Ancak az da olsa ayetlerin tefsirinde kendi görüş ve tercihlerini beyân ettiği için Taberî'nin tefsirinin "dirâyet tefsiri" kategorisinde yer aldığını söyleyenler bulunmaktadır. Bu eseri, dirâyet tefsirlerinin ilmî yapıya kavuşmasını sağlayan eser kabul edilerek "dirâyet ağırlıklı tefsir" kabul edenler de bulunmaktadır.[67] Taberî her ne kadar aklî izah ve tercihlerde bulunsa dahi sahih haberlere ters düşmemeye özen göstermiştir. Bu sebeple Taberî'nin tefsirini "rivâyet ağırlıklı tefsir" kabul etmek mümkündür.[68]

Taberî'nin tefsirinde ilk üç asrın tefsir geleneğini yansıtmış, isnâd sistemini titizlikle kullanmış ve kendi görüş ve aklî izahlarını sahih nakle bağlı kalarak aktarmış olması bu eserin salt rivâyet tefsiri olarak kabul edilmesini mümkün kılmamaktadır. Taberî'nin kullandığı yöntem, kendi devri içinde değerlendirildiği zaman rivâyet tefsiri olmakla birlikte, zaman zaman dirâyetinin de ön plana çıktığı görülmektedir. Bu sebeple dirâyetin de var olduğu rivâyet tefsiri kapsamında kabul edilmesi daha uygun görülecektir.

1.1.2. Tefsirde Dirâyet Yöntemi

Dirâyet tefsiri sadece rivâyetlere bağlı kalmayıp dil, edebiyat, din, mezhep ve çeşitli ilimlere dayanılarak yapılan tefsire denir. *Re'y* veya *aklî/mâkul* tefsir olarak da

---

[65] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 134-149; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II,* s. 138.
[66] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. V, s. 294-299; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II,* s. 141.
[67] Sıtkı Gülle, "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsîr'i Hakkında Bir Değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi*, c: VIII, sayı, 19, 2004, s. 266-267.
[68] Hacı Önen, *Taberî Tefsirinde Dirâyet*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2012, s. 24.

adlandırılır. Burada re'yden maksad ictihadtır. Müfessirin, Arap dilinin mârifetiyle Kur'ân'ı tefsir etmesi olarak da anlaşılmaktadır.[69]

Dirayet yöntemi ile tefsir yapmak isteyen müfessirler, Kur'ân'ın tedebbür ayetlerine istinâd etmişlerdir. Kur'ân'ın *memdûh tefsir* (câiz) yolunu takip eden müfessirler, ilk olarak Kur'ân ayetlerine bakmışlar eğer aradıklarını Kur'ân'da bulamazlarsa Sünnet'e veya Kur'ân nüzûlüne şahitlik eden Sahâbe'ye müracaat etmişlerdir. Müfessirler, aradıklarını ilk asıl kaynaklarda bulamazlarsa lafzın müfredinin Hz. Peygamber zamanındaki kullanımına göre dilbilimsel izahlar yaparak sosyoloji, tarih veya kozmoloji kanunlarına mutabakatı ile Hz. Peygamber'in sünnetine uygun şekilde tefsir etmişlerdir. Ancak re'y ile tefsir yapan müfessirlerin pek çoğunun bu hususları ihmal ettiği de bir vâkıadır.[70]

Re'y ile tefsirin câiz olup olmadığına dair çeşitli tartışmalar yapılmış, bu konu *memdûh/câiz* ve *mezmum/câiz olmayan* şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. Re'y tefsirinin câiz olmadığını söyleyenler, ayet ve hadislerden deliller getirerek görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Re'ye dayanan tefsiri *" وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ / Hakkında bilgin olmayan şeylerin ardına düşme"* [71] ayeti vb. ayetleri delil getirerek câiz olmadığını, hatta haram olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bu görüşte olanlar, *" وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ / Kendilerine indirileni insanlara açıklayasın diye sana zikri indirdik"* [72] ayetine göre Kur'ân'ın tebyîninin sadece Hz. Peygamber'e verildiğini söyleyerek re'y ile tefsirin Hz. Peygamber'e mahsus olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca re'y tefsirinin câiz olmadığına delil gösterilen ayetlerin yanında, Hz. Peygamber'in, *"Kim, bilmeden Kur'ân hakkında bir şey söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın"* [73] veya *"Kim, kendi ictihadıyla Kur'ân hakkında bir görüş söylerse isabet etse bile hata etmiş olur"* [74] sözlerini delil göstermişlerdir. Bu görüşler yanında Sahâbe'nin de Kur'ân tefsirinden sakındığı için

---

[69] Zürkânî, *Menâhil, ,* II, s. 49; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971, s. 226; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II,* s. 210; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsir Giriş,* s. 43;
[70] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* s. 226-227; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 211.
[71] İsrâ 17/ 36; Diğer ayetler için Bkz: 3Â'raf 7/ 33; Nahl 16/ 44.
[72] Nahl 16/44.
[73] Tirmîzî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2950-2951; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 58.
[74] Tirmîzî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2952; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 59.

re'y yoluyla tefsirin câiz olmadığını söylemişlerdir.[75] Taberî, tefsirinin mukaddimesinde bu rivâyetleri aktardıktan sonra kişi, bir ayetin te'vîlini yaparken elinde Hz. Peygamber'in beyânı ile ulaşılacak bilgiler yoksa yani bir nass veya delâlet edecek bir husus bulunmadığı halde, Kur'ân'ı te'vîl ederse isabet etse bile hata etmiş olacağını belirtmiştir..[76]

Râzî (ö. 606/1210), re'y tefsiri ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in *"Kim Kur'ân'ı kendi re'yi ile tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın"* hadisine atıf yapmış ve 'kişinin kendi re'yi ile usûl, dilbilim ve nahiv ilimlerinde yeterli bilgiye ulaşmadan Kur'ân'ı tefsir ettiğinde bu Allah'ın muradından uzak bir söz olur diyerek' açıklamıştır.[77]

Re'y tefsirini câiz görenler ise muhaliflerin iddia ettiği ayet, hadis ve seleften gelen haberlerin Kur'ân ayetleri hakkında bilgisizce söz söyleyenlerle ilgili olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla dilbilimsel ve dinî ilimlere dayanarak yapılan tefsirin câiz olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim bu yöntem câiz olmasaydı Sahâbe de bu yönteme başvurmamış olurdu. Gerek İbn Abbas, gerekse İbn Mesûd'un (ö. 32/652-53) ictihada dair uygulamaları bilinen bir durumdur.[78]

Dirâyet tefsirinin câiz olup olmaması ile ilgili tartışmalar, günümüzde güncelliğini yitirmiş görünmektedir. Nitekim Kur'ân, belli bir zaman diliminde belli bir topluluğa hitap ederek, o toplumun dilini kullanmıştır. Aynı şekilde Kur'ân; örf, adet, dinî, hukukî, ahlakî vb. yönlerden toplumu inşa etmiştir. Dolayısıyla Arap toplumu ile tüm insanlığın inşası söz konusu olmuştur. Toplumun inşası konusunda Hz. Peygamber ve Sahâbe ile onlardan doğrudan alan Tabiûn, olaylara canlı şahitlik ettikleri için Kurân'ın anlaşılması konusunda sorun yaşamamıştır. Ancak asr-ı saâdetten uzaklaştıkça çeşitli problemler baş göstermiş, özellikle fetihler yoluyla sınırların genişlemesi, farklı ırk ve dinlerle bir arada yaşama tecrübesi sonucunda çeşitli sorunlar gündeme gelmiştir. Tercüme faaliyetleri, felsefi fikirlerin ve mezheplerin ortaya çıkması, Müslüman toplumu, yeniden günün sorunlarına cevap

[75] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 211; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 45-46.
[76] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 58-59.
[77] Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, c. VII, s. 193.
[78] Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 46.

olacak nitelikte Kur'ân'ı tefsir etme ihtiyacına yöneltmiştir. Bu sebeple rivâyet kaynakları yanında dirâyet yöntemi ve kaynakları ortaya çıkmıştır.[79]

Aktardığımız görüşler doğrultusunda dirâyet tefsiri ile ilgili kaygıların, bu tarz tefsirin salt re'y ile yapılması durumuna mâtuf olduğu ve tarihî süreç içerisinde şartlar yerine getirildiği takdirde dirâyet tefsir yöntemi etrafındaki tartışmaların sona erdiği ve bu yöntemin câiz görüldüğü anlaşılmaktadır.

1.1.2.1. Dirâyet Tefsiri Açısından Mefâtîhu'l-*Gayb*

Râzî, Hicrî VI. yy.da felsefe, kelâm, tefsir, fıkıh usûlü, matematik, tıp, astronomi, Arap dili, mantık gibi ilimlerde çalışıp eserler vermiştir. Tüm bu ilimlerde çok yönlü âlim olmasından dolayı "allâme" denmiştir.[80] Râzî, tefsirinde Taberî'nin tefsirinin rivâyetlerinden çok fazla faydalanmıştır. Bunun yanında Eş'arî kelâm ve fıkhı ile Mu'tezile kelâmcı ve filozoflardan yararlanmıştır. Dirâyet yöntemi olarak Mu'tezile'de Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı eserine mukâbil Ehl-i sünnette Râzî'nin tefsiri kabul edilmiştir. [81]

İşte bu dönemde Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirini aklî deliller ışığında Kur'ân'a yöneltilen itirazlara karşı Kur'ân'ın ilkelerini savunmak ve İslam inancına karşı ileri sürülen fikirleri çürütmek maksadıyla kaleme almıştır.[82] Râzî, hayatının önemli bir bölümünü kelâm ve felsefeye dair ilimlerle meşgul olup müsbet ilimleri sahasında kendini geliştirerek, ilim meclislerinde aklî tartışmalarla geçirmiştir. Ömrünün sonlarına doğru Râzî, kelâm ve felsefeye dair yoğun meşguliyet ve tartışma ortamlarının kendisini tatmin etmediğini görmüş ve Kur'ânî hikmetin kelâmî tartışmalardan daha sağlam olduğunu düşünerek tefsire yönelmiştir.[83]

Râzî, tefsirinde rivâyet ve dirâyet metotlarını beraber kullanmış, çok sayıda aklî istidlâle başvurmuştur. Ayetleri aklî ve naklî deliller ile daha çok felsefi tartışmalar şeklinde ele almıştır. Râzî; Kelâm, Felsefe, Fıkıh, Usûl-i Fıkıh

---

[79] Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 43,47.
[80] Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 12, İstanbul, 1995, s. 89.
[81] Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 1991, s. 112.
[82] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XVI, s. 41; Lütfullah Cebeci, "Mefâtihu'l-Gayb", *DİA*, TDV Yay., c: 28, Ankara, 2003, s. 348.
[83] İhsan Kahveci, *Fahreddin Er-Râzî'nin "Mefâtihu'l-Ğayb" Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*, (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya, 2001, s.21-22.

konularındaki tüm bilgi birikimini, Kur'ân'a gelecek saldırıları önlemek bu konudaki şüpheleri gidermek ve Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması için kullanmıştır.[84]

Râzî, tefsirinde Fâtiha Sûresi'ni müstakil bir cilt olarak tefsir etmiş, tefsirinin usûl ve yöntemini burada göstermiştir. Tefsirdeki sistematiğine göre *kitap*lar *bab*lara, bablar *fasıl*lara veya *meselel*ere, meseleleri de *mukaddime, huccet, latife, hüküm* ve *vecih* şeklinde alt başlıklara ayrılmıştır.[85]

Râzî, bir sûrenin tefsirinde; sebeb-i nüzûl,[86] dilbilimsel tahliller,[87] kıraatler ile[88] çoğunlukla da ayetler arasındaki münâsebeti [89] ele alarak başlamıştır. Ayetlerin tefsirinde ise başka ayet veya ayetlerden delil getirerek ayetler arasındaki münâsebete dikkat çekmiştir. Râzî, daha sonra ayetleri dil bilimsel tahliller, kıraat ve en sonunda ayetten çıkarılacak manalar şeklinde sıralamıştır.[90]

Râzî, ayetleri ele alırken tek tek kelimelerin lugavî anlamları üzerinde sarf, nahiv, belağat inceliklerini açıklamış ve bu konuda tercihte bulunmuştur.[91] Kelimelerin anlaşılmasında Arap şiirinden şahit getirmiştir.[92] Farklı kıraatler konusunda genellikle mütevâtir kıraatleri dikkate almıştır.[93]

Kur'ân'da Arapça'dan başka kelimelerin bulunup bulunmaması konusunda Râzî'nin de Taberî ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır.[94] Dolayısıyla her iki müfessirimiz de "Kur'ân'da Arapça'dan başka kelime yoktur" görüşünü savunmuştur.[95]

---

[84] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XVI, s. 155-156; Lütfullah Cebeci, "Mefâtîhu'l-Gayb", s. 348; İhsan Kahveci, *Fahreddin Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb*, s. 24.
[85] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. I, s. 185-223.
[86] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXXI, s. 114; XXXI, s. 189.
[87] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXXI, s. 3.
[88] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXXII, s. 111.
[89] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXXII, s. 57.
[90] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXX, s. 63-68; Lütfüllah Cebeci, "Mefâtîhu'l-Gayb", 348-349.
[91] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. IV, s. 178.
[92] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXII, s. 75-77.
[93] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. VI, s. 91; İhsan Kahveci, *Fahreddin Râzî'nin 'Mefâtîhu'l-Gayb*, s. 27-28.
[94] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXVI, s. 275-276.
[95] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 231.

Râzî, çoğu zaman ayetleri hadisler ile Sahâbe ve Tabiûn görüşleri ile açıklamıştır.[96] Ancak Râzî, hadiste otorite değildir. Bu sebeple tefsirinde zayıf hatta mevzû rivâyetler de bulunmaktadır.[97] Râzî, hadislere çok fazla rağbet etmediği halde ayetin zâhirî anlamına uygun hadis varsa nakletmekten kaçınmamıştır.[98] Hadis ve tefsir literatürüne giren isrâiliyyât haberlerini de gerek naklî metotlar gerekse aklî istidlâl yoluyla tenkîd ettiği görülmüştür.[99]

Bilimsel tefsir metodların kullanan Râzî, kevnî ayetleri, zamanının bilimsel bilgi birikimi doğrultusunda ele almıştır. Bu doğrultuda bazen Kur'ân'ı esas alarak astronomi bilgilerini değerlendirmiştir. Bazen de astronomiyi esas alarak Kur'ân'ı açıklamaya çalışmıştır. Yeri geldikçe kendi düşüncelerini de açıklamıştır.[100]

Kelâmcı kimliği ön plana çıkan Râzî, tefsirinde kelâmî meselelerde uzun izahlar yapmıştır. Ayetlerin yorumunda Eş'arî kelâmını temel almıştır.[101] Ancak onun bazı hususî meselelerde selef görüşlerine ters düştüğü görülmüştür.[102] Özellikle Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüşleri aklî istidlâl ile çürütmeye çalışmıştır.[103] Râzî, sadece kelâm mezheplerine değil diğer din mensuplarına da cevaplar vermiştir.[104]

Râzî, fıkhî meselelerin izahında usûlcü kimliğiyle ayetler arasında tartışmalı meseleleri ele alıp tercihini Şafî mezhebinden yana kullanmıştır. Bazen başka mezheplerin görüşlerini de tercih etmiştir. Ahkâm ayetlerinin tartışmalarını Hanefî mezhebine karşı yapmıştır. Ayetlerin yorumlarında hükümlerin konulmasındaki hikmet ve maksatları izah etmiştir.[105]

---

[96] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 18; XXI, s. 24; XXI, s. 34.
[97] İhsan Kahveci, *Fahreddin Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb*, s. 29.
[98] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 233.
[99] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XVIII, s. 111; Lütfüllah Cebeci, "Mefâtîhu'l-Gayb", s. 349.
[100] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. II, s. 112; İhsan Kahveci, *Fahreddin Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb*, s. 29.
[101] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 153.
[102] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. III, 7-8; Mustafa Öztürk, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Tefsirde Fahreddin Râzî*, İsam Yay., 2013, s.297.
[103] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. VII, s. 193-196.
[104] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XII, s. 64; İhsan Kahveci, *Fahreddin Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb*, s. 29.
[105] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. IV, s. 146-151; İhsan Kahveci, *Fahreddin Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb*, s. 30.

Râzî, tefsirine kelâm ve usûldeki otoritesinin yanı sıra tasavvufî eğilimini de yansıtmıştır. Bazen ayetlerin tefsirinde iş'ârî yorumlar yapmıştır.[106] Râzî'nin Kehf Sûresi'ndeki ayetlerde uzun uzun kerametle ilgili yaptığı açıklama ve yorumlarda kendisinin de sûfîlerin dışında olmadığını beyân eden ifadeleri bulunmaktadır.[107] Râzî'nin tasavvufî yorumlarından O'nun, tasavvufu ruhları temizleme ve nefisleri terbiye etme şeklinde anladığı görülmektedir.[108]

Kur'ân'ın icâzına büyük önem veren Râzî, lafızlardaki icâza dikkat çekmiştir. Lafızların; fesahati ve manasıyla mû'ciz olduğu gibi ayetlerin nazmı ve tertibi ile de mû'ciz olduğunu beyan etmiştir.[109]

Râzî, tefsirinde birbirinden kopuk görünen ayetleri münâsebet ilmiyle bağdaştırarak kendine has bir metot ortaya koymuştur. Bunu da tek bir lafızdan değişik anlamlar çıkararak veya ayetler arasında gizli alakayı ortaya çıkararak yapmıştır.[110] Sûrelerin tertip ve münâsebetine dikkat çekerken ayrıca ayetlerin tertibi ve mananın teselsülüne de dikkat çekmiştir.[111]

Râzî, tefsirinde Taberî'yi kaynak olarak kullanmış,[112] ancak onu tefsirinde nâdir olarak zikretmiştir. Taberî, Sahâbe ve Tabiûn'dan gelen rivâyetleri tefsirinde ince bir şekilde zikreden önemli müfessirlerdendir. Bu sebeple her ne kadar Râzî, Taberî'yi ismen zikretmemiş olsa da geçmiş tefsir kültürünü aktarma bakımından tefsirinde bol miktarda Taberî'den faydalandığı anlaşılmaktadır.[113]

Buraya kadar Râzî'nin tefsirini ele alışı üzerinde durduktan sonra Râzî'nin Kur'ân tasavvurunu şöyle açıklamak mümkündür: *Birincisi* Şâfî usûlü, *ikincisi* Eş'arî kelâmı, *üçüncüsü* de Gazâlî irfânıdır. İlk ikisi nassa, sonuncusu da keşif temelli irfânî bilgiye dayanmaktadır.[114]

---

[106] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XVII, s. 122-123; XXI, s. 150-151; İhsan Kahveci, *Fahreddin Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb*, s. 30.
[107] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 85-98.
[108] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 250.
[109] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. VII; s. 139; İhsan Kahveci, *Fahreddin Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb*, s. 30.
[110] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. V, s.135-136.
[111] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXV, s. 176; XXV, s. 26-28; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 241.
[112] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXII, s. 67.
[113] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 224.
[114] Mustafa Öztürk, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında*, s. 285.

Râzî'nin tefsiri aklî, ilmî ve diğer ilimler açısından çok önemli noktalara işaret etmesi bakımından diğer tefsirlerden ayrılmıştır. Râzî'nin tefsiri, kendi dönemine kadar gelen ilmî kültürü muhafaza etmesi bakımından önemlidir. Eş'arî ekolünü temsil eden bu tefsir, aklî yöntemleri kullanan Kur'ân anlayışının zirvesi kabul edilmiştir. Günümüz açısından *rivâyet/me'sûr* tefsirinin en iyisi Taberî tefsiri, *dirâyet/re'y* tefsirinin zirvesi de Râzî'nin tefsiri kabul edilmiş her iki eser en mühim tefsirler olarak İslam âleminde kabul görmüştür.[115]

1.2. Kur'ân Kıssaları

Kıssa, sözlükte; haber vermek, bildirmek, nakletmek, takip etmek, birinin izinden gitmek gibi anlamlara gelmektedir.[116] İstilahta ise kıssa; geçmiş kişilerin, toplumların ve peygamberlerin zamanında meydana gelen olayları ifade etmektedir.[117] Kıssa kavramı içerisinde takip etmek, birini adım adım takip etmek, iz sürmek anlamları dolayısıyla anlatılacak olayın önemli, ilginç, doğru ve gerçekçi niteliklerini ortaya çıkarır ve bu mahiyetiyle hikâye kavramından ayrılır. Nitekim hikâyede gerçek, hayali veya önemli olup olmamasına bakılmaksızın nakledilen haberlerin hepsini kapsamaktadır.[118]

Kıssa kavramı doğrultusunda Kur'ân kıssalarında maziye ait izleri ortaya çıkarmak, insanların dikkatini yaşanmış tarihî ve etkileyici bir uslupla anlatılan olaylara celb etmek ve bilhassa olayı yaşıyor ve yakından izliyor izlenimini vermek gibi bir takım işlevlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu kavramsal bilgiler ışığında kıssaların tarihî gerçekliğine yani gerçek olay ve olgu olma özelliğini yansıtmaktadır.[119]

---

[115] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, s. 264.
[116] Ebû Fadl Cemâlu'd-dîn İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Cilt: 7, Beyrut, 2010, s. 74-75.
[117] Ali Sayı, "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, IX, İzmir, 1995, s.145.
[118] İdris Şengül, "Kıssa", *DİA*, TDV Yay. Cilt: 25, Ankara, 2022, s. 498.
[119] Yakup Bıyıkoğlu, "İbn Âşûr'un Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2022, s. 246.

1.2.1. Kur'ân Kıssalarının Mâhiyeti

Allah tarafından gönderilen ilâhî mesajlar silsilesinin son ve en mükemmeli Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân, ihtiva ettiği konuları muhatapların alışık olduğu üslûp ile mananın kolay anlaşılacağı tarzda ele almıştır. Bu tarz üslûp ve muhtevâ ile anlatım, Kur'ân'ın hemen hemen yarısını teşkil eden[120] kıssalarda da karşımıza çıkmaktadır.[121]

Kur'ân kıssaları her ne kadar geçmişten haber verse de kıssaların hedefi öğüt ve ibret vermektir. Bu sebeple kıssaların, genel olarak iyilik ve kötülüğün çatışmasını konu edindiği söylenebilir.[122] Dolayısıyla Kur'ân kıssalarının amacı tarihî olayları kronolojik olarak aktarmak değildir.[123] Kur'ân kıssaları; tarihî bilgileri, ilahî mesajı muhataplara iletmek için araç olarak kullanılmıştır. Ancak Kur'ân, tarih kitabı gibi tarihî olayların kahramanları, zaman, mekân gibi faktörler ve olayların teferruatına yer vermemektedir. Tarihî unsurlara yer verildiğinde ise mesajı etkili bir şekilde muhataplara anlatmak amacını gütmektedir.[124]

Kur'ân'da üç kısım kıssa bulunmaktadır. *Birincisi*: Peygamber kıssalarıdır. Bu tür kıssalarda; Peygamberlerin kendi kavimlerini tevhîd dinine davet etmeleri, gösterdikleri çeşitli mucizeler, kavimlerinin inkârı, inanan ve inkâr edenlerin sonları haber verilmektedir. *İkincisi*: Peygamberlikleri kesin olmayan kişiler ve bazı kavimlerin başına gelen haberleri konu edinen kıssalardır. Bunlar içinde Zülkarneyn, Ashâb-ı Kehf, Ashâb-ı Sebt, Ashâb-ı Uhdûd, Tâlut-Câlut ve Hz. Meryem kıssaları sayılabilir. *Üçüncüsü* ise Hz. Peygamber'in zamanında yaşanan olaylar, O'nun hicreti, savaşları ve insanlarla olan münâsebetlerini ele alan kıssalardır.[125]

---

[120] Tahsin Görgün, "Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., 1. Baskı, Ankara, 1998, s. 20.
[121] İdris Şengül, "Kurân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *1. Kurân Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler, Ankara Bilgi Vakfı Yayınları*, 1. Baskı, Ankara, 1994, s. 133.
[122] M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s.80.
[123] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 167.
[124] İdris Şengül, "Kur'ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", s. 136.
[125] Remzi Kaya, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 11, Sayı: 2, 2002, s. 34-35.

1.2.2. Kur'ân Kıssalarının Amaçları

Kur'ân kıssalarının asıl amacı tevhîdidir yani Kur'ân'ın indiriliş maksadını gerçekleştirmektir.[126] Buna göre kıssalarda kısaca tevhîd, nübüvvet ve meâd yani Allah'ın birliği, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı ve Âhiret inancı ile Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olduğu vurgulanmıştır.[127]

Günümüzde toplumsal yaşam, değişime uğramış olsa bile geçmişle kıyas edildiğinde, insanların hayat felsefesi ve olaylara bakışı benzer niteliktedir. Dolayısıyla günümüz inkârcıları ile geçmişte inkâr eden kişilerin hayat felsefesi ve ruh yapılarının aynı doğrultuda olduğu söylenebilir. Buna göre insanların kendilerine örnek alacakları kişiler; peygamberler ve ona tâbi kimseler olmuştur. İnsanların mücadelelerinde olaylara karşı tepkilerini öğrenmek, önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar da genellikle Kur'ân kıssalarında anlatılmıştır. Buradan hareketle kıssaların iki ana gayesinin olduğu görülmektedir. *Birincisi*: Peygamberleri teselli etmek, onları davalarında azimli kılmak, *İkincisi* de muhatapları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamaktır.[128] Bu iki gaye yanında Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek, İslam'ın evrensel olduğunu ortaya koymak ve semâvî dinlerin temelde bir olduğunu vurgulamak da söz konusu edilmektedir.[129]

Kur'ân kıssaları ile ilgili olarak Hûd Sûresi 100. ayet, " ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ/ *İşte sana anlatmakta olduğumuz eski beldelerin haberi böyledir. Kiminin kalıntıları hala ayaktadır kimileri de ekin gibi biçilip gitmiştir.*" Taberî'ye göre Hûd Sûresi'deki bu ayette[130] geçmiş ümmetlerden Allah'ı inkâr eden ve peygamberlerini yalanlayanların akîbetleri bildirilmiştir. Bu ümmetlerin yaşadıkları yerlerin bazılarının kâim olduğu bazılarının da harabeye döndüğü haber verilmiştir. Sonuç olarak bu durum kıssalarda insanlara ibret olsun diye takdîm edilmiştir.[131]

---

[126] İdris Şengül, "Kur'ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", s. 13; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 66. Baskı, İfav Yay., İstanbul, 2018, s. 213.
[127] İdris Şengül, "Kıssa", s. 499.
[128] M. Sait Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 71.
[129] Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 213-214.
[130] Hûd Sûresi'de yer alan kıssalar sırası ile şöyledir: Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih ve Hz. Şuayb peygamberlerin kavimlerinin inkârı ve helâkları yer almaktadır.
[131] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 110.

Râzî de Hûd Sûresi 100. ayetin tefsirinde kıssaların faydalarına değinmiştir. Kur'ân'da kıssaların zikredilmesinin amaçları arasında insanlara öğüt ve ibret yanında inkâr eden kâfirler için somut örnekler sunarak şüpheleri gidermeye, kalplerin yumuşamasına vesile olması yer almaktadır. Ayrıca kıssaların faydaları arasında Hz. Peygamber'in Peygamberliğini ispat eden mûcizelere işaret etmektedir.[132]

Bu izahlardan sonra Mekke ve Medine dönemi kıssalarının amaç ve içeriklerine dair genel bilgiler ele alınacaktır.

Kurân kıssalarında amaç sabittir ancak Hz. Peygamber'in mü'minlerin ve diğer insanların içinde bulundukları toplumsal şartlar farklılık göstermektedir. Aynı şekilde kıssaların ifade şekli ve ön plana çıkan vechesi, az çok farklılık arz etmektedir. Mesela Mekkî ve Medenî sûrelerdeki kıssalar karşılaştırıldığında Hz. Mûsâ kıssası, Mekke döneminde firavun ile tevhîd mücadelesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Medine döneminde ise Hz. Peygamber'in Yahudilerle ilişkilerinde Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları arasında meydana gelen olaylara atıf yapılmıştır.[133]

Kur'ân'ın en önemli konusu olan tevhîd, kıssalarda da tarihî gerçeklik ve peygamberler tarihinden çarpıcı gerçeklerle, tecrübe edilen bir hakikat olarak sunulmuştur.[134] Buradan hareketle Mekkî sûrelerde: Tevhîd inancının vurgulanması amacıyla Hz. İbrahîm, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Şuayb, Hz. Mûsâ gibi peygamberler (as) ve onların tevhîd mücadeleleri ön plandadır.[135]

Şirk-küfür ehlinin uyarıldığı kıssalarda ise Nûh, Âd, Semûd ve Lût gibi kavimlerin helâki anlatılmıştır. Bu kıssalar özellikle Kureyş müşriklerini, inzâr ve tehdit amacını taşımaktadır. Mekkeli müşrikler için "inkâr ve isyanda ısrar etmeniz halinde sizin de sonunuz helâk olan kavimler gibi olabilir" şeklinde bir ihtar söz

---

[132] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XVIII, s. 56-57.
[133] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, 2. Baskı, Kuramer Yay., İstanbul, 2017, s.216.
[134] İdris Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri," *IV. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu,* Fecr Yay., 1. Baskı, 1998. s. 180.
[135] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti, ,* s. 240.

konusu olmuştur.[136] Lût kavmi kıssaları için Kur'ân, ayetlerinde onların kalıntılarına dikkat çekmiş ihtarda bulunmuştur.[137]

Hz. Peygamber döneminin anlatıldığı ve inkârcıların kınandığı kıssalarda Mekkeli müşriklerin vahiy ve risâlete karşı sergiledikleri inkârları söz konusudur. Mesela Hicr, Kehf, Sâd gibi Mekkî sûrelerde yer alan Hz. Âdem-İblîs kıssası bu mâhiyette yer almıştır.[138]

Belirttiğimiz gibi kıssaların amaçlarından biri de Hz. Peygamber'e teselli vermek, azmini artırmak, insanları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamaktır.[139] Bu kapsamda Mekkî sûrelerde müşriklere uyarı, tehdit ve inzâr yanında, mü'minleri sabra teşvik ve teselli veren kıssalar bulunmaktadır.[140] Mekkî sûrelerdeki helâk kıssaları ile mü'minler sabra davet edilirken bazen de bu kıssalar mücmel şekilde anlatılmıştır.[141] Hz. Peygamber için geçmiş peygamberlerin çektiği zorluk ve sıkıntılar bildirilerek, teselli verilmiş bıkmadan mücadeleye devam etmesi istenmiştir.[142]

Bu bilgiler doğrultusunda tezimizin kıssalar bölümündeki Hz. Mûsâ–Hızır[143] ile Ashâb-ı Kehf kıssası Hz. Peygamber ve mü'minleri sabra teşvik ve moral amacı taşıyan kıssalar içerisinde yer almıştır.[144]

Mekke döneminde nâzil olan ayetlerde; Velid b. Muğîre (ö. 1/622) gibi müşriklere atıf yapılarak maddiyata düşkünlük, dünyevîleşme sorunu ve sosyal adaletin korunması konularına vurgu yapılmıştır. Nitekim dünyevîleşme ve âhireti inkâr etme arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğu bellidir.[145] Bizim çalışmamızda ele alacağımız Kehf Sûresi'ndeki "İki Bahçe Sahibi" meselinde yer alan ayetlerde, dünyevîleşme ve ahireti inkâr edenlerin akibeti anlatılmıştır.

---

[136] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti,* s. 250-251.
[137] İdris Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri", s. 179.
[138] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti,* s. 264.
[139] M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş,* s. 71.
[140] Mesut Okumuş, "Mekkî Sûre ve Ayetlerde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitaplar", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyum, 29 Haziran-1 Temmuz*, 2012, Çorum, s. 323.
[141] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 278-279.
[142] Mesut Okumuş, "Mekkî Sûre ve Ayetlerde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitaplar," s. 325.
[143] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti,* s. 286-287.
[144] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti, ,* s. 289.
[145] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 293-294.

Hz. Peygamber, nübüvvetini inkâr edenlere karşı nübüvvetini ispat hususunda önemli görevler yüklenmiştir.[146] Bu kapsamda bazı kıssaların vahiyle bildirilen gayb haberlerinden olduğu bildirilmiştir. Hz. Peygamber'in ve kavminin bu gaybî bilgilere sahip olmadığı vurgulanmıştır. Bu doğrultuda Mekkî sûrelerdeki pek çok kıssa, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etme niteliği taşımaktadır. Tezimizin konularından Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssaları da Hz. Peygamber'e sorular sorarak nübüvvetini sınama amacında olan kıssalar arasında yer almıştır.[147]

Medine döneminde kıssalar, Mekke dönemi ile kıyaslandığında sayıca daha azdır. Risâletin on yıllık süresini içeren Medine dönemi kıssalarını özellikle kronolojik olarak takip etmek çok zordur. Zira bu dönemde anlatılan kıssalarda olaylar iç içe geçmiş durumdadır. Mekke dönemindeki kıssalarda; tevhîd, nübüvvet ve meâd temel konuları yer almıştır. Muhatap kitle ise müşriklerdir. Ancak Medine döneminde muhatap kitle değişmiştir. Medine döneminde çoğunlukla Yahudiler'e hitap edilmiş ve daha önce atalarına verilen nimetlere işaret edilerek kendilerinin nankörlükleri yüzlerine vurulmuştur. Ayrıca Yahudiler'in hem Tevrat hem de İncil'de son Peygamber Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle ilgili gerçeği bildikleri halde gizledikleri hususu eleştirilmiştir.[148]

Medine dönemi kıssaları yukarda da belirttiğimiz gibi genelde Yahudiler'in kınanması ile ilgilidir. Bu kıssalarda Hz. Mûsâ ile İsrâiloğulları arasında cereyan eden olaylara dikkat çekilmiştir.[149] Yine Hz. İsâ ve Hz. Meryem'e iftira ve ithamları nefyetmek için bazı Yahudiler kıssalarda lanetlenmiştir. Ayrıca Hıristiyanlar'ın Hz. İsâ'nın ilahlığı iddiaları ile teslîs inancının küfür olduğu ve tevhîd inancıyla bağdaşmadığı ifade edilerek pek çok ayette reddedilmiştir.[150] Yine Hz. İbrahîm hakkında da Yahudi ve Hıristiyanlar'ın iddialarını yalanlayan anlatımlar yer almıştır.[151]

---

[146] M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 77.
[147] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 302-306.
[148] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 325-327.
[149] Özellikle Bakara 2/47. ayetten itibaren Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları ile ilgili anlatımlar yer almaktadır. Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 330.
[150] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 352.
[151] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 347,349.

Mekke dönemi kıssalarının temelini oluşturan âhiret inancı ve öldükten sonra dirilme, Medine dönemi kıssalarında da yer alır. Bu kıssalar, ölümden sonra dirilişin delillendirilmesi amacına yöneliktir.[152] Medine dönemi kıssalarında, Mekke döneminden farklı olarak Müslümanlar savaşa teşvik edilmiştir. Mesela Bakara Sûresi'nde Tâlût- Câlût kıssası bu amaca mâtuftur.[153]

Kur'an kıssalarının amacı Kur'ân'ın genel maksadı ile ötüşmektedir. Kur'ân; tevhid, nübüvvet ve meâd olarak üç ana konuyu ele almıştır. Kıssalar da bu üç ana konuya hizmet eden araçlar konumundadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu kıssaların nihaî amacı tevhîd inancı etrafında ahlaklı bir toplum meydana getirerek bu durumun pratik hayata yansımasını sağlamaktır.[154] Kur'ân kıssalarında ahlakî terbiye bağlamında geçmiş peygamberler ve toplumların başına gelen olaylardan ibret almamız gerektiği vurgulanmıştır. Bu sebeple kıssalar farklı varyantlarla değişik sürelerde tekrar edilmiştir.[155]

Bu bilgiler ışığında tezimizde ele alacağımız Kehf Sûresi'nde; Ashâb-ı Kehf, İki Bahçe Sahibi Meseli, Hz. Âdem-İblîs, Hz. Mûsâ-Hızır ve Zülkarneyn kıssaları, Mekke döneminde indirilen kıssalar arasında yer almıştır. Bu kıssaların tevhîd, nübüvvet ve meâd konuları temelinde ahlakî ilkeleri yerleştirme gayesi taşıdıkları görülmektedir.

1.2.3. Tarihî Gerçeklik Açısından Kur'ân Kıssaları ve Kaynağı

Kur'ân kıssaları hakkında önemli bir tartışma konusu, kıssaların kaynağı ve kıssaların vukû bulup bulmadığı meselesidir.[156] Kıssaların tarihî gerçekliği ile ilgili tartışmaların temeli Kitab-ı Mukaddes'in mitolojilerden arındırılması çabalarına dayanmıştır. Batı'da Kitab-ı Mukaddes'i mitolojiden arındırma[157] çabalarının bir

[152] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 360.
[153] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 368.
[154] Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 384-385.
[155] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 167-168.
[156] Hikmet Zeyveli, "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssalar ve Mu'cizeler", *2. Kur'ân Sempozyumu Tebliğler – Müzakereler 4-5 Kasım 1995*, Bilgi Vakfı Yay., 1. Baskı, Ankara, 1996, s. 97.
[157] Geniş bilgi için Bkz: Batıda; Rönesans, Reform ve Aydınlanma sonrasında meydana gelen hareketlenmelerle ortaya çıkan rasyonalizm, bilimsel bakış açısının ve akılcılığın ön plana çıkması ile sahih akla ve bilime uygun olarak Kitab-ı Mukaddes'in mitolojilerden arındırma çabası ve mitolojilerden uzak bir metin oluşturma girişimi gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda rasyolanist bakış ve

sonucu İslam dünyasında da görülmüştür. Bu çerçevede İslam dünyasında 19. yy. sonları ile 20. yy.ın başlarında Kur'ân kıssalarını farklı bir yaklaşımla ele alarak yorumlama ihtiyacı olduğunu öne sürenler çıkmıştır. Kıssalarda anlatılan olayların tarihî gerçekliğe mutabakatı sorgulanmış, bilinen geleneksel yaklaşıma eleştiriler getirilmiştir. Dolayısıyla kıssaların vukû bulmamış olabileceği veya vukû bulsa bile farklı şekillerde anlatıldığını iddia eden yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.[158]

Kitab-ı Mukaddes ile ilgili yapılan çalışmalardan hareketle bazı Batılı düşünür ve oryantalistler, Hıristiyanlığın yaşadığı reformasyon ve tecrübeden yola çıkarak İslam dininin birinci ve en önemli kaynağı, Kur'ân-ı Kerîm'i Kitab-ı Mukaddes konumuna indirgemeye çalışmışlardır.[159] Oryantalistler, Kitâb-ı Mukaddes'e yapılan aynı tenkidleri Kur'ân'a da uygulamanın gerektiğini savunmuşlardır.[160] Bu yaklaşım sahiplerinin en çok üzerinde durdukları konu, tarihî unsurların yer aldığı kıssalar olmuştur. Batılı düşünür ve Oryantalistler, kıssalardan hareketle, Kur'ân'da tarihî tutarsızlıkların var olduğunu öne sürerek görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.[161]

Kıssaların kaynağı açısından bakıldığı zaman, Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes'te bulunan kıssalar arasında yer yer paralellik veya konularda örtüşme bulunmaktadır. Kur'ân'ın ve Kitab-ı Mukaddes'in vahiy kaynaklı olması hasebiyle, aralarında temelde paralel unsurlar olabilmesi tabiî bir durumdur. Ancak Kur'ân kıssaları açısından bakıldığında kıssaların iniş ve muhtevasında büyük farklılıkların[162] olduğu

---

bilimsel çerçevede Kitab-ı Mukaddes anlaşılmak istenmiştir. Din-bilim çatışmasının akıl ve bilim ile çözüme kavuşması hedeflenmiştir. Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik,* Beyan Yay., İstanbul, 2015, s. 67. Geniş bilgi için kitabın 11-66. Sayfalarına bakınız. Ayrıca İdris Şengül, "Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, s. 175-176.

[158] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 68.

[159] Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân metinlerinin birbirinden ayrı düşünülmesi kaçınılmazdır. Nitekim Tevrat ve İncil Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'dan çok sonraları dinin müntesipleri tarafından kaleme alınmış kendi ifadeleri ile yazılmıştır. Bu şekilde Yeni Ahid'in pek çok varyantı ortaya çıkmıştır. Ancak Kur'ân nüzûlünün ilk günlerinden itibaren ezberlenmiş, arz yöntemleri ve yazı ile korunmuştur. Bu sebeple Kitab-ı Mukaddes'te olduğu gibi Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân metinleri tevâtür yoluyla günümüze kadar değişime uğramadan gelmiştir. Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 82.

[160] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 72.

[161] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 74.

[162] Kur'ân kıssaları ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki farklar şöyle sıralanabilir: Tevrat'taki kıssaların anlatımlarında, tarih bilgisi ön plana çıkmaktadır. Tarih, yer, şahıs vb. unsurların çok detaylı anlatımları bulunmaktadır. Ancak Kur'ân'da kıssalar büyük yekün tutmasına rağmen bir tarih niteliğinde bilgilere rastlanmamıştır. Kişi, yer, zaman gibi unsurların bilgisi muğlak bırakılmıştır. Yine Tevrat bir tarih kitabı görünümünde İsrâiloğullarını seçkin bir kavim olarak kabul etmektedir.

görülmüştür.[163] Kur'ân; tevhîd merkezli, tarih bilgisinin ön planda ve tutarsızlığın olmadığı ayrıca olaya değil mesaja vurgu yapması açısından Kitab-ı Mukaddes'ten ayrılmıştır. Bu bakımdan Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes kıssalarının yapı ve muhteva bakımından büyük farkları olduğu görülmüştür. Dolayısıyla Kur'ân kıssalarının kaynağının Kitab-ı Mukaddes olamayacağı anlaşılmaktadır.[164]

Kur'ân, kıssalarının geçmişte müşriklerin, günümüzde ise Batılıların iddia ettikleri mitolojilerden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Kur'ân, birçok ayetinde[165] özellikle mûcize ve Allah'ın kudretiyle vukû bulan kıssalara mitoloji (üstûre) denilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Kur'ân, anlattığı kıssaların en güzel[166] ve gerçek olduğunu[167] vurgulamaktadır. Yine Kur'ân, kıssalarda ifade gücü ve güzelliğini öne çıkarmakta ve anlattıklarının gerçek olduğunu beyân etmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda mitolojiler ne kadar güzel ifadelerle takdim edilse bile gerçeği dile getirmedikleri için reddedilmiştir.[168]

Kur'ân kıssalarının anlatım biçimine bakıldığında; geçmiş tarihî olayları metotsuz, rastgele bir uslûpla takdîm etmemiştir. Nitekim Kur'ân mesajlarını, fert ve toplum bazında muhataplarına hiçbir zaman değişmeyen ve her zaman tekrar edilen sünnetullah çerçevesinde sunmuştur.[169]

Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğinin olmayacağı düşüncesi Modern dönemde Ahmed Han (ö. 1898) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) ile başlamıştır. Bu yaklaşımı sistemleştiren ise Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997) olmuştur. Halefullah'ın Doktora tez çalışması *el-Fennu'l-Kasâsî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla kitap olarak basılmıştır.[170] Halefullah'ın oryantalistlerin etkileri istikametinde ele

---

Kur'ân'da hiçbir kavim veya topluluk ön plana çıkarılmadan bütün kıssalar tevhid çerçevesinde hidayet amaçlı bir muhtevaya sahiptir. Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 83-84.

[163] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 83.

[164] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 85.

[165] En'âm 6 /25; Enfâl 8/ 31; Nahl 16/ 24.

[166] Yusuf 12/3.

[167] Kehf 18/13.

[168] Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2017, s. 125.

[169] İdris Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 32, Sayı: 4, 1996, s. 67.

[170] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 98; M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 50; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 217; Hikmet Zeyveli, "Kur'ân Dilinin Özellikleri", s. 97.

aldığı bu çalışması, İslam dünyasında büyük yankı uyandırmış ve bu yankı günümüze kadar gelmiştir.[171]

Halefullah, kıssaları *tarihsel*, *temsilî* ve *mitolojik (ustûri)* olarak üç kısımda ele almıştır.[172] *Tarihsel* kıssalardaki edebî unsurlar Kur'ân kıssalarındaki hedeflenen amacı gerçekleştirmek için vakî olmuştur. *Temsilî* kıssalar da tarihsel karakter ve gerçeklik özellikleri bulunmamaktadır. *Mitolojik* kıssalarda ise edebî öğeler bir bütün olarak yer almaktadır. Buradaki edebî eylem, Kur'ân kıssalarının ilk iki türden farklılık arz ettiğini göstermiştir.[173]

Burada Halefullah'ın Kur'ân kıssaları hakkındaki iddiaları dört başlık halinde ele alınarak her bir iddiaya izahlar getirilmeye çalışılacaktır:

1. Halefullah'a göre bazı klasik müfessirler Kur'ân'da temsilî kıssaların olduğunu söylemişlerdir. Ancak mitolojik kıssa bulunduğunu hiçbir müfessir açıkça beyân etmemiştir.[174] Halefullah burada Râzî ve Abduh'tan izahlar getirmiştir. Bu iki müfessirin kıssanın biçimi ve Kur'ân'ın amaçlarının ayrı olduğunu ortaya koyduklarını böylece Kur'ân'da mitolojilerin bulunduğunu iddia ederek kendi görüşüne kapılar açtıklarını söylemiştir. Ancak Râzî ve Abduh'un görüşlerine bakıldığı zaman kıssanın biçimi veya hikâyenin yapısı ile kıssanın amaçlarının ayrı olmasından başka ne bir teorik ne de pratikte bir kıssa ile örnek sunmamışlardır.[175]

Râzî'nin tefsirinde Halefullah'ın iddia ettiği Yunus Sûresi 39. ayete bakıldığı zaman " بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ / *Onlar özünü, hikmetini kavrayamadıkları ve önceden kendilerine açıklanmamış her şeyi yalanlamaya meyillidirler,"* ayetinin tefsirinde kıssaların amacının salt anlatma olmayıp bundan başka şeyler içerdiğini ancak bu mesajların anlaşılmadığı şeklinde açıklama yapmıştır. Râzî, ayetin tefsirinde müşriklerin kıssanın anlatılmasının ötesindeki şeyleri başlıklar halinde ele almıştır. Kısaca burada Allah'ın kudretinden, dünyanın ebedî olmadığından ve geçmiş milletlerin kıssalarının tahrife uğramadan

[171] İdris Şengül, "Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, s. 174.
[172] Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı el- Fennu'l-Kasasî*, Çev: şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., 2. Basım, Ankara, 2012, s.171.
[173] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 226.
[174] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 226-227.
[175] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 227-229.

Allah katından olduğuna dair açıklama yapmıştır.[176] Görüldüğü gibi Halefullah'ın, Râzî'nin Yunus Sûresi 39. ayetin tefsirinde kıssaların biçimi ve amacının ayrı olduğuna dair iddiasında kendisine mitolojik kıssaların varlığına dair delil olacak açık bir anlatım bulunmamıştır.

Halefullah'ın Kur'ân'da *esâtir* kelimesinin geçtiği ayetleri[177] ele almış ve iddiasını şöyle açıklamıştır. Mekke müşrikleri, Kur'ân'da *"evvelkilerin esâtiri"* (öncekilerin masalları) bulunduğu konusunda ısrarlı idiler. Onların bu konudaki inançları tamdı. Kur'ân, öncekilerin esâtirini ihtiva etmesini reddetmiyordu. Ancak esâtirin Kur'ân'ın Allah'tan değil Hz. Muhammed'ten geldiğini ispatladığı iddiasını reddediyordu [178] şeklinde savunmuştur.

Halefullah'ın iddia ettiği ayetlere bakıldığı zaman Kur'ân, *"evvelkilerin esâtiri"* iddiasını açıkça reddetmektedir.[179] Ayrıca *esâtir* ile ilgili ayetlerin Kur'ân kıssaları hakkında olmadığı görülmüştür. Bilakis *esâtir* ile ilgili ayetlerde; öldükten sonra diriltilmeyi inkâr,[180] Hz. Peygamber'in getirdiği mesajı ve ayetleri yalanlama [181] bağlamında kullanılmıştır. Bu doğrultuda *esâtir* ifadesinin her zaman Kur'ân kıssaları ile ilgili olmadığı anlaşılmaktadır.[182]

Halefullah'ın iddiasını reddeden başka bir delil ise " إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ/ سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ *Evvelkilerin masalları dedi, Biz onu burnunun üzerine damga vurup işaretleyeceğiz"* ayetidir. [183] Zira bu ayet, Allah'ın "*evvelkilerin esâtiri"* iddiasını savunanları açıkça cezalandıracağını beyân etmektedir.[184]

Yukarıda ele aldığımız üzere oryantalistlerin Kur'ân'a yaptıkları eleştirilerinin Halefullah'ın bu yaklaşımında ciddi etkisi olmuştur. Oryantalistlerin,

---

[176] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XVII, s. 102.
[177] Esâtir ile ilgili ayetler; En'âm 6/25; Enfâl 8/31-32; Nahl 16/ 24; Mü'minûn 23/81-83; Furkan 25/5-6; Neml 27/67-68; Ahkâf 46/17; Kalem 68/10-15; Mutaffifîn 83/10-13, Geniş bilgi için Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 229-235.
[178] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 235.
[179] M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 51.
[180] Neml 27/67-68; Ahkâf 46/17.
[181] Mutaffifîn 83/11-13.
[182] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 115; Hikmet Zeyveli, " Kur'ân Dilinin Özellikleri", s. 104-105.
[183] Kalem 68/15-16.
[184] M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 51-52.

Ashâb-ı Kehf ve Hz. Mûsâ kıssası gibi kıssaların mitolojik unsurlar üzerine binâ edildiğini iddia etmelerine karşılık, Halefullah, Kur'ân'da mitolojik unsurların varlığının Kur'ân'a bir zarar vermediğini ve Kur'ân'ın böyle bir üslup geliştirdiğini söyleyerek görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.[185]

2. Halefullah'a göre Kur'ân, vukû bulmamış kıssaları nakletmek zorunda kalmıştır. Yahudiler, Hz. Peygamber'in nübüvvetini sınamak için Mekke müşriklerine Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn gibi kıssaları öğreterek *"Eğer Muhammed, bunları bilirse peygamberdir yoksa değildir"* diyorlardı. Bundan dolayı Kur'ân, Ehl-i Kitab'ın anlattıklarını anlatmak zorunda kalıyordu.[186]

Oryantalistler, Kur'ân kıssalarının birçoğunun Kitab-ı Mukaddes'ten geçtiğini iddia etmiştir. Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde bu iddialar Araplar tarafından yapılmış ancak Ehl-i Kitap böyle bir iddiada bulunmamıştır. Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes kıssaları karşılaştırıldığı zaman kıssalar; muhteva, üslup ve inanç sistemi açısından birbirinden farklıdır. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'teki kıssaların Kur'ân'a kaynaklık etmesi mümkün değildir. Ayrıca Ehl-i Kitab'ın kitaplarını tahrif ettiği Kur'ân'da açıkça beyân edilmektedir. Bu sebeple Kitab-ı Mukaddes'in Kur'ân'a kaynaklık etmesi mümkün değildir.[187] Bu iddiaya göre Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes karşılaştırıldıklarında az çok faklılıklar bulunmaktadır. Kur'ân ve diğer ilahî kitapların kaynağı birdir ve bazı benzerliklerin olması tabiîdir. Ancak Kur'ân, Tevrat ve İncil'in tamamen tahrife uğratıldıklarına da karşı çıkmaktadır.[188]

3. Halefullah'a göre Kur'ân, tarihî konulardan bahsederken muhatap aldığı toplumun malumatını malzeme olarak kullanmış ve bunları edebî bir üslûp ile mesaj vermek istediği talimat ve öğelere sokmuştur. Bu sebeple ona göre Kur'ân'da anlatılan olayların vukû bulup bulmadığı önemli değildir.[189]

Bu iddialara karşı Kur'ân'ın anlattıklarının gerçekte vukû bulup bulmadığına dair " نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ / *Biz, sana onların başından geçenleri hak (gerçek)*

[185] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 116.
[186] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 55-57; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 218.
[187] M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 65.
[188] M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 53.
[189] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 320; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 217.

olarak anlatıyoruz" [190] ayetinde *"bi'l-hak"* ifadesi kıssanın gerçekten vukû bulduğuna işaret etmektedir.[191] Müfessirlerimizden Taberî, *bil-hak* ifadesi için "sıdk" ile yani "meydana gelmesinde şüphe olmayan, yakîn" kavramları ile ifade etmiştir.[192] Râzî'de "sıdk ile" yani "gerçek üzere" şeklinde tefsir etmiştir.[193] Yine Ashâb-ı Kehf kıssasında gençlerin mağarada uyudukları hal için *" لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا / Eğer onları görseydin dönüp kaçardın, gördüklerin sebebiyle içini korku kaplardı"* [194] ifadesinde ayette anlatılan hayali bir hikâye olmuş olsaydı Allah'ın bu şekilde buyurması mümkün olmazdı.[195] Mâide Sûresi 27. ayette Hz. Âdem kıssasında *" وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ / Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçeğe uygun olarak anlat"* şeklinde yer almıştır. Bu ayeti için Taberî, 'Hz. Peygamber'e Yahudilere ve Ashabına, Hz. Âdem'in iki oğlunun haberini oku ve Yahudilerin zulüm ve kötülüklerinin neticesinin ne olacağını onlara öğret' şeklinde açıklamıştır.[196] Râzî ise bu ayette ki *"bi'l-hak"* ifadesi için muhatapların, kıssaları manasız ve asılsız pek çok kıssa gibi oyun ve uydurma bir şey olarak görmemeleri bilakis hakka itibar etmeleri gerektiği şeklinde açıklamıştır. Ayrıca Kur'ân'daki kıssaların amacı sadece anlatmak olmadığını ibret alınması gayesi ile anlatıldığını ifade etmiştir.[197] Dolayısıyla Kur'ân'da bu kıssaların *"bi'l-hak"* olarak anlatılması tarihî gerçekliğini ortaya koymaktadır.

Kıssalarda anlatılan olayların gerçek olmasını zorunlu kılan bir diğer etken de muhataplara ulaştırılacak mesajdır. Muhatabın; anlatılan olayları özümseyebilmesi, ibret alması, kötü olan şeylerden sakınması için bu olayların gerçekten yaşanmış olması daha etkilidir. Ayrıca eğitim açısından düşünüldüğü zaman da bu konu büyük önem arzetmektedir. Gerçek dışı bir olay ile gerçekten vukû bulmuş bir olayın muhataba etkisinde, büyük farklar oluşturacağı açıktır.[198]

---

[190] Kehf 18/13.
[191] Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 218;
[192] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 189.
[193] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 98.
[194] Kehf 18/18.
[195] M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 61.
[196] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 527.
[197] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XI, s. 210.
[198] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 121.

4. Halefullah, Kur'ân'daki tekrar eden kıssalar için tarihçi yöntem ile kıssaların tekrar edilmesinin izah edilmeye çalışıldığını söylemiştir. Ancak bu izahta acze düşüldüğünü iddia etmiştir.[199] Ona göre eğer İslamî akıl, kıssaların tekrarına yönelik belâğat veya sanatsal-edebî esaslara göre anlamaya çalışsaydı tekrar edilen şeylerin hiçbir şekilde tekrar olmadığını idrak ederek acziyete düşmezdi, şeklinde açıklamıştır.[200]

Halefullah'ın bu iddiasına ise şu şekilde cevap verilebilir: Kur'ân kıssaları; olay, şahıs, zaman ve mekân gibi unsurlardan meydana gelmektedir. Ancak önemli olan kıssalardan ibret almaktır. Bir kıssa birkaç yerde tekrar edilecek olursa değişik yönlerden ele alınmıştır. Dolayısıyla kıssaların farklı yerlerde tekrar etmesinin farklı bir münâsebeti bulunmaktadır.[201] Tekrarın bir nedeni de tekrar edilen konuların çok önemli olmasıdır. Nitekim tekrar edilen kıssalar tevhid ve hak-batıl mücadelesi çerçevesinde zikredilmiştir. Başka bir husus ise tekrar edilen konunun insan psikolojisi üzerine büyük bir etkiye sahip olması, bu sebeple muhataplar tarafından öneminin idrak edilmesi ve özümsenmesi gerçeğini yansıtmaktadır. Böylece muhatap, tekrar edilen kıssanın farklı bağlamlarda ele alındığını görerek verilen mesajın çok önemli olduğunu anlamaktadır. Ayrıca Kur'ân kıssalarında tekrarlar daha çok peygamber kıssalarında bulunmaktadır. Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn gibi kıssalar tekrar edilmemiştir.[202]

Halefullah'ın genel itibariyle görüşü: Kur'ân, kıssalarının anlattığı malumatı ilk anlamlarında anlaşılmasını hedeflememiş ve muhataplara tarihî herhangi bir olayı öğretmeyi istememiştir. Buna göre Halefullah, Kur'ân kıssalarının talî anlamlar yani edebî-sanatsal anlamlar hedeflediğini [203] iddia etmiştir.

Yukarıda ki iddialara karşı, Kur'ân kıssaları, tahrif edilmiş olsalar da semâvî kitaplarda anlatılmış, tarih kitaplarında yer almış ve bazılarının yeryüzünde kalıntıları muhafaza edilmiştir. Bu bağlamda günümüze kadar insanların zihinlerinde geçmiş peygamberlerin, tarihî şahsiyetlerin ve olayların meydana gelmiş olmasını

[199] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 68-69.
[200] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 71.
[201] M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, s. 54.
[202] Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları*, s. 126-127.
[203] Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, s. 300-301.

inkâr etmenin hiçbir ilmî dayanağı olamaz. Bu iddialar ile Kur'ân'da anlatılan kıssaların Allah'ın uydurma olaylar ile muhataplarını korkutma iftirasında bulunma anlamını taşımaktadır. Ancak Kur'ân her devirde bu tür iftiralara cevap vermiştir.[204]

Halefullah'ın iddiaları ve verdiğimiz cevaplar doğrultusunda tarihî gerçeklik açısından Kur'ân kıssalarına bakıldığı zaman Kur'ân kıssalarının hedefi tarihî bilgi vermek değil insanları hidayete erdirmektir. Kur'ân'ın hedefinin tarihî bilgi vermemek olması hayal mahsulü olmasını gerektirmez. Allah hemen hemen her kıssadan sonra bunların gayb haberlerinden olduğunu haber vermiştir. Bu kıssalar vukû bulurken Hz. Peygamber'in orada hazır bulunmadığını ifade eden ayetler[205] kıssaların gerçekte vukû bulduğuna işaret etmektedir. Tüm bu açıklamalara istinaden vahiy eseri olan Kur'ân kıssaları, tarihî olarak gerçekleşmiştir.

[204] İdris Şengül, "Kur'ân Kıssalarının Tarîhî Değeri," *IV. Kur'ân Haftası*, s. 182-183.
[205] Âl-i İmrân 3/44; Hûd 11/49.

II. BÖLÜM

TABERÎ VE RÂZÎ'NİN YAKLAŞIMLARI DOĞRULTUSUNDA KEHF SÛRESİ'NDEKİ KISSALARIN RİVÂYET VE DİRÂYET TEFSİRİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. Kehf Sûresi ve Muhtevâsı

Kehf Sûresi, 110 ayetten müteşekkil olup nüzûl sırasına göre altmış dokuzuncu, mushafta ise on sekizinci sırada yer almaktadır. Gâşiye Sûresi'nden sonra Nahl Sûresi'nden önce Mekke'de indirilmiştir.[206] Gâşiye Sûresi, isrâ olayından sonra nâzil olmuştur. Bundan dolayı Kehf Sûresi'nin de hicretten kısa bir süre önce nâzil olduğu söylenmiştir.[207] Kehf Sûresi'nin 28-83 ve 101. ayetlerinin Medine'de indirildiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. Ancak bu ayetlerin akışı, üslûbu ve muhtevasına bakıldığında rivâyetlerde şüphe olduğu görülmüştür.[208] Taberî'de Kehf Sûresi'nin Mekkî olduğu yer almaktadır.[209] Râzî de İbn Abbas'ın rivayetine göre ayetlerin sebeb-i nüzûlünde, Uyeyne b. Hısn el-Fezârî'nin (ö. 30/650?) zikrinin geçtiği iki ayeti hariç Kehf Sûresi'nin Mekkî olduğunu söylemiştir. Katâde de bu sûrenin Mekkî olduğunu rivâyet etmiştir.[210]

Kehf Sûresi, ismini 9-26. ayetlerde anlatılan Ashâb-ı Kehf kıssasında yer alan kehf (mağara) kelimesinden almıştır.[211] Kehf Sûresi, hamd "الحمد لله" ile başlayan beş sûreden biridir. Bu sûreler; Fâtiha, En'âm, Kehf, Sebe' ve Fâtır'dır. Bu sûrelerin hepsi Allah'ın büyüklüğünü ve kudsiyetini ifade eden Allah'ın azâmet, celâl ve kemâl sıfatlarına iltifatla başlamaktadır.[212]

---

[206] Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, DİB Yay, c: III, Ankara, 2017,s.532.
[207] Süleyman Sertkaya, *Konulu Tefsir Metodu Işığında Kehf Sûresinin Tahlili*, (MÜSBE, İlahiyat Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2009, s. 10.
[208] İzzet Derveze, *Tefsirü'l-Hadis: Nüzûl Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, (trc: Ekrem Demirci ve diğerleri), c: III, İstanbul, 1997, s. 475.
[209] Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı, 1422-2001, c. XV, s. 140.
[210] Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XXI, s. 74.
[211] İlyas Üzüm, "Kehf Süresi", *DİA*, c: 25, Sayı: 188; Komisyon, *Kur'ân Yolu*, c: III, s. 533.
[212] Muhammed Ali es-Sâbunî, *Safvetü't-Tefâsir*, c:3, Ensar Yay., İstanbul, 2010, s. 408.

Kehf Sûresi'nin ağırlıklı konuları tevhîd ve tenzîh olmakla birlikte *Ashâb-ı Kehf, Hz. Musa-Hızır* ve *Zülkarneyn kıssası* ile *İki Bahçe Sahibi* ve dünya hayatı meselleri anlatılmıştır.[213] Sûrede, *Hz. Âdem (as)–İblîs kıssasına* bir ayetle atıf yapılmıştır. Bu bilgiler doğrultusunda Kehf Sûresi'nin muhtevasını yedi bölümde ele almak mümkündür. İlk bölümde (1-8. ayetlerde) iman eden ve sâlih amel işleyenlerin ilâhî rahmeti, inanmayanların da karşılaşacakları azabı bildirmek üzere Kur'ân'ı gönderen Allah'ın sadece hamd edilmeye layık olduğu belirtilmiştir. Allah'a çocuk isnâd edenlerin sözlerinin büyük bir yalan olduğunu ifade eden ayetlerle meleklerin Allah'ın kızları iddiasını kabul eden putperestlere, inançlarının bâtıl olduğu bildirilmiştir. Kur'ân'a inanmayanlardan dolayı üzüntü duyan Hz. Peygamber (sas) teselli edilmiş ve yeryüzünün imtihana uygun bir ortam olması için süslenip çekici hale getirildiği anlatılmıştır.[214]

Ashâb-ı Kehf kıssasının anlatıldığı ikinci bölüm 9-26. ayetlerden oluşmaktadır. Kıssanın ana mesajı tevhîd ve âhiret inancıdır. Putperest bir toplumda yaşayıp Allah'ın tevhîdini kabul eden, inançları uğruna şehirlerini terk ederek mağaraya sığınan gençlerin mağara hayatı ve mağarada uyutulduktan sonra diriltilmeleri başlarında geçen olaylar anlatılmıştır.

27-49. ayetlerden mürekkep üçüncü bölümde dünya ve âhiret hayatı karşılaştırılıp insanlara öğüt verilmiş, tek dayanağın Allah olduğu belirtilip dua edilmesi gerektiği, böylece âhirette mükâfatı alınacağı söylenmiştir. Bu ayetleri pekiştirmek için iki mesel yer almıştır. 32-44. ayetlerde anlatılan ilk meselde "İki Bahçe Sahibi" anlatılmıştır. İki bahçe sahibi bencil, mağrur ve ahirete inanmayan kişi ile mü'min arasında geçen diyalog takdîm edilmiştir. Meselde iki bahçe sahibinin âkibetine dikkat çekilmiştir. 45. ayette ise dünya hayatının meseli verilerek dünya hayatı, gökten inen yağmura benzetilmiştir. Yağmurla bitkilerin geliştiği, arkasından gelen rüzgârla bitkilerin çer çöp olduğu anlatılarak dünya hayatının geçici olduğu belirtilmiştir. Dünya hayatının ebedî âhiret hayatının kazanılması için vasıta olarak

[213] Komisyon, *Kuran Yolu Meâli*, DİB Yay, Sayı:6, Ankara, 2017, s. 292.
[214] İlyas Üzüm, "Kehf Sûresi", s. 188.

görülmesine dikkat çekilmiştir.[215] Daha sonraki ayetlerde ise kıyamet, ba's ve amel defterlerinin verilmesinden söz edilmiştir.

Sûrenin dördüncü bölümünde 50-59. ayetlerde Hz. Âdem-İblîs kıssasına kısa bir âtıf yapılmıştır. Ayetlerin devamında peygamber gönderilmesi, kitap indirilmesi ve diğer ilahî nimetlerden bahsedilerek kulların bu nimetlere şükretmesi gerektiği bildirilmiştir.

Beşinci bölümün teşekkül ettiği 60-82. ayetlerde Hz. Mûsâ-Hızır kıssası ele alınmıştır. Hz. Mûsâ, sâlih kul yani Hızır'dan ilim öğrenmek için ona tâbi olmak istemiştir. Hızır ise Hz. Mûsâ'nın bu isteğini yolculuk esnasında kendisine hiçbir şey sormaması şartıyla kabul etmiştir. Bu yolculukta Hızır'ın gemiyi delmesi, çocuğu öldürmesi ve duvarı düzeltmesi hadiseleri gerçekleşmiştir. Meydana gelen her bir olayda Hz. Mûsâ, işin iç yüzünü bilmediği için Hızır'a itiraz ederek sorular sormuştur. Hızır, olayların iç yüzünü bildiğini söyleyerek Hz. Mûsâ'ya sabredemediği olayların te'vîlini haber vermiştir.

Zülkarneyn kıssasının yer aldığı altıncı bölüm olan 83-98. ayetlerde: Kendisine iktidar ve güç verilen Zülkarneyn'in Doğu ve Batı seferi, sonra da iki dağ arasında Ye'cûc ve Me'cûc'e karşı sed yapması anlatılmıştır. 99-101. ayetlerde: Kıyametin kopması, sûra üfürülmesi, Ye'cûc ve Me'cûc gibi saldırgan kavmin kıyamette azapla karşı karşıya gelecek olması ele alınmıştır.

Yedinci ve son bölümde ise 102-110. ayetler yer almıştır. Burada Allah'ı ve âhireti inkâr edenlerin dünyadaki çalışmalarının boşa gidip azaba uğrayacakları, iman edip sâlih amel işleyenlerin ise firdevs cennetine girecekleri bildirilerek ilim ve hikmete işaret edilmiştir. Kehf Sûresi, Rablerine kavuşmayı umanların Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamalarının ve sâlih amelleri yerine getirmelerinin şart olduğu haber verilerek nihayete ermiştir.[216]

Kehf Sûresi'ndeki bütün kıssa ve mesellere bütüncül olarak bakıldığı zaman sûrenin ana konusunu iman-küfür ve dünya-âhiret tercihleri doğrultusunda ilahî sınav

[215] İlyas Üzüm, "Kehf Sûresi", s. 188.
[216] Benzer tasnif için bkz: İlyas Üzüm, "Kehf Sûresi", s.188-189.

olduğu söylenebilir. Sûredeki anlatımlara sırasıyla bakıldığı zaman Ashâb-ı Kehf, geçici dünya hayatını terk ederek kalıcı âhiret hayatını tercih etmişlerdir. İki Bahçe Sahibi meselinde dünya hayatının geçiciliği ve kibrin yerilmesi, devamında İblîs'in kibrinden dolayı cennetini ve âhiretini kaybetmiş olması anlatılmıştır. Hz. Mûsâ ve Hızır kıssasına dünya ve âhiret ekseninde bakıldığında; ilahî sınav gereği hayır görünenin şer, şer görünenin hayır olduğu anlatılmak istenmiş olsa gerektir. Zülkarneyn kıssasında ise dünyaya hükmetsen bile kalıcı olanın sadece âhiret hayatı olduğu vurgulanmıştır.[217]

2.1.1. Kehf Sûresi'nin Nüzûlü

Kehf Sûresi'nin sebeb-i nüzûlü olarak Taberî ve Râzî'de İbn İshâk (ö. 151/768) rivâyeti yer almaktadır. Özetle rivâyet şöyledir:

> "Kureyşliler, Yahudi âlimlerine adamlarını göndererek Hz. Peygamber'in vasıflarını onlara sormalarını istediler. Onlar da Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'in durumunu Yahudi âlimlere sordular. Yahudi âlimler: 'Ona şu üç soruyu sorun: Asırlar önce gidip kaybolan gençleri, çünkü bunların kıssası ilginçtir, doğu-batı ve her yere ulaşabilen seyyahın durumunu ve ruhu sorun. Eğer, size bunların cevabını verirse o peygamberdir. Eğer cevap veremezse uyduran birisidir' dediler. Kureyşliler, daha sonra Hz. Peygamber'e gelerek Yahudi âlimlerinin sorularını sordular. Hz. Peygamber, 'inşallah' demeden 'sorduklarınıza yarın cevap vereceğim' dedi. Hz. Peygamber, Kureyşlilerin sordukları soruların cevabını on beş gün bekledi. Bu sıralarda Mekkeliler, Hz. Peygamber hakkında ileri geri konuşmaya başladılar. Nihayet Cebrâil, Kehf Sûresi'ni indirdi. Kehf Sûresi'nde Hz. Peygamber'e Mekkeliler iman etmiyor diye üzülmemesi gerektiği hatırlatılmış, gençlerin (Ashâb-ı Kehf) ve seyyahın (Zülkarneyn) haberine cevap vermiştir. Ruh ile ilgili sorunun cevabı ise İsrâ Sûresi 85. ayette anlatılmıştır."[218]

Rivâyetin sıhhat durumuna bakılacak olursa Taberî'nin rivâyetindeki sened zincirinde Elmalılı Hamdi Yazır'a (ö. 1361/1942) göre meçhûl bir râvi bulunmaktadır. Taberî'deki senedde yer alan "kırk küsur seneden beri gelmiş Mısırlı

---

[217] Mustafa Şentürk, " Kur'ân'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kehf", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c:2, Sayı:3, 2013, s. 226.
[218] Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, c. VIII, s. 174-175; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 83.

bir şeyh bana tahdis etti" kısmında Mısırlı şeyh meçhûl bulunmaktadır. Dolayısıyla bu rivâyetin hadis usûlü bakımından zayıf olduğu söylenmiştir.[219]

Yukarıda ele aldığımız üzere Râzî, kendi usûlü çerçevesinde İbn İshâk rivâyetini senedi olmadan rivâyet etmiştir. Ayrıca rivâyet üzerinde herhangi bir değerlendirme yapmadan bunu Ashâb-ı Kehf kıssasının sebeb-i nüzûlü olarak aktarmıştır.

Tefsirlerin çoğunda yer alan bu rivâyet İbn İshâk'a dayanmaktadır. Rivâyetten anlaşılan şu ki, vahiy Allah tarafından verilen bir haber olduğundan Hz. Peygamber'in kişisel isteğine bağlı değildir. Vahyin bir hikmetten dolayı geciktirilmesi veya umulduğu zaman gelmemesi câizdir. Bu durum Hz. Peygamber'in güçsüzlüğünü değil aksine vahyin kendi insiyatifinde olmadığını Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu göstermektedir.[220]

Kehf Sûresi'nin sebeb-i nüzûl rivâyetinde Mekkeli müşriklerin sordukları sorular içinde yer alan Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssası yer almıştır. Ruh hakkındaki sorunun cevabı ise İsrâ Sûresi'nin 85. ayetinde verilmiştir. Ayette ruh ile ilgili ayrıntılı bilgi verilmemiş, ruhun bilgisinin ancak Allah'a ait olduğu bildirilmiştir.

Taberî, Kehf Sûresi'nin faziletine dair herhangi bir rivâyet nakletmemiştir. Râzî'de ise Kehf Sûresi'nin girişinde sûrenin önemine dair Hz. Peygamber'den *"Bakın size nâzil olduğunda yetmiş bin meleğin getirdiği bir sûreyi söyleyeyim mi? O, Kehf Sûresi'dir"* şeklinde bir rivâyet yer almaktadır.[221]

---

[219] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Ensar Neşriyat, 1993, IV, s.3219; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1979, s. 173.
[220] Mehmet Diyadin Dağhan, *Ashâb-ı Kehf Kıssası ve Metafizik Boyutu*, (Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa, 1998, s. 18.
[221] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 74.

2.2. Kehf Sûresi'ndeki Kıssaların Taberî ve Râzî'nin Yaklaşımları Doğrultusunda Değerlendirilmesi

Rivâyet tefsirinin zirvesi kabul edilen Taberî ve dirâyet tefsirinin zirvesi olarak görülen Râzî'ye göre Kehf Sûresi'ndeki kıssalar, sûrenin ele alış sırasına göre; *Ashâb-ı Kehf, İki Bahçe Sahibi, Hz. Âdem-İblîs, Hz. Mûsâ-Hızır* ve son olarak *Zülkarneyn kıssası* şeklinde olacaktır. Ashâb-ı Kehf, Hz. Mûsâ-Hızır ve Zülkarneyn kıssası Kur'ân'da sadece Kehf Sûresi'nde bulunmaktadır.

Çalışmamızda kıssalar Kehf Sûresi'ndeki sıraya ve konu bütünlüğüne göre ayetler gruplandırılarak ele alınacak ve değerlendirilmeye tâbi tutulacaktır.

2.2.1. Ashâb-ı Kehf Kıssası

Ashâb-ı Kehf kıssasının nüzûlüne dair başlangıçta Kehf Sûresi'nin sebeb-i nüzûlü olarak verdiğimiz İbn İshâk rivâyetinden başka Râzî'de İsrâ Sûresi'nin ruh hakkındaki sebeb-i nüzûlü olan benzer bir rivâyet yer almaktadır. Özetle rivâyet şöyledir:

> "Yahudiler, Kureyş'e Hz. Muhammed'e Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruhu sorun dediler. Kureyşliler, Hz. Peygamber'e bu üç soruyu sordular. Hz. Peygamber'in 'size cevabı yarın veririm' demesi üzerine vahiy kırk gün kesildi. Kırk gün sonra vahiy yeniden gelmeye başladı. Ayetlerde Allah, *'Allah'ın dilemesi müstesna hiçbir şey hakkında bunu yarın yapacağım deme'*[222] buyurdu. İnen ayetlerde Hz. Peygamber'e Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn'den haber verilmesine karşılık ruhtan bahsedilmemiştir. Ruh ile ilgili olarak *'Sana ruh hakkında soruyorlar: De ki ruh, Rabbimin emrindedir'*[223] ayetiyle Allah, insanın ruhun hakikatini anlamaktan âciz olduğunu beyân etmiştir."[224]

Görüldüğü gibi yukarıda ele aldığımız rivâyette müşriklerin sorusu ile Hz. Peygamber'in cevabı arasında kırk gün geçtiği yer almaktadır. Taberî ve Râzî'de yer alan İbn İshâk'ın rivâyetinde ise Kureyşlilerin sorusu ile Hz. Peygamber'in cevabı arasında on beş gün geçtiği bildirilmiştir.[225]

---

[222] Kehf 18/ 23-24.
[223] İsrâ 17/ 85.
[224] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 83; Fahreddin, er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*, trc: Lütfullah Cebeci vd. Akçağ Yay., Ankara, 1993, c: XV, s. 33.
[225] İbn İshâk'ın Ashâb-ı Kehf'in sebeb-i nüzûlü hakkındaki rivâyeti için Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 174-175; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 83.

Ashâb-ı Kehf kısasının muhtevasına bakıldığı zaman, 9-12. ayetleri kıssanın özeti mahiyetindedir. Gençlerin mağaraya sığınmaları, mağarada Rablerine niyazları, mağarada uyutulmaları, yıllarca mağarada uykuda kalmaları sonra belli sebep ve hikmetlere binâen uykudan uyandırılmaları vecîz bir şekilde ele alınmaktadır. Daha sonraki ayetlerde ise gençlerin mağaraya sığınmaları, mağarada kalışları, uykudan uyandırılmaları, mağarada ne kadar kaldıkları ve sayıları gibi konular ayrıntılı anlatımlara tâbi tutulmuştur.

2.2.1.1. Ashâb-ı Kehf ve Rakîm

Ashab-ı Kehf kıssasının 9. ayetinde Allah, Hz. Peygamber'i muhatap alarak "أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا / *Yoksa sen, ayetlerimizden Ashâb-ı Kehf ve Rakîm'i şaşırtıcı mı buldun?"*[226] buyurmuştur. Taberî, ayeti özetle şöyle tefsir etmiştir: Hz. Peygamber'in Ashâb-ı Kehf ve rakîmi ilginç bulması üzerine ayette Allah'ın yeri, göğü ve onun içindekileri yaratması Ashâb-ı Kehf'in işinden daha ilginç olduğu vurgulanmıştır. Bu delil hem Hz. Peygamber'in kavmindeki müşrikler hem de diğer insanlar için geçerlidir.[227] Taberî'de başka bir rivâyete göre ise İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'e verilen ilim, hikmet, Kitap ve Sünnet'in Ashâb-ı Kehf'in durumundan daha şaşırtıcı olduğu şeklinde yer almaktadır.[228]

Taberî, Ashâb-Kehf kıssasının indirilmesini İbn Abbas'ın sebeb-i nüzûl olarak zikrettiği rivâyete dayandırmıştır. İbn Abbas'ın rivâyetine göre Hz. Peygamber'in kavmindeki müşriklere nübüvvetini delil getirmek için bu ayet indirilmiştir. Müşrikler, Hz. Peygamber'i doğru cevap verecek mi denemek için soru sormuşlardır. O sordukları sorular dolayısıyla ya Hz. Peygamber'i ikrâr edecekler ya tekzîb edip sordukları sorular ile delillerini güçlendireceklerdir.[229] Dolayısıyla Taberî'de yer alan bu izahlar, Kehf Sûresi'nin ve Ashâb-ı Kehf kıssasının sebeb-i nüzûl rivâyetinin anlatımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Râzî, ayet için Taberî ile aynı manada açıklamalar yapmıştır. Müşriklerin Hz. Peygamber'i imtihan için soru sormaları üzerine Allah'ın gökleri ve yeri yaratıp

[226] Kehf 18/9.
[227] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.VIII, s. 179-180.
[228] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.VIII, s. 180.
[229] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.VIII, s. 180.

sonra yeryüzünü madenler, bitkiler ve canlılarla süsleyip daha sonra bunları boş ve ıssız hale getirmesinin Ashâb-ı Kehf'in durumundan daha şaşılacak bir durum olduğu ve akıldan uzak görülmemesine vurgu yapmıştır.[230] Râzî bu açıklama ile yerin, göğün ve içindekilerin yaratılmasının Ashâb-ı Kehf'in durumundan daha şaşılacak bir durum olduğunu belirterek Allah'ın kudretine dikkat çekmiştir.

Görüldüğü gibi Taberî ve Râzî, 9. ayetin tefsiri için aynı içerikte izahta bulunmuşlardır. Ancak Taberî'de yer alan İbn Abbas rivâyetinde Hz. Peygamber'e verilen ilim, hikmet ve Kitap ve Sünnet'in Ashâb-ı Kehf'in durumundan daha şaşılacak bir durum olduğuna dair farklı bir rivâyet de yer almıştır.

Ele aldığımız 9. ayette *"kehf"* ve *"rakîm"* lafızlarının ne olduğu hakkında Taberî ve Râzî'de açıklamalar yer almaktadır. Taberî, *"kehf"* için bu sûrede kıssasının anlatıldığı kavmin sığındığı dağ olduğunu açıklamıştır. Râzî'de *"kehf'in"* dağdaki geniş mağara anlamına geldiğini ve mağaranın küçük olanına da "ğâr" denildiğini söylemiştir.[231]

Rakîm, lafzının ne olduğu ile ilgili pek çok görüş bulunmaktadır. Taberî, *"rakîm"* lafzının manasında te'vîl ehlinin ihtilaf ettiğini söyleyerek bu ihtilafları üç başlık altında ele almıştır. Bu görüşler; "vadi, kitâbe veya Ashâb-ı Kehf dağının ismi" şeklindedir.[232]

Birinci görüşe göre rakîm; kasabanın ismi veya vadinin adıdır. İbn Abbâs'ın *"Kâ'b'ın* (ö. 32/652-53) *zannına göre rakîm kasabanın kendisidir"* şeklinde bir rivâyeti bulunmaktadır. İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivâyet de *"Rakîm; Filistin dışında Eyle'ye yakın Eyle ile Usfan*[233] *arasında bir vadidir"* şeklindedir. Bir diğer rivâyette ise kehf vadide bir mağara, rakîm ise vadinin ismi şeklindedir.[234]

İkinci görüşte rakîm, kitâbedir. İbn Abbas, rakîmin kitâbe olduğu ile ilgili rivâyette bulunmuştur. Saîd ibn Cübeyr'den (ö. 94/713) gelen bir rivâyet *"Rakîm,*

---

[230] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c.XXI, s. 82-83.
[231] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 180; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 83.
[232] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 180-181.
[233] Râkîmin Ürdün, Petra yakınlarında olduğu bilgisi yer almaktaktadır. Konu ile ilgili harita bilgisi için Bkz: Ömer Dumlu vd., *Kur'an Atlası*, 2. Basım, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2018, s. 299.
[234] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 180-181.

taştan bir levhadır. Bu kitâbe üzerine mağara ashâbının kıssasının yazıldığı ve bu taş levhanın mağaranın kapısına asıldığı söylenmiştir" şeklindedir. Başka bir görüşe göre ise rakîm: Allah'ın kitabında haber verdiği "كِتَابٌ مَرْقُومٌ / *Açık açık yazılmış kitap*"[235] ayetindeki kitaptır.[236]

Üçüncü görüşte ise rakîm: Ashâb-ı Kehf dağının ismidir. Taberî, İbn Abbas'tan bir rivâyete göre dağın ismine *"بنجلوس / Bencelus"* denildiğini zikretmiştir.[237] Rakîm'in ne olduğu konusundaki ihtilaflara binâen İbn Abbâs'ın: *"Kur'ân'da ne varsa hepsini bildiğini ancak "Hannân[238]", "Evvâh[239]" ve "Rakîm"i bilmediğini söylemiştir"* Yine İbn Abbâs'ın *"Rakîm, nedir bilmiyorum; kitap mıdır, bina mıdır?"* şeklinde bir rivâyeti de bulunmaktadır.[240]

Taberî, "rakîm" hakkındaki üç başlıkta rivâyetleri naklettikten sonra şu şekilde bir değerlendirme yapmıştır: "Rakîm için levha, taş veya üzerine bir şeyler yazılan kitâbe şeklinde isabetli sözler bulunmaktadır. Bazı râvilere göre rakîm; Ashâb-ı Kehf'in mağaraya sığındığı zaman, onların isimlerinin ve haberlerinin yazıldığı levhadır. Kimine göre bu levha melikin hazinesine kaldırılmıştır. Kimine göre ise bu levha mağaranın kapısına konulmuştur veya onların halkından bazı kimseler bu levhayı yanlarında muhafaza etmiştir."[241]

Taberî, ayrıca rakîm için lugavî izahlarda bulunmuştur. Rakîm lafzının fâil vezninde olup mefûl anlamına geldiğini söylemiştir. Rakîm lafzının aslının "مرقوم / merkûm" olduğu ve "مجروح / mecrûh" lafzına "جريح / cerîh" denildiği gibidir. " رقمت كذا وكذا إذا كتبته / Onu yazdığım zaman şöyle şöyle yazdım" denildiği gibidir. Bu açıklamalar ışığında, Taberî şu şekilde son sözünü söyler: "Sanıyorum ki rakîm, vadinin kitâbesi demektir."[242]

Bu bilgilere ilaveten Taberî, *"Târîhu'l-Ümem"*adlı tarih eserinde "râkîm" ile ilgili isnâdsız olarak şu açıklamaları yapmıştır. "Rakîm; Ashâb-ı Kehf'in kavminin

[235] Mutaffifîn 83/9 ve 20. ayetlerde "açık açık yazılmış kitap" şeklindedir.
[236] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 181.
[237] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 180-181.
[238] Meryem 19/13.
[239] Tevbe 9/114.
[240] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 181-182.
[241] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 182.
[242] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.VIII, s. 182.

kitabı olup onlar kendileri ile ilgili haber ve kıssaları bir levhaya yazarak gençlerin sığındıkları mağaranın ağzına yerleştirmiş veya yazıyı dağın taşlarına yazmışlar veya gençler mağaraya sığınırken bu kitâbeyi bir sandığın içine koyarak bırakmışlardır."[243]

Görüldüğü gibi Taberî rakîm lafzı için *Tefsir'*inde rivâyetlere dayanarak açıklamalar ve dil izahları ile kendi görüşünü zikretmiştir. Taberî, *Tarih'*inde de sened zinciri olmadan tefsirde yer alan rivâyetleri nakletmiştir.

Râzî, "rakîm" için Taberî'de olduğu gibi İbn Abbâs haberlerini nakletmiştir. İbn Abbâs'ın "*gislîn*[244]*, hennân, evvâh ve rakîm*" hariç Kur'ân'da geçen kelimelerin hepsini bildiğini söylemiştir. Görüldüğü gibi Râzî'nin bu rivâyetinde Taberî'den farklı olarak "gislîn" kelimesi de yer almaktadır.[245]

Râzî, Saîd İbn Cübeyr ve Mücâhid'ten (ö. 103/721), rakîmin taş levha olduğunu ve bu levhada mağaranın kapısına asılmış Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin ve kıssalarının yazılmış olduğu rivâyetini zikretmiştir. Rakîm kelimesi, yazmak manasında fâil veznine dönüştürülmüştür. Mutaffifîn Sûresi'nde 9 ve 20. ayetlerdeki "كِتَابٌ مَرْقُومٌ /Kitâbûn merkûm" bu şekilde yazılmış kitap anlamındadır. Râzî, dil âlimi Ferrâ'dan (ö. 207/822) şunları aktarmıştır: Rakîm, Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin ve sıfatlarının yazılmış olduğu bir levhadır. Onların isimlerinin bu levhaya kazınmış olmasından dolayı rakîm denilmiştir.[246]

Görüldüğü gibi Taberî ve Râzî, hem ayetin izahı hem de kehf ve rakîm lafızları için çoğu İbn Abbâs'tan olmak üzere aynı manalarda rivâyetler aktarmışlardır. Her iki müfessirimiz rakîm lafzının açıklaması için Mutaffifîn Sûresi 9 ve 20. ayetlerini Kur'ân'dan delil getirmişlerdir. Taberî'nin rakîm için rivâyetlere ve dil izahlarına dayanarak tercih ettiği görüşü rakîmin *kitâbe* olduğu şeklindedir. Ayrıca Taberî, *Tarih'*inde de rakîmin *levha, kitâbe* olduğunu belirtmiştir.

---

[243] Taberî, *Târîhu'l-Ümem,* c. I, s. 372.
[244] Hakka 69/36.
[245] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 83.
[246] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 83.

Râzî, rakîm kelimesinin izahı için rivâyetlerin yanında Arap dilcilerinden nakilde bulunmuştur. Arap dilcilerin rakîmin Ashâb-ı Kehf'in sığındıkları mağaranın kapısında asılı bulunan bir kitâbe veya madeni bir levhadır, görüşünde olduklarını belirtmiştir. Rivâyetlerini aktardığımız Tabiûn müfessirlerinden Saîd İbn Cübeyr ve Mücâhid tarafından benimsenen bu görüş filolojik temelli olması sebebiyle tercihe şayan görülmektedir. Ancak her iki müfessirimiz rakîm için Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin yazılı olduğu kitâbe görüşünü benimsemiş olsa da bu konuda kesin bir yargıya varmak mümkün görünmemektedir.

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda müfessirlerimiz, sûrede buyurulduğu üzere Allah'ın yeri ve göğü yaratmasının Ashâb-ı Kehf ve rakîmin durumundan daha şaşırtıcı olduğunu beyân etmişlerdir. Müfessirlerimizin Kehf'in mağara, rakîmin ise Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin ve haberlerinin yazıldığı kitâbe olduğu şeklinde görüşleri bulunmaktadır. Ayrıca Taberî ve Râzî, ayetin açıklamasında Ashâb-ı Kehf kıssasının sebeb-i nüzûl rivâyetine binâen Hz. Peygamber'e müşriklerin sordukları üç soruya cevap olarak indirildiği noktasında birleşmiştir.

2.2.1.2. Ashâb-ı Kehf'in Kıyâmı

Ashâb-Kehf kıssasının ilk ayetinde, Allah'ın yeri ve göğü yaratmasının Ashâb-ı Kehf ve rakîmin işinden daha şaşırtıcı olduğu beyân edilmiştir. Ayetlerin devamında ise Allah, "إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا" / *O gençler, mağaraya sığınmışlar ve 'Rabbimiz bize katından rahmet ver ve bulunduğumuz durumda bize bir çıkış yolu göster' demişlerdir"*[247] şeklinde beyanda bulunmuştur. Taberî, ayet hakkında Ashâb-ı Kehf'in Allah'ın dini için kaçıp, kehf dağına sığınınca Rableri tarafından rızıklandırılmayı istediler. Gençler Allah'a "Bizim kavmimiz bizi putlara tapmaya çağırıyorlar, bu sebeple bizim kaçışımız senin rızan için küfürden kaçıştır. Senin rızanı istiyoruz bizim isteklerimizi kolaylaştır" diyerek niyaz ediyorlar[248] şeklinde izahta bulunmuştur.

Râzî, ayetin açıklaması için "إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ / *Hani o gençler, mağaraya sığınmıştı"* kısmında "إِذْ" edatının daha önceki ayetin takdirinde " حسبت / hasibte"

[247] Kehf 18/10.
[248] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 182.

fiiline taalluk etmesinin câiz olmadığını söylemiştir. Çünkü bu gençler ile Hz. Peygamber arasında uzun zaman geçmiştir. Bu sebeple "hasibte" fiili onların mağaraya sığındığı zamana taalluk etmez. Burada "إِذْ" edatı hazfedilmiş bir fiile taalluk eder. Bu sebeple cümle "أُذْكُر إِذْ أَوَى" şeklinde olup manası: "O zamanı hatırla, onlar oraya sığındılar, barındılar" anlamındadır.[249]

Râzî, ayetin devamında gençlerin " *Ey Rabbimiz, bize tarafından bir rahmet ver*" dediler yani, "rahmetin hazinelerinden lütûf ve ihsânın celâlinden olmak üzere bize rahmet ver" demektir. Rahmet; mârifetullaha, sabra, rızka ve düşmandan emin olmaya vesiledir. "مِنْ لَدُنْكَ / *tarafından*" yani rahmetinin azametini, ululuğunu ve yüceliğini gösterir. Bu sebeple Allah'ın lûtfuna ve sonsuz cömertliğine uygun olur demektir. " وَهَيِّئْ لَنَا / *hazırla*" 'bizi ıslah' et demektir. "مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا / *Bulunduğumuz durumda bize bir çıkış yolu göster bize muvaffakiyet ver "* ayetinde "reşâd" kelimesi dalâlet kelimesinin zıddıdır. Buna göre ayet iki şekilde açıklanabilir. Birincisi; bunun için 'bize muvaffakiyetli bir iş hazırla biz bu sayede doğruya ulaşıp hidayete erelim'. İkincisi ise 'işimizi tastamam kolaylaştır' demektir.[250]

Taberî, gençlerin mağaraya sığınmalarının sebebinin ne olduğu ile ilgili iki görüş zikretmiştir. Birincisi: Gençler Hz. İsâ'nın dinine inanmış Müslümanlardı. Başlarındaki kralları ise putperestti. Kral, gençleri puta tapmaya davet ediyor gençler ise onların dinlerinin fitnesinden veya onların kendilerini öldürmelerinden korktukları için onlardan kaçarak mağaraya gizleniyorlar.[251] İkinci görüş ise Hz. İsâ'nın havarisinin cinayet suçlamasından dolayı dönemin kralının tutuklama emri üzerine gençler mağaraya sığınmışlardır.[252]

Taberî; birinci görüş ile ilgili İbn Abbas, Mücâhid, İbn İshâk gibi isimlere dayanarak rivâyetleri nakletmiştir. Bu rivâyetlerin ekserisi isrâiliyyât kaynaklıdır[253] ve ayetlerin tefsirinde yeri geldikçe atıf yapılacaktır. Birinci görüş ile ilgili rivâyetler özetle şu şekildedir:

---

[249] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s.84.
[250] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 84; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XV, s. 110.
[251] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 182.
[252] Taberî*, Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 187.
[253] Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 175-176.

> "Hz. İsâ zamanından sonra Dakyanus (دقينوس) adında zalim kral, halkı putlara tapmaya çağırıyor bu isteğini kabul etmeyen her mü'mini öldürüyordu. İnananlar üzerindeki baskıların arttığını gören mü'min gençler bu duruma çok üzülmüşler, bu gençlerin durumunu öğrenen Dakyanus, onların yakalanmaları için adamlarını göndermiştir. Gençler, yakalanıp kralın huzuruna getirilmişlerdir. Kral, gençleri putlara tapmadıkları ve tâğutlara kurban kesmedikleri takdirde öldürüleceklerine dair tehdit etmiştir. Gençler ise imanlarını açığa vurarak "*Rabbimiz, yerlerin ve göklerin Rabbidir. O'ndan başka hiçbir ilâha tapmayacağız"*[254] demişler bunun üzerine Kral, gençlerin düşünmeleri için bir süre vermiştir. Bu sırada gençler, oradan kaçarak yolda bir çobana rastlamışlar, çoban ve köpeği de onlara katılmış ve mağaraya sığınmışlardır. Kral ve askerleri, gençleri takip ederek izlerini bulmuş, gelen kimseler, korkup mağaranın içine girememiş, bunun üzerine kral, mağaranın kapısına duvar ördürmüş onların orada açlık ve susuzluktan ölmeleri için bırakmıştır. Bu sırada Allah, Ashâb-ı Kehf'e uyku vermiş ve gençler, mağarada uzun yıllarca uyuduktan sonra onları uyandırmıştır. İçlerinden biri şehre yiyecek almaya gitmiş, gencin, farklılığı şehirde dikkat çekmiş ve kralın huzuruna çıkarılmıştır. O zamanın yeni kralı Tîzîsus'tur. (تيذوسيس) Kral Dakyanus, seneler önce ölmüştür. Genç, kral ile beraber mağaraya arkadaşlarının yanına gelmiştir. Genç, ilk önce arkadaşlarının yanına girmiş ve durumu arkadaşlarına açıklamıştır. Bu sırada Allah, onların canlarını almış ve daha sonra oraya mescid yapılmıştır."[255]

İkinci görüşe göre ise; onların mağaraya sığınmalarının sebebi cinayet suçlamasından dolayı hükümdarın tutuklama isteği üzerine kaçmalarıdır. Taberî'nin Ashâb-ı Kehf kıssası için naklettiği rivayetler içinde sadece Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) kanalıyla aktarılan Abdurezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826-27) *Musannef* adlı hadis kitabında bu rivâyet yer almaktadır.[256] Sahih hadis kaynakları dışında ve güvenilirlik açısından üçüncü derecede kabul edilen *Musannef*'ten başka diğer güvenilir hadis kaynaklarında Ashâb-ı Kehf'e dair rivâyetler bulunmamaktadır. Ayrıca bu rivâyetin hadis olmadığı söylenmekte, rivâyet Vehb b. Münebbih'e atfedilmekte ve en son İbn Abbâs'a dayandırılmaktadır.[257] Bu rivâyetlerin çoğu tefsir ve hadis kitaplarında bulunmaktadır. Ancak bu rivâyetler Hz. Peygamber'e

---

[254] Kehf 18/14.
[255] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 182-186.
[256] Abdürezzâk b. Hemmâm Ebû Bekir San'ânî, *el-Musannef*, c. VI, 2. Baskı, Dâru'lt-Te'sil, 1437/2013, s. 80.
[257] Arif Gezer, "Hadis Edebiyatında Ashâb-ı Kehf", *Uluslararası İnanç Turizmi ve Ashâb-ı Kehf Sempozyumu*, 1. Baskı, Kahramanmaraş, 2013, s. 378.

dayandırılan merfû rivâyetler değil, İbn Abbâs gibi Sahâbî veya Vehb b. Münebbih gibi Tabiûn'dan olan mevkûf veya maktû rivâyetlerdir.[258]

Ashâb-ı Kehf kıssasına dair sadece *Musannef'*te yer alan rivâyet Taberî'nin hem *Tefsir* hem *Tarih'*inde nakledilmiştir. Bu rivâyet tefsir tarihinde, İslâm'a pek çok isrâiliyyât haberlerinin kendisiyle girdiği ve böylece isrâiliyyâtın temel kaynaklarından sayılan Tabiûn'dan Vehb b. Münebbih'ten rivâyet edilmiştir.[259] Rivâyet özetle şu şekildedir:

> "Hz. İsa'nın havarilerinden biri Ashâb-ı Kehf'in bulunduğu şehre gelerek şehre girmek istemiş ancak kendisine kapıdaki puta tapmadığı müddetçe şehre giremeyeceği söylenmiş, bu sebeple şehre giremeden şehrin yakınındaki hamamda çalışmaya başlamıştır. Hamamda çalıştığı sırada çevresinde gençlerden bir grup oluşmuş ve gençlere dini anlatmaya başlamıştır. Bir gün hükümdarın oğlu, yanında bir kadınla hamama gelmiş, ancak havari, kralın oğlu ve kadının içeri girmelerine izin vermemiştir. Hükümdarın oğlu bir kadınla başka bir gün tekrar hamama gelmiş ve o gece ikisi hamamda ölmüşlerdir. Bu olay üzerine hükümdar havariyi aratmış, havari ve yanındaki gençler, kaçarak bir mağaraya sığınmışlardır. Allah, onları mağarada uyutmuş, hükümdarın adamları izlerini bulmuş, ancak orada kimse mağaraya girmeye cesaret edememiş ve mağaranın ağzını kapatarak gitmişlerdir.[260] Ashâb-ı Kehf'in mağaraya sığınmasının üzerinden uzun seneler geçtikten sonra Allah, onları tekrar uyandırmış, içlerinden birisi yiyecek almak için şehre gitmiştir. Gencin, durumunun garipliği ve elindeki paranın çok önceki dönemlere ait olduğu görülünce bu genç hükümdarın huzuruna çıkarılmıştır. Dönemin hükümdarı salih bir zattır. Genç, başlarından geçen olayları anlatmış ve hükümdarla beraber mağaranın yanına gelmişlerdir. Mağaraya ilk önce genç girmiş, bu sırada Allah onları yeniden uyutmuştur. Arkalarından korkudan kimse mağaraya girememiş ve daha sonra orayı mescid edinmişlerdir."[261]

Taberî'de Ashâb-ı Kehf'in haberlerine dair isrâiliyyât kaynaklı pek çok rivâyet bulunmaktadır. Ancak Taberî, rivâyet tefsiri olması hasebiyle rivayetleri aktarmıştır. Taberî, bu rivâyetler üzerinde tercih ve değerlendirmeye gitmemiştir. Bilakis Kur'ân'da Allah'ın haber verdiği şekliyle açıklama yapmıştır. Râzî ise dirâyet tefsiri olarak bu rivâyetlere dair bilgileri isnâdsız bir şekilde yer vermiştir.

---

[258] Emine Sekme, *Klasik ve Modern Kur'ân Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssasının Tahlili*, (MÜSBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2014, s. 24.

[259] Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 68; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay., 8. Baskı, Ankaar, 2017, s. 330.

[260] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 187; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, I, s. 373; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Çev. Zâkir Kadirî Ugan, Ahmet Temir, MEB Yay. İstanbul, 1991, Cilt: III, s. 922-924.

[261] Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, c. VI, s. 80; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 197; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c. I, s. 373-374; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, c. III, s. 924-925.

Ashâb-ı Kehf'in kıssasına dair rivâyetleri aktardıktan sonra gençlerin mağaradaki durumları hakkındaki ayetler şöyledir: "فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا / *Biz de mağarada onların kulaklarına nice yıllar perde vurduk"*[262] buyurmuştur. Taberî'ye göre *"kulaklarına perde vurduk"* yani onları uykuya daldırdık ifadesi tıpkı 'Allah, seni felç ile vurdu,' 'Allah onu belaya müptela etti' veya 'Allah, ona bela gönderdi' anlamında kullanılmıştır.[263]

Râzî de müfessirler bu ifade için "فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ" *"biz, onları uyuttuk"* manasında olduğunu söylemişlerdir. Bunun takdiri şöyledir. Biz, onların kulaklarına, onları uyandıracak seslerin, ulaşmasına mani olacak perdeler vurduk sonuç itibariyle 'biz onların kulaklarına perde vurduk' şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak bu ayette "hicap-perde" kelimesi mefûl olarak hazfedilmiştir. Bu Arapların kullanımında *"* بَنى على إمرَاَتِهِ/ kadının (kabrinin) üzerine kümbet yaptı*"* kullanımında olduğu gibidir.[264]

Râzî, ayetin devamında "سِنِينَ عَدَدًا / nice yıllar" ifadesinin zaman zarfı olduğunu söyleyerek "aded" kelimesi için iki görüş bildirmiştir. Birincisi: Dil âlimi, Zeccâc'dan (ö. 311/923) " عَدَدًا / adedâ" şeklinde çok ve uzun yıllar olduğu için zikredilmiştir. Sayılan şeyler hakkında aded kelimesi kullanılırsa sayılanların çok olduğunu ifade eder. Çünkü az olanın miktarı sayılmadan anlaşılmaktadır. İkincisi ise aded kelimesinin mansûb okunması ile ilgilidir. Mansûb okunması ile ilgili iki görüş bulunmaktadır. Birincisi: Ferrâ ve Zeccâc'a göre, "سِنِينَ / sinîn" kelimesinin sıfatı olarak "sayılı olan yıllar" şeklinde izah etmişlerdir. İkincisi ise Zeccâc bu kelimenin mefûl-u mutlak olarak da mansûb olabileceğini söylemiştir. Bu şekilde mananın takdiri "sayıyla sayılacak olan" demektir.[265]

Mağaraya sığınan gençlerin 'kulaklarına vurduk' yani onları uykuya daldırdık anlamında deyimsel bir ifade bulunmaktadır. "Kulaklarına vurduk" ifadesi ile Türkçe'de Allah'ın gençlere derin bir uyku verdiği anlaşılmaktadır.[266] Kıssaya bütüncül bakıldığında 18. ayette *"Sen, onları uyanık sanırsın hâlbuki onlar uykudadırlar"* ifadesi gerçek bir uykunun söz konusu olduğunu açıkça

[262] Kehf 18/11.
[263] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 187.
[264] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 84.
[265] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s.84; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 110-111.
[266] Emine Sekme, *Klasik ve Modern Kur'ân Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssasının Tahlili*, s. 63.

göstermektedir. Ayrıca 12 ve 19. ayette yer alan "بَعَثْنَاهُمْ" fiilinin gerçekleşmesi için ölüm veya uykunun olması gerekir.[267] Nitekim Râzî'de bu açıklamalara uygun olarak ayeti 'gençleri uyandıracak sesleri engelleyen perdeler vurduk' şeklinde açıklamıştır. Taberî de gençlerin uykuda olduklarına dair *"kulaklarına vurduk"* ifadesine örnek kullanımlarla ayeti açıklamıştır.

Ashâb-ı Kehf'in mağarada uzun yıllar uykuda kaldıktan sonra uyandırılmalarını Allah; " ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا / *Sonra da o iki gruptan hangisinin kaldıkları müddeti daha iyi hesap edeceğini görelim diye onları uyandırdık*"[268] şeklinde haber vermektedir. Taberî, Ashâb-ı Kehf'in uykudan uyandırıldıklarında iki gruptan hangisinin mağarada ne kadar uykuda kaldıkları konusunda ihtilaf ettiklerini söylemiştir. Taberî, gençlerin mağarada ne kadar kaldıkları ile ilgili olarak "أَمَدًا" kelimesini "gaye" anlamında anlaşılması gerektiğini açıklamıştır.[269] Ayette "أَحْصَى" lafzı üzerinde gençlerin uyandırılmasının sebebi, iki grubun mağarada ne kadar kaldıklarını iyice kavrasınlar yani her iki grup kalınan süreyi doğru hesaplayacağını bilme gayesine atfedilmiştir. Taberî'nin açıklamasında "أَمَدًا" kelimesi gaye manasıyla değerlendirildiğinde 'iki grup Ashâb-ı- Kehf'in niçin böyle uyutulduklarını iyice anlasınlar' demek olacağı anlaşılmaktadır.[270]

Râzî de ayeti dil bilimsel izahlarla Ebû Ali el-Farisî'den (ö. 377/ 987) naklen şöyle zikretmiştir. "أَحْصَى / Ahsâ" lafzı ismi tafdil değildir. Çünkü kalıbın sülasî mücerred dışında gelmesi caiz değildir. Ayetteki "أَحْصَى" fiili, fiili mazi olup "eyyü" lafzının mübtedasının haberidir. " اَحْصَى اَمَدًا لِلبْثِهم / onların kalışlarının zamanını saydı" demek gibidir. Ayetin takdiri ise 'bu iki gruptan hangisinin bu bekleyişin zamanını daha iyi sayacağını bilelim' şeklinde olur. Bu ayetin bir benzer kullanımı Mücâdele Sûresi 6. ayette "أَحْصَاهُ اللَّهُ " *Allah, onu saymıştır"*[271] şeklinde bulunmaktadır.[272]

---

[267] Emine Sekme, *Klasik ve Modern Kur'ân Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssasının Tahlili*, s. 64-65.
[268] Kehf 18/12.
[269] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 187.
[270] Emine Sekme, *Klasik ve Modern Kur'ân Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssaanın Tahlili*, s. 65-66.
[271] Mücâdele 58/6.
[272] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 85; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr; Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 113.

Görüldüğü gibi Taberî, "أَحْصَى" lafzının gaye anlamında anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. İki gruptan hangisi uykuda ne kadar kaldıklarını iyice kavramaları gayesine atfedilmiştir. Râzî ise nahvî açıklamalar yapmış, Kur'ân'dan örnek sunmuştur.

Taberî, Ashâb-ı Kehf'in uykuda ne kadar kaldıkları konusunda ihtilaf eden iki grubun kimler olduğu konusunda farklı görüşler bulunduğunu söylemiştir. İhtilaf eden kavmin, gençlerin kavminden olduğu veya ihtilaf edenlerin iki grup olup hepsinin de kâfir olduğu zikredilmiştir. Bazıları ise onlardan bir grubun Müslüman bir grubun da kâfir olduğunu söylemişlerdir. Mücâhid: *"Onlar, gençlerin kavminden iki hizipti"* demiştir. Katâde (ö. 117/735) ise, *"iki gruptan birini bilmek içindir yoksa onların kâfir veya mü'min olmaları için değil"* şeklinde rivâyet etmiştir.[273]

Râzî, ayetteki iki hizip hakkında ihtilafları şu şekilde nakletmiştir: İbn Abbas ve Atâ (ö. 114/732) *"iki gruptan biri ile gençler diğeri ile ise gençlerin yaşadığı şehrin kralları kastedilmiştir."* şeklinde rivâyet etmişlerdir. Mücâhid'e göre *"her iki grup da gençlerden meydana gelmiştir. Çünkü gençler, uyandığında ne kadar uyumuş oldukları hususunda ihtilaf etmişlerdir."* Ferrâ ise *"iki grup Ashâb-ı Kehf zamanında yaşamış ve onların uykuda kaldıkları süre konusunda ihtilaf etmiş Müslümanlardır"* şeklinde rivâyet etmiştir.[274]

Müfessirlerimiz, gençlerin ne kadar uykuda kaldıkları konusunda ihtilaf eden iki grubun kimler olduğu konusunda rivâyetleri nakletmişler ancak bu konuda bir tercihleri söz konusu olmamıştır. Rivâyetler içinde Taberî'de yer alan Katâde'nin görüşünün isabetli olduğu söylenebilir.

Râzî, ayetteki "لِنَعْلَمَ" lafzındaki lam harfinin "lâm-ı garaz" (sebep, illet, gaye lâmı) olduğunu söylemiştir. Buna göre ayet, Allah'ın fiillerinin bir maksada bağlı olarak meydana gelmesine delâlet etmektedir. Ayetin zâhirine göre ise Allah, bu bilgiyi elde etmek için gençleri uyandırdığını ifade etmektedir. Râzî bu meselenin kelâmî hususlardan Allah'ın olayların meydana gelmeden önce bilip bilmediği ile ilgili olduğuna vurgu yapmaktadır. İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisi

[273] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 187-188.
[274] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 85; Râzî, *Tefsîri'l-Kebîr; Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 112.

Hişam,[275] (ö. 179/795) "Allah, olayları ancak meydana geldiğinde bilebilir" diyerek bu ayeti görüşüne delil olarak kullandığını söylemiştir. [276] Râzî, Bakara Sûresi 124. ayette Hişâm'ın aklî ve naklî delillerini zikrederek itirazlarına cevap vermiştir.[277] Râzî'ye göre Allah, olayları ezelî ve ebedî ilmiyle nihayetsiz olarak bütün ayrıntıları ile bilmektedir.[278]

Râzî, sûfilerin 12. ayetle istidlâl[279] ederek evliyânın kerâmetini kabul ettiklerini söylemiştir. Bu istidlâlin apaçık bir delil olduğunu ve kerâmetin câiz olduğunu söyleyerek kerâmetle ilgili delilleri ayrıntılı olarak ele almıştır. Kerâmeti, İslam âlimlerinin câiz gördüğünü söylemiştir. Ancak Mu'tezile'nin Ebu'l-Hüseyin (ö. 436/ 1044) ve öğrencisi Mahmûd el-Harezmî hariç evliyânın kerâmetini reddettiklerini nakletmiştir. Râzî; kerâmete dair ayet, hadis, Hulefâ-i Raşîdin'den haberler ve aklî deliller ile ispatlar sunmuş, Kur'ân'da kerâmet için pek çok ayetin bulunduğunu Hz. Meryem ve Ashâb-ı Kehf kıssasının da kerâmete örnek olduğunu söylemiştir. Ayrıca Râzî, kerâmeti kabul eden ve etmeyenlerin ileri sürdüğü aklî delilleri tartışmıştır.[280]

Yukarıdaki bilgiler ışığında Razî, Kehf Sûresi 12. ayeti kerâmete delil olarak kabul etmiştir. Kerâmete dair görüşlerini uzun izahlarla yapmıştır. Ancak Râzî, bu ayeti kerâmete delil göstererek uzun malumat sunmasından dolayı eleştirilmiştir.[281]

Görüldüğü üzere Taberî, rivâyet tefsiri yöntemine uygun olarak ayeti rivâyetler ve dil tahlilleri ile açıklamıştır. Râzî ise ayetlerin dil izahları yanında kelâmcı kimliğini ön plana çıkararak, Allah'ın olayları yaratmadan önce bileceği

---

[275] Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, TDV Yay., Cilt:18, İstanbul, 1998, Sayı: 153.
[276] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 84.
[277] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. IV, s. 37-40.
[278] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. IV, s. 37; Geniş bilgi için Bkz: Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Kelam Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, s. 166-167.
[279] İstidlâl, bir kavramın veya hükmün doğruluk ve yanlışlığını ispatlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme yöntemine denir. Kur'ân'da bir düşüncenin kanıtlanması veya yanlışlığının ortaya çıkarılması şeklinde gerçekleştirilir. Geniş bilgi için Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 23, İstanbul, 2001, s.325.
[280] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 85-98; Râzî, *Tefsîri'l-Kebîr; Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 113-133.
[281] Mustafa, Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 335.

konusunu ele almıştır. Sûfilerin 12. ayet ile istidlâl ettiklerini söyleyerek kerâmet, mûcize, istidrac konularını ayrıntılı şekilde örneklerle açıklamıştır.

Buraya kadar ele aldığımız 9-12. ayetler Ashâb-ı Kehf kıssasının kısa özeti mahiyetindir. Daha sonraki gelen ayetlerde gençlerin mağaraya sığınmalarından önce yaşadıkları olaylar, mağaraya sığınmaları, uykudan uyandırılmaları, sayıları ve mağarada ne kadar kaldıkları gibi meseleler ele alınacaktır.

2.2.1.3. Ashâb-ı Kehf Kıssanın Hak Olarak Anlatılması

Allah, daha önceki ayetlerde Ashâb-ı Kehf kıssasında gençlerin mağaraya sığınmaları, Rablerine niyaz etmeleri, mağarada uzun yıllar uyumaları ve uykuda ne kadar kaldıklarını bilsinler diye uyandırılmalarını beyân ettikten sonra; " نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ / *Biz, sana onların başından geçenleri hak olarak anlatıyoruz"* [282] buyurmuştur. Taberî, mağaraya sığınan gençlerin haberinin hak olarak anlatıldığını açıklamış *"بِالْحَقِّ"* lafzı için doğruluk ve yakîn yani şeksiz kesin bilgi anlamında olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber'e kavminden müşriklerin ileri gelenleri, mağaraya sığınan gençleri sormuşlar, buna karşılık Allah, ayette "إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ / *İşte o gençler, Rablerine iman etmiş gençlerdi"*[283] buyurmuştur. Taberî, Kehf Sûresi'nin sebeb-i nüzûlündeki Mekkeli müşriklerin sorusuna cevaben ayetin açıklanmasında 'o sorduğunuz gençler Rablerine iman etmiş gençlerdi' şeklinde açıklayarak soruyu soranların müşrikliğine vurgu yapmıştır. Ayetin devamındaki *"وَزِدْنَاهُمْ هُدًى / biz de onların imanını ve basiretlerini artırdık*" ifadesinde Taberî, onların rahat hayatı bırakıp evlerinden ve kavimlerinden ayrılmanın sonucunda mağara hayatının sıkıntılarına karşı sabırlarının artırıldığı[284] şeklinde izahta bulunmuştur.

Râzî de 13. ayetin daha önce anlatılan 9 ve 12. ayetlerdeki münâsebetine değinmiştir. Yani daha önceki ayetlerde Allah, Ashâb-ı Kehf kıssasından bir parça anlatmış ve *"biz, sana onların kıssasını hak ile anlatalım"* şeklinde devam etmiştir.

[282] Kehf 18/13.
[283] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 189.
[284] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 189.

Ayetteki " بِالْحَقِّ" lafzı "gerçek üzere" anlamındadır. Onlar bir grup gençti ve Allah'a iman etmişlerdi [285] şeklinde açıklamıştır.

Allah, Ashâb-ı Kehf kıssasının hak olarak anlatıldığını beyân ettikten sonra gençlerin mağaraya sığınmadan önceki olaylara dikkat çekmektedir. Ayette, " وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا / *Onların kalplerini güçlendirdik. O gençler, ayağa kalkarak "'Rabbimiz yerlerin ve göklerin Rabbidir. Biz, ondan başka ilâha yalvarmayız. Yoksa yanlış bir şey dillendirmiş oluruz' dediler"*[286] buyurmaktadır. Taberî, "وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ" derken 'Allah, onların kalplerine sabır ilham etti, rahat geçimden nefislerini uzaklaştırana kadar onların kalplerini İslam nuru ile güçlendirdi' şeklinde tefsir etmiştir. Râzî de aynı şekilde 'onların kalplerine sabır ilham ettik ve sabır ile kalplerini güçlendirdik' şeklinde izah etmiştir.[287]

Müfessirlerimiz gençlerin hükümdar Dakyanus'a karşı baş kaldırdıklarını söylemişlerdir. Gençler, Dakyanus tarafından puta tapmaya zorlanınca Allah'tan başka ilâh kabul etmeyeceklerini dile getirmişlerdir.[288] Râzî, bu bilgilere ilaveten Ashâb-ı Kehf'in kıyamı ile ilgili olarak "قَامُوا / Kâmû" fiili için şu görüşleri zikretmiştir.

1. Mücâhid'ten gelen bir rivâyette; gençler, şehrin ileri gelenleri olup birbirinden habersiz olarak şehrin dışında buluştular. İçlerinden önde gelen biri 'gerçekten gönlümde hiç kimsenin hissetmeyeceğini zannettiğim bir şey hissediyorum' dedi. Gençler, 'ne hissediyorsun ?' diye sorduklarında 'gönlümde, Rabbimin göklerin ve yerin Rabbi olduğunu hissediyorum' dedi.

2. Atâ ve Mukâtil'den gelen rivâyette ise gençlerin bu sözü uykularından kalktıktan sonra söylemiş olduğu yönündedir. Ancak Râzî, bu görüşün uzak bir ihtimal

[285] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 98.
[286] Kehf 18/14.
[287] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 189; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 98.
[288] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 189; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 99.

olduğunu belirtmiştir. Çünkü Allah, Ashâb-ı Kehf kıssasını yeni anlatmaya başlamıştır.[289]

Ele aldığımız ayetin devamında " قُلْنَا إِذًا شَطَطًا / *Yoksa yanlış bir şey dillendirmiş oluruz"* ifadesini müfessirlerimiz "aşırılık ve batılda haddi aşmak, şeklinde izah etmişlerdir. Ayrıca Taberî "شَطَطًا / Şetatâ" lafzı için yalan ve hatalı söz anlamlarında rivâyetler nakletmiştir. Râzî de *"شَطَطًا"* ayete göre ise haktan uzaklaşmak anlamındadır. Zeccâc ve dilcilere göre *" شَطَّ الرَّجُلُ"* bir kişi haddi aştığında bu şekilde kullanılmıştır. "وَلَا تُشْطِطْ / *aşırı gitme"* [290] ayeti de böyledir. Ayette mastar olarak mansûb şekilde bulunmaktadır. Manası ise "hakikaten biz haktan uzak bir söz söylemiş oluruz" şeklindedir.[291]

Ayetlerin devamında Ashâb-ı Kehf, Allah'tan başka ilâhlara tapan kavme karşı dedi ki: " هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ / *Bizim kavmimiz Allah'tan başka ilâhlara tapıyorlar. Onların gerçek olduğuna dair apaçık bir delil getirseler ya!* " [292] Taberî'ye göre bu sözde hazf bulunmaktadır. "عَلَيْهِمْ" lafzında "ha" ve "mim" ile ilâhlar zikredilmiştir. İlâhlar üzerine değil de ancak ibadet ettikleri şeylere dair delil gerekir yani bu şekilde olursa söz anlaşılır. Sözün manası; onların taptıkları ve Allah'tan başka ibadet ettikleri şeylere açık delil getirmeleri gerekmez miydi?' şeklindedir.[293] Râzî, ayetteki ifadenin Ashâb-Kehf'in sözü olduğunu söylemiştir. Onlar, hükümdar Dakyanus zamanında yaşayan puta tapan insanları kastetmişlerdir. "لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ /*Onlar, hakkında açık bir delil getirseler ya!"* ayetinde "onlar hakkında" ifadesinin manası; ilâhlara tapma anlamındadır.[294] Görüldüğü gibi iki müfessirimiz de aynı doğrultuda tefsir etmiştir.

Râzî; *"Onlar, taptıkları ilâhlara apaçık delil getirseler ya"* ayetinin açıklamasını kelâmî meselelerden *in'ikâs-ı edille: delilin olmaması medlûlün*

---

[289] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 98-99.
[290] Sâd 38/ 22.
[291] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 189; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 99.
[292] Kehf 18/15.
[293] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 189-190.
[294] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 99.

olmamasını gerektirir [295] konusu ile ele almıştır. Râzî'ye göre delilin bulunmaması medlûlün olmadığına delalet etmez. Ancak Âlimlerden bazıları bu ayet ile delilin yok olması sebebiyle medlûlün de yok olduğuna hükmetmişlerdir. Yani ayete göre Allah'ın ortağının ve zıddının olmadığına bir delilin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Râzî, burada delilin bulunmamasının medlûlun yokluğuna dair kuvvetli bir yol olduğunu söylemiştir.[296]

Gençler, kavimlerine karşı Allah'tan başka taptıklarına açık bir delil getirmelerini istemiş ve ayetin devamında Allah, " فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا / *Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalim kim olabilir"*[297] buyurmuştur. Taberî, ayeti; Allah'a en şiddetli şirk, Allah hakkında yalan uydurmak, hükümranlığına şirk koşmak ve Allah'tan başka ilâhlar edinmek olarak izah etmiştir. Râzî de aynı doğrultuda kendisine delâlet edecek bir delil bulunmadığı halde bir şeyin mevcud olduğuna hükmetmek Allah'a karşı zulüm, iftira ve yalan olduğunu söylemiştir. Râzî, bu durum ile taklide dayanmayı savunan görüşün yanlışlığını gösteren en büyük delillerden görmüştür.[298] Bu ayetin açıklamasına binâen Râzî, kelâmî meselelerden delil bulunmadığı halde taklide dayananları eleştirmekte ve taklide dayanmanın yanlışlığına işaret etmektedir.

Ayetlerin izahını iki müfessirimize göre şu şekilde değerlendirebiliriz. Taberî, mağaraya sığınan gençlerin haberini, *hak ile* yani doğruluk, yakîn (kesin bilgi) ile anlatıldığı şeklinde açıklamıştır. Râzî'ye göre ise 9 ve 12. ayetlerde kıssaya vecîz bir şekilde giriş yapıldıktan sonra 13. ayette kıssanın *hak* yani gerçekliğini ifade etmektedir. Buradan hareketle hak ifadesi, Ashâb-ı Kehf kıssasının iki müfessirimizin izahları doğrultusunda tarihî gerçekliğine işaret etmektedir. Ayrıca Râzî, ayetlerin izahında kelâmî meselelere değinmiştir.

---

[295] Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1994, s.136; Geniş bilgi için Bkz: Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: V, Sayı: II, Sivas, 2001, s. 112-113; Mustafa Bozkurt, *Fahrettin Râzî'de Bilgi Teorisi*, s. 175.
[296] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 99.
[297] Kehf 18/15.
[298] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 99; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 135.

2.2.1.4. Ashâb-ı Kehf'in Mağaraya Sığınmaları ve Mağaranın Konumu

Allah, önceki ayetlerde Ashâb-ı Kehf kıssasını hak olarak nitelemiş ve gençlerin, puta tapan kavimlerine karşı baş kaldırışlarını haber vermiştir. Bunun üzerine Allah, *" وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا / Siz, onlardan ve onların Allah'ın dışında taptıkları varlıklardan uzaklaştınız. O halde mağaraya sığının, Rabbiniz size rahmetinden genişlik versin ve işinizde size fayda ve kolaylık sağlasın"* [299] buyurmuştur. Taberî'ye göre ayette " وَمَا يَعْبُدُونَ" derken "مَا" edatı "وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ" lafzındaki "هُمْ" mansûb zamire atıftır. Dolayısıyla burada kavminizden ve kavminizin Allah'tan başka taptıklarından uzaklaştınız anlamında kastedilmiştir. [300]

Taberî, gençlerin sığındığı mağaranın Bencelus (بنجلوس) Dağında bir yer olduğunu söyler. Taberî ve Râzî "فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ" ifadesini, ayetin başındaki "إِذِ" edatının cevabı olduğunu zikretmişlerdir. Manası için Taberî, "Ey kavim! Madem siz kavminizden uzaklaştınız o halde mağaraya sığının", Râzî ise "mağaraya gidin, orayı mekân edinin" şeklinde açıklama yapmıştır.[301]

Taberî, "وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا"[302] ifadesi için sizin ve dininizin işlerinde kolaylık sağlasın yani içinde bulunduğunuz işlerinizde korku, üzüntü ve kederden size kolaylık versin şeklinde açıklama yapmıştır.[303]

Taberî, "مِرْفَقًا" lafzı için "faydalanılan şey" ve "insanın dirseği" olarak iki farklı anlamı olduğunu söylemiştir.[304] Râzî'nin kelimenin kıraati hakkında Taberî ile

---

[299] Kehf 18/16.
[300] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 190.
[301] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 190; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 100.
[302] Kehf 18/16.
[303] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 190.
[304] Taberî," مِرْفَقًا / mirfak" ve "مَرْفِقًا / merfik" iki kıraatin bir manada iki farklı kullanım olduğunu ve kârînin hangisi ile okursa isabet edeceğini söylemiştir. Ayrıca Arap dilinde bu iki kıraatten en fasih ve en meşhur olanın "mirfek" şeklinde olduğunu açıklamıştır. Taberî bu ikisinin iki lugat olduğunu ancak mirfek kullanımının daha iyi olduğunu belirtmiştir. Geniş bilgi için bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 190-191.

aynı doğrultuda izahlar yapmıştır.[305] Lafzın, araplarda daha çok "mirfak" kullanımın yaygın olduğu ve manasının da "yardım, destek" olarak verildiği anlaşılmaktadır. Anlam itibariyle; "merfik" kullanımının ayete kattığı mana "o halde o mağaraya sığının ki, Rabbiniz, size rahmetinden genişlik versin ve içinde bulunduğunuz durumda 'sizden başkasına giden' yardım ve destek hazırlasın" şeklinde olur. "Mirfak" kıraati de "o halde mağaraya sığının ki Rabbiniz rahmetinden genişlik versin ve içinde bulunduğunuz durumda başkasından 'size gelen yardım ve destek' hazırlasın" şeklinde anlaşılmaktadır.[306]

Mağaraya sığınan gençlerin, mağaradaki durumlarını bildiren 17. ayette "وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا / *Görüyorsun ki güneş doğduğu zaman mağaranın sağına meyleder. Batarken de sol taraftan onlara isabet etmeden geçer. Onlar ise mağaranın ortasındadırlar. İşte bu Allah'ın ayetlerindendir. Allah, kime hidayet ederse o doğruyu bulmuştur. Kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir rehber bulamazsın*" buyurmaktadır. Taberî, ayetin manasını şöyle izah etmiştir. "Eğer sen, onları görseydin güneşi doğarken mağarayı makaslayıp gittiğini görürdün. Güneş doğarken onların üzerine sağ taraftan doğacak ancak gençlerin üzerine isabet etmeyecek şekilde idi. Şayet güneş, onlara dokunmuş olsa derilerini ve elbiselerini yakardı. Aynı şekilde güneş battığı zamanda gençlere dokunmadan sol taraftan batıyordu." Taberî, bu izahını İbn Abbas'ın: *"Şayet güneş onların üzerine doğsaydı yer (toprak) onların etlerini yer bitirirdi"* rivâyeti ile desteklemiştir.[307]

Râzî de ayette "وَتَرَى الشَّمْسَ" derken burada rü'yetin anlamı ile ilgili şu izahları yapmıştır. "Ey muhatap! Sen güneş doğduğu zaman onların mağaralarına uğramadığını görürsün." Bu ifadede karşısındaki muhatap kişi, bunu görür anlamında

[305] Râzî bu iki kullanımda "merfik"ın dil kaidelerine daha uygun olduğunu ancak "mirfak" ın daha çok kullanıldığı belirtmiştir. "Mirfak" faydalanılan şey, "merfik" ise dirsek şeklinde kullanımının olduğunu da söylenmiştir. Geniş bilgi için bkz: Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 100.
[306] İbrahim Ünlü, *Kehf Süresinin Kıraatler Yönünden İncelenmesi*, (Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bayburt, 2019, s. 34.
[307] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 192-193.

değildir. Buradaki hitap "eğer sen onu görseydin bu şekilde görürdün" anlamında bir hitaptır[308] şeklinde açıklamıştır.

Ayette yer alan "تَقْرِضُهُمْ" lafzı için Taberî ve Râzî, filolojik tahliller yapmışlardır. "قرض" lafzı için "kesmek, katetmek, geçmek, dönmek" manasını vermişlerdir.[309]

Râzî, mağaranın konumu ile ilgili iki farklı görüş zikretmektedir.

1. Mağaranın kapısı sol tarafta yer alıyor, güneş, doğduğu zaman mağaranın sağ tarafında, battığı zaman da sol tarafında bulunuyordu. Dolayısıyla güneş ışığı, mağaranın içine giremiyor ancak mağara içine temiz hava girebiliyordu. Böylece Allah, mağaradakileri güneş ışığından korumuş ve bedenlerinin çürümesi engellenmiş oluyordu.

2. Zeccâc'a göre ayette kastedilen, Allah'ın güneş doğduğu zaman güneşin mağaraya girmesine engel olmuştur. Battığı zaman da aynı şekildedir. Bu durum Allah'ın harikul'âde işlerinden olup mağaradaki gençlere ikramıdır. Zeccâc bu görüşünün doğruluğuna ayetin devamında " ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ / *Bu Allah'ın ayetlerindendir"*[310] kısmı ile delil getirmektedir. Birinci görüş, doğru olsaydı bu normal alışılmış bir şey olurdu ve Allah'ın ayetlerinden sayılmazdı. Ancak ayetin ikinci manaya hamledilmesi durumunda bunun Allah'ın ayetlerinden büyük bir ikram olduğunu savunmuştur.[311]

Ayette güneşin doğuşu, batışı ve güneş ışığının mağaraya düşmemesi şeklindeki tasvîri anlatım, gençlerin mağara yaşamlarını canlandırma gayesi taşımamaktadır. Güneşin doğrarken ve batarken mağaraya vurmaması, Allah'ın gençleri, güneşin zararlı ışınlarından koruması hikmetine mebnîdir. Ancak güneşin hareketleri ile gençlerin bedenlerinin korunduğu anlayışı ilk dönemlerden beri bulunmaktadır.[312] Dolayısıyla bu görüşler doğrultusunda Râzî'nin Zeccâc'dan naklettiği rivâyetin isabetli olduğu anlaşımaktadır. Uzun yıllar gençlerin mağarada

[308] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 100.
[309] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 192; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s.100.
[310] Kehf 18/17.
[311] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 100-101.
[312] Emine Sekme, *Klasik ve Modern Kur'ân Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssasının Tahlili*, s. 79.

Allah'ın mucizesi ile çürümeden korundukları ayetin siyak ve sibakına da uygun görünmektedir.

Gençlerin mağaradaki konumlarına dair, ayette: "وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ / *Onlar, mağaranın geniş bir yerinde idiler*" ifadesini izah ederken Taberî ve Râzî, mağaraya sığınan gençlerin mağaranın geniş yerinde bulunduğunu söylemiştir. Ayrıca Râzî, mağaranın durumuna dair, 'rüzgârın serinliğinin ve temiz havanın ulaştığı yer' şeklinde ilave bilgiler zikretmiştir.[313]

Ele aldığımız 17. ayette güneş ışınlarının mağaraya isabet etmemesi ve Ashâb-ı Kehf'in mağaranın geniş yerinde bulunmaları zikredildikten sonra ayete göre bu durumlarının " ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ / *Bu Allah'ın ayetlerindendir"*[314] olduğu zikredilmiştir. Taberî, ayet için; Ashâb-ı Kehf'in kıssasında; gençlerin uyutulmaları, güneşin doğduğu ve battığı zaman makaslayıp geçmesi, uzun müddet uyumalarına rağmen güneşin bedenlerini yakmaması, elbiselerini eskitmemesi ve bedenlerinin kokmaması Allah'ın mahlûkatına karşı delillerinden olduğunu açıklamıştır. Bu deliller ile akıl sahipleri, Allah'ın büyük kudret ve hükümranlığını istidlâl etmektedir. "مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ" Allah, kime hidâyet ederse o doğru yolu bulmuş olur. "وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا" Allah, kimi de hidâyetten mahrum bırakırsa o doğru yolu bulamaz.[315] Doğru yoldan sapan kişiyi doğru yola ulaştıracak bir dost bulamaz. Tevfîk (isteğe uygun olmak, isteğe uygun bulmak)[316] ve hızlân (yardımı kesmek, kendi haline bırakmak)[317] Allah'ın elindedir. Allah dilediği kulunu başarıya ulaştırır, dilediğinden de yardımını keser. Taberî bu izahlardan sonra Hz. Peygamber'i muhatap alarak kavminin kendisine sırt çevirmesi ve yalanlamaları sebebiyle üzülmemesi gerektiği[318] şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla Taberî, burada Hz. Peygamber'in zamanında Mekkeli müşrikler ile münâsebetine dikkat çekmiştir.

---

[313] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 193; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 101.
[314] Kehf 18/17.
[315] Kehf 18/17.
[316] Allah'ın hayırlı işlerde kişiyi başarılı kılması anlamında kullanılan kelâm terimidir. Geniş bilgi için Bkz: Hülya Alper, "Tevfîk", *DİA*, TDV Yay., c: 41, İstanbul, 2012, s. 8-9.
[317] Allah'ın buyruklarına boyun eğmeyen insanlardan yardımı kesmesi anlamında bir kelâm terimidir. Geniş bilgi için Bkz: İlyas Çelebi, "Hızlân", *DİA*, TDV Yay., c: 17, İstanbul, 1998, s. 419-420.
[318] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, 193-194.

Râzî de mağaranın konumu ile ilgili ayetin "ذَٰلِكَ / bu" ifadesinde iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşte olanlara göre bu ifadeyle Allah'ın kudretiyle güneş ışığının mağaraya girmesine engel olması, güneşin meylinin ve vurup gidişi kastedilmiştir. İkinci görüşü savunanlara göre ise Allah'ın bu uzun müddet içinde mağarada, gençleri muhafaza etmesi Allah'ın yüce kudretine ve hikmetine delâlet etmektedir. Allah, lütûf ve keremiyle gençleri, uzun zaman boyunca ölümden ve yok olmaktan korumuştur. Ayrıca gençleri, en baştan küfürden dönüp imana arzu duymaları yine Allah'ın lütfû ve keremiyle olduğunu beyân etmişlerdir. [319]

Ashâb-ı Kehf'in mağaraya sığınmaları ve mağaranın konumuna dair ele aldığımız ayetlerde Taberî, mağaranın Bencelus Dağında olduğunu söylemiştir. Taberî, mağaranın konumu, güneşin doğuşu ve batışında gençlere isabet etmemesinde Hz. Peygamber'i muhatap alarak ve Mekkeli müşriklere işaret ederek hidâyet ve dalâletin Allah'ın elinde olduğunu zikretmiştir. Râzî de mağaranın konumu ile ilgili iki görüş nakletmiştir. Birincisi; güneşin doğuşu ve batışında güneş ışınlarının gençlere isabet etmemesi fiziki şartlar ile açıklanmıştır. İkinci görüşte ise Zeccâc'dan nakille güneş ışınlarının gençlere isabet etmemesinin, Allah'ın mûcizelerinden olduğunu söylemiştir. Râzî, aklî izah olan ikinci görüşü tercih etmektedir. Taberî de ele aldığı rivâyetler ve açıklamaları doğrultusunda Ashâb-ı Kehf'in mağaradaki durumları ve güneşin hareketleri ile Allah'ın kudretine vurgu yapmıştır.

2.2.1.5. Ashâb-ı Kehf'in Mağaradaki Durumu

Ashâb-ı Kehf'in mağarada uyudukları durumlarına dair 18. ayette: " وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا / *Onlar, uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola çevirdik. Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi. Eğer onları görseydin dönüp kaçardın ve gördüklerin sebebiyle içini*

[319] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 101.

korku kaplardı"[320] şeklinde yer almıştır. Taberî, ayetteki "رُقُودٌ" kelimesinin "uyumak" anlamında[321] olduğunu söylemiştir.

Râzî, ayetin bir önceki ayetle irtibatını kurmuştur. Ayetteki, "تَحْسَبُهُمْ" kelimesinin manası 17. ayetteki "تَرَى الشَّمْسَ" ifadesinde olduğu gibi yani 'onları görseydin uyanık sanırdın' şeklindedir. Her iki müfessirimiz de "أَيْقَاظًا" fiilinin "يَقِظَ" fiilinin çoğulu olduğunu söylemişlerdir. Râzî, Vahidî'den (ö. 468/1076), *"Onları gören uyanık sanırdı. Çünkü onlar, gözleri açık olarak uyuyorlardı."* Zeccâc ise *"Onlar, sık sık sağa sola döndükleri için uyanık oldukları sanılmıştır"* demiştir. Bu duruma *"Biz, onları sağa sola çeviriyorduk"* ayetinin delil olduğunu söylemiştir.[322]

Taberî, ayetin " وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ " ifadesini; biz, onları uykularında bir kere sağ yanlarına bir kere sol yanlarına çevirdik şeklinde açıklamıştır. Her iki müfessirimizde İbn Abbas'tan gelen bir rivâyette *"şayet onları çevirmeseydik yer yani toprak onları yer bitirirdi"* şeklinde yer almıştır. Ayrıca *"yılda iki kere çevirdik"* rivâyeti ve benzer içerikte rivâyetlere yer vermişlerdir. Râzî bu rivâyetleri aktardıktan sonra bütün bu açıklamalara akıl ile ulaşmanın mümkün olmadığını belirtmiştir. Kur'ân ve hadislerde bu konuda açıklama bulunmamaktadır. Râzî, İbn Abbas'ın rivâyetine dair gençlerin sağa, sola çevrilmemiş olması durumunda toprağın onları yemesinin hayret verici bir açıklama olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre Allah, gençleri üç yüz yıl, hayatta tutmaya kâdir olduğuna göre gençleri uykuda sağa, sola çevirme olmaksızın da onların bedenlerini koruyabilir şeklinde ayetin izahını yapmıştır.[323]

Ashâb-ı Kehf ile beraber bulunan köpekleri ile ilgili olarak *"* وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ */ Köpekleri de mağaranın girişinde, ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi"*[324] ayetinde Taberî, bazılarına göre bu köpeğin gençlerle beraber olan birine ait olduğunu veya gençlere tâbi olan aşçının köpeği olduğu şeklinde açıklamıştır. [325] Taberî, Ashâb-ı Kehf'e dair verdiği isrâiliyyât rivâyetlerinde köpeğin av köpeği

[320] Kehf 18/18.
[321] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 194.
[322] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI. s. 101-102;Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 194.
[323] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 194; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 102.
[324] Kehf 18/18.
[325] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 194.

olduğuna dair malumata yer vermiştir. Râzî'de İbn Abbas ve müfessirlerin çoğuna göre gençlere katılan bir çobanın köpeği veya av köpeği olduğu şeklindeki rivâyetleri zikretmiştir.[326] Râzî, köpeğin fiziki duruşu ile ilgili ayette *"بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ* / o köpek, kollarını kırmaksızın yere uzattı" anlamında açıklamıştır. Buna istinaden Hz. Peygamber'in bir hadis-i şerifte *" ذراعيك إفتراش السبع لاتفترش / yırtıcı hayvanın yatışı gibi secdede kollarını yayma!"*[327] buyurmuştur. Râzî, ayetteki *"ذِرَاعَيْه"* lafzının hadis-i şerifteki manada olduğuna işaret etmiştir.[328]

Görüldüğü gibi müfessirlerimiz köpeğin gençlere katılan çobanın köpeği veya av köpeği olduğu hususunda çeşitli rivâyetler zikretmişlerdir. Ancak bir tercihte bulunmamışlardır.

Mağarada gençlerin yanında bulunan köpeğin duruşu ve bulunduğu yere dair çeşitli rivâyetler zikredilmiştir. "بِالْوَصِيدِ" kelimesi hakkında Taberî, "finâ yani mağaranın önü, mağaranın kapısı, eşiği, mağaranın girişi, toprak veya kapının önünde" şeklinde çeşitli rivâyetlere yer vermiştir. Ayrıca "إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ / *onlar, kendilerinin üzerine kapanmıştır"*[329] ayetinin de bu kullanımda olduğunu söylemiştir. Rivâyetlere ve ayetin kullanımına bakarak Taberî, en doğru görüşün kapı veya kapının eşiği olduğunu söylemiştir. Taberî, lafzın manasını ise 'onların köpeği mağaranın önünde, kapının yanında ön ayaklarının üzerine yatmıştı, onları kapıda koruyordu'[330] şeklinde açıklamıştır.

Râzî de "بِالْوَصِيدِ" kelimesine "mağaranın önünde" anlamı vermiştir. Zeccâc, evin giriş yeri, eşiği, avlusu, Süddî (ö. 27/744) ise "vasîd" kelimesinin kapı manasında olduğunu söylemiştir. Ancak Râzî, mağaranın kapısı ve eşiğinin olmadığını bu sebeple ayette Allah'ın, köpeğin mağaranın eşiği gibi yattığı şeklinde tasvir ettiğini belirtmiştir.[331]

Görüldüğü gibi her iki müfessirimiz de "بِالْوَصِيدِ" kelimesi için rivâyetleri zikretmişlerdir. Taberî'nin zikrettiği rivâyetlerde tercihi söz konusu olmuştur.

[326] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 102.
[327] Ebû Yusuf, el-Âsar, *Sehv*, 263; Müslim, *Salat,* c.1, 498;
[328] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XV, s. 140.
[329] Hümeze 104/8.
[330] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 194-195-196.
[331] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 102; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XV, s. 140.

Köpeğin mağaranın önünde, kapının yanında ön ayakları üzerine yatıp mağaradaki gençleri koruduğunu söylemiş ve Hümeze Sûresi 8. ayet ile de "بِالْوَصِيدِ" kelimesinin anlamını desteklemiştir. Râzî de rivâyetlerde aklî bir tahlile yer vererek mağaranın kapısı ve eşiği olmayacağı için Allah'ın bu tabirle onların köpeğinin mağaranın eşiği gibi yattığını belirtmiştir.

Gençlerin uykudayken bulundukları durum ayette: " لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا / *Eğer onları görseydin dönüp kaçardın ve gördüklerin sebebiyle içini korku kaplardı*"[332] şeklinde yer almıştır. Taberî, ayeti şöyle tefsir etmiştir: Şayet sen, onları mağarada uyurken görseydin arkanı dönüp kaçardın. Allah'ın onlar için takdir ettiği vakit gelinceye kadar onlara kimse dokunmasın ve kimse onlara ulaşamasın diye onlara heybet vermiştir. Allah, mahlûkatına ibret olsun diye onları vakti geldiğinde uyandırdı. Kıyametin mutlaka geleceğini ve Allah'ın va'dinin hak olduğunu insanlar bilsinler diye onları uyandırması kulları için bir delildir.[333]

Râzî, "لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ" ayetin kısmını 'eğer onların yanlarına varıp veya yaklaşıp görseydin' şeklinde açıklamıştır. Arapça'da *"إطّلعت عليهم* / sen, onlara muttali oldun" anlamında kullanıldığını söylemiştir. Râzî, ayetin bu kısmını 'şayet sen, onları görseydin *"لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا"* mutlaka onlardan korkup kaçardın ve kalbin korku ile dolardı' şeklinde açıklamıştır. Râzî, gençlerin mağaradaki durumunu görenlerin korku içinde olmalarının sebebi için şöyle denildiğini söylemiştir. Onların saçları ve tırnakları çok uzamıştı, uyurken gözleri açık uyuyorlardı. Onlar bu şekilde uyudukları için onları gören, korkup kaçardı. Allah, onları gören kimsenin çok korkacağı bir şekilde kılmıştır. Râzî, 'bu korkunun tafsilatının en doğrusunu Allah bilir' diyerek bu bilgiyi Allah'a havale etmiştir.[334]

Yukarıda ele aldığımız üzere Râzî, gençlerin mağarada korkulacak durumda olmaları hakkında "kîle" lafzı ile rivâyette bulunmuştur. Râzî bu korkunun sebebine dair Kur'ân'da bir açıklamanın bulunmamasından dolayı en doğrusunu Allah'ın bileceğini söylemiştir.

---

[332] Kehf 18/18.
[333] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 196.
[334] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 102.

Ashâb-ı Kehf'in mağaradaki durumlarına dair 18. ayette Taberî, gençlerin uykudayken sağa sola çevrilmeleri ile ilgili rivâyetleri nakletmiştir ancak bu rivâyetler üzerinde bir tercihte bulunmamıştır. Râzî, Taberî'de bulunan rivâyetlerle aynı doğrultudaki rivâyetleri zikrettikten sonra bu bilgilere akıl ile ulaşmanın mümkün olmadığı ve nasslarda da bir açıklamanın olmadığını söyleyerek Allah'ın Ashâb-ı Kehf'i üç yüz yıl tutmaya kâdir olduğuna göre sağa sola çevirme olmadan da onların bedenlerini koruduğu şeklinde açıklamada bulunmuştur.

2.2.1.6. Ashâb-ı Kehf'in Uykudan Uyandırılmaları

Ashâb-ı Kehf'in mağarada uzun yıllar uyutulduktan sonra uyandırılmalarını haber veren 19. ayette Allah, " وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا / *İşte böyle uyuttuğumuz gibi onları uyandırdık. Birbirlerine sormaya başladılar, içlerinden biri "Ne kadar kaldınız? Bir gün veya bir günün bir parçası kadar kaldık" dediler. Kimi de şöyle dedi. "Kaldığınız müddeti Rabbiniz daha iyi bilir. Şimdi siz, içinizden birini şu paranızla (gümüş) şehre gönderin de baksın hangisinin yiyeceği daha temiz ise ondan yiyecek getirsin. Ayrıca çok dikkatli davransın. Sakın varlığını kimseye sezdirmesin"*[335] buyurmaktadır. Taberî, gençlerin kaçarak çıktıkları şehrin rivâyetlerde Efsus / Ufsus (أفسوس)[336] olarak isimlendirildiğini zikretmiştir. [337] Râzî de yer alan bir rivâyette ise bu yerin Tarsus olduğu yer almaktadır.[338] Müfessirlerimizin rivâyetleri doğrultusunda bakıldığı zaman Efsus ve Tarsus'un Anadolu'da yakın bölgelerde olduğu anlaşılmaktadır.[339]

Taberî, naklettiği Ashâb-ı Kehf rivâyetlerinin değerlendirilmesine dair şöyle açıklama yapmıştır: Ashâb-ı Kehf'in uzun müddet sonra uyudukları şekilde

---

[335] Kehf 18/19.
[336] Tarsus'un kuzeybatısında yer alan Ufsus için Bkz: Ömer Dumlu vd., *Kur'an Atlası*, s. 299.
[337] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 196.
[338] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 104.
[339] Efsus ve Tarsus'un yer aldığı harita bilgisi için Bkz: Ömer, Dumlu, vd., *Kur'an Atlası,* s. 299; Kıssanın geçtiği yerlerle ilgili olarak kaynaklarda İspanya, Cezayir, Suriye, Afganistan, Ürdün, Mısır ve Doğu Türkistan'da mağaralarının bulunduğu yer almaktadır. Ayrıca Anadolu'da Efes, Tarsus, Efsûs (Arabisson, Afşin) olduğuna dair rivâyetler mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için Bkz: İsmet Ersöz, "Ashâb-Kehf", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 3, İstanbul, 1991, s. 467.

uyandırılmış olması, Allah'ın kudreti ile öldükten sonra diriltmeyi ve va'dinin hak ve kıyametin şüphesiz olduğunu bildirmek için gerçekleşmiştir.[340] Bu açıklama ile Taberî'nin isrâiliyyat rivâyetlerine karşı tutumunu anlamış oluyoruz. Nitekim Taberî, kendi görüşünü isrâiliyyat rivâyetlerinin sonunda beyân etmiştir.

Râzî'ye göre Allah onlara hidayet vermiş içinde bulundukları zorluklara karşı kalplerini kuvvetlendirmiş uzun yıllar uyumalarına rağmen hayatta kalmışlar sonra ölüme benzer uykuda ne kadar kaldıklarını birbirine sormaları için uyandılmışlardır.[341]

Râzî, gençlerin mağarada ne kadar kaldıkları ile ilgili müfessirlerin şu görüşlerini aktarmıştır. Gençler, mağaraya tan yeri ağarmadan girmişler. Allah, onları günün sonunda uyandırmıştı işte bu sebeple " قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا / *bir gün uyuduk dediler"* Ancak güneşin henüz batmadığını gördüklerinde *"* أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ / *veya bir günden az uyuduk"* dediler. Bir kısmı da "قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ / *ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir"* dedi. İbn Abbas, 'ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir' diyen kişinin onların lideri Yemlihâ olduğunu söylemiştir. Yemliha ne kadar kaldıklarına dair ilmi, Allah'a havale etmiştir. Çünkü onların saçlarına, tırnaklarına ve yüz derilerine bakınca kendilerinde şiddetli bir değişimin olduğunu anlamıştır. Bu değişimin ancak çok uzun zamanda olabileceğini anlayarak bu değişik durumun ilmini Allah'a havale etmiştir.[342]

Ashâb-ı Kehf, uykudan uyandıktan ve uykuda ne kadar kaldıklarını birbirlerine sorduktan sonra "فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ / *şimdi siz, şu gümüş paranızla içinizden birini şehre gönderin"* demişlerdir. Râzî'ye göre ayetteki " وَرِقِ / verik" kelimesi ister basılı olsun ister olmasın gümüşe verilen addır. Darb olunmuş paraya da "rikâ, el veriku" denir. Ezherî (ö. 370/980), rikânın aslının da verîk olduğunu söylemiştir. Râzî, müfessirlerden şunları zikretmiştir. Gençlerin yanında, yaşadıkları zamanın yani bugünki Tarsus şehrindeki krallarının resmi bulunan paraları vardı. Ayrıca Râzî, gençlerin yanlarında yiyecek almak için para

[340] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 202-203.
[341] Razi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 103.
[342] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 104.

bulundurmalarını azık biriktirmenin meşru ve önemli bir iş olup bu tavrın tevekkülü iptal etmediğine delil [343] olduğunu söylemiştir.

Ashab-ı Kehf'in içlerinden birini yiyecek almak için şehre gönderdiklerinde " فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا / *baksın hangi yiyecek daha temiz ise*" [344] şartı koşmuşlardır. Ayetteki "أَزْكَى" lafzı için Taberî, "en helal ve en temiz" şeklinde görüşünü belirtmiştir. "أَزْكَى" lafzının "daha çok" anlamındaki te'vîlinde ise Araplar, çok bir şey bulduğu zaman " قَدْ زَكَا مالِ فُلانٍ" kullandıklarını nakletmiştir. Ayrıca ayetteki "en helal" ifadesi ile gençlerin kavimlerindeki insanlardan ayrıldığını söylemiştir. Çünkü kavimlerindeki kişiler, puta taptıkları için onların kestiklerini yemek câiz değildir [345] diyerek fıkhî bir açıklama getirmiştir.

Râzî, *" فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا / hangi yiyecek daha temiz ise baksın"* ifadesi için İbn Abbas'ın eti yenen hayvanların kastedildiği rivâyetine yer vermiştir. Râzî, burada gençlerin kavimlerinde Mecûsi kimselerin varlığı veya hükümdarlarının zalim olmasından dolayı yiyeceklerin gasp yoluyla kazanılmamış olmasına dikkat çekmiştir. Ayrıca Râzî, gençlerin yanında paralarının bulunmasını azık biriktirmenin câiz olduğunu bu davranışın tevekkülü iptal etmediğine delil kabul etmiştir.[346]

Taberî, ayetin devamını şöyle açıklamıştır: "وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا" Gençler, şehre girerken ve alışveriş esnasında nazik davransın, insanlardan kimseye duyurmasın. "إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا" [347] 'Şayet Dakyanus ve arkadaşları sizin yerinizi bilirlerse sizi ya taşlayarak öldürürler ya sözleri ile size eziyet ederler veya sizi dinlerine döndürürler. Böylece putlara tapan kâfirlerden olursunuz. Eğer siz, onların dinlerine döndürülürseniz ebediyen bir kurtuluş yolu bulamazsınız '[348] şeklindedir.

Râzî de yiyecek almak için şehre giden kişinin Ashâb-ı Kehf'in yerini şehirdekilere haber vermemesi ayrıca şehre girme ve satın alma işinin gizlilik içinde olmasının gerektiğini açıklamıştır. Yani şehirdekiler genci görürler ve ele geçirirlerse

[343] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 104.
[344] Kehf 18/19.
[345] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 203-204.
[346] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 104.
[347] Kehf 18/20.
[348] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 204.

onları öldürecekleri sonucu çıkmaktadır. Râzî, ayetteki "recm" kelimesinin Kur'ân'da "öldürme" anlamında kullanıldığını söylemiştir. Hûd Sûresi " وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ"[349] ve Duhân Sûresi'nde "أَنْ تَرْجُمُونِ"[350] ifadelerinde recm kelimesinin öldürme anlamında kullanıldığını vurgulamıştır. Ancak kelimenin asıl anlamı "atmak"tır. Zeccâc, ayetin anlamını "sizi taşlayarak öldürürler" şeklinde açıklamış ve recm ile öldürmenin en acı veren öldürme biçimi olduğunu söylemiştir. Ayetin manası "eğer siz, onların dinlerine dönerseniz ne dünyada ne de âhirette mutlu olamazsınız" anlamındadır. Zeccâc, "إِذًا أَبَدًا" ifadesini şart edatı manasında "eğer siz onların dinine dönerseniz, asla felaha eremezsiniz" anlamında olduğunu açıklamıştır.[351]

Râzî, ayetin açıklaması için Kâdî Abdülcebbâr'dan (ö. 415/1025) şu itirazları nakletmiştir. Bir mü'min, dini için bir yerden kaçarsa onun için iki akîbet vardır. Birincisi; dini uğruna öldürülmesi, öldürülmenin en kötüsü ise taşlanarak öldürülmesidir. İkincisi ise kâfirlerin onu kendi dinlerine döndürmeleri sonucu dinini helâk etmesidir. Bu bilgiler doğrultusunda Kâdî; "eğer onlar, küfre zorlanmaları sebebiyle zâhiren küfrü izhâr etmiş olsa bu sebeple onlara bir zarar dokunmaması gerekirdi" diyerek itiraz etmiştir. Ancak ayette "o halde ebediyen felah bulamazsınız" denilmiştir. Râzî, Kâdî'nin itirazına şöyle cevap vermiştir: Eğer o kâfirler, zorlama yoluyla bu gençlere küfrü izhâr ettirirlerse o zaman gençlerin kalpleri küfre meyletmeye başlar ve gerçekten kâfir olurlar. Dolayısıyla gençlerin korkuları küfre meyletme ihtimalinden dolayı vâki olmuştur. [352] Râzî, ayeti dirâyet yöntemine uygun olarak kelâmî itirazlara cevap verdikten sonra en doğrusunu Allah'ın bileceğini söylemiştir.[353]

Buraya kadar ele aldığımız kısımda her iki müfessirimizde rivâyetler doğrultusunda kıssanın geçtiği yerlerle ilgili olarak Taberî'de Efsûs (Ufsûs) Râzî de ise Tarsus bilgileri mevcuttur. Bu iki yerin Anadolu'da birbirine yakın yerler olduğu anlaşılmaktadır.

---

[349] Hûd 11/91.
[350] Duhân 44/29.
[351] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 104.
[352] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 104-105.
[353] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 105.

Taberî, gençlerin mağarada uyutulmaları ve uyandıktan sonraki süreçte yaşadıklarına dair hem *Tefsir* hem *Tarih*'inde rivâyetleri nakletmiştir. Bu rivâyetler doğrultusunda Taberî, gençlerin uykudan uyandırılmaları ile ilgili olarak öldükten sonra diriltme, kıyametin ve Allah'ın va'dinin hak olduğuna delâlet ettiğini söylemiştir.

Râzî, gençlerin mağarada ne kadar kaldıklarına dair vücutlarındaki fiziki değişimlere bakarak uzun yıllar geçtiğinin anlaşıldığını söylemiştir. Ancak Râzî, aklî izahları nihayetinde gençlerin mağarada ne kadar kaldıklarının bilgisinin Allah'a ait olduğuna yer vermiştir. Râzî, kâfirlerin gençleri kendi dinlerine girmeye zorlamalarından dolayı gençlerin küfrü açıkça izhar etmelerinin sakıncasının olmaması gerektiğini söyleyen Kâdî'ye cevap vermiştir. Râzî, gençlerin küfre zorlanmaları durumunda, küfrü açıkça izhar etmelerinin kalplerinde küfre meyletme ihtimalinin bulunabileceğini belirtmiştir. Böylece Râzî'nin Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmî itirazlarına cevap vererek bu ayetin açıklamasını yaptığını görüyoruz.

2.2.1.7. Ashâb-ı Kehf'e Karşı Halkın Tutumu

Allah, Ashâb-ı Kehf'in mağara hayatlarını insanlara bildirmenin gerekçesini ve insanlar tarafından tartışma konusu olan meseleleri ayette şöyle açıklamıştır: "وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا / *Böylece insanları haberdar ettik ki Allah'ın va'dinin hak ve kıyametin şüphe götürmez olduğunu bilsinler. Bir zamanlar insanlar, aralarında Ashâb-ı Kehf'in durumunu tartışıyorlardı. Dediler ki: 'Üzerlerine bir bina yapın. Rableri onları daha iyi bilir.' Onların durumlarını bilenler ise 'Bizler kesinlikle onların yanı başlarına bir mescid yapacağız' dediler."*[354]

Taberî, ayet hakkında şöyle açıklama yapmıştır: Tizisus kavmi zamanında insanlar, öldükten sonra dirilme ve kıyamet konusunda şüpheye düşmüşler, bazıları ruhlar dirilecek ancak bedenler dirilmeyecek demişlerdir. Bunun üzerine Allah,

[354] Kehf 18/21.

Ashâb-ı Kehf'i uzun süre uyuttuktan sonra aynı şekilleriyle diriltmiş ve şüphe içinde olan insanlara, Ashâb-ı Kehf'i buldurmuştur. Böylece Allah, insanlara va'dinin hak olduğunu ve kıyametin mutlaka kopacağını bildirmiştir.[355]

Râzî, "وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ / *Böylece onları haberdar ettik"* ayetteki "أَعْثَرْ" lafzı "عَثَرْتُ عَلَىٰ كَذَا" 'onu öğrendim' anlamında olduğunu izah etmiştir. Bir şeyden gâfil olunup sonra ona bakarak öğrenildiğinde bu şekilde "أَعْثَرْ" lafzı kullanılır. Yani bu şekilde lafız bilmenin ve anlamanın sebebi olmuş olur. Dolayısıyla Râzî, sebebin ismi müsebbibe verilmiştir[356] şeklinde izah etmiştir.

Râzî, insanların Ashâb-ı Kehf hadisesini nasıl öğrendiği ile ilgili olarak şu tartışmaları ele almıştır: Gençler, mağarada kaldıkları sürece saçları ve tırnakları çok fazla uzamıştı. Derilerinde ve yüzlerinde de alışılmışın dışında izler bulunuyordu. Bu farklılık onların orada uzun müddet kaldıklarına delâlet etmiştir. Başka bir görüşte ise gençlerden biri yiyecek almaya gitmiş, yiyeceğin parasını ödemek için parayı çıkarınca satıcı adam, bu paraların o zamanda kullanılmadığını ve bu paraların bundan çok uzun zaman öncesine ait olduğunu söylemiştir. Orada bulunan insanlar, gencin hazine bulduğunu sanarak kralın huzuruna çıkarmışlar, kralın huzuruna gelen genç, kral Dakyanus'tan kaçtıklarını söylemiştir. Böylece zamanın kralı, gencin hazine bulmadığını ve Allah'ın onu ölümünden sonra dirilttiğini anlamıştır.[357]

Râzî, ayetin devamı için "لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ" yani bu kimseler Allah'ın ba's, haşr ve neşr ile ilgili va'dinin hak olduğunu anlasınlar diye Ashâb-ı Kehf'ten haberdar ettik anlamında açıklamıştır. Taberî'nin hem *Tefsir* hem de *Tarih*inde ve Râzî de yer alan bir rivâyete göre o zamanın kralı, öldükten sonra dirilmeyi inkâr ediyordu. Ancak bu kral, kâfir olmakla birlikte insaflı birisiydi. Allah, bu gençlerin durumunu kral için delil göstermiştir. Başkaları da şöyle demişlerdir. Cesed ve ruh beraber dirilecektir, diğerleri sadece ruh dirilecek, cesed ise toprak olacak demişlerdir. Zamanın kralı, bu durumun açıklığa kavuşması için dua etmiştir. Allah da kendisine Ashâb-ı Kehf'in durumunu haber vermiştir. Böylece kral, ruhla birlikte

[355] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 204-205.
[356] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s.105.
[357] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 105-106.

cesetlerin de diriltileceğini istidlâl etmiştir. Çünkü bu gençlerin durumu, sanki öldükten sonra dirilen insanların durumuna benzemiştir.[358]

Râzî, " إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ /*O sırada onların durumunu aralarında tartışıyorlardı."* ifadesi ayetin başındaki "أَعْثَرْنَا" fiiline bağlı olduğunu söylemiştir. Yani 'onlar tartıştıkları zaman, biz onlara gençlerin durumunu haberdar ettik' demektir.

Râzî, ayetteki tartışma konusunda; Ashâb-ı Kehf'i üç yüz dokuz yıl muhafaza etmeye kâdir olan Allah, öldükten sonra diriltmeye de kâdir olduğu, gençler mağaraya tekrar döndüklerinde Allah onların canını almış, bazı insanlar onların uyuduğu bazıları ise öldükleri konusunda tartışmışlardır. Başka tartışma konuları ise Ashâb-ı Kehf'in üzerine bina veya mescid yapılması, mağarada ne kadar uyudukları, sayı veya isimleri konusunda olmuştur. [359]

Râzî'de bu tartışmalar arasında " رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ / *Rabbimiz daha iyi bilir*" ayeti için şunlar söylenmiştir: Bunlar tartışan kişilerin sözüdür. Ashâb-ı Kehf'in durumu, isimleri, ne kadar uyudukları konusunda münazara edip işin hakikatine ulaşamayınca durumu Allah'a havale etmişlerdir. Bir diğer görüşte ise bu ifadenin Allah'a ait olduğu, Allah'ın bu tartışma nedeniyle onları Ashâb-ı Kehf hakkında konuşmaktan alıkoymak için böyle buyurduğu söylenmiştir. Daha sonra ayetin " قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ / işlerinde galip olanlar*"* ifadesinde bu kişilerin Müslüman kral, Ashâb-ı Kehf'in yakınları veya o şehrin ileri gelenleri olduğu söylenmiştir. Daha sonra Ashâb-ı Kehf'in işlerinde galip olanlar "لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا" 'orada mutlaka bir mescid yapacağız, yani orada ibadet edeceğiz ve bu sayede gençlerin eserlerini yaşatacağız' demişlerdir.[360]

Yukarıda ele aldığımız üzere Allah, va'dinin hak olduğu ve mutlaka kıyametin kopacağı, ölümden sonra dirilmenin gerçekleşeceğini tahakkuk ettirmek için Ashâb-ı Kehf'in durumunu insanlara haber vermiştir. Bu doğrultuda Taberî'nin

---

[358] Abdürrzzâk b. Hemmâm, *el- Musannef*, s. IV, s. 80; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 197; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c. I, s. 374; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 106.
[359] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 106.
[360] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 106.

izahlarını Râzî'nin de zikrettiğini görüyoruz. Ayrıca Râzî, Ashâb-ı Kehf'in durumunun nasıl öğrenildiği ve aralarındaki tartışmanın ayrıntısına dair çeşitli bilgiler zikretmiştir.

2.2.1.8. Ashâb-ı Kehf'in Sayıları

Ashâb-ı Kehf kıssasında en tartışmalı konulardan birisi gençlerin sayıları hakkında olmuştur. Allah ayette; " سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا / *Onlar üç kişidir, dördüncüleri köpekleridir. Bazıları da 'onlar beş kişidir, altıncıları köpekleridir' demişlerdir. Bunlar gayb hakkında karanlığa taş atmaktır. Bazıları da 'onlar yedi kişidir sekizincileri köpekleridir' derler. De ki: Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden onlar hakkında bilgi isteme"*[361] buyurmuştur. Ashâb-ı Kehf'in sayıları hakkında " مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ / *Onların sayısı hakkında ancak çok az kişi bilebilir"* kısmı ile ilgili Taberî, İbn Abbas'ın şu rivâyetlerine yer vermiştir: "*Az kişi ile Ehl-i Kitap kastedilir", "Ben istisna edilen az kişilerdenim onlar, yedi kişiydiler."* Başka bir rivâyetinde de *"Ben, Allah'ın istisna ettiği az kişilerdenim onlar, yedi kişiydi sekizincileri de köpekleridir"* şeklindedir. [362] Taberî, *Tarih'*inde İbn İshâk'tan şöyle bir rivâyette daha bulunmuştur. İbn İshâk, *"bu gençlerin sayılarının sekiz olup dokuzuncuları köpekleridir"* şeklindedir. İbn İshâk, gençlerin sayılarının dokuz olduğunu da destekleyecek isimlerine dair de şöyle bir rivâyet zikretmiştir:*" Gençlerin birincisi, arasında en büyüğü ve söz sahibi Meksemlinâ, ikincisi Mahsemlînâ, üçüncüsü Yemlihâ, dördüncüsü Martuş, beşincisi Kusutans, altıncısı Biruns, yedincisi Resmuns, sekizincileri Betuns, dokuzuncuları Kâluns'tur"*[363] Taberî, *Tarih'*inde bu rivâyete yer vermiştir. *Tefsir'*inden farklı olarak verdiği bu rivâyet üzerinde herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

Râzî, ayetin girişinde bulunan "سَيَقُولُونَ" fiilinin fâilinin, daha önce Ashâb-ı Kehf'in durumu hakkında aralarında tartışan kişiler olduğunu söylemiştir. Râzî,

[361] Kehf 18/22.
[362] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 206; Taberî, *Tarîhu'l-Ümem*, c. I, s. 372.
[363] Taberî, *Tarîhu'l-Ümem*, c. I, s. 372; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, c. III, s. 921.

Ashâb-ı Kehf'in sayısı hakkında şöyle bir rivâyet zikretmiştir. "Necranlı Hıristiyanlardan seyyîd ve âkibleri Hz. Peygamber'in yanına uğrarlar. Konuşma sırasında söz Ashâb-ı Kehf'e gelir. Seyyîd 'onlar Yakubî mezhebinden olup üç kişiydiler dördüncüleri köpekleridir' der. Âkibleri de 'onlar Nasturî mezhebinden olup beş kişiydiler altıncıları köpekleridir' der. Müslümanlar da onlar yedi kişiydiler sekizincileri de köpekleridir demişlerdir." Râzî, bu rivâyetin ardından Ashâb-Kehf'in sayıları hakkında müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre doğru olanın onların yedi kişi olup sekizincilerinin de köpekleri olduğu görüşünü savunduklarını söylemiştir.[364]

Râzî, Ashâb-ı Kehf'in yedi kişi olduklarını ileri sürenlerin delilleri şöyle zikretmiştir:

1. "وَثَّامِنُهُمْ" kelimesinde vav harfi, sıfatın mevsufa ait olduğunu tekid için bu sıfatla muttasıf olduğunun sabit olduğunu belirlemek için bulunmaktadır. Ayetteki vav harfi ile Ashâb-ı Kehf'in yedi kişi oldukları ve sekizincilerinin de köpekleri olduğunu söyleyenlerin sözlerinin doğru olduğunu ve yedi kişi olduklarına inanarak söylediklerine delâlet etmiştir.

2. Allah bu ayette "وَثَّامِنُهُمْ" derken fazladan bir harf zikretmiştir. Bu vav harfini manasız saymaktan korumak için fazladan bir anlamının olması gerekir. Bu fazladan vav ilavesi ile Ashâb-ı Kehf'in sayısının yedi ve sekizincilerinin köpekleri olduğu görüşünün doğru olduğu kastedilmiş olmaktadır.

3. Allah, ilk iki görüşten sonra " *bunlar gayba taş atmaktır*" diyerek bâtıl bir zan ile söylenmiş olma özelliğinin ilk iki görüşte bulunduğunu belirtmiştir. Üçüncü görüş ise bâtıl bir zan ile söylenmiş ilk iki söze muhâliftir.

4. İlk iki görüş için *"bunlar gayba taş atmaktır"* dedikten sonra *"onlar yedi kişidir sekizincileri köpekleridir"* daha sonra da *"onların sayısını en doğru Allah bilir, ancak insanların pek azı bilebilir"* denilmiştir. Buna göre üçüncü görüşün kuvvetli ve doğru olma açısından ilk iki görüşten daha ayrı olduğuna delâlet etmiştir.

[364] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 106.

5. Allah'ın *"onların sayısını insanların pek azı bilebilir"* buyurması ile Ashâb-ı Kehf'in sayısını az kimselerin bileceği sonucu çıkmaktadır. İbn Abbas, *"Ben az kimselerdenim. Onların sayıları yedidir. Sekizincileri de köpekleridir"* kendisinin istisna edilen kimselerden olduğunu söylemiştir.

6. Allah, ayette görüşleri zikrederken hak ve bâtıl ne varsa zikretmiştir. Çünkü Allah'ın bâtıl görüşleri anlatıp hak görüşleri anlatmaması uzak bir ihtimaldir. Dolayısıyla Allah, ayette anlatılan üç görüş ile hak ve bâtıl görüşleri anlatmıştır. İlk iki görüşten sonra gayba taş atmak şeklinde söylenmiştir. Böylece hak olanın üçüncü görüş olması gerekmektedir.

7. Yine ayette Hz. Peygamber'i muhatap alarak " فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا / *Artık onlar hakkında, gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlar hakkında, bilgi isteme* " buyurmuştur. Böylece Allah, Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap ile münazara etmesi ve fetva sormasını nehyetmiştir. Bu da ancak Hz. Peygamber'e Ashâb-ı Kehf'in haberinin bildirilmesi ile mümkün olur. Allah, ayette *"onların sayısını ancak çok az kişi bilebilir"* buyurmuştur. Bu durumda onların sayısını Hz. Peygamber'in bilmemesi uzak bir ihtimaldir. Bu açıklamalara istinâden Râzî'ye göre Ashâb-ı Kehf'in sayısının bilgisi Hz. Peygamber'e vahiy ile bildirilmiştir. Bütün bu açıklamalar doğrultusunda Ashâb-ı Kehf'in sayısının yedi, sekizincilerinin de köpekleri olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak Râzî bu izahların bir kısmı bir kısmına göre zayıf olmakla birlikte hepsi birbiriyle desteklenirse bu konudaki delil tam ve kâmil olur demiştir.[365] Râzî, Ashabı Kehf'in sayılarının yedi olması ile ilgili rivâyetleri ve izahları yaptıktan sonra bu bilginin en doğrusunu Allah'ın bileceğini belirtmiştir.[366]

Râzî, Ashâb-ı Kehf'in sayılarına dair yaptığı açıklamalardan sonra yedi kişi olduklarına dair "وَثَامِنُهُمْ" lafzının başına gelen vâv ile ilgili de çeşitli açıklamalar yapmıştır. Bu vâv harfine âlimler "vâv-ı semâniye"[367] adı vermişlerdir. Kur'ân'da

[365] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 106-108; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 148-149.
[366] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 108.
[367] Vâv-ı Semâniye; isim, sıfat ve durum sayımı veya sıralamalarında yedinci ile söz tamamlanıp sekizinci ile söz başı vâvı getirilmektedir. Bkz: İsmail Durmuş, "Vâv", *DİA*, TDV Yay, c. 42, İstanbul, 2012, s. 576.

vâv-ı semâniye örnek olabilecek ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerden " وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[368] ifadesinde kendinden önce sayılan sıfatların sekizincisi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kaffâl, bu duruma itiraz etmiştir. Kaffâl, sekizinci sıfat olup ancak başına vâvın gelmediği Haşr Sûresi 23. ayeti " هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ" [369] bu durumun aksine bir delil olarak ileri sürmüştür. Yani Allah, Haşr Sûresi 23. ayette sıfatlarını sayarken sekizinci sıfatın başına vâv harfi getirmemiştir.[370]

İbn Abbas, Ashâb-ı Kehf'in sayıları ile ilgili ayetteki "pek az" kimselerden olduğunu söylemiştir. Kâdî, İbn Abbas'ın bu bilgisini eğer Hz. Peygamber'den öğrenmişse doğrudur. Ancak vav harfine dayanıyorsa bu bilgi zayıftır. Râzî, bu açıklamalardan sonra Ashâb-ı Kehf'in sayılarına dair yukarıda ele aldığımız yedi izah kesinlik ifade etmese bile zannı galip ifade ettiğini belirtmiştir.[371]

Ashâb-ı kehf'in sayıları ile ilgili ayetteki "رَجْمًا بِالْغَيْبِ" ifadesini Taberî, söylenilenlerin karanlığa taş atmak ve kesin olmayan zannî bilgiler anlamında olduğunu söylemiştir. Râzî de "recm" lafzını atmak anlamında "gayb" ise insanın bilemediği şeyler olarak açıklamıştır. Ayetteki anlamı ise insanın hakikatte bilmediği şeyi ortaya atmasıdır. Araplar, düşünmeden konuşan kişi için " فلان يرمى بالكلام رميا " Falanca atıyor yani düşünmeden konuşuyor anlamında kullanılmaktadır.[372]

Ashâb-ı Kehf'in sayılarına dair açıklamalardan sonra Taberî, "فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ" ifadesinde Hz. Peygamber'e Ehl-i Kitap ile münakaşaya girmemesi söylenmiş burada ayetin muradı anlaşıldığı için sayı hazf edilmiştir. "إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا / *açık delil olmadan*" kısmında Allah'ın istisna ettiğinin dışında, açık delil olmadan Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap ile münakaşaya girmemesi istenmiştir.[373] Taberî, "وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا / *Onların hiçbirinden bilgi isteme"* [374] Hz. Peygamber'in Ashâb-ı Kehf'in sayısı hakkında Ehl-i Kitap'tan hiçbir bilgi istememesi istenmiştir. Çünkü onların sayılarını

[368] Tevbe 9/112; التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ
[369] Haşr 59/23.
[370] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 108.
[371] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 108.
[372] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 205-206; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 108.
[373] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 206-207.
[374] Kehf 18/22.

Ehl-i Kitab'ın bilmedikleri vurgulanmıştır. Ayrıca ayetteki "hiçbir kimseden" maksat Ehl-i Kitap veya Yahudiler olduğu rivâyet edilmiştir.[375]

Râzî'de Ashâb-ı Kehf hakkında Hz. Peygamber'e onlarla münakaşaya girmemesi ve onlara fetva sorması nehyedilmiştir. "مِرَاءً ظَاهِرًا" ifadesi ile Ashâb-ı Kehf'in sayıları hakkında açık delil olmadan onları yalanlamaması gerekir. Çünkü sayılarını tayin etmek için bir delil bulunmamaktadır. Bu konuda konuşmamak ve kesin hüküm vermemek gerektiği de söylenmiştir. Ayetin devamında *" وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا / onların hiçbirinden bilgi isteme"* ifadesi ile Hz. Peygamber'in onlara fetva sormaktan nehyedilmiştir. Çünkü Ehl-i Kitab'ın bu konuda kesin bilgilerinin olmadığı sabit olunca onlara görüş sormaktan menetmek gerekmektedir. [376]

Râzî, dirâyet yöntemine uygun olarak bu ayette kıyas konusuna değinmiştir. Fıkıhta kıyası kabul etmeyenlerin bu ayetteki "رَجْمًا بِالْغَيْبِ" ifadesini delil olarak kullanmışlardır. Ayetteki "gayba taş atmak" ifadesini zan yerine kullanarak sanki "zannen bi'l-gayb" yani 'gayb hakkında zan yürütmek' anlamındadır. Dolayısıyla zan ile söz söylemenin Allah katında kınanan bir şey olduğunu söylemişlerdir. Böylece zanna göre verilen fetva da Allah katında câiz olmayacağına delâlet etmektedir. [377] Ele aldığımız bu görüş, kıyası kabul etmeyenlerin öne sürdüğü delildir. Râzî, kıyası kabul edenlerin delilini de tefsirinde ilgili yerlerde açıkladığını belirtmiştir.[378]

Ashâb-Kehf'in sayılarına dair her iki müfessirimizin ağırlıklı olarak İbn Abbas'ın rivâyetlerini ele aldıkları görülmüştür. İbn Abbas, kendisinin ayette istisna edilen az kimselerden olduğunu rivâyet etmiştir. Taberî, *Tefsir'*inden farklı olarak *Tarih'*inde yer alan İbn İshâk'tan bir rivâyette gençlerin sayısının sekiz, dokuzuncularının da köpekleri olduğunu zikretmiştir. Râzî ise müfessirlerin çoğunun gençlerin yedi kişi olduklarını söylediklerini zikretmiştir. Râzî, bu delilleri geniş aklî izahlarla ele almıştır. Bu deliller tek başına kesinlik ifade etmese bile birbirleri ile desteklendiğinde zannı galip ifade edeceğini belirtmiştir. Ayrıca Râzî, vâv-ı semân-i

[375] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, 207.
[376] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 108.
[377] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 108-109.
[378] Râzî'nin kıyas konusunda ele aldığı geniş bilgileri için Bkz: Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. X, s. 151-153; c. X, s. 155-157.

hakkında nahvî açıklamalar yapmış Ashâb-ı Kehf'in yedi kişi olduklarına dair ayetlerden de deliller ile ele almıştır. Ancak bu açıklamalar sonucunda gençlerin sayısını Allah'ın bileceğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber'e gençlerin sayıları hakkında Ehl-i Kitab'a soru sorması ve onlardan bilgi alması menedilmiştir. Çünkü onlar da gerçek bilgiye sahip değillerdir.

2.2.1.9. İnşâallah Demenin Gerekliliği

Ashâb-ı Kehf kıssasının sebeb-i nüzûlü olarak ele aldığımız rivâyete istinaden Allah, ayette Hz. Peygamber'i muhatap alarak " وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا / *Allah'ın dilemesine bağlamadıkça hiçbir şey için 'bunu yarın yapacağım' deme. Unuttuğun takdirde Allah'ı an. Umarım ki Rabbim bana doğruya daha yakın yolu gösterir*"[379] buyurmuştur. Taberî, bu ayetin Allah'tan Hz. Peygamber'e te'dîb için olduğunu zikretmiştir. Ayetin manası ise Hz. Peygamber'in işlerini, Allah'ın iradesine bağlamadıkça kesinlikle yapacağına dair söz vermemesi gerektiği bildirilmiş ve Allah'ın iradesi olmadan hiçbir işin olmayacağını belirtmek için indirilmiştir.[380]

Bu ayet için hem Taberî hem Râzî'de Kehf Sûresi'nin sebeb-i nüzûlü olarak daha önce ele aldığımız rivâyetler nakledilmiştir.[381]

Taberî, "inşâallah" demenin manasını şöyle açıklamıştır: Kişinin inşâallah demeyi unuttuğunda, hatırladığı zaman inşâallah sözünü söylemesi gerekir. Bazı Arap âlimler ayetteki "وَلَا تَقُولَنَّ" ifadesinden dolayı istisnanın sadece sözde yapılabileceğini söylemiş ve fillerde istisna olmayacağını belirtmişlerdir. Çünkü ayete göre istisna söz ile yapılacağını göstermektedir. Ancak Taberî, âlimlerin bu görüşünü ayetin zâhirinden anlaşılan mefhumdan uzak görmüş, bunun te'vîl ehlinin görüşlerine de muhalif olduğunu açıklamıştır.[382]

Râzî'ye göre ayette: " إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ / *Allah'ın dilemesine bağlamadıkça*" ifadesi ile Allah'ın neyi dilediğine dair bir beyân bulunmamaktadır. Râzî, bu hususu

[379] Kehf 18/23-24.
[380] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 208.
[381] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 208; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 109.
[382] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 208.

iki şekilde açıklamıştır. *Birincisi*; "inşâallah demen müstesna hiçbir şey hakkında ben, bunu mutlaka yapacağım deme" şeklindedir. Allah'ın sana, o haber konusunda müstesna etmesi hariç senin falanca işi yapacağını kendiliğinden söyleme yetkin yoktur. *İkinci* olarak bu sözün mutlaka söylenmesinin sebebi, yarın gelmeden ölmesi veya engel bir durumun olması durumunda kişi inşâallah dememişse o va'dinde yalancı olmuş olur. Böyle bir durum da peygamberlere yakışmaz. Bu sebeple Allah, Peygamberine inşâallah demesini vacip kılmıştır. İnşâallah dediği takdirde va'dini yerine getirmediği zaman yalancı ve nefret ettirici bir durum söz konusu olmayacağı[383] şeklinde açıklamıştır. Ayrıca Râzî, bir iş için istisna yapmasının gerekliliğini yarından önce ölmesi veya engel bir durumun oluşması sebebiyle kişi yalancı konumda olabilir. Bu sebeple Hz. Peygamber için istisna vacip kılınmıştır. Dolayısıyla inşâallah dediği halde sözünü yerine getiremediği için yalancı konumda olmayacağını belirtmiştir.

Taberî, "*Unuttuğun zaman Rabbini an*" ifadesinde iki farklı görüş zikretmiştir. *Birincisi*; yemin halinde istisnayı unutursa hatırladığında Rabbini anması ile ilgilidir. Bu konuda İbn Abbas, "yemin eden adamın durumu hakkında şayet bir yıl sonra da hatırlarsa inşâallah demesi gerekir" şeklinde rivâyette bulunmuştur. *İkinci* görüşe göre ise *"kızdığın zaman Rabbini an"* şeklindedir. Taberî'nin iki rivâyetten en doğru olanın "sen inşâallah demeyi terk ettiğinde Rabbini an" yani inşâallah demeyi unuttuğunda hatırladığı zaman inşâallah demesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü Arap dilinde "nisyan" terk manasındadır.[384]

Bu bilgilere ilaveten Taberî ve Râzî'nin inşâallah demeyi yemin ve keffaretlerde söze bitişik söyleyip söylememe ile ilgili çeşitli fıkhî izahlar yapmışlardır.

Taberî, bir adamın yemin ettikten bir müddet sonra hatırladığında yemininde istisna yapması câiz midir sorusuna şöyle cevap vermiştir: Kişi, yeminini bozmuş

[383] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 110.
[384] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 208-209.

olsa bile istisna yapması gerekir, inşâallah dediğinde ayetin gereğini terk ettiği için günahı düşer ancak yemin, istisna sözüne bitişik olmadığı için kefaret düşmez.[385]

Râzî'de "*unuttuğun zaman Rabbini an*" kısmının ayetin önceki ifadeleri ile ilgili olup inşâallah demeyi unutursa hatırlayınca inşâallah sözünü söylemesi şeklindedir. İbn Abbas, *"bir kimse uzun bir müddet sonra inşâallah demeyi hatırlarsa keffareti savuşturmuş olur"* diye rivâyet etmiştir. İbn Abbas'ın rivâyetinde inşâallah demeyi belirli bir vakte tahsis edilmeyip *"Rabbini an"* ifadesi bütün vakitleri içine aldığı anlaşılmaktadır. Bu görüşe göre kişi, ne zaman hatırlarsa inşâallah demesi vacip olur denilmiş, yemin kefaretini de düşürdüğü söylenmiştir. İbn Abbas'ın da içinde olduğu bu görüşe fukaha itiraz etmişlerdir. Fakihlere göre kişi istisnayı cümleye bitişik söylemediği müddetçe hükümlerde tesirinin olamayacağını söylemişlerdir. Fakihlere göre bu durum câiz görüldüğü takdirde akitler ve yemin yerine oturtulamaz ve karar kılınamaz olduğu beyân edilmiştir. İbn Abbas'ın rivâyetine Ebû Hanîfe (ö. 150/767), itiraz etmiştir. Ebû Hanife'nin itirazını duyan zamanın Abbasi halifesi Mansur (ö. 158/775), Ebû Hanîfe'yi huzuruna çağırıp bunun sebebini sormuş, Ebû Hanîfe şöyle cevap vermiştir: "Sen insanlardan yemin ederek biat aldığında, yanından çıktıktan sonra inşâallah diyerek senin aleyhinde başkaldıracaklarını düşünmez misin?" şeklinde açıklamıştır. Bunun üzerine Mansur, Ebû Hanîfe'yi haklı bulmuştur. Ancak Râzî bu duruma, söz ile nassın kıyasla tahsis edildiğini söyleyerek itiraz etmiştir. Bir kişi, kimsenin duyamayacağı şekilde gizlice inşâallah dediğinde de kefaretten kurtulmuş olur. Yani fukahanın konu ile ilgili görüşünde bu mahzur bulunmaktadır. Ayrıca inşâallah demeyi aynı anda söylemesi vacip olduğu hususu ve ahde vefa etmenin vacip olduğu ile ilgili pek çok ayet bulunmaktadır.[386] Dolayısıyla ayetlere göre ahidde bulunan kişinin ahde tam uyması gerekmektedir. Râzî, burada yemin ve keffaretlerde istisnayı farklı bir açıdan değerlendirmiştir. Fukahanın unuttuğu zaman hatırladığında istisna yapması durumunda yemin ve keffaretlerin yerine oturtulamayacağı iddialarına karşı Allah'ın ahde vefalı olunması gerekliliğini ifade eden ayetlere işaret etmiştir.

---

[385] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 209.
[386] Mâide 5/1: Akidlerinizi hakkıyla yerine getirin; İsrâ 17/34: "Ahdinizi hakkıyla yerine getirin"

Râzî, inşâallah sözünde "müstesna ve müstesna minh'in aynı anda söylenilmesi durumunda tek bir cümle gibidir. İkisi aynı anda söylendiğinde tam bir sorumluluk gerekir, sorumluluğu yerine getirmek vacip olur [387] demiştir.

Râzî, inşâallah demenin gerekliliği konusunda Mu'tezile'nin kulun iradesi görüşüne itiraz ederek şöyle açıklama yapmıştır: Mu'tezile'ye göre Allah, kulun iman ve itaatte bulunmasını kul da küfrü ve isyanı istemiştir. Râzî, bu durumda kulun iradesinin Allah'ın iradesine galip geldiğini açıklamıştır. Ancak Râzî'ye göre Allah'ın irade ettiği her şey tahakkuk eder. Böylece Allah'ın iradesi, kulun iradesine galip gelmiş olur. Dolayısıyla kul, bir iş yapacağı zaman Allah'ın dilemesi müstesna yarın şöyle yapacağım derse Allah'ın iradesi kulunun iradesine galip olmuş olur ve böylelikle o kulundan yalanı savurmuş olur[388] şeklinde izahta bulunmuştur.

Râzî, ayetle ilgili bir kelâmî konuya daha değinmiştir. "Mâduma (mevcut olmayanlara), şey denilir" diyenlere göre ayette Allah, kişinin yarın yapacağı şey için "لِشَيْءٍ " ifadesini kullanmıştır. Bu sebeple mâdum olan için "şey" denilmesi gerekmektedir. Bu görüşe Râzî şöyle cevap vermiştir: Bize göre meydana gelecek "şey" mâdum olarak isimlendirilir. Çünkü meydana gelecek şey için şimdiki zamanda şey diye isimlendirilmesi câizdir. Başka bir ayette Allah, " أَتَى أَمْرُ اللَّهِ / *Allah'ın emri geldi*" [389] buyurmuş, ancak ayette Allah'ın emrinin geleceği kastedilmiştir. [390]

Müfessirlerimiz, ele aldığımız ayetleri Kehf Sûresi'nin sebeb-i nüzûlü olarak zikredilen rivâyete dayandırmışlardır. Rivâyete göre Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e sordukları sorulara, Hz. Peygamber'in inşâallah demeden yarın haber vereceğim buyurması üzerine indirilmiştir. Taberî, bu ayetlerin Hz. Peygamber için te'dîb içerdiğini söylemiştir. Yine müfessirlerimiz ayetlerin tefsirinde fıkhî izahlar yapmışlar. Ayrıca Râzî, kelâmî meselelere de işaret ederek Mu'tezile'nin itirazlarına cevap vermiştir.

---

[387] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 111-112.
[388] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 110.
[389] Nahl 16/ 1.
[390] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 111.

2.2.1.10. Ashâb-ı Kehf'in Mağarada Kaldıkları Süre

Ashâb-ı Kehf kıssasında gençlerin sayısı kadar mağarada ne kadar uykuda kaldıkları ile ilgili pek çok tartışma yapılmıştır. Gençlerin mağarada ne kadar kaldıklarına dair ayetin konuyu ele alışı şöyledir: " وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا / *Onlar, mağaralarında üç yüz yıl kalmışlar ve dokuz yıl da buna ilave etmişlerdir. De ki: Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gizli ilmi, Allah'a aittir. O, iyi görür, iyi işitir. Onların Allah'tan başka bir yöneticisi yoktur. O, kendi hükümranlığına hiç kimseyi ortak etmez."*[391] Ayetin tefsirine dair Taberî ve Râzî Ashâb-ı Kehf'in mağarada ne kadar kaldıkları konusunda iki farklı görüş zikretmişlerdir. Birinci görüşe göre Ashâb-ı Kehf'in mağarada kaldıkları süreyi söyleyenlerin Ehl-i Kitap veya Yahudiler olduğu rivâyet edilmiş, onlara Allah'ın cevap verdiği söylenmiştir. İkinci görüşe göre gençlerin mağarada ne kadar kaldıkları sözün, Allah'a ait olduğu ve onların mağarada ne kadar kaldıklarını Allah'ın haber verdiği rivâyettir.[392] Taberî, Allah bildirmediği sürece gençlerin mağarada ne kadar kaldıklarını kimsenin bilinemeyeğini ve bu konuda söz söyleyelerin kavmin sözü olduğu, böyle ilave yapmanın ise câiz olmadığını beyân etmiştir.[393] Râzî bu görüşlerden hangisini tercih ettiğine dair açıkça bilgi vermemiştir. Ancak Râzî, gençlerin mağarada ne kaldıklarını Allah'ın daha iyi bileceği açıklamayı yapmıştır. Râzî'nin bu görüşlerinden yola çıkarak Ashâb-ı Kehf'in mağarada ne kadar kaldıklarını Allah'ın bildirdiği görüşünü tercih etmiş olduğu söylenebilir.

Râzî'ye göre "وَازْدَادُوا تِسْعًا / *buna dokuz yıl daha kattılar"* ifadesi "سِنِينَ وَازْدَادُوا" takdirindedir. Burada Allah, neden doğrudan üç yüz dokuz yıl dememiştir. Râzî, bunun hikmetini ise şu şekilde izah etmiştir. Bu müddet, güneş yılıyla üç yüz, ay yılıyla üç yüz dokuz yıl idi. Ancak Râzî bu görüşün müşkil bir sebep olduğunu ve hesap yönünden doğru olmadığını söylemiştir. Onlar, belki üç yüz seneyi tamamladıklarında uyanmaları yaklaştı. Daha sonra dokuz yıl daha uykuda

[391] Kehf 18/25-26.
[392] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 210; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 112.
[393] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 211.

kalmalarını gerektiren bir durum meydana gelmiş denilebilir [394] şeklinde ihtimal doğrultusunda bir cevap vermiştir.

Ashâb-ı Kehf'in mağarada ne kadar kaldıklarına dair Râzî'nin güneş yılı ile üç yüz yıl, ay yılı ile üç yüz dokuz yıl olduğu görüşü hesap yönünden yanlış kabul etmiştir. Ancak ayetteki zaman farkının kullanılan takvim ile ilgili olduğu görülmektedir. Ashâb-ı Kehf zamanında Hristiyanlar güneş takvimi kullanıyorlardı bu sebeple üç yıl uykuda kaldıkları ifade edilmiştir. Hz. Peygamber zamanında ise kameri takvim kullanıldığı için üç yüz dokuz yıl denmiştir. Nitekim güneş yılında bir yıl 365 gün, kameri takvimde ise 354 gündür. İki takvim arasında yıllık yaklaşık 11 günlük fark oluşmaktadır. Sonuç itibariyle üç yüz yıl güneş yılı kameri yılda üç yüz dokuz yıla tekâbül etmektedir.[395] Bu hesaba göre güneş ve ay yılı arasında 73 günlük bir fark bulunmaktadır.[396] Râzî'nin bu görüşü hesap yönünden yanlış bulması gün farkından dolayı olduğu söylenebilir.

Ashâb-ı Kehf kıssasında 26. ayetin son kısmı ise şu şekildedir. *"O, ne güzel gören ve işitendir. Onların Allah'tan başka bir dostları yoktur. O, kendi hükümranlığına hiç kimseyi ortak etmez"* [397] ayetini Taberî, şöyle açıklamıştır: Allah, yerin ve göğün gizli ilimlerini bilir. Ondan hiçbir şey gizli kalmaz. Ashâb-ı Kehf'in mağarada ne kadar kaldıkları bilgisini Allah'a teslim edin, yerin ve göğün ilmini Allah'tan başka kimse bilemez. Taberî, ayetin medihte mübalağa anlamına geldiğini belirtmiştir. [398] Râzî'de taaccüb ifade ettiğini söylemiştir. Daha sonra Râzî, "*Onların Allah'tan başka hiçbir yardımcısı yoktur"* ayeti ile ilgili şu izahları yapmıştır: Ashâb-ı Kehf'in Allah'tan başka yardımcıları yoktur. Çünkü çok uzun yıllar uykularında Allah, onları korumuştur. İnsanlar Allah'ın korumasına muhtaçken Allah'ın

[394] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 113.
[395] Hüseyin Çelik, "Ashâb-ı Kehf Kıssası ve İçerdiği Mesajlar", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, 2017, s. 207.
[396] 300 güneş yılı 109572 gün, 309 ay yılı 109499 güne tekâbül eder böylelikle iki takvim arasında 73 günlük bir fark bulunur; Muhammed Hamidullah, "Hicri Takvim ve Arka Planı", çev: Kasım Şulul, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 9, 2000, s. 3; Bu hesaplamanın Nesi uygulamasına işaret ettiği söylenmektedir; Kevser Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006, s. 49; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, Cilt: 2, Ankara, 2003, s. 785-788.
[397] Kehf 18/26.
[398] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 212.

bildirmesi hariç onların mağarada ne kadar kaldıklarını bilemezler. Yahut Allah'ın bildirdiğinden başka bir görüş beyan ederlerse azaba müstehak olurlar dolayısıyla onlara Allah'tan başka yardım edecek yoktur. [399]

Râzî, ayetin sonunda "وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا / *Allah, hiç kimseyi hükmüne ortak yapmaz"* ifadesine göre Allah'ın gençlerin mağarada ne kadar kaldıklarını bildirdikten sonra bu konuda hiç kimsenin bir görüş beyân hakkı yoktur şeklinde açıklamıştır. Ayrıca Râzî, burada Enbiyâ Sûresi 22. ayetini ele almıştır. Ayette Allah, "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا / *Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, yerin ve göğün düzeni bozulurdu"* [400] buyurmuştur. Râzî, bu ayeti delil göstererek Allah'tan başka ilâhlara karşı Allah'ın "hiçbir şeyi hükmüne ortak etmez" ifadesi ile nefyetmiştir. [401]

Kıssanın bitiminde Râzî, Ashâb-ı Kehf'in ne zaman ve nerede yaşadıkları konusundaki ihtilafları ele almıştır. Ashâb-ı Kehf'in ne zaman yaşadıklarına dair Hz. Mûsâ'dan önce yaşamış oldukları ve Hz. Mûsâ'nın onlardan Tevrat'ta bahsettiği için Yahudilerin onların durumunu sordukları bildirilmiştir. Başka bir görüş ise Hz. İsâ'dan önce mağaraya girdikleri ve Hz. İsâ'nın onlardan bahsettiği, Hz. İsâ ve Hz. Peygamber arasındaki zamanda uyandırıldıkları veya Hz. İsâ'dan sonra mağaraya girdikleri iddia edilmiştir. Bazıları da onların ölmediği ve kıyamete kadar ölmeyeceklerini ileri sürmüştür.[402]

Râzî, Ashâb-ı Kehf'in mağaralarının yerinin tayini hakkında rivâyetleri zikretmiştir.[403] Râzî, rivâyetlerin ardından bu konuda Allah'ın haber verdiklerine hükmetmek gerektiğini vurgulamıştır. Râzî, Ashâb-ı Kehf'in yaşadıkları yeri ve zamanı, akıl yoluyla bilmenin mümkün olmadığını ve bu bilginin ancak nass ile elde edileceğini belirtmiştir. Ancak böyle bir nassın bulunmadığını söylemiştir.[404] Dolayısıyla Râzî'ye göre Ashâb-ı Kehf'in mağaralarının yeri ve mağarada ne kadar kaldıklarının bilinemeyeceği sonucu çıkmaktadır.

---

[399] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 113.
[400] Enbiyâ 21/22.
[401] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 113.
[402] Razi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 114.
[403] Geniş bilgi için Bkz: Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 114.
[404] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 114.

Râzî, Ashâb-ı Kehf kıssasını öldükten sonra dirilme ve kıyametle irtibatlandırmıştır. Allah'ın bütün mümkinata kâdir olması, malumatın küllîsini ve cüz'îsini bilmesi ve bir zamanda meydana gelen bir şeyin başka zamanda da meydana gelmesinin mümkün olması ile öldükten sonra dirilme ve kıyametin mümkün olduğu sonucu çıkmaktadır. Allah'ın her şeyi bilmesi, her şeye kâdir olması ile gençleri üç yüz yıl uykularında bela ve zararlardan muhafaza etmesi mümkündür. Burada Râzî, felsefecilerin 'kev-i fesad âlemine, dünya heyulasında birtakım nadir ve garip hallerin feleki enterasan şekillerin meydana gelmesi mümkündür' dediklerini zikretmiştir.[405]

Râzî, Kehf Sûresi'nin önce ve sonrasındaki sûrelerle olan münâsebetine değinmiştir. Birbirini takip eden üç sûrede ilginç ve nadir görülen durumlar meydana gelmiştir. Kehf Sûresi'nden önceki İsrâ Sûresi'nde, Hz. Peygamber'in bedenen Mekke'den Şam diyarına götürüldüğünü anlatmaktadır. Kehf Sûresi'nde Ashâb-ı Kehf'in üç yüz seneden fazla uykuda kalmaları ilginç durumlardandır. Aynı şekilde Kehf Sûresi'nden sonra gelen Meryem Sûresi'nde babasız bir çocuğun doğması ilginç durumlardan biridir. Râzî, ard arda gelen bu üç sûrede meydana gelen olayları yukarıda ele aldığımız gibi Allah için mümkün olduğuna değinmiştir.[406]

Müfessirlerimiz, Ashâb-ı Kehf kıssasına dair ele aldığımız bu son bölümü şu şekilde açıklamışlardır. Ashâb-ı Kehf'in mağarada ne kadar kaldıklarına dair her iki müfessirimiz de iki görüş zikretmiştir. Birinci görüşte ayete göre üç yüz yıl kaldılar buna dokuz yıl ilave ettiler sözünün Ehl-i Kitab'a veya Yahudilere ait olduğunu ikinci görüşte ise mağarada ne kadar kaldıkları bilgisinin sadece Allah'a ait olduğunu beyân etmişlerdir. Ayrıca Râzî, Taberî'den farklı olarak üç yüz yılın güneş yılı, dokuz yılın da ay yılı olduğu görüşünü sorunlu bulmuştur. Ancak bu durum iki takvim arasındaki 73 günlük bir farktan kaynaklandığı düşünülebilir. Râzî bu konuda gençlerin üç yüz yıl uyudukları ve uyanmaları yaklaşınca ilaveten dokuz yıl daha uyuduklarını söyleyerek aklî bir izahta bulunmuştur. Müfessirlerimiz, gençlerin mağarada ne kadar kaldıklarına dair bir nass olmadan ilave yapmanın mümkün olmadığını söyleyerek en doğru bilgiyi Allah'ın bileceğini belirtmişlerdir.

---

[405] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 114.
[406] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 114-115.

Râzî, Ashâb-ı Kehf'in ne zaman yaşadıklarına dair çeşitli rivâyetler nakletmiştir. Ancak bunların doğruluğuna dair bir nassın bulunmadığını vurguladığı görülmektedir. Ayrıca Râzî, gençlerin durumunu öldükten sonra dirilme ve kıyametin gerçekleşmesi ile irtibatlandırmıştır. Allah'ın kudretini, bütün küllî ve cüz'î şeyleri bilmesi ve bir vakit bir şeyin meydana gelen bir şeyin başka vakitlerde de meydana geleceğinin mümkün olmasına bağlamıştır. Kehf Sûresi'ndeki Ashâb-ı Kehf'in durumunun İsrâ ve Meryem Sûresi'nde meydana gelen olaylar gibi ilginç olduklarını ve bunların peş peşe geldiklerini vurgulamıştır.

2.2.1.11. Değerlendirme

Rivâyet tefsiri müfessirimiz Taberî ve dirâyet tefsirinde Râzî'ye göre Ashâb-ı Kehf kıssasını konu bütünlüğüne göre başlıklar halinde ele aldık. Ashab-ı Kehf kıssası, Kur'ân kıssaları içerisinde en tartışmalı kıssalardan birisidir. Ashâb-ı Kehf'in yaşadıkları yer ve zaman, sayıları, mağarada kaç yıl kaldıkları, mağaradaki durumları günümüzde de merak edilen ve araştırma konusu yapılan meseleler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Kur'ânî çerçeveden bakıldığında kıssalarda merak edilen konuların arka planda kaldığı, esas olanın ise Allah'ın tevhîdi, din uğruna çekilen sıkıntılar ve ölümden sonra diriliş konularına dair ibret ve öğüt verme gayesini taşıdığını görüyoruz.

Ashâb-ı Kehf kıssası, yeniden diriliş ekseninde özetle tevhîd inancı ve bu uğurda mücadeleyi haber vermektedir. Bütün bunları yaparken tek yardımcının ve melcenin Allah olduğu dolayısıyla Allah'ın yardım ve rahmetine sığınmayı, yeniden diriliş ve ahireti hatırdan çıkarmamayı bildirmektedir. Kıssaların gerçek amacı dışında değerlendirmeden insan iradesinin Allah'ın iradesi ile sınırlı olduğu belirtilmektedir.[407] Ashâb-ı Kehf kıssasının sonunda bu konuda münakaşaya girilmemesi ve Kur'ân dışı kaynaklara başvurulmaması gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, bu emre uymuştur. Zira Hz. Peygamber'den mervî bir rivâyet bulunmamaktadır. Sahâbe de bu emre kısmen uymuştur. İbn Abbas, dışında konuyla ilgili rivâyet yok gibidir.[408]

[407] Mustafa Şentürk, "Kur'ân'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kehf", s. 235.
[408] Mustafa Şentürk, "Kur'ân'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kehf", s. 235.

Kur'ân kıssalarında maksad ibret vermektir. Bu sebeple tafsîlata gerek yoktur. Ancak tefsir kitaplarında Hz. Peygamber'den bir açıklama olmamasına karşı pek çok malumat yer almaktadır. Bu bilgilerin pek çoğunun isrâiliyyât kaynaklı haberler olduğu anlaşılmaktadır.[409] Kur'ân'ın bu emri doğrultusunda vecîz şekilde anlatılan kıssa ile ilgili rivâyetlerin isrâiliyyât kaynaklı olduğu görülmüştür.[410]

Kıssanın girişinde 9 ve 12. ayetlerde Ashâb-ı Kehf kıssasının vecîz anlatımı karşımıza çıkmaktadır. Kıssanın tartışmalı kavramlarından "rakîm" için Taberî'nin hem *Tefsir* hem de *Tarih'inde*, Râzî de dil âlimlerine dayanarak bunun "levha", "kitâbe" olduğu görüşünde birleşmişlerdir.

Taberî'nin gençlerin mağaraya sığınmalarının sebebi olarak iki farklı görüş üzerine isrâiliyyât rivâyetlerini binâ ettiği görülmüştür. *Birinci görüş*; zamanın kralının putperest olması ve gençleri puta tapmaya zorlaması sebebiyle gençlerin dinlerini muhafaza etmek için şehirlerini terk ederek mağaraya sığınmalarıdır. *İkinci görüş* ise Hz. İsâ'nın havarilerinden birinin hamamda meydana gelen cinayet suçlamasından dolayı hükümdar tarafından takibatıdır. Havari'nin kendi ardından gelenlerle birlikte mağaraya sığınmaları şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak bunlar arasında ikinci görüş olarak ele aldığımız rivâyet, üçüncü dereceden kabul edilen Abdürezzâk'ın *Musannef* adlı hadis kitabında yer alıp Vehb b. Münebbih'e isnâd edilmiştir. Taberî, bu rivâyetleri uzun uzun ele almış ancak bu isrâiliyyat rivâyetlerine dayanarak tercihte bulunmamıştır. Taberî, bu rivâyetler sonunda gençlerin uyudukları şekilde hiçbir değişime uğramadan uyandırılmalarını; ölümden sonra dirilmeye, kıyametin hak olduğuna ve Allah'ın va'dinin mutlaka gerçekleşeceğine dair kıssanın genel mesajlarına uygun bir görüş beyân etmiştir. Taberî'de yer alan isrâiliyyat rivâyetlerden küçük kesitler halinde Râzî'nin tefsirinde de yer almıştır. Ancak her iki müfessirimiz de bu rivâyetleri temel alarak bir değerlendirmede bulunmamışlardır. Aksine rivâyetler hakkında çeşitli izahlardan sonra konu hakkında bir nass bulunmadığı için Allah'ın bilgisine havale etmişlerdir.

---

[409] Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 175.
[410] Kamil Aliyev, *Kehf Süresi Ekseninde Taberî Tefsirinde İsrailiyyat*, (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2017, s. 65.

Ashâb-Kehf'in uyutulmalarına dair "kulaklarına vurduk"[411] ifadesini Taberî, deyimsel bir kullanım olarak açıklamıştır. Râzî ise 'kulaklarına vurduk' yani 'uykudan uyandıracak seslere engel olduk' şeklinde aklî bir izahta bulunmuştur. Ayrıca Râzî, ayetlerde gençlerin uykudan diriltilmelerini de ele alarak gençlerin uykusunun gerçek bir uyku olduğuna dikkat çekmiştir. Râzî'nin gerçek bir uyku vurgusu ise kıssaların tarihî gerçekliğine dair delil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Taberî, rivâyet tefsiri niteliğinde uzun isrâiliyyât rivâyetlerini ele alırken Râzî, kelâmcı kimliğini ön plana çıkaracak şekilde 12. ayete istinâden kerâmet, velî, istidraç vb. konulara yönelik uzun açıklamalar yapmış, gençlerin mağaradaki durumlarını velînin kerâmeti doğrultusunda olacağını savunmuştur.

Ashab-ı Kehf kıssası, 9 ve 12. ayetlerinin özet anlatımından sonra sanki kıssaya yeniden başlanıyor gibi 13. ayette: *"Biz, sana onların haberini hak olarak anlatıyoruz"* ifadeleri ile başlamıştır. Her iki müfessirimiz de ayetteki "hak" ifadesini, gerçek, yakîn, kelimeleri ile açıklamışlardır. Bu doğrultuda müfessirlerimize göre kıssanın tarihî olarak gerçekten vukû bulduğu kanaatine ulaşmış oluyoruz.

Taberî, Ashâb-ı Kehf'in mağaradaki durumlarına dair güneşin hareketleri ve bedenlerinin bozulmadan muhafaza edilmesini, Allah'ın mûcizesi ile korundukları şeklinde kabul etmiştir. Râzî ise güneş ışınlarının mağaraya vurmadan geçip gitmesinin Allah'ın mûcizesi olduğunu, fiziki şartlara bağlanırsa anlatılan hadisenin Allah'ın mûcizelerinden olamayacağını vurgulamıştır. Ayrıca Râzî bu bilgilere akıl ile ulaşmanın mümkün olmadığını belirtmiştir.

Ashâb-ı Kehf'in sayıları ile ilgili ayetin ifadesi doğrultusunda Taberî ve Râzî'nin çoğu İbn Abbas'a ait olmak üzere aynı rivâyetleri naklettikleri görülmüştür. Taberî farklı olarak *Tarih*'inde gençlerin sayısının sekiz, köpekleri ile birlikte dokuz kişi olduklarına dair bir rivâyete yer vermiştir. Râzî, gençlerin yedi kişi olduklarına dair uzun aklî izahları nakletmiş, bu izahlar beraber düşünüldüğünde birbirini destekler nitelikte olduklarını savunmuştur. Ayrıca Râzî, vâv-ı semân-i konusunu ele

[411] Kehf 18/11.

alarak nahvî tahliller yapmış en nihayetinde gençlerin sayısını Allah'ın bileceğini söylemiştir.

Taberî ve Râzî, gençlerin mağarada kaç yıl kaldıklarına dair iki görüş ele almışlar. Bunlar Ehl-i Kitab'ın veya Yahudilerin sözü olduğunu veya bu bilginin sadece Allah'a ait olduğu görüşüdür. Ayrıca Râzî, 'gençlerin üç yüz yıl uyuduktan sonra dokuz yıl kattılar' ifadesine üç yüz yılın güneş yılı, dokuz yılın ise ay yılı hesabına göre görüş beyân edenlere karşı çıkmıştır. Bu durumun kullanılan takvim farkından kaynaklandığı güneş ve ay takvimi arasında yetmiş üç günlük zaman farkı bulunduğu söylenmiştir. Râzî'nin bu görüşe itiraz etmesi iki takvim arasındaki gün farkından ileri geldiği düşünülebilir. Bu konuda Râzî'nin görüşü ise Ashabı-Kehf'in üç yüz yıl uyuduktan sonra uyanmaya yaklaştıkları buna dokuz yıl daha ilave edildiğini şeklindedir.

İnşâallah demenin gerekliliğine dair istisna konusunda her iki müfessirimiz de aynı doğrultularda açıklamalarda bulunmuşlar, istisnanın yemin ve keffaretlerdeki fıkhî sürecini değerlendirmişlerdir. Râzî, Taberî'den farklı olarak kelâmî meselelerde Mu'tezile'ye kulun iradesi konusunda itiraz etmiştir. Râzî, yine kelâmî meselelerden mâ'dûma şey denileceğini savunanlara karşı Allah'ın ayette gerçekleşecek olay için "şey" olarak nitelediğini söylemiş ve bu görüşünü Kur'ân ayeti ile de desteklemiştir.

Ashâb-ı Kehf'in yaşadıkları yer ile ilgili Taberî'de Efsûs ismi geçerken Râzî, bu yerin Tarsus şehri olduğunu zikretmiştir. Efsûs ve Tarsus'un coğrafi olarak Anadolu'da birbirlerine yakın yerlerde olduğu söylenebilir. Ancak her iki müfessirimiz de gençlerin yaşadıkları yere dair verdikleri bilgilerin kendi görüşlerini ifade etmediğini, buranın neresi olduğunun kesin olarak söylemenin mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Râzî, kıssanın bitişinde gençlerin yaşadığı yer ve zamanla ile ilgili çeşitli açıklamalar yapmakla birlikte nihayetinde bu konuda bir nass bulunması gerektiğini söyleyerek akıl ile bu bilgileri bilmenin mümkün olmadığını vurgulamıştır. Râzî, en doğrusunu Allah'ın bileceğini söylemiştir.

Râzî, Kehf Sûresi'nin önceki ve sonraki sûrelerle münâsebetine değinmiştir. Peş peşe gelen İsrâ, Kehf ve Meryem sûrelerinde meydana gelen ilginç hadiselerin Allah için mümkün olduğuna dikkat çekmiştir.

Tüm bu açıklamalar doğrultusunda Taberî ve Râzî'de Ashâb-ı Kehf'in dönemin kralına karşı direnişleri, mağaraya sığınmaları, mağara hayatı, uykudan uyandırılmaları, halkın tutumu, gençlerin kaç kişi olduğu, mağarada ne kadar kaldıkları gibi kıssada pek çok tafsîlatlı bilgiler mevcut olduğunu gördük. Özellikle rivâyet tefsiri olması hasebiyle Taberî, isrâiliyyat kaynaklı rivâyetleri senetleri ile birlikte zikretmiş ancak bu rivâyetler üzerinden değil ayetlerin genel muhtevası açısından değerlendirme yapmıştır. Taberî, rivâyet tefsiri yöntemi gereğince bizlere rivâyetleri aktarmada köprü görevi görmüştür. Aynı rivâyetler kısmi olarak Râzî'de de yer almaktadır. Râzî, ayetleri hem rivâyet hem de aklî muhâkeme yöntemleri ile ele almıştır. Ayrıca Râzî'nin ayetlerin tefsirinde kelâmî izahları ile dikkat çekmektedir. Nihayetinde Râzî, ele aldığı aklî izahlarından sonra haklarında nass bulunmadığından Ashâb-ı Kehf için hakikate dayalı bilgi hususunu Allah'a havale etmiştir.

2.2.2. İki Bahçe Sahibi Meseli

Kehf Sûresi'nde Ashâb-ı Kehf kıssasından sonra 32-44. ayetlerde "İki Bahçe Sahibi" meseli anlatılmaktadır. Meselde[412]; *inkârcı, mağrur ve zengin kişi* ile *şükreden mü'min kişi* örnek olarak sunulmuştur. İki bahçe sahibi ve arkadaşının dünya malı karşındaki tutumları, âhiret ve kıyamete dair inançları ele alınmıştır.

Taberî, "İki Bahçe Sahibi" meselinin sebeb-i nüzûlünde "*Sabah, akşam Rablerine sırf onun rızasını dileyerek dua edenlerle olmak için elinden gelen çabayı göster'*'[413] diyerek Kehf Sûresi 28. ayete atıf yapmıştır. Ayette, müşriklerin Hz. Peygamber'e etrafında dua edenleri kovmasını istemelerine karşılık bu misal verilmiştir.[414]

---

[412] Mesel, kıssadan farklıdır. Meselde anlatılan bir olayın ilke haline getirilmesi söz konusudur. Ancak kıssa da olayı adım adım takip etmek esastır. Ali Sayı, "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", s. 193; Ayrıca kıssa ve mesel arasındaki fark için Bkz: Ali Sayı, "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", s. 173-180.

[413] Kehf 18/28. " وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا / *Rızasını dileyerek sabah, akşam Rablerine dua edenlerle olmak için elinden gelen çabayı göster. Dünya hayatının çekiciliğine meylederek gözlerini onlardan çevirme! Bizi anmadan gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!"*

[414] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 222.

Râzî'ye göre sebeb-i nüzûl olarak kâfirler malları, taraftarı ve yardımcılarının çokluğu ile Müslüman fakirlere karşı övünüyorlardı. Allah'ın fakiri zengin, zengini de fakir kılma ihtimalinden dolayı bu hareketin iftihar edilecek şeyler olmadığını gerçek iftiharın Allah'a taât ve ibadet ile olacağını beyân etmiştir. Allah bu darb-ı mesel ile onlara *"o iki adamı, misal olarak getir"* buyurmuştur. Râzî, sebeb-i nüzûle dair iki rivâyet ele almıştır. Birincisi: Râzî, bu iki kişinin İsrâiloğullarından iki kardeş olduğunu söylemiştir. Bu iki kişiye babalarından miras kalmıştır. Mü'min olan, mirası Allah yolunda tasadduk etmiştir. Kâfir kardeş ise arazi, ev, hizmetçi ve muhtelif eşyalar satın almıştır. Bir zaman sonra mü'min kardeş muhtaç duruma düşmüş, kâfir kardeşinden bir şeyler istemiş ancak kâfir olan bu durum karşısında kardeşini kovmuş ve malını tasadduk ettiği için onu azarlamıştır.[415] Râzî, sebeb-i nüzûl olarak ele aldığı diğer bir rivâyette ise Saffat Süresi'nde "*İçlerinden biri şöyle der: Benim dünyada bir arkadaşım vardı*" [416] ayetinde yer alan iki kişi olduğunun da ileri sürüldüğünü söylemiştir. Ayette iki arkadaştan kâfir olanı, mü'min arkadaşına *"sen gerçekten inananlardan mısın"* demiş ve öldükten sonra dirilmeye ve kıyametin kopacağına inandığı için onu azarlamıştır.[417]

Bu açıklamalar doğrultusunda Taberî, "İki Bahçe Sahibi" meselinin sebeb-i nüzûlü olarak Kehf Sûresi 28. ayetine işaret etmiştir. Râzî de Taberî'nin verdiği sebeb-i nüzûlüne muvafık sebepler göstermiştir. Ayrıca Râzî, kıssadaki iki kişinin İsrâiloğullarından iki kardeş veya Saffat Sûresi'ndeki ayetlerde işaret edilen iki arkadaş olduğuna dair rivâyetleri zikretmiştir.

2.2.2.1. İki Bahçe Sahibi ve Bahçelerin Durumu

Kur'ân'da İki Bahçe Sahibi meseli olarak geçen ayetlerde Allah, *"* وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا */ Onlara şu iki adamı misal olarak anlat. Biz, onlardan birine iki üzüm bağı vermiş, ikisinin de etrafını hurmalıklarla donatmış aralarında da ekin bitirmiştik"*[418] buyurmaktadır. Taberî,

[415] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 124-125.
[416] Saffat 37/51. *"* قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ */ İçlerinden biri şöyle dedi: Benim bir arkadaşım vardı."*
[417] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXVI, s. 136.
[418] Kehf 18/32.

ayetlerin tefsirinde bahçelerin tavsifini yapmıştır.[419] Râzî de ayetlerin cenneti tavsif ettiğini söylemiştir. Râzî, cennet kelimesinin "örtmek, bürümek" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Yani, bağa, bahçeye ve orada bulunan ağaçların gölgeleriyle içindekileri gizleyip örttüğü için cennet ismi verildiğine vurgu yapmıştır. "وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ / *ikisinin de etrafını hurmalarla donatmıştık*", ifadesindeki hafef kelimesi "bir şeyin yanı, tarafı" yani "biz o iki cenneti hurmalarla çevreledik" anlamında kullanılmıştır. *"*وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا / *Ortalarında da bir ekinlik bitirmiştik"* derken arazinin her türlü besin ve meyveyi ihtiva etmesi, arazinin sınırlarının geniş olup tepe ve vadilerin bulunmaması, faydası kesintisiz başka menfaat, mahsul ve meyveler vermesi anlamlarını içerdiğini açıklamıştır.[420]

Müfessirlerimiz "كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا / *Her iki bağ da meyvesini vermişti"*[421] ayetindeki "كِلْتَا" lafzı için nahvî açıklamalara değinmişlerdir.[422]

İki Bahçe Sahibi meselinde Allah, iki kişiden birine üzüm bağı vermiş, ikisinin de etrafını hurmalıklarla çevirmiş, aralarında ekin bitirmiş ve iki bahçe de mahsullerini vermiştir. Bu ayetlerin devamında ise Allah, " وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئًا / *Hiçbir ürünü eksik bırakmamışlardı"*[423] buyurmuştur. Ayetteki "تَظْلِم" kelimesi için Taberî "ürünlerinden hiçbir şey noksanlaştırmadı" şeklinde açıklamıştır. Araplarda bir kişinin hakkı noksan verildiği zaman, "ظلم فلان فلانا حقه" kullanıldığını söylemiştir. Râzî de aynı şekilde "hiçbir şeyi noksanlaştırmadı" şeklinde tefsir etmiş, "ظَلَمَنِي حَقِّ" *"Hakkımı noksan verdi"* diyerek kelimeye örnek vermiştir.[424] Görüldüğü gibi Taberî ve Râzi "تَظْلِم" lafzı için noksan anlamını vermişlerdir.

Bahçelerin durumu hakkında ayetin devamında "وَفَجَّرْنَا خِلَٰلَهُمَا نَهَرًا / *O iki bahçenin arasında bir nehir fışkırtmıştık"* buyurmaktadır. Taberî, ayet hakkında

---

[419] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 222-223.
[420] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 125.
[421] Kehf 18/33.
[422] Taberî, "ٱلْجَنَّتَيْنِ" kelimesi için tesniye olduğunu ancak haberi ve ona dönen "hâ" zamirinin müfret geldiğini izah etmiştir. "كِلْتَا" kelimesinin aslı "كُلّ"dir ve müfredi yoktur. İki müfessirimize göre de "كِلْتَا" lafzının nahvî açıklamasının aynı doğrultuda olduğu görülmüştür. Geniş bilgi için bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 222; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 125; Bu ayetteki durumun bir gramer hatası olmayıp bunun Arapların kullanımı olduğu söylenmiştir. Bkz: Mustafa Kartal, *Taberî Tefsiri'nde Dil ve Gramer*, (On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimler, Basılmamış Doktora Tezi), Samsun, 2019, s. 236.
[423] Kehf 18/33.
[424] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 222; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 125-126.

‘bahçe ve ağaçlar arasında nehir akıttık’ diye tefsir etmiştir. “فَجَّرْنَا / feccerna” kelimesinin kıraati konusunda “cim” harfinin şeddesi ile okunacağını söylemiştir. Çünkü “فَجَّرْنَا” derken tefcirin nehrin tamamını ifade ettiğini belirtmiştir. ‘Nehir uzar ve başka nehirlere akar’ [425] şeklinde açıklamada bulunmuştur.

Râzî, “فَجَّرْنَا” kelimesini kıraat imamlarından Yâkub’un (ö. 205/821) şeddesiz “fecerna” şeklinde okuduğu söylemiştir. Diğer kıraat imamları ise şeddeli “feccerna” şeklinde okumuşlardır.[426] Râzî, burada kıraat âlimi Yâkub’un şazz kıraatini dil ve kullanış açısından benimseyerek bu kelimeyi şeddesiz okumanın asıl olduğunu vurgulamıştır. Çünkü nehir, tek bir nehirdir. Şeddeli okumak mübalağa içindir. Anlamı ise ‘nehir uzar da birçok nehir gibi olur’ [427] şeklinde izah etmiştir.

Görüldüğü gibi Râzî, “فَجَّرْنَا” kelimesinin şeddesiz okuyuşunu tercih ederken, Taberî’nin diğer kıraat imamlarının görüşünü benimsediği sonucu çıkmaktadır. Taberî’ye göre “فَجَّرْنَا” kelimesinin şeddeli okuyuşu ile nehrin aktığı yerler de dâhil tamamının ifade edildiği görüşünü benimsediğini anlıyoruz.

“وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ” [428] ve ayrıca Kehf Süresi’nin 42. ayetinde yer alan “وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ” ifadelerinde “ثَمَر” lafzının kıraatinde ihtilaf bulunmaktadır. [429] Müfessirlerimiz, *‘‘ثَمَر’’* lafzının kıraat değerlendirmesini yapmışlar ancak Taberî, “sümür” şeklinde olan kıraati tercih ettiğini beyân etmiştir.

Bahçelerin niteliğini ele aldığımız ayetlerin devamında iki bahçe sahibi kişi, arkadaşına hitâben “ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا / *Kendisine iki bahçe verilmiş kişi, malı olmayan arkadaşı ile konuşurken: Ben, malca senden zenginim ve*

[425] Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. VIII, s. 222.
[426] Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, c. XXI, s.126.
[427] Mehmet Adıgüzel, *Kıraatler Açısından Fahrettin Râzî ve Tefsir-i Kebiri*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1998, s. 422.
[428] Kehf 18/34.
[429] Müfessirlerimiz “ثَمَر” kelimesini üç farklı kıraatini zikretmiştir. Birincisi; “ ثُمُرٌ / sümür”, İkinci kıraat “ثُمُرٌ / sümrün” üçüncü kıraat ise “ثَمَر / semer” şeklindedir. Taberî bu kıraatler içinde “ثُمُر / sümür” kıraati doğru kabul etmiştir. Taberî’ye göre anlama daha uygun olan bahçe cinsinden bir mal olmasıdır. Ayetteki bahçe cinsinden malların bağlar, hurmalar ve ekinlerden olması dolayısıyla anlama daha uygun olacağını belirtmiştir. Râzî, ayete göre kelimenin anlamı “çeşitli mallar” demektir. Arapların malı çoğaldığında “ ثَمَرَ مَا لَهُ” demişlerdir. Razi, Mücâhid’in, altın ve gümüş manası verdiğini söyleyerek ayetin devamına bakıldığı zaman, *“O iki bahçenin yanı sıra pek çok nakit para da bulunuyordu”* şeklinde açıklamıştır. Geniş bilgi için bkz: Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. VIII, s. 222-223; Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, c. XXI, s. 126. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu’l-Gayb*, c. XV, s.180.

toplum nazarında senden daha kuvvetliyim"[430] dedi. Taberî, ayeti iki bahçe sahibi kişinin malı olmayan arkadaşı ile konuşurken kendisinin hem mal hem de topluluk bakımından daha güçlü olduğu [431] şeklinde tefsir etmiştir.

Râzî de ayetteki *"يُحَاوِرُهُ"* lafzı için; Mü'min kardeş, kâfir olana Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye inanmasını vaâz ediyordu. Bu söze karşılık kâfir olan, "muhavere" fiili ile söze başlamıştır. "Hare" fiili bir şey geri döndüğünde kullanılır. *"*نَفَراً / neferan*"* lafzı ise bir kimsenin akrabaları kendisini müdafaa edip onunla dolaşan anlamına gelmektedir. Netice olarak kâfir kardeş, mü'min olana makamı ve malı sebebiyle üstünlük göstermiştir.[432]

Görüldüğü gibi ayetlerin izahında müfessirlerimiz birbiri ile örtüşen değerlendirmeler yapmışlardır. Taberî, bahçelerin niteliği için ayetlerin ifade ettiği şekliyle açıklama yapmıştır. Râzî ise kelimeler üzerinde de durarak ayetleri ele almıştır.

2.2.2.2. İki Bahçe Sahibinin İnkârı

İki bahçe sahibi kişi, arkadaşına mal, evlat ve taraftarca üstün olduğunu söylemiş, daha sonra ayette " وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ / *Kendine zulmederek bağına girdi"*[433] buyurulmuştur. Ayetteki zulümden maksat, Taberî'ye göre öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmesi, kıyametten şüphe etmesi ve Allah'a dönüşü unutmasıdır. Râzî'ye göre "وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ /*nefsine zulmeder olduğu halde"* cümlesi iki cümle arasına girmiş itirâziyye cümlesidir. Bu ifade ile Allah "O kâfir, nimetlerle kendisini üstün görerek gururlanıp öldükten sonra dirilmeyi inkâr edip sahip olduğu nimetlere küfrânı nimette bulununca o nimetleri yerinde kullanmamıştır" böylece kendine zulmetmiştir şeklinde açıklamıştır.[434]

Kendine zulmederek bahçesine giren kâfir kişi: قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا / *Ben, bu bahçenin asla yok olacağını, kıyametin kopacağını ve öldükten sonra dirilmenin gerçekleşeceğini sanmam, eğer*

[430] Kehf 18/34.
[431] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 223-224.
[432] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 126.
[433] Kehf 18/35.
[434] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 126.

Rabbime döndürülürsem bundan daha hayırlısını bana verir"[435] demiştir. Taberî, ayet hakkında iki bahçe sahibinin Rabbinin nimetlerini ve Allah'a meâdı yani dönüşü inkâr ettiğini söylemiştir.[436]

Râzî'ye göre kâfirin şüphesi Allah'ın dünyada kendisine mal verince bunu hak ettiği için olduğunu ve bu durumun ölümünden sonra da devam edeceğini sanmasından dolayıdır. Râzî bu şüphenin yalan olduğunu söylemiş ve Allah'ın dünyada kapılarını açması, istidraç ve mühlet vermek için de olabileceğine dair kelâmî izahlarda bulunmuştur.[437] Dünya, bakî olmadığı halde bu kâfir *" قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا / Ben, onların yok olacağını sanmam"* demiştir. Râzî, bu ifadeyi kâfirin 'kendi hayatı süresince yok olmayacaklarını' kastetmiştir diyerek açıklamıştır.[438]

İki bahçe sahibinin inkârını ele aldığımız bu bölümde Taberî, zulmün öldükten sonra dirilmeyi ve nimetleri inkâr şeklinde açıklamıştır. Râzî ise iki bahçe sahibinin kendisine verilen nimetler hakkında 'yok olacağını sanmam' demesinin kendi hayatı sürecinde olacağını söylemiştir. Ayrıca kâfirin dünyada nimetlerinin bol olmasını istidraç veya mühlet vermek olduğunu söyleyerek kelaâmî konulara değinmiştir.

2.2.2.3. Mü'min Arkadaşının Uyarı ve Tavsiyesi

Buraya kadar ele aldığımız ayetlerde iki bahçe sahibi kâfirin bahçelerinin yok olup gitmeyeceğini, kıyametin ve yeniden dirilmenin gerçekleşmeyeceğini sandığını söylemiştir. Bunun üzerine ayette *" قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا / Arkadaşı, ona cevap vererek 'seni topraktan yaratan sonra da seni bir damla sudan yaratıp tekrar seni bir adam seviyesine getiren Allah'ı inkâr mı ediyorsun' dedi"*[439] buyurmaktadır. Taberî, ayetlerin izahında Hz. Âdem'in ve insanın yaratılış evresine dikkat çekerek Allah'ın inkâr etmenin mesnetsiz olduğuna

[435] Kehf 18/35-36.
[436] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 224.
[437] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 127.
[438] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 126.
[439] Kehf 18/37.

değinmiştir.[440] Daha sonra ayetler, ‘‘لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا / *O, benim Rabbimdir, Ben, Rabbime hiçbir şeyi ortak koşmam’’*[441] şeklinde devam etmiştir.

Râzî, Kaffâl'dan (ö. 417/1026) şu izahları rivâyet etmiştir. Mü'min, *"Ben, Rabbime hiçbir şeyi ortak koşmam"* derken kâfir için şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Kâfir, mal ve makam sahibi olmakla kendisini izzet sahibi zannedince, o izzet ile Allah'a eş koşmuş olur. Belki de kâfir, öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmenin yanı sıra putperestti. Yani kâfir kişi Allah'a öldükten sonra diriltme ve haşr konusunda acziyet nispet edince Allah'ı acziyet konusunda mahlûkata eş tutarak müşrik olmuş olur.[442]

Mü'min kişi, kâfir arkadaşına karşı:" وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا / *Sen, bahçene girdiğin zaman 'mâşâallah' Allah'tan başka hiçbir kuvvet yoktur, demen gerekmezmiydi? Beni, mal ve evlatça az görüyorsun"* [443] şeklinde söylemiştir. Taberî, ayet hakkında kâfir bahçesine girdiğinde gördükleri hoşuna gittiğinden dolayı "Mâşâallah" demesinin gerektiğini söylemiştir. Taberî, burada cevabın " مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ / *Allah'ın istediği şey olur"* şeklinde olacağını söyleyek kendisinde zâhir olan şeyin delâletinden dolayı burada kelamda hazf olduğunu ifade etmiştir. Yani cezanın cevabı hazf olmuş ve sözün manası bilindiği için burada cevabı atlanmıştır. Bazı Arap dilciler "مَا شَاءَ اللَّهُ" derken "مَا" gizlenmiş "هُو" zamiri ile ref konumunda olduğunu söylemişlerdir. Burada " هُو مَا شَاءَ اللَّهُ / Allah'ın dilediği iştir*"* anlamında olur.[444]

Râzî'nin değerlendirmelerine göre mü'min kişi, kâfir kardeşine *"mâşâallah"* ve *"Allah'tan başka hiçbir kuvvet yoktur"* demesini tavsiye etmiştir. Râzî, *"mâşâallah"* sözünü iki şekilde açıklamıştır. *Birincisi*: "مَا شَاءَ اللَّهُ" derken " مَا " şartiyyedir, cevabı mahzuftur. Buna göre manası "Allah ne dilerse o olur" şeklinde olur. *İkincisi*: "مَا شَاءَ اللَّهُ" derken " مَا " ism-i mevsuldur. Mahzuf bir mübtedanın haberi

[440] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 224.
[441] Kehf 18/38.
[442] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s.127.
[443] Kehf 18/39.
[444] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 225.

olarak mahallen merfûdur. Buna göre " İş, Allah'ın dilediğidir" anlamında olur[445] şeklinde izah etmiştir.

Râzî, " لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ "[446] derken hiç kimse Allah'ın yardım ve muktedir kılması olmadan bir işe güç getiremez. Bu bahçenin durumu Allah'ın kudret elindedir. Allah, isterse bırakır isterse harap eder. Hiç kimsenin Allah olmaksızın kendi bedeni ve malı konusunda tasarruf ve kudreti olamayacağını anlayarak "Allah'tan başka hiçbir güç ve kuvvet yoktur" demesi gerektiğini belirtmiştir. [447]

Müfessirlerimiz, " فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا / *Umulur ki Rabbim, senin bahçenden daha hayırlısını verir. Senin bahçenin üzerine gökten bir azap gönderir ve böylece o kaypak bir toprak haline gelir*"[448] ayetindeki "حُسْبَانًا" kelimesi için azap ve Allah'ın takdir ettiği bir miktarda azap göndermesi şeklinde ortak bir rivâyetle açıklamışlardır.[449]

Ayette anlatıldığı gibi iki bahçe sahibinin bahçesine gökten azap gönderilince, bahçesi "فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا" kupkuru bir toprak ve kaygan biz zemin haline gelmiştir. Taberî, üzerinde bitki ve fidanın olmadığı dümdüz bir yer veya kaygan bir zemin ve hiçbir bitkinin bitmediği çorak bir toprak yani "صَعِيدًا زَلَقاً ve صعيد جروزا" aynı anlamda üzerinde bitkinin olmadığı yer olarak kullanmıştır.[450] Râzî de bahçenin üzerinde ot bitmeyen bir yer olması ve yerin insanın kayacağı hale gelmesi anlamında,[451] Taberî ile aynı doğrultuda açıklama yapmıştır.

İki bahçenin üzerine gökten azap inmesinin veya " أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا / *suyu yerin dibine çekilir de suya ulaşmaya güç yetiremezsin"*[452] şeklinde olacağı açıklanmıştır. Ayette "غَوْرًا" kelimesi "gâir", "kaybolan" anlamında mastar şekli kullanılmıştır. "غَور" kelimesi müfret, tesniye, cemi ve müzekker, müennes

[445] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 128.
[446] Kehf 18/39.
[447] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 128.
[448] Kehf 18/40.
[449] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 225,226; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 128,129.
[450] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 226.
[451] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s.129.
[452] Kehf 18/41.

kullanımı aynıdır.[453] Taberî ve Râzî "غَوْرًا" mastar olarak kullanımında aynı izahı yapmışlardır.

Yukarıda ele aldığımız bölümde Taberî, ayetlerin izahını yapmış Râzî ise ayetlerin izahı yanında kelâmî meselelere değinmiştir. Kâfir kişinin kendini mal ve evlatça çok görmesi ile kendini izzet sahibi görmekle Allah'a şirk koştuğunu veya öldükten sonra diriltme konusunda Allah'a acziyet addetmekle şirk koşmuş olacağını belirtmiştir. Her iki müfessirimiz de mâşâallah lafzı için aynı doğrultuda açıklama yapmışlardır.

2.2.2.4. İnkârcı Kişinin Bahçesinin Helâk Olması

İki bahçe sahibinin bahçesinin helak olmasını anlatan ayet; *"* وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا */ Derken adamın serveti kuşatılıp yerle bir edildi. Böylece bağına yaptığı masraflardan dolayı ellerini ovuşturup, bağın çardakları yere çökmüştü"*[454] şeklinde yer almıştır. Taberî'ye göre bu ayet daha önceki ayette[455] bahçesinin helak olmayacağını söyleyen kâfir kişiye cevap olarak indirilmiştir. Yani ayete göre bahçesinde mallar ve mal cinsinden ne varsa helâk olmuş, çatısı yerle bir olmuştur. Bahçesinde yaptığı bütün emek ve harcamalarından dolayı kâfir tasalanarak, avucunu ovuşturup, *"*وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا */ Ne olaydım Rabbime hiçbir şeyi ortak koşmayaydım diyordu"*[456] şeklinde tefsir etmiştir.[457] Râzî de kâfirin "وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا */ keşke bende Rabbime hiçbir şeyi ortak kılmayaydım"* sözünü daha önce mü'minin *"Ben Rabbime hiçbir şeyi ortak kılmam"*[458] sözüne atıfla söylemiş olduğunu belirtmiştir.[459]

Bu ayette "وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ"[460] ve "يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ" deyimsel ifadeleri yer almaktadır. Taberî, "وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ" "helâk" manasında tefsir etmiştir.[461] Râzî, "أُحِيطَ" için bu lafzın

[453] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 226; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 129.
[454] Kehf 18/42.
[455] Kehf 18/35.
[456] Kehf 18/42.
[457] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s.226-227.
[458] Kehf 18/38.
[459] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 129.
[460] "أُحِيطَ" fiilinin akla ilk gelen anlamı kuşatma olduğu için "serveti kuşatılıp yok edildi veya afetlerle kuşatılıp yok edildi" şeklinde tercümeler bulunmaktadır. Ancak Türkçe'de kuşatma ancak savaş vb. şeylerde olacağı için ayette söz konusu servetin yok edilmesi anlamında "kuşatma" kelimesinin kullanılmasına gerek yoktur. Vel hâsıl "وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ" helâk edilme anlamında kullanılan bir deyimdir.

bütün helâkları içerdiğini ifade etmiştir. Râzî, fiilin asıl anlamının ise "kuşatma" anlamında olduğunu sonradan bu fiilin her türlü yok etme anlamında kullanıldığını söylemiştir. Yusuf Sûresi " إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ / *sizin ihata olunmanız müstesna"*[462] ayetinde de aynı anlamda kullanılmıştır.[463]

Taberî, "يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ" deyimi için; 'elinin altını üstüne getiriyor', Katâde'den gelen bir rivâyette ise 'elini birbirine çarpıyor' şeklinde izahta bulunmuştur.[464] Râzî'de "يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ" için büyük pişmanlıktan dolayı 'elini diğer eline vuruyordu' anlamında hayıflandığını gösteren kinâî bir ifade olduğunu söylemiştir.[465] Görüldüğü gibi her iki müfessirimiz de deyimsel ifadeler için aynı anlamlarda açıklama yapmışlardır.

İki bahçe sahibi kâfirin, bahçesi helâk olunca pişmanlığını ifade etmiştir. Bu durum üzerine ayette "وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنْتَصِرًا / *Ona, Allah'tan başka yardım edecek bir cemaâti yoktu, kendisini kurtaracak yardımcıları da yoktu"*[466] şeklinde yer almıştır. Taberî, ayette yer alan " فِئَةٌ " kelimesini "cemaât, aşiret ve Allah, azap ettiği zaman Allah'ın azabını engelleyecek yardımcıları yoktu" şeklinde rivâyetleri aktarmıştır. Yine "وَمَا كَانَ مُنْتَصِرًا" ifadesi için de "Allah, azap ettiği zaman onu engelleyecek kimse yoktur" şeklinde rivâyetleri zikretmiştir.[467] Râzî de iki bahçe sahibinin Allah'ın dışında kendisine yardım edecek bir cemaât yoktur yani 'ancak tek ve her şeye kâdir olan Allah, ona yardım edebilir' şeklinde ayeti izah etmiştir.[468]

Meselde anlatılan kâfir kişinin bahçesinin helâk olmasından dolayı pişman olması üzerine, "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا / *İşte bu makamda, nusret ve*

Kelimenin deyimsel anlamı ile tercümesi uygun görülmektedir. Bkz: Mustafa Karagöz, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzûl Siret İlişkisi*, edt: Mustafa Öztürk, Ankara Okulu, Ankara, 2017, 73-74; Muhammed Hamidullah'ın Aziz Kur'ân adlı harfi Kur'ân tercümesinde bu deyimsel ifadeler için "ürünleri tamamen yok edildi" ve "ellerini ovuşturdu" şeklinde tercümesi yapılmıştır. Bkz: Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'ân Çeviri ve Açıklama*, çvr: Abduülaziz Hatip; Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 445.

[461] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 226.
[462] Yusuf 12/66.
[463] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 129.
[464] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 226-227.
[465] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 129.
[466] Kehf 18/43.
[467] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 227.
[468] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 130.

hâkimiyet hak olan Allah'a aittir. O, sevapça ve akîbetçe de hayırlıdır"[469] buyrulmuştur. Râzî, "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ" ifadesiyle ilgili dört başlıkta şu açıklamaları yapmıştır. *Birincisi*: *"Bu makamda"* Allah'ın dostlarına ikram ettiği ve düşmanlarını zelil bırakması böylece ilahî yardımın ve iyi neticenin mü'minin lehine, kâfirin ise aleyhine olduğu anlaşılmaktadır. *İkincisi*: *"Bu makamda"* âhirete işarettir. Ahirette velâyet Allah'a aittir. *Üçüncüsü*: Zor ve şiddetli durumlarda insanlar Allah'ı dost edinir. Her muhtaç ve darda kalmış Allah'a iltica eder. *Dördüncüsü* ise Allah bu velâyetle, kâfirlere karşı mü'minlere yardım eder, mü'minlerin intikamını alır [470] şeklindedir.

Râzî, meselin sonunda küfür ve musibet arasındaki alakayı incelemiştir. Kâfirin, şirkinden dolayı malının helâk olduğu düşünebilir. Ancak bu musibetlerin çoğu mü'minlerin başına gelmektedir. Nitekim ayette Allah şöyle buyurur: " وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ / *Eğer insanlar, tek bir ümmet olmayacak olsaydı, Rahman'ı, inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve üstünden çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık"* [471] Râzî'ye göre kâfir, ömrü boyunca dünyayı elde etmek için çalışmış dinden yüz çevirmiş dünyalığı yok olunca da hem dünya hem de dinden mahrum olmuştur. Kişinin şirkinden dolayı pişmanlık duyması, tevhîd ehlinden olması halinde bahçesinin güzelce devam edeceğine inanmasından dolayıdır. Bu sebeple dini, sırf dünyalık elde etmek için olduğundan Allah katında makbul olmamıştır [472] şeklinde açıklamıştır.

2.2.2.5. Değerlendirme

Kehf Sûresi 32-44. ayetlerde *İki Bahçe Sahibi* darb-ı mesel olarak yer almıştır. Meselde; "iman etmiş şükreden fakir" ile "inkâr eden mağrur ve zengin" kişi anlatılmıştır. Kur'ân'ın kendine has üslûbuyla anlattığı bu mesel iman ile küfür arasındaki farkı açıkça göstermektedir.[473] Bu meselde her şeyin Allah'ın iradesi ile gerçekleştiği bütün mülkün, iktidarın sahibinin Allah olduğu zikredilmiştir. Allah'ın

[469] Kehf 18/44.
[470] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 130.
[471] Zuhruf 43/33.
[472] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 129.
[473] Muhammed Taylan, *Kehf Süresinde Anlatılan Kıssaların, Tarihi, Edebi ve Dini Açıdan Tahlili*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1999, s. 84.

insanlara mal ve iktidar verdiği, ilâhî hikmet gereği bir imtihan veya başka sebeplerle geri almasının kaçınılmaz olduğunu vurgulaması bakımından önem teşkil etmektedir. İki bahçe sahibi ve arkadaşının anlatıldığı ayetlerde insanlar için iki bakış açısı sunmaktadır. *Biri* dünya malından bir şeye sahip olmadığı halde ona dikkatle bakan, doğru şekilde değerlendiren mü'min bakış açısı *diğeri* ise Allah'ın iki güzel bahçe verdiği nankör adamın bakış açısıdır.[474]

İki Bahçe Sahibi meseli, her iki müfessirimizin sebeb-i nüzûl rivâyetleri ile işaret ettikleri doğrultuda kendisine iki bahçe verilmiş inkârcı kişi ile imanlı fakir arkadaşının aralarında geçen diyalog Hz. Peygamber döneminde yaşayan Mekkeli müşrikler ile fakir Müslümanlar arasında cereyan eden olaylara örnek olarak getirilmiştir. Taberî, sebeb-i nüzûl rivâyeti olarak daha önce geçen Kehf Sûresi 28. ayette Hz. Peygamber'in muhatap alındığını söylemiştir. Râzî de sebeb-i nüzûl rivâyeti olarak ayetteki iki kişinin, İsrailoğullarından iki kardeş veya Saffat Sûresi 51. ayette yer alan iki arkadaş olabileceğini ifade eden rivâyetleri zikretmiştir. Ayrıca Râzî, kâfirlerin mal ve taraftar çokluğu ile övünmelerinin iftihar edilecek bir durum olmadığına dikkat çekmiştir. Yani Allah'ın zengini fakir, fakiri de zengin yapma ihtimalinden dolayı bu övünmenin iftihar sebebi olamayacağını vurgulamıştır.

Ayetlerde Allah'ın kâfir kişiye iki bahçe vermesi üzerine kâfir bu nimetleri hak ettiğini düşünerek ölümden sonra da devam edeceğini ve kendisinin nimetlerinin hiç yok olmayacağını zannetmiştir. Kâfir, bundan dolayı fakir arkadaşına karşı mal ve taraftar bakımından üstün olduğunu söylemiştir. Râzî, burada kâfir kişiye dünyada verilen nimetlerin Allah'ın mühlet vermek veya istidraç cinsinden olması muhtemeldir diye kelamî bir açıklama yapmıştır. Kâfir kişinin bütün malları helâk olunca mü'min arkadaşı gibi "keşke Rabbime şirk koşmasaydım!" diye yakınmıştır. Râzî, bunun için "onun pişmanlığı eğer Allah'ı inkâr etmeseydi malının helâk olmayacağını zannetmesinden dolayıdır. Ancak Allah böyle musibetleri mü'min kullarına da verebilir" diyerek açıklamıştır.

---

[474] Recep Akakuş, *Din Eğitimi Açısından Kehf Süresi*, (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2012, s.23.

İki bahçe sahibinin kendine zulmetmesi, Taberî'ye göre ölümden sonra dirilmeyi, kıyametin kopacağını inkâr etmesinden dolayıdır. Allah'ın verdiği tüm nimetlere karşı öldükten sonra dirilmede şüphe ederek mallarının da asla yok olmayacağını sanmıştır. Ayrıca Rabbine döndürülürse Rabbinden bundan daha hayırlı bir âkıbet ile karşılaşacağını ummuştur. Râzî de kişinin şüphesinin; Allah, ona mal verince öldükten sonra da devam edeceğini zannetmesi ve içinde bulunduğu nimetlerin hak ettiği için verildiğini düşünmesinden dolayı olduğunu söyler. Râzî, bu durumu kâfir kişiye mühlet vermek veya istidraç cinsinden olacağını ifade etmiştir. Kâfirin malının yok olmayacağı düşüncesinin kendi ömrü süresince olacağını düşünmesi de mümkündür.

Râzî, ayetlerdeki kelâmî izahlarının yanında "İki Bahçe Sahibi" meselinde küfür ve musibet arasındaki alakaya dikkat çekmiştir. Kâfirin, şirkinden dolayı bütün malını kaybettiği düşünülecek olursa bu musibetlerin aynısı mü'minlerin başına da gelmektedir. Kâfir kişi, sırf dünyalık elde etmek için şirkinden dolayı pişman olmuştur. Dolayısıyla dini, sırf dünyalık elde etmek için olduğundan Allah katında makbul olmamıştır.

"İki Bahçe Sahibi" meselinde Taberî ve Râzî, ayetlerin tefsiri, kıraat değerlendirmeleri ve nahvî tahliller yapmışlardır. Ayrıca Râzî, ayetlerde kelamî izahlarda bulunmayı ihmal etmemiştir. "İki Bahçe Sahibi" meselinde iman ile küfür, şükür ile inkâr, zenginlik ile fakirlik ve bunların neticesinde meydana gelen olayların hem Hz. Peygamber dönemi Mekkeli müşrikler için hem de günümüzdeki insanlara misal olarak getirilmiştir.

2.2.3. Hz. Âdem - İblîs Kıssası

Hz. Âdem ve İblîs kıssası Kur'ân'da farklı sûrelerde anlatılmıştır. Ancak kıssa, tekrar eden sûrelerde farklı şekillerde yer almıştır.[475] Kehf Sûresi'nin 50. ayeti ile atıf yapılan kıssada diğer kıssalardan farklı olarak İblîs'in cinlerden yaratılmış olması ve İblîs'in zürriyetinin dost edinilmemesi gerektiği bildirilmiştir.

Râzî, Hz. Âdem-İblîs kıssasının zikredilmesi ile ilgili olarak daha önceki ayetlerle münâsebetine dikkat çekmiştir. Daha önceki ayetlerde yer alan İki Bahçe Sahibi meseli; (Kehf 18/32-44) malları ve taraftarları ile fakir Müslümanlara karşı kibirlenen müşriklere karşı reddiye mahiyetinde indirilmiştir. Aynı maksat bu ayette de geçerlidir. İblîs, kendi soyunun daha şerefli olduğunu söyleyip Hz. Âdem'e karşı kibir taslayarak, *"*خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ */ Beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın"*[476] diyerek Hz. Âdem'e secde etmeyeceğini dile getirmiştir. Müşrikler de tıpkı İblîs gibi Müslümanlara karşı benzer muameleler yapmıştır. Müşrikler, asil ve zengin oldukları için fakir Müslümanlar ile fakir olmalarından dolayı 'nasıl onlarla beraber oturup kalkarız' diyerek itiraz etmişlerdir. İşte Allah, tıpkı müşriklerin yolunun İblîs'in yolu olduğuna dikkat çekmek için bu kıssayı zikretmiştir. Allah, daha sonra Müslümanları bu yola girmekten sakındırarak *"* أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ */ Beni, bırakıp da onu ve zürriyetini sizin düşmanınız olduğu halde dostlar mı ediniyorsunuz"*[477] buyurarak önceki ayetlerle münâsebetine dikkat çekmiştir.[478]

Râzî, ayrıca Kâdî'den bu ayetin önceki ayetlere münâsebetine dikkat çeken görüşlerini zikretmiştir. Kâdî, daha önceki ayetlerde kıyametten, haşrdan, amel

[475] Hz. Âdem-İblîs kıssasının geçtiği sûreler şöyledir: Bakara, 2/30-39, Â'raf, 7/ 11-26, Hicr,15/26-44, İsrâ, 17/ 61-65, Kehf, 18/50, Tâhâ, 20/115-123, Sâd, 38/71-85. Bu sûrelerde başlıca şu konular anlatılmıştır: Hz. Âdem'in yaratılışı, Hz.Âdem'in halife olması bağlamında Allah-melek diyaloğu, Hz. Âdem'in üstünlüğü, Allah-İblîs diyaloğu, Hz. Âdem'in cennete yerleşmesi, yasak ağaca yaklaşması ve cennetten çıkışı, Hz. Âdem'in tevbesi, İblîs hariç meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesi yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz; Davut Şahin, "Sürelerin Dönemine İlişkin Bir Ölçüt: Âdem (as)-İblis Kıssası", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c: 13, Sayı: 3, 2013, s.73.

[476] Â'raf 7/12.
[477] Kehf 18/50.
[478] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 137.

defterlerinin verilmesinden bahsedince,[479] sanki Allah, burada o müşriklere; *"iddia ettiğiniz ortaklarım nerede"* diyecektir. Allah, insanları şirke yöneltenin İblîs olduğunu bildiği için bu ayette Hz. Âdem-İblîs kıssasına kısa bir atıf yaparak manayı tamamlamayı istemiştir. Ayrıca Kâdî, Hz. Âdem-İblîs kıssasının pek çok sûrede tekrar edildiğini ancak her bir sûre de farklı faydalar içerdiğini söylemiştir.[480]

Görüldüğü gibi Râzî, Hz. Âdem-İblîs kıssasının önceki ayetlerle münâsebetini ve dolayısıyla ayetin tekrar Kehf Sûresi'nde zikredilmesinin sebeplerini açıklamıştır. Taberî ise kendi usûlü çerçevesinde ayetin tefsirine başlamış ve rivâyetler ile devam etmiştir. Râzî'de olduğu gibi ayetler arası münâsebete dair bir bilgi yer almamıştır.

Kehf Sûresi'nde yer alan Hz. Âdem-İblîs ile ilgili ayet şöyledir: " وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا / *Hani biz, meleklere: Âdem'e secde edin demiştik. İblîs hariç olmak üzere onlar, hemen secde ettiler. O, cinlerdendi. Rabbinin emrinden çıktı. Şimdi sizin düşmanınız oldukları halde onu ve onun zürriyetini dostlar mı ediniyorsunuz? Bu, zalimler için ne kötü bir bedeldir."* [481] Taberî, ayetle ilgili olarak İblîs'in secde ile emrolunduğu zaman ki kibrini müşriklere hatırlatmaktadır. Nitekim müşrikler de Hz. Peygamber'e karşı çıkarak İblîs'in Hz. Âdem'e secde etmeyişi gibi davranmışlardır.[482] Taberî'nin ayeti tefsiri, Râzî'nin ayetler arası münâsebete dair yaptığı açıklamalar ile paralel olduğu görülmektedir. Nitekim Müfessirlerimiz, İblîs'in kibir ve hasedinden dolayı Hz. Âdem'e secde etmeyişini, Hz. Peygamber dönemindeki müşriklerin durumuna atıf yaparak İblîs'e işaret ettiklerini görüyoruz.

Hz. Âdem-İblîs kıssasının farklı boyutunun yer aldığı bu ayette her iki müfessirimiz de İblîs'in cinlerden olduğunu ele almışlardır. Ayetin ifadesinde, " كَانَ مِنَ الْجِنِّ / *İblîs cinlerdendi"*[483] İblîs ile ilgili olarak Taberî, hem *Tefsir* hem *Tarih*'inde

[479] Kehf 18/47-48-49. Kehf Sûresi'nde kıyamet, haşr ve amel defterlerinin verilmesi anlatan ayetler yer almaktadır.
[480] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 137.
[481] Kehf 18/50.
[482] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 235.
[483] Kehf 18/50.

rivâyetler ile Râzî'de dirâyet ağırlıklı olarak İblîs'in mahiyetine dair tartışmaları açıklamışlardır.

Taberî ve Râzî'nin İblîs ile ilgili ortak görüşleri şöyledir:

1. İblîs, cin kabilesindendi.[484]

2. İblîs, meleklerin kabile olup cin olarak adlandırılmıştır.[485] Taberî, İbn Abbas'tan *"İblîs'in meleklerden bir kabile olduğunu söyler"* rivâyete yer vermiştir. Hasan Basrî de İbn Abbas'a tezat bir rivâyette bulunmuştur. Şöyle ki: *"İblîs, göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa meleklerden olmadı. Onun aslı, cinlerin kökeniydi"* buyurmuştur.[486]

3. İblîs, cennetin bekçilerindendi bu sebeple "cennân" denilmiştir. Bu durum bir adam için "Mekkî, Medenî, Basrî, Kufi" şeklinde nispet edildiği gibidir.[487]

Râzî, Taberî'den farklı olarak şu görüşlere yer vermiştir: İblîs, meleklerdendi, sonradan şeytana dönüştürüldü. Burada Râzî, İblîs'in meleklerden olmadığını söyleyerek şöyle bir delil ileri sürmüştür. Allah bu ayette İblîs'in zürriyetinin olduğunu zikretmiştir. Ancak meleklerin zürriyeti olmadığı için İblîs'in meleklerden olması mümkün değildir. Ayrıca Râzî, cinlerin görülmedikleri için bu adı aldığını ve İblîs'in ateşten yaratılmış cin şeytanlarından ve onların ilk atası olduğunu söylemiştir.[488]

Taberî, *Tarih'*inde Şehr b. Havşeb'ten şöyle rivâyet etmiştir: Şehr, *"İblîs cinlerdendi, ayetini açıklarken İblîs, melekler tarafından kovulmuş cinlerden olup meleklerden biri, onu esir alıp göğe götürmüştü."*[489] Taberî bu ve benzeri rivâyetleri aktardıktan sonra *Tarîhu'l-Ümem* adlı eserinde şunları söylemiştir: "Benim fikrime göre en doğru olan Allah'ın ayetlerine uygun olan sözlerdir. Dolayısıyla İblîs'in isyan edip Allah'ın emrine itaat etmemesi, cinlerden olmasından ileri gelebilir.

[484] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 235; Taberî, *Tarîhu'l-Ümem*, c. I, s. 59; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 137.
[485] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c. I, s. 57; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 137.
[486] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 236.
[487] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 235-237; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c. I, s. 57; Râzî, Mefâtîhu'l-Gayb, c. XXI, s. 137.
[488] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 137.
[489] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c. I, s. 60.

İblîs'in isyan etmesinin sebepleri de şöyle olabilir: Kendini beğenmesinden, bilgisinin çokluğundan, dünya göğünün ve yeryüzünün hükümdarı ve cennet hazinedarı olmasından veya başka sebepler de olabilmesi câizdir. Bu görüşlerin doğruluğu, delil ile ispat edilebilir ancak bizim elimizde bu görüşlerin doğruluğunu ispatlayacak delil ve haber yoktur."[490]

Görüldüğü gibi Taberî, İblîs'in cinlerden olmasını hem rivâyetler ile hem de kendi görüşü ile açıklamıştır. İblîs'in cinlerden, meleklerden bir kabile veya cennetin bekçilerinden görüşlerini rivâyetlerler ile ele aldıktan sonra bu konuda görüşlerin doğruluğunu beyân edecek bir delilin veya haberin olmadığını vurgulamıştır. Râzî ise meleklerin zürriyeti bulunmadığından dolayı İblîs'in meleklerden olamayacağını söylemiştir.

İblîs'in mahiyeti ile ilgili görüşleri ele aldıktan sonra İblîs'in Allah'ın secde emrine karşı gelmesi ayette "فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ / *Rabbinin emrinden çıktı"*[491] şeklinde zikredilmiştir. Taberî'ye göre ayetteki fısktan murat, Allah'ın emirlerine karşı gelmek ve O'nun haramlarında geniş davranmak anlamlarında olduğunu söylemiştir. Arap dili kullanımından da "فسقت الفأر" fare yuvasından çıktığı zaman ve " فسقت الرطبة من قشرها" hurma kabuğundan çıktığı zaman bu şekilde kullanıldığını delil göstermiştir. Mücâhid'den gelen bir rivâyette *"Âdem'e secde etmediği için Allah'ın emrinden çıktı, Âdem'e secde konusunda isyan etti"* şeklindedir. [492]

Râzî, ayette *"Rabbinin emrinden çıktı"* ifadesinin zâhirinde müşkil bulunduğunu söylemiştir. Fısk kelimesi için fâsık; Rabbinin emrinden fısk etmez demiştir. Bu konuda dilcilerden izahlar zikretmiştir. Ferrâ; "خَرَجَ عَنْ طَاعَتِهِ" onun itaatinden çıktı anlamındadır. Araplarda hurma kabuğundan çıktı anlamında " فَسَقَتِ الرَّطَبَةَ عَنْ قِشْرِهَا" fısk kelimesi "خَرَجَتْ" anlamında kullanılmıştır. Zeccâc, Halîl (ö. 175/791) ve Sibeveyh'e göre (ö. 180/796) İblîs, bu emirden dolayı isyan etmesi fıskının sebebi ile olmuştur. Bu durumda mana; eğer bir emir olmamış olsaydı, fısk meydana gelmeyecekti. Bu sebeple "Fıskı, Rabbinin emri yüzünden" denilmesi güzel

[490] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c. I, s. 60.
[491] Kehf 18/50.
[492] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 237.

görülmüştür. Kutrub'da (ö. 210/825) "Rabbini reddetti" şeklinde söylemiştir. " وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ / *Beldeye sor"*[493] ayetinde olduğu gibidir şeklinde açıklamıştır.[494]

Taberî'nin rivâyetler ve kendi açıklamaları haricinde fısk lafzı için ele aldığı dil izahlarını Râzî de zikretmiştir. Ayrıca Râzi, İblîs'in fıskının sebebinin Rabbinin izni ile olduğunu, eğer Rabbi izin vermeseydi fıskın meydana gelmeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca müfessirlerimiz, *"*فَسَقَ*"* lafzının dil izahlarında *"*خَرَجَ" anlamında kullanıldığına dikkat çekmişlerdir.

Allah, Hz. Âdem'e secde emrine karşı gelen İblîs'in tavrına karşılık ayette " أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ / *Siz, şimdi beni bırakıp da onu ve onun soyunu mu dost ediniyorsunuz, oysa o sizin düşmanınızdır"*[495] buyurmuştur. Taberî, İblîs'in zürriyetinin Âdemoğlunu yolundan şaşırtan şeytanlar olduğunu söyleyerek bu konuya ilişkin rivâyetler zikretmiştir. Katâde, İblîs'in zürriyeti için *"onlar Âdemoğulları gibi doğurarak çoğalırlar, sizin için düşmandır"* demiştir. Ayrıca Taberî, şeytanların isimleri ve insanları aldattıkları ile ilgili çeşitli rivâyetlere de yer vermiştir.[496]

Râzî, şeytanı dost edinmenin manasını şöyle açıklamıştır: İblîs, kendi soyunun Hz. Âdem'in soyundan daha şerefli olduğunu söylemiş ve Hz. Âdem'e karşı kibirlenmişti. İşte bu durum Hz. Peygamber'in döneminde fakir Müslümanlara karşı kendi soy ve zenginlikleri sebebiyle kibirlenen kâfirlere karşı söylenmiştir. Müşrikler için "Siz bu sözlerinizle Hz. Âdem'e büyüklenen İblîs'e tâbi oldunuz, İblîs'in düşmanınız olduğunu bildiğiniz halde onu, nasıl dost edinirsiniz." Râzî, ayetin açıklamasının bu şekilde olduğu belirtmiştir.[497]

Râzî bu izahları yaptıktan sonra şöyle itirazlara aklî çıkarımda bulunmuştur. Bu ayetin gereği olarak İblîs'in zürriyetinin ve Âdemoğulları arasında düşmanlığın ispatının bilinmesi gerekir. Bunların doğruluğunun ispatı ancak Hz. Peygamber'in sözleriyle gerçekleşir. Hz. Peygamber'e inanmışlarsa onlara İblîs kıssasını anlatmaya

[493] Yusuf 12/82.
[494] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 138.
[495] Kehf 18/50.
[496] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 237-238.
[497] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 138.

gerek kalmaz veya Hz. Peygamber'in peygamber olduğunu bilmiyorlarsa bu ispatları bilmiyorlar demektir. Yani bu izahlar ile İblîs kıssasını müşriklere anlatmanın bir faydası yoktur. Râzî bu itiraza şöyle cevap vermiştir: Müşrikler, İblîs kıssasını Ehl-i Kitap'tan işitmiş ve doğruluğuna inanmışlardı. Müşriklerin bu kıssadan haberdar olmalarıyla fakir Müslümanlara karşı kibirlenmelerinden alıkoyacak bir sebep meydana gelmiş olur[498] diyerek açıklamıştır.

Râzî'nin aktarımına göre Cübbaî'den (ö. 303/916), bu ayetin Allah'ın kulda küfrü dilemediğine delâlet ettiğini söyler. Şayet Allah, kulda küfrü dileyip yaratsaydı o halde İblîs'in insanlara zararı Allah'ın zararından daha az olacaktı. Dolayısıyla Kehf 50. ayette *" Bu zalimler için ne kötü bir bedeldir"* demesi doğru olmazdı. Cübbaî, Allah'ın bütün bunlardan münezzeh olduğunu belirtmiştir.[499]

Râzî, bu ayete göre Hz. Peygamber'in yolunu terk eden, kendileri ile övünüp kibirlenen hatta ilmi tartışmalarda kendini öven, büyüklenen pek çok insanın İblîs'e tâbi olduğunu söylemiştir. Râzî, bu durumdaki insanların içinde boğuldukları zor bir durum olduğu ve bundan kurtulmak için Allah'a niyaz etmeleri gerektiğini vurgulamıştır.[500]

Allah'ın secde emrine karşı gelen İblîs'in tutumuna ve onun zürriyetini dost edinenlere ayette " بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا / *Zalimler için ne kötü bir bedeldir, değişmedir"* şeklinde hitap edilmiştir. Taberî; o sizin düşmanınız olduğu halde, Allah'ın emir ve yasaklarına tâbi olmayı bırakıp, onu ve zürriyetini dost edinmeleri kâfirler için ne kötü bir değişmedir. Allah, onlara ve babalarına daha önce sayısız nimetler ve hayırları bedel olarak vermiştir. Katâde'den gelen bir rivâyet de *"İblîs'e itaat ettiği zaman Rabbinin ibadetini değiştirenler için ne kötü bir bedeldir"* şeklindedir.[501] Râzî de Allah'ı bırakıp İblîs'e itaat eden kimse için "Allah yerine İblîs, ne kötü bir bedeldir!" şeklinde açıklamıştır.[502]

[498] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 138.
[499] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 138.
[500] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 138-139.
[501] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 238.
[502] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 139.

Görüldüğü gibi ayetin izahında Taberî, İblîs'in soyunun insanları yolundan şaşırtan şeytanlar olduğunu söylemiş ve bu görüşünü rivâyetler ile desteklemiştir. Râzî ise şeytanı dost edinmenin manasını açıklamıştır. Buna ilaveten İblîs'in zürriyetinin ve insanlara düşman oluşunun, Hz. Peygamber'in haber vermesi ile gerçekleşeceğini belirtmiştir. Ancak Hz. Peygamber'i kabul etmeyen insanlara İblîs'in bu durumunu ispat etmenin bir faydasının olmayacağı itirazları aktarmıştır. Râzî, bu itirazlara karşı müşriklerin İblîs ile ilgili bilgileri Ehl-i Kitap'tan işittiklerini belirtmiştir. Ayrıca bu ayet ile Allah'ın kulda küfrü dilemediğine dair kelâmî bir izaha yer vermiştir.

2.2.3.1. Değerlendirme

Râzî, Kehf Sûresi'nde bir ayetle atıf yapılan Hz. Âdem-İblîs kıssasının daha önceki ayetlerle münasebetine değinmiştir. Daha önce "İki Bahçe Sahibi" meselinde mal ve evlatça zengin kişinin fakir arkadaşına karşı kibirlenmesine dikkat çekmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber dönemindeki müşriklerin fakir Müslümanlara karşı takındıkları tavrın aynı olduğuna dair her iki müfessirimiz de izahlarda bulunmuştur.

Kehf Sûresi'nde yer alan bu ayette diğer sûrelerde ele alınan konulardan farklı olarak İblîs'in cinlerden yaratılmış olmasına dikkat çekilmiştir. Her iki müfessirimiz de İblîs'in cinlerden olması ile ilgili çeşitli izahlar yapmıştır. Taberî, *Tarih*'inde de yer verdiği bu rivâyetlerin doğru kabul edilebilmesi için kesin delilin olmadığı görüşünü beyân etmiştir. Râzî, Taberî'den farklı olarak ayete göre İblîs'in zürriyetinin olması sebebiyle meleklerden olamayacağın açıklamış bu doğrultuda İblîs'in meleklerden olmasına engel teşkil ettiğini vurgulamıştır.

Her iki müfessirimiz de *"Rabbinin emrinden çıktı"* ifadesinde dilbilimsel açıklamalar ile rivâyetleri zikretmiştir. Râzî, farklı olarak fısk için eğer İblîs'e izin verilmeseydi fısk etmeyecekti bu sebeple *"Rabbinin emri yüzünden"* denilmesinin güzel görüldüğünü söylemiştir.

Râzî, İblîs'in insanların düşmanı olması ile ilgili Cübbâî'den Allah'ın kulda küfrü dileyip yaratmadığını dolayısıyla İblîs'in insanlara zararının daha çok

olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber'in nübüvvetine inanmayan müşriklerin İblîs'in ispatı ve mahiyetini Ehl-i Kitap'tan öğrendiklerini söylemiştir. Bu ayet ile müşriklerin fakir Müslümanlara karşı kibirlenmelerinden onları alıkoyacak bir sebep teşkil ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'e tâbi olmayan, kibirlenen, ilmî münazaralarda ilmi ile övünen pek çok insanın da İblîs'e tâbi olduğunu beyân ederek insanların saplandıkları bu zor durumdan Allah'a niyaz ederek kurtulmalarının mümkün olacağını belirtmiştir.

Görüldüğü gibi Kehf Sûresi 50. ayette anlatılan Hz. Âdem-İblîs kıssasının ele alınmasında müfessirlerimiz kendi yöntemlerini yansıtmıştır. Taberî, rivâyet ve dil izahları yanında *Tarih*'inde tercihi yer almıştır. Râzî de bunlara ilaveten önceki ayetlerle münâsebete dikkat çekmiş, kelâmi ve aklî çıkarımlarda bulunmuş ve itirazlara cevap vermiştir.

2.2.4. Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası

Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssası gibi Kur'ân-ı Kerim'de sadece Kehf Sûresi'nde anlatılan müstakil kıssalardandır. Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, kıssaların amacını gerçekleştirmek üzere yer, zaman, şahıs vb. ayrıntılara girmeden Allah'ın kıssadaki mesajına dikkati celb etmesi için vecîz bir şekilde anlatılmıştır.

Kıssayı ele almaya başlamadan önce kıssanın daha iyi anlaşılmasına vesile olması için *Buhârî* ve *Müslim* gibi sahih hadis kaynaklarında zikredilen bir rivâyete yer verilecektir. Daha sonra Taberî ve Râzî'nin rivâyet ve dirâyet yöntemlerine göre Hz. Mûsâ ve yardımcısı: Fetâ (Yûşa') ve Salih kulun (Hızır), kimliğine dair bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, ayetlerin konu bütünlüğüne göre Hz. Mûsâ ve yardımcısı, Hz. Mûsâ'nın Hızır ile buluşması ve ona tâbi olması, Hz. Mûsâ ve Hızır'ın gemiye binmeleri, Hızır'ın çocuğu öldürmesi ve yıkılacak olan duvarı düzeltmesi şeklinde yer alacaktır. Tüm bu olaylardan sonra Hz. Mûsâ'nın sorduğu sorulara karşılık Hızır'ın olayların te'vîlini yapması anlatılacaktır. Sonunda Hz. Mûsâ- Hızır kıssasına dair Taberî ve Râzî'ye göre genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Hz. Mûsâ-Hızır kıssasına dair *Buhârî* ve *Müslim*'de yer alan rivâyete göre:

> "Rasulullah, şöyle buyurdu: Hz. Mûsâ, İsrâiloğulları arasında hutbe okuduğu sırada kendisine insanların en bilgini kimdir diye sorulunca Hz. Mûsâ, 'benim' diye cevap vermiş 'Allah bilir' demediği için Allah, ona sitem etmiş ve şöyle vahyetmiştir. 'İki denizin birleştiği yerde bir kulum var o senden daha bilgindir'. Hz. Mûsâ, Rabbine onu nasıl bulacağını sormuş; Allahu Teâlâ, 'bir balık al, onu bir zembile koy' diye buyurmuştur. Hz. Mûsâ da yardımcısına 'balığı nerede kaybedersen bana haber ver' demiştir. Hz. Mûsâ ve yardımcısı, sahil yolunda yürümüşler, kayanın yanına geldiklerinde uyumuşlar bu sırada balık canlanarak bir yol tutup gitmiştir. Daha sonra Hz. Mûsâ, yardımcısına: 'Yemeğimizi getir, bu yolculukta çok yorgun düştük' demiştir. Yardımcısı, balığı hatırlatmayı unuttuğunu ve bunu şeytanın unutturduğunu söylemiş, buna karşılık Hz. Mûsâ, 'işte aradığımız buydu' diyerek tekrar izlerini takip edip yola koyulmuşlardır. Nihayet bir kayaya geldiklerinde Hızır ile karşılaşmışlardır. Hz. Mûsâ ve Hızır selamlaştıktan sonra Hz. Mûsâ, Hızır'dan 'Allah'ın sana öğrettiği ilimden öğrenmek için sana tâbi olabilirmiyim' diye talepte bulunmuştur. Hızır'da kendisi açıklamadığı müddetçe kendisine bir şey sormaması koşuluyla tâbi olmasını kabul etmiştir. Hz. Mûsâ ve Hızır, yolda yürümeye başlamışlar, bir gemiye rastlayıp gemiye binmişlerdir. Hızır, gemiyi delmiş bunun üzerine Hz. Mûsâ, 'gemidekileri boğmak için mi deldin sen kötü bir iş yaptın' diyerek tepki göstermiştir. Hızır, 'sen benimle beraberliğe sabredemezsin' deyince Hz. Mûsâ, 'unuttuğumdan dolayı beni sorumlu tutma' diyerek özür beyân etmiş ve yola devam etmişlerdir. Yolda oynayan bir çocuk görmüşler o sırada Hızır, bu çocuğu öldürmüştür. Hz. Mûsâ, Hızır'a 'kimseyi öldürmediği halde suçsuz bir canı öldürdün, gerçekten sen, çok kötü bir iş yaptın' sözüne karşılık Hızır'da Hz. Mûsâ'ya daha önceki cevabını vermiştir. Hz. Mûsâ, 'bundan sonra sana bir şey sorarsam bir daha benimle arkadaşlık etme. Benim tarafımdan mazur sayılırsın' demiş ve tekrar yola çıkmışlardır. Bir memlekete uğramışlar, orada bulunan köylüler onları, misafir etmekten kaçınmıştır. Hızır, orada yıkılmak üzere olan duvarı düzeltmiştir. Hz. Mûsâ, 'onlar, bizi misafir etmekten kaçındı dileseydin bu yaptığına karşılık bir ücret alırdın' demiş bu söze karşılık Hızır, artık bu, benimle senin yolumuzun ayrılmasıdır."[503]

Taberî'de Hz. Mûsâ-Hızır kıssasına dair İbn Abbas, Katâde, Saîd ibn Cübeyr ve yine İbn Abbas'ın Übeyy b. Kâ'b kanalıyla farklı varyantlarla rivâyetler yer almaktadır. Râzî'de yer alan rivâyet ise şöyledir:

> "Hz. Mûsâ, 'Ya Rabbi senin hangi kulun daha sevimlidir' diye sorduğunda, Allah, 'beni hatırlayan ve beni hiç unutmayan kulum' diye buyurmuştur. Tekrar Hz. Mûsâ, 'hangi kulun daha iyi hükmeder' diye sorunca, Allah, 'hak ile hükmedip hevâsına uymayan kulum' diye cevap vermiştir."[504]

Râzî'nin zikrettiği rivâyet Taberî'de yer alan rivâyetlere benzer şekilde devam etmiştir.

---

[503] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 252-253; Taberî, *Tarîhu'l-Ümem*, c. I, s. 223-224; Buhârî, *Tefsir*, 4725*;* Müslîm, *Fedâil*, 170/ 172.
[504] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 135-136.

Râzî, Hz. Mûsâ-Hızır kıssasının daha önceki kıssalarla münâsebetine değinmiştir. Ashâb-ı Kehf kıssası ile münâsebeti; Kehf Sûresi'nin sebeb-i nüzûlünde ele aldığımız Yahudilerin, Mekkeli müşriklere Hz. Peygamber için "Eğer Muhammed bu sorulara cevap verirse peygamberdir, yoksa değildir" dedikleri rivâyettir. Râzî'ye göre bu önemli bir durum değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olması bütün kıssaları bilmesini gerektirmez. Bu durum Hz. Mûsâ'nın ilim alması için Hızır'a gitmesine engel teşkil etmediği gibidir.[505] Hz. Mûsâ-Hızır kıssasının "İki Bahçe Sahibi" meseli ile münâsebeti ise şöyledir. Mal ve taraftarları ile fakir Müslümanlara karşı övünen zengin kâfirlere reddiye mahiyetinde yer almıştır. Hz. Mûsâ'nın yüce makamına, son derece şerefli, ilim ve ameliyle pek çok şeyi şahsında toplamış olduğu halde kibir göstermeyip ilim öğrenmek için Hızır'a gitmiş, tevâzu göstermiştir. Bu durum ise tevâzunun kibirden daha hayırlı olduğuna delâlet etmektedir. Bu açıklamalardan sonra Râzî, Hz. Mûsâ-Hızır kıssası başlı başına müstakil bir kıssa olmakla beraber ilk iki kıssada anlatılanları ortaya koyma bakımından faydalı bir kıssadır.[506] Böylece Râzî, kıssanın önemine işaret etmiştir. Taberî'de kıssanın önceki kıssalara münâsebetine dair bilgi yer almamıştır.

Taberî ve Râzî'de Hz. Mûsâ-Hızır kıssasında ele alınan rivâyetlerden sonra kıssada yer alan Hz. Mûsâ, yardımcısı Yûşâ' b. Nûn ve Salih kul Hızır'ın kimliğine dair tartışmalar ele alınarak rivâyetler değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.

a) Hz. Mûsâ'nın Kimliğine Dair Tartışmalar

Taberî, Kehf Sûresi 60. ayette "وَإِذْ قَالَ مُوسَى" ifadesinde bahsedilen Mûsâ'nın Mûsâ b. İmrân olduğunu söyler.[507] Mûsâ ve Hızır'a dair Buhârî ve Müslim'de yer alan yukarıda ele aldığımız rivâyetler ve benzer içerikteki diğer rivâyetler; Taberî'nin hem *Tefsir* hem de *Tarih'*inde yer almaktadır. Bu rivâyetlerde Hızır ile ilim yolculuğuna çıkan kişinin İsrailoğullarından Mûsâ b. İmrân[508] olduğu yer almaktadır.

[505] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 144.
[506] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 144.
[507] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 245.
[508] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 252, 253, 255; Taberî, *Tarîhu'l-Ümem*, c. I, s. 223-226.

Râzî, Hz. Mûsâ'nın kimliğine dair şu bilgileri aktarmıştır. Âlimlerin çoğu kıssada zikredilen Mûsâ için Tevrat sahibi ve pek çok mucizeler gerçekleştiren Mûsâ olduğu görüşündedirler.[509] Saîd b. Cübeyr'den rivâyet edildiğine göre İbn Abbas'a şöyle demiştir. "Kâ'b'ın karısının oğlu Nevfâ, 'Hızır'ın arkadaşı Mûsâ b. İmrân değil Mûsâ b. Mişâ'dır. Mûsâ b. İmrân'dan önce peygamberdi diye iddia ediyor' dedi. Bunu duyan İbn Abbas, yalan söylemiş Ey Allah'ın düşmanı! Yûsuf (as)'un iki oğlu vardı. Efrayîm ve Mişâ. Mişâ, Mûsâ b. İmrân'dan önce peygamberliği gelmiştir" İbn Abbas'ın bu rivâyetinin hilâfına Tevrat'a inananlar ise Hızır'dan ilim talep edenin Mûsâ b. Mişâ olduğunu iddia etmişlerdir. Yahudilerin çoğunluğunun görüşü bu şekildedir.[510] Taberî'nin hem *Tefsir* hem *Tarih'*inde zikrettiği rivâyet ise İbn Abbas'ın sözleri ile şöyle devam etmektedir: "Nevf, yalan söylüyor. Übeyy b. Kâ'b, Allah'ın elçisinden şöyle işittiğini söyler. İsrâiloğullarının peygamberi olan Mûsâ, Rabbine şöyle niyaz eder: 'Ey Rabbim! Yeryüzünde benden daha bilgin bir kulun varsa onu bana bildir'…[511] Bu rivâyet ile Mûsâ'nın İsrâiloğullarından Hz. Mûsâ olduğu anlaşılmaktadır.

Râzî, kendi görüşünü destekleyen Kaffâl'den şunları aktarmıştır: Allah, Kur'ân'da ismini zikrettiği her yerde Tevrat sahibi Mûsâ'yı kastetmiştir. Mutlak olarak bu isim zikredildiğinde Tevrat sahibi Mûsâ'ya hamledilmesi gerekmektedir. Çünkü bu isimle başka birisi kastedilmiş olsaydı mutlaka birbirinden ayıracak ve şüpheyi giderecek bir sıfatla zikredilmesi gerekirdi. Bu kıssada bahsedilen Mûsâ'nın Tevrat sahibi Mûsâ olmadığını savunanlar ise Allah'ın onunla vasıtasız olarak konuşması, pek çok mucizeler göstermiş olması ve Tevrat indirmesi gibi sebeplerden dolayı Hz. Mûsâ'nın böyle yüce bir makamdan sonra bir başkasına ilim öğrenmeye gitmesini doğru bulmamışlardır. Bu görüşleri savunanlara ise Râzî, şöyle cevap vermiştir: İlimde kâmil olan birinin bazı şeyleri bilmemesi ve kendinden daha aşağıda olan kimselerden öğrenme ihtiyacı duyması bilinen bir durumdur diyerek açıklık getirmiştir.[512]

---

[509] Râzî, *Mefâhîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 144.
[510] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 144-145.
[511] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 253; Taberî, *Tarîhu'l-Ümem*, c. I, s.223, 226.
[512] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 145.

Netice olarak Hz. Mûsâ'nın kimliğine dair Taberî, 60. ayetin tefsirinde onun Mûsâ b. İmrân olduğunu söylemiş bu konuda tartışmalı meselelere yer vermemiştir. Ancak Taberî hem *Tefsir* hem *Tarih'*inde Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğullarından Mûsâ b. İmrân olduğunu belirten rivâyetler zikretmiştir. Râzî ise Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğullarından Tevrat sahibi Mûsâ b. İmrân olduğuna dair hem İbn Abbas'ın rivayeti ile hem de aklî izahlar yapmıştır.

b) Hz. Mûsâ'nın Yardımcısı: Yûşa' b. Nûn

Taberî, Kur'ân'da "Hz. Mûsâ'nın fetâsı" olarak geçen yardımcısının 60. ayetin tefsirinde Yûşa' olduğunu söylerken[513] Katâde'den gelen bir rivâyette ise onun Yûşa' b. Nûn olduğunu belirtmiştir.[514] Kıssada Hz. Mûsâ'nın Hızır ile karşılaşmasından sonra Yûşa' b. Nûn isminden bahsedilmemektedir. Bu konu ile ilgili İbn Abbas'a şöyle sorulmuştur:

> "Hz. Mûsâ'nın yardımcısı, beraberinde bulunduğu halde ondan hiç bahis duyamadık. Bunun sebebini İbn Abbas, şöyle açıklamıştır: 'Bahsedildiğine göre genç, o sudan içmiş ve ölümsüz olmuştur. Âlim zat, onu alıp bir gemiye bindirmiş denize göndermiştir. Kıyamet gününe kadar deniz dalgaları ile boğuşacaktır. Bunun sebebi ise içmemesi gereken bir sudan içmiş olmasıdır' şeklinde rivâyet etmiştir."[515]

Ancak İbn Abbas'ın bu rivâyeti,"وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ / *Senden önce hiçbir beşere ebedî hayat vermedik"*[516] ayetinin genel ifadesine göre tezat teşkil etmektedir. Çünkü ölümsüzlük hiç kimse için vakî olmamıştır. Dolayısıyla Taberî'nin hem *Tefsir* hem *Tarih'*inde yer alan İbn Abbas'ın bu rivâyeti, şeriata aykırı râvîleri de metruk ve isnâdı zayıf olduğu için nakli câiz görülmemiştir.[517]

Râzî de Hz. Mûsâ'nın yardımcısı genç ile ilgili olarak âlimlerin çoğu Hz. Mûsâ'nın yardımcısının, Yûşa' b. Nûn olduğunu söylemişlerdir. Übeyy b. Kâ'b'dan gelen bir rivâyette de Hz. Peygamber, gencin Yûşa' b. Nûn olduğunu beyân etmiştir.

---

[513] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 245.
[514] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, 255.
[515] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c.VIII, s. 254; Taberî, *Tarîhu'l-Ümem,* c. I, s. 227.
[516] Enbiyâ 21/34.
[517] Mağribi İman bint Abdurrahman Mahmud, Çev: Mustafa Şentürk, "Hz. Musa ve Hızır (as) Kıssası: İsrailiyyat Rivayetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım," *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:5 2015, s. 187-188.

Başka bir görüşte ise Hz. Mûsâ'ya arkadaşlık edenin Yûşa'nın kardeşi olduğu söylenmiştir. Hasan Basrî, "fetâ" lafzı için Hz. Mûsâ'nın kölesi olduğunu açıklamıştır. Hz. Peygamber, *"Sizden biriniz, benim kölem, benim cariyem demesin, benim yiğidim (fetâm), benim kızım (fetat) desin"*[518] buyurmuştur.[519]

Taberî de yer alan rivâyetler doğrultusunda "fetâ"nın Yûşa' b. Nûn olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Taberî, Hz. Mûsâ'nın Hızır ile karşılaşmasından sonra yardımcısından bahsedilmemiş olmasını hem *Tefsir* hem de *Tarih*'inde rivayetle bildirmiştir. Ancak Taberî'nin bu rivâyet için bir değerlendirmesi mevcut değildir. Râzî ise Hz. Peygamber'den rivâyetler ve âlimlerin çoğunluğuna göre fetânın Yûşa' b. Nûn olduğunu nakletmiş, ancak herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

c) Salih Kul Hızır İle İlgili Rivâyetler

Taberî, naklettiği rivâyetlerde; ayetlerde bahsi geçen salih kulun Hızır olduğunu bildirmiştir. *Tefsir*'inde Hızır'a dair nebî veya velî kul olup olmadığına dair tartışmalara girmemiştir. *Tarih*'inde ise Hızır'ın tarihî şahsiyeti ve nebî olduğuna dair çeşitli rivâyet ve değerlendirmeleri yer almaktadır. Râzî, Hızır ile ilgili olarak nebî ve velî kul olduğuna dair değerlendirmeler yapmıştır. [520]

Müfessirlerimiz, Kehf Sûresi 65. ayette yer alan "عَبْدًا" ifadesi ile Hızır'ın kastedildiğini söylemişler ve Hızır'ın bu ismi alması ile ilgili şu rivâyete yer vermişlerdir:

Taberî'de yer alan rivâyette "Hızır'a bu adın verilmesinin sebebi, bir beyaz posta oturduğunda ardından hemen bir yeşilin bitivermesidir."[521] Râzî'de ise "durduğu her yerin, yeşillenmesinden dolayı bu isim verilmiştir."[522] Arapça'da hadr, hıdr lafzı "yeşil ve yeşilliği çok yer" anlamında kullanılmaktadır.[523] Müfessirlerimizin naklettikleri rivâyetler "خضر / hadr," lafzının anlamı itibariyle örtüşmektedir. Görüldüğü gibi müfessirimiz, aynı doğrultuda rivâyetleri zikretmiştir.

---

[518] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10368, s. 16.
[519] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 145.
[520] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 149-150.
[521] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 255; Taberî, *Tarîhu'l-Ümem*, c. I, s. 227.
[522] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 150.
[523] İlyas Çelebi, "Hızır", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 17, İstanbul, 1998, s. 406.

Ancak Hızır'a bu ismin verilmesiyle ilgili müfessirlerimizin zikrettikleri bu rivâyetler isrâiliyyâttan olup şeriatımıza uygun olduğu için nakledilmesi câiz görülmüştür.[524]

Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* adlı eserinde Hızır'ın tarihî şahsiyeti üzerinde durmuş ve nebî olup olmadığına dair rivâyetleri ele almıştır.[525] Hızır, hükümdar Efridun b. Esfiyân zamanında Mûsâ b. İmrân'dan önce yaşadığı; büyük Zülkarneyn zamanında, Zülkarneyn'in ordusunun öncü kuvvetlerinden olduğu; Hızır, bir seferinde hayat ırmağına kadar gelmiş ancak Hızır bunun hayat suyu olduğunu bilmeyerek sudan içmiş ve ölümsüz olmuştur. Hızır'ın günümüzde de yaşadığı şeklinde rivâyetler yer almıştır. Başka bir görüşte ise İbrahim Halîl, zamanında yaşayan Zülkarneyn, hükümdar Efridun b. Esfiyân ile aynı kişi olup Hızır, onun ordusunun öncü birliklerinde bulunmuştur. Hızır'ın babasının da büyük hükümdar olduğu rivâyet edilmiştir. İbn İshâk'ın rivâyetine göre; Allah, İsrâiloğullarına kendi aralarında Amûs'u halife göndermişti. Sonra Allah, onlara Hızır'ı peygamber olarak gönderdi.[526]

Taberî, rivâyetleri zikrettikten sonra Hızır'ın Efridun ve Zülkarneyn zamanlarında Mûsâ b. İmrân'dan önce yaşamış olduğuna dair rivâyetlerin doğruya yakın göründüğünü söylemiştir. Bu bilgiler doğrultusunda Hızır, Zülkarneyn zamanında, onun ordusunun öncü komutanlarından olup hayat suyunu içmiş böylece uzun ömürlü olmuştur. Hem Hz. İbrahîm hem de İbn Amûs'un devrinde yaşamıştır. Ayrıca Hızır, İbn Amûs'un zamanında peygamberlik derecesine gelmiş olmalıdır.[527]

Taberî, Hz. Peygamber ve seleften gelen rivâyetler doğrultusunda Hızır'ın Hz. Mûsâ devrinden önce ve Hz. Mûsâ zamanını da idrak etmiş olduğunu ve Urmiya b. Halkiya olduğunu söyleyen rivâyetin hatalı olduğunu söylemiştir. Çünkü Urmiya, Buhtunnasır zamanında yaşamıştır.[528]

---

[524] Mağribi İman bint Abdurrahman Mahmud, Çev: Mustafa Şentürk, "Hz. Mûsâ ve Hızır (as) Kıssası: İsrâiliyyât Kıssalarına Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 193.
[525] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c. I, s. 222.
[526] Hızır'ın tarihî şahsiyeti ve peygamber olup olmadığına dair geniş bilgi için Bkz: Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c. I, s. 222.
[527] Taberî, *Tarîhu'l-Ümem*, c. I, s. 222.
[528] Taberî, *Tarîhu'l-Ümem*, c. I, s. 228.

Taberî, *Tarihu'l-Ümem* eserinde *Tefsir'*indeki Hz. Peygamber ve seleften gelen rivâyetleri zikretmiştir. Ancak *Tefsir'*inde *Tarih'*inde bulunan Hızır'ın tarihî şahsiyeti ve nebî olduğuna dair rivâyetlere yer vermediği görülmüştür. Taberî'nin *Tarih'*inde zikrettiği rivâyetleri ihtimalli sözlerle zikrettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Taberî'nin *Tarih'*inde yer verdiği rivâyetlere *Tefsir'*inde yer vermemiş olması *Tefsir'*inde daha titiz olduğu şeklinde anlaşılabilir.

Râzî, Hızır'ın Peygamber veya salih kul olduğu ile ilgili farklı rivâyetler ele almıştır. Ona göre âlimlerin çoğunluğu Hızır'ın peygamber olduğunu söylemişlerdir. Âlimler, "آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا / *Biz, ona tarafımızdan bir rahmet verdik*"[529]yer alan *rahmet* kelimesini, nübüvvet olarak yorumlamışlar, delil olarak ise " وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ / *Bu kitabın sana vahyolunacağını ummazdın ama o, Rabbinden bir rahmet olarak geldi.*"[530] "أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ / *Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş?*[531] ayetlerini getirmişlerdir. Râzî, bu iki ayetteki *rahmet* kelimesinin peygamberlik olarak kabul etmiş ancak her rahmetin nübüvvet manasında olduğu sonucu çıkmayacağını söyleyerek itiraz etmiştir. Diğer bir görüşte ise "وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا / *Biz, ona nezdimizden bir ilim öğrettik*"[532] ayetinde Hızır'ın ilminin muallim veya mürşit gibi beşer vasıtası olmadan Allah'ın kendisine ilim vermesi ile olduğunu bundan dolayı peygamber olması gerektiği söylenmiştir. Ancak Râzî, bu delili savunanlara karşı zaruri bilgiler de Allah'tandır. Dolayısıyla bu durum insanın peygamber olduğuna delil olmayacağı şeklinde açıklama yapmıştır. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın "هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا / *Bana öğretmen için sana tâbi olabilirmiyim*"[533] ayetini delil alarak bir peygamberin peygamber olmayan birine ilim bakımından tâbi olamayacağı savunulmuştur. Râzî, bu görüşü de zayıf bulmuştur. Çünkü 'bir peygamber, peygamberlik hususundaki ilimleri öğrenme de, peygamber olmayan birine tâbi olmaz ancak diğer bilgileri öğrenmede peygamber olmayan birine tâbi olabilir' şeklinde itiraz ederek cevap vermiştir. Hızır'ın " وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا / *İç yüzünü, kavrayamadığın bir bilgiye nasıl*

[529] Kehf 18/65.
[530] Kasas 28/86.
[531] Zuhruf 43/32.
[532] Kehf 18/65.
[533] Kehf 18/66.

sabredeceksin"[534] sözlerinin yer aldığı ayeti ile Hz. Mûsâ'dan üstün olduğu ve " وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا / *Sana hiçbir işte karşı gelmeyeceğim"*[535] cevabı ile Hz. Mûsâ'nın tevâzu gösterdiğini delil alarak peygamber olmayan biri peygamberden üstün olamayacağı söylenmiştir. Râzî bu görüşü de zayıf görerek, peygamber olmayan bir kimsenin peygamberlikle ilgili olmayan bazı ilimlerde peygamberlerden daha ileri olabilir diyerek bu görüşü de çürütmüştür.[536]

Görüldüğü gibi Hızır'ın peygamber olduğunu öne sürenlere karşı Râzî, delilleri tek tek ele alarak itiraz etmiştir. Bu itirazlar çerçevesinde sonuç itibariyle Râzî, Hızır'ın peygamber olmayabileceği peygamber olmasının zorunlu olmadığı görüşünü savunmaktadır.

2.2.4.1. Hz. Mûsâ ile Yardımcısının Yola Çıkması

Hz. Mûsâ-Hızır kıssasının başladığı 60. ayet şöyledir: " وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا / *Bir vakit Mûsâ, yardımcısına, ' iki denizin birleştiği yere ulaşıncaya kadar bu yolda yıllarca yürümeye devam edeceğim' demişti."*[537] Taberî, bu ayetin tefsirinde yukarıda da ele aldığımız gibi Hz. Mûsâ'nın; Mûsâ b. İmrân, yardımcısının da Yûşâ' olduğunu açıklamıştır.[538]

Taberî, ayetteki "لَآ أَبْرَحُ" lafzı için "لاأَزَال" yürümeyi bırakmayacağım, durmayacağım, sonlandırmayacağım manalarını vermiştir.[539] Taberî, kelimenin izahı için başka bir açıklama yapmamıştır. Ayette yer alan "بَرَحَ" kelimesi, ezdâd kelimelerden sayılmaktadır. Ancak Taberî, kelimenin ezdâddan olduğunu söylemeden ayeti "ayrılmayacağım (burada duracağım), durmayacağım" zıt anlamlarında vermiştir.[540]

Râzî de "لَآ أَبْرَحُ" lafzı için dil âlimi Zeccâc'ın görüşüne yer vermiştir. Zeccâc, kelimenin manasının "ayrılmayacağım" anlamında olmadığını söylemiştir. Şayet

[534] Kehf 18/68.
[535] Kehf 18/69.
[536] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 149-150.
[537] Kehf 18/60.
[538] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 245.
[539] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.VIII, s. 245.
[540] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 245; Selami, Yalçın, "Taberî'nin 'el-Câmîu'l-Beyân' Tefsirine Göre Kur'an'daki Ezdad Kelimeler", *RTEUIFD*, Sayı: 19, 2019, s. 402-403.

anlamı böyle olsaydı Hz. Mûsâ yerinden bir yere ayrılmamış olacağını belirtmiştir. Râzî ise Zeccâc'a 'bir şeyden zeval onu bırakmak, ondan ayrılmak' anlamında olduğunu söyleyerek ona itiraz etmiştir. Buna göre "لَآ أَبۡرَحُ" kelimesinin de 'yürümeyi, gitmeyi bırakmam' şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca "berah" kelimesi olumsuzluk ifade eder. Ayette ise "لَآ أَبۡرَحُ" olumsuzluğu nefyetmiştir. Böylece anlamı müspete dönmüştür. "Ben iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar yürüyeceğim veya ben oraya varmadıkça, yürümeye devam edeceğim, ayrılmayacağım" anlamında olduğu anlaşılmaktadır.[541] Netice itibariyle "لَآ أَبۡرَحُ" lafzında her iki müfessirimizin zikrettiği bilgilerden "Hz. Mûsâ, yardımcısına iki denizin birleştiği yere ulaşıncaya kadar durmayacağım, devamlı yürüyeceğim, yürümeye devam edeceğim, yaptığım işten ayrılmayacağım" anlamları çıkmaktadır.

Hz. Mûsâ'nın iki denizin birleştiği yere kadar yürüyeceğim demesi ayette: "مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ / *iki denizin birleştiği yer*" şeklinde yer almaktadır. Taberî, ayetteki iki denizin birleştiği yer için: Rum ile Fars denizinin birleştiği yer, Batı'yı takip eden Rum Denizi, Doğu'yu takip eden Fars Denizi ve Tanca[542] olduğuna dair rivâyetleri nakletmiştir.[543]

Râzî ise iki denizin birleştiği yer ile ilgili olarak Hz. Mûsâ ve Hızır'ın buluşmalarının va'd edildiği yer olup buranın Fars ve Rum denizinin doğu yakasından birleştikleri yer olduğunu söylemiştir. İki denizin başka yerler olduğu rivâyetleri de bulunmaktadır. Ancak Râzî, 'bu iki denizi tayin edecek sahih bir haber bulunursa kabul edilir aksi halde susmak evladır' şeklinde konuya açıklık getirmiştir. Ayrıca Râzî, iki denizin Hz. Mûsâ ve Hızır olduğunun söylendiğini aktarmış, ikisinin iki ilim denizi olduğu görüşünü nakletmiştir.[544]

Görüldüğü gibi müfessirlerimiz ayette "مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ" ifadesi ile iki denizin birleştiği yer için çeşitli rivâyetler nakletmişlerdir. Râzî'nin belirttiği gibi iki denizin birleştiği yere dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Kıssaların özü itibariyle Kur'ân

[541] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 146.
[542] Hz. Mûsâ ve Hızır'ın buluştukları iki denizin birleştiği yer ile ilgili olarak; 1. Ürdün Denizi (Eyle ve Akabe) 2. Tanca Bölgesi olarak Cebelitarık boğazı yer almıştır. İki denizin birleştiği yere dair ayrıntılı harita bilgisi için Bkz: Ömer Dumlu vd., Kur'an Atlası, s. 212.
[543] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 245-246.
[544] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 146-147.

yer ve zaman gibi çeşitli ayrıntılara girmeden muhatabın dikkatini mesaja çekmek gayesi bulunmaktadır. Dolayısıyla burada da iki denizin birleştiği yere dair müfessirlerimizin aktardığı rivâyetler kesin bilgiler ihtiva etmemektedir.

Hz. Mûsâ, iki denizin birleştiği yere ulaşıncaya kadar durmadan yürüyeceğini söylemiştir. Ayette "أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا" ifadesi ile "uzun zaman geçireceğim, uzun zaman yürüyeceğim" anlamlarında yer almaktadır. Taberî'de "uzun zaman yürüyeceğim" derken bu uzun zamanın az olsun çok olsun tek bir zamanın kastedildiğini ifade etmiştir. Araplar, "çok uzun zaman geçirdim" derken " حُقُبٌ / hukub" kullanarak lafzın bütün zamanları topladığını söylemişlerdir. Ayrıca Taberî, "حُقُبٌ" için Kays lügatinde bir yıl anlamında olduğu aktarmış rivâyetlerde de "seksen sene, yetmiş sene, yetmiş güz, dehr ve zaman" şeklinde farklı rivâyetler zikretmiştir.[545]

Râzî'ye göre "حُقُبًا" lafzı, "uzun zaman yürüyeceğim" anlamındadır. Ayrıca seksen yıllık bir zaman olduğu rivâyeti de bulunmaktadır. Râzî, "حُقُبٌ" kelimesini "لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا / *Orada, çağlar boyunca (nice devirler) kalacaklardır"*[546] ayeti ile açıklamıştır.[547] Ayetin tefsirinde: Ferrâ, "حقب" için " peş peşe, senelerce, ard arda, kesintisiz anlamlarında olduğunu söylemiştir. Bu açıklamaya göre ayet *"Onlar, o cehennemde birbirini izleyen ard arda gelen asırlar boyu kalacaklardı"* şeklindedir. Dil âlimlerine göre ise "yıllarca, sınırsız ve seksen yıl" rivâyetleri yer almaktadır.[548]

Bu açıklamalara dayanarak Râzî, ayeti şöyle açıklamıştır: Allah, âlim kişinin halini bildirmiş fakat yerini tayin etmemiştir. Bu sebeple Hz. Mûsâ, "Ben iki denizin birleşip tek bir deniz olduğu yere kadar veya âlimi bulana kadar uzun yıllar boyunca yürümeye devam edeceğim" demiştir. Bu açıklamaya göre Hz. Mûsâ'nın ilim elde etmek amacıyla büyük sıkıntı ve meşakkatlere katlanarak kendisini telkin ettiğinin bir ifadesidir. Sonuç olarak Râzî, ilim öğrenmek isteyen kişinin tek bir mesele öğrenmek için bile Doğu'dan Batı'ya yolculuk etmesi gerekir[549] diyerek ayete açıklık getirmiştir.

---

[545] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 246-247.
[546] Nebe 78/23.
[547] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 147.
[548] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXXI, s.14.
[549] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 147.

Görüldüğü gibi "حُقُبٗ" lafzı için her iki müfessirimizde çeşitli rivâyetler zikretmiştir. Rivâyetler değerlendirildiği zaman Taberî, "حُقُبٗ" için az veya çok olsun tüm zamanları içine aldığını belirtmiştir. Râzî'de ayete göre Hz. Mûsâ'nın amacına ulaşıncaya kadar uzun yıllar yürüyeceğini, yolculuğu esnasında meşakkatlere katlanacağını ifade etmiş ve bu durumun ilim yolculuğunda olanlar içinde gerekli olduğunu ifade etmiştir.

Hz. Mûsâ, yardımcısına: "iki denizin birleştiği yere ulaşıncaya kadar uzun zaman yürüyeceğim" demiştir. Daha sonra ayette " فَلَمَّا بَلَغَا مَجۡمَعَ بَيۡنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلۡبَحۡرِ سَرَبٗا / *İkisi, iki denizin birleştiği yere vardıklarında balıklarını unuttular, balık denizde bir yol tutarak kaybolup gitti"*[550] şeklinde yer almaktadır. Ayette " مَجۡمَعَ بَيۡنِهِمَا / *O ikisinin birleştiği yer"* ifadesi hakkında Taberî, Mücâhid'den gelen bir rivâyette "o ikisinin" derken yani "iki denizin birleştiği yer" olarak nakletmiştir.[551]

Râzî'de "o ikisi, iki denizin birleştiği yere kadar gitti" anlamında olduğunu söylemiştir. Ayrıca ayetteki "بَيۡنِهِمَا " lafzındaki (**هما**) huma zamirinin iki şeye râcî olduğuna değinmiştir. *Birincisi*; iki denizin birleştiği yerdir. Bu görüş Hz. Mûsâ'nın 60. ayetteki, *"İki denizin birleştiği yere ulaşana kadar durmadan yürüyeceğim"* sözünü tahakkuk ettirmiştir. *İkincisi* ise Hz. Mûsâ ve Hızır'ın birleştikleri yerdir. Bu yer, balığın unutulduğu, Hızır'ın oturduğu veya oturduğu yere yakın olan bir yerdir. Hz. Mûsâ ve yardımcısı, balığı hatırladıktan sonra geri döndüklerinde Hz. Mûsâ'nın geldiği yerdir. Râzî bu iki görüş arasında ikinci görüşün güzel olduğunu söylemiş ancak müfessirlerin birinci görüşü tercih ettiklerini belirtmiştir.[552]

Görüldüğü gibi *"مَجۡمَعَ بَيۡنِهِمَا"* ifadesi için Taberî, iki denizin birleştiği yer olarak açıklamıştır. Râzî, **هُماَ** zamirinin iki şeye râci olduğunu söylemiş, birincisi Taberî'nin naklettiği rivâyettir. İkincisi ise Hz. Mûsâ ve Hızır'ın buluştuğu yer olacağını açıklamış ancak Taberî'nin de yer aldığı müfessirlerin, birinci görüşü tercih ettiklerini belirtmiştir.

---

[550] Kehf 18/61.
[551] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 247.
[552] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 147.

Hz. Mûsâ ve yardımcısı yolculuklarında balıklarını unutmaları ayette, " نَسِيَا حُوتَهُمَا / *O ikisi, balıklarını unuttular"* ifadesi ile yer almaktadır. Taberî, bazı Arapların şöyle dediğini nakletmiştir: Balık, Yûşa' ile beraberdi. Ancak unutma Hz. Mûsâ ve Yûşa'ya nispet edildi. Bu durum tıpkı Rahmân Sûresi'nde " يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ / *o iki denizden, inci ve mercan çıkar"*[553] ayetindeki gibidir. İnci ve mercan tuzlu sudan çıkar ancak ayette, hem tatlı hem de tuzlu suya nispet edilmiştir.[554] Bu açıklamayı Taberî, doğru bulmadığını söylemiştir. Taberî, Rahmân Sûresi 22. ayette Arapların iddialarına karşı cevap vermiştir. Yağmur yağdığı zaman inci, denizdeki sedeflerden çıkar bu sebeple ayette "inci, o ikisinden çıkar" yani iki denizden çıkar denilmiştir.[555] Taberî'ye göre "نَسِيَا" denilmesi câizdir. Çünkü Hz. Mûsâ ve Yûşa' beraber yolculuğa çıktılar. Ancak onlardan birisi yiyeceği taşıyordu bu unutma işi de ikisine nispet edilmiştir. Bir kavim, yolculuğa çıktığı zaman azığı içlerinden birisi taşır, taşıyan kişi de azığı unuttuğu zaman "kavim, azığı unuttu" denilmektedir. Taberî, burada fiil birdir ancak söz topluluk adına gerçekleşir[556] diyerek lafzın kullanımına dair açıklamalar yapmıştır.

Râzî de Allah, âlimin iki denizin birleştiği yerde bulunduğunu ve balığın da orada dirileceği bildirmiştir. Buna göre Hz. Mûsâ'ya sanki balığın yerinin iki denizin birleştiği yer olduğu ve oraya ulaşınca balığın dirildiğini ve denize sıçradığını göreceksin denilmiştir.[557] 'Bu bilgiler ışığında Râzî, balığın canlanmasının maksatlarına ulaşacakları bir emare olunca, balığın unutulması nasıl mümkün olabilir?' şeklinde bir itiraz olursa bu itiraza şöyle cevap verileceğini söylemiştir: Âlimler bu soruya iki şekilde ele almışlardır. *Birincisi*; Yûşa', Hz. Mûsâ'dan pek çok mucizeler görmüştür. Balığın canlanması ise büyük bir mucize değildi bu sebeple balığın canlanmasını unutmuştur. *İkincisi* ise Hz. Mûsâ, ilmini gözünde çok büyütmüştü. Bu sebeple ilmi ancak Allah'ın öğretmesi ve kalpte muhafaza etmesi ile mümkün olacağına dikkat çekmek için Yûşa'nın kalbinden bu bilgi silinmiştir.[558] Bu

[553] Rahmân 55/22.
[554] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 247.
[555] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XI, s. 589-590.
[556] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 247.
[557] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 147.
[558] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 147.

aklî izahlar yanında Râzî, balığın canlanmasına dair "قيل" lafzı ile çeşitli isrâiliyyat kaynaklı rivâyetlere yer vermiştir.[559]

Görüldüğü gibi Taberî, *"balıklarını unuttular"* ifadesi için balığı unutan Yûşa olduğu halde unutmanın ikisine izafe edilmesinin, Arapların kullanımında câiz olduğunu ele almıştır. Ayrıca Taberî, Rahmân Sûresi 22. ayetinde bazı Arap âlimlerin ididialarına dikkat çekmiş ve kendi görüşünü beyân etmiştir. Râzî ise balığın canlanması maksatlarına yani Hızır ile buluşacakları yer olduğuna dair bir emare olmasına rağmen balığı unutmanın imkânını açıklamıştır.

Balığın canlanmasından sonra "فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا / *Balık, denizde bir yol tutarak kaybolup gitti."*[560] Taberî, balığın canlandıktan sonra gittiği yol ile ilgili olarak "Yerin yarılması, suyun katı olması, taşa dönüşmesi, balığın gittiği yolun taş gibi izi olması" şeklinde rivâyetleri nakletmiştir. Bunlar Taberî'ye göre meydana gelmesi muhtemel şeylerdir ancak Taberî, Übeyy b. Kâ'b'dan Hz. Peygamber'e isnâd edilen rivâyeti en doğru söz olarak kabul etmiştir. Rivâyet şöyledir: *"İnsanlar var olalı su böylesine yarılmadı. Balığın bulunduğu yer, kaskatı kesildi ve bir çukur gibi oldu. Nihayet Mûsâ, onun peşine düştü ve gittiği yolu gördü. Zaten istediğimiz de buydu dedi."*[561]

Râzî de Allah, denizdeki suyun hareketini engelledi, balık oraya girinceye kadar orayı bir tünel, menfez haline getirdi şeklinde açıklamada bulunmuştur. Ayrıca Râzî, "فَاتَّخَذَ" kelimesinin "سَرَبَ" fiili yerine ikâme edildiğini söylemiştir. Bu şekilde "denize akıp gitti" anlamındadır.[562]

Görüldüğü gibi Taberî, balığın canlanmasından sonra suda tuttuğu yolun sıfatlarında tartışmalar olduğunu söylemiş ve bunlar içinde Hz. Peygamber'e isnâd edilen rivâyeti doğru kabul etmiştir. Râzî'nin suyun hareketi hakkında verdiği rivâyetlerin Taberî'nin doğru kabul ettiği rivâyet ile örtüştüğü söylenebilir.

---

[559] Râzî'de yer alan rivâyetler için Bkz: Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 147.
[560] Kehf 18/61.
[561] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 247-248.
[562] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, 148.

Hz. Mûsâ ve yardımcısı, iki denizin birleştiği yere geldiklerinde balıklarını unuttular. Balığın unutulması ise Hz. Mûsâ'nın yorgun düşüp öğle yemeğini istemesi ile anlaşılmaktadır. Bu ifade ayette "فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا" / *Geçip gittiklerinde Mûsâ, yardımcısına 'öğle yemeğimizi getir. Gerçekten bu yolculuğumuzda yorgun düştük' dedi"*[563] şeklinde yer almaktadır. Taberî ve Râzî ayetin tefsirinde Hz. Mûsâ ve yardımcısı iki denizin birleştiği yeri yani kayayı geçtiklerinde Hz. Mûsâ açlık hissetmiş böylece balığı hatırlamış sonra istedikleri yere geri dönmüşlerdir.[564]

Yolculuklarında Hz. Mûsâ, yorgun düşüp azıklarını isteyince balıklarını unuttuklarını hatırlamışlar. Bu durum ayette: " قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا / *Yardımcısı: Gördün mü? Kayaya sığındığımız vakit, ben balığı unuttum. Onu, sana hatırlatmayı ancak şeytan unutturdu. Balık, şaşılacak şekilde denizde yolunu tutup gitti."*[565] Taberî'ye göre burada Hz. Mûsâ'nın yorgunluğu balığa cevap olmuştur, yani yorulduğu yerde balığı hatırlamıştır.[566]

Taberî, ayetin devamında "فِي الْبَحْرِ عَجَبًا" derken Mücâhid'den rivâyetle "Hz. Mûsâ, balığın denizdeki hareketlerine ve kaybolmasına şaşırdı ve orada Hızır'ı buldu" şeklinde yer almıştır. İbn Abbas'tan gelen bir rivâyette ise "Balık, denizde nereye dokunursa o yer kuruyup kaya gibi kesiliyordu, Hz. Mûsâ bu duruma şaşırdı." [567] İbn Abbas'ın bu rivâyeti sahih nakille gelmemiştir. Balığın denizde neye dokunursa kupkuru kaya haline gelmesi akıl dışı bir durum olması hasebiyle isrâiliyyât kıssalarından kabul edilmiştir.[568]

Râzî, ayetteki "أَرَأَيْتَ" ifadesinde yer alan hemzenin "istifham hemzesi" olduğunu açıklamıştır. Bu fiilin aslı "görme" anlamındadır. Bu ayette de insanın

[563] Kehf 18/62.
[564] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 249; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 148.
[565] Kehf 18/63.
[566] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 249.
[567] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s.249.
[568] Mağribi İman bint Abdurrahman Mahmud, Çev: Mustafa Şentürk, "Hz. Mûsâ ve Hızır (as) Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım", s.184.

başına bir iş geldiğinde *"başıma geleni gördün mü?"* kullanımına uygun olarak gelmiştir.[569]

Râzî, "وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ / *Onu hatırlatmayı ancak bana şeytan unutturdu,"*[570] ayetinde şeytanın unutturması ile ilgili olarak kelâmî bir görüşe değinmiştir. Mu'tezile âlimlerinden Ka'bî'ye göre (ö. 319/931) unutmayı Allah'ın yaratmadığı ve irade etmediğine delâlet etmektedir. Aksi durumda ayette unutma şeytana değil Allah'a nispet edilmesi gerekirdi. Eğer Allah, unutmayı yaratmış olsaydı, burada şeytanın hiçbir tesiri bulunamayacaktı. Bu sebeple ayette sözü edilen unutma ile şeytanın vesvesesiyle insanın kalbinin meşgul olduğu unutma aynı anlamdadır. Zira ayetteki unutma, hatırlamanın zıddı olan unutma değildir. Hatırlamanın zıddı olan unutma Allah tarafından yaratılmıştır.[571]

Yûşa', balığı unuttuğunu hatırlayınca Hz. Mûsâ, " قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا / *İşte aradığımız bu idi, hemen izleri üzerine geri döndüler."*[572] Taberî, ayetteki "قَصَصًا" lafzı için Übey b. Kâ'b'ın Hz. Peygamber'e isnâd ettiği rivâyet: *"Hz. Mûsâ ve yardımcısı, balığın girdiği yere ulaşmak için deniz kıyısı boyunca izlerini takip ederek geldikleri yere geri döndüler"*[573] şeklindedir. Râzî'de ayet hakkında Hz. Mûsâ ve yardımcısının aradıkları Hızır ile karşılaşmak olduğunu belirtmiştir.[574]

Yukarıda ele aldığımız üzere müfessirlerimiz, ayetlerin izahında rivâyetler ile açıklama yaptıkları görülmektedir. Taberî rivâyetlerde sahih nakle dayananları kabul etmiş bu konudaki tutumu ile rivâyetlere karşı titiz olduğu anlaşılmaktadır. Râzî, Taberî'den farklı olarak unutmanın hatırlamanın zıddı olan unutma değil şeytanın vesvesesiyle gerçekleşen unutma olduğuna dair bir açıklama yapmıştır.

2.2.4.2. Hz. Mûsâ'nın Salih Kul ile Buluşması

Hz. Mûsâ ve yardımcısının, çıktıkları yolculuktaki amaçları iki denizin birleştiği yere ulaşmaktı. Balığın canlanıp kaybolması üzerine, tekrar balığın

---

[569] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 148.
[570] Kehf 18/63.
[571] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s.148.
[572] Kehf 18/64.
[573] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 250.
[574] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 148.

kaybolduğu yere döndükten sonra yaşananlar ayette şöyle yer almaktadır: " فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا / *Derken kullarımızdan bir kul buldular. Ona, katımızdan bir rahmet vermiş ve nezdimizden bir ilim öğretmiştik."*[575] Taberî, *Tefsir* ve *Tarih*'inde hadis kaynaklarında da yer alan çeşitli rivâyetleri sıralamıştır. Rivâyetlerde bu yolcuğun sebebi, Hz. Mûsâ ve yardımcısı Yûşa' ile yolculuğa çıkmaları, Hızır ile buluşmadan sonra yolculuklarında gelişen olaylar ve en sonunda Hz. Mûsâ'nın sorduğu soruların Hızır tarafından cevapları yer almaktadır. Bunlar içerisinde, *Buhârî* ve *Müslim*'de yer alan İbn Abbas ve Übeyy b. Kâ'b'dan gelen rivâyeti kıssanın girişinde ele almıştık. Şimdi ise yeri geldikçe rivâyetlerden ilgili yerler nakledilecektir.

Râzî, Hızır'a verilen *ilm-i ledün*[576] ile ilgili olarak açıklamalarda bulunmuştur. "وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا / *Kendisine, nezdimizden bir ilim öğrettik"*[577] ayettinde yer alan *"ilm-i ledün,"* Allah'tan vasıtasız olarak elde edilen ilimdir. Sûfiler bunun mükâşefe yoluyla olduğunu söylemişlerdir. İnsan, çeşitli nefis mücadeleleri ve riyâzat ile his ve hayal kuvvetlerini zayıflatarak aklî kuvvetini artırır, ilâhî nurlar parıldamaya başlar, bilgiler meydana gelir ve mükemmelleşir; bu durumda *ilm-i ledün* elde edilir. [578]

Râzî, kelâmî bir usulle *ilm-i ledün* için Gazâlî'den (ö. 505/1111) aklî deliller ile izahlar getirerek anlaşılmasını sağlamıştır. Ledün ilmini sadece peygamberlere değil peygamber olmayanların da riyâzet, mükâşefe vb. yollarla ulaşılacak ilim olarak açıklamaya çalışmıştır.[579] Taberî, *ilm-i ledün*e dair bir beyânda bulunmamıştır.

2.2.4.3. Hz. Musa ile Hızır'ın Yolculuğu

Hz. Mûsâ; Allah'ın katından rahmet verdiği ve ilm-i ledün öğrettiği Hızır ile karşılaşınca şöyle demiştir: "قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا / *Senin, öğrendiğin doğruya ulaştıran bilgiden bana da öğretmen için sana tâbi olayım*

[575] Kehf 18/65.
[576] İlm-i Ledün hakkında geniş bilgi için Bkz: Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA*, TDV Yay., c: 5, İstanbul, 1992, s. 188-189.
[577] Kehf 18/65.
[578] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 150-151.
[579] Gazâlî'nin ilm-i ledün ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz: Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, Çvr: Serkan Özburun vd., Furkan Yay., İstanbul, 1995; Râzî, *Tefsîri'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 222-223.

mı?"[580] dedi. Taberî bu ayeti Hz. Mûsâ'nın Hızır'a Allah tarafından öğrettiği doğru ve faydalı ilimden öğrenmek için tâbi olmak istemiştir.[581]

Râzî, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a ilim öğrenmek için tâbi olmasının pek çok edep ve incelikleri ele almıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiriz: Hz. Mûsâ *"Sana tâbi olabilirmiyim"* diyerek Hızır'a ittibâ ettiğini ayrıca tâbi olma konusunda izin istediği için tevâzu göstermiştir. *"Bana da öğretmen için"* diyerek kendisine cehâlet, hocasına ise ilim nispet etmiştir.*"Sana öğretilen ilimden"* diyerek ilmi, Allah'ın öğrettiğini vurgulamış; *"Doğru ve faydalı ilimden"* diyerek Hızır'dan doğruyu ve hidâyeti talep etmiştir. Bu öğretme ve öğrenme usûlünde Hz. Mûsâ, Allah'ın Hızır'a öğrettiği muameleyi, Hızır'ın da kendisine göstermesini istemiştir. Ayette yer alan "مِمَّا عُلِّمْتَ" lazfında "min baziyet" ifade eder. Yani Hz. Mûsâ bu ifade ile Allah'ın kendisine öğrettiği ilimden bazısını öğretmesini isteyerek mütevâzi olduğunu göstermiştir. Hz. Mûsâ, Allah ile vasıtasız konuşmuş, kendisine apaçık mucizeler verilmiş ve derecesinin yüce olmasına rağmen ilim öğrenmek için her türlü fedakârlığı yapmıştır. Son olarak bu tâbi olma ve ilim öğrenme karşılığında mal ve makam istemediğini, amacının sadece ilim talep etmek olduğu anlaşılmaktadır.[582]

Görüldüğü gibi Râzî, Hz. Mûsâ'ın Hızır'a ilim elde etmek için tâbi olmasına dair ilim ehli ve öğrencilerin rehber edineceği pek çok edep ve tevâzu örneği olacak açıklamalarda bulunmuştur.

Hz. Mûsâ'nın, Hızır'a ilim öğrenmek için tâbi olmayı istemesi üzerine Hızır: "قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا / *O kul, 'Gerçekten sen, benimle beraberliğe sabredemezsin' dedi. İç yüzünü kavrayamadığın bir bilgiye, nasıl sabredeceksin"*[583] demiştir. Taberî, ayette ifade edilen bilgi için Allah'ın Hızır'a öğrettiği bâtın ilmi olduğunu, bu ilme de gayb ilmi denildiğini ayrıca Hz. Mûsâ'nın olayların zâhirine göre hareket ettiğini açıklamıştır. [584]

---

[580] Kehf 18/66.
[581] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 256.
[582] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 152.
[583] Kehf 18/67-68.
[584] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s.256.

Râzî, "قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً / *Gerçekten sen, benimle beraberliğe sabredemezsin"*[585] ayetinde kelâmî meselelerden *istitâat* konusuna değinmiştir.[586] Ayete göre âlimler, istitâatın fiilden önce bulunamayacağını söylemişlerdir. Çünkü istitâat fiilden önce mevcut olması durumunda sabrın, fiil meydana gelmeden önce Hz. Mûsâ'da bulunması ve ayete göre *"Sen benim yanımda asla sabredemezsin"* ifadesinin yalan olması gerekirdi. Râzî, buna dayanarak fiilden önce istitâatın mümkün olmadığını savunmuştur. Ancak bu açıklamaya Cübbaî, itiraz ederek ayetin ifadesinden kastedilenin Hz. Mûsâ'nın işe kâdir olmaması değil ona işin ağır gelmesi şeklinde açıklamıştır. Râzî'de Cübbâi'ye delil olmadan böyle bir açıklama ayetin zâhirinden dönmek olur bu ise câiz değildir diyerek itiraz etmiştir.[587]

Râzî, ayetin devamında "وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا / *İç yüzünü kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredeceksin"*[588] ifadesi ile insanın bir şeyin hakikatine vâkıf olmadan sabretmesi akıldan uzak görülmüştür. Eğer fiilden önce istitâat bulunmuş olsaydı o halde o ilim bulunmadan önce kâdir olunabilir ve ilim bulunmasa bile sabrın bulunması imkânsız görülmezdi. Bu ayette sabrın imkânsız olduğuna hükmedilince Râzî, istitâatin fiilden önce bulunamayacağını belirtmiştir.[589] Burada Râzî, Eş'arî kelâmcısı olarak "istitâat, fiilden önce bulunur" diyen Mu'tezile'ye karşı "istitâat ancak fiille beraber bulunur"[590] görüşünü açıkça savunduğu görülmektedir.

Hızır, Hz. Mûsâ'ya iç yüzünü bilmediğin hususlarda sen benimle beraberliğe sabredemezsin demesi üzerine Hz. Mûsâ şöyle cevap vermiştir: " قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا / *Mûsâ:'İnşâallah beni sabırlı bulacaksın, senin sözünden çıkmam' dedi."*[591] Taberî, ayetin lafzına uygun olarak Hz. Mûsâ'nın, Hızır'da kendi

[585] Kehf 18/67.
[586] İstitâat konusunda bilgi için Bkz: Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn; Kelâm İlminin Esasları*, Çev: Muhammed Altaytaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, İstanbul, 2019, s. 160-161.
[587] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 153.
[588] Kehf 18/68.
[589] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 153.
[590] Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, s. 160-161.
[591] Kehf 18/69.

doğrularına muhalif bir durum görürse sabırlı olacağı ve itiraz etmeyeceği doğrultusunda açıklamıştır.[592]

Râzî, ayetin izahını Peygamberlerin *ismet* sıfatını göz önüne alarak yapmıştır. İsmet sıfatına itiraz edenler, ayetlerin zâhirine göre *"سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا / İnşâallah beni sabırlı bulacaksın"* ve *"وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا / Senin sözünden çıkmam"* ifadeleri birbirini yalanlar, bu sebeple her iki ifadeden birinin yalan olması gerekmektedir. Râzî, peygamberlerin ismet sıfatına itiraz edenlerin deliline karşı şöyle itiraz etmiştir: Ayetin ifadeleri genel ve daha çok görülen duruma hamledilmesi gerekmektedir. Böylece ismet sıfatına itiraz edenlerin delilleri söz konusu olmaz[593] şeklinde burada daha özel bir durum olduğuna dikkat çekmektedir.

Râzî'ye göre ayetin manası, "Eğer Rabbim, benim sabredici olmamı dilerse beni sabırlı bulacaksın" şeklinde olur. Buna göre Râzî, ayette şek bulunduğunu söylemiştir. Yani Allah'ın, Hz. Mûsâ'nın sabırlı olmasını dileyip dilemediği konusunda şüphe olduğunu belirtmiştir. Burada Râzî, Allah'ın, bazen kuluna vacip kıldığı şeyleri irade etmediği halde izin verebileceğini vurgulamıştır. Ayetin devamında ise *"senin sözünden çıkmam"* ifadesinin zâhirinin vucûb ifade ettiğini söylemiş, emredileni yapmamakla isyankâr olup azaba müstehak olacağını belirtmiştir. [594]

Hızır, Hz. Mûsâ'nın sözü üzerine kendi şartını sunmuştur. " قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا / *O da 'eğer bana tâbi olursan, sana bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana, soru sorma' dedi*" [595] Taberî'ye göre ayet, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a tâbi olduğunda Hızır, gayb ilimlerini kendisine açıklayana kadar hoşlanmadığı şeyleri sormaması konusunda şart koşmuştur.[596] Râzî'de şayet Hz. Mûsâ, soru sorarsa Hızır'ın olanları doğrudan doğruya anlatacağı şeklinde açıklamıştır.[597]

---

[592] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 256.
[593] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 153-154.
[594] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 154.
[595] Kehf 18/70.
[596] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 256.
[597] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 154.

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a ilim öğrenmek için tâbi olmasının ele alındığı bu bölümde Taberî sadece ayetlerin içeriğine dayanarak tefsir etmiş, rivâyet ve değerlendirmelere yer vermemiştir. Râzî, ilim öğrenmek için uyulması gereken çeşitli edep ve tevâzu örneklerini Hz. Mûsâ'nın Hızır'a karşı davranışları üzerinden vermiştir. Râzî, kelâmî meselelerden istitaât konusuna değinmiş ve Eş'arî kelâmının görüşleri doğrultusunda fiilden önce istitaâtın olamayacağını, istitaâtın fiille beraber bulunduğunu savunmuştur. Yine ilm-i ledün tabirini üzerinden izahlar yapmıştır. Hz. Mûsâ'nın Hızır'a "senin sözünden çıkmam ve beni sabırlı bulacaksın" sözleri ile peygamberlerin *ismet* sıfatına değinmiştir. Ayrıca bu ifadelerde şek bulunduğunu söylemiş ve bu durumun bazen Allah'ın kullarına irade etmediği şeylere de izin verebileceği şeklinde açıklamıştır.

2.2.4.3.1. Hızır'ın Gemiye Zarar Vermesi

Hz. Mûsâ ve Hızır, yolculuğa çıkmışlar ve yolculuk esnasında yaşananlar ayette şöyle ifade edilmiştir: " فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا / *Bunun üzerine yürüdüler. Nihayet bir gemiye bindiklerinde o, gemiyi deldi. 'Bunun içerisindekileri boğmak için mi gemiyi deldin. Gerçekten sen, çok kötü bir iş yaptın' dedi.*"[598] Taberî, ayetin içeriği ile aynı izahı yapmıştır.[599] Râzî ise âlimin, geminin duvarını delmeye başladığı, ancak gemidekilerin boğulmalarına sebep olmayacak derecede, gemide görülen bir kusur meydana getirmek istediği[600] şeklinde izah etmiştir.

Taberî, ayette yer alan "لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا / *gerçekten çok kötü bir iş yaptın*"[601] ifadesindeki "إِمْرًا" lafzı için "hayret verecek şey, nukr, münker; kötü bir şey, bir felaket" şeklinde rivâyetleri zikretmiştir. Ayrıca "إِمْرًا" lafzında Arapların; bir şey, şiddetli bir hal aldığı zaman "imr" kelimesi kullandıklarını izah etmiştir. *"إمر"* Arapların sözünde *"*الداهية / felaket*"* anlamında kullanılmıştır. Râciz'in şu şiirinde:

قَدْ لَقِي الاقْرانُ مِنّي نُكْرًا دَاهِيَةً دَهْياء إدّاً إمْراً

[598] Kehf 18/71.
[599] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 256.
[600] Râzî*, Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 155.
[601] Kehf 18/ 71.

"Benim akrabalarım benden görülmedik çok korkunç bir musibetle karşılaştılar."[602]

Râzî'ye göre Hz. Mûsâ'nın "*içindekini boğasın diye mi deldin*?" sözü, zâhiren kabul edilemez şeyleri görünce vermiş olduğu sözü unutarak bu şekilde cevap vermesidir. Hz. Mûsâ'nın âlimden gördüğü şeyleri, kötü bir iş yaptığı için söylememiş aksine işin açıklanmasına ve sebeplerine vâkıf olmak için bu şekilde söylemiştir. Nitekim sebebi bilinmeyen ilginç bir şey hakkında "إِمْرًا / büyük bir iştir" tabiri kullanılmaktadır. Ayrıca امر الامْرُ / iş, büyük ve çok olduğunda" bu şekilde kullanılmıştır. Şair de " دَاهِيَةٌ دَهياءُ /*Görülmedik çok korkunç bir bela*"[603] şeklinde söylemiştir.[604]

Müfessirlerimizin ayette yer alan "إِمْرًا / *imran*" lafzı için Arap dilinden örnekler ile "büyük bir bela, felaket, çok korkunç bir musibet" şeklinde ortak açıklamaları yer almaktadır. Ayrıca Taberî, "إِمْرًا" lafzını rivâyetler ile desteklemiş ve Arap dilindeki kullanımına dikkat çekerken şiirden de örnek sunmuştur. Râzî'ye göre Hz. Mûsâ'nın olayın sebep ve tafsîlatına vâkıf olmadığı için bu lafız ile tepki göstermiştir. Çünkü sebebi bilinmeyen bir iş için "إِمْرًا" lafzının kullanıldığını belirtmiştir.

Hz. Mûsâ, Hızır'ın gemiyi delmesine tepki göstermiş ve niçin gemiyi deldiğini sormuştur. Hızır bu tepkiye karşılık şöyle cevap vermiştir: " قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا / *Sen benimle beraberliğe sabredemezsin demedim mi*"?[605] Bunun üzerine Hz. Mûsâ, Hızır'a şöyle karşılık vermiştir:" قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا / *'Unuttuğumdan dolayı beni sorumlu tutma ve işlerimde güçlük çıkarma' dedi.*"[606] Taberî, ayetlerin tefsirinde iki farklı görüş zikretmiştir. *Birincisi*: Hz. Mûsâ'nın sözünün ta'riz ifade eden üstü kapalı söz olduğunu savunanların ileri sürdüğü görüştür. Çünkü bu görüşte olanlar, Hz. Mûsâ'nın arkadaşlığının başlangıcındaki sözünü unutmadığını ifade etmişlerdir. *İkinci görüş* ise *"sözümü terkettiğimden dolayı beni sorumlu tutma"* ifadesinde terk, unutma manasında

[602] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 257.
[603] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, 229.
[604] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 155.
[605] Kehf 18/72.
[606] Kehf 18/73.

kullanılmıştır.[607] Taberî, bu açıklamalar içinde en doğru görüşün Hz. Peygamber'den zikredilen rivâyet olduğunu belirtmiştir. İbn Abbas, Übeyy b. Kâ'b'tan rivâyet etmiştir. Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: *"Birinci unutma, Mûsâ'nın unutması neticesinde olmuştur"*[608] Taberî'ye göre Hızır'ın gemiyi delmesine karşılık Hz. Mûsâ'nın tepkisinin kendi unutmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Râzî'de Hızır'ın "*sen benimle beraberliğe güç yetiremezsin*" dediğinde Hz. Mûsâ *"unuttuğumdan dolayı beni yargılama"* diyerek özür beyan etmiştir. Hz. Mûsâ, burada verdiği sözü unuttuğunu ve unutulan şeyden dolayı yargılanmayacağını kastetmiştir.[609]

Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın tepkisine karşı sözleri üzerine Hz. Mûsâ: " وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا / *Bana, işlerimde güçlük çıkarma*" demiştir. Taberî, ayeti Hz. Mûsâ'nın gücünün yetmediği şeyden dolayı sorumlu tutmaması arkadaşlıklarında kendisini sıkmamasını istemiştir.[610] Râzî de Hz. Mûsâ'nın Hızır'a tâbi olma konusunda işini güçleştirmemesi ve işi kendisine kolaylaştırmasını istemiştir[611] şeklinde açıklamıştır.

Görüldüğü gibi Hz. Mûsâ'nın Hızır'a verdiği sözü unutmasında, Taberî, Hz. Peygamber'den bir rivâyete dayanarak Hz. Mûsâ'nın kendi unutmasından kaynaklandığı görüşünü doğru kabul etmiştir. Râzî de Hz. Mûsâ'nın Hızır'a verdiği sözü unuttuğunu ve unuttuğu şeyden dolayı sorumlu olmayacağını söylemiştir.

2.2.4.3.2. Hızır'ın Çocuğu Öldürmesi

Hızır'ın gemiyi delme hadisesinden sonra Hz. Mûsâ, tekrar Hızır'a soru sormayacağına dair söz vererek birlikte yola çıkmışlardır. Bu durum ayette şöyle yer almaktadır: "فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا / *Yine yürüdüler. Nihayet bir erkek çocuğa rastladılar. O hemen çocuğu öldürdü. Mûsâ dedi ki " Tertemiz bir canı, diğer bir cana karşılık olmaksızın öldürdün, gerçekten sen kötü bir iş yaptın."*[612] Müfessirlerimiz, ayetin açıklamasını "زَكِيَّةً" kelimesinin

[607] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 257-258.
[608] Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4726; Müslim, *Fedâil*, 2380; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 258.
[609] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 155.
[610] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 258.
[611] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 155.
[612] Kehf 18/74.

kıraatindeki ihtilaflar doğrultusunda değerlendirmiştir. Taberî ve Râzî kıraati şu şekilde ele almıştır:

1. زَاكِيَةً / *zâkiyye*: Tertemiz, günahsız, hiçbir şekilde günah işlememiş,

2. زَكِيَّة / *zekiyye*: Günah işlemiş sonra tevbe etmiş anlamındadır.

Taberî, Arap dil âlimlerinden Kûfe ehline göre "زَاكِيَةً" ve "زَكِيَّةً" kelimeleri tıpkı Mâide Sûresi " القاَسِيَةُ " ve " القَسِيَّةُ "[613] kelimelerinde olduğu gibi manaları aynıdır.[614] Taberî, Arapların sözünde bu iki kelime arasında bir fark bulunmadığını belirtmiştir. Manası aynıdır ve kârînin hangisi ile okursa isabet etmiş olacağını belirtmiştir.[615]

Râzî de "زَاكِيَةً" ve "زَكِيَّةً" Taberî gibi iki okuyuşun kıraatini ele almıştır. Kisâî'ye göre iki kelimenin "temiz" anlamında iki ayrı kullanım olduğunu söylemiştir.[616] Ancak Râzî, kıraat ve anlama etkisinde bir değerlendirme yapmamıştır.

Görüldüğü üzere müfessirlerimiz bu iki kelimenin izahını aynı doğrultuda yapmışlardır. Ancak Taberî, kıraatteki bu farkın Ku'ân'da yer alan kelimelerde de rastlandığını söylemiştir. Arapların bu kullanımında bir farkın bulunmadığını ilave ederek kârînin hangi kıraat ile okursa isabet edeceğini açıklamıştır.

Râzî, ayette yer alan "غُلَامًا" kelimesinin anlamı üzerinde durmuştur. Gulâm kelimesinin "buluğa ermiş genç" için kullanıldığını ifade etmiştir. Gulâm; genç delikanlı anlamında "şeyh" yani "ihtiyar" kelimesinin zıddıdır. Gulâm kelimesinin aslı "iğtilâm" tabiridir bu durum da ancak genç delikanlılarda olur. Yine gulâm için "küçük çocuk" anlamında olduğu da söylenmiştir. "غُلَامًا" kelimesinin küçükler için kullanılması daha uygun görülse de ayetteki "بِغَيْرِ نَفْسٍ / *Bir cana karşılık olmadan"* ifadesi ile baliğ kimseler için olacağı anlaşılmaktadır. Çünkü çocuk, başkasını öldürse dahî kısas uygulanmaz. Yine "بِغَيْرِ نَفْسٍ" ifadesine göre Hz. Mûsâ, Hızır'ın kısas olmaksızın bir cana kıymasını yadırgamıştır. Ancak Râzî, tüm bu izahlardan

[613] Mâide 5/13.
[614] İbrahim Ünlü, *Kehf Sûresinin Kıraatler Yönünden İncelenmesi*, s. 89.
[615] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 258-259.
[616] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 156.

sonra ‘maktûlün kanı kısas olmaksızın herhangi bir sebepten dolayı da helal olabilir’ diye itirazda bulunmuştur.[617] Taberî’de ise konu ile ilgili olarak, “بِغَيْرِ نَفْسٍ / *Kısas gerekmeyen bir durumdan dolayı bir canı öldürdün”* şeklinde tefsir etmiş Râzî’deki gibi ayrıntılı açıklamalara girmemiştir.[618]

Taberî, çocuğun küçük olduğunu belirten şu bilgiyi aktarmıştır. Saîd b. Cübeyr’den gelen bir rivâyette *“Hızır’ın oynamakta olan çocuklar gördüğünü bunlardan zarif ve temiz yüzlü bir çocuğu alarak onu yatırıp bıçakla kestiğini rivâyet eder.”* Hızır’ın öldürdüğü çocuğun adının ise “Ceysur” olduğu söylenmiştir.[619] Kur’ân’da Hızır’ın öldürdüğü gulâm hakkında ayrıntılı bilgiler yer almamıştır. Ancak gulâmın adına dair verilen isrâiliyyât rivâyeti için şer‘î bir nassa aykırı olmasa da ilmin işine yaramayacak şekilde ayrıntılar bulunmaktadır. Bu tarz rivâyetler için *“meskûtun anh”* (haklarında susulan) hükmü verildiği için itikâdî konular hariç delil getirmek şartıyla rivâyet etmekte bir sakınca görülmemiştir.[620]

Kur’ân’da Hızır’ın öldürdüğü gulâm ile ilgili “çocuk”, “genç” veya “Müslüman” olduğuna dair bilgiler yer almamaktadır. Taberî, gulâm ile ilgili tartışmaları ele almadan ayetin tefsirini vermiş ve gulâm ile ilgili kıraat farkının anlama yansımasına değinmiştir. Hızır’ın çocuğu oynarken öldürmesi veya çocuğun adının Ceysur olduğu rivâyetler üzerinde bir değerlendirme yapmamış, rivâyeti zikretmekle yetinmiştir. Râzî ise ele aldığı konularda gulâm için buluğa ermiş genç veya çocuk olduğuna dair değerlendirmeler yapmıştır. Ayetin ifadesinde *“bir can karşılığı olmaksızın”* derken çocuğa kısas gerektirmediğinden dolayı gulâmın çocuk olamayacağı görüşünü vermiştir. Ancak Râzî, son tahlilde ‘öldürülenin canı, kısas gerektirmeden herhangi bir sebepten dolayı da helal olabilir’ diye belirtmiştir.

Hızır ile Hz. Mûsâ’nın yolculuklarında Hızır’ın gemiyi delmesi hadisesinde Hz. Mûsâ’nın Hızır’a verdiği tepki ayette “لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا / *Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın”*[621] şeklinde yer almıştır. Bu ayette gemiyi delmesine karşılık “imr” lafzı

[617] Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, c. XXI, s. 156.
[618] Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. VIII, s. 259.
[619] Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. VIII, s. 259.
[620] Mağribi İman bint Abdurrahman Mahmud, Çev: Mustafa Şentürk, “Hz. Mûsâ ve Hızır (as) Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 197.
[621] Kehf 18/ 71.

kullanılmıştır. Hızır'ın çocuğu öldürmesine karşılık ise ayette *"* لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا / *Gerçekten sen kötü (fena) bir iş yaptın"*[622] yer alan ifade de "نُكْرًا " lafzı gelmiştir. Ayetlerde yer alan "إِمْرًا" ve "نُكْرًا " lafızlarının aralarındaki farklar ile ilgili olarak: Taberî, "لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا" 'sen kötü bir şey yaptın, yaptığın iş maruf değil' şeklinde açıklamıştır. Katâde'den gelen bir rivâyette "نُكْرًا " lafzının "إِمْرًا" lafzından daha kötü olduğunu söylemiştir.[623]

Râzî "نُكْرًا " ve "إِمْرًا" kelimelerini daha tafsîlatlı açıklama yapmıştır.[624] Râzî, imr lafzının nukrden daha kötü olması; gemiyi delme sonucunda pek çok canın telef olacağına dayanmaktadır. Nukr lafzının daha kötü olması ise çocuğun öldürülmesi kesin bir canın telef olmasına sebep olmuş ve daha şiddetli görülmüştür. Ayrıca nukr lafzının daha şiddetli kabahat ve bir şeyi kötülemede daha kuvvetli olduğuna dair değerlendirmelere yer vermiştir.[625] Netice olarak her iki müfessirimize göre de *nukr* lafzı *imr*e göre daha çirkin bir eylem olarak görülmüştür.

Hızır, çocuğu öldürdüğünde Hz. Mûsâ'nın tepki göstererek soru sorması üzerine ayette Hızır: "قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا / *Ben, sana benimle beraberliğe sabredemezsin demedim mi?"*[626] demiş bunun üzerine Hz. Mûsâ, قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا / *Eğer bundan sonra sana, bir şey sorarsam artık benimle arkadaşlık etme. O zaman seni, kesinlikle mazur görürüm"*[627] demiştir. Taberî burada Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyette: *"Hz. Mûsâ bu ayeti*

---

[622] Kehf 18/74.
[623] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 259.
[624] 1. *Nukr*, kelimesi *imr*den daha çirkin bir fiildir. Yani çocuğu öldürmenin, gemiyi delmekten daha kötü olduğuna işaret etmektedir. Çünkü çocuğu öldürmekte kesin bir can telef olmuştur. Gemiyi delmek ise herhangi bir canı telef etmemiş gemi delinse bile sonucunda boğulmamak mümkündür. Netice itibariyle çocuğun öldürülmesinde "نُكْرًا " kelimesi kullanılmış böylece *nukr*, *imr*den daha çirkin görülmüştür. 2. *İmr*, kelimesinin *nukr*den daha çirkin olduğunu söyleyenler şu şekilde delil getirmişlerdir. Gemiyi delmek pek çok canın telef olmasına sebebiyet verebilir. Ancak çocuğun öldürülmesi tek bir canı telef etmektedir. Ayrıca, *imr "* الدَّاهِيَة / *Büyük bir bela"* anlamında, *nukr* kelimesinden daha çirkin bir eylemdir. 3. *İmr* kelimesi, *"* عُجْب / şaşırtıcı*"* anlamına gelmektedir. *Nukr* ise *"*عُجْب*"* kelimesinden daha şiddetli kabahat anlamındadır. 4. *Nukr* kelimesi bir şeyi takbîh etmede *imr* kelimesinden daha kuvvetlidir. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 156.
[625] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 156.
[626] Kehf 18/75.
[627] Kehf 18/76.

okudu ve utandı" buyurmuştur. Übeyy b. Kâ'b'dan rivâyetle *" Allah'ın rahmeti bizim ve Hz. Mûsâ'nın üzerine olsun. Şayet arkadaşının yaptıklarına sabretseydi hayret verecek şeyler görecekti. Ancak Hz. Mûsâ,"Eğer bundan sonra sana, bir şey sorarsam benimle arkadaşlık etme"* dedi.[628]

Râzî, aynı ifadelerle yer alan 72 ve 75. ayetlerin arasındaki farka dikkat çekmiştir. Hızır, gemiyi deldiğinde Hz. Mûsâ'nın tepkisine karşılık ayette *"* قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا */ Sen benimle beraberliğe sabredemezsin demedim mi?"*[629] şeklinde yer almıştır. Ancak Hızır, çocuğu öldürdüğünde ise " قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا */ Sana benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?"*[630] şeklinde gelmiştir. Hızır'ın çocuğu öldürmesindeki sözü, gemiyi deldiği zaman ki sözü ile aynı olmakla birlikte bu ayette "لَكَ" lafzı ilave edilmiştir. Bu ilave edilen kelime kınamayı kuvvetlendirmiştir.[631] " قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا */ Eğer bundan sonra sana, bir şey sorarsam artık benimle arkadaşlık etme. O zaman seni, kesinlikle mazur görürüm."*[632] Râzî, bu ayetin Hz. Mûsâ için şiddetli bir pişmanlık içerdiğini söylemiştir. Mâzur saymasının sebebi Hızır'ı methedip yumuşatmaktır. Çünkü çok kısa zaman geçmesine rağmen Hızır hem birincisinde hem ikincisinde bu işe katlanmıştır.[633]

Yukarıda görüldüğü gibi Taberî, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a ikinci kez soru sormasından dolayı utandığını ve eğer sabretseydi hayret vereceği şeyler göreceğini ifade etmiştir. Râzî ise Hz. Musa'nın ikinci sorusuna Hızır'ın verdiği cevapta "لَكَ" lafzının ilave olmasını kınamanın şiddetli olduğu şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın çok vakit geçmeden ikinci kez soru sormasından dolayı pişmanlık yaşadığını ve Hızır'ı yumuşatmak için bir daha soru sorarsa kendisi ile arkadaşlık etmemesini mazur göreceğini söylemiştir.

---

[628] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 261.
[629] Kehf 18/72.
[630] Kehf 18/75.
[631] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s.156.
[632] Kehf 18/76.
[633] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 156; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XV, s. 232.

2.2.4.3.3. Hızır'ın Yıkılmak Üzere Olan Duvarı Düzeltmesi

Hızır'ın gemiyi delmesi ve çocuğu öldürmesi hadiselerinden sonra Hz. Mûsâ ve Hızır, tekrar yola çıkmışlardır. Bu durumu Allah şöyle buyurmuştur: " فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ / *Yine yürüdüler. Nihayet bir memleket halkına vardılar. Oranın halkından, yemek istediler. İstedikleri halde onlar, kendilerini misafir etmekten kaçındılar. Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar buldular. Hemen onu, doğrultuverdi. "*[634] Ayette yer alan "أَهْلَ قَرْيَةٍ" ifadesinde Hızır ile Hz. Mûsâ'nın uğradıkları memleket için Taberî, **(**الأيلة**)** "Eyle"[635] Râzî ise **(**أنطاكية**)** "Antakya" olduğunu zikretmiştir. Ancak Râzî, Eyle olduğunu ileri sürenlerin bulunduğunu da eklemiştir.[636]

Taberî; Muhammed b. Sîrîn'den (ö. 110/729) gelen bir rivâyette, *"Bu kasaba, cimri ve semadan en uzak (ilahî rahmetten) bir kasabadır."* Katâde'de,*"en kötü kasaba halkı, misafir kabul etmeyen ve yolcunun hakkını vermeyen kasabadır"* şeklinde yer almıştır. Râzî ise kasaba halkı için*;"O kasabanın halkı cimri kimselerdi,"*[637] şeklinde rivâyette bulunmuştur.[638]

Râzî'de Hz. Mûsâ ve Hızır'ın memleket halkından yemek istemelerine dair bazı muhtemel itirazlar yer almaktadır. Bu itirazlar şöyledir: "اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا /*Oranın halkından yemek istediler"* ifadesi için, yemek istemek kerim kimselerin âdeti değildir. Hz. Mûsâ'nın böyle bir şey yapmış olması uzak görülmüştür. Zira Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın Medyen suyu kenarına gelince " فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ / *Ya Rabbi, bana indireceğin hayra gerçekten muhtacım*"[639] diyerek ihtiyacını Allah'a arz etmiştir. Râzî, bu itirazlara şöyle cevap vermiştir: Aç kimsenin, yemek istemesi bütün şeriatlarda câizdir. Hatta açlıktan dolayı büyük bir zarar göreceği kanaatine varılırsa bunu yapmak vacip olur. Başka bir itiraz da şöyledir: Onlar, açlıktan ölecek seviyeye varmamıştı. Eğer Hızır, ölecek seviyede açlık hissetmiş

[634] Kehf 18/77.
[635] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 261.
[636] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 157.
[637] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 158.
[638] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 261-262.
[639] Kasas 28/24.

olsaydı duvarı düzeltemezdi. Râzî, bu itiraza da açlıkları fazlaydı ancak ölecek dereceye varmamıştı [640] şeklinde mâkul bir cevap vermiştir.

Taberî, ayette yer alan *"يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ / yıkılmaya yüz tutmuş"* ifadesindeki *"يَنْقَضَّ"* fiili için "انقضاض الكوكب" yıldız yerinden ayrılıp düştüğü zaman kullanıldığını açıklamıştır.[641] Râzî'de bir şey hızlıca düştüğü zaman *"انقض"* fiilli kullanıldığını söylemiştir. *"انقض الطائرة "* şahinin inişe geçtiği anlamında mutâva'at[642] sîgasıdır[643] şeklinde izah etmiştir.

Duvarın düzeltilmesinde irade fiilinin kullanımına dair; "يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ / *Yıkılmaya yüz tutmuş duvar, O bunu hemen doğrultuverdi"* Taberî, "يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ " iradenin canlılara mahsus olduğu, duvar ve canlı olmayan şeyler için mümkün olmadığını söylemiştir.[644] Râzî ise iradenin canlıların sıfatı olabileceği bunun duvar için kullanılmasının "istiâre" olduğunu açıklamıştır.[645] Her iki müfessirimiz de " يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ" ifadesinin kullanımına örnek olacak şiirle istişhad etmişler hem de Kur'ân-ı Kerîm'de ayetlerden örnekler vererek kelimenin kullanımını açıklamışlardır.[646]

Şiirden verdikleri örnek şudur: "يُرِيدُ الرُّمْحُ صَدْرَ أبِى بَرَاءٍ / *Mızrak, Ebû Bera'nın göğsünü diliyor ona yöneliyor."*[647]

Ayetten örnek ise: "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ / *O vakit, Musa'nın öfkesi sukut buldu"*[648] ayetidir. Taberî, "öfke susmaz sahibi susar" diye açıklama yapmıştır. Arapların sözünde en fasih olan duvarın iradesinin onun yıkılmaya meyletmiş

---

[640] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 157-158.
[641] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 261.
[642] Mutâva'at, boyun eğmek kabul etmek anlamında olup müte'âddi fiilin mefûlün bihte yaptığı etki sonucu mefûlün fâil konumuna geçmesidir. Geniş bilgi için Bkz: Şahabettin Ergüven, "Arapçada Dönüşlülük (Mutâva'at) Anlamı İfade Eden Mezid Fiiller", *İslam Tetkikleri Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 1, 2020; Müte'âddi fiilin lazım fiile dönüşmesidir. Bkz: Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbigisi Sarf,* İfav Yay., 21. Baskı, İstanbul, 2015, s. 106, 180,
[643] Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XV, s. 235.
[644] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 262.
[645] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 158.
[646] Taberî*, Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 262; Ayetler için Bkz. Âraf 7/154, Muhammed 47 / 21; Âraf 7/ 198; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 158. Ayetler için Bkz. Âraf7/154; Yâsîn 36 / 82; Fussilet 41 /11.
[647] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 262; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 158.
[648] Âraf 7/154.

olmasıdır. Aynı şekilde duvarın yıkılmaya yaklaşması olarak da açıklamalar yapmıştır.[649]

Taberi, "فَأَقَامَهُ" kelimesi için tercihi 'eliyle geriye iterek eğimi giderecek şekilde destek vermek' manasında olup yıkıldıktan sonra düzeltmek veya eliyle yükseltmiş olması da câizdir. Bu yapılanlar, Allah'ın kudretinde eşittir[650] şeklinde beyân etmiştir. Râzî ise; "onu yıktı, sonra yaptı, onu eliyle düzeltti, ona elini sürdü ve düzeldi" açıklamalarını yapmış ve bunların Allah'ın mûcizesi olduğunu belirtmiştir.[651]

Yukarıda ele aldığımız üzere Râzî, Taberî'den farklı olarak Hz. Mûsâ ve Hızır'ın memleket halkından yemek istemelerine dair gelen itirazlara çeşitli izahlar yapmıştır. Onların aç iken yemek istemelerinin bütün şeriatlere göre câiz hatta ölecek dereceye yaklaşınca bunun vacip olacağını söylemiştir. Hz. Mûsâ ve Hızır'ın açlıklarının ölecek dereceye varmadığını belirtmiştir. Ayrıca her iki müfessirimiz de "Duvarın iradesi" konusunda ortak dil izahları, şiir ve ayetle istidlâl etmişlerdir. Taberî, duvarın iradesinden maksadın onun yıkılmaya meyletmiş olması şeklinde açıklarken, Râzî bunun istiâre olduğunu söylemiştir. Hızır'ın duvarı düzeltmesi ile ilgili benzer rivâyetler nakletmekle birlikte Taberî, bunun Allah'ın kudretinde eşit olduğunu söylemiş, Râzî de mûcize olarak değerlendirmiştir.

Hızır'ın duvarı düzeltmesine karşılık Hz. Mûsâ, verdiği söze rağmen yine " لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا / *Dileseydin buna karşılık bir ücret alırdın"*[652] demiştir. Taberî, kasaba halkının onları misafir etmekten kaçındıkları için Hızır'ın isterse onlardan ücret alabileceği şeklinde açıklamıştır.[653] Râzî'ye göre Hızır, duvarı düzeltince, o andaki durumları mutlaka yemek yemek zorunda olmalarını gerektirmiş bu sebeple Hz. Mûsâ, daha önceki sözlerini unutarak *"dileseydin elbette bundan ücret alırdın"*

[649] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 262-263.
[650] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 263.
[651] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 158.
[652] Kehf 18/77.
[653] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 263.

demiştir. Yani hem yiyecek hem de başka işlerinde kullanmak için bir ücret talep edebilirdin demek istediği[654] şeklinde izah etmiştir.

Hz. Mûsâ, Hızır'a üçüncü kez soru sorması üzerine Hızır: " قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا / *İşte bu, benimle senin ayrılığımız, şimdi sana sabredemediğin şeylerin içi yüzünü açıklayacağım"*[655] diyerek olayların iç yüzünü açıklayacağını belirtmiştir. Taberî'ye göre Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya hoşlanmadığı, kötü gördüğü ve sabredemediği şeyleri ona açıklayacağını söylemiştir.[656]

Râzî, "فِرَاقُ بَيْنِي " "ayrılmak" mastarının zarfa muzâf kılındığını söylemiştir. Bu konuda Kaffâl: Arap dilcilerinin, "بَيْنَ" kelimesini "münasebet, ilgi, vuslat" anlamlarında kullanıldığını söylemiştir. Buna göre ayetin manası "aramızdaki münasebetlerin sona ermesidir"[657] şeklinde açıklamıştır.

Râzî, "سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا / *Sana, sabredemediğin şeylerin te'vîlini(iç yüzünü) açıklayacağım"*[658] yani Hızır, Hz. Mûsâ'nın sorduğu üç sorunun hikmetini haber edeceğini söylemiştir. Te'vîl kelimesi için "تأويل / işi ona varıp dayandı, vardı" anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Bu anlama göre " مَا تأَويلُهُ" denildiğinde "onun varacağı yer neresidir, bu iş nereye varacaktır" anlamlarında[659] olduğunu beyân etmiştir.

Hz. Mûsâ ve Hızır'ın yolculuklarını ele aldığımız bölümde; Taberî, Hızır'ın duvarı düzeltmesine karşılık bir ücret alması gerektiği konusunda açıklama yapmıştır. Râzî'de Hz. Mûsâ'nın daha önceki verdiği sözü unutarak, o anda mutlaka yemek yemek zorunda oldukları için hem yemek hem de başka işlerde kullanmak üzere ücret alabileceği şeklinde açıklamıştır. Ayrıca Râzî, dil izahları yaparak kelimelerin ayetlerdeki anlamlarına dikkat çekmiştir.

---

654 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 158.
655 Kehf 18/78.
656Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 264.
657 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 159; Râzî, *Tefsîri'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XV, s. 236.
658 Kehf 18/78.
659 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 159; Râzî, *Tefsîri'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XV, s. 236-237.

2.2.4.4. Hızır'ın Olayların Te'vîlini Yapması

Hızır ile Hz. Mûsâ'nın yolculuklarında cereyan eden hadiselerden sonra, Hızır, Hz. Mûsâ ile yollarının ayrılmasına sebep olan soruların iç yüzünü açıklayacağını söylemiştir. Buna göre gemideki durum için; " أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا / *Gemiye gelince, denizde çalışan yoksullarındı. Ben, onu kusurlu göstermek istedim. Çünkü onların önünde her sağlam gemiyi gasp eden bir hükümdar vardı"*[660] buyurmuştur. Ayette yer alan, "فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا / *kusurlu göstermek istedim*" ifadesi için Taberî "gemiyi deldim" anlamında rivâyetleri nakletmiştir.[661] Râzî ise Hızır'ın gemiyi delmesinin gayesini gemidekileri suda boğmak için değil kusursuz gemilere el koyan krala engel olmak için olduğunu belirtmiştir. Netice olarak gemiyi delmeden dolayı meydana gelen zarar, gasp sebebiyle meydana gelecek zarardan daha hafiftir. Bu delme işinin gemiyi tamamen kullanılamaz hale getirmeyecek seviyede olması gerekir. Aksi halde gemiyi delmek câiz olmaz[662] diyerek fıkhî hükmüne değinmiştir.

Râzî, bu ayetten hareketle başkasının mülkünde bu şekilde bir tasarrufta bulunmak câiz olur mu sorusuna; bu durum şeriatlere göre farklılık göstermektedir. Bizim şeriatımızda bu gibi durumlarda tasarrufta bulunmak pek uzak bir şey değildir. Nitekim yol kesen kimselere, malın bir kısmını vererek diğer kısmının kurtulacağını bildiğimizde; insanın, malının bir kısmını yol kesenlere vermesi câiz olur.[663] Râzî, bu açıklamalara dayanarak gemiyi kusurlu hale getirmenin gasp gibi daha büyük zararı engellemek için câiz olacağını ifade etmiştir.

Hızır'ın gemiyi delmesinin gerekçesi olarak ayette "وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ / *Önlerinde, bir hükümdar vardı"* ifadesi yer almaktadır. Taberî'de "وَرَاءَ" kelimesi için *" أمامَ "* önünde anlamında rivâyetleri nakletmiştir. Katâde'den gelen bir rivâyette " مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ / *Onların, önünde cehennem vardır"*[664] ayetini *"onların önünde"* olarak

[660] Kehf 18/79.
[661] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 264.
[662] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 161.
[663] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 161.
[664] Câsiye 45/10.

açıklamıştır. Taberî, Arap dilcilerin bazılarının, "وَرَاءَ" kelimesini "hurûf-u ezdâd"[665] kabul etmiş olduklarını ve "وَرَاءَ" lafzının zıt anlamları *" أمامَ "* ve *" خَلْفَ "* olarak kullanıldığını iddia ettiklerini söylemiştir. Bu görüşü istişhâd için şair şöyle demiştir:

أيَرْجُو بَنُو مَرْوَانَ سَمْعي و طَاعَتي

و قَوْمي تَميمُ وللفَلاةُ ورائِيا

Mervanoğulları, benim dinleyip itaat edeceğimi mi sanır?

Hem benim kavmim Temim'dir ve uçsuz bucaksız çöller arkamdadır.

Burada şair *"arkamdadır"* ifadesi ile "önlerinde" demek istemiştir.[666] Taberî, "وَرَاءَ" kelimesinin şiirde "önümde" anlamında kullanıldığını söylemiştir. Yani önünde denilmesinin sebebi; senin, onun arkasında olman sebebiyledir. Bu durum sadece zaman ve mekân bakımından câiz olur. "وَرَاءكَ برد شديد / *Arkanda şiddetli soğuklar vardır"* veya " وَ بين يديك حرّ شديد / *Önünde şiddetli sıcaklar vardır"* bu anlamda kullanılmaktadır. Çünkü sen, onun arkasındasındır. Sanki o, sana ulaştığında, senin arkanda olacak sende ona ulaştığında, önünde olmuş olacak anlamlarında bu iki kullanım câiz[667] görülmüştür.

Taberî, Arap dilcilerin "وَرَاءَ" kelimesini ezdâddan kabul etmelerini eleştirmiş ve yanlış anlamlandırdıklarını belirtmiştir. "وَرَاءَ" kelimesini zaman ve mekân açısından farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu sebeple "önünde ve arkasında" zıt anlam taşıdığının zannedildiğini belirtmiştir. Yukarıdaki beyitte "önümde" anlamı verildiği, mekân olarak önünde olan şey için sen, onun arkasında olduğun için "o

---

[665] Arap dili bünyesinde ezdâd lafızları barındırır. Ezdâd lafızlar aynı kelimenin muhtemel iki manaya gelmesi anlamındadır. Yani bir kelime bünyesinde iki zıt lafzı barındırır. İki zıt manaya delâlet eden kelimeleri tespit için metin içi bağlam çok önemlidir. Bkz; Mustafa Karagöz, *Tefsir geleneğinde Anlam-Yorum Nüzûl-Siret İlişkisi,* edt: Mustafa Öztürk, s. 64-65; Kur'ân'da kelimelerin birbirine zıt iki manaya delâletleri mümkündür. Kur'ân'da ezdâd kelimelerin hangi manaya geldiğinin bilinmesi gerekir. Bir kelimenin ezdâd olduğu bilinmediği takdirde kastedilen mananın tam zıddı anlam verilme riski bulunabilir. Bkz; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlama Katkısı,* (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri, 2009, s. 246-247.Geniş bilgi için, Bkz. Fadime Kavak*, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:21, sayı: 2, 2012, s.137,138; Sedat Şensoy, "Lugavî Anlamın Tespiti: Veysî'nin Fîrûzâbâdî'ye Karşı Cevherî'yi Müdafaası," *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, 2003, s.100-101; Selami Yalçın,"Taberî'nin el-Câmiu'l-Beyân Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdad Kelimeler," 418-420; Murat Kaya, *Ebu Bekr İbnu'l-Enbârî ve el-Ezdâd fi'l-Luğa Adlı Eseri*, (Selçuk Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2007, s. 60.

[666] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 264.

[667] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 264.265.

arkamdadır" dersin. Çünkü sen, onun arkasındasındır. Zira karşısında olan kişinin sanki sen, onun önünde o da senin arkanda olmuş olur[668] şeklinde açıklamıştır.

Râzî, "وَرَاءَ" kelimesini iki kısımda açıklamıştır. *Birincisi*; gemiyi gasp edecek hükümdarın onların "önlerinde" olduğu görüştür. Ferrâ'dan izahla "مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ / *Onların önünde, cehennem vardır"*[669] "وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا / *Önlerindeki o çetin günü bırakırlar*"[670] ayetlerini bu görüşe delil getirmiştir. Yani senin göremediğin şey senden gizlenmiş sen de ondan gizlenmişsindir. O halde 'senin göremediğin her şey senin verândadır yani ötendedir' anlamında "وَرَاءَ / verâ" lafzının kullanılması uzak görülmez. *İkincisi* ise hükümdarın, gemi sahiplerinin gemiye bindikleri yerin ötesinde olması ve geminin varacağı yerin de hükümdarın bulunduğu taraf olması ihtimali bulunmaktadır.[671]

Her iki müfessirimizin açıklamaları doğrultusunda "وَرَاءَ" kelimesine "önünde" anlamı verildiği görülmektedir. Müfessirlerimiz "önünde" anlamını ayetler ile destekmişler ayrıca Taberî şiir ile istişhâd etmiştir. Taberî, "وَرَاءَ" kelimesi için hurûf-u ezdâd kabul eden dilcileri eleştirmiştir. Bu kullanımın ancak zaman ve mekân ile olacağını belirtmiştir.

Taberî, hükümdarın her gemiyi gasp etmesi sebebiyle Hızır'ın gemiyi deldiğini izah etmiştir. Taberî, ayette yer alan, "يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا / *Her gemiyi alıyor*" ifadesi için şu şekilde açıklamalar yapmıştır. Onların arkasında, kusurlu ve kusursuz her gemiyi gasp eden bir hükümdar vardı peki âlimin gemiyi delmesinin illeti neydi? Bunun manası her sağlam gemiyi alıyor kusurlu olanları bırakıyor, yani her sağlam olan ve olmayan gemiyi alıyor anlamında değildir. Bunun delili ise ayetin devamında "فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا / onu kusurlu göstermek istedim" ifadesidir. Taberî, bu görüşünü Abdullah b. Mesûd ve Übeyy b. Kâ'b'ın kıraatinde "يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالحة غَصْبًا" şeklinde

---

668 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 264-265; Selami, Yalçın, "Taberî'nin el-Câmiu'l-Beyân Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdad Kelimeler", s. 418-420.

669 İbrahîm 14/16; İbrahim Sûresi 16. ayette "önlerinde", 17. ayette "arkasında" anlamı verilmiştir. Bkz. Selami Yalçın, "Taberî'nin el-Câmiu'l-Beyân Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdad Kelimeler," s. 419.

670 İnsân 76/27.

671 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 161; Râzî, *Tefsîri'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 240-241.

yer aldığını söyleyerek desteklemiştir.[672] Burada Taberî'nin ayete yaklaşımı, dirâyet örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Râzî, ayette yer alan "فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ / *yoksullarındı"* ifadesi ile fakir ve miskin arasındaki görüş ayrılığına dikkat çekmiş ve meseleyi ele almıştır. İmam Şafî (ö. 204/820), *fakir* ve *miskin* ayrımı şöyle açıklamıştır: Allah bu ayette miskin ve yoksul ifadesi kullanmıştır. Buradan hareketle fakirin durumunun miskin ve yoksulun durumundan daha ihtiyaçlı olduğunun anlaşıldığını ifade etmiştir. Çünkü onların gemileri olduğu halde Allah, onlara miskin diye hitap etmiştir.[673] Râzî'nin Şâfî mezhebi müntesibi olması hasebiyle ayetin izahını İmamı Şâfî'nin görüşleri doğrultusunda vermiştir. Râzî, ayetin lafzından yola çıkarak fakir olanların, miskin ve yoksul olanlardan daha ihtiyaçlı olduklarını savunmuştur.

Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ikinci sorusuna şu şekilde cevap vermiştir; " وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا / *Çocuğa gelince, onun ana ve babası mü'min kimselerdi. Bunun için çocuğun, onları bir azgınlık ve kâfirliğe sürüklemesinden korktuk."*[674] Taberî, ayet hakkında; Hızır'ın öldürdüğü çocuğun kâfir, anne ve babasının ise mü'min kimseler olduğunu söyleyerek çocuğun onları azdırıp küfre sürüklemesinden korkulduğunu söylemiştir. Katâde'den gelen bir rivâyette Übeyy b. Kâ'b'ın mushafında, çocuğun kâfir olduğu yer almaktadır.[675] Yine Übeyy b. Kâ'b'dan gelen bir rivâyette Peygamberimiz, *"Hızır'ın öldürdüğü çocuk, mühürlendiğinde kâfir olarak mühürlendi"*[676] diye buyurmuştur.[677]

Râzî de çocuk hakkında şunları bildirmiştir: Çocuğun bâliğ olduğu, yol kestiği, kötü işler yaptığı, ana ve babasının da çocuğun kötülüklerini savuşturmaya özen gösterdikleri şeklindedir. Anne ve babası, çocuğa kötü isnâdlarda bulunanlara karşı onu korudukları ve yalanlama gereği hissettikleri için bu davranışları onların fıska düşmelerine sebep olduğu, fıskın da onları küfre götürdüğü söylenmiştir. Başka

---

[672] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 265.
[673] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 161.
[674] Kehf 18/80.
[675] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 265.
[676] Müslim, *Kitâbu'l-Fedâil*, 2380; Müslim, *Kitâbu'l-Kader*, 2661; Ebû Dâvud, *Sünen, Bab-u fi'l-Kader*, 4705; Tirmîzi, *Sünen, Tefsîru'l-Kur'ân*, 3150.
[677] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 266.

bir görüşte ise çocuğun henüz buluğa ermediği ancak buluğa erdiği zaman Allah'ın kendisinden böyle kötü fiillerin meydana geleceğini bildiği ileri sürülmüştür.[678]

Müfesirlerimizin açıklamaları, çocuğun davranışlarının anne ve babasını küfre sevkettiği yöndedir. Taberî, çocuğun kâfir olduğunu söylemiş Râzî de bir görüşe göre bâliğ olduğu bir görüşe göre de bâliğ olmadığı, ancak büyüdüğünde kötülük yapılacağının Allah tarafından bilindiğinden dolayı öldürüldüğü şeklinde açıklama yapmıştır.

Taberî, ayetteki çocuğun anne ve babasının küfre düşmesinden korktuk derken "فَخَشِينَا" lafzının Abdullah b. Mesûd'un mushafında " فَخَافَ رَبُّكَ" şeklinde bulunduğunu nakletmiştir. Ayette yer alan haşyet ve korkunun zan manasında apaçık olmayan, his ile idrak edilen ilim manasında olduğunu açıklamıştır.[679]

Râzî de "فَخَشِينَا" lafzının "korkmak, endişe etmek, zannı galip" manasında olduğunu söylemiştir. Allah, Hızır'a böyle bir fesadın onda meydana geleceğini bildiği için öldürmesini mubah kılmıştır. Bu bilgi doğrultusunda, 'bir kimsenin zannı galip ile öldürülmesi câiz midir?' diye sorulacak olursa, bu durumun Allah'ın vahyi ile desteklenirse câiz olacağını belirtmiştir. Râzî, burada iki hususa değinmiştir. *Birincisi*; çocuk, anne babasını küfre sevk ediyordu. Anne ve babası da çocuklarını sevdikleri için müdafaa etme ihtiyacı duyuyorlardı. Çoğu kez yaptığı kötü fiillerde onay verme mecburiyetinde kalıyorlardı. *Diğer husus* ise çocuk, anne ve babasına azgınların ve kâfirlerin davranışı gibi davranıyordu.[680]

Görüldüğü gibi her iki müfessirimiz de ayetin "korktuk" ifadesini zan ile olduğunu belirtmişlerdir. Râzî de Allah'ın vahyi doğrultusunda bir kimsenin zannı galip ile öldürülebileceğine dair görüşünü beyân etmiştir.

Hızır'ın öldürdüğü çocuk yerine ayette "أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا / *İstedik ki Rableri, onun yerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin*"[681] ifadesi yer almıştır. Taberî'de öldürülen çocuğun yerine cariye veya Müslüman bir

[678] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 161-162.
[679] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 266.
[680] Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XXI, s. 162.
[681] Kehf 18/81.

çocuk verildiği rivâyetleri yer almıştır. "خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً" kısmı için Taberî ve Râzî; anne ve babasına, öldürülen çocuktan din ve salah bakımından daha hayırlı bir çocuk verilmesi anlamında olduğunu ifade etmişlerdir.[682] Taberî "زَكَاةً" kelimesi için İbn Cüreyc'den, "İslam" anlamında rivâyette bulunmuştur. Râzî ise "زَكَاةً" ifadesinin "daha temiz" anlamında olduğunu söylemiştir.[683] Burada müfessirlerimizin, Hızır'ın öldürdüğü çocuk yerine din ve salah bakımından daha hayırlı bir çocuk verilmesi ortak görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Taberî, "وَأَقْرَبَ رُحْمًا" ifadesinde "رُحْمًا" kelimesi için iki farklı rivâyet yer almaktadır. *Birincisi*; anne babasına, öldürülen çocuktan daha iyi davranan ve daha çok merhametli olan demektir. *İkincisi*; onun vesilesiyle ana babaya merhamet etmeye daha yakın anlamındadır. "رُحْمًا" "Ruhm", rahmet kelimesinin mastarıdır. Burada "ruhm" kelimesi ilk manadaki gibidir. Yani öldürülen çocuğun yerine anne babasına daha merhametli başka bir çocuk verilmiştir. Taberî, ayetin manasının bu şekilde olduğu görüşünü savunmuştur.[684] Râzî, "وَأَقْرَبَ رُحْمًا", "şefkate daha layık" anlamında yani "o çocuk, anne ve babasına daha şefkatli ve merhametli olur" manasında açıklamıştır. " الرحم / er-Ruhm" şefkat ve merhamet demektir.[685] Görüldüğü gibi müfessirlerimiz ayetleri aynı doğrultuda ele almışlardır.

Taberî, Katâde'den gelen bir rivâyette: "Çocuk doğduğu zaman anne ve babası sevinmiş, öldüğünde ise üzülmüşlerdir. Şayet çocuk yaşasaydı, onların helâkine sebep olacaktı. Bu sebeple kişinin Allah'ın kazasına rıza göstermesi gerektiğini, zira kulun kötü gördüğü şeylerde Allah'ın kazasında kişinin seveceği daha hayırlı şeyler olabilir"[686] şeklinde yer almıştır. Râzî, çocukla ilgili bir rivâyette: "O anne ve babanın, bir kız çocuğu doğdu. Sonra onunla bir peygamber evlendi. Bu kız çocuğu Allah'ın lutfüyle büyük bir milleti hidâyete erdirecek bir peygamber doğurmuştur"[687] şeklinde nakletmiştir.

---

[682] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 267; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 162.
[683] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 267; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 162.
[684] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 267.
[685] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 162.
[686] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 267.
[687] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 162.

Taberî ve Râzî'nin naklettiği rivâyetler, isrâiliyyat rivâyetleri içerisinde yer almaktadır. Bu rivâyetlerin için abartılı bir durum olduğu ve rivâyetin sahih olduğunu gösteren bir delil bulunmadığı için nakletmenin câiz olmadığı söylenmiştir.[688]

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a sorduğu son sorunun cevabı ise Hızır'ın duvarı düzeltme hadisesidir. Bu durum ayette: " وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا / *Duvara gelince şehirdeki iki yetimin idi. Altında, onlara ait hazine vardı."*[689]Ayette bahsedilen "كَنْزٌ" lafzının ne olduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Taberî, "kenz" için şu rivâyetleri aktarmıştır. *Birincisi*; ilim, ilim sayfaları veya gömülmüş ilim sayfaları. *İkincisi* ise mal, duvarın altında gömülmüş define. Katâde'den gelen bir rivâyette; *"Altında, onlara ait define vardı"* ayetini açıklarken şöyle demiştir: "*Defineler, bizden öncekilere helal kılındı. Ancak bize, haram kılınmıştır. Allah, dilediğini helal dilediğini haram kılmıştır.* İbn Abbas'da "kenz" için; *"ilim hazinesi"*[690] olduğunu söylemiştir. Taberî'ye göre bu iki görüşten en doğru olanı kenzin mal olduğu şeklindedir. Çünkü Arapların kullanımında "kenz" denildiğinde mal anlaşılmaktadır. Nitekim Taberî, kaybolan her kenzin mal olarak anlaşıldığını ifade etmiştir.[691]

Râzî de Taberî'de olduğu gibi "kenz" hakkında onun mal ve ilim olduğuna dair tartışmaları nakletmiştir. Râzî, ayetteki "babaları iyi bir adamdı" ifadesinden salih kimseden mal değil ilim kalacağını belirtmiştir. Çünkü mal biriktirip gömülmesi salih insanların yaptığı bir iş değildir. Delili ise " وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ / *Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanları çetin bir azap ile müjdele"* [692]ayetidir.[693] Ayrıca hem Taberî hem de Râzî'de ayette geçen kenzin, altın bir levha olduğuna dair rivâyetler yer almaktadır.[694]

---

[688] Mağribi İman bint Abdurrahman Mahmud, Çev: Mustafa Şentürk, "Hz. Mûsâ ve Hızır (as) Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 201-202.
[689] Kehf 18/82.
[690] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 268; Taberî, *Tarîhu'l-Ümem*, c. I, s. 227.
[691] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 268-269.
[692] Tevbe 9/34.
[693] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 163.
[694] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, 268-269; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 163.

Yukarıda ele aldığımız şekilde Taberî, ayette yer alan kenzin mal olduğunu söylemiştir. Çünkü Arapların kullanımında kenz denildiğinde mal anlaşıldığını belirtmiştir. Râzî de ayetten de delil getirerek duvar sahibinin salih bir insan olduğunu, bu sebeple salih kimselerin mal biriktirip onu gömmelerinin uygun görülmediğini savunmuştur. Her iki müfessirimiz de ortak olarak kenzin altın bir levha olduğunu söylemişlerdir.

Hızır'ın yıkılacak duvarı düzeltmesi ile ilgili olarak " وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ / *Babaları iyi bir kimse idi. Rabbin istedi ki o iki çocuk, ergenlik çağına erişsinler ve hazineyi çıkarsınlar"*[695] buyrulmuştur. Taberî, ayete göre iki yetim çocuğun babalarının iyiliği sebebiyle korunduklarını ve yetimlerin kendi iyiliklerinden bahsedilmediğini söylemiştir.[696] Râzî, babalarının iyi olmasını, çocuklarına itina gösterdiğine delâlet ettiğini vurgulamıştır.[697]

Buraya kadar ele aldığımız üzere Hızır, Hz. Mûsâ'ya geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın düzeltilmesi olaylarının iç yüzünü açıklamıştır. Daha sonra Hızır, bu yaşanan olaylar için " وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي / *Ben, bunu kendi görüşümle yapmadım"*[698] demiştir. Taberî ayeti şöyle açıklamıştır: Hızır, Hz. Mûsâ'ya kendisinde gördüğü bütün filleri kendiliğinden yapmadığını, Allah'ın memur kulu olduğunu ve O'nun emri ile yerine getirdiğini söylemiştir.[699] Râzî de Hızır'ın bu fiilleri kendi görüşü ile yapmadığını, Allah'ın emri ve vahyi ile yaptığını beyân etmiştir. Çünkü insanların mallarını kusurlu hale getirmek ve kan akıtmak ancak Allah'ın vahyi ve kesin nass ile câiz olur[700] şeklinde izah etmiştir.

Hızır, Hz. Mûsâ'ya "ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا / *İşte hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü böyledir"*[701] demiştir. Taberî, ayette Hızır, Hz. Mûsâ'ya kendinde hoşuna gitmeyen fiillerin sebebini anlatmıştır. Te'vîl; ayette Hz.

---

[695] Kehf 18/82.
[696] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 269.
[697] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 163.
[698] Kehf 18/82.
[699] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 270.
[700] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 163.
[701] Kehf 18/82.

Mûsâ'nın kerih görüp sabredemediği fiillere döner, bu fiilleri kapsar[702] şeklinde açıklamıştır.

Râzî, ayetlerdeki özne değişikliğinin izahını şu şekilde açıklamıştır. Âlim, sözünün birinde *"O gemiyi, kusurlu göstermek 'istedim'"*[703], diğerinde *" 'Diledik ki' bunun yerine Rableri, kendilerine daha hayırlısını versin"*[704] bir diğerinde de "*Rabbin, 'diledi ki' ikisi de rüşdlerine ersinler"*[705] şeklinde ifade etmiştir. Bu ayetlerde aynı kıssa ve aynı fiil olduğu halde fâilleri farklı gelmiştir. Âlim, gemiyi kusurlu kılmayı kendisine nispet etmiştir. Öldürme işinden bahsedince, hikmet ilimlerinin büyüklüğü sebebiyle kendisini cemi sîgasıyla "diledik" şeklinde kullanmıştır. Çünkü öldürme işi ancak Allah'ın hikmeti sebebiyle meydana gelebilir. Babalarının iyiliğinden dolayı yetimlerin menfaatinin korunması ise Allah'a nispet edilmiştir. Bu durumda da atalarına riâyet ve çocukların faydasına olan işleri üstlenmek ancak Allah'a aittir[706] şeklinde izah etmiştir.

Râzî, Hızır'ın işlerin zâhirine göre davranmamasını şöyle açıklamıştır: Peygamberler, işlerinde zâhire göre hüküm verirler. Hz. Peygamber, *"Biz zâhire göre hüküm veririz. Sırları bilen ise Allah'tır"* buyurmuştur. Burada Hızır, hükümleri zâhirî sebeplere dayandırmamış, işin aslında gözetilmesi gereken sebeplere dayandırmıştır. Hz. Mûsâ'nın şeriatlerdeki ve hükümleri bilmedeki derecesi işleri zâhirine hamletmektir. Râzî, tüm bu izahlara dayanarak Hızır'ın ilimdeki derecesinin Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu belirtmiştir.[707]

Râzî, bu kıssadaki üç meselenin tek bir usûle dayandığını söylemiştir. Fıkhî olarak iki zarar çeliştiği vakit büyük zararı savuşturmak için daha küçük zararı yapmak gerekir. Bu üç meselede dikkate alınan genel kâide budur. Râzî'ye göre gemiyi delme işi, büyük zarar kralın gasbetmesini engellemiştir. Çocuğun öldürülmesi anne ve babasına hem dünya hem de âhiret için mefsedet olacağı için tercih edilmiştir. Duvarı düzeltme işinde meydana gelen sıkıntı, duvarın

[702] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 270.
[703] Kehf 18/79.
[704] Kehf 18/81.
[705] Kehf 18/82.
[706] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 163.
[707] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 160.

yıkılmasından daha az bir zarar meydana getirmiştir.[708] Bu durum Mecelle'de "zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olur" şeklinde yer almaktadır.[709] Kıssada ele alınan gemiyi delme, çocuğu öldürme, duvarı düzeltme meselelerinde daha çok zararı defetmek için az zarar tercih edilmiştir.

Buraya kadar Râzî, Taberî'den farklı olarak ayetlerdeki fiillerde özne değişikliklerine, Hızır'ın olayların zâhirine göre hareket etmediğine bu sebeple Hz. Mûsâ'dan üstün olduğuna ve çok zararı defetmek için az zararın tercih edilmesi gerektiği kuralına değinmiştir.

Taberî, Allah'ın Hz. Mûsâ-Hızır kıssasını haber vermesinde te'dîb niteliği bulunduğunu söylemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'i ve Allah'ın kitabını yalanlayan ve alay eden müşriklerin cezalandırılmasında acele etmemesi konusunda ona takdim edilen bir örnektir. Tıpkı Hz. Mûsâ'nın arkadaşının davranışları Hz. Mûsâ'ya zâhire göre muhalif göründüğü gibidir. Ayetten delili ise; " وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا / *Senin, bağışı bol Rabb'in hikmet sahibidir. Şayet onları, yaptıklarından dolayı hemen hesaba çekecek olsaydı, onlara derhal azabı verirdi. Ama onlara, verilmiş belirli bir süre vardır ki zamanı gelince Allah'ın azabından asla kurtulacak yer bulamazlar"*[710] şeklinde yer almıştır. Hz. Mûsâ ve arkadaşının kıssasında geçtiği gibi, müşriklere azabın âciliyetinin terk edilmesinin te'vîli, 'dünyada kılıç ile yok olacaklar âhirette ise kalıcı utanç ve azaba çarptırılacaklar' şeklindedir.[711]

Görüldüğü gibi Taberî, Hz. Mûsâ ve Hızır kıssasının son kısmının, Hz. Peygamber için te'dîb mesajı içerdiğini ve Mekkeli müşriklere azap için acele etmemesi gerektiğini vurgulamış, ayet ile de görüşünü desteklemiştir.

---

[708] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 160.
[709] Geniş bilgi için Bkz, Abdullah Tuzcu, *Kur'ân'ı Kerim Açısından Mecelle'nin Külli Kaideleri*, (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2012, s. 67-70; Ali Bakkal, "Hak Arayışında Müsbet Hareket", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, 2019, s. 97.
[710] Kehf 18/58.
[711] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 270.

2.2.4.5. Değerlendirme

Kehf Sûresi, 60-82. ayetlerde yer alan Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, kıssalarının mahiyeti itibariyle zaman, mekân, şahısların kimliği ve özellikleri ile ilgili ayrıntılara girilmeden vecîz bir şekilde anlatılmıştır.

Bu kıssada Hz. Mûsâ, zayıf ve aceleci tabiatlı insanoğlunun gaybî hakikatlerin ağırlığını taşıma gücünden yoksun oluşu, Hızır'ın ise zaman ve mekân kaydından bağımsız Allah'ın gaybî hakikatlerine ilişkin sınırsız bilgisini temsil etmektedir.[712] Kıssa, dünya hayatına dair insan bilgisinin sınırlı olduğu ve asıl bilginin Allah'a ait olduğunu bildirmekte dolayısıyla Allah'a iman ve kulluğun gereğini insanoğluna sunmaktadır.[713]

Taberî, ayetleri Buhârî ve Müslim gibi sahih hadis kaynaklarında yer alan Hz. Mûsâ ve Hızır kıssası ile ilgili rivâyetler ile izah etmiştir. Ancak Taberî'nin salt rivâyetlere bağlı kalmadan yeri geldikçe ayetlerin izahında tercihleri söz konusu olmuştur. Kıraat farklarında hem tercihi hem de ayrıntılı açıklamaları olduğu görülmüştür. Râzî, Taberî de yer alan rivâyetler yanında dirâyet yöntemi ile kelâmî ve fıkhî meselelere değinmiştir.

Râzî, Hz. Mûsâ-Hızır kıssasının daha önceki kıssalar ile münâsebetine dikkat çekmiştir. Kehf Sûresi'nin, sebeb-i nüzûlünde Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e sordukları sorulara doğru cevap verirse peygamber olduğunu kabul edeceklerdir. Râzî buna göre peygamberin her şeyi bilmesi gerekmediğini bu sebeple Hz. Mûsâ, ilim almak için Hızır'a tâbi olmuştur. "İki Bahçe Sahibi" meseli ile ilgili olarak da Hz. Mûsâ, yüce makamına rağmen kibir göstermeden ilim öğrenmek için Hızır'a tâbi olmayı istemiştir. Taberî, münasebâta dair bir bilgi aktarmamıştır.

Taberî ve Râzî'ye göre ele aldığımız kıssada Hz. Mûsâ, salih kul ve yardımcısının kim olduğuna dair izahlar yapılmıştır. Taberî, Mûsâ'nın Mûsâ b. İmrân, salih kulun Hızır, ayette yer alan fetânın Yûşa' b. Nûn olduğunu zikretmiştir. Taberî, hem *Tefsir*'inden hem de Râzî'de bulunan rivâyetlerden farklı olarak

[712] Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 185.
[713] Muhammed Taylan, *Kehf Sûresinde Anlatılan Kıssaların Tarihî, Edebî ve Dinî Açıdan Tahlili*, s. 98.

*Tarih'*inde Hızır ile ilgili çeşitli rivâyetler zikretmiştir. Taberî'nin bu rivâyetlerin doğru olma ihtimalini göz önünde tutması dikkat çekicidir. Hızır'ın Efridun ve Zülkarneyn zamanlarında Mûsâ b. İmrân'dan önce yaşadığı, hayat suyundan içerek ölümsüzleşip hem Hz. İbrahim zamanı hem de Amûs devrinde yaşamış ve Amûs devrinde peygamberlik derecesine ulaşmış olmasını doğruya yakın olarak görmüştür. Taberî, bu görüşüyle hem Hızır'ın çok uzun yıllar yaşadığını hem peygamberlik derecesine ulaştığını zikretmiştir.

Râzî, Hz. Mûsâ'nın kim olduğuna dair Taberî ile aynı görüşte olmakla birlikte bu görüşünü rivâyetlerin yanında aklî ilkelere de dayandırmıştır. Râzî, aklî izahını; 'Kur'ân'da Mûsâ'dan mutlak olarak bahsedilmiş eğer başka bir Mûsâ olmuş olsaydı mutlaka kayıtlanması gerekirdi' şeklinde açıklamıştır. Hızır ile ilgili geniş izahları ele alarak Hızır'ın peygamber olduğunu savunanlara karşı Hızır'ın velî olduğunu vurgulamıştır. Yûşa' ile ilgili olarak; Yûşa' b. Nûn, Yûşa' b. Nûn'un kardeşi veya Hz. Mûsâ'nın fetâsı yani kölesi olduğu görüşlerini zikretmiştir. Ancak Râzî'nin bu görüşlerin arasında bir tercihi söz konusu olmamıştır.

Kıssada *" مجمع البحرين / mecmeu'l-bahrayn "* yani iki denizin birleştiği yerin her iki müfessirimizde Fars ve Rum Denizleri olarak ortak içerikte rivâyetleri zikretmişlerdir. Ayrıca Taberî de Tanca rivâyeti yer almıştır. Ancak bu yerler için kesin bir yer kaydı yapmak mümkün görünmemektedir. Hz. Mûsâ'nın Hızır ile buluşacağı yer için işaret olan balığın unutulması meselesi ile ilgili çeşitli isrâiliyyât rivâyetleri zikredilmiştir. Zikredilen rivâyetlerde balığın, bir yol alıp kaybolması ile ilgili olarak Taberî, Hz. Peygamber'e isnâd edilen haberi doğru kabul etmiştir. Bu konuda Râzî'nin de naklettiği rivâyet Taberî'nin rivâyetleri ile örtüşmektedir. Ayrıca Râzî, balığın unutulması ile ilgili olarak unutmanın şeytanın vesvesi ile kalbi meşgul etmesi anlamında olduğunu, hatırlamanın zıddı olan unutmayı Allah'ın yarattığına dair kelâmî bir açıklamaya yer vermiştir.

Hızır'ın gemiyi delmesi ile ilgili Râzî, bunun gemidekilerin boğulmalarına sebep olmayacak şekilde olduğunu söylemiştir. "Gerçekten kötü bir iş yaptın" ifadesinde "imr" lafzı için Taberî ve Râzî aynı doğrultuda "münker, hayret verici iş",

anlamları vermişlerdir. Râzî, Hızır'ın kötü bir iş yaptığı için değil zâhiren kabul edilemez şeyleri görünce verdiği sözü unutarak tepki gösterdiğini söylemiştir.

Hızır'ın çocuğu öldürmesi ile ilgili olarak her iki müfessirimiz de " زَاكِيَةً / Tertemiz, günahsız, hiçbir şekilde günah işlememiş", " زَكِيَّة / Günah işlemiş sonra tevbe etmiş" anlamında, kıraat farkını ve anlama kattığı manayı değerlendirmişlerdir. Ayrıca Râzî, gulâm kelimesinin genç delikanlı ve çocuk anlamlarının olduğunu söylemiştir. Ancak ayette "kısas olmaksızın" ifadesinden dolayı çocuk olamayacağını savunanlara karşı kısas olmadan da maktulun canının başka sebeplerden helal olacağına dair açıklık getirmiştir. Çocuğun öldürülmesinden sonra Hz. Mûsâ'nın ayetteki "nukr" lafzı için Râzî "nukr" ve "imr" karşılaştırmalı bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. "Nukr"ün "imr" den daha kötü olduğu veya tam tersi olduğuna dair açıklamalarla birlikte "nukr" lafzının bir şeyi kötülemede ve daha şiddetli kabahati içerdiğine dair ilaveler yapmıştır. Sonuç olarak her iki müfessirimizin rivâyet ve değerlendirmeleri doğrultusunda "nukr" lafzının "imr" lafzına göre daha kötü olduğu anlaşılmaktadır.

Hızır'ın duvarı düzeltmesi ile ilgili Taberî, memleketin Eyle, Râzî ise Antakya veya Eyle olabileceğini zikretmiştir. Her iki müfessirimiz de memleket halkının cimri olduklarına dair rivâyetleri aktarmışlardır. Duvarın düzeltilmesi ile ilgili ayette canlılara kullanılan "irade" fiilinin kullanılmasına dair Taberî, duvarın meyletmeye yakın olduğunu açıklamış, Râzî ise duvarın düzeltilmesine dair irade fiilinin kullanılmasını istiare olarak değerlendirmiştir.

Hz. Mûsâ'nın üçüncü sorusundan sonra Hızır ile yollarını ayırmışlardır. Hızır, Allah'ın kendisine verdiği ilm-i ledün ile Hz. Mûsâ'nın yolculuk sırasında sabredemeyerek sorduğu soruların te'vîlini yapmıştır. Sonunda Hz. Mûsâ, zâhiren doğru görünmeyen işlerin iç yüzüne vâkıf olmuştur.

Taberî'de ayette "her gemiyi alıyor" ifadesi hakkında şöyle bir aklî izah yer almaktadır: "Kral, her gemiyi alıyorsa onu kusurlu kılmanın illeti neydi?" Ayetin devamında "onu kusurlu kılmak istedim" ifadesi ile "her sağlam gemiyi alıyor, ayıplı olanları bırakıyor" şeklinde anlaşılmasına dikkat çekmiştir. Râzî de kusursuz gemilere el koyan krala engel olmak için gemiyi delmiş ancak geminin

kullanılmayacak şekilde olması ve başkasının mülkünde bu tasarrufların câiz olup olmaması konusunda bu tür tasarrufların daha büyük zararı engellemek için câiz olacağını söylemiştir.

Râzî, Hızır'ın deldiği geminin ayette miskinlere ait olduğunun ifade edildiğini mensup olduğu İmam-ı Şafî'nin görüşüne göre değerlendirmiştir. Ayete dayanarak miskinin durumunun fakire göre daha iyi durumda olduğunu çünkü Allah'ın onlara, gemileri olduğu halde miskin diye hitap etmiş olduğuna dikkat çekmiştir.

Duvarın düzeltilmesi konusunda; Taberî, kenzin mal olacağı görüşünü tercih etmiştir. Çünkü Araplarda kenz denildiğinde mal anlaşıldığını ifade etmiştir. Râzî ise "yetimlerin babaları salih kimseydi, salih kimselerden de mal değil ilim kalır" şeklinde açıklama yapmıştır. Taberî de çocukların babalarının salih kimse olması dolayısıyla mallarının korunduğunu, ayette yetimlerin selahatinden bahsedilmediğine dikkat çekmiştir. Hızır'ın ise tüm bunları Allah'ın kendisini memur kıldığı için yaptığını söylemiştir.

Râzî, kıssada meydana gelen üç fiilin farklı fâillere isnâd edilmesini şöyle açıklamıştır: Âlim, gemiyi delmeyi kendisine, öldürme işini bu işin büyüklüğü sebebiyle Allah'a, yetimleri korumak atalara riâyet ve çocukların faydasına olan işleri Allah'a nispet etmiştir. Bu fiillerin zâhirine göre hüküm verme konusunda; Peygamberlerin zâhire göre hüküm verdiğini söylemiş ancak Hızır ise işlerini bâtınî sebeplere dayandırmıştır. Hızır, sırların iç yüzüne vâkıf olmuş, böylelikle bu hususta Hz. Mûsâ'dan daha üstün olduğunun ortaya çıktığını söylemiştir. Râzî son olarak kıssayı bir usûl kuralına bağlamıştır. Gemiyi delme, çocuğu öldürme ve duvarı düzeltme işlerinde iki zarar çeliştiği zaman, daha az olanın tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Hz. Mûsâ ve Hızır kıssası için Taberî, Hz. Peygamber için te'dîb özelliği bulunduğunu ve Mekkeli müşriklere muamelelerinin nasıl olması gerektiğine dikkat çekmiş ve kıssanın tefsirini bitirmiştir.

2.2.5. Zülkarneyn Kıssası

Zülkarneyn kıssası, Kehf Sûresi'nde anlatılan son kıssadır. 83-98. ayetlerde yer almaktadır. Çalışmamıza Zülkarneyn kıssanın işlenişinde ilk önce sebeb-i nüzûlü üzerinde durulacak daha sonra Zülkarneyn'in kimliği, onun peygamber, melek, salih kul olduğuna dair tartışmaları ele alınacaktır. Bu tartışmalara Taberî ve Râzî'de zikredilen çeşitli rivâyetler doğrultusunda cevap verilecektir. Zülkarneyn'in Batı'ya yaptığı seferi ve karşılaştığı kavim, güneşin batışı ve tasvirleri ile Zülkarneyn'in Doğu'ya yaptığı seferi ve karşılaştığı kavmin durumu ele alınacaktır. Son kısımda ise Zülkarneyn'e Ye'cûc ve Me'cûc'e karşı sed yapma teklifi ile ayrıca seddin yapılışı ve mahiyeti üzerinde durulacaktır.

2.2.5.1. Zülkarneyn Kimdir?

Kehf Sûresi'nin sebeb-i nüzûlü içerisinde ele aldığımız gibi Mekkeli müşriklerin Ehl-i Kitab'ın yönlendirmeleri ile Hz. Peygamber'i sınamak için sordukları sorunun üçüncüsü Zülkarneyn'in kim olduğu ile ilgilidir. Allah, ayette bu durumu şöyle bildirmektedir: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا / *Sana, Zülkarneyn hakkında soruyorlar. De ki: Size, onun haberini anlatacağım.*"[714] Mekkeli müşrikler ve Ehl-i Kitab'ın Hz. Peygamber'i imtihan etmek amacıyla sordukları sorular üzerine *"sana Zülkarneyn'i anlatacağım"* şeklinde ayet indirilmiştir. Bu sebeb-i nüzûl rivâyetinin yanında Taberî'de şöyle bir rivâyet daha bulunmaktadır. Hz. Peygamber'e soru soran Ehl-i Kitap'tan bir kavim Ukbe b. Âmir'e (ö. 58/678) gelerek kendilerine Zülkarneyn hakkında bilgi vermesini istediler. Bunun üzerine Ukbe b. Âmir, olayı şu şekilde haber vermiştir:

> "Ehl-i Kitap'tan bir grup gelip Hz. Peygamber'e soru sormak istediler. Ehl-i Kitap'tan olanlar Rasûllulah'ın huzuruna gelince; onlara Rasûlullah, "Zülkarneyn ve kitabınızda bulduğumuzdan soruyorsunuz?" buyurdu. Zülkarneyn, Rumlardan bir gençti. Mısır'ın İskenderiye şehrini kurmuştur. Bu işi bitince ona bir melek gelmiş ve onu göğe yükseltmiştir. Orada ona 'ne görüyorsun?' diye sorulunca: O, 'şehrimi ve başka şehirleri görüyorum' diye cevap vermiştir. Melek bu şekilde birkaç kere daha tekrar yükselterek gence sorular sormuştur. O da yeryüzünü, okyanusları gördüğünü söylemiştir. Sonra seddin olduğu yere gitmişler, seddin iki tane yumuşak kaygan dağ olduğunu görmüşlerdir. Orada, Ye'cûc, Me'cûc ve başka bir ümmetten köpek yüzlü bir

[714] Kehf 18/83.

> kavimle savaşmakta olduğunu ve daha başka kavimler görmüşlerdir. Hz. Peygamber, bu şekilde huzuruna gelenlere cevap vermiştir."[715]

Ukbe b. Âmir'in haber verdiği bu rivâyet *merfû kavle* yani Hz. Peygamber'e isnâda dayanmamaktadır bundan dolayı israiliyyâttan kabul edilmiştir.[716] Taberî'de yer alan bu rivâyetten başka her iki müfessirlerimizin Kehf Sûresi'nin sebeb-i nüzûl rivâyeti ortak olarak zikrettikleri Hz. Peygamber'e sorulan üçüncü soru yine Zülkarneyn hakkındadır.[717]

Zülkarneyn kıssasının sebeb-i nüzûl rivâyetlerinden sonra Taberî ve Râzî'ye göre Zülkarneyn'in isimlendirilmesi; onun nebî, melek, salih kul, hükümdar oluşuna dair tartışmalar ve çeşitli sorular rivâyetlerle ele alınacaktır.

a) Zülkarneyn'in İsmi ile İlgili Rivayetler

Taberî ve Râzî'de "Zülkarneyn" ismi verilmesiyle ilgili üç ortak rivâyet bulunmaktadır:

1. Zülkarneyn'in bu ismi alması ile ilgili olarak; "boynuzunun üstüne vurdular, helâk oldu sonra diriltildi sonra tekrar vuruldu ve tekrar dirildi" şeklinde açıklamıştır. Hz. Ali'den (ö. 40/661) bu görüşünü destekleyen rivâyetlerde şu şekilde söylemiştir: "Allah'ı seven ve Allah'ın onu sevdiği, insanlara takvayı emreden salih bir kuldu. Boynuzuna vurularak onu öldürmüşlerdir. Allah, onu tekrar diriltmiş ve yine boynuzuna vurularak öldürmüşlerdir. Bunun üzerine Zülkarneyn diye isimlendirilmiştir."[718] Râzî de Hz. Ali'den gelen rivâyette Zülkarneyn hükümdar mı yoksa peygamber mi şeklinde yer almıştır. [719] Hz. Ali'nin bu rivâyeti ile hem Zülkarneyn'in "Zülkarneyn" ismi alması hem de hükümdar ve peygamber olmadığı anlaşılmaktadır. Taberî'de Hz. Ali'den gelen rivâyetler benzer şeklide üç farklı

---

[715] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, 270-271.
[716] Fatma Köksal Albayrak, *Kur'ân Işığında Zülkarneyn Kıssası,* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ennstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2012, s. 32.
[717] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 164.
[718] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 271.
[719] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 165.

varyant ile yer almaktadır. Ancak Taberî'de yer alan üç rivâyette de "peygamber mi" sorusu yer almakla birlikte "hükümdar mı" sorusu bulunmamaktadır. [720]

2. Taberî'de Zülkarneyn ismi almasında Ehl-i Kitap'tan bazıları Rum ve Fars hükümdarı olduğu için bazıları da başında iki boynuza benzeyen bir şey olduğu için [721] Râzî de ise iki boynuza benzer bir şey olduğu için bu ismi aldığını söylemiştir. [722]

3. Zülkarneyn, başının iki yanı, bakırdan zırhla kaplandığı için bu ismi almıştır.[723]

Râzî'de "Zülkarneyn" ismi verilmesi ile ilgili olarak: Zülkarneyn'in hayatı boyunca iki nesil (karn) insan geçtiği, tacının iki boynuzu olduğu, iki saç örgüsü olduğu, akranlarını yendiği için bu ismi almıştır. Ayrıca cesur insanlara koç denmesi sebebiyle, rüyasında yıldızlara tırmanıp güneşin iki karnini tuttuğu, nura ve zulmete girdiği, Zülkarneyn'in emrine karanlığın ve nurun verildiği, nurun önüne zulmetin ise arkasına verildiği yer almaktadır. Son olarak Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyette "O, dünyanın iki karnini yani doğu ve batısını dolaştığı için bu ismi almıştır.[724]

Yukarıda ele aldığımız gibi müfessirlerimiz, Zülkarneyn'in bu ismi almasına dair çeşitli rivâyetler zikretmişlerdir. Taberî ve Râzî de ortak olarak Hz. Ali'nin Zülkarneyn'in salih kul olduğu, boynuzuna vurularak öldürüldüğü ve başının iki yanında boynuza benzeyen bir şey olduğu ve başının iki yanında bakırdan zırhla kaplandığı için bu ismi aldığı görüşleri yer almıştır. Râzî'de Zülkarneyn isimlendirilmesi ile ilgili olarak farklı rivâyetleri de ele almıştır.

Zülkarneyn ismi almasına dair iki müfessirimizin rivâyetlerinin her biri bir kaç rivâyete dayanmaktadır. Bunlardan sadece Râzî'de yer alan Hz. Peygamber'den "dünyanın doğusunu ve batısını gezdiği için bu ismi almıştır" kavlî, merfû bir hadisle vârit olmuştur. Bu rivâyetler arasında başka sahih rivâyet yok denilebilir.[725] Sonuç

[720] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 271.
[721] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 271.
[722] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 271; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 165.
[723] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 272; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 165.
[724] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 165-166.
[725] Fatma Köksal Albayrak, *Kur'ân Işığında Zülkarneyn Kıssası*, s. 41.

olarak ele aldığımız rivâyetlerde Râzî'nin yer verdiği Hz. Peygamber'den vârid olan rivâyet hariç sahih görüşün bulunmadığı anlaşılmaktadır.

b) Zülkarneyn'in Kim Olduğuna Dair Rivâyetler

Taberî, Zülkarneyn'in kim olduğuna dair şu rivâyetler yer almaktadır:

1. Zülkarneyn, Mısır halkındandır. İsmi (مرزبا بن مردبة اليناني) Merzibâ b. Merdube el-Yunânî'dir. Nûh oğlu Yafes'in soyundan gelmiştir.[726]

2. Hz. Peygamber'e Zülkarneyn sorulduğunda *"Sebepler doğrultusunda yeryüzünü dolaşan bir melikti"* buyurmuştur. Taberî burada Hz. Peygamber'in sözünün doğru, buna muhâlif sözlerin ise bâtıl olduğunu izah etmiştir.[727]

3. Vehb b. Münebbih'ten gelen bir rivâyette: Zülkarneyn, Rumlu bir adamdır. İhtiyar bir kadının çocuğudur. İsmi İskender'dir.[728]

Râzî, Zülkarneyn'in kim olduğuna rivâyetleri şöyledir:

1. Zülkarneyn, Filip'in oğlu Yunanlı İskender'dir (m.ö. 323). Kur'ân'da Zülkarneyn diye bahsedilen kişinin mülkünün doğu, batı ve kuzeyin en uç noktasına kadar ulaştığına ayetler işaret etmektedir. Böyle bir mülke sahip hükümdarın ise uzun zaman hatırlarda kalması gerekir. Tarih kitaplarında bu şekilde şöhret bulmuş hükümdar ise İskender'dir. Râzî burada Zülkarneyn'in doğunun ve batının iki ucuna ulaştığı veya Rum ve Fars asıllı doğduğu için bu ismi aldığını rivâyet etmiştir.[729]

2. Bîrûnî'nin (ö. 453-1061) *"Asâru'l-Bâkiye"* adlı eserinde Zülkarneyn, Ebu Kerb Şemr b. Ubeyr b. Efrikış el- Himyerî'dir. Bunun mülkü, dünyanın doğusuna ve

---

[726] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 280; Bkz. İskender-i Evvel, İskender-i er-Rûmî adlandırılan kişi Yunanlı İskender'den önce yaşamış, Ekber olarak da adlandırılmıştır. İsminin Merzuban b. Merdube olduğu ve Yafes b. Nuh'un soyundan geldiği ve siyahî olduğu söylenmiştir. Fatma Köksal Albayrak, *Kur'ân Işığında Zülkarneyn Kıssası*, s. 57.

[727] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 280; Ebû Muhammed Cemâli'd-dîn Abdu'l-Melik b. Hişâm, *Sîretün'-Nebeviyye*, thk: Tâhâ Abdu'r-Rauf Said, c. 1, s. 270; Ebu'l-Kâsım el –Mısrî b. Abdu'l-Hakîm, *Futuh Mısır vel'-Mağrib*, nşr: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyyeti, 1415, s. 60.

[728] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 280; Taberî'den gelen bu rivayetlerin mevzu ve senedi zayıf olarak değerlendirilmiştir. Pek çok İslam âliminin Zülkarneyn olarak gördükleri İskender-i Zülkarneyn bir efsanedir. İslam mitolojisine çok öncelerden intikal etmiştir. Bkz. Fatma Köksal Albayrak, *Kur'ân Işığında Zülkarneyn Kıssası*, s. 55.

[729] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 164-165.

batısına ulaşmıştı. Birunî bu görüşünün doğruya yakın olduğunu söylemiştir. Çünkü Yemenliler hükümdarlarının isimlerinin başına " zû / ذُو" kullandıklarını belirtmiştir.[730]

3. Râzî'de yer alan bir başka rivâyette Fars hükümdarlarından Büyük Dara, Rum hükümdarı Filip'in kızı ile evlenmiş bu evlilikten İskender dünyaya gelmiştir. Râzî bu rivâyet üzerine İskender'in hem Rum hem de Fars asıllı olduğunu söylemiştir. Ancak bu fikir Farslıların İskender'i kendi soylarından saymak için ortaya atılmıştır. Bunların gerçekte tamamen asılsız olduğunu belirtmiştir.[731]

Taberî ve Râzî de ortak olarak iki rivâyet yer almaktadır.

1. Zülkarneyn hükümdar bir melektir. Ömer b. Hattab (ö. 23/644), *"Bir adamın 'Ey Zülkarneyn' dediğini işitti. Bunun üzerine dedi ki, Ey Allah'ım bağışla! Siz, peygamberlerin isimleriyle isimlendirilmekten razı değil misiniz ki meleklerin isimleriyle isimlendiriliyorsunuz."*[732]

2. Hz. Ali'ye Zülkarneyn, Peygamber midir diye sorulduğunda Hz. Ali, o salih bir kuldur" diye cevap vermiştir.[733] Allah'ın yeryüzüne hâkim kıldığı salih bir kuldur. Allah, ona ilim ve hikmet vermiştir. Ancak biz, onun tam olarak kim olduğunu bilemiyoruz.[734]

Taberî, *Tarih'*inde Zülkarneyn'in hükümdar olduğu ile ilgili rivâyetlere yer vermiştir. Daha önce ele aldığımız Hz. Mûsâ-Hızır kıssasında Hızır'ın tarihî şahsiyeti üzerinde dururken; Hızır'ın Büyük Zülkarneyn'in ordusunun öncü kuvvetlerinden olduğu yer almaktadır. Ayrıca Zülkarneyn'in İbrahîm Halîl'in zamanının komutanlarından olduğu rivâyetleri bulunmaktadır.[735] Taberî bu rivâyetler içinde

---

[730] Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el- Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkıye, Maziden Kalanlar*, Çev: . Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2011, s. 84. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 165; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 247.

[731] Farslıların iddia ettikleri görüşler için Bkz: Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 165.

[732] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 280; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 166; İbni İshâk bu sözü Hz. Ömer'in Rasulullah'tan mı başkasından mı duyduğunu tespit edemediğini söylemiştir. Fatma Köksal, Albayrak, *Kur'ân Işığında Zülkarneyn Kıssası*, s. 84.

[733] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 271.

[734] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 165.

[735] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c. I, s. 222.

Zülkarneyn'in komutan olduğunu zikretmiş ancak bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Râzî'de yer alan İskender'in kim olduğu ile ilgili olarak Taberî, *Tarih*'inde geniş yer vermiştir.[736] Ancak bu rivâyetlerde İskender'in Zülkarneyn olduğuna dair bir işaret bulunmamaktadır. Bu rivâyetler içinde Râzî'nin zikrettiği rivayetle örtüşen bölümler yer almaktadır. Ancak biz konumuzun çerçevesi itibariyle İskender ile ilgili rivâyetlerin anlatımında bu kadarı ile iktifa ediyoruz.

Râzî, Zülkarneyn'in kim olduğu ile ilgili görüşlerden birincisi üzerinde durmaktadır. Şöyle ki; dünyanın doğusu ve batısına hâkim olan büyük bir hükümdarın dünyaca bilinmesi gerekir, bu hükümdar da İskender'dir. Ancak bu hükümdarın Zülkarneyn olması güçlü bir müşkil barındırmaktadır. Çünkü İskender, filozof Aristo'nun (m.ö. 384/322) öğrencisi ve onun mezhebi üzerine hareket etmiştir. Bu sebeple Kur'ân'da onun yüceltilmesi Aristo'nun mezhebini hak ve doğru kabul etmeyi gerektirir bu da mümkün değildir. Râzî, Zülkarneyn'in İskender olamayacağına dair değerlendimeleri ifade ettikten sonra en doğru bilginin Allah'a ait olacağını[737] söyleyerek bu bilgiye kesin olarak ulaşmanın mümkün olmadığına dikkat çekmektedir.

Yukarıda ele aldığımız ekserisi isrâiliyyât olan rivâyetlerin Zülkarneyn kıssasına şaşırtıcı benzerliği tâbiûn neslinden çağımıza kadar gelmiş müfessirlerin büyük bir çoğunluğunu etkilemiştir. Bu doğrultuda Zülkarneyn'in Makedonyalı Kral İskender olduğu kanaatine varılmıştır.[738]

Görüldüğü üzere Taberî, Zülkarneyn'in kim olduğuna dair çeşitli rivâyetler naklettikten sonra bu rivâyetler içinde Hz. Peygamber'in Zülkarneyn'in hükümdar olduğu görüşünün doğru, buna muhâlif rivâyetlerin ise geçersiz olduğunu vurgulamıştır. Taberî bu görüşü doğrultusunda *Tarih*'inde de Zülkarneyn'in hükümdar olduğu ile ilgili rivâyetlere yer vermiştir. Râzî, Zülkarneyn'in dünyaca

[736] Geniş bilgi için Bkz: Taberî, *Târîhu'l-Ümem,* c. 1, s. 333-338.
[737] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 166.
[738] Ahmet Şekercioğlu, *Klasik ve Çağdaş Kur'ân Yorumlarında Zülkarneyn Kıssası'nın Tahlili*, (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2013, s. 32-35.

bilinen, Aristo'nun öğrencisi İskender olduğunu en açık delil olarak görmüştür. Ancak İskender'in Aristo'nun mezhebi üzerine olması, Kur'ân çerçevesinden bakınca onun Zülkarneyn olmasını mümkün kılmamaktadır. Râzî, bu sebeple en doğru bilgiyi Allah'a havale etmiştir.

Taberî, Râzî'den farklı olarak Mısır halkından Nûh oğlu Yafes'in soyundan Merzuba b. Merdube olduğunu nakleder. Râzî'de Taberî'den farklı olarak, Bîrûnî'den menkul Ebu Kerb Şemr b. Ubeyr b. Efrik'ış el-Himyerî rivâyetinin yer aldığını görüyoruz.

Netice itibariyle Kur'ân kıssalarında muhtevası yer ve zaman konusunda ayrıntılara girilmediği gibi anlatılan şahıslar hakkında da tafsilatlı bilgiler bulunmamaktadır. Taberî, Zülkarneyn'in kim olduğuna dair rivâyetler içerisinde Hz. Peygamber'e dayandırılan onun hükümdar olduğu görüşünü benimsemiştir. Râzî'de Zülkarneyn'in Aristo'nun öğrencisi İskender görüşünü kuvvetli bulmakla birlikte, bu durumun Kur'ân ile örtüşmediği için bunun mümkün olmadığını dile getirmiştir. Râzî'de yer alan Allah'ın yeryüzüne hâkim kıldığı, kendisine ilim ve hikmet verdiği salih bir kul olduğu ancak onun kim olduğunun bilinemeyeceği görüşü isabetli görülmektedir.

c) Zülkarneyn'in Peygamber Olup Olmadığı ile İlgili Rivâyetler

Zülkarneyn'in Peygamber olup olmadığı ile ilgili olarak Taberî'de Hz. Ali'ye *"Zülkarneyn, nebî mi diye sorulunca Hz. Ali, O salih kuldur"*[739] ve Hz. Peygamber'in *"Zülkarneyn, sebepler vesilesiyle yeryüzünde dolaşan bir hükümdardı"* rivâyetleri bulunmaktadır. Bu iki rivâyetten başka Taberî'de bir ifade yer almamıştır. Taberî; Râzî'nin Zülkarneyn'in Peygamber olduğuna dair ele aldığı "إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ" ayetini "yeryüzünde istediği gibi hareket ederdi" ve " وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا" ifadesini "istediği şeylere ulaşacak bir sebep verdik" yani 'bu sebeplere

[739] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 271.

ulaşacak ilim verdik' diye tefsir etmiştir. Taberî, "سَبَبًا" kelimesi hakkında "ilim, bir şeye ulaşmak için ilim ve her şeyin ilmi" şeklindeki rivâyetleri zikretmiştir.[740]

Râzî, Zülkarneyn'in Peygamber olup olmadığı konusunda âlimlerin ihtilaflarını dört başlık altında ele almıştır.

1. "إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ / *Gerçekten biz, sana yeryüzünde imkân verdik"* (Kehf 18/ 84) ayeti ile Allah'ın din hususunda imkân vermesi anlamında olup din hususunda imkân vermenin ise peygamberlik ile olacağını vurgulamıştır.

2. "وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا / *Ona, her şeyin vesilesini (sebep-yol) öğrettik"* (Kehf 18/ 84*)* ayetinde "her şeyin vesilesi" peygamberlik olması gerekir. Çünkü umûmî manası Allah'ın ona, peygamberlikle her şeyin vesilesini vermiş olmasıdır.

3. "قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا / *Biz, ona dedik ki: Ey Zülkarneyn! Ya onlara azap edecek veya haklarında iyilik etme yolunu seçeceksin"* (Kehf: 18/86) ayeti ile Allah'ın bu şekilde ancak bir peygamber ile konuşması gerekmektedir.

4. Diğer Âlimler ise *"O Salih bir kimseydi. Peygamber değildi"* şeklinde ele almışlardır.[741] Bu ifade, Hz. Ali'nin rivâyeti olarak hem Taberî hem de Râzî'de geçmiştir. Ebu Tufeyl (ö. 100/718-19), *"Hz. Ali'den işittim, O'na, Zülkarneyn Peygamber mi diye soruyorlar? Hz. Ali: O, salih bir kul idi"* şeklinde cevap vermiştir[742] rivâyeti yer almaktadır.

Râzî, "إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ / *gerçekten biz, ona yeryüzünde imkân verdik"*[743] ayettindeki imkân vermenin peygamberlik olabileceği gibi doğunun ve batının hâkimi olarak iktidar vesilesi ile de imkân verme olabileceğini söylemiştir. Ancak birinci ihtimalin daha uygun olduğunu, çünkü Allah'ın sözünü en mükemmel ve efdal olana hamletmek gerektiğinin daha doğru olacağına dair açıklama getirmiştir.[744]

---

[740] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 272.
[741] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 166.
[742] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 271; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 165.
[743] Kehf 18/84.
[744] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 166.

Görüldüğü gibi Râzî, yukarıda Zülkarneyn'in peygamber olup olmadığına dair ihtilafları zikretmiştir. Bu ayetin istidlâlinde Zülkarneyn'e verilen imkânın nübüvvet olmasını daha güçlü görmüştür. Çünkü Allah'ın ayetlerini en mükemmel ve faziletli olana hamletmek gerektiğine vurgu yapmıştır.

"وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا / *Ona, her şeyin vesilesini (sebep) verdik"*[745] Râzî bu ayetteki *sebep* kelimesinin "ilim, kudret ve aletleri" ifade ettiğini açıklamıştır. Bunlar vasıtasıyla elde edilecek işlerin Zülkarneyn'e verildiğini söylemiştir. Bu ayet çerçevesinde Zülkarneyn'in peygamber olduğunu söyleyenler buradaki vesilenin peygamberliğe giden yolu da verdiğine delâlet ettiğini belirtmişlerdir. Peygamber olmadığını kabul etmeyenler de bu vesilenin "Biz, ona mülkü elde etme ve geliştirme konusunda ihtiyaç duyulacak her şeyin vesilesini verdik" olarak açıklamışlardır. Râzî, buna karşı şu soruyu sorar. Umûmî manayı tahsis etmek zâhirin hilâfınadır. Dolayısıyla delil olmadan umûmî mana tahsis edilemez.[746] Râzî'nin bu açıklaması ile birinci görüşü savunanların görüşünü desteklediği anlaşılmaktadır. Yani ayete göre Zülkarneyn'e verilen "sebep" nübüvvet olarak anlaşılmaktadır.

Bu açıklamalardan hareketle Râzî'nin "*Ona (Zülkarneyn,) her şeyin vesilesini verdik"* ayeti doğrultusunda "vesile" kelimesi ile peygamberliğin ifade edildiğini, delil olmadan da mananın tahsis edilemeyeceğini ifade etmiştir. Sonuç olarak bu ayet doğrultusunda Râzî, Zülkarneyn'in peygamber olduğunu savunduğu söylenebilir. Taberî, Râzî'den farklı olarak ayetteki "imkân" için yeryüzünde istediği gibi hareket edebilme imkânı verildiğini "sebep" kelimesi ile de ilim kastedildiğini söylemiştir. Taberî'nin bu açıklamaları ile Zülkarneyn'in nübüvvetini kabul etmeyenler ile aynı görüşte olduğu söylenebilir. Taberî, Zülkarneyn'in hükümdar olduğuna dair Hz. Peygamber'den gelen rivâyetin hak olduğunu söylemiştir. Taberî'nin bu görüş ile Zülkarneyn'in hükümdar olduğu görüşünü benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.5.2. Zülkarneyn'in Batı'ya Seferi

Allah'ın Zülkarneyn'e yeryüzünde imkân ve her şeyin vesilesini vermesi sonucu Zülkarneyn bir yol tutmuştur. Zülkarneyn'in Batı'ya seferini anlatan ayet

[745] Kehf 18/84.
[746] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s.166.

"فَأَتْبَعَ سَبَبًا / *O da bir yol tuttu"*[747] şeklindedir. Taberî, "sebep" kelimesi için; "menzil, doğu ile batı arasında bir konak, yeryüzünde bir yol, yeryüzünün konaklarını ve işaret yerlerini izlemesi ve yeryüzünün konakları" rivâyetlerini zikretmiştir.[748] Taberî, bu rivâyetlere ilave olarak "sebep" kelimesi için Mü'min Sûresi 36-37. ayetlerde "وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ / *Firavun, dedi ki: Ey Hâman! Bana, yüksek bir kule yap yollara, göklerin yollarına ulaşırım…"*[749] ayetinde yer alan *"el-esbâb, esbâbû's-semâvât"*[750] kelimeleri ile Kur'ân'dan delil getirmiştir. Ayette "sebep" lafzının yol olarak kullanıldığına dikkat çekmiştir. Râzî, "فَأَتْبَعَ سَبَبًا / *O da bir yol tuttu"*[751] ayeti için "Allah, ona her şeyin sebebini vermiştir. Böylece bir şey istediği zaman, isteğine ulaştıracak ve yaklaştıracak sebebi, yolu tutardı"[752] şeklinde olduğunu açıklamıştır.

Müfessirlerimiz ayeti kıraat farkı ile beraber ele almışlardır.[753] Taberi ayetteki "sebep" lafzı için "Zülkarneyn'in tuttuğu yol, konak" anlamlarında rivâyetleri aktarmış ve kıraat farkında Zülkarneyn'e "sebep" ile yol verildiğini belirtmiştir. Râzî ise "sebep" için Allah'ın Zülkarneyn'e her şeyin sebebini verdiği, böylelikle istediği şeylere ulaşacak sebepleri tuttuğu anlamında açıklamıştır.

Zülkarneyn'in batı yolculuğu ayette; " حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ / *Nihayet güneşin battığı yere varınca onu kara bir balçıkta / sıcak bir gözede batar buldu"*[754] şeklinde yer almıştır. Taberî, ayetlerin tefsiri için doğrudan kıraat farkı ve anlama etkisi üzerinde durmuştur. Bu sebeple Râzî'nin güneşin tasvirine dair

---

[747] Kehf 18/85.
[748] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 272-273.
[749] Mü'mîn 40/36-37.
[750] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 273.
[751] Kehf 18/85.
[752] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 166.
[753] Taberî ve Râzî, "فَأَتْبَعَ" kelimesindeki kıraat farkını şöyle ele almışlardır: 1. "فَأَتْبَعَ / *fe etbe'a*" :Kati' hemzesi ve tâ harfi şeddesiz olarak, 2. " فَاتَّبَعَ / *fe't-tebe'a*" :Vasıl hemzesi ile tâ harfi şeddeli olarak okunmaktadır. Taberî, bu kıraat farkında en doğrunun hemze-i vasıl ile olacağını belirtmiştir. Çünkü Allah, Zülkarneyn'e yeryüzünde dolaşacak mekân olarak verilen yolu haber vermiştir. Yoksa onun bir sebebe bağlı olmasının kastedilmediğine vurgu yapmıştır. Râzî, " فَاتَّبَعَ / *fe't-tebe'a*" kıraatinin manasını "O, yolunu tuttu ve gitti" , "فَأَتْبَعَ / *fe etbe'a*" manasını ise "O da bir yol tuttu" verir. Bu kıraat farkı sûrenin devamında 89 ve 92. ayetlerde de aynen geçerlidir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 272; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 166; Ayrıntılı bilgi için Bkz: İbrahim Ünlü, *Kehf Sûresinin Kıraatler Yönünden İncelenmesi*, s. 69-71.
[754] Kehf 18/86.

görüşlerini aktardıktan sonra kıraat değerlendimeleri müfessirlerimizin görüşleri doğrultusunda ele alınacaktır.

Râzî, bu ayette güneşin tasviri için, kendi zamanının bilim anlayışına göre açıklamalar yapmıştır. Ayetteki *"güneşin, kara balçıkta veya sıcak bir gözede batar"* ifadesinin açıklaması için yeryüzünün küre şeklinde olduğunu ve gökyüzünün onu kuşattığını bunun da delil ile sabit olduğunu söylemiştir.[755] Aynı şekilde ona göre güneş, felek içerisinde yer almaktadır. Yine ayetin *" وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا / Onun yanında bir kavim buldu"*[756] ifadesine göre güneşin yakınında meskûn olan bir kavim bulunması mümkün değildir. Ayrıca güneş, yeryüzünden çok büyüktür. Bu sebeplere dayanarak güneşin bir gözeye girip batması nasıl düşünülebilir? Bu şekilde izah yapıldığına göre bunun şöyle açıklamaları bulunmuştur:

1. Ali el-Cübbaî'nin tefsirindeki açıklamalarına göre; Zülkarneyn, batıya ulaşıp gidecek başka yer kalmayınca güneşi bir gözede karanlık bir çukura batıyormuş gibi gördü. Ancak hakikatte durum böyle değildir. Bu tıpkı denizde yolculuk eden kimsenin, sahili göremediği için güneşi sanki denize batıyormuş gibi görmesine benzemektedir.

2. Yeryüzünün batı tarafının denizce kuşatılmış alanları bulunmaktadır. Burada güneşe bakan kişi, güneşi sanki denizde batıyormuş gibi görür. Batı denizinin çok sıcak olmasında şüphe yoktur dolayısıyla " حَامِيَة" yani çok sıcak, hararetli olur. Aynı şekilde orada kara balçık ve su bulunduğu için "حَمِئَةٍ" olmuş olur. Yani ayete göre hem kara balçıkta hem de sıcak gözede batıyor olması mümkün görünmektedir.

3. Râzî, "güneş, suyu ve balçığı çok bir gözede batar" şeklinde rivâyet edenlere itiraz etmiş ve bunun akıldan uzak bir şey olduğunu söylemiştir. Çünkü ayın tutulması gözlemlendiği zaman batılılar, bu kusuf işinin gecenin evvelinde olduğunu söylemişlerdir. Doğulular ise bu tutulmanın gündüz vakti meydana geldiğini görmüşlerdir. Buradan hareketle batılılara göre gecenin başlangıcı olan zaman

[755] Râzî, yeryüzünün şekli ile ilgili olarak: Bakara 2/22 ve 164, Râd 13/3, Hicr 15/19, Gâşiye 88/20. ayetlerde dünyanın küre olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Geniş bilgi için Bkz: Abdülkadir Demir, *Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirinde Kevni Ayetlere Yaklaşımlar*, (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2020, s. 114-118.

[756] Kehf 18/86.

doğuda yaşayanlara göre gündüz başlangıcı olur. İstikra yöntemi ile elde edilen bu bilgiler doğrultusunda; güneşin bütün bu vakitlerde doğmuş ve mevcut görünürde olduğu anlaşılmaktadır. Bu kesin bilginin yanında güneşin kara balçığa battığının söylenmesi aksi bir durum teşkil etmektedir. Allah'ın kelâmı böyle şüphelerden uzaktır. [757]

Râzî, tüm bu izahlardan sonra bilimsel yolla açıklanan yorumlara başvurulması gerektiğini vurgulamıştır.[758]

Taberî ve Râzî "فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ" ifadesinde "حَمِئَةٍ" kelimesinde kıraat farkı ile birlikte anlama etkisine dikkat çekmişlerdir.

1. "حَمِئَةٍ / *hamietin*" : Balçık,

2. " حَامِيَة *hâmiyetin*" : Sıcak.

Taberî, "حَمِئَةٍ" okuyuşu için; *"balçık, kara bir balçık, çamurlu bir su, çamur"*, "حَامِيَة" okuyuşu için ise *"sıcak ve hararetli"* anlamlarında rivâyetleri vermiştir.[759]

Taberî ve Râzî'de ortak olarak bulunan bir rivâyete göre; İbn Abbas, Muâviye'nin "حَامِيَة" şeklinde okuduğunu duyunca kıraatin "حَمِئَةٍ" şeklinde olacağını söylemiş, bunun üzerine Muâviye, Kâb el- Ahbâr'ı (ö. 32-652-53) çağırıp kıraatin nasıl olduğunu sormuştur. Kâb el-Ahbâr: *"çamur içinde batıyor"* demiş, başka bir rivâyette ise *" Tevrat'ta kara bir balçık içinde batıyor gördüm"* diye cevap vermiştir.[760]

Taberî, İbn Abbas'tan Übeyy b. Ka'b kanalıyla gelen bir rivâyette Rasulullah'ın "حَمِئَةٍ" şeklinde okuduğunu nakletmiştir. Başka bir rivâyette ise Rasulullah, güneşi batarken görünce şöyle buyurmuştur *"İşte Allah'ın kızgın ateşi, eğer Allah, emri ile onu alıkoymasaydı yeryüzünde ne varsa onu yakardı."*[761] Bu

[757] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 167-168.
[758] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 168.
[759] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 273-274.
[760] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 273-274; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 167.
[761] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 275; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6934, c. 6, s. 402; Ebû Muhammed b. Müslim b. Kuteybe ed-Dinâverî, *Te'vîlü Muhtelifu'l-Hadîs*, Mektebtu'l-İslâmî müessesetu'l-İşrak, 2. Baskı, 1999/1419, s. 166.

rivâyette ise Rasullulah'ın güneşi batarken gördüğü *"الحامية"* lafzı ile ifade edilmiştir.[762]

Râzî'de yer alan başka bir rivâyette ise; Ebû Zer (ö. 32/653): *Bir gün Hz. Peygamber, güneşin batmakta olduğunu gördü ve bana 'Ey Ebâ Zer, güneşin nerede battığını biliyor musun?' diye sordu. Ben, 'Allah'ın Resûlü daha iyi bilir dedim' bunun üzerine 'Muhakkak ki o güneş, sıcak ve kaynar bir gözede batmaktadır'* buyurdu.[763]

Taberî bu iki kıraatin de meşhur olduğunu kârî hangisi ile okursa isabet etmiş olacağını söylemiştir. Bu iki anlam arasında çelişkinin olmadığını ve iki okuyuşun da sahih ve manasının açık olduğunu belirtmiştir. Ona göre güneşin sıcak bir gözede ve kara balçıkta batıyor olması mümkündür.[764] Râzî, Arapça'da "حَمِئَةٍ سَوْدَاء / kara balçık*"* anlamında kullanıldığını söylemiştir. Bu durumda "حَمِئَةٍ /balçık*"* ile " حَامِيَة / sıcak*"* arasında bir tezat yoktur. Çünkü güneşin battığı gözenin bu iki vasfı taşıması mümkündür.[765]

Bu rivâyetlere göre her iki müfessirimizde iki kelimenin mana olarak aralarında bir müşkil olmadığını belirtmiş ve güneşin hem kara bir balçıkta hem de sıcak bir gözede batmasının mümkün olduğunu belirtmiştir.

Yukarıda ele aldığımız bilgiler ışığında her iki okuyuştaki kıraatler manzarayı ifade etmektedir. Güneşin battığı noktada kara balçıklı bir göze ve buharlaşmakta olan bir su gözesi meydana gelmektedir. Bu iki kıraatin anlamını birleştirerek "güneşi kara balçıklı sıcak bir su gözesinde batıyor gördü" şeklinde anlam vermek mümkündür.[766]

Zülkarneyn'in Batı'ya seferinde güneşi kara bir balçıkta veya sıcak bir gözede batıyor görmesinin ardından ayette şu ifadeler yer almıştır:" وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا / *Orada bir kavme rastladı: Ey Zülkarneyn!*

[762] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXI, s. 275.
[763] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 167.
[764] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s.274-275.
[765] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 167.
[766] İbrahim Ünlü, *Kehf Sûresinin Kıraatler Yönünden İncelenmesi*, s. 92.

'Ya onlara, azap edecek veya haklarında iyilik etme yolunu seçeceksin' dedik"[767] Taberî bu kavme "nâsik" dendiğini nakletmiş ve ayrıca Zülkarneyn'in Batı'daki kavmi Allah'a itaate çağırdığında, eğer onlar Allah'ın birliğini kabul etmezlerse onları öldürebilir veya onları esir alabilir şeklinde serbest olduğunu söylemiştir[768]

Râzî, Zülkarneyn'in onlara azap etmekte veya haklarında iyilik yolunu seçme konusunda muhayyer bırakılması ile ilgili Allah, bu konuşmayı Zülkarneyn ile vasıtasız olarak yapmıştır. Bu da Zülkarneyn'in peygamber olduğuna delâlet etmektedir. Râzî, ayete göre "Allah'ın Zülkarneyn ile bir peygamber vasıtası ile konuştu" demek ayetin zâhirinden sapmak manasında olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Zülkarneyn'in muhayyer bırakılması; batının en uç noktasında yaşayan insanların kâfir olduğuna delâlet etmektedir. Zülkarneyn için 'eğer onlar kâfirlikte ısrar ederlerse ya azap etme veya serbest bırakma' konusunda muhayyer bırakılmıştır. Bu tıpkı Allah'ın Hz. Peygamber'i müşriklere karşı öldürme veya serbest bırakma konusunda muhayyer bıraktığı gibidir. Âlimlerin çoğu burada azap etmenin öldürme anlamında olduğunu söylemişlerdir. Onlar hakkında, güzellik yolunu tutma ise onları sağ bırakma anlamındadır.[769]

Râzî, daha önce belirttiğimiz gibi "imkân verme" ve "sebep" kelimeleri için nübüvvete dair açıklamalar yapmıştı. Allah'ın bu ayette "Ey Zülkarneyn" şeklinde hitabını, Zülkarneyn'in Allah ile vasıtasız konuşması olarak değerlendirerek bunun da nübüvvete işaret ettiğini söylemiştir. Dolayısıyla bu açıklamalar doğrultusunda Zülkarneyn'in bir peygamber vasıtası ile Allah ile konuştu demek ayetin hilâfınadır.

Batı da yaşayan kavim için Zülkarneyn'in onları azap etme veya serbest bırakma konusunda muhayyer bırakılması üzerine Zülkarneyn: " قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا / *Zulmedeni, cezalandıracağız sonra Rabbine döndürülecek. Allah'ta ona korkunç bir azap uygulayacak"*[770] demiştir. Taberî, ayeti 'kim küfürde kalırsa biz onu öldüreceğiz' şeklinde tefsir etmiştir. Katâde, "نُعَذِّبُهُ"

[767] Kehf 18/86.
[768] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 275.
[769] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 168.
[770] Kehf 18/87.

kelimesi için "katl/öldürme" anlamını nakletmiştir. Ayetteki "نُكْرًا" kelimesi de "cehennem azabı" olarak rivâyet edilmiştir.[771]

Râzî de "مَنْ ظَلَمَ" yani inkârını devam ettirirse zulmetmiş olacağı, bu anlam doğrultusunda bir sonraki "وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا / *Ama kim de iman eder salih amel işlerse"*[772] ifadesine mukâbil olarak tefsir etmiştir. Râzî "azap" kelimesinin Taberî gibi öldürme anlamında olduğunu ifade etmiştir.[773]

"Kim zulmederse ona azap edilecek" şeklinde yer alan ayetlerin devamında "وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا / *Kim de iman eder, salih amel işlerse onun içinde en güzel karşılık, mükâfat vardır"*[774] şeklinde gelmiştir. Taberî, 'kim Allah'ın birliğini doğrular ve itaat ederse onun için Allah katında cennet ile mükâfat vardır, cennet ise iman ve Rabbine taatine karşılık olarak verilir' olarak açıklamıştır.[775]

Zülkarneyn'in batıda karşılaştığı kavme münâsebetinden dolayı ayette Allah, "وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا / *Ona, emrimizden en kolay olanı söyleyeceğiz"*[776] buyurmuştur. Taberî, ayeti 'biz, ona dünyada Allah'a yakınlaştıracak kolay söz öğreteceğiz' şeklinde tefsir etmiştir.[777] Râzî de ayeti Allah'ın Zülkarneyn'e zor ve çetin şeyleri emretmediğini ancak zekât ve haraç gibi şeylerin emredildiği izahını yapmıştır. " هَذا يُسْ / Bu kolaydır" takdirindedir. Yani İsrâ Sûresi 28. ayette " قَوْلاً مَيْسُورًا / *kolay bir söz"* ifadesinde olduğu gibi[778] diyerek Kur'ân'dan delil getirmiştir.

Görüldüğü gibi Zülkarneyn'in batıya seferi ve burada karşılaştığı kavim ile münâsebeti ile güneşin tasvirine dair müfessirlerimizin tefsiri ve kıraat değerlendirmelerini aktardık. Müfessirlerimiz, güneşin sıcak bir gözede veya kara balçıkta batıyor olmasının mümkün olduğunu söylemiştir. Râzî, Taberî'den farklı olarak güneşin batışı ile ilgili olarak bilimsel tefsir usûlüne göre çeşitli izahlar yapmıştır. Güneşin kara balçıkta veya sıcak bir gözede batışını müşahade edenlerin

[771] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 275.
[772] Kehf 18/88.
[773] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 168-169.
[774] Kehf 18/88.
[775] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 275.
[776] Kehf 18/88.
[777] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 276.
[778] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 169.

değerlendirmesi ile olduğuna dikkat çekmiştir. Zülkarneyn'in batıda karşılaştığı kavim için azap ve serbest bırakma konusunda muhayyer bırakılmıştır. Müfessirlerimiz azabın öldürme olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Taberî, kavmi serbest bırakmayı 'esir alarak bırakma' şeklinde açıklamıştır. Râzî, Zülkarneyn'in muhayyer bırakılmasını nübüvvet olarak değerlendirmiştir. Taberî'de Zülkarneyn'in nübüvvetine dair bir izahı yer almamaktadır.

2.2.5.3. Zülkarneyn'in Doğu'ya Seferi

Zülkarneyn, Batı seferinden sonra tekrar bir yol tutmuştur. Bu durum ayette "ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا / *Sonra Zülkarneyn başka bir yol tuttu"*[779] şeklinde yer almıştır. Taberî, daha önce ele aldığımız 85. ayette Zülkarneyn'in Doğu'ya yaptığı seferinde olduğu gibi İbn Abbas'tan gelen rivâyette, *"yol"* Katâde'den gelen rivâyette ise *"onun yeryüzünün konakları ve işaret yerlerini izlediği*" anlamında olduğunu zikretmiştir.[780]

Zülkarneyn, doğuya seferinde orada bir kavimle karşılaşmıştır. Bu kavimden Kur'ân'da şöyle haber verilmiştir: " حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا / *Nihayet güneşin doğduğu yere ulaşınca onu, öyle bir kavim üzerine bulduk ki kendilerini güneşten koruyacak bir şey vermemiştik."*[781] Taberî ve Râzî bu ayette Zülkarneyn'in güneşin battığı yere ulaşınca orada bir kavim bulduğunu, o yerde insanları koruyacak ne bir dağ, ne bir ağaç ne de bina yapmaya elverişli arazilerinin olmadığını ifade etmişlerdir. Bu sebeple onlar güneşten korunmak için güneş doğduğunda suya dalıyorlar, güneş batınca geçimlerini sağlamak için dışarı çıkıyorlardı şeklinde açıklamışlardır. Taberî, Katâde'den rivâyetle bu kişilerin zenciler olduğunu nakletmiştir. Râzî de onların elbiseleri olmadığı, hayvanlar gibi çıplak yaşadıklarını söylemiş ayrıca ekvatora yakın yerlerde yaşayan insanların çıplak ve zenciler olduğunu aktarmıştır.[782] Görüldüğü gibi Zülkarneyn'in doğuda karşılaştığı kavmin tasvirinde iki müfessirimiz de aynı doğrultuda rivâyetleri zikretmiş ve ortak olarak burada yaşayanların zenciler olduğunu belirtmişlerdir. Râzî, farklı olarak ekvatora yakın insanların böyle yaşam tarzı olduğunu söylemiştir.

---

[779] Kehf 18/89.
[780] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 276.
[781] Kehf 18/90.
[782] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 276-277; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 169.

Zülkarneyn, güneşin doğduğu yere ulaşınca yine aynı şekilde bir yol tuttu. Bu durum ayette şöyle yer almıştır: "كَذَٰلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا / *İşte bu şekilde idi. Gerçekten biz, onun yanında olan şeyleri bilgimizle kuşatmıştık."*[783] Taberî ayetteki "كَذَٰلِكَ" lafzı için güneşin doğduğu yere kadar aynı şekilde bir yol tuttu. Burada "كَذَٰلِكَ" lafzı "أَتْبَعَ" lafzının sılasıdır. Yani Zülkarneny'in güneşin battığı yere ulaşıncaya kadar bir yol tuttuğu gibi daha sonra aynı şekilde güneşin doğduğu yere kadar bir yol tutmuştur. Taberî, "وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا" ifadesi için Allah'ın güneşin doğduğu bilgiyi bildiğini yani Allah'a yaratılanların bilgisinden hiçbir şeyin gizli kalmadığını izah etmiştir. Ayette yer alan "خُبْرًا" lafzını Mücâhid "ilim" olarak rivâyet etmiştir.[784] Taberî, burada Zülkarneyn'in batıya olduğu gibi aynı şekilde doğu seferini de yaptığı ve bu bilginin Allah tarafından bilindiğini belirtmiştir.

Râzî'de *"كَذَٰلِكَ"* lafzı için Taberî'ye göre daha tafsilatlı bilgiler vermiştir. Râzî, *"كَذَٰلِكَ"* ifadesi için Zülkarneyn'in gittiği yollar ile hedefine ulaştığı Allah'ın onu hükümdar yaparken bu bilgileri bildiği; doğuda yaşayanlara batıda yaşanlara yapılan aynı muameleyi yapacağı; Hz. Peygamber'e Kur'ân'da anlatılanların aynı şekilde olduğu gibi haber verdiği; Zülkarneyn'in bu iki seferi ile cümlenin tamamlandığı ve Allah'ın bu bilgileri bildiği şeklinde izahlar yapmıştır.[785]

Yukarı görüldüğü gibi Zülkarneyn'in doğu ve batıya yaptığı seferlerini ele aldık. Bundan sonra Zülkarneyn'in iki dağ arasında Ye'cûc ve Me'cûc'e karşı sed yapması müfessirlerimizin görüşleri doğrultusunda işlenecektir.

2.2.5.4. Zülkarneyn'in Ye'cûc ve Me'cûc'e Karşı Sed Yapması

Zülkarneyn'in batı ve doğu seferinden sonra yine bir yol tuttuğu ayette şöyle ifade edilmektedir: " ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا / *Sonra yine bir yol tuttu. Nihayet iki dağ arasına ulaştığında onların ötesinde hemen hiçbir söz anlamayan bir kavim buldu. Dediler ki 'Ya Zülkarneyn! Bu memlekette Ye'cûc ve Me'cûc bozgunculuk yapmaktadır. Bizim ile onlar arasına bir sed yapman*

[783] Kehf 18/91.
[784] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 277.
[785] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 169-170.

için sana bir vergi verelim mi? "[786] Taberî, İbn Abbas'tan gelen bir rivâyette " بَيْن السَّدَّيْنِ" / *iki sed arasında"* ifadesinin "iki dağ arasındaki sed" anlamında olduğunu söylemiştir. Yani iki dağ arasındaki sed ile Zülkarneyn'in seddinin arkasındaki Ye'cûc ile Me'cûc'ün olduğu kastedilmiş, "بَيْن السَّدَّيْنِ" ifadesindeki iki dağın ise Azerbaycan (أذربيجان) ve Ermeniyye (أرمينية) olduğunu rivâyet etmiştir. [787]

Râzî, Zülkarneyn'in doğu ve batıya ulaştığında başka yollar aramış, böylece iki dağ arasına ulaşmış ve Allah'ın ona bunları yapacak ilim ve kudret verdiğini açıklamıştır.[788] Râzî de bu iki seddin yeri ile ilgili olarak kuzeyde Ermeniyye ve Azerbaycan arasında iki dağ veya bu yerin Türk topraklarının sona erdiği yerde olduğuna dair bilgileri zikretmiştir. Râzî, Taberî'nin *Tarih'*inden şöyle bir rivâyete yer vermiştir: Azerbaycan'ın fethinde orayı fetheden komutan, Hazar bölgesine birisini gönderdi. Oraya giden kişi; orada derin, güvenilir bir engelin ve ötesinde yüksek bir duvarın var olduğunu anlatmıştır.[789] İbn Hurdâzbih'in (ö. 300/912-13), *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eserinde naklettiğine göre Abbasi Halifesi Vâsık Billah (ö. 232/847) rüyasında bu seddi fethettiğini görmüş ve orayı müşahede için bazı adamlarını göndermiştir. Onlar, "Bâbu'l-Ebvab"dan çıkıp oraya ulaşmış ve yeri görmüşlerdir. Orada eritilmiş bakırlar ve birbirine kenetlenmiş demir kerpiçlerden yapılmış kilitli bir kapı olduğunu ve sur bulunduğunu söylemişlerdir. Birunî, o seddi 'yeryüzünün kuzeybatısının dörtte birindedir' diye açıklamıştır.[790] Râzî, bu rivâyetleri zikrettikten sonra 'işin hakikatini ancak Allah bilir' diyerek seddin tam yerinin belirlenmesinin güçlüğüne dikkat çekmiştir.[791]

Müfessirlerimiz, ayette sözü edilen iki dağ arasındaki seddin Azerbaycan veya Ermeniyye'de olduğunu söylemişlerdir. Râzî, farklı olarak Türk topraklarının sona erdiği yer olduğuna dair bir görüş daha zikretmiştir. Ayrıca Râzî, Taberî'nin *Tarih'*inden nakilde bulunmuş, Zülkarneyn'in seddinin fetihler sırasında görüldüğü ile ilgili çeşitli rivâyetler aktarmıştır. Râzî'nin Taberî'nin *Tarih'*inden naklettiği

[786] Kehf 18/ 92-94.
[787] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 278-279.
[788] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 170.
[789] Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, c. II, s. 1167-1168 .
[790] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 170-171.
[791] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 171.

rivâyete Taberî, *Tefsir*'inde yer vermemiştir. Ancak Râzî, rivâyetlerle birlikte bu seddin bulunduğu yerin bilgisine ulaşmanın güçlüğüne dikkat çekerek işin aslını Allah'a havale etmiştir.

Zülkarneyn, iki dağ arasına gelince orada *"*وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا / *Onların ötesinde, hemen hiçbir söz anlamayan bir kavim buldu."*[792] Taberî, Zülkarneyn'in iki sed arasına ulaştığında kendi dillerinden başka söz anlamayan bir kavim buldu, şeklinde izah etmiştir.[793] Râzî de ise iki sed arasına ulaştığında onların ötesinde sözden anlamaz bir insan topluluğu buldu[794] şeklinde belirtmiştir.

Müfessirlerimiz, ayette yer alan **"**يَفْقَهُونَ**"** lafzında, "يَفْقَهُونَ / yehkahûn" ve "يُفْقِهُونَ / yufkıhûn" şeklinde iki farklı kıraatini ele alıp anlama etkisine değinmişlerdir. Taberî, her iki kıraatin de doğru olduğunu ve kârî hangisini tercih ederse isabet etmiş olacağını söylemiştir. Allah'ın haber verdiği bu kavmin dilini onlardan başkalarının anlamaması câizdir. Aynı şekilde bu kavmin başkalarının sözünü anlamamaları da câizdir. Dolayısıyla her iki kıraatte doğrudur.[795] Râzî, "يُفْقِهُونَ" kıraatinin 'başkalarının sözünü anlamıyorlar' "يَفْقَهُونَ" ise onlar, kendi dillerinden başkasını bilmiyorlar anlamında olduğunu ifade etmiştir. Yani Zülkarneyn'in konuştuğu dili anlamıyorlar şeklinde anlaşılmaktadır.[796]

Râzî, "*Zülkarneyn, hemen hiçbir söz anlamayan bir kavim buldu"*[797] ayetindeki ifadeden sonra gelen ayette*"Dediler ki, 'Ey Zülkarneyn! Bu memlekette Ye'cûc ve Me'cûc bozgunculuk yapmaktadır'".* [798] Bu ifadeler söz anlamayan kavme aittir. Bu ifadeler doğrultusunda Râzî, Zülkarneyn'in bu kavmin sözlerini nasıl anladığı ile ilgili kısma dikkat çekmiş, bunların "لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ" ifadesinde "كَادَ" fiili ile ilgili olduğuna dair iki görüş ile ele almıştır. Birinci görüşe göre fiilin müspetinden menfi, menfi manasından ise müspet anlaşılacağı dolayısıyla bu ayetteki ifadeden hiçbir şey anlamadıkları değil de güçlük ve zorlukla

[792] Kehf 18/93.
[793] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 279.
[794] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 171.
[795] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 279.
[796] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 171.
[797] Kehf 18/93.
[798] Kehf 18/94.

anlayabildikleri sonucu çıkmaktadır. İkinci görüşe göre ise "كَادَ" fiili " mukârabe"[799] anlamındadır. Ayete göre ise "onlar bilemezler, anlamaya yaklaşmazlar" veya "onlar, sözü ancak işaret veya benzeri şeylerin yardımı ile güçlükle anlarlar" manasında olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Râzî, birinci görüşün doğruya daha uygun olduğunu vurgulamıştır.[800]

Sonuç olarak Zülkarneyn'in iki sed arasında hemen hiçbir söz anlamayan bir kavim bulması doğrultusunda müfessirlerimiz, "يَفْقَهُونَ" lafzı ile ayeti yorumlamışlardır. Taberî, kıraat farkını da gözeterek kavmin, kendi dillerinden başkasını anlamamaları veya bu kavmin dilini kendilerinden başkasının anlamamalarının mümkün olacağını belirtmiştir. Râzî de Taberî'nin yaptığı gibi kıraat farkı ve bu farkın anlama etkisine değinmiştir. Ancak Râzî, bu kavmin başka insanları anlamamaları veya onların dilini başkalarının anlamaması durumunda Zülkarneyn ile nasıl iletişim kurduklarına dair değerlendirmeler yapmıştır. Bu değerlendirmeler sonucunda doğruya yakın olan bu kavmin hiçbir şey anlamadıkları değil de güçlük ve zorlukla anladıklarına yönelik izah yapmıştır.

Zülkarneyn'in bulduğu kavim Zülkayneyn'e kendilerine Ye'cûc ve Me'cûc'ün bozgunculuk yaptıklarını söylemişlerdir. Bu durum ayette " قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ / *Ey Zülkarneyn! Ye'cûc ve Me'cûc yeryüzünde bozgunculuk çıkarıyorlar"*[801] şeklinde yer almıştır. Taberî, Allah'ın bu iki topluluğu tavsif ettiği "fesad" lafzının manası için Ye'cûc ve Me'cûc'ün insanları yediği bir başka görüşte ise Ye'cûc ve Me'cûc'ün yeryüzünde bozgunculuk yapacakları ancak o zaman bozgunculuk yapmadıkları [802] şeklinde rivâyetleri zikretmiştir.

Taberî, Ebû Hureyre'den gelen bir rivâyeti kısaca şöyle aktarır:

> "Rasulullah, şöyle buyurmuştur: Ye'cûc ve Me'cûc her gün seddi delmek için kazıp dururlar. Tam güneş ışığını görmeye yaklaştıklarında başlarındaki âmir 'haydi geri dönün, artık bunu yarın kazarsınız' der. Ancak Allah, kazdıkları yeri öncekinden daha sağlam bir şekilde yapar. Artık Allah, onları insanlar üzerine göndermeyi istediğinde yine seddi kazacaklar, güneşin ışığı görmeye başlayınca

[799] Râzî, *Tefsîri'l-Kebîr; Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 256; Mukârabe fiileri geniş bilgi için Bkz: Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dil Bilgisi Nahiv*, İfav Yayınları, 18. Baskı, İstanbul, 2015, s. 139.
[800] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 171.
[801] Kehf 18/94.
[802] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 279.

> âmirleri 'geri dönün inşaâllah yarın kazacaksınız' der. Ertesi gün seddi bıraktıkları gibi bulurlar. Orayı kazıp insanların üzerlerine yürüyecekler yeryüzünde fesad çıkaracaklar."[803]

Taberî, Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili bu rivâyetlerden başka Vehb b. Münebbih'ten uzun bir rivâyet daha zikretmiştir. Taberî'de Zülkarneyn kıssasına dair Vehb b. Münebbih'in rivâyetinin ele aldığı konular şöyle sıralanabilir: Zülkarneyn'in kimliği, Rumlu İskender olduğu, Zülkarneyn'in lakabı, güneşin battığı ülke ve orada karşılaşılan kavim, İskender'e zulümât ve nurun verilmesi, güneşin doğduğu yer ve orada karşılaşılan kavim, Ye'cûc ve Me'cûc olarak anılan kavimler, boyları, nitelikleri, seddin yapılışı vb. şeklindedir.[804]

Taberî, Ye'cûc ve Me'cûc'ün yeryüzünde fesat çıkarmalarına dair yukarıda da değindiğimiz gibi hem Vehb b. Münebbih'ten hem de Rasûlullah'a isnâd edilen rivâyetler zikretmiştir. Taberî, açıkladığı rivâyetler doğrultusunda Ye'cûc ve Me'cûc'ün yeryüzünde fesat çıkarmalarına dair Vehb b. Münebbih'in haberinde, insanların yeryüzünde Ye'cûc ve Me'cûc'ün fesadından korkmadıkları, onların şikayetleri kendi aralarındaki fesat veya başka bir sebepten olduğu şeklindedir. Rasûlullah'tan gelen rivâyette Ye'cûc ve Me'cûc'ün gelecekte fesat çıkaracakları yer almaktadır. Burada Zülkarneyn, sed yapmadan önce insanların kendi aralarında veya başka insanlarla meydana gelen fesat durumunun olabileceğini izah etmiştir. Netice olarak Taberî, 'doğru olan bizim açıkladığımız gibidir' demiş yani Ye'cûc ve Me'cûc'ün gelecekte fesat çıkaracaklarını belirtmiştir.[805]

Râzî de Ye'cûc ve Me'cûc'ün yeryüzünde fesat çıkarmaları ile ilgili olarak onların insanları öldürdüğü, insan eti yedikleri, bahar zamanı çıkıp insanların yeşilliklerini bitirdikleri rivâyetlerini zikretmiştir. Râzî, "fesat" kelimesi için bütün manaların ihtimal dâhilinde olduğunu, ancak en doğrusunu Allah'ın bileceğini söylemiştir.[806]

---

[803] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 283; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10631, c. 16, s. 369.
[804] Geniş bilgi için Bkz. Vehb b. Münebbih'in uzun rivâyeti; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 280-283.
[805] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 284.
[806] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 172.

Râzî, Ye'cûc ve Me'cûc'ün hangi kavimden olduğu hakkında bunların Türklerden olduğu veya Yecûc'ün Türklerden Me'cûc'ün Ceyl ve Deylem kabilelerinden olduklarını zikretmiştir.[807] Ayrıca Râzî, Taberî'de bulunan Vehb b. Münebbih'in rivâyetlerine benzer ifadeler zikretmiştir. Ye'cûc ve Me'cûc'ün bedenleri küçük boyları bir karış kadar kısa insanlar olarak tavsif edilmiştir. Başka rivâyetlerde ise uzun boylu, iri cüsseli; kuşların pençeleri gibi pençelerinin ve yırtıcı hayvanların azı dişleri gibi dişlerinin olduğu [808] şeklinde isrâiliyyât rivâyetlerini aktardığı görülmüştür.

Yecûc ve Mecûc'ün Türklerden olduğuna dair rivâyetlere bakıldığı zaman güvenilir kaynaklarda bir bağlantı kurulmamıştır. Bu yaklaşım Ehl-i Kitap veya Türklere düşman topluluklar tarafından ortaya atılmıştır.[809] Nitekim Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili ayetlerde fesadın sıfatından bahsedilmiş olup onların yaşadıkları zaman, mekân, cinsiyet ve hangi milletten olduklarına dair bir bilgi yer almamaktadır. Dolayısıyla onların Türklerden olduğunu söylemek mesnedsiz bilgi olarak görülmüştür.[810]

Yukarıda da ele aldığımız gibi Ye'cûc ve Me'cûc'ün vasıfları ve bozgunculuk çıkarmaları ile ilgili iki müfessirimiz de çeşitli rivâyetler zikretmişlerdir. Bu rivâyetlerin çoğu Vehb b. Münebbih gibi isrâiliyyât rivâyet eden râvîlerden zikredilmiştir. Taberî, rivâyetler doğrultusunda Ye'cûc ve Me'cûc'ün yeryüzünde gelecekte fesat çıkaracak olmalarını doğru kabul etmiştir. Râzî'de isrâiliyyât kaynaklı rivâyetlere kısaca değinmiş ve Yec'ûc ve Me'cûc'ün yeryüzünde fesat çıkaracakları konusunda fesadın tüm ihtimalleri barındırdığını söylemiş ve en doğru bilgiyi Allah'a havale etmiştir.

Genel bir ifadeyle Zülkarneyn'in iki dağ arasında karşılaştığı kavim, Zülkarneyn'e kendileri ile bozgunculuk çıkaran Ye'cûc ve Me'cûc arasında sed yapma teklifinde bulunmuşlardır. Bu durum ayette " فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا

[807] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 171.
[808] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 171-172.
[809] İlyas Çelebi, "Ye'cûc ve Me'cûc", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 43, İstanbul, 2013.
[810] İsmail Cerrahoğlu, "Ye'cüc- Me'cüc ve Türkler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, Cilt: XX, 1975, s. 120.

وَبَيْنَهُمْ سَدًّا / *Bizimle onlar arasına bir sed yapman için sana vergi verelim mi?"*[811] şeklinde yer almıştır. Taberî, ayetteki *"*خَرْجًا / harcen*"* lafzı için "ücret" anlamında rivâyetler zikretmiştir. Burada yaşayan kavim, Ye'cûc ile Me'cûc ve kendi aralarına engel olacak ve onların çıkmalarına mani olacak sed yapması için Zülkarneyn'e sed yapma teklifinde bulunmuşlardır.[812]

Her iki müfessirimiz ayetteki "خَرْجًا" lafzında kıraat farkına değinmişlerdir. Genel olarak ihtilaf kelimenin isim mi yoksa mastar mı olduğu hususundadır.[813] " خَرْجًا / harcen" ve "خَرَاجًا / harâcen*"* şeklinde iki farklı kıraati bulunmaktadır. Taberî, "خَرْجًا" mastar gibi "baş vergisi" anlamındadır. "خَرَاجًا " ise elif ile isim gibi manası "bizim ile o kavim arasına bir bina yapman için sana ücret verelim" demektir. Taberî'ye göre iki kıraatten doğru olanın elif ile okunan "خَرَاجًا " şeklindeki kıraattir. Çünkü burada bahsedilen kavim Zülkarneyn'e mallarından vermeyi ve sed yapmak için yardım etmeyi teklif etmişlerdir. 95. ayette "فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا / *Siz, bana kuvvetinizle destek olun sizinle onlar arasına aşılmaz bir engel yapayım"*[814] açıklandığı üzere onlar baş vergisi vermeyi teklif etmediler[815] şeklinde belirtmiştir.

Râzî de "خَرْجًا" ve "خَرَاجًا" kelimelerinin aynı anlama geldiği, başka bir rivâyette ise farklı anlama geldiğinin söylendiğini zikretmiştir. Farklı anlam üzerinde ihtilaf, elifsiz olarak "خَرْجًا" şeklinde "ücret" anlamında olduğu söylenmiştir. Çünkü insanlar bir miktar ücret çıkarmış, başkaları da başka şeyler çıkarmışlardır. "خَرَاجًا" kelimesinin ise her sene sultanın topladığı vergi[816] olduğunu zikretmiştir.

İki kıraat farkında Taberî'nin açıklamaları ve tercihi izaha açıktır. Taberî'nin kıraatte tercih ettiği "خَرَاجًا" için "ücret" anlamı verirken Râzî'deki rivâyetlerde "her sene sultanın topladığı vergi" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Burada Taberî, tercihini belirtmiş, kavmin Zülkarneyn'e ücret teklif ettiklerini ancak bunun baş vergisi olmadığını vurgulamıştır. Râzî ise kıraatlerin manasına işaret etmiş ancak bir tercihte bulunmamıştır.

---

[811] Kehf 18/ 94.
[812] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 284.
[813] İbrahim Ünlü, *Kehf Sûresinin Kıraatler Yönünden İncelenmesi,* s. 73.
[814] Kehf 18/95.
[815] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* c. VIII, s. 284.
[816] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 172.

Ye'cûc ve Me'cûc ile orada yaşayan insanlar arasına yapılacak sed için insanlar Zülkarneyn'e ücret teklif etmişlerdir. Bunun üzerine Zülkarneyn, " قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا / *Dedi ki: 'Rabbimin beni içinde bulundurduğu nimet ve kudret daha hayırlıdır. Siz, bana kuvvetinizle destek olun. Sizinle onlar (Ye'cûc ve Me'cûc) arasında aşılmaz bir engel yapayım'*"[817] demiştir. Taberî, Zülkarneyn'in bu kavim ile Ye'cûc ve Me'cûc arasına yapacağı sed ile ilgili "رَدْمًا / radm" hakkında açıklamalar yapmıştır. "Radm" lafzının engel duvar, sedde göre ulaşılması daha zor ve güçlü olduğunu söylemiştir. " ثَوْبٌ مُرَدَّمٌ / üst üste yamalı elbise" kullanımı da bu köktendir. İbn Abbas'tan gelen bir rivâyette *"radm, engellerin en şiddetlisidir"* şeklinde yer almıştır. Katâde'den gelen bir rivâyette ise *" Bir gün, Rasûlullah'a bir adam geldi. 'Ey Allah'ın Resûlü! Ye'cûc ve Me'cûc'ün seddini gördüm. Rasûlullah, 'onu nasıl gördün?' diye sormuş, bunun üzerine adam; 'mürekkepli bir elbise gibidir. Bir yolu siyah, bir yolu da kırmızıdır'. Bunun üzerine Rasûlullah; 'sen, onu görmüşsün'* buyurmuştur."[818]

Râzî, bu ayetin tefsirini Zülkarneyn'in "Rabbimin bana verdiği çok mal ve geniş zenginlik, sizin bana teklif ettiğiniz ücretten daha hayırlıdır" demek istemiştir. Bu durum; Hz. Süleyman'ın " فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ / *Süleyman'ın huzuruna gelince, Hz. Süleyman siz, beni mal ile desteklemek mi istiyorsunuz? Allah'ın bana verdiği sizin verdiğinizden daha hayırlıdır'*"[819] dediği gibidir. Râzî de "رَدْمًا" lafzı için şu şekilde açıklamalarda bulunmuştur. "Radm" lafzı sed, duvar anlamında sed lafzından daha çok kullanılır. *"*رَدَمْتُ البَابَ / kapıyı kapattım,*"* " رَدَمْتُ الثَّوْب / elbisemi yamadım, onardım.*"* "ثَوْبٌ مَرْدُومٌ / üzerine yamalar vurulmuş" tabiri de bu manadadır.[820]

Görüldüğü gibi müfessirlerimiz ayeti hem rivâyet hem de Arap dilindeki kullanımına göre aynı doğrultuda izah etmişlerdir. Taberî, İbn Abbas'tan "radm" lafzının sedde göre daha güçlü olduğunu zikretmiştir. Rasûlullah'tan da bir rivâyet ile seddi gören kişiyi Rasulullah'ın tasdik ettiğini zikretmiştir. Râzî'de Hz. Süleyman'ın kıssasından ayet ile örneğini sunmuştur.

---

[817] Kehf 18/ 95.
[818] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 285.
[819] Neml 27/36.
[820] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* c. XXI, s. 172.

Zülkarneyn, seddi yapmaya başlayınca orada bulunan kavme şöyle demiştir: "آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا" / *Bana, demir kütlelerini getirin. 'Nihayet iki dağın iki yanı aynı seviyeye getirince ateşi körükleyin' dedi. Artık onu, kor haline getirdiği zaman 'getirin üzerine bir miktar erimiş demir dökeyim' dedi."*[821] Taberî, Zülkarneyn'in kavim ile Ye'cûc ve Me'cûc arasına sed yapmaya başlayınca kendisine demir parçaları getirmesini istemiştir. Taberî ve Râzî, ayette yer alan " زُبَرَ الْحَدِيدِ" ile ilgili "demir kütleleri, demir parçaları" anlamında rivâyetleri nakletmişlerdir. Ayrıca Râzî, dil âlimi Halil b. Ahmed'ten bu ifadenin "الزُّبْرَةُ مِنَ الحَدِيد / büyük demir parçaları" anlamında olduğunu aktarmıştır.[822]

Ayetteki "حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ" ifadesini Taberî; Zülkarneyn, iki dağın arasına düzleninceye kadar demir kütleleri koydu. İki dağın arasını düzledi, eşitledi anlamında olduğunu izah etmiştir. " الصَّدَفَان" lafzının "iki dağın yanı, iki dağın başı" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. İki dağın ise daha önce geçen Azerbaycan ve Ermeniyye'de olduğunu tekrarlamıştır.[823]

Râzî, "حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ / *Onun iki yanı tam denkleştiği vakit*" [824] ayetin bu cümlesinde hazf bulunduğunu söylemiştir. Yani o kavim, Zülkarneyn'e demir kütlelerini getirdiler. Zülkarneyn, demir kütlelerini üst üste koydu. İki dağın arasında aşağısından yukarısına kadar bir sed oluşmuş oldu. Sonra Zülkarneyn, bu demir kütlelerine körükler yerleştirdi. Bu demirler ısıtılıp ateş haline gelince üzerlerine erimiş bakırlar döktü. Bu şekilde onlar birbirine kenetlenmiş, yalçın bir dağ haline gelmiştir. Râzî bu durumu mûcize olarak değerlendirmiştir. Çünkü böyle demir kütleleri, ateş gibi olunca hiçbir canlı yanına yaklaşamaz. Ancak bu körükleme işi demir kütlelerine yaklaşmakla mümkün olabilir. Allah, mûcizesi ile burada sanki demir kütlelerinin sıcaklığını insanlardan uzaklaştırmıştır[825] şeklinde açıklamıştır. Böylece Râzî, Zülkarneyn'in sed yapmasının mûcize ile gerçekleştiğine işaret etmiştir.

---

[821] Kehf 18/96.
[822] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 285-286; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 172.
[823] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 286.
[824] Kehf 18/96.
[825] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 172-173.

Taberî, ayetteki " قَالَ انْفُخُوا / körükleyin dedi" ifadesini 'demir kütleleri üzerine ateşi körükleyin' şeklinde açıklamıştır. "حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا" burada hazf olduğunu söylemiştir. Yani 'ateşten demirle iki dağın arasını düzleyene kadar körükleyin' demek olduğunu belirtmiştir. "أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا" ifadesi de 'onun üzerine bakır dökeyim' anlamındadır. Taberî, "قِطْرًا" lafzı için "bakır" olduğuna dair rivâyetleri zikretmiştir.[826] Râzî, "قِطْرًا" lafzı için "bakır eriyiği" anlamı vermiştir. Çünkü o, sıvı olup akar. [827] Görüldüğü üzere Taberî, "قِطْرًا" lafzı için bakır olarak rivâyetleri zikretmiştir. Râzî ise bakır eriyiği olarak kelimeyi tavsîf etmiştir.

Zülkarneyn'in iki dağı düzleştirene kadar demirle körüklediği, üzerlerine erimiş demir ve bakır döktüğü ifadeleri yer almıştır. Taberî, ayeti 'iki dağın arasını düzleyene kadar körükleyin' kısmında hazf olduğunu söylemiş yani 'ateşten iki dağın arasını düzleyene kadar körükleyin' anlamında olduğunu belirtmiştir. Râzî de 'iki dağın arasını düzleştirene kadar' kısmında hazf olduğunu ifade ederek Zülkarneyn'in demir kütleleri ile doldurmuş olduğunu söylemiştir. Ayrıca ayetin tefsirinde Râzî, Taberî'den farklı olarak demir kütleleri körüklendiği zaman hiçbir canlının yanına yaklaşamayacağını belirtmiş bu durumun Allah'ın mûcizesi ile gerçekleşmiş olduğuna dikkat çekmiştir.

Râzî, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşaf* eserinden; bu iki sed arasında yüz fersah mesafe olduğu rivâyetini aktarmıştır.[828] Taberî'de bu bilgi Vehb b. Münebbih'in rivâyetinde yer almaktadır.[829]

Zülkarneyn, iki dağ arasında karşılaştığı kavmin teklifi üzerine seddi yapmıştır. Zülkarneyn'in yaptığı sed için ayette şu ifadeler bulunmaktadır. " فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا / *Ne onu aşabildiler ne de onu delebildiler"*[830] Taberî, Zülkarneyn'in insanlar ve Ye'cûc ile Me'cûc arasına engel olarak yaptığı seddi, 'Ye'cûc ve Me'cûc'ün aşamaya ve delmeye güçlerinin yetmediğini açıklamıştır. [831]

[826] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 287.
[827] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s.173; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 260.
[828] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 173.
[829] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 282.
[830] Kehf 18/97.
[831] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 287-288.

Katâde, *"Rabbimin va'di gelinde onu dümdüz eder"* ayetteki iki dağı yani iki dağın arasını bilmediğini rivâyet etmiştir.[832]

Râzî, 'Ye'cûc ve Me'cûc'ün seddin üstüne çıkmaya ve onu aşmaya kâdir olmadılar, yani çok yüksek olduğu ve birbirine iyice kenetlendiği için ne onun üzerine çıkabildiler ne de çok katı ve sert olduğu için onu delebildiler' demek olduğunu açıklamıştır.[833]

Zülkarneyn kıssasının son kısmında: " قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا / *Bu, Rabbimden bir rahmettir. Fakat Rabbimin va'di gelince, bunu yerle bir eder. Rabbimin va'di haktır"*[834] buyurmaktadır. Taberî, ayeti şöyle izah etmiştir: Zülkarneyn, Ye'cûc ve Me'cûc'ün insanlar arasına yapılan bu seddi aşamadıklarını ve delemediklerini gördü. Bunun üzerine Zülkarneyn, "Bu kavmin seddi aşamamaları insanlar için Rabbimden bir rahmettir. Rabbim, bana onların bu seddi bozmalarını ve tahribatlarını durdurmak için yardım etti" demiştir. " فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ / *Rabbimin va'di gelince o seddi dümdüz eder"* yani o seddin arkasından bu ümmet (Ye'cûc ve Me'cûc) zuhûr edip çıkacaktır. Bu durum Meryem oğlu İsâ'nın Deccâl'i öldürdükten sonra geleceği söylenmiştir.[835]

Taberî, Abdullah b. Mesûd'tan gelen bir rivâyette Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu zikretmiştir, rivâyet özetle şöyledir:

> "Hz. Peygamber, İsrâ gecesinde, Hz. İbrahîm, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ ile karşılaştı. Kıyametin ne zaman kopacağına aralarında tartışıyorlardı. Hz. İbrahîm ve Hz. Mûsâ, kıyametin ne zaman kopacağı hakkında bilgilerinin olmadığını söylediler. Hz. İsâ ise 'kıyametin ne zaman kopacağını Allah'tan başka kimse bilemez. Ancak bana kıyametin kopmasına yakın gerçekleşecek olaylar hakkında bilgi verildi' dedi. Daha sonra 'Rabbimin va'di gelince mutlaka Deccâl çıkacaktır. Deccâl, beni gördüğü zaman Allah onu helâk edecek. İnsanlar da beldelerine ve vatanlarına dönecekler. İşte o zaman, Ye'cûc ve Me'cûc her bir tepeden çıkacaklar. Bozgunculuk yapacaklar. Onların helâki için Allah'a dua edeceğim. Sonra Allah, onları helâk edecek'." [836]

[832] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 289.
[833] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 173.
[834] Kehf 18/98.
[835] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 288-289.
[836] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 289.

Abdullah b. Mesûd'un rivâyetine delil olarak Allah'ın kitabında, " حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ / *Ye'cûc ve Me'cûc'ün sedleri açılıp onlar her bir tepeden akın etmeye başlayınca*, وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا / *Gerçekten va'd edilen kıyamet yaklaşınca bir de bakarsın kâfirlerin gözleri yuvalarından fırlamış*"[837] anlatımı yer almaktadır. Ayetin sonunda Taberî, Rabbimin yarattıklarına va'di haktır. Bu kavmin bozgunculuk yapmak için insanların arasına çıkması ve başka şeyler haktır. Çünkü Allah, va'dinden dönmez. Kâinatta Allah'ın va'dinden başka bir şey meydana gelmez,[838] şeklinde beyânda bulunmuştur.

Râzî, "قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي / *Bu Rabbimden bir rahmettir"* ifadesinde "هَذَا" zamiri o sedde, işaret etmektedir. Yani "bu sed, Allah'tan bir nimet ve kullarına bir rahmettir" veya bu zamirle "o iki dağın yakasını bir araya getirip dümdüz yapma imkânı ve kudreti Allah'tan bir rahmettir" demektir. "فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي" Rabbimin va'di gelince yani kıyametin gelmesi yaklaşınca Allah, o seddi dümdüz yapar yerle bir eder. Arapça'da yüksek iken dümdüz olan her şey hakkında " إِنْدَكَّ / dümdüz oldu*"* fiili kullanılmaktadır. Bu fiil dümdüz arazi ve toprak anlamında med ile "دَكَّاءَ" şeklinde kullanılmıştır.[839] Taberî'de *"*دَكَّاءَ*"* lafzının 'yeri düzlemek' anlamında olduğunu söylemiş ve *"*ناقة دكّاء*"* ifadesinin devenin hörgücü olmayıp dümdüz olduğunda bu şekilde kullanıldığını ifade etmiştir.

Taberî'nin Ye'cûc ve Me'cûc'ün tekrar yeryüzüne çıkması ve bozgunculuk yapması ile ilgili verdiği İbn Mesûd'un rivâyetine karşılık Râzî, bu ayetlerin tefsirinde Ye'cûc ve Me'cûc'e dair açıklamalarda bulunmamıştır. Râzî, Zülkarneyn kıssasının bitiminde Kehf Sûresi 99. ayette Ye'cûc ve Mecûc'le ilgili bazı rivâyetler zikretmiştir. "وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا / *O gün, biz onları, birbiri içinde dalgalanır halde bırakmışızdır*."[840] Râzî, ayetteki "onları" zamirinin Ye'cûc ve Me'cûc'e râcî olduğunu söylemiştir. Ye'cûc ve Me'cûc buradan çıkarken birbirlerine girerek dalgalanarak çıkarlar. Sedden çıktıklarında dalga dalga sürüler halinde ülkelere yayılacaklar, denize ulaşıp bütün suyunu içecekler ve bütün canlıları, insanları ve ağaçları yiyeceklerdir. Ama Mekke, Medine ve Beytü'l-

[837] Enbiyâ 21/96-97.
[838] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VIII, s. 289.
[839] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 173; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 260.
[840] Kehf 18/99.

Makdis'e gelemeyeceklerdir. Allah, onların üzerine bazı canlılar gönderecek bu canlılar, onların kulaklarının içine girerek onların ölmesine sebep olacaklardır.[841] Râzî, Zülkarneyn kıssasının bu ayet ile sona erdiğini söylemiştir.

Görüldüğü gibi "Rabbimin va'di gelince, seddi yerle bir eder" ifadesi için Taberî, bu olayın Hz. İsa'nın Deccâl'i öldürdükten sonra vukû bulacağını ve sed yerle bir olduğunda Ye'cûc ve Me'cûc'ün bozgunculuk yapmak için çıkacağını haber vermiştir. Ayrıca Abdullah b. Mesûd'dan rivâyetle desteklemiş ve bunu Enbiyâ Sûresi 96-97. ayetler ile de istidlâl etmiştir. Râzî'de aynı şekilde Ye'cûc ve Me'cûc'ün bozgunculuk için çıkacağını Kehf Sûresi 99. ayetle açıklamıştır.

2.2.5.5. Değerlendirme

Zülkarneyn ve seddi Kehf Sûresi'de yer alan son kıssadır. Kıssalar, genel mahiyeti itibariyle yer, zaman ve şahısların kim olduklarına dair tafsîlatlı malumata yer vermemiştir. Ancak her iki müfessirimiz de Zülkarneyn'in isimlendirilmesi, kim olduğu, batıya, doğuya ve iki dağ arasına yaptığı seferlerin nereler olduğu, karşılaşılan kavimlerin mahiyetleri, seddin yapılışı, Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili pek çok rivâyet ve bilgi aktarmışlardır.

Zülkarneyn kıssasının sebeb-i nüzûlü, Hz. Peygamber'e sorulan son soru Zülkarneyn hakkındaki sorudur. Bu sorulara hitaben Allah, ayette *"Sana Zülkarneyn'i soruyorlar"*[842] şeklinde kıssayı haber vermeye başlamıştır. Kıssanın sebeb-i nüzûlü her iki müfessirimiz de yer almakla birlikte Taberî'de Ukbe b. Âmir'in bir rivâyeti daha yer almaktadır. Ancak bu rivâyetin merfû kavle dayanmadığı görülmüştür.

Zülkarneyn'in ismi ile ilgili Taberî ve Râzî'deki rivâyetlerin çoğunun isrâiliyyât kaynaklı olduğu söylenebilir. Taberî, Zülkarneyn'in ismi ile ilgili rivâyetleri zikretmiş ancak bir değerlendirmeye tâbi tutmamıştır. Râzî, Zülkarneyn'in ismi ile ilgili pek çok malumat vermiş ancak bunlar içerisinde kuvvetli ihtimal doğru kabul edilecek olan Hz. Peygamber'den Zülkarneyn'in dünyanın doğusunu ve

[841] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXI, s. 173-174.
[842] Kehf 18/83.

batısını dolaştığı için bu ismin verildiği şeklindeki rivâyet yer almıştır. Bu rivâyet merfû kavle dayanır ve ayetlerin ihtivasına da uygundur.

Zülkarneyn'in nebî, melek, salih kul ve hükümdar olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır. Her iki tefsirde de Hz. Ömer'den rivâyetle Zülkarneyn'in melek olduğu, Hz. Ali'den rivâyetle Zülkarneyn'in salih kul olduğu bilgisi yer almaktadır. Taberî bu iki rivâyete ilaveten onun Mısırlı bir adam ve Yunanlı İskender olduğunu rivâyetini vermiştir. Hz. Peygamber'den gelen "Zülkarneyn'in dünyayı dolaşan bir hükümdardı" rivâyetini doğru kabul etmiş buna muhalif görüşlerin bâtıl olduğunu belirtmiştir. Taberi, *Tarih'*inde Zülkarneyn'in büyük orduların komutanı olduğunu zikretmiştir. Taberî, ele aldığımız kıssalara nazaran Zülkarneyn kıssasını *Tarih'*inde derli toplu bir şekilde aktarmamıştır. Diğer kıssalarda *Tefsir* ve *Tarih'*inde örtüşen pek çok rivâyet bulunmaktadır. Ancak Zülkarneyn ile ilgili *Tefsir'*inde yer alan Vehb b. Münebbih gibi râvilerin rivâyetleri *Tarih'*inde yer almamıştır. *Tarih'*inde İskender başlığı altında ele aldığı konuda ise Zülkarneyn'e vurgu yapılmamıştır.

Râzî de Zülkarneyn'in kim olduğunda dair Taberî'den farklı olarak "Himyer Kralı" ve "Filip'in oğlu Yunanlı İskender" rivâyetlerini zikretmiştir. Râzî, Zülkarneyn'in Yunanlı İskender olduğu görüşünü kuvvetli görmüştür. Bu görüşü; İskender'in mülkü doğu, batı ve kuzeyin en uzak noktasına ulaşmış, bu bilgide insanlara ulaştığından şüphe olmadığını savunmuştur. Ancak Râzî, dirâyet yöntemine göre bu görüşü ne kadar kuvvetli görse de İskender'in filozof Aristo'nun itikâdı üzerine olduğu için bu delilin Kur'ân'ın muhtevasına uymayacağını belirtmiştir. Râzî, Zülkarneyn'in kim olduğunun kesin istidlâl olmadan bilinemeyeceğine dikkat çekmiş ve bunu ancak Allah'ın bileceğini vurgulamıştır.

Taberî, Zülkarneyn'in nebî olduğuna dair bir izahta bulunmamıştır. Râzî ise ayetlerde Zülkarneyn'e "sebep", "imkân" verilmesini peygamberlik olarak istidlâl etmiştir. Ayrıca kavmin durumu ile ilgili Zülkarneyn'in batıda bulduğu kavmi azap veya iyilik üzere muhayyer bırakması konusunda ve bu emri Allah'tan vasıtasız olarak aldığını istidlâl ederek; Zülkarneyn'in peygamber olduğunu söylemiştir. Râzî, dayanak olarak da bu ayetlerin umûmî manasının husûsî bir durum olmadıkça tahsîs edilemeyeceğine dair usûl kuralını kullanmıştır.

Zülkarneyn'in batıya seferinde güneşin batışı ile ilgili olarak her iki müfessirimiz de kıraat farkını da vererek güneşin hem kara balçıkta hem de sıcak bir gözede batmasının mümkün olacağını söylemişlerdir. Râzî, zamanın bilim anlayışına göre güneşin batışı ile ilgili istikra yöntemine dair izahlar yapmıştır. Buna göre güneş, bir yerde batıyorsa da başka coğrafyalarda mevcuttur. Yani bir gözede batıp kaybolması mümkün değildir. Bu sadece gören kişinin bulunduğu yere göre müşahedesine işaret etmektedir. Sonuç olarak güneşin batışı, dünyanın hareketleri ve kişinin güneşe konumu ile ilgilidir.

Zülkarneyn'in doğu seferinde karşılaştığı kavim için her iki müfessirimiz de kavmin bulunduğu bölgede onları güneşten koruyacak ağaç, bina vb. şeylerin olmadığını geçimlerini kazanmak için gece çalıştıklarını rivâyetlerle ele almışlardır. Taberî ve Râzî bu kavmin zenciler olduğunu rivâyet etmişler ayrıca Râzî de ilave ekvatora yakın yaşayan insanların tarzı olduğunu aktarmıştır.

Zülkarneyn'in iki dağ arasında karşılaştığı kavim, ona sed yapma teklifinde bulunmuştur. Ayetteki *haraç* lafzı için her iki müfessirimiz de kıraat farkına değinerek "ücret" veya "vergi" şeklinde ihtimalleri ele almışlardır. Taberî'nin Zülkarneyn'e kavmin ücret teklif ettiğini, bunun baş vergisi olmadığını söylemiş ve bu görüşü tercih etmiştir. İki dağ arasını müfessirlerimiz, Azerbaycan ve Ermeniyye olduğunu rivâyet etmişlerdir. Ayrıca Râzî, Türk topraklarının sona erdiği yer olduğunu söylemiştir. Râzî, Zülkarneyn'in seddini daha sonraki devirlerde fetihler sonucunda görüldüğü ile ilgili Taberî'nin *Tarih'*inden de rivâyette bulunmuştur. Râzî, rivâyetleri aktardıktan sonra seddin konumunu ancak Allah'ın bileceğini belirtmiştir. Râzî'nin Taberî'nin *Tarih'*inden naklettiği rivâyet, Taberî'nin *Tefsir'*inde yer almamaktadır.

Taberî'de Zülkarneyn kıssası için Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili isrâiliyyât kaynaklı Vehb b. Münebbih'e dayanan tafsilatlı bir rivâyet yer almaktadır. Ancak Taberî bu rivâyetlerde Hz. Peygmber'e dayanarak Ye'cûc ve Me'cûc'ün fesatlarının henüz yaşanmadığını söylemiştir. Oradaki kavmin "fesat çıkarıyorlar" ifadesinin kendi aralarında veya başka bir sebepten olacağını, Ye'cûc ve Me'cûc yeryüzünde gelecekte fesat çıkaracaklarını belirtmiştir.

Râzî, Ye'cûc ve Me'cûc'ün Türklerden veya Ye'cûc'ün Türklerden Me'cüc'ün ise Ceyl ve Deylem kabilelerinden olduğunu rivâyet etmiştir. Ye'cûc ve Me'cûc'ün bozgunculuk çıkarmaları ile ilgili olarak her iki müfessirimiz de "insanları yiyorlar" şeklinde rivâyetlere yer vermişlerdir. Taberî, Râzî'den farklı olarak "Rabbimin va'di gelince" ifadesinde Ye'cûc ve Me'cüc'ûn o seddi aşacakları ve Meryem oğlu İsâ, Deccâl'ı öldürdüğü zaman zuhûr edeceklerini söylemiştir. Râzî'de Kehf Sûresi 99. ayetinde Ye'cûc ve Me'cûc'ün kıyamet zamanı dalgalar şeklinde çıkacağı ve bozgunculuk yapacakları şeklinde açıklamalara ve rivâyetlere yer vermiştir.

Zülkarneyn kıssasını, Kehf Sûresi'nde ele aldığımız diğer kıssalar ile kıyas edecek olursak müfessirlerimiz tarafından ayetlerin tefsirinde kelâmî izahlara yer verilmemiştir. Kıraat değerlendirmeleri, dilbilimsel izahlar yanında Râzî'nin bilimsel açıklamaları dikkat çekmektedir. İsrâiliyyat rivâyetleri bulunmakla birlikte Taberî, Hz. Peygamber'e isnâd edilen rivâyetleri doğru kabul etmiş isrâiliyyat rivâyetlerini aktarmada araştırmacılar için köprü vazifesi görmüştür.

Netice olarak Taberî ve Râzî, kendi yöntemlerine göre Zülkarneyn kıssasını ele almışlardır. Her iki tefsirde de Zülkarneyn'in ismi, şahsi kişiliği hakkında doğu ve batı seferleri, iki dağ arasındaki kavimler, seddin yapılışı ve mahiyeti, Ye'cûc ve Me'cûc'le ilgili rivâyetlere yer verilmiştir. Ancak rivâyetlerin ekserisinin isrâiliyyât kaynaklı olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Kur'ân'ı Kerîm, insanlara *itikad*, *ibadet*, *ahlak* ve *muamelat*a dair bilgilerin yanında onlara örnek olacak kıssalar ile hitap etmektedir. Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de insanlara ibret ve öğüt alıp ders çıkarmaları için geçmiş peygamberlerin ve milletlerin başına gelen olaylar ile kıssaları farklı varyantlarla tekrar etmiştir. Böylece yaşanan olayların insanların zihinlerine kazınması için vurgu yapmıştır.

Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (sas) nüzûlünden günümüze kadar bir anlama ve yorumlama süreci başlamıştır. Bu görev nüzûlün ilk muhatabı Hz. Peygamber ile başlamış *Sahâbe* (ra), *Tabiûn* ve sonraki devirlerde *selef âlimleri* ile hızla ilerleme

göstermiştir. Bu süreçte Kur'ân'ın muradını anlama gayreti vesilesiyle tefsir ilmi teşekkül etmiştir.

Tefsir ilminin teşekkülü ile tedvîn dönemi sonrasında rivâyet tefsirinin en önemlilerinden temsilcilerinde biri kabul edilen Taberî, döneminin ilmî kayıtlarını tedvîn etmek sûretiyle sonraki nesiller için çok önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Taberî, rivâyet tefsiri kapsamında tefsire uygun rivâyetleri senedleri ile tefsirine almış, ancak bu arada isrâiliyyât rivâyetlerini de nakletmiştir. Taberî, tefsirini rivâyet tefsiri tasnifine uygun olarak salt bir rivâyet tefsiri olarak değil aksine dirâyet tefsirinin özelliklerini barındıran pek çok yöntemi kullanarak kaleme almış, aklî izahları ile yer yer hangi görüşü destekleğine dair tercihlerini bilgimize sunmuştur.

Aklî tefsirin en önemli kaynakları arasında kabul edilen Râzî; kendi döneminin ilmî, aklî, felsefî, kelâmî ve mezhebî pek çok meseleye ışık tutarak sonraki müfessirler için önemli ve kapsamlı bir kaynak olmuştur. Râzî, ayetleri ele alırken kelâmda otorite olduğunu çok açık şekilde belli etmiştir. Kelâmın yanında Şafî mezhebine göre fıkhî görüşleri, dilbilimsel izahlar; felsefî gelişmeleri ve bilimsel açıklamaları ile döneminin şartları itibariyle takdire şayan görülmektedir.

Râzî, ayetlerin tefsirinde çeşitli kesimlerden gelen itirazlara cevaplar vermiş reddiyeler yapmıştır. Ancak zaman zaman isrâiliyyat rivâyetlerine yer vermekten âzâde kalamamıştır. Râzî rivayetlerin senedlerine dair çok az bilgi vermiş ve toplu şekilde aktarmış, gerektiğinde bu rivâyetler hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Her iki müfessirimiz de ayetlerin izahında dilbilimsel yöntem çerçevesinde sarf ve nahiv tahlilleri, Arap şiiri ile istişhad, Arapların kullanımı da dair çeşitli örneklerle kelimelerin anlaşılmasına katkı sağlamışlardır.

Tefsirin doğuşu ve ilk dönemlerinde rivâyet ve dirâyet tefsir ayrımı olmamakla birlikte, ilerleyen çağlarda ihtiyaçlar doğrultusunda aklî, felsefî, kelâmî, fıkhî vb. ilmî gelişimlere binâen tefsirde *re'y* yani akla dayalı tefsirler ortaya çıkmıştır. Salt aklı kullanarak nasslardan uzak tefsir yapmanın câiz olmadığı kabul edilmiştir. İbn Teymiyye'nin re'y tefsirinin haram olduğunu söylemesinin, tefsirde salt aklı kullananlara yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Rivâyet ve *dirâyet tefsiri* şeklindeki tasnifin, pratiğe dair bir ayrım olduğu rivâyet ve dirâyet diye ayrıma tâbi tutulan tefsirlerin birbirinden mutlak anlamda ayrılmalarının mümkün olmadığı görülmüştür. Nitekim Taberî, tefsirinde dirâyet yöntemine uygun pek çok usûlü kullanmaktadır. Yine Râzî, dirâyet tefsirinin zirvesi kabul edilmiş olsa bile, onun tefsiri rivâyetlerden bağımsız değildir. Dolayısıyla her ne kadar rivâyet ve dirâyet tefsiri şeklinde bir ayrım söz konusu olsa bile, ulaştığımız sonuçlar bu ayrımın pratiğe dair bir ayrım olduğudur. Bu durumda Taberî'nin tefsirini "rivâyet ağırlıklı", Râzî'nin tefsirini de "dirâyet ağırlıklı" tefsir olarak adlandırmamız daha doğru olacaktır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan Kehf Sûresi, ismini Ashâb-ı Kehf kıssasındaki "Kehf/Mağara" kelimesinden almıştır. Sûrede Hz. Âdem-İblîs kıssası hariç müstakil kıssalar da yer almıştır. Buna göre Kehf Sûresi'nde sırasıyla *Ashâb-ı Kehf, İki Bahçe Sahibi Meseli*, bir ayetle atıf yapılan *Hz. Âdem-İblîs Kıssası* sonrası *Hz. Musa-Hızır* ve *Zülkarneyn Kıssaları*na yer verilmiştir. Bu kıssalar, sûrede *tevhîd, nübüvvet* ve *meâd* konularını insanlığa dünya-âhiret dengesine ışık tutacak şekilde vecîz bir dil ile takdim etmiştir.

Bu çalışmada Kehf Sûresi'ndeki kıssalar ele alındığı için ilk olarak Kur'ân kıssalarının muhtevası ve amacına dair değerlendirmeler yapılmıştır. Kur'ân kıssalarının, özü itibariyle yer, zaman, kişiler vb. ayrıntılara girmeden insanların dikkatini vereceği mesaja celb etmeyi amaçladığı söylenebilir. Kur'ân kıssaları, diğer tarihî bilgiler ihtiva eden malumattan bu içeriği itibariyle ayrılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân "tarih kitabı" değildir; muhataba tarihî bilgileri değil, insanların dünya ve âhiret saadeti için öğüt ve ibret vermeyi hedeflemiştir.

Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğine dair yapılan tartışmalar muâsır müelliflerden Muhammed Halefullah ile zirve yapmıştır. Halefullah, Kur'ân kıssalarının tarihî gerçekliğinin olmadığını ve kıssaların edebî ve sanatsal özellikleri ile insanlara ibret vermeyi amaçladığı savunmuştur. Bu tezde Muhammed Halefullah'ın iddiaları ele alınıp bu iddialara ilmî ve aklî izahlar ile cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

Kehf Sûresi'nde ilk olarak *Ashâb-ı Kehf Kıssası*nı ele aldık. Ashâb-ı Kehf kıssasının yukarıda Halefullah'ın iddialarına da cevap olacak şekilde bir içeriğe sahip olduğunu gördük. Gerek kıssanın "hak/gerçek" olarak anlatılması (Kehf, 18/13), gerekse Hz. Peygamber'e hitâben *"onları görseydin korkup kaçardın"* (Kehf, 18/18) buyurulması, Kur'ân ayetlerinin ifadeleri ile kıssaların tarihî gerçekliğine dair delillerden sayılabilir. Kıssaların mâhiyeti itibariyle Ashâb-ı Kehf'in nerede, ne zaman yaşadıkları, sığındıkları mağara, sayıları, mağarada kaç yıl kaldıklarına dair her iki müfessirimizde rivâyetleri ve aklî izahları ile değerlendirmişlerdir. Taberî, Ashâb-ı Kehf ile ilgili isrâiliyyât kaynaklı rivâyetleri hem *Tefsir* hem de *Tarih*'inde nakletmiştir. Ancak Taberî bu rivâyetleri nakletmekle yetinmiş rivâyetler üzerinde tercih ve değerlendirmeye gitmemiştir. Taberî, naklettiği isrâiliyyât rivâyetlerinin ardından, ayetlerin muhtevasına uygun olarak ölümden sonra dirilişin hak olduğu gibi meâd konularına dair izahta bulunmuştur. Râzî de gençlerin sayıları ve mağarada ne kadar kaldıklarına dair aklî izahları da yaptıktan sonra, en doğru bilginin Allah'a ait olduğunu belirtmiştir.

*İki Bahçe Sahibi Meseli*nde; dünya malına karşı tutum, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, öldükten sonra dirilmenin tahakkuk edeceği ve insanlar için tek ilâhın ve velînin Allah olduğu bizlere sunulmuştur. İki Bahçe Sahibi meselinin anlatıldığı ayetlerde, insanlara dünya ve âhiret dengesini sağlamak, mal veya başka kazançlarından dolayı insanlara karşı büyüklenmemek ve mülkün sahibinin Allah olduğunu bilmek gibi evrensel mesajlar verilmiştir.

Hz. Âdem-İblîs ile ilgili olarak Kehf Sûresi'de bir ayetle atıf yapılmış bu ayette İblîs'in cinlerden olduğu vurgulanmıştır. Râzî, ayette İblîs'in zürriyetinin olduğu gerekçesiyle meleklerden olamayacağını savunmuştur.

Kur'ân kıssaları içinde en çok araştırma yapılan ve pek çok kültürde farklı yorumlarla karşımıza çıkan *Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası*na dair Taberî; Buharî ve Müslim'de yer alan rivâyetleri aktarmıştır. Taberî'nin tercih ettiği rivâyetlerde Hz. Peygamber'e dayananları kabul ettiği görülmüştür. Kıssada Hz. Mûsâ'nın, Mûsâ b. İmrân, yardımcısının da Yûşa' b. Nûn olduğunu söylemiştir. Hızır ile ilgili olarak Taberî, *Tefsir*'inde tafsilatli bilgiler nakletmemekle birlikte *Tarih*'inde Hızır'ın tarihî

şahsiyeti ve nebî olduğuna dair ihtimalli bir görüşü tercih ettiği görülmüştür. Râzî, Hızır'ın nebî olduğuna dair tartışmaları ele alarak bu görüşleri çürütmüştür. O, Hızır'ın velî kul olduğu kanatini taşımaktadır. Malum olduğu üzere kıssanın nerede, ne zaman yaşandığına dair çeşitli tartışmalar bulunmakla birlikte bu bilgileri kesin olarak kabul edecek bir nass bulunmamaktadır.

Zülkarneyn Kıssasında her iki müfessirimiz de Zülkarneyn ismi alması dolayısıyla Zülkarneyn'in kim olduğuna dair rivâyetler nakletmişlerdir. Râzî, Taberî'den farklı olarak Zülkarneyn'e ayetlerin ifadelerine göre "sebep", "imkân" verilmesi ve Zülkarneyn'in işlerinde muhayyer bırakılması ve kendisine "Ey Zülkarneyn!" diye hitap edilmesi dolayısıyla onun nebî olduğuna hükmetmiştir. Taberî; Zülkarneyn, Ye'cûc ve Me'cûc'e dair uzun isrâiliyyât rivâyetleri zikretmiş ve buna dayanarak Ye'cûc ve Mecûc'ün gelecek zamanda fesât çıkaracaklarını savunmuştur. Râzî, güneşin batışı ile ilgili olarak döneminin bilim anlayışına göre aklî izahlarda bulunmuştur. Seddin yapılışı ile ilgili izahlardan sonra bunun Allah'ın bir mûcizesi olduğunu dile getirmiştir.

Özetle; Kehf Sûresi'nde anlatılan *Ashâb-ı Kehf*'in, dönemin hükümdarına başkaldırışları, Allah'tan başka ilâh kabul etmedikleri ve mağara hayatı ile öldükten sonra dirilişe işaret etmesi açısından önem arzetmektedir. Yine tek bir ayetle değinilen *Hz. Âdem-İblîs Haberi*nde kibir yerilmiş ve insanlar için sadece Allah'ın velî olacağı vurgulanmıştır. *İki Bahçe Sahibi Meseli*nde ise dünya malına sahip kişinin kibri eleştirilmiş, tüm mülkün tek sahibinin Allah olduğu ve mülkün O'nun hükümranlığı ve idaresi ile hayat bulduğu izah edilmiştir. *Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası*, bizlere zâhiren şer görünen bazı hâdiselerde hayır ve çeşitli hikmetlerin bulunabileceğine vurgu yapmıştır. Doğu-batı ve kuzeyin en uç noktasına kadar sahip olmuş ve ulaşılmaz sed yapmış bir hükümdar olan Zülkarneyn'in anlatıldığı *Zülkarneyn Kıssası*'nda ise tüm mülkün idaresinin Yüce Allah'a ait olduğu, O'nun dışındaki saltanat ve mülk sahiplerinin va'di gelince mutlaka saltanat ve mülklerinin yok olacağı haber verilmiştir.

Netice itibarıyla, Kur'ân'daki kıssalar genel olarak ibadet edilecek ve sığınılacak tek merciin Allah olduğuna ve O'nun kudretine dikkat çekmiş, her şeyin tasarrufunun O'nun emri ile olduğunu haber vermiştir.

Çalışmamızın nihayetinde sonraki araştırmacılar için şu konular tavsiye edilebilir. Kendinden önceki üç asır rivâyetleri tedvîn eden Taberî, hem *Tefsir* hem de *Tarih*'inde önemli bir başvuru kaynağıdır. Bu kapsamda Taberî, rivâyetleri açısından Kur'ân'da kıssalara hem *Tefsir* hem de *Tarih*'i ile müstakil mukayeseli çalışmalar yapılabilir. Ayrıca kıssalarda önemli yekün tutan isrâiliyyat rivâyetlerine karşı tutumu ve aklî tercihleri de bu bağlamda ele alınabilir. Dirâyet tefsirinde kendinden sonraki ilim ehli için çok önemli bir başvuru kaynağı olan Râzî'nin ise Kur'ân kıssaları bağlamında kelâmî, ilmî, tasavvufî vb. izahları doğrultusunda müstakil çalışmalar yapılması mümkündür.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr San'âni; *el-Musannef*, 2. Baskı, Daru't- Te'sil, 1437-2013.

Adıgüzel, Mehmet; *Kıraatler Açısından Fadreddin Râzî ve Tefsîri'l- Kebîr*, (Ankara Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri, Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1998.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed; *Müsned,* Thk: Muhammed Şâkir, 1416/1995.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed; *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Akakuş, Recep; *Din Eğitimi Açısından Kehf Sûresi,* (Marmara Üniversitesi, SBE, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2012.

Akbaş, Mustafa Yasin; *Hadis Edebiyatında Kitâbu'tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması,* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri, Hadis Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 2020.

Aliyev, Kamil; *Kehf Sûresi Ekseninde Taberî Tefsirinde İsraiyyat*, (Erciyes Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2017.

Altıntaş, Ramazan; "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: V, Sayı: II, Sivas, 2001.

Alper, Hülya; "Tevfîk", *DİA*, TDV Yay., c. 41, İstanbul, 2012.

Aydemir, Abdullah; *Tefsirde İsrâiliyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

Aydın, Muhammed; "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:2, 2009.

Aygün, Abdullah; "Tefsirlerin Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 8, 2015.

Babai, Ali Ekber; "Taberî Tefsiri ve Tefsir Metodu", *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi,* Cilt: III, Sayı: 7-8, 2014.

Bakkal, Ali; "Hak Arayışında Müsbet Hareket", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, 2019.

Başar, Kevser; *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, (Marmara Üniversitesi, SBE, İlahiyat Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006.

Bayar, Fatih; *Taberî'nin Tefsir Metedolojisi*, (Uludağ Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 2018.

Bıyıkoğlu, Yakup; "İbn Âşûr'un Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2022.

Birışık, Abdülhamit; "Tefsir", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2011.

Birışık, Abdülhamit; "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmi İlimlerle İlişkisi", *İslami İlimlerde Metodoloji/ Usûl-V Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, 2014.

Bîrûnî, Ebü'r- Reyhân Muhammed b. Ahmed; *el-Âsâru'l-Bâkıye, Maziden Kalanlar*, Çev: D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2011.

Bozkurt, Mustafa; *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (Ankara Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri, Kelam Ana Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006.

Buharî, Ebû Abdullah b. İsmaîl b. İbrahîm el-Cûfî; *Sahihu'l-Buhârî*,1. Baskı, Bil Matbaati'l-Emiriyye, Beyrut, 1422.

Cebeci, Lütfullah; "Mefâtîhu'l-Gayb", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 28, Ankara, 2003.

Cerrahoğlu, İsmail; *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971.

Cerrahoğlu, İsmail; "Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XX, 1975.

Cerrahoğlu, İsmail; "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân", *DİA*, TDV Yay. Cilt: 7, İstanbul, 1993.

Cerrahoğlu, İsmail; *Tefsir Tarihi I-II*, Fecr Yay., Ankara, 1996.

Çelebi, İlyas; "Hızlân", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 17, İstanbul, 1998.

Çelebi, İlyas; "Hızır", *DİA*, TDV Yay., Cilt:17, İstanbul, 1998.

Çelebi, İlyas; "Ye'cûc ve Me'cûc", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 43, İstanbul, 2013.

Çelik, Hüseyin; "Ashâb-ı Kehf Kıssası ve İçerdiği Mesajlar", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2017.

Çetin, Mustafa; *Tefsirde Dirayet Metodu,* Zemzem Yay., trs.

Çörtü, Mustafa Meral; *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, İfav Yay., 18. Baskı, İstanbul, 2015.

Çörtü, Mustafa Meral; *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İfav Yay., 21. Baskı, İstanbul, 2015.

Dağhan, Mehmet Diyadin; *Ashâb-ı Kehf Kıssası ve Metafizik Boyutu,* (Harran Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa, 1998.

Demir, Abdülkadir; *Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirinde Kevni Ayetlere Yaklaşımlar*, (Ankara Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2020.

Demir, Şehmus; *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2015.

Demirci, Muhsin; *Konulu Tefsire Giriş*, İFAV Yay., İstanbul, 2017.

Demirci, Muhsin; *Tefsire Giriş*, TDV İsam Yay., 3. Baskı, Ankara, 2018.

Demirci, Muhsin; *Tefsir Usûlü*, İFAV Yay., 66. Baskı, İstanbul, 2018.

Derveze, M. İzzet; *et-Tefsiri'l-Hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri,* (Trc. Ekrem Demirci vd.) İstanbul, 1997.

Dumlu, Ömer, vd.; *Kur'an Atlası*, 2. Basım, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2018.

Durmuş, İsmail; "Vâv", *DİA*, TDV Yay, c. 42, İstanbul, 2012.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el- Ezdî, Sicistânî; *es-Sünen*, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Asriyyetü, Beyrut, 1431.

Ebû Yusuf, Yâkub b. İbrahîm el-Ensârî; *el-Âsar*, Thk: Ebu'l-Vefâ, Müderrisü bi'l-Müderrisetü'n-Nizâmiyye, Beyrut, 1431.

Ergüven, Şahabettin; "Arapçada Dönüşlülük (Mutâva'at) Anlamı İfade Eden Mezid Fiiler", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 1, 2020.

Ersöz, İsmet; "Ashâb-ı Kehf", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 3, İstanbul, 1991.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed; *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, Çvr: Serkan Özburun vd., Furkan Yay., İstanbul, 1995.

Gezer, Arif; "Hadis Edebiyatında Ashâb-ı Kehf", *Uluslararası İnanç Turizmi ve Ashâb-ı Kehf Sempozyumu,* 1.Baskı, Kahramanmaraş, 2013.

Görgün, Tahsin; "Kur'ân Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *IV. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu,* Fecr Yay. 1. Baskı, Ankara, 1998.

Gülle, Sıtkı; "Rivâyet ve Dirâyet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsîr'i Hakkında Bir Değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, Cilt: VIII, Sayı: 19, 2004.

Halefullah, Muhammed Ahmed; *Kur'an'da Anlatım Sanatı, el-Fennu'l-Kasasî,* Çev. Şaban Karataş, 2. Basım, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2012.

Hamidullah, Muhammed; "Hicri Takvim ve Arka Planı", Çev. Kasım Şulul, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 9, 2000.

Hamidullah, Muhammed; *İslam Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, Cilt: I-II, Ankara, 2003.

Hamidullah, Muhammed; *Aziz Kur'ân*, Çev. Abdülaziz Hatip, Mahmut Kanık, Beyan Yay., İstanbul, 2016.

İbn Abdülhakîm, Abdurrahman b. Abdullah Ebû'l-Kâsım el-Mısrî; *Futûh-u Mısır ve'l-Mağrib*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-dîniyyeti, 1415.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm Ebû Muhammed Cemâliddîn; *Sîretü'n-Nebeviyyetü,* Thk: Tâhâ Abdurraûf Sâid, Şirketü't-Tabaatü'l-Mütehadetü, Cilt:1, 1431.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslîm b. Dinâverî; *Te'vîlü Muhtelifu'l-Hadîs,* Mektebetü'l-İslâmî Müessesetü'l-İşrâk, 2. Baskı, 1419/1999.

İbn Mahzûr, Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arâb*, Cilt: 7, Dâru Sâdır, Beyrut, 2010.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyuddîn; *Mukaddimetü fî Usûli't-Tefsir*, Dâru'l-Mektebetü'l-Hayrat, Beyrut, 1490/ 1980.

Kahveci, İhsan; *Fahreddin er-Râzî'nin "Mefâtihu'l-Ğayb" Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân,* (Sakarya Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya, 2001.

Karagöz, İsmail vd; *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara, 2015.

Karagöz, Mustafa; "Tefsirde Rivâyet - Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", *Bilimname V,* Cilt: 2, Sayı: 5, 2004.

Karagöz, Mustafa; *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlama Katkısı*, (Erciyes Üniversitesi, SBE, Basılmamış Doktora Tezi) Kayseri, 2009.

Kartal, Mustafa; *Taberî Tefsirinde Dil ve Gramer*, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri, Basılmamış Doktora Tezi), samsun, 2019.

Kavak, Fadime; "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 2, 2012.

Kaya, Murat; *Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî ve el-Ezdâd fi'l-Luğa Adlı Eseri,* (Selçuk Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2007.

Kaya, Remzi; "Kur'ân'ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 11, Sayı:2, 2002.

Koç, Mehmet Akif; "Taberî Tefsirini Anlamak Üzerine-I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 51, Sayı: 1, 2010.

Koç, Turan; *Din Dili*, İz Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2017.

Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yay.,Ankara, 2017.

Komisyon, *Kur'ân Yolu Meâli*, DİB Yay., Sayı: 6, Ankara, 2017.

Köksal, Albayrak Fatma; *Kur'ân Işığında Zülkarneyn Kıssası,* (Marmara Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul, 2012.

Mağribî, İman bint. Abdurrahmân Mahmûd; "Hz. Musa ve Hızır (AS) Kıssası: İsrailiyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım", çev. Mustafa Şentürk, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, 2015.

Müslîm, Ebû'l-Hüseyîn Müslim b. Haccâc el-Kureyşî en-Nîsâbûrî; *Sahihu'l-Müslîm*, c: IV, Thk: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi-Kütübü'l-Arabiyye, Beyrut, trs.

Okumuş, Mesut; "Mekkî Sûre ve Ayetlerde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitaplar," *Kur'ân Nûzülünün Mekke Dönemi Sempozyumu 29 Haziran-1 Temmuz*, Çorum, 2012.

Önen, Hacı; *Taberî Tefsirinde Dirâyet*, (Ankara Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2012.

Öz, Mustafa; "Hişâm b. Hakem", *DİA*, TDV Yayınları, c: 18, İstanbul, 1998.

Özdemir, Ali İhsan; "Ebû Ca'fer et-Taberî ve "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân" Adlı Tefsirinin Özellikleri", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: XIV, Sayı: 1, 2001.

Öztürk, Mustafa; *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Tefsirde Fahreddin er-Râzî,* İSAM Yay., 1. Basım, 2013.

Öztürk, Mustafa; *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay., 8. Baskı, Ankara, 2017.

Öztürk, Mustafa; *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yay., 2. Baskı, Ankara, 2017.

Öztürk, Mustafa; v.dğr.m. *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi,* Ankara Okulu Yay., Ankara, 2017.

Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fadreddin; *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fadreddin; *Tefsir-i Kebir: Mefâtihu'l-Gayb*, Trc. Lütfullah Cebeci, vd., Akçağ Yay. Ankara, 1993.

Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn; Kelâm İlminin Esasları*, Çev: Muhammed Altaytaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, İstanbul, 2019.

Sabûnî, Muhammed Ali; *Safvetü't-Tefâsîr*, Ensar Yay. İstanbul, 2010.

Sayı, Ali; "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: IX, İzmir, 1995.

Sekme, Emine; *Klasik ve Modern Kur'ân Yorumlarında Ashâb-ı Kehf Kıssasının Tahlili,* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2014.

Sertkaya, Süleyman; *Konulu Tefsir Metodu Işığında Kehf Sûresinin Tahlili*, (Marmara Üniversitesi, SBE, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2009.

Suyûtî, Celâleddin; *el- İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebû Fâdl İbrahim, 1974.

Şahin, Davut; "Sûrelerin Dönemine İlişkin Bir Ölçüt: Âdem (as)- İblis Kıssası", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* Cilt: XIII, Sayı: 3, 2013.

Şekercioğlu, Ahmet; *Klasik ve Çağdaş Kur'ân Yorumlarında Zülkarneyn Kıssasının Tahlili,* (İstanbul Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2013.

Şengül, İdris; "Kur'ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *1. Kur'ân Sempozyumu Tebliğler ve Müzakereler,* 1.Baskı, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994.

Şengül, İdris; "Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri" *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 32, sayı: 4, 1996.

Şengül, İdris; "Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri", *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu,* Fecr Yay., 1. Baskı, Ankara, 1998.

Şengül, İdris; "Kıssa", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 25, Ankara, 2002.

Şensoy, Sedat; "Lugavî Anlamın Tesbiti, Veysî'nin Fîrûzabâdî'ye Karşı Cevherî'yi Müdafaası", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 9, 2003.

Şentürk, Mustafa; "Kur'ân'da Bir Pasif Direniş Öyküsü: Ashâb-ı Kehf", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 3, 2013.

Şimşek, M. Said; *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul, 1993.

Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed İbn Cerîr; *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1412/1992.

Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed İbn Cerîr; *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân,* Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı, 1422/2001.

Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed İbn Cerîr; *Târîhu'l-Ümem ve'l Mülük*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2014.

Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed İbn Cerîr; *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Çev. Zâkîr Kadirî Ugan, Ahmet Temir, MEB Yay. İstanbul, 1991.

Taylan, Muhammed; *Kehf Sûresinde Anlatılan Kıssaların Tarihî, Edebî ve Dinî Açıdan Tahlili*, (Ankara Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1999.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Mûsâ Dahhâk; *Sünen-i Tirmîzî*, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Mektebetü Matbaatü Mustafa Bâkî el-Halebî, 2. Baskı, Mısır, 1395/1975.

Tuzcu, Abdullah; *Kur'ân'ı Kerim Açısından Mecellenin Külli Kâideleri,* (Atatürk Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2012.

Uludağ, Süleyman; *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 1991.

Uludağ, Süleyman; "Bâtın İlmi" *DİA*, TDV Yay., Cilt: 5, İstanbul, 1992.

Ünlü, İbrahim; Kehf Sûresinin Kıraatler Yönünden İncelenmesi, (Bayburt Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bayburt, 2019.

Üzüm, İlyas; "Kehf Sûresi", *DİA*, TDV Yay., Cilt:25, Ankara, 2002.

Yalçın, Selami; "Taberî'nin el-Câmiu'l-Beyân Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdad Kelimeler", *RTEUIFD*, Sayı: 15, 2019.

Yavuz, Ömer Faruk; "Rivâyet ve Dirâyet Bağlamında Sahâbe Tefsiri", *XII, Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu*, Sivas, 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki; "Delil", *DİA*, TDV Yay. Cilt:9, İstanbul, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki; "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 12, İstanbul, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki; "İstidlâl", *DİA*, TDV Yay., Cilt: 23, İstanbul, 2001.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi; *Hak Dinî Kur'ân Dili,* Eser Neşriyat, İstanbul, 1993.

Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin; *et- Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebet-ü Vehbe, Kahire, Trs.

Zerkeşî, Ebû Bedreddin Muhammed ibn Abdullah; *Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebû Fâdl İbrahîm, 1. Baskı, 1376/ 1957.

Zeyveli, Hikmet; "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mu'cizeler", *2. Kur'an Sempozyumu Tebliğler- Müzakereler 4-5 Kasım 1995,* Bilgi Vakfı Yay., 1. Baskı, Ankara, 1996.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm; *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Cilt:2, Trs.