DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y



MARION HOLMES KATZ

Mevlid

İslam Dünyasında İbadetler ve Dindarlık

AÇILIM KİTAP

MEVLİD:
İSLAM DÜNYASINDA İBADETLER VE DİNDARLIK

Marion Holmes Katz

Amerika'daki New York Üniversitesinde Orta Doğu Araştırmaları Bölümü'nde Yardımcı Profesördür. Araştırma konuları İslam hukuku, ibadetler, İslam'da cinsiyet meseleleridir.

Marion Holmes Katz

MEVLİD: İSLAM DÜNYASINDA İBADETLER VE DİNDARLIK

Türkçesi: Sidar Bayram

AÇILIM KİTAP

açılımkitap
alemdar mah. çatalçeşme sok.
defne han no:27/15 cağaloğlu fatih-istanbul
tel: 0212 520 98 90
www.acilimkitap.com - bilgi@acilimkitap.com

mevlid: islam dünyasında ibadetler ve dindarlık
marion holmes katz

açılımkitap: 72
basiret serisi: 2
dizi editörü: selim karlıtekin

© The Birth of The Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam, Routledge

yayınevi sertifika no: 22787

ısbn: 978-9944-105-64-04

birinci baskı: ekim 2014

kapak: tekin öztürk
içdüzen: pınar

baskı-cilt: şenyıldız mat. hed. eşy. tek. san. tic. ltd. şti
gümüş suyu caddesi ışık sanayi sitesi no: 19 c blok 102
topkapı/istanbul tel: 0212 483 47 91
matbaa sertifika no: 11964

açılımkitap pınar yayınları tic. ve san. a.ş'nin tescilli markasıdır.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR 7

GİRİŞ 11

1 MEVLİDLE ALAKALI RİVAYETLERİN DOĞUŞU 23
Mevlid Rivayetlerinin Bir Arkeolojisi 23
Geleneksel Mevlid Metinleri 104
Sonuç 124

2 MEVLİD KUTLAMASINDA HEDİYELER VE MÜTEKABİLİYET 127
Mevlid Şölenleri 135
Dua ve Faziletin Üretimi 150
Faziletin Üretimi ve Kurtuluş Ekonomisi 171
Sonuç 189

3 DUYGU, HUKUK VE MEVLİD KUTLAMASI 201
Sevinç 201
Sevgi 225
Kişisel İlişkilerin Kurtarıcı Değeri 240
Bir Duygunun İfadesi Konumunda Bulunmak 247
Sonuç 267

4 MEVLİD KUTLAMASINDA ZAMAN VE SEVAP 273
Mevlid gecesi ve Kadir gecesi (leyletu'l-kadr) 278
Özel Zamanlar (Mübarek Günler) Ve Kullanılışları 281
Homojen ve Homojen Olmayan Zaman 292
Sonuç 310

5 MEVLİDE KARŞI SALDIRILAR 319
Vahhabi Tepkileri 323
Modernist Eleştiriler 331
Mevlid Kutlaması Adına Yeni Temellendirmeler 344
Yirminci Yüzyıl Sonlarında Mevlidin Marjinalleştirilmesi 349
İbadet-Merkezli (Devotionalist) Modelin Sönüşü 359
Sonuç 389

SONUÇ 391

KAYNAKÇA 403

EK: H.S 1000 YILINA KADAR MEVLİD YAZARLARI 425

TEŞEKKÜR

Bu projeyi oluşturan araştırmanın ilk adımı, 1998 yılında çalışmanın yürütülebilmesi için mekân, zemin ve New York şehrinde kütüphane girişlerini mümkün kılan Association for Religion and Intellectual Life bir rica ile atıldı. ARIL çalışanlarının ve diğer katılımcıların övgü dolu yorumları ile teşviki bu projeyi başlatmam ve sürdürmem için bana yardımcı oldu. American Institute for Yemeni Studies'den gelen bir destek ile de 2000-1 yıllarında 5 ayımı Sana'da mevlid üzerine araştırmalar yaparak geçirdim. Ayrıca AIYS mensupları ve hostelin diğer sakinleri (özellikle de Chris Edens ve Maurice Pomerantz) tanımadığım bir ülkede araştırma yapmam için bilmem gerekenler ve bağlantılar konusunda yardımcı oldular. Sanaa'daki Mektebu'l-Garbiya ve Mektebu'l-Ewqaf çalışanlarına ve oradaki el yazması koleksiyonlarına ulaşmamı sağladıkları için Ahqaf Kütüphanesi çalışanlarına teşekkür ederim. Tarim'dan Cafer Muhammed es-Sakkâf çok kıymetli kişisel kütüphanesini bana açtı, ayrıca sahip olduğu derin bilgi birikimi ve beni kabul etmedeki nezaketi çalışmama ciddi oranda yardımcı oldu. Geniş çaplı ve sabırlı çalışmalar sonucu projeme yaptıkları katkılardan ötürü Cemiyetü'l-Münşidin'e de müteşekkirim. Birkaç

hanım okuyucunun profesyonel yardımları ve kişisel kibarlıkları Sanaa'da güzel günler geçirmemi sağladı, onlarla yaptığım çalışmalar ileride yayınlanacak bir eserde yer bulacaktır. Şam'daki Ebu Nur medresesi çalışanlarından ve beni tanıştırdıkları hanımlardan çok faydalı yardımlar gördüm. Kahire'deki Daru'l-Kütüb'e, Şam'daki EsEd Kütüphanesine, İstanbul'daki Topkapı ve Süleymaniye Kütüphanelerine, Princeton Üniversitesi'nin Nadir Eserler koleksiyonuna ve Washington'daki Kongre Kütüphanesine ayrıca teşekkürlerimi sunarım.

Araştırmamı başlattığım Mount Holyoke Üniversitesi ve bitirdiğim New Yok Üniversitesi'ndeki çalışma arkadaşlarım bu süreçte manevi desteklerini ve fikri katkılarını esirgemediler. Bernard Haykel'e Yemen'e seyahat etmem için beni cesaretlendirmesi ve Everett Rowson'a notları, fikirleri ve tüm bilgi hazinesiyle yardım ettiği için özel teşekkürlerimi sunarım. Annem ve babam, Stanley and Adria Katz, bu proje sürecinde bana sayısız şekilde yardımcı oldular. Bu eseri, diğer tüm başarılarım gibi, onlara borçluyum.

Bu proje süresince, hem mevlid geleneği ve kutlamalarının Müslüman uygulamalarından tamamen çıkarılması gerektiğini düşünen hem de bu geleneği çok anlamlı bulan birçok insandan yardım aldım. Dinde yapılan yeniliklerin fenalığı hakkında doğaçlama konferans diyebileceğimiz azarlar işittim ve projemin bereketine ortak olmak için beni yanaklarımdan öpen kadınlarla (Şam'da bir camide) tanıştım. Her iki grubun da cömertlik ve hoşgörüsü beni oldukça duygulandırdı ve onlara duyduğum saygıyı artırdı. Benimle bilgilerini paylaşmakla kalmayıp, aynı zamanda dini yaşamlarını ve deneyimlerini bana açan tüm insanlara minnettarım. Mevlid karşıtları ve savunucuları bu eserde kendilerini memnun edecek ve kızdıracak meseleleri bir arada bulacaklardır. Umarım ki bu tür meseleler, dini tartışmalarda yer alan ve mesele ile ilgili kişisel görüşleri bulunan kesimlere olduğu kadar, yalnızca akÂdemik sebeplerle bu eserle ilgilenenlere de faydalı olacaktır. Hz. Muhammed'e inananlar, tercüme ettiğim Arapça eserlerde, yazarlar tarafından konulan ya da

kopyalama düzenlemeleri esnasında eklenmiş olan Peygamber üzerine yapılan salavat ve dua ifadelerine yer vermediğimi fark edeceklerdir. Bu tür duygu yüklü ifadeleri İngilizce tercümeye dâhil etmeyi tuhaf bulsam da, bu konuda hassas olan okuyucularım tarafından pratikte bu uygulamanın devam ettirileceğini umarım. Bunun yanında, eserleri hakkında çalışmalar yaptığım ve dini hayatlarına göz atabilme şansına sahip olduğum birçok yazarın kişisel ve politik tutumlarını bir kenara bırakarak, bu projenin topladığı beğeni ve lütufların, Hz. Muhammed Peygamber'in inananlarına ilham ettiği gerçek sevgiye mazhar olmanın yanında hiçbir kıymeti olmadığını belirtmek isterim.

Son olarak, bu proje sürecinde tanıştığım ve hayatımı birleştirdiğim Bradley Marshall McCormick'e teşekkür ederim. Sevgisi ve teşviki, çalışmamda beni her zaman desteklemiştir ve bu eserimi kendisine ithaf ediyorum.

GİRİŞ

Mevlid kutlamalarının dayandığı kökenlerin geniş ölçüde, hem Müslüman hem de seküler bilginler tarafından bilindiği düşünülür. Bu kutlamaların en güçlü destekçileri bile bunun, Peygamberin hayatından yüzyıllar sonra ortaya çıkan bir bid'at olduğunu kabul ederler; şu ana kadar bu uygulamanın araştırılmamış kaynaklarının üstünü örtmeye çalışmak ya da mevlidi uzak İslami geçmişle bağdaştırmak amacıyla hiçbir ciddi çalışma yapılmamıştır. Bununla beraber, birçok detayı hâlâ belirsiz olmasına rağmen, kutlamaların yakın tarihine ait bazı merhalelerinin izini gösteren çağdaş ya da eski bazı tarihi belgeler bulunmaktadır.[1] Bunlar, N.J.G. Kaptein'in Muhammed's

1 İlk mevlid kutlamalarında görülen iki muhtemel durumdan ikincil literatürde bahsedilmektedir, ancak haklarında kapsamlı bir araştırma yapılmadığı açıktır. İslam Ansiklopedisi'nde "Hicri 313/miladi 935 yılında Hz. Muhammed'in doğum gününü kutlamak amacıyla İsfahan'da ateşler yakılmıştır ve ateş yakmak Zerdüştlerin kış festivallerinden ilham alınmıştır" (İA2, s.v. "Majus") şeklinde geçmektedir. Bu ifadenin kaynağı, Bertold Spuler'in *Iran in früh-islamischer Zeit*, Viesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1952, p. 189 eseridir, bu eserde "935 yılında Hz. Peygamber'in doğumu İsfahan'da, Zerdüşt geleneğine uygun olacak şekilde bir şenlik ateşi ile kutlanmıştır." ifadesi yer almaktadır. (Bu referansı büyük bir cömertlikle bana sağlayan Michael Morony'e teşekkürlerimi sunarım.) Spuler'in bu ifadeye verdiği referans ise İbnül Esîr'in hicri 323 yılında kaleme aldığı ve İranlı kumandan Merdavic ibn Ziyar

suikasti ardından yaşanan hadiseleri tartıştığı eseridir. İbnül Esîr'e göre, "O senenin Milat gecesi, diğer bir ifadeyle Ateş Yakma gecesi geldiğinde," Merdavic bütün vadiyi kaplayacak kadar büyük ve ayakları gazyağına batırılmış kuşlar tarafından havadan ateşlenecek olan bir şenlik ateşi için odun toplanılmasını emretmiştir; ayrıca muazzam büyüklükte bir ziyafet hazırlatmıştır (Ali ibn Muhammed ibnül Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut: Dar Sadir, hicri 1386/ miladi 1966, 8:298–9). İbnül Esîr'in bahsettiği "Doğum Gecesi" gerçekten de Hz. Peygamber'in doğumu mudur? Bunu destekleyen muhtemel bir kanıt şöyledir ki; Muhammed bin Abdülmalik Hamdânî *Tekmiletu't –târîhu't-Taberi* eserinde Merdavic'in Rebiülevvel ayında öldürüldüğünü ifade etmektedir. (Muhammed ibn Abdülmelik Hamdani, *Tekmiletu't- Tarihu't-Taberi*, düz. Albert Yusuf Kenan, Beyrut: Catholic Press, 2. basım, 1961, 1:90). C.E. Bosworth İA'daki "Mardavîdj ibn Ziyâr" adlı makalesinde suikastin Sefer ayında (Rebiülevvelden önceki ayda) gerçekleştiğini ifade etmektedir; ancak bu bilginin kaynağını şu zamana kadar bulabilmiş değilim.

Ne var ki diğer bir kaynakta, Merdavic'in emriyle yakılan şölen ateşlerinin gerçekten Hz. Peygamber'in doğum günü şerefine yakıldığı fikrine şüphe düşürmektedir. Miskeveyh'in *Kitabu't-tecaribu'l-ümem*'i "Ateş Yakma Gecesi"ni *sadkah* bayramı olarak tanımlamaktadır. (Miskeveyh, *el-Kısmu'l-ahir min Kitabu't-tecaribu'l-ümem*, in *The Eclipse of the abbasid Caliphate: original chronicles of the fourth Islamic century*, düz. ve çev. H.F. Amedroz ve D.S. Margoliouth, Oxford: Basil Blackwell, 1920, 1:310.) Merdavic'in öldürüldüğü vaktin "*sadkah*" olarak tanımlanması oldukça makuldür, çünkü tarihi kaynaklarda tarif edilen kutlamalar Zerdüşt takvimindeki o gün ile tamamen uyum içerisindedir. Doğu İranlı âlim Birûnî (ölümü hicri 440/miladi1048) bahsedilen günü şöyle tanımlamaktadır: "el-sadkah Gecesi. Uğursuzluklardan sakınmak için evlerini tütsülerler, en sonunda bu da kralların bu gecede ateş yakmak, vahşi hayvanları ateşin üstünden atlatmak, alevlerin arasından kuş uçurmak ve ateşin etrafında içip eğlenmek gibi geleneklerinden biri haline gelmiştir." (Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, çev. and düz. C. Edvard Sachau, London: Büyük Britanya ve İrlanda Doğu Tercüme Birimi için yay. William H. Allen and Co., 1879, s. 213.) Bir muhtemel çözüm Merdavic'in öldüğü zamanda iki ayrı bayram birden olması ihtimalidir. Marjinal düşünülecek olursak bu en azından muhtemeldir, çünkü 323 yılının Rebiülevvel ayı kabaca Şubat ayına denk gelmektedir. *Sadkah* bayramı, Biruni'nin kendi zamanında kışın sonunda bulunduğunu söylediği (ve güneş yılındaki yeri Perslerin takvime ekleme yapmadaki ihmalkârlığı sonucu değişen) Bahman ayında gerçekleşmektedir (Ibid, s.213). Her durumda İbnül Esîr'in "milat" referansı Hz. Peygamber'in doğum günü kutlaması için oldukça zayıf bir kanıt durumundadır. İlk İslam Ansiklopedisindeki "Mevlid" makalesi aynı zamanda F. Wüstenfeld'in, ("Die gelehreten Schâfi'iten des IV. Jarh. d. H.," *Abhandlungen der historischen-philologischen Klasse der Königlichen Gesellschaft der Vissenschaften zu Göttingen*, XXXVII, p. 41) fakih Ebu Abbas Muhammed ibn Ali Karaçî'nin sadece "an den beiden grossen Festtagen (Geburt des Propheten und ende der Fasten) und an den drei Tagen nach dem Opferfeste am 10. Dhu'l-Hijja" zamanın-

Birthday Festival adlı monografında etraflıca tartışılmıştır. Mısır'da h. 358/m. 969'dan h. 567/m. 1171 yılına kadar hüküm sürmüş olan Fatımî hanedanlığının, Peygamberin doğum gününü bir devlet töreni şeklinde kutladığı bilinmektedir. Bu tören, Fatımî hanedanlığının diğer şölenlerinden[2] biraz daha farklı olmak üzere; halka ve din görevlilerine şeker/tatlı dağıtımını ve Fatımî halifesinin kısa bir yürüyüş merasimini[3] içermekteydi. Şii Fatımî devletinin dini gündeminde yer alan kutlamaların öncelikli amacı, Peygamber'in ailesini övmek ve aynı zamanda Fatımî halifelerinin bu soyun üyesi ve hamisi olduklarına dikkatleri çekmekti. Böylelikle, hüküm süren halifenin doğum günü Peygamber'in en yakın ve önemli akrabalarınınki gibi kutlanıyordu. Fatımîlerdeki mevlid kutlamalarının kesin kronolojik sınırları ise bilinmemektedir. Kaptein bu kutlamaların, kutlamaların bahsinin geçmediği son kaynağın tamamlanış tarihi olan h. 415 yılından önce başlamış olamayacağı çıkarımında bulunur; Fatımî mevlid seremonilerinin bilinen en eski tasvirleri hicrî altıncı/miladî on ikinci yüzyıldan önce bu tarzda herhangi bir kutlamadan bahsetmemektedir –ki bu tarih, kesin sayılabilecek tek terminus ante quem'dir.[4] Hanedanlığın yıkılmasıyla birlikte bu kutlamaların sona erip ermediği, ya da Sünni yönetime geri dönüş sürecinde ayakta kalmaya çalışan Mısır halkı arasında yeterli desteği görüp görmediği sorusunun cevabı bilinmemektedir.[5]

---

da oruç tutmadığı ifadesini de hatırlatmaktadır. Karaçî hicri 343/miladi 955 yılında öldüğünden, bu tarih Sünni mevlid kutlamaları için oldukça erken bir örnek olacaktır. Ancak aslında, orijinal kaynaklar Karaçî'nin sadece "bayramın iki gününde" (*yevmeyni'l-'id*) oruç tutmadığını ifade etmektedir; Hz. Peygamber'in doğum gününe verilen referansın ise Vüstenfeld tarafından anakronistik bir yoruma dayalı olduğu görülmektedir. (İlgili kısmın tamamı için bkz. Ali ibn Yusuf Kıftî, *Inbâhu'l-ruvât alâ enbâhu'n-nuhât*, düz. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Matbaat Daru'l-Kutub el-Misriya, 1374 AH/1955 CE, 3:185–6.)

2 N.J.G. Kaptein, *Muhammed's Birthday Festival*, Leiden: E.J. Brill, 1993, s. 26; ayrıca bkz. Paula Sanders, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Kahire*, Albany: State University of New York Press, 1994, s. 35.

3 Kaptein'de alıntılanan, İbn Tuvayr'in *Muhammed's Birthday*, s. 13-15

4 A.g.e., s. 21-4.

5 Kaptein'e göre kutlamalar gerçekten kalıcıydı ve böylece de daha sonraki

Ancak, bazı önde gelen Sünniler Peygamberin doğum gününün Fatımî hanedanlığının yıkılış zamanına denk geldiğini gözlemlemişlerdir. Bu kutlamalar, ziyafetleri ve sûfî gösterilerini (sema gösterisi) birçok farklı edebi etkinlik ile beraber bir araya getirmiştir. Suriyeli hükümdar Nureddin Zengi (h. 569/m. 1174) Peygamber'in doğum gününün, gece ziyafetleri ve ışık gösterilerine ilaveten, bu doğumun şerefine şiir okunmasını da içeren şölenlerle kutlanmasına izin vermiştir.[6] Nureddin Zengi aynı zamanda, âlimlerden ve ileri gelen siyasilerden birçok takipçisi bulunan Molla Ömer'in muhibbi ve koruyucusuydu. Yoksulluğuna rağmen Molla Ömer misafirperverliğiyle bilinirdi ve Peygamber'in doğum gününde birkaç günlük bir kutlama için zaviyesini büyük kalabalıklara açması bunun bir göstergesiydi.[7] Molla Ömer ayrıca Vesîletu'l-müte'abbidîn fî sîretü's-seyyidu'l-mürselîn[8] adında, Peygamberin hayatını ve alışkanlıklarını konu edinen oldukça uzun bir eserin müellifiydi. Bu eserin Molla Ömer hayattayken yazılan ve tamamlanmamış bir el yazması örneğine, son oturum 6 Rabiyyülevvel 569/m. 1174 Salı günü tarihinde olmak üzere, müellifin gözetimi altında birkaç oturum halinde okunduğu bilgisi de eklenmiştir.[9]

---

dönemin Sünni kutlamalarının hâlihazırdaki öncüleri olmuşlardı. Sunduğu argümanlar üç temel öncülden oluşur, (Muhammed's Birthday, s. 28-9) (a) mevlid kutlamalarının son bulduğuna yönelik aşikar referansın Hz. Muhammed'in değil, diğer doğum günlerinin kutlandığı anlamına gelmektedir; (b) tüm mevlidlerin birbirine benzer şekilde kutlandığı göz önüne alınırsa, İbn Tuveyr'in Hz. Peygamber'in mevlidi örneğini seçmesi kendi zamanında bu geleneğin devam ettiğinin göstergesidir ve (c) onun zamanında Mısırlıların bu kutlamayı artık devam etmeyecek kadar uzun bir süredir idame ettirdiklerinin ifadesidir. Yetersiz sayıdaki kanıtı dâhice kullanmasına rağmen bunların hiçbiri kabul görmemiştir.

6 Abdurrahman ibn İsmail Ebu Şame, *Kitabu'l-Ravzateyn fi ahbaru'd-devleteyn en-nuriye ve's-salahiye*, düz. İbrahim el-Zeybek, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1418 AH/ 1997 CE, 1:279, 285; 2:315. Bkz. Kaptein, *Muhammed's Birthday*, s. 31–2.

7 Kaptein, *Muhammed's Birthday*, s. 35.

8 İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifîn: esmau'l-mü'ellifîn ve eseru'l-musannifîn*, Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951–5, 1:784; Hacı Halife, *Keşfu'z-zünûn an esami'l-kütüb ve'l-fünun*, Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1360–2 AH/ 1941–3 CE, 2:2010; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2ndedn, Leiden: E.J. Brill, 1943–9, SI: 784.

9 *Vesiletü'l-müteabbidîn* el yazmasının tasviri için bkz. Mevlevi Muinuddin

Vesîletu'l müta'abbidîn'in Rabiyyülevvel ayında topluma sunulması da, mevlid kutlamaları ile arasında bir bağ olduğuna işaret etmektedir. Ancak, şekil ve içerik bakımından bu metin daha sonra kazanacağı anlamıyla bir mevlid değildir; bunun nedeni öncelikli olarak Peygamber'in yaratılışından öncesini, nesebini ve doğumunu içeren bir anlatı olmamasıdır.[10]

Mevlid kutlaması hicrî altıncı/miladî on ikinci yüzyılın sonlarında yalnızca kuzey Mezopotamya ile sınırlı değildi. Seyyah İbn Cübeyr, h. 579/m. 1183 yıllarında Mekke'de gerçekleşen, kutsal mekânların halka açılmasıyla beraber Peygamber'in doğumunun gerçekleştiği yerlerin yüceltilmesini de içeren bir dizi kutlamayı aktarır.[11] Ancak bazı (az sayıdaki) kanıt da mevlid kutlamalarının Nureddin Zengi'nin ve Molla Ömer'in kutlamalarının gerçekleştiği bölgelerde gelişmeye devam ettiğini öne sürer. Kayda geçen bir sonraki Sünni mevlid kutlaması yerel Begtigin hanedanlığının bir üyesi olan Muzafferuddin Kökbüri'nin mevlididir ve bu mevlid hicrî yedi/miladî on üçüncü yüzyıl başlangıcında Erbil'de ortaya çıkmıştır. Kaptein, bu kutlama törenlerinin Molla Ömer'in Musul'daki bölgesinden sadece 80 kilometre uzaklıkta gerçekleştiğine işaret eder. Sonraki nesillere aktarılabilmiş başka bir çağdaş anlatım ise muhtemelen kutlamaya şahit olmuş biri olarak İbn Hallikân tarafından aktarıl-

---

Nadvi, *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Patna, 1929, 15:47–62. Metnin açık okumasının kaydını tutan kitabe için, bkz. A.g.e, 15:52.

10 Oldukça uzun olmasının yanı sıra öncelikli olarak bu eserin hikâye tarzında olmadığı görülmektedir. Günümüze ulaşmış bölümler Hz. Peygamber'in kişisel pratik ve uygulamalarını herhangi bir kronolojik sıraya uymamasına rağmen gördüğü tedaviler, en son hastalığı ve vefatı ile biten yönlerini ele almaktadır. Ne yazık ki eserin birinci, ikinci ve üçüncü bölümleri korunamamıştır, bu yüzden kitabın başlangıcının Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili herhangi bir anlatı ya da tartışmaya yer verip vermediğini saptamak mümkün değildir. Kitabın sonunda Hz. Peygamber'in hastalığı ve ölümüne verilen önem göz önüne alınırsa bu oldukça normal görünmektedir ancak ilgili bölümler elimizde yokken Hz. Peygamber'in doğumunun bu derlemenin önemli kısımlarından birini oluşturup oluşturmadığını bilmek imkânsızdır.

11 Muhammed ibn Ahmed ibn Cübeyr, *Rihle İbn Cübeyr;* Beyrut: Dar Sadir/ Dar Beyrut, 1384 AH/1964 CE, s. 92.

mıştır. Kutlama, çevredeki bölgelerden çok fazla sayıda insanın ilgisini çekmeyi başarmış ve düzenleyen tarafın adına çok büyük meblağlara mal olmuştur. Hazırlıklar, önemli isimlerin ağırlanması, müzisyenler ve şölen görevlileri için bir mekân sağlanması amacıyla birkaç katlı şölen çadırlarının dikilmesini de içermiştir. Kutlama, gece vakti düzenlenen mistik bir müzik gösterisi (sema) ve hem davetli misafirlerin hem de ihtiyaç sahibi birçok insanın iştirak edebildiği bir ziyafet ile sona ermiştir.[12] İbn Hallikân ayrıca bu törenin onuruna et-Tenvîr fî mevlidu's-sirâcu'l-munîr el-beşîru'n-nazîr[13] adında bir eser besteleyen Endülüslü şair ve alim İbn Dihye'nın da kutlamalara katıldığını kaydetmiştir. Ne yazık ki bu eser günümüze kadar korunamamıştır.

Bu bilgilere dayanarak, Kaptein mevlid kutlaması geleneğinin Fatımî hanedanlığı tarafından başlatıldığını ve hanedanlık çökerken Suriye-Cezire bölgesine (kuzeybatı Irak ile güneydoğu Anadolu) yayıldığını öne sürmüştür. Daha sonra bu uygulama Sünniler arasında hızla yayılmıştır; bu yayılma muhtemelen, bizzat katıldıkları şaşaalı kutlamalara birçok farklı bölgeden insanları bir araya toplayabilen Molla Ömer, Nureddin Zengi ve Muzafferuddin Kökbüri gibi önemli isimlerin mevlid geleneğini git gide daha popüler hale getirmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Mekke'deki kutlamalar, daha sonra bu geleneği kendi bölgelerinde yayacak olan çok daha fazla sayıda ziyaretçinin akınına uğrayabilirdi.[14] Bir çok güvenilir Sünni âlim, neredeyse tamamen farkında olmalarına rağmen, kutlamanın Fatımî kökenli seleflerini göz ardı etmişlerdi; böylece Ebu Şâme (h. 665/m. 1268) Molla Ömer'i mevlid kutlamasının fikir babası olarak tanımlarken, Suyûtî (h. 911/m. 1505) bu tanımı Muzafferuddin Kökbüri için yapmıştır. Kaptein bu durumu mevlid'in sıkı destekçileri olan Sünnilerin, kutlamanın heterodoks kökenlerini

12 Ahmed ibn Muhammed ibn Hallikan, *Vefayatu'l-a'yan ve enbau Ebnai'z-zaman*, düz. İhsan Abbas, Beyrut: Daru's-Sekafe, n.d., 4:117–19.

13 A.g.e, 4:449

14 Kaptein, *Muhammed's Birthday*, p.42

örtbas etmek amacıyla yaptığı gözle görülür bir çaba olarak nitelendirmiştir.[15]

Mevlid kutlamasının Fatımî hanedanlığı ile ortaya çıktığı görüşü, bugün hem din âlimleri hem de seküler düşünür ve araştırmacılar tarafından neredeyse evrensel boyutta geçerlilik kazanmıştır. Peygamber'in doğumu etkinlikleri karnaval havasında, son derece şaşaalı ve halka açık olması bakımından değerlendirildiğinde, bu görüşün son derece doğru olduğu söylenebilmektedir. Daha sonra ortaya çıkan ve imparatorluk ihtişamını içermemesine rağmen, Kökbüri'nin meşhur mevlid kutlamasının da devletin himayesi altında gerçekleşmesinin ve göze batacak seviyedeki tüketimin daha önceki Fatımî örneklerinden birer kalıntı olduğu kesin olarak söylenebilir. Ancak Fatımî geleneği, Peygamber'in doğum günü kutlamasının diğer yönlerini açıklama hususunda yetersiz kalmıştır. Bir devlet töreni olarak mevlid kutlamaları modern zamanlara kadar sürse de, hem ortaçağ hem de modern mevlid kutlamaları şahsi ibadetleri esas alan ve yerel çapta gerçekleşen törenlerdi. Ayrıca Fatımî kutlamaları, diğer bir temel husus olan, daha sonraki kutlamalar da ritüelleşmiş hikâyeler ezberlenmesi yolu ile Peygamberin gerçek doğumunun (bazen de tüm hayatının) hatırlanmasını da içermiyordu. Fatımî kutlamaları, Kur'an kıraati ve halka açık vaazlar içermelerine rağmen, Peygamber'in doğumunda yaşanan hadiseleri içeren bir anlatıyı ihtivâ etmiyorlardı.[16]

Mevlid törenlerinin ibadet maksatlı (devotional) ve daha özel meseleleri içeren kısımları Fatımîlerle birlikte ortaya çıkmaktan ziyade, İmamiyye geleneği ile daha yakın bir ilişki içinde görünmektedir. İleride göreceğimiz gibi, konuyla ilgili birçok materyalin mezhepsel sınırları büyük oranda göz ardı eden popüler bir kıssacılık geleneğinden zuhur ettiği bilinse bile, İmami Şiiler, Peygamberlerin ve İmamların doğumları ile ilgili

15 A.g.e, s. 69-73

16 İbn Tuveyr'in izahati, akabinde vaizin *"Ve bu gün, Allah'ın O'nu görevini yerine getirmesi için dünyaya gönderdiği, İslam Dini'nin miladı olan gündür."* açıklamasını yaptığı gündelik bir vaazı tasvir etmektedir. (Kaptein, *Muhammed's Birthday*, s.15)

zengin ve köklü bir kutsal hikâye anlatısı geleneğine sahiptir. Dahası, önde gelen İmami âlimleri, Fatımî mevlid kutlamalarının muhtemel yükselişinden önce, Peygamberin ve İmamların doğum tarihlerinin özel olarak muhafaza edilmesi gerektiğini savunmuşladır. İlk muhtemel savunucularından biri Şeyh Sadûk (h. 381/m.991-2) olarak bilinen Ebu Cafer Muhammed ibn Ali ibn Bâbeveyh'tir ve daha sonra göreceğimiz gibi, Peygamber'in doğumu hakkında yazılmış önemli rivayetleri neşretmiştir. İbn Tâvûs (h.664/m.1266), İbn Bâbeveyh'in, Peygamberin Cemaziye'l-ahir ayının 19'uncu gecesinde anne rahmine düştüğünü söyleyen bir hadis hakkında yaptığı yorumu alıntılamaktadır: "Eğer durum böyleyse, bu nurlu geceyi yüceltmek ve onu batınî ve zahirî ibadetlerle ihyâ etmek yerinde olacaktır."[17] İbn Bâbeveyh'in, Peygamberin doğduğu gecenin kutlanması gerektiğini savunan spesifik bir ifadesine rastlamamış olsam da, doğum tarihini göz ardı edip ana rahmine düştüğü günü kutlamayı teşvik etmesi de biraz olanaksız gözükmektedir.

Önde genel İmamî bilginlerinden Şeyh Müfîd (h. 413/m. 1022) çok az bir detay vererek de olsa, Peygamber'in mevlidinin Şiiler arasında kutlanmasından da sıklıkla bahsetmektedir. Bu günün törenleşmesini bir bid'at olarak saymak bir kenara dursun, Şeyh Müfîd bu kutlamayı gelenekselleşmiş (time-honored) bir uygulama olarak görür. Mufîd'in ifadeleri Peygamber'in doğum gününün kesin tarihi hakkında Şiilerin vardığı ortak görüşün Sünniler arasında kabul edilen tarihten farklı olduğu gerçeğini (aradaki ayrım ne kadar önemsiz olsa da) ortaya koyar. Mufîd'in ifadeleri şu şekildedir:

Fîl yılının Rabiyyülevvel ayının 7. günü olan Cuma günü seher vakti Peygamber efendimizin (s.a.v) doğumudur. O, büyük bereketlerle dolu olan mübarek bir gündür; eski zamanlarda, Şiiler nafile oruç tutarak hep o günü yüceltir, hakkını bilir ve o güne saygı gösterirdi. Ehl-i beytin mürşid imamlarından rivayet edildiğine göre, "her kim Peygamber efendimizin (s.a.v)

17 Ali ibn Musa ibn Tavus, *İkbalu'l-a'mâl*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lâm li'l-Matbuat, 1417 AH/1996 CE, s. 110.

doğum günü olan Rabiyyülevvel'in yedisinde oruç tutarsa, Allah onu bir yıllık oruç sevabıyla mükâfatlandırır." O gün sadaka dağıtmak, imamların türbelerini ziyaret etmek, hayır işlerinde ve müminlere karşı iyi (keyif verici/neşeli) davranışlarda bulunmakta da ecir vardır.[18]

Peygamber'in mevlid gününde oruç tutmanın bir senelik oruç sevabına denk olduğu ifadesi klasik Şii derlemelerinde bulunmamaktadır. Ancak Şeyh Müfîd, eseri el-Muknia'da Onuncu İmam Ali el-Nakî'nin (h. 254/m. 868) müritlerinden birine hangi günlerde oruç tutması gerektiğini anlattığı bir hadîsi nakletmektedir. Bu günlerden biri "Rabiyyülevvel ayının on yedinci günü olan (Peygamber'in) doğum günüdür."[19]

Müfîd'in, Peygamber'in mevlidini kutlamanın eski bir Şii pratiği olduğuna yönelik çıkarımında samimi olduğu varsayılırsa, daha öncelerde (hicrî dördüncü, miladî onuncu yüzyılların ikinci yarısında) bu inanışın sağlam bir zemine kavuşmuş olması gerekir. Müfîd'in ifadesinin kısalığına bakılacak olursa, bu kutlamalarda tam olarak ne gibi uygulamaların yer aldığı belirsizdir. Oruç tutmak akla ilk gelen temel uygulamalardan biriydi ve türbe ziyaretleri tavsiye edilmekteydi, ancak Müfîd'in "çokça hayır işlerinde bulunmak" (et-tatavvu bi'l-hayrat) ve "müminlere iyi davranışlarda bulunmak" (idhalu's-surur 'ala ehli'l-iman) meselelerine yaptığı referanslar daha muğlaktır. İlk akla gelen "hayır işi" kesinlikle sadaka vermek olacaktır. "Müminlere iyi davranışlarda bulunmak" bir çeşit hayır işi yapmaya da işaret ediyor olabilir, ancak daha çok, şenlikli ve kutlamalı bir tona sahip olduğu görülüyor; bu durumda sadakaya muhtaç durumdaki fakir insanlara yapılan hayır işleriyle sınırlı olmayıp, verilecek ziyafetler ve hediyelerden bahsediyor da olabilir. Bu

18 A.g.e s. 82.de geçtiği üzere İbn Tavus, Müfîd'in *Hedaiku'r-riyad ve-zehratu'l-mürted ve-nuru'l-müsterşid* eserinden alıntı yapmaktadır. Benzer bir pasajın yer aldığı eser ise, Muhammed ibn Muhammed, el-Müfîd'in *Musannefetu'ş-Şeyhu'l-Müfid* içindeki *Masarru'ş-Şia, el-Mu'temiru'l-alâm li elfiyetu'ş-Şeyhu'l-Müfid*, 1413 AH, 7:50–1.

19 Muhammed ibn Hasan el-Tûsî, *Tehzibu'l-ahkâm fi şerhu'l-Muknia li'ş-Şeyhu'l-Müfid*, Beyrut: Daru'l-Adva', 1406 AH/1985 CE, 4:305–6.

uygulamaların her ikisi de mevlid'in daha sonra görülen kutlanış şekilleriyle uyum içindedir, ancak konuyla ilgili daha fazla bilgi elde edilmeden bu ikisinin doğrulanabilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Müfîd'e göre, Peygamber'in mevlid'i eşi benzeri olmayan bir tatil günü değil, kutsal olayların kutlanıldığı bir dizi mutad tarihten yalnızca biridir. Şeyh Müfîd, örneğin, Cemaziye'l-evvel ayının dördüncü gününe rast gelen İmam Zeynelabidin'in doğum gününü "nafile oruç tutmanın ve hayır işlerinde bulunmanın çok sevap olduğu mübarek bir gün" olarak anlatır.[20] Fatıma'nın Cemaziyelevvel ayındaki doğum gününden ise "müminlerin sevinç içinde olduğu, hayır yapmanın ve fukaraya sadaka dağıtmanın çok sevap olduğu mübarek bir gün" olarak bahseder.[21]

Müfîd'in bu ifadeleri mevlid kutlamalarının İmami Şiiler arasında görülmesinin, Fatımî kaynaklı kutlamalardan daha önce gelmekte olduğu yönünde ipuçları verir; Müfid, Kaptein'in hicri 415 yılındaki terminus post quem'inden az bir zaman önce vefat etmiştir ve bu aynı zamanda elimizde kesin kayıtları bulunan ilk Fatımî kutlamalarından yaklaşık bir asır kadar önce olur.[22] Fatımî devlet törenlerini model almak yerine, Peygamberlerin ve İmamların doğumuyla alakalı ibadet maksatlı kullanılan rivayetlerin yaygınlığından ilham alan uygulamanın, İmami geleneğe ait olması daha muhtemel görünüyor. Aşura ve Ğadir-i Hum gibi diğer anma törenlerinin kutlanması, daha kapsamlı bir kutlama döngüsünün ortaya çıkması için bir model oluşturacaktı. Müfîd'in Şii dini takviminde yer alan kutlamalar ve anma törenleri hakkında bir araştırmayı içeren eseri Masaru'ş-Şî'a (Şia'nın kutsal törenleri), bu sürecin hicrî beşinci/miladî on birinci yüzyılların başlangıcında iyice ilerlemiş olduğunu göstermektedir.[23]

20 Müfîd, *Masâr*, 7:53.
21 A.g.e, 5:54
22 Bkz. Kaptein, *Prophet's Birthday*, s. 9-10.
23 Bkz. yukarıda geçen 16.not

Benzer şekilde, Fatımî kutlamalarının, bu tarihe ait Sünni törenlerini etkilediği hususunda da çok az kanıt bulunmaktadır. Kaptein tarafından belirtildiği gibi, Sünni kutlamalarına ait elimizdeki ilk referans h. 564 yılına denk gelirken, en eski Fatımî belgelerinde mevlid kutlamalarına ait ilk referans h. 527 yılındadır.[24] Her iki kutlamanın da ilgili kaynaklar tarafından yeni veya yenilikçi olarak tanımlandığı yönünde bir ibâreye rastlanmadığı için, bu tarihlerden herhangi birinin söz konusu dini çevreler arasında kutlamaların başladığı kesin tarih olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Muhtemelen yaşayan bu iki kaynak da zaten var olan bir uygulamanın herhangi bir tarihteki halini bize sunmaktadır. Bu ihtimalin ışığında, Fatımî ve Sünni kutlamalarının arasındaki otuz yıllık görece önemsiz uyuşmazlık, Fatımî kutlamalarına kronolojik öncelik verse de şüpheli bir gösterge olarak karşımıza çıkmaktadır. Sünni gelenekteki mevlid kutlamasına çok az bir benzerlik gösteren Fatımî devlet törenlerinin genel durumu göz önüne alındığında, Sünni uygulamaların Şii (ve muhtemelen sûfi) ibadet pratikleriyle ve Peygamberin doğumu ile ilgili ibadet maksatlı kullanılan rivayetlerle bağlantılı olması çok daha muhtemel gözükmektedir.

24 Kaptein, *Prophet's Birthday*, s. 21, 31.

1
MEVLİDLE ALAKALI RİVAYETLERİN DOĞUŞU

Mevlid Rivayetlerinin Bir Arkeolojisi

Mevlid kutlamasının tarihine benzer bir şekilde, *mevlidin yazılı kaynakları* da, *mevlid* kutlamalarının Fatımî hanedanlığı zamanındaki başlangıcını belgeleyen kayıtların ötesine geçmektedir. Peygamber'in doğum kutlamalarında okunacak edebi eserler olarak teşekkül eden *mevlid* türü nispeten daha sonra ortaya çıkacakken, Peygamber'in doğumu ve gençliğine odaklanan eserlerin çok daha önceden var olduğu bilinmektedir. Kanıtların yetersiz olmasına (ve erken dönemdeki eserlerin korunamamasına) rağmen, bu türdeki ilmî çalışmaların ilk olarak İmami Şiilerden ortaya çıktığına ve bu vesileyle kutlanan ilk kutsal doğumun Peygambere ait olmayabileceğine dair bulgular gözüküyor. *Mevlid emîrü'l-mü'minîn* ("Mümin'lerin Emiri'nin", yani Ali ibn Ebi Talib'in doğumu) ismindeki bir kitap, *ahbâr* (tarihi rivayetler), fedâil (önemli dini kişiliklerin sıra dışı özellikleri hakkındaki bilgiler) ve soy ağacı konuları üzerine yaptığı birkaç çalışma ile

bilinen Medineli kadı Vehb ibn Vehb ibn Abdullah ibn Zem'a, bilinen şekliyle Ebu'l Buhterî (hicrî 200/miladî 815) adlı bir yazara aittir.[1] Onun *mevlid* hakkında telif ettiği eserler, Şii siyerci el-Necâşî (h. 450/m.1058) ve Sünni Hatîb el-Bağdâdî (h. 463/m. 1071) olmak üzere hicrî beşinci yüzyılda yaşamış iki yazar tarafından zikredilmiştir.[2] Bu kitabın muhtevası Hatîb el-Bağdâdî tarafından alıntılanan daha uzun bir başlık ile şöyle ifade edilmiştir, "Ali ibn Ebî Talib'in doğumu, büyüme çağı, imanının doğuşu ve Fatımâ ile evlenmesi". Bu başlık esas alındığında, bu çalışmanın ilk İmam'ın doğumuna ve gençliğine odaklanan ibadet maksatlı (devotional) bir biyografi olduğu tahmin edilebilir. Ali'nin, Peygamber'in varisi ve halefi olarak cesaretine ve yetişkin rolüne yapılan daha geleneksel bir vurgudan kesin bir şekilde sapan bu ayırt edici tema, Hz. Muhammed ile ilgili daha sonra gelecek *mevlid* metinlerinde çokça yer alacak olan bir modeli öncelemektedir. İleride göreceğimiz üzere, Ali'nin *mevlid*'iyle ilintili çalışmalar, başrol unsurunun evlilik çağındaki gençlik kahramanlıkları üzerinde daha çok durmakta olup, yetişkinlik çağındaki en önemli başarılarını genellikle es geçmektedir.

İmamların doğumlarını esas alarak yazılmış Şia'ya ait edebî bir türün varlığı hakkında, İbn en-Nedîm tarafından Vâkidî'ye atfedilen (h. 207/m.823) "Hasan ve Hüseyin'in doğumu ve Hüseyin'in katledilmesi" (Kitâb *mevlid*'ul Hasan ve'l Huseyn ve maktalu'l-Huseyn) başlıklı bir çalışma da ipucu verecektir.[3] Bazı alıntıları günümüze kadar korunmuş olan en eski Şii *mevlid*

1 Bkz. 'Ömer Rıza Kahhâla, *Mucemu'l-Müellifiîn,* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, hicri 1414/miladi 1993, 4:79; İbn Nedim, *Fihrist*, düz. Yusuf Ali Tavil, Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, hicri 1416/miladi 1996 , s. 161; Muhammed ibn Ahmed Zehebi, *Mizanu'l-i'tidal fi nakdi'r-rical,* düz. Ali Muhammed Bicavî, Kahire: İsa el-Babi al Halebî ve Şurekauhu', hicri 1388 /miladi 1963, 4:353–4; Yakut Hamevî, *Mucemu'l Udeba,* Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, hicri 1411/miladi 1991, 5:577.

2 Ahmed ibn Ali Necaşî, *Kitabu'r-Rical,* n.s.: Markarz-i Neşr-i Kitab, n.d., s. 336; Ahmed ibn Ali Hatib Bağdâdî, *Tarihu Bağdad ev medinetu's-selam,* Beyrut: Daru'l Kitabu'l Arabi, n.s., 7:419. Diğer kaynaklar bu eserden bahsetmemektedir ancak Şazen ibn Cebrail Kummî'nin *Kitabu'l-fedâil* (n.p.: Menşûretu'l-Mektebetu'l-irfan, n.d.) gibi genel başlıklar bu esere oldukça uygun biçimde referans vermektedir.

3 İbn Nedim, *Fihrist,* s. 158.

metni ise İbn Bâbeveyh'in (h. 381/m.991) *Mevlid mevlânâ Ali* adlı eseridir. Bu eser, Necaşî tarafından İbn Bâbeveyh'in çalışmaları arasında zikredilmiş[4] ve İbn Tâvûs (h. 664/m.1265) tarafından *el-Yakîn* adlı eserinde alıntılanmıştır.[5] Necâşî ayrıca *Mevlid Fatima* adlı bir eseri de İbn Bâbeveyh'a atfetmiştir.[6] "Peygamber'in ve İmamların doğumu (*mevlid*)" ya da "Peygamberin doğumu, saf olanlar ve varisler" olarak isimlendirilen (*Mevlid*'un-nebî ve'l esfiyâ ve'l evsiyâ) bir eser de Şeyh Müfid'e (h. 413/m. 1032) atfedilmiş olup daha sonra gelen birkaç Şii kaynağında alıntılanmıştır.[7] İbn Tâvûs, kendine ait olan ve günümüze kadar ulaşmayan *el-Ta'rif li'l-mevlidi'ş-şerif* adındaki eseri de kaynaklar arasında göstermektedir.[8]

Bu eserlerin hiçbiri, herhangi bir alıntıda bile günümüze kadar ulaşamamıştır; bunun sebebini eserlerden bazılarının ibadet maksatlı anlatılar yerine, ele aldıkları öznelerin doğum tarihlerini kesinleştirmek gibi teknik detaylara odaklanmalarına bağlamak mümkündür. Öte yandan yine de, İbn Bâbeveyh'in Mevlid mevlânâ Ali'sinden yaptığı alıntıda İbn Tâvûs'un da gösterdiği gibi, bu eserlerin en azından birkaçı önemli sayılabilecek bazı ibadet rivayetleri içermektedir. Bu iktibas, İbn Tâvûs'un orjinali beş sayfa (hams kavâim) uzunluğunda olduğundan dolayı kısalttığını ifade ettiği bir hadisin özetinden müteşekkildir. Bir isnad'ın son zinciriyle başlar: "Câbir ibn Abdullah el-Ensârî bize rivayet etti ki; Allah Rasulüne emirü'l mü'minîn'in (Hz. Ali) doğumu hakkında sordum". O dedi ki, "Ya Câbir, mesîhin sünnetine göre, benden sonra doğumu en hayırlı olanı sordun." "Sonra," İbn Tâvûs şöyle belirtiyor, "Allah'ın, Hazreti Peygamberimizi ve mevlamız Ali'yi seçmesi hakkında şaşılacak bir çok

4 Necaşî, *Ricâl*, s.306

5 Ali ibn Musa ibn Tavûs, *el-yakîn bihtisas mevlana Ali bi imrâtu'l-müminin*, Beyrut: Müessesetu's-Sekaleyn, 1410 AH/1989 CE, s. 191.

6 Necaşî, *Ricâl*, s.306

7 Ağa Buzurg Tihrânî, *ez-Zerîa ila tesanifu'ş-şia*, Beyrut: Daru'l-Edva', n.d., 23:277.

8 Ali ibn Musa ibn Tavûs, *İkbalu'l-a'mâl*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmi'l-Matbuat, hicri 1417/miladi 1996, pp. 76, 77, 81 (ve aynı eserde farklı bölümlerde).

şeye değindi." Bu alıntıdan sonra İbn Tâvûs bu rivayetin Ali ana rahmine düşmeden önce doğumunun kerametli bir kâhin tarafından önceden haber verildiği'ni anlatan bir bölümünü özetler.[9]

İbn Bâbeveyh'ten alınmış olan bu Câbir hadisinin daha uzun bir versiyonu Fattâl el-Nisabûrî (hicri altıncı/miladî onikinci yüzyıllar) tarafından sunulmaktadır.[10] Bunun tüm detaylarıyla birlikte İbn Bâbeveyh'in uzun Câbir rivayetine denk olup olmadığını bilmek imkansız olsa da, İbn Tâvûs'un daha sonraki özetlerine bakılacak olursa aynı hikâyeyi konu edindiği görülebilir. Ali'nin dünyaya gelecek olması haberini ilan ettikten sonra kâhin, içi cennet meyveleriyle dolu bir tabağı bu öngörüsünün kanıtı olarak yanındakilere uzatır. Ebu Talib bu meyveden bir parça alır, ve bu parça belindeki döle katılır; Ebu Talib'in karısı işte bu cennetten gelen tohum ile Ali'ye hamile kalır. Ali'nin ana rahmine düşmesi Kureyşlileri ve putlarını korkudan dağa kaçıran bir deprem ile beraber gerçekleşir; sadece Ebu Talib'in Muhammed'e ettiği dua, Ali ve Fâtıma'yı sıkıntıdan kurtarmıştır. Ali'nin doğum gecesinde, gökyüzü ışıl ışıl olur ve yıldızların parlaklığı artar. Ebu Talib, Ali'nin doğumunu tahmin eden kâhin'i bulmak üzere döner, bu kâhin o zamana kadar hayata veda etmiştir ancak Şiiliğin üç aşamalı kelime-i şehadetini (Allah, Rasulullah, Veliyullah ve Rasul'un varisi) ilan etmek üzere ölülerin arasından kalkar ve Ebu Talib'e çocuğun doğum hadisesinin ayrıntılarını sorar. Ebu Talib doğumu ayrıntılarıyla anlatır (bu konu daha sonra ayrıntılarıyla anlatılacaktır, sayfa 38-9). Kâhin gözyaşlarına hakim olamaz, secde ederek Allah'a hamd eder ve tekrar hayata gözlerini yumar.[11]

---

9 İbn Tavûs, *Yakîn*, s. 191-2.

10 Muhammed ibn Hasan Fattâl, *Ravzatu'l-vaizîn*, Necef: el-Mektebu'l-Haydariye, hicri 1386 /miladi 1966, s. 77–81. Fattal'in kimliği ve tarihi hakkında bilgi için bkz.Muhammed Bakır el-Musavi el-Hansari, *Ravzatu'l-cennet fi ahvali'l-'ulama ve's-sadat*, Kum, n.d., 6:253–5. el-Fattal aynı zamanda İbn Şahraşub'un hocasıydı. (d. Hicri 588/miladi 1192).

11 Yine Câbir'e atfedilen aynı hikâyeye Kummî, *Fedail* eserinde s.54'te yer vermiştir; isnadında bu hikâyenin kendisine hicri 633 yılında nakledildiğini ifade etmektedir.

Bu bilgilere dayanarak Şiilerin, ilk İmam'ın doğumu ile ilgili zengin ve ayrıntılı bir rivayet geleneği oluşturdukları açıkça görülmektedir. İçerdiği tüm temalar (bu esrarengiz doğumun, daha önceki şeriatın (Hıristiyanlık) bir din adamı tarafından tahmin edilmesi) ve – daha sonra göreceğimiz üzere – bazı somut detaylarda, bu rivayetin Peygamberin doğumu ile ilgili Sünniler arasında yayılan rivayetlerin bazı özelliklerinin habercisi olduğu görülecektir.

Birbirinden farklı mevlid eserlerinin (bizim bağlamımızda Peygamber'in hayatına odaklanan eserler) Sünniler arasında Şiilerde olduğundan daha sonra ortaya çıkmış olduğu gözlenmektedir. Ana tema olarak Peygamber'in doğumunu işleyen bir eserin kendisine atfedildiği en eski tarihi figür Muhammed ibn Selâme el-Kudâî (h. 454/m. 1062) olarak karşımıza çıkmaktadır. Kudâî Fatımî hakimiyeti altında yaşayan bir Mısırlıydı –ki bunun ciddi derecede önemli bir gerçek olduğu açıktır, ancak (gördüğümüz gibi) Fatımîlerin bu kadar eski zamanlarda mevlid kutlamaları yaptığına dair kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Bir Şafii kadısı olarak yaptığı faaliyetlerin yanı sıra, bir tarihçi ve vaiz olarak da bilinmekteydi.[12] Kudâî ayrıca, Mısır'da muhafaza edilen ve "Hz. Peygamber'in soyu, doğumu (mevlid), hicreti ve ölümü" diye bilinen bir el yazmasının da müellifidir.[13]

Bu eşsiz el yazmasına ulaşmadan, eserin içeriğini ya da yazılış tarzını tam olarak tarif etmek imkansızdır. Bu çalışma, Sünni kaynaklı bir siyer olması dolayısıyla başlığında zikrettiği belirgin unsurların imâsıyla, Peygamber'in doğumunun odak haline geldiği bilinen en erken çalışmayı temsil etmektedir. Daha erken dönem siyerler (ilerde ele alınacağı gibi), Peygamber'in doğumuna bir derece ilgi gösteren ifadeleri ve rivayetleri içermesine

12 Kudâî'nin biyografisi için, bkz. Ahmed ibn Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtu'l a'yân ve enba' ebnau'z-zaman*, düz. İhsan Abbas, Beyrut: Daru's-Sekafe, n.d., 4:212–13; Halil ibn Aybak Safadî, *el-Vafi bi'l-vefayât*, Viesbaden: Franz Steiner Verlag, hicri 1394/miladi 1974, 3:116–17; Kahhala, Mucem, 3:327.

13 Sühâj kütüphanesi, no. 77 Tarikh. Bkz. Selahaddin el-Müneccid, *Mucem ma ullife an rasulallah*, Beyrut: Daru'l-kitabu'l-cedîd, 1402 AH/1982 CE, s. 45.

rağmen, hayatındaki diğer olaylara nazaran büyük bir önem arz eden ya da yer kaplayan bir olay olarak ele alınmaz. Misâlen, İbn Hişâm'ın (h. 213/m. 828) Peygamber'in doğumu ile ilgili yazdıkları, onun askeri seferleri ile ilgili yazdıklarıyla karşılaştırıldığında oldukça azdır. Kudâî'nin eserinin başlığı, Peygamberin dini-politik bir lider olarak yaptıklarından neredeyse hiç bahsetmeyen ibadet maksatlı kullanılan rivayetlerin yer aldığı ve Peygamber'in hayat hikâyesine (doğum, evlilik, Mirac hadisesi, hicret ve ölümü) vurgu yapan bir siyer modelinin tarz ve önceliklerini hissettirir. Kudâî tarafından neşredilen bu materyalin doğası, İbn Teymiyye'nin "Peygamberin bir gök cismi olduğu, tüm evrenin ondan yaratıldığı, anne-babası yaratılmadan önce var olduğu ya da Cebrail ona getirmeden önce de Kur'an'ı ezbere bildiği" gibi asılsız ifadeler içerdiği için eleştirdiği Şîreveyh el-Deylemî'nin el-Firdevs'i ile birlikte ifade edilebilir.[14] Deylemî'nin Firdevsü'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Hitâbi Muhraci alâ Kitâbi'ş-Şihâb'ı Kudâî'nin Şihabu'l-ahbâr fi'l-hikem ve'l emsâl ve'l-âdâb kitabını temel almaktadır, böylece, İbn Teymiyye'nin eleştirisi vaiz Kudâî tarafından Peygamber hakkında yayılan rivayetlerin zengin ve mitik doğasını gözler önüne sermektedir.[15] Ancak, Kudâî'nin günümüze ulaşan ve peygamberler ile halifeler tarihini konu edinen başka bir eseri yazarın ayrıca özlü tarihî kıssalar yazdığına da işaret eder; ve ona ait olan biyografik malzemenin tabiatı hâlâ araştırmaya açıktır.[16]

Peygamberin doğumu ile ilgili ilmî düzeyde birçok eser bulunmasına rağmen, bu konu hakkındaki kıssaların neşv-ü nemâ bulması ve yayılması tanınmış alimlere ait olan eserler tarafından şekillendirilmemiş olabilir. Mevlid geleneğinin ünlü vaizler ve kıssacılar ile ortaya çıkan ve ulema zümresinin katında

14 Ahmed ibn Abdülhalim İbn Teymiye, *Mecmuu'l' feteva şeyhu'l-islam Ahmed ibn Teymiye,* derleyen ve düzenleyen Abdurrahman ibn Muhammed ibn Kasım Asımî Necdî, n.p., n.d., 18:367.

15 Bkz. Şîreveyh ibn Şehridâr el-Deylemî, *el-Firdevs bi-me'suru'l-kitab,* Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, hicri 1406 /miladi 1986, Giriş bölümü, p. s.

16 Bkz. Muhammed ibn Seleme Kudâî, *Kitabu'l-inba' bi-enbau' l-enbiya ve tevarihu'l-hulefa ve vilayetu'l-umera',* Beyrut: el-Mektebu'l-Asriye, hicri 1418/ miladi 1998.

rüşdünü hiçbir zaman ispatlayamayan zengin ve geniş çapta bir kıssa malzemesinden ortaya çıkmış olduğuna inanmak mantıklı gözükmektedir. Çoğu ileri gelen tarafından zemmedilmesine rağmen bu malzemenin bir kısmı, bir çeşit de facto kutsallık oluşturmak suretiyle iyi bir derecede standartlaşma ve yayılma başarısı göstermiştir. Göreceğimiz gibi, klasik metin tenkit metoduna tabi olan alimler tarafından reddedilen bazı kıssalar yine de yüzyıllar boyunca sabit kalmış ve okunmaya devam etmiştir. Daha önemlisi, maharetli kıssacıların yarı spontane gelişen performanslarında hikâyeyi bölümlere ayırma ve abartmalar uygulanmaya devam etmiş olmalıdır. Bu tür bir malzemenin kahir ekseriyetine, korunmuş olduğu kadarıyla, yalnızca metinsel sabitlikten git gide uzaklaşan ve (en azından orta çağlardaki formlarıyla) ilmi birikime karışıp yok olan bazı örnekler ve alıntılar üzerinden ulaşılabilmektedir. Ancak yine de, Peygamber'in doğumu ve hayatı etrafında dönen hikâyelerin ahvâli ile ilgili bazı somut genellemeleri temellendirmeye devam etmek için yeterli materyal bulunmaktadır.

Mevlid türünün gelişim sürecindeki en etkili metnin, görünürdeki müellifi tarih içerisinde bilinmeyen ve Ebû'l Hasan el-Bekrî'ye atfedilen Kitâbu'l-Envâr olması muhtemeldir. Bu eserin menşeyi ve içeriği Boaz Shoshan tarafından etraflıca bir çalışma ile tartışılmıştır.[17] Bu eserin Bekrî ismiyle birlikte anılması sürekli devam etse de, yazarın kendisi tanımlanamamakta ve yaşadığı tarih belirlenememektedir. Bu eserin en eski el yazması hicrî 694/miladî 1295 yıllarına tekabül eder; günümüze kadar korunan el yazmalarının metniyle uyum sağlayan en eski alıntı ise, yazarı hicrî 289/miladî 902 tarihlerinde vefat etmiş olan bir eserde ortaya çıkmaktadır.[18] İçeriğine bakıldığında, Bekrî'nin Envâr eserinin popüler bir kesime ithaf edilerek ya da en azından eğlenceyi biraz terbiye etmek amacıyla yazıldığı görülmektedir; yani eserin Peygamber'in hayatından

17 Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Kahire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 23–39.

18 A.g.e s. 99, 15; s. 36.

anlattığı olayların mahiyeti, doğruluğu kanıtlanmış kaynaklara bağlılığından daha çok, dramatik ve eğlendirici özelliklerinden dolayı göze çarpar olmuştur. Normatif kaynakların kısaca tasvir ettiği bireysel tecrübeler daha genişçe uzatılarak ve süslü detaylar kullanılarak teatral bir hale getirilmiştir.

İbn Teymiyye'nin fetvalarından birinde Bekrî'nin eserlerine yapılan bir referans, onun isminin popüler kıssacıların aktiviteleriyle ilişkili olduğunu iddia etmektedir.[19] Halbuki İslam coğrafyasında ve bu arada geçen yüzyıllar boyunca alıntılar ile el yazmalarında görülen odur ki, bu eser spontane ve gayrıresmi kıssacılık faaliyetlerinin bir ürünü olmaktan çok uzakta durmaktadır. Aksine, yüzyıllar boyu devam eden bir aktarım süreci boyunca istikrarı ve tutarlılığı ile oldukça sabit bir metindir, ve bu metni tekrarlayan herkes için de belirli bir otorite sağlamıştır.[20] Eserin edebi niteliği, Bekrî'nin eserlerinin kitapçılardaki yaygın popülaritesinden yakınan Zehebî'ye ait bir yorumda açıkça görülebilir; (ona göre) bunların en azından birkaçının düzenleyenler tarafından tekrar yazılan edebi metinler olduğu aşikardı.[21] Bununla beraber, Bekrî'nin siyer çalışması bilindik bir aşağılama ve rezaletin nesnesiydi; öyle ki bu eser Zehebî, İbn Kesîr, İbn Hacer Askalâni, İbn Hacer Heytemî, Kalkaşandî ve Sefedî gibi güzide alimler tarafından açıkça itibarsız sayılmıştır.[22]

19 İbn Teymiye, *Mecmû' fetâvâ*, 18: 355, 357.

20 Vatikan el yazmasının yanı sıra (ms. Borg no. 125) Bekrî'nin eserinden oldukça uzun seçmeler, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Garret Yahuda no 256'da bulunan el yazmasını kullandığım Ebu Abbas Azefî'nin (ölümü hicri 633/miladi 1236) eski mevlid eseri *ed-Durru'l-munezzem fi'l-mevlidi'l-muazzam* eserinde de bulunmaktadır. Büyük bir kısmı ise Muhammed Bekir Meclisî'nin (Tahran, ölümü hicri 1110/miladi 1698) *Bihâru'l-envâr* eserinde yeniden yazılmıştır. Ayrıca *el-Envâr*'ın, hicri 1379/miladi 1959'da Mısır'da Mustafa Bâbî tarafından basılan bir tane ve Necef'te, Matbaa Haydarîya tarafından basılan (tarihi belli değil) diğer bir tane olmak üzere modern basım versiyonlarını da kullandım.

21 Zehebî, *Mîzân*, 1:112. Zehebî'ye göre Bekrî'nin birçok eseri "kitapçıların piyasasında okunmaktadır."

22 Bkz. Shoshan, *Popular Culture*, s. 23; s. 107, n. 160.

Şiilerin Peygamberlerin ve İmamların doğumlarına olan ilgileri göz önüne alınırsa, mezhepçi bir bakış açısıyla bakıldığında Bekrî'nin siyer'inin bir bütün olarak belirsizlik göstermekte olduğu kayda değerdir. Örneğin, Peygamber'in doğumuyla ilgili anlatılan kıssalardan birinde bir kâhin, parmağıyla işaret ederek Peygamber'in annesini Ali'nin annesi Fâtıma binti Esed ile eşleştirip, Muhammed ve Ali'nin doğumlarını müjdelemektedir. Şii taraftarlarına cazip gelecek bir durum olan Ali'nin bu şekilde yüceltilmesine rağmen, bu anlatı mezhepçi bir lehçe kullanmaktan açıkça kaçınmıştır; Ali'yi sadece bir kahraman ve İslam'ın koruyucusu olarak selamlamış, böylece Sünnileri dışlamaktan uzak durmuştur.[23] Aynı şekilde metin, açık herhangi bir Sünni niteliği de içermemektedir.

Bekrî'nin eserinin Peygamber'in doğum gününün kutlanmasıyla paralel bir ilişki içinde yazıldığına dair kesin bir kanıt yoktur. Ancak, baş kahramanın soyunun, doğumunun ve gençliğinin, anlatılara ciddi şekilde hakim olduğu bir siyer modelini yansıtmaktadır. Metnin temel konuları Nûr-u Muhammediye'nin daha önceden var olması, bu nûrun Peygamber'in atalarının yaşadığı çağlar boyunca aktarımı ve Peygamber'in doğumunun ilk zamanlarıdır. Peygamber'in doğumundan daha önce vuku bulan yaratılışı ile bebekliği arasında geçen hikâye, elimizdeki metnin yarısını oluşturmaktadır ve eser Peygamber'in Hz. Hatice ile evlenmesiyle son bulmaktadır ki bu, vahyin gelmesinden öncesine tekabül eder. Bekrî'nin siyerindeki mekân ve detay anlatımının bu şekilde tanzim edilmesi, İbn İshâk'ınki gibi eski ve otoriter siyer çalışmalarında izlenen metodlardan keskin bir çizgiyle ayrılmaktadır. Bu durum Peygamberin bir vahiy elçisi olarak yürüttüğü göreve değil, daha çok hayatının kritik noktalarına yoğunlaşılmasını ve Peygamber'in hayatının ibadet maksatlı bir rivayetler bütünü olarak düzenlemesini yansıtır.

23 Bkz. Meclisî, *Bihâr*, 15:307; Ebul Hasan Ahmed ibn Abdullah Bekrî, *el-Envâr ve Misbâhu's-surûr ve'l-efkâr*, [Kahire]: Mustafa Bâbî Halebî, hicri 1379/miladi 1959 s. 68-9. Bu anekdot Vatikan elyazmasında karşımıza çıkmamıştır ancak onaltıncı yüzyıla kadar Bekrî'nin külliyatına eklenmiş olmalıdır.

Peygamber'in yaratılışı ve doğumu ile doğum gününün kutlanması arasında orijinal bir bağlantı öne sürüp sürmediği bir kenara dursun, metin daha sonra ortaya çıkmış olan mevlid kıssalarına o kadar iyi adapte olmuştur ki hem Sünniler hem de Şiiler tarafından Peygamberin doğum gününde okunmasındaki maksata hizmet etmiştir. On yedinci yüzyıl İmamî alimlerinden Muhammed Bâkır el-Meclisî, Bekrî'nin siyerini "alimlerimiz arasında çok bilinen bir eserdi, ki onlar Rabiyyülevvel ayını mübarek mevlid gününe kadar o eseri toplu olarak okuyarak (yetlûnehu) geçirirdi."[24] Bekrî'nin Envâr metnine yazılan tarihi belirsiz bir giriş yazısı aynı onun Sünni çevrelerde de mevlid metni olarak kullanımına işaret eder. Hicrî 1379/miladî 1959 yılında Mustafa el-Bâbî el-Halcbi tarafından ne yazık ki hangi el yazması esere dayanarak yazıldığı bilgisi verilmemiş olan ve Kahire'de yayınlanan baskısı, metin ile mevlid'in Rabiyyülevvel ayında kutlanması arasında bağ kuran bir giriş yazısı ile başlar. Metin kendisini "bu tür mübarek gecelerde ve günlerde düzenlenen toplantılarda okunmak üzere, katılan bütün elit ve sıradan insanların dinlemekten feyz alması ve bu faaliyetin mümin erkekler ile mümin kadınlara hasıl olan sevabı ulaştırması" şeklinde bir amaçla sunar.[25]

Mevlid kutlamalarının şartlarına çok iyi uyum sağlayan sadece el-Envâr metninin kendisi değildi, bunun yanısıra metnin içeriği de daha sonraki mevlid uyarlamaları için çok zengin bir kaynak oluşturacaktı. Mevlid türünün sayılamayacak kadar çok örneği ya harfi harfine alıntılar şeklinde (ve bazen Bekrî'ye direkt bir atıfla beraber) ya da kolayca tanınabilecek olan ancak başka kelimelerle yazılan ifadelerle olmak üzere Bekrî'nin siyerinden paragraflar içerir. Bekrî'nin eserinden alıntılanan muazzam sayıdaki paragraf bilinen ilk Sünni metninde Peygamberin doğumunun yılda bir kutlanmasından bahsederken bir nevi yeniden yazılmıştır; bu eser Ebû'l-Abbâs el-Azefî (h. 633/m. 1236) tarafından yazılan ed-Durru'l-munazzam fî mevlidi'l-mu'azzam'dır.

24 Meclisî, *Bihâr*, 1:41
25 Bekrî, *Envâr*, Kahire, s.4.

Yalnızca bu metni mevlid yazımı geleneğini oluşturan merkezi öğelerin kaynağı olarak görmek belki biraz abartı olacaktır. Daha sonra göreceğimiz gibi, Bekrî'ye atfedilen metin zengin ve üretken bir kıssacılık geleneğinin sabit ve iyi temellendirilmiş olan tezahürlerinden sadece bir tanesini göstermektedir. Ancak, el-Envâr'ın metni mevlid türünün temelini teşkil eden en eski ve en etkili unsurlardan biridir.

Peygamber'in hayatı ve gençliği üzerine yazılmış bir başka eser de daha yaygın bir kıssacılık geleneğini yansıtmaktadır. Kitâbu'l-Envâr'ın aksine, onun edebi yapılanması sadece yalıtılmış (ve tamamlanmamış) örneklerde ortaya çıkar; Bekrî'yle özdeşleştirilen rivayetler kadar ilgi çekememiş ve böyle bir ağırlığı taşımamıştır. Bu, Şâzen bin Cebrâîl el-Kummî'nin Kitâbu'l-Fedâil eserinde genişçe yer bulan ve eski tarihçi Vâkidî'ye ait olmadığı halde ona atfedilen bir rivayettir. Kesin olarak belirlenememiş olsa da Kummî'nin hicrî 650/miladî 1252 yıllarında yaşadığına inanılmaktadır.[26] Eser hicrî 633 yılında yazara iletildiğini ifade eden bir hikâye içermektedir.[27] Kummî'nin kendisi bir Şii olmasına ve eserin genel içeriği açıkça mezhepçi bir üsluba sahip olmasına rağmen, Vâkidî'nin kıssasında geçen tek belirgin Şii öğesi Peygamber'in Şiiler arasında yaygın kabul görmüş olan doğum tarihidir.[28] Tutarsızlık içinde başlayan ve son bulan bu kıssa daha uzun (ve belki değişmeye müsait) bir anlatıdan alınan bir kısım olabilir. Hikâye Peygamber'in ebeveynlerinin nişan ve evlilikleriyle başlamakta ve yetim kalan

26 Kummî'nin yaşadığı zaman dilimi hakkında bir takım belirsizlikler vardır. Meclisî, *Bihâr*'da kıble yönü hakkındaki eserini hicri 558'de derlediğini ifade etmektedir (editörün görüşüne göre bu, *Bihâr*, 81:72'de, orijinal el metindeki el yazısıyla yazılmış interlinear bir nottur). Meclisî tarafından tekrar derlenen eserde bu eserin Prens Farâmarz ibn Ali Curcânî'nin (Bihâr, 82:73) isteği üzerine derlendiğini ifade edilmektedir. Buradaki Farâmarz ibn Ali, İbnül Esîr'e göre Tûs'ta hicri 515 yılında, sekizinci imam Ali el-Rızâ'nın kabrinde ibadet eden kimseleri koruma amaçlı bir duvar inşa etmiş olan Adududdîn ile aynı kişi olabilir. İbnül Esîr, *el-Kâmil fî't-tarîh*, Beyrut: Daru's-Sadr, hicri 1386/ miladi 1966, 10: 523.

27 Kummî, *Fedâil*, s. 54.

28 A.g.e., s. 18; Meclisî, *Bihâr*, 15:287.

Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in himayesi altına alınmasıyla son bulmaktadır.[29]

Kıssa, ilmî niteliği haiz bir isnad zincirinden yoksun ve renkli detaylarla oldukça çekici hale getirilmiş popüler bir tarzda yazılmıştır. Evlilik hazırlıkları ve yas tutulması ile ilgili adeta etnografik düzeyde merak uyandıran nitelikler gösterir ve normatif metin kısıtlamalarından gözle görülür bir şekilde uzaktır. Örneğin, Peygamber'in babasının vefatından hemen sonra bir türbe (kubbe) inşa edilir ve mezarında yas tutan kadınlar (nâihât) kiralanır, bunların ikisi de bilinen geleneğin içinde bile sorgulanabilecek durumda olan halk inanışlarıdır.[30] Kıssacı, Arap damatların gelinlerinin ellerinden kına izleri silinene kadar onlardan ayrılmadıklarını özenle anlatmaktadır ve (eğer doğruysa) göçebe kabilelerin meskenleri hakkında oldukça detaylı bilgi vermektedir.[31] Tüm bunlar kıssanın kendisinin, baş kahramanların kültürel düzeylerinden ciddi bir şekilde ayrıldığına dair fikirler verecektir ve muhtemelen bunun nedeni dinleyicilerinin Arap olmamasıdır. Oldukça edebi ve dokunaklı bir şekilde anlatılan son derece lüks giyecekler, yiyecekler ve içecekler aslında belirli bir kesim dinleyicinin beğenilerini ifade etmektedir. Bu kıssa, olağandışı bir şekilde, normatif kaynaklardan en basit somut gerçeklerle bile bağlantısının olmayışıyla ayrılır; meselâ Peygamber'in annesi Âmine onu tüm hayatı boyunca yanıbaşında tutmuş, ancak ölümünden sonra Halime sütannesi olarak tayin edilmiştir.

Hikâyenin fantastik niteliği Âmine'nin Hz. Peygamber'e hamileliği zamanında geçirdiği aylarla ilgili mucizevi hikâyelerden biriyle de kendini göstermektedir.

> Vâkidî rivayet etti ki, "Hz. Peygamber annesinin karnında 8 aylıkken, hava denizinde (bahru'l-havâ) "Tînûsâ" adı verilen bir balina vardı. O tüm balinaların anasıydı. Balıklar kıpırdar, o balık [Tînûsâ] da kıpırdardı. Kuyruğunun üzerine dikilip

29 Kummî, *Fedâil*, s. 12-49.
30 A.g.e., s. 14; Meclisî, *Bihâr*, 15:283.
31 Kummî, *Fedâil*, s. 14, 25; Meclisî, *Bihâr*, 15:283, 343.

yükseldiğinde dalgalar da onun üzerinden yükselirdi. Melekler dedi ki, "Rabbimiz, Tînûsâ'nın yaptıklarını görür müsün? Bize itaat etmiyor ve biz artık onunla başa çıkamıyoruz." Melek İstihyâîl ona güçlü bir şekilde feryat etti ve dedi ki, "Sakin ol, Tînûsâ! Senin altında kimin olduğunu bilmiyor musun?" Tînûsâ dedi ki, "Ya İsitihyâîl, Rabbim beni yarattığı gün bana Muhammed ibn Abdullah doğduğu zaman, o ve ümmeti için merhamet dilenmemi emretti; ben de şimdi meleklerin birbirlerine verdikleri haberleri duydum, bu yüzden doğruldum ve hareket ettim." İstihyâîl ona nidâ etti ve "Sakin ol ve af dilen; Muhammed doğdu." Sonra o denize uzandı ve Allah'ı yüceltmeye başladı, onun bir olduğuna şehâdet getirdi ve âlemlerin rabbi olarak ona hamd etti.[32]

Vâkidî'ye atfedilen bu metin önemlidir çünkü Ḅekrî ile ilişkilendirilen metnin son halini almasından sonra ondan bağımsız olarak ortaya çıkan ve yayılan bir çok *mevlid* kıssasının halk hikâyesi versiyonlarının var olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Vâkidî rivayeti kıssacılık geleneğinin ne derece yaratıcı olabileceğini gözler önüne serer ve bu metin muhtemelen *mevlid* anlatısının sözlü versiyonlarına ait geniş repertuarının günümüze kadar yaşayabilmiş nadir parçalarından biridir. Bu anlatıyı tekrarlamanın özgür oluşu, Tînûsâ hadisesi ile Fattâl'ın buna paralellik gösteren *Ravdatu'l-vâizîn* eserinin karşılaştırılması üzerinden gösterilmektedir. Ka'bu'l-Ahbâr'a atfedilen uzun bir rivayette Fattâl'ın ifadesi şöyle geçer: "Denizdeki balinalardan biri ve tüm balinaların anası Timsûsâ, 700.000 kuyruğu olan ve her biri dünyadan daha büyük olup her birinin zümrütten 700.000 boynuzu olan 700.000 balığın sırtında yürümüş (*yemşî 'ala zahr seb' mie elf nûn*) bir balinaydı ve o, (Peygamber'in) doğumu üzerine huzur dolarak öyle bir feryat etti ki eğer Rabbi onu durdurmasaydı (tüm dünyayı) yerle bir edecekti."[33] Metnin akıcılığına rağmen, bu örnek Vâkidî'ye atfedilen eserin hadis literatürünün ilmi çevreleriyle aşikâr bir bağlantının bulunduğunu göstermektedir.

32 Kummî, *Fedâil*, s. 16–17; Meclisî, *Bihâr*, 15:286.
33 Fattâl, *Ravza*, p. 67-8.

Kıssanın Abdülmuttalib'in Yemen kralı Seyf ibn Zî Yasin'i ziyaretini içeren bir başka parçası, hicri dördüncü yüzyıl vaizi Hargûşî, hicri beşinci yüzyıl vaizi ve Sünni alimi Beyhakî ve hicri beşinci yüzyıl İmamî alimi Karâcikî tarafından sunulan kıssalarla paralellik göstermektedir.[34] Vâkidî'ye atfedilen versiyonunda ise kıssa konusunda abartı ve birçok ilginç detay kullanılarak zenginleştirilmiştir.[35]

Daha eski örneklerde görüldüğü gibi, genel kabul gören Sünni mevlid kutlamalarından uzun zaman önce Peygamberin doğumu âlimler için bir araştırma, vaizler ve kıssacılar içinse bir edebi abartma aracıydı. Peygamberin varoluşundan öncesi ve doğumunun ilk zamanlarına karşı ilginin ortaya çıkışı elit âlimlerden en meşhur kıssacılara varıncaya kadar tüm uzmanlık alanları ve otoriteler düzeyinde cereyan etti. Bu durum ayrıca mezhepçi sınırları ihlal etti ya da bunların ötesine geçti. Bir sonraki bölümde, mevlid türünün gelişimine (devamlılık ya da verilen tepkiler aracılığıyla) ortam hazırlayan bu konudaki hadislerin içeriğini işleyeceğiz.

Peygamberin Varoluşundan Öncesi ve Nûr-u Muhammediye

Peygamber'in doğumundan önceki var oluşu meselesi İslami gelenekte derin köklere dayanır. Tirmizî'nin (h. 279/m. 892) kanonik hadis derlemesinde yer alan bir *hadis*te Hz. Muhammed'e, peygamberliğin ona ne zaman emrolunduğu sorulduğu vakit "Âdem ruh ve beden arasında iken."[36] diye ce-

34 Abdülmelik bin Muhammed Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, düz. Nabil ibn Hâşim Bâ Alevî, Mekke: Daru'l-Beşairu'l-İslamiye, hicri 1424 /miladi 2003, 1:188–92; Ahmed ibn Hüseyn Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve ve marifetu'l-ahvâl sahibu'ş-şerîa*, düz. Ahmed Sakr, [Kahire]: el-Meclis el-A'la li'ş-şuuni'l-İslamiye, *Lecnat İhya' Ümmehatu'l-kütübi's-sünne*, hicri 1389 /miladi 1970, 1:355–60; Muhammed ibn Ali el-Karâcikî, *Kenzu'l-fevaid*, Beyrut: Daru'l-Edva', hicri 1405 /miladi 1985, s. 187–91.

35 Kummî, *Fedâil*, s. 38-44.

36 Tirmizî, *Sünen*, *Kitabu'l-menâkib*, hadis no. 3968. Altı kitaba verilen tüm referanslar şu eseredir: *Cem' Cevâmi el-ehadîs ve'l-esânîd*, Vaduz, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000. Ayrıca referanslarına bkz.: Muhammed Said Zağlul, *Mevsuatu etrafi'l-hadisi'n-nebeviyyi'ş-şerif*, Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, n.d., 6:398.

vap vermiştir. Bu hadisin daha yaygın ancak daha az güvenilir bir uyarlaması Hz. Muhammed'in "Âdem henüz su ve çamur arasında iken" peygamber olduğunu ifade eder.[37] Bu *hadis* metinleri Hz. Muhammed'in peygamberlik görevinin Hz. Âdem'in yaratılış süreci sırasında belirlenmekte olduğunu ileri sürmektedir. Bir başka yaygın rivayette geçtiği üzere, Hz Muhammed "Ben yaratılmış peygamberin ilki, gönderilecek peygamberlerin sonuncusuyum." ifadesini kullanmaktadır.[38] Bunlarla ilişkilendirilen Nûr-u Muhammediye, yani âlemler yaratılmadan önce Hz. Muhammed'in yaratılmış olduğu fikri, bu nurun, Peygamberin atalarından nesiller boyu intikal ederek ana rahmine düşmesine kadar sürmesini ve oldukça uzun bir soyağacının dökümünü içerir; bu mevzu, nurun, Peygamber ana rahmine düşmeden önce Abdullah'ın alnında nasıl parladığını tarif eden İbn İshâk'ın *Siyer*inde anlatılmaktadır.[39] Bu olağanüstü nur/ışık motifi, annesinin Peygamber'e hamileyken karnından yükselen ve Suriye burçlarına ulaşan bir ışık gördüğünü anlatan daha eski ve çoğunluğun kabulünü almış rivayette de yer almaktadır.[40]

Muhtemelen daha sonralarda Muhammed'in peygamberliğinin sadece Hz. Âdem'in yaratılışından değil, kâinattaki tüm varlıkların yaratılışından önce belirlendiğine inanılmaya başlanmıştır. Genel kullanımda, Hz. Muhammed'in "Âdem henüz su ve çamur arasında iken" peygamber olduğu hadisi "Âdem, su ya da çamur henüz yaratılmamışken" anlamına gelecek şekilde genişletilmiştir.[41] Hadis âlimleri hadisin gerçek metninde hiçbir

37 Bkz. Zağlûl, *Mevsua*, 6:508'deki referanslar.

38 Bkz. a.g.e., 6: 504-5'teki referanslar. Bu ve bununla ilintili hadisler hakkında eleştriel bir açıklama için bkz. Muhammed ibn Abdurrahman Sehâvî, *el-Mekasidu'l-hasene*, Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, hicri 1399/miladi 1979 , s. 327.

39 Abdülmelik ibn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, Beyrut: Daru'l-Cîl, hicri 1411/miladi 1991, 1:292–3. Nur-u Muhammediye ile ilgili birçok tema ve farklı açıklamalar: barındıran oldukça geniş çaplı bir çalışma U. Rubin tarafından yazılmıştır, *"Pre-existence and light: aspects of the concept of Nûr Muhammed," Israel Oriental Studies* V, 1975, s. 62–117.

40 İbn Hişâm, *es-Sire*, 1:293, 302. Ayrıca referanslara bkz.: Zağlûl, *Mevsûa*, 2:518 ("âne da'vet [ebî] İbrâhîm ve bişârat [buşrâ] İsa..." ile başlayan hadis).

41 Bkz. Sehâvî, *Mekâsıd*, s. 327.

dayanağı olmayan bu eklemenin, özellikle ilim zümresi dışındaki bir çevrede dolaşımda olduğuna vurgu yapmışlardır.[42] Ve daha sonra Nûr-u Muhammediye'nin yaratılacak olan tüm varlıklardan önce yaratılmış ilk madde olduğuna inanılmıştır. Şii ve Sünni geleneğinin daha sonraki kaynakları, ayrıntılı kozmogonik senaryolar üretebilmek için bu motifleri genişletmişlerdir. Birden fazla müellifin de ifade ettiği gibi, bu tür kıssaların gelişiminin Şiiler tarafından başlatıldığı bile kabul edilebilir.[43]

Kaynakların bu durumuna bakılacak olursa, Şiilerin Nûr-u Muhammediye motifini Sünniler arasında ilk görülmeye başladığı zamandan daha önce mi ortaya çıkardığını belirlemek oldukça zordur. Şiilerin bu meseleyi olağandışı bir titizlikle ele aldığı ve ilgili hadislerin mezhepçi bir tona sahip bulunduğu için Sünni kanattan gelen paralel hadislerle çürütülmüş olduğu kesin bir malumattır. Saf Nur'un Peygamber'in atalarından çağlar boyu aktarılmış olduğu fikri, Şiilere ait İmamların kusursuz bir soyağacına sahip olduğu inanışıyla oldukça iyi uyum sağlasa da (ve belki tarihi olarak temellendirilse de), bu fikir Sünni kaynaklı eserlerde de açıkça beyan edilmektedir. Sünnilerin, siyasi otoritenin Peygamber'in kabilesine ait olduğu inanışını yansıtan bir hadisi, İbn Abbâs şöyle rivayet eder:

> "Allah Âdem'i yaratmadan 2000 yıl önce Kureyş bir nurdu. O nur Allah'a hamd eder, melekler de o nur ile Allah'a hamd ederdi. Allah Âdem'i yaratınca onun beline bu nuru koydu. Hz.

42 Bkz. Muhammed ibn Yusuf Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüda ve'r-reşad fî sırat hayru'l-ıbad*, düz. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavved, Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, hicri 1414/miladi 1993, 1:80; Sakhâvî, *Mekasid*, s. 327.

43 U. Rubin'e göre "Şia... nûrdan en fazla fayda sağlamış Müslüman mezhebidir" (Rubin, "Pre-existence", s.65); Louis Massignon "Şiiler arasında bu doktrin [Nur-u Muhammediye] daha erken ve mantıksal açıdan daha tutarlı bir şekilde ortaya çıkmıştır" ifadelerini kullanır" (EI1 , s.v. *"nûr Muhammedî"*; ayrıca bkz. Ignaz Goldziher, *"Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadis," Zeitschift der Assyrologie* 22, 1908, s. 326–8, tekrar basımı: *Gesammelte Schriften*, düz. Joseph Desomogyi, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1970, 5:118–20; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918, s. 320.

> Peygamber buyurdu ki: Allah beni arza Âdem'in belinde indirdi; sonra beni Nuh'un beline koydu ve sonra da İbrahim'in beline koydu. Soyumdan hiçbir kimse harama bulaşmadan, Allah böylece beni kerîm kişilerden ve saf rahimlerden aktarmaya devam etti tâ ki; beni ailemden meydana getirinceye kadar."[44]

Bu konudaki kıssaların zuhuru ve tekâmülünde Sûfîlerin de merkezi bir rol oynamış olduğu görülmektedir. Kendisine Nûr-u Muhammediye fikri ile ilgili önemli atıflarda bulunulmuş en eski isimlerden biri İranlı Sûfi Sehl el-Tusterî'dir (h. 283/m. 896). Tusterî, Kur'an'da geçen ve Allah'ın nurunu, içinde kandil bulunan bir oyuktan saçılan ışığa benzeten "nur ayetini", "oyuktaki kandil, (Rasulullah'ın) atalarının sülbünde korunarak nakledilen Nûr-u Muhammediye'nin bir benzeridir" sözleriyle yorumlamasıyla bilinir.[45] Hicrî dördüncü/miladî onuncu yüzyıllara ait bir kaynak Tusterî'den şöyle rivayet olunduğunu aktarır:

> "Allah Hz. Muhammed'i yaratmak istediği zaman, kendi nurundan fışkıran bir nuru aldı ve onu alemler boyunca dağıttı. O nur, azametin perdesine ulaştığı zaman secde etti. Allah onun secdesinden, bâtını zâhirinden belli olan, cam kadar yoğun ve 7 cennet kadar geniş bir nur sütunu binâ etti. Onun içinde Hz. Muhammed, her hangi bir vücuda veya forma sahip olmadan, yalnızca tabiatından gelen imânı ve gayba vukufuyla tam bir milyon yıl Allah'a ibadet etti. [Bu] yaratılıştan önceydi, Âdem'in yaratılışından bir milyon yıl önce. Allah Âdem'i Hz. Muhammed'in nurundan yarattı; Hz. Muhammed'in bedeni ise Âdem'den yaratıldı ve Âdem'in çamuru Hz. Muhammed'in Rabbine ibadet ettiği [nur] sütundan yaratıldı. Allah Âdem'i Nur-u Muhammediyye'den yarattı; O mürşid kimseleri de

44 İyâd ibn Musa Yahsubî, *eş-Şifâ bi-tarîf hukuku'l-Mustafâ*, düz. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, n.d., 1:109. Rubin Hz. Peygamber'in şu sözleri söylediği bir başka Sünni hadis daha sunmaktadır: *"Allah beni kendi nurundan, Ebu Bekir'i benim nurumdan, Ömer'i Ebu Bekir'in nurundan ve Müslüman ümmetini de Ömer'in nurundan yarattı..."* (Rubin, "Pre-existence," s. 113; see Zehebî, *Mîzan*, 1:166, ki burada bu hadis sahte olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.)

45 İyâd, *Şifâ*, 1:20–1. Andrae, *Person*, p. 320'de alıntılanmıştır.

> Âdem'in nurundan yarattı, mürid kimseleri de mürşidlerin nurundan yarattı."[46]

Hz. Muhammed'in (ya da nurunun) yaratılıştan önce var olduğu fikri ihtilaflı bir durumdaydı. Sûfîlere oldukça cazip gelmesine rağmen, bu görüşe en şiddetle itiraz edenlerden biri Ebû Hamid el-Gazzâlî'ydi (h. 505/m. 1111) ve Nefhu'r-rûh ve't-tesviye adlı eserinde Hz. Muhammed'in "Ben yaratılan (halkan) peygamberlerin ilki ve gönderilen peygamberlerin sonuncusuyum." şeklindeki hadisini yorumlamıştı. Gazzâlî, halk kelimesinin bu bağlamda orijinal anlamı olan "varlığa getirmek, var etmek" değil, Allah'ın Hz. Muhammed'in varlığını belirlemesi (takrîr) anlamına geldiğini öne sürer. Gazâlî şöyle der, "Annesi onu dünyaya getirmeden önce, [Hz. Peygamber] yaratılmamıştı ve vücut da bulmamıştı" (lem yekun mahlûkan mevcûdan). Gazzâlî Allah katında Hz. Muhammed'in sahip olduğu önceliği, inşa edilmeden önce yapıcısının zihninde şekil bulmuş bir ev imgesine benzetir. Evin bitmiş hali fiziksel inşa sürecinin son aşaması olsa da, mimarın tahayyülünde önceden planlanan ilk şekil, evin bitmiş halidir. Hz. Muhammed'in diğer bütün peygamberlere, insanın varoluşunun nihai hedefine yani sonsuz saadete olan bağlılığından dolayı bir üstünlüğü vardı.[47] İbn Teymiyye (h. 728/m. 1328) de Hz. Peygamber'in yaratılışından önce

---

46 Abu Talib el-Mekki, İlme'l Kulûb, düz. Abdülkadir Ahmed Atâ, Kahire: Mektebetu'l-Kahire, hicri 1384 /miladi 1964, s. 93–4. Rubin, "Pre-existence", s. 113-4'te yeniden yazılmıştır. Ayrıca Tutsarî'nin ölümsüz ruhanî önder Hz. Hızır'dan da şöyle rivayet ettiğine inanılmaktadır: "Allah Nur-u Muhammediye'yi Kendi nurundan yarattı; Ona şekil verdi ve kendi elleriyle gönderdi. Bu nur yüzbin yıl boyunca Allah'ın huzurunda kaldı. Allah O'na baktı ve her gün her gece yetmiş bin kere nur yağdırdı; her bakışıyla O'nu yeni bir nur katmanıyla sardı. Sonra da O'ndan tüm varlıkları yarattı." (Louis Massignon, *Recueil des Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystikue en Pays d'Islam*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929, s. 39; bu alıntı ve ayrıca Tutsarî'nin Nur-u Muhammediye ile ilgili görüşlerinin genel bir tartışması için bkz. Gerhard Bövering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin: Valter de Gruyter, 1980, s. 149–50.)

47 Ebu Hamid Gazzâlî, *Nefhu'r-ruh ve't-tesviye*, düz. Ahmed Hijazi el-Saka, [Kahire]: Maktabat el-Madina el-Munavvara, hicri 1399/miladi 1979, s. 38–9.

varoluşunu ve Nûr-u Muhammediye fikrini kısaca açıklayarak yanlışlığını gösterir. Bir fetvâsında bu durumu, "Diğer bütün Peygamberler, 'Peygamber'den' (Hz. Muhammed'den) yaratılmış değillerdi, her biri kendi ana babasından doğuruldu ve Allah onlara ruhlarını üfledi." diye ifade etmiştir.[48] İbn Teymiyye Hz. Muhammed'in, kendi anne ve babasının yaratılışından önce var olduğu fikrini reddettiğini zaten belirtmiş olduğu için, onu [Hz. Muhammed'i] bu kuralın dışında tutmadığı açıkça görülmektedir. Hz. Muhammed, diğer tüm peygamberler ve tüm insanlar gibi, iki ebeveynden doğmuş ve Allah'ın nefesiyle ruha kavuşmuştur. Ne var ki, Hz. Peygamber'in yaratılışından önce varoluşu ciddi derecede önemli âlimler tarafından destek bulmuştur. Fetâvâsında Takîyuddîn es-Subkî (h. 756/m. 1355) şöyle söyler: "Bu, şu demek olsaydı... (ama) o aslında sadece gelecekte neler olacağının bilgisidir, Âdem ruh ile beden arasındayken, Hz. Peygamberin hiçbir özel imtiyazı yoktur; çünkü Allah tüm peygamberlerin nübüvvetini öncesinde de sonrasında da bilendir." Subkî, Hz. Muhammed'in sadece fizikî yaratılışından sonra değil, kırk senelik hayatından sonra da bir peygamber olduğunu reddeden hayali bir muhataba şöyle cevap verir: "Söylenir ki; Allah ruhları bedenlerden önce yaratmıştır, (o halde) Peygamberin "ben (ezelde) peygamberdim" şeklindeki ifadesi onun mübarek ruhuna ve [batınî] hakikatine işaret eder."[49]

Yaratılışın en başında ortaya çıkması ve Peygamber'in atalarının bellerinden asırlar boyu göç etmesini de kapsayan Nûr-u Muhammediye'nin başlangıçtaki varlığı, mevlid anlatılarına örnek oluşturan önemli öğelerden biridir. Şu an var olan müellifleri belirli ve belirsiz mevlid yazmalarının tümü değerlendirildiğinde, büyük çoğunluğunun Nûr-u Muhammediye'ye yapılan bir atıfla başladığı görülmektedir. Peygamberin doğumundan önceki varlığının, miladî altıncı yüzyıldaki fiziksel doğum hadisesinin önemini azaltıyor gibi görünmesi paradoksal

48 İbn Teymiye, *Mecmuu'l- feteva*, 18:367.

49 Takîyüddîn Ali ibn Abdülkâfi Subkî, *Fetevâ es-Subkî*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, n.d., 1:39.

bir gerçekliğe işaret eder –fiziksel doğumun mevlid kutlamalarının asıl konusu olmasına rağmen. Ancak, mevlid geleneğinin genelinde geçerli olan ortak görüş ise, Peygamber'in doğumunu, tarihi bir karakterin varlığının başlangıcı olarak değil, yaratılışın kendisi ile başlayıp devam edegelen kozmik bir hikâyenin bir parçası olarak görmek yönündedir. Dolayısıyla, Peygamberin fiziksel doğumu varlığının başlangıcı değil, her türden öğütlerinin yeryüzüne beyân edildiği ve insanlığın hizmetine sunulduğu tarihtir.

Nûr-u Muhammediye'nin önceden varoluşu birçok mevlid metninde etraflıca ya da kısaca anlatılmıştır, ancak bunların kaynağı çoğunlukla Peygamber ashâbından iki figürle, Ka'bu'l-Ahbâr ve Câbir ibn Abdullah el-Ensârî ile ilişkilendirilen birbirinden farklı iki kıssaya dayandırılmaktadır. Bu kıssaların ikisi de hadis âlimleri tarafından kabul görmemiştir ve ikisinin de tarihi boyutu belirsiz bulunmuştur ve kendilerine atfedilen sahabelerle tam olarak ilişkilendirilememiştir. Öte yandan, daha uygun bulduğumuz için, bu iki kıssayı yüzyıllar boyunca anıldıkları isimlerle beraber aktarmanın gerekliliği ortadadır.

Ka'bu'l-Ahbâr'ın rivayeti

Ka'bu'l-Ahbâr ismiyle ilişkilendirilen ve kayıt altına alınmış en eski yaratılış rivayetini içeren eser Umâre ibn Vesime el-Farisî el-Fesevî'nin (ölümü hicrî 289/miladî 902) Kitâbu bade'l-halk ve kısasu'l-enbiyâ isimli eseridir.[50] Konuyla ilgili bölüm el-Farisî'nin eserinin en sonunda yer alsa da, el-Bekrî'nin el-Envâr eserinde geçen meseleyi içinde barındırmaktadır.

Rivayet Allah'ın meleklere yeryüzünde bir varlık yaratacağını ilân etmesiyle başlıyor: "öyle bir varlık ki; onu diğer varlıkların üstüne yükselteceğim ve yüceltteceğim, onu başlangıcın ve sonun halifesi yapacağım, onu kıyamet gününün, yani sorguya

50 Raid Georges Khoury, *Les Légendes Prophétikues dans l'Islam depuis le Ier jusku'au IIIe Siècle de l'Hégire d'après le Manuscript Abu Rifaa 'Umâra b. Vathîma b. Mûsâ b. el-Furât el-Fârisî el-Fasavî Kitâb bad' el-Khalk va-Kısas el-Anbiyâ'*, Viesbaden: Otto Harrassovitz, 1978, s. 138. eserinin içinde Umâre ibn Vesime el-Fasavî el-Fârisî, *Kitâbu bade'l-halk ve kısasu'l-enbiyâ.*

çekilme gününün, şefaatçisi kılacağım; eğer o(nun için) olmasaydı, cennet bahçeleri süslenmez, ateşler tutuşturulmazdı."[51] Allah'ın Âdem'i yaratacağını ilan etmesi ve ardından melekler tarafından soru yöneltilmesi şeklinde gelişen Kur'an ayetlerinin (2:30) aksine, burada esas mesele Hz. Muhammed'e göre düzenlenmiştir ve öncelik onun varlığıdır. (Kur'an'da geçen senaryonun aksine) melekler hiçbir itiraz etmeden Allah'ın dilediğine olan itaatlerini gösterdikten sonra, Allah Peygamber'i yaratmaya yönelir.

> "Sonra Allah meleklerin en müessir olanına (peacock), Cebrail'e emretti ve ondan dünyanın nuru ve ihtişamı olan o saf ve arındırıcı kabzayı getirmesini istedi. Cebrail cennetin meleklerini, (yani) en yüksek mevkide Allah'a hamd etmekle meşgul olan melekleri ve meleklerin en büyüklerini aştı –ve Allah Rasulünün kabzasını onun mezarının bulunduğu yerden aldı. O vakit, o (kabza) bembeyaz ve saftı; yeryüzündeki temizlerin en temizi, en safı, en göz alıcısı ve en parlağıydı. O, beyaz bir inciye dönüşene kadar Tesnîm ve Selsebîl sularıyla ovulmuş ve kabartılmıştı;[52] sonra o cennet sularına batırılmış ve (ona) tüm denizler, cennetler, ve yeryüzü gezdirilmişti. (Böylece,) Melekler (Hz.) Muhammed'i ve onun faziletlerini, Âdem'i ve onun faziletlerini bilmeden önce bilmişti. Allah Âdem'i yarattığı zaman, Âdem alnındaki kırışıklıklarda(n gelen) toz zerrelerinin hışırtına benzeyen bir ses duydu. Ve dedi ki, "Seni tüm noksanlıklardan tenzih ederim Yarabbi, nedir o?" [Ses] ona cevap verdi, "Ya Âdem, bu (duyduğun) Hâtemu'l-enbiyâ'yı ve soyunun içindeki elçilerin en büyüğünü yüceltenlerin sesiydi, o Muhammed'dir, kulum, Rasulüm, sevgilim, yakınım ve yaratıklarımın arasından seçtiğimdir; onu bir akid ve sözleşmeyle teslim al ve onu ancak temiz sırtlara ve nurlu kanallara yerleştir."[53]

51 Fârisî, *Bad'*, Arapça metin, s. 341.

52 Fârisî'nin metninde "kabza" olarak geçmektedir; düzeltme ise Meclisî, *Bihâr*, 15:27 ve Bekrî, *Envâr*; Kahire, s. 5'tendir. Bu sıranın tam metni bendeki Vatikan el yazması kopyasında okunamaz bir haldedir.

53 Fârisî, *Bad'*, Arapça metin, s. 342.

Âdem'in alnından nur saçılırdı ve bu nur Şît'in ana rahmine düşmesiyle birlikte Havva'nın yüzünde parlamaya başladı. Mucizelerle dolu bir hamilelik sonucunda bir çocuk doğurmuş ve bu nur ona aktarılmıştır. Bu çocuk buluğ çağına erdiğinde, Âdem Allah ile yaptığı sözleşmeye onu da ortak etmiştir; meleklerin tanıklığı ve Cebrail'in bu evliliği kadının da ismiyle gerçekleştirmesi ile Şît, fevkalade bir törende tertemiz bir hanımla evlenmiştir.[54] Bu anlaşmanın nesilden nesile tekrarı ve nurun aktarılmasının izleri Nuh'un nesline kadar devam etmiştir. Burada Farisî'nin alıntısı sona erer, ancak el-Envâr'ın yazmalarında bu rivayet Peygamber'in doğumuna kadar aralıksız devam eder.

El-Envâr metninde, bu rivayet Bekrî'nin kendisine ait orijinal hali ile anlatılmamıştır; ilmi standartların talep ettiği yeterli isnâddan yoksun olmasına rağmen, rivayet eski üç farklı İslam âlimine atıflar yapılarak ilerler: Ka'bü'l-Ahbâr, Vehb ibn Münebbih ve İbn Abbâs.[55] Sonraki kaynaklarda, "beyaz kabza (kabza-i beyzâ) ve Âdem'in alnındaki nur ile ilgili rivayet Ka'b ismi ile birlikte anılır; Bekrî'nin hikâyesinde geçen diğer öğeler ise Vehb ve İbn Abbâs ile ilişkilendirilebilir.

Bu rivayetin hicri dördüncü/miladi on ikinci yüzyılların başlarında var olduğu ve birçok farklı çevrelerde yayıldığı gerçeği tarihçi Mes'ûdî'nin (ölümü h. 345 /m. 956) olduğu söylenen İsbâtu'l-vasîyye li'l-imâm Ali ibn Ebî Tâlib kitabında daha ayrıntılı anlatılmaktadır. Bu yazarlık ithafı ile ilgili şüpheler mevcuttu, çünkü hiçbir Sünni kaynağı onu Mes'ûdî'nin eseri olarak ele almıyordu (ancak başka bir alternatif isim altında zikredilmiş

54 A.g.e., s. 346-7.

55 Bekrî'den alınan pasaj şu şekilde bir ifade ile biten bir isnadla başlamaktadır, "Ka'bu'l-Ahbâr'ı duydum ve ona Hz. Peygamber'in varoluşundan önce Allah'a dair bilgisini, Allah'ın onu ne ile şereflendirdiğini, kanıtlarını, [peygamberlik] görevinin kökenlerini ve günlük hayatındaki olayları (eyyâmihi) sordum." Ne var ki devamında herhangi bir anlatı bulunmamaktadır. Şöyle bir ifade vardır, "Vehb ibn Münebbih ve İbn Abbas dediler ki..." (Fârisî, *Bad'*, Arapça metin, s.343). Ancak paragrafın sonraki kısmında "Ka'b dedi ki" ifadesi birkaç kez tekrarlanmaktadır (s. 343, 345, 347). Ayrıca bkz. Bekrî, Ebul Hasan Ahmed bin Abdullah, *Kitâbu'l-envâr;* ms. Vatican, Borg. Ar. No. 125, 2a; Meclisî, *Bihâr,* 15:26; Bekrî, *Envâr,* Kahire, s. 4,5.

olduğu ihtimali de vardır).[56] Bu eserin yazarlığı hakkındaki şüphelere rağmen, metnin kendisi tarihini belirten bir ekleme ile bitmektedir ve bu tarih hicrî 332 yılı olarak ifade edilmiştir.[57] Bu eser "kabza-i beyzâ" kıssasının daha uzun ve el-Envâr'daki rivayetin içeriğiyle paralel bir versiyonunu (Ka'b'a hiçbir atıf olmamasına rağmen) ihtiva eder. Metne paralel olan ve Şii unsurların eklenmesiyle bozulmaya uğrayan bu kısım İsbât eserindeki metinde yirmi beş sayfa sürmektedir;[58] ve (el-Envâr'daki metinle oldukça fazla sözlü benzerliklere sahip olan) "kabza-i beyzâ" hadisesinden Peygamber'in doğumuna kadar olan bir alanı kapsayarak devam etmektedir. İki metin arasında önemli farklılıklar vardır, ancak bu içerikte esaslı bir fikir ayrılığından daha çok, metinlerin her birinin bazı mekânlarda genişletilip, bazılarında kısaltılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Peygamber'in atalarından nesiller boyu intikâl eden nurun sağlamış olduğu rivayetin esnek çerçevesi, anlatının İsbât'taki versiyonuna eklenen fazladan bölümlerle birlikte iyice açığa çıkar. El-Envâr, nurun intikâlini Âdem'in oğlu Şît'den Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim'e geçmesini sıradan bir isim listesi gibi gösterirken, İsbât, bu şecerede yer alan birçok farklı isimle ilgili özenli ve ayrıntılı malumat sunmaktadır. Bunlardan biri, Nûr-u Muhammediye'yi yerleştirmesi gereken kadını, İshâk'ın soyundan gelen biri zanneden İsmail'in oğlu Haydar'dır. İlahi bir müdahale sonucunda, Haydar, İsmail'in soyundan gelen Arap bir kadınla evlenir ve böylece nur onun rahmine aktarılmış olur.[59]

İlginç bir şekilde İsbât bu kıssayı "avâm ve havâs rivayet eder ki" (ravatu'l-hâssa ve'l-'âmme) sözleriyle başlatır.[60] İmamî

56 Charles Pellat "Bu tanımlama lehinde etkisi bulunan ögelerin aksine, İsbâtu'l-vasiyye, *Murûc*'un müellifinin kaleminden gelmedir; ancak sorunun ucu açık kalmaktadır ve tam tarifi ile cevaplanabilmesi pek muhtemel değildir." yazmıştır. Şii yazarlar tarafından bu eser Necâşî'nin *Ricâl*'i kadar erken olarak kategorize edilmiştir. Bkz. EI2, s.v. "Mes'ûdî, *Ebü'l-Hasan, Alî ibn el-Huseyn.*"

57 Ali ibn Hüseyn Mes'ûdî (ithaf edildi), *İsbâtu'l-vasîyye li'l-İmâm Alî ibn Ebî Tâlib*, Beyrut: Dâru'l-Usûl, hicri 1409/ miladi 1988, s. 287.

58 A.g.e., s. 99- 124.

59 A.g.e., s. 104-5.

60 A.g.e., s. 99.

bir eserin içeriğinde bunun, bir ikili edebiyata ve/ya rivayetin yaygınlaşmasına bir referans olması beklenmez; aksine, muhtemelen hikâyenin hem İmamî Şiiler (onların kullanımıyla havâs (elitler)) hem de Sünni çoğunluk arasında yaygın olduğu vakıasına işaret edilmiştir. İsbât'ın yazarı bu hikâyeyi spesifik bir yazarın çalışması olarak değerlendirmek yerine, genel ve muhtevası mezhepler arası kabul görmüş bir anlatı olarak addeder; çünkü içeriği de belirleyici düzeyde Şii karakteri göstermemektedir.

"Kabza-i beyzâ" rivayetiyle başlayan Ka'b hadisi hicrî dördüncü/miladî onuncu yüzyılın sonlarına ait bir Sünni kaynağı olan Ebû Sa'd el-Hargûşî'nin Şerefu'n-nebî adlı eserinde de bulunmaktadır.[61] Kendisi zâhid bir kimse ve de vaiz olarak bilinirdi. Nişabur yerlisiydi, ancak çokça seyahat eder ve daha sonra memleketine dönerdi ki vefatı da hicrî 407 yılında bu şehirde vuku bulmuştur. Hadis ve fıkıh ilimlerini öğrenme konusunda başvurulabilecek önemli bir isimdi, takvası ve ilmi ile meşhur bir âlimdi ve muhtelif kitabları bulunmaktaydı. Bekrî ya da İsbât'ın yazarının aksine, Hargûşî hadis ilminin gerekliliklerı doğrultusunda bu rivayeti tamamlanmış bir isnâd ile Peygamberin ashabından Ka'bü'l-Ahbâr'a dayandırır.

Hargûşî tarafından aktarılan versiyonunda anlatı, Ka'b'ın sağladığı bilgilerin ezoterik ve ayrıcalıklı kalitesinden bahseden bir giriş bölümüyle başlamaktadır. Bilgileri Ka'b'dan rivayet eden Amr el-Ensârî, Ka'b'ın Hz. Peygamberle hiç tanışmamış olduğunu ifade eder, ancak sürekli Hz. Peygamber'i tarif etmekte ve hareketleri ve karakteri ile alakalı bilgi vermektedir. Bir gece Medine'ye doğru yolda iken Ka'b, cennet kapılarının Peygamber'i içeri almak üzere açıldığını gördüğünü söyleyerek ağlayıp inlemeye başlar. Peygamber'in gerçekten de o gece vefat ettiği Medine'ye vardıklarında Amr, Ka'b'ın ifadelerini

61 Ebu Sa'd/Ebu Sa'id Abdülmelik bin ebi Osman Hargûşî ve eserleri hakkında bir tartışma için bkz. John C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, Arnavutluk: New York Press Devlet Üniversitesi, 2002, s. 64–5. Bibliyografik bilgi için bkz. Abdülkerim bin Muhammed Sam'âni, *el-Ensâb*, Haydarabad, hicri 1385 /miladi 1966, 5:101–2; daha fazla referans için bkz. Lamoreaux, *Early Muslim Tradition*, s. 200.

aktarır; insanlar şaşkınlık içindedir ve Ka'b'ın bir büyücü olduğunu söylerler. Ka'b mühür ve kilitle kapatılmış küçük beyaz bir inci kutusu çıkarır ve iyice yıpranmış yeşil ipekten bir parşömeni gösterir. "Bunun ne olduğunu biliyor musunuz?" diye sorar. "Bu Hz. Muhammed'in ilacıdır." Sonra da "kabza-i beyzâ" kıssasını anlatmaya başlar.[62]

Hargûşî tarafından öne sürülen Ka'b kıssası sıra dışı bir şekilde uzundur ve başka müelliflere ait olduğu ifade edilen diğer paralel ve tamamlayıcı parçaların eklenmesi, kıssanın içeriğini tam olarak belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Hem Envâr hem de İsbât metinleriyle geniş çaplı (bazı durumlarda kelimesi kelimesine) paralellikler sergileyerek, bu kıssa Âdem'in soyundan nesiller boyu aktarılan nurun intikâl sürecini takip etmektedir. Bu aynı zamanda, kıssanın temelinde yatan esneklik ve verimliliği de gösterir. Örnek olarak, kıssanın Hargûşî'ye ait olan versiyonu Âdem'den gelecek nesillere miras bırakılan bir tabuta dair bilgiler içerir, ancak ayrıntılı olarak bahsedilmez, aynı zamanda bu motifin, İsbât'ta geçtiğini söyler (ve zaten yaygın bir bilgi olduğunu öne sürer).[63] Hargûşî'nin rivayetine göre, Hz. İbrahim ölüm döşeğinde yatarken, oğullarını etrafına toplar ve Âdem'in kutusunda bulunan şeyi onlara gösterir. Bu tüm diğer peygamberlerin suretlerini içerir ve bu suretler namazda onun yanı başında bulunan Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali (burada her biri övgü dolu sözlerle anılmaktadır) ile beraber Hz. Muhammed'le son bulmaktadır.[64] Sonuç olarak, Haydar bu nurun sadece Arap bir kadına aktarılabileceğini anladığında, İshâk'ın soyundan gelenler bu kutuyu isterler ve Haydar onlara teslim eder.[65] Peygamber suretleri hikâyesi, burada yaratıcı biçimde yeni bir bağlamın içine eklemlenmiş olan bağımsız bir unsurdur.[66] Ancak Ka'b kıssasının, nurun nesiller boyunca

62 Hargûşî, Abdülmelik bin Muhammed, *Kitâbu'ş-Şerefu'n-Nebî*, ms. Londra, British Library, no. OR 3014, 7b; Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, 1:297–300.

63 Mes'ûdî, *İsbat*, s. 104.

64 Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, 1:312–13.

65 A.g.e., s. 314-15.

66 Bu anlatının birçok farklı transformasyonu Oleg Grabar ve Mika Natif tarafından analiz edilmiştir, "The story of the portraits of the Prophet

tertemiz bir şekilde intikalini gösteren temel şemasıyla, yeni rivayet öğelerinin eklemlenmesine uygun ve esnek bir yapıyı sağladığını görmek mümkündür.

Bu tür eklemelerin esneklikle beraber belli bir istikrar seviyesini gösterdiği gerçeği hicri 758/miladi 1354 yılında vefat eden fâkih ve muhaddis Muhammed ibn Mes'ûd Kâzarûnî'nin el-Munteka min siyeru'n-nebîyyu'l-mustafâ isimli eserindeki paralel kıssada açığa çıkmaktadır.[67] Burada Ka'b kıssasına eklenen öğeler, ilmî kriterlere uygun ayrıntılı bir isnâd ile desteklenmiş rivayete sıkıntısız bir şekilde entegre olmuştur.[68] Bu durum, bir yandan Hargûşî'nin eklemeleriyle bir tutarlılık sergilerken, bir yandan da kıssa üretimindeki verimliliğin göstergesidir. İbrahim ve peygamberlerin suretleriyle alakalı bölümün el-Muntekâ'ya ait versiyonunda bunun açık bir örneğini buluruz. Hz. İbrahim burada her peygamberin figüründe bir değnek ve kamçı bulunduğunu görür; bu alametler Hz. İshâk'ın soyunu izlemektedir. Diğer yandan nur-u Muhammediye ise Hz. İsmâil'in soyuna geçmektedir.[69]

Rivayetin esnekliği ve verimliliğine rağmen, içerikte İsbât, Bekrî, Hargûşî ve Kâzarûnî'ye ait versiyonları birbirine bağlayan dikkat çekici derecede bir tutarlılık bulunmaktadır. Bu bağlılığın bir örneği, Hz. Peygamberin dedesi Abdülmuttalib ve onun

---

Muhammed," Studia İslamica 96, 2003, s. 19-37 (özellikle s. 19-23). Her ikisinin de *Delâilu'n-Nübüvve* adını verdikleri eserlerinde Bayhakî ve İsfahânî tarafından aktarılan versiyonlarında, peygamberlerin resimleri Bizans imparatoru Heraklius'un elindedir ve o bu resimleri bir grup Müslüman delegeye sergiler. Mekke'ye dönüşlerinden sonra delegeler bu hâdiseyi Hz. Ebu Bekir'e anlatır ve o, "bunu duyduğu an ağlamış ve Hz. Peygamber'in ona, Hıristiyanlar ve Yahudilerde de [Peygamber'in] özelliklerini (*na't*) anlatan bir takım tanımlamalar bulunduğunu söylemiştir". Grabar ve Natif'in notlarına göre, "bu hikâyenin amacı Hıristiyanların İslam'ın vahyinin son din olarak geleceğinden emin olduklarını göstermektir." (s. 22)

67 Kâzarûnî hakkında bibliyografik kaynaklar için bkz. Kahhâla, *Mu'cem*, 3:715.

68 Muhammed ibn Mesûd Kâzarûnî, *el-Münteka fi siyeru'n-nebiyyu'l-mustafa*, düz. Lütfi Mansur, Kafr Kari, [İsrail]: Merkez Dirâsâtu'l-Adabu'l-Arabî, hicri 1422/ miladi 2001, 2:70.

69 A.g.e. 2:81.

oğlu Abdullah'ın doğumu ile yetişme çağlarını içeren kısımda görülür. Anlatı bu noktada, kaynaktan kaynağa tekrarlanmış birçok farklı ve çarpıcı bölüm içerir. Rivayet, Peygamberin doğum hadisesinin, Abdulmuttalib'in cisminden çıkan ve dünyanın hudutlarına kadar ulaşan bir zincirle sembolize edildiği ve yeşil bir ağacın altında yaşlı iki adamın görülmesiyle devam eden, Abdulmuttalib'in gördüğü kâhince bir rüyayı ihtiva eder.[70] Rivayet daha sonra, Hz. Yahya'nın kanıyla lekelenmiş beyaz yünlü bir elbisenin, hak olan inancın (bir çok farklı şekilde tanımlanabilecek) düşmanlarının eline geçtiğini söyleyen bir haberi bildirir ve onların kitabında, bu kan eriyip akmaya başladığı zaman, Peygamber'in babası Abdullah bin Abdülmuttalib'in doğacak olduğu yazılıdır. Abdullah'ı tanıdıktan sonra, düşmanları onu öldürmeye çalışır ancak bu çaba boşa gider.[71] Hikâye daha sonra Abdullah'ın güzelliğinden bahseder ve nasıl bir güzelliğe sahip olduğunu "Yusuf'un kendi devrinde kralın karısı ile yaşadığı hadiseyi Abdullah'ın kendi devrindeki kadınlarla yaşadığını" söyleyerek ifade eder.[72] Daha sonra, yetmiş (ya da doksan) din adamı Abdullah'ı zehirli kılıçlarla öldürmek için plan kurarlar. Abdullah yalnız başına avlanıyorken ona tuzak kurarlar, ancak, Vehb ibn Abdulmenâf onları saldırırken görür ve gökyüzünden bir grup meleğin Abdullah'ı korumak için yeryüzüne inmelerini hayret içinde seyreder. Hemen eve koşar ve bu durumu karısına anlatır ve bundan sonra kızları Âmine'yi onunla evlendirebilmek için yollar aramaya başlarlar.[73] Âmine

70 Bekri, *Envar*, Kahire, s. 42; Mes'udi, *İsbât*, s. 115–16; Karkuşî, *Şerefu'l-Mustafa*,1:338; Kazaruni, *Münteka*, 2:94.

71 Bekri, *Envâr*, Kahire, s. 42 (bu eşya şu an Yahudilerin elindedir ve herhangi bir saldırıya maruz kalmamıştır); Mesûdî, *İsbat*, s. 116–17 (bu eşya şu an Arap kabilelerin elindedir); Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, 1:339; Kâzarûnî, *Münteka*, 2:95–6.

72 Bkz. Kur'an 12:23-32. Bekrî, *Envâr*, Kahire, s. 43; Mesûdî, İsbât, s. 117; Kâzarûnî, *Müntekâ*, 2:97.

73 Bakri, *Envâr*, Kahire, s. 54–7 (daha uzun, diğerlerinden önemli ölçüde farklılık gösteren edisyon); Mesûdî, *İsbât*, s. 117, 118; Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, 1:339–40; Kâzarûnî, *Münteka*, 2:97.

onunla evlendiği zaman, birçok (bazı uyarlamalarda ise iki yüz) Kureyşli kadın kıskançlıklarını gizleyemez.[74]

Bu durumun Peygamber'in doğum gününün kutlanması ile herhangi bir bağlantısı olduğu bilinemez olsa bile, Ka'b'ın anlattıklarının, Hz. Peygamberin ataları yoluyla nakledilen ve hayatının ilk yıllarını şekillendiren ezelî nura işaret etmek suretiyle "mevlid rivayeti" türüne bir örnek oluşturduğu ortadadır. Böyle bir rivayetin varlığı, "Ka'bü'l-Ahbâr'ın Peygamberin doğuşu ve hayatının ilk yılları ile ilgili naklettiği hadislere" atıfta bulunan (hadis Ka'bu'l-Ahbâr fî mevlidi rasûlallâh sallallâhu 'aleyhi ve-sellem ve-bad'emrihi) Sa'lebî'nin (ölümü hicri 427/miladi 1035) Kur'an tefsirinden bir referans ile doğrulanmaktadır.[75] Şüphesiz ki hicri altıncı/miladi on ikinci yüzyılın ilk yarısında Peygamber'in doğumu ve yaşamının ilk yılları ile sona eren bir K'ab kıssası oldukça yaygın şekilde biliniyordu. İslâmi yazmalardan birisi, tercümesi 536 hicri/1142 miladi yılında İspanya'ya ziyareti sırasında Peter the Venerable tarafından yürütülen (Peter Kritzeck'in, Toledo tercümeleri üzerine yaptığı araştırmalarda, "böyle bir mevlid tarzının... erken tarihlerde görülmemesine" rağmen, muhtevâ bakımından mevlid yazması olarak kabul edilmiş olan)[76] "the Liber generationis Mahumet etnutritia eius"dur. Bu eser Ka'bü'l-Ahbâr ile biten bir isnad zincirini içeren, bir önceki kısımda tartıştığımız Ka'b'la alakalı malumatla paralel ve ayrıca Hz. Yahya'nın kanı ile "yetmiş Yahudi haham" tarafından planlanan saldırı anlatılarını da ihtiva eden bir rivayetten ibarettir.[77] Metin, Hz. Peygamber'in sütannesi Halime anlatısıyla sona erer.[78]

74 Mesûdî, *İsbât*, s. 118; Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, 1:347; Kâzarûnî, *Müntekâ*, 2:98. Kâzarûnî bu rivayeti Abdullah ibn Abbâs'a atfetmektedir (babası Abbâs'tan rivayetle).

75 Velid Saleh, *The Kur'an commentary of Tha'labi (d. 427/1035)*, PhD tezi, Yale Üniversitesi, 2001, Ek C, s. 70 (Arapça numaralandırma).

76 James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, New Jersey: Princeton Üniversitesi Yayınevi, 1964, s. 85.

77 A.g.e., s. 87.

78 A.g.e., s. 88.

Bu kıssanın temel içeriği, gerek Şii gerekse Sünni olsun hem ilmi hem de halkça tutulan çevrelerde geniş bir yankı bulmuş gibi görünmektedir. İmamî yazar Muhammad ibn Ali el-Karâcikî (ölümü hicri 449/miladi 1057) eseri Kenzu'l-fevâid'de Peygamber'in doğumuyla ilintili rivayetinin bir taslağını da vererek mevlid hakkında kısa bir derleme yapmıştır. Hikâye, Nûr-u Muhammediye'nin Hz. Âdem'in alnından nesiller boyu soyunun devamına aktarılması ile başlar ve her erkeğin kadınına tam bir temizlik halinde yaklaşmasını ve her oğlun da soyundaki en temiz kadını eş olarak seçmesini gerektiren anlaşmayı vurgular. Daha sonra Hz. Yahya'nın kan içindeki gömleğinin hikâyesi ile devam eder. Karâcikî'nin rivayetine göre, Kureyş kadınları Abdullah'ı elde etme düşüncesiyle, onun geçtiği yollarda yerlere serilip onu bekleyecek kadar kendilerinden geçerler ve Abdullah, Hz. Yusuf'un Azîz'in karısı ile yaşadığı hadisenin benzerini onlarla yaşar.[79] Karâcikî'nin Nûr-u Muhammediye ile ilgili aktardığı bilgiler, eğer özüne bağlı ise, Ka'bü'l-Ahbâr'a ait olduğu söylenen kıssanın kısa ve güvenilir bir özeti niteliğindedir.[80] (Karâcikî, İsbât ile benzer bir şekilde, rivayetin muhtasar halini anonim bir şekilde sunar, dolayısıyla bu hikâye Şiiler arasında Ka'b ya da el-Bekrî isimlerinden bağımsız bir şekilde aktarılmış olabilir.)

En erken tarihi hicri altıncı yüzyıldan sonra olmak üzere, bu kıssa Sünniler arasında da geniş bir kabul görmüş gibi gözükmektedir. Ebû'l-Ferec Abdurahmân İbnu'l-Cevzî (ölümü hicri 597/miladi 1200) el-Vefâ' bi-ahvâli'l-Mustafâ eserinde aynı hikâyenin güvenilir ve kısa sayılabilecek bir özetine yer vermektedir:

> Ka'bü'l-Ahbâr rivayet etti ki: Allah Hz. Muhammed'i yaratmak istediği zaman, Cebrail'e gelmesini emretti. Ona Peygamberin kabrinin mekânı olan kabza-i beyzâyı teslim etti. O (kabza), Tesnîm sularıyla ovulmuş ve cennet sularına batırılmıştı,

79 Karâcikî, *Kenz*, s. 164-6.

80 Bkz. Bekrî, *Envâr*, ms. Vatikan, 21a; Meclisî, *Bihâr*, 15:78; Bekrî, *Envâr*, Kahire, s. 43; Mesûdî, İsbât, s. 116-17.

> ardından cennetin ve dünyanın etrafında gezdirilmişti. Böylece, melekler Hz. Muhammed'i ve faziletlerini, Âdem'i bilmeden önce bilmişti. Bundan sonra Muhammed'in nuru Âdem'in alnında zâhir olmuştu. Ona dendi ki, "Ya Âdem, bu senin soyunun peygamberlerinin en yücesidir." Havva Şît'e gebe kaldığı zaman, [o nur] Âdem'den Havva'ya intikâl etti; Havva o vakte kadar her zaman iki çocuk doğurmuştu, yalnız (Hz.) Muhammed'in bereketine doğan Şît hariç. Böylece, [o nur] bir temiz insandan diğerine intikâl etmeye devam etti tâ ki Hz. Muhammed doğana kadar.[81]

Kaynaklar arasındaki benzerliklerin gösterdiğine göre, Nûr-u Muhammediye ve onun Hz. Peygamberin doğumuna kadar intikâli ile ilintili popüler kıssaların ana taslağı ve kıssanın somut kelimelendirmesi en geç hicri üçüncü/miladi dokuzuncu yüzyılda belirlenmiş ve kullanılıyordu ki bu tarih Fârisî'nin Bekrî'den yaptığı alıntının tarihiyle ile aynı tarihtir. Bekrî'nin Ka'bu'l-Ahbâr'a atfedildiği bilinen bir kıssadan yararlandığı göz önüne alınırsa, Ka'b kıssasının, Bekrî'nin telif faaliyetinden daha önce var olduğunu kabul etmek mantıklı olacaktır. Eğer ki Bekrî, Fârisî'nin eserindeki alıntıda belirtildiği üzere eserini hicri üçüncü/miladi dokuzuncu yüzyılın sonundan daha erken bir tarihte kaleme aldıysa, Ka'b kıssası gerçekten çok eski bir tarihe ait olabilir. Peki, bu kıssanın kökenleri nelerdi? Rivayetin giriş bölümünün Şii menşeli olduğunu sezdiren gizemli bir tonu vardır, ancak İsbât'ta da görüldüğü gibi, aşikâr bir Şii muhtevâdan yoksun bir metindir. Burada kıssacı mümkün olduğunca fazla kişiyi memnun etmek istemiş olabilir ya da ilmi bir düzeyi yakalamaksızın bazı mezhepçi doktrinel meseleler Peygamberin ve ailesinin yüceltilmesinin içinde bastırılmış olabilir.

Hikâyenin birçok bölümü, zamanla ve bazı özel bağlamlarda, mezhepçi gündemlerle ihtilafa düştüğü noktalarla uzlaşabilecek niteliktedir. Hz. Âdem'le ilgili anlatının ayrıntılı bir

81 Ebu'l Ferec Abdurrahman İbn Cevzî, *el-Vefa' bi-ahvali'l-Mustafa*, Riyad: el-Müessesetu's-Sa'îdîye bi'r-Riyâd, n.d., 1:70.

versiyonunda Allah Nûr-u Muhammediye'yi Âdem'in sırtına (zahr, aynı zamanda "bel" anlamına gelir) yerleştirir. Tüm melekler ona hürmet etmek üzere arkasına dizilmişken, Hz. Âdem, Allah'tan nurun yerini değiştirmesini ister, böylece melekler onun (nurun) önünde durabileceklerdir. Allah, nuru Âdem'in alnına yerleştirir, ancak Âdem hâlâ memnun değildir; onu görebileceği bir yere yerleştirmesini ister. Allah nuru işaret parmağına yerleştirir ve Âdem'in sırtında kalan nuru da diğer parmaklarına paylaştırır. İbn el-Hâcc'dan (ölümü hicri 737/miladi 1336) rivayet edilen Sünni kaynaklı yorumda ise Allah "Ebu Bekir'in nurunu orta parmağa, Ömer'in nurunu yüzük parmağına, Osman'ın nurunu küçük parmağa ve Ali'nin nurunu başparmağına" yerleştirmiştir.[82] Hz. Âdem'in parmaklarına yerleştirilen ilk dört halifenin nuru motifine hicri yedinci/miladi on üçüncü yüzyılda Endülüslü âlim Kurtubî'nin mevlid eseri el-I'lâm bi-mâ yecib 'alâ'l-enâm'de de rastlanmaktadır, bu eserde Ka'bu'l-Ahbâr'a (başka bir isnâd olmaksızın) neredeyse tamamen benzer bir rivayet atfedilmektedir.[83] Doğal olarak da Şii kaynaklarda Hz. Âdem'in parmaklarına yerleştirilen nurlar Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'e tekabül edecektir.[84]

82 İbn Hacc, el- Medhal, [Kahire]: Şerike ve Matbaat Mustafâ el-Bâbi el-Halebî ve Evlâdihi, hicri 1380/miladi 1960, 2:33–4. Bu pasaj, İbn Hacc'ın Ebu Rebi'nin Şifai's-sudûr eserinden alıntıladığı "kabza-i Beyza" kıssasının bir tercümesinde karşımıza çıkmaktadır. Sonraki İbn el-Sab adıyla bilinen Hacı Halife, el-İmamu'l-Hatib Abu'r-Rab' [*sic?*] Süleyman as-Sebtî tarafından tanımlanmıştır. (Hacı Halife, *Keşfu'z-zünun an esami'l-kutub ve'l-fünun*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, hicri 1362/ miladi 1943, 2:1050.) İsmail Paşa Bağdâdî ise onu Süleyman ibn Davud Tacu'l-İslam Ebu'r Rebi' es-Sebti as-Süvari olarak tanımlar ve ardından ona ait üç eseri sıralar. (*Hediyyetu'l-'ârifîn, esmâu'l-müellifîn ve eseru'l-musannifîn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951, 1:401.) Ne yazık ki ölüm tarihi boş bırakılmıştır ve Ebû'r-Rabî es-Sebtî standart biyografik kaynaklar üzerinden tanımlanamamaktadır.

83 Muhammed ibn Ahmed ibn Ferec Ensârî Endülüsî [el- Kurtubî], *Kitâbu'l-i'lâm bi-mâ yecib ale'l-enâm min ma'rifeti'n-nebî aleyhi's-selâm*, ms. İstanbul, Topkapı, no. 6031 M443, 6a.

84 Ziyâuddîn Ebû'l-Alâ' el-Hasan ibn Ahmed ibn Yahyâ el-Ezdî, Necef: Menşuratu'l-Mektebetu'l-Haydariya, n.d., s. 11 eserinin düzeltilmiş metninde (isnat edilene göre) Ebû Mihnaf, *Mevlid betalu'l-islâm emîru'l-mü'minin Alî ibn ebi Tâlib*. Bu metne eklenen isnad (s. 6) aşikar bir biçimde bozulmaya uğramıştır, el-Kummî'nin Fedâil, (s. 54) eserinde alın-

"Kabza-i beyzâ" rivayetinin daha erken bir başka şekli, kıssanın değiştirilip geliştirilmiş olabileceğini gösteren ikinci bir bağlam ortaya koyar. 'Arâ'il-mecâlis eserinde Sa'lebî (ölümü hicri 472/miladi 1035), rivayetin sadece "müfessirlere" atfedilen bir versiyonu sunmaktadır. Peygamber'in ezelî nurunun intikâli gibi daha geniş bir anlatıda yerini bulmaktansa, burada, "kabza-i beyzâ" unsuru Hz. Âdem'in yaratılış hikâyesine dair çerçevenin içine yerleştirilmiştir. Rivayet, Allah'ın dünyayı varlıklarla dolduracağını, onların bazılarının kendisine itaat edeceğini ve bazılarının isyan edeceğini; O'na itaat edenlerin cennete, isyan edenlerin cehenneme gideceğini haber vermesi ile başlar. Sonra Allah, dünyadan bir parça alması için Cebrail'i gönderir, ancak dünya, bir bölümünün cehennemde yanacağını bildiği parçasını vermek istemez. Allah Mikail'i gönderdiğinde de aynı hadise cereyan eder. En sonunda Allah ölüm meleğini gönderir ve o dünya'nın itirazlarına rağmen ondan parçayı alır. Ölüm meleği dünyanın her bir köşesinden farklı özellikleri ve renkli çiçek tozlarını toplar, bundan dolayıdır ki Hz. Âdem'in çocukları birbirinden çeşitli ve farklıdır.

> Sonra Azrail (ölüm meleği) onu (toprağı) Allah'ın yanına getirdi ve Allah ona, onu çamura çevirmesini ve mayalamasını emretti. Azrail onu, çamur haline gelene kadar tuzlu, acı ve tatlı suyla yoğurdu ve mayalanmaya bıraktı. Bu yüzden, Âdemoğullarının mizaçları farklı farklıdır. Sonra Allah, (Hz.) Muhammed'i yaratmak için, Cebrail'e yeryüzünün kalbi, aydınlığı ve nuru olan beyaz kabzayı getirmesini emretti. Böylece Cebrail Allah'a en yakın olan baş melekleri ve en yüksek mevkideki melekleri aştı, sonra da Peygamberin kabrinden pâk ve bembeyaz olan o kabzayı aldı. O kabza Tesnîm sularıyla yoğrulmuş ve beyaz bir inciye dönüşene kadar kabartılmıştı. Sonra o, cennet sularına batırıldı. Sulardan geri yükseldiği zaman, hakikat, o saf inciye baktı ve Allah korkusuyla titredi; ondan 124.000 damla düştü ve her damladan bir Peygamber yaratıldı. Bu yüzden,

---

tıladığı Câbir hadisinden (düzensiz bir biçimde) alınmıştır ve metnin yaşıyla ilgili kesin bir belirteç olarak gösterilemez. Ayrıca bkz. Rubin, "Pre-existence" s. 97-8, n. 81'de alıntılanan Meclisî, *Bihâr*, 15:34.

> tüm peygamberler Nûr-u Muhammediye'den yaratılmıştır. Sonra o, arzın ve cennetin etrafında dolaştırıldı, böylece Melekler (Hz.) Muhammed'i Âdem'den önce bilmiş oldular. Allah onu Âdem'in çamuruyla karıştırdı ve yapışkan bir çamura (tînen lâziben leyyinen, Sâffât suresi: 11. ayet) dönüşüne dek 40 yıl dokunmadı. Sonra (Allah) çamura bir süre daha dokunmadı tâ ki "topraktan bir çömlek gibi çınlayan" vaziyete gelene kadar. (salsâlin ke'l-fehhâr, Rahmân suresi: 14. ayet) -o da, elinizle vurunca yankı yapan kuru çamur (anlamına gelir).[85]

Hikâyenin bu versiyonu Kur'an'a yapılan özel referanslar ve Kur'anî terimlerin hikâyeye iliştirilmesiyle birlikte, sözlü (aggadic) tefsirin bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Örnek olarak, Hz. Âdem'in dünyanın dört köşesinden toplanan tozdan yaratılma hikâyesi Rum Suresi 22. ayet ile bağlantılıdır ("Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olması, O'nun varlığının belgelerindendir"). Bu tür tekil metinlerin tarihini belirlemede yaşanan zorluklar ve konuyla alakalı tüm metinlere ulaşabilmemizin imkânsızlığı (sözlü geleneği bunun dışında tutsaj bile) göz önüne alındığında rivayet tefsirinin "kabza-i beyza" kıssasının "orijinal" bağlamını yansıtıp yansıtmadığını söylemek bir nebze zordur. "Kabza-i beyzâ" motifinin ya da kristalize edildiği ayırt edici edebi formatın menşei göz önüne alınmaksızın, açıkça görülüyor ki bu motif, rivayet geleneğinin daha geniş bağlamda birçok farklı çeşitteki yaratılış anlatılarına entegre edilebilecek olan yaygın kabul görmüş bir bileşenidir.

Ancak Ka'b kıssası yalnızca diğer kozmogonik kıssalarla ilişkili değildir. Ka'b figürü başından sonuna kadar erken dönem kıssacılık geleneğinin diğer zengin elementleriyle bağlantılıdır. Hz. Muhammed ile aynı dönemde yaşamış bir Yahudi olan ancak (daha sonraki Müslümanların gözünde) esrarengiz bir şekilde İslam'la şereflenemeden hayatı son bulan Ka'b'ın, ulaşılması zor geniş çaplı bilgilere sahip olması bakımından

85 Ahmed ibn Muhammed Salebî, *Kısasu'l-enbiyau'l-müsemma Araisu'l-mecalis*, Susa, Tunus: Dâru'l-Maârif, 1989, s. 26.

önemli bir hazine olduğuna inanılmaktaydı. Sahip olduğu esrarengiz bilgiler hakkındaki ve geç din değiştirmesinin sebepleriyle ilintili spekülasyonlar için ulaşılabilecek eski ve güvenilir bir kaynak, İbn Sa'd'ın (ölümü hicri 230/miladi 845) Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr eseridir. Ka'b hakkındaki kısa ve biyografik giriş bölümünde İbn Sa'd şu hikâyeyi anlatmaktadır:

> İbn Abbâs Ka'b'a dedi ki, "Hz. Peygamberin ve Ebu Bekr'in zamanında senin Müslüman olmanı ne engelledi ki, Ömer'in halifeliğinde Müslüman oldun?" Ka'b dedi ki, "Babam bana Tevrat'tan bir kitap yazdı ve teslim etti; sonra da, 'Buna uy!' dedi. (Sonra) O geri kalan kitaplarını mühürledi ve bir oğlun babasına karşı bir ödevi olarak o mührü açmayacağına dair benden yemin aldı. Şu vakte gelince gördüm ki; İslâm doğdu ve yayıldı, ben de bir zararı dokunmayacağını düşündüm ve dedim ki kendi kendime, 'Senin baban muhtemelen senden bazı bilgileri gizledi ve uzak tuttu; ya bu bilgilere sahip olsaydın?' Böylece mührü söktüm ve içindekileri okudum ve (orada) Muhammed'in ve ümmetinin tarifini/tasvirini buldum. Ben de teslim oldum/Müslüman oldum."[86]

Bu kıssa, Ka'b'ın babasının gizlemek için çaba gösterdiği muhteşem belgelerin kesin içeriği hakkında yorum yapabilmek gibi cazip bir fırsatı ortaya çıkarmıştı ve Ortaçağ'a ait kaynaklar da bu fırsatın kıssacılar tarafından çokça sömürüldüğünü doğrulamaktadır.[87] Ka'b'ın hikâyesi ve babası tarafından miras bırakılmış mühürlü dokümanlar, Hargûşî tarafından ayrı kısımlar halinde nakledilen İsrailli prens Bulûkiyâ'nın[88] kıssasında yansıtılmaktadır, ayrıca Prensin mucizeler dolu hikâyesi Binbir Gece Masalları eserinde de ölümsüzleştirilmiştir.[89] Steven

86 Muhammed İbn Sa'd, *Kitabu't-tabakati'l-kebîr*, düz. Eduard Sachau, Leiden: E.J. Brill, 1918, VII.2:154.

87 Ka'b'ın din değiştirmesi kıssasının analizi için bkz. Moshe Perlmann, *Joshua Starr Memorial Volume*, New York: Conference on Jevish Relations, 1953, s. 85–9'daki "A legendary story of Ka'b el-Ahbar's conversion to Islam,". Ayrıca bkz. Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, 1:275–7.

88 Hargûşî, Şerefu'l-Mustafâ, 1:137-57.

89 Cf. *The Book of the Thousand Nights and a Night*, trans. Richard F. Burton, n.p., 1885, 5:304–28, 383–96.

Wasserstrom Bulûkiyâ kıssası ile Yahudilikten dönen Abdullah ibn Selâm etrafında gelişen hikâyeler arasındaki karşılıklı etkileşimi ustaca tasvir etmiş, bu daha sonra "Hz. Muhammed'in Abdullah tarafından sorulan düzinelerce suali cevaplandırdığı bir soru-cevap uslübu olarak görülen Mesâ'il edebiyatına doğru gelişme göstermiştir."[90]

Eğer gerçekten tek bir orijinal yazarı varsa da, "Kabza-i beyzâ" kıssasının doğru kaynakları muhtemelen ortaya çıkartılamayacak durumdadır. Şii kaynaklarda doğmasına rağmen eninde sonunda mezhepçi çizgileri aşmasıyla birlikte Sünni uyarlamaların ilgi odağı haline gelmiş olabilir. Belirsiz bir kıssacılar tâifesinin çabaları sonucunda ortaya çıkmış ve ancak daha sonraki zamanlarda hem Sünni hem Şii taraflarca düzeltilip uyarlanmış da olabilir. Bunlara alternatif olarak, tefsir halkalarında ortaya çıkmış ve Hz. Âdem'in çamurdan yaratılması ile insanoğlunun etnik ve ahlaki farklılıkları meselelerindeki Kur'anî dili zenginleştirmek ve etkisini artırmak amacına hizmet etmiş de olabilir. Ka'b tarafından aktarıldığı düşünülen doğaüstü ve İsrailiyyat kaynaklı (rabbinic lore) ilme olan hayret ve merakın ürettiği bir durumdan kaynaklanmış da olabilir. Ancak şüphe barındırmayan metinsel bir kaynağın yokluğunda (ve İslam'ın ilk yüzyılları ile ilgili metinsel kanıtlar hiçbir zaman tam olmayacağı için) hikâyenin gelişiminde birbirinden farklı gelişimsel süreçler olduğu fikrini göz ardı etmek en iyisi olacaktır. Jonathan Berkey'in gözlemlediği gibi, kıssacılık ve Kur'anî tefsir içerikte ya da sosyal bağlamda birbirinden "farklı tür(ler)" olarak düşünülmemelidir.91 Aksine bu meseleyi, oldukça yaygın ve iyi temellendirilmiş bir kıssa dili içinde ve Hz. Peygamber'in kökenine dair anlatılarla ilişkili sözlü motifleri göz önüne alarak değerlendirebiliriz. "Kabza-i beyzâ," "Tesnîm sularıyla ovulmak," ve "yeryüzünün ve cennetlerin etrafında dolaştırılmak"

90 Steven Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1995, s. 178–9.

91 Jonathan Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle: University of Washington Press, 2001, s. 39–40.

gibi anahtar ifadeler hikâyenin her yeni uyarlamasıyla birlikte değiştirilip süslenebilen ve gerçek anlamda iyi temellendirilmiş bir anlatının belirleyici özelliklerini oluşturur.

Ka'b kıssasının gelişimini hiçbir zaman detaylı bir şekilde takip edememiş olmamıza rağmen, kaynakların kıssayla ilintili farklı versiyonlarında görülen istikrar ve doğaçlamaların bir araya gelmesi, kıssacılık süreci hakkında belirli bazı yönleri ortaya çıkarır. Öncelikle aşikâr bir biçimde görülüyor ki; bu kıssa, İslâm tarihinde hadislerin gelişiminde olduğu gibi bir yazılı eserden diğerine özenli bir şekilde kopyalanmamıştır ya da kelimesi kelimesine ezberlenmemiştir. Hargûşî'nin Şerefu'l-mustafâ'sı ve İsbâtu'l-vasiyye'de olduğu gibi metinler arasındaki bölüm seçimlerinde ve detaylandırmalarında görülen farklılıklar bu hikâyenin aktarılmasında ciddi bir esneklik olduğunu gösterir. Rivayet yeteneğine ve kıssa anlatıcılarının seçiminde sanatsallığa önem verilmiş olmalı. Diğer taraftan, rivayetin birçok değişik versiyonunda ortaya çıkan tutarlılık hikâyenin kendi içinde bir bütünlüğe sahip olduğunu göstermektedir. Sürekli değiştirilebilecek bir kıssa değildi, dolayısıyla temel hatları ve ayırt edici sözlü anahtar noktaları yüzyıllar boyunca sabit kalmıştı. Temelindeki muvazene muhtemelen bu iki hususiyetin birini veya her ikisini yansıtmaktadır. Mümkün olan bir açıklama, kıssanın temel içeriğini ve sözlü özelliklerini, kıssayı söyleyenler tarafından doğru kabul edildiği için koruduğudur ve genellikle ciddi değişikliklere maruz kalmamıştır çünkü bir bakıma otoriterdir. Bir diğer ihtimal ise, dinleyicileri gözünde (dolayısıyla becerikli bir kıssacının gözünde de) kıssanın zevki kısmen aşinâlıkta ve hikâyenin yaygın olarak bilinen kritik noktalarının ve anahtar kelimelerinin oluşturduğu repertuarda yatmaktadır. Bu iki faktörün kıssanın korunmasında yarattığı tam etkiyi belirleyebilmek imkânsız olsa da, her iki unsurun da işbaşında olması muhtemeldir. Elimizdeki gibi önde gelen ve dinî seremoniler içerisinde canlandırılan/okunan bir rivayet göz önüne alındığında, ilk seçeneğin – yani hem dinleyicilerin hem de anlatıcıların hikâyenin gerçekliğine inandıkları

için başlıca hatlarına saygı duydukları durumun – daha önemli bir rol oynaması uygun gözükmektedir. Ortaçağın birçok Müslümanı için bu, muhtemelen kendi Peygamberlerinin yaratılış hikâyesi olarak kabul edilmişti.

Câbir rivayeti

Mevlid metinleri arasından popülerleşmiş en detaylı kozmogonik rivayetlerden bir başkası da Peygamber'in sahabîsi Cabir ibn Abdullah el-Ensârî ismiyle ilişkilendirilmektedir. Bu kıssada, Nûr-u Muhammediye kâinatta var olmuş olan bütün elementlerden önce yaratılmıştır. Nûrun yaratılmasından sonra, Allah onu bir dizi kutsal örtünün içine yerleştirir ve bu örtülerin her birine muhtelif kutsal özellikler ya da manevî basamaklar atfedilir. Nûr, bu örtülerin her birinin içinde binlerce yıl süreyle kalır ve bu örtülerden her birine münasip gelen bir dua eder. Daha sonra Allah, Nûr-u Muhammediye'yi kısımlara ayırır ve her bir kısımdan kâinatta var olan bir elementi yaratır; her bir yaratılıştan kalan parça, dünyanın diğer başka parçalarını yaratmak üzere saklı tutulur. Her bir hikâyenin kronolojik kökenleri tam olarak belirlenemese de bu kıssa muhtemelen Ka'b kıssasından daha yenidir. Hz. Peygamber'in doğumunun daha önceden yaratılmış bir dünya içerisinde ve meleklerin huzurunda gerçekleştiğini anlatan Ka'b kıssasının aksine, Câbir kıssası Nûr-u Muhammediye'yi tüm yaratılmışlardan önce yaratılan madde olarak esas almaktadır. Hz. Peygamber'in yaratılışından öncesini hemen hemen Hz. Âdem'in yaratılışı ile aynı zamana denk getiren senaryonun, Hz. Peygamber'in her şeyden daha önce yaratılmış olduğunu belirten senaryodan önce gelmesi daha muhtemel gözüktüğünden dolayı, Câbir kıssası popüler kozmoloji'nin gelişiminde daha sonraki bir adımı temsil ediyor olabilir.

Bu kıssanın edebi kaynaklarda yer alışının en eski örneği Hargûşî'nin Şerefu'l-mustafâ eserinde görülmektedir; rivayet, kısa ve anonim bir şekilde sunulmaktadır.[92] Ancak Sünni kay-

92 Bkz. Hargûşî, Şerefu'l-Mustafâ, s. 312; Rubin, "Pre-existence", s. 117, n.

naklı biçimsel mevlid yazmalarının geliştiği ilk zamanlarda bu kıssa oldukça sabit bir format içinde kristalize edilmiş ve Câbir ismine iliştirilmiştir. Muhyîddîn İbnu'l-Arabî'ye (ölümü hicri 638/miladi 1240) ait olduğu ifade edilen mevlid Câbir'e mâtuf rivayetin oldukça uzun bir uyarlamasını içerir.[93] Ayrıca bu kıssaya oldukça paralel metinler Kâzarûnî'nin Müntekâ ve Hüseyin ibn Muhammed el-Diyârbekrî'nin (ölümü hicri 966/miladi 1559) Ta'rîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi'n-nefîs eserlerinde de görülmektedir.[94] Metnin, Câbir'den ziyade Ka'bü'l-Ahbâr'a atfedilen daha farklı bir varyantı Mısırlı sûfî Şeyh Hurayfîş (ölümü hicri 801/miladi 1398) tarafından yazılan bir mevlid hutbesinde görülmektedir.[95]

Kıssa şu şekildedir:

---

29. Hargûşî'ye verilen referans (Rubin'in makalesinde bibliyografik referansların tamamı bulunmasa da) ms. London, British Library, no OR 3014, 8b-9a'dan gibi görünmektedir. Hargûşî ayrıca perde motifinin ayrıntılı bir çevirisini içeren bir başka rivayeti de, nur ve kozmosun yaratılışı ayrımına düşmeksizin vermektedir (s. 305-11). Rubin ayrıca bu kıssanın Bekrî'nin siyerinde de bulunduğunu ifade eder (Meclisî, *Bihâr*, 15:27-9'da alıntılandığı gibi). Ancak, Meclisî'nin buradaki Bekrî alıntısı, Bekrî'nin diğer hiçbir metin versiyonuna benzemeyen ve Ali ibn ebi Tâlib'e atfedilen uzun bir interlüd tarafından bölünmektedir; editörün notu da bu metni dayandırdığı el yazmasının bu bölünmeye yer vermediğini ifade eder.

93 *Mevlid'n-nebî aleyhi's-salatu ve's-selam li'ş-şeyh Muhyiddin el-Arabî*[sic] *kaddesallahu sırrahu*, ms. İstanbul, Süleymaniye, Aşir Efendi no. 434, 10a–11a. Muhammed Abdül Aziz Hâlidî'nin, Zurkânî'nin Kastallânî'ye (*Şerhu'l allame Zurkânî ale'l-mevahibu'l-ledünniye bi'l-minahu'l Muhammediye li'l alleme el-Kastallânî*, Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, 1417 AH/1996 CE, 1:89, n. 1) şerhindeki notlarında ifade ettiğine göre, İbn Arabî Câbir kıssasını alıntılayarak bunu Abürrezzâk'ın Telkîhu'l-adhân eserine atfeder. Bu durum, rivayetin İbn Arabî tarafından bilindiğini doğrulamakta ve belki de bu mevlidin atfı hakkında yardımcı bilgi sağlamaktadır; ancak, benim bunu doğrulamak için *Telkîh*'e başvurma imkanım olamadı. *Telkîh* için bkz. Osman Yahya, *Histoire et Classification en l'Oeuvre d'Ibn el-arabi*, Damascus: Institut Français de Damas, 1964, 2:498–9.

94 Kazaruni, *Münteka*, 2:32–3. Diyarbekrî's versiyonu İsmail ibn Muhammed Ensârî tarafından alıntılanmıştır, *"el-Kavlu'l fasl fi hukmu't-tevessül bi-hayri'r-rusul," in Resail fi hukmu'l-ihtifal bi'l-mevlidi'n-nebevi*, Riyad: Riyasetu'l İdaretu'l-Buhusu'l-İlmiye ve'l-İfta', 1419 AH/1998 CE, 2:720–2. Diyarbekrî hakkında bilgi için, bkz. Kahhâla, *Mu'cem*, 1:635.

95 Şeyhu'l-Hureyfiş, *er-Ravde'l-fa'ik fi'l-mevaiz ve'r-rekaik*, [Kahire]: Mektebetu'l-Cumhuriyetu'l-Arabiyye, n.d., s. 301–2.

Câbir ibn Abdullah el-Ensârî'den rivayet olundu ki: Allah elçisine Allah'ın ilk yarattığı şey hakkında sordum. O dedi ki, "O şey, senin Rasulünün nurudur, Câbir. Allah onu yarattı, sonra tüm güzel şeyleri ondan yarattı ve ardından [geri kalan] her şeyi yarattı.[96] Allah onu yarattığı zaman, kendisine en yakın makamda (makâmu'l-kurb) on iki bin yıl boyunca ikâmet ettirdi. Ardından onu dört parçaya böldü; tahtı bir parçadan, kürsüyü/oturağı bir parçadan, tahtı taşıyanları bir parçadan ve kürsünün koruyucularını bir parçadan yarattı. [Dördüncü] Parçayı on iki bin yıl sevgi makamında ikâmet ettirdi ve sonra onu (da) dörde böldü. Bir parçasından kâinatı (el-halk), bir parçasından levhayı, bir parçasından da cennetleri yarattı. Dördüncü parçayı on iki bin sene korku/havf makamında ikâmet ettirdi, ardından onu (da) dörde böldü. Bir parçasından melekleri, bir parçasından güneşi, bir parçasından da ayı ve yıldızları yarattı ve dördüncü parçayı da on iki bin sene ümit/recâ makamında ikâmet ettirdi. Ardından onu (da) dörde böldü. Aklı bir parçasından, rahmeti ve bilgiyi bir parçasından ve yanılmazlığı ve tevfîki (de) (el-ismet ve't-tevfîk) bir parçasından yarattı. Dördüncü parçayı (da) on iki bin sene hayâ (el-hayâ) makamında ikâmet ettirdi. Ardından O (Allah) ona nazar etti ve ondan nur sızdı. Ondan 124 bin nur damlası düştü ve Allah her bir damladan bir elçisinin ruhunu yarattı. Ardından (o) elçilerin ruhları teneffüs etti/nefes aldı, Allah da o nefeslerden evliyânın, mübarek olanların, şühedânın ve kıyamet gününe kadar (O'na) itaat edenlerin nurunu yarattı. Yani, kürsü ve taht benim nurumdandır, baş melekler benim nurumdandır, ruhanî melekler benim nurumdandır, yedi cennetin melekleri benim nurumdandır, cennet ve içindeki lezzetler benim nurumdandır, güneş, ay ve yıldızlar benim nurumdandır, akıl, ilim/bilgi ve yanılmazlık benim nurumdandır, enbiyânın ve rasullerin ruhu benim nurumdandır, şühedâ ve hak üzere olanlar da benim nurumdandır.

Sonra Allah yirmi örtüyü yarattı ve o nuru (dördüncü parça) her bir örtünün içinde bin yıl ikâmet ettirdi; bunlar da, kulluk makamlardır. Bunlar, kerâmet makamı, saâdet makamı, haşyet

96 Kâzarûnî, *Münteka*'da, "ondan sonra da O her kötülüğü yarattı." (2:32)

> makamı, rahmet makamı, lütuf makamı, hilm makamı, ilim makamı, vakâr makamı, sükûnet makamı, sabır makamı, sıdk makamı ve yakîn makamıdır. O nur her bir örtünün içinde bin yıl Allah'a hamd-ü senâlar etti. Nur örtülerden (tekrar) yükseldiği zaman, Allah onu arzın üstüne koydu ve o da, zifiri karanlıktaki bir lamba gibi, şarktan garba yeryüzünü aydınlattı. Sonra Allah Âdem'i yarattı ve nuru onun alnına yerleştirdi. O (nur) oradan Şît'e, ondan da İdris'e intikâl etti ve böylece temiz ve saf olanlar arasında intikâl etmeye devam etti tâ ki Allah onu Abdullah ibn Abdulmuttalib'in sulbüne getirene kadar, oradan da Âmine'nin rahmine geldi. Sonra O (Allah) beni dünyaya getirdi; ve beni elçilerin en yücesi, hâtemü'l enbiyâ, alnında o nuru taşıyanların en büyüğü ve âlemlere rahmet kıldı. İşte Rasulün böyle yaratılmıştır, ya Câbir."[97]

Bu kıssanın Sehl el-Tusterî'ye atfedilen versiyonlarıyla belirli anahtar özellikleri bir arada bulundurması dikkate değerdir ki bu mesele daha önce tartışılmıştır (sf. 11). Burada isimlendirilen makam ve örtüler silsilesi, Tusterî'nin, "el-azame" içinde secde eden Nûr-u Muhammediye'ye yaptığı belirsiz referans ile ilişkili gibi durmaktadır. Her iki rivayet de, Nûr-u Muhammediye'nin, Hz. Âdem ve diğer peygamberleri meydana getirdiği çok aşamalı şemayı sergilemektedir ve peygamberler de daha sonra evliyânın (mystics) ruhlarına kaynak olacaktır. Bu malumat belirgin bir sûfî tonuna sahiptir. Rivayette "makam" kelimesinin kullanışı, kelimenin sözlük anlamı olan "durulan yer" ile ruhsal ilerlemedeki hiyerarşinin derecelendirilmiş bir safhasını ifade eden mistik anlamını birleştirmektedir. Kıssanın gelişimi, Hargûşî tarafından yazılan ve kainatın diğer elementleri yaratılmadan binlerce yıl önce Nûr-u Muhammediye'nin

97 Bu çeviri Diyarbekrî'nin versiyonundan alınmıştır. Notlarım isimler , "duraklar" ve "perdeler" hakkında ayrıntılı bilgilerde neredeyse bire bir tutarlılık gösterse de, İbn Arabî'nin metninin tıpkıbasım kopyası elimde yoktur. Kâzarûnî'nin versiyonu Diyarbekrî'ninkiyle bire bir uymaktadır, ancak en azından bir noktada biraz tahrife uğramıştır (metinde açıkça görülen bir atlama yapılmıştır).

ikâmet ettiği "örtüler" dizisi anlatısına benzer bir örnek sunan versiyonda da yansıtılmıştır.[98]

Câbir kıssasının daha önce gözden geçirilmiş üç farklı varyantı içerik ve üslup bakımından oldukça muntazam bir benzerlik gösterir. Ancak bu kıssa daha bağımsız ve farklı tefsirlerde de çokça yer almıştır. Örnek olarak Kastallânî (ölümü hicri 923/miladi 1517), nurun dördüncü ayrışması sonucunda şunların ortaya çıktığını ifade eder: "müminlerin gözlerinin nuru," "kalplerinin nuru (ki bu mârifetullahtır)" ve "dillerinin nuru" (ki bu kelime-i tevhiddir, yani 'Allah'tan başka ilâh yoktur, Muhammed onun kulu ve elçisidir.)" Kastallânî bunu (bir kıssa olarak almak yerine) bir hadis olarak nakletmiş ve Abdurrezzâk'a atfetmiştir.[99]

Kastallânî'nin zamanına kadar, mezkûr kıssa, diğerleri arasında bir geçerlilik derecesine kadar erişmiş olmalıdır, çünkü Kastallânî okuyucusundan nakledilen rivayeti yeterince bilmesini beklemiştir ve rivayeti tamamen alıntılamanın gereksiz olduğunu ifade etmiştir. Ne var ki, bu metin tutarlı bir biçimde muâyyen bir kaynakla birlikte anılan bütünlüklü bir metin değildi, ayrıca diğer ilmi otoritelerin de onayını almış değildi. Kastallânî'nin çağdaşı olan Celâleddîn es-Suyûtî (ölümü hicri 911/miladi 1505) fetâvâ'sında, (diğer meselelerin arasında) "Allah'ın Muhammed'in nurunu yaratıp dörde böldüğü, ardından tahtı ilk parçasından, kalemi ikinci, levhayı üçüncü parçasından yarattığı; sonra da dördüncü parçayı da dörde böldüğü ve aklı ilk parçasından, ilmi ikinci parçasından, güneşi, ayı ve basarı üçüncü parçasından yarattığı ve (onun) dördüncü parçasını da tahtın bacağının altında saklı tuttuğunu söyleyen" hadisi sorgulayan bir kimseye cevap vermiştir. Bu sorgulamaya binaen, Suyûtî kısa ve öz bir biçimde "soruda zikredilen hadisin

98 Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, s. 310–11; *Şerefu'n-nebî*, 8b–9b.

99 Ahmed ibn Muhammed Kastallânî, *e'l-mevahibu'l-ledünniye bi'l-minahu'l-Muhammediye*, düz. Salih Ahmed el-Şami, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, hicri 1412/miladi 1991, s. 171–2. Bu rivayet Abdürrezzâk'ın *Musannef* eserinin basılı metninde yer almamaktadır, ayrıca herhangi bir eski ya da bağımsız kaynakta Abdürrezzak'a atfedilmemiştir.

güvenilir bir isnâd zincirine sahip olmadığı (leyse lehu isnâd yu'temed 'aleyhi)" yönünde cevap verir.[100] En azından bu farklı ve basitleştirilmiş formunda, Suyûtî, kıssayı müsned bir hadis olarak telakki etmemektedir.

Kâinattaki tüm elementlerin Nûr-u Muhammediye'den yaratıldığı teması bazen de farklı bir motifle, muhatabını altüst eden ya da eriten kutsal nazar motifiyle birleştirilir. Bu motifin Câbir'e atfedilen malum rivayetten bağımsız bir şekilde, hicri yedinci yüzyılda ünlü kıssacılar arasında kullanıldığı görülmektedir. İbn Teymiyye, fetâvâ'sından birinde, işlerini "hisarın eteklerinde, pazarlar ve camilerde" icra eden kıssacılar (kâssâsîn) tarafından yayılan anlatılar ile ilgilenen kimselerin sorduğu uzun bir soruya cevap verir. Soruyu soranlar aynı zamanda, Hz. Peygamber'in hayatı ve gazveleri (megâzî) ile ilgili birçok fantastik hikâyeyi içeren bir listeyi de sağlamaktadırlar. Kıssacılar ellerindeki malumata ulaşmak için "Bekrî ismiyle bilinen bir adam tarafından derlenen kitaplardaki malzemeye" güvenmekteydi. Sorularını ise fazla bilinmeyen son bir kıssa örneği vererek bitirmişlerdir:

> Şu da rivayet ediliyor ki; Allah yüzünün nurundan bir kabza almış ve ona nazar etmiş; kabza terlemiş ve damlamaya başlamış. Allah her damladan bir peygamber yaratmış, kabzanın [kendisi] ise Hz. Peygambermiş. Orada inciye benzer bir yıldız (kevkeb durrî; Nur suresi: 24. ayet) varmış ve işte o da, erkeklerin bellerinden kadınların rahimlerine intikâl eden bir nurmuş.[101]

İbn Teymiyye bu rivayete, "hadis âlimlerinin ittifakıyla uydurmadır." şeklinde cevap vermektedir (kezib bi'ttifâk ehlu'l-ma'rife bi-hadîsihi).[102]

Ancak bu motifin değiştirilmiş bir hali, şüpheli olsa da İbnu'l-Cevzî'ye ait olduğu söylenen mevlid metninin bazı formlarında

100 Celaleddin Abdurrahman ibn Ebu Bekir Suyûtî, *el-Havi li'l-fetevâ*, Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, hicri 1395/miladi 1975, 1:323, 325.
101 İbn Teymiye, *Mecmu fetevâ*, 18:355, 357
102 A.g.e., 18:367.

yer almaktadır. Müellifin yaşadığı tarih ve bağlantıları daha sonra ele alınacaktır:

> Allah nurundan bir kabza aldı ve dedi ki, "benim sevgili kulum, Muhammed ol." -ve oldu. Sonra o (nur) yetmiş bin sene Allah'ı yücelterek tahtın etrafında döndü. Sonra Allah o kabzaya haşmet ve azamet nazarıyla baktı (ve) ondan yüz yirmi dört bin damla düştü. Allah her bir damladan bir peygamber yarattı ve her peygambere tahtın etrafını "Her şeyi bileni tüm noksanlıklardan tenzih ederiz, asla şaşmaz! En cömert olanı tüm noksanlıklardan tenzih ederiz, asla cimrilik etmez! En merhametli olanı tüm noksanlıklardan tenzih ederiz, asla haksızlık etmez! (*Subhâne'l-âlim ellezî lem yechel! Subhâne'l-cevâd ellezî lem yebhal! Subhâne'l-halîm ellezî lâ yec'al!*)" diyerek dönmesini ilham etti. Sonra Allah o kabzaya iki parçaya bölünmesini emretti. İlk parçaya haşmet ve ikinci parçaya da merhamet nazarıyla baktı. Allah'ın haşmet nazarıyla baktığı parça yürüyen suya dönüştü; o denizlerin suyudur, asla uyumaz ve Allah korkusunu asla unutmaz. Allah merhamet nazarıyla baktığı ikinci parçadan ise dört şey yarattı."[103]

Buradaki kıssanın bileşenleri birçok farklı şekilde yeniden düzenlenebilir ve ifade edilebilir; örneğin Hargûşî kendi Câbir kıssası versiyonunda aynı bileşenlerin farklı şekillerde ifadesini sunmaktadır (nurun yaratılması, gezdirilmesi, secde, dua söylenmesi, suyun nurdan yaratılması).[104] Hikâyenin bileşenlerinin değişkenliği ve akışkanlığı, Kâzarûnî tarafından nakledilen isnâdı bulunmayan bir rivayette de açığa çıkar.

> Rivayet edildi ki; Allah Resulünün nuru tahtın altındaki merhamet denizinin dibindeki beyaz bir kuş gibiydi. Dört bin yıllığına o denizin içine batırılmıştı ve dört tesbihâtı okuyarak Allah'ı tesbih ediyordu: "Her şeyi bileni tüm noksanlıklardan

103 *Mevlidi'n-nebî*, Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, Princeton University Arabic manuscripts, Third Series, no. 209, 11b–12b (eserine atfedilmiştir). Bu motifin bir Şii versiyonu *Mevlid batalu'l-İslam emiru'l-müminin Ali ibn ebi Talip*, s. 6–9'da karşımıza çıkmaktadır.

104 Karkuşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, s. 312; *Şerefu'n-nebî*, British Library, OR 3014, 8b–9b.

tenzih ederim, asla yanılmaz! Her şeye kâdir olanı tüm noksanlıklardan tenzih ederim, asla ölmez! En cömert olanı tüm noksanlıklardan tenzih ederim, asla cimrilik etmez! En merhametli olanı tüm noksanlıklardan tenzih ederim, asla haksızlık etmez!" Denizlerden yükseldiği zaman, 24 bin kanadı vardı.[105] Her kanattan bir damla düştü ve her damladan bir peygamber yaratıldı; Allah o (damlalardan) tüm peygamberlerin ruhlarını yarattı. Allah'ın ayetinin manası budur, "Sonra biz kitabı miras bıraktık" (Fâtır suresi: 32. ayet) -bu demektir ki, biz senin ruhunu diğer peygamberlerin ruhlarının öz maddesi yaptıktan sonra, kitabı miras bıraktık. Şu [da] denir ki; onun nuru denizlerden (geri) yükseldiği zaman, yirmi dört binden bir eksik (ğayr-ı vâhide) kere nefes aldı; peygamberlerin ruhları onun nefesinden yaratıldı. Sonra peygamberlerin ruhları nefes aldı ve sıddıkların ruhları onlardan yaratıldı; aynı şekilde, sıddıkların ruhları sayesinde de zâhidlerin ruhları yaratıldı, sonra (Allah'a) itaat edenlerin ve en son (Allah'a) etmeyenlerin ruhları yaratıldı. Bu yüzden, itaat edenler itaat etmeyenleri sever ve onların hepsi Hz. Peygamberi severler. Sonra Allah o çamuru dörde böldü: bir parçasından güneşi, ikincisinden sütunu, üçüncüsünden ayı, dördüncüsünden ise kandili yarattı ve onu varlık zincirine iliştirdi; fânilik, (onun) iliştirildiği yerden damladı ve bir damla daha damladı. Allah Cebrail'e o damlayı üzerine düştüğü toprak ile birlikte almasını emretti, işte o Peygamberin çamuruydu. Sonra, Allah onu birinin sulbünden bir başkasına, birinin rahminden bir başkasına nakletti; işte Allah'ın "senin secde edenler arasında dolaşmanı (da görüyor)" ayetinin manası da budur (ve tekallubeke fi's-sâcidîn, Şuarâ suresi: 219. ayet).[106]

Allah'ın, kâinattaki elementlerin çoğunu Nûr-u Muhammediye'den yarattığını anlatan birçok kıssa varyantının karşılaştırılması, Peter Burke'ün "sözlü gelenekte, ... aynı metin farklıdır ve farklı metinler aynıdır"[107] şeklindeki gözlemini akıllara

105 Basılı metindeki numara bu şekildedir, ancak orijinali 124.000 olabilir (peygamberlerin geleneksel bilgideki sayısı).

106 Kâzarûnî, *Münteka*, 2:31-2.

107 Peter Burke, Popular Culture in Early Modern Europe, New York: New

getirmektedir. Buradan anlaşılacağı gibi, "farklı" kıssalar ortak bazı şemalar ve motifleri bir arada içerirken, "aynı" kıssa farklı tefsirlerde ya da eserlerde değişebilmektedir. Elbette ki Câbir kıssası ele alındığında, İbn Arabî, Kâzarûnî ve Diyârbekrî tarafından nakledilen uyarlamalarında, bazen aynı kıssa aynıdır; yani anlatı, yarı-kanonik (semi-canonized) edebi metnin sabitliğini kendisinde devam ettirmektedir. Ancak, Suyûtî'nin fetvâ'sındaki gibi diğer varyantları ile karşılaştırıldığında ise "aynı" hikâye içinden çıkılamayan bir bütünlük ve farklılık karmaşası sunmaktadır. Bazıları ya da hepsi herhangi bir tefsirde bulunabilecek olan (Câbir'e atfedilen rivayetteki inci, Allah'ın nazarı, dörde bölünme, kâinatın farklı unsurlarının yaratılışı ve örtüler gibi) tanımlayıcı özelliklerin birçoğu kıssaya devamlı bir tutarlılık vermektedir ve bir tefsirden diğerine ayırt edilebilecek bir şekilde uyarlamıştır. Ancak, hikâyenin bileşenlerinin birçoğu değişip dönüşmektedir. Anlatının tipik bileşenlerinin hepsi, bütün varyantlarında yer almazlar ve öte yandan bunların birçoğu "diğer" kıssaların uyarlamalarında karşımıza çıkabilir.

Kâzarûnî'nin "beyaz kuş" kıssasının İbn Arabî tarafından sunulan "aynı" anlatının farklı bir versiyonu mu, yoksa sadece "farklı" bir kıssa mı olduğuna karar vermek neredeyse imkânsızdır. Kıssa, sahip olduğu birçok farklı öğesi sayesinde, bizim "Câbir kompleksi" diye adlandırabileceğimiz yapı ile bağlantılıdır. Peygamberlerin ve velilerin ruhlarının nefesten yaratılması inanışı gibi, Peygamberlerin ruhlarının Hz. Peygamber'den damlayan binlerce damladan yaratılması da yaygın bir öğedir. Veliler Peygamberlerin nefesinden yaratılırken, Peygamberlerin Hz. Muhammed'den hâsıl olan damlalardan yaratıldığı iki aşamalı örüntü İbn Arabî zamanına (daha öncesinde de Sehl el-Tusterî'ye) kadar geri gitmektedir. Dörde bölünme motifi ile kâinatın farklı elementlerinin her bir ayrı parçadan yaratılması bu hikâye ve Câbir kıssası arasındaki bağlantıyı meydana getirmektedir. Son olarak, Câbir kıssasında olduğu gibi, hikâye Peygamber'in ataları boyunca aktarılmış olan öz varlığı hakkında

York University Yayınevi, 1978, s. 125.

bir bölüm ile son bulmaktadır (ki bu durumda o, nurdan ziyade bir damladır). Bu metinde Hz. Peygamber'in ruhu tarafından söylenen bir dizi tesbihat Nûr-u Muhammediye ile ilgili önceki iki kıssada da paylaşılmıştır, ancak bunlar Câbir kıssasında bulunmamaktadır. "Beyaz kuş" ve kandil imgeleri ise tamamıyla yenidir.

Câbir kıssasının birçok farklı versiyonu, her zaman Câbir ismiyle ya da Hz. Peygamber'in ezelde yaratılışı fikri ile alakalı olmayan yaratılış hadiseleri hakkındaki daha büyük ve karmaşık bir kıssalar bütününün bir parçasıdır. Belirleyici özellikteki anahtar kelimeler ve kıssa öğeleri Câbir hadislerini birbirine bağlamaktadır, örnek olarak da, Kisâ'i'nin Kısasu'l-enbiyâ eserinde sunulan yaratılış kıssaları verilebilir.[108] Farklı kıssalar, Kurân'dan çıkarılabilecek herhangi bir örnekten çok daha somut ve abartılı mitik hadiselerle dolu yaratılış hikâyelerinin genel vizyonunu gösterdiği gibi, aynı anahtar kelimeler ve kıssa öğelerinin oluşturduğu repertuarı da paylaşmaktadırlar.

Hz.Peygamber'in rahme düşmesi ve Âmine'nin hamileliği

Şu ana kadar gördüğümüz üzere, Hz. Peygamber'in rahme düşmesinin tarihi, İbn Bâbeveyh tarafından dinî bir kutlama için uygun bir fırsat olarak görülmüş ve kayda geçirilmiştir. Hz. Peygamber'in rahme düşmesine verilen dinî ehemmiyet mevlid kıssalarında bu hadiseye gösterilen ilgi ve ihtimamda yansıtılmaktadır. Bu konuya olan ilginin oldukça erken tarihlerde zuhur ettiğine inanılmaktadır. Hem Kurtubî hem de Kastallânî şu rivayeti, Hatîb el-Bağdâdî (ölümü hicri 463/miladi 1071) tarafından Sehl et-Tusterî'den rivayet edildiğini ifade ederek aktarmaktadır:

---

108 Muhammed ibn Abdullah Kısâî, *Kısasu'l-enbiya*, Leiden: Brill, 1922, 2:6–7. Bu eserin yazarı, aynı esrarengiz Bekrî gibi, ismi verilmiş olmasına rağmen, tanımlanamamış ve tarihleri belirtilememiştir, ona atfedilen materyal ise âlimler tarafından popüler ortaçağ öykücülüğünün bir örneği olarak kabul edilmiştir. Kısâî'nin *Kısas* eserinin en eski yazmaları hicri yedinci/ miladi on üçüncü yüzyıllara rastlamaktadır. Bkz. T. Nagel, EI2, s.v. "el-Kisa'i, Sahib Kısasu'l-enbiya."

> Allah, Recep ayında bir Cuma gecesi, (Hz.) Muhammed'i Âmine'nin rahminde yaratmayı dilediği zaman, cennet kapılarının bekçisi Rıdvân'a cenneti açmasını emretti. Yeryüzünde ve cennette bir ses duyuldu, "Şüphesiz, hidâyet rehberi Peygamberin yaratılacağı korunmuş ve saklanmış nur, bu gece, oluşumunu tamama erdireceği Âmine'nin rahmine ikâmet etmeye gelecektir ve sonra insanlara bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak doğacaktır.[109]

Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili diğer bir yaygın kıssa motifi bu doğum sonucunda umutsuzluğa terk edilen İblis'in (Şeytan) çaresiz öfkesini konu edinmektedir. İblis tüm şeytanları yanına toplayarak onlara insanoğlunun üzerinde sürdükleri hükümlerinin sona erdiğini ilan eder. Burada geçen diyaloga göre; şeytanlar, Hz. Peygamber doğmuş olmasına rağmen insanları hâlâ cehennem azabına sürükleyebilecekleri hususunda ısrar ederken, İblis Muhammed'e inananlar topluluğunu alt etmenin çok zor olacağı şeklinde sertçe cevap verir. En sonunda şeytanlar insanların azmini, onlara kendi hevâ ve hevesleri üzerinden yaklaşarak yıkmaya çalışacaklarını söylediklerinde, İblis ikna olur.[110]

Ka'b kıssası daha önce alıntılanan iki kıssadan birini içermiyor gibi görünse de, açıkça görülüyor ki Hz. Peygamber'in ana rahmine düşmesinin etrafında gelişen olaylar Ka'b kıssasının bir parçasını oluşturmuştur. Toledo külliyatında tercüme edilmiş olan Ka'b kıssası Allah'ın, "Rasulünün nurunu Abdullah'ın sulbünden Âmine'nin rahmine nakletmek için"[111] cennetin kapılarının açılmasını emrettiğini rivayet etmektedir. Kastallânî "Ka'b'ın rivayet ettiğinden" bir paragraf alıntılamaktadır, alıntıya göre semavî bir ses Hz. Peygamber'in ana rahmine düştüğünü tüm dünyada duyurmuştur; bu sesle putlar devrilmiş ve Kureyş'i etkisi altına alan kuraklık yerini bolluk ve berekete

109 Kurtubî, *I'lâm*, 19a–b; Kastallani, *Mevahib*, 1:118.
110 Mesûdî, *İsbât*, s. 118–9; Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, s. 347–8; Kazaruni, *Münteka*, 2:99–100.
111 Kritzeck, *Peter the Venerable*, s. 87.

bırakmıştır.[112] Ancak Ka'b kıssası bu olayları içeren tek kıssa değildi, Kâzarûnî bu diyalogu Hz. Peygamberin amcası Abbas'tan Abdullah'a rivayet edilmiş olan daha uzun bir kıssa bağlamında sunmaktadır. (Hz. Peygamber'in, anne ve babasının zifaf gecesinde ana rahmine düştüğünü ima eden) diğer kıssaların aksine bu hikâye Allah'ın, nurun Âmine'nin rahmine aktarılmasına birkaç sene müsaade etmediğini rivayet eder. Bu farklılık, tarihi olarak Sünni olmasa da (unorthodox), kıssacılığın kabul edilmiş olaylar zincirinden ayrılan küçük noktalarda müsamaha gösterebildiğini açığa çıkarmaktadır. Bu arada, Allah'ın hidayeti ve risâletin hatırası dünyadan silinmekte, insanoğlu bataklığa giderek daha çok saplanmakta ve putlara tapmaktadır. Allah dünyanın durumunu gözlemlemeleri için melekleri yeryüzüne gönderir. Onlar dünyayı güzelliklerini kaybetmiş ve çaresiz durumundan dolayı inlemekteyken bulurlar. Dünya Allah'a kendisinden sonra karanlıkların ebediyen yok olacağı ve karanlığın yerine en güzel bir ümmetin geleceği bir ışık göndererek vaadini gerçekleştirmesi için yalvarır. "Yarabbi! Beni o nurun hatırasıyla doldur ve onu benim üstüme gönder!" diye yakarır. Sonra Allah, Hz. Muhammed'in rahme düştüğünü müjdelemesi için Cebrail'i dünyaya gönderir. Dünya sakinleşir ve huzurla titrer. Hz. Muhammed doğmuştur, bundan sonra ise İblis ve şeytanlar arasında geçen diyalogun daha ayrıntılı bir şekli yer almaktadır.[113]

İbn Abbas'ın olduğu söylenen ve Hz. Peygamber'in ana rahmine düşmesine eşlik eden mucizeleri ihtiva eden yaygın bilinen başka bir rivayet de bulunmaktadır, bu metin yazılı gelenekte de sabitlik kazanmış ve oldukça bilinir hale gelmiştir. Ka'bü'l Ahbâr kıssasına paralel bir şekilde, İbn Abbas'a atfedilen tamamlanmış bir mevlid kıssasının var olduğunu öne sürebilmek için yeterli parçalar bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in ana rahmine düşüşü hakkındaki İbn Abbas rivayeti, Hargûşî tarafından Ka'b kıssasının bir nevi devamı olarak sunulmaktadır

112 Kastallânî, *Mevâhib*, 1:119.
113 Kâzarûnî, *Müntekâ*, 2:98–100.

(burada İbn Abbas'a referans da vardır, ancak isnâd yoktur); ayrıca bu olay İbn Abbas'a muhaddis ve sûfî Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ölümü hicri 430/miladi 1038) tarafından yapılan tam isnâd ile de karşımıza çıkmaktadır.

> Hz. Peygamber'in rahme düştüğüyle alakalı işaretlerden biri de, Kureyş'e ait tüm evcil hayvanların o gece dile gelmesi ve şöyle demesiydi: "Allah'ın elçisi, Kâbe'nin Rabbi tarafından rahme düşürüldü; yeryüzünün emniyeti ve onun üstünde yaşayanların kandili odur. O gün hiçbir Kureyşli kâhin yahut herhangi başka bir kabilenin kâhini yoktu ki, onun/annesinin ruhuna yanaşabilsin; tüm kâhinlikler boşa çıkmıştı. O gün, hiçbir kralın tahtı yoktu ki yıkılmasın, hiçbir kral yoktu ki donakalmasın; (o) krallar gün boyu konuşamamışlardı. Şarkın yaratıkları, Garbın yaratıklarını müjdeledi; aynı şekilde, denizlerin sâkinleri de (sevinç içinde) birbirlerini kutladılar. O, (annesinin) rahminde ikâmet ettiği müddetçe her ay, cennette ve arzın üstünde bir nidâ duyuldu, "Müjdeler olsun! Ebu'l-Kâsım'ın yeryüzüne ayak basma vakti gelip çatmıştır, o ne hayırlıdır ne kutludur!" Onun annesi kendinden bahsederken derdi ki, "Ona gebeliğimin altı ayı geçtikten sonra, bir varlık bana yanaştı ve ben uyurken ayağıyla karnıma dokundu, sonra şöyle dedi: "Ya Âmine, kâinatın en hayırlısına gebesin. Onu doğurunca, ona "Muhammed" ismini ver ve hâlinden kimseye bahsetme."[114]

Popüler kıssalar Hz. Peygamber'in rahme düşmesi konusunu olduğu kadar, annesinin hamilelik sürecini de olağanüstü olaylarla dolu bir çember içerisinde ele almaktadır. Âmine'nin, Hz. Peygamber'e hamileliği sırasında rüyaya benzer bir deneyim yaşadığına yönelik inanışın çıkışı, mevlid geleneğinin ortaya çıkmasından çok daha öncesine tekabül etmektedir ve kökleri en erken dönem klasik eserlere dayanmaktadır. İbn Hişâm'ın (ölümü hicri 213/miladi 828) sîret'inde şöyle rivayet edilir,

> Şu da -nakledilen diğer şeylerin arasında- nakledilir ki -doğrusunu ancak Allah bilir-; Rasulullah'ın annesi Âmine bint Vehb'in

114 Ebu Nuaym Ahmed ibn Abdullah İsbahânî, *Delailu'n-nübüvve*, Aleppo: Daru'l-Ve'y, n.d., s. 535–38; ayrıca bkz. Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, 1:349.

> rivayet ettiğine göre; Allah'ın elçisine gebeyken ona bir varlık yanaşır ve der ki, "bu ümmetin efendisine gebe kaldın; o yeryüzüne inince de ki, 'hâsedçilerin şerrinden bir ve tek olana sığınırım' (u'îzu bi'l-vahid min şerri külli hasid); sonra ona 'Muhammed' ismini koy." (Ve) Âmine Allah'ın elçisine gebe kaldığı vakit, kendi cisminden, sayesinde Suriye topraklarındaki Basra kalesini görebildiği bir nurun yükseldiğini gördü.[115]

Burada tarihçinin (İbn Hişâm) bu rivayete karşı gösterdiği tutumun son derece şüpheci olduğu gözden kaçmamaktadır.[116] İbn Hişâm'ın giriş niteliğindeki sözleri, bu metnin, ilmi çevrelerde pek tutulmadığını daha çok halk arasında popüler bir rivayet olduğunu ifade etmektedir. Formel bir isnâdının da olmadığını göz önünde bulundurursak bu durumda "mâ yetehaddesi'n-nâs" ifadesinin, hadîsin ilmi ölçütlere uygun olarak aktarılmasından ziyade kıssanın toplumun geniş kesiminde sağladığı geçerliliğe işaret ettiği sonucunu çıkarmak mantıklı görünmektedir. Rivayetin muhtevasının basit ancak sihirli denilebilecek güçlü ve koruyucu bir formüle sahip olması da önemli bir noktadır; zira dua, bilinmeyen ve olağanüstü bir kimse tarafından Âmine'ye ulaştırılmıştır. Bu duanın herhangi bir bebeğin korunmasında uygulanabilir olması, okuyucuyu rivayeti her gün tekrar etmesi için cezbetmiş olmalıdır.

Bu anekdotun sıradan insanların günlük dinî ihtiyaçlarına cevap verebildiği fikri, rivayetin zaman içerisinde ciddi şekilde revize edilip detaylandırılması gerçeğinden beslenmektedir, ne var ki bu süslemeler âlimlerden çok nadir saygı görebilmiştir.[117] Metin bilindik bir şekilde başlar, ancak daha uzun ve gizemli bir dualar dizisi halinde devam eder. Açıkça görülmektedir ki bu metnin değeri duanın mistik doğasında yatmaktadır ki bu

115 İbn Hişâm, *Sîret*, 1:293.

116 Bu şüpheli yaklaşımın redaktör İbn Hişâm'dan değil, İbn İshak'tan kaynaklanıyor olduğu, Taberî siyerindeki paralel metinde öne sürülmüştür (Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Tarihi Taberi*, düz. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Daru't-Turas, n.d., 2:156).

117 Bkz. Kastallânî, Mevâhib, 1:120-1.

da Arap kâhinlerin secilerini hatırlatır. Ebû Nuaym bu rivayetin gelişmiş halini şöyle sunmaktadır:

> Peygamberimizin annesi Âmine bint Vehb, birinin ona şunu söylediği bir rüya gördü: "İnsanlığın en hayırlısına ve alemlerin efendisine gebe kaldın; onu yeryüzüne getirince, ismini Ahmed ve Muhammed koy ve bu (kağıdı) onun üstüne iliştir. Sonra Âmine vâlidemiz uyandı ve başının yanında, üstünde şöyle yazan altından bir kâğıt parçasını buldu: "Hâsedçilerin şerrinden bir ve tek olana sığınırım/ve ayakta dikilen yahut yatan tüm çirkin şeylerden/onu yolundan saptıracak ve fesata itmeye çalışacak (şeylerden)/düğümleyen yahut fısıldayan, tüm âsi varlıklardan/suya giden yolda uzanıp onu bekleyen. Âzim olan Allah Muhammed'i onlardan men etti/ve onu ellerin en kuvvetlisiyle muhafaza etti/ve o el ki; görülmeyen/Allah'ın eli onların elinin üstündedir/ve Allah'ın perdesi onlardan saldırganlık yapanlara engel olur/onlar Muhammed'i saptıramazlar ve ona zarar veremezler, otururken yahut uyurken/yürürken yahut dururken/gecelerin ilkinde ve günlerin sonuncusunda" - bu dua olarak dört kere tekrarlanır.[118]

Böylelikle muhafaza edici dua hem geniş boyutlara ulaşmıştır hem de ayrıntılı direktiflerle bezenerek ritüellerde kullanılmak üzere sunulmaktadır. Bu metin dört kere okunmasının yanı sıra bir nazarlık şeklinde yazılmalı ve bebeğin boynuna asılmalıdır. Uzunluk ve form genellikle aynı kalsa da, metin oldukça değişkendir; İbn Kesîr'in mevlid versiyonu bile el-Bidâye ve'n-nihâye metnindekinden farklıdır.[119] Bu dualar zinciri antikacılık adına âlimler tarafından korumaya alınan bir metin olarak değil, nesiller boyunca aktarılmış ve insanların kullanımına sunulmuş olan detaylı ve dönüştürülmüş büyüsel bir metin görüntüsü vermektedir. Bu duruma eleştirel bakan ve filolojik kuşkularına rağmen, popüler dindarlıktaki hâkimiyeti nedeniyle metni

118 Isbahânî, *Delâil*, s. 94-5.

119 İsmâil ibn Ömer İbn Kesîr, *Mevlid-i rasulullah*, düz. Selahaddin el-Müneccid, Beyrut: Daru'l-kitabu'l-cedîd, n.d., s. 15; İsmâil ibn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut: Daru'l-Fikr, hicri 1402/miladi 1982, 1:293.

yeniden yazmak zorunluluğu hisseden âlimlerin sözlerinde bu durum zikredilmektedir. Zeynuddîn el-Irâkî (ölümü hicri 806/miladi 1404) şu gözlemi yapar: "bunu onun boynuna as' ifadesinden sonuna kadar olan kısım başka kıssacılar tarafından eklenmiştir (ba'del-kussâs)." Muhammed es-Sâlihî eş-Şamî (ölümü hicri 942/miladi 1532) Ebû Nuaym'ın bu rivayetteki isnâd zincirinin çok zayıf olduğunu belirtmektedir: "ondan bahsetmemin tek nedeni dikkat çekmekti, çünkü zaten mevlid kitaplarında çokça bilinmektedir."[120]

Bu şeytan kovucu duaların yeni anneler arasında herhangi bir zamanda yaygın hale gelip gelmediğini saptamak imkânsız olsa da bu dualar sıradan kadınların pratik dini ihtiyaçlarına çok uygun gözükmektedir. Çocukların boynuna nazarlık asma âdetinin dini açıdan sorgulanabilir durumu konusunda bir cevap Kâzarûnî tarafından sunulan bir rivayette görülmektedir, bu rivayette Âmine'ye sadece bu duayı tekrarlama emri verilmiştir. Arkadaşları ona kendisine nazarlık asması konusunda öğüt vermiş, ancak bunlar vücudundan esrarengiz bir şekilde düşmüştür; böylece o da çocuğuna nazarlık takmaktan kaçınmıştır.[121]

Hz. Peygamber'in doğumu

Hz. Peygamber'in gerçek doğum hadisesi ile ilgili bilinen en yaygın kıssa annesi Âmine'nin dilinden aktarılmıştır. Normatif hadis bakış açısından en geçerli ve yaygın görünen bu versiyonu İbn Abbas'a tam bir isnâdla Ebû Nuaym el-İsfahanî tarafından sunulmaktadır:

> [İbn Abbâs] rivayet etti ki: [Âmine] derdi ki: "Doğum sancılarının başladığı ve kadın yahut erkek kimsenin durumu hakkında bilgisi olmadığı zamanlarda; (bir gün) evde yalnızdım ve (o sırada da) Abdulmuttalib Kâbe'yi tavaf ediyordu. Âmine şöyle devam etti: Büyük bir gürültü ve kuvvetli bir ses duydum ve ses beni dehşete düşürmüştü -bu bir Pazar günüydü. Sonra beyaz bir kuşun kanatlarının kalbime dokunmuş olduğunu(n

120 Sâlihî, *Subul*, 1:329.
121 Kâzarûnî, *Münteka*, 2:102.

rüyasını) gördüm ve birden bütün o panik, ızdırap ve heyecan hâli benden yok oldu. Sonra döndüm ve orada beyaz bir içeceğin durduğunu gördüm; onun süt olduğunu düşündüm. Susamıştım, ben de onu aldım ve içtim ve ardından benden parlak bir ışık yükseldi. Sonra Abdulmuttalib'in kızlarına benzeyen uzun hurma ağaçları gibi kadınların etrafımı çevrelediğini gördüm.[122] Neden buraya geldiklerini merak ederken bir yandan da şöyle diyordum kendime, "Eyvahlar olsun, bu kadınlar benim durumumu nereden öğrendi?", sancılarım hızlanmıştı. Gürültünün yükseldiğini ve daha dehşetli bir hâle geldiğini duyuyordum. Sonra bir anda beyaz bir ipek parçasının yeryüzü ile cennetin arasına çekildiğini gördüm ve bir ses diyordu ki (iza ka'il yekûl), "Onu hiç kimsenin göremeyeceği bir yere götür." [Âmine] dedi ki: Havada ellerinde gümüşten ibrikler tutan adamlar gördüm; inci inci terliyordum, ama (terim) güzel kokulu miskler kadar hoş kokuyordu. Kendi kendime diyordum ki, "Sadece Abdulmuttalib bana gelebilseydi" -ama Abdulmuttalib çok uzaklardaydı. Âmine şöyle devam etti: Nereden geldiklerini farketmeden bir kuş sürüsü bana doğru geldi ve odamı kapladılar. Gagaları zümrütten ve kanatları da yakuttandı. Perde gözümden kaldırıldı ve o anda arzın şarkına ve garbına şâhid oldum. Ve üç sancağın yükselmekte olduğunu gördüm, bir tanesi doğudan, diğeri batıdan ve sonuncusu da Kâbe'nin tepesinden. Doğum sancılarım her yanımı kuşattı ve büyük bir ızdırap içindeydim. Kendimi o kadınların bacaklarına yaslanıyormuş gibi hissettim; gittikçe çoğaldılar ve evin içinde bir sürü elin dolaştığını bilmeme rağmen hiç bir şey göremiyordum. Muhammed'i doğurdum; rahmimden çıktığı zaman onu seyrediyordum ki, onu, bir parmağı yalvarır ve dilenir gibi yükselmiş bir hâlde, secde ederken gördüm. Sonra, semadan beyaz bir bulutun inip onu kapladığını gördüm ve bundan sonra onu göremedim ve bir nidâ duydum, "Muhammed'i al, arzın doğusunu ve batısını gezdir; onu tüm denizlerin içine götür ki onun ismini, şeklini ve cismini bilsinler ve o denizdekiler Muhammed'in 'el-Mâhî' (silici/silen kimse) ismiyle müsemma olduğunu da bilecekler, çünkü hiçbir putperestlik/çok tanrıcılık yok ki onun tarafından yeryüzünden

122 Diğer versiyonlarında "Abd Menâf'ın kızları" olarak geçmektedir.

silinmesin." Sonra, o bulut Muhammed'i göz kamaştıran bir şekilde tekrar açığa çıkardı ve onun sütten daha beyaz bir yünlü libas ile giydirildiğini ve altında bir parça yeşil ipeğin durduğunu gördüm. O, parlak beyaz incilerden üç anahtarı da elinde tutuyordu ve bir ses daha duyuldu, "Muhammed fethin anahtarlarını, (tozu dumana katan) rüzgârın ve risâletin anahtarlarını teslim aldı."[123] Sonra, içinden at kişnemelerinin ve kanat çırpmaların duyulabildiği başka bir bulut onu kaplayana dek yanaştı ve Muhammed'i artık göremiyordum. Ardından bir ses duyuldu, "Muhammed'i al sonra da Doğu'ya ve Batı'ya ve peygamberlerin doğdukları yerlere götür; onu, cin, insan, kuş yahut başka bir yaratık ayırt etmeden bir ruha sahip olan herkese (kull rûhânî) takdim et. Ona Âdem'in neşesini (safâ'), Nuh'un keskinliğini (rikka), İbrahim'in dostluğunu (hulle), İsmail'in belâgatini, Yakub'un müjdelerini (buşrâ), Yusuf'un güzelliğini, Davud'un sesini, Eyüb'ün sabrını, Yahya'nın zühdünü ve İsa'nın keremini ver. Onu tüm enbiyânın iyi ahlaki özellikleriyle donat." Bir anda (başka) bir ses duyuldu, "İyi! Ne iyi! Muhammed tüm yeryüzünü kavradı artık, onun topluluğundan hiç kimse onun eli altına girdiği müddetçe aynı kalmayacak." Sonra, üç insan gördüm; birinin elinde gümüş bir ibrik, diğerinin elinde yeşil zümrütten bir kâse, bir diğerinin elinde ise bir parça beyaz ipek vardı. O, onu yere serdi ve ondan görenlerin gözlerini kamaştıran bir mühür çıkardı. İbrikteki suyla yedi kere yıkadı ve sonra da o mühürle Muhammed'in omuzları arasını mühürledi ve ipeğin içine sardı. Sonra Muhammed'i kaldırdı ve kanatları arasında bir süre tuttu ardından da bana geri verdi."[124]

Âmine'nin kıssasıyla yakın ilişkisi bulunan bu hikâyenin devamı Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in ağzından aktarılmaktadır:

123 İsbahânî, *Delâil*, s. 535-8. Bu hikâyeye paralel örnekler için bkz. bir sonraki not.

124 Celaleddîn el-Suyûtî, *el-Kasasu'l-kübrâ ev kifâyetu't-talibu'l-lebîb fi hasaisu'l-habîb*, düz. Muhammed Khalil Haras, [Kahire]: Daru'l-Kutub el-Hadisiya, n.d., 1:120–1.

Abdulmuttalib'den rivayet edildiğine göre şöyle buyurmuştu: Torunum Muhammed'in doğduğu gece Kâbe'deydim ve Beytullah'ın bir kısmını tamir ediyordum. Gece yarısı birden, Allah'ın kutsal evinin dört tarafından bükülüp Makam-ı İbrahim'in içinde secde etmekte olduğunu gördüm. Sonra yine eskisi gibi doğruldu. Ve yüksek sesle şunu söylediğini duydum, "Allah büyüktür! Allah büyüktür, o Muhammed'in, seçilmiş olanın Rabb'idir! Şimdi Rabbim, beni puta tapanların pisliğinden ve Cahiliyetin kirinden arındırmıştır." Sonra putlar evlerin yıkılması gibi yıkıldı. En büyük put, Hubel de parçalara ayrıldı. Beytullah'ı ve ne yaptığını görünce, ne diyeceğimi bilemedim. Gözlerimi ovmaya başladım ve dedim ki, "Uykudayım galiba -hayır, uyanığım." Sonra Mekke vadisine doğru yola koyuldum. Orada Safâ tepesinin boynunu kaldırmakta olduğunu, Merve tepesinin de vakvaklamakta olduğunu gördüm ve her yerden bana seslenen bir ses duyuyordum, "Ey Kureyş'in efendisi, neden bu kadar endişeli ve korkmuş gözüküyorsun? Yoksa takip mi ediliyorsun?" Hiç cevap vermedim; tek tasam Âmine'ye gidip onu ve çocuğu Muhammed'i görmekti. Bir anda yeryüzünün kuşlarının Âmine'nin evinin etrafında toplanmakta olduklarını ve Mekke'nin dağlarının onun evini izlediklerini gördüm ve beyaz bir bulutun odasını kapladığına şâhid oldum. Kapısına yaklaştım ve ona baktığımda, Âmine'nin kendini içeriye kapadığını gördüm.[125] Kapıyı çaldım, o da bana bitkin bir sesle cevap verdi. "Çabuk gel, aç şu kapıyı!" dedim. Onun yüzünde ilk farkettiğim şey, artık Nur-u Muhammediyye'nin pırıltısının olmayışıydı. "Âmine, ben uyuyor muyum yoksa uyanık mıyım?" dedim. O da bana, "Uyanıksın! Neden bu kadar korkmuş ve endişeli gözüküyorsun? Biri seni takip mi ediyor?" dedi. "Hayır, ama bütün gece korku ve telaş içindeydim. Neden artık, gözlerinin arasında ışık saçmasına alıştığım o nuru göremiyorum?" dedim. "Doğum yaptım" dedi. Ben de, "Ama bu nasıl olur? Üstünde çocuk doğurduğuna dair en ufak bir işaret bile yok, tamamen iyi gözüküyorsun." dedim. O da, "Gerçekten de en kolay, en güzel, en rahat şekilde doğum yaptım.

125 Buradaki metin, kıssanın anlatım sırası ile uyuşmaz bir biçimde, "ve onun üzerinde bir çocuk doğacağına dair bir işaret yoktu." diye devam eder.

> Üzerimde gördüğün bu kuşlar Muhammed'i onlara vermem için uğraşıyorlardı; onu yuvalarına götürmek istiyorlardı; aynı şekilde bulut da aynı şeyi istedi." dedi. Abdulmuttalib dedi ki, "Muhammed'i bana getir ki bir bakayım." Âmine şöyle cevap verdi, "Sen onu görmekten men edildin, çünkü gümüşten bir değneğe yahut uzun bir hurma ağacına benzeyen bir varlık bana geldi ve dedi ki, 'İşte, Âmine; ona doğum yaptıktan sonraki üç gün boyunca, Muhammed'i kimseye gösterme!" Abdulmuttalib onun söylediğine sinirlendi ve dedi ki, "Ya onu bana gösterirsin, ya da kendimi öldürürüm!" Âmine onun gerçekten ciddi olduğunu görünce dedi ki, "Onunla istediğini yap. Muhammed evde, sütten daha beyaz yünlü bir örtüye sarılı, altında da yeşil ipekten bir bez parçası var." Abdulmuttalib şöyle devam etti: Kapıdan içeri girmeye çalıştığımda, oradan bir adam ortaya çıktı ve dedi ki, "Dur ve geri çekil! Onu üç gün boyunca hiçbir insan görmeyecek ta ki melekler onunla işini bitirinceye kadar. [Abdulmuttalib] dedi ki: Ansızın bacaklarım titredi ve Kureyş'i hemen bu olaylardan haberdar etmek istedim. (Ama) Allah dilimi zaptetti ve yedi gün yedi gece boyunca bu mesele hakkında tek kelime edemedim."[126]

Bu rivayetler birçok âlimin onayını almamış olsalar da, Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili kıssaların en yaygın örneklerini oluşturmaktadırlar. Daha sonraki mevlid hadis literatüründe açıkça görülüyor ki, Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili olayların anlatımı genellikle bu bilgilere dayalı şekilde aktarılmaktadır. Kıssa bazen sözlü dille tekrarlanarak aktarılmıştır, ancak bazı kısımların çeşitli yazılı düzenlemeleri de üretilmiştir. Aşikârdır ki Ebû Nuaym'ın metninin kanonlaştırılması kıssacılık sürecini durdurmamıştır. Muhammed ibn Kâsım er-Rassâ (ölümü hicri 894/miladi 1489) tarafından hikâyenin yeniden ifade edilmiş versiyonu hem kıssanın tutarlılığını hem de detaylar bakımından kıssacıların oldukça işine yarayan sanatsal serbestliğini gözler önüne sermektedir; örneğin buradaki olay sırası Beyhakî'nin metninden ayrılmaktadır ve detaylarda birçok

126 Mesûdî, *İsbât*, s. 123–4; aynı doğrultuda Hargûşî, *Şerefu'l-Mustafâ*, 1:361–3; Bekrî, *Envâr*, ms. Vatican, 37a–b; Fattâl, *Ravza*, s. 69–70.

farklılık vardır (mesela yeni doğmuş bebeğin tuttuğu anahtarlar inciden değil yakuttandı ve ikinci anahtar bir "zikir anahtarı", miftahu'z-zikr idi.) Rassâ, Abdülmuttalib tarafından bir "uzun kıssa" (kıssa-i tavîl) içerisinde nakledilen mucizeleri tarif etmektedir; bu da bahsi geçen materyalin yaygınlaşması ve kıssacılık alanındaki yerine dair ipuçları vermektedir.[127]

Kıssanın süslenerek abartıldığı önemli noktalardan biri de Âmine doğum sancısı çekmeye başladığında gördüğü gizemli kadınlar motifidir. Sadece Beyhakî tarafından nakledilen kıssada bir pasajda geçen bu kadınlar hikâyenin diğer versiyonlarında çok daha renkli bir rol oynamaktadırlar. Bekrî'nin en eski yazmalarında, miske benzer kokuları ve hoş elbiseleri tarif edilmektedir ve her biri sırayla öne çıkarak Hz. Muhammed'in övülmüş makamını sancı çeken annesine müjdelemişlerdir.[128] Daha sonraki eserler bu motifi daha da ayrıntılı ele almış, her bir kadını kutsal geçmişten birer figür olarak nitelemiştir. Nureddîn Ali ibn Nâsir eş-Şâfi'î el-Eş'arî el-Mekkî'ye ait olduğu söylenen Şerefu'l-âlemeyn adında (ölümü hicri 915/miladi 1509) bir mevlid eseri bu hikâyeyi şöyle nakletmektedir:

> Rabiyyülevvel'in on ikinci gecesi olduğunda, Muhammed'in rahmimden çıkmak istediğini hissettim; ağlamaya başladım çünkü yanımda kimse yoktu ve evde yalnızdım. Evin köşesine baktım ve dört tane kadının ortaya çıktığını gördüm; hepsi uzun boylu, aya benzeyen, beyaz örtülere bürünmüş, vücudlarından güzel kokular saçan kimselerdi. Onlara dedim ki, "Siz kimsiniz, Allah beni yalnızlığımda dindirmek ve rahatlatmak için kimi gönderdi?" Birincisi dedi ki, "Ben İmrân kızı Meryem'im; senin solunda olan İbrahim'in eşi Sâre'dir; sana arkandan seslenen kurbanlık İsmail'in annesi Hâcer'dir; önünde duran ise Firavun'un karısı olan Muzâhim kızı Âsiye'dir." Onların varlığı beni neşelendirmiş ve mutlu etmişti. Birincisi öne çıktı ve dedi ki, "Müjdeler olsun, Âmine; senin gibi bir kimse daha var

127 Muhammed ibn Kâsım el-Rassâ', *Tezkiratu'l muhibbin fi esmai seyydi'l-mürselin*, düz. Muhammed Rıdvân el-Daya, Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekafi, hicri 1423/miladi 2002, s. 150–1.

128 Bekrî, *Envâr*, ms. Vatican, 34a.

> mıdır? (Çünkü) Sen yeryüzündekilerin ve cennettekilerin en şereflisini taşıyorsun; O, bu dünyanın nuru, Hâtemü'l-Enbiyâ, en sevgili ve seçilmiş olandır (el-mustafâ). Sonra o, benim sağıma oturdu. Ardından ikincisi öne çıktı ve dedi ki, "Senin gibi bir kimse daha var mıdır, ya Âmine? Allah'ın en çok sevdiği kulunu taşıyorsun; kıyamet günü insanlara şefaat etmeye (el-muşeffa' fi'l-halk ğaden) yetkisi olan kimseye ve toprağın üstüne ayak basanların en şereflisine gebesin. Sonra üçüncüsü öne çıktı ve dedi ki, "Ya Âmine, insanlığın efendisine gebe olman ne mübarektir, o ki; Rabi'a ve Mudar'ın övünç kaynağıdır ve onun için ay ikiye ayrılacak, taşlar ve ağaçlar dile gelecektir. Sonra dördüncüsü öne çıktı -oradakilerin en azametlisi ve en şereflisiydi- ve dedi ki, "Ya Âmine, senin gibi bir kimse daha var mıdır; faziletler ve yiğitlikler ile beraber gönderilmiş olan Muhammed'le şereflendirildin, o birçok mucizenin ve iyi amelin sahibidir!" Sonra O (dördüncüsü) benim arkama oturdu ve dedi ki, "Boylu boyunca bana doğru yaslan ve uzan."[129]

Mısırlı sûfî vaiz Hurayfîş (ölümü hicri 801/miladi 1398-9) tarafından yazılan bir ilahide bu olay daha ileri bir safhada dramatize edilmiştir. Doğum sancıları artarken evde yalnız olan Âmine şu şekilde aktarır: "Elimi, kendisinden hiçbir şeyin saklı kalamayacağı Allah için duaya kaldırdım; ve birden, beni rahatlatan bir kızkardeşi, Firavun'un eşi Âsiye'yi gördüm. Sonra bulunduğum yeri aydınlatan bir nur gördüm ve oraya döndüm; o da İmrân kızı Meryem'di." Bebek doğduğunda, Âsiye gözlerine sürme sürmeye davranır ancak gözlerinin zaten süslenmiş olduğunu görür; Hz. Meryem göbek bağını kesmek ister ve o da bağın zaten kesilmiş olduğunu görür.[130]

Diğer versiyonlar daha çok Âmine'nin olayın başındaki yalnızlığına vurgu yapmaktadır. Kahire'de bulunan anonim bir mevlid yazması, Âmine'nin yardıma ihtiyacı varken bundan mahrum kalışını (İsbâtu'l-vasiyye, Şerefu'n-nebî ve Ravdatu'l-vâîzîn

129 Daru'l-Fikr, n.p., n.d., s. 74–5'de tasnif edilen, *Mevlid-i Şerefu'l-Alemîn*'deki "*Unvanu'ş-şerîf*," Nureddin alî ibn Nâsir eş-Şâfi'i el-Eşarî el-Mekkî.

130 El- Hurayfîş, *Ravd*, s. 303-4.

gibi kıssalardan da bildiğimiz üzere) Abdülmuttalib'in Kâbe'de olduğu gerçeğiyle açıklamaktadır.

> Âmine dedi ki, "Ay ışığıyla tamamen aydınlanmış bir geceydi; Abdulmuttalib çocuklarını alıp Mescid-i Haram'ın yıkılan duvarlarını tamir etmeye gitmişti. Kadın veya erkek, yanımda kimse kalmamıştı. Yalnızlığıma ağladım ve dedim ki, ‹Eyvahlar olsun, ne kadar yalnızım! Yanımda bana yardım edecek tek bir kadın, bana eşlik edecek tek bir arkadaş, beni destekleyecek tek bir hizmetçi yok!"[131]

Hikâyenin yetenekli bir kıssacı tarafından nasıl yeniden şekillendirilip süslenebileceğini en iyi gösteren şey sahte Vâkıdî kıssasıdır. Burada kıssacı, Âmine'nin yalnızlığını yakın zamanda dul kalması ile bağdaştırarak durumu dramatize etmektedir:

> Vâkıdî rivayet etti ki: "Allah Rasulü annesinin rahminde dokuz ayını tamamladığı zaman, Âmine validemiz annesi Birra'ya baktı ve dedi ki, "Anne, Kâbe'ye girip orada bir süreliğine kocam için ağlamak, onun gençliği ve güzelliği için gözyaşı dökmek istiyorum; Kâbe'ye girdiğimde de arkamdan kimsenin girmesine izin vermeyin." Birra ona, "Gir içeri, Âmine ve ağla. Ağlamak senin hakkındır." dedi. Âmine Kâbe'ye tek başına girdi, oturdu ve ağladı. Arkasında yanan bir kandil ve elinde abanoztan yapma bir ip vardı; o ipin üstünde de bir parça kırmızı akik taşı vardı. Âmine doğum sancılarını hissetmeye başladığı vakit, ağlayıp ağıt yakıyordu; ayağa kalktı ve kapıyı açmak istedi, fakat açamadı. Yerine döndü ve dedi ki, "Eyvahlar olsun, ne kadar yalnızım böyle!" Her tarafını doğum sancıları kuşatmıştı. O farkına bile varmadan, çatı yarılarak açıldı ve dört tane huri ortaya çıktı; Allah'ın evi onların yüzlerinin nuruyla aydınlanmıştı ve Âmine'ye dediler ki, "Korkma, kızım! Sana hizmet etmeye geldik, sakın telaşa kapılmayasın." Huriler,

131 Anonim, *Mevlid*, ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Târîh no. 704, 15a-16a. Anonim ve başlıksız *Mevlid*, ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Mecami Talat no. 293, 13a–b; ile anonim, "*Hâzâ mevlidi cevherî*," ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih Talat no. 1962, 36a–37a eserlerini karşılaştırın.

biri onun sağına, biri soluna, biri önüne, biri arkasına olmak üzere oturdular. Âmine biraz uyukladı."[132]

Hz. Peygamber'in doğumu esnasında Âmine'nin yalnızlığı ve "cennetten gelen dört hizmetçi", ki bu kadınların her biri günahlardan arınmış yüce kadınlar olarak anlatılmıştır, ve bu motifler Sünni kaynaklı metinsel eleştiri ilminin bu konuda kabul ettiği rivayetlere dayanmıyor gibi gözükmektedir. Gerçekte, bu meseleyle alakalı rivayetler, Âmine'nin doğumuna yakınken, akrabalarının ona eşlik ettiklerini öne sürmektedir.[133] Bu kıssanın daha sonraki Sünni mevlid eserlerinde ayrıntılı şekilde ele alınmış prototipi Hz. Fâtıma'nın doğumu ile ilgili olan bir İmâmî rivayeti mahiyetindedir. Emâlî eserinde İbn Bâbeveyh Hz. Fâtıma'nın doğumuyla ilgili Cafer es-Sâdık'tan rivayet edilen bir kıssa sunmaktadır; ayrıca İbn Bâbeveyh'in Mevlid-i Fâtıma adında bir eserle de tanınmış olduğu gözden kaçmayacaktır. Burada anlatılır ki, Hz. Hatice Hz. Muhammed ile evlendikten sonra Mekke kadınları tarafından sürgün edilmiştir. Doğum zamanı geldiğinde, Kureyşli kadınlara yanına gelmeleri ve "kadınların kadınlar için yaptığı şeyi yapmalarını" çağrısında bulunur. Kadınlar "sen bize itaatsizlik ettin, kararımızı kabul etmedin ve hiç parası olmayan Ebû Tâlib'in yetimi Muhammed ile evlendin. Gelmeyeceğiz ve senin için hiçbir şey yapmayacağız." diye küçümseyici bir cevap verirler. Hatice bu cevap karşısında yıkılmıştır, ancak aniden "siyah tenli, Benî Hâşim'in kadınları gibi uzun boylu dört kadın ortaya çıkar. Çok korkar, ancak kadınlardan bir tanesi "Kederlenme Hatice, bizler Rabbinin elçileri ve kardeşleriniz. Ben Sâre'yim; bu, senin cennetteki refakatçin olacak Âsiye bint Muzâhim'dir. Bu Meryem bint İmrân'dır ve bu da Musa ibn İmrân'ın kızkardeşi Gülsüm'dür. Allah bizi, kadınların kadınlar için yaptığı şeyi yapmamız üzere yolladı."

132 Kummî, *Fedâil*, s. 17-18.

133 Örneğin, bir kıssada Osman bin Âs'ın annesi Hz. Peygamber'in doğumunda bulunduğunu rivayet eder. Bkz. Taberî, *Tarih*, 2:156-7.

Onlardan biri sağına, biri soluna, üçüncüsü önüne dördüncüsü de arkasına oturdu ve Fâtımâ dünyaya geldi.[134]

"Cennetten gelen hizmetçiler" kıssasının Şii geleneğin dâhilinde ayrıntılandırılması, İbn Bâbeveyh'in de nakletmiş olabileceği Hz. Ali'nin doğumu ile alakalı bir rivayette de açıkça görülmektedir:

> Gecenin üçte biri geçtikten sonra, Fatıma [bint Esad]'ın doğum sancıları başladı. [Ebu Tâlib dedi ki:] Ona, "Bir sıkıntın mı var, ey kadınların efendisi!" dedim. O da bana, "Bir yanma hissediyorum." dedi. Onun üstündeki kurtuluşu içeren o ismi okudum *(kara'tu 'aleyhe'l-ism ellezî fîhi'n-necât)* ve Fatıma sakinleşti. Ona dedim ki, "Şimdi gideceğim ve bir kaç arkadaşını sana yardım etmeleri için buraya getireceğim." O da bana, "Nasıl istersen, Ebu Tâlib." dedi. Öyle yapmak için de ayağa kalktığım sırada evin köşesinde gayptan bir ses duyuldu, "Dur, Ebu Tâlib; Allah'ın velisine necis bir el dokunamaz!" Birden, dört tane kadının Fatıma'nın yanına yaklaştıklarını gördüm; onlar beyaz ipeğe benzeyen kıyafetler giyiyorlardı ve kokuları mis kokulu misklerden daha güzeldi. Ona dediler ki, "Selam senin üzerine olsun, ya Allah'ın veli kulu!" Fâtıma onlara cevap verdi. Sonra o dört kadın Fâtıma'nın önüne oturdular; yanlarında kapalı gümüşten bir kap vardı ve Fâtıma'ya Emirü'l-Müminin doğana kadar eşlik ettiler.

Ali secde eder ve Şiiliğin üç katlı kelime-i şehâdetini söyler.

> Sonra onlardan biri Ali'yi aldı ve kucağına oturttu. Ali ona baktı sonra da ona güzel ve açık bir lisân ile seslendi, "Selam senin üzerine olsun, anne!" O da, "Selam senin de üzerine olsun, oğlum!" Ali, "Babam nasıldır?" dedi. O da, "O Allah'a şükürler ile yöneldi ve O'nun dostluğu için hamd ediyor." Bunu duyunca kendimi "Oğlum, ben senin baban değil miyim?" demekten alıkoyamadım. O da dedi ki, "Evet ama sen de ben de Âdem'in sulbünden geldik ve bu da annemiz Havva'dır." Bunu duyunca, kafamı kıyafetimle gizledim ve utancımdan evin köşesine attım

134 Muhammed ibn Ali ibn Bâbaveyh el-Kummî, *Amali's-sadûk*, Necef: Manşûrâtu'l-Matbau'l-Haydariyye, hicri 1379/miladi 1980, s. 531–3; Fattal, *Ravza*, s. 143–4'te de paraleli mevcuttur.

> kendimi. Sonra elinde kapalı bir kap taşıyan başka bir kadın yaklaştı ve Ali'yi aldı. Ali onun yüzüne baktı ve dedi ki, "Selam senin üzerine olsun, kızkardeşim!" O da, "Senin de üzerine olsun, kardeşim!" Ali dedi ki, "Amcam nasıldır?" O da, "Gayet iyi ve sana selam ediyor." dedi. Ben de, "Oğlum, bunlar hangi kızkardeşin ve amcan olur?" dedim. Ali, "Bu İmrân kızı Meryem'dir amcam da Meryem'in kızı İsa olur." O, Ali'ye kaptaki kokulardan sürdü... Sonra kadınlar gözden kayboldu ve bir daha onları göremedim. Kendime, "Keşke diğer iki kadının da kim olduklarını bilseydim!" dedim. Allah Ali'ye ilhâm etti ve o da dedi ki, "Baba, ilk kadın Havva'ydı; beni kollarında tutan kadın iffet sahibi Meryem binti İmrân'dı; beni örtülere saran kadın Âsiye binti Muzâhim'di, elinde kap bulunan kadın ise Musa ibn İmrân'ın annesiydi."[135]

Burada tartışılan diğer birçok kıssa ile karşılaştırılırsa, "cennetten gelen hizmetçiler" hikâyesi oldukça akıcıdır. Kıssanın, birbirine çok yakın paralellik gösteren değişik versiyonları bile kelimelerde ve olay sıralamasında, aynı hikâyenin serbestçe değiştirilen ve doğaçlama yapılan biçimleri olduklarını gösteren farklılıklar içermektedir. Zaman içerisinde detaylar da çoğalmaktadır, örneğin kadınların her birinin ayrı tanıtılması mevlid türünün gelişmesinden bir zaman sonra türeyen Hz. Fâtımâ hakkındaki hadis literatüründen alınmış süslemeler gibi gözükmektedir. Bununla beraber yeni öğeler ortaya çıkmaya devam etmektedir, örneğin Ahmed Zeynî Dahlân'ın (ölümü hicri 1304 miladi 1886) bir eserinde hikâyenin modern versiyonuna rastlanmaktadır, burada Âmine ikinci kadının (açıkça görülüyor ki bu Hz. Meryem'dir) "eliyle rahmimi ovaladı ve 'Allah'ın ismiyle, Allah'ın izniyle dışarı çık!"[136] dediğini rivayet eder. Daha çarpıcı

135 Fattâl, *Ravza*, s. 79-80. Bu pasaj, yukarıda anlatıldığı üzere (s. 7) Câbir kıssasının İbn Bâbaveyh'ın eseri *Mevlid mevlânâ Alî* adlı eserinden nakledilen kısmını oluşturmaktadır. Ali'nin doğumunu anlatan daha ayrıntılı bir versiyona *Kitabu'l-envar bi'l-mucizat*, ms. London, British Library, no. OR 4281, 3a–4b alıntısındaki anonim eserde yer verilmiş (ve kısaltılmıştır).

136 Ali ibn Burhaneddin el-Halebi, *İnsanu'l-uyun fi sirati'l-eminu'l-me'mun*, [Kahire]: Matbaatu Muhammed Efendi Mustafa, n.d., 1:41 eserinin kenar sayfalarında basılan es-*Siretu'n-nebeviyye ve'l-eseru'l-Muhammediyye*, Ahmed Zayni Dahlan.

olansa, "cennetten gelen hizmetçiler" hikâyesi Âmine'ye atfedildiği versiyonlarından başka hiçbir isnâd ile desteklenmemiş (ne kadar zayıf olursa olsun) ya da spesifik bir yazardan alıntılanmamıştır (ne kadar tartışılır olsa bile).[137] Öyleyse bu kıssanın, halk nezdinde kıssacıların nesiller boyunca özgürce şekillendirip yeniden anlattıkları bir hikâye olduğu görülmektedir. Bu hikâyeyi ayrıntılı hale getiren kıssacıların ya da hikâyenin hitap ettiği kitlenin asıl kimliklerini hiçbir zaman bilemeyecek olsak da, özellikle kadınların ilgisini çekmiş olabileceği fikri bize oldukça makul gözükmektedir. Kıssanın, Âmine'nin yalnızlığını dokunaklı bir şekilde anlatması ve cennetin baş kadınlarının yeni anneyi yalnız bırakmayıp fiziksel destek vermelerinin yarattığı kadınlar arasındaki dayanışmayı rahatlatıcı bir imge olarak tasvirinden anlaşılacağı üzere, doğum ile ilgili korkuları bulunan bir kitleyi memnun etmek için uyarlanmış olduğu söylenebilir. Daha önce ele aldığımız nazarlık metnine benzer şekilde, bebeğin doğması sırasında Âmine'nin karnını ovan ve Allah'ın yardımını niyaz ederek bir dua okuyan cennet kadını imgesi, kadınlara günlük yaşamlarında aynı durumda ya da tehlikeli bir zamanda iken uygulayabilecekleri bir pratik sunmaktadır.

Satîh Kıssası

Başka bir diğer rivayet serisi Hz. Peygamber'in doğum gecesinde yaşanan mucizevî olayları daha farklı bir bakış açısıyla ele almaktadır. Taberî'nin (ölümü hicri 310/miladi 923) Tarîhu'r-rusûl ve'l-mülûk'ünde ve diğer bazı ilmi eserlerde yerini alan bu kıssanın klasik tarihçilik geleneğinde kabul edilmiş bir geçerliliği vardır. Âmine'nin doğum sahnesine ayrıntılı bir şekilde odaklanmak yerine, kıssa, Hz. Peygamber'in doğumunu siyasi ve dini öncelikleri onun ilerideki göreviyle ters düşecek olan kimselerin bakış açısıyla anlatılmaktadır. Bu kıssanın orijinal tematik içeriği, Hz. Peygamber'in dünyaya gelmesinin alamet

137 Hz. Muhammed'in doğumunu değil de hz. Ali'nin doğumunu nakleden versiyon her nasılsa Şii kaynaklarıyla temellendirilmiş bir isnada sahiptir.

ve işaretlerinden oluşan daha geniş kapsamlı bir üsluba sahiptir ve bu alametler genellikle, önceki şeriatların dini otoriteleri ile ilişkilendirilmektedir. Böylece muhtemeldir ki bu kıssa, popüler ibadet algısını şekillendirmesinden ziyade, İslâm şeriatının üstünlüğü ve geçerliliğinin ayrıntılandırıldığı "mezhepsel çevreler" içerisinde kök salmıştır. Ne var ki, Hz. Peygamber'in doğum hadisesini yüceltme geleneği, ibadetlerde ortaya çıkan yenilikler ile oldukça iyi uyum sağlamıştır ve mevlid geleneği tarafından da kabul görmüştür.

Tâberî bu hikâyeyi, onun babasından aldığı rivayetle "150 sene yaşayan" Mahzûm ibn Hâni el-Mahzûmî'ye atfetmektedir.

> Allah'ın elçisinin doğduğu gece, Kisra'nın sarayı sallandı ve 14 şerefesi devrildi; bin yıldır sönmeden yanan Pers'lerin ateşi söndü; Sâve gölü kurudu ve başrahip rüyasında, Arap atlarına öncülük eden evcilleşmemiş develerin Dicle nehrini aşıp, topraklarına dağıldığını gördü. Kisra uyanınca, gördüğüyle irkildi.138 Kendini sakinleştirdi ve cesaretlendirdi. Sonra bunu vezirlerinden ve valilerinden saklamamaya karar verdi; tacını giydi, tahtına oturdu ve onları huzurunda topladı.

Kisrâ bu meclisteyken, Ateş'in söndüğü haberi kendisine ulaştırılır. Yüksek rahip develer hakkında gördüğü rüyayı kendisine tekrar anlattırır. Kisrâ, Gassani kralı Nu'mân ibn Munzir'e elçi göndererek, bu rüyayı yorumlayabilecek bilge bir kişi göndermesini rica eder. Nu'mân, Abdulmesîh'i gönderir, o ise Suriye dağlarında yaşayan amcası Satîh'i tavsiye eder. Abdulmesîh Satîh'i görmek için yola çıkar ve onu ölüm döşeğinde bulur. Abdulmesîh kendini tanıtır ve neden geldiğini uzun uzadıya anlatır, Satîh de kehanette bulunarak anlattıklarını şiirsel bir dil ile yorumlar; Arap işgalinden önce on dört Pers kralının daha hüküm süreceğini öngörür.[139]

---

138 Bu anlatı, çelişkili bir biçimde, hem Chosroes hem de yüksek rahibin huzursuzluk dolu rüyalar gördüğünü ima eder.

139 Taberî, *Tarîh*, 2: 166-8.

Kâhin Satîh figürü, fantastik ve sürükleyici bir yanı bulunan kıssalar bütününün odak noktasıydı. İbn Asâkir (ölümü hicri 571/miladi 1176) İbn Abbas'a atfedilen uzun bir kıssa naklet-mektedir, bu kıssada Satîh hilafet tarihini takip eden milen-yumcu (chiliastic) bir kehanet aktarır. Rivayet şöyle başlar, "İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, bir adam ona geldi ve dedi ki, "Senin Satîh diye birinden bahsettiğini duyduk ve onun gibi yaratılan hiçbir âdemoğlunun olmadığını söylüyormuşsun?" İbn Abbas bunu doğrular ve Satîh'in kafatası, boyun ve el kemiklerinden başka hiçbir kemiği olmayan bir et yığını halinde yaratıldığını anlatır; onun adeta bir örtü gibi ayaklarından köprücük kemiğine kadar yuvarlanabildiğini ve dilinden başka hiçbir yerini kıpırdatamadığını söyler. (Diğer râvilere göre, çok sinirlendiğinde şişip kabarır ve ayakları üzerinde kalkardı.)[140]

Sözlükte "düz" anlamına gelen isminden yapılan çıkarımlara dayanan ve kıssayı perçinleyen bu Satîh tasviri, el-Envâr'ın bazı versiyonlarında karşılaşılan ve oldukça zengin içerikli kâhin hikâyesini açığa çıkarır.[141] Satîh tasvirine ek olarak bu kıssa, İbn Asâkir'in rivayet ettiği ve kâhinin, kimliklerini gizleyen Kureyş mensuplarını tanıyarak sakladıkları bir hediyeden haber verdiği olay ile paralellik göstermektedir. Ancak bu kıssanın geneli Satîh'in, doğumu yakın olan Hz. Peygamber'in doğum işaretlerine ki bu işaretleri cennetteki makamından bakarak görmüştür, verdiği tepkiden tamamen bağımsız ve ayrıntılı bir kıssadır. Satîh Mekke'yi ziyaret eder ve Hz. Muhammed ile kuzeni Ali'nin doğumu ile ilgili kehanette bulunur; paganizmin sonunun geldiği hakkındaki tahmini onu Kureyş'e, Hz. Peygamberin annesi Âmine'ye saldırmaya yönlendirir ve bu saldırı ancak ilahi bir müdahale ile engellenecektir. Sonra doğaüstü görü gücüne

140 Manzûr adıyla bilinen Muhammed ibn Mükerrem, *Muhtasar Tarihu'l-medinetu Dimaşk libni Asakir*, düz. Memun es-Sağırci, Şam: Daru'l-Fikr, hicri 1405/miladi 1985 , 8:297; İbn Kesir, *Bidaye*, 1:270.

141 Satîh kıssası Vatikan el yazmasında yer almamaktadır, ancak en kötü ihtimalle hicri on bir/miladi on yedinci yüzyılda, Meclisî tarafından (Bihâr, 15:299-324) sunulan versiyonda görüldüğü gibi *el-Envâr* çerçevesine dâhil edilmiş olması gerekir. Hikâye, *el-Envâr*'ın Kahire edisyonunun yirmi sayfasını oluşturmaktadır. (s. 62-82)

sahip esrarengiz bir kadın olan Satîh'in arkadaşı Yemâme'li rahibe Zerkâ, Âmine'nin olduğu yere gider. Âmine'nin yardımcılarından bir kadına onu zehirli bir hançerle bıçaklaması için rüşvet verir. Son dakikada, görünmez bir varlık yardımcı kadın'ın elini durdurur. Zerkâ can havliyle kaçmaktan başka bir şey yapamaz. Bu olayı da 14 şerefenin düşmesi, Pers ateşinin sönmesi ve develerle alakalı rivayet takip eder.

Satîh kıssasının tümünü içermeyen mevlid metinleri bile, 14 şerefenin yıkılması ve Sâve gölünün kuruması gibi bu kıssadan alınmış öğeleri hâlâ kullanmaktadır.

Halime Kıssası

"Klasik" mevlid kıssası olarak nitelendirilebilecek hikâyelerin sonuncusu Hz. Peygamber'in sütannesi Halime'nin hikâyesidir. Kıssa, mevlid tarzının standartları açısından oldukça sağlam bir şekilde oluşturulmuştur, İbn İshâk'ın Sîre'si kadar eski metinlerde görülmekte ve ana akım tarihçiler tarafından genel kabul görmektedir. Öncelikle Hz. Peygamber'in görevi ve İslâm'ın zaferini önceden gösterme amaçlı olan (en azından orijinal metninde) Satîh hikâyesinin aksine, Halime kıssası, ibadet hedefli etkileri yansıtabilmektedir; kıssa, henüz bir bebek olan Hz. Peygamber ile iletişim kurma gibi bir olayın mucizevî etkilerini vurgular ve İslâm'ın yükselmesi ile ilgili herhangi bir öngörüde bulunmaktan oldukça uzaktır. Tarihçilik geleneğinin standartlarına göre oldukça uzun bir rivayettir, güçlü hikâyeleme tarzı ve sahip olduğu farklı hitabet onu Hz. Peygamber'in ilk zamanları ile ilgili yazılan en ilgi çekici ve tutarlı metin haline getirmektedir.

İbn İshâk şöyle rivayet eder,

> Allah Rasulünün sütannesi Halime bint Ebî Züeyb el-Sa'diyye, kocasıyla ve yanında sütannelik yaptığı küçük bir çocukla beraber toprağını terkedip, Sa'd bin Bekir kabilesinden bir grup kadınla birlikte süt annelik yapacak bebek aramaya gittiklerini naklederdi. O dedi ki: O yıl hava çok sıcaktı ve kuraklık elimizde avucumuzda hiçbir şey bırakmamıştı. Şöyle devam etti:

Ben de eşeğimin üstünde yaşlı bir devemizle beraber yola çıktım; ama Allah'ın işi, o deve tek bir damla süt vermedi. Yanımızdaki küçük çocuğun açlıktan ağlamasından çok fazla uyuyamadık; ne mememde ne de devemizde onu besleyecek kadar süt yoktu... Ama yağmur ve bereketi umuyorduk.

Eşeğimin üstünde yola devam ettim; açlıktan ve zayıflıktan sürülmeyecek hale gelene kadar onu sürdüm. En sonunda, Mekke'ye vardık ve bebek bakmaya başladık. Allah'ın elçisi tüm kadınlara teklif edildi ve hepsi onu reddettiler çünkü onlara Allah Rasulünün yetim olduğu söylenmişti. Biz karşılığımızı sütannelik yaptığımız çocuğun babasından beklerdik, bu yüzden biz de, "Bir yetim mi? Onun annesi ve dedesi bizim için ne yapabilir ki?" dedik. Onu bu yüzden beğenmedik. Benimle gelen bütün kadınlar sütannelik yapacak bir bebek buldu ama ben bulamadım. Eşime dedim ki, "Arkadaşlarım arasında tek süt çocuğu bulamamış kişi olarak eve dönmek istemiyorum. Allah'ın adıyla, o yetimi yanıma alacağım." O da, "Neden almayasın? Belki de Allah onun nasibiyle bize merhamet eder." Halime şöyle devam etti: Ben de gittim ve onu aldım: onu almamın tek sebebi de başka bir bebek bulamamamdı.

Ve Halime'nin nasibi ona döndü: Dedi ki: Onu aldım ve beraber eşeğime bindik. Allah Rasulünü kucağıma koyduğumda, memelerim ona istediği kadar süt verdi; o da, yanımdaki çocuğumuz da doyana kadar benden süt içtiler. Sonra ikisi de uyuyakaldı. Daha önce ise tek çocuğumuzla uyuyamamıştık. Kocam devemizin yanına gitti ve onun süt ile dolu olduğunu gördü; içmek için süt sağdı ve doyana kadar deveden süt içtik. Çok güzel bir gece geçirdik. Halime şöyle devam etti: Biz uyandığımızda eşim bana dedi ki, "Biliyor musun Halime, sen Allah'ın izniyle mübarek bir çocuk aldın." Ben de, "Allah'ın izniyle, öyle!" dedim.

Dedi ki: Sonra yola koyulduk, yine Allah Rasulünü yanıma alıp eşeğe bindim. Allah'ın yardımıyla, eşek hiçbir eşeğin gidemeyeceği kadar hızlı gidiyordu ve arkadaşlarım, "Ya Ebu Züeyb'in kızı, eyvahlar olsun! Bizi bekle! Bizimkileri geçip giden senin eşeğin midir?!" diyorlardı. Ben de onlara, "Evet,

Allah'ın izniyle, bu aynı eşektir!" dedim, onlar da, "Allah bilir, onda farklı bir şeyler var ama!" dediler.

Şöyle devam etti: Sonra Benî Sa'd mahalindeki evlerimize vardık. Oradakinden daha çorak bir toprak bilmiyorum. [Muhammed'i] Oraya beraberimizde getirdiğimiz zaman, koyunlarım akşam vakti tıka basa ve süt dolu bir şekilde geri dönerdi, biz de onları sağar ve içerdik. Bizden başka kimse bir damla süt bulamazdı. Öyle bir noktaya geldi ki, orada bulunanlar çobanlarına, "Ne oldu size böyle, gidin Bint Ebî Züeyb'in çobanının [koyun] otlattığı yerde otlatın [koyunları]!," ama onların koyunları akşam vakti aç karnına ve bir damla süt veremeyecek halde dönerdi, benimkiler ise tıka basa doygun ve süt ile dolu olarak. Bundan sonra da Allah'ın rahmet ve bereketini çocuk iki yaşını bitirene ve ben onu sütten kesene kadar gördük. O diğer çocuklardan farklı büyüdü, iki yaşına geldiğinde oldukça gelişkin ve sağlıklıydı.

Halime'nin Mekke'ye ilk dönüşü. O dedi ki: Böylece biz [Muhammed'i] annesine götürdük; onun yanımızda kalması için olabildiğince istekliydik, çünkü onun bereketinden faydalanıyorduk. Annesiyle konuştuk ve ben dedim ki: "Bu minik çocuğu büyüyüp güçlenene kadar benimle bırakırsan; onun için Mekke'nin hastalıklarından korkuyorum. Halime şöyle devam etti: [Muhammed'in annesini], [Muhammed'i] bizimle beraber geri göndermeye ikna edene kadar rahat bırakmadık.

İki meleğin Muhammed'in göğsünü yarması. Halime dedi ki: Böylece onu geri aldık. Allah'ın izniyle, biz vardıktan bir ay sonra, [Muhammed] evin arkasında abisi ve kuzularla oynarken, abisi yanımıza koşarak geldi ve bize dedi ki, "Beyaz elbiseler giyinen iki adam Kureyşli kardeşimi aldılar, yere yatırdılar, göğsünü yardılar ve yıkıyorlar!" [Halime] Şöyle devam etti: Ben ve eşim oraya doğru yöneldik ve onu ayakta dikilirken benzi atmış bir halde bulduk. Ona sarıldık ve "Ne oldu yavrum?" diye sorduk. O da, "Beyaz örtülere bürünmüş iki adam bana geldi; beni yere yatırdılar, göğsümü yardılar ve bir şeyi arıyorlardı -ne olduğunu bilmiyorum." Halime: Biz de evimize geri döndük.

Halime Muhammed'i annesine teslim eder. [Halime] dedi ki: Eşim bana, "Halime, bu çocuğun eziyet çekmiş olmasından korkuyorum; bunun işaretleri onda görünmeden onu ailesine teslim et." Biz de onu aldık ve annesine teslim ettik. [Âmine] dedi ki, "Ne oldu da onu geri getirdiniz sütannesi, onun üzerine düşüyordunuz ve onu beraberinizde tutmak istiyordunuz?" Halime de, "Allah çocuğumu olgunluğa ulaştırdı ve ben de görevimi tamamladım; onun başına bir şey gelmesinden korktum ve istediğin gibi sana teslim ediyorum." [Âmine], "Seni endişelendiren bu değil, bana gerçeği söyle." dedi. [Halime] şöyle devam etti: Gerçeği söyleyene kadar beni rahat bırakmadı. [Âmine] dedi ki, "Şeytanın ona zarar vermesinden mi korkuyorsun?" Ben de, "Evet" dedim. O, "Hayır! Allah'ın izniyle Şeytan ona hiçbir şey yapamaz; benim oğlum çok özeldir. Onun hakkında sana söyleyeyim mi?" Ben de, "Evet!" dedim. [Âmine] "Ona gebe kaldığım zaman, benden yükselen bir ışığın Suriye topraklarındaki Basra kalesini ışıttığını gördüm. Ona hamile kaldım ve Allah'ın yardımıyla çok kolay ve rahat bir hamilelik geçirdim. Onu doğurduğum zaman elleriyle beraber yere düştü ve kafasını da cennete doğru uzattı. Artık onu bırak ve uzaklaş." dedi.[142]

Halime kıssasından, hikâyenin ana taslağı tutarlı bir biçimde kalmasına rağmen, Hz. Peygamber'in yüceltilmesini daha üst düzeye çıkaran ve hikâyenin duygusal etkilerini artıran bir takım farklı uzun ve ayrıntılı versiyonları ortaya çıkmıştır. Kıssanın doğaüstü öğeleri çoğaltılmış ve ilahi müdahaleler maddeden münezzeh hale gelen beyanlar halinde sunularak yaygınlaştırılmıştır. İbn İshâk'ın *Sîre*'sinde yer alan hikâyenin aksine, bu genişletilmiş kıssalar daha radikal din âlimleri tarafından takdir görmemiştir. Beyhakî *Delâilu'n-nübüvve* eserinde öncelikle

142 İbn Hişâm, *Sîre*, 1: 298-302; ayrıca bkz. Taberî, *Tarîh*, 2: 158-60 (Taberî'nin rivayeti Yunus ibn Bukeyr ve el-Muhâribî'den, ikisininki de İbn İshâk'tan gelmektedir); ve Muhammed ibn Hibbân el-Bustî, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, düz. abdusselâm Allûş, Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, hicri 1420/miladi 2000 CE, s. 42–3. İbn Hibbân'ın Sîre eserinin editörü bunun aynı zamanda Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*, İbn Hibbân'ın *Sahîh*, İbn Asâkir'in Sîre, Taberanî'nin Mucemu'l-kebîr, Bayhakî'nin Delâilu'n-nübüvve, el-Bidâye ve'n-nihâye eserlerinde ve diğer kaynaklarda da geçtiğini belirtir.

İbn İshâk'tan bildiğimiz "resmi" versiyonu sunar ve sonra şöyle devam eder,

> Muhammed ibn Zekeriya el-Ğilâbî bu kıssayı birçok eklemelerle beraber İbn Abbâs'a dayanan bir isnâd zinciriyle Halime'den nakletti ve Muhammed ibn Zekeriya'nın sahtekârlıkla suçlanması dışında bana da rivayet edilmişti. Bu yüzden, bir kimsenin kendini tarihçiler *(ehlu'l-meğâzî)* arasında yaygın olarak bilinenle sınırlı tutması daha uygundur.

Ancak Beyhakî rivayet eder ki, kendisi, bu genişletilmiş kıssanın takdimi hakkındaki Allah'ın görüşünü belirleyebilmek için istihâreye yatmıştır ve sonuç takdiminden yana çıkmıştır, böylece bu kıssayı en iyi bilinenler arasına katmıştır.[143] Beyhakî Ğilâbî'nin kıssasına Hz. Peygamber'in sütten kesildiği yerinden başlar, ancak öyle görünmektedir ki bu kıssa orijinalinde Halime hikâyesinin tümünü kapsamaktadır. Beyhakî'nin Ğilabî kıssası, Kâzarûnî'nin Müntekâ eserinde (isnâdsız olarak) İbn Abbas'a atfedilen Halime hikâyesinin daha uzun bir versiyonu ile paralellik gösterir ki bu da Halime kıssasını en baştan itibaren içerisine almaktadır. İki metin birbirinin aynısı olmasa da, birbirlerine oldukça yakın bir uyum içinde olmaları ve sıkça karşılaşılan bire bir kelime benzerliği bu iki örneğin, aynı kıssanın –muhtemelen sözlü aktarılmış – farklı tefsirleri olduklarını göstermektedir.[144] Aynı ayırt edici özelliklere sahip olan sonradan eklenmiş bölümler Bekrî'nin Envâr'ında da karşımıza çıkar ve bu kısımlar aslına oldukça uygun paralellikler göstermektedir.[145] Çok daha özgürce yazılmış ve aşırı derecede süslenip abartılmış olan bu bölümler, Kummî tarafından nakledilen ve Vâkidî'ye atfedilen sahte mevlid eserinde de yer almaktadır.

Halime ile ilgili hikâyeleri daha fazla dramatize edilme yollarından biri de, Hz. Peygamber ile karşılaşmasından önceki dehşetli halini ayrıntılı şekilde açıklamaktır. Kâzarûnî'nin İbn Abbas kıssasında, Halime'nin çektiği açlık sıkıntısı olabilecek

143 Beyhâkî, *Delâil*, 1:77.
144 Kâzarûnî, Müntekâ, 2:208-21.
145 Bkz. Bekrî, *Envâr*, Kahire, s. 89-103; Meclisî, *Bihâr*, 15:371-82.

en dokunaklı şekilde anlatılmaktadır. Bir yandan köyde umutsuzca dolaşarak yiyecek bir ot ya da bitki parçaları ararken, bir yandan da Allah'a, onun üzerine gönderdiği açlık ve yoksulluğa rağmen şükretmeye devam eder. Üç gündür hiçbir şey yemediğinden, açlığın acısı bir yılan gibi kıvranmasına neden olur. Bu arada, oğlu dünyaya gelir ancak yaşadığı acının doğumdan mı yoksa durumunun vehametinden dolayı mı olduğunu bilemez. Ancak bu umutsuz durumu ilahi bir müdahale ile hafifletilir. Uykusunda esrarengiz bir adam Halime'yi ziyarete gelerek, ona güzel ve taze bir içme suyu ikram edilen bir mekâna götürür. Adam ona, Mekke'ye gitmesini, orada bol ve bereketli yiyecekler bulacağını söyler ve Allah'a dua ederek göğsüne bir fiske vurur, böylece göğüsleri sütle dolup taşar. Bu olaydan sonra yakınlarının yanına döner ve onları açlıktan zayıf düşmüş, yüzleri solgun bir halde bulur. Bir prenses gibi görünmektedir, ancak sırrını kimseye söylemez. Kabilesinin tüm kadınları erkek çocuk dünyaya getirir ve tüm beyazlamış saçlar tekrardan siyaha dönüşür.[146]

Bekrî'nin *Envâr* eserinde Halime'nin rüyası buna çok benzer şekilde anlatılmaktadır. İçme suyu verilmesinin yanı sıra, içinde "baldan daha tatlı ve mis kokulu miskler ile amberlerden daha güzel kokan bembeyaz bir su" bulunan Kevser havuzuna götürülür. Fiziksel dönüşümü biraz daha farklı, ancak aynı açıklıkla anlatılmaktadır.

> Halime dedi ki: Sabah uyandığımda bütün açlığın ve zayıflığın beni terkettiğini farkettim ve göğüslerimi sanki bir deniz gibi buldum; vücudum et ve yağ ile dolmuştu, parlaklık, nur ve güzellik içindeydim; durumum öncekinden tamamen farklıydı. Şöyle devam etti: Kabilemin kadınları beni güzellik, kuvvet ve enerji içinde gördüğü zaman çok şaşırdılar. Ve dediler ki, "Ya Halime, senin geldiğin bu hale şaştık kaldık; arkamızdan (bizden habersiz) ekmek, et ve tereyağ yesen bile bu hale gelemezdin. İnanılmaz bir şekilde güzel ve hoş olmuşsun."[147]

146 Kâzarûnî, Müntekâ, 2:208-9.

147 Bekrî, *Envâr*, Kahire, s. 90; Meclisî, *Bihâr*, 15:372'de paralel anlatı bulunmaktadır.

Halime kıssasının birçok versiyonunda ortaklaşmış diğer bir abartı da, Halime'nin Muhammed'i, diğer tüm kadınlar onu almayı reddettiği için zorunluluktan dolayı kabul etmiş olması yerine, onun ilahi bir biçimde Hz. Peygamber'in sütannesi olarak seçilmiş olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Peygamber'in yetimliği teması aynı kalmasına rağmen (*Envâr*, Halime ve kocası arasında duygusal bir diyaloga yer verir, burada Halime'nin ağlaması sonucu kocası yetim çocuğu yanına almasına izin vermiştir), ayrıca Halime'nin kaderi ve çocuğun olağanüstü durumu ile ilgili birçok kehanetler bulunmaktadır. Envâr metninde ilahi bir sesin "Yâ Benî Sad, Mekke'de doğan bir çocuğun sizde sütanneye verilmesi üzerine acılarınızı dindirdik ve üzerinize bereketimizi indirdik; onun adı Muhammed'dir, ve bir olan Allah ona karşı lütufkârdır. Onu alacak ve onu emzirme şerefine nail olacak olan ne de hayırlıdır." Kabilenin tüm kadınları bu şerefi kazanabilmek için arayışa çıkarlar. En sonunda Halime Abdülmuttalib'in evine geldiğinde, Âmine, bu sesin *(hâtif)*, çocuğuna yalnızca Halime'nin sütannelik etmesi gerektiğini söylediğini aktarır.

Halime'nin yüceltilmesi, sahte-Vâkidî kıssasında sunulan versiyonunda mantıklı sebeplere dayandırılmaktadır, burada kıtlık ve açlık motiflerinden hiçbir iz yoktur. Hikâyenin, diğer versiyonlara nazaran normatif tarihçilik geleneğinden (bekleneceği üzere) daha çok uzaklaşan bu versiyonunda, Hz. Muhammed'e ancak annesinin ölümünden sonra bir sütanne (bakıcı) aranır. 460 kadın gelip ona sütannelik etmek istemesine rağmen Kureyşli kadınların hiçbirinden süt emmeyi kabul etmez. En sonunda Abdülmuttalib çocuğun günahkâr bir kadından süt emmeyeceği sonucuna varır. Halime ise ona Araplar arasındaki en iyi kadın olarak tavsiye edilmiştir. Büyük bir tören eşliğinde Halime'nin babası çağırılır ve Halime'nin Muhammed'e sütannelik etmesini kabul eder. Abdülmuttalib'in, çocuğun emzirme süreci boyunca Kureyş'te kalmayı kabul etmesi için Halime'ye oldukça yüksek miktarda para ve lüks yiyecekler ile giyecekler teklif ettiğini anlatan uzun bir konuşma metni de burada

yer almaktadır. En sonunda Abdülmuttalib daha az ancak yine de oldukça gösterişli bir meblağ ödeyerek çocuğu götürmesine izin verir.[148]

Kıssaya daha sonra eklenmiş başka bölümler de vardır ve bunların bazıları "göğsün yarılması" (şakku's-sadr) hadisesinden sonra gelmektedir. Beyhakî/Kâzarûnî versiyonunda göğsün yarılması hadisesinden sonra insanlar Halime'ye, Muhammed'in durumu ile ilgili bir kâhine başvurmasını söylerler. Halime bunu istememesine rağmen en sonunda razı olur. Hikâyeyi dinleyen kâhin ayakları üzerinde sıçrar ve "Ey Arap halkı, ey Arap halkı! Sizin üzerinize bir kötülük gelmiştir, ya bu çocuğu öldürün ya da beni, eğer ki siz onu yetişkinliğine kadar yaşatırsanız saygı duyduğunuz değerleri aşağılayacak, dininizi yalanlayacak ve bilmediğiniz bir tanrıdan ve şu ana kadar duymadığınız bir dinden bahsedecektir."[149] Halime çocuğu arkasına saklar ve kâhine öldürecek bir başkasını bulmasını söyler, Muhammed'in ölmesine göz yummaya hiç niyeti yoktur. En sonunda Muhammed'i Mekke'deki yakınlarına teslim etmeye ikna olur. Mekke'ye vardığında onu bir dakikalığına bırakır ve bir daha göremez. Bu durum üzerine, yaşlı bir adam Halime'ye yardım etmek ister ve onu büyük put Hübel'e danışması için Kâbe'ye götürür; putlar yüzleri üzerine düşerler ve yaşlı adam bastonunu elinden fırlatıp kaçmaya yeltenir, ancak korkudan dişleri birbirine vurmakta ve dizleri titremektedir. Hikâyenin Abdülmuttalib ve Kureyşlilerin çocuğu arama sahnesini daha uzun ve dramatik anlatan bu kısmı, Muhammed'in esrarengiz ve doğaüstü bir sesin (hâtif) yardımıyla zarar görmeden bulunması ile sonuca bağlanmaktadır.[150]

Bu hadise, müfessir Salebî (ölümü hicri 427/miladi 1035) tarafından nakledilmiştir; ancak mütekabiliyet derecesi metinsel olarak doğrudan bir aktarımı çağrıştırmasa da, metnin sözlü

148 Kummî, Fedâil, s. 24-8.

149 Beyhâkî, *Delâil*, 1: 80; Kâzarûnî, *Müntekâ*, 2:218'de paraleli mevcuttur. Bu diyaloğa benzer bir paralel antlı Taberî, *Tarîh*, 2:163'te geçer, ancak hikâye, farklı bir anlatı çerçevesinde sunulmaktadır.

150 Beyhâkî, *Delâil*, 1: 80- 4; Kâzarûnî, *Müntekâ*, 2:219-22.

anlatımında oldukça fazla paralellik bulunmaktadır.[151] El-Envâr'ın metni de benzer derecede bir tutarlılık gösterir ve aynı bölümler Toledo külliyatındaki Ka'b kıssasında da yer almaktadır.[152] Sahte-Vâkidî metni, doğal olarak, diğer tüm metinlerden çok daha farklıdır; ancak daha ilgi çekici ve akıcı olmasına rağmen, çocuk Muhammed'in kaybolması ve takibi ana temasını tüm diğer versiyonlarıyla paylaşmaktadır. Kıssanın standart parçalarının sırasını sık sık değiştiren sahte-Vâkidî metninin tipik bir özelliği olarak, arama sahnesinin yeri değiştirilmiştir; burada kaybolduğunun ilan edilmesi, "göğsün yarılması" olayının hemen ardından gerçekleşir. Yine tipik bir özellik olarak, hikâyenin duygusal yönü iyice dramatikleştirilmiştir. Bu uzun kısım şöyle başlar, "Halime yerinden kalktı, üstünü giyindi, çöllerin ve terk edilmiş toprakların üzerinde yalınayak koşarken kan ter içinde kaldı ve saçları çözüldü, dikenler ayaklarını parçalıyor ve ayakları sürekli kanıyordu."[153]

Halime'nin kayıp çocuğu araması motifi oldukça eskidir, İbn İshâk'ın Sîre'si kadar eski bir eserde çok daha yalın haliyle karşımıza çıkmaktadır. Kıssanın, kıssacıların (kussâs) rivayetlerindeki muhtemel kökenleri, İbn Hişâm'ın şüphelenerek anektoda eklediği girizgâhda "rivayet olunur ki, (onların) rivayet ettiklerinin arasında" (ve ze'ame'n-nâs fî mâ yetehaddesûn) şeklinde anlatılmaktadır.[154] Âmine'nin doğum kıssası gibi, bu kıssanın da ilmî geleneğin periferinde dolaşımda olduğu görülür. Çocuğun kaybolması motifinin bir tefsir bağlamında ortaya çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir; Salebî bu olayı, Duhâ suresinin 7. ayetinin ("Seni şaşırmış bulup da yol göstermedi mi?") tefsiri bağlamında ele almaktadır. Kıssanın, Beyhakî, Salebî,

151 Saleh, *Kur'ân Commentary*, Appendix C, s. 71 (Arapça numaralandırma).

152 Bekrî, *Envâr*, ms.Vatican, s. 45a–b; Kritzeck, *Peter the Venerable*, s. 88. Toledo versiyonunda genç Peygamber en sonunda "onu, 'kendilerinin mahvı üzerinden' doğmakla suçlayan bir kötü ruhlar kalabalığının tam ortasında bulunur".

153 Kummî, *Fedâil*, s. 36.

154 İbn Hişâm, *Sîre*, 1:304. Burada yine şüpheci dil, İbn İshâk ile değil İbn Hişâm ile temellendirilmektedir, çünkü Taberî'nin İbn İshâk'tan alıntıladığı hikâyede (Taberî, *Tarih*, 2:158) böyle bir dil yoktur.

Bekrî ve Kâzarûnî tarafından (ufak değişikliklerle) kayda geçirilen şekline tam olarak ne zaman kavuştuğunu belirlemek ise çok daha zordur. Beyhakî'nin Ğilâbî'ye atfettiği versiyonu gibi, Bekrî'nin Envâr eserinin hicri üçüncü yüzyılda biliniyor olması, kıssanın bu versiyonun oldukça eski zamanlarda ortaya çıktığının göstergesidir.

Salebî, Halime kıssasından seçtiği kısım ile "Ka'bü'l Ahbâr'ın Hz. Peygamber'in doğumu ve çocukluğu hakkındaki rivayeti (hadîsi Ka'bu'l-Ahbâr fî mevlidi rasûlullah sallâllâhu aleyhi vesellem ve-bad' emrihi)" arasında bağlantı kurar[155]; bu da Halime kıssasının, daha önce karşılaştığımız Kab kıssasının önemli bir öğesi olduğunun göstergesidir. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, Hz. Peygamber'in kökeni ve doğumu ile ilgili ayrıntılı bir kıssanın İbn Abbâs ismiyle (Beyhakî'nın alıntıladığı kaynak) anılmış olması da muhtemeldir. Beyhakî tarafından sunulan İbn Abbâs kıssası standartlarını karşılayamasa da hadisçilik geleneğini takip etmektedir ve Beyhakî bu rivayette uzun ve belki sorgulanabilecek olan bir râvi zinciri sunar. Beyhakî'nin, bu kıssayı piyasaya sürmüş olabileceğinden şüphelendiği Basralı râvi Muhammed ibn Zekerîyâ el-Ğilabî'nin hicri 280 yılında ölmüş olduğu bilinir.[156] Muhammed ibn Hibbân el-Bustî (ölümü hicri 354/miladi 965) onu "hikâyeler ve (tarihi) rivayetler" tedarikçisi olarak tanımlar (sâhibu'l-hikâyât ve'l-ahbâr); güvenilir kaynaklardan rivayet ettiği hadislerin kabul edilebilir olduğunu söyler, ancak bilinmeyen kimselerden şüpheli bilgiler naklettiğini de eklemeyi ihmal etmez.[157] Böylece hicri üçüncü yüzyıl sonunda Halime hikâyesinin ayrıntılı versiyonları Hz. Peygamber'in iki farklı sahabîsinin ismi altında, ilmi çevrelerde –ya da bu çevrelerin periferisinde– dolaşımdaydı. Bu sahabelerin isimleri, gördüğümüz gibi, Hz. Peygamber'in soyu ve doğumu ile ilgili çok daha uzun ve kapsamlı bir kıssa ile ilişkilendirilmektedir. İki

155 Saleh, *Kur'ân Commentary*, Appendix C, s. 70 (Arapça numaralandırma).

156 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-mîzân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, hicri 1407/miladi 1897, 5:190.

157 Muhammed ibn Hibbân el-Bustî, *Kitâbu's-sikât*, Haydarabad: Daireru'l-Maarifu'l-Usmaniyye, hicri 1403/miladi 1983 , 9:154.

versiyon arasındaki sözel paralellikler bunların birbirinden bağımsız iki metin olmadığını, ancak tutarlı bir rivayet bütününün altında vücuda gelen iki bölüm olduklarını göstermektedir. El-Envâr'ın farklı yerlerde hem Ka'bü'l Ahbar hem de İbn Abbâs'a atfedilen kıssalardan alıntı yaptığı göz önünde bulundurulacak olursa, bu kıssaların el-Envâr metninin içine alınmadan önce de bu iki sahabenin ismiyle biliniyor olması muhtemeldir, el-Envâr'daki hali ise daha sonraki yüzyıllara aktarılan en yaygın şeklidir.

Halime kıssası önde gelen ilmi çevreler tarafından genel olarak reddedilmiş olsa da, ona devamlılık ve istikrar kazandıran yarı-kanonik bir statüye yükselmiş "yarı-ilmî" bir kıssa olarak nitelendirilebilir. Sahte-Vâkidî metni kayıp çocuğun aranması gibi oldukça geleneksel motifleri içine alarak bu alternatif kıssanın temel yapısını göstermektedir ve kıssa daha özgür ve hayal gücü daha geniş bir kıssacılık tekniğini de yansıtmaktadır. Bu hikâyeleri okuma yazma bilmeyen (veya eğitimli) Ortaçağ Müslümanlarının kulaklarına kadar taşıdığına inanılan gerçek "halk" geleneği, bizler için sonsuza dek erişilemez bir şekilde kalacak olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in hayatının "yarı-ilmî" versiyonlarından alınan öğelerin dağınık ve doğaçlama bir şekilde kullanılmasıyla birlikte bu rivayet, halk kıssacılık geleneğinin nasıl işlemiş olabileceğinin bir göstergesidir.

Halime kıssası, İbn İshâk'ın naklettiği erken dönemdeki şeklinde ve burada bahsedilen birçok farklı ve normatif olmayan versiyonlarında, mevlid üslubuyla birlikte inşa edilen dindarlığı örnekleyen bazı temel öğeleri açığa kavuşturmaktadır. En önemlisi de, kıssanın bütün versiyonları bebek Muhammed'in getirdiği bereketin gücünü merkezine almaktadır. Bu verimlilik ve bolluğun nedeni, Hz. Peygamber'le ilişki içinde olmak (ya da sadece ona olan yakınlık) idi. Onun varlığında bitkiler yeşeriyor, insanlar ve hayvanlar doğurganlaşıyor, hem kadınlardan hem de büyükbaş hayvanlardan süt dolup taşarcasına akıyordu. Halime'nin aşırı zayıflıktan oldukça sağlıklı ve güzel görünümlü haline doğru vuku bulan fiziksel dönüşümü,

çocuğun doğaüstü atmosferinin bir başka örneğini teşkil etmiştir. Kıssanın bu unsurları, bebek Muhammed'e daha sonra sahip olacağı tarihi peygamberlik görevinden farklı bir dini kutsallık atfetmektedir; yaratılış öncesi nur hikâyelerinde olduğu gibi Hz. Muhammed ilahî vahyi almaya başladıktan çok uzun zaman önce de kozmik bir figürdür. Halime kıssası ayrıca, Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili rivayetlerle şekillenen dini dünyada, duyguların ne denli merkezi bir rol aldığını göstermektedir. Halime'nin açlığı, sıkıntılarının giderilmesinden sonraki sevinci ve ağlayan bebek figürü nispeten daha ölçülü olan İbn İshâk versiyonunda bile yer almaktadır; hikâyenin normatif olmayan versiyonlarında ve en çok da sahte-Vâkidî metninde kıssanın uyandırdığı duygular daha hararetli bir noktaya çıkartılmıştır. Örneğin Halime'nin açlıktan dolayı "bir yılan gibi kıvrıldığını" ya da kayıp süt çocuğunun peşinden feryat figan edip kıyafetlerini parçaladığını duyan dinleyici kitlesini, her türlü duygularını ifade eden haykırışlar ve sesler olmadan dinlerken düşünmek pek muhtemel değildir.

Popüler Mevlid Kıssaları Geleneği

El-Envâr gibi eserlerde bulunan mevlid kıssalarının, okuma yazması olmayan, kırsal kesimlerde yaşayan ya da oldukça fakir Müslümanlarla ilişkili bulunması nedeniyle bu kıssaların "popüler İslam'ı" yansıttığına inanmak için hiçbir neden yoktur. Bu metinlerin herhangi birinin şehir yerleşkelerinden başka yerlerden geldiği ile ilgili de hiçbir kanıt yoktur (Bekrî'nin kendisi de Basralı olarak tanıtılmaktadır). Bu materyalin üreticileri ya da dinleyicilerinin sosyo-ekonomik durumları ile ilgili elimizde hiçbir bilgi olmadığı için, onları iç içe geçmiş sosyal tabakalar olarak düşünmekte fayda vardır. Şu kesindir ki bu materyalin tamamı söz konusu vakitte, elit ve eğitimli Müslümanların için tanıdıktı; ancak bazılarının bu materyale itiraz etmiş olabileceği ifade edilmektedir. Bu materyal, kimi zaman sosyo-politik derecesi yüksek kişiler tarafından araştırılmıştır: Kâzarûnî, eğlenceli mevlid kıssalarını pazarlayan kimseleri, bu kıssaları kullanarak

hazineden mal elde etmekle suçlar, bu da bu kıssaların sarayın beğenisine sunulup oldukça hoş bir şekilde de karşılandığını gösterir.[158] Bazı ilmi eserlerde anılmaları ya da yeniden yazılmalarına ek olarak, bazı işaretler bu tür hikâyelerin âlimler tarafından desteklenen çevrelerde de takdim edildiğinin gösterir. Kadın kıssacıların mevlid kutlamalarında icra ettiği bazı uygulamaları eleştirdikten sonra İbnu'l Hacc, "[şeyhin] bu hatayı zamanımızın en saygıdeğer âlimlerinden birinin evinde yaptığını ve kimsenin onu uyarmadığını, aksine ona övgüler yağdırdıklarını ve [hediyeler] verdiklerini" derin bir esefle anlatmaktadır.[159] Kendi zamanının ünlü vaizleri tarafından hâlâ üretilmeye devam edilen mevlid kıssası süslemeleri ve aşırı abartmalarını anlatırken, İbn Hacer el-Heytemî (ölümü hicri 974/miladi 1567) din âlimleri ve konuyla ilgili bilgili diğer kişilerin bu tür kıssacıları engellemesi ya da en basitinden onların fikirlerinin öncülük ettiği, ya da bu metinlerin okunduğu toplantılardan kalkıp gitmelerinin bir zorunluluk olduğunu vurgulamıştır.[160] Ancak âlimlerin bu tür etkinliklerde yer aldığı ve hataları ifşa etmedikleri kesin olarak bilinmektedir.

Peter Burke, Avrupa'da 1500'den önce "popüler kültürün herkesin kültürü" olduğunu ileri sürmektedir. Sosyal sınıfına bakılmaksızın herkesin karnaval ve halk hikâyeleri kültürüne aşinaydı; bununla beraber eğitimli kişiler birçoğu için ulaşılmaz durumda olan ikinci bir kültüre daha sahipti. Mevlidle ilgili kıssalar da aynen bu tür bir durumu yansıtmaktadır; alimler bu hikâyeleri daha az eğitimli kıssacılar ya da vaizlerden (bazen bunları yayarak, bazen de yalanlayarak) öğrenmişlerdir, aynı zamanda sıradan Müslümanlar için daha az ilgi çekici olan tarihi geleneği beslemişlerdir.

Popüler mevlid kıssalarının dinleyicisinin tam olarak kimlerden oluştuğu asla bilinemeyecek olsa da, birçok normatif olmayan

158 Kâzarunî, *Müntekâ*, 2:10.

159 İbnul-Hacc, *Medhal*, 2:14.

160 İbn Hacer el-Heytemî, *İtmâmu'n-ni'me'l-kübrâ ale'l-âlem bi mevlidi's-seyyid vulide Âdem*, düz. Abdulazîz Seyyid Hâşim el-Ğazûlî, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, hicri 1422/miladi 2001, s. 28.

mevlid kıssasının bir fark edilebilir tarafı da kadın karakterlere oldukça fazla önem atfetmesiydi. El-Envâr metni bu trendin oldukça belirgin bir örneğini vermektedir. Hz. Muhammed'in ana rahmine düşmesi noktasından itibaren, hikâyenin tamamında bir dizi kadının hâkimiyeti görünmektedir: önce annesi Âmine, sonra sütannesi Halime, en son olarak da karısı Hatice. Bu kadınlarının öncelikle Hz. Peygamber ile olan ilişkileri üzerinden tanımlandıkları doğrudur; ancak özellikle Âmine ve Halime hususundaki olaylar çoğunlukla kendi perspektiflerinden verilmektedir. Hikâye onların sesinden anlatılmakta ve onların deneyimleri ile endişeleri etrafında dönmektedir. Hz. Peygamber'in hayatının gebelik ve emzirme dönemlerini içeren bu versiyonda; Peygamber'in kendi hayatı evliliğin öncesindeki dönem, evlenme ve doğum dönemlerinin tekrarlanması ile son bulmaktadır. Kâhin Satîh hikâyesindeki gibi daha normatif versiyonlarda erkek karakterlere daha fazla yer verilen bölümler, el-Envâr'da kadın karakterleri içerecek şekilde yenilenmiştir: hikâyenin Tâberî'ye ait olan derlemesinde bulunmayan avare Zerkâ karakteri, el-Envâr'da neredeyse Satîh'in kendisi kadar merkezî ve önemli bir rol üstlenmektedir. Kadınlar doğaüstü düzlemde bile oldukça iyi temsil edilmiştir; Hz. Peygamber'in doğumunu müjdeleyen erkek melekler bu olaya iştirak eden kutsal kadın ataların varlığı ile dengelenmiştir.

Hikâyenin, Nur-u Muhammediyye'nin Hz. Peygamber'in ataları boyunca aktarılması hususuna vurgu yapan daha eski parçaları klasik ataerkil görüşleri yansıtmaktadır. Ancak kıssanın bu bölümünde bile kadın karakterler üzerinde önemli derecede bir yoğunlaşma vardır. Bunun en aşikâr örneği Peygamber'in atalarına dair anlatıda gereğinden fazla bir yer kaplayan Hz. Peygamber'in büyük-büyükannesi Selmâ'nın hikâyesidir. El-Envâr'ın Vatikan el yazması bu bölümü içermezken, Meclisî'den alıntılanan versiyonunda bulunmaktadır, yani geleneğe en azından hicri altıncı yüzyılda girmiş olması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in büyük-büyükbabası Hâşim, Selma'nın babasının rızasını almak üzere ziyaret ettiğinde Selmâ'nın "nefsinin

mâliki" (mâliketu'n- nefsihâ) olduğunu öğrenir.[161] Bu ziyaret hakkında fikrine danışılan Selma, Hâşim'in ideal bir eş olabileceğine inanır ancak "başlık parası dâhil önce hak ettiğim herşeyi almalıyım; kendimi ucuza satamam (lâ usağğir hâlî)" diyerek ısrar eder.[162] Hâşim'le beklenmedik bir zamanda karşılaşır ve Selma onunla evlenmek istediğini söyleyerek onu kazanmak için yapacağı tüm ödemeleri usulünce geri ödeyeceğine söz verir.[163] Selma, nişanlandıklarında yaşadığı gerçek sevince rağmen, Hâşim'in kardeşine eski kocasından kurtulmasını sağlayan hilelerini anlatır, burada amacı "nasıl biri olduğumu bilmesi ve beni diğer eşlerinin yanında ihmal etmemesi"dir.[164] Kendi evlilik görüşmelerinde bile başlıca rol oynayan zengin bir dul kadın figürü olarak, Selma birçok yönden Bekrî eserinin üçüncü kitabının kahramanı olan Hatice'nin iki katıdır.

El-Envâr'deki kıssanın büyük bölümündeki kadın merkezli yapı elbette ki kadınların bu hikâyenin oluşması sürecine karıştıklarını göstermek durumunda değildir. Metin bir erkek figürün ismi ile ilişkilendirilmiştir ve Bekrî'nin ne derece bir tarihi kişilik ya da geleneksel anlamda bu hikâyelerin "yazarı" olduğuna bakılmaksızın, hikâyelerin kadınlarla birlikte meydana geldiğini öne sürmek için hiçbir mantıklı dayanağımız yoktur. Hz. Peygamber'in doğumu ve süt emme süreci hikâyelerinin Âmine ve Halime'nin seslerinden anlatılmış olması bu hikâyeleri ilk yazan kişilerin cinsiyet ya da kimlikleriyle alakalı hiçbir şey söylememektedir. Ancak, normatif olmayan birçok kıssanın kadın merkezli olması ve normatif materyalin nispeten erkek merkezli olması (kesin olmasa da) burada bir cinsiyet ayrımına gidilmiş olduğunu öne sürmektedir. Bu tahminin herhangi bir kanıtı bulunmasa da, kadınların popüler ve yarı popüler kıssacılık geleneğinde oldukça iyi temsil edildiği kuvvetle muhtemel gözükmektedir ve kıssaların, kadınların sahip olduğu rollere

161 Bekrî, *Envâr*, Kahire, s. 25; Meclisî, *Bihâr*, 15:43.
162 Bekrî, *Envâr*, Kahire, s. 28; Meclisî, *Bihâr*, 15:44.
163 Bekrî, *Envâr*, Kahire, s. 31; Meclisî, *Bihâr*, 15:46.
164 Bekrî, *Envâr*, Kahire, s. 38; Meclisî, *Bihâr*, 15:49-50.

ve perspektiflere dikkat çekmesi de bu dinleyicinin beklentisini karşılamak istediğini gösterir.

Normatif olmayan mevlid kıssaları ayrıca, onları, ilmi çevrelerde daha fazla görülen –en azından Sünni metinlerinde– materyalden ayıran farklı bir dini görüşü yansıtmaktadır. Yarı-popüler mevlid edebiyatı dünyasında (örneğin edebi formata uydurulmuş normatif olmayan kıssalar) İslami kozmogonik mit denilebilecek birşey bulunmaktadır. Nurların, incilerin, denizin, balıkların ve dünyanın kişileştirilmiş aktörler olarak yer aldığı macera dolu bir kozmik drama sahnelerini içeren kıssaların giderek artışı, Kur'anî yaratılış şeması ex nihilio, yani Allah'ın bir şeye "Ol!" demesi ve o şeyin olması ile çelişmektedir.[165] Kıssaların anlatımındaki fiziksellik oldukça dikkat çekicidir; etraftaki her şey ısınır, terler, titrer, yarılır ve diğer şeyleri doğurur.

Hz. Peygamberin doğumu ve hayatı ile ilgili kıssalar ayrıca farklı bir dini vizyonu gözler önüne sermektedir. Özellikle Halime hikâyesine ayrılan uzun bölümde, hikâye bir bereket teolojisini anlatmaktadır. Hz. Peygamberin bereketli gücü her çeşitten maddenin bolluğu ile ifade edilir: ekinlerin yeşermesi, ağaçların çiçek açması, sürülerin doğurganlığı, çocukların mucizevi bir hızla büyümesi ve yiyeceklerin besleyici gücünün artması (bu durum Hz. Peygamber'in varlığında, yokluğuna nispeten daha açıkça görülür). Burada da tasvirlerin fizikselliği oldukça göze çarpar. Halime'nin Hz. Peygamber'in bereketini görmesi fiziksel yenilenmesi ile somutlaşır, kupkuru memeleri besinsizlikten zayıf düşmüş çocuğuna bir damla bile süt veremeyen, zayıf ve aç bir kadından; iki çocuğu beslemeye yetecek kadar sağlıklı ve capcanlı bir kadına dönüşmüştür. Belki de hikâyenin merkez sembolü Halime'nin sütü bollaşan memeleridir çünkü bu motif hikâyenin nur/beyazlık/saflık, beslenme ve sevgi gibi merkezi temalarını öne çıkarır. Kadının doğurganlığı ve güçlendirici etkisi ile birlikte bu iç içe geçmiş teolojinin, daha büyük çerçevede kadınlara yapılan vurgu ve kadın dinleyicilerine karşı muhtemel bir çekicilik nedeni olup olmadığı elbette

165 Bkz. Kuran 2:117, 3:47, 3:59, 6:73, 16:40, 19:35, 36:82, 40:68.

merak uyandırıcıdır. Ancak bu, yalnızca metin odaklı çözülebilecek bir mesele değildir; ne var ki kıssacılık sürecinden elimize kalan tek şey de budur.

Hikâyenin her bir öğesinin kesin kronolojik sıralamasını ve sosyolojik-dini ortamını belirlemek neredeyse imkânsız olsa da, Hz. Peygamber'in yaratılış öncesi ve doğum hadisesiyle ilgili oldukça önemli bir anlatılar bütünü vardır; ve bu kıssalar mevlid festivallerinin Sünniler arasında yayılmasının tarihini belirlemektedir (ve birçok durumda, mevlid'in bir Fâtımî devlet festivali olarak kutlanmasının tarihini bile). Bu tür bir materyalin varlığı Hz. Peygamber'in yaratılış öncesi, rahme düşmesi ve doğumu hadiselerinin, Hz. Peygamber'in doğum gününün anıldığı yıllık tatilin ortaya çıkmasından çok daha önce de dini çevreler ve kıssa çalışmalarının odağında olduğunu göstermektedir. Bu konu hakkındaki kıssalar, sahip olduğu bereket gücü bu dünyada insanlara bolluk ve zenginlik getiren ve Allah katındaki yüksek mertebesi ona inananların dünyadan sonraki hayatlarını kurtuluşa erdirecek olan bir kozmik figür olarak Hz. Peygamber hakkındaki canlı ilgiyi açıkça yansıtmaktadır. Daha önemlisi, bunların hiçbiri Kur'an'ın Allah tarafından indirilmesinden önceki öngörülere ya da Şeriat'ın normatif tertibine dair tahminlere odaklanmamaktadır. Bunun yerine, Hz. Peygamber'in kişisel durumunu yüceltip kozmik bir merkez olarak önemini vurgulamaktadır.

Geleneksel Mevlid Metinleri

Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili kıssalar yüzyıllardır rivayet edilip aktarılmasına rağmen, Hz. Peygamber'in yalnızca doğum hadisesine adanmış farklı bir metin türü hicri altıncı/miladi on ikinci yüzyılda ortaya çıkmıştır, bu da Sünni mevlid kutlamalarının ortaya çıktığı çağa tekabül eder. Daha önce ele alınan mevlid kıssalarının sirkülasyonu coğrafi açıdan kesinleştirilebildiği kadarıyla, İran ve Irak'ın doğudaki topraklarında orantısız bir biçimde yoğunlaşıyor gibi görünmektedir. Sünni mevlid kutlamalarının yükselişte olduğu dönemde mevlid eseri

üretiminin hızı ve gelişimi, tıpkı coğrafi odağı gibi önemli ölçüde değişmiştir. En eski formel mevlid metinlerinin bağlantıları bazı durumlarda kesin olmasa da, genel ve standart sayılabilecek örnekler açıkça ortaya çıkmıştır. Coğrafi olarak bakıldığında, en eski mevlid eserlerinin en az altı tanesi Endülüs ve Mağrip'li âlimlere atfedilmektedir; daha özelleştirirsek, en önemli mevlid metinlerinin iki tanesinin daha kökenleri Endülüs'e götürülebilir (bknz. Ekler).

İddialara göre, Hz. Peygamber hakkındaki çalışmalarıyla bilinen bir âlim, İyâd bin Musa Yehsubî (ölümü hicri 544/miladi 1149) "Hz. Peygamber'in doğumunu, atalarını, cennete yükselişini, ölümünü ve bazı mucizelerini üzerine bir risâle" (Risaletu'l-bedîa fi beyani'l mevlidi'n-nebi (s) ve ecdadihi ve mi'racihi ve vefatihi ve ba'd mucizetihi), daha basit haliyle (Risâle fî mevlidi'n-nebî) isminde bir eser yazmıştır. Bu eserin iki kopyası Suudi Arabistan'da muhafaza edilmektedir.[166] Granada'da bir yargıç olarak görev yapmış bir mağripli olan Kâdî İyâd dini ilimlerin birçok alanında uzmanlığı bulunan Mâlikî bir hukukçuydu. Kudâ'i'ye atfedilen en eski Sünni mevlid eseri gibi, İyâd'ın eseri de Hz. Peygamber'in doğumunu (ve bu durumda, cennete yükselişini) anlatan ibadet maksatlı (devotional) yazılmış bir biyografi niteliğindedir. Bir başka muhtemel mevlid metni, (bu sefer Hz. Peygamber'in biyografisinin tamamından ziyade süzülmüş bir mevlid kompozisyonu) İyâd'ın Endülüslü çağdaşı Ahmed ibn Ma'add Iklîşî'ye (ölümü hicri 550/miladi 1155) atfedilmiştir. Iklîşî, ed-Durru'l-munazzam fî mevlîdi'n-nebiyyi'l-a'zam ("En yüce Peygamberin doğumu üzerine mükemmel inciler") eserinin yazarı olarak İzâhi'l-meknûn'da kayıt altına alınmıştır.[167] Ancak, bu atfın hatalı olabileceği yönünde

166 Camiatu'l-İmam Muhammed ibn Sa'ûdu'l-İslâmîye Merkez Kütüphanesi'ndeki el yazması bölümünde bulunmaktadırlar (nos. 1752 ve 6535). Bkz. Abdulazîz ibn Râşid el-Sunaydî, *Mucemu mâ ullife an Mekke*, Riyad, hicri 1420 /miladi 1999 , s. 165, 172.

167 On bölüme ayrıldığı ve "*el-Hamdu li'llahi'l-mahmud bi-külli lisan...*" sözleriyle başladığı anlatılmaktadır. (Bağdâdî, İzâh, 1:451).

kanıtlar bulunmaktadır.[168] İlginçtir ki Iklîşî, Kudâî'nin Şihâb eserine dayalı bir hadis eserinin de yazarıdır.[169]

Bu türün ilk örneği olarak kabul edilen mevlid metni, İbn Dihye'nin Tenvîr fî mevlidi's-sirâcu'l-munîr eseri Müslüman Doğu'ya yaptığı bir seyahatte bir Endülüslü tarafından yazılmıştır. İbn Dihye'nin mevlid eseri korunamamış olmasına rağmen, mevcut en eski mevlid eseri çağdaşı olduğu kesin olarak bilinen mağripli Ahmed el-Azefî (ölümü hicri 633/miladi 1236) tarafından yazılmıştır. Günümüze kadar gelmiş diğer iki mevlid eseri büyük Endülüslü sufî İbn Arabî'ye (ölümü hicri 638/miladi 1240), bir tanesi de Endülüslü müfessir Muhammed el-Kurtubî'ye (ölümü hicri 671/miladi 1272) atfedilmiştir. Tall (veya Zill) el-Ğumâme fî mevlidi's-seyyidu't-Tihâme (Tihâme'nin efendisinin doğumu üzerindeki bulutun gölgesi/üstündeki çiğ tanesi) ismindeki bir mevlid eseri Ahmed ibn Ali bin Saîd isminde, hicri 673/miladi 1274-5'te vefat etmiş bir Granadalı'ya atfedilmiştir.[170]

Bu eserlerin birçoğu kayıp ya da belirsiz bir durumdayken, tarihsel süreçte en fazla yaygınlaşmış mevlid metinlerinden iki tanesinin Endülüs kaynaklı olduğunu düşünmek makul görünmektedir. Arap dünyasında en geniş sınırlara yayılan mevlid eseri ve muhafaza edilen el yazmaları arasındaki en yaygın

168 İzâh'ın Iklîşî mevlidi hakkındaki kayıtlarının, aynı yazara ait ve aynı eser çerçevesinde (1:452) listelenen *ed-Durru'l-manzum fi ma yuzille'l-ğumum ve'l-humum* eseriyle bir uyuşmazlık gösterdiği ihtimali gözlerden kaçmamalıdır. Bu eserin günümüze ulaşmış bir nüshası *Mecelletu'l- Ma'hedu'l-Mahtutetu'l-Arabiyye* 3, Rabiussani 1377/November 1957, p. 236'da tarif edilmiş, on bölüme ayrıldığı ve "el-Hamdu li'llahi'l-mahmud bi-külli lisanu'l-kerim el-mennan..." sözleriyle başladığı belirtilmiştir. Bu ayrıntıların İzâh'ın Iklîşî mevlidi tanımına büyük bir benzerlik gösteriyor olması bu karşılıklık ihtimalini doğrular niteliktedir. Ancak, İzâh'ın her iki eser için de farklı kayıtlar sunmasını göz önünde bulundurursak, mevlidle alakalı girdinin tamamının sadece acıların dindirilmesi hakkında bir esere referans olarak verilmesi (imkansız olmasa da) pek muhtemel değildir; açıkça görülüyor ki yazar burada işin içerisinde iki eserin bulunduğuna inanmaktadır.

169 İbnulabbâr, *Kitâbu't-tekmile li-kitâbu's-sıla*, el-Kısmu'l-evvel el-mefkûd min tabatu'ş-şeyh Kadâra Zeydîn, Algiers, hicri 1337/miladi 1919 , s. 75.

170 Tüm bu eserler hakkında bibliyografik bilgi için, Ek Bölüm'e bakınız.

versiyon, Mevlidu'l-arûs (Düğün gecesi mevlidi) eseridir[171] ve Hanbeli vaiz İbnu'l-Cevzî'ye (ölümü hicri 597/miladi 1200) atfedilir. Bir risale-kitapçık formatında basılmıştır ve günümüzde de Şam'da makul bir ücret karşılığında satın alınabilmektedir. Bu metin "klasik" düzyazı mevlid eseri olarak nitelendirilen tarzın şekil ve üslup özelliklerine bir örnek teşkil etmektedir, bu model mevlid türünde ortaçağların sonlarından yirminci yüzyıla kadar hüküm sürmüştür. Metin oldukça gösterişli bir kafiyeli şiir şeklindeki ayrıntılı giriş pasajı (dîbâce) ile başlamaktadır. Metnin geri kalanında kafiyeli pasajların arasına dini şiir parçaları eklenir, bu bölümlerin her biri Hz. Peygamber'e edilen dualarla birbirinden ayrılmakta ya da bitmektedir. Metin gövdesinin içeriği oldukça akıcıdır çünkü metin üniteleri belirli ekleme, çıkartma ve düzenlemelere tabi tutulmuştur.

Bu metnin farklı versiyonlarını gösteren en açık işaret giriş bölümüdür, oldukça farklı ve sabit bir kafiye düzenine sahiptir. "Nurlu varlığının en yakınından bize bir fecr aydınlığı getiren Allah'a hamdolsun, o ki; o (aydınlığı) güzellik burçlarından kemâlât feleklerinde yükseltti ve onu parlayan bir güneş ve ay kıldı; sonra da onu en sevgili, en şerefli ve ebediyetin öncesinde bir elçi olarak âlemlerin efendisi seçti."[172] Üslup ve içerik bakımından oldukça benzer bir mevlid Şerefu'l-ânâm ismiyle bilinmektedir ve herhangi bir yazara atfı bulunmadan bile çok geniş bir alana yayılmıştır; ismi (İnsanlığın Onuru) aynen Mevlidi'l arûs'ta olduğu gibi kafiyeli şiir düzenindeki açılış paragrafından alınmıştır.

Mevlidi'l-arûs ve Şerefu'l-ânâm eserlerinin gerçek müellifleri uzun bir süre belirsiz kalmıştır; başlangıç satırlarından yola çıkılarak verilen isimler altında geniş bir alana yayılmaları, gerçek başlıklarının ve müelliflerinin yıllar boyunca yapılan kopyalama

171 Klasik Arapça'da arûs kelimesi bir gelin ya da damadı ima edebilir; burada bahsi geçen metinde, arûs gramatik cinsiyete feminen olarak görünen metaforik bir varlıktır, ancak figüratif bağlamda Hz. Muhammed'i temsil etmektedir.

172 Nûrâ Ebû'l-Feth, *el-Mutâh mine'l-mevâlid ve'l-enâşâdu'l-milâh*, n.p., hicri 1416/miladi 1995, 1:78.

ve alıntılama işlemleri sonucu kaybolduğunun göstergesidir. Yemenli âlim (ve mevlid yazarı) İbnu'd-Daybâ'nın (ölümü hicri 944/miladi 1537) kendi el yazmasında bir not bırakmış olduğu söylenmektedir ve bu notta, "Allah'a hamd olsun! 'İnsanlığı yaratılmışların en yüksek mertebesiyle şereflendiren Allah'a hamd olsun' diye başlayan Mevlidu'n-nebî kitabının yazarı şeyh ve imam Şihâbuddin Ahmed ibn Ali ibn Kâsım el-Mâlikî el-Buhârî el-Endelusî el-Mursî el-Lahmî' dir, el-Harîrî ismiyle de bilinir. Bu mevlid dini hitabeleri (rekâik) düzenleyerek ve vazederek hazırladığı kitabının dokuzuncu bölümüdür." İbnu'd-Daybâ bir zafer edasıyla, bu metni kimliği "birçok âlim tarafından bilinmeyen eserin yazarı hakkında uzun bir araştırmadan sonra" rayına oturttuğunu ekler, "bu eser geçekten uzun bir seyahate değecek bir çalışmadır!" İbnu'd-Daybâ'nın biyograficisi bu keşfin, eserin geniş bir kabulle İbnu'l-Cevzî'ye atfedilmesinin yanlışlığını gösterdiğini eklemektedir.[173] Ve ilginç bir şekilde, bu yorum İbnu'l-Cevzî ismini Şerefu'l-ânâm'ın açılış satırıyla ilişkilendirmektedir.

İbnu'd-Daybâ'nın rivayeti, hem Şerefu'l-ânâm'da hem de Mevlidu'l-arûs'ta görülen karakteristik bir kafiyeli şiir pasajını "insanlığın müftüsü" (muftî el-ânâm) ve "el-Harîrî olarak bilinen"[174] Ebû'l Abbâs Ahmed ibn Kasım el-Maliki el-Buharî el-Endelusi el-Lahmî'ye atfeden on sekizinci yüzyıl mevlid yazarı Fethullah el-Bennânî tarafından desteklenmektedir. İbnu'd-Daybâ ve el-Bennânî, el-Harîrî için oldukça ayrıntılı bir tarif verirken, Maliki hukuk okulu ya da Müslüman Endülüs'ü kapsayan biyografik sözlüklerde böyle bir figüre rastlanmamaktadır. Ancak bu eserin kökeninin Endülüs Malikilerine dayandığı hakkında pek şüphe yoktur. Eğer el-Bennânî'nin, onun Buhara'dan Mursi'ye (el-buhârî sümme'l-mursî) gittiğini aktardığı kısım doğru ise,

173 abdulkâdir ibn Şeyh el-Aydarûs, *en-Nûru's-sâfir an ahbâru'l-karne'l-âşir*, n.p., n.d., s. 217–18.

174 Fathullâh el-Bennâni, *Fathallâh fi Mevlidi'l- hayru'l-halkallâh*, [Kahire], hicri 1323, s. 110. İbnu'l- Cevzî ya da el-Harîrî mevlidlerine bir yorum şerhi yazan Cavalı âlim Muhammed Nevevî el-Bintanî (ö. hicri 1316/miladi 1898) her iki aftı da kabul etmiş görünmektedir. Şerhi, *Fethu's-samedu'l-âlim ala Mevlidi ibnu'l-Kasım* ismi altında basılmıştır.

hicri yedinci/miladi on üçüncü yüzyıl ortalarından sonra bunu yapmış olması pek muhtemel değildir; çünkü bu, Mursi şehrinin Hıristiyanların eline düştüğü zamana tekabül etmektedir. Eserin İbnu'd-Daybâ'nın hicri onuncu/miladi on altıncı yüzyılın ilk yarısında yaşadığı zamana gelene kadar popülerleşmesi –ve müellifinin bilinmemesi– için belli bir zaman geçmiş olması gerektiği de aşikârdır.

Eser yine İbnu'l-Cevzî ismiyle anılmış ve Mevlidu'l-arûs'un kafiyeli şiir düzeninin bir kısmını paylaşıyor olsa da, İbnu'd-Daybâ ve el-Bennânî tarafından verilen referansların şimdi Şerefu'l-ânâm olarak bilinen esere işaret ettiği görünmektedir. Mevlidu'l-arûs'un orijinal yazarı hiçbir zaman kesin bir şekilde bilinemeyecek olsa da, Hacı Halîfe Ahmed ibn Ali ibn Said'in mevlidinin "Hamd alemlerin rabbi olan Allah'adır, O ki Varlığın alnındaki aydınlıktan parlak bir şafak vakti getirendir" diye başladığını görmüş ve hayal kırıklığına uğramıştır.[175] Bu cümle Mevlidu'l-arûs'un klasik açılış cümlesidir ve herkesçe bilinen başlığı da bu cümleden esinlenilmiştir. Şu an Mevlidu'l-arûs olarak bilinen metnin, bu yazarın eserinin ne kadarını oluşturduğu bilinmese de, bu açılış cümlesi en yaygın mevlid metinlerinden biri olan bu eserin en belirleyici özelliklerinin de hicri yedinci yüzyıl İspanya'da ortaya çıktığını gösterir. Metinlerin atfedildikleri yerler bazen spekülatif olsa da, kümülatif kanıtlar mevlid geleneğine ait – yüzyıllarca değiştirilen ve aktarılan oldukça süslü kafiyeli şiirler gibi – önemli öğelerinin İspanya menşeli olduğunu ve muhtemelen hicri yedinci/miladi on üçüncü yüzyıla ait olduğunu göstermektedir.

Mevlidu'l-arûs ve Şerefu'l-ânâm gibi metinler, aynı geleneğe ait müellifleri bilinen derlemeler ile anonim eserler arasındaki sınırlarda bir yerdedir. Herhangi birinin kafiyeli şiirlerden bazı parçaları ödünç alarak kendi eserine eklemesinin mümkün olduğu aşikârdır. Örneğin Mevlidu'l-arûs ve/veya Şerefu'l-ânâm metinlerine paralel bölümler, Hz. Peygamber'in Şeyh el-Hurayfîş (ölümü hicri 801/miladi 1398-9) tarafından yazılan mevlid'inde

175Hacı Halîfe, *Keşfu'z-zünûn*, 2:115.

karşımıza çıkmaktadır.[176] Hurayfîş'in eserinin İbnu'd-Daybâ'nın esrarengiz el-Harîrî'ye atfettiği tamamen aynı türden bir eserin içinde verilmiş olması (el-mevâ'iz ve'r-rekâ'ik) belki de tesadüf değildir. Mevlid geleneğinin edebî ve hikâye tarzında anlatıları, kendine özgü ölçülü manzum yapısıyla ve tarihsel ayrıntıların duygusal coşkunluk yaratma yolunda feda edilmesiyle sözlü anlatım ve vaaz sahasından beslenmiştir.

Mevlidu'l-arûs geleneğinin metinleri içerik bakımından el-Envâr ve onunla ilişkili kaynaklardan aşina olduğumuz yarı-popüler kozmogonik ve doğum rivayetlerini yeniden meydana getirmektedir. Onlar, Ka'b ve Câbir kıssalarının birbirinden farklı ve Halime hikâyesinin ayrıntılı versiyonları gibidir. Bu kıssa geleneğinin diğer örneklerinden öncelikle daha kısa olmalarıyla ki bu özellik tek seferlik performanslara uygun düşer ve fazla derecede edebi süslemeleriyle ayrılmaktadırlar. Serbest ve kafiyeli manzum pasajlar ile kafiyesiz düz yazı şeklindeki hadis rivayetleri birbirinin ardı sıra gelmektedir. Burada dini içerikli şiirler aralara serpilmiş durumdadır ve (modern dönemde olduğu gibi) bir mevlid törenine katılanlar tarafından ezberden okunmuş ya da anlatılmış olabilir.

Mevlid kompozisyonunun hem edebi ve dini, hem de coğrafi odağı bir sonraki yüzyılda oldukça ciddi oranda değişmiştir. Şam'da hicri 727/miladi 1327 ve hicri 842/miladi 1438 yılları (ki bu zaman dilimi bir yüzyıldan bile fazladır) arasında yaşamış en az on bir yazarın formel mevlid eserleri kaleme aldığı söylenilmektedir. Mevlid eserleri Suriye'de yaşamış ya da orada bulunmuş olan diğer bölge yazarları tarafından da yazılmıştır ve zamanla mevlid eseri yazımı İslam coğrafyasının diğer bölgelerine de yayılmıştır. "Şam okulu" adıyla bilinenler

176 Hurayfîş, *Ravz*, s. 303, 369, 370. Bu figür için bkz. Berkey, *Popular Preaching*, s. 18. Kafiyeli düzyazı pasajlarını almak ve uyarlamak uygulaması Kahire'de muhafaza edilen üç yazma eserde de karşımıza çıkmaktadır (ne yazık ki bunların hepsi anonim ve tarihi belli olmayan eserlerdir), burada *Mevlidu'l-arûs*'tan tanıdığımız *dîbâce* kompleks bir semavî ve doğal imgeler bütünlüğü ile başlayan, daha uzun bir kafiyeli düzyazı pasajı ile başlamaktadır. (Ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Târik Talat no. 1962, 1a; Tarik no. 704, 1a; Mecâmi' Talat no. 293, 1b.)

tarafından yazılan mevlid eserleri birkaç ayırt edici özelliğe sahiptir. Bu özelliklerden biri, bu noktaya kadar karşılaştığımız mevlid eserlerinin tipik bir özelliği olan uzun uzadıya ve eğlenceli kozmogonik kıssalardan aşırı bir titizlikle kaçınmasıdır. Burada artık Hz. Peygamber'in yaratılışı parlak inciler, kutsal örtüler ya da yaratılış suyu damlaları ile tasvir edilmemektedir. Metinler, bir kronolojik öncelik olarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve soyunun saflığını ön plana çıkarmaktadır, bunu da ancak bu motiflerin ilmi gelenekte ne derece yer bulabildiklerini gözeterek yapabilmektedir. Bu mevlid eserlerindeki kıssa ögeleri de aynı şekilde, daha yaygın kabul gören ilgili metinlerle sınırlıdır. Örneğin, Âmine'nin bebeğini özel bir formülle koruması gerektiği ve ismini Muhammed koyması ile ilham olunduğu rüya hikâyesi ve Suriye burçlarından yükselen nur motifi aynı şekilde görülmeye devam etmektedir. Tâberî tefsirinde yer aldığı şekliyle Kâhin Satîh hikâyesi de sıklıkla anılmaktadır. Bekrî ve Beyhakî gibi kaynaklardan tanıdığımız, Âmine'nin cennetten gelen hizmetçiler tarafından yardım gördüğü ve bebek doğar doğmaz melekler tarafından tutulduğu doğum hadisesi ile ilgili ayrıntılı kıssa ise sürekli ve tutarlı bir şekilde hariç tutulmuştur. Halime kıssası ise –eğer ki yer verilmişse, İbn İshâk tarafından sunulan oldukça kısa ve temkinli hali ile sınırlıdır.

İlmî çevrelerdeki mevlid geleneği belli bir raddeye kadar, Hz. Peygamber'in mevlid'i ile ilişkilendirilen fazla gösterişli kıssacılık geleneği ile yine bu gelenekte kanonik statü kazanmış ve aşırı kutsallaştırılmış yaratılış hikâyelerine karşı bir tepkiyi yansıtmaktadır. İbrahim bin Ömer el-Câberi'nin (ölümü hicri 732/miladi 1332) mevlidi bu noktada bir örnek teşkil eder: "İnsanoğlunu çamurdan yaratan Allah'a hamdolsun, o ki; insana ruhundan üflemiş ve en yüksek mevkideki melekleri ona secde ettirmiştir; sonra onun zürriyetini ve neslini sırtından çıkarmış, sonra da dölünü korunaklı bir yerde dinlendirmiştir. Sonra onu kan pıhtısına dönüştürmüş, sonra bir yığına, sonra da kemikleri en güzel şekilde et ile kaplamıştır. Allah en yücedir ve yaratanların

en büyüğüdür."[177] Mevlid geleneğinde Hz. Muhammed'in yaratılış öncesi temasının ne kadar merkezi bir önem arz ettiği göz önüne alındığında, Câberî'nin Hz. Peygamber'in doğumunu kutlayan bir kıssanın, nur-u Muhammediye'nin yaratılması ve nesilden nesle aktarılışı hadisesiyle başlaması gerektiği yönündeki beklentileri bilmemesi pek inandırıcı değildir. Câberî'nin yaratılış ayetleri ile ilgili kaleme aldığı ayrıntılı tefsir metinleri mevlid adı altında anlatılan kanonik olmayan yaratılış hikâyelerine karşı zımnî bir itiraz hükmündedir.

Benzer bir şekilde İbn Kesîr'in mevlid eseri de şöyle başlamaktadır: "Allah'a hamd olsun, O ki insanoğlu cehalet içinde yanlış yollara sapmış bir halde iken dünyayı Elçilerin Efendisi ile şereflendiren ve tüm yanlışlıkları ve gölgelerini apaçık bir hakikat ile dünyadan def edendir."[178] Metnin, (klasik kaynaklarla örtüşür bir biçimde) Abdullah'ın alnındaki nuru ve Âmine'den Suriye burçlarına yükselen aydınlığı anlatan ilk bölümünden sonra, İbn Kesîr ikinci bölüme şöyle başlar: "Allah, kulu ve elçisi olan Muhammed'i bu dünyaya getirmeyi ve Onun yol gösterici ışığını apaçık bir hakikat olarak tüm varlığa sunmayı dilediğinde..."[179] İbn Kesîr'in mevlidinde, Hz. Peygamber'in nuru evrenin tüm öğelerinin ondan vücuda geldiği ezeli nur değildir, doğru yolun ve hakikatin nurudur. Şu ana kadar görülen popüler mevlid kıssaları geleneğinde olduğunun aksine, Hz. Peygamber'in nuru motifi burada vahyin muhatabı ve doğru yolu öğreten bir peygamber kimliği ile sıkı bir bağlılık göstermektedir.

Şam mevlidlerinde, mevlid kıssalarının geleneksel çerçevesi Hz. Peygamber'in doğum ve çocukluğunda geçen olaylara yoğunlaşarak yetişkinliğe (ya da en azından Hatice ile evliliğine) dahi ulaşmadan son bulmaktadır. Bazı durumlarda ise Şam mevlidleri kıssa yapısına uygun düşmez; ilgi çekicilikten çok eğiticiliği esas alarak yalnızca Peygamber ile ilgili gerçekleri

177 İbrâhim ibn Ömer el-Caberî, *Kitâbu'l- mev'idu'l-kirâm fi Mevlidi'n-nebî aleyhisselâm*, ms. Şam, Esed Library, no. 4771, 1a.

178 İbn Kesîr, *Mevlid*, s. 13.

179 A.g.e., s. 17.

sıralarlar. Bu Câberî mevlidi için de geçerlidir. Caberî eserinin Hz. Peygamber'in doğum günü şerefine kaleme alındığını ısrarla ifade etse de,[180] hayatı ile ilgili didaktik bir gerçekler bütünü sunmak maksadıyla Hz. Peygamber'in gerçek doğumu hakkında yaygın bir şekilde bilinen kıssalara benzemekten dikkatle kaçınmaktadır. Bu nedenle eserinin büyük bir kısmı listeler halinde sunulmuştur. Peygamberliğin anlamı (nübüvvet), peygamberlerin günahsız olması (ismet) ve meleklere üstün olup olmadıkları; doğumu; isimleri; soy ağacı; Hz. Peygamber'in fiziksel görünümü; ahlaki özellikleri; yemesi ve giyinmesi; hayatının ilk yılları; Peygamberlik görevinin başlangıcı, Kur'an'ın nazil olması hakkında birçok hakikat; Hz. Peygamber'in cennet'e gece yolculuğu; Medine'ye göç etmesi; önceki kutsal kitaplarda Hz. Muhammed hakkındaki mucizeler, kâhinler ile cinlerin rivayet ettiği kehanetler ve Hz. Peygamber'in mucizeleri hakkında bölümlere yer vermiştir.

Hicri sekizinci yüzyılda görülmeye başlanan ilmi mevlid eserleri, oldukça önemli kıssalar içeriyorken bile olgusal ve yoruma dayalı soruların tartışmaya rutin bir şekilde yer vermektedir, ki bu durum kıssa akışını kolaylıkla bozmaktadır. Şam'lı âlim Muhammed ibn Ali ez-Zemlakânî'ye (ölümü hicri 727/ miladi 1327) ait mevlid kıssası parçası İbn İshâk'ın rivayet ettiği şekliyle Halime hikâyesi ile bitmektedir. Ancak bu, metnin son bulduğu nokta değildir. Bu hikâyeden sonra ilgili birkaç noktayı uzun uzadıya tartışarak ele aldığı bir bölüm gelmektedir. Hz. Peygamber'in ilk etapta bir sütannenin bakımına verilmesinin nedenlerini açıkladıktan sonra, Zemlakânî "göğsün yarılması" hadisesine alternatif bir beyanat sunar. İki kıssanın farklı olaylardan bahsettiğini açıklar, bunlardan biri Hz. Peygamber sütannesinin yanındayken, diğeri de cennete yaptığı gece yolculuğu sırasında yani yetişkinlik döneminde gerçekleşmektedir. Bir sufi ve hukukçu olan Zemlakânî bu her iki versiyonun sembolik birer tefsirine yer vermektedir ve oldukça başarılıdır.[181] Mevlidin neredeyse üçte birini oluşturan geri kalan

180 Câberî, *Mev'id*, 1b.

181 Muhammed ibn Alî el-Zemlakânî, *Mevlid*, ms. Berlin, Staatsbibliothek,

kısmı ise Hz. Peygamber'in diğer tüm peygamberlerden ayrılan yönlerini ele almaktadır. İbn Kesîr'in mevlidi de benzer şekilde, Hz. Peygamber'in doğumu ile İbn İshâk'ın Halime hikâyesine kadarki çocukluk yıllarını da anlatıyor olmasına rağmen, Hz. Peygamber'e atfedilen fiziksel ve ahlaki özelliklerle ilgili oldukça ayrıntılı bir bölümle sona ermektedir.[182]

Benzer bir üstenci üslup ile kıssanın Hz. Peygamber'in doğumu ile alakalı daha popüler kıssalara benzemesinden özellikle kaçınılması durumu, değerli Kur'an âlimi Muhammed ibn Muhammed Cezerî (ölümü hicri 833/miladi 1429) tarafından derlenen mevlid eserinde görülmektedir. Cezerî Hz. Peygamber'in atalarından İsmail ve Adnan arasında gelip geçen nesillerin sayısı, Hz. Peygamber'in ana rahmine düşüşü ve doğumu hakkında olgusal tezler öne sürmektedir.[183] Sünnetli ve göbek bağı kesilmiş bir şekilde dünyaya gelen tek peygamberin Hz. Muhammed olup olmadığı sorusunu sorar.[184] Hz. Peygamber'in doğumunun ardından kötü ruhların, kayan yıldızlar tarafından vurularak cezalandırıldığı rivayetine binaen bir yıldız tarafından çarpılmanın bir cini öldürüp öldüremeyeceğini sorgular.[185] Cezerî'nin mevlidi Hz. Peygamberin eksiksiz bir biyografisini de içerir, Caberî'ninkinden daha fazla kıssalara yoğunlaşmaktadır ancak Bekrî'ye atfedilenler gibi popüler kıssalara benzememektedir.

"Şam okulu"'nun mevlid metinleri, birer ritüel haline gelmiş topluma açık okumalar için özel olarak hazırlanmış olması yönüyle farklılık göstermektedir. Açık mevlid okunması (kırâat) geleneğinin ne dereceye kadar yaygınlaştığı kesin değildir. Mevlid kıssalarının varlığı oldukça eski bir zamana dayandırılır ancak, ritüeller için özel olarak hazırlanıp hazırlanmadıkları kesin değildir. Daha sonraki uygulamalarda da gözlendiği üzere,

Ahlvardt no. 9527, 12b–15a.

182 İbn Kesîr, *Mevlid*, s. 26-30.

183 Muhammed ibn Muhammed ibn el-Cezerî, *el-Mevlidu'l-kebîr*, ms. London, British Library, OR 3608, 3a–7b.

184 A.g.e., 9b.

185 A.g.e., 12a.

el-Envâr gibi bir metin birkaç oturumda okunabilirdi (ya da sözlü bir şekilde tekrardan yazılabilirdi), ancak onun gerçek pratiğe konuluşunun (Sitz im Leben), Hz. Peygamber'in doğum ayı süresince gerçekleşen bir ibadet mi yoksa her mevsim gerçekleşebilecek popüler bir meşgale mi olduğu belirsizdir. Hz. Peygamber'in doğum günüyle ilişkilendirildiği aşikâr olan ve günümüze kadar gelmiş ilk eser, Azefî'nin ed-Durru'l-Munazzam'ı, bir yazmadan çok bir kaynak kitap hükmündedir; mevlid kutlamaları bağlamında okunabilmek için biraz fazla uzundur ve eklektik yapıda olduğu için kopukluk yaratabilir. Elbette, ilmi eserlerin sözlü sunumları modern öncesi zamanda bir kuraldı, ancak bu tür ilmi bir okuma daha sonraki mevlid eserlerinin sahip olduğu dini performansı karşılamamaktadır. Ne var ki hicrî sekizinci yüzyılda Şam'da mevlid eserleri üretimi oldukça gelişmişken, mevlid kutlamaları bağlamında da üslubun, daha ziyade sözlü performansa uyarlandığını görebiliriz. Bunun bir göstergesi bu dönemde yazılan mevlid metinlerinin birçoğunu tek oturumda rahatlıkla okunabilecek metinler haline getiren ılımlı yönleridir. Mevlidlerin okunması ya da kıraatine ilişkin bazı referanslara da rastlanmaya başlamıştır. Suriyeli hukukçu ve edebiyatçı Hasan ibn Habib'in (ölümü hicri 779/miladi 1377) derlediği birkaç mevlid metninden bir tanesinde şöyle yazar, "Eğer zaman yetseydi her gün ya da gece bir mevlid okurduk."[186] İbn el-Cezerî (ölümü hicri 833/miladi 1429) Hz. Peygamber'in doğum günü kutlamasının, içinde "Hz. Peygamber'in kutsal mevlidinin okunması/kıraati"nin de bulunduğu birkaç farklı öğesini tanımlamaktadır.[187]

Formel bir şekilde derlenen ilmi mevlid eserlerinin okunması muhtemeldir ki, mevlid kutlamalarında kullanılan nispeten gayri-resmî bir kıssacılık geleneğine karşı bir cevap ve alternatif hükmündeydi. İbnu'l-Hacc şöyle ifade eder,

186 İbn Habîb, *Mevlidi'n-nebî*, ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ahvardt no. 2617, 84b.

187 İbnu'l-Cezerî, *el-Mevlidu'l-kebîr*, 13a.

> Kadınlar, geleneklerine (ala urfihinne) göre kendisine öğretmen (şeyhe) diye hitap ettikleri bir kadın eşliğinde mevlid için toplanırlardı... Genellikle bu kadın kendi içlerinden ve Allah'ın kitabının tefsirine vakıf biri olurdu; peygamberlerin hikâyelerini anlatır, tefsir eder, eklemeler ve çıkarmalar yapardı. Bazen hiç farkında olmadan açık bir şekilde yanlışlık ve küfre düşerdi (el-kufru's-sarîh), ve yanlışını düzeltecek ya da ona engel olacak kimse bulunmazdı.[188]

İbnu'l Hacc bu tür kadınlara getirdiği eleştirileri genel olarak popüler kıssacılık (kussâs) aktivitelerine karşı bir kınama olarak ifade eder; ancak kitaplara erişimlerinin çok sınırlı olması ve sağlam bilgileri sahte olanlardan ayırt etmede daha az kabiliyetli olmalarından dolayı, kadın kıssacıların özellikle zararlı olduğu görüşündedir.[189] İbnu'l Hacc'ın tariflerinden yola çıkarak denilebilir ki, Hz. Peygamber'in doğumu hadisesi, mevlid kutlamalarında kıssacılık geleneğinin ayrıcalıklı bir konusu olmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili materyaller, bu tür toplantılarda sunulan "peygamberlerin hayatı" bölümünün bir parçasını oluşturmaktadır.

Bu arka plana karşın, hicri sekizinci/miladi on dördüncü yüzyılda Şam'da ortaya çıkmaya başlayan ilmi mevlid eserlerinin öncelikli amacı, Hz. Peygamber'in doğumu çevresinde dönen oldukça fazla sayıda popüler kıssayı daha meşru ve ilmi kaidelere uygun metinlerle değiştirmekti. Resmi ilmî kanondaki rivayetlerden oluşturulan yeni mevlidler, Bekrî'yle ilişkilendirilen rivayetlerin de geniş bir kabul ve saygı görmeleri anlamında "kanonik" olmalarına rağmen, onların yerini almışlardır. Bu projenin varlığı, hadis derlemelerinden ve İbn İshâk ile Tâberî'nin ana akım tarihi eserlerinden ilgili kıssaları sıklıkla sunan Şam okulunun mevlid metinlerinin içeriğinden ve bu metinlerin, Bekrî gibi figürlerle ilişkilendirilen mevcut kıssalardan ayrılmaya çalışmasından açıkça anlaşılır. Bu metinlerin hedef aldığı başlıca problem sahte hikâyelerin yaygınlaşmasıdır.

188 İbn Hacc, *Medhal*, 2:14.
189 A.g.e., 2:15.

İbn Kesir'in mevlid eserinde ifade edildiği gibi, "Bu [eser] Allah Resulü'nün doğumu ile ilgili, büyük âlimler ve metin eleştirisi konusunda uzmanlar tarafından genel ilmî kabul görmüş ve nakledilmiş olan tarihi metinler ile hadislerin bazılarından bahseder" (zikru'l-ehadis ve'l-eseru'l-menkule'l-makbule 'inde'l-huffazu'l-mutkinin ve'l-e'immetu'n-nakidin)[190] Kıssacılık geleneğinin canlı kalmaya devam ettiği, İbn Hacer el-Heytemî'ye (ölümü hicri 973/miladi 1565) ait daha sonraki dönemlerden bir mevlid eserinde açıkça görülür. Onun zamanındaki mevlid kutlamalarının anlaşılabilir özelliklerinden biri olarak Heytemî şu gerçeği örnek vermektedir:

> O *mevlid*lerde, kutsal *mevlid* eserlerini vaizlerin zamanında alışkın oldukları yönteme göre okuyan birini getirirlerdi. Bu oldukça ciddi itiraz edilmesi gereken bir durumdur, çünkü söylediklerinin birçoğu yalan, yanlış bilgiler ve uydurmalarla doludur; dahası, çok daha sorunlu ve saldırgan nitelikte materyaller üretmeye devam etmişlerdir ki bunları dinlemek ya da yayılmalarını sağlamak caiz değildir.[191]

Gerçekte, ilmî mevlid metinlerinin hazırlanması ile daha popüler kıssacılık ve vaaz geleneklerine karşı çıkılması arasında açık bir korelasyon bulunmaktadır. Gördüğümüz gibi, bazı ilmi mevlid yazarlarının da Bekrî'nin Envâr eserinin yanlışlarını ifşa ettiği kayıtlara geçmiştir (s. 11).

Diğerleri ise kıssacılar ve vaizlerin uygulamalarını eleştiren nitelikte eserler ortaya koymuştur. Mevlid yazarı Zeyneddin el-Irakî (ölümü hicri 806/miladi 1404) kıssacıların sapkınlıkları hakkında uyarıcı bir risale kaleme almıştır.[192] Ayrıca mevlid kutlamasının yasal meşruiyetinin en büyük savunucusu olan Celaleddin Suyutî, popüler kıssacıları eleştiren bir eser yazmıştır. Bu eserin yazılışını hızlandıran hadise, âlimlerin tepkisini çeken materyalin özellikleri hakkında biraz fikir vermektedir.

190 İbn Kesîr, *Mevlid*, p 13.

191 Heytemî, İtmâm, p 28.

192 Zeyneddîn'in konu hakkındaki tartışması için, bkz. Berkey, *Popular Preaching*, s. 32-3.

Suyûti'nin harekete geçmesi, birkaç kıssacının ifadeleri hakkında kendisine danışılması sonucu olmuştur. Bazı meselelerin ardından gelen bir ifadede, Kur'an'ın "Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik" mealindeki 21. suresindeki 107. ayeti indiğinde Hz. Peygamber'in Cebrail'e bu rahmetten bir pay alıp almadığını sorduğu geçer. Cebrail tasdik edici bir cevap verir. Kendi yaratılışından önce, Allah Cebrail isminde binlerce melek yaratmıştır ve Allah bunlardan birine "Ben kimim?" diye sorduğunda o soruyu bilememiş ve yok olup gitmiştir. Yalnızca şu anki Cebrail bu soruyu cevaplandırabilmiştir çünkü nur-u Muhammediye kendisine, "Sen Allah'sın, senden başka hiçbir ilah yoktur." diye cevap vermesini ilham etmiştir.[193] Bu hikâyenin temaları, yani nur-u Muhammediye'nin ezelî varlığı ve Peygamberin kevnî (evrensel) kurtarıcı rolü, elbette ki yine mevlid literatürünün baskın motiflerindendir.

Bir kıssanın saygınlık ve resmiyet derecesi tabiidir ki muhataplarının onu ne şekilde algıladıklarına bağlıdır. Şu ana kadar gördüğümüz üzere, Kâzarûnî'nin Müntekâ eseri Hz. Peygamber'in yaratılış öncesi, doğumu ve sütanne süreci hakkında daha sofistike ve "popüler" kıssalardan oluşan zengin bir derlemeyi içermektedir. Ancak bu eserin giriş bölümü bazı yakınma ifadeleri ile başlar: "Bu yalanlarla dolu mevlidler de nedir? (ma hazihi'l-mevalidu'l-ekazib) Bu uydurmalar ve mucizeler nedir? Sahte rivayetlerle beslenmiş bu uydurmalar, masallar ve hiçbir dayanağı bulunmayan sahtekârlıklar neyin nesidir?"[194] Kendi eserini ise, "mevlidlerin en güveniliri" (kendi terminolojisinde, mevâlîd, tekil olarak mîlâd) olarak sunmaktadır. İçerisinde bulunan rivayetler mantıklı ve kabul edilebilir (ma'kule, makbule) niteliktedir ve güvenilir kaynaklardan nakledilmiştir.[195]

193 Celâleddin Abdurrahmân ibn Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tahzîru'l-havâss min ekâzîbu'l-kussâs*, düz. Muhammed el-Sabbâğ, n.p.: el-Mektebu'l-İslamî, hicri 1392/miladi 1972 , s. 4–5.

194 Kâzarûnî, *Müntekâ*, 2:10.

195 A.g.e., 2:10-11.

Büyük hadis âlimi Mizzî'nin[196] öğrencisi Kâzarûnî'nin, kendi eserinin kabul edilemez sayıldığını söyleyen bir dizi kriterin var olduğundan habersiz olduğu düşünülemezdi. Açıkça görülüyor ki sahip olduğu saygınlık, çok daha fazla tartışma yaratan eserler ile kıyas edilmesinden dolayıdır. Kâzarûnî'nin mevlidinde kullandığı materyal, Şam'lı çağdaşlarının daha titiz standartlarına göre ele alındığında "popüler" ya da kanonik olarak görülürken, ilmî ve ölçülü görünümünün aksine burada çok daha serbest ve kuralsız bir kıssacılık çeşidinin var olduğu aşikârdır. Yukarıda sözü edilen metinsel kıyaslamalarda görüldüğü gibi Kâzarûnî tarafından sunulan kıssa geleneğinin büyük çoğunluğu metinsel açıdan oldukça istikrarlıydı ve yazılı hali geniş çevrelere yayılmıştı; sözlü kıssacılık uygulamalarının daha özgür olması ve çok daha canlı bir karakter ortaya çıkarması bu bağlamda şaşırtıcı değildir.

Ka'b ve Câbir'in hadisleri ve el-Envâr metni (Kazarunî tarafından nakledilen diğer malzeme gibi) bir "vasat kültür (midcult)"ün örnekleri olarak görülebilir; bu vasat, "büyüklü küçüklü hadisler arasında iki tarafa da yakın olabilen" Ortaçağ İslâm'ına ait kültürel bir seviye olarak kabul edilmelidir.[197] Rivayetler çoğu zaman Kur'an'ın, hadîsin ve tarihsel ilmî geleneğin bilgi birikimini sergilese de, aynı zamanda bu birikimin temellerini folklorik kıssacılık tekniklerini yansıtacak şekilde süsleyip şekillendirmekten kaçınmamıştır. Bu rivayetler ayrıca sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş süreci bağlamında bir orta basamağı da temsil etmektedirler. Bu rivayetler yazıya geçirildikleri için biz onlara ulaşabiliyoruz ve Zehebî'nin, Bekrî'nin çalışmalarının kitapçılarda yaygın olmasıyla ilgili yakınmaları da, bu rivayetlerin edebî kültürde edindiği sağlam yer hakkında ipuçları veriyor. Öte yandan, hikâyelerin esnekliği ve hikâye parçalarının ve motiflerinin serbest dolaşımı da, bu rivayetlerin sözlü sergileme yoluyla yaşatıldığını ve yeniden üretildiğini gösteri-

196 İbn Hacer el-Askalânî, *el-Dürerü'l-kâmine fî a'yânu'l-mi'e's-sâmine*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, n.d., 4:256.

197 Burke, *Popular Culture*, s. 63.

yor. Bu yönden söz konusu rivayetler Peter Burke'un modern Avrupa'nın erken döneminde "destansı kültür (chapbook culture)" tanımının içine girmektedir.[198] Günümüzde bu tip materyalin dolaşımına olanak sağlayan ucuz kitapçıklar, bir bakıma "destan kitapçık (chapbook)"ların bir dengi sayılabilir.

Şam okulunun daha ilmî ve ölçülü mevlid metinleri, kitabımızın bu bölümünün başında açıkladığımız çok sayıdaki mevlid kıssalarının yerini almayı başaramamıştır. Oldukça yakın bir tarihte ve İslam coğrafyası dışında bir yerde eşsiz bir el yazması şeklinde ortaya çıkarılmış İbn Kesir mevlidinin aksine, Bekrî'nin Envâr eserinin birden fazla el yazması ve birkaç farklı baskısı hazır bulunmaktadır; bugün Mısır'da kolayca bulunabilir ve oldukça ucuza alınabilir. El yazması ve içeriğinde birçok farklı çağa ait metin parçalarının görünmesi, el-Envâr'daki kıssaların yeniden yazıldığının ve günümüze kadar her yüzyılda yaygınlaşmaya devam ettiğinin göstergesidir. El-Envâr'daki kıssa ayrıca popüler mevlid okumalarında da kullanılmıştır. Şuan Mevlidü'n-Nûr ismiyle piyasada yaygınlaşmakta olan bir metin, *El-Envâr*'a ait olduğu anlaşılan Hz. Peygamber'in biyografisinden bölümlere yer vermiştir.[199]

198 A.g.e., s.63.

199 Bu eserin Suriyeli kârî Nureddîn Hurşid'e ait olan kısmî kaydı bu şekilde iki bölüm aktarmaktadır, her ikisi de Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'nin ticarî amili olarak Suriye'ye yolculuk etmesi ile ilintilidir. Bunlardan birinde, Hz. Peygamber'in kötü niyetli amcası Ebu Leheb bir vadiyi geçmeye çalışırken korkunç bir yılanla karşılaşır. Ebu Leheb, tüm kurnazlığıyla yoldan çekilir ve Hz. Peygamber'in yakında karavanın başındaki yerine döneceğini ve yılan tarafından katledileceğini umar. Ancak, yılan Hz. Muhammed'i gördüğünde ona bir peygamberlik övgülerini sunar. Yılan sıradan bir yılan olmadığını, Hz. İbrahim zamanında Allah'ın varlığını tanıyan cinlerin kralının oğlu olduğunu gösterir. İkinci hikâyede ise, Yahudi bir tüccar Hz. Peygamber'i ısrarla öğlen yemeğine davet eder. Karısı ile birlikte, Hz. Peygamber'i öldürmek amacıyla evin çatısından O'nun başına bir tuğla düşürme planı kurarlar. Ancak Allah'ın emriyle taş kendi çocuklarına isabet eder. Bu hadiseler el-Envâr'ın ortaçağ kopyasından daha sonra yaşanmış olsa da, Muhammed Bâkır Meclisî'nin (Meclisî, *Bihâr*, 16:35-6) Bekrî alıntılarında karşımıza çıkmaktadırlar. Ayrıca bkz. Nazîr Muhammed Mektebî, *el-İnşâd ve'l-munşidân: dirâsetu'l edebiyye'şşer'îa*, Şam: Dâru'l Mektebî, hicri 1420/ miladi 2000 CE, s. 141.

Ancak el-Envâr, ilmi mevlid metinlerinin artışından sonra da gelişmeye devam eden normatif olmayan geleneğin tek örneği değildir. Mevlidler yarı-popüler kıssacılık geleneği altında da yazılmaya devam edilmiştir[200] ve daha süslü bir ibadet algısına sahip olan eski edebi mevlidler de redakte edilip yaygınlaşmaya devam etmiştir. Örneğin, Kitabu'ş-şerefu'l-ânâm fi mevlidi men zallahu'l-ğumam (İnsanoğlunun, üstüne bulutların gölge ettiği kişinin doğumu ile şereflenmesi) ismindeki tarihi belirsiz bir el yazması Şerefu'l-ânâm diye bilinen ve ünlü Şafii hukukçu Taceddin es-Subkî'ye (ölümü hicri 769/miladi 1368) atfedilen metnin ilginç bir şekilde tamamlanmış halini sunmaktadır.[201] Yaşadığı zaman dilimi, Şam'da kaldığı süre ve Şafii okuluna mensup olması göz önüne alındığında Subkî'nin bu eserin bir versiyonu yazmış olması anlaşılamaz bir durum değildir, mevlid yazarlığının genel kalıbına oldukça uygun bir profile sahiptir. Yine de her şekilde, metin, bu etkili mevlid rivayetinin yayılması ve saygın bir köken kazanması yönünde sergilenen çabalar hakkında fikir vermektedir -onlardan bir tanesi, Subkî'nin ibadet maksatlı pratiklerin değişik formlarına karşı takındığı iyimser tutumu dikkate alarak, popüler ama tartışmalı bir metin için ismen de olsa makul bir baş figür önerebilmesidir. Bu el yazması dini ve eğlenceli bir yönü olan diğer birkaç kıssayı da içermektedir, bu da Şerefu'l-ânâm'ın hangi bağlamda gelişmeye devam ettiğinin bir göstergesidir.

200 Popüler anlatıların gelişme ve yaygınlaşmasının özellikle belirleyici örneklerinden biri de Nüreddîn Ali ibn Nâsir eş-Şâfi'î'ye (ö. Hicri 915/ miladi 1509) atfedilen ve *Mevlidi'ş-şerefu'l-âlemeyn* ismi ile basılan mevlididir; n.p.: Dâru'l-Fikr, n.d. Eser ayrıntılı bir kafiyeli-düzyazı giriş ile başlar ve uzun, kompakt bir kozmogonik anlatı ile devam eder. Hem mevlid geleneğinden hem de daha geniş çaplı hikâye anlatıcılığı geleneğinden gelen ögeler içermektedir. Örneğin, uzunca bir paragraf dünyanın yedi avukatının, ayakları yeşil bir kaya parçası üzerinde duran ve "yedi kat cennet ve yedi dünya kadar büyük olan" ve dev bir balinanın sırtına yaslanmış bir boğanın üzerinde duran bir meLegin eli ile nasıl desteklendiğini anlatmaktadır. (s. 54-5)

201 Tâceddin es-Subkî (aftedilen), *Kitâbu'şerefu'l-ânâm fi Mevlid men zallehu'l-ğumâm*, ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Tarih Halîl Âğâ no. 8.

Benzer şekilde Mevlidu'l-arûs metninin bir versiyonu Düreru'l-bihar fi mevlidi'l-muhtar (Seçilmiş Kişi'nin doğumu ve denizlerdeki inciler) adında bir el yazmasında da görülür.[202]

Bu el yazması, yazarı Ahmed ibn Abdurrahman ibn Mekkî tarafından kendi el yazısıyla kopyalanmıştır ve tarihi hicri 876/miladi 1471 yılının Rabiyyülevvel ayının on üçüdür. Nablus yerlisi olan İbn Mekkî, iyi bir ilmi eğitimden geçmiş ve Şam Emevi Camisinde vaiz olarak ün kazanmış biriydi.[203] İbn Mekkî bu mevlide sunulan materyalin çok azını ortaya çıkarmış olsa da, açıkça görülüyor ki genel olarak kendi adı ve başlığı altında sunulması karşılığında oldukça yeterli ve saygın bir başarı elde etmişti.

Mevlidu'l-arûsgibi eserlerin popülerliğini artıran kesimleri tam olarak belirlemek neredeyse imkânsız olsa da, metinlerin kendileri bazı ipuçları vermektedir. Özellikle en önemli mevlid metinlerinden bazılarının kadınların ilgi alanları tarafından ve özelde kadınların günlük hayatta yaşadığı ritüeller bağlamında şekillendirilmiş olabileceğine inanılmaktadır. Metinsel referanslardan bilindiği üzere hicri dokuzuncu/miladi on beşinci yüzyılda mevlidler bazen düğün merasimlerinin birer parçası olmuşlardır (2. Bölüm); bu argüman tehlikeli gözükse de, bu bağlamın Mevlidu'l-arûs metnini şekillendirmeye yardımcı nitelikte olduğunu düşünmeye sevk etmektedir. Mevlidu'l-arüs eserinin içeriğinde bir bütün olarak Âmine imgesi Hz. Peygamber'in kendisiyle paralel gitmektedir. Her ikisi de capcanlı bir güzelliğin simgesi olarak tasvir edilmiştir; Âmine bir gelin gibi, Hz. Peygamber ise bir "arûs" gibi, yani klasik Arap toplumunda gelin ya da damat için kullanılabilecek cinsiyetsiz bir kelime ile anlatılmaktadır. Mevlidin ayırt edici bir özelliği de Âmine'nin düğünündeki muhteşem ve muzaffer görünümünü canlandıran uzun manzum bölümdür. Bu şiir metnin birçok farklı el yazmasında yer almaktadır; bu çeşitlilik sözlü aktarımının ve

202 Ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Tarih no. 3807.

203 Necmeddîn el-Gazî, *el-Kevâkibu's-sâ'ira bi-a'yânu'l-mi'e'l-'âşira*, Beyrut: Menşûrat Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 2nd edn, 1979, 1:136.

popüler kullanımının göstergesidir.[204] İçeriği, yazıldığı çağlara ait düğün merasimi uygulamalarına dayandığı ihtimalini güçlendirmektedir. Âmine'nin evlilik sürecindeki performansını ya da zaffa'yı tasvir etmektedir ki bu pratik İslam dünyasının birçok kesiminde bu tür kutlamaların önemli bir özelliği niteliğindedir. Gelinin farklı renklerdeki gelinlik kıyafetlerle (kutlamaların tüm günlerinde) görünmesi de çok yaygınca bilinen bir gelenektir. Bir kürsü (manassa) önündeki tahtta (kursî) oturmak da aynı şekilde yaygındır. Şiirin nekkata fiili gibi (nukût, yani gelin hediyeleri vermek) ayırt edici bir dil kullanması da gerçek düğün merasimlerini hatırlatır. Metnin orijinal muhataplarını belirleyebilmek imkânsız olsa da –Âmine'nin Hz. Peygamber'in doğumu sırasındaki sancısı hakkındaki sözleri gibi– Âmine'nin düğününün ayrıntılarının esere geniş bir şekilde yansıması, kadınlar için önemli bir temsildir.

Evlilik temasının Mevlidu'l-arüs'taki merkeziliği sadece bu metne özgü bir durum değildir. Bu tema, Bekrî'nin metninde sunulduğu haliyle, Hatice'nin Hz. Muhammed ile evliliğinin aşırıya kaçan bir şekilde ele alınışıdır. Şii mevlidleri (örneğin Hz. Ali ve Hz. Fatıma hakkındakiler) de ana karakterin evliliği ile son bulmaktadır. Modern bir Hz. Ali mevlidi (tarihi ve müellifi bilinmemektedir) Hz. Fatıma'nın farklı kıyafetler içinde art arda görünmesi ve her gelişinde okunulan şiirleri merkeze alarak Ali'nin evlilik kutlamalarını resmeden hoş bir tablo ile bitmektedir.[205] Popüler kıssaların odak noktası olarak düğünlerin rolü aşırı derecede derin bir önem arz etmek zorunda değildir; düğün, amacından saptırılmış bir kıssa için oldukça uygun bir "mutlu son" niteliğindedir, ya da (Âmine'nin düğünü'nde olduğu gibi) genel olarak muhataplarının ilgisini canlı tutmak amacıyla yazılmış bir bölümdür. Popüler mevlid kıssaları bir tür halk eğlencesi olmakla birlikte dini bir ifade şeklidir, ancak bu motifin muhtemel dini önemini izah etmek de önemlidir.

204 Ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Tarih Tal'at no. 1962, 19b-21a; Mecamî' Tal'at no. 293, 8b; Târîk no. 705, 14a-15a.

205 Ebû Mihnaf (attributed), *Mevlidu'l-batalu'l-islâm*, s. 189–215.

Âmine'nin Abdullah'la evliliği, Halime'nin bebek Peygamber ile karşılaşması ve Hatice'nin sevgilisi Muhammed ile evlenmesi gibi durumların hepsi bu kadınların Hz. Peygamber'in şahsıyla olan bağlantıları üzerinden ilahi lütfa mazhar olduğu anları yansıtmaktadır. Bu, tüm kadınların mevlid dinletilerinde gördüğü ve dinleme şansı buldukları geleneksel kadınlık vazifeleri (gelinlik, annelik, sütannelik ve hanımlık) üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu kadınların Hz. Peygamber'in esrarengiz gerçekliğiyle olan ilişkilerinin hikâyelerini dinlemekle, tüm kadınlar (ve erkekler) bu olayların ilahi gücüne erişmeyi ummuş olabilirler. Bu anlamda, bu bereket'in yayılması, geleneksel anlamda kutsal olanla fiziksel temas kurma ile olduğu kadar, kıssa üzerinden şekillenmiştir.

Sonuç

Mevlid kıssalarının karmaşık tarihi, farklı düzeylerdeki İslam toplumları ve kültürleri arasındaki etkileşimin bir göstergesidir. Bu durum, ne tek taraflı bir "damlacık etki (trickle-down)" modelini ne de aksini destekler, görülen daha çok, sıradan Müslümanların inanışlarını ilmi kesimlerin yönlendirmesinden bağımsız bir şekilde yaşayabildikleridir. Diğer yandan, yazılı kaynaklar üzerinden bize ulaşan en "popüler" materyal normatif gelenekten esinlenmiş geniş bir bilgi yelpazesine kanıt olarak gösterilebilir. Hikâyenin (ve içerdiği birçok detayın) temel çerçevesi İbn İshâk'ın Siyer'i gibi ilmi kaynaklardan tanıdıktır; Nur-u Muhammediyye etrafında dönen kozmogoni gibi daha egzotik kıssalar bile Sehl et-Tusterî gibi dini açıdan oldukça sofistike figürlerin etkisini üzerinde taşımaktadır. İlmi gelenekten gelen tefsir motifleri ile olaya dayalı anlatıların ve kıssaların oldukça geniş bir alana yayılmasına rağmen, âlimler daha geniş bir topluluğun içinde yayılan materyali kontrol etmek ya da düzenlemekte oldukça yetersizdiler. Kanonik olmayan mevlid kıssaları, ilmi mevlid metinlerinin derlenmesinden daha önce başlamıştır ancak popülerlikte bu kıssaları geride bırakmıştır. Popüler sirkülasyondaki tartışmalı materyallere

karşı ilmi bir cevap ve alternatif niteliğindeki Caberî ve İbn-i Kesîr'in mevlidleri ve benzerleri genellikle yaygın bir geçerlilik kazanamamıştır; bunların toplumla tekrar buluşması ancak modern mevlid tartışmalarının taraflarınca gösterilen çaba sonucu vuku bulmuştur, bu kişiler mevlid geleneğindeki önemli âlimlerin katılımının altını çizmek amacıyla daha önce incelenmemiş el yazmalarını tekrar gözden geçirmişlerdir. Kanonik olmayan materyal öylesine başarılı olmuştu ki en sonunda ulema elitinin malzemesine sızabildi; seçkin âlimlerden Barzancî on sekizinci yüzyılda kendi mevlid eserini yazdığında, Âmine'ye yardım eden "cennet hizmetçileri" gibi motifler birçok saygıdeğer otorite tarafından kabul edilmişti. Eğer mevlid kıssalarının yayılması hususunda kontrolü elinde bulunduran herhangi bir profesyonel grup varsa, bunlar muhtemelen performanslarıyla geniş kitlelerin takdirini kazanan vaizler (vu'az) ya da kârilerdir (munşidûn). Ayrıca, İbnu'l Hacc tarafından karşı çıkılan hanım şeyhler ve uygulamaları İbn Hacer el-Heytemî tarafından tarif edilen vaizler, seçimleri ve yatkınlıklarıyla mevlid geleneğini şekillendiren önemli faillerdendir. Ne var ki bizzat kendilerinin, dinleyicilerinin taleplerini karşılarken bir yandan da kitaplardan ve âlimlerden temel gerçekleri ve motifleri açığa çıkararak hem "yukarıdan" hem de "aşağıdan" etkilenmiş olduklarına inanılmaktadır.

2
MEVLİD KUTLAMASINDA HEDİYELER VE MÜTEKABİLİYET

Yeni bir dini uygulama olarak Hz. Peygamber'in doğum günü kutlamasının, bunu destekleyen ya da sorunlu görmeyen âlimler tarafından tasdiklenmesi gerekmekteydi. Hz. Peygamber'in doğum günü merasimleri hukukçular tarafından çoğu zaman, Allah'ın Hz. Muhammed'i insanlığa bahşetmesine karşı duyulan bir şükran şeklinde tasavvur edilmiştir. Bu görüşte, Hz. Peygamber'in kendisi Müslüman topluluğa ve hatta tüm insanlığa ihsan edilmiş bir hediye niteliğindeydi; böyle önemli bir hediye şükür gerektirmekteydi ve bu şükür mevlid kutlaması ile vücuda gelmiştir. Şam'lı Şâfi Ebû Şâme (ölümü hicri 665/miladi 1268) mevlid kutlamalarını, Hz. Peygamber'e karşı ifade edilen sevgiyi ve fakirlere yapılan yardım kampanyalarını içermesi bakımından onaylamış ve, "Allah'a, [yarattığı tüm âlemlere] Elçisini göndererek ihsanda bulunduğu için şükürler olsun, Allah O'nu âlemlere rahmet olarak göndermiştir." ifadeleriyle bunu belirtmiştir.[1]

1 Ebu Şâme adıyla bilinen Abdurrahman ibn İsmail, *el-Bâ'is alâ inkâru'l-*

İbn Receb el-Hanbelî (ölümü hicri 795/miladi 1392) aynı fikrin daha uzun ve titiz bir açıklamasına yer vermiştir. Tartışmasını, Hz. Peygamber'in pazartesi günleri oruç tutma alışkanlığından sorulduğu ve "Bu benim doğduğum gündür ve ayetlerin bana [ilk kez] indirilmeye başlandığı gündür." diye cevap verdiği hadis üzerine temellendirir. İbn Receb'e göre bu metin Allah'ın kullarına olan lütuflarının yıl dönümlerinde oruç tutmanın makbul olduğunu göstermektedir.

> Allah'ın bu topluluğa olan en büyük nimeti, Hz. Muhammed'i dünyaya getirmesi, rasul olarak görevlendirmesi ve onlara göndermesidir, Allah'ın Ali İmran suresi 164.ayette belirttiği gibi "Andolsun ki Allah mesajını onlara iletmek için içlerinden kendileri gibi (beşerden) bir elçi çıkararak müminlere lütufta bulunmuştur." Bu topluluğa bahşedilen onlara bir peygamber gönderilmesi nimeti, cennetlerin ve dünyanın, Güneş ve Ay'ın, rüzgârların, gece ve gündüzün, yağan yağmurun, topraktan olan nimetlerin ve benzerlerinin yaratılmış olması nimetinden çok daha büyüktür; çünkü bunların hepsi Allah'a ve elçilerine ve kıyamet gününe inanmayanların, yani küfr içinde olanların da faydasına sunulmuştur. Hz. Muhammed'in bir peygamber olarak gönderilmesi ise, bu dünyada ve diğer dünyadaki saadetin tamamlayıcısı olmuştur ve O'nun sayesinde Allah'ın dini tamamlanacaktır, bu dünyada ve diğer dünyada onun yolunda olanlar kurtulacaktır. Allah'ın bu nimetleri kullarına bahşettiği bir günde oruç tutmak doğru ve güzeldir *(hasen cemîl)*; bu amel tekrarlandıkça Allah'a daha çok şükredilmiş olunur.

İbn Receb, tartışmasına Hz. Peygamber'in Medine Yahudilerinin Aşurâ gününde oruç tuttuklarını gördüğü hadis metnine belli belirsiz bir referans ile devam etmektedir. Onlara neden oruç tuttuklarını sorar, onlar da Allah'a Musa'yı Firavun'dan kurtardığı için şükretmek amacıyla yaptıklarını söylerler.

> Allah'ın Hz. Nuh'u boğulmaktan kurtardığı, Hz. Musa'yı ve halkını da Firavun ve ordularından kurtararak onları denizde

---

bid'a ve'l-havâdis, düz. Osman Ahmed Anbar, n.p.: Daru'l Hudâ, hicri 1398/miladi 1978, s. 23-4.

> yok ettiği Aşurâ gününde oruç tutma uygulamasına benzer şekilde, Hz. Nuh ve Musa da bu günde Allah'a şükretmek için oruç tuttular, ve Allah Resulü de [Hz. Muhammed] Allah'ın diğer peygamberleri adına bu günde oruç tutmuştur. Yahudilere, "Biz Musa'ya sizden daha çok değer veririz." demiş ve [Aşurâ] gününde oruç tutmuş ve tutulmasını [Müslümanlara] emretmiştir.[2]

İbn Receb'in gözünden "şükür" Hz. Peygamber'in doğumu anısına oruç tutma uygulaması ile sınırlı kalsa da, İbn Hacer el-Askalânî'ye (ölümü hicri 852/miladi 1449) atfedilen bir görüş çok daha fazla ve farklı kutlama uygulamalarını doğru göstermek için benzer bir argüman kullanmıştır. Bu görüşünün metinsel temeli İbn Receb tarafından da alıntılanmış olan, Yahudiler ve Aşurâ gününde oruç tutulması ile ilgili hadistir. İbn Hacer'ın ifadesi ve üslubu argümanlarının yeni ve farklı olduğunu ima etse de İbn Receb'inkine bağımlı kalarak yazılmış denilebilecek derecede benzemektedir. Bu bölümün İbn Receb'ten yapılan onaylanmamış bir alıntı olup olmadığı belirsiz olsa da, "şükür" kavramı oldukça genişletilmiştir. İbn Hacer, "Allah'a şükretmek, namaz, sadaka ve [Kuran] okutulması gibi birçok farklı ibadet formu ile gerçekleşebilir." diye ifade eder. Daha sonraki fetvâ'da, bu meseleyi tekrarlar ve şunları ekler:

> [Mevlid gününde] gerçekleştirilen amellere binaen, kişi Allah'a şükrünü ifade etmek için daha önce saymış olduğumuz şu amellerde bulunması yeterlidir: [Kuran] okuma, yemek verme, sadaka verme, Hz. Peygamber hakkında övgü dolu şiirler okuma ve insanları iyiye ve iyi davranışlara itecek zühd. *(el-meda'ihu'n-nebeviyye ve'z-zühdiyye'l-muharrika'l-kulub ila fi'l-hayr ve'l-ameli'l-ahira).*

İbn Hacer'in kutlama biçimleri hakkındaki şiddetli kısıtlaması bu uygulamaların şeriat kanunları altında mübah olmasını

2 İbn Receb Hanbelî, *Kitabu'l-letaifu'l-maarif fi ma li-mevasimu'l-âm mine'l-vezaif*, Beyrut: Mektebü'l İslamî, hicri 1414/miladi19913, s. 105-6.

gerektirir; yasak (harâm) ya da mekruh uygulamaların tamamı kısıtlanmalıdır.[3]

Celaleddin Suyutî (ölümü hicri 911/miladi 1505) mevlid kutlaması hakkında, benzer şekilde şukru'n-ni'me prensipine dayanan başka bir metinsel temel ortaya çıkarır. Bu, Hz. Peygamber'in peygamberlik görevinin başlaması üzerine bir akika kurbanı (akîka, genellikle bir çocuğun doğumundan yedi gün sonra kesilmektedir) kestiğini ifade eden bir hadistir. Suyutî, Hz. Peygamber'in dedesinin, onun doğumunda da bir akika kurbanı kestiğinin bilinen bir gerçek olduğunu öne sürer. Normal şartlar altında akika kurbanı bir insan adına ikinci kez kesilemeyecek olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in bu adağı tekrarlaması için tek mantıklı açıklama şudur,

> Allah'a, onu âlemlere rahmet ve halkına bir şeref kaynağı olarak yaratmasından dolayı şükretmek amacıyla yapmıştır, kendi kendisine dua ettiği de *(yusallî alâ)* bilinmektedir. Yani, O'nun doğumuna olan şükranlarımızı sunmak üzere kardeşlerimizle bir araya gelmek, yemek ikram etmek *(it'âmu't-ta'âm)* ve benzer amellerde bulunmak *(vucûhu'l-kurubât)* ile lütuflara mazhar olduğumuzu ifade etmek *(izhâru'l-masarrât)* gibi şeyler müstehap hükmündedir.[4]

---

3 Celaleddin Abdurrahman ibn Ebu Bekir Suyûtî, *Husnu'l-maksıd fî amelu'l-Mevlid*, düz. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l- İlmiye, hicri 1405/ miladi 1985, s. 63-4 (N.J.G. Kaptein, *Muhammed'in Doğum Kutlaması*, Leiden: E.J. Brill, 1993, s.63-4'te tercüme edildi). Bu fetva, Ali ibn Sultan Muhammed Kâri el-Herevî, *el-Mevridi'r-ravi fi Mevlidi'n-nebî ve nesebihi't-tahir*, düz. Mabruk İsmail Mabruk, Kahire: Mektebetu'l-Kuran, n.d., s. 12-13 eserinde de yer almıştır. Herevî onu İbn Hacer Askalânî'nin öğrencisi ve gayretli bir müridi olan Muhammed Sehâvî'den alıntılamaktadır; bu alıntı Herevî'nin metni genelinde Sehâvî'ye atfedilen birçok pasajdan biridir. Öyle görünüyor ki Sehâvî'nin kayıp mevlid eseri Herevî'nin derlemesinde faydalandığı temel kaynaklardan biri olabilir. Askalânî'nin İbn Hacer Haytemî'de yeniden yazılan fetvasının diğer bir versiyonu, İtmamu'n-ni'me'l-kübra ale'l-alam bi Mevlidi's-seyyidi'l-vulide'l-âdem, düz. Abdülaziz Sayid Haşim Gazulî, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, hicri 1422/ miladi 2001, s. 23-4, Suyutî'nin alıntısının bir noktada bağımsız olduğunu ve tüm fikri benimsemediğini göstermektedir.

4 Suyûtî, *Husnu'l-maksıd*, s. 64-5

Mevlid kutlaması karşıtları da eleştirilerini desteklemek amacıyla mütekabiliyet konseptini öne sürmüşlerdir. Ne var ki Hz. Peygamber'in doğum gününü yılın kutsal bir günü olarak kabul eden İbnu'l Hacc (ölümü hicri 737/miladi 1336), daha sonra göreceğimiz gibi bu hadisenin anısına düzenlenen kutlama aktivitelerine karşı çıkmaktadır. Bu uygulamayı reddetmesi, yalnızca onu bir bidat (yenilik) olarak kabul etmesinden değil, mütekabiliyet formunun bozulmuş bir hali olarak gördüğü içindir. Bunun altında yatan mantık Receb ayının yirmi yedinci gecesi vuku bulduğuna inanılan Mirac gecesi ile ilgili ifadelerinde çok açık bir şekilde anlatılmaktadır. İbnu'l Hacc selefin ibadetlerini çoğaltarak, namazda "kıyamı" uzun tutarak, tesbih çekip ağlayarak (el-tazarru ve'l-bukâ) ve diğer başka gelenekler ile bu geceyi Hz. Peygamber uğruna yücelttiklerini ifade etmektedir. Tüm bunlar "Allah'ın yücelttiğini yüceltmek" (ta'zîm mâ azzemehullah) ve müminlere "kendilerini Allah'ın rahmet esintilerine (nefahât) teslim etmelerini" emreden Hz. Peygamber'in sünnetine itaat olarak nitelendirilmiştir. Allah'ın beş vakit namazın ecrini elli ya da yedi yüz katı ile mükâfatlandırdığını müjdelediği bu kutlu gece şüphesiz ki bu "rahmet esintileri"nin bir örneğidir.

> Bu, hiçbir ihtiyacı bulunmayan ve cömertlerin en cömerti olan Allah'tan büyük bir lütuftur *(haza huve'l-fadlu'l-azim min ğani kerim);* onlar, [o gece] geldiğinde, daha önce bahsedilenlerle karşılığını vermişlerdir, böylece Allah'ın müminlere bahşettiği ve bıraktığına karşılık şükürlerini eda etmişlerdir *(şükran minhum li-mevlahum 'ala ma menahahum ve-evlahum)."*[5]

Eski Müslümanların karşılık verme geleneği nispeten yeni nesil Müslümanlar tarafından çarpıtılmış bir şükür anlayışı ile değiştirilmiştir. Diğer bir popüler kutsal günden bahsederken, İbnu'l Hacc "bu gece faziletlerle dolu bir gecedir (hazihi'l-leyle zadet faziletuha), ve şükür arttıkça alınan feyiz de artacaktır, bu

5 İbnü Hacc, *el-Medhal*, Kahire: Şeriket ve Matbaat Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladihi, hicri 1380/miladi 1960, 1:288

da itaatle (et-tâ'ât) yapılan ibadetler sayesinde olacaktır. [Ancak] bazı insanlar, şükrü artırmak yerine, bidatleri artırmışlardır." Bu, "o geceye faziletinden dolayı şükrederek mukabele etmenin" ve "bolca dağıtılan nimetlere ve hayırlara şükürle karşılık vermenin" tersine yapılan bir iş demekti.[6] Benzer şekilde, İbnu'l Hacc Hz. Peygamber'in doğum günü kutlamasının da tahrif edilmiş bir mukabele uygulaması olduğunu öne sürmektedir. "Rabiyyülevvel ayının o gecesi Rabbimizin üstlerine yağdırdığı büyük rahmete şükretmek için ibadetleri ve hayır işleri artırmaları onlara vâcip olurdu" diye yazar; ancak bunun yerine insanlar günah ve yoldan çıkarıcı bidatlerle uğraşmışlardır.[7]

Mevlid kutlamasının altında yatan mantığa getirilen benzer bir yorum Kuzey Afrikalı hukukçu Haffâr'a (ölümü hicri 811/miladi 1408) ait olan bir fetvâ'da ifade edilmektedir. O, bir kadının mevlid kutlaması için ayırdığı malın fakir fukaraya yardım amacıyla dağıtılması gerektiğini savunur. Haffâr, bunu yapmak kadının mevlid kutlamasını daha münasip bir şekilde ifa edebilme maksadını ve yardım etme niyetini gerçekleştirecektir, diye temellendirir, çünkü "[bunlar], Allah'ın kullarına, onları cehennem azabından kurtaracak olan Hz. Peygamber'i bahşetmesine karşılık şükranlarını ifade etme yoluyla yapılacaktır; bu, şükür için bir vesiledir ve yalnızca fıkhî olarak uygun bir şekilde yapılabilir."[8] Yine burada, Haffâr şükrün uygun olma-

6 A.g.e., 1:302

7 A.g.e., 2:3

8 Ahmed ibn Yahya Venşarîsî, *el-Mi'yaru'l-mu'rib ve'l-camiu'l-muğrib an fetava ehl ifrikiya ve'l-endelus ve'l-mağrib*, [Ribat]: Vizaratu'l-Evkaf ve'ş-Şuunu'l-İslamiyye li'l-Memeleketu'l-Mağribiyye, hicri 1401/miladi 1981, 7:114. Aynı duygu Tunuslu Mâlikî fakih Muhammed ibn Abdüsselam Munastîrî'nin (öl. hicri 749/miladi 1348) de içinde bulunduğu bir hadisede de gösterilmektedir. Resmi bir mevlid kutlamasından hoşnutsuzlukla kalkıp ayrıldıktan sonra bu âlim kutlamadaki uygulamaları şu sözlerle eleştirmektedir "Bu gece, Allah'a şükretmenin üzerimize farz olduğu bir gecedir," ancak Hz. Peygamber bu tür rehavet ve şarkılar eşliğinde bir kutlamaya müsaade etmezdi. Bundan oldukça etkilenen sultan daha sonraki yıllarda "Allah'a şükür vesilesi olarak" ihtiyaç sahiplerine yemek dağıttı ve fakirlere (ya da sufilerin deyimi ile fukaraya) yardım etti. Ebul Hasan Ali ibn Abdullah Nubâhî el-Mâlikî Endülüsî, *Kitabu'l-merkabetu'l-'ulya fi-men yastahikke'l-kada' ve'l-futya* adıyla bilinen *Tarihu'l-kudatu'l-*

yan formunun daha münasip bir mukabele şekliyle değiştirilmesini önermektedir.

Mukabelenin gerekliliğini savunan görüş İslami gelenekte oldukça derin kökenlere sahiptir. Kevin Reinhart'ın Before Revelation adında ve bir dönüm noktası niteliğindeki eserinde tartışıldığı gibi, "hayır sahibine şükretmek" İslam ahlak düşüncesinin temel prensiplerinden bir tanesidir. Reinhart bu prensibin hicri 400 ile 600 yılları arasında dönüşüm geçirdiğini iddia eder. Hasan el-Basrî gibi eski İslam düşünürleri ilahi hayır sahibine ifade edilecek olan "şükr"'ü ilahi emirlere itaat etmek olarak tanımlarken, Reinhart şöyle ifadelerde bulunur, "Şükür zihinsel (ya da duygusal) bir durumdur. Ve şükür cevap niteliğinde bir eylem değildir."[9] Reinhart bu değişikliği İslami teolojik yaklaşımların geçirdiği dönüşümle açıklar. Şöyle ifade eder, "Açıkça görülüyor ki hicri 450-550 yılları arasında insan ve ilahi varlık arasındaki doğal ilişki zamanla yok olmuştur... Allah'a şükretmek, başka bir insana şükretmekten oldukça farklı bir eylem olarak kategorize edilmiştir."[10]

Ancak Reinhart'ın teolojik literatürü içeriden okuyuşu, geç ortaçağda, mukabele ve şükür düşüncesinin yaygın olduğu Müslümanların yaşadığı tüm bölgeler için kapsayıcı değildir. Mevlidin meşruiyeti hakkındaki tartışma, şükrün hâlâ "fiilî bir cevap" olarak tertip edildiğini göstermektedir. Mevlid kutlamasının (ibadet, cömertlik ve huzur gibi tüm bileşen ögeleri ile birlikte) Hz. Peygamber'in risaletine bir şükür niteliğinde olduğunu öne sürerek, İbn Hacer, şukru'l-mun'im prensibini dindarlığın olağandışı uygulamalarını haklı gösteren fıkhi bir hüküm olarak kullanmıştır. Hz. Peygamber'in bizlere bahşedilmiş bir nimet olmasından dolayı, Allah'a minnet ve memnuniyet ifade eden tüm ibadet şekilleriyle şükredebileceğimiz fikrinin, sünnete ve hadise daha bağlı anlayışlardan oldukça uzak olduğu da ayrıca

---

endulus, düz. E. Levy-Provencal, Kahire: Darü'l Kâtib Mısrî, miladi 1948, s. 162–3.

9 A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: the boundaries of Muslim moral thought*, Albany: New York Press Devlet Üniversitesi, 1995, s. 118.

10 A.g.e., s. 120

ifade edilebilir. Böylece, müminin Allah ve Hz. Peygamber ile olan ilişkisi yalnızca itaat ve uyma bağlamıyla sınırlı kılmaz, mütekabiliyet ve karşılıklı teşekkürün bir konusu haline de gelir.

Hz. Peygamber'in bahşedilmiş bir lütuf olarak kavramsallaştırılması ve mevlidinin bir şükür ifadesi olarak kutlanması, inananların mevlid kutlaması bileşenlerini daha iyi anlayabilmesi için oluşturulan genel bir modeli yansıtmaktadır.

Karşılıklı alıp verme ve hediyeleşme ilişkilerini vurgulayan mütekabiliyete dayalı bir model aynı zamanda, destekçilerin bu etkinlikleri para bağışlama, yemek dağıtma veya *mevlid* metinlerinin bir kompozisyonunu sergileme gibi çok değişik şekillerde yorumlamalarının da temelini oluşturuyordu. Maddi harcamalar ve yiyecek servisi uygulamalarını içerdiğinden dolayı, *mevlid* okutulmasının bu diğer ibadet şekilleri ile somut bir bağlantısı bulunmaktadır. Ve bu model, Allah'tan gelen lütufları öne çıkaran bir mütekabiliyet ilişkisi kurduğundan, bu hediyeleşmeler yapısal olarak Allah'a şükretmekle eş değerdi. Sonuç olarak, bu üç etkinlik de, Allah'ın en yüce hediyesi olan Hazreti Peygamber'in şerefine karşılık verilen hediyeler görevini görmüştür ve karşılığında da, ahirette vuku bulacak ilahi bir cömertlik beklentisi vardır.

Kâri el-Herevî (ölümü hicri 1014/miladi 1606) el-Mevridu'r-ravî fî mevlidi'n-nebî adlı mevlid eserinde, klasik mevlid dindarlığı modelinin birçok farklı bileşenle karşılıklı ilişkisini ifade etmektedir. Herevî, İbn Hacer'in, mevlid kutlamasının, Hz. Peygamber'i insanlığa bahşetmesinden dolayı Allah'a karşı yapılan şükrü ifade eden bütün mübah uygulamaları içerdiğini söylediği sözlerini alıntılayarak başlar. Hz. Peygamber'in doğum günü kutlamasında yemek hazırlayan ve insanlara servis eden bir din âlimi örneğine yer vererek, Herevî şöyle söyler, "Ben misafirperverlikte yetersiz kaldığımı bildiğim için (ezziyâfe's-sûrîya) bu eseri yazdım, bu yazdıklarımın bu sayfaları ve zamanı aşarak sonsuza kadar devam eden bir manevi nur

(ziyâfetu'l-ına'nevîyye'n-nûrîyye) olarak bana diğer dünyada misafirperverlik etmesini umuyorum."[11]

Mevlid Şölenleri

Hz. Peygamber'in doğum günü merasimleri, halka açık büyük çaplı festivaller ya da daha sade ve kapalı kutlamalar şeklinde karşımıza çıkabilmesiyle beraber, iki merkezi bileşenden oluşmaktadır: ziyafet ve kıraat. Halka açık eski mevlid kutlamalarında israf derecesinde bir tüketimin varlığı oldukça dikkat çekmektedir. Sıbt (torun) ibnu'l-Cevzi (ölümü hicri 654/miladi 1257), Muzafferuddîn Kökbürî tarafından düzenlenen bir kutlama –hakkında detaylı bilgi sahibi olduğumuz ilk Sünni mevlid kutlamasıdır– hakkında bilgi verir ve "mevlid kutlamalarından bir tanesinde, Muzaffer'in şöleninde mevcut bulunmuş biri bana aktardı ki o şölen için 5000 koyun, 10.000 tavuk, 100.000 tabak ana yemek (zabdîya) ve 30.000 tabak tatlı ikram edilmişti."[12] İbn Hallikân'a (ölümü hicri 681/miladi 1282) göre müzikler ve şarkılar ile adeta bir geçit töreni havasında kurban edilen yüzbinlerce deve, inek ve koyun ile bu manzara "tarifin ötesindeydi."[13] Kutlama için ayrılan yıllık bütçenin 300.000 dirheme ulaştığı söylenmektedir.[14] Bir yüzyıldan daha fazla bir süre sonra, İbnu'l-Cezerî, Memlük sultanı Zâhir Barkuk tarafından hicri 785/miladi 1383 yılında düzenlenen mevlid festivalinin bütçesini 10.000 miskâl altın olarak tahmin etmektedir. Yapılan harcamaların içerisine Kur'an kârîlerine ve diğer katılımcılara verilen onur cübbeleri, yiyecek-içecekler ile tütsü gibi hediyeler de dahildir.[15]

---

11 Kâri Herevî, *el-Mevridu'r-ravî*, s. 17.

12 İsmail ibn Ömer ibn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut: Darü'l-Fikr, hicri 1402/miladi 1982, 13:137.

13 Ahmed ibn Muhammed ibn Hallikân, *Vefayatu'l-a'yân ve enba' ebnau'z-zaman*, ed. İhsan abbas, Beyrut: Daru's-Sekafe, n.d., 4:118

14 İbn Kesîr, *Bidâye*'de alıntılanmıştır, p. 43.

15 Muhammed ibn Muhammed ibn Cezerî, *el-Mevlidi'l-kebir*, ms. Londra, British Museum, no. OR 3608, 13b.

N.J.G. Kaptein Sünni mevlid festivallerinde misafirlerin varlığı ve onlara dağıtılan hediyelerin "önemli bir sosyal ve politik rolünün olduğunu"[16] oldukça ikna edici bir biçimde öne sürmektedir. Bunların, hükümdarın yardımseverliğini dramatize ederek ve iktidar bağlarını somutlaştırarak güç ilişkilerinin meşrulaşması ve pekişmesi amacına hizmet ettikleri söylenebilir. Ancak bu tür destansı harcamalar dini bir öneme de sahipti. Sıbt İbnu'l-Cevzî'den rivayet edildiğine göre Kökbürî'nin mevlid kutlaması için gerçekleştirdiği müsrifçe harcamalar, seyahat edenler için bir misafirhane, Müslüman savaş esirlerinden alınan fidyeler ve Mekke'ye gelen hacılar için imkânların en üst düzeyde tutulması gibi dini harcamalar serisinin yalnızca bir vechesiydi. İbn Hallikân'ın belirttiği gibi "bu dünyada hiçbir şey onun için sadaka kadar makbul değildir." Günlük rutin işleri içerisinde ihtiyaç sahibi insanlara bol miktarda ekmek dağıtmak da vardı; ayrıca kendi evinde düşkünlere giyecek ve para dağıtırdı.[17] Bu harcamaların, Kökbürî'nin kendi malını neredeyse tükettiği rivayet edilmektedir, zira kendisi yalnızca beş dirhemden daha ucuz bir keten gömlek giymektedir.[18] Açıkça görülüyor ki Kökbürî'nin yardımseverliği, onu gerçekten fakirleştirip fakirleştirmediği kesin olmasa da, politik meşruiyetini kazanması sürecinde büyük bir rol oynamıştır. Ancak bu, güç sahibi kişilerce yapılanın yanı sıra sıradan insanların da az miktarlar ile yaptıkları dini bir harcama modelini de yansıtmaktadır.

Kutlamanın fıkhî durumu ile ilgili fetvalar gösteriyor ki özel mevlid kutlamalarında da, yiyecek ikramı ve buna yapılan harcamalar merkezi bir konumdaydı. Harcama ve doyurma meseleleri hem kutlamanın dini ve sosyal fonksiyonu hem de ona yöneltilen itirazların odak noktasındaydı. Muhammed ibn Yusuf es-Salihi eş-Şâmi (hicri 942/miladi 1536) İbnu't-Tabbâh olarak bilinen Nasîreddîn el-Mübârek'ten alıntıladığı şu fikri nakletmektedir:

16 Kaptein, *Muhammed's Birthday*, s. 43
17 İbn Hallikân, *Vefayât*, 4:116
18 İbn Kesîr, *Bidâye*, 13:137

> Eğer biri o gecede harcama ve infak yaparsa *(enfaka'l-munfik)*, onları bir araya toplayıp mübah şeylerden yedirir ve mübah şeyleri onlara dinletirse *(et'amehum ma yecuzu it'amuhu ve esma'ahum ma yecuzu sem'uhu)*, ve insanların ahirete olan özlemini artıran kârî'ye giyecek bir şey verirse, bunların hepsi [Hz. Peygamber'in] doğumun şerefinedir, hepsi caizdir ve eğer niyetleri halis ise bunları yapanlar mükâfatlandırılacaktır. Ziyafeti veren en çok ihtiyacı olanları memnun etmeye niyet etmedikçe, ziyafetin, [yiyecekten istifâde edenler olarak] sadece fakirler ve zengin olmayanlar için tertip edilmesi zorunlu değildir, ancak fakirlere verilmesi daha çok sevap kaynağıdır.[19]

Şeyh Nasîreddîn de şöyle söylemektedir, "Bu sünnet değildir, ancak kişi bu günde harcamalar yapar ve Hz. Peygamber'in bu dünyaya teşrifinden duyduğu mutluluk ve şükrü gösterir ise," ve mübah bir sema (samâ) gösterisi düzenlerse,

> Bu hayırlı bir toplanmadır ve bunu düzenlemeye niyet eden ya da gerçekleştiren bunun için mükâfatlandırılacaktır, ancak bundan dolayı insanlara gerek olmadığı halde neye sahip olduklarını sormak çirkin bir iştir. Salih kimselerin *(es-sülahâ)* bu yemekten yemek, Allah'ı anmak ve Hz. Peygamber'e dua etmek için gerçekleştirdiği bu toplanma, iyilikleri ve karşılığında alınacak mükâfatı daha da artıracaktır.[20]

Mübârek ibn Ali ibn el-Hüseyin Ebû Muhammad ibnu't-Tabbâh (ölümü hicri 575/miladi 1178) Mekke'ye yerleşen ve mabette Hanbeli bir imam olarak (imâmu'l-hanâbila bi'l harem) hizmet eden Bağdatlı bir Hanbeli idi. Oldukça seçkin bir muhaddis idi, kendi zamanında Mekke'nin en önemli hadis âlimi ve fakîhi olarak kabul edilmekteydi.[21] Mevlid kutlaması ile ilgili fetvaların kesin tarihini belirlemenin hiçbir yolu olmasa da, onun ölüm tarihi özel mevlid kutlamalarının (en

19 Muhammed ibn Yusuf Salihi el-Şâmî, *Subulu'l-huda ve'r-reşad fi sirati'l-hayru'l-ibad*, düz. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavved, Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, hicri 1414/ miladi 1993, 1:363–4.

20 A.g.e., 1:364.

21 İbn İmâd Hanbeli, Şeceretu'z-zeheb fi ahbari men zeheb, Beyrut: Daru'l-Mesire, hicri 1399/ miladi 1979, 4:253.

azından Mekke'de), ilk halka açık Sünni kutlamalar ile yaklaşık aynı zamanda gündem olmaya başladığını göstermektedir. İbnu't-Tabbâh'ın mistik gösteriye (sema, semâ) yaptığı vurgu bu kutlamanın sufi çevrelerde yaygın olduğunu göstermektedir. Toplanmanın birincil özelliklerinden biri yemek ikram etmektir. Yemeğin önemi Hz. Peygamber'e ifade edilen sevgide yatmaktadır, ancak diğer bir anahtar ögenin yapılan harcamalar olduğu aşikârdır; İbnu't-Tabbâh ev sahibinden "harcama yapan kişi (el-munfik)" olarak bahseder. Ancak Kökbürî gibi ileri gelen bir kimsenin durumunun aksine, bu her zaman zengin bir kişinin varlığını gösterme yollarından biri olmuş olamaz. İbnu't-Tabbâh'ın "insanlara gerek olmadığı halde nelere sahip olduklarını sorma" uygulamasına onaylamayarak yaptığı referans, ev sahibinin kutlama giderlerini karşılamak için insanlardan bağış istediğini göstermektedir.

Mevlid ziyafetleri verme geleneğini pozitif yönleriyle ele alan bir görüş Sâlihî tarafından alıntılanan bir başka pasajda verilmektedir, bu pasajın kayıp bir mevlid eserinden olduğu kuvvetle muhtemeldir:[22]

> Hz. Peygamber'i sevenler doğumunun şerefine ziyafetler verirdi, bunların arasında Kahire'de İbn Kufl olarak bilinen *şeyh Ebû'l-Hasan* tarafından düzenlenen çok büyük çaplı ziyafetler de vardı; kendisi daha önce bahsettiğimiz Ebu Abdullah Muhammed ibn el-Numân'ın şeyhidir. Bu ziyafetler daha önce Cemâleddîn el-Acemî el-Hemedânî tarafından da verilmişti. Bunu, imkânlarının sınırlarını zorlayarak yapan (alâ kadr vus'ihi) biri de Mısır'daki Yusuf el-Haccâr idi. O Hz. Peygamberi rüyasında görmüş ve mevlid ziyafeti vermeye bu şekilde niyetlenmiştir.

22 Görünüşe göre Salihî, bu pasajın isnadından kendisi de emin değildir. Önce "el-allâme İbn Züfer"dan alıntı yapıp, sonra da "ya da Durru'l-muntazam'da" notunu düşmektedir. Benzer ismi taşıyan birkaç tane erken mevlid metni vardır, ancak hiçbirisi buradaki spesifik başlığa uymamaktadır.

Dedi ki: Suriye kökenli ancak Mısır doğumlu olan Yusuf ibn Ali ibn Zureyk'in, Hz. Peygamber'in mevlidini kutladıkları anavatanı Mısır'da, "Yirmi gün önce Hz. Peygamberi rüyamda gördüm. Şeyh Ebu Bekir el-Haccâr adında bir din kardeşim (ahfî Allah ta'âlâ) vardı, ve rüyamda ben ve o, Ebu Bekir ve Hz. Peygamber'in karşısında oturuyorduk; Ebu Bekir sakalını tuttu ve onu iki kısma ayırdı, sonra Hz. Peygamber'e bir şey söyledi ancak ben anlamadım. Hz. Peygamber cevap verdi, 'Eğer bunun için değilse, o [sakal] cehennem ateşine girecektir.' Sonra bana döndü ve 'Seni döveceğim!' – elinde bir şey vardı. Ben de 'Ne için ey Allah'ın Resulü?' diye sordum. Dedi ki, 'Eğer ki mevlid ve sünnetleri *(tubtil)* terk edersen.' Yusuf ise, 'Yirmi yıldır bugüne kadar bunu yerine getirdim.' dedi.

Dedi ki: Yukarıda adı geçen Yusuf'un şöyle söylediğini duydum: Kardeşim Ebu Bekir el-Haccâr'ın şöyle dediğini duydum: Mansûr el-Neşşâr'ın şöyle dediğini duydum, *"Hz. Peygamber'i rüyamda gördüm ve bana dedi ki, 'Ona onu terk etmemesini söyle!'* –*burada mevlidi* kast ediyordu; 'Kimin yemekten yiyeceği ya da kimin yemeyeceği senin sorunun değildir.' *(ma 'aleyke mimmen ekele ve mimmen lem ye'kul).* Dedi ki: Şeyhimiz Ebû Mûsâ ez-Zarhûni şöyle söyledi, "Hz. Peygamber'i rüyamda gördüm ve fakihlerin, onun doğumu şerefine ziyafetler verme uygulaması ile ilgili neler söylediklerini ona anlattım ve dedi ki, "Bizden memnun olanlardan, biz de memnun oluruz."[23]

Bu hadiselerin hicri yedinci/miladi on üçücü yüzyılda vuku bulduğunu gösteren iki şeyh haricinde, bu pasajda adı geçen kişiler tanımlanamamaktadır.[24] Ancak bu birbirine bağlı anekdotlar serisi eski özel *mevlid* kutlamalarının sosyal bağlamı hakkında bize ipuçları vermektedir. Herşeyden önce, bunun sûfî bir atmosferde geçtiği aşikârdır. Bahsedilen kişiler ruhî bir kardeşlik cemiyetinde "din kardeşleri" olarak adlandırılmış ve

23 Sâlihî, *Subul*, 1:363.

24 Şemseddin ebu Abdullah Muhammed bin Musa bin Numan el-Fâmî Mâlikî hicri 683/miladi 1284 yılında vefat etmiştir. İbn Kufl adıyla bilinen Ziyaüddin Ebul Hasan Ali ibn Kâsım'ın müritlerinden biriydi. (İbnü'l Mülekkîn Ömer bin Ali, *Tabakatu'l-evliya'*, düz. Nureddin Şureybe, Kahire: Mektebetu'l-Hanci bi'l-Kahira, hicri 1393/miladi 1973, s. 501–2.)

sûfî müritlerin kullandığı şeyh kelimesi ile tanımlanmışlardır. Ancak metin, bu kutlamalarda mistik bir derinlik olduğunu ima etmemektedir. Bu ziyaretler temelde, şeyhin kendisi ya da (daha az kapsamlı bir bağlamda) müritleri tarafından ikram edilen ziyafet yemeklerinden oluşmaktadır. İlginçtir ki müritlerin isimleri belirli (ve oldukça alçakgönüllü) bir sosyal statüye işaret etmektedir. Hem Yusuf hem de "kardeşi" Ebu Bekir el-Haccâr "taş ustası" lakabını taşır. Ebu Bekir'in râvîsi Mansûr ise el-Neşşâr, "bıçkıcı" adını taşır. Böylece bu üç şahıs zanaat sahibi kişiler olarak gösterilmiştir (bu tür lakap/soyadları bazen babadan oğla geçiyor olsa da). Kutlamaların formatı ileri gelen sûfî şeyhleri tarafından verilen oldukça görkemli ziyafetlerden müritlerin kendi evlerinde verdikleri gösterişsiz yemeklere kadar uzanmaktadır. Metin, Yusuf ibn Ali'nin ziyafetlerinin kendi evinde (menzil) gerçekleştiğinin altını çizer ve bu kutlamayı "imkânlarının sonuna kadar" düzenlediğini ifade ederek, sahip olduğu kaynakların sınırlı olmuş olabileceğini ifade eder.

Şu ana kadar gördüğümüz üzere ev sahipleri, mevlid kutlamasının masraflarını karşılayabilmek için misafirlerinden maddi yardım alabilmekteydi. Mevlid kutlaması için kişilerin kendi aralarında para topladıklarına hicri 675/miladi 1274 senesinde vefat eden Mısırlı Şafii kadı Sadreddin Mevhub ibn Ömer el-Cezerî'nin yazdığı bir fetvâ'da da işaret edilmiştir.[25] Mevlid kutlaması ile ilgili yöneltilen sorulara cevap niteliğindeki bir metinde şöyle açıklar:

> Bu bir bid'attir, ancak karşı çıkılamaz nitelikte bir bidattir. Ne var ki, [ev sahibinin] insanlardan [para] istemesi caiz değildir; bunun yerine eğer soracağı kişinin ona yardım etmekten memnun olacağını biliyor ya da bu yönde kuvvetli bir hisse sahip ise sorması mübahtır (mubâh) – umarım ki bu [kanuna] aykırı bir uygulamaya davet çıkarmayacaktır *(ercu en la yentehi ile'l-keraha)*.[26]

25 Bkz. Ömer Rıza Kahhâla, *Mucemu'l-mûellifîn*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, hicri 1414/miladi 1993, 3: 942.

26 Sâlihî, *Subul*, 1:366.

Mevlidlerde zorla para toplanması ihtimali kutlamalar hakkındaki eski fetvalar ve tartışmalarda en çok dikkat çeken hususlardan biridir. Bu problem, Tâceddin el-Fâkihânî tarafından sunulan en eski anti-mevlid fetvalarından birinde açıklanmıştır.[27] Hicri 731/miladi 1331 yılında vefat eden Fâkihânî İskenderiyeli bir Malikîdir, mevlid kutlamalarında yemek yemenin ne denli önemli olduğunu vurgulayarak bu durumu "tembeller tarafından icat edilmiş bir bidat ve açgözlülerin (el-ekkâlûn) kendilerini adadıkları cinsî bir düşkünlük" diye ifade ederek küçümser. Mevlid kutlaması dini bir uydurma (bidat) olduğundan, şeriat altındaki hükmü ya mekruh ya da haram olmalıdır. Eğer kişi, kendi harcamaları dâhilinde ailesi, arkadaşları ve çocukları (ehl, ashâb, ıyâl) için düzenler ve günahlarına tevbe etmeden yalnızca yemek yemek için toplanırlarsa, bu mekruhtur. Eğer kişilerin kendi rızaları dışında iken de para vermesi zorunlu tutulursa, ya da musiki içerirse, ya da kadınlar ve erkekler karma olursa, ya da dans edilirse bu haramdır. Fâkihânî, mezkûr durumu mala el koyulması ile bir tuttuğu için misafirlerin bağış yapmaktan çekinebileceği ihtimali üzerinde çokça durmaktadır; din âlimlerinin "utandırma yolu ile para almak kılıç zoruyla para almaya eş değerdedir." dediklerini ifade etmiştir.[28]

Fâkihânî'nin çağdaşı olan Mısır'da ikamet etmiş diğer bir Maliki İbnu'l Hacc el-Abdarî de mevlid kutlaması hakkındaki şüphelerini paylaşmıştır. Fâkihânî'ye benzer şekilde kutlamaların en temel (ve en az tartışmalı) kısmının misafirlere yiyecek ikram etmek olduğunu gözlemlemiştir. Ancak, bu basit (ve kendi içinde zararsız gözüken) uygulama bile, dini açıdan şüpheliydi.

> Eğer [*mevlid* performansında] [sema gösterisi] yoksa, ve [kişi] yalnızca yemek hazırlar, *mevlid*i [kutlama] niyetinde olduğunu belirtir (*nevâ bihi'l-mevlid*), ve arkadaşlarını (ihvân) davet ederse..., yalnızca kendi niyetiyle ortaya çıkarılmış bir bidattir, çünkü bu dine bir eklemedir ve geçmişteki Müslümanlar

27 Fetva Suyûtî'nin *Husnu'l-maksıd*, s. 45-9'da tamamıyla alıntılanmış ve Kaptein, *Muhammed's Birthday* s. 51-4'te tercüme edilmiştir.

28 Suyûtî, *Husnu'l-maksıd*, s. 46-8.

tarafından örnek gösterilen ve uygulanan bir şey değildir *(veleyse min 'amelus-selefu'l-medin).*[29]

Yine Fâkihânî gibi, İbnu'l Hacc da mevlid kutlamaları düzenlenmesindeki sosyal ve ekonomik baskı bileşenlerini eleştirmiştir. Mevlid destekçilerinin, bu uygulamayı yapmayanları cimri (bahîl) olarak kabul etmelerinden şikâyet etmiştir.[30] Ayrıca mevlide ev sahipliği yapmanın zorla para almaya çalışmak için bir bahane olduğunu da ekler, bunun nedenini de şöyle açıklar; ziyafet, yapılan tüm bağışların toplamından daha az maliyete sahip olabilir ve böylece ev sahibi için bir kazanç haline gelmiş olur.

İbnu'l Hacc, kişilerin daha önce katıldıkları kutlamalarda verdikleri parayı (gümüş, fizza) telafi etmek için mevlid kutlamasını bir bahane olarak kullanabileceğini öne sürmektedir. Misafirlerin para vermek için birden fazla sebebinin olabileceğini vurgulamıştır. Bu bağışlar bazen ev sahibinin fakirliği göz önüne alınarak, (ne kadar samimi olduğu belirsiz olsa da) yapılacak bağışları teşvik amacıyla verilmiştir. Diğer yandan, mevlidlere katılmak ve masraflarına yardımcı olmak, güçlü hitabeti ya da kötü niyetliliği ile bilinen bir ev sahibine duyulan korkudan dolayı da gerçekleşebilmektedir. İbnu'l Hacc tanıdık birinin mevlid davetini reddetmenin tehlikelerini korkutucu bir tablo ile anlatır, bu tablo kişisel düşmanlıktan başlayıp yüksek mercilerde kınanmaya kadar gidebilmektedir. Daha sonra bazı kişilerin mevlidleri sosyal kabul görmenin (senâe'n-nâs) bir yolu olarak düzenlediklerini ifade eder, bu kutlamaların bilinen dini amacına tamamen zıt bir durumdur. Yine görüldüğü gibi, meselenin sosyal boyutu önceliklidir.[31] İbnu'l Hacc mevlid kutlamasının sosyal zorunluluk ve mütekabiliyet gibi zorluklarını oldukça yanlış kabul etse de, yorumları mevlidin sosyal ilişkilerin düzenlenmesi ve kişilerin prestij sahibi olmasında bir rol oynadığını göstermektedir. Mevlidlerin, çağdaş Kahire'deki

29 İbnü Hacc, *Medhal*, 2: 11.
30 A.g.e., 2:12.
31 A.g.e., 2:27.

ilişkiler ve sosyal bağlantıları güçlendiren hediyeleşme ekonomisinde yer almış olduğu gözlenmektedir.

Bazı hukukçuların ahlaki ve fıkhî tereddütlerini göz önüne almaksızın denilebilir ki, ziyafet düzenlemek mevlid kutlamalarının açıkça görülen temel bileşenlerinden biriydi. Mevlidlerin yemek daveti ile tanımlanması öylesine güçlüydü ki Şafii âlim Ebu Zur'a ibn el-Irâkî (ölümü hicri 826/miladi 1423) mevlid kutlamasının fıkhî durumu ile ilgili bir soruya "ziyafetler ve yemek dağıtılması (el-velime ve it'amu't-ta'am) her zaman için caizdir, hele ki Hz. Peygamber'in doğumu için duyulan neşe ve şeref ile birleştiği zaman daha da makbul hale gelir" diyerek cevap vermiştir.[32] Benzer bir ifade İbn Teymiyye'nin (ölümü hicri 728/miladi 1328) benzer, ancak daha pozitif bir görüşe daha meyilli yorumlarında görülmektedir. Hz. Peygamber'in doğum gününün gecesinde her sene Kur'an hatimleri (hatme) yapmanın müstehap (mustahab) olup olmadığı kendisine sorulduğunda, yemek verme ve okuyuculara hediye verme geleneğinin dini bakımdan caiz sayıldığı bir dizi örneği gözden geçirerek cevap vermiştir. İki bayramda (îd) ve haccın son üç günü süresince (eyyâmu't-teşrîk) insanları bir araya getirerek ziyafet vermenin ve Ramazan ayı boyunca fakir fukaraya yemek dağıtmanın sünnet olduğunu yazmaktadır; ihtiyaç sahibi Kur'an kârîlerine yardım etmek de övgüye layık bir davranıştır. Ne var ki, şeriat tarafından emredilenin dışında bir kutlama zamanı (mevsim) düzenlemek dini bir yenilik, yani bid'attir.[33]

Günlük yazarı İbn Tevk Şam'da miladi on beşinci yüzyılda gerçekleşen kapalı mevlid kutlamalarının sahip olduğu rolün gerçekçi ve polemik dışı yönünü göstermektedir. Referansları mevlidlerin dinî sosyalleşme ve yakınlarla hediyeleşme geleneklerinin bir parçasını oluşturduğunu gösterir. Yemek ikramı da mevlid kutlamalarının aşikâr bir özelliğidir. İbn Tevk hicri 887/miladi 1482 yılının Rebiyyü'l-evvel ayında düzenlenen ve

32 Haytemî, *İtmâm*, s.24.

33 Ahmed ibn Abdülhalim ibn Teymiye, *Mecmuu'l-feteva şeyhul-islam Ahmed ibn Teymiye*, düz. ve der. Abdurrahman ibn Muhammed Âsimî el-Necdi, n.p., n.d., 25:298.

Muhammed ibn Vatfa ismindeki bir şekercinin/tatlıcının (sukkarî) evinde yaklaşık yirmi kişiyi bir araya getiren bir mevlidi tarif etmektedir. Okumadan önce, tatlı ikram edilmiştir. Mevlidden sonra ise tavuk ve et ile verilen bezelye yemeği ile kuskus, şekerli ve badem yağından yapılan pilav ve kayısı tatlısından (mişmişîye) oluşan yemek verilmiştir. Koku (meşmûm) ve gül suyu da sunulmuştur.[34] Kadınlar da kapalı mevlidler düzenlemiştir.[35] Katılımcılar tarafından yapılabilecek katkılar İbn Tevk'ın yorumlarında şöyle açıklanmıştır, hicri 888/miladi 1483 yılının Rabiyyülevvel ayında kendisi yakınlarından birinin mevlidine katılmıştır ve hediye olarak "büyük ve altın yaldızlı bir kandil" almıştır.[36] İbnu'l Hacc'ın da belirttiği gibi, mevlid hediyeleri düğünlerde verilenlere mahiyet ve çeşit açısından benzerlik göstermektedir; İbn Tevk bir mevlid ve bir düğün için alınan neredeyse aynı denilebilecek başka hediyeleri de nakleder –her durumda, bu kandil ya da para şeklindedir.[37]

Mevlid okutulması, diğer kutlama niteliğindeki organizasyonlarla özellikle de düğün kutlamalarıyla birleştirilebilmiştir. Mevlid okutmanın bu bağlam içerisinde ne zaman ortaya çıktığı kesin değildir. Hicri dokuzuncu/miladi on beşinci yüzyıl sonlarına doğru İbn Tevk bu meseleye gayet tabii bir yaklaşım getirmiştir; mevlidler evrensel olmasa da, düğün kutlamalarının yaygın bir parçasıdır.[38] Hicri 917/miladi 1511 yılında İbn Tûlûn es-Sâlihî benzer şekilde mevlid okuyan kişiyi bir düğün ile ilgili rutin hale gelmiş bilgiler ve tanıkların isimleri ile beraber tarif etmektedir.[39] Ayrıca birkaç sene önce gerçekleşen bir kutlamayı nakleder, burada bir adam iki oğlunu iki kız kardeş ile nişanladığında; bu durumdan memnun baba kadı-

34 İbn Tevk, *el-Ta'lîk*, Şam: el-Ma'hedu'l-Faransi li'd-Diraseti'l-Arabiya bi-Dimaşk, 2000, 1:156–7.

35 A.g.e., 1:234, 239.

36 A.g.e., 1:234.

37 A.g.e., 1:358, 379.

38 Bkz. a.g.e., 1:60, 3:1195 (düğün mevlidine bir farklı ve aşikar referans da 3:1193'tedir).

39 Muhammed bin Ali bin Tûlûn Sâlihî, *Mufâkahatu'l-hillân fi havâdisi'z-zamân*, Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, hicri 1418/ miladi 1998, s. 288.

ların da katıldığı bir ziyafet verir ve bir vaiz tarafından mevlid okunur.[40] Hicri 926/miladi 1520 yılının Cemaziyelahir ayında ise, memur bir adam en küçük üç oğlunu sünnet ettirdiğinde bir mevlid düzenlemiş ve okumasını bir mu'addin gerçekleştirmiştir, ki bu da şehrin ileri gelenlerinin katıldığı ve seksen koyunun (diğer büyükbaş hayvanlarla beraber) kesildiği festival havasında bir olaydır.[41]

Mevlid performanslarının eğlenceli toplantılarla (özellikle hayatın dönüm noktası niteliğindeki olaylarla) birleştirilmesi muhtemelen mevlidin ilahi lütuflar karşılığında bir minnet belirtisi ve dini bir fazilet kaynağı olarak algılanması üzerine kuruludur (böylece mutlu bir günün bereketi artırılır ve hayırlar getirmesine vesile olunur). Mevlidler genellikle ziyafet yemekleri ile beraber anıldığı için, (evlilik gibi) ziyafet içeren özel organizasyonlara sonradan eklenmiş olan kaçınılmaz bir ilaveydi.

Ancak, ziyafetlere harcanan meblağlar, mevlid kutlamalarının bir refah ekonomisine entegre olmasının tek yolu değildi. Açıkça görülüyor ki en azından Kuzey Afrika'da, mevlid kutlamalarının desteklenmesi için miras bağışlanması (tartışmalı olsa da) yaygın bir fenomen haline gelmiştir. Hicri sekizinci/miladi on dördüncü yüzyılda Mağrip'te bu geleneğe işaret eden birkaç fetva mevcuttur. Ahmed el-Vanşarîsî'nin Mi'yar eseri bu türden üç durumla alakalı fetvaları içermektedir ve bunlar hukukçu Ebu İshak eş-Şâtibî (ölümü hicri 790/miladi 1388) ile Muhammed el-Haffâr (ölümü hicri/811/miladi 1408) tarafından yayınlanmıştır. Şâtibî'ye gelen bir durumda, ölen kişi tüm malının üçte birini –ki bu yasalara göre en yüksek vasiyetname bağışıdır– mevlid gecesi kutlamalarına bırakır (ikâmetu'l-leylatu'l-mevlid). Diğer iki miras parçası ise bir toprak parçasından alınan mahsul ile bir dut ağacından alınan meyvedir. En son bahsedilen mirasın –dut ağacı– değeri oldukça az olsa da, diğer ikisi mevlid kutlamasının kişiler için oldukça öncelikli bir dini uygulama olduğunu açıkça göstermektedir. Bu fakih, bu tür miraslardan

40 A.g.e., s. 313
41 A.g.e., s. 404.

faydalanan kimselerin, sufilerden oluşan organize gruplar olduğunu ifade etmektedir. Tüm durumlarda, fakihler mevlid kutlamasının din-dışı bir bidat olduğunu ve bidatler için harcama yapmanın kabul edilemez olduğunu, böylece bunun için miras bırakmanın da hükümsüz olduğunu öne sürmektedirler.[42]

Mirasların mevlid kutlamaları için tahsis edilmesi, bu tür toplantıların bir tarafı yüceltme ya da sosyal bağları güçlendirmeden daha öte bir dini önemi olduğunu göstermektedir; bunların ecir getirmesi beklenir. Bu amellerin sevabı, kişinin ölümünden sonra da devam eder (ve aslında daha da artar), böylece bu miras bırakmalar ölümün ötesinde devam eden bir uygulama olarak mirasçılar ve vakıf bağışçıları tarafından desteklenmektedirler.

Mevlid ile ilgili düzenlenen ziyafet ve kutlamanın toplumun sosyal ve ekonomik ilişkilerinin içine ne dereceye kadar girmiş olduğu meselesi fakih İbn Hacer el-Heytemî'ye (ölümü hicri 974/ miladi 1567) sorulan bir soruda ifade edilmiştir. Soran kişi, bir fakih tarafından fıkhî olarak kabul edilebilecek maddi yardım çeşitlerini açıklığa kavuşturma amacındadır. Bir fakihin maaşını ödeyecek bir efendi, hazine ya da merkezi otorite yokluğunda, topluluk liderlerinin şehirde satışa çıkarılan tarım ürünlerine vergilendirme yapması doğru mudur? Bir fakihin adakları (en-nadr) ya da armağanları (el-hibe) kabul etmesi ya da Hz. Peygamber'in doğumu şerefine düzenlenen ziyafetlere katılması caiz midir? İbn Hacer cevaben, bir fakihin gayri-hukukî vergiler tarafından desteklenemeyeceğini ya da adaklar ile hediyeleri kabul edemeyeceğini söylemektedir. Bir fakihin ziyafetlere katılması ise caizdir, ancak ideal olanı bu davranıştan kaçınması olacaktır.[43] İbn Hacer'e soru soran kişi aynı zamanda bir fakihin yararlanabileceği vergi kaynaklı resmi maaştan mevlid ziyafetlerine kadar varan potansiyel avantajların bir taslağını da çıka-

42 Vanşarîsî, *Mi'yar*, 7:99–101, 102–3, 114; 9:252; ayrıca bkz. Kaptein, *Muhammed's Birthday*, s. 135–7'deki tartışma.

43 İbn Hacer Heytemî, *el-Fatevatu'l-kübretu'l-fıkhiyye*, düz. Abdüllatif Abdurrahman, Beyrut: Daru'l Kitabu'l İlmiye, hicri 1417/ miladi 1997, 4:330.

rır. Fakihlerin zorla para toplanması hakkındaki görüşlerinden anlaşılabileceği üzere, mevlid kutlaması düzenlemek aynı anda hem dini bir eylem hem de ekonomik ahlakın bir parçası idi.

Hz. Peygamber'in mevlid kutlamasında ziyafet verilmesi ve dini harcamalar yapılmasının önemi yüzyıllar boyunca mevlid kitaplarında tekrar tekrar nakledilen bir hikâye ile anlatılmaktadır. Oldukça eski olan bu hikâyenin yayılması hicri sekizinci/miladi on dördüncü yüzyıllara kadar uzanır ve İbn Cabir el-Endelusî'nin (ölümü hicri 780/miladi 1377) mevlid eserinde de yer almaktadır.[44] Bu kadar geniş alana yayılmasında Şerefu'l-ânâm adıyla bilinen mevlid metninin içine dâhil edilmesinin önemli bir etkisi bulunmaktadır.

> Abdulvâhid ibn İsmail dedi ki: Mısır'da, her sene Hz. Peygamber'in şerefine *mevlid* düzenleyen bir adam vardı. Ve onun yakınında oturan Yahudi bir adam vardı, onun Yahudi karısı şöyle dedi, "Müslüman komşumuz neden her senenin bu ayında böylesine muazzam miktarda para harcıyor?" Kocası ona dedi ki, "Peygamberinin bu zamanda doğduğunu iddia ediyor, onu ve doğumunu onurlandırmak ve bundan duyduğu sevinci paylaşmak adına bunu yapıyor." Sonra ikisi de sustular. O gece uyuduklarında, Yahudinin karısı rüyasında güzel, heybetli, haşmetli ve asil bir adam gördü. O adam, etrafında onu şereflendiren ve yücelten arkadaşları ile birlikte Müslüman komşularının evine giriyordu. Kadın, bu adamlardan birine, "Yüzündeki asalet bu derece aşikâr olan bu adam kimdir?" Adam ona dedi ki, "Bu Allah'ın elçisidir, Allah onu korusun ve selameti üzerine olsun!" Kadın ona, "Onunla konuşmak istesem benimle konuşur mu?" O da "Evet!" diye cevap verdi. Kadın, o adama doğru yaklaştı ve "Ya Muhammed!" Adam ona dönerek, "Evet, buradayım, buyur!" dedi. Kadın, "Benim gibi başka bir dinin mensubu ve senin düşmanlarından birine bu şekilde mi cevap veriyorsun?" dedi. Hz. Muhammed ise, "Beni hak üzere bir peygamber olarak gönderen Allah'a yemin ederim ki en yüce olan Allah'ın seni bana yönlendirdiğini

44 Muhammed ibn Câbir Endülüsî, *Kitâbu'l-Mevlidu'r-rasûlallâh*, ms. İstanbul, Süleymaniye, no. 344, 14a-15a.

bildiğim için sana bu şekilde cevap verdim!" Kadın şöyle dedi, "Gerçekten de, sen asil bir peygambersin ve yüksek bir kişilik üzeresin![45] Senin emirlerine itaatsizlik gösterenlere yazıklar olsun, ve seni tanımayan, bilmeyenler en zavallı cahillerdir. [Sadakat yeminimi kabul etmek için] Bana elini uzat; ben şehadet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur ve sen Allah'ın resulü Muhammed'sin." Sonra, uyandığında sahip olduğu tüm malı feda ederek dinini değiştirmesinin şükrünü eda etmek ve ayrıca gördüğü rüya için minnetini göstermek amacını da güderek, Hz. Peygamber'in şerefine bir *mevlid* düzenleyeceğine dair Allah'a yemin etti.

Uyandığında kocasının ziyafeti hazırlamakla meşgul olduğunu gördü. Ona dedi ki, "Nasıl oluyor da seni böylesine hayırlı bir işle uğraşırken görüyorum?" Kocası dedi ki, "Tüm bunlar, dün gece seni hakka döndürenin şerefinedir!" Kadın şöyle dedi, "Bu sırrı sana açıklayan ve hakkında bilgi sahibi olduğun bu şerefli zat kimdir?" Kocası şöyle cevap verdi, "Senden sonra benim de hakka dönmeme vesile olan, bana Allah'ı anlattı ve beni O'na çağırdı. O ki, onu şereflendiren ve onurunu yücelten kimselere karşı yarın geldiğinde [Hesap Günü'nde] şefaatçi olma kudretine sahiptir."[46]

---

45 Buradaki dil Kur'anî dildir. Hz. Peygamber birçok ayette "nebi kerîm" şeklinde tanımlanmıştır ve "yüce karakterine" yapılan referans da Kuran'da Kalem suresi 4. ayette geçmektedir.

46 Nûrâ Ebu'l-Feth, *el-Mutah min mevalid ve'l-enaşidu'l-milah*, n.p., hicri 1416/miladi 1995, 2:273–4. Şerefu'l-ânâm'ın yaygın popülaritesinin yanı sıra bu hikâye mevlidlerini kendilerinden önceki eser ve materyallerden derleyen birçok yazar tarafından aktarılmıştır. Bu, herhangi bir mevlid metni ya da yazarına atıftan bağımsız olması itibariyle bir derece kabul görmüştür. İbn Mekkiye *Dureru'l-Bihâr*'da bunu (eşit derecede tanımlanamayan) *Abdulvahid ibn İsmail*'dense (ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarik no. 3807, 14b) Muhammed ibn Hâtim adında birine atfetmiştir. Asıl kaynağı ne olursa olsun bu hikâye o kadar çok tekrar edilmiş ve kullanılmıştır ki mevlid türünün temel kinâyelerinden biri haline gelmiştir. Açıkça görülüyor ki yazarlar ve dinleyicilerde oldukça inandırıcı bir yankı uyandırmıştır; araştırmamın ilk safhalarında Yemen'de yaşlı bir ritüel kârîsi ile yaptığım görüşmede, bu hikâyeyi öylesine gerçek ve güçlü bir biçimde yorumladı ki ilk başta hikâyenin yerel kaynaklı ve yakın geçmişe ait olduğunu düşündüm.

Bu kıssa birçok yönden ilgi uyandırmaktadır, ancak bunu tekrar tartışma imkânımız olmayacaktır. Öte yandan şimdiki amaçlarımıza yönelik düşünülürse, bu hikâyenin birkaç özelliği oldukça merkezi bir önem taşımaktadır. Yahudi adam ve karısının bakış açısından ele alınırsa, komşularının mevlid kutlamasının en önemli (ve esrarengiz) özelliği her yıl muazzam miktarlarda harcadıkları paradır. Onlar için bu cömertçe harcama bir şaşkınlık sebebi olmuştur ve belki de bunun nedeni (kesin olmamakla birlikte) kendilerini cimri kimseler olarak görmeleridir. Bu harcamaların amacının ziyafet vermek olduğu bu Yahudi çift Hz. Peygamber ile karşılaşmaları neticesinde İslam'a dönünce açığa çıkmaktadır; kocasının yaptığı ilk hareket bir ziyafet yemeği hazırlamak olmuştur. Kutlamalar için para harcamak sadaka verme ile ilişkilendirilmiş ya da bir tutulmuştur. Kadın "sahip olduğu her şeyi bağışlama" sözü verir ve bir mevlid düzenler; bu iki eylemin birbirinden farklı ibadetler olup olmadığı ya da sahip olduğu tüm kaynakları mevlide harcayıp harcamayacağı burada belli değildir. Her durumda, harcama, ziyafet ve mevlid kutlamasının arasında bulunan güçlü bağ hususunda herhangi bir şüphe yoktur.

Daha sonraki bir dönemde Kâri el-Herevî mevlid kutlamasının ekonomik ve dini dinamikleri hakkında bazı görüşler belirtmektedir. Farslıların (acem) Kur'an okuyucuları ve sufilere yiyecek ikramında bulunduğunu, kıraat ve çeşitli okumaların gerçekleştiği görkemli toplantılar düzenlediklerini aktarır; "bazı yaşlı kadınlar bile örgüleri ve yünlerinden [kazandıkları paraları] âlimler ve yüksek mevkideki kimseleri (el-ekâbir ve'l-ayân) toplayabilmek ve bu kutlu zamanda [Rabiyyülevvel ayının başlarında] onlara ellerinden gelen misafirperverliğin en iyisi ile ev sahipliği yapabilmek için çaba gösterirdi."[47] Düğünlerde olduğu gibi, mevlid daveti geri çevrilemezdi. Herevî, bir kralın isteksiz bir şeyhi, onu mevlide davet etmek amacıyla bir ziyaret gerçekleştirerek onurlandırmasını istedi, sonuçta bu onun

47 Kâri el-Herevî, *el-Mevridu'r-ravî*, s.14.

reddedemeyeceği bir davetti.[48] Bu, hem sosyal faydaları hem de ima ettiği baskı ögeleri ile hediyeleşme ve misafirperverlik gibi zorunlulukları canlandırmıştır.

Hediyeleşmenin diğer türleri gibi, mevlid düzenlenmesi de gizli bir mütekabiliyet prensibi üzerine kurulmuştur. En son muhatap Allah'tır, ve mevlidlerin sağlayacağı (yalnızca bir karşılık olarak değil, ancak ilahi bir mükafat olarak) asıl hediye kişisel kurtuluştu. Mevlidu'l-arûs eserinin bir versiyonunda şöyle ilan edilmiştir, "Her kim bir mevlid [kutlaması] için bir dirhem harcarsa, Mustafâ [Seçilmiş Kişi, yani, Hz. Muhammed] bu ibadeti kabul gören bu kimseye şefaatçi olur ve Allah onun harcadığı her bir dirhemi on katı ile mükâfatlandırır " Şöyle devam eder,

> Ahmed [Hz. Peygamber] için bir *mevlid* tertipleyen kimse ne şereflidir! O kimse iyilik, şeref, zenginlik ve şöhret bulacaktır ve incilerle bezenmiş yeşil kumaşlardan elbiseler giyerek cennet bahçelerine girecektir. Ve o kimseye güzelliği anlatılamayacak derecedeki [cennet] bahçeleri verilecektir, bunların her birinde bakire bir huri bulunacaktır. Öyleyse insanlığın efendisine hayır dualarınızı artırın, çünkü en güzel kader onun *mevlid*i ile başlamış ve devam etmiştir!"[49]

Dua [Pious Utterance] Ve Faziletin [Merit] Üretimi

Müsrifçe yapılan yemek ziyafetlerine ek olarak, mevlid kutlaması diğer birçok sözlü üretim biçimleri ve performansları içermektedir. En eski Sünni mevlid kutlamalarının birçoğundaki sufî kontekste paralel bir şekilde, mistik şiir de sıklıkla kullanılmıştır. Bu tür şiirler Hz. Peygamber'in doğumu ile tematik olarak bağlantılı olmak durumunda değildi, ancak bunlar sufî repertuarından alınmış ve ilahi ve cismani aşk arasındaki genel belirsizliğin etrafında şekillenmiştir. Ayrıca baş döndüren bir üslup kullanılmıştır ve bu üslup daha ziyade tutucu fakihler tarafından kınanmıştır. Bu, şiirlerin içeriğinde ve daha sonra

48 A.g.e., s. 14-15.
49 Ebul Feth, *Mutâh*, 1:85.

bu uygulamanın bırakılması gerektiğine yönelik ifadeler bulunan birkaç eski fetvada da görülmektedir. Mevlid düzenlemelerini desteklemesine rağmen İbn Tabbâh "haşhaş alınarak gidilen, genç erkeklerin toplandığı, sakallı kârîlerin reddedildiği, dünyalık zevklere özlemi ifade eden [ezgilerin] söylendiği ve diğer kötü uygulamaların (el-hizy) yapıldığı" kutlamalara karşı çıkmaktadır. Sadece "genç erkeklerin bir araya gelmediği ya da [sevgilinin] endamı, yanakları, gözleri ve kaşlarını konu edinen, böylece dünyalık zevklere özlemi ifade eden ve alevlendiren aşk şiirlerinin (işkiyat) okunmadığı sema gösterilerine" onay vermektedir. Kabul edilebilir nitelikteki diğer temalar "diğer dünyaya özlem ve bu dünyanın değersizleştirildiği içerikte olanlardır."[50] Cafer el-Tizmantî (ölümü hicri 682/miladi 1238) "külhanbeylerinin (ra'â) toplanmasını, sema gösterisi yapılması ve dans edilmesini, söyleyen kişiye (kavvâl) kaftanlar giydirilip gençliği ve güzelliğinin, ve doğal olarak ses güzelliğinin ortaya çıkarılmasını (murüdîyatihi)" kınamaktadır.[51] Taceddin el-Fâkihânî de benzer şekilde üflemeli ve vurmalı çalgılar eşliğinde şarkı söylenmesi ve dans edilmesini eleştirmiştir.[52] İbnu'l Hacc da mevlid şerefine düzenlenen sema gösterilerindeki aşırılıkları açık bir şekilde tasvir etmiştir.[53]

Mevlid kutlaması kendinden geçirici niteliği daha az olan sözlü performansları da içinde barındırmıştır. Bunlar Kur'an kıraati ve genellikle Allah'ın bazı isimlerinin tekrarlanarak söylenmesi şeklinde olan "Allah'ı zikretmek" (zikr) şeklindedir. Daha önce gördüğümüz üzere, İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in doğum günü gecesinde Kur'an hatmi (hatme) indirme geleneği

50 Sâlihî, *Subul*, 1:364.

51 A.g.e., 1:364. Sâlihî'nin bu fetvadaki isnadında bir takım şüpheler bulunmaktadır. Metnin başka bir edisyonunun editörü bazı el yazmalarında "el-Tizmantî" yerine "eş-Şirbînî" bulunduğunu ifade etmektedir. (Muhammed bin Yusuf Sâlihî, *Subulu'l-hüda ve'r-reşad*, düz. Mustafa abdulvahid, Kahire: el-Meclisu'l-A'la li'ş-şuuni'l-İslamiye, Lecnatu'l-İhya' et-Turasu'l-İslami, hicri 1392 /miladi 1972, 1:442, n.1.)

52 Suyûtî, *Husnu'l-maksıd*, p.48.

53 İbnü Hacc, *Medhal*, 2:3, 6-10.

hakkındaki bir soruya cevap vermektedir.[54] İbnu'l Hacc, mevlid şerefine sema gösterileri düzenlemeye hayâ edecek kadar titiz kimselerin Kur'an kârîlerini davet ettiğini, diğerlerinin ise Sahih-i Buhâri okumaları yaptığını kaydetmektedir.[55] Ancak, oldukça tipik ve karakteristik olarak mevlid kutlaması, Hz. Peygamber'e edilen toplu dualar ve şükran ifadelerini içermiştir. Bu daha tutucu kıraatlere, sufi sema'ını karakterize ettiği gözlenilen skandal niteliğindeki coşkunluktan bağımsız olarak, fakihler tarafından genellikle göz yumulmuştur. İbn Tabbâh mevlid kutlaması hakkında bazı fikirlerini ifade ederken, örneğin, "salih kimselerin (es-sulahâ) yalnızca yemek yemek, Allah'ı zikretmek ve Hz. Peygamber'e dua etmek amacıyla toplanması ecirlerini çoğaltır" demektedir.[56] Benzer şekilde Zahireddin Cafer el-Tizmantî de "eğer gerçekleştiren kimseler salih kişilerin (es-sâlihîn) bir araya gelmesi, Hz. Peygamber'e dua edilmesi ve fakirler ile düşkünlere yemek verilmesi niyetine sahip ise, mevlidin hasen bid'at (bid'atu'l-hasene)" olduğunu ifade etmektedir.[57]

Sema performansının aksine, Hz. Peygamber'e hayır dualarında bulunmak ve salavat getirmek, karakteristik olarak sûfi bir pratik olarak görülmeyen bir ibadettir. Bu ameller, Kur'an'da Ahzâb suresi 56. ayette temellendirilmiştir, bu ayetler "Allah ve melekler, Peygamber'e çok salavat getirirler. Ey müminler! Siz de ona salavat getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin." şeklindedir. Hem dilbilimsel hem de teolojik açıdan, "sallâ alâ" fiilinin kullanılışı (burada "salavat getirmek" ya da "dua etmek" şeklinde kullanılmıştır) biraz belirsiz durmaktadır. Sallâ fiilinin genel anlamı "ibadet/dua etmek"'tir, ancak bu gerçek anlamıyla Allah'a bağlanmaz. İlahi ve insani kapasitelerin salavat getirmek ya da dua etmek için sahip olduğu içsel oransızlığa rağmen, Hz. Peygamber'e salavat getirmek (salât ale'n-nebî) bu ayetlerle yalnızca bir emir olarak değil, meleklerin de yaptığı ve Allah'ın da özendirdiği bir ibadet olarak karşımıza çıkmaktadır.

54 İbn Teymiye, *Mecmuu'l-fetevâ*, 25:298.
55 İbnü Hacc, *Medhal*, 2:26.
56 Sâlihî, *Subul*, 1:364.
57 A.g.e., 1:364.

Pratikte bu uygulama sallâllahu aleyhi ve sellem (Allah'ın salat ve selamı [Hz. Peygamber'in] üzerine olsun) sözlerini ya da bazı benzerlerini zikretmekten ibarettir. Hz. Peygamber'e Allah'ın rahmet ve selamını iletmek, dindarlığın yaygın bir ifadesidir. Hz. Peygamber'in ismi ya da lakaplarından biri sözlü ya da yazılı olarak her zikredildiğinde salat ve selam getirmek (salat ale'n-nebî) dini açıdan faziletli olarak kabul edilmektedir, bunu ihmal etmek ise uygunsuz ve dine saygısız bir harekettir. Hz. Peygamber'e salavat getirmek aynı zamanda kanonik dua ritüellerinin de bir parçasıdır. Zaman içerisinde, bu aynı zamanda kendi içinde de dindarlığın önemli formlarından biri haline gelmiştir.[58] Suyûtî Hz. Peygamber'e edilen salavatın, ikindi ezanına hicri 781/miladi 1379 yılında eklendiğini ifade eder, bundan on sene sonra ise akşam ezanı hariç tüm ezanlara eklenmiştir.[59]

Günümüze ulaşmış en eski mevlid metni, Azefî'nin ed-Durru'l-munazzam adlı eseri, nebi'ye salat ve selam getirmenin faziletleri ve mükâfatlarını açıklayan bir bölüm içermektedir. Eser, Hz. Peygamber'e salat ve selamların mevlid kutlamasına dâhil edildiği şekli hakkında bir bilgi vermemesine rağmen bu dini uygulamanın önemli noktalarını belirtir ve bilgi verici bir çerçeve çizer. Azefî Hz. Peygamber'e şöyle bir niyazda bulunarak başlar "[Allah tarafından] kabul buyrulan daim bir salat ki bunun sayesinde ile [Hz. Peygamber'e] olan muazzam borcumuz azalır" (salaten da'imen makbulen tü'edda biha 'anna hakkuhu'l-'azim).[60] Bu açılış Azefî'nin salat ve selam'ı sınıflandırması hakkında önemli bir noktayı bizlere hemen göstermektedir: bu, var olan bir borcun kapatıldığı bir ödeme niteliğindedir. Hz.

58 Bkz. Constance E. Padvick, *Muslim Devotions*, Oxford: Onevorld, 1996, s. 152–7; Fritz Meier, *Bausteine II*, Istanbul: Franz Steiner Verlag, 1992, s. 837–75.

59 Celâleddin Abdurrahman ibn Ebî Bekr es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara fi Tarihi'l-mısr ve'l-Kâhira*, ed. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-İhyâ' el-Kutubu'l-Arabîya, hicri 1387/miladi 1968, 2:306.

60 Muhammed ibn Ahmed el-Lahmî el-Azefî, *ed-Durru'l-munazzam fi'l-Mevlidi'l-muazzam*, Princeton University Islamic manuscripts, Garrett Yahuda no. 256, 160b.

Peygamber'e edilen duaların bu tür bir harcama şekli olduğu Azefî'nin fikrini açıklarken yer verdiği bir hadiste belirtilmiştir.

> Bunun bir örneği (min zâlika) Hz. Ayşe tarafından nakledilendir. O dedi ki: Şafak vakti bir şeyler dikiyorken; iğneyi düşürdüm ve lamba söndü. Hz. Peygamber içeri geldi, yüzünün ışığıyla ev aydınlandı ve ben iğneyi buldum. Dedim ki, "Ey Allah'ın Resulü yüzün ne kadar da parlak, Allah sana rahmet etsin" *(sallallahu aleyhi)*. Bana dedi ki, "Ahiret günü beni görmeyen kimsenin vay haline." Dedi ki: Ben, "Seni görmeyecek olanlar kimdir ey Allah'ın Resulü?" O cevap verdi, "Cimri kimselerdir." Ben, "Cimri kimseler kimdir, ey Allah'ın Resulü?" O da, "Onun yanında benim adım anıldığı zaman bana salat ve selam getirmeyenlerdir (lem yusalli 'aleyye)" dedi.

Azefî bu rivayetine, böyle kimselere "insanların en cimrisi" ya da "cimrilerin en cimrisi" olarak hitap edildiği diğer alıntıları da eklemiştir.[61] İbnu'l Hacc'ın, mevlid destekçilerinin bu tür bir uygulamayı yapmayanları cimri (bahîl) olarak yaftaladıkları yönündeki şikâyetini daha önce görmüştük. Ziyafetlerin düzenlenmesi gibi, Hz. Peygamber'e dua ederek niyazda bulunmanın da taraftarları tarafından yalnızca dindar bir uygulama olarak değil, fakat daha çok bir cömertlik nişanesi olarak anlaşıldığı açıktır. Bu tür duaların edilmemesi, daha önce gördüğümüz para yardımı yapılmaması gibi açgözlülüğün göstergesiydi. Böylece, Hz. Peygamber'e hayır dua ve niyazda bulunmak mevlid ziyafetlerinde gördüğümüz maddi harcamalara paralel bir şekilde somut bir harcama biçimi olarak görünmektedir.

Yalnızca kısa alıntıları günümüze kadar ulaşan bir mevlid eserinin yazarı Muhammad es-Sehâvî (ölümü hicri 902/miladi 1497) de Hz. Peygamber'e dua ve niyazda bulunmanın faziletleri hakkında yalnızca bu konuya eğilen bir risale kaleme almıştır.[62] İlginçtir ki burada Azefî'nin ed-Durru'l-munazzam'daki bu konu hakkındaki tartışmasını birkaç bölümde alıntılar; böylece

61 A.g.e., 160b.

62 Muhammed ibn Abdurrahmân es-Sehâvî, *el-Kavlu'l-badî' fîs-salâti ale'l-habîbu'ş-şafî'*, Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, hicri 1397/miladi 1977.

salat ve selam (salat ale'n-nebî) hakkındaki görüşlerinin köklerinin, mevlid geleneğine kadar uzandığı görülmektedir.[63] Ancak Azefî'nin aksine, Sehavî bu uygulamanın teorik ve teolojik boyutlarını da konu edinmiştir. Bir kimsenin Hz. Peygamber'e salat ve selamda bulunurken tam olarak ne yaptığını ve bu ameli ile ne elde etmeyi amaçladığını açıkça tanımlamak istemiştir. Bu mesele hakkında alıntılarda bulunduğu otoritelerden bir tanesi Huseyn ibn el-Hasan el-Halîmî'dir (ölümü hicri 403/miladi 1012). Halîmî'ye göre "Ya Rabbi, Muhammed'e selam olsun" kelimeleri aslında Allah'a Hz. Peygamber'in şerefini yükseltmesi, dinini bu dünyada tamamlaması ve diğer dünyada ona şefaat hakkı vermesi için bir yalvarmadır. Elbette ki Müslümanlar tüm bunların Hz. Peygamber'e zaten bahşedildiğine inanmaktadır. Ancak Halimî burada "rütbe ve derece" meselesinin ehemmiyetini tartışır; şöyle ki,

> Muhtemeldir ki eğer cemaatinden bir kişi ona hayır duada bulunur ve sonra duası kabul olunursa, bu dua vesilesiyle Hz. Peygamber'in daha önce bahsettiğimiz her şeyde rütbe ve derecesi yükseltilebilir. Bu sebepten, [ona edilen] dua, kişinin ona karşı sahip olduğu sorumluluğu *(kadâ hakkihi)* yerine getirdiği ve yine bu yolla Allah'a yakınlık sağlamayı *(yutakarrabu bi adâ'iha ila'llah)* umduğu vesilelerden biridir.[64]

Sehavî aynı zamanda İbn Abdusselâm'ın (ölümü hicri 660/miladi 1262) fikrini de alıntılamıştır:

> Hz. Peygamber'e duamız bizden onun için bir şefaatçi değildir; bizim isteklerimiz onun istekleri için bir aracılık edemez. Ancak, Allah bizlere, bize bir iyilik eden ve bir iyilik ihsan eden kimselere bunun karşılığını vermemizi emretmiştir *(emerana bi'l-mükafa'a li-men ahsene ileyna ve en'ama 'aleyna)*. [İyiliğin karşılığını vermeye] Gücümüz yetmese [bile], [bize hayır

63 A.g.e., s. 43, 44, 109, 116, 123, 132. Basılı metinde (s. 43) Ebul Kasım el-Bustî adı geçmektedir, ancak bu Sabtî için aşikâr bir hatadır. İlginç olan, Sehâvî'nin Azefî'nin hadislerinin birçoğunun kaynağını bulamamış olmasıdır.

64 Sehâvî, el-Kavlu'l-badî, s. 12.

> sağlayan kişiye] dua ederek karşılık veririz. Allah, bizim Peygamberimize karşılık vermekte aciz kalacağımızı bildiği için, bizleri ona dua etme ve niyazda bulunmaya yöneltmiştir, böylece bizim ettiğimiz dualar onun iyilik ve ihsanlarına karşılık bir mükâfat hükmünde olacaktır, çünkü bundan daha hayırlı bir iyilik yoktur.[65]

Halîmî ve İbn Abdüsselâm mümin bir kimsenin dualarının, Hz. Peygamber'e herhangi bir fayda getirmesi ihtimali bulunduğuna katılmamışlardır, hayır duaların yetersiz olsa da Hz. Peygamber tarafından müminlere bahşedilen hayırlar karşılığında bir çeşit karşılık (kadâ hakk mükâfaa) olduğu konusunda ise mutabıktırlar. Buradan anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'e edilen dualar, hakiki karşılık verebilmenin imkânsız olduğu bir zeminde gerçekleşen durumdur. Hz. Peygamber'in sonsuza kadar yücelecek olan itibarı ve bize karşı bahşettiği muazzam iyilikler bir yanda, ona bunun için teşekkür etmeye yetmeyecek kadar değersiz oluşumuz diğer yandayken, denilebilir ki bizler ona gerçek ve hak ettiği şekilde bir karşılık vermekten aciziz.

Dini statüsü itibariyle zaten en yüce noktada bulunan bir kişiye hayır duada bulunmaktaki amaç, çok şaşırtıcı değildir ki, karşılığında gelecek olan daha sonraki potansiyel faydaları teminat altına almaktır. Sehavî tarafından alıntılanan diğer bir alime göre "[Hz. Peygamber'e] ettiğiniz duanın getireceği ecir aslında size döndürüleceğinden, bir bakıma kendiniz için dua etmiş olursunuz." Sehavî benzer şekilde İbn Arabî'yi de alıntılar, "ona edilen duanın eciri esas itibariyle dua eden kişiye dönmektedir, çünkü bu [edilen dua] inancının samimiyetini, niyetinin temizliğini ve Hz. Peygamber'e karşı sevgisinin bir ifadesi ve sürekli itaat edeceğinin göstergesidir."[66]

---

65 A.g.e., s. 25.

66 A.g.e., s. 25. Benzer bir görüş Fahru'r-Râzî'nin (*et-Tefsîru'l-kebîr*, [Tehran], n.d., 25:228) Ahzab suresi 56. ayet açıklamasında da karşımıza çıkmaktadır. "Eğer Allah ve melekleri bile [Hz. Peygamber'e] çokça salât ediyorlarsa, bizim salât ve selamımıza nasıl ihtiyacı olabilir? Burada cevabımız şudur ki, biz O'na, buna ihtiyaç duyduğu için salât ve selam etmiyoruz; eğer öyle olsaydı meleklerin ve Allah'ın salâtına gerek kalmazdı.

Aslında mevlid metinlerinde Hz. Peygamber'e hayır dua ve niyazda bulunmak ile ilgili yapılan imalar, bu uygulamayı gerçekleştiren kimseler için, artarak gelecek hayırlı mükâfatlara işaret etmektedir. Bu bilgilerin tümü daha sonra gelen mevlid metinlerinde fazlaca yer bulamamış olsa da, Azefî, meselenin özellikle bu boyutu ile ilgili oldukça açık bilgiler vermektedir. "Her kim günde yüz defa bana salat ve selamda bulunursa, otuzu bu dünya ve otuzu ahiret için olmak üzere yüz ihtiyacı karşılanır." "Her kim günün başlangıcında on kez ve günün sonunda on kez bana salat ve selamda bulunursa, ahiret günü o kimse şefaatime nail olur." Hz. Peygamber'e hayır duada bulunma ile ilgili ayrıntılar içeren, bu ibadetin halk bazındaki (ve muhtemelen mezhepçi) kökenlerine Azefî'nin bu konuda yazdığı en uzun ve oldukça renkli denilebilecek bölümde değinilmektedir:

> Ali ibn Ebi Talib Allah Resulü'nün ona şöyle söylediğini nakletti, "Ben öldüğüm zaman, bana salat ve selamı sıklaştırın." Ali dedi ki: Ben, "Sen ölüp [kemiklerin] parçalandıktan sonra da salat ve selamımız sana ulaşacak mı? dedim." [Hz. Peygamber] dedi ki, "Allah dünyanın, peygamberlerin etini yemesini yasaklamıştır; ben Allah'ın katında [dünyanın] bedenim üzerinde hâkimiyet kurmasına izin vermeyeceği kadar değerliyim. Allah benim mezarımdan sorumlu olacak ve ismi Salsâ'il olan bir melek yerleştirdi. Bu melek bir horoz görünümündedir. Boynunun eğri kısmı Levh-i Mahfuz'un altındadır ve pençeleri dünyanın yedi sınırındadır (tukhûm). Üç kanadı vardır: bir kanadı doğuda, bir kanadı batıdadır, bir kanadı da mezarıma gölge oluşturmaktadır. Eğer bir kimse bana salat ve selamda bulunursa, o kimse nerede olursa olsun..., bu melek [kelimeleri] bir kuşun darı tanelerini yakaladığı gibi o kimsenin ağzından kapar. Sonra der ki, "Ey Muhammed, falancanın oğlu ve filanca yerde bulunan filan kimse, sana salat ve selamda bulunuyor, sana selam gönderiyor." Sonra onu beyaz misk kokulu nurdan bir parşömene yazar ve alnıma yerleştirir

---

Ancak biz, [O'na salât etmek]... yolu ile [O'na] olan saygımızı gösteririz, bizim için çok kıymetli olduğunu gösterir ve karşılığında O'ndan gelecek ödülü bekleriz. Bu nedenle de [Hz. Peygamber] şöyle buyurmuştur, 'Her kim bana bir kez salât ederse, Allah ona on katı ile karşılık verir.'"

> ki ahret gününde [o kimseye] şefaat edebileyim ve o kimse 20.000 derece yükselsin, kendisine 20.000 iyi amel yazılsın, 20.000 günahı silinsin, Kevser [havuzunun] etrafında kendisi için 20.000 ağaç dikilsin.[67]

Burada Hesap günü ile ilgili oldukça dramatik bir sahne çizilmiştir. Hz. Peygamber'e çokça salat ve selam eden bir kimsenin (iyi) amelleri terazide tartıldığında, günahlarına kefaret edecek kadar değilse, Hz. Peygamber "ben ona bir karşılık ve bir hayır borçluyum (lehu 'indi vedî'a ve's-senî'a) diyecektir. Terazi kefelerine bu da eklendiğinde, Hz. Peygamber iyi amellerin günahlardan daha ağır gelmesi için dua edecektir ve elbette bu duası kabul olacaktır.

Hz. Peygamber'e hayır dua etmek ve salavat getirmenin karşılığında elde edilecek mükâfatlar burada gördüğümüzden daha ayrıntılı ve süslü şekilde rivayet edilmiştir. Ancak bu meseleyle ilgili rivayetler özellikle geç dönem mevlid metinlerinde de aynı şekilde geçmektedir. En güvenilir ve en sık karşılaşılan hadislerden birinde şöyle geçer, "her kim ki Hz. Peygamber'i bir kez anarsa, Allah onu on katı ile mükâfatlandırır." Sehavî hadisin farklı versiyonlarını ve düzinelerce alıntı da vermektedir.[68] *Mevlidu'l-arus*'tan yapılmış bir alıntı meseleyi şu şekilde ifade eder:

> İbn Abbas'tan [rivayet edildi ki] Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Her kim bana bir kez salavat getirirse, Allah onu on katıyla mükâfatlandırır; her kim bana on kez salavat getirirse, Allah onu yüz katıyla mükâfatlandırır; her kim bana yüz kez salavat getirirse, Allah onu bin katı ile mükâfatlandırır ve her kim bana bin kez salavat getirirse, Allah o kimsenin bedenine ve üstündeki tüylere ateşi haram kılar." [Hz. Peygamber] ayrıca dedi ki: "Her kim bana en çok salavat getirirse o kimse cennette en güzel huriler ile mükâfatlandırılır." [Hz. Peygamber] ayrıca dedi ki: "Ben mezarımda canlı ve sağlam kalacağım;

67 Azefî, *Durr*, 161a.
68 Sehâvî, *el-Kavle'l-badî'*, s. 102-10.

> her kim bana salavat getirirse, ben de ona cevap veririm ve her kim bana selam ederse, ben de ona selam ederim."[69]

Hz. Peygambere salat ve selam etmenin günahlardan arındıran gücü öylesine önemliydi ki bu, mevlid okumalarındaki ana amaç olarak nitelendirilebilir. Mısırlı fakîh ve sufi Abdüsselam ibn İbrahim el-Lakânî (ölümü hicri 1078/miladi 1668) kendi mevlid metinlerinden birinin başlangıcında, alçak gönüllü bir üslupla şunları aktarmaktadır: "Ben bu meydanın savaşçılarından biri değilim, bu alanın uzmanlarından biri de değilim (ricâl hâze'l-şe'n) ancak umut ederim ki [benim mevlid eserim] onun adı anıldığında [Hz. Peygamber'e] getirilecek salavatların bir vesilesi haline gelir." Sonra Vehb'e (muhtemelen, İbn Münebbih) atfedilen bir hikâye ile devam eder:

> İsrailoğullarından bir adam yüz sene boyunca Allah'a karşı isyankâr bir hayat sürdü. Sonra bu adam öldü ve onu bir çöp yığınının üstüne fırlattılar. Allah Hz. Musa'ya göründü ve "Dışarı çık, o adam için dua et!" diye emretti. [Hz. Musa], "Ya Rabbi, İsrailoğulları yüz yıl boyunca onun sana karşı nasıl da itaatsizce yaşadığına tanık oldular!" Allah şöyle cevap verdi, "Evet, öyleydi; ancak, bu adam ne zaman Tevrat'ı eline alsa ve Muhammed adını görse onu öpüp gözlerinin üstüne koyardı. Bu davranışı için ona teşekkür ettim, onu bağışladım ve yetmiş huri ile evlendirdim."

Lakânî bu hikâyeden sonra Hz. Peygamber'e salat ve selam etmenin faziletlerini anlatan bir dizi hadis metnine yer vermektedir. Burada Lakânî'nin, metnin sonuna doğru özellikle vurguladığı husus, Hz. Peygamber'e dua edip salavat getirmenin günahlara bir kefaret olacağı ve Allah tarafından bağışlanacaklarıdır.[70] Elbette günahlar, burada, kişilerin ibadetleri yoluyla kazandıkları sevaplar ile dengeleyerek affolunmasını istedikleri bir çeşit borç hükmündedir.

---

69 Ebu'l-Feth, *Mutâh*, 1:92-3.

70 Abdusselam ibn İbrahim el-Lakâni, *Tervihu'l-fuâd bi mevlidi'l-hayru'l-ıbâd*, ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Mecâmi mîm no. 6, 5a–6a.

Zamanla resmi mevlid metinleri okutulması mevlid kutlamalarının merkezi birer özelliği haline geldikçe, Hz. Peygamber'e salat ve selam etmek de bu tür metinlerin vazgeçilmez bir bileşeni haline gelmiştir. "Klasik" mevlidler olarak nitelendirilebilecek metinlerde, Hz. Peygamber'in doğumu ve bu çerçevedeki olayların anlatıları birkaç farklı bölüm haline getirilmiş ve aralara yer yer Hz. Peygamber'e salat ve selam edilmesi hususu eklenmiştir. Örneğin Bekrî'nin Kitâbu'l-Envâr eseri bir mevlid metni olarak okunmak amacına yönelik bir şekilde hazırlanmıştı; Hz. Peygamber'e salat ve selam dualarını etme de düzenli aralıklarla metne eklenmişti. Daha edebi mevlid derlemelerinde, Hz. Peygamber'e dua etmek yalnızca kanonik formülün tekrardan yazılması halinde değil, kafiyeli beyitler halinde karşımıza çıkmaktadır. Bu tür beyitler içlerinde bulundukları mevlid metinlerinde birer nakarat rolü üstlenmişlerdir. İslam dünyasının birçok yerinde en yaygın okunma ve uygulama alanına sahip metinlerden biri olan Cafer ibn Hasan el-Barzancî (ölümü hicri 1177/miladi 1764) mevlidindeki nakarat, Hz. Peygamber'e salat ve selam etmeyi O'nun mezarına hoş bir koku ya da parfüm sunmaya benzetmiştir: "Ya Rabb, onun kutlu mezarını/ dua ve selamın hoş kokuları ile doldur" ('Attir Allahumme kabrahu'l-kerim/bi-'arf şadin mine's-salat ve't-teslim) Muhtemeldir ki Barzancî mevlidinin oldukça yaygın bilinmesinin bir sonucu olarak, bu tür nakaratlar "ta'tîra" (hoş koku ile bezenmek) olarak bilinir.[71]

Modern öncesi zamanlarda mevlid seremonilerinin nasıl düzenlendiğini ya da mevlid metinlerinin nasıl okutulduğunu tam olarak bilmek zordur. Eski metinler dinleyici katılımı ya da karşılıklı okuma gibi öğeler hakkındaki düzenleme ve uygulamaları çok nadiren sağlamaktadır. Ancak daha sonraki uygulamalardan çıkarılan makul sonuçlar Hz. Peygamber'e salat ve selam dualarının mevlid performanslarının bileşenlerinden biri

71 Bkz. Ebu'l-Feth, Mutâh, 1:188–2–7, passim. Modern Mısırlı maddahun tarafından uygulandığı şekli ile *ta'tira* tartışması için bkz. Kamal Abdulmalik, *Muhammed in the Modern Egyptian Popular Ballad*, Leiden: E.J. Brill, 1995, s. 106–7.

olduğunu göstermektedir. Barzancî mevlidi hakkında on dokuzuncu yüzyılda yazılmış bir metin bu uygulamayı günümüze kadar devam ettiği haliyle anlatmıştır. Kur'an kıraatinden sonra, "mevlid okuyucusu (kâri) bu kutlu doğumun nasıl vuku bulduğunu anlatır, orada mevcut bulunan kimseler de alçakgönüllü ve dikkatli bir şekilde dinler. Okuyucu bu ta'tiraların birine geldiğinde ise sesini, dünyadaki insanların ve cennetlerin efendisi şerefine dualar ve selamlar (es-salât ve's-selâm) ile yükseltir."[72]

Yemek dağıtımı gibi, Hz. Peygambere dua etmek ve salavat getirmek de kişilerin bunun karşılığında ödüllendirileceğine inandıkları bir dini uygulamaydı. Bu karşılıklı değişimin altında bulunan dinamik mütekabiliyet (karşılıklı olma) idi, alçakgönüllü müminlerin işlediği en mütevazı ibadet ve hayırların bile yüksek derecede ilahi ödül ile mükâfatlandırıldığı, oldukça asimetrik bir karşılıklılık anlayışı da bulunmaktaydı. Sonuç olarak, yemek dağıtımı ve bu dini formüllerin tekrarlanması dış görünüşte birbirinden oldukça farklı görünse de, bu iki uygulama mevlidi düzenleyen kişiler tarafından belirlenmiş değer ekonomisi açısından fonksiyonel olarak eşitti. Salavat getirmek ve para bağışlamanın arasındaki figüratif benzerlik birçok farklı mevlid metinlerinde karşılaşılan bir anektodda yer almaktadır.[73] Bu hikâye âlimler tarafından yaygın kabul görmemiş olmasına rağmen, popüler mevlid metinlerinde sürekli olarak tekrarlanması oldukça büyük bir dinleyici kitlesi tarafından anlamlı kabul edilmiş ve benimsenmiş olduğunu gösterir. Anlatı, Hz. Havva'nın yaratılışından sonra Hz. Âdem'in Allaha,

72 Cafer ibn İsmailel-Barzanjî, *el-Kevkebu'l-envâr ale'l-ıkdu'l-cevher fi mevlidi'n-nebîyyü'l-ezher*, n.p.: el-Matbaatu'l-Vehbîye, hicri 1290, s. 32. Cafer el-Barzanjî (ö. hicri 1317/ miladi 1899) yorumladığı mevlid yazarının soyundan gelmektedir; özellikle Medine'de yaygın olan gelenekleri tarif etmektedir.

73 Bu anlatının farklı versiyonları için bkz. el-Kârî' el-Herevî, *el-Mevridu'r-ravî*, s. 24; el-Kâdi el-Dimyâtî, *Mevlidu'r-rasûlu'l-kerîm*, ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Tarih no. 280, 7b; Anonim, *Mevlid*, ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Tarih Talat no. 2050, 3b; Anonim, *Mevliu'n-nebî*, ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Tarih no. 705, 4b; Anonim, *Mevlid*, ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Tarih Talat no. 1963, 5b; Muhammed el-Amîr el-Sağîr, *Mevlid*, ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Hadis no. 1677, 10b.

"Ya Rabbi, onu kendime nasıl helal kılabilirim?" diye sorduğu kısmı içermektedir:

> [Allah] dedi ki, *"Benden onunla evlenmek için izin iste."* Hz. Âdem, *"Ya Rabbi, Bana Havva'yı eş olarak ver!"* Allah (c.c) dedi ki, *"Ben onu senin için yarattım, Âdem. Peki sen bana gelin parası (mehir) olarak ne vereceksin?"* [Âdem] *"Ya Rabbi, sen yüceler yücesi ve her şeyi bilensin!"* dedi. [Allah] dedi ki, [Onun mehri] benim Habibim olan Muhammed'e on kere salavat getirmendir." Hz. Âdem emredildiği şekilde yaptı, Allahu Teala da onların evlilik akdini yazdı ve melekler buna şehadet etti.[74]

Hz. Peygamber'e salat ve selam getirmek, etki alanı anlamından daha önemli olan sözel eylemlerin aşikâr bir örneğidir. Mevlid ziyafetlerinde harcanan paralar gibi, bu tür uygulamalar karmaşık bir değer ekonomisi içerisinde öncelikle bir mütekabiliyet vasatı olma görevini üstlenmiştir. Salavat ile ifade edilen sevgi ve bağlılık kadar içten olabileceği gibi (ve dindarların Hz. Peygamber'e olan sevgisinin hakiki olduğu düşünülecek olursa), Hz. Peygamber'e salavat getirmenin bir düğün hediyesi şeklinde kullanılması, salavatın figüratif olarak satın alabilme gücüne sahip olduğunu da gösterir. Mevlid metinleri ile birlikte okunan Kur'an kıraatleri gibi, Hz. Peygamber'e salavat getirmek öncelikle sonsuz cömertlik sahibi ve dualara karşılık veren bir kaynaktan ödül, yani sevap kazanmanın bir yolu olarak anlaşılmıştır.

Mevlid kutlamalarıyla ilişkilendirilen diğer bir sözlü uygulama çeşidi, hiç şüphesiz, Hz. Peygamber'in doğum kıssalarını içeren mevlid metinlerinin okunmasıdır. (Birinci bölümde gördüğümüz üzere) Bu konu hakkındaki ibadî (devotional) rivayetler Sünni mevlid kutlamalarından bir hayli önce gelse de, bu tür okumaların ne zaman mevlid seremonilerinin resmi bir parçası haline geldiği belli değildir. Ancak bu Sünni mevlid kutlamaları tarihinde oldukça eski bir gelişme olmuş olmalıdır, çünkü İbn

74 Ebû'l-Ferec Abdurrahman ibnu'l-Cevzî (atfedilen), *Mevlidu'n-nebî*, Princeton University Arabic manuscripts, Third Series, no. 209, 20b–21a.

Cezerî (ölümü hicri 833/miladi 1429) tarafından kurulmuş bir gelenek olduğuna işaret edilmiştir. O, bu konuda "Müslümanlar [Hz. Peygamber'in] doğum ayını kutlamaya ziyafetler vererek, gecelerinde çeşitli şekillerde sadaka vererek, sevgiyi temel alarak, hayır faaliyetlerini artırarak ve mevlid okutturarak kutlamaya devam ettiler"[75] şeklinde yazmaktadır. Salât ale'n-nebî'nin aksine bu okumaların amacı âlimler tarafından etraflıca tartışılmamıştır. Hz. Peygamber'e salavat getirmek Kur'an-ı Kerim'de bir zemini bulunan ve birçok hadis metinlerinde bahsedilen bir uygulamadır; böyle olduğu için de âlimler tarafından tartışılan normatif dini uygulamaların bir parçasıdır. Mevlid metinlerinin okunması ise bunun aksine, yüzyıllar sonra gelişmiş bir gelenektir. Sonuç olarak ne hadis metinlerinde zikredilmiş, ne de bu tür yetkili metinlerle ilgilenen klasik ilimlerde analiz edilmiştir. Ancak mevlid edebiyatında ara sıra verilen referanslar mevlid okumaları etrafında şekillenen bazı inanışlara yönelik ipuçları vermektedir.

Öyle görünüyor ki Hz. Peygamber'e salavat getirmek gibi, mevlid kıssası okumaları da öncelikle ecir kazanmak, Hz. Peygamber'in şefaatine nail olmak ve sonsuz ilahi ödüller (sevap) kazanmak bağlamında anlaşılmıştır. İbn Cezerî mevlid metninin özetinin başlangıcında şu şekilde yazar,

> Bu kutlu kitabın [yani, kendi *mevlid* metninin] bereketi tecrübe ile sabitlenmiş ve faziletlerinin çok olduğu birçok kimse tarafından görülmüştür, bu diğerlerinde [diğer eserlerde] olmayan bir fazilettir. Bu faziletlerin arasında, onun bir evde okunduğu takdirde, ev sahibinin kendisi, malı mülkü ve ailesi için bir koruma sağlaması ve böylece [gelecek yılın] aynı vaktine kadar onları tüm belalardan koruması vardır. Yine bu faziletlerin arasında, bu eserin bulunduğu hiçbir eve bir felaket *(nukibat)* uğramaması, onun bulunduğu bir kervana hiçbir zarar gelmemesi ve yine onun bulunduğu hiçbir geminin batmamasıdır. Onun içinde zikredilen kişinin [yani Hz. Peygamber] bereketi ile bu eser ihtiyaçları giderir ve yine onun yolu ile tüm

75 İbnu'l-Cezerî, *el-Mevlidu'l-kebîr*, 13a.

> cennetlerin Rabbinin lütufları beklenir. Bu söylenilenler tecrübe edilmiş ve herkesçe bilinen vakıalar haline gelmiştir.[76]

Bereket, mevlid dindarlığında sevap (savâb) gibi merkezi bir kavramdır. Hz. Peygamber ve tüm kutlu kişiler ve şeyler ile ilişkilendirilen ve onları etkileme gücüne sahip olan bereket, bir kavram olarak, sevaptan (savâb) daha biçimsiz bir kavramdır; bereket, mukabele ile temin edilmez, ancak bir ortaklık ilişkisi ile iletilir. Ancak mevlid kutlamalarının içeriği ile ilgili ifadelerinde İbn Cezerî mevlid okumaları ile ziyafet düzenleme ve sadaka verme uygulamaları arasında bağlantı kurar; bunların hepsi Hz. Peygamber'in bereketini hayata geçiren dini uygulamalardır ve sahip oldukları etkiler somut iyilikler şeklinde görülmektedir.

Mevlid kıraatini tecrübe eden sıradan insanların, kıraatin farklı okunuşlarından anladıkları anlamlar, çoğunlukla tedavüldeki daha popüler metinlerden beslenir ve ilmî olarak kabul gören standartlar düzeyinde serbest bırakılmıştır. Buna benzer metinlerden biri, mevlidin faziletleriyle (fedâ'il) ilgili, o tarihte hem müstakil bir metin olarak hem birçok farklı mevlide iliştirilmiş bir girizgâh olarak yaygın hale geldiği anlaşılan bazı ifadeleri ihtiva eder. Bu ifadeler, niteliklerinin tarihsel olarak uygunluğu bağlamında en küçük bir kaygı duyulmadan, en yüksek seviyedeki ilmî otoritelere atfedilmiştir. Bu otoritelerin kimlikleri sûfî kaynaklı tartışmasız bir önyargının varlığını açığa vursa da, metne ait mistik bir bileşen görülmez; daha çok, sûfîliğin tesiri altındaki bir halk dindarlığını yansıtır.

> [Hz. Peygamber] dedi ki: Her kim benim doğduğum günü *(mevlid)* yüceltirse Kıyamet gününde ben o kimseye şefaatçi olurum ve her kim benim mevlidimde bir dirhem harcarsa, o kimse Allah yolunda bir dağ miktarında kırmızı altınını harcamış gibidir. Ebu Bekir es-Sıddîk dedi ki: Her kim Peygamber'in mevlidinde bir dirhem harcarsa Cennette ona komşu olur.

76 Muhammed ibn Muhammed İbnu'l-Cezerî, *Kitâb 'Urf el-ta'rîf bi'l-Mevlid el-sharîf*, Princeton University Islamic manuscripts, Garrett Yehuda no. 225, 142b.

> Ömer dedi ki: Her kim Peygamber'in mevlidini yüceltirse İslam'ı ihya etmiş olur (kad ahye'l-islam). Osman dedi ki: Her kim Peygamber mevlidi okunması esnasında bir dirhem harcarsa o kimse Bedir ve Huneyn savaşlarına katılmış gibi olur. Ali dedi ki: Her kim Peygamber'in mevlidini yüceltir ve onun hatırlanmasına vesile olursa bu dünyadan mümin bir kimse olarak ayrılır ve Cennete hesapsız girer (bi-ğayri hisâb). Hasan el-Basrî dedi ki: Uhud dağı kadar altınım olsaydı onun tamamını Hz. Peygamber'in mevlidini okutmak için harcardım.

Bu ifadeler Hz. Peygamber'in mevlidinin okutulması ile çoğalan faziletlerin altını çizmektedir. İlginçtir ki burada mevlid okutulmasına maddi bir harcama nesnesi olarak bakılmıştır. Bu durum mevlidi düzenleyenlerin okumaların da yapıldığı ziyafetlere harcama yaptıklarını ya da mevlid metinlerinin kendilerine para ödenen profesyoneller tarafından okunduğunu gösterir ve böylece bu uygulama bir dini harcama nesnesi haline gelmiş olur.

Sufî âlim Cüneyd el-Bağdâdî'nin (ölümü hicri 298/miladi 910) olduğu kabul edilen bir ifade Hz. Peygamber'in mevlid okutulmasına katılan bir kimsenin gerçek bir mümin olarak haşredileceğini vurgular ve Ma'rûf el-Kerhî'ye (ölümü hicri 200/miladi 815-16) atfedilen bir ifade de mevlid okutulması için yemek hazırlayan, kandiller yakan, kendini yeni elbiselerle süsleyen ve Hz. Peygamber'in doğum günü şerefine güzel kokular sürünen kimselere, peygamberler ve velilerle birlikte yüksek bir derecede diriltilmeyi vaat eder. Metin şöyle devam etmektedir:

> Çağında eşi benzeri bulunmayan [âlim], imam Fahreddin Râzî[77] dedi ki: Bir kimse tuz, darı ya da diğer başka yiyecekler üzerine Hz. Peygamber'in *mevlid*ini okursa bu yiyecekler ve bunların değdiği her şey kutlu bir güç ile bereketlenir. Bunlardan birini yiyen bir kimsenin midesinde, bu yiyecek sürekli çalkalanacak, yani hareket edecektir ve Allah o kimseyi affedene

77 Fahrüddin Razî (ö. hicri 606/miladi 1209) önde gelen bir Eşârî ilahiyatçı ve tefsir âlimiydi. Kronolojik olarak Hz. Peygamber'in doğum günü kutlamasını biliyor olması makul görünse de bu pasaj düşünce tarzı ve üslubuyla hiçbir benzerlik göstermemektedir.

> kadar durmayacaktır. Hz. Peygamber'in *mevlid*i saf suyun üzerine okunursa, bu sudan içen kimsenin kalbine binlerce nur ve fazilet inecektir ve binlerce kötülük ile illet *(ğill ve-'illa)* kalbinden çıkarılacaktır; ve o kalp tüm kalplerin öldüğü günde ölmeyecektir. Her kim *mevlid*i kokulu dirhemlere okursa onlara bereket inecek ve sahibi olan kimse yoksulluk çekmeyecektir ve Hz. Peygamber'in bereketi sayesinde elleri hiçbir zaman (dirhemlerden) yoksun kalmayacaktır.

Burada, İbn el-Cezerî'nin ifadesinde olduğu gibi mevlid, bereket için bir vesiledir. Ondan gelen güçlü faziletler bulaşıcıdır ve yiyecekler, içecekler ve para üzerinden intikal edebilmektedir. Mevlid kutlamasına dahil olan uygulamalar daha geniş ve karmaşık bir çerçevede ele alındığında, yiyecek, para ve dini sözler daha geniş bir fazilet/bereket ekonomisi içerisinde birbirine bağlanmaktadır. Para, mevlid kutlamalarındaki yemekler ya da kıraat için harcanmak suretiyle bereket üretebilmekte; kıraatin kendisi ise daha sonra para ve yiyeceğe dönüşebilecek olan bereketi üretmektedir.

Metin, mevlid okutulmasının oldukça geniş kurtarıcı gücünü vurgulayan ifadeler ile sonuçlanmaktadır:

> İmam Şafii dedi ki: Her kim Hz. Peygamber'in *mevlid* [kutlaması] için kardeşlerini toplar, yemek hazırlar, bunun için bir mekân ayırır, sadaka ve zekat işleriyle uğraşır ve [*mevlid*in] okunmasına vesile olursa, Kıyamet Gününde Allah onu sıddîklar, şehitler ve salih kimselerin *(es-siddikin ve'ş-şüheda' ve's-salihin)* makamına yükseltir, ve o kimse Cennet bahçelerinde yaşayacaktır. Sarî es-Sekatî[78] dedi ki: Her kim Hz. Peygamber'in *mevlid*inin okunduğu bir yere doğru yola çıkarsa Cennet bahçelerinden birine doğru yola çıkmıştır, çünkü o kimse yalnızca Peygamber sevgisinden ötürü bu yola çıkmıştır ve [Hz. Peygamber] dedi ki, "Beni seven kimse Cennette benimle birliktedir." Ariflerin sultanı Celaleddin es-Suyûtî, Allah kabrini nurlandırsın, *el-vesa'il fi şerhi'ş-şema'il* isimli eserinde dedi ki: Hz.

78 Hicri 253/miladi 867 yılında vefat eden Bağdatlı bir sufî; bkz EI2, s.v. "Sarî el-Sakatî."

> Peygamber'in mevlidinin okunduğu herhangi bir ev, cami, ya da mahallede, melekler bu evi, camiyi ya da mahallenin etrafını çevirir ve bu mekândaki kişiler için dua ederler ve Allah onları merhamet ve bağışlaması ile kuşatır. Dört bir yanları nur içindeki olan *(mutevekkûn bi'n-nûr)* bu [melekler], Cebrail, Mikail, İsrafil ve Azrail, Hz. Peygamber'in *mevlid*inin okunmasına vesile olan her bir kişi için dua ederler. Ayrıca şöyle söyledi: Allah Teala, Hz. Peygamber'in *mevlid*ini evinde okuyan/okutan her Müslüman'ın evinden ve ahalisinden kıtlığı, hastalığı, yangını, seli, felaketi, ızdırabı, nefreti, kini, kötü gözleri ve hırsızları kaldırır; ev sahibi kimse öldüğünde Allah Münker ve Nekir sorularını ona kolaylaştırır ve o kimse "güçlü ve yüce Allah'ın huzurunda bir hak meclisindedir" [Kuran, Kamer suresi 55. Ayet][79]

Bu metinde geçen alıntıların sahte olduğu oldukça açık bir şekilde görünse de, metin oldukça geniş bir yankı alanı bulmuştur. Muhtemeldir ki, bu eserin ilmî otorite standartlarına ehemmiyet vermemesini umursamayan (ya da bundan haberdar olmayan) çevrelerde meşhurdu; ancak saygın bazı âlimler tarafından da benimsendiği şaşırtıcı bir şekilde gözlemlenmektedir. On dokuzuncu yüzyıl Faslı sufî Fethullah el-Bennânî'ye[80] ait mevlid eserinde tümüyle yeniden yazılmıştır. Çağında oldukça büyük bir etkisi bulunan ve Mekke'de ikamet etmiş olan Şafii hukukçu ve Endonezyalı âlim Muhammed Nevevî el-Bantanî (ölümü hicri 1316/miladi 1898) tarafından Barzancî mevlidi hakkında yazılmış bir yorumda da yer almaktadır.[81] Metnin tutarlılığı, metne saygı gösteren kimseler tarafından

79 el-Vâhidî, *Beyân Fedâilu'l-Mevlidu'n-nebî*, Princeton Islamic Arabic manuscripts, Third Series, no. 198, 1b–2b (sıradaki eserlerde de mevcuttur: İbnu'l Cevzî, *Mevlidu'n-nebî*, 1b–6a; *Şerhu Fedâlu'l-Mevlidu'n-nebî*[sic], ms. Şam, Esed Library, no. 11044; *Fedâilu'l-Mevlidi'ş-şerîf*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tasavvuf ve ahlâk dînîyye no. 2582; *el-Mevlid*, Halep'te yayınlanan ve Ebu'l-Feth, Mutah, 1:148'te yeniden yazılan İbn Hacer el-Heytemî'ye de şüpheli bir şekilde atfedilir.

80 Fethullâh el-Bennânî, *Fethallâh fî Mevlidi'l-hayru'l-halkallah*, [Kahire]: el-Matbaatu'l-Hamîdîyye'l-Misrîyye, hicri 1323/miladi [1905–6], s. 153-7.

81 Muhammed Nevevî el-Bantanî, *Medâricuś-su'ûd ilâ iktisâ' el-burûd*, n.p., n.d., s. 18–19.

bu bağlılıkla yeniden yazıldığını göstermektedir. Bazı durumlarda metin, aşağıdaki anekdotun ardından gelen ek paragraflarla tamamlanmıştır:

> [Hicri 170-193/miladi 786-809 yılları arasında hüküm sürmüş olan beşinci Abbasi halifesi] Harun Reşid zamanından, Basra şehrinden günahkâr ve oldukça müsrif bir adam hakkında bir hikâye anlatılır. Şehir halkı adice davranışlarından dolayı onu ayıplardı, ancak Rabiyyülevvel ayı bunun dışındaydı; o ay geldiğinde bu adam elbiselerini temizler, güzel kokular sürünür, ziyafet verir ve bu ziyafette Hz. Peygamber'in *mevlid*ini okuturdu. Bu uygulamasına uzun bir süre devam etti. Öldüğünde, Basra halkı kendilerine şöyle seslenen güçlü bir nidâ işittiler: "Ey Basra halkı, Allah'ın veli kullarından birinin cenazesine katılın *(velî min evliyâ'Allâh)*." Şehir halkı o adamın cenazesine katıldı ve onu gömdüler. Gece olduğunda, rüyalarında o adamın cennet kumaşlarından yapılmış elbiseler giyer halde cennette olduğunu gördüler. Ona dediler ki, "Sen hangi faziletli amelinle bu şerefi kazandın?" Adam şöyle cevap verdi, "Hz. Peygamber'in doğduğu günü yücelterek."[82]

Mevlidin bu fevkalade etkisi, mevlidin gücü sayesinde, katil olduğu söylenen bir kimseden kurtulan adaletsiz bir kral hakkında anlatılan bir hikâyede de gösterilmiştir. Suikast mucizevî bir şekilde önlendikten sonra, kral doğaüstü bir sesin (hatîf) şöyle söylediğini duyar, "Bizim en sevgilimiz Muhammed'in doğum gününü yücelttin, bunun için seni kurtardık. Eğer sen daha fazlasını yaparsan, biz de daha fazlası ile karşılık veririz." Böylece halife yaptığı baskı ve adaletsizliklerden pişmanlık duyarak her sene tüm servetinin üçte birini Hz. Peygamber'in doğum gününe [kutlanmasına] harcar.[83] "Sen daha fazlasını yaparsan, biz de daha fazlasıyla karşılık veririz" ifadesi mevlid uygulamalarının tam olarak temelinde bulunan mütekabiliyet, yani karşılıklı olma durumunu vurgulamaktadır; mevlid okutulması ile bir hayatın kurtarılması arasındaki büyük

82 Vâhidî, *Bayân*, 2b–3a; Bannânî, *Fethallâh*, s. 154–5.
83 Vâhidî, *Bayân*, 2b–3a; Bannânî, *Fethallâh*, s. 155.

eşitsizlik, oldukça küçük ibadetlerin sonsuz bir ilahi karşılık ile mükâfatlandırılabileceğini göstermektedir.

Halife Abdülmelik ibn Mervân (hicri 65-86/miladi 685-705 tarihleri arasında hüküm sürmüştür) zamanında geçen üçüncü bir hikâyede, "yakışıklı bir delikanlı" Şam sokaklarında at sürerken atının tökezlemesi ve halifenin oğlunu öldürmesi anlatılır.

> Halife olup biteni öğrendiğinde [o gencin] kendisine getirilmesini emretti. [Halifenin] huzuruna çıktığında, genç şöyle söyleyiverdi, "Eğer Allah beni bu felaketten kurtarırsa büyük bir ziyafet verecek ve onda Hz. Peygamber *mevlid*ini okutacağım." Halifenin önünde durduğunda [halife] ona baktı, kızgınlığının ardından gülümsedi ve şöyle dedi, "Sen büyü yapabilir misin, evlat?" Çocuk, "[Hayır,] Allah'a yemin olsun ki!" dedi. [Halife], "Seni ilk çağırdığımda söylediklerini tekrar söylemeni istiyorum." Çocuk dedi ki, "[Ben dedim ki] eğer Allah beni bu felaketten, bu fena halden kurtarırsa Hz. Peygamber'in *mevlid*ini okutmak üzere bir ziyafet düzenleyeceğim." Halife Abdülmelik dedi ki, "Seni bağışlıyorum, işte burada ziyafet için bin dinar var, artık sen oğlumun kanından temizlendin." Hz. Peygamber'in *mevlid*inin bereketi sayesinde affedilen ve kan davasından temizlenen çocuk dışarı çıkıp gitti.[84]

Bu hikâyelerin kazandırdığı prestij Şamlı Hanefi âlim Ahmed ibn Abidîn'in (ölümü hicri 1307/miladi 1889) son hikâyeyi gerçek bir hadise gibi alıntılamasından ve "yalnızca Hz. Peygamber'in mevlidini okutmak ona ilham olunduğu için" bir kimsenin tehlikeden kurtulması meselesini, mevlidin gerçek tesirine bir kanıt olarak kullanışından anlaşılmaktadır.[85]

Diğer mevlid metinlerinden bazı bölümler de benzer şekilde mevlid okutulmasının, mevlide sahip çıkan ya da onu okutan kimselerin kendileri ve evleri için bir güvenlik ve bereket kaynağı olarak tesirini ve kişisel kurtuluş için arz ettiği

84 Vâhidî, *Bayân*, 3a; Bannânî, *Fethallâh*, s. 155-6.

85 Yûsuf ibn İsmâil en-Nebhânî, *Cevâhiru'l-bihâr fî Fedâilu'n-nebîyyu'l-muhtâr*, düz. Muhammed Emîn el-Dennâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, hicri 1419/miladi 1998, 3:395.

önemi vurgulanmaktadır. Mevlid okutulması yalnızca faziletli değildir, ayrıca Hz. Peygamber ile mümin kimse arasında hem bu dünyada hem de öteki dünyada kendini göstermesi umulan bir bağ oluşturur. On dokuzuncu yüzyıla ait bir metinde şöyle geçmektedir,

> [Rivayet olunur ki] Salih bir kimse *(ba'ze's-sâlihîn)* Hz. Peygamber'i rüyasında görmek istedi. Hz. Peygamber ona dedi ki, "Benden dilediğin nedir, ey Allah'ın kulu?" Adam, "Benim isteğim seni her sene ziyaret etmektir." dedi. Hz. Peygamber ona dedi ki, "Eğer beni her sene görmek istiyorsan, her sene benim doğumumu [hikâyesini] okut. Eğer bunu yaparsan, beni her sene ziyaret etmiş olursun" – yani rüyada. Adam dedi ki, "Allah bana şöyle söylememi ilham etti, 'Ya Rasulullah, her sene Hz. Peygamber'in doğum hadisesini [okutmanın] karşılığı nedir?'" O şöyle cevap verdi, "Her kim samimiyetle ve yalnızca Allah (c.c) rızası için benim doğumumun hikâyesini okursa, Allah geçmiş senesindeki günahlarını affeder ve bir sonraki seneye kadar bu sevabın ecrini alır. *Mevlid* sofrasından yenilen her bir lokma için Allah ona bir sevap yazar ve [*mevlid* için harcadığı] her bir dirheme on sevap yazar. O kimse kalbinde bir nur, bedeninde sağlık, kişiliğinde de daimi bir iyilik bulacaktır. Allah bu kimsenin rızkını, benim doğumumun okunduğu yeri ve bu yerin etrafındaki kırk evi bereketlendirecektir. *Mevlid*i okuyan kimse ise kırk sabah boyunca Allah'ın koruması altında olacaktır."[86]

Diğer bir mevlid metni de dinleyicilerine benzer şekilde seslenmektedir,

> Bir âlim dedi ki, "Her kim Hz. Peygamber'in *mevlid*ini bir evde okutursa, melekler o evin etrafını yedi günde çevirir ve bu ev *mevlid*in okunduğu gün tekrar gelene kadar, bir yıl boyunca Hz. Peygamber'in lütfuna mazhar olur. Her kim [Hz. Peygamber'in] *mevlid*e bir *dirhem* harcarsa, Allah onu on katına çıkartır, Kıyamet gününde Allah Resulü o kimsenin elinden tutar ve hem

86 İbnu'l Cevzî, *Mevlidu'n-nebî*, 16b–17a.

> bu dünyada, hem de diğer dünyada [Hz. Peygamber'in] şefaatine nail olur."[87]

Hz. Peygamber'in mevlidini okutmak kendi içinde faziletli bir eylemken, aynı zamanda daha fazla sevap kazanmayı gözeterek yapılan diğer ibadetler de ona eşlik edilebilir. Tarihi belli olmayan Ravhu'n-nüfus fi mevlidi'r- ruhu'n-nüfus el yazmasının müellifi Şeyh Yahyâ, Hz. Peygamber'in kurbağaları öldürmeyi yasakladığı şeklindeki belirsiz rivayetini alıntılar. Bunun nedeni ise Hz. İbrahim zalim Buhtünnasır tarafından ateşe atıldığında, kurbağaların ateşe dökmek için ağızlarında su taşımasıdır.[88] Şeyh Yahyâ şöyle açıklar,

> Eğer kurbağanın ölümden kurtarılmasının (necât) sebebi İbrahim'in ateşine dökülen su damlaları ise, O'nun doğum günü toplantısında onlara suyu, şekeri, miski, tütsü ve balı onlara bir nimet olarak veren Allah'ın âlemlere rahmet olarak gönderdiği el-Mustafâ'nın mevlidi okunurken diğer müminlere gül suyu dağıtan ve tütsüler yakan mümin kimsenin durumu nedir?

Şeyh Yahyâ burada, Allah'ın Kıyamet gününde böyle bir kimseye Cennet pınarlarından su vereceğini umduğunu açıklamaktadır.[89]

Faziletin Üretimi ve Kurtuluş Ekonomisi

Hz. Peygamber'in mevlidini okutarak ecir ve sevap kazanılması yalnızca kişisel bir amaç değildi. Şu ana kadar gördüğümüz gibi mevlid toplantıları misafirlerin maddi katkılarıyla desteklenen bir grup girişimidir. Tahmin edilebileceği gibi bu

87 el-Vakıdi (atfedilen), *Mevlidu'n-nebî*, Princeton University Arabic manuscripts, Nev Series, no. 163, 41b–42a.

88 Hz. İbrahim'in ateşe atılması kıssası için bkz. Enbiya suresi 68-9. "Ateşe su taşıyan kurbağalar" motifi ve Eski Ahit'teki kökenleri için bkz. Shari Lovin, *The Making of a Forefather: Abraham in Islamic and Jevish exegetical narratives* (PhD dissertation, University of Chicago, 2002), s. 206–45.

89 eş-Şeyh Yahyâ, *Ravhu'n-nufûs fi Mevlidi'r-rûhu'n-nufûs*, ms. London, British Library, no. OR 11083, 169a.

tür bir ödeme yapmak katılımcılar için manayı biraz düşürse de sevap kazanmak için her zaman bir fırsat hükmündedir. Tamamen negatif bir biçimde anlatılsa da İbnu'l Hacc'ın mevlidlere katılma yönündeki sosyal baskılara getirdiği eleştiriler, mevlide katılmanın sosyal ağların inşasında bir rol oynadığını göstermektedir. Bu sosyal uygulamada nakit para ve dini faydalar bir arada bulunmaktadır ve bu hem materyal hem de somut bağlar oluşturmuştur. Ancak mevlid kutlamasının ortaya çıkardığı sosyal bağlantılar yalnızca toplantıya gelenler ile sınırlı değildi. Aslında, yalnızca o sırada hayatta olan kimselerle de sınırlı değildi. Değerlerin değiş-tokuşu ve sevap kazanma birlikte, hem yaşayan hem de vefat etmiş olan bir Müslüman topluluğuna hitap ediyordu.

Hicri 926/miladi 1520 yılının Rabiyyülevvel ayındaki olayları aktardığı bölümde İbn Tulûn es-Sâlihî, bu faziletli bağışları yapmanın dindarlığı ifade etmenin ve kişisel (veya bu durumda politik) sadakatleri güçlendirmenin bir yolu olarak sahip olduğu çifte rolü yansıtan, oldukça sıra dışı bir olay anlatmaktadır. Hz. Peygamber'in doğum günü gecesinde bölge hâkimi Berekât ibn el-Kayyâl adında bir vaiz tarafından okunan bir mevlid düzenler. Mevlid ve (bazıları politik bağlamlarından dolayı özellikle seçilmiş gibi görünen) Kur'an ayetlerinin okunmasından sonra, nâibe (muhtemelen, kutlamanın getireceği ecrin) kendi adına mı yoksa Osmanlı sultanı Selim'e mi adına mı adanması gerektiği soruldu; o da Memlük sultanı Kâyıtbây'a verilmesini (yuhdâ li-sahâ'if) emretti.[90]

Mevlid kutlamasının diğer yönlerinde olduğu gibi, sevap bağışlamak da karar verilmesi oldukça zor bir meseledir. Bu öncelikle mevlid metinlerinin ardından okunan kapanış dualarında zikredilir ve bu ek kısımların tarihlendirilmesi ve müellif atıfları, mevlidlerin kendisinden bile daha belirsizdir. Öyle görünüyor ki sözlü mevlid performanslarının ardından yazılı metnin içerisinde bulunmayan kapanış duaları yapılmaktadır

90 İbn Tulûn, *Mufâkaha*, s. 397.

ve modern öncesi zamanda okunan duaların çoğunun içeriğini bilmek imkânsızdır.

Hicri 1259/miladi 1843 yılında kopya edilen ve gelenekte İbnu'l-Cevzî'ye atfedilen mevlid metninin bir versiyonunun el yazması uzun bir kapanış duası ile sona erer. Allah'a az önce sergilenen faziletli işi "hatırlatarak" başlar: "Ya Rabbi, Senin yarattıklarının içinden Seçilmiş olan Senin Peygamberin'in mevlidine katıldık; bizlere onun bereketinden bir elbise giydir ve bizlere cennet bahçelerinde onun yanı başında olmayı nasip eyle."[91] Yine dua ile geçen uzun bir bölümden sonra, şöyle niyazda bulunulur:

> Allah'ım, senin ezelî kelamından okuduklarımızı mükafaatlandır ve bereketlendir, senin sevgili peygamberinin mevlididir o; hâsıl olan sevabı aile ve efrâdımıza, bize onu öğretenlere, şeyhlerimize, burada bulunanlara ve ailelerine, şu an burada toplanma sebebimiz olan o kutlu kişiye ve ehline ve tüm Müslümanlara cümleten hediye eyledik kabul eyle.[92]

Metnin istikrarlı bir parçası gibi görünen İbnu'd-Daybâ (ölümü hicri 944/miladi 1537) mevlidinin kapanış duası bu gruptan vefat etmiş kimselerin de kutlamanın sevabından feyiz alabilmesi için yakarır. Bu kısım şöyle bir niyaz ile biter:

> Ya Rabbi, onun [muhtemeldir ki, ya *mevlid* okunması ya da Hz. Peygamber'in kendisi kast edilir] şerefine bizleri, ana babalarımızı, *meşâyih*'imizi, hocalarımızı, kendilerine borçlu olduğumuz kimseleri, bu güzel işin yapılmasına vesile olan kimseyi, tüm erkek ve kadın müminleri, tüm erkek ve kadın

91 Anonim, *Mevlidu'n-nebî*, ms. Kahire, Dâru'l-Kutub, Tarih no. 704, 30a–b.

92 A.g.e., 31b. Oldukça benzer şekilde ancak karşılığında sevap fikrini açıkça uyandırmadan, *Mevlidu'l-arus*'un hicri 1206'da kopya edilen bir el yazması şu dua ile sona ermektedir, "Allah bu kutlu mevlid kıraatinin sorumlusu olan kişinin, anne babasının, arkadaşlarının, hısım ve akrabasının, [ayrıca] bizlerin, anne babalarımızın ve hocalarımızın, burada bulunan herkesin anne babasının, kardeşlerimizin, arkadaş ve komşularımızın günahlarını affeylesin." Anonim, *Kitâbu'l-arûs*, ms. Şam, Asad Library, no. 10114, 36b.

> Müslümanları ve onlardan hâlâ yaşayan ve ahiret yurduna göçmüş olanları bağışla.[93]

Ali ibn Nâsir eş-Şafi el-Eşari el-Mekkî'ye (ölümü hicri 915/ miladi 1509) atfedilen bir mevlid eseri de tam bir dua metniyle sona erer, ancak bu metnin orijinal metnin bir parçası olup olmadığını anlamak imkânsızdır. Benzer şekilde, okunan mevlid ve Kur'an'dan hâsıl olan sevabın Hz. Peygamber'e, Allah'ın diğer tüm peygamberlerine; Allah'ın dört Halifesine ve Hz. Peygamber'in Ashabına, "ve Kıyamet gününe kadar onların doğru yolunda yürüyen kimselere" hediye edildiği bir kısım içerir. Bu kısım Allah'tan, mevlidden hâsıl olan sevabı "kendisinin huzurunda ve adına burada toplandığımız kimsenin", yani ev sahibi ve mevlid gecesinin sponsoru olan kişinin ruhuna kabul buyurması dileğiyle sona erer.[94]

Mevlidin sonunda okunmak amacıyla bir risale halinde basılmış anonim bir dua Hz. Muhammed ile başlayarak diğer peygamberler ve resuller ve aileleri, arkadaşları ve inananları; klasik Sünni hukukunun dört okulunun kurucuları, din âlimleri, hukukçular, hadis râvileri, Kur'an kârileri, Kur'an tefsircileri ve sufiler; mevlid ve Kur'an'ın kendileri yüzü suyu hürmetine okunduğu kimseler, ve özellikle bu kıraatin kendisi adına gerçekleştiği kimseye bir yakınlığı bulunan tüm vefat etmiş Müslümanlara kadar devam eden bir sevap hediye etme uygulamasını gözler önüne sermektedir.[95] Şam'da bulunan tarihi belirsiz bir mevlid eserinin kapanış duası henüz okutulan mevlid için "çokça sevap ve mübarek ecirler" niyazında bulunur ve "tamamen ve tüm benliğiyle" Hz. Peygamber'e ve Hz. Âdem ve Havva ile başlayıp "kendilerinin rıza ve halis niyetleri ile bu kutlu mevlidi okuttuğumuz kimseler" ile sona eren uzun listedeki

93 Ebu'l-Feth, *Mutâh*, 1:142.

94 Alî İbn Nâsir el-Mekkî, in *Mevlidi'ş-şerefu'l-'âlemeyn*, s. 87.

95 *Hâze'l-hatm yukra'u ba'de itmâm mevlûdu'ş-şerîf*, n.p., n.d., private library of Cafer Muhammed el-Sakkaf'ın Tarim, Yemen'deki özel kütüphanesinden. Cafer el-Sakkâf'a özel kütüphanesini bana cömertçe açtığı için teşekkürlerimi sunarım.

kişilere hediye ettiklerini söyleyerek niyetlerin kabul buyurulmasını diler.[96]

Hz. Peygamber'in mevlidinin (ve onunla beraber Kur'an kıraatinin) okutulmasından hasıl olan sevabın hediye edilmesi meselesi bazı birkaç dini meseleyi gündeme getirmiştir. İlk mesele dini mükâfatların aktarılabilirliği ile ilgilidir. Kur'an-ı Kerim okuyan herkese görünebilecek düzeyde bir açıklıkla ifade etmiştir ki, hem iyi davranışların sevabı hem de haddi aşan kötülüklerin ceza ve günahları yalnızca bunları işleyen kimseye döndürülmektedir. Necm suresi 39. ayette, "Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur." diye ifade edilmektedir. Ena'm suresi 164, İsrâ suresi 15, Fatır suresi 18'de de "Herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir," denilmektedir. Bakara suresi 286'da ise "Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir," diye buyurulmaktadır.[97] Genel ifadeyle bu bağlamda Kur'anî ahlak oldukça katı bir bireyselliğe dayanmaktadır. Mükâfatların hediye edilebilirliği tartışması içerisinde sıkça alıntılanan bir hadiste de şöyle ifade edilmektedir: "Bir âdemoğlu öldüğünde, yaptığı tüm işler dünyada kalmıştır, ancak üç [tanesi] hariç: sadaka-ı cariye, faydalı ilim ve kendisi için dua eden dürüst bir evlat."[98]

Kuranî ahlakın aşikâr bireyselciliğine rağmen, diğer metinsel ve teolojik faktörler birçok klasik âlimi, bazı durumlarda sevapların gerçekten de bir kimseden diğerine hediye edilebileceği sonucuna varmaya yöneltmiştir. Bu çıkarın için en birincil temel dört Sünni mezhebinin üçü tarafından kabul edilmiş olan, kişinin bazı durumlarda ölmüş bir ebeveyni ya da bu dinî zorunluluğu yerine getiremeden ölmüş veya sakat kalmış başka bir Müslüman adına hac ibadetini gerçekleştirebileceği

96 Şerhu'l-*Fedâilu'l-Mevlid*, ms. Şam, Asad Library no. 11044, 10a–b.

97 İlgili diğer ayetler: Bakara:48, En'am:52, Kasas:55, Ankebut:12, Lokman:33, İnfitâr:19.

98 *Jam' javâmi 'el-ahâdis va'l-asânîd*, Vaduz, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000, Müslim, *Sahih*, no. 4310 (Kitâbu'l-vasiyye, Bâb mâ yelhaku'l-insân mine's-sevâb ba'd memâtihi); Abu Dâvûd, *Sünen*, no. 2882 (Kitâbu'n-nikâh, bâb tazvic men lem yûlid); en-Nesâ'î, *Sünen*, no. 3666 (Kitâbu'l-vesâyâ, Bâb fedilu's-sadaka ani'l-meyyit).

kuralıdır.[99] Bu uygulama, Hz. Peygamber'e sakat ya da vefat etmiş bir akrabanın adına hac ibadetinin yapılıp yapılamayacağı sorulduğunda olumlu yanıt verdiği birkaç hadis metni ile de desteklenmektedir.[100] Hadis metinleri ayrıca bir kimsenin ölmüş anne babasının adına faziletli işler yapmasına da cevaz vermektedir. Klasik âlimler genellikle zekât vermek ya da kölelerin azat edilmesi gibi "finansal" kaynaklı dini uygulamaların ölen kişi adına yapılabileceğini kabul etmektedir. Bu tür uygulamalar müteveffa kimselerin adına vârisleri tarafından gerçekleştirilebileceği yönünde evrensel bir kabul bulunan diğer maddi infaklara, oldukça kolay bir şekilde benzetilmektedir. Başka bir hadis metninde, Müslüman bir kimse Hz. Peygamber'e yaklaşarak ölmüş annesinin tutmaya söz verdiği orucu kendisinin tutmasının caiz olup olmadığını sorduğunda, Hz. Peygamber retorik bir şekilde "Bir borcu olsaydı, onun için öder miydin?"[101] diye cevap verir. Eğer böyle bir durumda insanlara olan borçlarımızı ödüyorsak, Allah'a olan borçlarımızın –ki bunlar ibadetlerdir– ödenmesi elbette daha önceliklidir. Ancak "fiziksel" ibadetlerle (el-ibâdâtu'l-bedenîye) ilgili daha fazla belirsizlik mevcuttur. Bu tür dini uygulamaların önceki kategoride olanların aksine herhangi bir parasal içeriği yoktur. Hanbeli ve Hanefiler

99 Mâlikîler, bir başkasının adına hacc ibadeti yapmanın mümkünatını kategorik olarak inkâr eden var olan tek mezheptir. Diğer üç Sünni mezhep (ve Mâlikîlerden azınlık bir grup) kronik ya da ölümcül bir hastalığın son aşamalarında bulunan ve hacca gitmesi imkânsız olan bir kimse adına hacc etmeye cevaz vermektedirler. Hanbelî ve Şafiîler eğer hayatta iken hiç hacca gidemediyse, bu kimsenin ölümü ile onun adına hacca gitme süresinin dolduğunu savunurlar; ancak kişinin hacca gitme imkânı varken gitmediyse ve sonrasında vefat ettiyse, bu kişinin adına hacca gidilmeli ve masrafları da onun malından karşılanmalıdır. Hanefi ve Mâlikîler kişinin ölümü halinde hacca gitme zorunluluğunun her durumda ortadan kalktığını savunurlar; sadece vefat eden kimsenin bu şekilde bir vasiyeti bulunduğu takdirde onun adına hacca gidilmelidir (ve masrafları mülkünden karşılanmalıdır). *el-Mevsûatu'l-fıkhîyye*, Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-şu'ûnu'l-islâmîyye, hicri 1414/miladi 1993, 2:335–6.

100 Ölen kimselerin, yaşayanların ibadetlerinden faydalandığı görüşünü destekleyen hadis için bkz. İbn el-Kayyım el-Cevzîyye, *Kitâbu'r-Rûh*, third printing, Haydarabad: Matbaat Meclîs Dâ'iratu'l-Ma'ârifu'l-Osmânîyye, hicri 1357, s. 206–7 (sadaka); 207–9 (oruç); 209–10 (*hacc* ibadeti).

101 *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye*, 29:259.

bu tür uygulamaların sevaplarının da aktarılabileceğine inanırken, Maliki ve Şafiilerin çoğunluğu bunu kabul etmemektedir.[102] Âşikardır ki bu tür uygulamalarda borcun ödenmesi kıyası daha az uygulanabilir hale gelmektedir.

Birinin ibadetinden diğer bir insanın faydalanabilmesi için bu ibadetin kendisine hediye edilmesi her zaman gerekli değildir. Âlimler, ölmüş kişiler de dahil olmak üzere ibadeti yapan kişiden başkalarının bundan nasıl sevap kazanabileceği ile ilgili birkaç dolaylı yol belirlemiştir. Şafii âlim Bahaddin el-Huvvârî (ölümü hicri 889/miladi 1489) Kur'an kıraatinin sevabının, niyet edilen bir kimseye aktarılabileceği üç muhtemel şekilden bahsetmiş ve bu mesele hakkında kendisinden alıntı yapılmıştır. Bunların birincisi, yapılan ibadetin kendisi tam olarak, sanki kendisi işlemiş gibi ölen kişiye aktarılabilir (Şafiiler ve Malikiler, Hanefi ve Hanbelilerin aksine – bu ihtimali reddetmektedir). İkinci olarak, ibadetin kendisi onu gerçekten yapan kimseye atfedilirken, ibadetten hasıl olan sevap (işleyen kişi tarafından) başka birine gönderilebilir. Bu, ibadeti yapan kişinin sevabı istediği gibi dağıtabileceği gibi bir anlama gelmemektedir; ancak, bu kimse sevabı niyet ettiği kişiye vermesi için Allah'a dua etmelidir. Üçüncüsü ise, ne ibadetin kendisi ne de ondan hasıl olan sevap ikinci bir kişiye direkt olarak iletilemese bile, ölen kişiler bu okuma eylemi ile ortaya çıkan ilahi lütuftan bir pay alabilmektedir.[103]

Maliki âlim Karâfî'nin bir yorumcusu, duanın ölenlere fayda sağlayabileceği hakkındaki genel kabule rağmen hiçbir ibadetin kimseye iletilemeyeceğini tartışan âlimlerin argümanlarını yeniden şekillendirmiştir. Hâsıl olan sevap, duanın kendisi ya da getirdiği sevaptan bile ziyade, öncelikle duaya (mesela, bağışlanmak için) verilen ilahi bir karşılık, ikinci olarak da bu ibadetle birlikte gelen berekettir. Bir kişi diğer bir müminin duasından, kutsal kimselerin yoldaşlığından ya da dindar bir yakınının

102 A.g.e., 29: 258-60.

103 Muhammed ibn Muhammed el-Hattâb el-Ruaynî, *Mevâhibu'l-Celîl li'ş-şerhi'l-Muhtasaru'l-halîl*, düz. Zekeriya 'Umeyrat, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, hicri 1416/miladi 199, 3:521.

varlığından faydalanıp sevap kazanmasının nedeni, bu kimselerin eylemleri değil, onlar tarafından ortaya çıkarılan berekettir. Bereket, sevabın aksine, ibadetlerin ya da bu tür uygulamaların yapılmasına hatta ilahi emirler ve yasaklara dayanmaz; böylece, örneğin Hz. Peygamber'in bereketinin hayvanlara da aktarıldığı bilinmektedir.[104] Maliki yazara göre bu prensip Ahmed ibn Hanbel ve Ebu Hanife'nin bu konudaki şu hükümlerini de reddetmektedir: eğer Kur'an'ı Kerim bir mezarlıkta okunursa ölenler Kur'an dinlemenin faziletinden nasiplerini alacaklardır; alamazlar çünkü ölenler Allah'ın emir ve yasaklarının doğrudan muhatabı değillerdir, onlar sevap kazanamazlar. Ancak onlar, kıraatin bereketinden nasiplenebilirler.[105]

Bazı âlimlerin sevabı 'gerçekten' aktarma ihtimali konusundaki şüphelerine rağmen, geri kalanlar dini bir eylemden kazanılan ecir ya da sevabı maddi bir kazanca eşdeğer tutarlar, bu kazanç sevilen kimseler ya da tüm Müslüman topluluğu adına harcanabilecek niteliktedir.[106] Hanbeli İbn el-Kayyım el-Cevziyye "sevap, eylemi yapan kişiye aittir ve hiçbir şey bu sevabı Müslüman kardeşlerine bağışlamaktan onu alıkoyamaz, aynen hayattayken [ona] parasını vermekten ya da öldükten sonra borçlarını ödemekten kimsenin alıkoyamayacağı gibi."[107]

---

104 Ahmed ibn İdrîs el-Karafî, *Envâru'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*, 4 vols, düz. Halil el-Mansur, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, hicri 1418/ miladi 1998, 3:344 eserinin kenar boşluklarında basılan Muhammed Ali ibn Huseyn el-Mâlikî, *Tehzîbu'l-furûk ve'l-kavâ'idu's-saniye fi esrâri'l-fıkhiyye*.

105 A.g.e., 3:223.

106 Sevap ve zenginlik arasındaki eşdeğerlik bir analoji (*kiyâs*) olarak nitelendirilebilir, ya da sevap, etrafı ekonomik meselelerle alakalı şer'i hükümler ile çevrilmiş olduğu haliyle kıymetli bir şey, bir mal olarak düşünülebilir. Bkz. İbrahim ibn Mûsa el-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, düz. Maşhûr ibn Hasan Âl Süleyman, el-Hubar: Dâr İbn affan, hicri 1417/miladi 1997, 2:402.

107 İbn el-Kayyım, *Rûh*, s. 210–11. İbn el-Kayyım burada oldukça empatiktir; birkaç satır öncesinde kişinin ölen birine sevap bağışlamasıyla onun (parasal) bir borcunu temizlemesi arasında bir "fark" olmadığını savunmaktadır, çünkü "yapılan eylemin sevabı bağışlayan kişiye aittir, eğer kişi sevabı ölen kişiye bağışlarsa, aynen ölen kişinin üzerindeki borç ya da diğer [parasal] zorunlulukların yaşayan kişinin hakkı olması gibi, yine kendisine dönecektir, ve eğer ki yaşayan kişi borcu affederse bu af [ölen] kişiye ulaşır ve [borç] onun üzerinde bir yükümlülük olmaktan çıkar.

şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca sevapların tam olarak belirlenmiş paylar halinde bağışlanabileceği üzerinde bile düşünmüştür; örneğin, "Eğer dört [kişi] arasında pay edecekse, onlardan her biri dörtte birini alır; aynı şekilde dörtte birini bir kimseye vererek geri kalanını kendisine de saklayabilir."[108] Ancak mal varlığının aksine, ibadetlerden kazanılan sevapların dağıtımı sıfıra sıfır bir eylem olmak durumunda değildir. Hukuki bir metnin özeti okuyucusunu tüm fazlalık ibadetlerini kadın ve erkek tüm Müslümanlara bağışlamasını söyler, "çünkü o (sevab) onlara ulaşır, ve [ibadetleri yapan kişinin] ecri (ecr) de hiç azalmaz."[109] İbn Hacer el-Heytemî'ye bir mezarlıkta gömülü kimselere Fatiha suresini okumanın sevabı ile ilgili sorulmuştur: kazanılan sevap mezarlıkta bulunan herkesin arasında pay edilmekte midir? Bu soruya cevap olarak Heytemî'nin, her biri kıraat sevabının tamamını eşit şekilde alacaktır, diye cevapladığı rivayet edilmektedir.[110]

Sevabın aktarılması ihtimalini inkâr edenler, bunu savunanlardan oldukça daha az somut bir sevap anlayışına sahiptir. İbn Kayyım'in rivayetine göre şöyle tartışırlar,

> Eylemler sevap getirmek durumunda değildir, ancak bu yalnızca Allah'ın lütfu ve keremidir. Allah'ın dilerse verip, dilemezse vermeyeceği bir sevabı, bir insan nasıl olur da dilediği gibi dağıtabilir? Bu aynı, kendisine sadaka vereceğini umduğu birinin borcunu dağıtan fakir bir adam gibidir; bu tür bir şey verilemez ya da bağışlanamaz."[111]

Bunların her biri [yani borçlanılan para ve kazanılan sevap] yaşayan kişinin bir mülkü gibidir; hangi metin, analoji ya da fıkhi hüküm bunların birinin [ölen] kimseye ulaşırken diğerinin ulaşmadığını iddia edebilir?"

108 İbn el-Kayyim, *Ruh*, pp. 228-9.

109 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiyat Reddu'l-muhtâr ale'd-Durru'l-muhtâr şerhu Tenvîru'l-ebsâr*, Kahire: Şarikat Mektebet ve Matbaat Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, second printing, hicri 1386/miladi 1966, 2:595.

110 A.g.e., 2:244.

111 İbn Kayyım, *Rûh*, s. 212.

Endülüslü hukukçu eş-Şâtıbî (ölümü hicri 790/miladi 1388) de birbiriyle farklı nedenlerle de olsa benzer sonuçlar içeren bir başka argüman öne sürer. Rivayet eder ki, sevabın bağışlanmasına karşı çıkanlar, sonucun sebep ile ortaya çıkması gibi, sevabın da doğru işler sonucu ortaya çıktığını vurgularlar (ke'l-müsebbebât bi'n-nisbe ile'l-esbab); yani yalnızca yapılan iyi işler kadar artmaktadır. Aynı bir sebep sonuç zincirinde olduğu gibi, burada da aktörünün isteğine ya da seçimine bağlı olmayan bir ilişki bulunmaktadır. Böylece mükâfat kişinin elinde olan bir şey değildir ve başkalarına da bağışlanamaz.[112] İlk argüman mükafatı ilahi lütfun sonsuz ve karşılıksız bir ifadesi, ikinci argüman da insan eylemlerinin otomatik bir sonucu olarak ifade etse de, her ikisi de hediye edilmeye ya da değiştirilmeye müsait bir şey olduğuna karşı çıkmakta anlaşmaya varmaktadırlar.

Görünen o ki, mükâfatın devredilebilir bir mülk olduğu fikri en azından modern öncesi çağda popüler bir seviyede kabul görmüştür. Meselenin daha az ilmi çevrelerde anlaşılma biçimleri, Büyük Sanâ Camisinde korunmuş ve Ali ibn Ahmed ibn Yusuf el-Hakârî tarafından derlenmiş bir el yazması tarafından bizlere sunulmuş olabilir.[113] "Yaşayanların Ölülere Hediyesi ve Zaman İçinde Onlara Ulaşan Sevap" (Kitabu'l-hediyatu'l-ahya' ile'l-emvat ve-ma yesilu ileyhim mine's-sevab 'ala mamarru'l-evkat) isimindeki eser "açık ipuçları ve aydınlatıcı kanıtlar" eşliğinde "bir Müslümanın verdiği sadaka, kıldığı namaz, okuduğu Kur'an ve kıldığı cemaatle namazın sevabının mezarlarındaki ölülere ulaştığı ve böylece yaşayanların ölülere hediyesinin onlara ulaşarak fayda sağladığı şeklindeki doğru inanışı (el-itikadu's-sahîh)"[114] açıklamayı hedefler. Metnin üslubu normatif kaynaklar üzerine kurulmuştur (örneğin her bir hadis "[Hz. Peygamber'in falan ashabı]'na yapılan uzun ve sahih bir rivayet zinciri ile" gibi bir

112 eş-Şâtibî, *Muvâfakât*, 2:401–2.

113 Ebû'l-Huseyn ibn Ahmed ibn Yûsuf el-Kureşî el-Umevî el-Hakârî, *Kitâbu'l-Hediyyetu'l-ahyâ' ile'l-emvât ve mâ yasilu ileyhim mine's-sevâb alâ mamarru'l-evkât*, ms. Sanaa, Vestern Library, Majmu' no. 84, 26a-31b (26b'den alıntılanmıştır).

114 A.g.e., 26b.

ifade ile verilmiştir), ve yazar ölülere sevap bağışlanması için Kur'an'dan standart kanıtlar getirmeye muktedir olmuştur.[115] Ancak hadislerin birçoğunun içeriğine bakılırsa, uydurma hadisler oldukları görülmektedir. Metnin büyük çoğunluğu ölen kimseler içerisinde daha şanslı olanların, kendilerine yapılan bağışları minnetle kabul etmeleri ve kendilerine böyle bir bağış yapılmayanların nasıl harap olduklarını oldukça canlı ve abartılı bir anlatımla tasvir eden hikâyelerden oluşmaktadır. Bir rivayet şöyle ifade etmektedir:

> Ölen [sevdiğiniz] bir kimse adına sadaka dağıttığınız zaman, bir melek onu nurdan bir tabak üstünde getirir ve şöyle der, "Ey bu mezarın yakın sakini (yâ sâhibu'l-kabr el-garîb) yakınların bunu sana bir hediye olarak gönderdi, onu kabul et!" [Melek] onu mezarının içine koyar ve [ölen kimse] şöyle söyler, "Allah ailemi benim adıma mükâfatlandırsın."

Bu şanslı adam kendisi adına yapılan duayı alıp memnun olurken, bu manzarayı gören yan mezarındaki kimse yaşayan evlatları olmadığı için feryat edip inlemektedir.[116] Bu (muhtemelen sahte) hadiste, ölünün adına yapılan iyi işler yalnızca tek taraflı bir işlem değildir. Aksine ölen kişi ile karşılıklı bir ilişki içerisinde yürümektedir, ölen kişi Allah'tan, kendisinin yüzü suyu hürmetine ona bağış yapan kimseyi ödüllendirmesini ister. Tüm bu karşılıklı ilişki, yaşadığımız dünyadaki iyi şans meselesine verilen sosyal cevaplara çok fazla benzeyen bir karşılıklı hayranlık ve gıpta bağlamında gerçekleşmektedir. Metnin başka bir bölümü mezarlıkta Kur'an okutmak ve dua etmenin manevi faydalarını ve elde edilen sevabı mezarlardaki kimselere hediye etmeyi metheder. Bu tür okumalar ölülere "aydınlık ve nur, ferah ve sürur" getirir, ayrıca okuyan kimse için oldukça büyük bir mükâfatı vardır (cennette bir kale gibi).[117] Diğer hikâyelerde, yaşayan kimselerin duaları ve hayırları, ölülere yemek dolu tabaklar ve temiz elbiseler şeklinde sunulmaktadır.

115 A.g.e., 30a.
116 A.g.e., 27a.
117 A.g.e., 28a.

Bir hikâyede, babası ölen bir oğul bir gün, her gece rutin olarak yaptığı Kur'an'ın 112. suresini on bir kez okuyarak sevabını babasına bağışlamayı unutur; bunun üzerine babası bir aracı üzerinden oğluna, "Neden beni yiyeceksiz bıraktın?" diye sorar.[118]

Hakârî'nin eserindeki hikâyeler ölülere sevap bağışlamanın, mevlid kutlamalarının içinde yer alan dini uygulamaların bağlamına nasıl bir uyum sağladığını göstermektedir. Ölülere sevap bağışlamak, yaşayanlara yiyecek dağıtmakla aynı rolü üstlenmektedir; elde edilen fayda deveran etmekte ve dindar bir toplum içinde çoğalmaktadır. Âlimlerin teknik argümanlarının, popüler hayal gücü içerisinde somut bir karşılığı bulunurken; İbn Kayyim gibi âlimler sevap bağışının teorik yönlerini tartışmışlardır ancak aşikârdır ki sıradan kimseler bunu daha basit şekillerde tasarlamışlardır. Mükâfatların dağıtılması meselesi, yalnızca sevabın doğasına yönelik ve sevaba sahip olan kimsenin ne dereceye kadar istediği gibi dağıtabileceği bir mal hükmünde olduğu hakkındaki farklı görüşleri yansıtmamıştır. Fert ve toplumun arasındaki ilişki de bu kurtuluş ekonomisinde göz önüne serilmektedir. Mükafatların aktarılmasını ihtimalini inkar edenler kişisel sorumluluk üzerine kurulu bir teoloji geliştirmişlerdir. İbn Kayyım el-Cevziyye kendi görüşlerine rağmen, sevabın bağışlanması meselesini tartışan karşıtlarının argümanlarından bir bölümü, oldukça şaşırtıcı bir belagatle sunmuştur. "Onlar şöyle diyorlar," diye başlar,

> dini yükümlülükler *(el-tekâlîf)* bir vekil tarafından gerçekleştirilemeyecek olan bir imtihan ve sınanma sürecidir; ve bunun sorumlu faili de emir ve yasaklar tarafında hitap edilen kişidir *(el-mukellefu'l-'âmil)*, ve hiç kimse imtihan olunan ve sınanan bu kimsenin yerine vekillik edemez, çünkü burada amaç kişinin kendisini Allah'a itaat eden ve teslim olan bir kul olarak göstermesidir. Eğer ki eylemi kendisi yapmadan başkasının [sevap] bağışlamasından fayda sağlayabilmesi mümkün olsaydı, Sonsuz Lütuf Sahibi'nin onu bu yolla [ödüllendirmesi] daha uygun olurdu. Ancak, [Allah] kişi için yalnızca kendi

118 A.g.e., 30b.

> yaptığı amellerin var olduğunu buyurmuştur... Hiç kimse hasta bir kimsenin yerine onun ilaçlarını alamaz, bir kimse aç, susuz ya da çıplaksa, kimse onun yerine yiyemez, içemez ya da onun adına giyinemez."[119]

Aksi yöndeki Kur'ani delillere rağmen, sevabın başkalarına bağışlanabileceği bir dini eylem modelini kabul eden âlimler, kişinin kendi kurtuluşu için arkadaşları ve akrabalarından ayrı bir şekilde çalışması gerektiğini açıkça inkâr etmektedirler. Örneğin bazı müellifler, Necm suresi 39. ayetin ("Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur") bağlamını özele indirgerler (mahsûs), bunun anlamı, bu ayetin uygulama alanının, ona zıt anlamlar taşıyan diğer ayetler tarafından önemli ölçüde sınırlandırılmış olmasıdır.[120] İlginçtir ki sevap bağışlanması prensibine olan değişmez bağlılığına rağmen İbn Kayyım, ilgili Kur'an ayetlerinin yüzeysel değerini kabul etmektedir. Kur'an metni, insan aklı ve fıtratı (el-fitra), hem bir kimsenin başkasının hatasından dolayı cezalandırılmadığına hem de yalnızca kendi amelleri ve çabalarıyla kurtuluşa erdiğine tanıklık etmektedir, diye ifade eder.[121] İbn Kayyım'ın sevap bağışlama ihtimaline olan inancı, İslam toplumunun, bir müminin çabalarının diğer bir müminden bağımsız değerlendirilemeyeceği organik bir bütün olduğu anlayışı üzerine kuruludur. İbn Kayyım, Hanbeli âlim Ebu'l Vefâ ibn Akil'in (ölümü hicri 513/miladi 1119) yorumunu alıntılayarak başlar, "kişi, kendi çabaları ve diğerlerine yaptığı iyiliklerle (husn işretihi) arkadaş edinir, çocukları olur, evlenir, iyi amellerde bulunur ve insanlara kendini sevdirir ve bunu o kimseler ona merhamet göstersin ve ibadetlerinin sevaplarını ona bağışlasınlar diye yapar; kendi çabalarının sonucu işte budur."

İbn Kayyım, İbn Akil'in çözümünü mantıklı ancak yetersiz bulmuştur. Bu fikri şu şekilde açmaktadır:

---

119 İbn Kayyım, *Rûh*, s. 213.
120 Karâfî, *Furûk*, 3:343'ün marjinlerinde, İbn Huseyn, *Tehzîbu'l-Furûk*.
121 İbn Kayyım, *Rûh*, s. 220.

> Allah'a ve Peygamberine olan iman ve sadakati ile bir kul (el-abd), kendi amellerinin yanı sıra aynı bu dünyada onların yaptığı işlerden faydalandığı gibi mümin kardeşlerinin amellerinden de [dini açıdan, sevaplarından] faydalanmak için çaba gösterir. İman eden kimseler, cemaatle namaz gibi birlikte yaptıkları amellerde birbirlerine ecir kazandırırlar. Bir kimse başka biri ile birlikte namaz kılarsa, her birinin namazı yirmi yedi katı ecirle sevaplandırılır; böylece, birinin sevabı diğerinin sevabının artmasına ve diğerinin sevabı da onun sevabının artmasına vesile olur. Namazın sevabının [birlikte] namaz kılan kimselerin sayısına bağlı olarak artığı bile söylenmektedir. Aynı şey, müminlerin birlikte cihada katılması, hacc ibadetini yapması, birbirlerine iyiliği emredip kötülükten men etmelerine ve iyilik ve takvada yarışmaları (el-birr ve't-takvâ) için de geçerlidir. Hz. Peygamber "Müminler birbirlerine karşı, biri diğerini ayakta tutan bir binanın uzuvları gibidir," buyurmuştur ve [göstermek için] parmaklarını birbirine geçirmiştir. Aşikârdır ki bu dini meselelerde, dünyalık işlerde olduğundan daha doğrudur; bir Müslümanın diğer Müslümanların nezdinde İslam dinini kabul etmesi, her bir Müslümanın hayatları ve ölümleri boyunca birbirine sağlayabileceği en büyük faydadır.

Bahşedilen lütufların en aşikâr bir biçimde tek taraflı olanları bile, eğer doğru anlaşıldıysa, kişinin kendi çabalarının, kendisi adına başkaları tarafından gösterilen çabalarla birleştiği ortaklaşa bir eylemlerdir. Daha somut bir ortaklık örneği bulunmasa bile Müslümanların, meleklerin mümin kimselerin affı için Allah'a dua etmesi örneğindeki gibi, mübarek kimselerin lütuflarından faydalanabilme ihtimalleri, imanlarının getirdiği bir şeydir; "kişi bu şekilde, aynı kendisi için çaba göstermiş gibi olur."[122] Sonuç olarak müminlerin çabaları bölünemezdir. İlahî ve peygamberî içeriği ile birlikte İslam toplumu içerisinde, ameller durmaksızın dolaşmaktadır ve her bir ferdin çabaları bu akımın kaçınılmaz bir parçasıdır.[123]

122 İbn Kayyım, *Rûh*, s. 221-2.

123 Bu pasaj, İbn Kayyım'ın karşılıklı dayanışmayı ahlakî düzenin temeli olarak sunduğu tek pasaj değildir. Dini yükümlülüklerin kişinin iman ve bağlılığını ölçmenin bir yolu olduğu ve bu nedenle transfer edilemez ol-

Böylece ölen kimselere sevap bağışlamak amacındaki mevlid duaları, dindarlığın yaygın ve tartışılagelen bir parçasını yansıtmaktadır. Ancak daha önce alıntılanan mevlid duaları, sonradan eklenmiş ve dini açıdan çok daha problemli bir bileşen içermektedir: Hz. Peygamber'in kendisine sevap hediye etmek. En azından sonraki yüzyıllarda Hz. Peygamber'e sevap göndermek mevlid dindarlığının sabit bir öğesi halindeydi. Mekke'de yaşamış olan Endonezyalı âlim Muhammed Nevevi el-Bantanî (ölümü hicri 1316/miladi 1898) Barzancî metni için yazdığı yoruma, mevlidden hasıl olan sevabı Rasullullah'ın "şerefini yüceltmek" (ziyâdaten fî şerefihi) amacıyla, kişinin günahlarının Allah tarafından bağışlanması ve Kıyamet gününde Hz. Peygamber'in şefaatine nail olması umuduyla Hz. Peygamber'e hediye eylemesi ile başlar.[124] Kimliği tam olarak belirlenememiş Muhammed el-Mecdûb adındaki sufi müellif, onun mevlidini okuyacak kişinin Kur'an-ı Kerim'den ayetler okuyarak başlamasını ister; "Bu ayetler yüksek sesle okunmalıdır ve sevabının Hz. Mustafâ'nın ruhuna hediyeye niyet edilmesi gerekir."[125] Burada karşılaşılan zorluk sevabın aktarılması ihtimalinde (ki ölü kimseler söz konusu olduğunda bu bir mevki anlamına gelir) değil, bunun altında yatan mantıktadır. Bir kimse, tam olarak hangi nedenlerle, kendi yetersiz ibadetlerinin sevabını insanların en mükemmeline verir? İslam âlimleri doğal olarak, Hz. Peygamber'in mümin kimselerden gelecek olan sevaba ih-

---

duğu yönündeki argümana cevaben, hem şeriatın hem de kozmik düzenin sadece adalete değil iyiliğe (*ihsân*) ve karşılıklı hayra (*et-ta'âruf*) bağlı olduğunu savunmaktadır. Allah melekleri inananlar için af dilemek üzere yerleştirmiş ve Hz. Peygamber'e onlar için şefaat hakkı vermiştir, ayrıca müminlerin birbirleri adına birçok hayır yapabilmesine izin vermiştir. En sonunda, "dini anlamda mükellef olan diğer bir kişiye karşı hayırda bulunmak Allah'ın cömertliğinin bir tecellisi değil de nedir? Allah hayır işleyenleri sever. Yaratılanların tümü Allah'a bağımlıdır ve Allah kendisine bağlı kullarına hayırda bulunanları en çok sever" diye ifade etmiştir. (İbn Kayyım, *Rûh*, s. 231–2).

124 Bantani, *Medâric*, s. 2–3.

125 *Mecmuatu't-tahtavi ala kıssatu'l-mi'racu'l-musemma bi'l-Cumene'l-yetime ve'n-Nuru's-sati' fi Mevlidi'n-nebîyye'l-cami'*... [etc.], [Kahire]: Mustafa el-Babi el-Halebi, hicri 1339, s. 55 eserinde Muhammed el-Meczûb, *el-La'âli ez-zâhirât ve'l-fusûsu'l-fâ'ikât fî zikr Mevlidu'n-nebî zî'l-mu'cizât*.

tiyaç duymadığı konusunda hemfikirdir. Hatta bazı âlimler bu tür bir bağışı Hz. Peygamber'e karşı açık bir hakaret olarak kabul etmektedir.

Hz. Peygamber'e sevap hediye etme uygulaması çok eski değildi, ancak Sünni mevlid kutlamalarının ortaya çıktığı periyotta oldukça yaygın olduklarını söylemek mümkündür. İbn Kayyım, geç-dönem âlimleri (el-müteahhirîn) arasında kıraatlerin sevabını Hz. Peygamber'e hediye etmenin uygun (istehebbe) olduğunu savunanların; ve bu uygulamanın Ashab tarafından bilinmeyen bir bid'at olması ve Hz. Peygamber'in, onlara bu hayırlı işleri yapmayı öğreten kişi olarak müminlerin her iyi davranışının sevabından zaten hayır alabileceği nedenlerine dayanarak reddedenlerin olduğunu ifade eder.[126] Sehâvî ise bu geleneğin oldukça yeni olduğunun bilincindeydi. "Ya Rabbi, okuduğumdan hâsıl olan sevabı Hz. Peygamber'in şerefini yüceltmek için kabul eyle," şeklinde dua eden bir kimse hakkında sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Bu, yeni [Kuran] kârilerinin (muta'ahhiri'l-kurrâ) bir bid'atidir; bu şekilde dua etmeleri için onlara yol gösterici bir kimse bilmiyorum (lâ a'lemu lehum selefen fîhi)."[127] Sübkî'nin (muhtemelen Taceddîn) okunan Kur'an'ın sevabını Hz. Peygamber'e hediye eylemeyi mübah gördüğü bilinmektedir. Ancak, Hz. Peygamber için Fatiha okumanın tartışmaya açık olduğunu ifade etmiştir, "bunun aşikâr sebebi (li-mâ lâ yehfâ)" –muhtemelen, bu dua ile Hz. Peygamber'in kurtuluş için duaya ihtiyacı olduğunun ima edilmesidir.[128] Mağripli âlim Hattâb Kenzu'r-rağibin el-'ufat fi'r-remz ile'l-mevlid ve'l-vefât adındaki bir mevlid metni üzerinden Hz. Peygamber'e okunan Kur'an'ın sevabını hediye etmeye ne dereceye kadar izin verilebileceğini tartışan uzun bir açıklama sunar.[129] Hattâb'ın kendisi de yazarını bilmemesine rağmen, bu eser hicri 900/miladi 1495 yılında vefat etmiş olan Şamlı âlim Burhaneddin el-Nacî'ye aittir. Bu meselenin mevlid eserleri bağlamında tartışılması, Hz.

126 İbn Kayyım, *Rûh*, s. 247.
127 Ruaynî, *Mevâhib*, 3:520.
128 A.g.e., 3:521.
129 Ruaynî, *Mevâhib*, 3:519-21.

Peygamber'e sevap hediye etmenin hicri sekizinci/miladi on beşinci yüzyıldan itibaren mevlid performanslarının bir parçası haline gelmiş olabileceğini göstermektedir.

Mevlid seremonileri ile ilişkilendirilen diğer bir ibadet de benzer bir dindarlık modeli sunmaktadır. Bu, eğer belli bir beklenti gerçekleşir ya da felaketten kurtulunursa bir mevlid seremonisi düzenlemek adına yemin etme (adak) uygulamasıdır. Sıradan Müslümanların özellikle mevlid düzenlemek için ilk kez ne zaman yemin ettiklerini belirlemek imkânsız gözükse de bu geleneğin arkasında uzunca bir geçmiş bulunabilir. Mevlid adağı uygulamasının bir yansıması, hicri sekizinci yüzyılda en az İbn Câbir el-Endelusî'nin mevlid metni kadar eski olan, Yahudi bir adam ve karısının hikâyesinde de görülebilir; Hz. Peygamber'i rüyasında gören bu kadın malını sadaka olarak dağıtmak ve bir mevlid düzenlemek için "Allah'a yemin eder" (âhede Allâh). Tarihçi Ahmed el-Budayrî, hicri 1161/ miladi 1748 yılında Şam'da, âşık olduğu Türk kölenin hastalığından kurtulması takdirinde bir mevlid düzenleyeceğine yemin eden bir fahişenin hikâyesini aktarmaktadır. Bunun ardından saçları açık fahişelerin mum ve tütsüler taşıyarak, ellerini çırpıp davul çalarak yaptıkları kutlama oldukça sıra dışıdır; ancak ettiği yemin sıradışı değildir.[130]

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren âlimler, mevlid seremonileri düzenlemek adına yapılan adaklara oldukça aşina idiler. Şamlı âlim Muhammed ibn Âbidîn (ölümü hicri 1252/miladi 1836) Şafii hukuk metni Reddu'l-muhtâr'a getirdiği yorumda kadınların bir velinin türbesine, o devirde minaredeki bir lambayı yakmak için kullanılan yağ adağında bulunmalarına karşı çıkmıştır. "Bundan daha çirkin olan ise" (ekbah minhu), diye yazar, "mevlidi minberde okumaya and içmek –ve şarkılar ile bir eğlence şekline getirererek– (sevabını) da [Hz. Peygamber]'e bağışlamaktır."[131] On dokuzuncu yüzyıl Mâlikî âlimi Muham-

130 Ahmed el-Budayrî el-Hallâk, *Havâdis Dimaşku'l-yevmiyye*, [Kahire]: el-Cem'îa el-Misrîya li'd-Dirâset et-Tarihîya, 1959, s. 112.

131 İbn 'Âbidin, *Hâşiyetu Reddu'l-muhtâr*, 2:440. Basılı metin muhtemelen bir basım hatası sonucu *menâyir* (minareler) şeklinde alınmıştır; bu pasajı

med Uleyş'e (ölümü hicri 1299/miladi 1882) ile bu uygulamanın pratiklerini gün yüzüne çıkaran sual sorulmuştur. Şöyle ki;

> Bir adamın hamile olduğu halde hasta düşen bir ineği vardır ve "Eğer Allah ineğimi iyileştirirse, onun rahmindeki yavruyu Hz. Peygamber adına bir mevlid için kurban etmeye yemin ederim." diye dua eder. Allah bu ineği iyileştirir ve sonra inek bir dişi [yavru] doğurur; sonra adam kurban işini yavru büyüyene ve hamile kalana kadar erteler. Bu adam özellikle o ineği mi kurban etmelidir, yoksa onun yerine başka bir şey koyabilir mi, ya da hiçbir şey yapmakla yükümlü değil midir?

Uleyş adamın herhangi bir şey yapmakla yükümlü olmadığı cevabını verir, çünkü mevlid işi (amali mevlid li'r-rasûl) özellikle de dini anlamda tartışmalı uygulamalar içeriyorsa, şeriatta hoş görülen bir uygulama değildir.[132]

Tüm ibadetlerin dini ahidlere uygun amaçları olmasa da, gereğinden ve farz olandan fazla ibadet etmek için yemin etmenin meşruluğu klasik İslam mezhepleri tarafından kabul görmektedir. Sevap bağışlamak gibi, gelecekte bahşedilmesi umulan bir ilahi lütuf için (hastaların iyileşmesi, giden kimselerin dönmesi ya da evlat sahibi olmak gibi) mevlid düzenlemeye and içmek, ibadetlerin Allah'ın rızasına bir karşılık rolü oynadığı işlevsel bir modeli yansıtmaktadır. Yemin edilmesi durumunda, gelecekte bahşedilecek lütfa bir nevi karşılık sözü alınmış olur. Normatif İslam inancı elbette ki yeminlerin, Allah'ı beklenen sonucu ortaya çıkarması için yönlendirdiğini kabul etmez; yeminler ilaha teklif edilen rüşvetler değildir ve Allah'ın iradesi her şeyin üstündedir. Ancak, bu tür yeminler en azından Allah'la sonsuz

---

Ebû'l- Feth, Mutâh, 1:244'te alıntılanmış halinde *menâbir* (minber) olarak geçmektedir. İbn Âbidin Hz. Peygamber'e salat edilmesine koşulsuz biçimde karşı değildi; meşruiyetini desteklemek amacıyla hem bu tür bir bağışın Hz. Peygamber'e bizleri yanlış inanışlara sapmaktan kurtarmasından ötürü bir şükür mahiyetinde olduğu, hem de Hz. Peygamber'in zâten yüceltilmiş durumunun daha çok övgüye layık oluşundan ötürü gerektiği fikrini alıntılar. (*Hâşiyatu Reddu'l-muhtâr*, 2:244.)

132 Muhammed Ahmed 'Uleyş, *Fethu'l-alî el-malik fi'l-fetvâ alâ mezhebu'l-imâm Mâlik*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, n.d., 1:205.

bir eşitsizlik içinde olunsa da karşılıklı alışveriş ilişkisi içerisine girme umudunu göstermektedir. İbn Âbidîn'in, insanların mevlid sevabını Hz. Peygamber'e hediye etmek için yemin ettikleri yönündeki gözlemi, yeminlerin potansiyel olarak hediyeleşme ve zorunluluk gibi farklı yönleri bir arada bulundurduğunu gözler önüne sermektedir.

Sonuç

Klasik mevlid kutlamalarının temelinde bulunan dini aktiviteler (ibadetler) modeli, hicri 842/miladi 1483 yılında vefat eden ve Şamlı bir Şafii olan, yaratıcı ve oldukça etkili yazar İbn Nâsireddin'in sıra dışı belagatiyle kaleme aldığı eserinde ifade edilmektedir. En az üç mevlid metni yazmıştır, bunlardan biri oldukça uzundur ve bu gelenekte bıraktığı etki oldukça kalıcı olmuştur. Daha belirsiz bir üslup kullanan mevlid yazarlarının aksine İbn Nâsireddîn dünya görüşü ve amaçlarını anlamamız açısından yardımcı olacak ölçüde yeterli kanıt bırakmıştır. Tam bir mevlid metni kaleme almış ya da mevlid kutlamaları ile ilgili belirli bir görüş ortaya atmış daha ünlü müelliflerin aksine, İbn Nâsireddin ilmi çizgisini temsil etmeye yetecek kadar çok mevlid metni üretmiştir ve bu metinler yazarın temel gündemini büyük oranda işgal etmiştir. Tıpkı kendisi mevlid tarihinde büyük ölçüde tutan bir isim olduğu gibi, mevlid de onun ilmi çalışmalarında büyük ölçüde yer tutmuştur. Bu sebeplerden dolayı, günümüze kadar gelmiş eserlerindeki ana temaları detaylı şekilde incelemek oldukça önemlidir. Bu eserler, Hz. Peygamber'in mevlidinin yayıldığı ve ün kazandığı dini çevreye dair bir kavrayış sağlamaktadır.

İbn Nâsireddin ismiyle bilinen Şemseddîn Muhammed ibn Ebi Bekr Abdullah el-Kaysî, Şam yerlilerindendi.[133] Hadis ilmi

133 İbn Nâsiruddîn hakkında bio-bibliyografik bilgi için bkz. Muhammed ibn abdurrahmân els-Sehâvî, *el-Dav'el-lâmi' li-ehle'l-karne't-tâsi'*, Beyrut: Dâru'l-Mektebetu'l-Hayât, n.d., 8:103–6; İbnulımâd el-Hanbelî, *Şezarât*, 7:243–5; Muhammed ibn Ali el-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsin men ba'de'l-karnu's-sâbi'*, Şam: Daru'l-Fikr, 1419 AH/1998 CE, s. 715–16; abdulkâdir Muhammed el-Nuaymî el-Dımaşkî, *el-Dâris fî Tarihu'l-maedâris*, düz. Ca-

üzerine eğitim almış olan İbn Nâsireddin, ilmî dünyada oldukça önemli bir kişilik haline geldi ve kendisinden, çağının en önemli âlimleri indinde övgü ile söz ettirdi. Sahip olduğu muazzam ilmî itibar kendisine oldukça prestijli bir hoca pozisyonu kazandırdı; hicri 836 Dâru'l-hadîsu'l-Eşrefîye'nin başına getirildiğinde verdiği uzun bir dizi ders günümüze kadar ulaşan kitaplarından birinde toplandı. Anlaşılacağı üzere İbn Nâsireddîn, en önemli İslami ilimlerden birinde ustalaşan ve gününün en önemli kişileri ve konuları ile hemhal olmuş saygın bir âlimdi. Ancak çalışmalarının mizacı daha az ilmi konularla da ilgilendiğini göstermektedir. Kayıp eserlerinin başlıkları ve elinde bulunanların içeriğine dayanarak hazırladığı birçok risale, ilim dünyasındaki emsallerinin teknik meselelerinden ziyade sıradan müminlerin dini ihtiyaçlarına hitap etmektedir. Örneğin, yazdıklarının çoğu Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili olsa da bunlar, bir tarihçiden ziyade dindar bir kimsenin önceliklerini yansıtmaktadır. Üç mevlid metnine ek olarak, Mirac hadisesi ile ilgili de en az iki eser kaleme almıştır, bunlardan biri hicret, biri de Hz. Peygamber'in ölümünü kapsamaktadır. İbn Nâsireddîn ayrıca İslam'ın, kanonik olmayan mübarek günleriyle de ilgilenmiştir; mevlid ve Mirac hadiseleri hakkındaki eserlerinin yanında, Aşura ve Arafat günleri ile ilgili de risaleler yazdığı bilinmektedir.

Hediye verme ve karşılıklı olma temaları İbn Nâsireddin'in Eşrafîya'da verdiği derslerinin her zaman temelinde bulunmaktadır. İbn Nâsireddin Ali İmran Suresi 164. Ayeti, "And olsun ki Allah, inananlara, ayetlerini okuyan, onları arıtan, onlara Kitap ve hikmeti öğreten, kendilerinden bir peygamber göndermekle iyilikte bulunmuştur" temel olarak almaktadır. Bu ayetlerden insanoğlunun Allah'a olan borç ve minnettarlığı ve bunun ne şekillerde ödenebileceği ile ilgili bir dizi kompleks yorumda bulunmuştur. Argümanları daha önce tartışılan diğer âlimler gibi, İbn Nâsireddin de Hz. Peygamber'i Allah tarafından bahşedilmiş bir hediye olarak kavramsallaştırmıştır.

fer el-Hasanî, [Kahire]: Mektebetu's-Sekâfetu'd Dînîyye, n.d., 1:41–3.

İbn Nâsireddîn'in bir ilim hocası olarak sahip olduğu belirleyici özellikler belki de en iyi et-Tercîh li-hadisi's- salâtu't-tesbîh isimli eserinde ortaya çıkmaktadır, bu eser Hz. Peygamber tarafından gösterildiği iddia edilen özel bir duanın nasıl edileceğini anlatan bir metni savunmak için yazılmıştır. Metin, dini sözlerin etkililiğini ve yapması oldukça ibadetlerden kazanılabilecek müthiş sevabı vurgulamaktadır. Ayrıca inanan kişinin Allah ve Hz. Peygamber ile olan ilişkisini asimetrik bir karşılıklı olma durumu içerisinde kurgulamaktadır: bu ilişki karşılıklı alıp verme ve bu bağlamda karşılıklı değişim aracı görevi gören somutlaşmış sözler (dualar) üzerine kuruludur, ve bu da insan tarafından gösterilen düşük bir çabanın, Allah tarafından muazzam ödüller ile karşılık gördüğü ilahi bir cömertlik modeli üzerine bina edilmiştir.

Daha sonra İbn Nâsireddin, risalesinin temel meselesi olan, şüpheli bir hadis üzerine kurulu bir ibadeti tartışmak için gerekli zemini hazırlar.

> [Allah'ın] müminlere, kendisini arayanlara karşı gösterdiği büyük cömertlik ile beraber, [şu da bir gerçektir ki] eğer bir kimse Allah'ın bir çeşit karşılık *(sevap)* vereceğini duymuş ise ve [kendisine gelen bu malumatın] yönünde, iman ve sevap beklentisi ile *('ala tariku'l-iman ve's-sevab)* amel ederse, duymuş olduğu bu malumat doğru ve kesin olmasa bile Allah kendisine beklediği cömert sevabı verecektir.[134]

Yazar, daha sonra da bu sözlerini temellendirmek için bir hadisin birçok versiyonunu nakleder (ki bu hadisin kendisi de rivayet zinciri bakımından tartışmaya açıktır).[135] Zayıf isnadlı hadisler hakkında birçok yazar, bu hadislere de et-tergîb ve't-terhîb (insanları cennetin nimetleri ile şevklendirmek ve cehennem azabı ile korkutmak), el-kısas ve'l-emsâl (genellikle Hz. Peygamber'in hikâyelerini anlatan kıssalar, meseller) ve

134 İbn Nâsiruddin, *Mecâlis fi kavlihî teala "Lekad mennallah ale'l-mu'minîn iz bease fîhim rasûlan min enfusihim,"* Beyrut: Müessesetu'r-Reyyan, hicri 1420/miladi 2000 CE, s. 30.

135 A.g.e., s. 31-4.

el-mevâ'iz ve-fedâ'ili'l-a'mâl (öğütler ve ibadetlerin faziletleri) gibi geniş kategoriler içine girdikleri müddetçe, bir nebze anlayışla bakılması gerektiği şeklinde tartışmaktadırlar. İbn Nâsireddîn bu konularla alakalı zayıf isnadlı hadisleri rivayet ettikleri söylenen birkaç eski âlimden de alıntı yapmaktadır. Eğer bu tür rivayetleri iletmek caizse, onları temel alarak ibadet etmek de cazi olmalıdır, diye devam eder ve bu, çoğunluğun içinde bulunduğu durumdur (ilmi ifade ile: el-cumhûr).[136]

Daha sonra da bahsi geçen hadise yönelir. Bu hadis Hz. Peygamber'in, amcası Abbas ibn Abdülmuttalib'e şu sorusu ile başlar,

> "Sana [bir şey] vereyim mi? Sana [bir şey] bahşedeyim mi? Sana [bir şey] sunayım mı? Sana, eğer onları yaparsan doğumdan ölüme, geçmişten şimdiye, kasıtsız ve kasıtlı, küçük ve büyük, gizli ve açık tüm günahlarını Allah'ın affedeceği on şeyi ("niteliği", hisâl) söyleyeyim mi?"

Daha sonra Abbas'a içinde dört kez secde ve bazı ayetlerin çok kez tekrarlandığı ve bir dizi dini uygulamayı içinde bulunduran özel bir namazı anlatır. Şöyle bitirir, "Eğer [bu namazı] günde bir kez kılabilirsen, bunu yap; eğer yapamazsan o zaman her Cuma [kıl]; eğer bunu da yapamazsan, o zaman ayda bir kez [kıl]; bunu da yapamazsan yılda bir kez [kıl], ve bunu da yapamazsan, o zaman hayatında bir kez de olsa [bu namazı kıl]."[137]

Bu hadiste "namaz tesbihatı" için okunması gereken dualar, bu namazı kılan herkes tarafından Allah'a sunulabilecek bir takdim olmasının yanı sıra Hz. Peygamber'den amcasına bir hediye şeklinde tasvir edilmiştir. "Tesbih duasının" Hz. Peygamber tarafından ikram edilmiş kıymetli bir şey olduğu, bu rivayetin başında oldukça ciddi şekilde üzerinde durulan hediyeleşme terminolojisinden anlaşılmaktadır. Bu dildeki somut imalar, birinde "Bana Tihâme dağları [ağırlığınca] altın vereceğini

136 A.g.e., s. 36.
137 A.g.e., s. 37-8.

düşündüm"[138] ve diğerinde de "Bana Bahreyn'i [bölgesi kadar] hibe edeceğini düşündüm"[139] gibi, bu hadisin Hz. Peygamberin amcasının maddi bir hediye beklentisi içine girdiğini gösteren farklı versiyonlarında belirginleştirilmiştir. Diğer bir önemli tema ise öngörülen dini uygulama ile söz verilen sevabın arasındaki büyük oransızlıktır. Hadisin sonunda talep edilen duaların azalan sayısı Allah'ın yüceliği ve insan eylemi ile ilahi karşılığın arasındaki sonsuz ölçüsüzlüğü vurgulamaktadır. Duanın yalnızca bir kere okunması bile bütün sevabı kazanabilmek için yeterlidir. Bu oransızlık, Hz. Peygamber'in amcasını "günahların gökteki yıldızlar, yere düşen yağmur damlaları, gelip geçmiş tüm günler ve Âlic'in kumları, dünyanın tüm ağaçları, toprakları ve tozları kadar çok olsa bile affedileceğini" temin ettiği, metnin daha farklı bir versiyonunda çok daha aşikâr bir şekilde vurgulanmaktadır.[140]

İbn Nâsireddin bu hadis için birçok farklı isnad zinciri ve buna paralel yahut biraz değiştirilmiş parçalar vermektedir, ayrıca hadisin isnad güvenilirliği ile ilgili birçok âlimin görüşlerini gözden geçirerek, hadisi münekkitlere karşı savunmaktadır.[141] Metinsel alıntılar ve isnad eleştirisi makalenin büyük kısmını işgal ediyor olsa da, müellifin ilgisinin metin eleştirisinden ziyade öncelikle ibadet maksatlı uygulamalara yönelmiş olduğu oldukça nettir. İbn Nâsireddin risalesini uygulamaya yönelik direkt bir rica ile bitirir: "O halde, hayatında bir kere bile olsa tesbih namazını kılmak ve daha sonra ihtiyaç duyacağı gün için birikim yapmak idrak sahibi olan her kimse üzerinde bir yükümlülüktür."[142] En azından bu bağlamda, İbn Nâsireddîn metinsel eleştirinin üzerinde oldukça az durmuş ve sevap kazanmak için altın bir fırsat olan bu uygulamaya yoğunlaşmıştır.

İbn Nâsireddîn'in ecir ve günah mevzusuna karşı duyduğu ilgi Minhacu's-selame fi mizanu'l-kıyame adındaki bir başka

138 A.g.e., s. 51.
139 A.g.e., s. 54.
140 A.g.e., s. 45.
141 A.g.e., s. 38-65.
142 A.g.e., s. 73.

risalesinde de görülmektedir. Bu kısa risale, ahiret gününde insanların amellerini tartacak olan terazinin gerçekten var olduğunun bir savunmasıdır. Oldukça ayrıntılı ve katmanlı bir rivayet zincirine sahip olan, ve kıyamet gününde kötü amelleri iyi amellerinden fazla gelen talihsiz bir müminin kelime-i şehadet getirdiği kaydın teraziye eklenmesiyle, terazinin eşitlendiğini anlatan hadis ile başlar.[143] Hediye verme ve ödüllendirilme fikirlerinin "tesbih namazı" ile ilgili metindeki argümanlarda geliştirilmesi gibi, (amel terazisi ile ilgili birçok materyal arasından seçilen) bu hadis de sevap ve günahın ölçülebilir olmasının, ibadetlerin somutlaşmasının ve küçük ibadetlerin Allah'ın sonsuz cömertliği ile karşılık ve değer bulmasının altını çizmektedir.

İbn Nâsireddîn'in sevap konseptini genel kavrayışı ve en dürüst müminlerin bile işleyebildiği günahlara yapılan vurgu, İslam ahlakı için oldukça temel bir ekonomik model sunmaktadır. Kişinin günahlarının "borcunu" ödeyebilmesi için sevap "kazanması" mümkündür ve aslında gereklidir. Burada öncelikle vurgulanan mesele, kişinin genel dindarlığı ya da ahlaki karakteri değil, ancak onun iyi ya da kötü amelleriyle ortaya çıkan borç ve alacağının toplamıdır. Ancak sevap ve günahın gerçek hesabı, Allah'ın sonsuz rahmeti tarafından altüst edilmektedir, yani en ufak bir ibadet ya da hayrı işlemeye samimiyetle niyet eden her bir mümin Allah tarafından sonsuz sevapla ödüllendirilebilir. Bu ahlaki ticaretin en temel araçlarından biri ibadet maksatlı sözlerdir ve bu sözler evrensel bir değişim çemberinde karşımıza öncelikle birer lütuf olarak çıkar. İbadî formüller Allah tarafından müminlere (ya da Allah tarafından bu usulleri müminlere ileten Hz. Peygambere) bahşedilmiştir ve müminler bunun karşılığını Allah'a duaları ile verirler. Allah'ın rahmeti herhangi bir ölçüyle ölçülemeyecek kadar bol olduğundan, bu tür basit dini pratikler (metinsel olarak sorunlu olsalar bile) en kötü Müslümanların bile kurtuluşuna

143 İbn Nâsiruddin el-Dimeşkî, *Minhâcu's-selâme fi mîzânu'l-kıyâme*, düz. Meşal ibn Bânî el-Cebrîn el-Mutayrî, Beyrut: Dâru'l İbn Hazm hicri 1416/miladi 1996, s. 50–1.

vesile olabilir. İbn Nâsireddin'in mesajı oldukça popülist bir eğilime sahiptir: kurtuluş, küçük ibadetlerle, en basit müminler için bile mümkündür.

Mevlid seremonilerinin sahip olduğu işlevsel içeriğin büyük kısmı maddi olmayan bir değişim vasatını içermektedir –özellikle, dini sözler– ve bunun anlamı, burada bahsedilen modelin, bir mevlidin yapılmasına vakfedecek kadar ekonomik geliri olmayan kimseler tarafından bile uygulanabilecek bir model olduğudur. İbn Nâsireddîn tarafından savunulan salâtu't-tesbîh gibi Hz. Peygamber'e salât ve selamda bulunmak, hem iktisadî hem de zamansal açıdan dini mükâfatın düşük masraflı bir vesilesidir. Ayrıca herhangi bir ekonomik altyapı ya da ciddi bir dini uzmanlık da gerektirmemektedir. Bu bağlamda, ilginç bir noktayı işaret etmek gerekiyor: Taceddîn Fakihani'nin kadın mevlidlerine yönelik eleştirisi daha çok kadınların sözlü performanslarının aşırılığına odaklanırken, mevlide dair genel eleştirisi ise –ki bu eleştiri yüksek ihtimalle daha çok erkeklerin etkinliklerine dayanmaktadır– şölensel pratiklere ve bu pratikleri destekleyen maddi katkılara odaklanıyor. Aynı polemik İbnu'l Hacc'ın kritiğinde de fark edilebilir. Bu yazarların kadınların para işleriyle ilgilenmesinden hiç bahsetmemesi şaşırtıcı olsa da, kadın mevlidleriyle ilişkili olarak yiyecek ya da parasal mevzulara hiç değinmemeleri bu bileşenlerin var olmadığını göstermez. Değerlendirmelerde böyle bir farklılığın var oluşu, muhtemelen kadın ve erkeklerin finansal kaynaklara farklı yollardan ulaştığını göstermektedir. Yani erkek mevlidlerinde para ne ise, kadın mevlidlerinde de kıraatin o olduğu söylenebilir.

Aslına bakılacak olursa, duanın, fakirler için bir çeşit değer birimi olduğu fikri İslam geleneğinde hayli yerleşmiş durumdadır. Sahih-i Buhari'de geçen ve oldukça meşhur bir hadiste şöyle denilmektedir:

> Fakir kimseler Hz. Peygamber'e gelip dediler ki, "Büyük zenginliklere sahip olan kimseler en yüksek mertebelere gelip sonsuz bir lütfa mazhar oldular. Onlar da bizim namaz kıldığımız gibi namaz kılıp, oruç tuttuğumuz gibi oruç tutuyorlar, bunun

> yanında büyük ve küçük hac ibadetleri, cihada katılmak ve sadaka vermek için yetecek kadar da bolca zenginlikleri var." Hz. Peygamber şöyle buyurdu, "Eğer bu sözümü tutarsanız sizden önde gidenleri yakalamanıza, sizden sonra gelen kimsenin de size yetişememesine ve bu sözü tutan diğer kimseler dışında herkesten üstün olmanıza vesile olacak bir şey söyleyeyim mi? Bu, her vakit namazınızdan sonra otuz üçer defa Subhanallah, Elhamdülillah ve Allahuekber demenizdir."[144]

Hadisin Sahih-i Müslim'den rivayet edilen versiyonunda fakir kimseler daha sonra Hz. Peygamber'e zenginlerin bu duayı duyduğunu ve onların da ettiğini şikâyet etmek üzere gelirler; Hz. Peygamber ise sadece "bu Allah'ın bir lütfudur ve onu kime isterse ona bahşedecektir" diye cevap verir. Bu tür söz ve duaların sınırlı maddî kaynaklara sahip olan müminler için ibadet maksatlı sunulması bir başka anektodda da yer almaktadır, bu da, Hz. Peygamber'e salat ve selam göndermenin dini değerini tartışan bir mevlid metninin sonunda yer almaktadır. Hikâyede, bir adam bir ziyafet düzenler ve Hz. Peygamber'i davet eder. Hz. Peygamber bu daveti kabul eder; mescitten çıkıp ev sahibinin evine doğru yürürken adam arkasından onu takip ederek adımlarını sayar. Sonra Hz. Peygamber'in, evine gelirken yürüdüğü yolda attığı adımlar kadar köle azad eder. Hz. Peygamber'in sahabeleri yanına gelirler ve ev sahibinin bu davranışından dolayı kazandığı büyük sevabı gıpta ile anlatırlar. Hz. Peygamber, "Bana salat ve selam göndermeniz, köleleri azad etmenizden daha faziletlidir" der.[145] Bu kıssa ekonomik imkânlar meselesine açıklık getirmese de, sahabenin üzüntüsü açıkça görülebilir; onlar ziyafet hazırlayacak ya da köle azad edecek maddi gelire sahip değillerdir. Ancak salat ve selam göndermek, hepsinin kolaylıkla gerçekleştirebileceği bir ibadettir.

---

144 *Cem'u'l-Cevâmiyyu'l-ehâdîs*, Buhârî, *Sahîh*, no. 851 (Kitâbu'l-ezân, Bâbu'z-zikr ba'de's-salât); ayrıca bkz. Muslim, *Sahîh*, no. 1375 (Kitabu'l-mesâcid, Bâb istihbâbu'z-zikr ba'de's-salât ve-sıfatihi); İbn Mâce, *Sünen*, no. 580 (Kitâbu'l ikâmati's-salât ve's-sünne, Bâb mâ yukâl ba'de't-teslîm).

145 el-Vâkidî (attributed), *Mevlidu'n-nebî*, Princeton University Arabic manuscripts, New Series, no. 1963, 42a.

Elbette mevlidlerde hediye ve karşılıklı sunulanların daha farklı maddî formları da mevcuttur. Mevlid kutlamasının işlevsel tarafı, hicri 1057/miladi 1646-7 yılında vefat eden Mekkeli Şafii âlim Muhammed Ali ibn Alaân el-Bekrî'nin mevlid eserindeki şiir dizelerinde kısaca ve oldukça safça anlatılmıştır:

> Ahmed için bir mevlid düzenle
> bunun için sana rehberlik edilecek ve yapılması gerekenler gösterilecek
> elinden geldiğince halkanı geniş tut
> ve hediyelerle büyüt
> bil ki yaptıklarının karşılığı verilecek
> hemen şimdi ve ertesi gün[146]

Modern-öncesi mevlidlerde karşılıklı değişimin somut nesnesi yiyeceklerdi. Yemek dağıtmak (it'âmu't-ta'âm) hem sufilerde hem de hakim hanedanlarda bir dindarlık göstergesi olarak oldukça önemliydi. Sünni mevlid kutlamalarının ortaya çıktığı yerlerden ikisi olan Musul ve Sabta'da, sufi ve hanedanlık kutlamalarının toplu yemek dağıtımları ile paralel bir şekilde gerçekleşmiş olması dikkate değerdir. Nureddin ve Ömer Mellâ örneklerinden daha önce bahsedilmiştir. Sabta'da, Azefî hanedanlığı tarafından desteklenen mevlid kutlamaları da sufî şeyh Ebu Mervan el-Yuhânîsî'nin (ölümü hicri 667/miladi 1269) gösterişli mevlid ziyafetleri ile birlikte düzenlendirdi. Francisco Rodriguez-Manas sufi kökenli kutlamaların, hâkim hanedanın kutlamalarına bir ilham kaynağı oluşturmuş olabileceğini düşünmüştür. Her durumda, "hakim elitler Sufi locayı taklit ederek ya da eski 'sultan bahşişi' geleneğini tekrar ederek, devletin sponsor olduğu ziyafetleri anmak ve özel olayları kutlamak için it'am geleneğine başvurmuştur ve bu, mevlidi de kapsamaktadır, çünkü mevlid "hakim sınıfın hükmettiklerine karşı

146 Muhammed Ali ibn Allân el-Bekrî, *Kitâbu'n-Nefahâtu'l-enbarîye fî Mevlid sayyidu'l-barîya*, ms. Sanaa, Evkâf Library, 4b. Yazarın kimliği için bkz. İsma'il Bâshâ, *Hedîyye*, 2:283–4. Son satırda "ertesi gün," ifadesiyle Ahiret Günü'ne işaret edilmektedir.

cömertlik gösterdiği hayırlı bir vesiledir."[147] Hükümdarlar ve sufilerin desteklediği gösterişli mevlid kutlamaları Mauss'un "vermek, kişinin üstünlüğünü göstermesidir" sözüne örnek oluşturur niteliktedir.[148] Ancak mevlid dindarlığı aynı zamanda, belki de daha bütünsel anlamda, alt tabakadan birinin üst tabakadan birine dua ederek karşılık verdiği çaprazlama bir hediye tipi de içermekteydi. Mevlid kutlamaları için yapılan maddî harcamalar doğrudan kişilere (Kur'an kârileri, vaizler ya da misafirler) bahşedilirken, dualar temel olarak Hz. Peygamber'e ve en sonunda da Allah'a ulaştırılmak üzere yapılmışlardı. Bu tür duaların hediye edilmesi, Mauss'a göre verilen hediyeyi karakterize eden menfaat beklemenin ve karşılıksız vermenin karmaşık ilişkisine mükemmel bir örnek oluşturmaktadır.[149] Hz. Peygamber'e dua etmek aynı zamanda en sevgili rehber ve şefaatçiye gösterilen samimi bir bağlılık ifadesi ve sevap kazanabilmek için geliştirilen işlevsel bir stratejidir. Ne Allah ne de Hz. Peygamber karşılıklı hediyeleşmede bahsi geçen ahlaki yükümlülüklerin altında değillerdir, çünkü Allah herhangi bir şeye ihtiyaç duymaktan münezzehtir ve Hz. Peygamber'in ruhu (tartışılabilir şekilde) inananların dualarıyla yükselmeye ihtiyaç duymayacak kadar yücedir. Ne var ki, her durumda alıcının sonsuz bağışlayıcılığı karşılıklı hediyeleşmenin gerçekleşmesini garantilemektedir. Bunun altında yatan mantık mevlid kutlamasının nedenleri ile ilgili savunma yazan Muhammed el-Kattânî (ölümü hicri 1345/ miladi 1927) tarafından oldukça güzel bir şekilde anlatılmıştır,

> ... şüphesiz ki kendisi için bir şey yapan birine Hz. Peygamber'in vereceği karşılık bu kimsenin eyleminden daha güzel, daha önemli, daha bereketli, büyük ve daha bol olacaktır, çünkü hediyeler veren kişinin statüsü ile paraleldir ve verenlere göre değişmektedir; küçük şeylere en fazla lütuf ve en görkemli hazinelerle karşılık vermek sultanların ve soyluların bir geleneğidir,

147 Fransciso Rodriguez-Manas, "Charity and deceit: the practice of the *it'âm el-ta'âm* in Moroccan sûfism," *Studia Islamica* 91, 2000, s. 66.

148 Marcel Mauss, *The Gift*, New York, London: V.V. Norton & Company, 1967, s. 72.

149 A.g.e., s. 70.

öyleyse bu dünya ve diğer dünyadaki sultanların efendisi olan, nasıl bunlarla kıyaslanabilir?[150]

Kutlama amaçlı yemek dağıtımları, -bazen birbirleri ile çoğunluğun güvenini kazanma yarışına giren- hem tarikat sisteminin hem de siyasi otoritelerin prestijini artırmaya ve onlara meşruiyet kazandırmaya hizmet etmiş olsa da, yaygın yerel mevlid kutlama fenomeni karın doyurmanın bir dini strateji olarak sosyo-dini gücü elinde tutan geleneksel otoritelerle sınırlı olmadığını bizlere gösterir. Aksine, konuk etme ve yemek verme aktiviteleri oldukça derin dini köklere dayanan karşılıklılık ve cömertlik ideallerini yeniden canlandırmıştır. Hükümdarlar sufileri ya da sufiler hükümdarları taklit etmiş olsun ya da olmasın ve dini bir vecibe olarak yemek vermek sultanın ve mistiklerin, ya da taklitçilerinin yemek dağıtması için bir model oluşturmuş olsun ya da olmasın, dini kaygılarla yemek verme modeli aynı anda birden fazla sosyal pratik düzeyinde işlenmiştir. Dina Rizk Khoury'nin modern Musul hakkındaki yorumları yasal himaye ve meşruiyet modellerinden ziyade daha çok yerel kalan (domestic) mevlidin tarihi ile ilgilidir, burada "evlilik ve mevlid... ritüelleri, komşuların arasında zenginlik dağıtma mekânizmaları olarak işleyen kutlamalar olmaları sayesinde komşuluk ve akrabalık bağlarını güçlendirmişlerdir."[151] Ancak mevlid kutlamalarında yer alan bu daha alçakgönüllü harcamalar, gerçekten servet eşitsizliklerini gidermektense, muhtemeldir ki ahbaplar ve komşuların bağlı bulundukları zorunluluk ve karşılıklılık ağına katkıda bulunmuşlardır.

Alıcı olarak bazı özel sınıflara işaret edildiği doğrudur. Aliyyu'l-Kâri'nin, evlerinde yaptıkları el işi malzemenin gelirlerini, mevlid mevsiminde yüksek mevkilerdeki erkekleri eğlendirmek amacıyla biriktiren yaşlı kadınlara yaptığı imâ, bu

150 Muhammed ibn Cafer el-Kattânî, *el-Yumn ve'l-is'âd bi-Mevlidi'l-hayru'l-'ibâd*, Casablanca: el-Mektebetu'ş-Şarkiyye, hicri 1345/miladi 1927 , s. 17.

151 Dina Rizk Khoury, "Slippers at the entrance or behind closed doors: domestic and public spaces for Mosuli women," in Madeline C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire*, Leiden New York, Köln: Brill, 1997, s. 117.

tür kimselerin yiyecekleri ve misafirperverliği kabul ederek bir tür sevap ihsan etmiş olduklarının kabul edildiğine işaret eder. Şüphesiz ki organize sufi toplulukları bu tür bir işlevi ibadet aktivitelerinin –mevlid kutlamaları da dâhil olmak üzere– performansının desteklenmesi için para isteyerek gerçekleştirebilirlerdi. Farklı bir sosyal ve dini bir noktadan hareket eden fakirler de, aynı rolü sadaka vermenin faziletini öne çıkararak oynayabilirlerdi. Ancak sevap kazanmanın ve karşılıklı değişimin ibadî modelleri farklı türden alıcı sınıfları gerektirmemekteydi. Bir mevlid düzenlemesi için mutlaka önemli isimlerin, sufilerin ya da ekonomik açıdan yoksun kimselerin katılmasına lüzum yoktu. Aksine, kişiler tek başlarına da gelip bir mevlid ziyafetine katılabilir ve katkıda bulunabilirlerdi. Meydana gelen şartlar kaçınılmaz şekilde değişse de, mevlid kutlamalarıyla öne çıkan sosyal ve dini zorunluluk bağları muhtemelen tek taraflı ve hiyerarşik olmaktan ziyade karşılıklı ve simetrik bir biçimdeydi. Sevap bağışlamak gibi mevlid kutlamasında yer alan ve maddî olmayan karşılıklı değişim öğeleri, içine Allah'ı, Hz. Peygamber'i ve peygamberler dâhil olmak üzere muhtemel sevaba nail olacak kimseleri, gelip geçmiş Müslüman nesilleri ve katılanların ahirete göçmüş yakınlarını da içine alan daha büyük ve daha hiyerarşik bir dizi karakterden müteşekkildir.

3
DUYGU, HUKUK VE MEVLİD KUTLAMASI

Mevlid hakkında şu ana kadar ortaya atılmış en merkezi ve en çok kullanılmış savunmalardan biri, mevlid kutlamalarının, önemli duyguların hatırlanması ve ifade edilmesinin bir vesilesi olduğudur. Âlimler sevinç ve sevgi gibi duyguları şeriat dâhilinde bir düzenlemeye ve ilahi mükâfata ve cezaya müteallık somut meseleler olarak ele alırlar. Bu tür hisler hem bireysel duygular olarak, hem de performatif gelenekler bağlamında Hz. Peygamber'e duyulan sevgi, sevinç ve hayranlığın toplumca makbul görülen formları olarak ele alınmaktadırlar.

Sevinç

İbnu't-Tabbâh'a (ölümü hicri 575/miladi 1178-9) atfedilen bir fetvada ifade edildiği üzere, eğer bir kimse Hz. Peygamber'in mevlidinin şerefine bir ziyafet düzenler ve bu organizasyon için dini şiirler okuyan kâriye ihsanda bulunursa "ve tüm bunları [Hz. Peygamber'in] doğumundan duyduğu sevinçten dolayı

yaparsa," bu mübahtır.[1] Kutlamada yer alan etkinlik ve performansların kabul edilebilirliğinin şartı şüphesiz ki şeriat sınırları dâhilinde olmalarıdır; bu bağlamda İbnu't-Tabbâh şehvet uyandırıcı şarkıları ve haşhaş alınmasını kınayarak devam etmektedir. Ancak bu toplanmanın temelindeki meşruiyet bile onun düzenlenmesine yol açan duyguların, yani ev sahibi kimsenin hoşnutluk hissinin bir sonucudur. İbnu't-Tabbâh'a atfedilen diğer bir rivayette şöyle ifade edilir, "mevlid kutlaması sünnet değildir, ancak bir kimse bu günde malından harcar ve Hz. Peygamber'in bu dünyaya gelişini coşku ve sevinç içinde kutlarsa... bu güzel bir toplantıdır, ve böyle bir şeye niyet eden ve gerçekleştiren her kimse ödüllendirilecektir."[2] Bir yüzyıl sonra, Mısırlı Şafii kadı Sadreddin Mevhûb ibn Ömer el-Cezerî (ölümü hicri 675/miladi 1274) mevlid kutlamasını "karşı çıkılamayacak bir bidat (bid'a lâ be'se bihâ)" olarak karakterize eder çünkü sünnete aykırı bir durum yoktur; daha sonraki sözleri ise, "kişi Hz. Peygamber'in doğumu için göstereceği sevinç ve haz (es-surur ve'l-ferah) doğrultusunda sahip olduğu niyete (kasdihi) göre ödüllendirilecektir" şeklindedir.[3] Ebû Zur'a ibn el-Irâkî'ye (ölümü hicri 826/miladi 1423) mevlid kutlamasının İslam hukuku altında kabul edilebilir olup olmadığını (mustahsen veya mekrûh) sorulduğunda, ziyafet düzenleyip insanlara yemek vermenin her zaman müstehap olduğunu söyler ve "bu kutlu ayda Hz. Peygamber'in dünyaya gelişine karşı duyulan memnuniyet (es-surûr) da buna eklense ne olur?" şeklinde retorik bir soru ile fikrini destekler.[4]

Benzer şekilde, sufi Ebu Abdullah ibn ebi Muhammed en-Numân (ölümü hicri 683/miladi 1284-5) şöyle bir anekdot anlatır:

---

1 Muhammed ibn Yusuf es-Salihi eş-Şami, *Subulu'l-huda ve'r-reşad fi sirat hayru'l-'ibad*, ed Adil Ahmed abdulmevcud ve Ali Muhammed Mu'vved, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1414/1993, 1:363.

2 A.g.e, 1:364.

3 A.g.e, 1:365.

4 İbn Hacer el-Heytemi, *Itmamu'n-ni'me'l-Kübra ale'l-'alam bi-mevlidi's-Seyyid vulide'l-Âdem*, ed. abdulaziz Seyyid Haşim el-Ğazuli, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422 AH/2001 CE, s. 24.

> Şeyh Ebu Musa ez-Zarhûn'un şöyle dediğini duydum: Hz. Peygamber'i rüyamda gördüm ve ona mevlid ziyafeti vermek ile ilgili İslam hukukçularının söylediklerinden bahsettim. Şöyle cevap verdi, "Kim bizi sevindirirse, biz de onu sevindiririz (men feriha binâ ferihnâ bihi)."[5]

Bu anekdot "hukukçuların söylediklerine" açıkça karşı çıkarak sufi bir yönelimi işaret etse de, genel olarak İbnu't-Tabbâh ve Mevhûb ibn Ömer el-Cezerî gibi âlimler tarafından da tartışılan temel meseleyi yansıtmaktadır. Sevincin (ferah) değerlendirilmesi herkesçe bilinen bir durumdur. Yine burada mesele Hz. Peygamber'in mevlid kutlaması hakkında kendini ifade etmesi sayesinde onu sünnet çerçevesine dâhil ederek bidat lekesinden kurtarmak değildir ki; ardından mevlid ibadetleri için mantıklı bir açıklama getirilmektedir. Burada uygulama, Hz. Peygamber'e duyulan özenme hissi ya da itaatkârlığın bir örneği olarak değil, duyguların, sevincin ve hazzın bir ifadesi olarak meşrulaştırılmıştır. İbadet eden kişinin sevinci Hz. Peygamber tarafından karşılık görür ve böylece müminle bir mütekabiliyet ve yakınlık ilişkisi içine girilir.

Mevlid kutlaması hakkında yazılmış açıklayıcı gerekçelerin daha detaylı bir tartışması Mağripli sufi hocası İbn Abbâd'ın (ölümü hicri 792/miladi 1390) mektuplarında mevcuttur. İbn Abbâd kendi zamanında düzenlenen kutlamalardaki bazı geleneksel uygulamaları reddeder, bunların içinde (diğer meselelerle birlikte) kadın ve erkeklerin karışık bulunduğu kalabalıklar da yer alır; ancak kutlamanın kendi meşruiyetini sonuna kadar savunmaktadır.[6] İbn Abbâd bir sufi hocası olmasına rağmen Mâlikî fıkhında da eğitilmişti; mevlidin meşruluğu ile ilgili öne sürdüğü argümanların doğasında bu hukuksal ton mevcuttu, ancak İbn Abbâd'ın kendi değerleri ve söz ettikleri sufi özelliklerine sahipti. Daha önce alıntı yapılan selefleri gibi, İbn

5 Salihi, *Subul*, 1:363.

6 İbn Abbad, *Lettres de Direction Spirituelle, Collection Majeur (er-Resa'ilu'l-Kübra)*, ed. Kenneth L. Honerkamp, Beyrut: Daru'l-Machrek, 2005, Arapça metinde s. 180–1 ve 448–9.

Abbâd mevlid kutlamasını bir sevinç ifadesini temel alarak savunmaktadır. Şöyle yazar,

> Mevlide gelince, bana göre o, Müslümanların tatillerinden ve kutlamalarından biriydi; ve o mübarek günde zevk ve eğlence için yapılan her şey de, mumların yakılması, görsel ve işitsel eğlenceler, ilginç elbiseler ile süslenmeler ve atların koşturulması gibi, başka eğlence türleriyle kıyas edilerek söylenirse (kiyasen 'ala gayrihi min evkatu'l-ferah) müsaade edilebilir ve kimsenin inkar etmemesi gereken şeylerdi (lâ yunkeru alâ ehad). Bu şeylerin, varlığın sırrının ortaya çıktığı, tevhid bayrağının yükseldiği, inançsızlığın ve küfrün karanlığının dağıldığı vakitlerde icat edilmiş birer bid'at olduğu yargısında bulunmak, bu günün inananların helal kutlamalarından biri olmadığını iddia etmek ve onu Nevruz ve Mihracan gibi İran kutlamalarıyla kıyaslamak, sağlam kalplerin imtina edeceği ve akl-ı selimin reddeceği tatsız işlerdir.[7]

Diğer bir mektubunda İbn Abbâd Kur'an kurslarındaki çocukların mevlid ziyafetlerine katılmalarını yasaklayan takipçilerine cevaplar verir. Onlara, erkek çocuklarını mevlid toplantılarında yer alan "mübah olan oyun ve eğlenceden" (lehvu'l-mubâh ev laib) mahrum etmemelerini tavsiye eder. Takipçileri, onlara bu öğüdü vermesinden dolayı şaşkınlık duymamalıdır, zira bunun sünnette belirli bir temeli (mustened) vardır. Şöyle ki, Allah'ın elçisi muharebelerden birinden döndüğü vakit bir kadın O'na geldi ve şöyle dedi, "Ya Resulallah, eğer sen savaştan zarar görmeden dönersen önünde davul çalacağıma dair Allah'a yemin etmiştim." Hz. Peygamber kadına ahdinin gereğini yerine getirmesini söyledi. İbn Abbâd, bu rivayeti hangi hadis âliminin rivayet ettiğini şu an için hatırlamasa da, sağlam bir temeli olduğunu ve birden fazla rivayet zinciri (sâbit meşhûr) üzerinden bilindiğini doğrulamaktadır.

> Şüphe yoktur ki kadının davul çalması bir çeşit eğlencedir (lehv). Hz. Peygamber yemininin gereğini yerine getirmesi için

7 A.g.e, s. 180.

> onu yönlendirmiştir çünkü bunun nedeni O'nun güvenliğinden dolayı duyulan sevinçtir (ferah), ve kadının bundan dolayı sevinçli olmaması düşünülemez (elletî tecib aleyhe'l-ferah bihâ). Bunu [yalnızca] mübah ya da günah olan bir şey için yemin etmeyi bir tutmamıştır, çünkü [bu tür yeminlerin] gereğini yerine getirmek farz değildir. Aynı durum [Hz. Peygamber'in] doğumu zamanında düzenlenen coşkulu törenlerde mübah bir eğlence şeklini, herhangi bir taahhüt (iltizâm) ya da yemin etmeden [bile olsa] gerçekleştiren kimse için de geçerlidir.[8]

Bu argümanı geliştirirken İbn Abbâd Hz. Peygamber için sevinmenin dini bir eylem, şeriatın içinde yer alabilecek ve zorunlu sayılabilecek bir mesuliyet olduğunu var saymaktadır. Ancak, sevinmek doğası gereği soyut bir eylemdir ve dışsal eylemlerde belirli bir ifade bulması gerekir. Burada İbn Abbâd'ın zorunlu olarak addettiği şey davul çalmak değil, gerekli coşkuyu yaşamaktır; ancak sevinmeye yönelik bu zorunluluk, bireysel sevinç tarafından yıpratılmaz. Sevinç kendisini, davul çalmak, ziyafet vermek ve güzel kıyafetlerle giyinmek gibi bir takım dışsal eylemlerle gösterir.

Sufilerde olduğu gibi hukukçularda da, Hz. Peygamber'in mevlidinin kutlanmasına yönelik müsbet argümanlar, bu şekilde Hz. Peygamber ile coşku bulmanın faziletli, hatta zorunlu bir eylem olması prensibine dayanmaktadır. Peki bu iddianın temelinde ne vardır? İlginçtir ki, en eski fetvalar bu meseleyi tartışmaktan ziyade varsaymışlardır. Açıkça görülür ki, bunu desteklemek için herhangi bir metinsel kanıt sunma ihtiyacı duymamışlardır ki; aslında bu, dini coşkuların doğası gereği faziletli olduğu yönündeki genel kabulü yansıtabilir. Ancak bazı mevlid metinleri bu prensip için en azından Hz. Peygamber'in doğumunun kutlanması ile ilgili az sayıda bazı metinsel destekler sağlamaktadır. Hz. Peygamber'in doğum kutlamalarında sevinmek ve coşku içinde olmanın faziletleri hakkında en çok alıntılanan kanıt, iman etmeden hayatı sona eren ve Kur'an'da cehennemle azaplandırılacağı açıkça ifade edilen ve en inatçı

8 A.g.e, s. 218–9.

İslam düşmanlarından olan Hz. Peygamber'in amcası Ebu Leheb hakkında bir hikâyeciktir.[9] Tuhaf bir şekilde Hz. Peygamber'in amcası Ebu Cehil'e aktarılan bu hikâye günümüze kadar ulaşmış ilk mevlid metni, Ebu Abbas Azefî'nin (ölümü hicri 633/ miladi 1236) Durru'l-munazzam eserinde yer almaktadır. Azefî şöyle anlatır:

> Abbâs'tan rivayetle (ve-ruviye), o demiştir ki, "Ebu Cehil ile kardeş gibi samimi bir ilişkim vardı, Allah'ın laneti onun üzerine olsun. Öldüğünde ve Allah O'nun akıbetinin ne olacağını bildirdiğinde onun için üzüldüm ve bir süre bunun derdini çektim. Bir sene boyunca Allah'a onu [rüyamda] görebilmek için dua ettim. [En sonunda], onu alevler içinde yanarken gördüm. Ona durumunu sordum ve şöyle cevap verdi, "ben cehennemlik oldum, burada benim için hiç hafifletilmeyen ve hiç azalmayan devamlı bir azap vardır; ancak pazartesi geceleri bundan müstesna, pazartesileri bana edilen azap kaldırılır." Ben, "bu neden ve nasıl olur?" dedim. Bana, "Hz. Peygamber'in doğduğu o gecede, hizmetçi kadınlarımdan biri gelip annesinin onu dünyaya getirdiği müjdesini vermek için geldi. Ben onun doğumuna sevindim ve bu sevincimin şerefine köle kadınlarımdan birini (velîde lî) azad ettim. Allah da beni bunun için ödüllendirdi ve bu yaptığım amelden dolayı her Pazartesi gecesi gördüğüm azabı üzerimden kaldırdı."[10]

Bu hikâyenin kökleri Azefî'den çok daha ötesine, mevlid kutlama geleneğinin kökenlerine kadar uzanmaktadır. Ebu Leheb'in azabının hafifletilmesi motifi en azından, Sahih-i Buhari'de kaydedildiği vakte denk gelen hicri üçüncü yüzyıla uzanır. Buhari tarafından tam bir isnada sahip olmaksızın, Hz. Peygamber'in sütannesi Süveybe'ye referansla açıklayıcı bir yorum niteliğinde sunulmaktadır:

---

9 Bkz. Kur'an 111:1.

10 Muhammed ibn Ahmed el-Lahmi el-Azefi, *ed-Durru'l-munazzam fi'l-mevlid'l-muazzam*, Princeton University Islamic manuscripts, Garrett Yahuda no. 256, 84b.

> Urve dedi ki: Suveybe Ebu Leheb'in özgür bıraktığı bir kadındır; Ebu Leheb onu özgür bırakmış, o da Hz. Peygamber'e sütannelik etmiştir. Ebu Leheb öldüğünde, akrabalarından biri onu [rüyasında] oldukça üzgün bir halde iken (fî şerr heybe) görür. Ona, "Sana ne oldu?!" diye sorduğunda Ebu Leheb, "Süveybe'yi azad etmemden dolayı bana içmem için verilenin [başparmağının sonunda yer alan çukuru işaret ederek][11] dışında, senden [seni gördüğümden] beri bana [iyi] bir şey olmadı."[12]

Açıkça görülüyor ki Azefî'nin anekdotu Buhari tarafından aktarılanla ilişkilidir, çünkü olayın temel öğeleri (amcanın ölümünden sonra bir rüyada görünmesi ve bir kadın köleyi azad etmesinin sonucu cehennemdeki azabının hafifletilmesi) birbirinin aynıdır. Ancak şu da aşikârdır ki, Azefî doğrudan Buhari'den yola çıkmamaktadır. Şüveybe'nin azad edilmesini Hz. Peygamber'in doğum hadisesine (ki bu Buhari'nin rivayetinde geçmemektedir) bağlayarak ve bunun sonucunda Ebu Leheb'in ödüllendirilmesi ile mevlid sevinci arasında bir ilişki ortaya çıkararak bunu yapması mümkün olabilirdi. Ancak argümanını Buhari isminin prestiji üzerine kurmak ve kendi hukuksal çıkarımlarını yapmak yerine, Azefî ve canlı anlatımı, metinsel bilgiden ziyade, popüler hikâye anlatıcılığındaki köklerini gösteren anonim bir rivayete işaret etmektedir.

Daha önemli olan şudur ki, Azefî tarafından alıntılanan kıssanın mevlid merkezli dindarlık bağlamına sonradan uydurulduğu aşikârdır. Köle kızın özgür bırakılması özellikle Hz. Peygamber'in doğumu ile ilişkilendirilmiştir ve Ebu Leheb'in ödüllendirilme sebebi tam olarak –sadece köleyi azad etme eylemi değil– bu doğumun sevincini paylaşmış olmasıdır. Daha sonraki Müslümanların gerçekleştirebileceği bir ibadet olmayan Hz. Peygamber'in sütannesini özgür bırakma eyleminin aksine, Hz. Peygamber'in doğumuna sevinmek herhangi bir

11 İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-bari bi-şerhi's-Sahihu'l-buhari*, ed. Muhammed abd el-mu'ti, Mustafa Muhammed el-Herevi, ve Taha Abdurrauf Sa'd, [Kahire]: Mektebet'l-Kulliyatu'l-Ezheriyye, 1398/1977–8, 19:174.

12 *Cem' cevamiu'l-Ehadis ve'l-Esanid*, Vaduz, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000, Buhari, *Sahih*, no. 5157.

mümin tarafından her zaman gerçekleştirilebilecek bir ibadetti. Ebu Leheb'in özellikle bu sevinç hürmetine ödüllendirilmesi, spesifik olarak mevlid geleneğine özgü bir fikirdir. Azefî'nin zamanında bu anekdotun çoktan yayılmaya başlamış olması Hz. Peygamber'in doğumuna sevinme fazileti gibi bir kavramın gerisinde oldukça bilinen bir tarihin var olduğunu gösterir. Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'in doğum günü yıldönümünde değil, özellikle Pazartesi günleri ödüllendirildiğinin altını çizdiği için, bu hikâyenin yıllık mevlid kutlamalarından ziyade haftalık ibadetlerle (Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili hadislerde açıkça bağlantısı bulunan Pazartesi orucu gibi) daha yakın ilişki içinde olduğu anlaşılabilir. Ancak bu, hicri yedinci/miladi onüçüncü yüzyıl başlarından itibaren daha geniş, ilmi tabakadan daha uzak bir kitlenin pratiğini ve değerlerini yansıtan mevlid merkezli ibadet ögelerinin yayılmakta olduğunu gösterir.[13]

İlginçtir ki Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'in doğumuna duyduğu sevinçten ötürü ödüllendirilmesi, bir takım alakasız diyaloglarla tamamlanmaktadır. Ancak bu titiz âlim için tamamıyla kabul edilebilir olmasa da bu hikâye, İbn Dihye (mevlid şerefine yazılan Azefî'nin eserinden daha eski ama kayıp bir eserin mevlid yazarı) tarafından biliniyordu. Nihayat es-sul fi hasa'isi'r-rasul adlı eserinde metnin Buhari versiyonunu alıntılamakta ve şöyle söylemektedir:

> [Hikâye] şudur ki [Süveybe] ona geldi ve sevincini ifade etti, ona dedi ki, "Âmine'nin bir çocuğu oldu, biliyor musun?" O şöyle cevap verdi, "Özgürsün!" O gün Hz. Peygamber'in doğumundan dolayı duyduğu sevinç ve ona güzel haberleri getiren

13 Bu anektodun evriminde ortaya çıkabilecek bir ara versiyonda İbn Hişam'ın yorumcusu Abdurrahman es-Suheyli tarafından sergilenmiştir (d. 581/1185). Buhari'den farklı kaynaklarda, ifade ettiğine göre, rüyasında Ebu Leheb'i gören akrabanın, kardeşi Abbas olduğu belirtilmiştir; Suheyli anektodu çoğu zaman Süveybe'nin azad edilmesini Muhammed'in doğumunu ilân etmesine verilen bir tepki olarak sergiler, ancak bunun Ebu Leheb'in cezasından bir süreliğine rahatlamasına sebep olan bir durum olduğunu öne sürmez. (Abdurrahman es-Suheyli, *er-Ravdu'l-unuf fi şerhu's-Siretu'n-nebeviyye li-İbn Hişam*, ed. Abdurrahman el-Vekil, n.p.: Daru'l-Kutubu'l-Hadisa, n.d., 5:191–2.)

> köleyi azad etmesi, her Pazartesi günü çektiği azabın azalmasına neden oldu. [Ancak,] bunun Ebu Leheb'e bahşedilen bir bereket olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.[14]

Mevlid kutlamalarının artışından sonra, Buhari tarafından nakledilen versiyonunda bile bu anlatı, ilmi çevrelerde teolojik ve metinsel şartlar altında değerlendirilmeye devam edilmiştir. Hz. Peygamber'in doğumu anısına sevinme faziletinin ciddi bir savunucusu olan İbn Hacer el-Askalânî bile bu anekdota şüpheyle yaklaşmıştır. Öncelikle, Buhari hakkında yaptığı yorumda dikkatleri şuna çekmiştir; Urve'nin yorumu Ebu Leheb'in Süveybe'yi Hz. Peygamber'e süt annelik yapmadan önce özgür bıraktığını ima etse de, biyografik kaynaklar onun özgür kalışını hicretten hemen önce olarak kaydetmektedir. İkinci olarak, anekdotun inançsız kimselerin de iyi amelleri doğrultusunda ödüllendirilecekleri iması Kur'an'da geçen anlamı oldukça açık (ez-zâhir) ayetlerle ters düşmektedir; İbn Hacer burada kafirlerin (iyi) amellerinin "dağıtılıp toz duman olacağını" tasvir eden Furkan suresi 23. ayeti alıntılar. İbn Hacer birinci olarak hikâyenin oldukça zayıf kanıtlara dayandığını (özellikle bunu rivayet ettiğinde Müslüman olmayan bir kimsenin rüyasını anlattığı için), ve ikinci olarak da ahirete iman etmeyen birinin ahirette ödüllendirilmesinin, Hz. Peygamber'e yardım edenler için hususi bir durum olduğunu öne sürer.[15] İbn Dihye'yi ilgilendiren teolojik nokta, bir kafire bahşedilen ilahi bereket olabilir. Sevap yerine, bereket konseptini ortaya çıkarır ki; bu konsept, irtibata geçen herkesle (sorumlu kişinin iman derecesinden bağımsız olarak) muhatap olabilecek kutlu bir gücü ima eder. Ancak İbn Dihye ve İbn Hacer'in ilmî katiyeti mevlid karşıtlarının tümünde yoktu ve İbn Hacer'in zamanından itibaren bir dereceye kadar ilmi çevrelerden bazı yazarlar rivayet meşruiyet kazandırma yönünde bazı eğilimlerde bulunmuşlardır. Bu hikâyenin mevlid türündeki yeri, anekdotu anlatan ve

14 Ebu-Hattab İbn Dihye, *Nihayetu's-Sul fi hasa'isi'r-Rasul*, ed. Me'mun es-Sağirci ve Muhammed Edib el-Cadir, Şam: Daru'l-Beşair, 1420/1999, s. 95.

15 İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari*, 19:174–5.

yorumlayan İbn Cezeri (ölümü hicri 833/miladi 1429) tarafından oldukça sağlamlaştırılmıştır:

> Eğer, Kur'an'da bile kendisine açıkça lanet edilen bir kâfir olan Ebu Leheb cehennemde Hz. Peygamber'in doğumu hakkında duyduğu sevinç nedeniyle ödüllendirildi ise (cûziya), Hz. Muhammed Peygamber'in tek bir Allah'a inanan Müslüman ümmetinden kimseler onun doğumunda coşku duyar ve onun sevgisi şerefine gücünün yettiği tüm varlığını harcarsa onların durumu nasıl olur? Şüphesiz ki merhametlilerin en merhametlisi Allah'ın bu kimselere vereceği ödül, ancak onların cennet bahçelerine girmesi olabilir![16]

Benzer bir yorumlama İbn Nâsireddîn'in (ölümü hicri 842/miladi 1438) Mevridu's-sadi fi mevlidi'l-hadi adlı eserinde Hz. Peygamber'in sütannelerinin listesinde geçmektedir. "Süveybe ona süt nnelik eden ilk kadındır," şeklinde yazmaktadır.

> Amcası Ebu Leheb'in özgür bıraktığı kadınlardan biridir; tüm insanoğlu ve ruhların peygamberi Hz. Muhammed'in doğumu üzerine duyduğu sevinç (surûran) nedeniyle onu azad etmiştir. Bu sebepten dolayı, güvenilir kaynaklar tarafından her Pazartesi günü cehennem azabının hafifletildiği rivayet edilmektedir. Eğer Ahmed için duyduğu sevinç hürmetine her Pazartesi günü azabı hafifletilen kimse, [Kuran'daki Tebbet suresi 1-3. ayetlerde] ellerinin cehennemde kuruyacağı açıkça ifade edilen bir kafir ise; Ahmed'i tüm hayatı boyunca anan ve düşüncesi ile coşkulanan ve tek Allah'a inanarak ölen kimse için ne düşünürdünüz?![17]

Mevlid Dureru'l-bihar fi mevlidi'l-muhtar adlı eserinde İbn Mekkîye (ölümü hicri 903/miladi 1497-8) daha sade bir üslupla, eğer ki Ebu Leheb "kafirliğine rağmen... ödüllendirildiyse, [Hz. Peygamber'in] doğumundan dolayı sevinç ve memnuniyetini

16 Muhammed ibn Muhammed ibn el-Cezeri, *Kitab 'Urfu't-ta'rif bi'l-mevlidi'ş-Şerif*, Princeton University Islamic manuscripts, Garrett Yehuda no. 225, 145a.

17 İbn Nasıruddin ed-Dimeşki, *Mevridu's-Sadi fi mevlidi'l-Hadi*, ms. Dublin, ChesterBeatty, no. 4658, 3a.

uygun zamanlarda arkadaşları ve ailesine gösteren ve tevhid inancına sahip biri hakkında ne düşünürsünüz?" şeklinde anlatır. İbn Mekkîye bu yorumunu, Müslüman komşuları mevlidi kutlayan bir Yahudi adam ve karısının hikâyesini anlatarak devam eder (Bölüm 2'yi görünüz.). Kadın rüyasında Hz. Peygamber'i komşusunun evini ziyaret ederken gördüğünde ve arkadaşlarından birine bu adamın kim olduğunu sorduğunda şu yanıtı alır, "O Allah'ın elçisidir, bu eve kendisini doğumunda hatırlayan ve mutluluklarını ifade eden bu evin sakinlerini selamlamaya ve ziyarete geldi ve onların sevincine sevinç kattı."[18]

Ebu Leheb hakkındaki anekdot Hz. Peygamber'in doğumu olayına oldukça yakın ilişkili bulunması hasebiyle mevlid savunmaları için oldukça uygundu. Ancak, hikâyenin doğruluğu ve güvenilirliği hakkındaki bazı endişeler onu hukuksal fikirlerden daha ziyade ibadetle ilgili metinlerin etkili bir öğesi haline getirmiştir.[19] Bu, fetvalarda sıklıkla görülen, nadiren açıkça ve kesin bir şekilde söz konusu edilen, ancak terminolojisi oldukça sık tekrar eden bir başka yasal prensiptir. Mevlid kutlamasını destekleyen metinlerde sevinme fazileti, nimetlere şükretme (şukru'n-ni'me) zorunluluğu ile sık sık eşleştirilmektedir. Mevlid yazarları sevinç ve şükür terminolojilerini, ikisi arasında aşikâr bir bağlantı kurmaksızın kendi mevlid tartışmalarında birlikte anar ve birleştirirler. Ancak hem mevlid kutlaması ile doğrudan ilişkili metinlerden hem de şukru'n-nime kavramı ile ilgili daha geniş İslami literatürden aşikâr bir bağlantı çıkarılabilir.

Ebu Şâme (ölümü hicri 665/miladi 1268) mevlidin "sadaka, iyilikler (el-ma'rûf) ve süs ile güzelliklerin sergilenmesi

18 Ahmed ibn Abdurrahman İbn Mekkiye, *Dureru'l-bihar fi mevlidi'l-muhtar*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 3807, 14a–b.

19 İlginç bir şekilde, İbn el-Cezeri'nin ve İbn Nasireddîn'in mevlid metinlerindeki yorumları o kadar etkiliydi ki; nihai olarak fıkhî tartışmaların konusu haline geldiler. İkisi de Celaleddin Abdurrahman ibn Ebi Bekr es-Suyuti (*Husnu'l-Maksid fi amelu'l-mevlid*, ed. Mustafa Abdulkadir ata', Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985, s. 65–6) tarafından alıntılanır. Metinlerin popülaritesi ve müelliflerin ünü fıkhî argümanlarının yetersizliğini gölgede bırakmaya yetiyordu.

(izhâru'z-zîna ve's-surûr) eşliğinde kutlanmasını" destekler, çünkü, fakirlere bir yardım sağlamasının yanı sıra bu yapılanların tümü "Hz. Peygamber'e duyulan sevgiyi, bu sevgiyi tadanların onun şerefi ve yüceliğini kalplerinde hissetmelerini ve Allah'a âlemlere rahmet olarak gönderdiği elçisini yaratması ve bizlere bahşetmesinden dolayı edilen şükrü ifade etmektedir."[20] Burada sevinç, sevgi, hürmet ve şükür oldukça yakın ilişki içindedir; hepsi aynı sevinç ve iyilik ekseninde ifade edilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî'nin mevlidi destekleme amaçlı fetvasında da benzer ilişkiler kurulmuştur. Şu ana kadar gördüğümüz üzere İbn Hacer bir şükür ve hayır şekli olarak mevlid kutlamasını doğru bulmakta ve Aşure orucu ile bir analoji kurmaktadır. İbn Hacer, göz önünde bulundurduğu bir çok şükür çeşidinden mübah olan müzik ve eğlenceyi seçmektedir, çünkü bunlar "o günün coşkusunu" (es-sur'ur bi-zâlike'l-yevm) bir arada tutmaktadır[21] (ne var ki bu tür eğlenceler daha merkezi öneme sahip olan kıraat, yemek dağıtımı ve sadaka verilmesi gibi şükür biçimlerine nazaran ikincil konumdadır). Suyûtî Allah'a şükretmeyi hem "ibadet biçimlerini" (vucûhu'l-kurubât) hem de "sevinç ifadelerini" (izhâru'l-masarrât) içeren bir kavram olarak anlamaktadır.[22] Hayır işleri gerçekleştirmek ve mübah eğlenceler aracılığıyla sevinç duygularını ifade etmenin her ikisi de "Allah'a şükretmenin" yollarındandır.

Sevinç ve şükür arasındaki ilişki nedir? Şu ana kadar gördüğüm hiçbir mevlid metninde bu bağlantı açıkça tartışılmamıştır. Ancak Gazali'nin İhyâu 'ulûmu'd-din eserinde yer verilen,

20 Abdurrahman ibn İsmail Ebu Şame, *el-ba'is ala inkaru'l-bida' ve'l-havadis*, düz. Osman Ahmed anbar, n.p.: Daru'l-Huda, 1398/1978, s. 23–4.

21 Suyuti, *Husnu'l-maksid*, s. 64. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih Talat no. 2051 metninin anonim yazarı şöyle diyor: "Mübarek mevlid kutlamasını ferah ve rahatlık sergileyerek izlemek uygun bir iştir; ziyafet vermek, sadaka dağıtmak, Kur'an kıraati yapmak, Allah'ı zikretmek ve Rasulullah için saygı dolu ve yüceltici şiirler okumak, ona salat ve selam ederek, mübarek doğumunu çevreleyen mucizevi ve olağanüstü olayların hikâyesini okumak da uygundur." Müellif sonra mevlidi nimetlere bir şükür olarak tanımlayarak Musa'nın gelişi için oruç tutan Yahudilerin hikâyesini naklediyor (5b).

22 Suyuti, *Husnu'l-Maksid*, s. 64–5.

konu hakkındaki uzun açıklamadan bu motiflerin genel bağlamı anlaşılabilmektedir. Bu kısımda Gazali şükre (şukr) şeriatın gerektirdiği bir zorunluluk değil, mistik yolda bir mertebe (min makâmâtu's-sâlikîn) olarak bakmaktadır.[23] Bununla beraber ortaçağ İslam kültüründeki şükr kavramının en detaylı ve düşünceli şekilde hazırlanmış risalelerinden bir tanesini de sunmaktadır. Gazali'ye göre şükr, ilim, hal ve amelden ibarettir (ilm ve hâl ve amel). Üçünden her biri diğerini beraberinde getirmektedir: ilim hali üretir, hal de eyleme dönüşür. Burada bahsedilen ilim, bahşedilen nimetin bilgisi ve bu nimetin Allah'tan geldiğinin bilgisidir. Allah söz konusu olduğunda ise gereken ilim, sahip olunabilecek tüm nimetlerin Allah'tan geldiğini bilmeyi ve nimetlerin bahşedilmesinde aracı olan kimseler ya da şeylere duyulan minnet duygusunun ortadan kaldırılmasını ihtiva eder. Bu ilmin meydana getirdiği hale ise sevinç (ferah) denilir. Bu sevinç, edinilen ilmin şükrü inşa etmesi gibi, kendi şükrünü meydana getirir (ve-huve eydan fi nefsihi şukr 'ala tecerrudihi kema enne'l-ma'rife'ş-şukr).[24] Şükrün üçüncü mertebesi kişinin ilminin sonucu ortaya çıkan amellerdir. Bu tür bir amel kalp, dil ve organlara hitap eder. Kalp, tüm insanlığa karşı güzel duygular ve iyi niyetler besleyerek şükrünü eda eder. Dil Allah'a sözlü olarak şükreder ve O'nu sözleriyle yüceltir. Organların şükrü ise Allah rızasına uygun işler yapmaları ve razı olmadığı işlerden kaçınmaları doğrultusunda şekillenir.[25]

Gazali sevinç hakkındaki tartışmasına, eğer bu sevinç bahşedilen nimete ya da bahşedilmesi durumuna karşı değil, sadece nimeti bahşedene karşı duyulursa şükrü beraberinde getireceğini ifade ederek devam eder. Gazali, bu saf ve temiz sevinç için verilen uğraşı açıkça savunurken, tüm iman edenlere nasip olmayacağını da kabul etmektedir: Felsefi bir dille "Deve yoksa, keçi vardır" diye ifade eder.[26] Gazali'nin şükr ile ilgili

23 Muhammed ibn Muhammed el-Gazali, *İhyau ulumu'd-Din*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1414/1994, 4:86.
24 A.g.e, 4:87–8.
25 A.g.e, 4:89.
26 A.g.e, 4:89.

açıklaması şükran duygusunun görünür hale gelme sürecinin aşamalı gelişimini kendi sufi bakış açısı ile açıklamaktadır. Ona göre gerçek teşekkür, yani bu ilerlemenin doruk noktası, ben duygusu olmadan hayır verenin hizmetinde bulunmakla oluşur. Mevlid türünün temelinde bulunan ibadet maksatlı görünüm bu tarz bir adanmaya götürmez; kişinin, Hz. Peygamber'in şefaati sayesinde cehennemden çıkarılmasından dolayı duyduğu sevinç yeterlidir. Gazali'nin terminolojisinde, mevlid edebiyatı bir devedense, keçi ile yetinecektir.

Mevlid gününde gösterilen bu sevince dair mesele, Hz. Peygamber'in doğum günü ile aynı günde vefat ettiği problemi ile karşılaşmaktadır. Böylece Pazartesi, Rabiyyülevvel ayının on ikinci günü, Hz. Peygamber'in hem doğum günü hem de vefat yıl dönümüdür ve bu günün anılması sevinç ve yas arasında bir seçim yapmayı gerektirecektir. Yani bu günün sahip olduğu duygusal değer, sevinç ve üzüntünün dini değerlerinin karşılaştırılması ve dikkatlice incelenmesine bağlıdır. Mevlid kutlamasına karşı çıkanlar burada mantıklı hiçbir seçimin mümkün olamayacağını iddia etmektedir. Taceddin Fâkihânî (ölümü hicri 731/miladi 1331) mevlid karşıtı fetvalarında mevlide uygun şekilde sevinç duymanın, ölümüne uygun olacak şekilde bir yas ve üzüntü tarafından imkânsız hale getirildiğini ifade eder. Ay süresince mevlidin herkes tarafından kutlanmasına işaret ederek, insanların "[Hz. Peygamber'in] doğduğu Rabiyyülevvel ayının, öldüğü ay ile aynı olmasına" rağmen bu ayda kutlama yaptıklarını yazar. Daha sonra aslında "[bu ayda] mutluluk ve sevinç duyguları üzüntüden daha uygun olarak görülememektedir" diye ifade eder.[27]

27 Suyuti, *Husnu'l-Maksid*, s. 49. Benzer bir görüş, müslümanların, Peygamberin doğumunu, Hıristiyanların İsa'nın doğumuyla yaptıkları gibi, bir bayram olarak görmediklerini iddia ettiği söylenen İbn el-Cezeri'yle de bağlantılandırılmıştır. Çünkü bayramlar kutsal bir belirlemenin konusudur ve ancak iki bayrak şeriat tarafından tanınmıştır veya denir ki, "Peygamber'in doğumu ile ölümü aynı gün olduğu için o günün sevinci, o günün acısıyla silinmiştir." Alıntı yeri: Yusuf ibn İsmail en-Nebhani, *Cevahiru'l-bihar fi feda'ilu'n-nebiyyu'l-muhtar*, ed. Muhammed Emin ed-Dannavi, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998, 3:425. Bu konum

İbnu'l Hacc (ölümü hicri 737/miladi 1336) Hz. Peygamber'in doğum ve ölüm zamanının ahlaki değeri ile ilgili buna benzer, ancak daha ayrıntılı argümanlar öne sürmektedir. Şöyle yazar, "Bu kutlu ayı bir düşünün ki, nasıl da mutlulukla eğlenip oynuyorlar ve ağlayıp üzülmüyorlar!" Hz. Peygamber'in kaybına duyulan üzüntü ve günahların yükü altında iken üzüntü duymak, neşe ile gülüp oynamaktan daha uygundur. Ağlamak ve yas tutmak günahları giderir. Duygular hiyerarşisinde İbnu'l Hacc hüznü sevincin üzerinde tutar çünkü hüzün ruhu ıslah ederken, sevinmek ruhu şımartır ve zayıflatır. Yine de eğer insanlar Hz. Peygamber'in ölümünü de düzenli ve organize bir şekilde yas ile anacak olsalar, bu da şeriatta yeri olmayan bir bidat olacaktır. Hz. Peygamber için yas tutmak tüm Müslümanların her zaman üzerinde bulunan bir görev olmasına rağmen, ağlamak ve yas tutmak için toplanmaları uygun değildir; duyguları kendisini gözyaşları halinde gösterse de acıları kalplerinde gizli kalmalıdır.[28] Burada İbnu'l Hacc çelişkili bir durum içerisindedir; duygusal bir ifade biçimini belli bir zaman dilimine uygun görürken aynı zamanda tüm ritüelleştirmelere karşı çıkmaktadır. Duyguların uygun bir şekilde ifadesi övgüye layıktır, ancak kişisel ve doğal hali ile kalmalıdır. Bu yaklaşım dini fazilet ve duyguların performans haline dönüştürülerek ifade edilmesi gerektiğini kesin olarak savunan birçok mevlid destekçisinin fikrine ters düşmektedir.

Elbette mevlid destekçileri üzüntüye sevinçten daha çok değer verme düşüncesi ile hemfikir olmamışlardır. Fâkihânî'nin

---

İbn el-Cezeri'nin korunmuş mevlid eserlerindeki duygularıyla birleşmesi mümkün olmayan bir durumu teşkil etmektedir; örneğin, *Mevlidu'l-Kebir*'inde (13a), herhangi bir kınama yapmadan Mekke'deki insanların *mevlid*i resmi bayramlardan daha çok kutladıklarını ifade etmektedir. This position Bkz.ms difficult to reconcile vith the sentiments expressed in İbn el-Cezeri's preserved *mevlid* vorks; for instance, in his *Mevlid el-Kabir* (13a) he remarks vithout apparent censure that the people of Mecca celebrate the Prophet's *mevlid* more than the official festivals (*yavm el-'id*).

28 İbnu'l-Hacc, *el-Medhal*, [Kahire]: Şeriket ve-Matbaat Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladihi, 1380/1960, 2:16–17.

Rabiyyülevvel ayında sevinmek, yas tutmaktan daha iyi değildir şeklindeki görüşünü çürütmek amacıyla Suyûtî şöyle yazmaktadır:

> [Hz. Peygamber'in] doğumu bize bahşedilen en büyük nimet, ölümü ise başımıza gelen en büyük felakettir. Şeriat nimetlere şükretmemizi, felaketlerle karşı karşıya kaldığımızda ise sabırlı, dayanıklı ve sakin kalmamızı öngörür. Şârilerin en merhametlisi, bir [çocuğun] doğumunda akika kurbanı kesilmesini emretmiştir, bu yeni doğan çocuk için duyulan sevinç ve şükran duygusunun ifadesidir. [Bunun aksine] ölüm durumunda ise, kurban kesilmesini ya da herhangi başka bir şeyi emretmemiştir; dahası, ağıtlar yakmayı ve üzüntünün dışa vurulmasını yasaklamıştır. Buradan anlaşılacağı gibi şeriat prensipleri de bu ay süresince [Hz. Peygamber'in] doğumuna sevinmenin, ölümüne üzülmekten daha makbul olduğuna işaret eder.[29]

Mevlid destekçilerinin geliştirmiş olduğu bir başka yaklaşım, Hz. Peygamber'in ya da herhangi bir büyük kimsenin ölümünün, üzüntü ve yas için zaten bir sebep oluşturmadığını söylemektir. Bu fikir özellikle sufi çevrelerde daha çok ilgi çekmiştir. Mevlid eseri el-Mevridu'r-ravi fi mevlidi'n-nebi'de Herevî (ölümü hicri 1014/miladi 1606) Hz. Peygamber'in doğum ve ölüm günlerinin birleşmesi meselesini aşikâr bir sufi bakış açısı ile ele almıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in bu dünyaya gelmesi ilahi huzurdan geçici bir sürgün gibidir ve acı vericidir ve Hz. Peygamber buna ancak Allah'ın iradesi dâhilinde olduğunu bildiği için dayanabilmiştir. Hz. Peygamber'in ölümü ise, bu minvalde tek gerçek yurduna dönüştür. ("İki büyük nimet", en-ni'meten el-azîmeten olarak da nitelendirdiği) bu iki olayın aynı tarihte gerçekleşmesi Allah tarafından takdir edilen tarihin en büyük mucizelerinden bir tanesidir.[30] Kâri el-Herevî'ye göre Hz. Peygamber'in doğumu ve ölümü birbirine zıt duyguları

29 Suyuti, *Husnu'l-Maksid*, s. 54–5.

30 Ali ibn Sultan el-Kari' el-Herevi, *el-Mevridu'r-Ravi fi mevlidi'n-nebi venesebihi't-tahir*, ed. Mebruk İsmail Mebruk, Kahire: Mektebetu'l-Kur'an, n.d., s. 11–12.

fitilleyen karşıt durumlar değildir; her ikisi de fevkalade nimetlerdir, biri insanlığa bahşedilmiştir, diğeri de Hz. Peygamber için mutlu bir eve dönüştür, iki günün birbirine kavuşması ise ilahi nimetlerin bir göstergesidir.

Ancak genel anlamda mevlid kutlaması taraftarları Hz. Peygamber'in ölümünü de anmayı ihmal etmemişlerdir ve bu günü üzüntülerin gösterileceği bir gün olarak addetmişlerdir. İbn Receb Hanbelî (ölümü hicri 795/miladi 1392) Letâ'ifu'l-ma'ârif eserinin Rabiyyülevvel ayı ile ilgili bir bölümünde Hz. Peygamber'in doğum öncesi ve mevlidi hakkında yer verdiği iki konuya ek olarak, hastalığı ve vefatı ile ilgili de dokunaklı bir vaaz metni bulunmaktadır.[31] İbn Nâsireddîn Hz. Peygamber'in ölümü ile alakalı, son günleri ile ilgili kronolojik düzende kıssalar ve ölümü için yazılan bir dizi ağıt içeren oldukça uzun (baskıda 129 sayfaya denk gelmektedir) bir monograf derlemiştir.[32] Mevâhibu'l-ledunniye eseri mevlid kutlaması ile ilgili coşkulu bir savunma yazısı içeren Kastallânî (ölümü hicri 923/miladi 1517) Hz. Peygamber'in doğumu ve ölümü meselelerini ele alan başka bir eser daha kaleme almıştır.[33] Hz. Peygamber'in ölümü üzüntülü bir anma için oldukça uygun bir konu olarak düşünülse de, ne var ki bir anma ritüeli konusu olarak doğumuna rakip olabilecek düzeyde değildir. Ölüm hadisesi için okunacak ağıtlar ya da monograflar, hatta bunlar sonucu dökülecek gözyaşları yeterli düzeyde mevcuttur, ancak mevlid literatürünün Sünni eğilimlerine bakıldığında herhangi bir yas ayininin, Hz. Peygamber'in doğumunu anarken düzenlenen kıraat ve ziyafetlere kıyaslanabilecek nitelikte olmadığı gözlemlenmektedir.[34]

---

31 İbn Receb el-Hanbeli, *Kitab leta'ifu'l-maarif fima li-mevasinu'l-'am mine'l-Vaza'if*, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1414/1993, s. 108–24.

32 İbn Nasıruddin ed-Dimeşki, *Salvatu'l-Ga'ib bi-vefatu'l-Habib*, ed. Salih Yusuf Ma'tuk, Dubai: Daru'l-Buhus li'l-Dirasetu'l-Islamiyye ve Ihyau't-turas, n.d.

33 Muhammed ibn Abdurrahman es-Sehavi, *el-Cevahir ve'd-durer fi tercemet İbn Hacer*, ed. İbrahim Bacis abd el-Mecid, Beyrut: Dar İbn Hazın, 1419/1999, s. 1253.

34 Bu gözleme tek istisna modern Hindistan'la alakalıdır. Deccani kökenli müslüman Cafer Şerif'in, daha sonra G.A. Herklots tarafından kolonyalist İngilizler için çevrilen *Kanun-u İslam* kitabı, erken 19. yüzyılda

Bahsedilen faziletli sevinç fikrini tam olarak anlayabilmek için mevlid kutlamalarının yükselişinin bir başka dini veçhesine de dikkatle bakmamız gereklidir. Bu veçhe aynı zamanda, mezhepler arasındaki polemik(ler)e ve mezhep-içi anlayış(lar)a müteallıktır. Pratikte mevlid literatürünün herhangi bir mezhepçi değerlendirilmesi genel olarak oldukça somut bir şekilde yapılır. (Özellikle mevlid karşıtları tarafından yapılan araştırmalar sayesinde) Mevlid kutlamalarının ilk defa Şii Fatımî hanedanlığı altında ortaya çıktığı belirlenmiştir. Ayrıca İsnâaşeriyye Şiileri'nin de mevlid hadisesini kutladığına dair kanıtlar sunmuştuk. Ancak, mevlid kutlamasının arttığı zamanlarda Sünni katılımcıların bu gerçekleri bildiğini ya da pratiğin Şiilikle ilişkilendirilen kötülükleri içerdiğini kavradıklarını söylemek biraz aceleci bir yorum olacaktır. Çağdaş Sünni Müslümanların zihinlerinde mevlid kutlaması Şiilikle ilişkilendiriliyor olsaydı şüphesiz ki bu gerçek, kutlamaya karşı çıkan ya da savunan polemiklere yansırdı. Aslında, durum bu değildir. Mevlid kutlamasının ilk yüzyıllarında mevlid taraftarları bidat suçlamasına

---

Hint müslümanlarının adetlerini ve göreneklerini anlatıyor. Bu kaynağa göre, o zamanlarda Rebiyü'l-evvel ayı müslümanlar arasında "genellikle ölümle sona eren 12 açlık günü, *Berah Vefat*" olarak tanımlanıyordu, "çünkü Rasulullah Muhammed Mustafa bugün ahirete göçmüştür." Şerif Rebiyül'l-evvel'in 12. gününü "Sünnilerin matem duyduğu üç günden biridir, diğerleri Muharrem ve *Şeb-i Kadir*'dir." diyerek açıklıyor. [One exception to this observation is documented for modern India. The book *Kanun-i- Islam*, composed by the Deccani Muslim Ja'far Sharif for the benefit of a British colo- nial audience ve translated by G.A. Herklots, describes the rites ve customs of Indian Muslims in the early-nineteenth century. According to this source, at that time among Indian Muslims the month Rabi' el-Avval vas "commonly called that of the tvelve days of sickness ending in death, *Barah Vafat*, because on the tvelfth day His Excellency the Prophet, Muhammed Mustafa ... departed this life." Sharif describes the tvelfth of Rabi' el-Avval as "one of the three days on vhich Sunnis mourn, the others being the Muharram ve the *Shab-i-Kadr*, or Night of Pover."] (Ja'far Sharif, *Islam in India or the Kanun-i-Islam, the customs of the Musalmans of India*, ed. ve çev. G.A. Herklots, rev. ve William Crooke eklemeleriyle, London ve Dublin: Curzon Press, 1972, s. 188.) S. İnayetullah bu durumun çağdaş zamanlara kadar sürmediğini; Şerif'in anlattığı çoğu kutlamanın terkedildiğini not ediyor, *Bara Vefat* "Rebiyyülevvel ayının 12. gününü aynı zamanda Peygamber'in doğumu olarak da gören müslümanlar için artık bir matem gününden çok sevinme günüdür." (EI2, s.v. "Bara vafat.")

karşı mevlidi savundular, ancak burada bahsedilen Şii bir bidat anlayışı değildi. N. J. G. Kaptein Suyûtî'nin eserinden yaptığı çıkarım Suyûtî'nin, Fatımî halifelerinin mevlid kutlamaları hakkında oldukça fazla bilgiye sahip olduğu ve muhtemelen bu bilgiyi mevlid yanlısı fetvalarında kasten gizlediği yönündedir.[35] Diğer yazarlar ise mevlid kutlamasının tarihi kaynakları hakkında gerçekten de bir bilgiye sahip olmayabilirler. Sebep ne olursa olsun, mezhepçi bir bozulma suçlaması modern zamanlara kadar mevlid karşıtları tarafından yöneltilen bir suçlama değildi.

Ancak şu belirtilmelidir ki, modern öncesi mevlid literatüründe mezhepsel meselelere referans yapılmaması mezhep içi dinamiklerin kutlamanın gelişimi ve yetişmesinde bir rol oynamadığı anlamına gelmemektedir. Aslında, mevlid kutlamasının en önemli savunmalarının temelinde bulunan faziletli sevinme fikri İsnâaşeriyye Şiilerinin ibadetlerini eleştiren Sünniler ile yakın ilişki içerisindeydi. Bu durum, özellikle Şiilerin Aşurâ günü törenlerine Sünniler tarafından getirilen yorumlar ve karşılıkların bir parçasını oluşturmaktadır. Hatırlanacağı üzere mevlid geleneğinde, Aşurâ orucu sevinçli hadiselerin anılması meselesi için meşru bir örnek teşkil etmekteydi (2. Bölüme bakınız). Ancak bu örnek, kutlu günler ve faziletli duygular hakkında daha geniş çaplı bir polemiklerle sarılmıştı. Oldukça iyi bilindiği üzere Şiiler Aşurâ'yı İmam Hüseyin ve arkadaşlarının Kerbelâ vadisinde şehit edilmelerinin yıldönümü olarak anmaktaydılar. Bu günü duyguların oldukça ayrıntılı ifade edildiği ritüellerle kasvet içinde ihya ettiler. Sünni yorumların tarihi kökenleri kesin olarak bilinmese de, Sünni mevlid kutlamalarının arttığı zamanlarda Şiilerde Aşurâ'yı sevinç ve neşe günü olarak kutlayarak bu uygulamayı tersine çevirmek ciddi oranda yerleşmiş bir gelenek halindeydi. İbn Teymiyye bu meselede (ölümü hicri 728/miladi 1328), bu günde insanların temizlenip sürme ve kına ile süslenmelerinin, birbirleri ile el sıkışmalarının, tahıl

35 N.J.G. Kaptein, *Muhammed's Birthday Festival*, Leiden: E.J. Brill, 1993, s. 68.

yemekleri pişirmenin ve genel olarak "sevinç göstermelerinin" (izhâru's-surûr) geleneksel uygulamalar olduğunu söyleyerek bu gelenekler için hadislerde herhangi bir temel bulunup bulunmadığını soran adama cevap niteliğinde bir fetva yazmıştır.[36]

Mevlid yazarı ve taraftarı İbn Nâsireddîn, Sünnilerin Aşura kutlamaları ile ilişkilendirilen eğlence biçimlerine karşı çıkmakta ve konu ile ilgili birkaç hadisi uydurma olduğu gerekçesiyle reddetmektedir, ne var ki kendisi de bu tür eğlencelere harcama yapılmasını uygun gören bir hadis metni için birkaç farklı rivayet zinciri alıntılamıştır.[37] Ayrıca İbn Nâsireddîn Aşura gününün özel ve kutlu bir gün olma özelliğini de ciddi şekilde vurgulamıştır. Hicrî takvimin bu gününde meydana gelmiş harikulade hadiseler hakkında yer verdiği birçok rivayet, insanlık tarihinde Aşura gününün duygusal anlamda nasıl süslenip renklendirildiği –ki bu Sünniler ve Şiiler tarafından oldukça ciddi tartışmalara yol açmıştır– hakkında temel bir ihtilafı gözler önüne sermektedir. Bu günde Sünnilerin sevinçli kutlamalar yapması, bu gün ile peygamberler tarihinin bir dizi hayırlı ve mübarek olayı arasında ilişki kuran hadisler tarafından desteklenmiştir. Şii rivayetlerinde ise İmamlar bu ilişkiye şiddetle karşı çıkmaktadır. İmam Ali'den rivayet edilen bir hadiste şöyle tahmin edilmektedir, "Bir hadis uyduracaklar... ve bu hadis Allah'ın Âdem'i o günde affettiğini iddia edecek, halbuki Allah onu Zilhicce ayında affetmiştir... Yine Allah'ın Davud'un tövbelerini kabul ettiği günün o gün olduğunu söyleyecekler, ancak bu da Zilhicce ayında gerçekleşmiştir." Bu Şii rivayeti Hz. Nuh'un gemisinin selden sonra karaya çıktığı ve Allah'ın Hz. Musa için Kızıldenizi ikiye ayırdığı günün yine Aşura olduğunu inkâr ederek devam eder.[38] Aşura orucu ile ilgili bu

36 Ahmed ibn Abdulhalim İbn Teymiye, *Mecmu fetava şeyhu'l-islam Ahmed ibn Teymiye*, Abdurrahman ibn Muhammed ibn Kasım el-Asımi en-Necdi tarafından düzenlenen, n.s., n.d., 25:299.

37 İbn Nasireddin ed-Dimeşki, *Mecmu' fihi resa'ili'l-hafiz İbn Nasiredein ed-Dimeşki*, Beyrut: Dar İbn Hazm, 1422/2001, s. 51–108, özellikle 98–106.

38 Mahmud Eyüb, *Redemptive Suffering in Islam, a study of the devotional aspects of ashura' in Tvelver Shi'ism*, The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers, 1978, s. 150 (İbn Bebeveyh'in *İlel* alıntılanarak).

günü sevinçli bir gün ve şükretmek için bir neden olarak tanımlayan tartışmalı hadis, bu ihtilafın Sünni kökenli tarafıyla açıkça bir uyum içindedir. İbn Receb ve İbn Hacer gibi âlimler tarafından mevlid kutlamasının meşruiyeti için bir kanıt olarak kullanılması ise bu mezhepçi altyapıyı yansıtmaktadır, Aşûra'yı yine üzüntü ve yas için değil, sevinç ve şükretmek için bir model olarak kullanmışlardır.

Ancak Aşura kutlanması hakkındaki tartışmalar sadece Hicrî takvimin bu gününün sevinçli ya da yaslı bir gün olma özelliği hakkında çıkmamıştır. Bu mesele, münasip olan dini hissiyat mevzusunda da daha geniş sorulara yol açmıştır. İbn Nâsireddîn geçmişte yaşamış büyük kimselerin anılması için yas tutmanın prensipte mübah sayılabileceğini inkâr etmektedir. Onun görüşüne göre Şiiler "bu felakete karşı duydukları üzüntüyü oldukça abarttılar (teğâlâ) ve Aşura gününü Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden ötürü bir cenaze ve matem gününe çevirdiler."

> Yıldönümünde ağıtlar yakarlar, oldukça uzun süren yas ve ağlama nöbetlerine tutulurlar, üzüntü ve mutsuzluklarını ifade ederler ve aklı başında bir insanın davranmayacağı türden hareket ederler (yef'alûne fi'la ğayr ahlu'l-isâbe)... Müslümanlar arasında bu tür şeyler yapmak mübah olsaydı tüm peygamberlerin başı olan Hz. Muhammed'in öldüğü günde bu şekilde yas tutmak daha uygun olurdu.[39]

Daha sonra büyük Hanbeli tasavvuf alimi Abdülkadir el-Cîlî'nin (ölümü hicri 561/miladi 1166)[40], Aşura gününde oruç tutmanın mübah olmadığını çünkü Hz. Hüseyin'in bu günde öldürüldüğünü ve tüm insanların bunun için yas tutması gerektiğine dair görüşe getirdiği eleştiriyi nakleder. Cîlî, "bunu söyleyen kimse yanılmaktadır ve bu fikir kabul edilemez derecede hatalıdır, çünkü Allah kendi nezdinde en şerefli, en büyük ve hayırlı bu günde Hz. Peygamber'in torununa şehitlik mertebesini bahşetmiştir." demektedir. Eğer bir gün yas günü

39 İbn Nasıruddin, *Mecmu'*, s. 97–8.

40 Abdulkadir hayatı ve öğretilerinin tartışması için, bkz. Alexveer Knysh, *Islamic Mysticism, a short history*, Leiden: Brill, 2000, s. 179–83.

ilan edilecekse, "Pazartesi günü bunun için daha makbuldür çünkü bu günde Allah Peygamber'ini kendi katına çağırmıştır." Ancak Müslümanlar aksine, "Pazartesinin şerefli bir gün olduğuna ve o günde oruç tutulması gerektiği konusunda ortak kanaate sahiptirler."[41] İlginçtir ki burada Cîlî oruç tutmanın bir yas günü ile aynı paralelde bulunamayacak, kutlama mahiyetinde bir eylem olduğunu varsaymaktadır.

Oruç tutmanın duygusal değeri mevlid kutlaması hakkında düşünmüş âlimler arasında ciddi bir mesele olagelmiştir. İbn Hacer'in Aşura örneğini kullanması oruç tutmanın bir kutlama eylemi olarak düşünülebileceğini ve şükür ifade eden diğer kutlama niteliğinde aktiviteler ya da ibadetlerle bir tutulabileceğini göstermektedir. İbn Nâsireddîn tarafından Abdülkadir Cîlî'ye atfedilen ifade de benzer şekilde oruç tutmanın bir sevinç göstergesi olduğunu (ve böylece Aşura gününü ifa eden Şiiler için kabul edilemeyeceğini) söylemektedir. Ancak kendi zamanından önce ve sonra gelen âlimler mevlid gününde oruç tutmanın uygun olmadığı çünkü o günün coşkulu hâli ile uyum sağlamayacağı yönünde karşı argüman geliştirmişlerdir. Bu durum hakkında çokça alıntılanan görüş (locus classicus) İbn Abbâd'ın mektuplarında mevcuttur ve şu anekdotu aktarmaktadır:

> Eskiden bir gün mevlid gününde nehir kıyısına gitmiştim ve orada Seyyid el-Hacc ibn Âşir[42] ve bir grup arkadaşı ile karşılaşım; aralarından bazıları orada yemek üzere farklı farklı yiyecekler getirmişlerdi. Yemeğe oturacakları sırada beni de çağırıp yemeğe eşlik etmemi istediler. O gün oruçluydum ve onlara "Ben oruçluyum." dedim. Seyyid el-Hacc bana onaylamaz bir bakışla baktı ve "bugün sevinç ve sürur günüdür ve bugün oruç tutmak uygun görülmez, bu açıdan da bayram (îd) gününe denktir." manasına gelen şeyler söyledi. Söylediklerini düşündüm ve doğru buldum; sanki o ana kadar uykudaydım ve o beni uyandırmıştı.43

41 İbn Nasıruddin, *Mecmu'*, s. 98.

42 Ebu'l-abbas Ahmed ibn Muhammed ibn Ömer, Faslı sufi ve Salé kadısı, d. 764, 765/1362–3. Bkz. EI2, s.v. "İbn Aşir."

43 İbn Abbad, *er-Resa'ilu'l-Kübra*, Arapça metin, s. 180.

Mevlidin coşkulu bir gün olması ve oruç tutmanın mübah sayılmaması fikri yalnızca sufiler arasında değil mezhep âlimleri arasında da uzun zaman korundu. Daha sonraki yüzyıllarda bir takım Mâlikî furû' eserleri mevlid gününde oruç tutmanın mekruh olduğunu çünkü değerinin bayram gününe denk olduğunu (ilhâken bi'l-a'yâd) ifade etmiştir.[44]

Mevlid kutlaması konusunda, Şiilerin faziletli yas gösterileri Sünnilerin aynı şekildeki sevinçli kutlamaları ile karşılaştırılmıştır. Ancak İbn Nâsireddin örneğinde gösterildiği gibi mevlid kutlamasını destekleyen otoritelerin bile Sünnilerin Aşura gününü kutlaması hakkında bazı soruları ve memnuniyetsizlikleri vardı; âlimlerin onayını alması bir hayli zordu çünkü içine çok fazla derecede halk dindarlığı ve açık şekilde bazı sahte hadis metinleri karışmıştı. Sünnilerin karşı-Aşura kutlaması ile ilişkilendirilen –kişinin ailesi için fazladan harcama yapmak, festival havasında giysiler giyinmek ve özel yemek ikramları gibi– birçok uygulamanın mevlid kutlamasında geçenlerle aynı olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Her iki durumda da bahsi geçen uygulamalar sosyal anlamda "sevinç gösterisi" olarak tanımlanan standart repertuara aittir. İbn Nâsireddin gibi bir mevlid destekçisi için mevlid kutlaması birçok yönden Aşura gününde görülen temelsiz eğlencelere dini anlamda daha meşru bir alternatif olarak görülebilir.

Ancak, üzüntü ya da sevincin duygusal olarak ifade edilmesinin meşruiyeti de tartışmaya maruz kalmıştır. İbn Teymiyye'nin Aşura gününde Sünnilerin sevinçli kutlama yapması ile ilgili sorulara verdiği cevap hukukî normların üretken bir kaynağı

44 Bu fikir Ahmed ibn Muhammed ed-Dardir (d. 1201/1786) tarafından, *eş-Şerhu'l-Kebir* eserinde açıklanmıştır, *Haşiyatu'd-Dasuki ala eş-Şerhu'l-Kebir*, İsa el-Babi el-Halebi, n.d., 1:518, ve Ahmed ibn Muhammed es-Savi'nin (d. 1241/1825) ed-Dardir üzerine şerhi olan *eş-Şerhu's-Sağir ala EkrEbu'l-masalik ila mezhebu'l-imam Malik*, Kahire: Daru'l-Maarif bi-Misr, n.d., 1:693. Bu konum, *Muhtasar el-Halil* şârihi olan 18. ve 19. yüzyıl Maliki alimler arasında tutulmuş gözükmektedir; Mevlid kutlamasının yandaşı olan Malikilerin bir listesi için bkz. Abdulcabbar el-Mübarek, *el-barahinu'l-Caliya fi cevazu'l-ihtifal bi-mevlidi'l- hayr u'l-bariye*, Hamid el-Mihdar'dan çıkarılmış, *el-ihtifal bi-zikri'n-niamu'l-vacib*, n.s.: Mektebetu'l-Muti'i, n.d., s. 55.

olarak duyguların ifadesinin kategorik bir reddini örneklendirir. İbn Teymiyye'nin Aşura kutlaması ile ilgili argümanlarının temel hareket noktası, sünnetin sınırlarının katı bir çizimi dâhilinde duyguların ifadesine yapılan vurguyu kırmaktır. İbn Teymiyye (kendi zamanında henüz Aşura orucunun kökenleri ile ilişkilendirilmemiş olan) mevlid meselesine değinmese de tutumu Fâkihânî gibi bir mevlid karşıtının fikirlerine yakın durmaktadır. Ortak noktaları, somut ibadetlerin, acı ya da sevinç gibi amaçlanan duygulardan neşet ettiği ya da onları ifade ettiği iddiası ile meşrulaştırılabileceğini reddetmeleridir. Öncelikle İbn Teymiyye Hz. Hüseyin'in şehitliğini korkunç bir trajediden ziyade bahşedilmiş bir onur olarak tekrar yorumlar. Her durumda İbn Teymiyye daha sonraki fetvalarda ölüme verilecek uygun cevabın aşırı bir yas değil, sabırla tahammül etmek ve Kur'an'da geçen "biz Allah'a aidiz, er ya da geç O'na döndürüleceğiz." ifadesini sürekli tekrar etmek olduğunu ifade eder. Allah yeni vuku bulmuş felaketler karşısında bunu emretmektedir; o halde üzerinden uzun zaman geçmiş felaketler için ne denilebilir ki?[45] Öte yanda ise, Aşura gününde kutlama yapanlar ya Hz. Hüseyin ve ailesine karşı bir düşmanlık besleyen Şiilik karşıtı bağnazlar (el-nevasibu'l-muta'assıbin 'ale'l-Huseyn ve-ehlihi) ya da "ahlaksızlığa ahlaksızlık, yalana yalan, kötülüğe kötülük, bidatlere de bidatle karşılık veren cahil kimselerdir." Kişinin akrabaları için harcama yapmasını, özel yemekler pişirmesini ve genel anlamda bu günü bir eğlence ve sevinç günü gibi kutlamasını emreden hadisler uydurmuşlardır. İbn Teymiyye'ye göre tüm bunlar hadislerin sıhhatine ve Hz. Peygamber'in sünnetinin içeriğine müteallik meselelerdir. Hz. Hüseyin'in ölümü ardından yas tutmak uygunsuz bir duygu ifade biçimi iken, onu küçümseyerek kutlama yapmak da, İbn Teymiyye için müsamaha gösterilemeyecek bir durum olmasa da, şeriatı tahrif etmektir. Burada mesele, neşe ve eğlencenin Hz. Peygamber'in torununun vahşice katledilmesine uygun düşmeyecek bir karşılık olması değil, fakat Hz. Peygamber'in mü-

45 İbn Teymiye, *Mecmuu fetava*, 25:308–9.

minlere bu tarz bir şey yapmalarını söylememiş olmasıdır. İbn Teymiyye "Ne Hz. Peygamber ne de halifeleri Aşura gününde bu tür şeylerin yapılmasını sünnet olarak bize aktarmamışlardır, ne üzüntü ve acı ne de mutluluk ve sevinç göstermek üstümüze vazife olunmamıştır."[46] diye sonuçlandırır.

Bu noktada İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in Aşura gününde yapılacak normatif bir gelenek olarak sunduğu bir uygulamaya yönelir, bu, oruç tutmaktır. Hz. Peygamber'in Medine Yahudileri ile ilişkisini anlatan hadise dayanarak bu uygulamayı kabul etmektedir. Aşura orucunun kökenini anlatan hadisi mevzu edinen İbn Teymiyye'nin argümanı hakkında, hadisin özellikle mevlid kutlamasını meşrulaştırmada daha sonra oynayacağı rol de göz önünde bulundurulursa, dikkat çeken şey, oruç tutmayı bir anma ya da kutlama olarak algılamamasıdır. Yahudilerin, geçmişte önemli ve sevindirici bir kurtuluşun yıldönümü olduğunu söylemelerine karşın Hz. Peygamber'in bu günde oruç tutmayı tercih etmiş olmasının, İbn Teymiyye'nin analiziyle bir ilgisi yoktur. Elimizdeki tek somut hakikat Hz. Peygamber'in, bu günde hem oruç tutması hem de diğerlerine bunu tavsiye etmesidir. Elbette bu hadis metninin oldukça ciddi ve ayrıntılı bir okuması sonucu elde edilmiş bir sonuçtur. Oruç tutmanın ve geçmiş bir nimet için Allah'a şükretmenin mantığına odaklanmak, aynı duyguları ifade etmenin başka yolları olup olmadığı sorusunu gündeme getirecektir. Ancak İbn Teymiyye'ye göre oruç tutma ibadetinde herhangi bir ifade ögesi bulunmamaktadır. Oruç, şükür ya da sevinç ifadesi değildir, ancak kendi anlamından başka bir şey ifade etmeyen ve yalnızca kendi tekrarı kadar artırılabilecek bir ibadettir.[47]

Sevgi

Sevinç duygusuna ek olarak mevlid katılımcıları tarafından en çok vurgulanan duygu aşktır. Mevlid hakkında vaazlar vermiş ünlü kıssacıların hatalarını kınadıktan sonra İbn Hacer

46 A.g.e, 25:309–10.
47 A.g.e, 25:311–12.

el-Heytemî "iyi amel işlemek, [Hz. Peygamber'e] olan sevgi ve memnuniyetini ve ona duyduğu aşkı göstermek niyetinde olan kimseler için" bazı münasip kutlama çeşitleri sunmaktadır.[48] Hz. Peygamber'e olan aşkı ifade etmenin mantığı o kadar zorlayıcıydı ki en sonunda mevlid kutlamasının karşıtlarını bile itirazlarını geri alacak dereceye getirmişti. İbn Teymiyye mevlidin ya Hristiyanların Hz. İsa'nın doğum gününü kutlamalarına bir karşılık mahiyetinde ya da "Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve hürmetten dolayı" kutlanabileceğini söylemektedir. İlk nedenin oldukça geçersiz sayılabileceği aşikâr olsa da İbn Teymiyye ikinci nedeni mübah kabul eder; bu sebepten yola çıkan bir kimse bu günah bid'atin kendisi hürmetine değil, sevgisi ve bu yoldaki çabasından dolayı mükâfatlandırılacaktır.[49]

Hz. Peygamber için duyulan sevinci göstermenin aksine ona duyulan muhabbetin şeriatta oldukça sağlam temeller üzerine kurulmuş ve itiraz edilemez bir pozisyonu vardır. Peygamber sevgisi, sahip olduğu birçok mükemmel insanî ve karakter özelliğine duyulan doğal bir karşılık değildir. Onu sevmek tüm dünyadaki Müslümanlar için hukukî bir zorunluluk olarak kabul edilmektedir. Sabit hadis metinleri gerçek bir müminin Hz. Peygamber'i kendi eşi, ailesi ve hatta kendisinden bile daha çok sevmesi gerektiğinin altını çizmektedir.[50] Onu sevme yükümlülüğü genellikle mevlid metinlerinin elle tutulur bir mevzusu olmaktan ziyade altında yatan bir varsayım olarak geçse de, bazen aşikâr biçimde vurgulanmaktadır. Şam'da bulunan bir mevlid eserinin anonim yazarı, "Allah [Hz. Peygamber'i] sevmeyi

48 Heytemi, *Itmam*, s. 29.

49 Ahmed ibn Abdulhalim ibn Teymiye, *Iktida'us-Sirate'l-mustakim limuhalefeti ashabu'l-Cahim*, Riyad: Daru'l-Asima, 1419/1998, 2:123.

50 Peygamberi sevmenin vucubiyeti hususunda tartışan kaynakların ve onu destekleyen hadis ve Kuran metinlerinin arasında, Muslim ibn Haccac el-Kuşeyri, *Sahih Muslim bi-şerhu'l-imam Muhyiddin en-Nevevi el-minhac şerhu Sahih-i Muslim ibnu'l-Haccac*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1414/1994, 2:205–6; Ebu Bekr Ahmed ibn el-Husayn el-Beyhaki, *ŞuEbu'l-İman*, ed. Muhammed es-Sa'id Zağlul, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1410/1990, 2:129–32; Kadi İyad ibn Musa el-Yahsubi, *eş-Şifa bi-ta'rif hukuk u'l-mustafa*, ed. Ali Muhammed el-Bicavi, [Kahire]: İsa el-babi el-Halebi, n.d., 2:563–4.

bizlere farz-ı âyn olarak belirlemiştir (mine'l-furûdu'l-aynîya)" diye yazar; "[Hz. Peygamber'e] sevgisi olmayanın imanı da yoktur."[51] Bir başka mevlid metni, "Dinimizin en sabit gerekliliklerinden ve en büyük yükümlülüklerimizden biri Allah'ın en Sevgilisi'ni sevmektir..." diye başlar.[52] Muhammed Salih el-Dasûkî (ölümü hicri 1246/miladi 1830) kişi ne kadar çok mevlid dinlerse, "Hz. Peygamber'e duyduğu sevgi kalbinde o denli güçlü bir yer kazanır; [Hz. Peygamber'e olan sevgisinden] ise ona olan hürmeti ve övgüsü artar ki bunlar imanın en önemli şubelerindendir."[53]

Müslüman âlimler Hz. Peygamber'in iç güzelliği, eşi benzeri olmayan ahlaki meziyetleri ve insanoğluna bahşedilmesinde aracı bulunduğu sayısız nimetten dolayı çok büyük bir sevgiye layık olduğundan asla şüphe etmediler. Fakat bu özellikler, bir mümin tarafından yalnızca Hz. Peygamber'in hayatı ve karakteri ile ilgili bilgi edindikçe daha doğru anlaşılıp duygulara dönüştürülebilir. Bu mantık zinciri Ahmed ibn el-Hüseyin el-Beyhakî (ölümü hicri 458/1066) tarafından Şu'abu'l-îmân eserinde oluşturulmuştur, bu eser Sünni mevlid kutlamalarından daha önceki bir tarihe ait olsa da, Hz. Peygamber'i sevme zorunluluğunun, onun hayatı ve doğumu hakkında hikâyelerin ibadet mahiyetinde okunmasını nasıl haklı gösterilebileceğini anlatmaktadır.

Bayhakî'nin "imanın ondördüncü şubesi" Hz. Peygamber'i sevmektir (hubbu'n-nebî). Hz. Peygamber'i sevmenin gerçek imanın bir parçası olduğunu gösteren onbir hadis metnini sunduktan sonra Beyhakî şöyle devam etmektedir,

---

51 Anonim *Kıssatu'l-mevlidi'n-nebeviyyi'ş-eş-Şerif*, ms. Şam, Asad Library, no. 11251, 4a. Müellif ayrıca Peygamber'i sevmenin mümini, onun daha yakınına getirdiğini ve duaların kabulüne neden olduğunu, günahları temizlediğini ve kötü gözlere karşı koruduğunu ileri sürüyor.

52 eş-Şeyh Kasım eş-Şafi'i el-Kadiri, el-Hallak, *Mevridi'n-nahil bi-mevlidi'n-nebi el-Kamil*, ms. Şam, Asad Library, no. 11400, 4a. el-Hallak 1284/1806'da öldü; bkz. Ömer Rıza Kahhala, *Mu'cemu'l-müellifin*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993, 2:643.

53 Şafi'i es-Sağir olarak bilinen Muhammed Salih ibn Muhammed ed-Dasuki, *el-menhalu'l-Evfa fi miladu'l-mustafa*, ms. Şam, Asad Library, no. 11402, 39a. ed-Dasuki 1242/1830'da öldü; bkz. Kahhala, *Mu'cem*, 1:834.

> Halîmî[54] dedi ki: Bu meselenin kaynağı şudur ki o, Allah'ın Elçisinin meziyetlerini (el-medâ'ih), doğuştan gelen güzel özelliklerini, Allah'ın dini adına yaptığı iyi amellerin hepsini ve ümmetinin ona olan borcunu (ma yecibu lehu mine'l-hakk 'ala ummetihi), hem gelenek hem de ilahi hükümlerden hareketle ölçüp biçmiştir. Temiz akıl sahibi olan ve bunların tümünü anlayan bir kimse [Hz. Peygamber'in], çocuğuna karşı iyi, nazik ve merhametli olan bir babadan ve kendisini öğretmeye ve tâlime adayan yetenekli bir öğretmenden çok daha fazla sevgiye layık olduğunu fark edecektir.

Daha sonra bir kimsenin Hz. Peygamber'in sahip olduğu bu özelliklerin bilincini kazanmak için kullanabileceği bir dizi çalışma ve düşünme konusunun listesi gelmektedir; listede ilk başta "ailesinin soyluluğu ve doğumunun temizliği" gelmektedir. Beyhakî Dela'ilu'n-nübüvve ve ma'rifetu'l-ahvâl sahibu'r-risale min vakti viladetihi ila hali vefatihi (Nübüvvetin Delilleri ve Doğumundan Ölümüne kadar Hz. Peygamber'in Durumu Hakkında Malumat) adlı eserini öncelikle Halîmî tarafından değinilen bazı noktaları izah etmeyi amaçlayan anlatılardan derlemiştir. Bu sözlerinden sonra Beyhakî, Hz. Peygamber'in doğumu hakkında hadisleri içeren bir bölüm eklemiştir.[55] Bu konu hakkında üzerinde düşünülmesi amacıyla verdiği bilgiler daha sonraki mevlid eserlerinin içeriğine büyük oranda öncülük etmiştir.

Beyhakî'ninkine benzer şekilde, bilgi ve duygu dayanışması üzerine gösterilen ilgi en eski mevlid metni, Azefî'nin ed-Durru'l-munazzam eserinde de mevcuttur. Ancak bilginin duyguyu meydana getirdiğini söyleyen Beyhakî'nin aksine Azefî duyguların bilgi kazanımını nasıl motive ettiği ve pekiştirdiğini keşfetmeye çalışır. Mevlid eserinin giriş bölümünde tasvir edildiği üzere Azefî'nin temel endişesi pedagojiktir. Sıradan Müslümanlar ve hatta din âlimleri tarafından Hristiyan özel günlerine karşı duyulan ilgi ve alakadan rahatsız olmaktadır, çünkü bu

54 Referansı muhtemelen şudur: el-Huseyn ibn el-Hasan el-Halimi (d. 403/1012), *Minhacu'd-Din fi şuEbu'l-iman* müellifi. Bkz. Kahhala, *Mu'cem*, 1:607.

55 Beyhaki, *Şu'ab*, 2:133.

ilgi onları Hz. İsa ve Yahya'nın doğum tarihlerini araştırmaya sevk etmektedir. Diğer kutsal kişilerin doğum tarihlerini bulup öğrenme yönündeki şevklerinin aksine, kendi peygamberlerinin doğum tarihini sormayı ihmal etmişlerdir. Âlimler bile bunu artık dert etmemektedir, bu tarihin kitaplarında yazdığı düşüncesi ile kendilerini avutmaktadırlar. Müslümanlar, Hıristiyan bayram günlerinin şerefine aileleri için ihtişamlı meyveler, yemişler ve tatlılar hazırlamakta, dükkânlar bu günler vesilesi ile kapanmaktadır; oldukça yüksek meblağlarda para harcanmakta ve insanlar bu kutlamanın gelecek yıl kazançlarına bereket katacağına inanmaktadır.[56]

Müslümanların yabancı kutlamalara duyduğu ilginin sebebi çocukluğa kadar gitmekte ve hoşgörünün pedagojik gücüne dayanmaktadır. Azefî, Hz. İsa ve Yahya'nın doğum günlerinde ve Hz. İsa'nın doğum gününden sonraki yedinci günde medreselerdeki erkek çocuklara tatil verildiğini, böylece onlara bu tür bidatlere karşı bir sevgi ve anlayış aşılandığını not etmektedir.[57] Azefî, bu tür kutlamalarda gerçekleşen hoş gelenekleri gören çocukların bu tür günlerin sıkı birer takipçisi olarak yetişecek olmalarından şikâyet etmektedir.[58] Azefî'nin gözlemlerine göre çocuklar yetişkinlerden daha iyi bir hafızaya sahiptir ve öğüt almaya daha yatkındırlar; ve medreseler (mekâtib) onların toplanma yeridir. Azefî bu okulları bizzat ziyaret ettiği, çocuklar ve ailelerine Hz. Peygamber'in sünneti ve bidatler ile ilgili gerçekleri anlattığı zamanlardan bahsetmektedir. Ancak, "onların kalplerine bunu kabul ettirebilecek hiçbir şey bilmediğini" söyler. Çözüm, "kutlamaların sevinçli ve neşeli oyunlara ve hafif eğlenceye izin verildiği düzenlemeler" olduğunu fark etmesi ile gelir. Dahası, "bu tür sevindirici kutlamalar en çok çocuklar için uygundur ve kendilerine neşe veren şeyler[59]

56 Azefi, *Durr*, 3b–4a, 7a. Metnin müslümanların Hıristiyan bayramlarına katılmalarıyla alakalı kısmı F. de la Granja tarafından yazılmış, "Fiestas cristianas en El-Vealus," *el-Vealus* 34, 1969, s. 19–32.

57 A.g.e, 4a.

58 A.g.e, 4b.

59 Yazmadaki kelime belirsiz; "*Enfusihim*" olarak okuyorum.

zihinlerinde adeta taşa kazınmış gibi sağlam bir şekilde inşa edilmektedir."[60] Kısacası Azefî gençler için Hıristiyan kutlamaları gibi aynı şekilde hatırlanabilecek ve sevilecek bir alternatif oluşturmayı teklif eder, bunu başarmanın anahtarı ise mutlu etmek ve neşelendirmekten geçer. Bu tür kutlamalarda küçükken yaşadıkları mutluluk daha sonra bu tür kutlamalar için hiç bitmeyen bir sevgiye yol verecektir.

Bu noktada, Müslümanların Hıristiyan günlerini kutlamayı bırakıp bunun yerine hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamaya yönelik yaptıkları bu dönüşün şeriatta herhangi bir temeli olup olmadığını soran farazi bir soru sorulmuştur. Azefî'nin bu ikna (telettuf) metodunda, ibadet, sevinç, neşe, oyun ve eğlenceyi içeren herhangi bir şer'î temel var mıdır? Azefî, olduğunu söyler. Şeriat birçok farklı sonuca varan en iyi yollarda rehberlik etmektedir. Hz. Peygamber takipçilerini yönetme ve şekillendirme (es-siyâse, el-iyâle) yollarını kullanmıştır, ki bunlar en iyi sonuçları veren ve yüksek ihtimalle olumlu karşılanarak kabul edilen metodlardı. "Kalpleri ikna etmek (et-telettuf bi'l-kulûb) ve bu yolla onlara [kötü] arzularını unutturmak asıl amaçtır." diye ifade etmiştir.[61]

Kanıt olarak Azefî, Hz. Peygamberin birçok eğlence çeşidine izin verdiğini ve bazı durumlarda diğer kutlamalarla bu eğlenceleri değiştirdiğini gösteren bir dizi hadis metni sunmaktadır. Öncelikle Hz. Peygamber'in sahabesinden birinin "Cahiliye devri insanlarının gülüp oynadığı (yel'abûne fihâ) iki gün vardı; Allah sizin için bu günleri daha hayırlılarıyla değiştirdi, bunlar oruç açma ve kurban kesme günleridir." dediği bir rivayeti alıntılar. Daha sonra Hz. Ayşe'nin rivayet ettiği, babası Ebu Bekir'in bir bayram günü Hz. Peygamber'in evine girdiğini ve Buâs gününde Ensar'ın gösterdiği kahramanlıklar hakkında bir şarkı söyleyen iki köle kızı uyardığı hadiseyi anlatır.[62] Hz. Peygam-

60 A.g.e, 13a–b.

61 A.g.e, 13b. Bu cümleyi "İnna telettüf u'l-kulub ve tensiyetuha bi-haza hevaha huve'l-matlub," olarak okuyorum ve 12. satırın başındaki güzel he'yi yazım hatası olarak görmezden geliyorum.

62 "Buas günü" 617'de, Evs ve Hazrec isimli iki Medine kabilesi arasındaki

ber, "Ya Ebu Bekir, herkesin bir takım kutlama günleri vardır, bu da bizim günümüzdür"[63] diye cevap verir. Azefî ayrıca bu hadisin farklı versiyonlarının köle kadınların davul da çaldığından bahsettiğini not eder. Bir başka versiyon ise Hz. Ayşe'nin, Hz. Peygamber'in beğenisini kazanmak amacıyla mızraklarıyla oyun oynayan Abissinalıları izlediğini rivayet etmektedir.

Hz. Peygamber'e karşı duyulması gereken sevgiyi aşılamada sevinçli kutlamaların pedagojik değeri Kuzey Afrikalı âlim ve tasavvufçu Muhammed ibn Kasım er-Rassâ (ölümü hicri 894/miladi 1498) tarafından da Tezkiratu'l-muhibbin fi esma' seyyidu'l-murselin adlı eserinde vurgulanmıştır.[64] Azefî'ye benzer şekilde o da mevlid kutlamasını, Hz. Peygamber sevgisinin, toplumun çocuklar, kadınlar ve eğitimsiz kimseler gibi daha kolay etkilenebilir ve az bilgili kesimlerinin kalplerine yerleşebilmesi için bir yöntem olarak görmektedir. Rassâ'ya göre mevlid Hz. Peygamber'e duyulan bağlılığın sosyal ortamda tekrardan üretilmesi için bir aracı hükmündedir. Gizemli hikâyeler ve maddî harcamalar, gençlerin ve çocukların kalplerinde sevinç uyandıracaktır ve (ima edildiği üzere) olgun bir mümin olduklarında duyacakları sevgi böylece temellenecektir. Rassa şöyle yazar,

> Allah'ın tüm peygamberlerinin en sonuncusunu (el-'âkib) gönderdiği bu gün ve geceyi onurlandırmak, mübarek Peygamberini seven bir kimsenin adabından bir parçadır... [Hz. Peygamber için] bir özlem ve sevgi (ş'âiq ve-muhibb) besleyen herkes bu gecede ve sabahında sevinç ve memnuniyetini (es-surûr ve'l-bişâra) belirtmelidir ve bu gecenin faziletinden yararlanabilmek için çocuklarına ve karısına elinden gelenin en iyisini vermeye çalışmalıdır (ve-yumetti'a evladehu ve-ehlehu bi-ma emkene lehu). Daha sonra onları eğlendirmeli (yudhile's-surûr 'aleyhim) ve bunu yalnızca bu geceye duyduğu sevgi,

---

bir savaştı. Bkz. EI2, s.v. "Buas." Bu olay hicretten ve Evs ve Hazrec kabilelerinin İslam'a geçmesinden önce gerçekleşmişti; dolayısıyla cahiliye dönemindeki kabile şovenizminin bir örneğidir.

63 A.g.e, 13b–14a.

64 er-Rassa' Zaytune camiinin kadısı ve imam hatibi olarak hizmet etti. Fıkıh, usul-ü fıkh, kelam ve mantık konularındaki bilgisiyle tanınırdı. Bkz. Kahhala, *Mu'cem*, 3:593.

> memnuniyet ve bu gecenin getireceği sevaplardan dolayı yaptığını öğretmelidir. Onlara bu gecenin Allah katında en şerefli gece olduğunu, çünkü Allah'ın Elçisinin bu gecede doğduğunu anlatmalıdır; onlara Allah'ın Elçisini tarif etmelidir, dış güzelliğini, mükemmeliyetini, faziletlerini ve ahlaki özelliklerini, konuşmasını ve belagatini, cömertliğini, karakterini ve şefkatini, merhametini ve müsamahasını, mucize ve işaretlerini, kısacası onların kalbinde onu sevdirecek ve yüceltecek her şeyi açıklamalıdır. [Ayrıca] onu öven ve yücelten şiirler okumalıdır. Ben ve [Hz. Peygamber'i] seven her kimse bunun makul ve güzel bir davranış olacağını bilir, çünkü [bir insana] gençliğinde bir şey öğretmek bilgiyi taşa kazımak gibidir- özellikle çocuklar olağanüstülüklerden hoşlandıkları için ve [Hz. Peygamber'in] mucizelerinin en muhteşem şeyler arasında olduğu için onlara anlatmak çok yerinde olacaktır.

Böylece Hz. Peygamber sevgisi hem değişken yollarla (tarif, rivayet ve şiir) hem de daha somut zevkler üzerinden telkin edilmektedir. Rassâ'nın, kişinin ailesi için de bazı harcamalar yapması gerektiğini hatırlatması, kutlama yemeklerinin ve hediyelerin de mevlidin duygusal etkisine katkıda bulunduğuna işaret eder. Bu tür olumlu bir teşvik yalnızca aile-içi ile kısıtlı değildir. Bu günde talebeler de en güzel kıyafetlerini giymeli, öğretmenlerine hediyeler vermeli ve sınıfları da süslenmelidir. "Sıradan insanlar" da mevlidin nimetlerinden faydalanmalıdır, bu kutlu doğumun mucizelerini öğrenmeli ve kıyafet ve tüm yardımlardan faydalanabilmelidirler.[65]

Rassâ ayrıca mevlid hakkındaki kıssaların okunmasını da, olgun bir Müslümanın kendini ruhen yetiştirmesi açısından sürekli devam eden bir rutin olarak düşünür. Mevlid hakkındaki hikâyeleri okumak, bir yetişkinin dini pratiklerinin etkili bir şekilde yerleşmesine yardımcı olur, mutluluk, sevgi ve güven duygularını uyandırır. Rassâ inanan kimsenin "sürekli olarak onun doğumunu [hikâyesini] okumasını ve tarihini

65 Muhammed ibn Kasım er-Rassa, *Tezkiratu'l-muhibbin fi esmai Seyyidu'l-murselin*, ed. Muhammed Rıdvan ed-Daya, Ebu Dabi: el-Mecmau's-Sekafi, 1423/2002, s. 152–4.

ezberlemeye çalışmasını, ayrıca [Hz. Peygamber'in] soylu ecdadını" ve Allah'ın onu çocukluğunda nasıl muhafaza ettiğini öğrenmesini tavsiye eder. Kişi ayrıca, "doğumunda meydana gelen işaretler ve mucizelerin üzerine düşünmeli, böylece kalbi sürur bulmalıdır (yenşarih sadruhu), sevgisi daha da artmalı, imanı kuvvetlenmeli ve [Hz. Peygamber'in] sünnetini ve yolunu takip etmelidir."[66]

Sevinç duygusunun aksine, sevgi, İslam âlimleri tarafından etraflıca teorize edilmiş bir duygudur. Hz. Peygamber'i sevme zorunluluğu hakkındaki belki de en etkili ve en çok alıntılanan metin hicri altıncı yüzyılda en eski mevlid metinlerinden birinin sahibi olarak nitelendirilen Kuzey Afrikalı âlim Kâdi Iyâd tarafından yazılmıştır. Hz. Peygamber'i sevme yükümlülüğü ve bu sevginin birçok farklı tezahürünü tartıştıktan sonra Kâdi Iyâd sevginin özelliklerini tarif etmeye çalışır. Birinci olarak, sevginin, estetik ya da fiziksel açıdan tatmin edici olmasından veya aklın algılayabildiği bir takım güzel soyut özelliklere sahip olmasından dolayı (kişinin din âlimleri ya da doğru sözlü insanları sevmesi gibi) "insanın uyum sağladığı şeye (ma yuvafiku'l-insan) meyletmesi" olduğunu söyler. Sevgi ayrıca faydaya yönelik olarak da ortaya çıkabilir, çünkü "ruhlar, kendisine iyilik eden kimseleri sevmeye içgüdüsel olarak meyillidir (cubbiletu'n-nufus 'ala hubb men ahsene ileyhim)."[67] Kâdi Iyad'a göre sevginin tüm bu farklı biçimleri doğrudan Hz. Peygamber'e karşı da yaşanabilir; (çünkü) o tüm güzellikleri, ahlaki mükemmelliği, tüm iyilik ve keremleri bize gösterebilmektedir. Hz. Peygamber'in, iman eden kimselere bahşeylediği, onları cehennem ateşinden kurtarmak ve sonsuz huzura erişmede yardımcıları olmak gibi, lütuflarının çokluğu ve eşsizliğinden bahsettikten sonra Iyâd şu çıkarımı yapmaktadır,

> Bir kimse, kendisine dünyalık hayatında bir ya da iki kez iyilik etmiş, ya da kendisini bir tuzaktan veya zarar görmekten kurtarmış bir kimseyi seviyorsa, o halde ona sonsuz mutluluğu

66 A.g.e, s. 148.
67 İyad, *Şifa*, 2:579.

bahşeden ve onu bitmeyen cehennem azabından kurtaran kişi sevilmeye daha layıktır.[68]

Mevlid metinleri Hz. Peygamber sevgisine yapılan referanslarla doludur ve (şu ana kadar gördüğümüz gibi) mevlid kutlamasının meşruiyeti de çokça doğru duyguları hissetmek meselesi etrafında dönüyor olsa da, sevginin mahiyeti ya da sevgiyi ortaya çıkaran faktörler hakkında bir tartışmaya neredeyse hiç yer vermemişlerdir. Ne var ki tipik mevlid metinlerinin muhtevası Kâdi Iyad tarafından sunulan şema ile oldukça ciddi derecede uyum göstermektedir. Hz. Peygamber'in varlığının, var olan herkese bereket yağdıran, -sevgisi ve şefaati ile Hesap Gününde günahkârlara kurtuluş nasib edecek olan- bir ilahi lütuf olarak gösterilmesi mevlid metinlerinin temel ögesidir. Hz. Peygamber'in fiziksel güzelliğinin tasviri ve ahlaki erdemlerinin çokluğu (burada özellikle iyiliği ve cömertliğine vurgu yapılmaktadır) mevlid metinlerinde bulunması zorunlu ögeler olmasa da, mevlid literatürde oldukça yaygın nitelikler haline gelmişlerdir. Buradan mevlid türünün özellikle Kâdi Iyad'ın eseri ışığında şekillendiği anlamı çıkmamalıdır. Ancak eseri, Hz. Peygamber'e olan bağlılık konusunda zımnî bir devamlılık ve tutarlılığın göstergesidir.

Kâdıı Iyad'ın metninde geçen en önemli ögelerden biri, sevgiyi ortaya çıkaran şeyin iyiliklerin bahşedilmesi olduğu fikrine vurgu yapmasıdır. Hz. Peygamber sevgisi hakkındaki bölüm iyilik, ihsan ve zorunluluk kelimeleri çerçevesinde şekillenmiştir: ihsan, in'am, ifdal, icmal, menfa'a, fa'ide, meneha. Sevginin görülen iyilikler sonucu doğal olarak vuku bulduğu fikrini desteklemek amacıyla alıntıladığı sözler, "ruhlar (ya da kalpler) kendisine iyilik edenlere karşı içgüdüsel bir yönelim içerisindedir (cubbiletu'n-nufus/el-kulub 'ala hubb men ahsene ileyhim)", aslında kanonik olmayan bir derlemede geçen zayıf bir hadistir.[69] Benzer bir mantık zinciri İbn Hacer el-Askalânî

68 A.g.e, 2:580–1.

69 Referanslar için bkz. Muhammed Sa'id Zağlul, *Mevsuat etrafu'l-Hadisu'n-nebeviyyi'ş-Şerif*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, n.d., 4:491.

tarafından da verilmektedir. İbn Hacer, kişinin muhtemel zararlardan uzak kalmak istediği için kendisini içten içe sevdiğini tartışarak başlar. "Kişinin nefsinden başkalarına [kişiler veya şeyler] gelince, eğer sevgi onlar için de geçerliyse, farklı şartlar altında da olsa bunun tek nedeni fayda (naf') sağlamaktır." Şu şekilde sonuçlandırır,

> Eğer kişi, kendisini doğrudan ya da düşünceleri vasıtasıyla inançsızlığının karanlığından imanın aydınlığına çıkaran Hz. Peygamber'den kendisine ihsan edilen güzellik ve hayırları etraflıca düşünecek olursa, fark edecektir ki ruhunun sonsuz huzura kavuşmasının nedeni [Hz. Peygamber'dir], ve bundan kazandığı lütuflar diğer tüm iyilik ve lütuftan evladır, bu nedenden dolayı [Hz. Peygamber] hiç kimsenin hak etmediği kadar büyük bir sevgiyi hak eder, çünkü sevgiyi ortaya çıkaran iyilikler hiç kimseden gelmediği kadar ondan gelmektedir. Ne var ki insanlar bu durumun bilincinde olmaları ve onu unutmaları bakımından birbirinden ayrılmaktadır; şüphesiz ki sahabenin bundan alacağı pay en mükemmelidir, çünkü bu bilginin meyvesidir ve bunu en çok onlar bilirler.[70]

Hz. Peygamber'in iyiliklerinin düşünülmesinin ona duyulan sevgiyi çoğaltacağı fikri daha sonraki birçok mevlid metninde aşikar ya da üstü kapalı bir biçimde merkezî bir rol oynayacaktır. Okuyucularına mevlid şiirleri ile meşgul olmalarını tavsiye edip, Hz. Peygamber'i övmeye davet eden Rassâ şöyle yazmaktadır:

> Bu kutlu günde, Peygamberimizin karakterini ve Allah'ın onu nasıl her türlü şekilde onurlandırdığını hatırlayın; onu kalplerimize daha sevgili kılacak her şeyi ve bizlere nasıl iyilikler ettiğini (mâ kâne yuhsinu bihi ileynâ) [hatırlayın] ki imanınız ve sevginiz daha da artsın. Kalpler kendisine iyilik edenleri sevmeye içgüdüsel olarak yönelim içindedir (inne'l-kulub mecbule 'ale'l-hubb men ahsene ileyha) ve Hz. Peygamber tüm

70 İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari*, 1:116.

> yaratılmışlara memnun olsunlar diye iyilikler ihsan etmiş ve Allah'ın onları bağışlamasını dilemiştir.[71]

Sevginin doğası ve keyfiyeti mevzusuna açık bir şekilde değinen az sayıda birkaç mevlid metninden biri Kahire'de muhafaza edilen el yazması bir eserdir. Öncelikle, müellif bu risaleyi okuyacak olan dinleyicilerin gönüllerinin Hz. Peygamber sevgisi ile zaten dolup taşmış olduğunu farz etmektedir. Bir şey ile kalbi dolup taşan kimselerin sürekli onu zikredip hatırlaması gerekir ve Hz. Peygamber hakkında mevlidlerde yer alan rivayetler okuyucuları için bir lezzet kaynağı teşkil edecektir.

> Ek olarak, onu zikretmek ve onu dinlemek bizlere [Hz. Peygamber'in] güzellik ve ihsanının bilgisini getirecektir (ma'rifet husnihi ve-ihsanihi). Bu, [dinleyicilerin] ona olan sevgisini ve özlemini en kâmil seviyeye ulaştırmanın yollarından biridir. Sevginin nedenleri birden fazla olsa da, iki şey etrafında döner, güzellik ve iyilik. Ruhlar içgüdüsel olarak (mecbûle alâ) keremli ve güzel olanı sevmeye ve kendisine herhangi bir şekilde iyiliği dokunmuş kimseleri sevmeye meyillidir; Allah bu ikisini Hz. Peygamber'de bir araya getirmiştir.

Sevginin, iyilik ve güzellik gibi temel inşaî iki sebebini ayırt ettikten sonra, müellif, Hz. Peygamber'in dış görünüşünün güzelliğini tartışmakta, daha sonra da müminlere ihsan ettiği sayısız iyilikleri, özellikle de onları cehennem ateşinden kurtarışını anlatır.[72]

Mevlid türünde, Hz. Peygamber'in kendisi tarafından ya da onun vesilesiyle ihsan edilen iyiliklere, ona duyulan sevginin temel bir ögesi olarak vurgu yapılması, sevginin klasik İslam edebiyatındaki konumuyla farklılık arz etmektedir. Diğer yandan "kalpler kendisine iyilik edeni sevmeye meyillidir" düsturu birçok farklı yönelimdeki İslam âlimleri tarafından sıklıkla alıntılanmıştır. Bu sözün altındaki manalar da yaygın bir

71 Rassa', *Tezkira*, s. 160.

72 Anonim *Mevlid*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub Tarih Talat no. 2051 (baş sayfası kayıp), 2b–5a.

kabul görmektedir; Joseph Bell şöyle gözlemlemiştir, "kişinin hayır yapan kişiyi sevme temayülü Müslüman âlimler tarafından içgüdüsel olarak kabul edilmiştir."[73] Hz. Peygamber'in "bir kul ('abd) beni ailesinden/eşinden (ehl), malı mülkünden ve diğer tüm insanlardan (en-nâs ecma'în) daha fazla sevmedikçe (ehabb) [gerçekten] iman etmiş olmaz," hadisini yorumlarken Nevevî şu düşünceyi kaydetmiştir, "Burada kast ettiği içgüdüsel sevgi (hubbu'l-tab') değildir; aksine ihtiyarî, gönülden gelen sevgidir (hubbu'l-ihtiyâr), çünkü ancak kişinin kendisine olan sevgisi içgüdüseldir ve onu yok etmenin hiçbir yolu yoktur."[74] Ancak diğer yandan, bahsi geçen söz tarafından ima edilen sevginin işlevsel ve kendine dönük özelliği bazen yeterli derecede tatmin edici görülmemiştir. el-Mekâsidu'l-hasene fi beyân kesîr min el-ehâdisu'l-muştehira 'ale'l-elsine eserinde bu sözün bir versiyonuna eleştiri getiren Sahevî, şüpheli hadisin hakkında, ahlaksız bir kadıyla ilişki içinde bulunan bir otorite tarafından yayılmış olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmektedir.[75] Böylece sözün yayılması ile içeriğin kendine dönük özelliği arasında gayri-meşru bir bağın varlığı kabul edilir.

Kendini sevmenin insan doğasında ayrılamaz bir yeri olduğunu kabul etmelerine rağmen bazı yazarlar görülen iyiliklerden doğan kendine dönük sevginin duyguların en düşük derecesi olduğunu kabul etmiştir. Sufiler kişisel çıkardan ötürü ortaya çıkan sevgiyi özellikle kabul etmemiştir. Ancak, görünen o ki; sevginin birçok farklı çeşidini ruhi mertebelerdeki kıymetine binaen, artarak devam eden çizgisel bir hiyerarşi içinde analiz eden Gazâlî gibi sufi yazarların aksine,[76] birçok mevlid yazarı duygusal etkileşimin daha az kesin olan standartları ile yetinmişlerdir. Birçok mevlid metninin bu konudaki pozisyonu kişisel çıkara dayalı sevginin dini ifade çerçevesinde gayet geçerli

73 Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbelite Islam*, Albany: State University of New York Press, 1979, s. 119.

74 Nevevi, *Sahih-i Muslim bi-şerhi'l-imam Muhyiddin en-Nevevi*, 2:205.

75 Muhammed ibn Abdurrahman es-Sehavi, *el-Mekasidu'l-Hesene fi beyan kesir mine'l-Ehadisu'l-muştehira ale'l-Elsine*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399/ 1979, s. 171–2.

76 Bkz. Gazali, *İhya'*, 4:314–18.

bir sevgi şekli olduğu yönündedir. İnsanlığa olan iyilik ve ihsanından ve özellikle kişiyi cehennem ateşinden bizzat korumasından dolayı Hz. Peygamber'i sevmek cazip ve faziletlidir. Gazâlî'nin aksine, birçok mevlid yazarı soyut ahlaki vasıflara dayanan tarafsız sevme biçimine öncelik vermiş gibi görünmemektedir. Bunun yerine Hz. Peygamber'i her zaman ulaşabileceğimiz, fiziksel güzelliği, kendisinden umulan şefaat kadar somut, bir veli ve hayır sahibi olarak ifade etmişlerdir. İnsanın içgüdüsel olarak kendine dönük olmasından çok daha öte olan nadir sevgi türlerine işaret ederek, Gazâlî klasik sufiliğin değerlerine bağlı kalmıştır. Mevlid metinleri ise bunun aksine Hz. Peygamber'in bir hayır sahibi olarak hakkıyla sevilebildiği ibadî bir tutum benimsemiştir.

Âlimler, mevlid metinlerinin dini duyguları harekete geçirmedeki rolüne yeteri kadar önem atfetmiş ve belirli aralıklarla bu tür duyguların doğru tarifi ve yönlendirilmesi hakkında bazı endişelerini ifade etmişlerdir. Bir rivayete göre bir kimse İbn Hacer el-Askalânî'ye "elitlerin, sıradan insanların, kadın ve erkeklerin bulunduğu kalabalık toplantılarında vaizlerin (vu'âz) ne yaptıkları" hakkında soru sormuştu. Soran kişi, gösterdikleri performansların, "Hz. Peygamber'i ve ona gösterilecek olan sonsuz saygıyı zedeleyecek biçimde olduğunu, bu vaazları duyanların hüzünlü ve hassas duygulara kapılacağını ve [Hz. Peygamber'i] kendisinden huşu duyulanların değil, küçümsenen kimselerin alanına soktuğunu" söyler. Bunun örneklerini verdiği ifadelerinde, sütannelerin hiçbirisinin paraları olmadığından Hz. Peygamber'i emzirmek istemediğini, ancak Halime'nin yalnızca sevgisinden dolayı onu yanına aldığını ve süt çocuğu yaptığını da eklemiştir. Benzer şekilde, vaizler, Hz. Peygamber'in gençliğinde koyun gütmesi hakkında dokunaklı ve duygusal hikâyeler de anlatmışlardır. Soruyu soran kişi, tüm bunların Hz. Peygamber'e karşı duyulan haşyeti zayıflattığını ifade eder. İbn Hacer, Hz. Peygamber hakkında kıssalar anlatan kimselerin, dinleyicilerin bir eksiklik olarak göreceği her şeyi metinden çıkarmakla yükümlü olduklarını söyler,

bu ihmal edilebilecek bir şey değil, bir görevdir.[77] Bu değişim, pathosun etkili bir rol oynadığı dini duyguların popüler ifadeleriyle, Hz. Peygamber'in itibarını ve yüceliğini korumanın en önemli mesele olarak kabul edildiği daha normatif bir model arasındaki farklılığı açığa çıkarmaktadır.

Mevlid metinleri Hz. Peygamber'in nurlu güzelliği, sonsuz ihsanları ve ümmetine karşı şefkat ve merhameti hakkında rivayetlere yer vererek sevgiyi canlandırmaya çalışırken, duygusal karşılıkları açığa çıkarmak aynı zamanda için daha tutarlı yollar da kullanmışlardır. İbn Hacer el-Heytemî'nin, ibadet maksatlı metinlerin mevlid bağlamında performansa dökülmesi yönünde tavsiye vermesi üzerine bir yazar "Çünkü [Hz. Peygamber] sevgisinin en güçlü kaynaklarından biri, güzel seslerin oluşturduğu bir musikî ile [Hz. Peygamber'e] övgü dolu sözleri dinlemektir; bunlar dinleyen kişide sevgi ve şükran duygularını uyandırır."[78] Mevlid geleneğinde Peygamber sevgisi, Peygamber şerefine şiirler okunması ve salat ve selamın sürekli tekrar edilmesi gibi somut eylemlerin, performatif olarak kişinin adanmışlığını ifade ettiği geri beslemeli bir halka olarak karşımıza çıkar ki; uygun hissî eğilimler ancak böylece açığa çıkabilir.

İdeal olanı, dini pratiklerin yalnızca Hz. Peygamber'e olan sevgiyi değil, kişiyi ona yakın hissettirecek duyguları da ortaya çıkarmasıdır. Anonim bir mevlid yazarı Hz. Peygamber'in güzelliği ve iyiliği hakkında "zikretme ve dinleme"ye yönelik rivayetlerin şunları sunduğunu söyler,

> Sevgililerine değinildiğini duyduklarında insanların ruhları mutluluk ve zevk ile dolar. [Ayrıca] Onu akla getirdikleri ve düşüncelerini ona yoğunlaştırdıkları zaman, ona bir çeşit yakınlaşma

77 Ayrıca, isimsiz yazarın böyle görüşleri ancak ilim çevrelerinde öne sürebileceği (yani, popüler faaliyetlere karşı olarak) ortadadır. Nebhani, *Cevahir*, 3:429, 430. en-Nebhani, Suyuti'den rivayet edildiğini kaydeden Zurkani'den (Muhammed ibn Abdulbaki, d. 1122/1710) naklediyor. Suyuti bağlantısı, mevzudaki İbn Hacer'in Askalani değil, el-Heytemi olduğunu gösteriyor.

78 Nebhani alıntılamış, *Cevahir*, 3:394. Notun müellifi Burhaneddin el-Halebi (d. 956/1549) gibi gözüküyor, atıf muğlak ve kaynak belirsiz olsa da.

> duyabilirler ve onunla buluşmuş gibi hissedebilirler. Gözler onun görüntüsünden mahrumken, kulaklar en güzel rivayetleri dinlemekten mahrum değildir. Bir şeyin meftunu ve aşığı olan kimse, o şeyi dili ile sürekli zikredecek ve düşünceleri, sevgilisini kendisine resmedene ve hafızası onu daha yakınına getirene kadar sevgilisini zihninde hazır bulunduracaktır.[79]

Kişisel İlişkilerin Kurtarıcı Değeri

Mevlid kutlamasının arkasında bulunan ibadet modelinde duyguların önemi, büyük ölçüde karşılıklı bağlılık ve mübadele ilişkileriyle ortaya çıkmaktadır. Allah'ın nimetlerine sevinmek minnettarlık içeren bir çeşit kabuldür, bu kabulün ibadet eden kimsenin, ilahi efendiyle olan ilişkisini pekiştirmesi ve ona daha fazla sevap kazandırması beklenir. Hz. Peygamber'e olan sevgi duygularının neşv-ü nemâ bulması, dinî öğretimi ve açık bir ilahî emri yerine getirmiş olmanın yanı sıra, bu merhametli rehber ve şefaatçi ile kişisel bağları derinleştirir. Kişisel kurtuluşun sağlanması için Hz. Peygamber ile yakın bir sevgi bağı kurmanın önemi mevlid kıssalarında vurgulanmıştır, bu metinler (özellikle daha az ilmi çevrelere ait versiyonlarda) hayırlı bir niyet olarak tek istedikleri şeyin, bebek Muhammed ile sevgi dolu bir kişisel ilişki kurabilmek olan kimselerin tadını çıkardığı lütufların da altını çizmiştir. Bu tür kıssalar, burada bahsedilen kimselerin dinî konumunun diğer başka kriterlere göre de sorgulanabileceği gerçeğine yer vermeyi kasıtlı olarak ihmal etmişlerdir.

Daha popüler mevlid metinlerinde Hz. Peygamber'in annesi Âmine önemli bir odak noktasıdır. Doğumu etrafında şekillenen mucizevî olaylar ile ilgili ayrıntılı kıssalar kendi sözlerinden anlatılmış, başta hissettiği korkular ve en sonunda kavuştuğu sevinç hikâyeye duygusal bir derinlik katmıştır. Hz. Peygamber ve sütannesi Halime'ye benzer şekilde Âmine de, bu tür popüler mevlid metinlerinde ilahi lütuflarla çevrelenmiş bir

79 Anonim, *Mevlid*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih Talat no. 2051, 2b.

kimse olarak karşımıza çıkar. Bu metinler, her biri, bir geçiş dönemini anlatan kıssalar içermektedirler. Âmine'nin evliliği, Hz. Peygamber'in doğumu ve Halime'nin yoksulluk içinde bir köylü kadını olmaktan bolluk ve bereketin en canlı haline dönüşmesi; tüm bunlar ilahi lütuf ve bereketin dünyaya tezâhür etmiş hallerini gösteren paralel hadiselerdir. Mevlid kıssası yapısında, Hz. Peygamber'in doğumu, daha geleneksel dinî bir biyografiye dönüşün de gerçekleştirilebileceği bir rol oynamaktadır. Hz. Peygamber'in dünyaya teşrif etmesi, bu iki kadının verilen lütufların zuhûr etmesi babında merkezi bir önem arz etmektedir. Öyle görünüyor ki, Hz. Peygamber'in doğumu yalnızca (güzelliği ve iyiliği sonsuz olan) Hz. Peygamber'in kendisi için değil, onun nuru ile aydınlanan dünya için de bir dönüm noktasıdır. Ancak her durumda mevlid anlatıları bir bakımdan bir geçiş törenini anımsatır; doğum, evlilik ve maddî sıkıntılardan kurtulma gibi hadiselerin hepsi Allah'ın hayırsever kudretinin, Hz. Peygamber'in şahsında temsil edilmesini dramatize eden anlardır.

Âmine'nin popüler mevlid metinlerindeki önemi normatif İslam düşüncesi zaviyesinden bakılınca bir dereceye kadar problemlidir, çünkü Âmine oğlunun peygamberlik görevi başlamadan çok uzun zaman önce vefat etmiştir. Bu gerçek, Hz. Muhammed'in varlık öncesinden gelen bir peygamber olduğunu ve tarihsel ilerlemenin öngörüler ve rüyalar ile daha önceden şekillendirildiğini ifade eden popüler mevlid bakış açısı ile oldukça ilgisizdir. Popüler kıssalar dünyasında, Âmine yalnızca "vahiy-öncesi" bir mümin değil, bunun yanı sıra önemli bir ahlak timsali idi. Ancak metinsel düzeyde çalışan âlimler için, Âmine'nin hayatının tarihsel bağlamını ihmal etmek o kadar da kolay olmamıştır. Peygamberin, peygamberlik görevine kırk yaşında başlaması ile şekillenen bir tarihî çerçevede, çocukluğunda ölen annesinin tam anlamıyla iman etmiş biri olduğuna inanmak zordu. Aynı problem, birçok önemli kaynağa göre Âmine'nin hamileliğinde vefat etmiş olan babası için de geçerli oldu. Bu zorluk, konu hakkındaki problemli hadislerin

varlığı tarafından daha da karmaşık bir hale getirildi. Hz. Peygamber'in Sahih-i Müslim'de geçen kanonikleşmiş bir hadiste, babasının kaderinden bahsetmesi ile bu durum iyice vahimleşmişti. Bu hadiste, bir adam Hz. Peygamber'e "Benim babam nerede?" diye sorduğunda Hz. Peygamber "Cehennemde" cevabını verdi. Adam gitmek için arkasını döndüğünde Hz. Peygamber onu geri çağırdı ve "Benim babam da senin baban da cehennemdeler." dedi.[80] Bu hadis "İman etmeden ölen her bir kimsenin cehennemlik olduğu kesindir, kendisine şefaat edilemeyecek, aile bağlarından da bir fayda göremeyecektir." başlıklı bir bölümde geçmektedir.

Hz. Peygamber'in annesi hakkındaki metinsel kanıtlar nispeten daha az sorunludur ancak yine de yeteri derecede rahatsız edicidir. Ebu Davud, Nesâ'î ve İbn Mâce tarafından nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber Âmine'nin mezarını ziyaret eder ve öylesine şiddetle ağlar ki sahabeler de gözyaşlarına boğulur. Acısının nedenini açıklarken Hz. Peygamber şöyle buyurur "Allah'tan onun bağışlanmasına bir çare bulmak için izin istedim (estağfira lehâ), ve o bana izin vermedi; mezarını ziyaret etmek için izin istedim ve bana izin verdi. Öyleyse siz de mezarları ziyaret edin, onlar size ölümü hatırlatıcıdır."[81] Diğer daha az güvenilir anlatılar ise Peygamber'in annesini korkunç bir kader beklediğini daha kesin şekilde ifade etmiştir.[82] Daha açık bir kanıt ise, Bakara suresinin 119.ayetinin ("Cehennemlik olanlardan sen sorumlu değilsin.") bazen aktif bir şekilde "Cehennemlikler hakkında soru sormayın." manasında okunmasıdır. Bu ayetin vahyedilmesi hadisesi ile ilgili bir hadis, Hz.

80 Muslim, *Sahih-i Müslim bi-şerhi'l-imam Muhyiddin en-Nevevi*, 3:74.

81 *Cem'u Cevamiu'l-Ehadis*, Ebu Davud, *Sünen*, no. 3236 (Kitabu'l-Cenaiz, Bab fi ziyaretu'l-kubûr); İbn Mace, *Sünen*, no. 1639 (Kitabu'l-Cenaiz, Bab ma ca'e fi ziyaret kuburu'l-müşrikin); en-Nesa'i, *Sünen*, no. 2046 (Kitabu'l-Cenaiz, Bab ziyaratu kabru'l-müşrik).

82 Bkz. Ali ibn Sultan Muhammed el-Kari' el-Herevi, *Edillet mu'tekad Ebi Hanife'l-A'zam fi ebevayyi'r-Rasul aleyhi's-Salat va's-selam*, ed. Meşhur ibn Hasan ibn Salman, Medine: Mektebetu'l-Guraba' el-Ezheriye, 1413/1993, s. 71–4.

Peygamber'in "Annem ve babama ne olacağını merak ederim?" şeklinde düşündükten sonra vahyedildiğini ifade etmektedir.[83]

Bu metinsel kanıtlar, anne ve babasının İslam'la şereflenmeden vefat ettiklerini ifade eden belirli kronolojik bilgilerle birleştiği zaman, bazı otoriteleri, kötü bir sona mahkûm olduklarına ikna etmiştir. Ebu Hanife'ye atfedilen el-Fıkhu'l-ekber metni açık ve net bir şekilde şöyle ifade eder "Hz. Peygamber'in anne ve babası imansız ölmüşlerdir (mâtâ 'ale'l-kufr)."[84] Bu ifade öylesine tartışmalı idi ki eserin bazı el yazmalarından çıkartılmış ve Ebu Hanife'ye atfı da reddedilmiştir. Ancak bazı âlimler tarafından ciddi şekilde desteklenmiştir. Molla Aliyyü'l-Kâri bu ifadeyi savunan bir monograf kaleme almıştır.[85]

Ne var ki Hz. Peygamber'in anne ve babasının kurtuluşa eremediği fikri birçok âlimi hüsrana uğratmıştır. Molla Aliyyü'l-Kâri'nin bu meseleye eğilmesini eleştiren bazı Hanefîler, (meselenin gerçekliğini göz önünde bulundurmaksızın) bu meselenin Hz. Peygamber'i küçük düşürücü potansiyelde olduğunu, dolayısıyla belirsiz kalmasının daha hayırlı olduğunu öne sürmüşlerdir.[86] Diğer bazıları ise Hz. Peygamber'in anne ve babasının kurtarılmışlar arasında olduğu şeklindeki zıt görüşü savunmuşlardır. Daha güçlü kabul edilebilecek bu taraftın, belki de en önemli savunucusu, konu ile ilgili destek mahiyetinde üç tane risâle (ve üç tane de meseleyi zımnî olarak ele alan risâle) kaleme almış olan Suyûtî'dir[87]; Mollâ Alî'nin eseri özellikle Suyûtî'ninkini çürütme amacıyla derlenmiştir.[88] Hz. Peygamber'in anne ve babasının kurtuluşa erdiğinin onaylanması, onun saygınlığı ve yüceliği ile ilgili endişelerin yanı sıra, temel bazı teolojik görülere de dayandırılmıştır. Kur'ân, kendisine uyarıcı bir peygamber gönderil-

83 A.g.e, s. 64–70.

84 Ali ibn Sultan Muhammed el-Kari' el-Herevi, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber li-Ebi Hanife en-Nu'man*, ed. Mervan Muhammed eş-Şa'ar, Beyrut: Daru'n-Nefa'is, 1417/1997, s. 220.

85 Bkz. daha önceki not 82.

86 Bkz. el-Kari' el-Herevi, *Şerh*, s. 220.

87 Celaleddin Abdurrahman ibn Ebi Bekr es-Suyuti, *er-Resa'ilu'l-'aşar*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409/1989, s. 7–179.

88 Bkz. el-Kari' el-Herevi, *Şerh*, s. 220.

meyen hiçbir kimsenin Allah tarafından cezalandırılmayacağını ifade etmektedir (İsrâ: 15. ayet). Hz. Peygamber'in anne ve babası, bir nübüvvetin bitişiyle ve bir diğerinin başlayışı arasında bir cahiliye döneminde yaşamışlardır. Böylece onlar, "fetret dönemi insanları" (ehlu'l-fetre) arasındaydılar ve Allah'ın cezalandırmasına müstehak olamazlardı.[89] Bu özellikle Eşârîlerin (ve büyük oranda onların öğretilerini takip eden Şafiîlerin) teolojik görüşüydü, onlar (Mutezile tarafından da onaylanan) Allah'a kulluk görevinin vahiyden bağımsız bir şekilde yalnızca akılla bilinebileceği ihtimalini reddetmişlerdi.[90]

Hz. Peygamber'in anne ve babasının kurtuluşunu reddeden bir mevlid yazarı olan Molla Aliyyü'l-Kâri örneğinde görüldüğü üzere, mevlidin yazılması veya savunulması ile Hz. Peygamber'in anne ve babasının imânının doğrulanması arasında herhangi bir mütekabiliyet bulunmamaktadır. Ancak Aliyyü'l-Kâri bu anlamda, diğer mevlid yazarlarından bir farklılık göstermektedir (aslında, utandırıcı herhangi bir konu ile alakalı açıksözlülükle konuşabilmesi bakımından, genel anlamda tüm İslam âlimlerinden farklıdır). Genel olarak mevlid yazarlığı ve Hz. Peygamber'in anne ve babasının kurtarıldığı düşüncesinin savunulması arasında güçlü bir pozitif korelasyon bulunmaktadır. Hem Hz. Peygamber'in anne ve babasının hem de mevlid kutlamasının en kapsamlı savunmalarının müellifi Suyûtî en aşikâr örnektir. Hz. Peygamber'in anne ve babasıyla ilgili mesele hakkında farklı eserler, Afîfeddin eş-Şirâzî (ölümü hicri 885/miladi 1451-2), Muhammed el-Sehavî ve İbn Tûlûn el-Sâlihî (ölümü hicri 953/miladi 1546-7) gibi mevlid yazarları tarafından da kaleme alınmıştır.[91]

89 Bkz. Suyuti, *Resa'il*, s. 27–9.

90 A.g.e, s. 12, 28. el-Barzanji'nin mevlidinin nazım versiyonu Peygamber'in ailesinin kurtulduğuna dair iddiası dolayısıyla Eşari'yi de alıntılıyor. Bkz. Nura Ebu'l-Feth, *el-mutah mine'l-mevalid ve'l-enaşidu'l-milah* , n.s., 1416/1995, 1:220–1.

91 Selahaddin el-Müneccid, *Mu'cem ma ullife an rasulallah*, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Cedid, 1402 AH/1982 CE, s. 51; Sehavi, *Mekasid*, s. 25; Muhammed ibn Ali ibn Tulun es-Salihi, *el-Fulku'l-meşhun fi ahval Muhammed ibn Tulun*, ed. Muhammed Hayr Ramadan Yusuf, Beyrut: Dar ibn Hazın,

Ancak Hz. Peygamber'in anne ve babasının kurtuluşu mevlid türünün sürekli tekrar edilen bir teması haline gelmiştir.[92] Birçok durumda mevlidler, Abdullah ve Âmine'nin erken ölümlerindeki tarihsel probleme getirilebilecek en uç (ve belki de hayal ürünü olan) çözümü benimsemişlerdir. Menşeleri sorgulanabilecek hadislere dayanarak, Hz. Peygamber'in ölmüş anne ve babasını İslam'ı resmen kucaklayabilmeleri için hayata döndürdüğünü savunmuşlardır. Bu anlatı birkaç kaynakta geçmektedir ancak hiçbirisi güvenilir şekilde doğrulanmış kaynaklar değillerdir.[93] İbn Teymiyye hadis âlimlerinin bu kıssa için "uydurulmuş bir yalan" olduğunu söylediklerini iddia etmiştir.[94] Ne var ki şüpheli durumuna rağmen, bir dizi yazar tarafından da kabul görmüştür. Kurtubî bu fikrin yanında durmuş, Hz. Peygamber'in anne ve babasının tekrar hayata dönmesinin, özellikle de Hz. Peygamber'in son gününe kadar Allah'ın onun faziletlerine fazilet kattığı gerçeği göz önünde bulundurulunca, ne aklen ne de şer'an imkânsız olmadığını ifade etmiştir.[95]

Birçok durumda olduğu gibi mevlid geleneğinin hâkim hükümleri İbn Nâsireddîn tarafından beyan edilmiştir. Sıkça alıntılanan beyitler arasında anne ve babasının tekrar hayata dönmesini anlatmıştır ve açıkça şu sonuca varmıştır "hadis zayıf olsa da Sonsuzluğun Sahibi bunu yapmaya muktedirdir."[96] Bu anlatılar hem Suyûtî hem de Sehavî tarafından onaylanarak alıntılanmıştır.[97] İbn Hacer el-Heytemî mevlid eserinde bu tip teolojik meseleleri uzun uzadıya tartışmış, ayrıca anne ve babanın tekrar

1416/1996, s. 134.

92 Bkz., örneğin, Ahmed ibn Muhammed es-Suheymi el-Ezheri'de tartışmanın uzun bir versiyonu için, *ez-Zahru'l-Fa'ik fi mevlid eşrefu'l-Hala'ik*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, no. B 27998, 5a.

93 Bkz. Suyuti, *Resa'il*, s. 31.

94 İbn Teymiye, *Mecmu' fetava*, 4:324.

95 Suyuti, *Resa'il*, s. 10.

96 A.g.e, s. 11.

97 Sehavi, *Mekasıd*, s. 25. Sehavi'nin İbn Nasireddin'in mevzu hakkındaki nazmına müsbet eğilimine rağmen, hadis hakkında şüphe duyduğu görülüyor ve sonuç olarak, "reddetmek veya kabul etmek yerine, en iyisi bu konudan uzak durmaktır" şeklinde ifade ediyor. Ayrıca Bkz.Abdurrahman ibn Abdulmun'im el-Curcevi, *Mevlid*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 218, 16b.

dirilmesi fikrine kucak açmıştır.[98] Cafer el-Barzancî, nesir halindeki mevlid eserinde bu meseleyi açıklarken İbn Nâsireddîn'in sözlerine de yer vermiştir.[99]

Âmine gibi, geleneksel mevlid anlatılarının diğer baş kadın karakterinin de tarihsel anlamda Müslüman olmadığı bilinmektedir. Halime'nin durumu, ölüm tarihi bilinmediği için daha az trajiktir ve normal hayat süresi içerisinde Müslüman olmuş olma ihtimali bu şekilde açık kalmıştır. Bir hadise göre, Hz. Peygamber yetişkinliğinde sütannesi ile görüşmüş ve minnetlerini bildirmiştir, ancak burada geçen kadının Halime olup olmadığı tam olarak belirli değildir.[100] Diğer âlimler bu çıkarımı kabul etmese de İbn Kesir, Halime'nin muhtemelen Hz. Muhammed'in peygamberlik görevini görebilecek kadar yaşamadığını ifade etmiştir.[101] Halime'nin durumunda bir dereceye kadar mevcut bulunan bu karışıklık muhaddis Muğultây ibn Kilcî tarafından öne sürülmüştür; o, hicri 838/miladi 1434 yılında Hz. İsa'yı rüyasında gördüğünü ve ona Halime'nin kaderini sorduğunu, Hz. İsa'nın da onun kurtuluşa ereceğini garanti ettiğini anlatmaktadır.[102] Ancak Halime'nin tartışmalı imanî statüsüne rağmen, İslam'ın yükselişine kadar yaşaması ve iman etmesi konuları mevlid türünde belirli bir tartışma konusu olmamıştır. Birçok mevlid metni Âmine'nin kurtuluşunu tartışmadan varsayarken, Halime'nin dini kimliğinin belirsiz bırakılması tercih edilmiştir. Birçok açık teolojik hükümden çok daha önemli olan ise mevlid anlatısının hakiki mantığıdır, bu mantık Halime'nin bebek Peygamber ile ilişkisinin bir sonucu olarak bereket ve bollukla mükâfatlandırıldığını söylemektedir. Aslında mevlid anlatısı, Hz. Peygamber'e yakınlık ve ona sevgi ile

98 Heytemi, *Itmam*, s. 106–18.

99 Ebu'l-Feth, *Mutah*, 1:220–1.

100 Salihi, *Subul*, 1:382–4; İbn Abdulberr, *el-İstiab fi ma'rifatu'l-Ashab*, İbn Hacer el-Askalani, *el-İsabe fi temyizu's-Sahabe* (kenarına yazılmış), Bağdat: Mektebetu'l-musenna, n.d., 4:270; el-Askalani, *el-İsabe*, 4:274. İmanî konumundaki görüş farklılığına binaen, bazıları onu Peygamber'in bir sahabesi olarak sayarken bazıları saymamıştır.

101 Bkz. Salihi, *Subul*, 1:382.

102 A.g.e, 1:384.

bağlanmanın kurtuluş vesilesi olarak görüldüğü, kendine has bir teolojiye sahiptir. (En azından Hz. Peygamber'in hayatının ilk yılları için) genç Muhammed ile kişisel bir yakınlık kurmak ve İslam'ı resmen kabul etmek arasında belirgin bir mütekabiliyet eksikliğini muhafaza eden diğer siyer kıssalarının mantığı çoğunlukla bundan farklıdır. Anne babası ve (belki de) sütannesi gibi, sevgili koruyucusu Ebu Talib de hiçbir zaman Müslüman olmadan çocukla sevgi dolu ve derin bir bağ kurmuştur. Mevlid türü ile ilgili olmasa bile, Ebu Talib'in durumu da İslam'daki dindarlık anlayışı bakımından bir problem teşkil etmiştir.[103] Ancak mevlid türü içerisinde, Hz. Peygamber ile kişisel ilişki kurmak kurtuluşun garantisi hükmündedir. Bu çerçeve içinde Hz. Peygamber'in yakın akrabaları ve tanıdıklarının kutsanmışlığını doğrulamak gerekir. Modern dönemde, Yusuf el-Nebhânî, (ölümü hicri 1350/miladi 1932) şiirlerinden birinde bu meseleye yer vermiştir; Hz. Peygamber'in anne babasının imanı ve hayata tekrar gelmelerini doğruladıktan sonra, "[sıradan] kimseler için kurtuluş ummak nasıl mümkün olur/ [kendi] anne ve babasına kurtuluşu getiremeyen bir kimseden?" mısralarıyla bunu ifade etmiştir.[104]

103 Ebu Talib'in mümin olarak ölmediğine dair tartışmalı konu için, bkz. Fred McGrav Donner, "The death of Ebu Talib," in *Love & Death in the Ancient Near East, essays in honor of Marvin H. Pope*, ed. John H. Marks ve Robert M. Good, Guilford, Connecticut: Four Kuarters Publishing Co., 1987, s. 237–45. Bir mevlid müdafiinin, Ebu Talib'in müslüman olduğunu savunan kitap büyüklüğünde bir savunması olarak, bkz. Ahmed ibn Zeyni Dahlan, *Esnau'l-metalib fi necat Ebi Talib*, n.s.: Ali Muhammed el-Hadiri ve Evladuhu, n.d.

104 Yusuf ibn İsmail en-Nebhani, *el-Hamziye'l-Elfiye'l-müsemma Taybetu'l-Ğarra'fi maz Seyyidu'l-Enbiya'*, Beyrut: el-Matbaatu'l-Edebiyye, 1314 AH, s. 21. Peygamber'in ehlinin kurtulmuş olduğuna dair inanç çoğu zaman atalarına dek uzanır. Nur-u Muhammediyenin öncel-varlığı ve onun nesiller boyu aktarılması mevlid kıssasının önemli bir parçası olduğundan, bütün taşıyıcıların liyakat sahibi olduklarını öne sürmek önemliydi. Peygamber'in tüm atalarının mümin olduğunu söyleyen teorinin bir tartışması için, bkz. U. Rubin, "Pre-existence and light: aspects of the concept of Nur Muhammed," *Israel Oriental Studies* 5, 1975, s. 75–9.

Bir Duygunun İfadesi Konumunda Bulunmak

Mevlid kutlamaları yalnızca Hz. Peygamber'e karşı sevgi ve minnet duygularını açığa çıkarmayı ve genel anlamda kutlama şeklindeki aktivitelerde bunun ifade edilmesini değil, bazı belirli ritüel çeşitlerinde duygunun gelenekselleştirilmiş ifadesini de içermektedir. Bunlardan en önemlisi mevlid kıraati biterken kıyamda bulunmaktır. Hz. Peygamber'in şerefine ilk kez kıyama durulması, mevlid kutlaması ile özel olarak ilişkilendirilmemiştir ancak aynı dolayımda meydana gelmiştir. Bu (kıyam), meşhur Mısırlı âlim Takiyüddin es-Subkî (ölümü hicri 756/miladi 1355) tarafından gerçekleştirilmiş ve oğlu Taceddin (ölümü hicri 769/miladi 1368) tarafından biyografisinde anlatılmıştır. Taceddin şöyle nakleder,

> Bir zaman [Takîyüddîn] Emevi Camiîsinde bir [Kur'an] hatmine iştirâk etti, âlimler ve şehrin ileri gelenleri, o sahabelerin dua mevkiinde otururken yanına geldiler. Okuyan kimse Sarsarî'nin "Mustafa'yı övmenin yanında, altınla yazılmış sözler hiçbir hükme sahip değildir." şeklinde başlayan ilahisini okumaya başladı. "ve onu duyan şerefli kimselerin ayağa kalkması için" (ve-en yenhada'l-eşrafu 'inde sema'ihi) şeklindeki [yarım mısraya] ulaştığında, o büyük âlimin üzerine [kendinden geçmişcesine] bir hal geldi ve anında ayağa kalkıp kıyama durdu (hasalet li'ş-şeyhu'l-imam hâle ve-kame vakıfen li'l-hal). Oradaki herkes ayağa kalkma ihtiyacı hissetti (fa'htace'n-nas kulluhum an yekumu) ve sonra her biri ayağa kalktı. O zaman güzel bir an oluştu (ve-hasalet sa'a tayyiba).[105]

Taceddin bu olayın tarihini vermemiştir; ancak tam tarihi göz önüne alınmaksızın denilebilir ki, olay Sünni âlimler arasında mevlid türünün ilk ortaya çıkış zamanı ve yerinde, hicri sekizinci yüzyılda Şam'da meydana gelmiştir.

---

105 Taceddin Abdulvahhab ibn Abdulkafi es-Subki, *Tabakatu'ş-Şafi'iyye'l-Kübra*, ed. Abdulfettah Muhammed Hilv ve Mahmud Muhammed et-Tinahi, [Kahire]: İsa el-Babi el-Halebi, n.d., 10:208.

Kıyamın hangi tarihte mevlid seremonilerinin bir parçası haline geldiğini belirlemek zordur. Oldukça aşikâr performatif ögeler içeren mevlid metinleri bile özellikle ayakta durmak gibi bir hareket için verilen yönergeleri içermemektedir. Hz. Peygamber'in şerefine ayakta durma eylemi, âlimler arasında ihtilaflı bir mesele olarak kalmaya devam etse de hicri onuncu yüzyılın ilk yarısında popüler bir gelenek olarak iyice yerleştiği açıktır. Berlin'de parçalar halinde korunan bir el yazmasında görüldüğü gibi İbrahim ibn Muhammed ibn İbrahim el-Halebî'nin (ölümü hicri 956/miladi 1549) zamanında kıyam, bu geleneğin muterizlerine savunulabilecek kadar iyi yerleşmişti; hatta yaygın bir kesim tarafından dini bir vecibe olarak bile görülmekteydi. el-Kavlu't-tamam [fi'l-kıyam] 'ınde zikr viladctihi 'aleyhi's-selam başlıklı bir risalede Halebî şöyle yazar: "Zamanımızda birçok kimse Hz. Peygamber'in adı ya da bu dünyaya teşrifi anıldığında ayağa kalkmanın zorunlu olduğuna inanmaktalar, şöyle ki ilim ehli bir adam (ba'ze'l-fudalâ) bu naçizane kulun ayağa kalkmaması sonucu oldukça sinirlenmiş ve beni birkaç farklı şekilde suçlamıştı (ve şenne'a 'aleyye bi-ma şenne'a)."[106] Osmanlı şeyhülislâm'ı Ebu Suud'un (ölümü hicri 982/miladi 1574), hareketsiz kalmaları Hz. Peygamber'e karşı saygısızlık anlamına geldiğinden dolayı, kıyama durmayan kimseleri, imansız olmakla itham eden bir fetva çıkardığı bile iddia edilmiştir.[107]

106 Ms. Berlin, Ahlvardt no. 9546, 287Bb. Ahlvardt başlığı *el-Kavlu't-tamam 'inde zikr viladetihi aleyhi's-Selam* olarak listeliyor. Yazmanın üst tarafı zarar görmüş ve okuması güç, ancak "*tamam*" ve "*inde*" arasında silinmiş bir kelime bulunuyor, zannediyorum ki bu, başlığın metne uygun olması için "*fi'l-kıyam*" olarak okunmalıdır.

107 Ebu's-Suud'un iddia ettiği *fetva* iki Mekkeli modern alim tarafından alıntılanmıştır, Abdullah ibn Abdurrahman Sirac ve Muhammed Ali el-Maliki. Bkz. Muhammed ibn Salim ibn Hafız, *Kurratu'l-'ayn bi-cevabi es'ilet vadi'l-'ayn*, printed in Muhammed ibn Alevi el-Maliki, *Beka atira min siyağı'l-mevalid ve'l-meda'ihu'n-nebeviyye'l-Kerima*, n.s., 1403/1983, s. 32; Muhammed Ali ibn Huseyn el-Maliki, *Tahzibu'l-Furuk ve'l-Kava'idu's-Sanniya fi'l-Esraru'l-Fıkhiyye*, printed in the margin of Ahmed ibn İdris el-Karâfî, *Envaru'l-buruk fi envai'l-Furuk*, ed. Halil el-Mansur, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/ 1998, 4:428.

Kıyamın geniş bir alanda uygulanması, Halebî'nin daha genç bir çağdaşı olan Mısırlı muhaddis ve sufi Necmeddîn el-Ğaytî (ölümü hicri 984/miladi 1576) tarafından da desteklenmiştir.[108] Ğaytî bunu hem profesyonel okuyucular ile ilişkilendirilen bir gelenek hem de selef âlimlerinin otoritesine dayanan yasal bir uygulama olarak göstermektedir. Mevlid metninde şöyle söylemektedir,

> Not: Vaizler ve meddahların (el-vu'âz ve'l-muddâh) [Hz. Peygamber'in] mevlidini okuması ve annesinin ona doğum yaptığı zamanı anması adet olmuştur (caretu'l-âde), bu sırada birçok kimse ayağa kalkar ve ona saygı duruşunda bulunur (ta'zîmen lehu). [Bu], hiçbir [metinsel] dayanağı bulunmayan bir bid'attir, ancak [ifade ettiği] saygı duruşundan dolayı onu uygulamakta bir beis yoktur (lâ be'se bihi). Aksine, lütufların en iyisi ve selamların en güzeline layık olan merhametli Peygamber'in sevgisi ve iclâli (el-hubb ve'l-iclâl) ile dolup taşan herkes için yapılması güzel bir uygulamadır (fi'l hasen).[109]

Daha sonra Ğaytî, Sarsarî'nin sözlerini bir bütün olarak onaylayıcı bir üslupla verir ve Takîyüddîn es-Subkî örneğini alıntılar.

Ancak, Halebî'nin kıyama durmayı reddetmesi, karşıt bir görüş ortaya çıkarmaya yetecek kadar bir farklılık yaratmış olsaydı, kendi çağında bunun fıkhını savunma konusunda yalnız kalmış olmazdı. Uygulama, daha genç çağdaşı İbn Hacer el-Heytemî tarafından da reddedilmişti. Tahriru'l-kelam f i'l-kıyam 'an zikri mevlid seyyidu'l-enam eseri bu konuyu ele almış olsa da[110], eserin günümüze kadar gelemediği görülmektedir, o da bu konudan Fetâvâ hadîsiyye eserinde bahseder. Kıyam ile ilgili düşüncesini, "[Hz. Peygamber'in] adı ya da annesinin onu dünyaya getirmesi zikredildiğinde birçok insanın ayağa kalkarak yaptığı bu hareket, hakkında hiçbir [metin] nakledilmemiş bir... bid'attir." şeklinde ifade eder. Uygulama bid'at olsa

108Bkz. Kahhala, *Mu'cem*, 3:83.

109*Mevlidu'n-nebi*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 645, 10b–11a.

110İsmail Paşa el-Bağdâdî: *Hediyyetu'l-'arifin: esmau'l-mu'ellif in ve-eseru'l-musannifin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951–5, 1:146.

da, çıkış noktasının sağlam olduğunu kabul etmiştir; "insanlar bunu yalnızca [Hz. Peygamber'e olan] saygılarından yapmaktadır. Böylece avâmın, havasın aksine, buna devam etmesinde bir beis yoktur; her şeyin en doğrusunu Allah bilir."[111] Mevlid kutlaması durumunda olduğu gibi burada da, İbn Hacer orta yolu seçmektedir. Uygulamanın ciddi oranda bir kesimden kabul aldığının farkındadır, bu yüzden kayıtsız şartsız çürütme yoluna gitmemiştir. Kıyamı ortaya çıkaran duygunun, yani Hz. Peygamber'i onurlandırma isteğinin münasip olduğunu da kabul etmektedir. Ancak onun kısıtlayıcı sünnet anlayışı, bu uygulamanın şeriatta sahip olabileceği yeri nihaî kertede kabul etmemesini gerektirmektedir. İnsanların bu iyi niyetli ibadette devam etmesine izin vermek isterken, âlimlerin ise sünnete daha katı bir bağlılıkla daha iyi bir örnek oluşturmasını beklemektedir.

Kıyamın doğruluğu ile ilgili temellendirmeler çoğunlukla iki genel temanın etrafında dönmektedir, saygı ve sevinç. Böylece, aynen mevlid mevzusunda olduğu gibi, kıyam uygulaması da münasip duygular bağlamında haklı görülmüştür. Ancak kıyamın basitliğinden dolayı, onun anlaşılması duygu ve eylem arasındaki bağın mikroanalizi hususunda özellikle yardımcı olmuştur. Konu hakkındaki yorumlar, kıyamın, kişinin ancak ayakları üzerine dikilerek ifade edebileceği duygusal bir boşalmanın spontane sonucu olduğu yönünden, sosyal olarak kabul görmüş geleneksel bir gösterge olduğunu iddia etmeye kadar uzanmaktadır.

Babasının kıyamını anlatırken Taceddin Subkî tarafından kullanılan terminoloji içeriği yönüyle oldukça sufidir; babasının "hâli" birçok sufi eserden tanıdığımız ruhsal bir cezbe halidir. Ancak, olayın tamamen sufi bir bağlamda ele alınmamış olması da ayrıca önemlidir; bir zikir meclisinde ya da tarikat merkezli bir toplantıda değil, Kur'ân dinlemek için toplanmış bir "âlimler ve saygın kimseler" meclisinde gerçekleşmektedir. Bu, sufi maneviyatının elit dindarlığı nasıl içine aldığını ve mistik

111 İbn Hacer el-Heytemi, *el-Fetava el-Hadisiyye*, [Kahire]: Mustafa el-Vabi el-Halebi, 1356/1937, s. 69.

tutumların ibadetin daha geniş alanlarına nasıl yayıldığını gösterir. Bu olay daha sonra kıyamın kabul edilebilirliğini gösteren klasik model haline gelecek olsa da, bu pasajda Taceddin'in, babasının yaptığı kıyamı savunarak haklı çıkarma kaygısı taşımadığı görülmektedir. Ayakta durma eylemini tanımlayan özellik onun kendiliğinden oluşudur; o, karşı konulamaz bir duygusal kuvvetin gayri ihtiyarî ortaya çıkan ifadesidir. Ve Taceddin bir adanmışlık hissi ile harekete geçer geçmez, yanındakiler de ayağa kalkma "ihtiyacı hisseder."

Özellikle sufi içerikli olan daha sonraki polemikler, içten gelen bir kıyama sebep olan duygusal yoğunluk hakkında imalarda bulunmaktan geri kalmamıştır. el-Menhalu'l-evfa fi miladi'l-mustafa adındaki mevlid eserinde Muhammed Salih el-Dasûkî, Hz. Peygamber'in adı zikredildiğinde ayağa kalkma geleneğini, "rahmet peygamberine karşı aşırı bir sevginin tutsağı olmuş (men tayyemehu'l-hubb) ve tutkudan dolayı akıllarını yitirmiş kimselere" atfetmektedir.[112] Ancak, bu uygulamanın meşruiyet ve popülerliği yalnızca kökenleri sufi teorisinde bulunan manevi "hâller" kavramına bağımlı değildir. Hz. Peygamber'in adı zikredildiğinde ayağa kalkma hareketi sıklıkla, gerçekliği herhangi bir şekilde bir spontane duygu yoğunlaşmasına bağlı olmayan, saygı ve hürmetin (ta'zîm) geleneksel bir ifadesi olarak görülmektedir. Fıkıhçılar, edeben ayağa kalkmanın caizliğini tartışmışlardır. Bu, ortaya önemli hukuki meseleler çıkarmıştır, çünkü Hz. Peygamber'in ya da yaşayan önemli şahsiyetlerin onuruna ayağa kalkmanın mübah olup olmadığı hâlâ cevaplanmamış bir sorudur. Oldukça yaygın birkaç hadis, Hz. Peygamber'in sahabelere yaklaştığı zaman ayağa kalkmalarını yasakladığını, ancak bazı diğer hadisler ise ayağa kalkmayı destekleyip kendisinin de bunu pratize ettiğini ifade etmektedir.[113]

Başka bir kimsenin şerefine ayağa kalkmanın mübahlığı meselesi yalnızca mevlid ritüeli bağlamında değil, genel olarak

112 Ms. Şam, Asad Library, no. 11402, 17b.

113 Bkz. Yahya ibn Şeref en-Nevevi, *et-terhis bi'l-kıyam li-zevi'l-Fadl ve'l-maziyye min ehli'l-İslam*, ed. Ahmed Ratib Hammuş, Şam: Daru'l-Fikr, 1402/1982, s. 34–47.

normatif sosyal davranışlar çerçevesinde de bir tartışma konusuydu. Saygın kişilerin onuruna ayağa kalkmak, Subkî'nin meşhur okuma törenindeki kıyam vuku bulmadan önce şüpheli ve fıkhî hükmü âlimler tarafından aktif şekilde tartışılmakta olan bir uygulama olarak kalmış gibi görünmektedir. Şamlı Şafii âlim Ebu Zekeriyya en-Nevevî (ölümü hicri 676/miladi 1277) tarafından bu uygulamayı savunan kısa bir risale derlenmiştir.[114] Kahireli Mâlikî âlim Ahmed el-Karâfî (ölümü hicri 684/miladi 1285) daha önce bu konuda Şamlı Şafii âlim el-İzz bin Abdüsselam es-Sülemî'ye sorular sorduğunu anlatmaktadır. Karâfî, Sülemî'yi güç sahibi olanlardan hiçbir korkusu olmayan (ve böylece de toplumsal saygının gösterilmesi mevzusuyla ilgili fikrini yumuşatmayacak olan) sünnetin sadık bir savunucusu olarak tarif etmektedir. Sorgulamasında Karâfî ayağa kalkmaktan (kıyam) "bizim zamanımızın insanları tarafından icat edilmiş yeni bir şey" olarak bahsetmekte ve caiz olup olmadığını sormaktadır. Cevaben Sülemî, Hz. Peygamber'in "Birbirinizden nefret etmeyin, birbirinizi kıskanmayın, birbirinize düşmanca davranmayın, ya da bağlarınızı koparmayın; kardeş olun ve Allah'ın kulları olun." şeklinde nasihat ettiği bir hadisi alıntılayarak başlayan bir fetva çıkarır. Daha sonra, bu zamanda birinin onuruna ayağa kalkmamak, düşmanlık ve bağların kopmasına sebebiyet verebilir; böylece (caiz olmamayı bırakın) bunu zorunlu kılmak bile mümkün olabilirdi, şeklinde sonuçlandırır.

Karâfî şeriat ve bir toplumda etkileşim halinde yayılan gelenekler arasında genel bir ilişki inşa etmek için bu konuyu ayrıntılı şekilde ele almıştır. Toplumsal saygının (ikrâmu'n-nâs) şeriat tarafından izin verilen iki şekli bulunduğunu söylemektedir. Biri, ilahi kanun tarafından zorunlu tutulan, karşılaştığında el sıkışmak ve birilerinin evine girerken izin almak gibi nezaket ifadeleridir. İkinci kategori ise ne kanun tarafından zorunlu tutulmuş ne de eski Müslüman nesiller tarafından uygulanmış, ancak onların zamanında var olmayan sosyal zaruretlerin bugün gerektirdiği hoş davranışlardır. Karâfî'ye göre, şeriatın da

114 Bkz. not 113.

gerektirdiği bu tür davranışları, eğer şartlar onları zorlasaydı en eski Müslümanlar da uygulardı. Saygın bir kimsenin onuruna ayağa kalkmak, onurlandırmak amacıyla insanlara verilen isimlerin kullanılması gibi, bu kategoriye girmektedir.[115]

Hiç şaşırtıcı değildir ki İbn Teymiyye, (ölümü hicri 728/miladi 1328) buna muhalif bir görüşü benimsemiştir. Kendisine soru soran bir kişi, insanların, saygın biri ortama geldiğinde ayağa kalkmaya alışkın olduklarını not eder. Soran kişi, sünnette delillerinin bulunmadığından aşikâr biçimde haberdar olarak, yapılmaması utanca ve hislerin kırılmasına sebebiyet verecek olsa ve bu da, "sevgisizlik, husumet ve düşmanlığa" yol açsa bile yine de ayağa kalkmanın caiz olup olmayacağını merak etmektedir. İbn Teymiyye sahabenin Hz. Peygamber yanlarına vardığı zaman ayağa kalkmak gibi bir âdetlerinin olmadığını, çünkü onun bundan hoşlanmadığını bildiklerini söyleyerek cevaplar; ancak, bir müddettir görmedikleri kimseleri karşılarken bazen ayağa kalktıklarını söyler. İlk Müslümanların gösterdiği örnekliğe sıkı sıkıya sarılmak insanlar üzerine farzdır, diye devam eder. Böylece, otorite olan kişiler, arkadaşlarını kendileri için ayağa kalkmamaları yönünde öğütlemelidir. Ancak, eğer insanlar ayağa kalkmaya alışmışsa ve sünnetin gerektirdiği "gelenekten" bîhaberlerse, bu sefer de, kişinin onuruna ayağa kalkmamak bir hakaret gibi algılanabilir. Bu durumda ayağa kalkmak daha iyidir, çünkü iyi ilişkiler kurulması açısından iyi olacak ve düşmanlıkları önleyecektir. Bu tür durumlarda yaygın olan sosyal uygulamaya bağlı kalmak tercih edilebilir çünkü daha büyük iki zarardan kaçınılmış olacaktır (çünkü çatışmaya sebep olmak sünnete az bir derece karşı gelmekten daha zararlıdır).[116]

Değişen sosyal davranış standartları hakkındaki tartışmanın mevlid bağlamında yapılan kıyama ne zaman taşındığı tam olarak belli değildir. Bu tartışmanın ortaçağdaki destekçilerinin

115 Karâfî, *Envaru'l-buruk*, 4:426–9.

116 Ahmed ibn Abdulhalim İbn Teymiye, *Fetva fi'l-kıyam ve'l-elkab*, in *Resa'il ve nusus*, vol. 3, ed. Selahaddin el-Müneccid, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Cedid, 1963, s. 9–12.

yorumlarına sahip değiliz, ancak karşıt görüşteki İbrahim el-Halebî'nin kıyam ile ilgili beyanından genel hatları anlaşılmaktadır. Kıyamı zorunlu olarak görenler hakkında şöyle ifade eder,

> Delillerinin en önemli yönü, ayağa kalkmanın Hz. Peygamber'e karşı bir saygı (ta'zîm) [ifadesi olduğunu] ve ona saygı [gösterilmesini sağlayacak] her şeyin farz olduğunu, öyleyse ayağa kalkmanın da farz olduğunu söylemeleridir. Bana göre, ilk mesele (el-kübrâ), onun tüm Müslümanlar tarafından biliniyor olmasıdır. İkinci mesele ise buna şeriatta hiçbir delil bulunmadığıdır. [Hz. Peygamber] kendisi görüldüğünde ve bir yere yaklaştığında ayağa kalkılmasını yasaklamışken böyle bir delil nasıl bulunabilir?[117]

Halebî bu noktayı tartışmaya bir dereceye kadar devam eder ve Hz. Peygamber'in ayağa kalkmayı yasakladığı hadisi en ince ayrıntısına kadar irdeler.[118]

Daha temel bir düzeyde Halebî, bu tür bir hareketin sosyal örflerden başka hiçbir dayanağı bulunmadığından yola çıkarak kıyasın meşruiyetini reddeder. Ancak ne olursa olsun bu tür adetler, Hz. Peygamber'in model davranışına asla üstün gelemez.

> Hz. Peygamber'in de işaret ettiği gibi, insanların neye alışkın oldukları ve nasıl etkileşime girdiklerine dayanarak akıllarında inşa ettiklerinin dışında (mâ istekarra fî nufûsihim), bir saygı ifadesi olarak ayakta durmanın hiçbir delili bulunmamaktadır. Bu, sufilerin alışageldiği, zikir sırasında yapılan

117 Halebi, *Kavl*, 287Bb.

118 Bu Ebu Davud tarafından nakledilen bir metindir, buna göre Peygamber diyor ki; "İranlıların yaptığı gibi ayağa kalkmayın, onların bazıları bazılarını yüceltirler". Ebu Davud münekkitlerini, Peygamber'in bunu tevazudan yaptığını ileri sürerek cevaplar. Peygamber'in üstün konumunu reddeder gibi gözüktüğü bazı olaylar olmuştur ("Beni Musa'nın üstünde tercih etmeyin" dediği gibi). Halebi cevap olarak, "biz deriz ki, tek bir delile dayanarak metnin sözel anlamından sapmak caiz midir?" Örneğin, Kur'an'da ve hadiste birçok örnek, Peygamber'in Allah tarafından diğer Peygamberlere üstün kılındığı söylenir. Peygamber'in kendisinin yüceltilmesi için ayağa kalkılmasına izin vermemesinde ise, böyle karşı koyucu bir delil yoktur. Bunu tevazudan söylemiş olsaydı, sahabe bunu mutlaka farkederdi.

> ilave hareketler ve dönüşlere benzemektedir, onlar da âdetleri ve alışkanlıklarından dolayı (el-âdetu ve't-tevârus) bunu ibadetlerinin bir parçası olarak görmeye başlamışlardır. Eğer, "Aramızda gelenek halini almış saygı gösterme şekillerine bağlı kalarak [Hz. Peygamber'e] hürmetimizi ifade ederiz," derlerse, biz de, "Bu yaptığınızın, [Hz. Peygamber'in] ifadeleri ve alışkanlıkları üzerine kendi alışkanlıklarınıza öncelik vermek olmasının yanı sıra, bize karşı çıkmak için de hiçbir sağlam temeliniz yok, çünkü [Hz. Peygamber'in] geleneği, yasaklarına uymaya ve itaate layık olandır, [ayakta durmaktan] kaçınmak bizim geleneğimizdir ve işte bu, onu [gerçekten] onurlandırmaktır." deriz.

Hz. Peygamber'in adı anıldığında ayağa kalkmak hususunun ise, hiçbir temeli bile yoktur. Şu ana kadar hiç kimse "Size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir..." şeklindeki Tevbe suresinin 128. ayeti okunduğunda ayağa kalkmamıştır.

> Eğer, "O halde onurlandırmak istediğiniz biri size geldiğinde neden ayağa kalkıyorsunuz?" derlerse ben de, "Ayağa kalkmamanın doğurabileceği kötü sonuçlardan kaçınmak için; [Hz. Peygamber] bizlere herkese eşit iyilikle muamele etmeyi, samimiyet ve sevgiyi güçlendirmeyi emretti ve bizleri nefret, kindarlık ve bunun gibi durumlara düşmekten sakındırdı."[119]

Kıyama durmayı destekleyenler, ritüel haline gelmiş fiil ve sosyal etkileşim denklemi üzerinde tartışmalarını sürdürmüşlerdir. Hz. Peygamber vefat etmiş olmasına rağmen, kişinin yaşayan kimselerle ilişkilerini şekillendiren aynı sosyal gelenekler üzerinden, onunla olan ilişki de yeşertilmekte ve ifade edilmektedir. İki fiil arasındaki tek fark Hz. Peygamber'in statüsünün diğer tüm insanlardan ölçülemez derecede yüksek olmasıdır. Eğer bir kimse kendisi gibi bir adamı onurlandırmak için ayağa kalkarsa, daha güçlü bir nedenle Rasulullah'ı onurlandırmak için de ayağa kalkmalıdır. Eğer bir kimse saygın biri yanına yaklaştığında ayağa kalkıyorsa, Hz. Peygamber'in sadece

119 Halebi, *Kavl*, 293ab.

adı zikredildiğinde de ayağa kalkabilir. Öte yandan, Halebî oldukça farklı iki fiil alanı tasarlamaktadır. Hz. Peygamber ile etkileşimde, insanların birçok gelenek ve görenekleri tek bağlayıcı "gelenek" olan Hz. Peygamber'in sünneti ile yer değiştirir. Mümkün olan bütün itaat ve saygı şekillerinin yerini tek bir hürmet ifadesi almaktadır, o da Hz. Peygamber'in emirlerine itaattir. Ancak yaşayan kişilerle etkileşim ise sosyal hayatın alışılagelmiş ancak değişebilir adetleri tarafından belirlenmektedir. Eğer bir ziyaretçi yaklaştığında ayağa kalkmak saygı ifadesi olarak anlaşılıyorsa, kötü düşüncelerden kaçınmak için bu yapılmalıdır.

Bazı referanslar kıyamın birkaç yüzyıl boyunca oldukça geniş çevrelerde uygulandığını ortaya koymaktadır. Mısır'da doğup Kahire'de hicri 1044/miladi 1635 yılında vefat eden Şafii âlim Ali ibn İbrahim ibn Ahmed el-Halebî, Hz. Peygamber'in siyeri üzerine yazdığı eserinde "birçok insan arasında [Hz. Peygamber'in] doğumu sözünü duydukları zaman onun şerefine (ta'zîmen lehu) ayağa kalkmak adettir." şeklinde ifade etmektedir. Bu uygulamayı "hiçbir [metinsel] dayanağı olmayan bir bid'at" olarak nitelendirir, ancak Takiyüddîn es-Subkî'yi alıntılayarak "iyi bidatlerden" (bid'a hasene) olduğunu doğrular.[120] On sekizinci yüzyılda Barzancî, kıyamdan din âlimleri tarafından üstünde mutabakata varılmış güzel bir uygulama olarak bahsetmiştir, Hz. Peygamber'e saygı ifade ettiği gerekçesi ile doğrulanabilmektedir. Şiir şeklindeki mevlid eserinde "Metin isnadında ve tenkitinde bilgili ileri gelen âlimler onun kutlu doğumu anıldığında ayağa kalkmanın övgüye değer olduğunu ifade etmiştir." der ve şöyle devam eder: "O halde [Hz. Peygamber'i] yüceltmeyi ve ona saygıyı en yüce amaç ve emel olarak görenlere selam olsun!"[121]

Kıyam hakkında yapılan modern-öncesi tartışmalar genellikle, modern polemiklerde merkezi konumdaki bir konuyu

120 Ali ibn Burhaneddin İbrahim el-Halebi, *İnsanu'l-'uyun fi sirati'l-Emin el-me'mun*, [Kahire]: Matbaat Muhammed Efendi Mustafa, n.d., 1:90.

121 Ebu'l-Feth, *Mutah*, 1:193.

atlarlar, bu da Hz. Peygamber'in gerçek varlıksal bulunuşudur. Kişinin Hz. Peygamber ile ilişkilerinde değişen sosyal münasebet standartlarına göre davranmanın meşruiyeti daha temel bir soruyu örtüyor gibi gözükmektedir; bu soru, bu tür etkileşimlerin hem fiziksel olarak vefat etmiş hem de coğrafi olarak uzakta bulunan bir kimse için geçerli olup olmayacağı sorusudur. Bu meselenin, Halebî'nin eserinin kayıp bölümleri ya da İbn Hacer el-Heytemî'nin konu ile ilgili kayıp risalesi gibi günümüze kadar ulaşmayan metinlerde işlenmiş olabileceği ihtimali vardır. Ancak şöyle bir ihtimal de var ki, ortaçağ Müslümanları Hz. Peygamber'in bir şekilde ulaşılabilir ve mekândan münezzeh bir şekilde insanların fiillerinden haberdar olduğu fikrine alışmış da olabilirlerdi. Her durumda, ortaçağ sonrası metinler en azından bazı çevrelerde kıyam uygulamasının, Hz. Peygamber'in mevlid töreninde hazır bulunduğuna dair gerçek bir inancı göstermektedir. Özellikle sufiler ve onlardan etkilenen kesimler arasında yaygın olan bu görüşte, Hz. Peygamber'in tarih ötesi varoluşu, vefatı ile yaratılışından ayrılmamıştır. Yemenli âlim Muhammed ibn Ali el-Şevkânî'ye (ölümü hicri 1250/miladi 1834) yöneltilen bir fetva isteği bu inancı açıkça yansıtmaktadır. Kendisine soru soran kişi, San'alı bir tüccarın evindeki mevlidde misafirlerin nasıl da "İnsanlığın Efendisi'nin, Hz. Muhammed'in gelmesini bekler gibi ayakta durduklarını" ve "Hoş geldin ey gözümün nuru!" diye şarkı söylediklerini tarif etmektedir. Bu anlatıcıya göre, avam tabakasından insanlar Hz. Peygamber'i görmek için heyecanla beklemişlerdir. Bu uygulamayı tüm yönleriyle bilen Şevkânî, kıyam anında "Hz. Peygamber'in onlara geldiğinden hiç şüphe duymadıklarını" doğrulamaktadır.[122]

Şevkânî'ye soru soran kişi için bu tarif edilen durum bilinmedik bir şey değildir. Kıyam anında Hz. Peygamber'in orada bulunması ile ilgili inancın bir şekli de, mevlid töreninde o anda pratik edilmesi için yazılan birçok satırda karşımıza çıkmaktadır.

122 Muhammed ibn Ali eş-Şevkani, *el-Fethu'r-Rabbani min fetava el-imam eş-Şevkani*, ed. Muhammed Subhi ibn Hasan Hallak, Sanaa: Mektebetu'l-Cîlu'l-Cedid, 1423/2002, 2:1083, 1090. Bernard Haykel'e bu metni bana sağladığı için teşekkür ederim.

Bu tür başka bir şiirin nakaratı, "Ey Ahmed! Ey En Sevgili, hoş geldin! Merhaba!" diye başlamaktadır.[123] Barzancî'nin mevlidinin düz yazı versiyonu, Hz. Peygamber'in orada bulunuşuna, ruhsal düzeyde tasdik ederek değinmektedir; mevlid katılımcıları Hz. Peygamber'in bizatihi kendisi (zât) şerefine ayağa kalkarlar, "çünkü o adının geçtiği her mekânda vardır." (huve hâzir bi-eyyi makâm fîhi yüzker).[124] Sufi Muhammed Osman el-Mîrğanî (ölümü hicri 1268/miladi 1852) Hz. Peygamber'in, bir mevlid metninin performansında kişisel olarak bulunuşunu etraflıca tartışmıştır, Hz. Peygamber'in rüyasında ona gelip kafiye düzeninin nasıl olacağını anlatarak bir mevlid yazmasını istediğini aktarmıştır. "Bana, o mevlid okunduğunda orada bulunacağının ve [onun] doğumu zikredildiğinde ve [mevlid] bittiğinde edilen duaların kabul olacağının müjdesini verdi."[125]

Kıyam, daha şiddetli tartışmaların konusu haline gelmeye başladığı on dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyıl başlarında, önemli âlimler tarafından daha güçlü argümanlarla savunulmaya başlanmıştır. Bu saldırıların tarihi bağlamı 5. Bölüm'de anlatılacaktır; burada ise, kıyamı savunan argümanların içeriğinden bahsedeceğiz. Bu türden bir tartışma Hicaz'da yaşayan ve hicri 1328/miladi 1910'da vefat eden Şafii ve sufi,[126] Ezherli âlim Muhammed ibn Halil el-Halil tarafından mukaddes şehirlerden gelen sorulara cevap niteliğinde yapılmıştır.[127] Hicrasî'ye soru soran kimseler, kabul gören âlimler arasında mevlid kutlamasına karşıt görüşlerin bulunduğundan habersiz olduklarını iddia etseler de, ehl-i sünnet âlimlerinin (ba'z ulemâu's-sünne) bile, mevlid kârisi "ve O'nu dünyaya getirdi." ifadesine ulaştığında ayağa kalkılmasını tasvip etmediklerini belirtmektedirler.

123 Muhammed Fevzi Efendi, *Kudusu'l-Kelam fi mevlidi'n-nebi aleyhi's-Selam*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih Talat no. 1996, 5a.

124 Ebu'l-Feth, *Mutah*, 1:224.

125 Muhammed Osman el-Mirğani, *Mevlidu'n-nebiyyu'l-Esraru'r-Rabbaniyye*, Ta'izz, Sanaa, Hudeyde: Mektebet Daru'l-Fikr, n.d., s. 6–7.

126 Bkz. Kahhala, *Mu'cem*, 3:282.

127 Cevabı eserin ikinci kısmını oluşturuyor. *El-menzaru'l-bahi fi tali mevlidu'n- nebi ve ma yetbe'uh mine'l-A'malu'l-mevlid ve hukmu'l-Kıyam 'inde zikr mevlidihi*, n.s., n.d.

Aslında, kıyam karşıtları Hz. Peygamber'in o hayattayken kendisi şerefine ayağa kalkılmasını uygun görmediğini öne sürerek bunun haram olduğunu iddia etmektedirler. Eğer o yaşarken yanında ayağa kalkmak uygun değildi ise, bu sakıncalı eylem yalnızca onun doğumu zikredildiğinde nasıl uygulanabilir?[128]

Hicrasî, Hz. Peygamber'in sahabesinin kendisi için ayağa kalkmalarını istememesinin onlara zahmet vermemek için, yani merhametinin bir göstergesi olarak yorumlanabileceğini ifade etmiştir. Buradan ayağa kalkma eyleminin mekruh ya da haram olduğu anlamı çıkmaz. Eğer durum bu olsaydı, Hz. Peygamber onlardan S'ad'ın onuruna ayağa kalkmalarını istemezdi (hadisle sâbit bir olaydır). Hz. Peygamber kendisini devamlı onurlandıran ve yücelten sahabenin kalplerinde sahip olduğu yeri bildiğinden, onlara yakın olduğunda ayağa kalkmalarını içeren bir saygı göstergesine ihtiyacı yoktu. Ayağa kalkarak saygı göstermelerini söylemesindeki tek neden, sahabenin S'ad'a karşı yeterince saygı göstermemelerinden kaynaklanıyordu. Hicrasî, "Saygının bir nişanesi olarak ayağa kalkmak, hem havastan hem de avamdan insanların hakkında icmaya vardığı bir harekettir," şeklinde ifade eder. İnsanların Peygamber'in sahabesi tarafından belirlenmiş standartlardan bu denli uzak kaldığı bu zamanlarda ise özellikle uygundur.[129]

Burada Hicrasî, "bi'dat-ı hasene" olarak kabul edilen eylemler için kullanılan çok bilinen bir öğeyi gerekçelendirici bir bağlamda kullanmaktadır. Karâfî'ye benzer şekilde, son dönemde Müslümanların dinsel duygularındaki zayıflamanın, yeni ibadet şekillerini gerekli kıldığını savunmaktadır. Sahabenin Hz. Peygamber'e karşı sevgi ve saygılarını güçlendirmeye hiç ihtiyaçları yokken, bu tür ihtiyaçlar günümüzün kayıtsız Müslümanları için oldukça büyük önem arz etmektedir. (Bu tür eylemlerin karşıtları bu argümanı, sonradan uydurulmuş hiçbir uygulamanın Hz. Peygamber'e karşı sevgi ve saygı ifade edemeyeceğini, çünkü kendisine tam itaat eden Sahabenin yapmamış

128 A.g.e, s. 12–13.
129 A.g.e, s. 16.

olduğu, bu minvalde herhangi bir uygulama bulmanın imkânsız olduğunu ifade ederek çürütmüşlerdir). Ancak diğer bir yandan Hicrasî, inananların günlük hayatta uyguladıkları aynı sosyal davranış türleri yoluyla Hz. Peygamberle bir ilişki kurabilecekleri yolundaki ifadesiyle, dindarlığın arka planındaki algıyı yansıtmaktadır. Hicrasî ayağa kalkmaktan "temel" ya da "içgüdüsel" bir saygı ifade etme şekli olarak bahsetse de, bu gerçek için sunduğu delil sosyal konsensüse dayalıdır; yani, herkes bunun doğru olduğu konusunda hemfikirdir. Hicrasî sonraki fetvalarında "Allah için sana sorarım, ey bu ayağa kalkma uygulamasına karşı çıkan kimse, eğer bir topluluğa yaklaştığınızda onların çoğu ayağa kalkar ve bazıları ayağa kalkmazsa, siz –hayır, [hatta] diğerleri bile (düşünebilirdi) – sizi görünce ayağa kalkıp selamlayanlarla kıyaslarsanız, ayağa kalkmayanların sizi küçümsediği ve size saygı göstermediğini düşünmez miydiniz?[130]

Kıyam için diğer bir müdafaa metni Hint âlim Ayn el-Kudât el-Haydarâbâdî (ölümü hicri 1343/miladi 1925) tarafından, bir din görevlisinin başkanlık ettiği bir mevlid töreninde, ayağa kalkmayı reddetmesi olayına cevaben yazılmıştır.[131] Ayn el-Kudât'a göre kıyamın anlamı yalnızca adetler tarafından değil, uygulayan kişinin kendi niyetlerine göre de belirlenir. Burada mesele yalnızca doğru sosyal ilişkilerin kurulması değildir, aynı zamanda aksi takdirde görülemeyecek olan o anki duyguların dışavurumudur. Ayn el-Kudât mevlid kutlamasını bir bütün olarak ele alır ve Hz. Peygamber'e duyulan bir saygının (ta'zîm) ifadesi olarak savunur. Bu saygı dört kategoriye ayrılmaktadır, bunlardan ilki sözlüdür (kavlî), diğerleri de eylemlerden oluşmaktadır. "Burada saygının (ta'zîm) kastedilen gerçek anlamı azametin ifadesidir (izhâru'l-'azame)," şeklinde yazar. "Bu gösterilmesi gereken bir şeydir (emr intizâ'î); dış dünyada onu

130 A.g.e, s. 16–18.

131 Ayn el-Kudat el-Haydarabadi üzerine biyografik bir referans için, bkz. Abdulhayy ibn Fahruddin el-Hasani, *el-i'lam bi-men fi Tarihu'l-Hind mine'l-A'lam*, Beyrut: Dar İbn Hazm, 1420 AH/1999 CE, 8:1316–17. O, Farangi Mahall'de eğitim görmüş nakşi bir sufi ve âlimdi. Kıraat stilini babasından devralmıştı.

izhâr edecek bir şey olmadan var olmaz, bu şey de konuşma ya da fiildir." Konuşma ya da fiil saygı ifadesi olabilir, "ancak bir saygı ifadesi olarak konuşmada, niyet gibi bir belirleyici etken yoktur, eylemde ise niyet gibi bir belirleyici etken vardır." Hz. Peygamber'in amellerin niyetlere göre olduğunu söylemesi de bu sebeptendir ("İnneme'l-a'mâlu bi'n-nîyât").

Mevlid bağlamında Hz. Peygamber'e duyulan saygı ifade etmek için kullanılan üç çeşit eylem vardır: kıyam, yiyecek ve tatlı ikramı ve "mübah olan dünyalık eğlenceler" (ez-zînae'd-dünyeviyye'ş-şer'îyye); bunlar güzel kıyafetler, şık mobilyalar, güzel kokular ve mevlidin düzenlendiği mekânı süsleyen lambalar olabilir. Kendi başına Hz. Peygamber'e duyulan saygının içsel muhtevasından mahrum olan kıyam, tıpkı günlük ibadetlerdeki kıyamın ancak halis bir niyetle Allah'a itaat etmeyi imlemesi gibi, ancak halis bir niyetle anlamlı hale gelebilir. Hz. Peygamber'e saygı ifade etmenin yanı sıra, kıyam, Allah'a şükür ve sevinci de ifade eder; tüm bu yönleri birbiri ile uygun ve aslında bağlantılıdır.[132]

Hicrasî'ye soru soran kişilerin, Hz. Peygamber'in şerefine ayağa kalkmanın, mevlid toplantılarında gerçekten de hazır bulunmadığı için daha da uygunsuz olabileceği yönündeki endişelerini en azından ima etmelerine rağmen, Hicrasî modern öncesi atalarına benzer şekilde bu soruyu cevaplamaktan kaçınmıştır. Ayn el-Kudât bu meseleye biraz üstü kapalı da olsa, direkt olarak karşı çıkar. Hz. Peygamber'e saygı olarak ayağa kalkmanın övgüye değer olduğunu yazmaktadır,

> yalnızca [Hz. Peygamber] toplantıya geldiği ve [okuyucu] bunu söylediğinde gerçekten hazır bulunduğu (bi'l-hudûru'l-aslî) için değil, aynı zamanda o zaten bundan önce, doğumundan itibaren de nurlar âleminden bu dünyaya intikal etmektedir ve [bunu] söyleyen kimsenin yanına görünmez bir şekilde (hudûru zıllî) gelir ve bu, onun fiziksel varlığından daha yakındır.[133]

132 Ayn el-Kudat el-Haydarabadi, *Nihayetu'l-irşad ila ihtifalu'l-milad*, Lucknov: Nazir Press, n.d, s. 12–13.

133 A.g.e, s. 10.

Hz. Peygamber'in hangi anlamda "geldiğini" açıklarken Ayn el-Kudât adet edindiği üzere, birkaç farklı değişkeni içeren karmaşık bir sınıflandırma sistemi kurmaktadır. Hz. Peygamber'in bir grup insana, sahabisi Sa'd onuruna ayağa kalkmalarını söylediği hadisi kullanarak, Ayn el-Kudât, Hz. Peygamber'in gelişinin, Sa'd'ın basit ve fiziksel gelişinden daha derin anlamda bir geliş olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Hz. Peygamber'i tüm yaratılmışlar için bir ilham kaynağı olarak karakterize ederek, onun nasıl da "bu vasıflarının fazileti yoluyla, yaratıldığı andan itibaren onların efendisi olduğunu, kendini onlara döndürdüğünü ve onlara bereket yağdırdığını" tarif etmektedir. Böylelikle "doğumundan beri onların arasındaki aşikâr varlığı manevi/soyut, asıl, mutlak ve gerekli bir geliş halini almıştır (kudûmen ma'neviyyen aslîyyen mutlâken iẓtirâriyyen)." Bu geliş, yalnızca "dışsal, ikincil, izafi ve gönüllüce" yapılan Sa'd'ın gelişinden daha yücedir.[134] Ayn el-Kudât'ın argümanı tipik bir şekilde abartılmış olsa da, ona göre Sa'd'ın fiziksel, zaman ve mekânla sınırlı gelişi Hz. Peygamber'in sonsuz "gelişini" oluşturan zaman ve mekândan münezzeh esasın, yalnızca basit bir kopyası niteliğindedir.

Hz. Peygamber bir anlamda her zaman "geliyor" olsa bile, Ayn el-Kudât'ın muhatabı onun gözle görülür şekilde geldiğini tam olarak anlayamamış görünmektedir. Algılanabilir bulunuş ayağa kalkmanın zorunlu hale gelmesi için ikinci şart olduğundan dolayı, Ayn el-Kudât bu şartın da karşılandığını göstermek durumundadır. Bu bölümde, her nasılsa Hz. Peygamber'in tarih-ötesi "gelişi" hakkındaki güçlü iddialarını geri çekiyor gibi görünmektedir. Bazı belirli eylemler özellikle istendiği için, Allah onların uygulanmasını gerektiren bazı şartlardan feragat etmiş ya da onları zayıflatmıştır. Örneğin, namazların kılınmasını kolaylaştırmak ve teşvik etmek için abdestin yerine teyemmüm alınmasına, gerçek kıble yönü bilinmediğinde tahmin edilmesine müsaade etmiştir. Hz. Peygamber'e salat ve selam getirmek de benzer şekilde hoş bir davranıştır. Bundan dolayı Allah bu

134 A.g.e, s. 63.

uygulamayı geniş bir uygulama aralığı vererek teşvik etmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'e salat ve selam ederken, ona ikinci şahısta hitap etmenin yalnızca o fizikî olarak var olsaydı kabul edilebilecek olmasına rağmen, buna izin verilmiştir. Kıyas edilecek olursa aynı kolaylığa kıyam durumunda da izin verileceği anlaşılırdı.

Dahası, Ayn el-Kudât Hz. Peygamber'in fiziksel varlığı ile ona salat ve selam getirildiğinde ya da şerefine ayağa kalkıldığında orada var olduğunu farzetmek arasında doğal bir bağ olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in sayısız fazileti inananların kalplerinde çok sağlam bir şekilde yerleşmiş olduğundan, Hz. Peygamber'in ilmî varlığı (hudûruhu'l- 'ilmî) onun görülebilir varlığıyla (hudûrunu'l-basarî) çok yakın ilişkilidir.[135] Bir mevlid töreninde Hz. Muhammed'in nuru, ataları ve doğumu anlatıldığında, "bu hatıralar yoluyla zihinlerde ona dair güçlü bir ilmî resim çizilir... Bu [resim] yoluyla da nefis tamamen ona yönelir, ta ki bu resim [Hz. Peygamber'i] yansıtan mükemmel bir ayna haline gelir ve onu tamamen açığa çıkarır." Buradan "sanki onu gerçekten görmüş gibi olursunuz." noktasına gelinmektedir. Zihin, Mevlidde bu ayrıntıların okunmasıyla yoğrulduğunda,

> Ruh, bu övgüye değer karakteristik özellikler tarafından zihinde oluşturulan resimden etkilenir ve onun kutlu doğumunu düşünmeye ve zikredilmesini beklemeye başlar. Daha sonra, okuyucu "Hz. Peygamber doğdu" dediğinde, bu güçlü ilmî oradalık nurlar âleminden fizikî âleme göç eden Peygamberlerin en şereflisi ile birbirine bağlanmış olur.[136]

Ancak ayağa kalkmak, yalnızca kişinin bireysel deneyimine, Hz. Peygamber'in tasvirî bulunuşuna dair, kendiliğinden gelen bir cevap değildir. Bu etkiyi mevlid katılımcılarının tümünde bir anda üretmek imkânsızdır ve tören adabı ayağa kalkma eyleminin eşzamanlı olmasını gerektirir. Böylece Hz. Peygamber'in

135 A.g.e, s. 93–4.
136 A.g.e, s. 96–7.

doğumunun zikredilmesi herkesin ayağa kalkması için bir vesile haline getirilir, çünkü Hz. Peygamber'in zihnî oradalığı'nın en fazla hissedileceği an, bu birleşme anıdır.

On dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyıl başlarında kıyam karşıtlığı yayılmakta olsa bile, taraftarlar bu uygulamayı oldukça kavgacı bir tutumla yaymaya devam ettiler. Başına gelen bir hadiseden rahatsız olan bir adam, Faslı âlim Mehdî el-Vezzânî'ye (ölümü hicri 1342/miladi 1923) şöyle danışmıştır: Bir grup fakîh, bir ilim meclisindeyken katılımcılardan biri

> elinde okumakta olduğu bir kitabı tutuyordu (yesruduhu); [Hz. Peygamber'in] doğumuna ve annesinin onu dünyaya getirişine geldiğinde ayağa kalktı ve diğerleri de onunla beraber ayağa kalktılar, yalnız içlerinden bir fakih hariç. O ayağa kalkmadı ve bu davranışa karşı çıktı (enkerû 'aleyhi).

Soran kimse, bu fakihin itirazının temelinin sağlam olup olmadığını sormaktaydı. Cevaben Vezzânî öncelikle, mevlid törenlerinde uygulanan geleneksel adetlerin, şiirler okumak, renkli kandiller yakmak, süslü kıyafetler giymek ve "sanki bir bayram (îd) günündeymişiz gibi sevinç ifade eden diğer şeyleri) yapmak" olduğu Mağrip'te, kıyamın geleneksel bir uygulama olmadığını söyleyerek başlar. Vezzânî kişinin yerel geleneklerini takip etmenin suçlanacak bir davranış olmadığını ifade eder. Kıyamın son zamanlarda, bu uygulamayı insanlara zorunlu göstermeye çalışan ve uygulamayanları da suistimal eden isimsiz kimselerce tanıtıldığından şikâyet eder; "o kitabı oradaki fakihlere getiren ve okumaya başlayan da onlardan biridir."[137]

Vezzânî kıyamı savunanlara "mekruh bir bidat olduğu gerekçesiyle ayağa kalkmaktan çekinmek asıl saygıdır (aynu't-ta'zîm)." şeklinde sertçe cevap verir. İbn Hacer el-Heytemî'nin kıyamın gayri meşruluğu ile ilgili fikirlerini alıntılar ve kıyamın

137 Ebu İsa el-Mehdi el-Vazzani, *en-Nevazilu'l-Cedide'l-Kubra fi ma li'ehli Fas ve-ğayrihim mine'l-bedv ve'l-kura*, [Rabat]: el-memleke el-mağribiyye, Vizaratu'l-Evkaf ve'ş-Şu'unu'l-İslamiyye, 1417–21 /1996–2000, 12:469–70.

destekçilerinin fikirlerini görmezden gelir. Ancak, kıyamın tüm nevilerini reddetmeyecektir. Subkî'nin, Sarsarî'nin yazdığı beyitleri duyar duymaz ayağa sıçramasını güvenilir bir fıkhî örnek olarak görmese de, örneği itiraz etmeksizin alıntılar. Ardından hicri 1143/miladi 1735 yıllarında Hz. Peygamber'in mezarını ziyaret etmiş bir kimse tarafından anlatılan benzer bir örnekle devam eder. Şiir okunurken, okuyucu "Efendilerinin şerefine ayağa kalkarlar/melekler, ruhlar ve insanlar onu saygı ile selamlar." mısrasına gelmiştir. Bu kimse, "Bildiğimiz bir diğer şey, biz, insanlar ve Hz. Peygamber'in görkemli mescidi, herkes ayağa kalkmıştı ve daha önce bahsi geçen mısrayı okuyorlardı; Allah'a hamd olsun, bize büyük bir sevinç (uns 'azîm) bahşetti." demektedir. Son olarak Vezzânî, Hz. Peygamber'in mevlidinde dans etmeyi ve sevinçle sıçramayı teşvik eden sufî bir otoriteden alıntı yapmaktadır. Vezzânî, tüm bunlar, "kendinden geçmiş bir adama, kendinden geçmiş halde iken vebal yazılmaz." şeklindeki tasavvufî sözün kapsamı içerisindedir, şeklinde bir sonuç çıkarır. Vezzânî, kıyam hakkındaki fıkhî değerlendirmesini yalnızca kasıtlı olarak ayakta durma (fî fi'lihi ihtiyâran) için geçerli olduğu şeklindeki ifadesi ile sınırlandırmıştır; "sevgi ile dolup taşan ve ayağa kalkan, duyguları ile hareket edip dans eden, duyularını bir kenara bırakan kimse hakkında ise söylenebilecek bir söz yoktur (lâ kelâm ma'ahu)."[138]

Yerel adetlerin bölünmezliği hakkındaki görüşlerine ek olarak Vezzânî, kıyamı savunurken birbirine geçen iki ögeyi birbirinden oldukça net bir şekilde ayırır. Bunlardan biri, kendisinin de reddettiği, geleneksel bir saygı eylemini gerçekleştirerek Hz. Peygamber ile ilişki kurmaya dayalı olan dindarlık bileşenidir. Diğeri ise onayladığı (en azından kınayamayacağını kabul ettiği) yoğun duygusal yükselme durumlarının kendiliğinden ifadesine dayalı mistik bir ögedir. Vezzânî'nin, kıyamın özellikle mistik yorumları üzerinde bu denli durması aslında mevlid kutlamasında sufi uygulamaların ağır bastığı Kuzey Afrika çerçevesini yansıtmaktadır. Cezbe hali üzerine benzer bir vurgu,

138 A.g.e, 12:472–3.

Vezzanî'nin Faslı çağdaşı Muhammed ibn Cafer el-Kattânî'nin (ölümü hicri 1345/miladi 1927) yorumlarında da görülmektedir. Vezzânî'nin aksine Kattânî, Hz. Peygamber'in orada bulunuşuna işaret edilmesinin bu uygulamayı eleştiriye açık hale getirdiğini bilen bir kıyam savunucusudur. "Gerçekte bu uygulama, bazı kimselerin tahayyül ettiği gibi, Muhammed'in zat-ı şerefi için değildir ki bu yüzden onlar bu uygulamayı reddederler. Aksine bu uygulama, onun bu dünyada var oluşu ve nurunu var olan her şeye yansıtmasından dolayı duyulan memnuniyet ve rahatlık, ferah ve sürur duyguları ile ayağa kalkmaktır."[139] Kıyamı bir sevinç ifadesi olarak tanımladıktan sonra Kattânî, Hz. Peygamber'in dans etmeyi, şarkı söylemeyi ve havaya sıçramayı içeren çeşitli kutlama ve eğlence şekillerine ses çıkarmadığı ya da teşvik ettiği birkaç hadis alıntılayarak meşruiyetini de destekler.[140]

Sonuç

Tasavvufî bağlamın dışında, mevlid yazarları mevlidin meydana getirdiği duygusal yoğunlaşmaları nispeten temel bir dini eğilim olarak tasvir etmişlerdir. Hem Azefî hem de Rassâ'nın mevlidi çocukların (aynı zamanda, kadınların) dini eğitimi ile bağlantılı şekilde anlatmaları önemlidir. Sevinç ve sevgi gibi duygular dini bilgi ve davranışları güçlendirmek ve motive etmek açısından önemli bir rol oynamaktadır. Ancak (açıkça belirgin tasavvufî bir içeriğe sahip bazı metinler haricinde) birçok mevlid metninin, katılımcının duygusal inşasında herhangi derin ya da uzun vadeli bir gelişme arayışı içinde olmadığı görülmektedir. Bu metinler, uygulama alanıyla sınırlı ve uygulaması ara ara gerçekleşen bir ibadet şeklinde olması gerektiği gibi, kendi başlarına hoş kabul edilen bazı belirli dini duyguları ifade etmek ve tekrar etmek gibi daha alçakgönüllü bir amaç arayışı içindedir. Bu duyguların içgüdüsel olarak kurtuluşa odaklı olduğu

139 Muhammed ibn Cafer el-Kettani, *el-Yumn ve'l-isad bi-mevlidi hayru'l-'ibad*, Casablanca: el-Mektebu'ş-Şarkiyye, 1345 AH/[1926–7 CE], s. 20.

140 A.g.e, s. 21–4.

anlaşılmaktadır; Mevlidu'l-arus'un bir versiyonunda ifade edildiği gibi, "Hamd, [Hz. Peygamber'in] mevlidinde sürur bulan kimselere, onları ateşten koruyucu bir örtü veren Allah'adır."[141]

Özellikle sevgi hususunda mevlid literatürü, duygunun, ifade edilmesi ile bir bütün olduğunu ifade eder. Kişinin sevinçli hissetmesini sağlayan yalnızca ziyafet değildir, ya da kişinin hissettiği sevinci ifade etmesi de değildir (ki aslında bunların ikisi de doğrudur); dahası, ziyafetin kendisi bir sevinme şekli olarak tanımlanır. Sevinç duygusu somut ve geleneksel davranış göstergeleri bağlamında anlaşıldığı için, mevlid taraftarlarının bakış açısına göre, bu duygu bazı belirli eylemlerin meşruiyeti üzerine geliştirilen fıkhî argümanlar için bir temel olarak kullanılabilir. Mevlid destekçileri ve karşıtlarının görüşlerindeki ayrılık, duyguların dinî hükümlerin konusu olabileceği şeklindeki iki kesimin de paylaştığı görüşten değil, tasdik edilmiş bir duygunun alışılmadık davranış şekilleri için bir temel oluşturabileceği görüşünü reddetmelerinden ya da kabul etmelerinden dolayı ortaya çıkmaktadır. Mevlid destekçileri dini açıdan meşru olan duyguların ifadesinde farklı davranışların bulunabileceğini tartışmaya yönelmişlerdir. Karşıtları ise, dini duyguları ifade etmede yalnızca Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlar tarafından model haline getirilen belirli bazı davranışların kullanılmasının caiz olduğunu savunmuşlardır. Örneğin, Hz. Peygamber'e duyulan sevginin faziletli olduğunu kabul etmesine rağmen İbn Teymiyye, onun mevlidi için düzenlenen eğlenceli toplantıları bu duygunun caiz bir ifadesi olarak görmemektedir. Selefin, Hz. Peygamber'i, kendi çağdaşlarının sevebileceğinden çok daha fazla sevdiklerini ve saydıklarını, ancak mevlid diye bir hadiseyi kutlamadıklarını ifade eder. Hz. Peygamber'e sevgi ve saygının en mükemmel ifadesi (kemâl mehabbetihi ve ta'zîmihi) sünnetini takip etmek ve insanlığa yayılmasını sağlamaktan geçer.[142]

141 Ebu'l-Feth, *Mutah*, 1:85.
142 A.g.e, 2:123–4.

Eski Ahit'teki "Tanrı'nın huzurunda sevinmek" üzerine olan emirleri yorumlarken Gary Anderson "bazı mevsimsel festival günlerinde yemek yeme eylemi ile sevinme fiili arasındaki bağlantı öylesine güçlüdür ki bu tür durumlarda tercih edilen çeviri 'kutlamak' olacaktır"[143] şeklinde yazmaktadır. Daha genel bir ifadeyle, kutsal kitabın metni "sevinç deneyimini uygulanabilir forma sokarak somutlaştırma eğilimine sahiptir."[144] Ziyafetin yanı sıra, Eski Ahit'te sevinç ile birlikte anılan eylemler cinsel ilişkiyi, övgü dolu şarkılar söylemeyi ve güzel yağla yağlanmayı içermektedir. Anderson'a göre sevginin "davranışsal ifadesi" yas tutmaya karşılık gelen eylemlerin davranışsal bir zıddı hükmündedir. Sevinç, yemek yemek, cinsel ilişki, Tanrı'yı övmek, yağlanmak ve güzel giyecekler ile süslenmek şeklinde ifade edilirken, yas hali oruç tutmak, cinsel ilişkiden kaçınmak, ağıtlar yakmak, başa toprak dökmek ve çuval ya da eski püskü giyecekler giymek gibi eylemlerle ifade edilir.[145] Bazı yönlerden mevlid edebiyatındaki sevinç literatürü, Eski Ahit'tekine paralellik göstermektedir. Özellikle önemli olan şey, mevlid geleneğinde ziyafetin sahip olduğu bütünleştirici roldür; evlilik kutlaması bağlamında olduğu gibi, sevinci izhâr eden başlıca etken yemektir. Övgünün sahip olduğu önemli rol da dikkatlerden kaçmamalıdır. Kutsal kitapta olduğu gibi, mevlid literatürü duyguların somut ve davranışsal anlamını yansıtmaktadır, ki bu da duyguların bir zorunluluk çerçevesine dâhil edilmesine müsaade etmektedir.

Anderson tarafından İncil'deki sevgi ve yasın davranışsal tezahürleriyle ilgili sunulan açıklamalara yükselen dengeli muhalefetin ise, (mevlid gibi) kutlamalar ve (Aşurâ gibi) yas halleriyle alakalı İslami literatürde doğrudan bir paraleli bulunmamaktadır. Ölüm de doğum gibi Allah'ın övgüsü ile karşılık bulmuştur;

143 Gary A. Veerson, *A Time to Mourn, a Time to Dance: the expression of grief ve joy in Israelite religion*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991, s. 20.

144 A.g.e, s. 21.

145 A.g.e, s. 49.

böylece gerçekleştirilen oruç, çok tatsız bir kısıtlamadan ziyade, bir şükür ifadesi olarak düşünülebilir.

Modern dönem öncesi fıkıh âlimleri arasında duyguların dini anlamda faziletli, hatta bazı duygulanmaların fıkhen vacip olabileceği yönünde yaygın bir görüş bulunmaktaydı. Bunun en bariz örneği birçok hadis ile desteklenen Hz. Peygamber'i sevme zorunluluğuydu. Sevmenin bir zorunluluk olarak tanınması, bu duygunun tabiatını ve hangi yollarla ortaya çıkarılabileceğini bir mevzu haline getirmiştir. Modern-öncesi Müslüman âlimler duyguları tamamen kişisel, bireysel ve kendiliğinden olarak görmemişlerdir; fakat doğru duyguların, uygun bir dini pratik olarak geliştirilebileceğine inanmışlardır. Sufiler belki de bu çevrelerin, kişinin ruhsal ve duygusal hayatına en çok alaka gösteren kesimi olsalar bile, onların çalışmaları, dindarlığın gelişimi için en uygun teorik çerçeveyi çizmemekteydi. Fıkıh âlimleri ve muhaddislerin aksine sufiler, daha temel nefsî eğilimlerinin azmasına ve benliğin aldatıcı ve karmaşık dünyasına vurgu yapmışlardır. Doğru duygusal tavırların kolay bulunmazlığı, kişinin kendi dürtülerini derinlemesine incelemesini gerektirir ve kişinin nefsine hâkim olabilmesine giden uzun yolda paradokslar ve ani değişimler mevcuttur. Diğer yandan mevlid literatürü, uygun duyguların en azından bir dereceye kadar, sıradan bir mümin için doğal ve kazanılabilir bir formda olduğunu var saymaktadır. Hz. Peygamber'in, ashabının neslinden gördüğü fedakârlığı, şimdi çok azları başarabilecek olsa da, farz olan sevgi miktarı tüm inananların bilebileceği ve ulaşabileceği bir yerde durmaktadır. İbn Cezerî ve İbn Nâsireddîn'in sınıfsal formülasyonlarında da, yaygın görüşte olduğu gibi sevinç ve sevginin ifadesi, kurtuluşun anahtarıdır.

Sevinmek, Allah'ın nimetlerine karşılık gelen şükrü eda edebilmek için kaçınılmaz bir ögedir ve kişi ile Yaratıcı arasındaki doğru ilişkiyi muhafaza etmektedir. Âmine ve Halime'nin bebek Muhammed'e olan şefkatli sevgisi gibi, kişinin Hz. Peygamber'e olan bağlılığı tükenmez bir bereket kaynağıdır ve karşılıklı bir sevgi bağı kurmasına vesile olur. Allah'a ya da Hz. Peygamber'e

yöneltilmesi farketmeksizin, (selamlama, anma, sevme ve sevinme şeklindeki) şükrün, sonsuz bağışlayıcıdan, bereket ve bağışlanmayı getirmesi umulmaktadır. Kıyama durmak da başka bir duygusal ifade şeklidir. Sevincin kendiliğinden bir ifadesi ya da daha geleneksel bir sosyal saygı ifadesi olarak farklı şekillerde de anlaşılsa, kıyam, Hz. Peygamber'in varlığı ya da yokluğu ile ilgili teknik argümanları aşan bir doğrudanlık hissi uyandırır. Böylece katılımcı, sanki bir yüz yüze münasebetteymiş gibi tutkulu bir ilişkiyi ifade eden fiziksel bir eylem gerçekleştirir.

Taraftarlarına göre kıyam, saygı ve haşyet duygularını toplum tarafından belirlenen standartlar çerçevesinde uygulamaya hizmet etmektedir. Kişinin yakın sosyal çevresinden kimselere karşı saygıdan dolayı ayağa kalkmasının samimiyet ve saygıyı güçlendirip ilişkilerde kırılmaları önlemesi gibi, kıyam da, mümin ve Hz. Peygamber arasındaki ilişkiyi ifade etme ve muhafaza etme amacı gütmektedir. Hz. Peygamber'e saygının bir ifadesi olarak kıyamın ya da Allah'a şükrün bir şekli olarak sevinç göstermenin meşruiyeti hakkında tartışırlarken mevlid taraftarları, şeriatın, uygun duyguların performatif olarak ilişkilerin güçlendirilmesini zorunlu kıldığını anlamışlardır. Karşıtları ise, sünneti (daha geniş anlamda da, şeriatı) somut davranış normları bağlamında anlamışlardır. Ne var ki toplumsal etkinin önemi tamamen inkâr edilemezdi; İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'e duyulan sevgiyi ifade etmenin faziletlerini doğrularken, Heytemî, kıyamın Hz. Peygamber'e duyulan saygıdan neşet eden duyguları ifade ettiğini kabul etmekteydi. Mevlid ve kıyamın meşruiyetini sorgulayanlar bile burada duygunun öncelikli olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Gary Ebersole'a göre gözyaşı, "o zamanlardaki sosyal ve hiyerarşik ilişkilerin sınırlarını belirlemesi ve bu sınırları başkalarına göstermesi, belirli bazı sosyal ilişkilere kapı açması ya da sosyal ve ahlaki kuralların ihlaline dikkat çekmek/protesto etmek gibi birçok toplumsal amaca hizmet etmiştir."[146] Ebersole,

146 Gary L. Ebersole, "The function of ritual veeping revisited: affective expression ve moral discourse," *History of Religions* 39, 2000, s. 214.

Davud'un İncil'de geçen hikâyesini alıntılar; genç oğlu hasta düştüğünde Davud ağlayıp oruç tutmuş, çocuğun ölüm haberi gelir gelmez ise kendisine gelip orucunu açmış ve yemeye devam etmiştir. Bu davranışı kendisine sorulduğunda, çocuğunun iyileşmesi umuduna sahip olduğu süre boyunca ağladığını ve oruç tuttuğunu söyler, "Belki bu şekilde [Allah] bana acır ve çocuğu yaşatırdı. Ancak şimdi o öldü, neden daha fazla oruç tutayım?" Buradan hareketle Ebersole şu sonuca varmıştır, gözyaşı eski Yakın Doğu'da "o zamanlar toplumsal ve ahlaki ilişkilerde, zayıfların, sosyal olarak üstün olan kimseyi kendine düşen rolü oynamaya mecbur bırakan silahıdır."[147] Bazı yönlerden, mevlid kutlamasında sevgi ve sevinmenin uygulamaya dökülmesi, toplu halde yas tutulmasına karşı üstü kapalı bir protestoya pozitif bir destek hükmündedir. Ağlamak, bir kralın ya da bir tanrının, koruyucu ve hükmedici rolüne bir saygısızlık göstergesi olsa da, sevinme ve sevme hiyerarşik ilişkilerin doğru işleyişini, ayrıca Allah'ın ve Hz. Peygamber'in merhametini imlemektedir. Davud, "[Allah'ın] huzurunda onun ayaklarına kapanıp ağlayan ve dua eden, aciz bir durumda görünerek" merhamet ve bağışlanmayı umarken, mevlid katılımcıları Allah'ın sonsuz lütfu ile doymuş kimseler durumundadırlar. Bir kimse rolünü, böyle merhametli, neşe veren ve sevgi dolu lütufları hâiz olmuş biri olarak temsil ederken, bu lütuflar yoluyla bahşedilen ilişkiyi de güçlendirmektedir.

4
MEVLİD KUTLAMASINDA ZAMAN VE SEVAP

Zamanın, tabiatı gereği bölünmelere uğradığı, bazı günler ve ayların doğal olarak diğerlerinden daha öncelikli olduğu fikri İslam geleneğinde derin köklere sahiptir ve en eski mevlid yazarları tarafından da zikredilmiştir. En eski mevlid eserlerinden birinin yazarı olan Dihye el-Kelbî (ölümü hicri 633/miladi 1235) aynı zamanda el-'Alamu'l-menşur fi fadli'l-eyyam ve'ş-şuhur "[özel] günler ve ayların faziletleri hakkında bilinmeyen bilgiler" adındaki bir eserin de müellifi olmuştur.[1] Zamanın homojen olmadığı ve Hicrî takvimdeki bazı zamanların manevi açıdan özellikle önemli olduğu şeklindeki fikirler, İbn Dihye gibi bir hadis âlimi için normal karşılanacaktır çünkü birçok hadiste bazı özel aylar, günler, haftanın bazı günleri ve günün zamanları özellikle methedilmiştir. Bu tür rivayetler o denli fazlaydı ki, bir alt edebi türe bile öncülük ettiği söylenebilir; İbn Dihye'nin eserine ek olarak hadis âlimi Beyhakî (ölümü

1 Ahmed ibn Yahya İbn Ebi Hacele, *Sukurdan es-Sultan*'da alıntılamış, ed. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1421 AH/2001 CE, s. 9–10.

hicri 458/miladi 1066) Kitâbu'l-fedâ'ilu'l-evkât ([özel] zamanların faziletleri hakkında risale) adında bir eser kaleme almıştır.[2] Şafii âlim İbn Abdüsselam es-Sülemî (ölümü hicri 660/miladi 1262) bazı zaman ve mekânların sahip oldukları dünyevî avantajlarla (sağlıklı hava şartları ve bereketli topraklar gibi) farklı kılındığını, ancak bazılarının da "Allah'ın tüm cömertliğiyle, o günler ve zamanlarda ibadet yapan kimselere öncelikli olarak sevap yazacağından" yola çıkılarak manevi bir üstünlük ile donatıldığını ifade ederken oldukça geniş bir kitlenin kabul ettiği bir gerçeği söylemekteydi. Özellikle bazı zamanlarda yapılan ibadetlerin ne denli çok sevap ve bereket getireceğine örnek olarak İbn Abdüsselam (diğer örneklerin arasından) Ramazan ayında, Aşurâ günlerinde ya da Zilhicce ayının onuncu gününde oruç tutmayı vermektedir.[3]

Tasavvufî çevrelerde de bazı zamanların getireceği dinî faziletle özellikle ilgilenmişler ve hususî manevi çabalar için açılabilecek fırsat pencerelerini kollamışlardır. Bir örnek olarak Gazalî, yılın bazı gecelerinin şüphesiz ki "sonsuz rahmet ve lütufla donatıldığını" (mahsûsa bi-mezîdi'l-fadl) ifade etmiştir. Tekrar edilecek olursa bu özel zamanların başlıca ayırt edici özelliği, ifa edilen ibadetlerin getirdiği, normal zamanlarda getirdiği sevaptan kat kat fazla olan ecridir. Geceyi uyanık geçirerek ihya etmenin güzel kabul edildiği yılın on beş gecesine vurgu yaparken Gazalî müritlerine bu geceleri ihmal etmelerinin yakışık almayacağını söyler, çünkü "o geceler birer rahmet panayırı gibidir ve kişi oradan kesinlikle kârlı çıkacaktır; nasıl ki bir tüccar panayıra katılmazsa zenginleşemez, dindar bir kimse de bu [özel] zamanların faziletlerini ihmal ederse başarılı olamaz."[4]

---

2 Ebu Bekr Ahmed ibn el-Huseyn el-Beyhaki, *Kitabu'l-fedailu'l-Evkat*, ed. Hilaf Mahmud Abdussami, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.

3 İzzeddin Abdulaziz ibn Abdusselam, *el-Kava'idu'l-Kübra el-mevsum bi-Kava'idu'l-Ahkam fi ıslahi'l-Anâm*, ed. Nezih Kemal Hammad ve Osman Cuma Damiriyye, Şam: Daru'l-Kelam, 1421/2000, 1:62.

4 Ebu Hamid Muhammed ibn Muhammed el-Gazali, *İhyau ulumu'd-Din*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1414 AH/1994 CE, 1:426.

Özel zamanlara olan inanç Hicrî takvim çerçevesinde şekillenen farklı birkaç tema, olay ve dinî vecibeyle birleşince daha genel bir mesele haline gelmektedir. Şamlı âlim İbn Receb el-Hanbelî (ölümü hicri 795/miladi 1392) özellikle Hicrî takvimdeki birkaç ay ve yılın bazı zamanlarına özel olan dini törenler ve ibadetlerle ilgili, Letâ'ifu'l-ma'ârif fima li-mevâsimu'l-'am mine'l-vazâ'if adında bir eser derlemiştir. Hz. Peygamber'in mevlidi hakkında iki bölüm içeren eser hem bireysel dindarlığa bir yardımcı hem de hevesli vaizler için bir el kitabı niteliğindedir.[5] Kitabın giriş bölümünde İbn Receb, "Allah bazı günlere diğerlerine karşı bir üstünlük (fadl) vermiştir, ayrıca o, bazı günler ve geceleri daha çok sevmiştir." şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Şöyle devam etmektedir,

> Allah'a itaat görevini yerine getirmek ve bu yolla ona yakın olmayı dilemek için ve Allah'ın kime isterse ona sevap ihsan edeceği bereket rüzgârlarını (nefahâtihi) estirdiği yılın bu özel zamanlarından (el-mevâsimu'l-fâzile) başka bir tane daha yoktur. Ayların, günlerin ve yılların bu özel zamanlarını yakalayabilen, [bu zamanlarda] ona itaat görevini yerine getirerek Allah'a yakın olmaya çabalayanlar ne mesut kimselerdir; muhtemeldir ki bu kimseler o günlerde Allah'ın bereketinden (nefahât) nasiplenebilecek ve kendisini Cehennemin kavurucu ateşi ve azabından (lefahât) kurtaracak bir nimeti yakalayacaktır.[6]

Dini bir tören olarak Hz. Peygamber'in mevlidine gösterilen ilgi, bu günde gerçekleştirilen ibadetlere özel sevapların verileceği hakkındaki hadislerin yaygınlaşmasından oldukça sonra ortaya çıkmıştır. Ancak 2. bölüm'de gördüğümüz gibi mevlid kutlamalarındaki sonsuz sevap ve faziletler hakkındaki sahte ifadeler de sonuç olarak bir dereceye kadar yayılmış ve önem kazanmıştır. Dahası, Hz. Peygamber'in bu gün onun doğum günü olduğu için Pazartesi günleri oruç tuttuğunu ifade etmesi, birçokları tarafından onun doğum gününde özel bir anlam olduğuna dair

5 İbn Receb el-Hanbeli, *Kitabu'l- leta'ifu'l-maarif fi ma li-mevasimu'l-âm mine'l-Veza'if*, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1414/1993, s. 13.

6 A.g.e, s. 11.

bir işaret gibi algılanmıştır. Sonuç itibariyle, Hz. Peygamber'in doğum tarihinin hâiz olduğu özel konum, hayırlı zamanlarda hayırlı olayların meydana geldiği şeklindeki inanca dayalıdır. Hz. Peygamber'in doğum tarihi birçok farklı şekillerde tanımlanabilir; kutsallığı tüm Rabiyyülevvel ayı, özellikle de o ayın on ikinci gecesiyle, çoğu zaman ise Pazartesi günü ile ilişkilendirilir. Rabiyyülevvel ayının faziletli konumuna, kutlamalarda çokça okunan mevlid metinlerinde sık sık rastlanmaktadır. İbn Cabir el-Endelusî'nin (ölümü hicri 780/miladi 1378) mevlidi Hz. Peygamber'in doğum tarihi ile ilgili bir tartışmayla başlar ve şöyle not eder:

> Nisan ayına tekabül eden Rebî ayında; güneş Koç burcuna girdiğinde ve zaman dengelendiğinde (i'tidalu'z-zamân) onun doğumu vuku bulmuştur.[7] Yani Rabiyyülevvel ayı bereket ayıdır, kalplerin baharıdır ve mucizeler ayıdır; bu kutlu Peygamber'e duyduğu sevgisinde samimi olan her kimse bu ayı elinden geldiğinin en iyi haliyle onurlandırmaya ve ihya etmeye çalışır.[8]

Halil ibn Aybak es-Safadî'nin (ölümü hicri 764/miladi 1363) mevlidi "bu kutlu ayı doğumların en şereflisi ile şereflendiren Allah" gibi cümlelerle Allah'ı yücelterek başlar; metnin gövdesi ise Rabiyyülevvel ayının "bu mucize ile farklı kılındığı ve diğer tüm aylardan üstün olduğunun" ifadesiyle başlamaktadır.[9]

Kahireli Mâlikî fakih İbnu'l Hacc (ölümü hicri 737/miladi 1336) Hz. Peygamber'in doğum zamanının sıra dışı özelliklerini oldukça kapsamlı işlediği bir bölüm olarak sunmaktadır. İbnu'l Hacc'ın mevlide karşı takındığı tavır biraz çelişkili durmaktadır. Bir taraftan sıkı bir bidat karşıtı olarak resmi mevlid kutlamalarına oldukça sert şekilde karşı çıkmaktadır, çünkü bu kutlamaların şeriata karşı geldiğine inanmaktadır. Diğer taraftan ise Hz.

---

7 Bu büyük ihtimalle bahar gün dönümüne ve gece ve gündüzün eşit olmasına bir referanstır.

8 Muhammed ibn Cabir el-Endelusi, *Kitabu'l- mevlidi Rasulullah*, ms. İstanbul, Süleymaniye, no. 344, 3b.

9 Halil ibn Aybak es-Safadi, *el-Fadlu'l-munif fi'l-mevlidi'ş-Şerif*, Princeton University Islamic manuscripts, Garrett Yahuda no. 3570, 8a, 8b.

Peygamber'in doğum gününü sıra dışı şekilde nurlu ve kutlu bir zaman dilimi olarak tasvir etmektedir. Bu çelişkiye sunduğu çözüm ise mevlidin kişinin şahsî dindarlığını pekiştirmek için uygun, ancak herhangi özel bir ritüel düzenlemek için uygun olmadığı yönündedir.[10] (Sözlerinden ilham almış olabileceği) İbn Câbir el-Endelusî'ye benzer şekilde yılın bir sezonuna ait özellikler ve muhtevâ ile Hicrî takvimin bir ayını yeniden düzenler, bu, bir Ay takviminde bulunmayan bir düzenlemedir. İbnu'l Hacc, Hz. Peygamber'in doğum gününün, (Kadir gecesini de içinde bulunduran ve diğer birçok fazilete sahip bir ay olan) Ramazan ya da diğer kutlu aylardan biri veya Şaban ayının on beşinci gecesi, ya da bir Cuma günü yerine, neden Rabiyyülevvel ayına ve Pazartesi gününe tekabül ettiği hakkında etraflıca düşünür. Buna getirdiği yorum, bir hadisle sabit olan, Allah'ın ağaçları Pazartesi günü yaratması meselesi ile ilişkilidir. Bu durum, "ciddi bir öğüt (tenbîh)" içermektedir, çünkü ilk meyve ağaçları ve onlardan elde edilen besin, onlarla kendilerini besleyebileceklerinin ve hayatlarını sürdürebileceklerinin bilincinde olan kimseler için bir rahatlık ve sevinç kaynağıdır. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in varolması da insanlığa ve ümmetine getirdiği sonsuz iyilikler ve hayırlar nedeniyle bir sevinç kaynağıdır.

İkinci olarak İbnu'l Hacc, Hz. Peygamber'in Rabiyyülevvel ayında gelmesi ile ilgili rabî ("bahar") kelimesinin etimolojisine bir gönderme yapar, bu kelime Müslüman ümmeti için bereketin bir alameti sayılmaktadır. Bahar mevsimi insanların topraktan elde ettiği bolluğun ve bereketin en çok olduğu zamandır, onları gören herkesi memnun eden ve mevsimin geldiğini haber veren tohumların açtığı zamandır. Burada, Hz. Peygamber'in doğumu ile temsil edilen, Allah'ın nimetlerinden dolayı duyulan sevince bir gönderme yapılmaktadır. Üçüncü olarak, bu durumda Hz. Peygamber tarafından getirilen şeriatın özellikleriyle alakalı bir paralellik bulunmaktadır; nasıl ilkbahar mevsimlerin

10 İbnul-Hacc, *el-Medhal*, [Kahire]: Şeriket ve Matbaat Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladihi, 1380 AH/1960 C.E, 2:3–4.

en mutedili ise, bu şeriat da ilahi kanunların en ölçülüsü ve en makulüdür. Son olarak, İbnu'l Hacc'a göre Hz. Peygamber'in doğumunun Hicrî takvimde daha önceden beri kutsal kabul edilen günlerden birinde yer almamış olmasının nedeni Allah'ın, Hz. Peygamber'in zaman ve mekân ile değil, zaman ve mekânın Hz. Peygamber ile şereflenece̊ini göstermek istemesidir. Eğer Hz. Peygamber kutsal kabul edilen bir günde doğmuş olsaydı, insanlar tersini düşünmek yerine bu günün ona bir şeref katacağını düşünebilirlerdi.[11]

İbnu'l Hacc'a göre Hz. Peygamber'in doğum zamanındaki özel faziletler, kişinin ibadetine verilen ilahi karşılıklarla ilintilidir. Bir hadise göre, Cuma gününde bir vakit vardır ki; eğer bir Müslüman bu vakte denk gelirse, o günde Allah'tan kendisine lütufta bulunmasından başka hiçbir şey istemesine gerek yoktur. Hz. Âdem'in Cuma günü bu vakitlerde doğduğu ile ilgili hadise dayanılarak, bu vaktin gündoğumundan Cuma namazı vaktine kadar olduğu söylenmektedir. İbnu'l Hacc, eğer Hz. Âdem'in doğduğu vakitler, hiçbir Müslümanın dileklerinin geri çevirilmeyeceği vakitlerse, Hz. Peygamber'in doğumunun vaktinde yapılan duaların da aynı şekilde cevaplanacağına şüphe yoktur, şeklinde bir sonuç çıkarır. Hatta Hz. Muhammed Hz. Âdem'den üstün olduğu için, onun doğduğu saatlerin bereketi de aynı şekilde daha büyük olmalıdır.[12]

Mevlid gecesi ve Kadir gecesi (leyletu'l-kadr)

Hicrî takvimde bazı zamanların diğerlerinden daha üstün olduğunu ifadelendiren, zamanın homojen olmadığı düşüncesi doğal olarak bir hiyerarşi tartışmasına yol açmıştır. Bir yılda en iyi zaman hangisiydi ve farklı zamanlarda bulunan bereket ve faziletin dereceleri nelerdi? Örneğin İbn Receb, Hicrî takvimde bulunan birçok faziletli zamanın arasında hiyerarşik bir düzenleme yapma fikrini etraflıca incelemiş, farklı rivayetleri birbirleri ile dikkatlice karşılaştırıp Ay yılında hangi zamanlarda hangi

11 A.g.e, 2:28–31.
12 A.g.e, 2:31.

ibadetleri yapmanın en bereketli olacağının ve bol sevap getireceğinin bir dengesini kurmaya çalışmıştır.[13] Hz. Peygamber'in gece (ya da bir ihtimal şafak vaktinde) doğduğu yaygın bir kabul gördüğü için, sorular genellikle yılın en güzel gecesinin hangisi olduğunu tanımlayabilmek adına şekillenmiştir. Mevlid gecesinin yanı sıra, Hicrî yılın en üstünü olmaya en yakın gece Kadir Gecesiydi, bu gecenin sıra dışı özellikleri Kur'ân'da methedilmiştir; Kadir Suresi 3. ayette, "Kadir Gecesi bin aydan daha hayırlıdır." şeklinde geçmektedir. O halde Hz. Peygamber'in mevlid gecesi bu geceyle nasıl yarışabilir? Şaşırtıcı bir şekilde, mevlid taraftarları hiç vakit geçirmeden mevlid gecesinin Kadir gecesinden bile üstün olduğunu iddia etmeye başlamışlardır.

Bu görüşün belki de en ayrıntılı ve tutarlı savunması Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Marzûk tarafından yazılmıştır. Oldukça başarılı ilmî kariyerinin son zamanlarını Kahire'de geçiren, hicri sekizinci/miladi ondördüncü yüzyılın Mağripli âlimi İbn Marzûk, Hz. Peygamber için ibadet etme fikri ile özellikle ilgilenmiştir. Fıkıh alanındaki önemli eserinin yanında Kâdi Iyâd'ın Şifâ eserine bir şerh yazmıştır, ayrıca hicri 763/miladi 1362 yılında Gırnata'da sultanın huzurunda okunan mevlid şerefine yazılmış bir şiirin de şairidir.[14] Cenyu'l-cenneteyn fî fadli'l-leyleteyn başlıklı derlemesinde İbn Marzûk mevlid gecesinin Kadir gecesine üstün olduğunu gösteren yirmi bir sebep sıralamaktadır.[15] Eser dikkatlice incelendiğinde, yazarın zamanına kadar, yani Sünni Müslümanlar arasında mev-

13 Bkz., örneğin, İbn Receb, *Leta'if*, s. 36–7. Ama İbn Nasıruddin'in aksine, İbn Receb sevabın niceliğine ilgi göstermiyor; sadece belirli bir vaktin faziletinden bahsediyor.

14 EI2, s.v. "İbn Marzuk."

15 Bu kompozisyonun metni daha geç bir çalışmada korunmuştur, Ebu'l-Abbas Ahmed İbn Ammar, *Nüzhe mine'l-Kitabu'l-müsemma Nihletu'l-lebib bi-ekberu'r-Rihle ile'l-habib*, Algiers: Matbaat Funtana, 1320 AH/1902 CE, s. 103–11. İbn Ammar tüm listeyi bir boşluk haricinde yeniden hazırlıyor. İbn Marzuk'un çalışması, Kadir gecesinin ve mevlid gecesinin kıyas edilmesi tartışması çerçevesinde yeniden üretiliyor. Bkz. Ahmed ibn Yahya el-Vanşarisî, *el-mi'yaru'l-mu'rib ve'l-camiu'l-muğrib an fetava ehl ifrikiye ve'l-endelus ve'l-mağrib*, [Ribat]: Vizaretu'l-Evkaf ve'ş-Şu'unu'l-İslamiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1401/1981, 8:255.

lid kutlamalarının ortaya çıkışından yaklaşık bir buçuk yüzyıl sonra, bu iki günün mukayesesi üzerine yapılan tartışmaların oldukça yüksek bir seviyeye ulaştığı gözlemlenebilir.

İbn Marzûk ilk kanıtı olarak, "yücelik ve yüceltme birbirleri ile ilgili kavramlardır (nisbeten izâfîyeten); her bir gecenin şerefi, ne ile şereflendirildiğine göre değişir. Mevlid gecesi Allah'ın yarattıklarının en hayırlısının doğumu ile şereflenmiştir ve etraflıca düşünüldüğü zaman bu, onun daha üstün olduğunu gözler önüne serecektir." Bunu takip eden tüm deliller de bu ilkeye dayanarak sürekli tekrar eden, bir bakıma bu ilkenin farklı varyasyonlarıdır ve Hz. Peygamber'in doğumundan ortaya çıkan bereketin birçok farklı yönü ile Kadir gecesinde bulunduğu söylenen faziletleri karşılaştırmaktadır. Bazıları, özellikle ikinci madde, mevlid literatüründe klasik bir argüman haline gelmiştir: "Mevlid gecesinde [Hz. Peygamber] zuhur etmiş, varlığa gelmiştir ve Kadir gecesi ona verilmiştir...; onun kendi adı ve varlığı şerefine yüceltilen, ona verilen sebebiyle yüceltilenden daha şereflidir." Aynı noktanın farklı bir şekilde ifadesi on beşinci delil olarak sunulmuştur, bunu İbn Marzûk "Kadir gecesi [Hz. Peygamber'in] yaratılışa zuhur etmesinin bir türevidir ve bir türev asıl olandan daha güçlü olamaz." şeklinde ifade etmiştir.

Mevlid gecesi ve Kadir gecesinin faziletlerini karşılaştırmak problemi mevlid literatüründe oldukça sık karşılaşılan bir meseledir. Mevlid kutlamalarının caiz olup olmadığına dair takındığı temkinli tavır daha önce zikredilen İbnu'l Hacc bile, Hz. Peygamber'in mevlidine bir övgüsünde "Hz. Peygamber evren yörüngesinin eksenidir ve tüm yaratılanlar onun şerefine yaratılmıştır; zamanlar onun bereketi ile şereflenir ve ümmeti yine onun hatırına Kadir gecesi ile şereflendirilmiştir." diye yazar.

Mevlidin İslam takviminin en hayırlı gecesi olduğu savı mevlid kutlamasının diğer destekçileri ve hatta mevlid yazarları tarafından bile her zaman kabul görmemiştir. İbn Hacer el-Heytemî bu iddiayı Itmâmu'n-ni'metu'l-kübrâ eserinde oldukça eleştirel

bir şekilde ele almıştır.[16] ez-Zahru'l-fa'ik fi mevlid eşrefu'l-halâ'ik adlı mevlid eserinin yazarı Ahmed ibn Muhammed es-Suheymî el-Ezherî (ölümü hicri 1178/miladi 1765) mevlid ve İsrâ hadisesinin olduğu gecelerin en hayırlı geceler olduğunu savunan iddialara rağmen Kadir gecesinin aslında yılın en hayırlı gecesi olduğunu doğrulamaktadır.[17] Özellikle sufi olmak üzere diğer çevrelerde mevlid gecesinin daha üstün olduğu fikri oldukça coşkuyla karşılanıp kabul edilmiştir. el-Mevâhibu'l-ledünniye eserinde Kastallânî (ölümü hicri 923/miladi 1517) İbn Marzûk'un eserinden alınan mantıksallaştırmalar eşliğinde bu fikri tasvip etmektedir.[18] Zaman içerisinde, en azından mevlid gibi kanonik olmayan törenlerin çok önemli bir yere sahip olduğu bazı belirli çevrelerde kutlu gecelerin arasında ayrıntılı bir hiyerarşik sıralama ortaya çıkmıştır. Suriyeli fakih İbn Âbidîn (ölümü hicri 1258/miladi 1842) "bir Şafii'ye" (ba'ze'ş-şâfi'îya) atfedilen fikri aktarmaktadır, "en hayırlı gece [Hz. Peygamber'in] mevlid gecesi, sonra Kadir gecesi, sonra İsra ve Mirac gecesi, sonra Arafat gecesi, sonra Cuma gecesi [Perşembeyi Cumaya bağlayan gece], sonra Berat Kandili (nisfu'ş-Şa'bân) (Şaban ayının on beşinci gecesi), daha sonra da bayram gecesidir."[19]

Özel Zamanlar (Mübarek Günler) ve Kullanılışları

İslam takviminde özel bazı zamanların olduğuna dair inanç yalnızca bir soyutlama değildir. Aksine bu inanç dini uygulamalara yapılan oldukça sağlam göndermeler içermektedir ve bazı

16 İbnul-Hacc, *Medhal*, 2:35. Mevlid gecesinin üstünlüğü aynı şekilde, Suriyeli *şeyh* Mustafa ibn Muhammed el-Aradi tarafından yazılan mevlid metni *Minhatu's-Safa ve-nefhatu'ş-Şifa bi-mevlidi'l-Mustafa*'da da öne sürülmüştür (ms. Şam, Asad Library, no. 9771, 4a; ms. dated 1296).

17 İbn Hacer el-Heytemi, *Itmamu'n-ni'me'l-Kübra ale'l-'alam bi-mevlidi Seyyid vulide'l-Adem*, ed. Abdulaziz Seyyid Haşim el-Gazuli, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001, s. 30–1.

18 Ms. Kahire, Daru'l-Kutub, B no. 27998, 9b. es-Suheymi için, bkz. Ömer Rıda Kahhala, *Mu'cemu'l-mü'ellifin*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414 AH/1993 CE), 1:280.

19 Ahmed ibn Muhammed el-Kastallani, *el-Mevahibu'l-ledunniye bi'l-minahu'l-muhammediyye*, ed. Salih Ahmed eş-Şami, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1412/1991, 1:145.

belirli popüler ihtiyaçları karşılamaktadır. Mevlid türü tarihinin en üretken ve etkili yazarlarından biri olan İbn Nâsireddîn el-Dimeşkî'nin (ölümü hicri 842/miladi 1438) günümüze ulaşan risale ve vaazları, mevlid kutlamalarına öncülük eden zaman anlayışının heterojenliği hakkında oldukça açık ve anlaşılır bir anektod sunmaktadır. Günümüze ulaşan eserleri arasında Aşurâ gününün faziletini anlattığı bir kısa eser ve Arafat gününün faziletlerini anlattığı bir eser bulunmaktadır. el-Lafzu'l-mukerrem bi-fadli'l-aşura' el-muharrem eserinin gösterişli giriş cümlelerinde, Allah tarafından bahşedilen nimetlerin en öncelikli olanlarından bir tanesi, müminlere kat kat sevap ve bereketle muamele ettiği özel bazı zamanları yaratmış olmasıdır, meyanındaki ana tema kurgulanmaktadır:

> Tüm övgüler, bahşeden ve zenginleştiren, veren ve bollaştıran, sunan ve geçindiren, çok veren ve çok rızıklandıran, kutsayan ve lütfeden Allah'adır. Lütuflarından biri mübarek Aşurâ'dır, Allah bu günü ibadet edenlerin çabalarına karşılık bir zaman, çilecilerin çektikleri için bir ödül ve [Allah'ın] yaratılmışların tövbelerini kabul ettiğine dair bir işaret olarak vermiştir. O günde ibadet etmenin ödülü çok çok daha fazladır; o halde alçakgönüllü olanlara selam olsun, o günde [günahlarından] tövbe eden ve pişman olan kurtuluşa ermiştir, çünkü bu gün Allah'ın insanlara merhametle muamele ettiği bir gündür. Tüm övgüler Allah'adır, onun affediciliği ne kadar engin ve bahşediciliği ne kadar bol ve cömerttir. Bize verdiği nimetlerden ve sunduğu mükâfatlardan dolayı ona şükürler olsun; Allah'ın bu nimetlerinin arasında fazileti bol, bereketli vakitleri bizlere sunması da bulunmaktadır, bu zamanlarda Allah istediği ve bildiği kimselere bereketini ve bağışlayıcılığını yağdıracaktır.[20]

İbn Nâsireddîn Aşura hakkındaki tartışmasına o günde oruç tutanlara ihsan edilecek sevabı vurgulayan bir dizi hadisi sunarak başlamaktadır. Birkaç farklı versiyonda Hz. Peygamber,

20 Muhammed Emin ibn Abidin, *Haşiye Reddu'l-Muhtar ale'd-Durru'l-muhtar şerhu Tenviru'l-Ebsar*, Kahire: Şeriket Mektebet ve Matbaat Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladihi, second printing, 1386/1966 CE, 2:511.

Aşurâ gününde oruç tutmanın bir sene oruç tutmaya eşdeğer olduğunu ya da bir önceki senenin günahlarını sileceğini ifade etmiştir. Ancak bazı rivayetler de "Her kim Aşurâ gününde oruç tutarsa, orucu ve gece ibadetlerini terk etmeden altmış sene ibadet etmiş gibi olur" ya da eğer bir kimse Aşurâ günü oruç tutarsa tüm hayatı boyunca oruç tutmuş gibi olur, şeklinde farklı ifadeleri içermektedirler. Bir başka hadiste ise "Kurban gecesinde, orucun bittiği gecede, Şaban ayının onbeşinci gecesinde ve Aşurâ gecesinde tüm iyilik ve bereketler sağanak sağanak yağar." denilmektedir. Dahası, Aşurâ günü oruç tutmanın, kişinin yapması sonucu Allah'ın şükran duyacağı tek ibadet olduğu ifade edilmektedir: "Ahiret gününde Allah [yarattıklarına] yalnızca Ramazan orucu ve Zinet günündeki (yevmu'z-zîne)[21] –yani Aşura günündeki oruçtan ötürü teşekkür edecektir."[22]

Bu hadislerde Aşura orucunun yılın diğer zamanlarında yapılan ibadetlerden kat kat daha fazla bir sevap getireceği görülmektedir. Tipik olarak günün kutsiyeti fantastik şekilde, sıradan zamanlarda yapılan ibadetlerle karşılaştırılarak abartılmış bir "değişim oranı" ile açıklanmaktadır. İlginç olan şudur ki, İbn Nâsireddîn'in diğer kutlu günlerle ilgili yorumlarında da, aynı astronomik derecede çok sevap öğeleri işlenmektedir; farklı kutlu zamanlar için kullandığı üstünlük derecelerinden hâsıl olan çatışmaları ise hiç dikkate almamıştır. Örneğin Zilhicce ayının ilk on günü ile ilgili tartışmasında "Allah'ın kendisine ibadet edilmesini bu on günden daha çok sevdiği başka bir gün yoktur: bu günlerden birinde oruç tutmak bir sene oruç tutmaya eşdeğerdir." demekte bir beis görmemiştir.[23]

İbn Nâsireddîn'in Muharrem'in dokuzuncu günü oruç tutmak ile ilgili tartışmasından çıkardığı ana prensip "eğer güzel işler kutlu zamanlarda yapılırsa getirecekleri sevap da çoğalır, çünkü bir kimse Allah yolunda bir gün oruç tutarsa, Allah

21 İbn Nasireddin ed-Dimeşki, *Mecmu' fihi resa'il li'l-hafiz İbn Nasir ed-Din ed-Dimeşki*, Beyrut: Dar İbn Hazın, 1422/2001, s. 51.

22 Aşure'nin *yevmu'z-zina* ile tanımlanması Taha suresi 59. ayetteki Firavun ve Yahudilerin hikâyesine atıf yapıyor.

23 İbn Nasıruddin, *Mecmu'*, s. 62–5.

yetmiş sene boyunca onun yüzüne ateşi göstermez; eğer ki bu oruç kutlu bir zamanda tutulursa, ateşten kurtulması daha fazla bir zamanı kapsayacaktır."[24] Yazar, Arafat günüyle alakalı kısımda da benzer bir argüman sunmaktadır, "yapılanlar [ibadetlerin sevabı], zamanın [yapıldıkları zamanın] kutsallığı doğrultusunda artar, aynen mekânın [yapıldıkları yerin] kutsiyeti doğrultusunda ve eylemin içindeki asliyet ile de arttığı gibi."[25]

İbn Nâsireddîn'in Hicrî takvimdeki bazı olağanüstü günlerin sevap kazanmak için daha öncelikli fırsatlar sunduğu yönündeki kanaati, bu zamanların, tarihte vuku bulmuş mucizevî olayların da gerçekleştiği zamanlar olduğu fikri ile bağlantılıdır. İbadetlere karşılık gelen sevabın çok daha fazla olduğu günlerin varolduğunu ve Aşurâ gününün (ve genel olarak Muharrem ayının) bu özel zamanların arasında olduğu fikrini sabitleştirdikten sonra İbn Nâsireddîn, bu tarihle ilişkilendirilen birçok mucizevî olayı anlatmaya başlamaktadır. Bu olayların arasında Nuh'un gemiden karaya çıkması, İsrailoğullarının Firavun'dan kurtulması ve Aşurâ gününü tek başına kutsallaştırabilen, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in katledilmesi bulunmaktadır. Bu hadiseleri sıralarken zengin bir dinî kıssalar bütünü üzerinden Aşurâ'nın sıra dışı özelliklerini anlatır.[26] Olağanüstü hadiselerin meydana gelmesi ve sevabın artırılması bu günün sahip olduğu güç ve bereketin göstergesi hükmündedir.

Hicrî takvimdeki özel zamanların tanımlanması ve kutlanması ile karşılanan bazı popüler eğilimlere farklı bir bakış da, Turtûşî (ölümü hicri 520/miladi 1126) ve Ebu Şâme (ölümü hicri 665/miladi 1268) tarafından getirilmiştir. Turtûşî zamanının çoğunu Suriye'de geçiren Endülüslü bir Mâlikî idi, Ebu Şâme ise Suriyeliydi ve el-Bâ'is 'alâ inkâru'l-bida' adlı eserinde Hz. Peygamber'in mevlid kutlamasının en eski ilmî savunmalarından birini sunmaktadır. Her iki âlim de özellikle avâmın arasında şer'i açıdan meşru kabul edilen bid'atlerle özellikle

24 A.g.e, s. 145.
25 A.g.e, s. 79.
26 A.g.e, s. 165.

ilgilenmişlerdir. Bunlardan biri elfîye, ya da "bin" namazı adı verilen, Şaban ayının on beşinci gününün (leyletu'n-nisfu'ş-Şa'ban) arefesinde kılınan yüz rekâtlık bir namazdır; her rekâtta Fatiha suresi bir kere okunduktan sonra İhlâs suresi on defa okunur. Ebu Şâme'ye göre bu konu hakkında yalnızca zayıf ya da uydurulmuş hadisler bulunsa da, avamdaki insanlar bu namazdan çok etkilenmişlerdir; camiler bu namaz için açılmış, erkek ve kadınlardan oluşan kalabalıklar toplanmıştır ve birçok kimse bu namazı Müslüman inancının en hayırlı amellerinden biri olduğuna inanmaktadır (min ecell şe'â'iru'l-müslimîn).[27]

Turtûşî'ye göre, popülaritesine rağmen elfîye namazı İslami ritüeller arasına daha sonradan katılan bir uygulamadır. Kudüs'ten bir ravinin rivayetini şöyle aktarmaktadır:

> Bizlerin arasında onun ilk kılındığı zaman hicri 448 [miladi 1056] yılı idi. Nablus'tan İbn Ebî'l-Hamrâ adında bir adam Kudüs'te bizim yanımıza geldi ve çok güzel bir şekilde [Kur'ân] okudu. Berat Kandili (nisfu'ş-şaban) gecesinde Mescid-i Aksa'da namaza durdu; onun arkasında bir adam daha namaza durdu, sonra üçüncü ve dördüncü kişi de onlara katıldı. [Namazı] bitirdiğinde, oldukça büyük bir cemaat olmuşlardı. Bir sonraki sene tekrar geldi ve büyük bir kalabalık (halk kesîr) onunla namaz kıldı. [Bu namaz] camide oldukça bilinir hale geldi ve... Mescid-i Aksa'da, insanların evleri ve barklarında yaygınlaştı. Daha sonra da günümüze kadar bir sünnetmiş gibi sabit bir uygulama haline geldi.

Turtûşî'nin ravisi de bu namazı cemaatle kıldığını, yaptığı bu hatadan dolayı da Allah'tan kendisini bağışlamasını dilediğini itiraf etmektedir.[28]

Receb ayındaki namaz ile ilgili, Turtûşî hicri 480 [miladi 1087] yılından sonra kılınmaya başlandığını, bu tarihten önce kimsenin bu namazı görmediğini ve duymadığını ifade etmektedir.[29]

---

27 A.g.e, s. 82–97.

28 Abdurrahman ibn İsmail Ebu Şame, *el-ba'is ala inkaru'l-bid'a ve'l-havadis*, ed. Osman Ahmed anbar, n.s.: Daru'l-Huda, 1398 AH/1978 CE, s. 34–5.

29 Muhammed ibn el-Velid et-Turtuşi, *Kitabu'l-Havadis ve'l-bid'a*, Tunis: el-

Regaib namazı, Receb ayının ilk Cuması akşamı gün batımı ile akşam namazı arasındaki vakitte kılınırdı ve yüksek derecede şüpheli bir hadis tarafından desteklenmişti. Ebu Şâme, Regâ'ib, regba kelimesinin çoğuludur ve "cömertçe bahşedilen" anlamına gelir, şeklinde açıklamaktadır. Sonra da "Muhtemeldir ki bu isimle adlandırılmasının nedeni, hadisi uyduran kişiye göre, o zamanda ibadet eden kimseye bahşedilen sevaplardan dolayıdır." çıkarımında bulunmaktadır.[30] Âlimlerin, bu sahtekârlığı yaptığından şüphelendiği kimse Ebu'l Hasan Ali ibn Abdullah ibn Cahdam'dır (ölümü hicri 414/miladi 1023).[31] İbnu'l-Cevzî, kendi zamanında avam tabakasından insanların bu namazı, Ramazan süresince kılınan teravih namazından "daha önemli ve memnuniyet verici" (a'zam ve-ehlâ) olarak gördüklerinden yakınmaktadır; bayramlar ve kanonik törenlerdeki cemaatlere katılma zahmetinde bulunmayan kimseler bu namaza hep katılmışlardır. Ebu Şâme bunun, uydurulmuş hadis tarafından garanti edilen sayısız sevap ve günahların bağışlanması beklentisinden dolayı olduğunu düşünmektedir.[32]

Bu tartışmalı ritüeller hakkındaki ihtilâf özellikle Sünni mevlid kutlamaları (ve mevlid türü) ortaya çıktığı vakitte şiddetli bir hal almıştır. Ebu Şâme'ye göre Ebu Amr ibn es-Salâh Şam'da "(hicrî) 620 yılının öncesinde" regaib namazının sahte bir hadise dayalı bir ibadet olduğunu ve bu uygulamanın hicrî 400 yılından sonra ortaya çıkan, öncelikle Suriye'de baş gösteren daha sonra da diğer ülkelere yayılan bir bid'at olduğunu ifade eden bir fetva yayınlamıştır. Akşam ve yatsı namazları arasında namaz kılmanın her zaman güzel bir ibadet olduğu gerçeğine dayanarak, kişinin bu namazı kılmasında herhangi bir zarar yoktur; ancak regâib namazını bir sünnete çevirmek ve dini bir görev olarak addetmek karşı çıkılması gereken bir bid'attir,

---

Matbaatu'r-Resmiyye li'l-Cumhuriyye't-Tunisiyye, 1959, s. 121–2; Ebu Şame, *Ba'is*, s. 35.

30 Turtuşi, *Havadis*, s. 122; Ebu Şame, *Ba'is*, s. 35.

31 Ebu Şame, *Ba'is*, s. 41–2. Regaib kelimesi göründüğü kadarıyla bir sefer de Beraat gecesindeki özel bir ibadete atıf için kullanılmış.

32 A.g.e, s. 42.

diye ifade etmektedir. Bu namazla birlikte süslenme için kullanılan ve eğer namazın sağlam bir temeli yoksa caiz olmayan bir harcama olarak görülecek olan yağ sürünme meselesi hakkında sorulmuş bir takım sorulara cevap niteliğinde, aynı etkide ikinci bir fetva yayınlamıştır.[33]

İbn Abdüsselam hicri 637/miladi 1239-40 yılında Şam (Emevi) camisinin imam ve hatibi olduğunda, sünnetlerin tekrar canlandırılmasıyla ve bid'atlerin olabildiğince temizlenmesiyle oldukça alakadârdı. Receb ayı yaklaştığında, Cuma namazı hutbelerinde regâib namazına karşı vaazlar verir, karşı çıkılması gereken bir bid'at olduğunu ve ilgili hadisin de sahte olduğunu vurgulardı. Namazı yürürlükten kaldırmaya yönelik çabaları hem avam tabakasından insanları hem de sultanı ve maiyetindekileri oldukça kızdırmaktaydı; İbn es-Salah bu durumda biraz yumuşadı ve bu ibadeti destekleyen bir eser yazarak onu "iyi bid'at" (bid'a hasene) kategorisine aldı. Ebu Şâme zamanın önemli ve dindar âlimlerinden biri olmasına rağmen, "sultanın ve çağın insanlarının isteklerini karşılayan şeyi" desteklemek için asıl duruşunu tersine çevirdiğini söylemektedir.[34]

Bu hadise, bu tür uydurulmuş günlerin yarattığı popüler coşku ve kutlanmalarından elde edileceği farz edilen büyük sevaplar hakkında ipuçları vermektedir. En azından regâib namazı durumunda, bu yöndeki dürtünün (siyasi otoritelerin desteğiyle) aşağıdan geldiği, uygulamanın da (daha ilmi çevreler tarafından isteksizce karşılanmasına rağmen) talep doğrultusunda hayata geçtiği gözlenmektedir. Ebu Şâme şöyle söylemektedir,

> Avamdan bir kişiyi, namazı doğru kıldırmasını bilmediği gerekçesiyle caminin imamını azarlayıp cezalandırırken gördüm. [İmama] bu mesele hakkında sorduğumda, adamın cemaati regâib namazına niyet ettirdiğini ancak kendisinin secdeleri bilmediğini söyledi. Adamı, imama namazı öğretirken ve bir camii imamının bu namazı nasıl bilmeyeceğinden duyduğu hayreti ifade ederken gördüm, imam adamın karşısında bir

33 A.g.e, s. 43.
34 A.g.e, s. 44.

> mahkûm gibiydi, bu namazın tartışmalı bir bid'at olduğunu ya da sünnet olmadığını söylemeye cesaret bile edemezdi. Ve birçok imamdan aynı şeyi duydum, bu namazı halkın gönlünü yapmak ve camilerindeki yerlerini koruyabilmek için kıldırıyorlardı, çünkü camilerinden ihraç edilme korkuları da vardı.[35]

Ebu Şâme'nin gözler önüne serdiği, bu tür uygulamalarla bağlantılı olarak ortaya çıkan düzensizlik ve yozlaşmanın boyutlarına bakılacak olursa, bu durum oldukça geniş bir çevrenin dikkatini çekmiş olmalıdır. Ebu Şâme'nin bu kategorideki bid'atlere ilişkin tartışmalarındaki asıl endişe, toplu yapılan gece ibadetinin içerdiği anarşik potansiyeldir. Ona göre camilerin ışıklandırılması, içlerinde kötü niyet taşıyan kadın ve erkeklerin, sıkışık kalabalıkların içlerine giren kadınların taciz edilmelerine varabilecek kadar birçok çeşitli hayâsızlığın yaşanabileceği bir ortam yaratacaktır. Şam'da Berat gecesi namazına katılan herkesin, potansiyel olarak "ahlaksızlık, günah, kargaşa, adam kaçırma (hatf), hırsızlık ve ibadet yerlerinin kirletilmesi" gibi olayların yaşanabileceğini bildiğini ifade etmektedir.[36]

Mevlid kutlamasının yaygınlaşmasından önceki bir buçuk yüzyıl içerisinde en azından iki kanonik olmayan kutlamanın oldukça yaygın çevrelerce tanınması bu tür törenlerin daha geniş bir çevrede önemli bir ihtiyacı karşıladığını göstermektedir. Popülerleşmesinin kronolojisi daha az aşikâr olsa da Hz. Peygamber'in İsra ve Mirac yolculuğunun yıl dönümü de bu çağda popüler hale gelen klasik öncesi kutlamalara diğer bir örnektir. Bu anlamda Ebu Şâme, tek bir gecede büyük sevap ve berekete nail olma fikrinin sıradan bir katılımcı için karşı konulamaz bir dürtü olduğunu söylerken muhtemelen haklıdır. Regâib namazı taraftarlarının bazen farz ibadetleri ihmal ettiği yönündeki ifade, oldukça tartışmalı olsa da basit bir gerçeği yansıtmaktadır: dinî kazanımları normatif standartlar tarafından kısıtlanan kişiler kutlu gecelerde elde edecekleri sevap fırsatını bulmuşken bunu sonuna kadar kullanmak isteyecek ve

35 A.g.e, s. 45–6.
36 A.g.e, s. 67.

olduğundan daha kıymetli hale getirecektir. Kanonik olmayan kutlamaların sahip olduğu potansiyel ta'rif tarafından açık bir şekilde dile getirilmektedir. Bu uygulamada Mekke'ye gidecek hacılar Arafat gecesinde toplanır, Arafat Dağı'nda namaza durur, nerede durduklarına bakılmaksızın hepsi aynı ibadetleri yaparlar. Bu çok eski bir bid'at gibi gözükmektedir, oldukça eski birkaç otorite tarafından kaydedilmiş (ve kınanmıştır).[37] Ancak Ebu Şâme'nin zamanından biraz önce, şeriatın prensiplerini tehdit edecek boyutlarda bir popülarite arz etmeye başlamıştı. Turtûşî bu kutlamayı sanki kendi zamanında Kudüs'te var olduğu şekliyle tarif etmektedir. Kırsal bölgenin (es-sevâd) ve şehrin birçok sakini camide toplanır ve kıbleye dönerek, sanki Arafat'ta gibi seslerini yükselterek dua ve niyaz ederlerdi. Ancak kutlamanın popülaritesinden daha kötü olansa, kutlamanın önemi hakkında bir hadisin git gide yaygınlaşmasıydı; Turtûşî, Kudüs'te dört kez "kıyamda durmanın" Mekke'de hac yapmaya eşdeğer olduğu yönünde oldukça yaygın bir rivayetin dolaşmakta olduğunu ifade etmiş, bu inancın şeriatta geçen hac ibadetinin kolaylıkla ihmal edilmesine yol açabileceğinden korktuğunu da sözlerine eklemiştir.[38] Hiç kimsenin her sene hacca gidemeyecek olması kesin bir vaka iken, ta'rif uygulaması, ritüel niteliğindeki farzların belki de en belirgini olan haccı hiçbir zaman eda edemeyecek kimseler için, haccın manevi faziletini yaşatabileceğinden dolayı çok yaygın çevrelere ulaşmıştır.

İbn Nâsireddîn'in Arafat günü hakkındaki yazısı Ebu Şâme tarafından kınanan ta'rîf uygulamasının bir örneği olabilir. Arafat günü Cuma gününe denk geldiği zaman getireceği fazladan sevap ve berekete yaptığı vurgu ile anlaşılır ki, bu tür bir birleşmede bir Cuma vaazı da verilmiş olabilir. Her durumda, içerik bakımından hacc ibadetini yapmayanlara temsilî bir hacc deneyimi yaşatmaya ve Allah'ın cömertçe karşılık vereceği sözünü verdiği öncelikli zaman dilimlerinde ona ibadet etmiş olmanın hacc sevabına eşit olacağı düşüncesiyle de teselli etmeye yönelik

37 A.g.e, s. 40.

38 Turtuşi, *Havadis*, s. 115–16; Ebu Şame, *Ba'is*, s. 32–4.

olduğu aşikârdır. Ayrıca bu durum, bu tür özel zamanların yetersiz dindarlık ya da dışlanmışlık hislerini nasıl yatıştırdığını da örneklendirmektedir. Adı geçen eser Arafat'ta kıyama duran hacıların duygusal ve ruhsal durumlarına dair bir dizi çağrışımı oldukça canlı bir şekilde göstermektedir. İbn Nâsireddîn "Allah'a gidenler gitti, biz ise evde kaldık, onlar onun varlığına yaklaşmışken biz uzak kaldık." diyerek üzüntüsünü ifade eder. Ancak sonra da, "Eğer kalplerimizde onlara da yer verirsek, Allah bizi de zafere ulaşanlar ve feraha erenlerden eyleyecektir." diye eklemiştir.[39] Yalnızca mekânik bir yarı-otomatik sevap kazanma vaat etmektense, İbn Nâsireddîn katılımcılardan gerçek bir manevi katılım beklemektedir; ancak bunun için gereken –finansal ya da fiziksel– çaba gerçek bir hac ibadetinde gerekenden oldukça azdır.

Hem hac ibadeti ritüellerine tahayyülî bir katılımı, hem de bu özel günde Allah tarafından bahşedilen sevap için dua edilmesini anlatmak suretiyle, İbn Nâsireddîn, bazı dinî vecibeleri gerçekleştiremedikleri takdirde kendilerini dışlanmış hissedecek kimseler için alternatif formlar sunmaktadır. Açıkladığı çözümler, hiçbir zaman gerçekten hacı olamayacak kimseler için daha çok sevap kazanmanın ve kurtuluşa ermenin "ikinci yolunu" göstermektedir. Burada, hitap edilen kitlenin, sosyal sınıf, eğitim seviyesi, cinsiyet ya da bireysel bağlılık gibi yoksunlukların hangilerinden dolayı İslam'ın daha gösterişli ritüellerinden mahrum kaldıklarını bilmenin bir yolu yoktur. Ancak aşikâr olan şudur ki, İbn Nâsireddîn zaman kategorisini mekân kategorisinin yerine ikâme ederek, uzak bir yere yapılan zahmetli yolculuğu tamamen aynı şekilde, yılda bir seneye denk gelen, takvimde belirlenmiş özel bir hadise ile paralelize etmiştir.

Özel dinî törenlere yönelik problematik olabilecek düzeyde popüler bir talebin bulunması bağlamında, mevlid kutlamasının bir nevi aracı pozisyonunda olduğu görülecektir. Mevlid kutlaması, Hz. Peygamber'in sünneti tarafından açık bir şekilde zorunlu tutulmamışsa da, sahte olduğu apaçık bilinen bir kutlama

39 Turtuşi, *Havadis*, s. 116–17; Ebu Şame, *Ba'is*, s. 33.

da değildi; dinî önemi oldukça yaygın bir çevrede kabul edilen tarihi bir hadiseye dayanmaktaydı. Mirac hadisesinin anılmasına benzer şekilde, Şaban ve Receb ayı kutlamalarını şiddetle eleştiren bazı âlimler için mevlid böylece kabul edilebilirdi. Ebu Şâme, bu birbiriyle yarıştırılan ve dini anlamda daha da şüpheli olan popüler ibadet törenlerini kınarken, yeni tanınmaya başlayan mevlid kutlamasını teşvik ettiği bilinen tek âlim değildir. İbn Dihye, Receb ayı ile ilgili sahte hadisleri kınayan bir eser yazmakla kalmamış[40], aynı zamanda aslında Şaban ayının on beşinci gecesi ile ilgili hiçbir güvenilir hadisin bulunmadığını tartıştığı Kitab ma ca'e fi şehri Şa'ban (Şaban Ayı Hakkında Rivayet Edilenler) adında bir eser de kaleme almıştır. Bu eserde İbn Dihye, bu tür kutlamaları yasaklamanın sultanın görevi olduğunu, âlimlerin de bunlarla uğraşan kimseleri azarlamak ve uyarmakla yükümlü olduğunu ifade etmektedir.[41] Ebu Şâme, İbn Dihye'nin Receb ve Şaban namazları hakkındaki tartışmalarının, Mısır sultanının Mısır'da kutlamaları tamamen yasaklamasındaki ana etken olduğunu ifade eder.[42] İbn Dihye'nin bu yöndeki aşikâr aktivizmine bakılacak olursa, mevlid onuruna bir ibadi eser derlemek suretiyle mevlid kutlamasını teşvik etmeye hevesli oluşu gözlerden kaçmayacak derecede önemlidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Mirac'a yükselmesi hadisesi hakkında bir eserin de müellifidir, eserde bu olayın popüler törenlerle hatırlanması ile ilgili hangi tavrı benimsediğini anlamak zor olsa da; genel inanışın aksine bu hadisenin Receb ayında olduğunu kabul etmemesinden, bir derece şüphe ettiği çıkarılabilir.[43] Bir hadisçi olarak, Hz. Peygamber'in cennete yükselmesi ve doğumu etrafında dönen mucizevî olaylar hakkındaki birçok geçerli hadis ile – bunların hiçbiri özellikle olayın kutlama haline getirilebileceği hususunda teminat vermese de – kendini teselli ediyor da olabilir.

40 İbn Nasıruddin, *Mecmu'*, s. 179.

41 Ebu'l-Hattab ibn Dihye, *Ada' ma vecebe min beyani vad'u'l-Vedda'in fi Receb*, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1419/1998.

42 Ebu Şame, *Ba'is*, s. 35–6.

43 A.g.e, s. 43.

Homojen ve Homojen Olmayan Zaman

Mübarek günler fikri, oldukça popüler olmasına rağmen, ortaçağ âlimleri tarafından sorgulanmamış değildi. Teorik düzeyde, zamanın homojen olmaması fikrine (ve onun eş değeri homojen olmayan mekân fikrine) en üst seviyede Abdulaziz ibn Abdusselam es-Sülemî tarafından karşı konuldu, aynı Suriyeli âlim yoğun siyasi baskılara rağmen regâib ibadetlerini kınayan bir fetva da yayımlamıştı. İbn Abdusselâm zaman ve mekân problemini ele alırken öncelikle, metinsel olarak tartışılamaz olan, bazı amellere verilen mükâfatın şartlara göre çokça değişebileceği gerçeğini öne sürerek başlıyor. Bu gerçek elbette, verilecek mükâfatın harcanan enerjiye oranla verilmesi gerekmediğini, hatta bazen ters orantılı da olabileceğini imâ eder.

> Allah'ın bu ümmetin ödülünü (amelleri az olsa bile), Yahudilerden ve Hıristiyanlardan (amelleri çok olsa bile) daha büyük kılması ve farz ibadetlerin mükafatını onlara denk nafile ibadetlerden daha çok vermesi gibi, Allah'ın aynı türden en kolay iki ameli, onlardan zor amellerden daha çok ödüllendirmesi mümkün bir iştir; tıpkı, tabiatında Ramazan'ın herhangi bir gününde sabahlamaya denk olduğu halde, Kadir gecesinde ibadet ederek sabahlamanın günahların afvına sebep olması gibi. Aynı şekilde, tabiatında diğer amellerle denk olmasına rağmen, Kadir gecesinde işlenen ameller bin ayın amelinden daha hayırlıdır ve aynı şekilde diğer camilerde kılınan namazlardan farklı olmamalarına rağmen Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Haram'da kılınan namazlar daha hayırlıdır.[44]

Tüm şartlara rağmen namaz gibi ameller muhtevada aynı oldukları için, bazılarının mükâfatının diğerlerinden fazla olması açıklama gerektiriyor. İbn Abdusselâm'ın açıklaması basitçe bu durumun Allah'ın gerekçe gerektirmeyen bir emri olduğu yönündedir.

---

44 Ebu'l-Hattab ibn Dihye, *el-ibtihac fi ehadisi'l-mi'rac*, ed. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1417/1996, s. 9.

> Allah, bazen kullarını başka zamanlar ödüllendirmeyeceği şeylerle ödüllendirir, hatta bunların diğer amellere denk olduğu bilinmesine rağmen; bir zamanla diğeri arasında hiçbir fark bulunmadığı için, bu durum Allah'ın bir lütfundan başka bir şey değildir. Buna örnek, Allah'ın bazı yerlerde kılınan namazların mükâfatını kat kat kılmasıdır, tıpkı Mescid-i Nebevî'de kılınan namazın Kâbe'de kılınan namaz hariç herhangi bir diğer camide kılınan bin namazdan daha hayırlı olması gibi.[45]

Bir Eşarî olarak, İbn Abdusselâm Allah'ın mükâfatlarındaki bâriz eşitsizlik ve gelişigüzellik dolayısıyla hayrete ve şüpheye düşmez. O, bu noktada bazı amellerin tabiatında mükâfatın katlanması durumunu rasyonel olarak meşru kılacak ve daha hayırlı olmalarını gerektirecek bir özellik bulunduğunu öne sürmeye de gerek duymaz. Hakikatte, zaman ve mekân bağlamında net bir homojenlik öne sürerek, açık şekilde bu seçeneği reddedecektir de. "Şunu bil ki," der ve devam eder,

> vakitler ve mekânlar birbirine eşittir; onlar birbirinden içlerinde ne yaşandıklarıyla ayrılırlar, tabiatlarında bulunan özellikler sayesinde değil. Onların faziletli durumu Allah'ın kullarına rahmetinden ve lütfundan türer, şüphesiz Allah isterse cezalandırır isterse ödüllendirir.[46]

İbn Abdüsselam daha sonra da bu tür zamanların ilahi "lütuf ve keremini", "Allah bu zamanlarda ibadet eden kullarına sevaplarından cömertçe bahşeder" ifadeleriyle daha da ayrıntılandırır.[47]

İbn Abdüsselam Allah'ın lütuf ve keremini niyazında, Eşarîlerin Allah'ın eylemlerinin insani bütün adalet standartlarına uygun olması gerektiğini reddetmelerine göndermede bulunur. Aslında, Allah'ın günah ve sevapları paylaştırmasındaki bilinemezlik, Aşurâ gününde oruç tutmaya verilen aşırı sevabın oldukça ötesinde bir durumdur; kurtuluş bile çok küçük

45 İbn Abdusselam, *Kava'id*, 1:44.
46 A.g.e, 1: 45.
47 A.g.e, 1:62.

ameller karşılığında bahşedilebilmektedir. İbn Abdüsselam argümanını, "[Allah'ın] bazı insanları Cennette, bazılarını ise Cehennemde yarattığı muhaddisler tarafından onaylanan sahih bir rivayettir (kad sahha); aynı şekilde cennet bahçelerinde yarattığı temiz huriler de (el-hûru'l-'în) böyledir." diyerek destekler. Zaman ve mekânın "içlerinde doğal olarak bulunan vasıflardan" dolayı farklı kılındığını inkâr ederken de, Eşarîlerin cevher ve araz doktrinine başvurmaktadır.

İbn Abdüsselam'ın argümanlarının teolojik bağlamı, bir yüzyıl önce yaşamış diğer bir Şamlı âlim olan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin katkısı ile desteklenmiştir. İbn Kayyım polemiğinin amacını belirtmese de, İbn Abdüsselam'ın kendisi ile ya da bu meselede onun fikirlerini paylaşan diğer kimseler ile ilgilendiği açıkça görülmekteydi. İbn Abdüsselam'ın aksine, İbn Kayyım farklı zamanların doğal olarak birbirine eşit olmadığını ve bazı özel zamanların nitelik bakımından farklı olduklarını savunmuştur. Zaman hakkındaki argümanları, kıyas (analojik tutarlılık) prensibiyle alakalı daha geniş bir tartışma bağlamında karşımıza çıkmaktadır. İbn Kayyım, şeriatta kıyası ihlal eden hiçbir ögenin bulunmadığını savunur, bunun anlamı ise şeriatın her bir kanununda ikna edici ve tutarlı bir mantığın var olduğudur.[48] Sonra da şeriatta bulunan bir dizi mantıksız ya da kaidelere uygunsuz özellikleri sıralayarak her birinin altında yatan anlamı açıklamaya çalışmaktadır. Karşıtlarına atfettiği her bir örnek, şeriatta Allah'ın bazı ögelere, farklılaşması için bir sebep olmaksızın farklı davrandığını gösterme amacı taşımaktadır; her durumda, İbn Kayyım geçerli sayılabilecek bir ayrımın bulunduğunu göstermek için uğraşmıştır. İbn Kayyım'ın farazi tartışmacılarından birine göre, şeriatın "birbirine eşit olan şeyleri farklı gösterdiği" ilkesine misâl olan ögelerden biri zamandır.

> Allah, birbirlerine aslında eşit oldukları gerçeğine rağmen, bazı zamanları ve bazı yerleri diğerlerinden, bir takım özellikler (hasâ'is) ile birbirinden ayırmıştır. Kadir gecesini bin aydan daha hayırlı kılmış, Ramazan ayını tüm ayların efendisi, Cuma

48 A.g.e, 1:62

> gününü tüm günlerin efendisi yapmış, Arafat günü, Kurban günü, Minâ gününü günlerin en hayırlıları kılmış ve Allah'ın evini [Kâbe'yi] dünya üzerindeki en hayırlı mekân yapmıştır.[49]

İbn Kayyım bu ifadeyi şöyle yorumlar,

> "Allah, birbirlerine aslında eşit oldukları gerçeğine rağmen, bazı zamanları ve bazı yerleri diğerlerinden, bir takım özellikler (hasâ'is) ile birbirinden ayırmıştır." sözüne bakılacak olursa, ilk önerme doğru, ikincisi ise yanlıştır (kezibe). [Allah] bazı [zaman ve mekânları] diğerlerine sadece bu farklılığa vesile olan ve onlarda zaten var olan doğal özelliklerden dolayı üstün kılmıştır. [Allah] hiçbir şeyi hiçbir şeyden, farklı kılıcı bir faktör olmaksızın (mâ hassa subhânehu şey'en illâ li-muhassis) ayırmamıştır, ancak bu durum bazen aşikâr bazen gizli olabilmektedir.[50]

İbn Kayyım tüm zaman ve mekânı birbirine eşit gören bu isimsiz tarafa karşı ciddi şekilde tartışmaya devam eder ve bu görüşü "dünya üzerindeki en ifsad olmuş mezhep" (efsadu'l-mezhebu'l-âlem) olarak nitelendirir. Bu çürütmenin içeriğinden, bahsi geçen tarafın Eşarîler olduğu anlaşılacaktır. Duruşlarındaki saldırganlığı gözler önüne sermek için, Cebrail (as)'in zatının İblis'e denk olduğunu ve misk maddesinin idrar ve dışkı maddeleri ile aynı olduğunu, tek farklılıklarının kazara meydana gelen bazı özellikler olduğunu ima ettiklerini söylemektedir. İbn Kayyım bunun, duyusal bilgilerle ve tüm insanlar ve dinlerin sağduyusu ile çelişen tamamen mantıksız bir görüş olduğu çıkarımını yaparak sözünü sonlandırır.[51]

Diğer bir noktada, İbn Kayyım, farklı zamanlar arasındaki farklılıklara yönelik anlayışı hakkında somut bir örnek sunmaktadır. Burada, "[Allah], bu iki gün birbirine tamamen eşit olmasına rağmen Şevval [ayının] ilk gününde oruç tutmayı yasaklamış

49 İbn el-Kayyım el-Cevziyye, *I'lamu'l-muvakkıın an rabbu'l-'alemin*, ed. Taha Abdurrauf Sa'd, Kahire: Mektebetu'l-Külliyetu'l-Ezheriye, 1388 AH/1968 CE, 2:71.

50 A.g.e, 2:73–4.

51 A.g.e, 2:170.

ancak Ramazan ayının son günü oruç tutmayı zorunlu kılmıştır." savına cevap vermektedir. Şu şekilde cevap verir,

> Bu iki gün, ikisinde de güneş doğsa ve batsa bile birbirine eşit değildir. İkincisi Allah'ın kullarına zorunlu kıldığı oruç ayının bir günüdür, birincisi ise Allah'ın kullarına oruç tuttukları ve tamamına erdirdikleri için şükredebilmeleri vesilesiyle verdiği bir kutlama ve sevinç günüdür. Bu günde kullar onun misafirleridir, yüce gönüllü ve cömert bir kimse misafirlerinin onlara ikram ettiklerini kabul etmelerini isteyecek, misafirperverliğini oruç tutmak ya da başka bir yolla kabul etmemelerinden hoşlanmayacaktır; bir misafirin ev sahibinin izni olmadan oruç tutması uygun bir durum değildir.[52]

İbn Kayyım'a göre Hicrî takvimdeki bazı belli günlere, o günlerde yapılması gereken farklı yükümlülükleri makul ve faydalı kılan özel anlamlar ve kıymetler yüklenmiştir.

Teorik olarak zaman ve mekânın tabiatıyla homojen olduğu ya da olmadığı meselesi ibadetler açısından herhangi önemli bir imaya ihtiyaç duymamaktadır. Hem Kur'an ayetleri hem de sahih hadisler Kadir gecesi gibi bazı özel durumlarda yapılan ibadetlerin fazlaca sevap getireceğini doğrulamaktadır; bunu tartışan hiçbir taraf bu tür zamanların varlığını inkâr edememiş ve etmemiştir. Ancak, tüm zamanların doğal olarak birbirlerine eş olduğu görüşü "özel zamanları", metinlerde belirtilen ibadetlerin uygulanmasına yarayan tarihî bir göstergeye indirgeme eğilimi sergilemiştir. Dahası, bu tür öncelikli zaman ve mekânları farklı kılan tek özellik, metinlerle sabit olan bazı ibadetlerin yapılması karşılığında alınacak sevabın artması ise, bu tür metinlerin yokluğunda herhangi bir özel zaman belirlemenin hiçbir yolu olmayacaktır. Ve elbette ki metinlerde, mevlid gecesi için hiçbir özel ibadet belirlenmemiştir.[53] Bu, İbn Hacer el-Heytemî tarafından açıkça belirtilmiştir, mevlid gecesi ve Kadir gecesinin faziletlerini tartışırken "[Hz. Peygamber'in] mevlid

52 A.g.e, 2:170–1.
53 A.g.e, s. 151–2.

gecesinin daha üstün olduğunu kabul etsek bile bunun hiçbir faydası olmazdı (lem yekun lehu fâ'ide), çünkü onlarda gerçekleştirilen ibadetlerin fazileti olmaksızın, [özel] zamanlara öncelik atfetmekte hiçbir fayda yoktur. İçinde hiçbir eylem bulundurmayan zamanın kendisine üstünlük atfetmek hiçbir işe de yaramayacaktır."[54]

İbadet eksenli eğilimlere sahip olan yazarlar, zaman ve mekân arasındaki farklılıklara daha derin bir önem vermiştir ve bu, metinsel bağlılığı gölgeleyen bir durumdur. Burada bir örnek, İbn Abdüsselam gibi bir Şafii Eşarî olmasına rağmen özel zaman ve mekân hususunda farklı bir görüş benimseyen Taceddin el-Subkî'dir. Subkî, Mescid-i Nebevî'nin ışıklandırılması üzerine olan fetvasında, İbn Abdüsselam'ın zamanın ve mekânın homojenliği ile alakalı tezine gönderme yapmaktadır. Subkî, zaman ve mekânın yalnızca içsel bazı özellikler sayesinde değil, o vakitlerde ibadetle meşgul olan kimselere Allah'ın bahşettiği bol sevap vesilesiyle de farklı kılındığı argümanını kabul ederek, şöyle yazmaktadır:

> Bana göre, hiçbir ibadet yapılmasa da, bu durum [bu zamanlar ve mekânlarda] var olan bir neden ya da başka bir nedenden dolayı da olabilir. Rahmet ve melekler Hz. Peygamber'in mezarı üzerine inerler. Allah da o mezarı ve içindeki kişiyi hiç kimsenin aklının almayacağı kadar ve başka hiçbir yerin sahip olamayacağı kadar büyük bir sevgi ile sevmektedir. O halde nasıl olur da o, en güzel mekân olamaz? Orası bizim için bir ibadet ve eylem mekânı değildir, çünkü bir cami ya da camiye eş değer bir yer değildir. Aksine, orası Hz. Peygamber'in bir

54 İbn Abdusselam argümanlarını yorumlayan müelliflerin hepsi, verili bir zamanın üstünlüğünün o zamana özel ibadetlerin gerçekleştirilmesiyle kazanılan büyük mükafaatlara dayandığını ifade etmiyor. İbn Marzuk, İbn Abdusselam'ın tüm zaman ve yerlerin denkliğiyle ilgili argümanlarını geniş biçimde alıntılıyor ve bu akıl yürütmelerin, üzerine doğan rahmet nedeniyle mevlid gecesinin Kadir gecesinden daha üstün olduğunu ifadelendiren kendi görüşünü daha çok desteklediğini söylüyor. (İbn Ammar, *Nihle*, s. 110–11.)

> hakkıdır. Bu da orada yapılan ibadetlere verilen sevabın [artırılmasından] başka bir şeydir.[55]

İbadet eksenli eğilimleri olan müelliflerin, daha önceki teolojik ilişkilerine bakılmaksızın özel olarak kutlu zaman ve mekânların varlığını vurgulaması gibi, diğerleri de onu, teolojiyi göz önünde bulundurmadan inkâr etmişlerdir. İbn Teymiyye'nin bu yönde en ısrarcı duruşu göstermiş olması şaşırtıcı değildir. Allah'ın zorunlu kıldığı ibadetlerin dışındaki özel zamanların varlığını inkar ederek, bu tür zamanları metinlerle sabitlenen ibadetlerin uygulanması için elverişli bir hal yaratan, nötr birer göstergeye indirgemiştir. İbn Teymiyye için zamanın da mekân gibi hiçbir içsel değer ya da değişimi yoktur.

İbn Teymiyye, İslâm menşeli olmayan uygulamalardan mülhem bid'atlere karşı eleştirilerinin bulunduğu bir eseri olan Iktidâ'u sirâte'l-mustakîm'de zaman ve mekânın değişkenliği meselesine değinmiştir. Kitabın ikinci yarısı a'yâd (bayramlar) konusu ile ilgilidir; burada bayram, sıradan çevirisi "kutlama" tarafından karşılanamayacak kadar geniş çerçeveli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Teymiyye bayramı, herhangi bir mekân ve zamanda meydana gelen toplanma hadisesi, ve bu zaman ve mekân ile ilgili aktiviteler bütünü olarak tanımlamaktadır.[56] Yani bu kategori dinlenme ve tatillerin çeşitli şekillerini içerdiği gibi, hac ibadetlerini ve mekânlarını da içermektedir. İbn Teymiyye, a'yâd'ı "zamansal" ya da "mekânsal" olarak sınıflandırmaktadır (el-a'yad ez-zamaniya/el-a'yad el-mekâniya). Zaman ve mekân benzer kategorilerdir; buradaki asıl soru belirli zaman ve mekânların hangi yönlerden ve hangi temelde diğerlerinden ayrıldığı ve bir takım farklı ibadetler gerektirdiğidir. Burada İbn Teymiyye'nin argümanı zaman ve mekânın kesin bir şekilde homojen olduğu değil, Allah'ın doğrudan emirleri olmadan hiçbir zaman ve mekânın özel dini törenler yapılmak üzere diğerlerinden ayrılamayacağıdır. "Mekânsal a'yâd" şeriatın

55 Heytemi, *Itmam*, s.30–1.

56 Takıyyuddin Ali ibnu'l-Kafi es-Sübki, *Fetava es-Subki*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, n.d., 1:279.

hiç de yüceltmediği günlere ayrılmaktadır; içinde önemli bir hadise meydana gelen, şeriat tarafından yüceltilen ve ancak nafile ibadetleri gerektiren mekânlardır bunlar.[57]

Doğal olarak mevlid kutlaması, içerisinde önemli bir hadisenin vuku bulması vesilesiyle tarihi anma kutlamaları kategorisine girmektedir. Bu kategori, İbn Teymiyye'ye göre mezhepsel nedenlerden dolayı özellikle problemlidir; ilk örneği Şiilerin, Hz. Peygamber'in, damadı Ali'yi ümmetin halifeliğine atadığı iddia edilen Ğadîr-i Humm gününü kutlamalarıdır. Ancak Şiilerin Aşurâ günü kutlamalarındaki aşırılıklarını ve sapmalarını eleştirerek kendini ikna eden İbn Nâsireddîn'in aksine, İbn Teymiyye bütün anma amaçlı kutlamaları mezhepçi ya da İslâm'dan olmayan olaylar olarak tanımlamaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber'in hayatında, her yıl anmaya değer olan birçok olay vardır, ancak bunların yıl dönümleri bayram niteliğinde değildir. Bir günün kutlanabilmesi için geçerli olan tek fıkhî dayanak açık bir ilahi emirdir.

> Hz. Peygamber Bedir, Huneyn ve Hendek, Mekke'nin fethi, hicret olayı, Medine'ye girişi gibi birçok farklı günde vaazlar vermiş, sözleşmeler imzalamış ve savaşlara katılmış ve dini tebliğ etmiştir. Bu durum, bu günlerin yıl dönümlerini bayram gibi kutlamayı gerektirmemiştir; bu, Hz. İsa'nın [hayatındaki] bazı olayların yıldönümlerini bayram olarak kabul eden Hıristiyanların ya da Yahudilerin yaptığına benzer bir şeydir. Aksine, bayramlar bir şeriat [meselesidir] (ve-inneme'l-'îd şerî'a); Allah'ın koyduğu hükümler takip edilmelidir, ve hiç kimse dine ait olmayan bir şeyi dine katmamalıdır.[58]

İlginçtir ki bir fetvasında İbn Teymiyye, doğrudan metinsel ifadelerin yerine bazı zamanlarda meydana gelen hadiselerin mucizevî özelliğinin, bu zamanlara karşılık gelen fazileti gösterebileceğini üstü kapalı şekilde kabul etmektedir. Kadir gecesi ve Hz. Peygamber'in İsra hadisesini yaşadığı geceden

57 Ahmed ibn Abdulhalim İbn Teymiye, *İktidau Sırate'l-mustakim limuhalefeti ashabu'l-Cahim*, Riyad: Daru'l-Esime, 1419/1998, 2:5.

58 A.g.e, 2:121–2, 129.

(leyletu'l-isrâ) hangisinin daha efdal olduğu sorulduğunda, İbn Teymiyye İsra gecesinin Hz. Peygamber'e göre, Kadir gecesinin de Müslüman ümmetine göre daha üstün olduğunu söylemektedir. Bunun nedeni, Hz. Peygamber'in İsra gecesinde daha büyük bir paya sahip olmasıdır, burada kendisi kişisel bir şeref ve statü kazanmışken; diğer tarafta ise ümmetinin daha büyük bir payı vardır.[59] İbn Teymiyye'nin bu iki gecedeki sevaplar ile ilgili argümanının ise, sadece geçmişteki bu iki gece için geçerli olduğu anlaşılmalıdır. İbn Teymiyye, mucizevî bir hadisenin gerçekleşmesinin yıllık düzlemde bu güne karşılık gelen yıldönümünü farklı kılan ilahi bir garanti sağlamadığı hususunda ısrar etmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre en temel problem tam ve doğru bir metinsel kanıt olmaksızın bir gün ya da zamana farklılık atfetmek anlamına gelen tahsis problemidir.[60] Bu, bir uygulamayı ifsad etmek için tek başına yeterlidir. İbn Teymiyye'ye göre, Hz. Peygamber müminleri namaz ya da oruç için özel zamanlar belirlemekten (tahsîsu'l-evkât) men etmiş, ancak belirli bir zaman koyulmadığı takdirde nafile namaz ve oruca izin vermiştir. Bu ifadesini Hz. Peygamber'in "Gece ibadeti için Cuma gecesini diğer gecelerden ayrı tutmayın (lâ tahussû) ve içinizden birinin gördüğü bir oruç tutma [mevsimine] denk gelmediği sürece oruç tutmak için de Cuma gününü diğer günlere üstün tutmayın."[61] Aslında Cuma gününün (diğer İslam dışı ya da kanonik olmayan kutlamaların aksine) vahiyle sabit özel bir statüsü olduğu göz önünde bulundurulursa görülecektir ki; Hz.

59 A.g.e, 2:122–3.

60 Ahmed ibn Abdulhalim İbn Teymiye, *Mecmuu Fetevâ Şeyhu'l-İslam Ahmed İbn Teymiyye*, collected ve arranged by Abdurrahman ibn Muhammed ibn Kasım el-Asımi en-Necdi, n.s., n.d., 25:286. İbn Teymiye ayrıca Zülhicce ayının ilk on gününün, Ramazan'ın son on gününün ve Arefe gününün, Cuma gününün, Ramazan'ın sonunun ve Kurban gününün mukayesesinini yapan bazı fetvalarda yazıyor. En iyi günleri soran bir kimseye, Cuma haftanın en mübarek, Kurban bayramı ise yılın en mübarek günüdür diyerek cevap veriyor (25:287–9).

61 İbn Teymiye, *İktida'*, 2:113.

Peygamber'in bu günü bir oruç günü olarak özelleştirmeyi yasaklamasından çıkarılacak bir başka anlam daha vardır.

> Cuma günü, diğer günlerde müstehap olmayan duaların, yakarışların, [Allah'ı] zikretmenin, [Ku'ran] okutulmasının, temizlenmenin, koku sürünme ve süslenmenin müstehap olduğu özel bir gün (yevmu'l-fâdl) olduğu için, bazı kimseler bu günde oruç tutmanın diğer günlerde [oruç tutmaktan] daha efdal olduğu düşüncesine kapılabilirler... Bu yüzden Hz. Peygamber [Cuma gününün bir oruç günü olarak] farklılaştırılmasını, bu özel kılma durumundan kaynaklanacak zararı önlemek adına yasaklamıştır.[62]

İbadetler için ayrılmış bazı zamanlara insanlar tarafından özel anlamlar yüklenilmesindeki (tahsîs) problem, yalnızca temelsiz ibadetlerin ve hiçbir kaynağa dayanmayan sevap beklentilerinin ortaya çıkması değildir. Mesele, bu tür ibadet ve uygulamaların ötesinde kişinin imanına taalluk eden bir hale gelmiştir. İbn Teymiyye'ye göre sonradan uydurulmuş günleri kutlamanın en tehlikeli yanı, vuku buldukları zaman hakkında yalan yanlış inanışlara kapılmaktır. Bu hususu bir örnekle şu şekilde açıklar, "[özel] bir günde bidat hükmündeki bir ibadeti yapan kimse,"

> Örneğin, Receb ayının ilk Perşembe günü oruç tutma ve sonraki Cuma gecesinde cahillerin "regaib namazı" dediği namazı kılmak gibi bidatler ve bunların beraberinde getirdiği, yemek ve süslenme, fazladan harcama yapmak (tavsî' fi'n-nafaka) gibi şeyler - işte bu tür eylemlerin kalpte hasıl olan bir inançla izlenecek olması kaçınılmazdır... Çünkü eğer kalbindeki, ya da yolundan gittiği kimsenin kalbindeki bu inanç olmasaydı, bu günü ve geceyi diğerlerinden ayrı kılmak ihtiyacı hissetmezdi. [Onları] birbirinden ayıracak bir etken olmadıkça, [iki şeyin arasında] ayrım yapmak imkânsızdır.[63]

Kur'an ya da sünnette zikredilmeyen bir zamana özel bir anlam yüklemek ve buna inanmak dalâlettir; diğer yandan, eğer bir kimse bu tür bir inanç taşımıyorsa bile, "geleneğe bağlılık, dışlanma korkusu ya da benzeri nedenlerle motive olup diğer insanlara uyum sağlamak için bu tür bir inancı paylaşması kaçınılmaz olur."[64]

Kesin bir ilahî emir olmaksızın Hicrî takvimdeki bazı özel zamanlarda dini kutlamalar ve törenler düzenlenebileceğini kabul etmeyen tek âlim İbn Teymiyye değildi. Endülüslü fakih Ebu Abdullah el-Haffâr (ölümü hicri 811/miladi 1408) bir mevlid kutlamasına hibe edilen bir meblağ hakkındaki soruyu cevaplandırırken benzer ifadelere yer vermiştir. Haffâr'a göre ilk Müslümanlar (selef), Hz. Peygamber'in mevlid gecesi şerefine herhangi fazladan bir ibadet ya da kutlama yapmamışlardır ve eğer yapmış olsalardı, bunun kesin tarihinin sonraki nesillere aktarılmış olması gerekirdi. Şu halde mevlidin kesin tarihi hakkındaki yaygın belirsizlik de, ilk Müslümanların bu tür bir uygulamaya sahip olmadığını göstermektedir. Haffâr, mevlid gününü yalnızca özel bir gün sanarak, bu günde fazladan ibadetler yapmanın caiz olmadığını öne sürerek devam etmektedir. Retorik bir şekilde, "Cuma günü üzerine güneşin doğduğu en güzel gün ve böyle faziletli bir günde yapılacak en hayırlı şeyin oruç tutmak olmasına ve bunun getireceği büyük sevaba rağmen; Hz. Peygamber'in bu günde orucu yasakladığını görmüyor musunuz?" diye sorar, "Bu gösterir ki, şeriatta kesin bir hükmü bulunmadıkça, hiçbir gün ve zaman için ibadet uydurulamaz."[65]

İlginç bir şekilde, Ebu Şâme de benzer bir tavır takınmaktadır. Bâ'is alâ inkâru'l-bida adlı eserinde "Hiç kimse bu tür özel zamanlara, ilahi kanunlarca belirlenmemiş bir takım ibadetler yakıştırmamalıdır; aksine, tüm ibadetler her zaman yapılabilir olmalı, Kur'an'da övülmüş ve bazı ibadetleri yapmanın hoşgörüldüğü [zamanların] dışında hiçbir zamanın diğerine üstünlüğü

64 A.g.e, 2:107.
65 A.g.e, 2:114–15.

olmamalıdır."[66] İbn Teymiyye gibi o da ritüelleştirme ve yanlış inançların ortaya çıkmasından korkmaktadır. Ebu Şâme, Şaban'ın on ikinci gecesi de dâhil olmak üzere, senenin tüm gecelerinde gece ibadeti yapmanın caiz olduğunu da eklemektedir. İtiraz edilen şey, herhangi bir gecede uyanık kalmak ve ibadet etmek değil, aynen Cuma namazı, (Kurban ve Ramazan olmak üzere) iki bayram namazı ve Ramazan gecelerinde kılınan namazlar gibi belirli bir yol izlenerek uygulanması gereken özel bir ibadetin yılın özel bir gecesinde yapılmak üzere farklılaştırılmasıdır. Ebu Şâme'ye göre bu tür ibadetler kurgulamanın sonucu, insanlar arasında geleneksel hale gelecek olması; çocukların bu ibadetleri yaparak büyütülmesi ve anne babalarını bu tür ibadetlere en az farzlara riayet ettikleri kadar ciddi şekilde riayet ettiklerini görecek olmaları tehlikeli bir durumdur, bunlardan daha fazlası bile olabilir. Çocuklar bu tür kutlamalarda yapılan süslemelerin, aydınlatmalar ve harcamaların bayramlarda yapılanlar ile eşdeğer, neredeyse onlardan daha fazla olduğunu göreceklerdir (ki bu durum, avam tabakasından insanlar için kabul edilmiş bir gerçektir); böylece hakikatin ışığı yanlış inançların karanlığı ile kirlenecektir.[67] Bu ifadelerin ışığında Ebu Şâme'nin mevlid kutlamasına yönelik büyük desteğini nasıl haklı çıkardığını anlamak oldukça zordur; muhtemeldir ki, mevlid oldukça yeni ortaya çıkmış bir konu olduğundan, daha sonra eleştirdiği türden ritüelleşmiş ibadetler henüz ortaya çıkma fırsatı bulamamışlardı.

Aksine, mevlid kutlaması destekçileri genel olarak tek başına Hz. Peygamber'in mevlid hadisesinin, hakkında ilahi emirle gelmiş bir ibadet şekli bulunmasa bile, gerçekleştiği zamanın özel değerini göstermek için yeterli bir gösterge olduğuna inanmışlardır. (Mevlid hakkındaki çelişkili duygular ve ifadeleri daha önce de görülen) İbnu'l Hacc'a göre Kadir gecesinin faziletleri Hz. Peygamber vesilesiyle indirilen Kur'ân tarafından belirlenmiş ve bildirilmişken, "Rabiyyülevvel ayı ve Pazartesi gününün

66 Vanşarisi, *Mi'yar*, 7:99–100.
67 Ebu Şame, *Ba'is*, s. 51.

faziletlerini de onun bu zamanlar içerisinde zuhur etmiş olmasından dolayı bilmekteyiz."[68] İbnu'l Hacc Hz. Peygamber'in mevlidi şerefine herhangi bir ibadetin farz kılınmadığını kabul etmektedir. Ancak bu, günün özel bir kıymeti olduğu ya da (mevlid kutlamak gibi özel bir niyet taşımaksızın) bu günün şerefine gönüllü ibadetler yapmanın münasipliğini çürütmeyecektir. Hz. Peygamber'in kendi doğum ayında özel ibadetler ile meşgul olmamasının tek nedeni, ümmetine duyduğu derin merhametle, bu ibadetleri kendilerine farz kabul edeceklerinden korkmasıdır. Hz. Peygamber kendisi ile ilgili meselelerde, ümmeti için her zaman bu tür şeyleri kolaylaştırmıştır. Böylece Allah Hz. Peygamber'i şereflendirmek amacıyla mevlid gününde herhangi özel bir ibadeti farz kılmamıştır; Hz. Muhammed âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir ve bu rahmet, fazladan zorunluluklar getirmekten kaçınmayı da içinde barındırır. Ancak Hz. Muhammed doğum ayının faziletini, Pazartesi günü oruç tuttuğunu, çünkü bunun doğduğu gün olduğunu açıklayarak ifade etmiştir; bu ifade de doğduğu ayın benzer bir şerefe layık olduğunu göstermektedir.[69]

Benzer bir argüman, Faslı âlim Muhammed ibn Ahmed Banîs tarafından da öne sürülmüştür ve şu sözlerle ifade edilmiştir "Kadir gecesinin mübarek oluşu, mübarek olduğu herkesçe bilinsin diye Kur'an'da temellendirilmiştir, çünkü bunu bilmemizin tek yolu Kur'an'ın kendisi olur; [Hz. Peygamber'in] mevlid gecesi ise mübarek olduğunun anlaşılması için metinde kurulmuş bir mantığa ihtiyaç duymaz çünkü o kadar aşikâr ve apaçık ortadadır ki; bu gecenin Kur'an'da geçmesi bir kimseye zaten bildiği şeyi tekrar söylemek gibi olurdu – şüphesiz Allah en doğrusunu bilir."[70]

Burada gördüğümüz üzere, mübarek günler meselesi, mübarek mekânlar ile kaçınılmaz bir bağlantıya sahipti. Hicrî takvimdeki farklı günler ve gecelerin hiyerarşik sıralaması meselesi sık

68 A.g.e, s. 38.
69 İbnul-Hacc, *Medhal*, 2:34–5.
70 A.g.e, 2:3–4, 32.

sık karşımıza, mübarek mekânların sıralanması gibi benzer kökende bir problem ile paralellikler çıkardı. Zaman ve mekânın paralel kategoriler olduğu iddiası çok nadiren açık açık dile getirilmiş olsa da oldukça yaygındır ve biri hakkındaki argümanlar genellikle kişilerin diğeri hakkındaki inançlarını da etkilemektedir. Bu iddia İbn Marzûk'un mevlid gecesinin Kadir gecesine üstünlüğü hakkındaki ifadelerinde yer bulmaktadır. Ondördüncü argümanı, nasıl Hz. Peygamber ile şereflenen bir mekân (el-buk'a elletî ihtesset bihi) mekânların en hayırlısı ve yücesi oluyorsa, onun doğumu ile şereflenen zaman da zamanların en hayırlısı olmalıydı.[71] Daha basit bir ifadeyle bu, zaman ve mekânın boyutlarının bir anlamda yer değiştirebileceği fikrini zımnen yansıtmaktadır.

Bir Kuzey Afrikalı olarak İbn Marzûk'un kökenleri, Medine'nin Mekke'den üstün olduğunu savunan tek mezhep koluna (Malikî) dayanmaktadır.[72] Mekke ve Medine'nin durumu mezhep temelli bir mesele olmasına rağmen, Medine'nin yüceltilmesi Mâlikî mezhebinin de ötesinde ibadî bir takım temellere sahipti. Şafii Takîyüddin es-Subkî, Mâlikîlerin Medine'nin üstünlüğü görüşünü bütünüyle kabul etmeksizin Hz. Peygamber'in kabrinin onun fiziksel varlığını barındırdığı için mübarek bir mekân olduğunu iddia edebilmiştir. Subkî'ye göre Hz. Peygamber'e yakınlık faktörü bu iki yerde yapılan ibadetlerin Kur'ân'da geçen sevabından daha önemlidir. Mescid-i Haram'da kılınan namazların daha büyük bir ecirle sevaplandırılacağı sözü verilmişse de, Subkî'ye göre bu Mescid-i Haram'ın daha mübarek olduğu anlamına gelmemektedir.[73] Subkî ile örneklendirilen ibadî bakış açısından bakıldığında Hz. Peygamber'e yakınlık diğer tüm faktörlerden çok daha güçlü bir şekilde bu mekânı kutsallaştırmaktadır.

---

71 Muhammed ibn Ahmed Banis, *Levamiu'l-envaru'l-Kevkebu'd-Durri fi şerhi Hemziyetu'l-imam el-Busiri*, Muhammed ibn Kasım Cesus'un, *Şerhu'ş-Şema'ilu'l-Tirmiziyye*'nin kenarlarına yazılmış, Kahire: Mektebet ve-Matba'at Muhammed Ali Sibih ve Evladihi, 1346/1927, 1:23–4.

72 İbn Ammar, *Nihle*, s. 105.

73 Bkz. Subki, *Fetava es-Subki*, 1:279.

Muhammed er-Rassâ mevlid gecesinin kutsiyeti tartışmasında benzer bir görüş paylaşmaktadır. Hz. Peygamber'in mevlid gecesinin kozmik mucizelerini hatırlattıktan sonra Rassâ şöyle ifade eder, "Onun doğumu günlerin ve gecelerin en hayırlısında, zamanların, gecelerin ve mekânların en yücesindedir; çünkü o Allah'ın yarattığı en hayırlı kişidir. O halde nasıl olur da bu gece en hayırlı ve en kutsal gece olamaz?" Genel anlamda, "Allah'ın yarattığı her bir özel fazilet ve mucize ile üzerine rahmetini indirdiği her mekân ve zaman, İnsanlığın Efendisi şerefinedir." Allah'ın şerefli kıldığı her şey Hz. Peygamber'in hatırına şereflenmiştir.[74]

Meselenin temelindeki ilke ve bu ilkenin zaman ve mekâna eşit derecede uygulanabilirliği Muhammed Banîs'e ait bir pasajda daha açıkça görülebilir. Kullandığı dil ve ifadeler aşikâr bir sufi bağlamına ait olsa da verilen duygu birçok mevlid yazarının da paylaşacağı cinstendir. Şöyle yazmaktadır:

> En doğru [duruş] âlimlerimizin hocası İbn Zekerî tarafından tayin edilen fikirdir ve biz şöyle deriz: şerefli olan her şey bu şerefi yalnızca [Hz. Peygamber'den] elde etmiştir, zamanlar, mekânlar ve diğer tüm şeylerin şereflenmesi ondan dolayıdır, çünkü o Allah'ın nimetlerinin kullara ulaşmasındaki tek vasıtadır. İlahi hazinelerin anahtarları onun elindedir ve onun elinden başka bir nur ya da sır yoktur. Her şerefli şeyin şerefi ona yakınlığına göredir ve bu yakınlıkla orantılıdır ve şüphesiz ki mevlid gecesi, ona Kadir gecesinden daha yakındır.[75]

İbn Teymiyye Suriye'deki diğer yerlere üstün olduğu farz edilen bir yer hakkında sorulan soruya verdiği cevapta farklı yerlerin kutsiyet farklılığı hakkındaki görüşlerini ifade etmektedir.[76] Zaman kategorisinde benzer şekilde ifade ettiği gibi, mekânların da içlerinde yapılan ibadetlerden bağımsız bir şekilde mübarek

74 A.g.e, 1:277–9.

75 Muhammed ibn Kasım er-Rassa', *Tezkiretu'l-muhibbin fi esmai Seyyidi'l-murselin*, ed. Muhammed Rıdvan ed-Daya, Ebu Dabi: el-Mecmau's-Sekafi, 1423 AH/2002 CE, s. 147.

76 Banis, *Levami'*, 1:23.

olmadığı fikrine bağlı kalmaktadır. Doğrudur ki bazı mekânlar bazı nedenlerden dolayı ibadetlere diğerlerinden daha elverişlidir. Ancak, iyi davranışlara neden olmaları herhangi bir içsel faziletten kaynaklanmaz. Sonuçta küfür ve günahın yaygın olduğu bir mekân, eğer burada yaşayan kişi cihad ve tebliğ faaliyeti ile meşgul oluyorsa, ibadet ve imanın hüküm sürdüğü bir mekândan daha üstün olabilir.[77] Dahası, farklı yerlerin statüleri zamanla çeşitlenebilmektedir; hicret ve Mekke'nin fethi arasındaki zamanda –ki Mekke dünya üzerindeki en kutsal yerdir– orası Müslümanların yaşaması yasak olan bir küfür ve savaş toprağıydı. "Her zaman ve mekânda daim olan fazilet ise, iman ve hayırlı amel ile mümkündür."[78] İbn Teymiyye'nin tavrına en özlü ve etkili tanık Hz. Peygamber'in sahabelerinden Ebu'd-Derdâ'nın sahabi Selman el-Farisî'ye mektup yazarak onu Suriye'ye davet ettiği hadis-i şeriftir: "Bu kutsanmış topraklara sen de gel!" Selman ise şu şekilde cevap vermiştir, "Bir toprak kimseyi kutsamaz; bir kimse yalnızca amelleri ile yüceltilir."[79] Subki ve Banîs kutsiyeti Hz. Peygamber'e yakınlıkta görüyorken, İbn Teymiyye de yalnızca itaat etme ve amellerde görmektedir.

Zamanın homojenliği ya da hiyerarşik farklılaşması meselesi büyük problemin yalnızca tek bir yönüdür. Diğer bir temel mesele de zamanın doğrusallığı ya da döngüselliği problemidir. (Hz. Peygamber'in mevlidi ve Mirac'a yükselmesi gibi) bazı zamanların mübarek olduğu özel olarak belirtilmiş olsa da, daha sonra gelecek olan Müslümanlar için bu olayların mübarek oluşu sadece döngüsel biçimde tekrar etmeye devam etselerdi anlaşılabilecekti. Bu mesele şu ana kadar neredeyse hiçbir zaman gözle görülür bir tartışmanın odağı olmamasına rağmen bazı yazarlar durumun bu olduğunu inkâr etmişlerdir. Gördüğümüz gibi İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in Mirac'a yükselme gecesi hakkındaki ifadeleri, bu gecenin oldukça faziletli olduğu ancak bu faziletin ümmete değil Hz. Peygamber'in

77 İbn Teymiye, *Mecmu' fetava*, 27:39–47.
78 A.g.e, s. 39–40.
79 A.g.e, s. 45.

kendisine yönelik olduğunu göstermektedir. İbn Teymiyye'ye göre ümmetle bir ilgisi olmamasının nedeni, geçmiş zamanda Hz. Peygamber'in şahsının bizzat tecrübe ettiği tek zamanlık bir olay oluşudur; ancak Kadir gecesi bunun aksine tüm müminlerin faydasına sunulmuş yıllık bir olaydır. (Diğer bir muhtemel açıklama da Cuma günü gibi, Kadir gecesinin de tekrar eden bir zaman olduğu; ancak faziletine erişmek için herhangi bir farz ibadetin gerekmemesidir.)

Aslında Kadir gecesinin yıllık tekrarı hususu sık sık sorulara maruz kalmıştır; müfessir el-Fahreddin Râzî (ölümü hicri 606/miladi 1209) Halil'in şu ifadelerini alıntılamaktadır: "[Kadir gecesinin] faziletini Kur'an'ın o günde indirilmiş olmasına bağlayan bir kimse bu faziletin bittiğini çünkü [sadece] tek sefere mahsus olduğunu ifade etmiş demektir; çoğunluk ise bu faziletin devam ettiği görüşündedir."[80] Esasen burada bir hadis, Kadir gecesinin devam eden döngüsel bir olay mı olduğu yoksa faziletinin sona mı erdiği meselesini hem gündeme getirmekte hem de çözümlemektedir. Rivayete göre Ebu Zerr Hz. Peygamber'e Kadir gecesi hakkında bir dizi soru sorar, bunlardan bir tanesi de şöyledir: "Peygamberler var olduğu süre boyunca var olacak ve onlar gittiğinde o da mı gidecektir? (ve-tekun me'al-enbiya ma kanu, fe-iza rufi'u rufi'at)" Hz. Peygamber şöyle cevap verir, "Hayır, Kadir gecesi Ahiret gününe kadar sürecektir."[81] Bu hadis Kadir gecesinin tüm zamanların sonuna kadar devam edeceğini açıkça ifade etse de geçen yılların esasında var olan kalıcı özelliklerine nazaran mübarek zamanların Allah'ın birer nimeti olduğu ve geri alınabileceği imasını içinde barındırmaktadır. Bu da önemli olay tarihlerinin yıllık düzlemde sürekli devam eden olaylar mı yoksa geri dönülemeyecek geçmişte kalan bazı anılar mı olduğu sorusunu gündeme getirmiştir.

Hz. Peygamber'in mevlidinin yıllık bir olay mı yoksa tarihe karışmış, tikel bir olay mı olduğu meselesi İbn Marzûk'un zamanında daha önce de gündeme gelmiş ve tartışılmış bir meseledir.

80 A.g.e, s. 44–5.

81 El-Fahrurrazi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, [Tehran]: n.s., n.d., 32:29.

İbn Marzûk bu görüşünü "Şunu bilin ki Allah'ın Elçisi'nin doğduğu gecenin diğer tüm gecelerden mübarek olduğu hakkında hiçbir tartışma çıkmamalıdır." şeklinde ilan etmiştir.

> Bu tartışma o güne karşılık gelen [her] gece ile ilgilidir; Kadir gecesine kıyas edilerek düşünülen şey budur. Eğer siz, "Tüm kanıtlar gösteriyor ki Kadir gecesinin mübarek oluşu her sene oluşundan, devam etmesi ve geri alınmamasından dolayıdır; [aksine] mevlid gecesinin her sene [devam etmesinin] gerektiğini düşündürecek hiçbir kanıt yoktur. Bu halde Kadir gecesi daha üstün ve mübarektir." derseniz ben de, "Mevlid gecesinin faziletinin tekrar eden zamanı temelinde ele alınması gerektiği yönünde kanıt vardır." derim.

Daha sonra İbn Marzûk, Hz. Peygamber'e neden Pazartesi günü oruç tuttuğu sorulduğunda o gün doğduğu ve ilk vahyi aldığı gün olduğu için (ve yine İbn Marzûk'un alıntıladığı bir başka versiyonda, Peygamberlik görevinin de başladığı gün olduğu için) tuttuğunu söylediği hadisi ve isnadını nakleder. Bu hadise birkaç farklı referans gösterdikten sonra İbn Marzûk şöyle sonuçlandırır, "Bu hadis mevlid gecesi ve sabahının faziletinin devam ettiği ve şerefinin her zaman süreceğini kanıtlamaktadır." İbn Marzûk bahsi geçen hadisin isnadının şeksiz şüphesiz güvenilir olduğunu da vurgulamaktadır. Aslında, mevlid gecesinin varlığının devam etmesi Kadir gecesininkinden daha kesindir, Kadir gecesi ile ilgili hâlâ bazı tartışmalar devam etmektedir, ifadeleriyle sonuca bağlamaktadır.[82]

Mevlid eserini hem mevlid kutlaması için bir model şeklinde hem de adına yapılmış saldırılara bir cevap niteliğinde düzenleyen İbn Hacer el-Heytemî ise çok daha eleştirel bir tavır sergilemektedir. Mevlid gecesinin Kadir gecesinden daha

82 Ahmed ibn Muhammed el-Tahavi, *Şerhi Meani'l-Âsar*, ed. Muhammed Zuhri en-Neccar, Kahire: Matbaat el-Envaru'l-Muhammediye, n.d., 3:85. Hadis ayrıca Beyhaki'in *es-Sünenu'l-Kübra*'sında, İbn Hacer el-Heytemi'nin *Mecmau'z-zevaid*'inde, ve İbn Abdulber'in *Temhid*'inde de gözüküyor; bkz. Muhammed Sa'id Zağlul, *Mevsuatu'l-etraf el-Hadisu'n-nebeviyyi'ş-Şerif*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, n.d., 4:283.

mübarek olduğu yönüdeki argümanlara cevap verirken şu ifadeleri kullanmaktadır:

> Bu gecenin ve yıldönümünün, kıyamet gününe kadar Kadir gecesinden daha mübarek olduğu yönünde bir kasıt varsa, bu deliller [mantıksal çerçevede] bunu göstermez [deriz], bir şey kesindir ki; eğer kastedilen özellikle bu mevlid gecesi ise, Kadir gecesi mevlid gecesi ortaya çıktığında henüz yoktu... Bu iki gece hiçbir zaman birlikte var olmadılar (lem yekun ictimâ'uhâ) ki hangisinin daha mübarek olduğunu kıyaslamak mümkün olabilsin. Aksine mevlid gecesi [geçmiş bir olay hakkında] bir kıssadır, Kadir gecesi ise ahirete kadar devam edecektir; Allah onun mübarek olduğunu kendi sözleri ile açıkça belirtmiştir ve [Hz. Peygamber'in] mevlid gecesi ya da yıldönümlerinin üstünlüğü ile ilgili hiçbir şey söylememiştir.

Heytemî, Hz. Peygamber'in yüceliği göz önüne alındığında mevlid gecesinin (dünyalık hayatının başlangıcında meydana gelen bu tikel olayın) Kadir gecesinden bile daha şerefli olduğunu söylemenin caiz olduğu sonucuna varmaktadır. Ancak bu, mevlid gecesinin Kadir gecesine zatî bir üstünlüğü olduğu anlamına gelmez. Tüm bunlar bir yana, bu günün yıldönümünde Allah'ın Hz. Peygamber'i yaratışına tanıklık eden ve onu bir ibadet kisvesinde gören kimselere çok büyük ecirler vardır.[83]

Sonuç

J. Z. Smith bir Hıristiyan âlimin şu gözlemini alıntılamaktadır, "Dördüncü yüzyıldan önce Hıristiyan ibadeti [Hz. İsa'nın] insanlığı ile ilişkisinde tarih ötesi bir niteliğe sahipti." O zamana kadar, tek ve en yüce bayram olan Paskalya bayramı "aynı anda hem İsa'nın vücuda gelmesini, vaftizini, tekrar dirilişini ve göğe yükselişini anmaktaydı." Dördüncü yüzyıldan itibaren Filistin'deki kutsal toprakların gelişmesi Hz. İsa'nın dünyevi özelliklerine yönelik artan bir ilgiye yol açtı ve bunun sonucunda onun hayatındaki farklı olayların farklı bayram ve kutlamalar

83 İbn Ammar, *Nihle*, s. 106.

ile anılmaya başlandı.[84] Smith'e göre sonuç olarak, "Filistin'deki kutsal topraklar (loca sancta) ile beraber dördüncü yüzyılda ortaya çıkarılan Hıristiyan ibadetleri, birbiri ile bağlantılı bulunan dikey boyuttan, kıssa ve dünyevi ilişkilere öncelik veren sözdizimsel bir yatay boyuta geçmiştir."[85]

Elbette Hıristiyan ve Müslümanlıktaki durumların arasında doğrudan bir paralellik yoktur; Müslümanların Hicaz'ın kutsal topraklarına erişimleri her daim mevcuttu ve Hz. Peygamber'in hayatı ve eylemlerinin mekânlarını keşfedip sonra tekrar keşfetmeleri ile ilgili hiçbir tarihi irtibat kurulmamıştır. Ayrıca Müslümanlar hiçbir zaman ayrıntılı bir ayin takvimi düzenlememiştir. Ancak mevlid kutlamasının gelişim sürecinde Smith'in tarif ettiği her iki temayülün de çıkış noktalarını görebilmek mümkündür.

"Mübarek günlerin" kutlanması ve Hicrî takvimde ibadî bir statü kazanarak çoğalması Hz. Peygamber'in hayatındaki en önemli olayları anmaya yönelik gelişen temayül ile paralel gider. Bunların başlıcaları mevlid hadisesinin kendisi ve Hz. Peygamber'in Kudüs'ten cennete yükselmesi, yani İsra ve Mirac hadiselerinin yıldönümleridir, Ek olarak mevlid metinlerinde – regaib namazlarının kılınması için ortam hazırlayan– Receb ayının ilk gününü Hz. Peygamber'in ana rahmine düştüğü tarih olarak tanımlama yönünde güçlü bir eğilim vardır. 1. Bölüm'de gördüğümüz gibi Âmine'nin hamileliği etrafında mucizevî olayların şekillendiği bir hadise olarak aktarılmaktadır. Şiiler arasında İbn Bâbeveyh, Hz. Peygamber'in ana rahmine düşmesini dini bir anma töreni için uygun bir hadise olarak anmaktadır. Sünniler arasında ise Hz. Peygamber'in zaten faziletli bir gün olan Receb ayında bir Cuma günü ana rahmine düşmesi Kurtubî'ye (ölümü hicri 671/miladi 1273) kadar eskiye giden mevlid literatüründe geçmektedir; o, bu hikâyeyi hadis âlimi Hâtib el-Bağdadî (ölümü hicri 463/miladi 1071) aracılığıyla sufi Sehl

84 Heytemi, *Itmam*, s. 30–1.

85 F.L. Cross, cited in Jonathan Z. Smith, *To Take Place: toward theory in ritual*, Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1987, s. 88.

el-Tusterî'ye atfetmektedir.[86] Regaib gecesinin Hz. Peygamber'in rahme düşmesi ile birlikte tanımlanması bu uygulamanın reddiye metinleri bağlamında bile ana akım ilmi literatürde pek başarılı bir yer edinmiş sayılmaz. Popüler literatürde bile tam anlamıyla hüküm sürmemiştir; örneğin Bekrî'nin Envâr eseri bu olayın Arafat günü arefesinde (yani Zilhicce ayında) bir Cuma gününde gerçekleştiğini ifade etmektedir.[87] Ne var ki bir şekilde mevlid türünde bilinen bir fikirdir.[88]

Ancak dindarlıkta "yatay" boyut, Smith'in terminolojisini benimseyebilmek için hiçbir zaman dikey boyutun önüne geçmemiştir. Her daim bahsedilen olguları farklı farklı törenler olarak birbirinden ayırmak yerine, bir olayı başka bir dizi olayla ilişkilendirmeye yönelik bir temayül vardı. İlahi merhameti getiren farklı eylemlerin tarihlerini birleştirme temayülü birçok önemli olayın tarihinin belirsiz olmasından destek bulmuştur. Aşurâ günü ile ilgili metninde İbn Nâsireddîn'in yılın aynı gününde karşılaşan birden fazla önemli olayı nasıl vurguladığını görmüştük. Bu türden bir karşılaşma hem günün esrarengiz özelliğini derinleştirmekte hem de bu güne tarih ötesi bir özellik yüklemektedir; günün fazileti, Nuh'un gemisi olayından Hz. Hüseyin'in şehid edilmesine varan bir İslami kurtuluş tarihi bağlamında ifade edilerek gösterilmektedir. Benzer şekilde, Kastallanî mevlidin caiz olup olmadığını tartıştığı metinde, Hz. Peygamber'in mevlid gününü farklı kutsal olayların karşılaşmasıyla açıklamaktadır. Kastallanî, Ahmed ibn Hanbel'in Müsned eserinden, İbn Abbas'tan rivayet edilmiş bir hadisi alıntılamaktadır, bu hadiste Hz. Peygamber'in Pazartesi günü doğduğu, kendisine Pazartesi günü peygamberlik görevi verildiği, hicret için Mekke'den Pazartesi günü ayrıldığı ve Medine'ye Pazartesi günü vardığı ve (burada kronolojik sıra dışında karşımıza çıkan bir olay olarak) Kâbe'deki Hacer'ül-Esved taşını da

86 Smith, *To Take Place*, s. 88.

87 Muhammed ibn Ahmed ibn Ferec el-Ensari el-Endelusi [el-Kurtubi], *Kitabu'l-i'lam bi-ma yecibu ale'l-Ânâm min ma'rifeti mevlidi'l-mustafa aleyhi's-Selam*, ms. Istanbul, Topkapı no. 6031 M443, 19a–b.

88 Bekri, *Envar*, Kahire, s. 62.

Pazartesi günü kaldırdığı ifade edilir. Kastallanî Mekke'nin fethi ve Maide suresinin vahyedilmesinin de aynı şekilde Pazartesi günlerinde vuku bulduğunu eklemektedir.[89] Daha sonraki dönemin mevlid yazarlarından biri de Hz. Peygamber'in mevlidini içeren ay ile ilgili benzer ifadeler kullanmıştır, metninin açılışı şu şekilde bir hamdele ile başlar "Peygamberinin doğumu ile Peygamberlik görevinin gelmesi ve insanlara bir elçi olması ile, yine bu ayda ona Medine'ye göç etmesini emrederek, indirdiğini tamamlayarak ve hayatının sonunda yine bu ayda onu yanına alarak Rabiyyülevvel ayını şereflendiren Allah..."[90]

Mevlid kutlamasının gelişme sürecinde ayrıca Sünni ibadetlerde, bir mekâna yayılmış kutsal noktalardan zamana yayılmış mübarek anlara doğru bir geçiş görülebilir. İbn Cübeyr hicri 579/miladi 1184 yılında Mekke'yi ziyaret ettiğinde Hz. Peygamber'in doğum yeri, kızı Fatıma ve torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'in de içlerinde bulunduğu bir dizi kutlu doğum mekânları içerisinde en önemlisiydi ve bu minvalde yüceltilmek üzere tanımlanmış ve süslenmişti.[91] Bu doğum yerleri, Hz. Peygamber'in hayatında küçük ya da büyük çapta olaylarla ilişkilendirilerek yer edinmiş geniş bir kategorinin sadece bir kısmını oluşturmaktaydı. İbn Cübeyr, Hz. Peygamber'in doğum yerini "Onun temiz bedenine dokunan ilk toprak, tertemiz bir toprak"[92] şeklinde tarif etmiştir. İbn Cübeyr'in Hz. Peygamber'in doğum yerini ziyaret ederek izlenimlerini yazması yeni doğan Hz. Peygamber'in bedensel varlığının ilk mekânı ile fiziksel bir bağ kurma fikrini göstermektedir. "Dünyaya gelip geçmiş en temiz ve en hayırlı bebeğin doğduğu ve ilk temas ettiği o kutlu noktada ellerimizi

89 Bkz., örneğin, Abdurrahman ibn Abdulmunim el-Hayyat el-Yamani, *Mevlid*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 218, 5b; Anonim, *Mevlidu'n-nebi*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 705, 14a, 14b; Muhammed Favzi Efendi, *Kudusu'l-Kelam fi mevlidi'n-nebi aleyhi's-Selam*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih Talat no. 1996, 3a; Muhammed Salih ibn Muhammed ed-Dasuki, *el-menhalu'l-Evfa fi miladi'l-mustafa*, ms. Şam, Asad Library, no. 11402, 14a.

90 Kastallani, *Mevahib*, 1:143.

91 el-Hayyat el-Yamani, *Mevlid*, 2a.

92 Muhammed ibn Ahmed İbn Cubeyr, *Rihlet İbn Cubeyr*, Beyrut: Dar Sadir/Dar Beyrut,1384/1964, s. 91.

yüzlerimize kapattık."[93] Böylece Hz. Peygamber'in doğum yeri, Hz. Peygamber'in temas ettiği yerler ya da objeleri ziyaret etmek yoluyla hacıların onunla yakınlık kurmak istediği birçok diğer mekân ile bir paralellik oluşturmaktadır.

İbn Cübeyr'in zamanında Hz. Peygamber'in doğum yerinin yüceltilmesinde zaman faktörü de tamamlayıcı bir öge olarak bulunmaktaydı. İbn Cübeyr, Mekke'nin diğer kutlu bölgeleri gibi bu "kutlu mekânın" da Rabiyyülevvel ayı süresince Pazartesi günleri açıldığını böylece insanların orayı görüp bereketinden nasiplenebileceğini anlatmaktadır.[94] Öyle görünüyor ki bu mekân yılın diğer aylarında da Pazartesi günleri açılıyor olabilir çünkü İbn Cübeyr Zilhicce ayında da bir Pazartesi günü orayı ziyaret etmiş ve temasta bulunmuştur. Ancak bir yılın bütün bir ayını ve tüm Pazartesi günlerini içinde barındıran bir kategori, güçlü bir kutsal zaman algısı oluşturmak için fazla ayrıntılı olacaktır. Dahası, bu zamanlarda bereketin kaynağı yine Hz. Peygamber'in doğum yeri olmaya devam etmiştir. Bu, mevlid kelimesinin birincil kullanımında gidilen bir değişiklikte kendisini göstermektedir. İbn Cübeyr için bu kelime açık ve net bir şekilde "doğum yeri" anlamına gelir; bu kelimeyi diğer yüce figürler gibi Hz. Peygamber'in doğum yerine dikkatleri çekmek amacıyla kullanır. Elbette ki bir yüzyıl sonra mevlid kelimesi ilk ve öncelikli olarak Hz. Peygamber'in doğum zamanına tekabül edecektir.

Hz. Peygamber'in doğum yeri üzerine Abbasi sultanı Hayzurân'ın (doğumu hicri 173/miladi 789) bir cami yaptırmasına bakılacak olursa, bu yerin yüceltilmesinin takvimde yer alan en eski kutlu doğum törenlerinden bile daha önce var olduğu görülecektir.[95] Mevlidin Hz. Peygamber'in hayatındaki özel bir olayı anma amaçlı, dünyevi bir şenlik olarak kutlanması ile İslamiyet'in doğuşundaki mübarek bölgeler ve kutlu yerlerin kompleks bir şekilde yüceltilmesi ve süslenmesi arasında kök-

93 A.g.e, s. 91–2.
94 A.g.e, s. 141.
95 A.g.e, s. 92.

ten bir ilişki bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in bereketinin tek bir coğrafi bölgeden evrensel ve sürekli devam eden (haftalık ya da yıllık) bir zamana doğru genişlemesi bu bereketi İslam dünyasının tüm bölgelerindeki en sıradan Müslümanlar için de ulaşılabilir hale getirmiştir.

J. Z. Smith, Stefan Czarnowski'nin şu keşfini not etmektedir, "ulusal [İrlandalı] bir toplum inşa etme sürecinde, halk kahramanlarının festival niteliğindeki anmalarını farklı mekânlara bölüştürmek yerine belirli zamanlarda gerçekleştirmek oldukça önemli bir birleştirici-bütünleştirici etkendir."[96] Mevlid gibi bir bağlamda hem ta'rîf uygulaması hem de Hz. Peygamber'e salat ve selam getirmek (ki bu, gerçek mezarından uzakta bulunanlar için erişilebilirlik ve karşılık alma anlamına gelmektedir) İslam dünyasının kutsal merkezlerinden fiziksel olarak uzak ya da seyahat etme imkânı bulunmayan kimseler için faziletli ameller işleyebilmenin yolunu açmıştır. Mekke'de hac yapmak genellikle hac ile birlikte yapılan Hz. Peygamber'in mezarını ziyaret etmenin her ikisi de, kaynakları sınırlı, bedenen yetersiz ya da çocuklar ve eşler gibi bağlayıcı sorumluluklar nedeniyle gelemeyen birçok kişi için aşılmaz birer engel teşkil etmekteydi. Sadece bazı birkaç din adamı, bu ibadeti düzenli bir periyotta yapabilirdi. Ancak Arafat'ta kıyama durma ve Hz. Peygamber'in doğumu gibi zamanlar tüm sınıflardan her insan için sevap ve fazileti ile gelmiştir. Hz. Peygamber'in mevlidi bir yer ismi olduğu sürece sadece Mekke'yi ziyaret etmeye gücü olan kimseler için geçerli olacaktı; ancak zaman ve mekânda belirli bir nokta olarak tanımlandığı zaman nihayetinde tüm dünyada geçerli, bir Müslüman ibadeti olmuştur.

96 Bkz. Ebu'l-Velid Muhammed ibn Abdullah ibn Ahmed el-Ezraki, *Ahbaru'l-Mekke*, ed. F. Vüstenfeld, Göttingen, 1858; Beyrut'ta tekrar basım: Mektebetu'l-Hayyat, n.d., s. 422. Peygamber'in (ve ailesinin) doğumunun mekansal ve zamansal yüceleştirilmesi açık bir şekilde beraber varolan şeylerdi; Peygamber'in doğduğu alan mevlid kutlamalarının yükseldiği dönemde bir çok farklı hükümdarca yenilendi. Bkz. Takiyyuddin Muhammed ibn Ahmed el-Fasi, *Şifau'l-Ğaram bi-ahbaru'l-beledu'l-Haram*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, n.d., 1:270.

Hicrî takvimde kanonik bayramların azlığı ve güneş yılının mevsimlerinden kasıtlı bir şekilde ayrılması sıra dışı bir şekilde boşluklar bulunduran bir ritüel takvimi ortaya çıkarmıştır. Hava Lazarus-Yafeh, İslam'ın "bayram kültürünün oldukça yetersiz" olduğunu gözlemlemiş ve iki bayramının bile "özel ritüeller ve ayinler ile yılın mevsimleriyle ya da tarihi ve dini olaylarla kurulan özel bağlantılardan yoksun olduğunu" ifade etmiştir.[97] İbn Receb'inki gibi eserler bazı âlimlerin Hicrî yılın mevsimleri ve aylarını, zaman döngüsüne zengin bir dini önem atfederek yapı ve bağlam ile nasıl geliştirdiklerini açıkça gösterir. Ancak ek olarak yeni bayramlara duyulan istek (bu kesinlikle önemli bir faktör olabilecek olsa da) sadece çeşitlilik ve farklılığa olan popüler bir arzuyu göstermemektedir. Bu aynı zamanda, belki de özellikle İslam şeriatının kanonik gerekliliklerine bağlılıkları kusursuz olmayan kimseler için kurtuluşa giden farklı yollar bulma arzusunu göstermektedir. Ebu Şâme'nin Regaib namazı ile ilgili sözleri popüler talebin sevap kazanmak için özel törenler düzenlenmesini nasıl kontrol ettiğini gözler önüne sermektedir.

Tilman Nagel, birkaç eserinde İslami kurtuluş takviminin doğrusallığı, kurtuluş ümidi taşıyan sıradan Müslümanlar için rahatsız edici derecede sade bir manzara sunmakta olduğunu söylemiştir. Yahudi kâhin öğretilerinin yükselişinden önce hüküm süren periyodik zaman algısının aksine, İslami zaman tek ve kaçınılmaz olan, korku dolu Hesap gününe doğru ilerlemektedir. Nagel bunu, "Bu hesabın terazisinde insanların tüm amelleri ve yapamadıkları, hakiki ve değiştirilemez anlamlarını kazanır. İyi amellerin sonsuza kadar eksiksiz bir şekilde kaydedilip, hataların ise asla silinemediği ya da düzeltilemediği bir dünya tarihinin son güne doğru gittiği ima edilmektedir (zustrebenden)." Nagel, tarihi ilerlemenin "merhametsiz doğrusallığının" –elit ve küçük bir topluluk olan din adamlarının aksine- hayatını ilahi emirleri gerçekleştirmeye adamaktan aciz olan sıradan bir Müslüman için "katlanılamaz" olduğunu ifade etmektedir.

97 Smith, *To Take Place*, s. 94.

Doğrusal ve düz bir kurtuluş tarihindeki amellerin tekrar edilemez ve düzeltilemez özelliği sadece çok az inanan kimse için kabul edilebilir bir durumdur ve üç İbrahimi din, Yom Kippur bayramı ve günah çıkarma ayini gibi birçok farklı yolla ortaya çıkan gerilimlerle uğraşmaktadır.[98]

Nagel, başka bir yerde hadis türünün Hz. Peygamber'in eylemlerini imgesel bir düzlemde var ettiğini ve inanan kimseye onun hayatı ve kişiliğinin bereketinden faydalanma imkânı verdiğini tartışmaktadır.[99] Mübarek zamanların özellikleri ve periyodik tekrar etmeleri meselesi hakkındaki tartışmalar ayrıca İslami kurtuluş tarihinin katı doğrusallığının ortaya çıkardığı sorulara da hitap etmektedir. Ancak mevlid kutlaması (ve Mirac kandili gibi buna benzer günler) hiçbir şekilde gerçek bir periyodik zaman algısı ima etmemişlerdir. Mevlid yazarları, Hz. Peygamber'in doğumunu gerçek anlamda yeniden özetlemeye girişmemişlerdir. Katılımcılar kıyam anında Hz. Peygamber sanki aralarındaymış gibi düşünmek üzere ibadete davet edildiklerinde yeni doğmuş bir bebek değil, yetişkin bir Peygamberi gözlerinde canlandırmışlardır. Zamanın ibadi kavramsallaştırılmasının, döngüsel bir bileşini canlandırdığı düşünülse de, bu noktada zaman, bir daireden ziyade yükselen bir yay olarak anlaşılabilir: kaçınılmaz bir şekilde geleceğe doğru ilerlerken aynı zamanda önemli olayların sevabını yılın, ayın ve haftanın onlara karşılık gelen günlerine yaklaştıran döngüsel bir bileşeni de bulunmaktaydı. Yani mevlid Hz. Peygamber'in doğum gününün geri gelişini değil, fazilet ve sevabının ulaşılabilirliğini temsil etmekteydi.

Bolca kazanılan sevap ve fazilet, günlük yaşamları şeriatın ideal gerekliliklerinden oldukça uzak bulunan sıradan Müslümanların günahlarını temizleyebilirdi. Mevlid metinlerine ek olarak koyulan dua bölümlerinin ve yine bu bölümlere iliştirilen

98 Hava Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1981, s. 38, 42.

99 Tilman Nagel, "Der islamische Prinz Karneval," *XXIV. Deutscher Orientalistentag*, ed. Verner Diem ve Abdoljavad Falaturi, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990, s. 247–8. Çeviri bize ait.

hidayet ve fazilet hikâyelerinin içeriği mevlid kutlaması ile kişisel kurtuluşa erme ümidinin sahip olduğu içsel bağı göstermektedir. Mevlidler kurtuluşa doğru "kısa yol" niteliğindedir, şeriat hükümlerine tamı tamına bağlı kalmaktan çok daha kolay ve erişilebilir bir yoldur (ancak elbette ki bu, inananları şeriatın farzlarından muaf tutmaz); ve bu alternatif yol öncelikle İslami zaman kavramının katı doğrusallığında gidilecek bir değişikliğe bağlıdır. İslam tarihinin tek yönlü olması, yani Hz. Peygamber'in hayatının kurtarıcı eylemlerinin Hesap günü yaklaştıkça geride kalması sıradan Müslümanların kalplerini korku ile doldurabilir. O halde Hz. Peygamber'in hayatındaki olay ve eylemleri ulaşılabilir hale getiren, geçici uzaklıktan onları kurtaran ve getirecekleri sevabı da ulaşılması mümkün kılan bir kutlama bu dengesizliğe çözüm olacaktır. Hesap günü git gide yaklaşsa bile günahlardan kurtulma vesilesi artık uzakta kalmayacak, Hz. Peygamber'e olan yakınlığa bu denli kolay ulaşabilmek bu arayı kapatacaktır.

5
MEVLİDE KARŞI SALDIRILAR

Miladi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Hz. Peygamber'in mevlidini kutlamak ve mevlid okutmak genel olarak her yerde ana akım Sünni âlimlerin tasvip ettiği uygulamalardı. Şu ana kadar gördüğümüz üzere mevlid törenlerinin fıkhî durumu Sünni kutlamalar geçmişinden oldukça uzun bir süre önce tartışılmaya başlanmıştı ve her dönemde mevlide karşı çıkanlar olmuştu. Ancak, modern zamanla birlikte tüm eğitim ve ilim seviyelerinden Müslümanlar mevlid kutlamasını oldukça büyük bir oranda kabul etmiş ve uygulamıştır. Bu süreçte önde gelen âlimler bu geleneğin gelişimine çeşitli katkılar sağlamıştır. Tarihte en çok kabul gören mevlid metninin yazarı Cafer bin Hasan bin Abdülkerim Barzancî (ölümü hicri 1177/miladi 1764) Medine'nin Şafii müftüsü olarak görev yapmış saygıdeğer bir fakîhti.[1] Popüler mevlid geleneğinin oldukça abartılı

1 Barzancî'nin ilmi ve dini kişiliğine ilişkin önemli bir yorum Ahmed ibn Muhammed Hadrâvî tarafından *Nuzhetu'l-fikr fima mazâ mine'l-havadis ve'l-'iber*, Damascus: Manşurat Vizaratu's-Sekafe, 1996, 1:247–51 eserinde kaleme alınmıştır; burada yazar Barzancî'nin ölümünden önce ve sonraki, hem entelektüel başarılarını hem de gösterdiği kerametleri (mucizeleri) övmektedir. Barzancî'nin mevlidinin ismi *İkdu'l-cevher*

anlatımlarından kaçınan ve nispeten kısa bir metin olmasına rağmen Barzancî'nin metni mevlid anlatısında oldukça aşikâr ortak bir nokta haline gelen popüler geleneğin elementlerini içermektedir. Böylece, örnek olarak mevlidi Âsiye, Meryem ve Hz. Peygamber'in doğumunda bulunmuş diğer cennet hurilerinden bahseder.[2] Barzancî ayrıca Hz. Peygamber'in mevlidi anıldığında ayağa kalkma geleneğine karşı çıkan kimselerin olduğunu ifade eder ve bu ifadesindeki iğneleyici anlatım da bunu doğrular niteliktedir.[3] Modern dönemin en ünlü mevlid eserlerinden bir başkası da Mâlikî fakih ve Halvetî şeyhlerinden biri olan, ayrıca oldukça önemli bir şer'i el kitabı yazan Ahmed el-Dardîr (ölümü hicri 1201/miladi 1768) tarafından yazılmıştır.[4] Dardîr, Câbir el-Ensarî'ye atfedilen kozmogonik anlatıyı da içeren geleneksel mevlid materyallerinin tam teşekküllü bir derlemesini telif etmiştir.[5]

Mevlid metinlerinin de içinde bulunduğu ciddiyet derecesi, daha önemli eserlerin hakkında yazılan yorumların (şurûh) derlenmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Örneğin Barzancî'nin

---

fî Mevlidi'n-nebîyyu'l-ezher'dir (Kahhâla başlığı *İkdu'l-cevher fi Mevlid sahibu'l-havz ve'l-kevser* şeklinde belirler ve bu eser genellikle *Mevlidu'l-Barzanci ismi ile bilinmektedir*) . Barzancî ayrıca mevlidinin nazım versiyonunu da yazmıştır ki bu eser de hala tedavüldedir. Barzancî'nin ölüm tarihi 1179, 1184, 1187(Gregoryen tarihini doğru veren Kahhâla'nın aşikar bir baskı hatası vardır) şeklinde farklı farklı verilse de, (ölüm ayı ve gününü, ayrıca nümerik değeri yazıldığı yılı veren bir şiiri de içeren) en spesifik bilgiler hicri 1177 yılında öldüğünü ifade eden Hadrâvî tarafından verilmektedir. Bkz. Ömer Rızâ Kahhâla, *Mucemu'l-müellifin,* Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, hicri 1414/miladi 1993, 1:490; Abdurrahman ibn Hasan el-Cabertî, *acâibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr,* Kahire: el-Hay'el-'Âmma li-Dâru'l-Kutub ve'l-Vesaiku'l-Kavmîye, 1997–8, 1:569–70; Muhammed Halîl el-Murâdî, *Silku'd-dürer fi a'yânu'l-karn es-sânî aşar*, Beyrut: Dâr el-Beşâiru'l-İslâmîye, hicri 1408/ miladi 1988 , 1:9; Ismâîl Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'ârifîn,esmâe'l-mü'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951–5, 1:255; Brockelmann, *GAL,* GII, s. 384, S II, s. 517.

2 Bkz. Nura Ebu'l-Feth, *el-Mutah min mevalid ve'l-enaşidu'l-milah*, n.p., hicri 1416/miladi 1995, 1:192, 222.

3 Bkz. a.g.e., 1:193, 224.

4 Bkz. Hadravi, *Nuzhe*, 1:128–32; Caberti, *aca'ib*, 2:223–5; Bağdâdî, *Hediye*, 1:181.

5 Ebu'l-Feth, *Mutah*, 1:238.

mevlidi, Medine'nin Şafii müftüsü olan torunu Cafer ibn İsmail Barzancî (ölümü hicri 1317/miladi 1899-1900) ve Mısır'ın Malikî müftüsü olan Muhammed Uleyş (ölümü hicri 1299/miladi 1881) tarafından yazılan yorumlara konu olmuştur: hatta on dokuzuncu yüzyıl müelliflerinden biri "en yetenekli âlimler onun hakkında muhakkak bir yorum yapmışlardır." şeklinde bir ifade bile kullanmıştır.[6] Dardîr'in mevlidi de hicri 1262/miladi 1846 yılında Mekke'nin müftüsü olan Mâlikî Hüseyin ibn İbrahim ibn Hüseyin ibn Âmir tarafından yazılan bir yorumun konusu olmuştur,[7] diğer bir yorum da ayrıca İbn Hacer Heytemî'nin mevlidi hakkında da bir yorumlama kaleme almış, ve el-Ezher'in rektörü olan İbrahim Bâcûrî (ölümü hicri 1276/miladi 1859-60) tarafından yazılmıştır.[8] Heytemî'nin mevlidi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, içlerinde Suriyeli müftü Ahmed ibn Âbidin'e (ölümü hicri 1307/miladi 1889) ait bir tanesinin de bulunduğu en azından dört tane daha yorumun odak noktası olmuştur.[9]

On dokuzuncu yüzyıl boyunca mevlid kutlaması resmi düzlemde de oldukça yaygınlaşmıştır. (Hicri 1253-71, miladi 1837-55 yılları arasında hükmeden) modernleşme yanlısı Bey

6 Hadrâvî, *Nuzhe*, 1:248. Barzancî'nin yorumunun ismi *el-Kevkebu'l-envar alâ 'ikdi'l-cevher fî Mevlidi'n-nebîyyu'l-ezher*'dir ve Uleyş'in yorumu ise *el-Kavlu'l-munci ala Mevlidi'l-Barzanji* ismindedir; bkz. Brockelmann, *GAS*, GII, s. 353, 384, 486. Barzancî için bkz. el-Hadrâvi, *Nuzhe*, 1:252–5; Abdurrezzâk el-Baytâr, *Hilyetu'l-beşer fî Tarihi'l-karnu's-sâlis aşar*, Damascus: Mecmau'l-Luğe'l-arabîyye, 1961–3, 1:452–4; Bağdâdî, *Hediyye*, 1:256–7. Uleyş için, bkz. Kahhala, *Mu'jam*, 3:104; Bağdâdî, *Hediyye*, 2:382–3. Barzancî hakkında diğer bir yorum, *Medaricu's-su'ud ila iktisae'l-burud*, Mekke'de yaşayan Cavalı âlim, sufi ve Şafii fakîh Muhammed Nevevî el-Bantanî (ölümü hicri 1316/miladi 1898) tarafından yazılmıştır (bkz. Kahhâla, *Mu'cem*, 3:754).

7 Bkz. el-Hadrâvî, *Nuzhe*, 1:345–6.

8 Bkz. Hadrâvî, *Nuzhe*, 1:41, 42; Bağdâdî, *Hediyye*, 1:41–2; Baytâr, *Hilye*, 1:7–11; Brockelmann, *GAS*, SII, s. 741.

9 Yusuf ibn İsmâîl el-Nebhânî, *Cevâhiru'l-bihâr fî Fedâili'n-nebîyyu'l-muhtâr*, düz. Muhammed Emîn el-Dannâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmîye, hicri 1419/miladi 1998, 3:391; Kahhâla, *Mu'cem*, 1:172. Muhammed b. Muhammed el-Hayyât (ö. hicri 1166/miladi 1753), Muhammed ibn 'Ubâde el-Adevî (ö. hicri 1193/miladi 1779), ve Abdullah b. Ali el-Demlîcî (ö. hicri 1234/miladi 1819) Heytemî'nin mevlidi hakkında yorumlar yazmışlardır; bkz. Brockelmann, *GAS*, GII, s. 388.

Ahmed tarafından Tunus'ta bu günün resmi kutlaması ortaya çıkarılmıştır. Bu kutlamalarda minareler ışıklandırılmış, Bey hediyeler ve ihtiyaç sahiplerine sadaka dağıtmış, ayrıca âlimler ve önemli kimseler saraydan Büyük Camii'ye bir geçit töreni eşliğinde yürümüşlerdir. Camii içerisindeki seremonide ise seçkin âlimlerden biri olan Kuzey Afrikalı Malikî âlim İbrahim Riyâhî (ölümü hicri 1266/miladi 1850) tarafından yazılan mevlid okunmuştur.[10] "Ey kendilerine şefaat edilmesini dileyenler, o halde ayağa kalkın," mısrasına gelindiğinde Bey ve orada olan herkes ayağa kalkmıştır; daha sonra oldukça ritmik bir sesle "amin" demişlerdir. Mevlid kıraati Fatiha suresinin okunması ve şekerli ve kokulu bir su ikram edilmesi ile kapanmıştır. Ahmed Bey'in vefatından sonra, Ahmed Cemaleddin Tunisî'nin rivayetine göre Ahmed Bey rüyasında ona görünmüş, "Hz. Peygamber'in mevlidini kutlamam sebebiyle [günahlarımdan] affolundum." demiştir. Hicri 1299-1320/ miladi 1882-1902 yılları arasında hükmetmiş olan halefi Ali Bey, Barzancî'nin mevlid metnini kullanarak bulduğu ikinci bir mevlid metnini de ek olarak camii içerisinde okutmuştur.[11]

Kahire'de (hicri 1296-1309/miladi 1879-92 yılları arasında hüküm süren) Hidiv Tevfîk döneminde daha kapsamlı bir kutlama şekli anlatılmaktadır, ve görülen o ki bu kutlama önceki kuşakların uygulamalarını hem devam ettirmiş hem de geliştirmiştir. Dönemin önemli bakanlarından Ali Paşa Mübarek, hükümet tarafından kararlaştırılan mekân ve düzen içerisindeki birçok sufi öğretisini temsil eden fuarların kurulması, gece

10 İbrahim el-Riyâhî için (Onu Tunus'taki Mâlikî âlimlerin ve fıkıh bilginlerinin öncüsü olarak tanımlayan) bkz. Bağdâdî, *Hediyye*, 1:42; Kahhâla, Mu'cem, 1:37; Baytâr, Hilye, 1:67-8 (ölüm tarihini hicri 1263 olarak verir). Tunuslu birinin Muhammed Reşid Rızâ'ya 1905 yılında sorduğu sorularda görüldüğü üzere, İbrahim el-Riyâhî'nin mevlidi yirmi birinci yüzyıl başlarında Tunus'ta hâlâ "resmi" mevlid (*er-rivâye'l-mu'temede resmiyye*) olarak kullanılıyordu. (Muhammed Reşid Rıza, *Fetevâ el-imâm Muhammed Reşid Rızâ*, düz. Salaheddin el-Müneccid ve Yusuf K. Huri, Beyrut: Daru'l-kitabu'l-cedîd, hicri 1390/miladi 1970, 1:339.)

11 Ahmed Cemâleddin el-Tûnisî, *Mevlidu'n-nebî el-ma'rûf bi-htisâr Mevlidu'l-Barzanjî*, Kano, Nigeria: el-Daru'l-İfrikiya, n.d., s. 29, 31 (bu kitapçıkta sayfa 29 ve 30'un yerleri değişmiş ve yanlış numaralandırılmışlardır).

zikirlerini ve mevlid okutulması, kandiller yakılarak etrafın aydınlatılması ve yüce sufi şeyhi tarafından onur nişanesi olarak cübbe hediye edilmesi gibi etkinlikleri içeren on iki günlük gösterişli bir kutlama şeklini onaylayıcı bir anlatımla nakletmektedir. Mevlid kutlamasının son gününde Hidiv baş şeyhin çadırını ziyaret eder ve ona "hükümet tarafından" bahşedilen bir onur cübbesi hediye eder. Son gecede ise mevlid hidivin, hükümetin önde gelen isimlerinin, din âlimlerinin ve diğer saygın kimselerin huzurunda okutulur. Özellikle Ali Paşa Mübarek çadırlar kurulmasını sufi öğretilerinin yanı sıra hükümetin birçok bakanlığının kurulmasını temsil ettiğini nasıl coşkulu bir şekilde anlattığına bakıldığında bu kutlamaların caizleştirici rolü daha aşikâr biçimde görülmektedir.[12] Osmanlı sultanı Abdülhamid de Hz. Peygamber'in doğumgününü kendi hayırseverliğini göstermek ve kutlamanın caiz olduğunu kanıtlamak için bir vesile olarak kullanmıştır, ayrıca bu günde medreselerdeki çocuklara şeker dağıttırmış ve Eğitim Bakanlığında çalışanların maaşlarına ikramiyeler yapmıştır.[13] Genel anlamda, on dokuzuncu yüzyılda Hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamak Orta Doğu'nun ana akım dini ve siyasi kurumları tarafından desteklenen ve sponsor olunan oldukça yaygın bir uygulama halini almıştır.

Vahhabi Tepkileri

Bu sırada, mevlid kutlamasının caizliğine yeni bir itiraz da Muhammed ibn Abdülvehhab (ölümü hicri 1206/ miladi 1792) tarafından başlatılan dini ekolün ortaya çıkmasıyla birlikte gelmiştir. Tüm bid'atlere kesin şekilde karşı çıkan Abdülvehhab ve takipçileri doğal olarak Hz. Peygamber'in doğum gününün kutlanmasına ve mevlid kıssaları okunmasına da karşı

12 Ali Paşa Mübârek, *el-Hıitatu't-tevfikiyye el-cedîde li-Misre'l-kâhira*, Kahire: el-Hay'el-Misrîye el-'Âmma li'l-Kutub, 1983; ikinci baskının sureti, Kahire, 1970, 3:444–6.

13 Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the state, and education in the late Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 109, 138.

çıkmışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'i (ve bazı diğer kutsal kimseleri) yüceltme amaçlı ibadî ifade şekillerinin bazen yalnızca Allah'a karşı olan mutlak ibadet kuralını ihlal ederek tek tanrı inanışının kesin taleplerini çiğnediğini ifade etmişlerdir. Hicri 1218/miladi 1803 yılında Mekke'nin fethi olayında oğlu Abdullah, bu ekolün tartışmalı bidatler konusunu da içeren birkaç mesele hakkındaki duruşunu belirleyen bir beyanname çıkarmıştır. Şu şekilde yazmaktadır,

> "Bunların arasında, kutlu mevlidin hikâyesini anlatan kimsenin etrafında belirli bir zamanda toplanmak (Sîretu'l-mevlidi'ş-şerîf) ve [Hz. Peygamber'in kendisinden] rivayet edilmemiş, O'nun hayatındaki [diğer] hadiselerle bir alakası bulunmayan olayların (kurba mahsûsa matlûba dûne 'ilmu's-siyer), dinin öngördüğü gerekli bir ibadet olduğuna inanmak da vardır."

Ayrıca, sadece farklı bölgelerdeki kimselerden duydukları kadarıyla bildiği daha kapsamlı mevlid törenlerine de karşı gelmiştir:

> Bazı ülkelerde Hz. Peygamber'in mevlidini müzikle dizeler halinde okumak ve ona salat ve selam ile [Kur'an] kıraati de bunların arasında bulunmaktadır. Bu, [Ramazan süresince geceleri] teravih namazından sonra yapılır ve bu şekilde mevlid okutmanın bir ibadet (min el-kurab) olduğuna inanırlardı; hatta halktan insanlar bunun [Hz. Peygamber'den] bu güne gelmiş bir sünnet olduğuna inanmışlardır, o halde ise tamamen yasaklanmalıdır.[14]

Hicaz'ın Suudi kontrolü altında bulunduğu zaman dilimi kısa ömürlü olmuştur ve on dokuzuncu yüzyıldaki Vahhabi tepkileri mevlid kutlamasını Mekke sınırları içerisinde bile marjinalleştirmeyi başaramamıştır. Aslında Vahhabilere karşı ana akım ilmî çevrelerde var olan antipati, mevlide olan destekleri özellikle Hicaz kuruluşları arasında daha da canlandırmıştır. Daha önce tartışıldığı üzere, on dokuzuncu yüzyılda Mekke ve Medine

14 Abdurrahman ibn Muhammed el-'Âṣimi el-Kahtânî el-Necdî, *ed-Dureru's-sanîye fi'l-ecvibe'n-necdiyye*, Beyrut: Dâru'l-Arabîye li'l-Tibâa ve'n-Neşr, hicri 1402/miladi 1982, 1:158–9.

müftülerinin mevlidler ve mevlid yorumları kaleme alması bütünüyle tesadüfi bir durum olmayabilir. Hanefi Mekke müftüsü Cemal ibn Ömer Mekkî'ye (ölümü hicri 1284/miladi 1867) mevlid kutlamasını destekler nitelikte bir fetva atfedilmektedir ve rivayetlere göre bu fetva Malikî ve Şafii müftüler tarafından da onaylanmıştır. Abdurrahman Sirâc (ölümü hicri 1314/miladi 1896) adındaki, bunlardan daha sonra gelen Mekke'li Hanefi müftü de buna benzer bir görüş beyan etmiştir.[15] Kendisinin ayrıca kıyam uygulamasını destekleyen bir tartışma yürüttüğü rivayet edilmiştir, burada kıyamın ehli Sünnet ve'l cemaatin bir göstergesi olduğunu (sâra şi'âren li-ehli's-sunne ve'l-cemâ'a) ve kıyamı ihmal etmenin bir nevi dinden sapmaya işaret ettiğini ifade etmiştir. Bu görüş de birkaç önde gelen âlimin desteğini almışur ve buradan görüleceği üzere toplumun ilgisini üzerine çeken bir mesele haline gelmiştir.[16]

Mevlid kutlamalarının sosyal ve dini merkezîliği, kullandığı zengin tanımlamalar Mekke'de 1884-5 yıllarında geçirdiği yarım yıla dayanan Hollandalı Oryantalist Snouck Hurgronje'in yazılarında da karşımıza çıkmaktadır. Her sene düzenlenen mevlid kutlamaları camide kılınan cemaatle namazlara kadın ve erkeklerin sıra dışı bir şekilde kalabalık kitleler halinde katılması, hükümet yetkilileri huzurunda bir mevlid okutulması ve Hz. Peygamber'in doğduğu eve meşale yakılmasını içermekteydi.[17]

---

15 Cemal ibn Ömer ve Abdurrahman Sirâc'ın görüşlerine Atıf Sabri'de kısaltılmış bir fetvada yer verilmiştir, "İslam fıkhına göre İslami hükümde savunma: (1) Mevludu'n-nebi (2) Meelad feast (3) Kıyam..." birçok çeşitli İslami veb sitesinde yayındadır. Güney Afrikalı müftü M. A. Avvary'nin orijinal fetvası *Muslim Digest* 32 (1982)'de yayınlanmıştır. Bkz. Annemarie Schimmel, *And Muhammed Is His Messenger*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1985, s. 295–6, n. 20. Cemâl ibn Ömer el-Mekkî hakkında bio-bibliyografik bilgi için, bkz. el-Hadrâvî, *Nuzhe*, 1:268–72; Bağdâdî, *Hediyye*, 1:257; Kahhâla, *Mu'cem*, 1:501. Abdurrahman Sirâc için, bkz. Hadrâvî, *Nuzhe*, 2:142–3; Bağdâdî, *Hediyye*, 1:558; Kahhâla, *Mu'cem*, 2:96.

16 Muhammed ibn Alevî el-Mâlikî el-Mekkî el-Hasanî, *Bâka atira min siyağu'l-mevâlid ve'l-medâihu'n-nebeviyye'l-kerîme*, n.p., hicri 1403/ miladi 1983, s. 32'de basılan Muhammed ibn Sâlim ibn Hafîz, *Kurratu'l-ayn bi-cevâb es'ilet vâdî'l-ayn*.

17 C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, trans.

Hurgronje'a göre Mekke'de mevlid kutlamaları aile toplantılarının rutin bir parçası halindeydi, öyle ki "Çoğu zaman misafirlerden birçoğu bu kutlamanın bir sünnet düğünü mü, evlilik mi, seyahatten dönen biri şerefine kutlama mı olduğunu, bu davete neyin sebep olduğunu bilemezdi. 'Bu, bir mevliddir': sözü yeterlidir... Kısacası mevlid her türlü kutlamalar için elverişli bir nedendi."[18]

Mevlid kutlamaları ve anlatılarına karşı başka bir güçlü destek ise Hurgronje'in çağdaşı olan, Mekke'nin oldukça nüfuzlu Şafii müftüsü Ahmed ibn Zeynî Dahlân'dan (ölümü hicri 1304/miladi 1886) gelmiştir.[19] Oldukça geniş kitlelerce okunan Hz. Peygamber'in biyografisi eserinde hem mevlid kutlamasının hem de klasik âlimlerin doğrulayıcı görüşlerine dayandırarak sunduğu kıyam uygulamasının caiz olduğunu desteklemektedir.[20] Ahmed Dahlân, bu hususta bazı sorular soran Endonezyalılar için çıkardığı fetva dizisinde, yalnızca bazı mevlid metinlerinin yazıldığı gelişigüzel ruh hali hakkında ifadelere yer vermektedir. Tütün içmeye, sohbet etmek ve okuma sırasında gerçekleşebilecek her türlü oyalamaya karşı çıkmakta ve katılımcılara mevlidi alçakgönüllü bir ruh hali içerisinde, dikkatle dinlemelerini tavsiye etmektedir. Hz. Peygamber'in doğumu şerefine ayağa kalkılması gereken kesin zamanın hangi noktada bulunduğu hakkında soran bir kimseye cevaben, metinde bu hadisenin imâsının bulunduğu herhangi bir yerde kıyamın gerçekleşebileceğini söylemektedir. Bu soru en azından onun takipçilerinin, kıyamı ayrıntılı fıkhi tanımlamalara maruz

J.H. Monahan, Leiden: E.J. Brill, 1970, s. 46–8.

18 A.g.e., s. 117.

19 Dahlân için, bkz. Hadrâvî, *Nuzhe*, 1:186–90; Bağdâdî, *Hediyye*, 1:191; Baytâr, *Hilye*, 1:181–3; Zekî Muhammed Mücâhid, *el-A'lâmu'ş-şarkiyye fi'l-mi'er-râbia aşara'l-hicrîye*, Kahire: Dâru't-Tibâa'l-Misrîye el-Hadîse, hicri 1369/miladi 1950, 2:75–6.

20 Ahmed ibn Zeynî Dahlân, *el-Sîretu'n-nebeviyye ve'l-âsâru'l-Muhammediyye*, printed in the margins of Alî ibn Burhâneddîn el-Halebî, *İnsânu'l-'uyûn fî Sîreti'l-emîn el-me'mûn*, [Kahire]: Matbaat Muhammed Efendi Mustafâ, n.d., 1:47–9 eserinin yanında basılmıştır.

kalabilecek potansiyeli içinde barındıran caiz bir ibadet olarak gördüklerine işaret etmektedir.[21]

Barzancî'ye benzer şekilde Dahlân da Hz. Peygamber'in doğumu hakkındaki kanonik olmayan kıssaları bilmekte ve neşretmekte idi. Hz. Peygamber'in biyografisi eserinde şu şekilde rivayette bulunmaktadır:

> Hz. Peygamber'in annesi Âmine'den [rivayet edilir ki], şöyle demiştir: Doğuma girdiğim vakit,[22] Abd Menaf'ın kızlarına benzeyen, palmiye ağaçları kadar uzun kadınların etrafımı sardığını gördüm. Daha önce yüzleri onlarınki kadar aydınlık hiç kimse görmemiştim. Sonra sanki bu kadınlardan biri bana doğru geldi; ben de ona doğru yaslandım ve doğum başladı ve doğum sancılarım da yoğunlaşmaya başladı. Daha sonra sanki onlardan biri bana, sütten daha beyaz, buzdan daha soğuk ve baldan daha tatlı bir içecek verdi. Bana, "İç!" dedi ve ben de içtim. Bir diğeri, "Biraz daha iç!" dedi ve biraz daha içtim. Sonra bu kadın karnımı eliyle ovuşturdu ve "Allah'ın adıyla ve Allah'ın izniyle dışarı çık!" dedi. Sonra onlar –bu kadınlar- bana, "Bizler Firavun'un karısı Asiye ile İmran kızı Meryemiz, bunlar da güzel gözlü hurilerden bazılarıdır." dediler.[23]

İlginçtir ki bu pasaj bu oldukça popüler kıssa için herhangi bir edebi kaynak gösterememektedir; aksine, Hz. Peygamber'in doğumu hakkında her yerde anlatılmış olan bu kıssanın sözlü tekrarını göstermektedir. Dahlân statüsündeki bir dinî otoritenin bu kıssayı tarihi bir eserinde tekrar anlatması, onun zamanında mevlide karşı bulunan sözlü ve yazılı tavırlar arasındaki hayati devamlılığı gözler önüne sermektedir.

Dahlân'ın mevlide karşı bu denli gayretli ve şevkli olmasının tek aşikâr sebebi Vahhabî tepkileridir; kutlamayı destekleyen en enerjik argümanlarının bulunduğu ifadeleri anti-Vahhabî

21 N.J.G. Kaptein, "The *Berdiri Mevlid* issue among Indonesian Muslims in the period from circa 1875 to 1930," *Bijdragen Tot de Tael-, Land- en Volkenkunde* 149, 1993, s. 129–31.

22 Gerçek anlamı, "kadınlara olan bana da olduğu zaman, yani, doğum yaparken." şeklindedir.

23 Dahlân, *Sîre*, 1:41.

polemiklerinde karşımıza çıkmaktadır. Eleştiri eseri el-Dureru's-sanîye'de Vahhabilerin, Hz. Peygamber'e saygı ifadesi olarak yapılan her türlü uygulamayı şirk göstergesi olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Dahlân ise aksi yönde argümanlarla, Hz. Peygamber'e herhangi bir şekilde rabblik (er-rubûbiyye) atfetmeyen her türlü şekilde onurlandırmanın caiz olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Kur'an'da Allah Hz. Peygamberi hem yüceltmiş hem de bizlere onu şereflendirme görevini vermiştir. Bu emir, Hac suresi 32. ayette ("Her kim Allah'ın hükümlerine saygı gösterirse, şüphesiz bu, kalblerin takvasındandır.") ve 30.ayette ("Her kim, Allah'ın emir ve yasaklarına saygı gösterirse, bu Rabbinin katında kendisi için daha hayırlıdır.") geçmektedir. Hz. Peygamber ilahlık belirten sıfatlarla tanımlanmadığı müddetçe onu yüceltmek, Allah'a karşı "en faziletli ibadetlerden biri ve sadakat göstergesidir (min a'zamu't-tâ'ât ve'l-kurubât)". Dahlân'ın Hz. Peygamber'i yüceltmek hususunda gösterdiği ilk delil, "O'nun doğum gecesini kutlamak, mevlid okumak, doğumu anıldığında kıyama durmak, yiyecek ikram etmek ve insanların şimdiye kadar yapageldikleri diğer tüm iyi ameller" olarak verilmiştir.[24]

Dahlân bu argümanları için kaynak göstermemektedir ve bu mantık zincirinin kendisi tarafından başlatıldığı da kesin değildir. Ancak mevlid kutlaması lehindeki argümanların oldukça önemli bir güçlendirilme ve yeniden şekillendirilmesini yansıtmaktadır. Dahlân, mevlid kutlamasını bir nevi Kur'anî emirlerin yerine getirilme şekli olarak yorumlayarak, İslam fıkhındaki farzlar çerçevesi içerisinde mevlidi modern öncesi mevlid savunucularının tahayyül ettiğinden çok daha merkezi bir yere koymuştur. Bu argüman, gelenekte özellikle hac ibadetindeki ritüellerden bahsettiği yönünde okunan bu iki ayetin, yeni ve bağlamdan ayrıştırılmış bir yorumunu gözler önüne sermektedir.

On dokuzuncu yüzyıl sonlarında Hicaz'da mevlide yönelik Vahhabi tepkilerinin marjinalleşme süreci hicri 1303/miladi

24 Ahmed ibn Zeynî Dahlân, *ed-Dureu's-seniyye fi er-redd ale'l-vahhabiyye*, Kahire: Dâru'l Cevâmiu'l-Kelim, n.d., s. 63–4.

1886 yılında "iki Kutsal Yerin (yani Mekke ve Medine'nin) insanları"ndan Şafii âlim Muhammed Hicrasî'ye sunulmuştur. Soru soranlar mevlid kutlamasının (mihrecân) "her bid'at dalalettir" (kullu bid'a dalâle) mealindeki hadisin kapsama alanı içerisine girip girmediği konusunda endişe belirtmektedirler. Bir yandan, mevlid kutlamasının hicri yedinci yüzyılda başladığını ve bu yüzden de bidat kategorisine girdiğinin bilincindedirler. Ancak diğer yandan, mevlid o kadar çok farklı mekânda karşılarına çıkmış ve ihtilaftan o kadar uzak kalmıştır ki, caiz olmaması fikri onlara inanılmaz gelmektedir. "İslam dünyasının her bir bölgesine ulemanın gözetimi altında, dokuz yüzyıldan bu güne kadar hakkında, Müslümanların büyük çoğunluğunu kâfir ilan ederek dinden ayrılan Vahhabî mezhebinin itirazından başka hiçbir karşıtlık bulunmadan yayılmış olan bu şeyin hükmü nedir?" diye sormuşlardır. Hicrasî ise bu hususta tüm bidatlerin haram olmadığı konusunda onlara güvence vermiştir.[25]

Kıyam uygulaması, ilmi çevrelerde mevlid kutlamasının esasından çok daha fazla ve sürekli eleştiriye maruz kalmıştır. Mevlid kutlamasına yalnızca Vahhabîlerin tepki gösterdiği iddiasının zıttı olacak şekilde, el-Hicrasî'ye soru soran kimseler ehli sünnetten olan ulemanın bile mevlid kârîsi "ve O'nu dünyaya getirdi" cümlesine geldiğinde ayağa kalkılmasını onaylamadığını; hatta bazılarının daha da ileri giderek kıyamın haram olduğunu ifade ettiklerini söylemişlerdir.[26] Ancak bu noktada muhalefet, destekçilerinin kıyama olan bağlılıklarını daha da arttırmaktan başka bir işe yaramamıştır. Burada Hicrasî, görüşlerini oldukça ateşli bir üslupla ve yeminler ederek açıklamaktadır: "Allah adına yemin ederim ki eğer içtihad kapısı kapanmamış olsaydı, özellikle imanın artık insanların kalplerinde değil, gözlerinde yer ettiği bu zamanda kıyamın farz olduğu fetvasını verir ve emrederdim." Şöyle devam etmektedir: "Allah adına yemin ederim

25 Muhammed ibn Halîl el-Hicrasî, *Kitâbu'l-Manzar el-bahî fî tâli' Mevlidu'n-nebî ve mâ yetbe'uhu min a'mâli'l-Mevlid ve-hukmu'l-kıyâm 'inde'z-zikr Mevlidihi aleyhi's-salât ve's-selam*, [Kahire]: el-Matbaa el-İlmî, hicri 1312/ [miladi 1895], s. 12–13.

26 A.g.e., s. 13.

ki, kibri ve cehaleti kendisini kıyama durmaktan alıkoyan kimseler şüphesiz ki açık bir şekilde küfre girdiklerinin beyanatını vermektedirler." Aslında, kıyamın bir zamanlar otoriteler tarafından oldukça katı bir düzende emredildiğini iddia etmektedir: "Bana öyle geliyor ki (yuheyyelu ileyye)," diye başlar ve,

> Büyük Medine şehrinin en önemli müftülerinden bir tanesinin, hocalarının hocasından duyduğuna göre ilmî seviyesi oldukça yüksek bir kimse, İnsanlığın Efendisi'nin adı anıldığında kıyama durmaktan kaçınmıştır. Bu kimseye neden kıyama durmadığı [ve sebebi] sorulduğunda ise, bu davranışı onaylamadığını söylemiştir. Daha sonra bu kimseyi, hakkında kâfir olduğuna dair fıkha dayandırılan bir ortak görüş oluşturmak suretiyle hak ettiği gibi korkunç bir şekilde.[27]

Vahhabîliğin yükselişi ile aynı zamana denk gelen, on dokuzuncu yüzyıl başlarında âlimlerin mevlid kutlamasını teşvik edip onaylamaları, Muhammed Ali ibn Hüseyin el-Mâlikî (ölümü hicri 1368/miladi 1949) örneği ile de görülebilmektedir. İslam fıkhının yanı sıra Arapça dili ve pedagojisi alanında uzman bir âlim olan el-Mâlikî, Mekke'nin Mâlikî müftüsü olarak da görev yaptı. El-Mâlikî, Anti-Vahhabî eseri el-Sârimu'l-mubîd li-munkir hikmetu't-taklîd'de mevlid kutlamasının şeriat çerçevesinde müstehap olduğunu ifade etmektedir.[28] el-Mâlikî, 1924'te kutsal toprakların Suud tarafından fethedildiği sırada Endonezya'ya yaptığı bir seyahatte tamamladığı, el-Karâfî'nin Furûq eserine yazdığı yorumda daha da ileri gitmiştir.[29] Onaltıncı yüzyıl Osmanlı müftüsü Ebu's-Suud'a atfedilen ve Hz. Peygamber'in adı anıldığında ayağa kalkma uygulamasının çok

27 A.g.e., s. 17-18.

28 Hasan el-Hazracî, *el-Kavlu'l-vâdıh el-mufîd fî kirâ'ati'l-Mevlid fî kull 'âm cedîd*'de alıntılanmış, Hâmid el-Mihdâr, *el-İhtifâl bi-zikri'n-niam vâcib*, n.p.: Mektebetu'l-Mutî'î, n.d., s. 6–7'nin giriş kısmından seçilmiştir.

29 Muhammed Alî ibn Huseyn el-Mâlikî, *Tazhîbu'l-furûk ve'l-kavâ'idu's-sanîye fî'l-esrâru'l-fikhiyye*, şu eserin kenarında basılmıştır: Ahmed ibn İdrîs el-Karâfî, *Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*, düz. Halîl el-Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmîye, hicri 1418/miladi 1998 , 4:428 eserinin yanında basılmıştır. Yazar bu eserin Sumatra'da hicri 1343/miladi 1924 yılında tamamlandığını ifade eder.(a.g.e., 4:493).

yaygın hale geldiğini, dolayısıyla ayağa kalkmamanın da Hz. Peygamber'e karşı büyüklenme ve akabinde hissizlik gibi duygular ortaya çıkaracağını, bu yüzden de ayağa kalkmanın küfre gireceğini ifade eden bir görüşü alıntılar. El-Mâlikî bu oldukça aşırı fikrine eğer ayağa kalkmayan kişi, yalnızca bu hareketinin kibirden kaynaklandığının bilincinde ise bunun küfre gireceğini not etmektedir.[30]

Modernist Eleştiriler

Arap Yarımadası dışında mevlid kutlamasına ilk güçlü ve nüfuzlu modern eleştiriler on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki reformist düşünürler tarafından yöneltilmiştir. İlk Müslümanların uygulamalarına sıkı sıkıya bir bağlılıkla Vahhabîlerin endişelerini paylaşmışlardır (ve belki de bu şekilde selefiye olarak tanımlanan geniş çerçevede yer almışlardır), ancak buna ek olarak modern dünyada İslam dini ve toplumunun gelişmesi hakkında taşıdıkları endişeleri de eklemişlerdir. Abdullah ibn Muhammed ibn el-Vahhâb'a benzer şekilde, özellikle avamdan

30 A.g.e., 4:428. Sıradışı bir biçimde abartılı olmalarına rağmen Hicrasî ve Mâlikî'nin kıyam uygulamasını tasvipleri buradan ayrı tutulmamıştır. Erken yirmi birinci yüzyılın birkaç Suriyeli âlimi de bu görüşleri destekler nitelikte yazmışlardır. Ebû'l-Hasaneyn Abdullah ibn Abdurrahman el-Hasanî el-Mekkî el-Hâşimî, *el-İhtifâl bi'l-Mevlidi'n-nebevî beyne mu'eyyidîn ve-mu'ârizîn*, n.p., hicri 1417/miladi 1996 , s. 82, n. 1 eserinin editörlerine göre kıyamı destekler nitelikteki yazılar da Kerak'ta müftülük görevi yapan ve Şam'da Ümeyye camiinde ve Cemaleddin Kasımî'ye (ö. Hicri 1332/ miladi 1914) dersler veren Mahmud el-Attâr'a (ö. Hicri 1362/miladi 1944) atfedilmektedir. Attâr'ın kıyamın müstehab olduğunu savunduğu ifade edilmekte, Kâsımî'nin ise kıyamın vacip olduğunu savunmaktadır. Editörler bu tartışmaları inceleme halinde bastıklarını ifade etmektedirler ancak ben her ikisini de bulamadım. Kıyam'ın fıkhî durumu hakkındaki şüphelerin ortadan kalkmaması Sa'îd Ramazân Bûtî'nin babasının görüşlerine getirdiği yorumlarda görülmektedir. Oğlunun anımsadığına göre babası mevlidlere katılmış olmasına rağmen, Şam'da geçirdiği ilk birkaç yıl boyunca kıyam uygulamasına katılmamıştır; burada belki de dayanağı İbn Hacer Haytemî'nin, kıyamı bidat olarak gören fetvasıydı. Ancak daha sonra kıyama durmaya başlamıştır, oğlu; babasının insanların kıyamı Hz. Peygamber'e saygı ruhu ile gerçekleştirdikleri yönündeki gözlemleri bu görüşünü değiştirmiş olabileceğini ifade etmektedir (Haşimî, İhtifâl, s. 44'de geçmektedir). Bûtî'nin fikir değiştirmesi yaklaşık olarak 1930lu yıllara tekabül etmektedir.

Müslümanlar arasında mevlidin oldukça sağlam temellere dayandığını kabul etmişlerdir. 1918 yılında Reşid Rıza, Mısırlıların büyük çoğunluğunun mevlid kıraati sırasında Hz. Peygamber'in doğumu zikredildiğinde ayağa kalktıklarını ve bunu İslam hukuku tarafından farz kılınmış caiz bir uygulama olduğuna inanarak yaptıklarını endişeli bir üslupla ifade etmiştir.

> Avam tabakasındaki insanlar bu kıyam hareketinin farz olduğuna inanıyor olabilirler, bunun nedeni ise âlimlerin ve akabinde herkesin bunu devam ettirmesidir. Eğer bazı kimselerin kıyamı yerine getirmediğini bilselerdi o kimsenin dini hafife alan bir günahkâr ya da tamamen terk eden bir kâfir olduğunu düşünürlerdi. Eğer mevlid hikâyesinin anlatıldığı bir kıraate katılan bir grup âlime, kıyam durumunun farz olmadığını insanlara anlatmak amacıyla bazen ayağa kalkıp bazen kalkmamaları teklif edilseydi, bunu yapmaya cesaret bile edemezlerdi.[31]

Rıza'nın zamanında Hz. Peygamber'in mevlidi yalnızca özel bir ibadet töreni olarak değil, resmi bir devlet kutlaması olarak da önemini korumuş ve kutlanılmaya devam edilmiştir. Kökbüri'nin mevlid kutlamasına tanıklık eden İbn Hallikân'ın yorumlarını özet halinde verdikten sonra Rıza, "çünkü Mısır'da şimdi yapılan kutlamalar, daha az ihtişamlı ve pahalı olması dışında İrbil'de eskiden yapılan kutlamalara benzemektedir." Devlet tekelinde düzenlenen (bakanlıklar için ayrı ayrı hazırlanan ve bugün bazıları elektrikle aydınlatılan çadırlar, hem sufiler hem de devlet büyüklerinin davet edildiği ziyafetler, hükümdarın huzurunda mevlid okunması ve ateş gösterilerini içeren) kutlamalar Ali Paşa Mübarek zamanındakilere büyük oranda benzerlik göstermektedir.[32] Rıza, kendi zamanındaki Mısır hükümetinin mevlid kutlamasını tekeline alması ile Sünni mevlid kutlaması tarihinde oldukça eski bir zamanda yerleşmiş olan hükümetin hayır yapması geleneği arasında bir benzerlik gördüğünü ifade ettiğinde hiç şüphesiz ki haklıdır. Tunuslu Bey'in

31 Muhammed Reşid Rızâ, "Mukaddime li-zikri'l-Mevlidi'n-nebevî," *el-Menar* 20, hicri 1335/miladi 1917, s. 28.

32 A.g.e., s. 24-5.

örneğinde görüldüğü gibi mevlid, hayırseverlik ve dindarlığı ifade etme gibi dinî ideallerin yerine getirilmesi ve buna ek olarak hükümetin güç ve zenginlik gösterisi için en önemli vesilelerden biridir. Rıza ayrıca mevlidin popülerliğinin hükümet himayesi sınırlarının da oldukça ötesine geçtiğini not etmektedir. Tüm dünyadan kitleler halinde Müslümanlar mevlid kutlamasını caiz görmektedir. Mevlid kıssaları dinlemek için camilerde toplanmakta ve yine aynı amaç için kendi evlerinde -Hz. Peygamber'in doğum gününden başka tarihlerde bile özel toplantılar düzenlemektedirler.[33]

Ne yazık ki Rıza, kendi zamanında Mısır'da devlet elinde düzenlenen mevlid kutlamasında okunan mevlid kıssasını tanımlamamış, ayrıca Mısır'da özellikle popüler olan metinlerden de bahsetmemiştir. Genel olarak eleştirisini bu türe karşı kapsamlı bir kınama şeklinde sınırlamıştır. "Birçok kişi uydurulmuş ya da gerçeğinden sapmış hadislerle doldurduğu mevlidler yazdılar; bunların bazılarında güzelliğinin aşırı ifadelerle anlatılması gibi, Hz. Peygamber'in uygunsuz şekillerde tasviri [bile] vardır"[34] şeklinde bir not düşmektedir. Rıza'nın mevlid türünü tanımamış ya da yanlış referanslara sahip olduğunu düşündüğü metinleri daha formel alıntılarla süsleyip itibar kazandırmaya çalışmak istememiş olması bir ihtimaldir. Ancak, Mısır'daki popüler mevlid geleneği bağımsız kişilerin toplandığı ve iyi bilinen anlatıların bulunduğu eserlerden seçerek sunumlar yaptıkları daha ziyade değişken bir kutlama şeklindeydi.

Bu duruma bir başka örnek de 1905'te Dimyat'tan gönderilen bir soruya Rıza tarafından yazılan daha eski bir fetvada belirtilmiştir. Soruyu soran kişi yerel mekteplerden birindeki hocalardan biridir ve yakın zamanda (kanonik olmadığı halde kutlanan) nisfu'ş-Şaban gecesinde şehrin en büyük camisinde meydana gelen bir olaya binaen soru sormuştur. Kendisini dini bilgiler öğretme niyetinde gibi gösteren ve ismi bilinmeyen bir kimse, Nısfu'ş-Şaban kutlaması nedeniyle toplanmış büyük

33 A.g.e., s. 25.
34 A.g.e., s. 30.

kalabalıktan faydalanarak vaazın verileceği yüksek makama çıkmıştır. "Hz. Peygamber'in mevlid hikâyesini dinlemenin sayısız fayda ve hikmetlerini sayarak başlamış," daha sonra da soruyu soran kimsenin sadece az bir kısmını hatırlayabildiği uzun bir mevlid kıssası anlatmıştır. Hatırladığı ve bize ulaştırdığı kısım arasında Hz. Peygamber'in nurunun Allah tarafından yaratılan ilk şey olduğu ve geri kalan tüm varlığın da ondan yaratıldığı; Hz. Âdem'in Hz. Havva'ya mehrini verirken Hz. Muhammed'e salat ve selam getirdiği; Hz. Peygamber'in ana rahmine düştüğü gece denizde ve karadaki tüm hayvanların temiz bir Arapça ile birbirilerini müjdeleyerek kutladıkları; tüm Peygamberlerin analarının sağ tarafında bulunan bir açıklıktan dünyaya geldiğini ve onların da diğer insanlar gibi kadınlık organı yoluyla doğduğuna inanan herkesin kâfir olacağını; ve Hz. Muhammed ile diğer bütün Peygamberlerin mezarlarında canlı bir şekilde yattıkları gibi iddialar bulunmaktaydı.[35]

Modern öncesi geleneğin mevlid metinlerinden bizlere oldukça tanıdık gelen bu motiflerin (Peygamberlerin vajinal doğum yoluyla dünyaya gelmelerinin inkârı dışında) tüm detayları onların Mısır folk bağlamı içinde bir doğaçlama ve detaylandırılmaya maruz kaldıklarını göstermektedir. Örneğin Hz. Âdem'in mehri hakkındaki bu spesifik versiyon Allah'ın öncelikle Hz. Muhammed'e yüz salat ve selam getirmek şeklinde bir mehir tayin ettiğini ifade etmektedir. Hz. Âdem buna riayet etmiştir ancak bunun yetmiş tanesini getirebilmiştir; Allah da otuz tanesini affetmiştir. Hikâyeden çıkan sonuca göre mehri vadelere ve bir nevi taksitli ödemeye bölme geleneğinin temeli buradan gelmektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in doğumunda yardıma gelen cennet hurileri motifi de detaylandırılmıştır; hikâyeyi anlatan kimse bazı âlimlerin Asiye'nin hiç ölmediğini ancak Allah'a kendisini Firavun'dan kurtarması için yalvardığında göğe yükseltildiğini iddia ettikleri şeklinde bir rivayete yer vermiştir. Muhtemelen bunun gibi bir mevlid herhangi bir resmi başlık ya da yazar bilgisine sahip değildi ve

35 Rızâ, *Fetevâ*, 2: 439-40.

detayları oldukça yüzeyseldi. Ancak, zengin ve devam eden bir mevlid kıssaları geleneğini temsil etmekteydi. Rıza'ya soru soran kimse "Hz. Peygamber'in mevlid hikâyesinin dinlemenin sayısız fayda ve hikmetleri" hakkında bu kimsenin verdiği gibi herhangi bir detay vermemiş olsa da, 2. Bölüm'de anlatıldığı gibi "mevlidin faziletleri" hakkındaki metnin (daha uzun değilse bile) en azından bir yüzyıldır piyasada bulunan bir versiyonunu anlattığı yönünde bir şüphe duymak oldukça makul görünmektedir. Böylece Modern Mısırlılar daha önceki yüzyıllardan beri gözlemlediğimiz mevlid anlatımı geleneğini esneklik ve doğaçlama yöntemlerini oldukça sağlam bir tutarlılık ve mevlid hikâyesinin temel öğelerinde sağlanan denge ile birleştirerek sürdürmüşlerdir.

Rıza, popüler mevlid kıssalarının abartılı içeriklerine kendisi bir alternatif metin hazırlamak suretiyle cevap vermiştir. Bu işe girişirken bazı şüphe ve endişelere de sahiptir. Rıza'nın, mevlid kutlaması sırasında Hz. Peygamber hakkındaki bilgilerin sunulmasına herhangi bir itirazı olmamıştır. "Hz. Peygamber'in doğum hikâyesini anlatırken ise, Suyûtî'nin dediği gibi bu anlatım hadis ve siyer-i nebî'den bazı kesitler sunulmasını içermektedir." Ona göre bu buradaki problem, uzun zaman boyunca insanların "mevlid" adıyla bilinen ancak sahte ve uygunsuz bilgilerle dolu metinler derlemiş olmalarıdır. Rıza bunu, "Yıllarca yazarların risalelerinde doğru ve öğretici bilgileri seçmek için çaba göstermelerini ve ortaya çıkan eserlerin [mevlid literatüründeki] zararlı ve kötü etkileri olan metinlerin yerini almalarını diledim," şeklinde ifade etmiştir. Ancak, "Bu meseleyi hakkında yazacağım herhangi bir şeyi 'mevlid' başlığı altında yazmaktan kaçınmak istedim, böylece selef Müslümanların yapmadığı şeyleri doğrulayan, yanlışlara ortak olan ve bidat üreten bir kimse olmayacaktım."[36]

En sonunda Rıza, 1916 yılında Mısır'ın sufi tarikatlarının baş şeyhi olan Abdülhamid Bekrî'nin evindeki bir mevlid kutlamasında hz. Peygamber'in doğumu şerefine bir eser yazmaya

36 Rızâ, "Mukaddime" s. 30.

ikna olduğunu anlatmaktadır. Ziyafet ve mevlid kıssası okunmasından sonra Rıza popüler olan mevlid eserlerini ve onları değiştirmeye yönelik var olan ihtiyacı tartışmak amacıyla Bekrî'ye yaklaşmış ve Bekrî'ye, eğer kendisi alternatif bir metin yazsaydı onu Mısır devlet kutlamalarında ve diğer mevlid toplantılarında, kabul edilmiş eski metinlerin yerine koyup kullanır mıydı, diye sormuştur. Bekrî buna pozitif cevap vermiştir ve Rıza derhal çalışmalarına başlamış, bu süreçte çalışmasının çoğunu Bekrî'nin evinde yapmış ve içeriği hakkında her daim ona başvurmuştur.[37] Sonuç itibariyle ortaya çıkan metin oldukça uzun olduğundan, Rıza bunu resmi mevlid kutlamalarında okunması amacıyla yoğunlaştırıp öz haline getirmiştir. O sene devletin mevlid kutlaması töreninde bu eser geleneksel olarak okunan eserin yerine okunmuştur. Bundan sonra da Rıza eserin önce el-Menâr'da sonra da ayrı bir kitap olarak yayınlanmasına karar vermiştir.[38]

1916 yılında el-Menâr'da uzatılmış versiyon olarak yayımlanan mevlid eseri oldukça ilginç fakat istikrarsız ve edebi anlamda melez bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Metnin açılış satırları özellikle bu metne bir risale olarak hitap etmektedir, bu kelime Rıza'nın yeni metinler yazılıp geleneksel mevlidlerin yerini almasını dilerken kullandığı ifadelerde de yer almaktadır. "Risale" kelimesi yorumlayıcı yazı türünü akıllara getirerek mevlid kelimesinin ritüel ve performansı çağrıştıran anlamından özellikle kaçınmaktadır. Ancak metin, geleneksel mevlid türünün resmi göstergelerinden bazılarını da dikkatlice kullanmıştır. Eser, geleneksel standartlar tarafından oldukça budanmış olmasına rağmen popüler mevlid dinleyicilerinin her zamanki beklentilerine cevap verecek olan kısa bir kafiyeli giriş metni ile açılır. Açılış paragrafı birinci çoğul kişi öznesi kullanılarak (ve böylece dinleyicinin katılımını sağlamayı amaçlayarak) Hz. Peygamber'e getirilen salat ve selam ile bitmektedir.[39]

37 A.g.e., s. 31.

38 A.g.e., s. 31.

39 Muhammed Reşid Rızâ, *"Zikrâ'l-Mevlidi'n-nebevî,"* *el-Menar* 19, hicri 1334/miladi 1916, s. 408–10.

Bu tür öğelerin popüler mevlid uygulamalarını ne dereceye kadar bir parçası olmaya devam ettiği ise Rıza'nın el-Menâr eserinin içinde yayınlanan eserine yapılmış bir eleştiride bulunabilir. Anonim eleştirmen Rıza'nın en başta bir mevlid türü ortaya çıkarmaktan kaçınmakla iyi yaptığını söyler ancak onu, sadece bunu yapmış olmakla suçlar. Hazırladığı oldukça ayrıntılı itirazlarının ilki, Rıza'nın eserindeki her bir bölümün Hz. Peygamber'e "budanmış" bir salat ve selam getirilmesi ile bitmesidir. Basımdan önce metnin başına, bu metnin bir vaaz sesiyle okunması gerektiğini belirten talimatlar getirilseydi daha iyi olacağını ifade etmektedir; bu hem daha uygun, hem de geleneksel mevlid metinlerinin muhtemel "bilindik suretinden" (el-sûretu'l-me'lûfe) daha farklı olacaktır.[40] (Bu arada Rıza, aslında eserde bu tür salat ve selam olmaksızın başlayan bazı bölümler olduğu şeklindeki cevabını da zayıf bir sesle dile getirmektedir.[41]) Şüphesiz ki bu değişimdeki kilit nokta, görünüşte çok önemsiz olsa da, metnin türüdür. Geleneksel mevlid metinleri diğerlerine nazaran Hz. Peygamber'e salat getirip dua ederek katılımcılara sevap vaadinde bulununan performafit metinler iken, "risale" kelimesi bilgi aktarımı sağlamak gibi performatif olmayan bir amaç gütmektedir. Eleştirmenin bir vaaz ya da kitabe türünden bahsetmesi de aynı derecede problematik bir model çizmektedir. Muhalifi, Rıza'nın salat ale'n-nebî'sini yeni derlemesi ile birleştirmesine dikkat çekerek geleneksel mevlid kutlamalarından bilinen ibadî modelle ilişkilendirmeye çalışmaktadır.

Rıza'nın geleneksel mevlid kıraatinin ritüel boyutunu ortadan kaldırmaya yönelik çabaları Hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamayı reddetmekten daha çok caiz olmayan ibadetler uydurmuş olmaya yönelik sahip olduğu endişeden ileri gelen, mevlid kutlamalarına karşı genel eleştirel tavrını göstermektedir. Rıza, Hz. Peygamber'in bidatlere getirdiği kınamayı özel bir yolla, belirli bir zaman ve mekânda gerçekleştirilen ibadetler için

40 "Sâhibu'l-imzâ' er-Remzî," *"Nakzu zikrâ'l-Mevlidi'n-nebevî," el-Menar* 20, hicri 1336/miladi 1918, s. 345.

41 Muhammed Reşid Rızâ, *"Reddu'l-Menâr ale'n-nâkid li-Zikrâ'l-Mevlidi'n-nebevî," el-Menar* 20, hicri 1336/miladi 1918, s. 395.

geçerli olduğu şeklinde yorumlamıştır. Bu tür bir ritüelleştirilmeden kaçınıldığı ve halk mevlid kutlamanın belirli bir düzlemde dinî bir gereklilik olduğuna inandırılmadığı müddetçe, Rıza'nın bu günü anmaya herhangi bir itirazı yoktur.[42] Ancak geleneksel mevlid türünün bazı öğelerini yeni eserine eklemlemesi de oldukça yüksek popülariteye sahip bir gelenekten keskin bir ayrılışın zorluğunu gözler önüne sermektedir; geleneksel mevlidler hakkındaki tereddütlerine rağmen, şüphe yoktur ki Rıza yeni metninin geniş bir dinleyici kitlesine ulaşıp geleneksel düzenlerini eserine adapte ederek caiz kabul edilmesini istemiştir.

Rıza, eserinin amacını "Hz. Peygamber'in nasıl bir hayat yaşadığını ve böylece inananlara Allah'ın O'nu bizlere göndererek bahşettiği lutfu hatırlatmak, ruhlarını iman gücü ve O'na duyulan sevgiyi artırarak güçlendirmek ve bu dünyada getirdiği dini ve sünnetini hâkim kılmaya çalışmak" olarak anlatmaktadır.[43] İçerikte bu metin Hz. Peygamber'in peygamberlik misyonunun sosyal ve ahlaki sürecine vurgu yapmak amacıyla hayatındaki birçok olağanüstü ve mucizevi olayı içine dâhil etmeyen modernist bir biyografidir. Örneğin herkesçe bilinen Nur-u Muhammediyye kıssasının yerine Allah'ın Hz. Peygamber'in soyunu neden Araplar arasında yerleştirdiği hakkında bir demeç bulunmaktadır. Rıza'ya göre diğer halklar rahiplerin ve kralların yobaz öğretilerinin peşinden giderken Araplar düşünce bağımsızlığı ve kişisel özgürlükleri ile tanınmışlardı. Ayrıca Arap toplumu siyasi ve sosyal eşitliğe o zamanın diğer halklarından daha çok önem vermiştir, böylece toplumsal sınıflaşma da diğerlerine nazaran daha azdır.[44] Mısır'ın resmi mevlid kutlamasında okunan eserin ilk versiyonu da, geleneksel mevlidler gibi Hz. Peygamber'in ataları, doğumu ve gençliğine odaklanmıştır; yayımlanan versiyonda ise Rıza bu hikâyeye Hz. Peygamber'in Medine'ye göçünü ve Kur'an'ın indirilmeye başlanmasını

42 Rızâ, "Mukaddime," s. 28.
43 Rızâ, "Zikrâ," s. 410.
44 A.g.e., s. 412-13.

eklemiştir. Bu, popüler mevlid geleneklerinden önemli bir kopuştur ve Rıza bu eseri eğitimsiz dinleyicilere sunan kimseler anlaşılması zor olduğundan dolayı Allah'ın Arapları seçme nedeninin tartışıldığı bölümün çıkarılmasını isteyebilirler; aynı zamanda özlüğe önem veren okuyucular da Hz. Peygamber'in göç hikâyesini çıkarabilmektedirler.[45]

Rıza'nın, geleneksel mevlid türünün bazı boyutlarını daha uygun hale getirmeye yönelik çabaları eserinin popüler metinlerle yer değiştirmedeki başarısızlığı göz önüne alınırsa boşa çıkmıştır denilebilir. Onbeş yıl sonra el-Menâr'ın sayfalarına, bu eserinin İslam dünyasında "yaygınlaşmasının yavaş olduğunu" yazmış ve "eski gelenekleri reforme etmedeki etkisinin zayıf olduğunu" yazmıştır. Rıza'nın yeniden düzenleme çabaları Hindistan'da başlatılan ve Hz. Peygamber'in doğum gününü uluslararası düzlemde İslam dünyasının dışına taşımak için bir fırsat olarak niteleyen bir girişim tarafından mercek altına alınmıştır.[46] Bu gelişme Hz. Peygamber'in doğumuna mucizevi bir kozmik hadise muamelesi yapan ve İslami eğitim bağlamında gösterilen çabaların genelini baltalayan geleneksel bakış açısından önemli bir kopuş yaşanmasını teşvik etmiştir. Örneğin 1931 yılında Lahore'dan mevlid günü şerefine İslam'da kadın hakları ile ilgili makaleler yayınlanması rica edilmiş; Rıza da bu konu hakkında bir derleme kaleme almıştır.[47]

Rıza'nın orijinal mevlid eseri, bu şekilde eski bir mevlid reformu geleneğinin var olduğunu daha önceden bilmese de hicri sekizinci yüzyıldan beri gelişmekte olan ilmi mevlid yazıcılığı geleneği ile güçlü bağlantılar ve devamlılık göstermiştir. Esasen, kaynağı sahih olmayan rivayetleri ortadan kaldırma konusundaki azmi ve kıssa odağını Hz. Peygamber'in peygamberlik görevi ve mesajının içeriğine doğru kaydırma konusundaki isteği yeni birer mesele değildi. Mevlid türüne yaptığı adaptasyon

45 Rızâ, *"Mukaddime,"* s. 32.

46 Muhammed Reşid Rızâ, *"Zikrâ'l-Mevlidi'n-nebevî," el-Menar* 34, hicri 1353/miladi 1934, s. 130.

47 Rızâ'nın eseri *Nidâu li cinsi'l-latîf yevme'l-Mevlidu'n-nebeviyyi'ş-şerîf*, Kahire: Matbaatu'l-Menar, 1932 adıyla basılmıştır.

(İslami modernizminin yanı sıra) birçok yönden "Şam okulunun" mevlid derlemesi eserini hatırlatmaktadır (1.Bölüm'e bakınız). Ancak daha sonraki katkıları, modern öncesi mevlid geleneğinden bütünüyle bir ayrılışı temsil etmektedir. Hz. Peygamber'in gerçek doğum hadisesi konusu çekiciliğini yitirmiş ve modern öncesi performatif mevlid türü, makaleler ve vaazlar gibi önemli yayın kanallarında ortadan kalkmıştır. Bu türlerin modern, seküler özelliği onları geleneksel mevlid türünde her zaman var olmuş ritüelleşme lekesinden –ve akabinde, bidat kisvesine girmekten- kurtarmıştır.

Reşit Rıza bu tür bir alternatif mevlid metni yazan ne ilk ne de son modern müellif olmuştur. 1904 kadar erken bir tarihte bile el-Menâr, okuyucularını piyasada dolaşmakta olan ve "içinde yalan ve sahtekârlık bulunmayan bir tanesine bile rastlanamayacağı" mevlid eserlerine karşı uyarmıştır. Bunun yerine el-Menâr okuyucularını (posta ya da kitapçılardan gidip temin etmek gibi yollarla) Suriyeli reformist âlim Cemaleddin Kasımî (ölümü hicri 1332/miladi 1914) tarafından derlenen Şezratün mine's-sîreti'l-Muhammediyye adındaki yeni bir anlatıyı edinmeleri konusunda teşvik etmiştir.[48] Ancak Rıza'nın kendi eserini kaleme almasından yaklaşık yirmi sene sonra Mısır'ın dinî kuruluşları hâlâ resmi kullanıma uygun ideal özelliklerde bir mevlid eseri arayışı içerisindeydi. Büyük Âlimler Komitesi'nden (Hey'etu Kibâru'l-Ulemâ) bir heyetin jüriliğini üstlendiği ulusal bir yarışma düzenlendi ve Abdullah Afîfî'ye (ölümü hicri 1363/miladi 1944) ait bir eser seçilmiştir. Bağışlar Bakanlığı bu eseri resmi dinî kutlamalarda kullanılmak üzere düzenlemiştir ve el-Ezher Üniversitesi'nin rektörü bu eserin radyolara verilerek eski mevlidlerin (el-mevâlidu'l-kadîme) –ki bunlar, Kasımî ve Rıza'nın çabaları ile bu görevi üstlenecek metinlerdi- yerine okutulmasını salık vermiştir.[49]

48 Muhammed Reşid Rızâ, "el-Mevlidu'n-nebevî," *el-Menar* 7, hicri 1322/ miladi 1904, s. 199.

49 Abdullah afîfî, *el-Mevlidu'n-nebevî el-muhtâr, ve-huve'l-kıssa'l-fâ'ize fî'l-mubârâti'l-islâmiyye'l-'âmme*, [Kahire]: Mecelletu'l-İslâm, ikinci baskı, hicri 1356/ miladi 1937.

Afifî'nin eseri, geleneksel mevlid eserlerinin resmi âdetlerinin üstünde Rıza'nın eserinden bile daha ciddi şekilde durmaktadır. Metin kafiyeli bir dîbâce ile başlamakta ve belirli aralıklarla metne serpiştirilmiş salat-ü selamlar ile ibadî şiirlerden demeçler ile devam etmektedir. Ta'tîra olarak kullanılan kafiyeli beyit geleneksel forma bağlı kalmaktadır ancak içerikte daha aktivist İslamî değerlere vurgu yapmaktadır. İlk mısrada: "Ya Rabbi, O'nun asil anısını sonsuza kadar diri tut ve getirdiği dosdoğru dini muzaffer kıl." cümleleriyle yakarmaktadır. Eser, mevlid anlatısı dinlenildikten sonra İslamî cemaatler tarafından söylenen bir "İslami marş" (neşîdetu'l-İslâmî) ile bitmektedir. Bu dizelerin girişinde kullanılan fiil (tahtifu) bu şarkının coşku uyandırma amacında olmadığının ve ibadî bir toplanmadan ziyade bir İslamî eylem atmosferi yaratmaya çalıştığını göstermektedir. Ancak, mevlidin kısaltılmış matbu halinin sonunda geleneksel performatif âdetlerin kalıcılığı da ifade edilmiştir. Yazar bu derlemenin yapılmasını, geleneksel nağmelere (bi-nağmihe'l-kadîm) uyarlayabilmeleri için bu eserden bazı seçmelerin kafiyeli bir şiir haline getirilmesini isteyen Kur'an kıraatini okuyanların (el-mukri'în) rica ettiğini not olarak eklemiştir.[50]

Birçok farklı yazar tarafından reformist mevlid eserleri kaleme alınmış olsa da Suriyeli âlimler bu hususta özellikle çok üretkendi. Bu tür eserler mevlid türünün içeriğini değiştirirken geleneksel formlarını da benimsemeye devam etmiştir. Peygamberlik göreci, topluma etkisi ve müminlerin O'nun sünnetini örnek almada birbirleriyle yarışma zorunluluğu gibi belirli odak noktalarının yanında bu tür eserler doğumunun önemini radikal bir tavırla es geçmişlerdir. Suriyeli Muhammed Salih ibn Ahmed Halebî hicri 1352/miladi 1933 yılında derlediği "Asrın mevlidi" (el-Mevlidu'l-asrî) eserine, bilimde ve hayatın diğer alanlarında gösterilen sürekli ilerlemeye rağmen mevlid anlatılarının çok az değiştiğini gözlemleyerek başlamıştır. Yeni mevlidini bilimsel gelişmeler ve İslamî ıslahatlara

50 A.g.e., s. 74.

önem veren kimselere sunmuştur.[51] Metnin gövdesi "bu muhteşem kutlamanın asıl amacı hayatının yalnızca bir özeti ile yetinenlere, O'nu örnek alsınlar ve sünnetini takip etsinler diye [Hz. Peygamber'in] gerçek hayatını hatırlatmaktır."[52] ifadeleriyle başlamaktadır. Daha sonra Hz. Peygamber'in hayatında geçen hadiselerin, örnek ahlakî özelliklerine ve toplumu nasıl değiştirdiğine vurgu yapan didaktik amaçlı bir okuması bulunmaktadır. Hz. Peygamber'e salat ve selam getirip yakarmanın yanı sıra eserin kaçındığı (ve muhtemelen katılımcıların da eşlik ettiği) asıl şey "Muhammed tüm karanlıkları aydınlatan ve dünya üzerinde insanoğlunun ayak bastığı her yeri nuruyla donatandır." ifadesidir. Eser, Hz. Peygamber'in doğumu ile sona erer ancak önemini özellikle azaltmıştır. Son satırlarında, "[Hz. Peygamber'in] ana karnında oluşması ve bunun süresi normaldi; aynı zamanda doğumu da normal yollardan olmuştur. Allah O'nun bu dünyaya gelmesini istediğinde annesi doğum yapmış ve O'nu dünyaya getirmiştir; o âlemlere rahmet olarak gelmiştir."[53]

Bir başka Suriyeli mevlid yazarı Hayreddin Vânilî tarafından da benzer amaçlar güdülmüştür. (Tarihi belirsiz olsa da onun eseri hicri 1379/miladi 1959 yılında vefat eden Şam'ın Hanbelî müftüsü Muhammed Şattî'ninkiyle bir benzerlik göstermektedir.) Vanilî, birçok mevlid metni zamanın ihtiyaçlarına cevap vermediği için "okuyucuların dersler çıkaracağı ve rehber edinecekleri" yeni bir siyer eseri derlediğini ifade etmiştir. Mevlid derlemesindeki "eski usülleri" (al nahcu'l-kadîm) takip ettiğini, eserin okunması ve ezberlenmesini kolaylaştırmak adına da kafiye düzeni kullandığını ifadelerine eklemiştir.[54] Eser Hz. Peygamberin ahlaki özellikleri ve başarılarını konu alan kısa bölümler halinde organize edilmiştir. Halebî'nin eserine benzer şekilde Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili bir bölümle bitmektedir ancak bölüm, bu olayı gereksizlik derecesine varıncaya

51 Ebu'l-Feth, *Mutâh*, 1: 385.
52 A.g.e., 1:386.
53 A.g.e., 1:394.
54 A.g.e., 2:117.

kadar önemsizleştirmeyi başarmıştır; birkaç satır boyunca Hz. Peygamber'in dünyayı uygarlaştırma ve aydınlatma yolundaki başarılarından övgüyle söz ettikten sonra eser, aniden şu şekilde bitmektedir, "Âmine'nin dokuz ay süren hamileliği tamamlanmış ve o, tüm Peygamberlerin mührünü taşıyan Muhammed'i dünyaya getirmiştir."[55]

Halebî ve Vânilî'ninkiler gibi modern mevlidler geleneksel türün özelliklerini eserlerine uyarlamış ve hiç bitmeyen popülerliğinden faydalanmışlarsa da, yazarların dini amaçları eserlerinin geleneksel mevlid dindarlığı ile olan bağlarını inceltmek ve problemli olduğunu göstermektir. Hz. Muhammed Peygamber'i kozmik bir şefaat senaryosunun başrolü olarak değil bir öğretmen ve reformist olarak düşündükleri için peygamberlik görevi gelmeden önceki olaylar –buna doğumu da dâhil- onlar için çok az önem taşımaktaydı. O'nu sevmek, dua etmek ve selam göndermek yoluyla sevap kazanmaktan ziyade Hz. Peygamber'in mesajının ahlaki içeriğiyle ilgilendikleri için mevlid türünün geleneksel öğeleri önemini kaybetmiştir. Mevlid, bütünüyle eğitim amaçlı bir çabaya dönüştükten sonra özel bir seremonik hal almasının ya da Hz. Peygamber'in doğum günüyle bir ilişkisi bulunmasının hiçbir nedeni kalmamaktadır; Vânilî'nin giriş kısmında da belirttiği gibi Hz. Peygamber'in hayat hikâyesi yalnızca özel bazı günlerde okutulmamalı, güvenilir kaynaklar eşliğinde her daim çalışılmalı ve öğrenilmelidir.[56] Elbette ki özellikle halktan dinleyicilere Hz. Peygamber'in hayat hikâyesindeki temel gerçekleri öğretmek mevlid geleneğinin Azefî'ye kadar uzanan süreçten itibaren sahip olduğu amaçlardan biridir. Ancak formal dini eğitimin ve okuryazarlığın bu denli yaygın olduğu bir çağda mevlid okutulması artık etkili bir bilgi paylaşımı yolu olarak görülmemektedir.

Mevlid türüne karşı reformist yaklaşımların, daha önceki yüzyıllarda olduğu gibi mübarek zamanları konu edinen ibadî anlatılarla yer değiştirmede başarısız olmaları belki de şaşırtıcı

55 A.g.e., 2:127.
56 A.g.e., 2:117.

değildir. Mısır'a ait modern bir "çağdaş hikâye ve besteler" (kısâs ve enâşîdu'l-asriyye) eserinde derlenen (ancak tarihi belirtilmeyen) bir mevlid yirminci yüzyıl sonlarındaki popüler mevlid geleneğinin nasıl dinç bir şekilde devam ettiğini gözler önüne sermektedir. Oldukça etkileyici saflıkta bir kafiyeli nazım halinde sunulan içerik, Bekrî'nin Envâr eseri kadar eski metinlerde kurgulanan temel hikâyeyi bir anlamda yeniden üretmektedir. Nur-u Muhammediyye'nin sahip olduğu merkezi kozmogonik rolü, Hz. Âdem'in yaratılışı ve Havva'nın mehrini öderken Hz. Peygamber'e salat ve selam getirmesini, Hz. Âdem'in bu Nuru yalnızca kadınların en temizine emanet etmek için yaptığı anlaşma, Asiye ve Meryem'in Âmine'nin doğumuna katılmaları ve geleneksel mevlid kıssasının diğer belli başlı niteliklerini içermektedir.[57] Ne var ki daha az abartılı olsa bile temel içerik, 1905 yılında Rıza'ya Dimyat'tan soru getiren kimseyi oldukça şaşırtan içerikten çok da farklı değildir. Bu mevlide görülen bilgilerin büyük çoğunluğu aslında yüzyıllar önce ilmi tartışmaların birer amacı halindeydi. Âlimler tarafından sürekli eleştirilmesine rağmen popüler mevlid geleneğinin en temel motifleri ortaçağdan günümüze kadar oldukça yüksek derecede bir tutarlılık ile devam etmiştir. Tutarlılık ve devamlılıklarıyla bu motifler, ilmi otoritelerin süregelen düşmanlığına karşı durabileceğini kanıtlamış bir alternatif ölçütler bütününü oluşturmuşlardır.

Mevlid Kutlaması Adına Yeni Temellendirmeler

Mevlid kutlamasına karşı itirazların yükselişi daha geleneksel dindarlık modelleri bağlamında şekillenen savunmaların da ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dinî duyarlılıklarda gelişen esas değişimi perdeleyerek mevlid türünü devam ettiren

57 *Mûcizu'l-Esrâr fî Mevlidu'l-muhtâr*, şu kitabın içindedir: *el-Envâru'l-bedriyye fi'l-mu'cizâtu'n-nebeviyye*, Tantâ: Mektebet Nahdat Misr, n.d., s. 123–36. Geleneksel yaklaşımlar Mısırlı dinî kurumlarda bile devam etmekteydi, dini öğretim ve vaaz (*murşid 'âmm* ve *vâ'iz 'âmm*) alanlarında bir din âlimi olan Muhammed ibn Abdüsselam Muneyyer 1940lı yıllarda *el-Feyzu'l-midrar ala Mevlidi'l-muhtar*, [Kahire]: Mektebetu'l-Âdab, hicri 1415/ miladi 1994, eserini kaleme aldı ki bu eser oldukça geleneksel niteliktedir.

Kâsımî ve Rıza'nın aksine bazı yirminci yüzyıl yazarları, modern öncesi atalarından çok daha kapsamlı ve detaylı tartışmalar yaratarak, mevlid kutlamasının dinî önemi için sunacakları temelleri ayrıntılı bir şekilde hazırlamış ve tartışmalara yeni bir boyut kazandırmışlardır. Yirminci yüzyılda kaleme alınan, mevlid kutlamasının (ve daha özelde kıyam uygulamasının) en eski ve en ayrıntılı savunmalarından biri Hint âlim Ayn el-Kudât el-Haydarâbâdî tarafından, hemen hemen Reşid Rızâ'nın bu tür geleneklere yönelik eleştirilerini şekillendirdiği zamanda kaleme alınmıştır. Bu eser Güney Asya'da yazılmasına rağmen kullanılan dil Arapça'dır ve Orta Doğu'da oldukça büyük etki yaratmıştır. Ayn el-Kudât'ın, Hz. Peygamber'in adı anıldığında kıyama durma uygulaması hakkındaki savunması 3. Bölüm'de zaten tartışılmıştır. Nakşibendi tarikatinden bir Sufi ve babasının kurduğu Kur'an mektebinin başı olan Ayn el-Kudât'ın her sene iki yüz koyun ve keçinin kurban edilerek hem yerel hem de diğer bölgelerden gelen misafirlere ziyafet vermek suretiyle şaşaalı mevlid kutlamaları düzenlediği rivayet edilmektedir.[58] Niheyetu'l-irşad bi-leyleti'l-ihtifalu'l-milad adındaki eseri hicri 1337/miladi 1918-19 yıllarında Hindistan'da yayınlanmıştır; litograf basımında 150 sayfa uzunluğunda olup, mevlid kutlaması hakkında yazılan en uzun savunmalardan biridir ve mevlidin modern öncesi savunmalarını hacim itibariyle büyük bir farkla geride bırakmaktadır.

Ayn el-Kudât, "iyi" ve "kötü" bidatler arasındaki geleneksel (ve belki de tartışmalı) ayrım hakkındaki fikirlerini paylaşırken Kur'an'ın toplanması ve harekelendirilmesi, hadis metinlerinin derlenmesi ve mezheplerin ortaya çıkması gibi ve tartışmasız şekilde caiz dinî gelişmelere dikkat çekmektedir. "Bu halde denilebilir ki her çağda [Allah tarafından] seçilen dindeki eksiklikleri doldurmak için yeni bir şeyler eklenmiştir." Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan ihtiyaçlardan biri de O'na olan bağlılığın azalmasıydı. Zaman içerisinde Hz. Peygamber ve O'nun

58 Abdulhayy ibn Fahruddin el-Hasanî, *el-I'lâm bi-men fî Tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm*, Beyrut: Dâr İbn Hazm, hicri 1420/miladi 1999, 8:1316.

kuşağı o denli uzaklaştı ki Müslümanların Hz. Peygamber'e duydukları azamet ve muhabbet azalmaya başlamıştı. Bunların ikisi de dini ve kişilerin imanını güçlendiren en temel kavramlar olduklarından bu gelişme İslam'ın temellerini zayıflatmıştır. Böylece Allah kullarına merhamet etmiş ve onları, Hz. Peygamber'e karşı azamet ve muhabbet duygularını artırmaları için bir vesile olarak mevlid kutlamaya sevk etmiştir.[59]

Ayn el-Kudât'a göre "iyi" bidatler yalnızca Allah'ın kanunlarının insanlar tarafından tolere edilmiş uzantıları değildirler. Aksine onlar bu hukukun içeriğinin doğal bir çözülüşü ve anlaşılmasıdır. Bir kötü bidat'in, dine eklemlenen bir uygulama olduğunu ve fıkıh ilminde tanınan herhangi bir kanıt yoluyla dinden ortaya çıkmadığını ifade etmektedir. Ancak bunun aksine iyi bidat (bid'a hasene), dinde yeni tanınmaktadır fakat dinin içerisinden ortaya çıkmaktadır; müspet fıkıh içtihadı (el-ictihâdiyât) ile ilgili meseleler bu kategoriye girmektedir. Aslında iyi bidatler dinde gizli bir şekilde bulunmaktadır ve yeniden icat edilmemiş, yalnızca görünür (izhâr) kılınmışlardır. Ön plana çıkmayı bekleyen bazı ihtimaller hâlâ var olmasına rağmen din, iyi bidatlerin ortaya çıkışından oldukça uzun bir zaman önce, Maide suresi 3. ayette ("Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim") de belirtildiği üzere zaten tamamlanmıştır.[60] Diğer iyi bidatler gibi mevlid kutlaması da bu şekilde ilahi emirlerde temelini bulmaktadır; mevlid fıkhi metinlerde yalnızca gizlidir (mahfî) ve görünür hale getirilene kadar da öyle kalmaktadır.[61]

Ayn el-Kudât, bir takım caiz uygulamaları üstü kapalı bir biçimde farz kılan otorite metinlerden yola çıkılarak yeni uygulamalar getirilebileceği şeklindeki görüşüyle tutarlılık içinde, mevlidin caiz olduğuna dair yeni metinsel kanıtlar ortaya çıkarmıştır. Modern öncesi mevlid taraftarları bu uygulamanın temelini Kur'an'a dayandırmamış ve Aşurâ günü oruç tutan Medineli Yahudilerin hikâyesi gibi bazı hadislerle yetinmişlerdir.

59 Ayn el-Kudât el-Haydarâbâdî, *Nihâyatu'l-irşâd ilâ ihtifâlu'l-mîlâd*, Lucknov: Nazir Press, n.d., s. 3.

60 A.g.e., s. 6.

61 A.g.e., s. 24.

Ancak mevlidin eskisinden çok daha fazla saldırıya maruz kaldığı ve Kur'an'ın, İslam düşüncesi ve iman bakımından kendi içerisinde bütünüyle yeterli ve anlaşılabilir bir kaynak olduğu fikrinin git gide yaygınlaştığı bir zamanda, modern mevlid taraftarları kutlama için yeni Kur'anî temeller bulma yoluna gitmişlerdir.[62] Ayn el-Kudât'a göre Hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamanın metinsel kaynağı Duha suresi 11. ayette, "Ve Rabbinin nimetlerini minnetle an!" (ve emmâ bi-ni'meti rabbike fe-haddis) verilmektedir.[63] Hz. Peygamber insanlığa verilen diğer bütün nimetlerden üstündür ve bahşedilen en büyük nimettir. Eğer Hz. Peygamber en büyük nimetse, o halde O'nun bu dünyaya gelişini anlatmak daha ziyade üzerimize düşen bir yükümlülüktür.[64]

Ayn el-Kudât'ın mevlid savunması modern öncesi ibadî uygulamaların tüm temel bileşenlerini gözler önüne sermektedir. Uygulamanın temelini Allah'ın nimetlerini anlatma yönündeki emir ile bağdaştırarak mevlid okumasına yönelik temel bir performatif yaklaşım getirmektedir. Bu tür bir okuma, Allah'ın Hz. Peygamber'i bizlere bahşetmesine karşı verilen cevap ve teşekkür hükmündeki bir sözeylemdir. Ayn el-Kudât'a göre mevlidin en önemli öğelerinden biri Hz. Peygamber'in doğumunu anlatmaktır; toplanmanın asıl amacı budur ve eğer mevlidi düzenleyen kişi bu okumayı yapmaz ya da yaptırmazsa güvenine ihanet etmiş olur.[65] Bu okuma bir şükür ifadesi olarak özellikle tatlı ve yemek ikramı gibi diğer sözsüz eylemler ile paralel durumdadır. Bu meseleyi Lokman suresi 31. ayet "Biz insana önce bana, sonra da ana babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur. Dönüş ancak banadır" ve İbrahim suresi 7. ayete "Eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artıracağım" dayandırarak,

62 Tümüyle bağımsız ve kompakt bir İslami doktrin olarak Kur'an'ın modern bir şerhi için bkz. Daniel Brovn, "The triumph of scripturalism: the doctrine of *naskh* and its modern critics," Earle H. Vaugh and Frederick M. Denny, düzs, *The Shaping of an American Islamic Discourse, a memorial to Fazlur Rahman*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1998, s. 49–66.

63 Ayn el-Kudât, *Nihâye*, s. 7.

64 A.g.e., s. 8.

65 A.g.e., s. 20-1.

"Bu, Allah'a şükretmenin bir yolu olduğundan, yemek dağıtımı da şeriat bağlamında fıkhî bir seçimi göstermesi nedeniyle farz hükmündedir" (yecibu vucûben istihsâniyyen şer'iyyen) şeklinde ifade etmektedir.[66]

Ayn el-Kudât mevlid kutlaması ve içindeki diğer uygulamaları duygusal ifadeler bağlamında da savunmaktadır. Ona göre kutlamanın temel amacı Hz. Peygamber'e duyulan saygıyı (ta'zîm) sözlü ve eylemsel bir biçimde mümkün olan en mükemmel bir şekilde açıklamaktır. Mevlid kıraatinin ardından gelen yemek dağıtımının da fıkhen caiz bir uygulama olduğunu çünkü onun da bir sevinç ifadesi olduğunu savunmaktadır; bu uygulamanın şeriattaki paraleli ise düğünlerden sonra hurma dağıtılmasıdır. Bu uygulama sünnettir ve illeti de sevinç ifadesidir. Eğer bir düğün sevinci hurma dağıtımı için bir illet olabiliyorsa, mantıksal açıdan mevlidin ortaya çıkardığı yalnızca din kaynaklı bu saf sevgi de yemek dağıtımı için bir illet olabilir.[67]

Ayn el-Kudât'ın eserinin Arap dünyasında oldukça yaygınlaştığı aşikârdır. Sunduğu argümanlar, Mekkeli müftü Muhammed Ali Malikî'nin anti-Vahhabi nitelikteki eseri es-Sârimu'l-mubîd'de[68] ve Mısır'da 1958-65 yılları arasında Vahhabi doktrinlerini çürütmeye adanmış altı ciltlik eseri basılan Abdurabbih ibn Süleyman Kalyûbî ismindeki Azerî âlim yeniden işlenmiştir. Ayn el-Kudât gibi el-Kalyûbî de mevlid kutlaması için gösterilebilecek ilahi kaynağın Kur'an ayetlerinde gizli olduğuna inanmaktadır; çünkü aksi takdirde ilim sahibi Müslümanların bu uygulama hakkında icmaya varması imkânsız olacaktır. Burada bahsettiği ayeti, Allah'ın Hz. Peygamber'e "O seni yetim bulup barındırmadı mı?" diye seslendiği Duha suresi 6. Ayet olarak tanımlamıştır. Buradaki tüm çabası, geleneksel mevlid anlatılarındaki tüm öğelerin Allah'ın hz. Peygamber'i "barındırmasına" bir örnek teşkil ettiğini göstermektir.

66 A.g.e., s. 11.

67 A.g.e., s. 11.

68 Hasan el-Hazracî, *el-Kavlu'l-vâdıh el-mufîd fi kirâ'ati'l-Mevlid fi kull 'âm cedîd*'de alıntılanmış, Mihdâr'ın girişinden çıkarılmış, *Ihtifâl*, s. 6–7'den alınmıştır.

Hz. Peygamber'in doğumu ile birlikte gerçekleşen mucizeler ve kerametleri tanımladıktan sonra bunların Allah tarafından düzene konulan bir evrensel kutlama ve sevinmenin bileşenleri olduklarını ifade etmektedir. Meydana gelen mucizelerin çokluğu Allah'ın Hz. Peygamber'in doğumunu ne derece şerefli bir hadise kıldığını göstermektedir; o halde Müslümanların da bu olayı kutlayarak Yaratıcılarına gıpta ile benzemeye çalışmaları münasip değil midir? Hz. Peygamber'in doğumunda gerçekleşen olaylara bakılarak "evrensel ve genel bir kaide" (kâ'idetu'l-külliyye âmme) çıkarını yapmak mümkündür: kutlama ve sevinç, Allah'ın sonsuz nimetlerinin hepsine verilebilecek en doğru cevaptır. Bunun bir örneği de Hz. Peygamber'in bir bebek doğduğunda kesilmesini öngördüğü Akika kurbanıdır. Aynı şekilde bu örnek de (Kur'an'da birçok farklı ayette tekrar edilen) "Allah'ın size nimetlerini hatırlayın" şeklindeki ihtarda ima edilen meselelerden birisi olabilecek hükümdedir. O halde kutlayan ve sevincini paylaşan her kimse aslında Allah'a, bahşettiklerinden dolayı şükretmektedir; nitekim Allah İbrahim suresi 7. ayette "Eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artıracağım" buyurmuştur ve "Şükür, nimetleri artırır." şeklindeki hadis de bu meseleyi aydınlatıcı niteliktedir.[69]

Yirminci Yüzyıl Sonlarında Mevlidin Marjinalleştirilmesi

Yirminci yüzyılın son on-yirmi yılı içerisinde petrol zengini bir Suud rejiminin hâkimiyet kurması ve Suud'un dini kurumlarının mevlid kutlamasına karşı takındığı yeni kınayıcı tavır tartışmanın şartlarını bir hayli değiştirmiştir. Artık yalnızca azimli bir azınlık niteliğinde olmayan mevlid karşıtları mevlid destekçilerini marjinalleştirmeyi ve daha sonra da tüm İslam dünyasında, özellikle de Orta Doğu Arap dünyasında bu destekçileri savunmacı bir duruşa sürüklemeyi başarmışlardır. Bu dönemde mevlid kutlamasının belki de en önemli savunucusu

69 el-Kalyûbî olarak bilinen Abdurrabbih ibn Süleymân, *Feyzu'l-vahhâb fi beyâni ahlu'l-hakk ve-men dalle ani's-sevâb*, n.p.: Dâru'l-Kavmiyye'l-Arabiyye li't-Tibâa, hicri 1383/miladi 1964, 5:104–7.

çalışmaları Arabistan dışında da çokça yankı bulmuş Suudi Arabistanlı bir âlim ve sufi olan Muhammed ibn Alevî el-Mâlikî'dir. Mâlikî mevlid meselesine birkaç farklı eserinde değinmiştir. Kutlama hakkında oldukça sistematik bir savunma ez-Zehâ'iru'l-muhammediyye[70] adlı eserinde görülmektedir ve bu eser, kitapçıklar halinde ayrı ayrı basılmıştır[71]; kitapçıkların özel tıpkı basımları ise ilgili çevrelerde oldukça geniş bir alana yayılmıştır. Ayrıca mevlid türünün ilmî ehliyetine katkıda bulunma amacıyla daha önceki yüzyılların önemli yazarlarına ait birkaç mevlid eserinin şerhli metinlerini yazmıştır.[72] Mâlikî diğer mevlid metinleri ile ibadî içerikli şiirlerden bir derleme ile birlikte bu metinleri Beka 'atire min siyağu'l-mevalid ve'l-meda'ihu'n-nebeviyye'l-kerime adındaki derleme eserinde yayınlamıştır.[73] Hz. Peygamber'in soyundan gelen, yani seyyidlerden olan Mâlikî, Mekke'nin önemli âlimleri ve eğitimcilerinin bulunduğu bir aileye mensuptur.[74] 1947 yılında doğmuş, el-Ezher Üniversitesi'nde hadis üzerine doktora tezini tamamlamıştır. 1970 yılında Mekke'deki Ümmül Kura Üniversitesi'ne profesör olarak atanmıştır; 1971 yılında babasının vefatından sonra ise babasının yerini almak üzere Mekke'ye davet edilmiş ve Mescidü'l Haram'daki eğitim halkasının başına geçmiştir.[75]

---

70 Cemâl Fârûk Cibrîl Mahmûd el-Dakkâk, Kahire: Dâru'l Cevâmiu'l-Kelim, n.d., s. 319–27 yorumları ve notlarıyla Muhammed ibn Alevî el-Mâlikî el-Hasanî, *ez-Zehâ'iru'l-Muhammediyye*.

71 Bu risalenin adı "Havlu'l-ihtifal bi-zikra'l-Mevlidi'n-nebeviyyu'ş-şerif" şeklindedir.

72 Mâlikî'nin (Muhammed ibn Sâlim ibn Hâfiz'ın şiirleştirilmiş versiyonunda bulunan) İbn el-Dayba ve İbn Kesîr'e ait mevlidlere yazdığı şerhli edisyonlar *Bâka atira* adındaki derlemesinde yayınlanmıştır (bkz. bir sonraki not). El-Mihdâr Mollâ Alî el-Kâri'nin *el-Mevridu'r-ravi, el-İhtifal bi-zikri'n-niam vacib*, s. 59 edisyonundan bahsetmektedir.

73 Mâlikî el-Hasanî, *Bâka atira*. Bu derlemenin, mevlid performansları için uygun bir kaynak kitap özelliğindeki giriş bölümü mevlid kutlaması lehinde yazdığı müdafa ile Hadramî âlim Muhammed ibn Sâlim ibn Hâfiz'ın mevlidi destekleyen fetvasını içermektedir.

74 Babasının biyografisi için, bkz. Muhammed Ali Mağribî, *A'lâmu'l-Hicâz fî karni'r-râbi aşar li'l-hicre*, n.p., hicri 1404/miladi 1984, 2:275–6.

75 İbn Nakîb el-Misrî, *Reliance of the Traveler*, çev. ve düz. Nuh Ha Mim Keller, rev. edn, Beltsville, Maryland: Amana Publications, 1994, s. 1074–5; 'Âtik ibn Gayth el-Bilâdî, *Neşru'r-reyâhîn fi Tarihi'l-beledi'l-emîn*, Mekke:

Ne var ki, Mâlikî'nin seçkin ailesi ve ilmî ehliyetine rağmen –mevlid savunuculuğunu da içeren- dini görüşleri bir noktada Suud otoritelerinin sansürü ile karşı karşıya kalmıştır. 1980'li yılların başında, İran Devrimi ve Mekke'nin radikaller tarafından ele geçirilmesinin arefesinde Suudi otoriteleri dinî muhalifler konusunda oldukça sert bir tavır sergilemiştir. Hicri 1400/miladi 1980 yılında Büyük Ulemâ Heyeti (Hey'etu'l-kibâru'l-ulemâ) meclisi Mâlikî'ye karşı bir dizi suçlama yöneltmiştir. Mâlikî'nin bir takım ifsad edici ve dine ters düşen uluslararası sufi ağlarla bağlantılı olduğunu iddia etmenin yanı sıra meclis, ez-Zehâ'iru'l-muhammediyye adlı eserinin tüm içeriğinin de hatalı olduğunu ilan etmişlerdir.[76] Meclis, Mâlikî'nin kitabının "çok tanrılı inanç ve paganizm propagandası ve batıl inançlarla" dolu olduğu konusunda karar kılmış ve Mâlikî'den eserini yeniden düzenlemesini ve halka açık bir özür dilemesini talep etmişlerdir. Mâlikî halka açık bir özrü kabul etmeyince meclis bu meseleyi daha yüksek makamlara taşımaya karar vermiştir. Mâlikî'nin eseri ez-Zehâ'ir'in içindeki "çok tanrılı inancı" anımsatan ve "bidat" niteliğindeki öğeleri listeledikleri bir rapor hazırlamışlardır. Karşı çıktıkları öğelerin arasında Hz. Peygamber'in mevlidinin Kadir Gecesi'nden üstün olduğu iddiası da bulunmaktadır.[77] Mâlikî, Mescid-i Haram ve üniversitede eğitim vermekten men edilmiş ve bundan sonra da kendi evinde dersler vermeye başlamıştır.[78] Tartışmalı duruşundan vazgeçmek şöyle dursun, Vahhabi doktrinlerini eleştiren Maefâhim yecib an tusahhah (Düzeltilmesi gereken mefhumlar) adında bir eleştiri yayınlamıştır.

Mâlikî'ye karşı yürütülen propaganda, destekçileri ve karşıtları tarafından bir dizi neredeyse kitap uzunluğunda eserler yazılmasına kadar varan uzun soluklu bir tartışma ortamı

Dâru'l Mekke, hicri 1415/miladi 1994), 2:669–72.

76 Abdullah ibn Süleymân ibn Manâ', *Hivâr maa'l-Mâlikî fî redd münkerâtihi ve-dalâletihi*, Riyad: el-Ri'âse'l-'âmme li-idârati'l-buhûsu'l-'ilmiyye ve'l-ifta' ve'd-da'va ve'l-irşâd, hicri 1403/miladi 1983 CE, s. 9–10.

77 A.g.e., s. 11-15.

78 İbn Nakîb, *Reliance*, s. 1075.

yaratmıştır. Mevlid kutlaması bu tartışmadaki en temel meseledir. 1983 yılında Büyük Ulema Heyeti üyelerinden Abdullah ibn Süleyman ibn Manî Mâlikî'nin ez-Zehâ'ir eserini eleştiren ve neredeyse bir kitap uzunluğundaki Hivâr ma'a'l-Maliki fi redd munkeretihi ve dalaletihi ("Mâlikî ile sapkın ve zayıf görüşlerini çürütme amaçlı bir diyalog") eserini kaleme almıştır.[79] Bunun akabinde ise İbn Manî'nin Hivâr adlı eserini eleştiren en az üç eser yazılmıştır.[80] Tüm bu eserler mevlid kutlamasının caiz olup olmadığı hakkındaki tartışmaları açıkça ve en detaylı bir şekilde göstermektedir. Ancak daha sonra da Ebu'l-Hasaneyn Abdullah ibn Abdurrahman Mekkî, ana hedefi İbn Manî'nin görüşlerini çürütmek olan el-İhtifâl bi'l-mevlidu'n-nebevî ("Hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamak") adında bir eser kaleme almıştır.[81]

Mâlikî'nin öğretilerinin diğer yönlerinin yanısıra özellikle mevlid kutlamasının caiz olup olmadığı hakkındaki görüşleri etrafında şekillenen bu tartışmaların yanında, 1980li yılların

79 Riyadh, hicri 1403/miladi 1983.

80 1- Yusuf Hâşim el-Rifâ'î, *Edillet ehlu's-sünne ve'l-cemâa ev er-redd el-muhkemu'l-manî' alâ munkerât ve-şubuhât İbn Manî' fî teheccumihi ale's-seyyid Muhammed alevî el-Mâlikî el-Hasanî* (İnsanların ehli sünnet vel cemaat hakkındaki kanıtları, veya İbn Manî'nin *seyyid* Muhammed Alevî Mâlikî el-Hasanî'nin görüşlerine saldırısındaki anormal ve şüpheli görüşleri"), Kahire (1985), Kuveyt (1988) ve Casablanca (1989)'da farklı edisyonları basılmıştır. Şafii âlim ve sûfî şeyh Rifâ'î (d. hicri 1351/miladi 1932), parlamento üyesi olarak ve Kuveyt hükümetinde bakan olarak görev yapmıştır (İbn Nakîb, Reliance, s. 1112-13.)

2- Abdulkerim Murad ve Abdulhayy el-Amravi, *el-Tahzir mine'l-iğtirar bima ca'e fi kitabu'l-Hivar* ("*el-Hivar* kitabında geçen ifadelerin aldatmasına karşı bir uyarı"), Fez, hicri 1404/miladi 1984.

3- İbn Manî'nin eserine üçüncü bir tekzip eseri Bahreynli âlim Râşid ibn İbrahim el-Marîhî tarafından, *Ref'u'l-astâr an şubuhât ve-dalâlât sâhibu'l-Hivâr* ("Lifting the coverings from the insinuations and aberrations of the author of *el-Hivar*") adıyla yazılmış ve basılmıştır. Bu eseri bulamadım. Yusuf ibn Hâşim el-Rifa'î'nin hicri 1420/miladi 1999 eserinde "Necd âlimleri, kardeşlerimize tavsiye" şeklinde alıntılanmıştır, İngilizce çevirisi http://mac.abc.se/home/onesr/d/absn_e.pdf linkinde online mevcuttur ve 12 Haziran 2006'dan itibaren yayındadır. El-Marîhî ayrıca Mâlikî'nin mevlid kutlamasının meşruiyeti hakkındaki kitapçığını da yeniden basmıştır.

81 Hâşimî, *Ihtifâl*.

başlarında mevlid kutlaması meselesine hitap eden bir dizi fıkhi görüş ve tartışmalı yazılar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar da hem ilmî hem de meselenin popüler olduğu çevrelerde yaygınlaşmıştır. Elbette ki bu, Suud dinî kuruluşlarının mevlid kutlamasının caiz olmadığını ilk kez ilan edişleri değildir.[82] Ancak hicri 1402/miladi 1981 yılında Abdülaziz ibn Bâz (ölümü hicri 1420/miladi 1999) tarafından yayınlanan mevlid karşıtı bir fetva daha ciddi cevaplar verilmesine ve tartışmalar çıkmasına yol açmıştır. İbn Bâz'ın mevlid karşıtı fetvasının yayınlanmasından sonraki sene hicri 1402/miladi 1982 yılının Rebiülevvel ayında bu tartışma yeniden ve daha derinlikli bir biçimde alevlenmiştir. Rebiülevvel ayında Yusuf el Rıfaî, Kuveyt'in es-Siyâsa gazetesinde İbn Bâz'ın fetvasına karşı bir çürütme yazısı yazmıştır; ayrıca Mâlikî'nin ez-Zehâ'ir eserindeki mevlid savunmasının yeni ve anonim bir versiyonu Kuveyt günlük gazetelerinden el-Muctema'da yayınlanmıştır.[83] Suudi âlim Hammûd ibn Abdullah Tuvaycirî (ölümü hicri 1413/miladi 1992) ise yönelik bir kitap uzunluğunda ve her ikisine yönelik bir tekzip yayınlamıştır.[84] Yine 1402 yılının Rebiülevvel ayında Cidde günlük gazetelerinden el-Medîne mevlid kutlaması hakkında mektuplar halinde yazılmış ve oldukça dinamik bir tartışmayı yayınlamıştır; hatta mevlid karşıtı makalesini editörler bu tartışmayı bitirdikten sonra teslim eden bir müellif de görüşlerini yayınlamaya o kadar istekliydi ki bunları daha sonra kitap halinde yayınlamıştır.[85] Bu değişim mevlid kutlamasını gerekli gören bir gazetenin makalesinin yayınlanması ile başlatılmıştır.[86] 1982 yılındaki Suudi tartışmaları o kadar yoğundu ki en-Nedve

82 Örneğin, müftü Muhammed ibn İbrahim Âl Şeyh hicri 1383/miladi 1963 yılında mevlid kutlamasına karşı bir tartışma başlatmıştır (*Resâ'il fî hukmu'l-ihtifâl bi'l-Mevlidi'n-nebevî*, 1:17–43'te basılmıştır).

83 *Resâ'il fî hukmu'l-ihtifâl bi'l-Mevlidi'n-nebevî*, 1:66, 244.

84 Hammûd ibn Abdullah el-Tuvaycirî, *er-Reddu'l-kavî ale'r-Rifâ'î ve'l-mechûl ve- İbn alevî ve-beyân ahtâ'ihim fî'l-Mevlidi'n-nebevî*, 1:65–324.

85 Alî ibn Muhammed el-'İsâ, *el-aklîyye'l-islâmiyye ve-fikru'l-Mevlid*, Riyad: Mektebetu'l-Harîcî, hicri 1405); *el-Madine* gazetesi s. 15–16'da mektuplaşmayı tartışmaktadır.

86 A.g.e., s. 15; ayrıca bkz. N.J.G. Kaptein, *Muhammed's Birthday Festival*, Leiden: E.J. Brill, 1993, p. 45, n. 1.

gazetesinde mevlid yanlısı bir makale, mevlid destekçileri ve karşıtlarının bir araya gelerek meseleyi objektif bir şekilde tartışabilecekleri ulusararası bir konferans düzenlenmesini önermişti.[87]

İlmî düzeyde ise mevlid tartışmaları genellikle Suudi âlimleri bölgenin diğer ülkelerindeki hem bağımsız hem de resmi dinî otoritere karşı kışkırtmaktaydı. Suudi fetvalarındaki artış ve mevlide karşı başlatılan tartışmalar o denli artıştaydı ki 1998 yılında Suudi İlmi Araştırmalar ve Fıkhi Görüşler İdaresi (İdâratu'l-Buhûs ali İlmiyye ve'l-İftâ) iki cilt ve 975 sayfayı bulan bu tür eserlerin "Mevlid-i nebî'nin kutlanması hakkındaki fıkhî hükümler risalesi" (Resa'il fi hukmu'l-ihtifal bi'l-mevlidu'n-nebevi) başlığı altında bir derlemesini yayınlamıştır.[88] Mevlid kutlaması taraftarı bir metnin editörlerinin, Vahhabî rakiplerinin mevlid meselesini "İslam ve sapıklık arasındaki bir yerde" olarak görmelerinden şikâyet etmeleri boşuna değildir.[89] Mevlid karşıtı tartışmaların böyle patlaması ve bu denli fazla kınama yönelтilmesi mevlid kutlamasının selefiler ve gelenekselciler arasında fikri açıdan tatmin sağlama yolunda sembolik bir kilit noktası haline geldiğini göstermektedir.

1980'lerin başından itibaren Arap Yarımadasının diğer bölgelerinde de âlimler mevlid yanlısı fetvalar vermeye ve tartışmalara başlamışlardır. Hicri 1401 yılının Cemaziyelahir ayında (1981 Nisan-Mayıs ayları) Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki İslami şeriat hukuk sistemi reisi (re'îsu'l-kadâ' eş-şar'î) tarafından mevlid kutlamasını destekler nitelikte bir fetva yayınlanmıştır.[90] Suudların mevlid kutlamasına karşı saldırısına ateşli bir cevap da Dubai Vakıflar Dairesi Fıkhî Görüş ve Araştırmalar ve İslami

87 Hâshimî, *Ihtifâl*, s. 50.

88 Birçok farklı yazar (Mecmua mine'l-'ulemâ'), *Resâ'il fî hukmu'l-ihtifâl bi'l-Mevlidi'n-nebevî*, Riyad: Ri'âset Idâretu'l-Buhûsu'l-'ilmiyye ve'l-iftâ', hicri 1419/miladi 1998.

89 *Faysalu't-tefrika beyne'l-islâm ve'z-zandaka*, burada ortaçağ otoritesi Gazâlî'nin İslami inancın sınırları üzerine eserinin başlığına bir gönderme vardır. (Hâşimî, *İhtifâl*, s. 7.)

90 Ahmed Abdulazîz el-Mûbârek, *"Hukmu'l-ihtifâl bi-Mevlidi'r-rasûl,"* *Menâru'l-İslâm* 6, hicri Cemaziyelâhir 1401 AH/miladi Nisan-Mayıs 1981, s. 6–11.

İşler İdaresi tarafından yayınlanmıştır.[91] Genellikle "Dubai fetvası" ya da himayesi altında yayınlandığı hükümet acentasının ismi ile tanımlanan bu fetva bazen de daire başkanı İsa ibn Abdullah Himyerî ismi altında da karşımıza çıkmaktadır. Aynı yazar mevlid kutlamasını yanlısı ve bir kitap uzunluğunda bir eser kaleme almış, bu eserinde Mâlikî'nin eserlerinden bildiğimiz birçok noktaya eğilmiş ve buna kendine ait başka argümanlar da eklemiştir.[92] Mevlid kutlamasına diğer bir kitap uzunluğundaki savunmayı ise Birleşik Arap Emirlikleri Vakıflar ve İslami İşler Bakanı Muhammed ibn Ahmed ibn Hasan Hazracî kaleme almıştır.[93] Yemen'de, Ezher'de eğitim görmüş Hadramevt'li Hamid el-Mihdâr (hicri 1323/miladi 1905-6) "[Allah'ın] nimetlerinin anısını kutlamak vaciptir" (el-İhtifâl bi-zikri'n-ni'am vâcib) ısımini verdiği mevlid kutlamasını savunan bir eser kaleme almıştır; eserin tam tarihi belli olmamakla birlikte 1981'e kadar uzanan bir kaynak alıntısı bulunmaktadır.[94]

Mevlide karşı tepkiler elbette ki Suudi Arabistan ile sınırlı kalmadı. El-Madine gazetesindeki mevlid tartışmasından sonraki sene (1983) Fas'ta ve Endonezya'da mevlid karşıtı eserler yayınlandı.[95] Körfez bölgesinde Hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamanın caiz olmayan bir bidat olduğunu anlatan bir kitapçık Katar adalet ve dini işler başkanı Şeyh Abdullah ibn

91 Bu fetva, uluslararası alanda mevlid destekçileri tarafınca hâlâ geniş bir alanda yayılmaktadır, genellikle resmi olmayan fotokopi kitapçıklar halindedir; ayrıca şu anda internette de hem Arapça hem İngilizcesine ulaşılabilir. 2000 yılının yazında Say'un, Hadramavt, Yemen'de *et-Taesciletu'l-İslamiya* adında bir dükkanda bana böyle bir fotokopi kopyası verilmişti; kapak sayfasındaki notta şöyle yazıyordu, "Sevgili kardeşim! Bu makaleyi okuduktan sonra onu bir başkasına ver ki, o da istifade edebilsin." Bu not, bunun gibi kitapçık halindeki edebiyatın informel dağıtım ağı hakkında da bizlere bilgi vermektedir.

92 İsa ibn Abdullah el-Himyerî, *Bulûğu'l-ma'mûl fi'l-ihtifâ' ve'l-ihtifâl bi-Mevlidi'r-rasûl*, Dubai: Dâiretu'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, n.d. Bu eserin popülaritesi, bana ulaşan kopyasının "genişletilmiş ve gözden geçirilmiş" yedinci baskıdan gelmiş olmasından da anlaşılabilir.

93 el-Hazraci, *el-Kavlu'l-vadıh el-mufid fi kira'ati'l-Mevlid fi kull âm cedid*. Bu konudaki uzunca bir bölümü Hamid el-Mihdar özetlemiş, *el-İhtifal bizikru'n-niam vacib*, n.p.: Mektebeu'l-Muti'i, n.d., pp. 5–8.

94 Bkz. n. 93.

95 Kaptein, *Prophet's Birthday*, p. 45, n. 1.

Zeyd el-Mahmud tarafından yayınlandı.[96] Bununla beraber Sünni Müslüman dünyasındaki selefi düşünceli kimseler ve organizasyonlar mevlid kutlamasına karşı oldukça artan bir şiddetle karşı çıkmaya devam etmişler ve git gide daha başarılı olmuşlardır. Mevlid taraftarlarının bunlara verdiği cevap da aynı şekilde uluslararası düzeydeydi. İbn Bâz'ın 1982'de çıkardığı fetvaya cevap olarak mevlid kutlaması hakkında oldukça ayrıntılı bir savunma Güney Afrikalı müftü M.A. Avvary tarafından kaleme alınmıştır. Bu eser Arap ve Urdu kaynaklarından yola çıkarak mevlidin, kıyam ve kıyamla ilgili uygulamaların ve Hz. Peygamber'e ikinci kişi ile hitap etmenin caiz olduğuna dair en az yetmiş bir tane kanıt sunmaktadır. Mevlid kutlamasının Hz. Peygamber'in ashabı tarafından başlatıldığını iddia eden Avvary büyük bir cüretle mevlid kutlamayı inkâr edenlerin "yolunu şaşırmış, yoldan çıkmış, yoldan çıkarıcı ve imanının gitmesi ile karşı karşıya olduğunu" iddia etmektedir.[97]

1990lardan itibaren Suudi Arabistan'da mevlidin caizliği hakkındaki tartışmalar azalmış gibi görünmektedir; kutlamaya karşı resmi muhalefet mevlid taraftarlarını o denli marjinalleştirmiştir ki bu mesele (en azından halk arasında) artık gündeme alınmamaya başlamıştır. Mevlid kitapçığının, 1980'lerin ilk yıllarındaki oldukça gerilimli tartışma atmosferine ayna tutan giriş bölümünde Mâlikî mevlidin fıkhî statüsünü "hakkında her sene yayınlar çıkan ve okunan bu mesele her sene yıllık düzlemde tartışılagelen bir mesele halini almıştır; öyle ki insanlar artık bu tartışmayı duymaktan bıkmışlardır."[98] Ancak bunun aksine, Suudi günlük gazeteleri er-Riyâd ve el-Ukâz'da hicri 1413 yılının Rebiülevvel ayında (Ağustos/Eylül 1992) yapılan bir araştırmada Aviva Schussman gazetelerin "mevlid kutlaması

96 *Mevlidu'r-rasûl ve-'umûm bereket ba'setihi*, Fransızcaya *La Naissance du Prophète et la Bénédiction Universelle de sa Mission*, şeklinde çevrilmiştir, çev. M. İbrahim Nuckcheddy, Katar: La Présidence des tribunaux et affaires islamikues, 1407 AH/1987 CE.

97 Avvary'nin fetvasının bir yorumu için bkz. Schimmel, *And Muhammed Is His Messenger*, s. 295–6, n. 20. Güney Afrika'da çıkan *Muslim Digest*, dergisinin vol. 32, 1982 baskısında da yer almıştır.

98 Mâlikî, "Havlu'l-ihtifâl," in *Bâka*, s. 5.

ile ilgili tek kelime bile yayınlamadıklarını" ifade etmiş ve, "Gazeteler farklı dini meselelerle ilgili fetvalar yayınlamış olmalarına rağmen hiçbiri mevlid ile kınamak için bile ilgilenmemiştir." diye devam ederek durumu açıklamıştır.[99]

Mevlid kutlaması hakkında 1980li yılların başında devam eden yoğun tartışmalar, dinî gündemini uluslar arası düzlemde uygulayabilecek kadar yüksek bir dinî prestiji olan Suudi Arabistan dışına yayılmıştır. Mevlide karşı yükselen seslerin en kuvvetlisi (selefi Müslümanlar bu duyguları uluslararası düzeyde onlarla paylaşıyor olsa da) Suud'lardan çıkmıştır ve en ciddi savunma da yakın komşularından gelmiştir. Alternatif bir Sünnî otorite merkezi, Arap yarımadası dışında, Ezher'i merkeze alan Mısır-kökenli dinî yapılar tarafından temsil edilmekteydi. 1980 yılındaki çekişmeler süresince mevlid kutlaması Mısır dinî kuruluşu tarafından, UAE'dekinden daha güçsüz ve tartışmasız bir şekilde desteklenmeye devam etti. Ezher'deki âlimler mevlid kutlaması hakkında ayrıntılı savunmalar ortaya koymamışlardır ancak mevlidi kutlamaya ve kutlanmasını desteklemeye devam ettiler. Mecelletu'l-Ezher'de Hz. Peygamber'in şerefine yazılmış makale ve şiirler, içerikleri geleneksel ibadî mevlid temalarından ziyade daha çok Peygamberlik görevinin yüceltilmesi etrafında dönse de yıllık bir şekilde çıkmaya devam etti.[100]

Gazetenin fetva köşesinde mevlid kutlamasının fıkhî durumu ile ilgili yazıldığı nadir zamanlarda ise âlimler kutlamanın caiz olduğunu problem çıkarmadan kabul etmişlerdir. Rebiülahir 1304/Ocak 1982 yılında, mevlid hakkındaki tartışmalar el-Madîne gazetesinin sayfalarında yer aldıktan bir ay sonra el-Ezher'in Fetva Komitesi Mozambik'ten bir İslami kuruluşun bir

99 Aviva Schussman, "*The legitimacy and nature of Mevlidi'n-nebî (analysis of a fatva),*" Islamic Law and Society 5, 1998, s. 223.

100 Mevlid kutlamasına yönelik genellikle uzlaştırıcı ve aşırılıklara engel olmaya çalışan bir tavır ana akım Mısırlı âlimler tarafından daha eski fikirlerinde de dile getirilmiştir. Bkz. Alî Mahfûz, *el-Ibdâ' fî medârru'l-ibtidâ'*, Kahire: el-Mektebetu'l-Mahmûdiyye et-Ticâriyye, n.d., s. 258–65; Hasaneyn Muhammed Mahlûf, *Fetevâ şar'îyye ve-buhûs islâmiyye*, second printing, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, hicri 1385/ miladi 1965, 1:150–1.

takım sorularını cevaplandırmıştır. Sorular, Hz. Peygamber'in doğum gününde camiler ya da herhangi başka bir yerde mevlid okunması ve sema gösterileri; bu okumaya eşlik eden methiyeleri, ilahi ve ezgiler (inşâd) ile kutlama bağlamında Hz. Peygamber'in mucizelerini anlatma; toplantının düzenlendiği mekânın süslenmesi; yiyecek ikramı ve "sevincin ifadesi" gibi bir takım meseleler hakkındaki "dinî görüşü" (re'yu'd-dîn) sormuşlardır. Komite, bu meselelerde bahsi geçen hadislerin sahih olması, kullanılan süslemelerde israfa kaçılmaması ve yiyecek içecek ikramlarının tamamen gönüllüler tarafından sahih niyetle karşılanması şartıyla tüm bu uygulamaların caiz olduğunu ifade etmiştir.[101]

Ezher'in mevlidleri kabul etmesi durumu, sünnete bağlılığın bidatlere git gide artan bir düşmanlıkla birlikte vuku bulduğu yönünde var olan endişelerine rağmen bir sonraki on yılda da seyrini değiştirmemiştir. 1993 yılında el-Ezher Mecellesi Suudi Arabistan'daki bir kimseden gelen bir takım sorulara cevap niteliğinde, mevlid kutlamasını destekleyen bir fetva yayınlamıştır. Mecellede mevlidle alakalı daha önce yayınlanmış materyale paralel bir biçimde bu günün caiz olduğunu ılımlı bir dille ifade etmiş ve buna ek olarak kutlamaya yönelik dikkatlice hazırlanmış bir takım reformist öneriler getirmiştir. Fetvaya göre Hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamanın en iyi yolu O'nun sünnetini takip etmektir ve bunu başarabilmek için de insanların itaatsizlik etmekten kaçınmaları, iyilikte birbirleriyle yarışmaları, İslam birliği için çabalamaları ve Hz. Peygamber'in hayatından çıkarılacak dersleri kendi hayatlarına geçirmeleri gerekmektedir. Mevlid gününde tatlı ikram etmek ve yemek kabul edilebilir bir kutlama öğesidir ancak farz değildir.[102] Sahip olduğu oldukça ılımlı içeriğine rağmen bu fetvanın direkt olarak Suud'dan gelen soruya cevap veriyor olması, Ezher komitesinin üniversitelerini Suudi rakiplerinin merkez alanında

101 *Mecelletu'l-Ezher,* 54, Rebiülahir 1402 /Ocak 1982 CE, s. 651.
102 Schussman'da tercüme edilmiştir, *"Legitimacy,"* s. 218–21.

bile etkili olan ve İslami otorite kabul edilen saygın bir üniversite olarak resmetmek istemesinden dolayıdır.

İbadet-Merkezli (Devotionalist) Modelin Sönüşü

1980 ve 1990 yıllarında mevlid kutlamasına yönelik güçlü ve şiddetli saldırılar mevlid taraftarlarının pozisyonlarında bir gerileme ve kısıtlamaya gidilmesine neden olmuştur. Suud kökenli selefiliğin nüfuzunun yükselmesinden önce yazan modern mevlid müdafileri, pratiğin savunulmasında yeni olsa da yaygınlığı açısından emniyet duyulan bazı savunma eğilimlerini harekete geçirdiler ve pratiğin dinî meşruiyeti hakkında daha önce görülmemiş bir güven gösterdiler. Hicrasî'ye göre mevlid kutlamaları neresinden bakılsa "iyi bidatler" kadar caiz olmasıyla birlikte, ilgili emsallerine dayanarak kutlamanın sünnetin hakiki öğelerinden olduğu bile söylenebilir. Kurduğu mantığı, "bana göre, İnsanlığın Efendisi anılacağı her vakitte bu kutlama ve içinde bulunan uygulamaları gerçekleştirmek farzdır" şeklindeki açıklamasıyla birlikte bir zafer edası ile tamamlar.[103] Kalyûbî de Hz. Peygamber'in mevlidini kutlamanın dinin bir parçası olduğunu ve Kur'an'da emredildiğini (vecebihâ kelâm rabbu'l-'âlemîn) ifade etmektedir.[104] Mevlid kutlamasının şeriat kanunlarından biri olduğunu savunan görüş, yirminci yüzyıl sonlarından birçok yazarın bidat suçlamalarına karşı savunmaya geçerek vazgeçtiği bir görüştür. Mâlikî'nin mevlidi savunan makalesi yazarın ve takipçilerinin pozisyonunu açıkça belli eden önsöz niteliğinde bir ifade ile başlamaktadır. Bu ifade, "Bizim görüşümüz, yüce mevlidi kutlamanın caiz olduğudur." şeklindedir. İkinci bir önsöz cümlesi ise yazarın takipçilerinin, herhangi bir günde Hz. Peygamber'in doğum gününü kutlamanın sünnet olduğunu iddia etmediklerini ve bunu bir bidat olarak gördüklerini netleştirmektedir.[105] Bu duruşun savunmacı havası, şeriata göre mevlid kutlamasının en azından övgüye layık

103 Hicrasî, *Manzar*, s. 15.
104 Kalyûbî, *Feyz*, s. 109.
105 el-Mâlikî el-Hasanî "Havlu'l-ihtifâl," in *Bâka*, s. 5.

bir hadise olduğunu ifade eden gövde metnin içeriğinden de kolayca anlaşılabilir.[106]

Mevlid kutlamasının (İslam kanunları tarafından tavsiye edilmiş ya da farz kılınmış olmak yerine) yalnızca nötr bir pozisyonda olduğunu kabul etmesinin yanı sıra çağdaş mevlid savunucuları bunun aslında dini bir etkinlik bile olmadığını iddia etmeye başlamışlardır. Bu oldukça şaşırtıcı iddia, bir bidat olarak mevlidin zaten caiz olmadığını iddia eden selefilere bir cevap niteliğindedir. Modern öncesi mevlid savunucuları şeriatın tüm bidatleri kınamadığı yönünde ve birçok (ancak hepsi değil) önemli âlimin kabul ettiği argümana güvenmişlerdir. Bu argüman birçok modern yazar tarafından da kullanılmıştır; örneğin Mâlikî mevlid savunması kitapçığının 14 ile 19uncu noktalarında "iyi bidat" kavramını tartışmaktadır.[107] Ne var ki modern selefilerin tüm bidatlerin reddedilmesini temel bir tartışma konusu haline getirmedeki başarıları mevlid savunucularının argümanlarını gözden geçirmelerine vesile olmuştur. Bidatlere getirilen kısıtlamayı kesin ve koşulsuz şekilde açıklayan selefiler kutsal ve laik alanlar arasında çok keskin bir ayrım yaparak yeni teknik ve sosyal değişimlere kapı aralamışlardır. Böylece mevlid kutlaması tartışmasında İbn Manî de argümanlarını bu dünya ve ahiret (umûru'd-dünyâ ve umûru'l-âhira) meseleleri arasındaki bir ikili ayrımın üzerine inşa etmektedir. Mevlid dünyalık bir mesele olsaydı (umûru'd-dünyâ) ve faydaları zararlarından daha fazla olsaydı caiz olabilirdi. Ancak ahret hayatıyla ilgili olması ve bir çeşit ibadet olması nedeniyle caizliği sadece ilahi bir taahhüte dayandırılabilir.[108]

Kendisine karşı yürütülen propagandaların en yoğun olduğu dönemde yayınlanan Mefâhîm yecib an tusahhah adlı eserinde Mâlikî "Hz. Peygamber'in kutlu mevlidi şerefine toplanmak sadece ve sadece bir gelenektir ve ibadetlerle hiçbir ilgisi yoktur (emru'l-âdî ve leyse mine'l-'ibâde min şey')" şeklinde bir ifade

106 A.g.e., s. 8,9,10.
107 A.g.e., s. 10-11.
108 İbn Manî', *Hivâr*, s. 32.

kullanmıştır. Ona göre ortaya çıkabilecek tek problem, insanların adetleri ibadetle birbirine karıştırarak mevlid kutlamasının şeriatın farz kıldığı bir ibadet olduğuna inanmalarıdır.[109] Mevlid kitapçığında benzer şekilde kıyamın tamamen geleneksel bir mesele olduğunu ve dinî bir mesele olmadığını vurgulamaktadır; dinin, şeriatın ya da sünnetin bir parçası değildir.[110]

Benzer bir nokta, diğer bir mevlid destekçisi olan Suriyeli Şafii âlim Muhammed Said Ramazan Bûtî (doğumu hicri 1350/miladi 1931) tarafından ele alınmıştır.[111] Fikirlerini, Mâlikî fakih Şâtibî'nin (ölümü hicri 780/miladi 1388) tanımlamalarına dayandıran Bûtî "bidat" kavramının yalnızca ibadât alanında geçerli olduğunu savunmaktadır. Şöyle yazmaktadır, "Böylece bir uygulamanın anlam ve fıkhi durum açısından bidat kabul edilebilmesi için bunu yapan kimsenin bu uygulamayı –gerçekte böyle olmadığı halde- dinin bir gerekliliği ve bir parçası olarak görmesi gerekir."[112] Bûtî'ye göre bu şart mevlid kutlamaları durumunda sağlanmamaktadır "çünkü bu kimselerden sorumlu olan hiç kimsenin mevlidin dinin bir cevheri ya da temel bir gerekliliği olduğuna," ya da mevlide katılmayanların günaha girdiğine inanmamaktadır.[113] Bidat kavramı hayatın tüm alanlarını içine almamaktadır; şeriatın temel amaçlarında da tanımı yapıldığı gibi seküler aktiviteler daha iyiye ulaşma yolunda yenilenme ve değişime açıktır.

Benzer ancak biraz daha karmaşık bir tartışma da Hâmid Mihdâr tarafından başlatılmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in mevlidi şeriatın gerekliliklerinden biridir çünkü mevlid bir çeşit "yaratıcıya şükür" niteliğindedir. Ancak kutlamanın düzenleniş şekli tamamen sosyokültürel bir meseledir. "Şüphesiz ki [Allah'ın] nimetlerini hatırlamak ve kutlamak form ve yöntem

109 Muhammed ibn Alevî el-Mâlikî el-Mekkî el-Hasanî, *Mefâhîm yecib an tusahhah*, Kahire: Dâru'l-İnsân, hicri 1405 /miladi 1985, s. 224.

110 Mâlikî, *Bâka*'da "Havlu'l-ihtifâl," s. 16.

111 El-Bûtî, hakkında bibliyografik bilgi için bkz. Misrî, *Reliance*, s. 1079.

112 Mihdar, *İhtifâl*, s. 62'de basılan Muhammed Sa'îd Ramadân el-Bûtî, *Redden ale'l-lezîne yunkirûn el-ihtifâl bi'l-Mevlidi'n-nebevî: Leyse külli cedid bid'a*.

113 A.g.e., s. 64, ayrıca Murad ve Amravî, *Tezhîr*, s. 65–6'da alıntılanmıştır.

bakımından tamamen sosyal bir meseledir" (el-hey'e ve'l-keyf). Bu tür kutlamalar sosyal çevrenin taleplerine göre gelişir ve şekillenir. Mihdâr, bu kuralın elbette ki otorite metinler tarafından belirlenmiş bir kutlama çeşidi var olmadığı zaman geçerli olduğunu not etmektedir; eğer şeriat tarafından farz tutulan belirli kutlama şekilleri varsa bu kurallar her türlü sosyal ve tarihi bağlamda uygulanmalıdırlar.[114] Mihdâr İslam milletlerinde birçok önemli ismi onurlandırmak için düzenlenen ve bidat ve sapkınlık suçlamalarına maruz kalmamış olan bölgesel ve ulusal kutlamalar örneğini vermiştir. Verdiği örnekler, tüm milletin hayrına olacak bir girişimin başlangıcını sembolize eden kurdele kesimi için önemli bir kimsenin davet edilmesini ve bir devlet başkanının ziyaretinin şerefine de zafer kuleleri dikilmesi ya da yirmi bir kez top atışı yapılmasını içermektedir.[115]

Hem mevlid destekçileri hem de tenkitçiler olmak üzere çağdaş yazarlar, dini/ritüel ve seküler/sosyal alanlar arasında yeni tanımlanmış bir ayrıma gitmişlerdir. Bidat kategorisinin özellikle ya da haricen dini uygulamalar için geçerli olduğu fikri hiçbir zaman problemleri tam olarak çözülemese de artık eskide kalmıştır. Şâtıbî bidat kavramının dünyalık meselelere (el-umûru'l-'âdîye) uygulanabilirliği ile ilgili oldukça geniş bir fikir alanı sunmaktadır ve kendisi de pragmatik seküler gelenekler ile ibadâtın arasındaki çizginin belirsizliğine dikkat çekmektedir. (Esasen dünyalık olan ancak dinî bir harcama olarak düşünülebilen) Camilerdeki pahalı dekorasyonlar ile kraliyet ihtişamı ve (aynı şekilde İslam'ı yüceltmek ve bu yüceliği gözler önüne sermek olarak da anlaşılabilecek olan) hükümdar imajındaki ayrımın aslında ne denli geçirgen olduğunu göstermektedir.[116] Bidat kavramını tanımlayan bir fetvada Reşid Rıza bu tür bir belirsizliği kabul etmemektedir. Dini ve dünyevi meseleler arasında keskin bir ayrım yapmaktadır; dini düzlemde bidatler kesinlikle yasak olmasına rağmen dünya işleri şeriat

114 Mihdâr, *İhtifâl*, s. 29.

115 A.g.e., s. 37.

116 İbrâhim ibn Musa el-Şâtıbî, *Kitâbu'l-İ'tisâm*, Beyrut: Müessesetu'l-Kutub es-Sekâfiyye, hicri 1416/miladi 1996, 1:22, 2:52–8.

çerçevesi içerisinde düzenlenecek yenilik ve gelişmelere açıktır.[117] Araplardan gelen ve Suud kralının tahta çıkış gününün kutlanması hakkındaki soruya cevaben verilmiş fetvada ise Rızâ dini ve dünyevi alanlar arasında benzer bir keskin ayrıma gitmektedir. Caiz olmayan bidatlere bir örnek olarak önemli kişilerin mevlidlerinden bahsederek krallıklarda düzenlenen tahta çıkış kutlamaları ve cumhuriyetlerdeki bağımsızlık günü kutlamalarının "siyasi laik kutlamalar" olduğunu ve içsel bir dini amaca hizmet etmediğini ifade etmektedir.[118]

Mevlid kutlamasının şeri durumuyla ilgili çekincelerine rağmen Reşid Rızâ'nın geleneksel ibadî mevlid kutlaması modelinden, modern ve laik tarzda kutlamalara doğru kayarak bidatlerin oluşturduğu düşmanlıktan kaçınmaya çalıştığını gözlemlemekteyiz. Yirminci yüzyıl sonlarının mevlid destekçileri, selefi rakiplerinin konferans ve seminer gibi oldukça laik ve ritüelleşmemiş çözümleri dini anlamda kendilerini ifade etmek için alternatif bir yol olarak nasıl kullandığının ve bu yolla bidat suçlamasından nasıl kaçındıklarının farkındalardı. 1998'de Nakşibendi tarikatinin Amerika'da aktif olan bir kolunun lideri olan şeyh Hişâm Muhammed Kabbânî, bu konuyu merkezine alan "Dubai fetvasına" yorum yazmıştır. Rakipleri tarafından benimsenen laik kutlama biçimlerinden bahsederek Hz. Peygamber'in doğum gününü "İslam milletinin bağımsızlık günü" olarak kayda geçirilmesi fikrini öne sürmektedir. Tüm Müslüman milletlerin vatandaşları sömürgecilikten kurtuldukları bağımsızlık gününü anıyor ve kutluyorlar ise, Hz. Muhammed Peygamber'in dünyaya teşrif etmesi ile putperestlikten azad olmalarını daha güçlü bir nedenle kutlamaları gerekmektedir.

Dahası, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki tüm İslami kuruluşların yılın belirli bir gününde yıllık konferanslar düzenlediklerini not etmektedir. Bu toplantılar dini anlamda faziletli ve iyi olarak kabul edilmekte ancak bidat olarak kabul edilmemektedir. Kabbânî belki de kısmen alaycı bir üslupla mevlidin

117 Rızâ, *Fetevâ*, 1:91–3.
118 A.g.e., 6:2221-4.

"Uluslararası Hz. Peygamber'in Doğumunu Anma Konulu 1472. Konferansı" olarak kutlanmasını önermiştir. Son olarak da "siyerlere bakıldığında Hz. Peygamber'in bu tür bir bağış yemeği verildiği hiçbir zaman görülmese de" İslami kuruluşların bağış toplama amaçlı yemekler verdiğini eklemektedir. Ona göre "Şu ana kadar hiç kimse Hz. Peygamber'in, sahabesinin ya da âlimlerin hayatlarında bir yeri olmamasına ve sadakayı teşvik amacıyla geliştirilen yeni bir dindarlık göstergesi türü olmasına rağmen bağış yemeklerine sapkın bir bidat gibi karşı çıkmamıştır." Bağış yemekleri ve geleneksel mevlid törenleri arasında herhangi bir geçerli ayrım bulunmamaktadır.[119] Kabbânî mevlid kutlamasının sünnet ve dinin de bir parçası olduğunu düşünmektedir. Mihdâr'a benzer şekilde laik ve dinî ritüellerin arasındaki farkı sorgulamaktadır. Ancak, karşıtları tarafından benimsenen ve ritüel halini almadığı iddia edilen İslami uygulamalardan bahsettiği kısımda ise modern İslam kanunları ve uygulamasındaki laik ve dinî kategorilerin manipülasyonuna karşı oldukça güçlü bir anlayışa sahiptir.

Tartışmanın zıt kanadında ise, bazı mevlid karşıtları tüm anma ritüellerinin kutsalın alanında ve böylece de ilahi iradenin koruması altında olduğunu savunmaktadırlar. Bu tür düşünürler teknik ve bilimsel yenilikleri de kapsayan laik bir düzlemi tanımalarına rağmen, bu nedenle bir yandan da sıradan ritüelleri ortadan kaldırma yolları aramışlardır. Mesela Tuvaycirî'ye göre bidat niteliğindeki bayram ve kutlamalar taç giyme törenleri ve açılış törenlerine, devrimci tatil günlerine ve postemperyal dönem öncesi İslam ülkelerinde kutlanan bağımsızlık günlerine kadar uzanmaktadır. Tuvaycirî'ye göre tüm bunlar birer bidattir.[120]

Çağdaş mevlid taraftarları arasındaki diğer bir belirleyici gelişme mevlid kutlaması için Kur'anî bir temel bulma çabasıdır. Şu ana kadar gördüğümüz üzere modern öncesi mevlid

119 Shaykh Hisham Muhammed Kabbani, *"An explanation of the Dubai Fatva,"* online ulaşım için: http://vvv.sunnah.org/publication/index.htm on June 3, 2006.

120 Tuvaycirî, *"Redd," in Resâ'il fi hukmu'l-ihtifâl*, 1:107.

savunmaları hadiste temelini bulan uygulamalarla kurulan analojilere dayanmaktaydı. Yirminci yüzyılda Kur'an, git gide daha kalabalık bir kesim tarafından İslam dinini anlamak için tek başına yeterli bir kaynak olarak görülmeye başlanmıştı.[121] Mevlidin git gide daha çatışmalı bir hal alan savunucularının durumu da en muhtemel otorite kaynaktan kanıt niteliğinde metinler bulma çabasına da katkıda bulunmuştur. Mevlid üzerine tartışmalarda Kur'an'ın git gide daha göz önüne çıkması İsa Himyerî'nin, mevlid kutlamasının caiz olduğuna dair kanıtları Kur'an, sünnet ve âlimlerin ortak görüşü şeklinde bölümlere ayırdığı eseri Bulûğu'l-ma'mûl'de aşikar biçimde görünmektedir. Eserde, bazıları birden fazla ayete dayanan, bazıları da on dokuzuncu yüzyılda Dahlân'ın argümanlarına paralellik gösteren ve bazıları da tamamiyle yeni olan dokuz farklı Kur'anî kanıt sunmaktadır. Örneğin Hud suresi 120. ayete "Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz. Bundan sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı gelmiştir." başvurmuştur. Ona göre mevlid okutulması Hz. Muhammed Peygamber'in hikâyesini anlatmayı da içerir; Kur'an ayeti de bunun, müminlerin kalplerini teskin edeceğini doğrulamaktadır. Böylece Kur'an, mevlid okutulmasını desteklemektedir.[122] Himyerî Hz. İsa'nın, "Doğduğum gün, öleceğim gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağım gün esenlik banadır." dediği Meryem suresi 33. ayete de referans vermektedir. Himyerî'ye göre bu ve Kur'an'daki diğer birçok ayet Hz. İsa'nın doğumunu anmaktadır; buna bağlantılı olarak Hz. Muhammed'in doğum günü de kutlamaya değer bir gündür.[123]

Yeni metinsel materyalin ortaya çıkmasına rağmen mevlid savunucularının argümanlarının temel çıkış noktası aynı kalmıştır, bu nokta karşılıklı oluş ilkesini, şükrün zorunlu olduğunu ve doğru duyguların önemini vurgulamaktır. Muhalifleri

121 Bkz. Brovwn, *"Tiriumph,"* passim.
122 Himyerî, *Bulûğ*, s. 25.
123 A.g.e., s. 26-7.

ise buna, Kur'an'dan yeni anlamlar keşfetme imkânını inkar ederek (ancak aynı zamanda kendi Kur'anî okumalarını geliştirmeye çalışarak) ve karşılıklılık ve sevap kazandıran duyguların temelinde bulunan modeli reddederek cevap vermişlerdir. Allah'a Hz. Peygamber'i bizlere verdiği (ve bu bağlamda doğumu) için şükretme zorunluluğu hakkında kesin bir Kur'anî delil sunan Dubai âlimi Himyerî, bu amaçla Allah'ın Hz. Peygamber'i yaratmasını ve dünyaya göndermesini Müslümanlar üzerine büyük bir lütuf olarak açıklayan Ali İmran Suresi 164. Ayeti alıntılamaktadır. Aynı nimet kelimesi gibi, (bu ayette kullanılan) menne fiili alıcısına bir zorunluluk yükleyen bir lütfa işaret etmektedir. Himyerî'ye göre bu zorunluluğu yerine getirebilmenin tek yolu Hz. Peygamber'in gelişini kutlamak ve bunda sevinç duymaktır, "çünkü bu lütfa sıradan herhangi bir hediye ile karşılık verilemez; o halde bunun şükrünü eda etmek için bu doğumu anmak, kutlamak ve yüceltmek, karşılığı bunu yapan kişiye dönen iyi bir ameldir."[124] Mevlid kutlamasının işlevsel özelliği sadece kutlayanlar ve Allah arasındaki ilişki için değil, ancak kutlayanların Hz. Peygamber ile ilişkisi için de geçerlidir. Malikî'ye göre Hz. Peygamber'i ve ahlaki özelliklerini mevlid bağlamında tanımlamanın katılımcılar için, Hz. Peygamber'e karşı yükümlülüklerinin bir kısmını yerine getirmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in hayatı süresince şairler Hz. Peygamber'i öven şiirerle anlatmaya çalışmışlardır; Hz. Peygamber de onları çeşitli iyilik ve hediyelerle mükâfatlandırmıştır. O halde Hz. Peygamber'i mevlid bağlamında övmek de aynı şekilde O'nun sevgi ve memnuniyetini kazanmak için uygun bir yol olabilmektedir.[125]

İbn Manî, Mâlikî'nin mevlid kutlamasının Hz. Peygamber'e olan minnet borcunun bir kısmını ödemeyi temsil ettiğine yönelik görüşüne sert bir şekilde cevap vermiştir. Ona göre Kur'an'ın birkaç farklı ayetinde Allah Hz. Peygamber'e, Allah'ın mesajını onlara ulaştırması karşılığında müminlerden hiçbir

124 A.g.e., s. 34.
125 *Bâka*, s. 8'de Mâlikî, *"Havlu'l-ihtifâl,"*.

karşılık beklemediğini söylemesini emretmiştir (Yusuf suresi 104.ayet, Furkan suresi 57. ayet, Sebe' suresi 47. ayet). Hiçbir peygamber ilahi mesajı ulaştırdıkları kimselerden herhangi bir ödül ya da teşekkür beklememiştir; alınacak tek karşılık direkt Allah'tan gelecektir. O halde Hz. Peygamber'i sevmek ve yüceltmek müminlerin kesin bir yükümlülük olsa bile, "bu sevgi ve yüceltmenin, O'na bir karşılık olarak yapılabileceğine ve O'na bir fayda getireceğini düşünmüyoruz (lâ nemennu aleyhi bi-şey min zâlik); şüphesiz ki Hz. Peygamber'i ödüllendirmek yalnızca Allah'a mahsustur. Allah O'na mesajını en mükemmel şekilde ulaştırdığı için, güveninin hakkını teslim ettiği ve ümmetine örnek bir rehber olduğu için en güzel, kusursuz ve eksiksiz bir şekilde karşılık verecektir; bunu yapma kudretine sahip olan ve yapacak olan yalnızca Allah'tır."[126]

Mevlid taraftarları insanlar, Allah ve Hz. Peygamber arasındaki karşılıklılık ve değişme ilkesini vurgulamak suretiyle modern öncesi bir ibadi uygulama modelini devam ettirmektedirler. Bu modelde, insanların karşılarındakilere gerçek bir ödül sunmadaki acizliği sundukları hediyenin değerini azaltmaz, aksine bahşedeceği ödüller en kıymetli olan, sonsuz kerem sahibi olanlardan gelen bir rahmet yağmuruna dönüşür. Bunun zıttı olarak İbn Manî karşılıklı olma ilkesinin hiçbir şekilde mümkün olmadığı bir model geliştirir; insanoğlu Hz. Peygamber'e ödül niteliğinde hiçbir şey veremez ve vermemelidir, çünkü O'nun yaptıkları Allah tarafından kat kat ödüllendirilecektir. Mâlikî ve İbn Manî arasındaki bu durum iki farklı ibadet kavramı arasındaki çatışmayı gözler önüne sermekte iken, diğer yandan da karşılıklı olma ilkesi mevlid hakkındaki çağdaş tartışmalarda nadiren göz önüne çıkarılmıştır. Bu, tartışmayı sonradan yorumlayan selefi yazarların kavramlarından o kadar uzaktır ki genellikle tamamen göz ardı edilmektedir.

Karşılıklı olma meselesine oldukça yakın diğer bir konu da duygulardır. Çağdaş mevlid taraftarları, modern öncesi zamandaki ataları gibi karşılıklı olma ilkesinin öncelikle minnet

126 İbn Manî', *Hivâr*, s. 78–80.

ve sevinç duygularının doğru bir şekilde ifade edilmesiyle gerçekleşebileceğine vurgu yapmışlardır. Mâlikî'nin bu uygulamanın caiz olduğunu göstermek amacıyla sunduğu ilk kanıt "Hz. Peygamber'in yüce mevlidini kutlamak Seçilmiş Kişi'ye karşı duyulan ferah ve sevincin ifadesidir ve imansız bir kimse bile bundan fayda görmektedir." şeklindedir. Daha sonra da oldukça geleneksel bir hareketle Ebu Leheb örneğini ve İbn Nâsirudîn'in meşhur dizelerini alıntılamaktadır. Daha önceki çağların daha az tartışma ve baskıya maruz kalan birçok mevlid taraftarının aksine Mâlikî, Buhârî'den alıntı yaparak bu argümanın gücünü daha da artırmaktadır.[127] Mâlikî ayrıca sevinci ifade etmenin caiz olup olmadığı (ya da aslında, fıkhî durumu) hakkında daha yeni bir argüman öne sürmektedir. Mevlidin caiz olduğuna dair sunduğu üçüncü kanıtta da "De ki: Ancak Allah'ın lütfu ve rahmetiyle, işte bunlarla sevinsinler." şeklindeki Yunus suresi 58.ayeti alıntılamaktadır. Malikî, Allah'ın bizi onun merhametine şükretmeyi buyurduğunu söyler ve Peygamber'in Allah'ın en büyük rahmeti olduğunu ifade eder. Peygamber'in Allah'ın mutlak rahmeti olarak tanımlanması, Allah'ın Hz. Peygamber'e "Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."[128] şeklinde beyan ettiği Enbiyâ Suresi 107. ayete dayandırılır. Bu argüman, Himyerî tarafından yinelenmiştir.[129] Malikî ayrıca Peygamber'in doğumu onuruna yemek vermenin ve kutlamanın onu yüceltmek (ta'zîm) olduğunu belirtmiştir ki bu da şeriatın gerektirdiği bir iştir.[130]

Malikî ve Himyerî de mevlid kutlamasını, Peygamber için sevgi duygularını uyandırdığını iddia ederek meşrulaştırır. Oldukça geleneksel bir yolla, Malikî, mevlid kutlaması bağlamında, Peygamber'in iyi vasıflarının ve mucizelerinin hatırlatılmasının, ona duyulan sevgiyi artırdığını ileri sürer. Yaratılışları itibariyle insanlar, ister bir insanın ve karakterin olsun, ister bir davranışın ve inancın olsun, güzelliği severler ve Peygamber'den daha

127 *Bâka*, s. 6'da Mâlikî, *"Havlu'l-ihtifâl,"*.
128 A.g.e., s. 7.
129 Himyerî, *Bulûğ*, s. 23–4.
130 *Bâka*, s. 8'de Mâlikî, *"Havlu'l-ihtifâl,"*.

güzel ve mükemmel hiçbir şey yoktur. Birinin Peygamber'e sevgi duyması ve inanması şeriatın emirlerindendir ve bu sevgiyi ve sadakati artıracak her şeye de bu yüzden ihtiyaç duyulur.[131] Himyerî'ye göre, Peygamber'e sevgi ve sadakat "dinin temeli ve köküdür; böylece, tüm ibadetler ona götürür ve kalpleri onu sevmekle kâim kılar. Mevlid kutlaması da, Peygamber'i sürekli hayırla yâd etmeye iten bir şeydir ki bu da, Peygamber ve ehl-i beyt sevgisinin insanların kalbinde hâsıl olacağı umuduyla yapılır çünkü bu sevgi, imanın direğini teşkil edecektir."[132] Bazı durumlarda, mevlidin müdafileri duygunun uygulamadaki rolüne ilişkin analizlerini modern bilimle de desteklerler. Faslı âlimler Murâd ve Amravî, Malikî'yi savunmalarında "Modern psikoloji ve pedagoji çalışmaları, akidenin, çocukların ve avamın aklında muhtelif yollarla binâ olduğunu göstermiştir; mevlid kutlaması da bu kategoridendir." diye yazarlar.[133]

Mevlid kutlamasının karşıtları, duygunun dinî değeri üzerine kurulu argümanlar için ılımlı davranmazlar. Eğlenmek üzerine yürütülen argümana bağlı olarak, mevlidin destekçileri tarafından öne sürülen metinsel kanıtları sorgularlar. Ebu Leheb ile ilgili rivayeti, modern-öncesi âlimlerin ileri sürdüğü gerekçeler vasıtasıyla reddederler.[134] Yunus suresi 58. ayet ise, klasik tefsirler tarafından Peygamber'e değil, vahye atıf yaptığı şeklinde yorumlanır.[135] Daha da önemlisi, mevlid karşıtları, duygusal tepkileri, dinî emirler için münasip bir zemin olarak görmezler. Tuvaycirî, mevlidi kutlamanın, "seçilmiş olan için duyulan sevincin ve hazzın bir ifadesi" olduğu argümanına, "bir şeyin caizliğine veya haramlığına dair deliller insanların, haz ve sevinçlerinden veya acı ve kederlerinden çıkarılmaz; onlar ancak Kur'ân, sünnet ve icmâ'dan çıkarılabilir." şeklinde sert yanıt verir.[136]

131 A.g.e., s. 8.
132 Himyerî, *Bulûğ*, s. 34-5.
133 Murâd and Amravî, *Tezhîr*, s. 88.
134 Tuvaycirî, *"Redd," in Resâ'il fi hukmu'l-ihtifâl*, 1:121–5.
135 İbn Manî', *Hivâr*, s. 52.
136 Tuvaycirî, *"Redd," in Resâ'il fi hukmu'l-ihtifâl*, 1:120.

Selefî yazarların perspektifine göre, mevlid destekçileri tarafından sevincin davranışsal ifadesi olarak görülen kutlamalı aktiviteler (kutlama yemeği dağıtmak ve ibadet maksatlı pasajlar okumak gibi) kesinlikle Peygamber'in sünnetinden sapmalardır. Bu aktiviteler, belirli dinî durumların performansları olarak ifade edici boyutları bağlamında değil, sünnetin normlarına uygunluğu yahut uygunsuzluğu dolayısıyla sorgulanmışlardır. İbn Manî şöyle yazar,

> Peygamber için kutlamanın ümmetin gereklerinden olduğunu kabul etsek bile, bu kutlamanın anlamı, onun dininde ve onun hakkında, ondan gelmeyen şeyler icât etmemiz gerektiği anlamına gelmez ki bu icatlar, onun çağrısını iletmekte yetersiz kaldığını, ona emanet edileni gerçekleştiremediğini ve ümmeti üzerindeki görevini tamamlayamadığını imâ eder. Aksine, Peygamber için memnuniyet göstermek, onun sünnetine bağlı kalmak ve dişlerimizle sımsıkı tutunmaktır; bidatlerden ve yeni şeyler ihdas etmekten kaçınmak ve Allah'a yalnız onun gösterdiği şekilde ibadet etmektir. Rasulullah'a memnuniyet ifade etmek budur, Rasulullah'ı sevmek budur ve onu onurlandırmak da budur.[137]

Müellifin muhabbet (sevgi) ve tazîm (yüceltmek) arasında bir ayrım gözetmediğine işaret edilmelidir; bu ikisi birbirine bağlıdır ve ikisi de kendini itaat ve ittibâda gösterir.

Sevgi ve haz meselesinde, mevlid kutlamasının modern karşıtları da, dinen gerekli duyguların uyandırılmasında farklı bir analiz öne sürmezler. Hatta onun yerine, bu karşıtlar, bilinçli bir biçimde hissiyât meselesine yapılan modern-öncesi vurgudan yüz çevirirler. Haz mevzusunda, onların Peygamber'e duyulan sevgiye dâir analizleri, neredeyse onun kişiliğine duyulan sevgiyi hâriç tutacak kadar onun örnekliğine ittibâ etme bağlamıyla doldurulur. Hem Peygamber ve Allah için sevgi duyulması gerektiğini ifade eden otoriter metinlerin evrensel olarak kabulü karşısında, bazı mevlid karşıtları doğrudan "sevgi"nin

137 İbn Manî', *Hivâr*, s. 54.

duygusal bir hâl olduğunu reddedecek kadar radikal adımlar atmışlardır. Hususiyetle, mevlid kutlaması hakkındaki modern Suudî-kaynaklı görüşler tutarlı bir biçimde sevgiyi (muhabbet) itaat ve ittibâ ile tanımlamaya çalışmışlardır. Bu yüzden, İbn Bâz, "mevlid destekçilerinin, kutlamaların, Rasulullah'ı sevme ve destekleme vecibesini uyandırdığını iddia ettikleri halde, zorunlu olan bir şeyi reddetmişlerdir; o da, Peygamber sevgisinin ancak ona ittibâ etmek ve itaat etmekle doğacağıdır." şeklinde ifade eder.[138] Benzer şekilde, Muhammed ibn Sa'd ibn Şukeyr "Peygamber'e gerçek sevgi, ancak ona itaat ve getirdiği ilahî emirlere bağlılıkla doğar... çünkü sevginin aslı ittibâdır." diyerek ifade edecektir.[139] Tuvaycirî, sahabenin Peygamber'in sünnetine uyarak ve onun çağrısını yayarak onu sevdiğini yazar; "Onlar Peygamber'i gerçekten seven kimselerdi ve onları takip etmek Peygamber'e sevgiyi ifade eden ve onu yücelten tek şeydir."[140] İbn Manî, "Peygamber sevgisinin onun sünnetine ittibâ etmek, onun gibi davranmak ve hayatından ve sahabenin hayatından dersler çıkarmak" anlamına geldiğini söyler.[141] "Peygamber sevgisi" diye yazar Sâlih ibn Fevzân, "ona itaat etmeyi ve ona ittibâ etmeyi gerektirir."[142] Bu pasajlarda, tıpkı diğer benzerlerinde olduğu gibi, sevginin itaatten mi ibaret olduğu ya da itaat yoluyla mı ifade edildiği açık değildir. Ancak, açık olan şey, mümin kendini ancak itaat vecibesiyle meşgul etmelidir; öte yandan, böyle bir itaatten doğacak olan Peygamber'le herhangi bir hissî ilişki tanımlanmamış ve tartışılmamıştır.

Peygamber sevgisiyle, ona uymanın bir tutulması modern Suudî âlimlerin bir icadı değildir; Âl-i İmrân suresi 31. ayet ("De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyunuz.") önde gelen bazı erken dönem âlimlerine bu yorumu sunmuştu. Öte yandan,

---

138 *Resâ'il fi hukmu'l-ihtifâl*, 2:393–4'te, İsmâil ibn Muhammed el-Ensârî, *"el-Kavlu'l-fasl fi hukmu't-tevessül bi-hayri'r-rusul,"* eserinde alıntılanmıştır.

139 Muhammed ibn Sa'd ibn Şukayr, *"el-İhtifâl bi'l-Mevlid beyne'l-ittibâ' ve'l-ibtidâ',"* in *Resâ'il fi hukmu'l-ihtifâl*, 2:925.

140 Tuvaycirî , *"Redd,"* in *Resâ'il fi hukmu'l-ihtifâl*, s. 89.

141 İbn Manî', *Hivâr*, s. 80.

142 Salih ibn Fevzân E-Fevzân, *el-Hutabu'l-minberiyye fi'l-munâsebetu'l-asriyye*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, hicri 1414/miladi 1993, 1:125.

baskın gelen modern-öncesi icmâ, sevginin duygusal bir hâl olarak yorumlanması yönündeydi. Peygamber'in örnekliğine uymanın önceliğini vurgulayan İbn Teymiyye bile, Peygamber'e sevgi ifadelerinin faziletli doğasını tanımıştı. İbn Teymiyye, sevginin ifade edilmesini, dindarlığın daha ortodoks formları için yeterli bilgi ve gayretten yoksun olan kimseler için, mevlid kutlamasına uygun bir zemin olduğunu kabul etmeye meyilliyken, modern selefîler, nebevî sünnete bağlılık dışındaki tüm standartları reddetmişlerdi. Modern mevlid karşıtları, aynı zamanda daha önce görülmemiş bir Peygamber'den uzaklık anlayışı çiziyorlardı ki bu onun rivayet edilen örnekliğine ittibâ etmek dışında tüm bağlılık formlarına mâni oluyordu. İbn Manî görülmemiş bir hissiyâtla şöyle yazar,

> Şuna şüphe yok ki; biz Peygamber'i bizatihî seviyoruz. Onunla birlikte olma ayrıcalığına sahip olmayı, sahabesiyle beraber olmayı, onlarla Peygamber'in yolunu takip etmeyi, onun derslerini dinlemeyi ve meclisinde bulunmayı, onunla iletişime geçmeyi ne de çok isterdik! Ama hayır - bizler ondan ayrı bulunuyoruz ve bizim onu sevmemiz dolayısıyla ve ona samimiyetimizin delili olarak bize kalan tek şey, onun sünnetine ittibâ etmektir.[143]

Peygamber'in ruhsal, duygusal ve fiziki ulaşılabilirliği ile alakalı mesele, en çok kıyam'ın caizliği üzerindeki tartışmada açığa çıkar. Mevlid destekçileri halk inancının en sathî formlarını reddetse de, argümanları, Peygamber'in bir şekilde şu anda varolduğuna ve onun ruhsal ve tahayyülî varlığının duygusal ve davranışsal karşılıkları uyandırması gerektiğine dayanır. Malikî'nin bu meseleyi ele alışı, mevlid kutlamalarında Peygamber'in gerçeklikte varoluşuna dâir inancın halkın tahayyülünde yayıldığına işaret eder. Malikî'ye göre, bazı cahil katılımcılar, kıyam'a sanki Peygamber o an odaya fiziken giriyormuş gibi yanlış bir inançla katılırlar. Daha da kötüsü, bazıları hatta tütsü ve güzel kokunun onun için ve topluluğun ortasındaki suyun da onun

143 İbn Manî', *Hivâr*, s. 40.

içmesi için olduğuna inanırlar. Malikî, bunlarının hiçbirinin akıllı bir Müslümanda vukû bulmayacağında ısrar eder. Bu inançlar Peygamber'e hakarettir ve o kabrinden çıkıp herhangi bir zamanda herhangi bir mevlide gelmekten müstağnidir. Öte yandan, Malikî, Peygamber'in berzahta kendi durumuna uygun bir şekilde hayatta olduğunu ve ruhunun Allah'ın yarattıkları arasında gezmekte hür olduğunu beyan eder.[144] Malikî tamamen açık olmasa da, Peygamber'in bazı mevlid kutlamalarında ruhen mevcut olabileceğini öne sürüyor gibidir, ancak her tür kutlamada gözükmesi onun yüceliğine de hakaret olacaktır.

Malikî'nin mevlid risalesinin ilk versiyonu, Peygamber'in ruhsal bulunuşunun muğlak olsa da kuvvetli bir tasdikini içermektedir. Bu fikre karşı çıkışın boyutu, risalenin Bahreynli bir şeyhin himayesinde yapılan sonraki basımında bu ifadenin silinmesi gerçeğinden de anlaşılmaktadır. Asıl versiyonda, bir kimsenin mevlid sırasında Peygamber onuruna ayağa kalkması gerekmediği çünkü Peygamber'in orada bulunmadığı şeklindeki itiraza cevap verirken, Malikî şöyle der,

> Bunun cevabı şöyle olurdu: mübarek mevlidin kârisi, onun mübarek kişiliğini anlatarak Peygamber'in varlığını uyandırmaktadır. O, nurânî âlemlerden cismânî âleme, mübarek doğum gününde giriş yapmaktadır ve kâri "ve o doğdu" dediğinde, aslî varoluşundan daha yakın olan bir gölgesel (zıllî) varoluşla oradadır.[145]

Bu kapalı ifade, belirtilmese de doğrudan Ayn'ül-Kudât'tan alınmadır ki Ayn'ül-Kudât hiçbir zaman Malikî tarafından açıkça alıntılanmasa da, Malikî üstündeki etkisi aşikâr olan bir kimsedir.

Öte yandan, Malikî, Peygamber'in ruhunun somut katılışına bakılmaksızın, Peygamber'in mevlide katılanların zihninde duygusal olarak canlı bir şekilde bulunduğunu ileri sürmektedir. Mevlid kutlamasının kendisi gibi, kıyam da, Malikî için duygusal karşılıkların ve fertler arası ilişkilerin konusudur. Malikî

144*Bâka*, s. 14-15'te Mâlikî, *"Havlu'l-ihtifâl,"*.
145A.g.e., s. 17-18.

başlangıçta, kıyam'ın bir sünnet veya zorunluluk olmadığını belirtmektedir; bir kimse kıyam'ı böyle görmemelidir. "O, insanların memnuniyetlerini ve coşkunluklarını ifade ettikleri bir harekettir. Peygamber'in doğduğu ve dünyaya düştüğünün söylendiği o anda, dinleyici tüm kâinatın bu büyük nimetle coşkunluk ve sevinç içinde dans ettiğini tasavvur etmektedir; böylece, ayağa kalkarak bu sevinç ve coşkunluğu açığa vurur ve ifade eder.[146] Bir kimsenin ayağı üzere fırlaması sadece Peygamber'in gelişi için duyduğu sevinci değil, aynı zamanda zihnine doğan Peygamber tasavvuruna duyduğu ihtiram ve takdiri de ifade etmektedir.[147] Peygamber'i böyle tasavvur etmek, Malikî'ye göre, çok övünülecek bir şey olmasa da gereklidir; Peygamber'i hakkınca sevebilmek ve ona uyabilmek için, samimi bir Müslüman her dâim zihninde Peygamber'i tasavvur etmelidir. Bu, dinî bir vecibe değil alışılmış bir iş olsa da, ayağa kalkmamak kötü özelliklerin, duygusal eksikliğin veya uyumsuzluğun bir ifadesi olarak anlaşılabilir.[148]

Peygamber'in mevlidlerde doğrudan bulunuşu (fiziksel olarak ya da ruhen tam net olmasa da) fikri, İbn Bâz tarafından şiddetle reddedilmiştir, bazı insanlar der,

> Peygamber'in mevlide katıldığını zannediyorlar ve bu yüzden onu selamlamak ve karşılamak için ayağa kalkıyorlar. Bu, yanlış anlayışların ve cehaletin en büyüklerinden biridir. Peygamber ahiret gününe kadar ortaya çıkmayacaktır; o kimseyle iletişim halinde değildir ve bu toplanmalara katılmamaktadır. O, kabrinde ahiret gününe kadar kalacaktır ve ruhu Rabb'iyle birlikte kerem yurdunda en yüksek cennette bulunmaktadır.[149]

Benzer şekilde Tuvaycirî de, onun ruhen orada-bulunuşu hakkındaki iddiaları "sufilerin şatahâtlarından" bir tanesi olarak nitelemektedir ve yalnızca yaşayanların ruhlarının özgürce

146 A.g.e., s. 15.
147 A.g.e., s. 16.
148 A.g.e., s. 16.
149 *Resâil fi hukmu'l-ihtifâl*, s. 62'de Abdulazîz ibn Abdullah ibn Bâz, *"Hukmu'l-ihtifâl bi'l-Mevlidi'n-nebevî,"*.

dolaşabileceğini göstermek için Zümer suresi 42. ayeti zikretmektedir. Vefat etmiş kimselerin ruhlarının başına ne geleceğin ancak Allah bilmektedir ve meşru bir delil olmadan böyle şeylerin bilgisini iddia etmek asılsızdır.[150] İbn Manî ise, Peygamber'in tasavvurî varoluşunu bile reddetmektedir. Malikî'nin açıklamalarını çelişkili bulmaktadır ve açıkça onu, söylemediği daha düzmece inançları da beslemekle de itham etmektedir. Öte yandan, eğer o, insanların kendi kafalarında oluşturdukları bir tasavvur vesilesiyle ayağa kalkmalarını savunuyorsa, bu da insanların rahatsız edici bulmaları gereken vehmî ve dengesiz bir davranıştır. Aynı bir kimsenin bir ses duyduğunu hayal edip kendi kendine konuşması gibi, bu da zihnî bir hastalığın başlangıcıdır.[151]

Kıyam üzerine yürütülen tartışma, iki farklı hizbin Peygamber anlayışını yansıtmaktadır. Müdafiler için, Peygamber, mevlidin katılımcıları için doğrudan erişilebilirdi. İster bedensel olarak, ister ruhsal olarak, ister tasavvurî olarak olsun, Peygamber yakın bir şekilde onu sevenlere ulaşabilirdi; bu yüzden, sevinç ve yüceltmenin ayağa kalkmak gibi fiziksel ifadelerine katılmak uygundu. Mevlid karşıtları için, Peygamber, şimdiki zamanın Müslüman bir bireyinden uzaktı. O bir Resul olarak sevilir ve yüceltilirken, onunla ancak ahiret gününde birlikte olunacaktı, şimdiki zamanda bir karşılaşma mümkün değildi. Vahiyle hüküm günü arasındaki uzun insanlık tarihinde, ilahî olanla bağlantımız ancak Allah'ın sözü ve Peygamber'in örnekliği ile sürdürülebilirdi.

Mevlid kutlamasının fıkhî statüsüne dâir çağdaş tartışma da, zamanın öneminin yorumlanmasında mühim değişiklikler geçirdi. Daha önce gördüğümüz gibi, mevlid kutlamasının modern-öncesi savunanları zamanı, Hicrî takvimdeki bazı mübarek günlerde gerçekleştirilen dindarlık pratiklerine birçok bereketli lütufun ve ödülün verileceği, homojen olmayan zaman anlayışı bağlamında kavramışlardı. Peygamber'in doğumu, ecrin kazanılması için ayrıcalıklı fırsatlar sunan bir dizi mübarek

150 Tuvaycirî, *"Redd," in Resâil fi hukmu'l-ihtifâl*, s. 289.
151 İbn Manî', *Hivâr*, s. 174-5.

vakitten sadece biriydi. Bu anlayışa itirazlar yükseltilmemiş olmasa da, birçok âlim tarafından benimsendi ve yaygın ve popüler bir İslamî dünya-görüşünün bir parçasını oluşturdu. 20. yüzyılda, bu dünya-görüşüne, homojen bir zaman anlayışı geliştiren selefî düşünürler tarafından yükselen bir başarıyla meydan okundu. Mevlid tartışmasının diğer alanlarında olduğu gibi, mevlid destekçilerinin ilk reaksiyonu asırlardır kabul edilmiş iddiaların delillendirmelerini sergilemek oldu. Başlangıçtaki bu kendine-güveni, 80'lerdeki ve 90'lardaki kızışan polemik atmosferinden dramatik bir geri çekiliş izledi.

Mübarek günler fikrinin belki de mevlid tarihindeki en tafsilâtlı teorik savunusu Nihâyetu'l-irşâd'ında Ayn'ul Kudât tarafından öne sürülmüştür. O, tartışmasını, Rabiyyülevvel ayının mevlid kutlaması için belirlenmesinin çirkin bir bidat olduğu yönündeki zannî itiraza bir cevap olarak şekillendirmektedir:

> Zaman sâbit bir zâtı olmayan akışkan bir şey olduğu için, Peygamber'in doğumunun zamanını geri getirmek mümkün değildir; bu yüzden, mevlid kutlaması için zamanın bir kısmını diğerlerinden daha uygun yapan hiçbir sebep yoktur ve hakikatte hepsi bir olan vakitlerden birini, mevlid kutlamasına tahsis etmek rastgele bir tercihtir.[152]

Şaşırtmayacaktır ki, Ayn'ul-Kudât zamanın homojen olduğu fikrini ve Peygamber'in doğumunun geri dönmeyecek bir biçimde geçmiş zamana gömüldüğü fikrini kuvvetli bir şekilde reddetmektedir. Onun bu konudaki uzun ve tafsilâtlı argümanları, hem tasavvufî kavramlardan hem de muhtemelen Farangi Mahall'deki çalışmaları sırasında etkilendiği geleneksel İslâm felsefesi sözlüğünden beslenmektedir. O, zamanı meydana getiren ilksel parçalar zâtları bakımından birbirinden ayırt edilemez olsalar da, ilahî kaynaktan onlara eklenen lütuflar aracılığıyla birbirlerinden farklılaşmakta olduklarını söyler. Haftanın günlerini misâl alarak, her günün, hem bir dizi ayırt edilemez tikelden biri olduğunu hem de "her hafta tekrar eden bir tür"

152 Ayn el-Kudât, *Nihâye*, s. 32.

olduğunu söylemektedir. Her gün bir nevîdir ve zamanın cüzlerinden ve "Allah'ın onu ikmâl etmek için üstüne bahşettiği nurlardan ve lütuflardan" mürekkeptir. Zamanın bir cüzü, günün maddî bir illetiyken, sûrî (sûrete ilişkin) illetler ise Allah'ın ihsan ettiği "nurlar ve lütuflar"dır. Farklılıkları (imtiyâzları) meydana getiren şeyler, bu "nurlar ve lütuflar"dır; onlar sayesinde, her gün diğer günlerden farklı olan "etkiler ve faydalar"a sahip olur. Ayn'ul-Kudât, bu görüşleri destek için hem aklî hem de naklî deliller sunmaktadır.[153]

Ayn'ul-Kudât'ın naklî delilleri, mübarek gecelerin, günlerin, ayların ve çağların/nesillerin faziletlerinden bahseden Kur'ân ayetlerine ve hadis metinlerine dayanır. Bu metinler, kutsal ve kutlu bir olayın gerçekleştiği belirli bir zamanın da kutlu ve kutsal olduğu fikrine bir temel teşkil etmektedir. Hayırlı bir olayın tam vaktinin, ayının ve haftadaki gününün, hepsinin de farklı bir fazilet derecesi taşımasından dolayı, farklı zamanlarda gerçekleşen ibadet amellerinin faziletinde buna mukâbil bir fark vardır. Rabiyyülevvel ayının 12'sinde gerçekleştirilen bir ibadet, o ayda bir Pazartesi günü gerçekleştirilen ibadete üstündür; Rabiyyülevvel ayının bir Pazartesi gününde gerçekleştirilen ibadet, o ayın başka bir gününde gerçekleştirilen ibadete üstündür, vs... Bu hiyerarşinin zirvesi elbette, Rabiyyülevvel ayının 12. gecesinin Pazartesi gününe düşmesi olurdu. Bunun altında yatan prensip şudur ki; "nebevî nurların ve lütufların" kuvveti Peygamber'e yakınlık derecesine göre değişmektedir. Bu durum, Peygamber'in "insanların en hayırlısı benim ashâbımdır, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenleri takip edenler." şeklindeki hadisine dayanmaktadır. Bu, açıkça, bir kimse ondan uzaklaştıkça zayıflayan Peygamber'e yakınlığın, kuvvetli "nur ve lütufların" kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır. Temel prensip, Peygamber'e yakınlığın -ister mekânsal, ister zamansal, isterse takvimsel olsun- Allah'ın istediği gibi yaydığı nebevî nur ve lütufların kaynağı olduğudur. Bu yüzden, Medine'nin tozu ve meyveleri bir şifa kaynağıdır. Mevlidin fazileti, Peygamber'e

153 A.g.e., s. 32-5.

yakınlık açısından bilinen bir illet olan Peygamber'in kabriyle bir kıyas kurularak da gösterilebilir.[154]

Ayn'ül-Kudât'ın detaylı ve sözde-felsefî zaman analizi alışılagelmişin dışındadır ve onun ilmî arka planı, çağdaşlarında bulunmayan bir teknik terminoloji imkânı sağlamaktadır. Ancak, her halükârda onun analizi yüzyıllardır bilinen meşhur fikirlerin polemik olarak yeniden ifadelendirilmesidir. Kur'ân ve hadise dayanarak, döngüsel olarak mübarek günleri getiren homojen olmayan zaman anlayışına inanmaktadır ve bu mübarek vakitler, ecir kazanmak için cömert lütufları ve fırsatları kendileriyle birlikte taşımaktadırlar. Onun yılın ve haftanın günlerinin "maddî" ve "sûrî" sebeplerini araştıran ilginç analizi ise temel İslamî zaman algısının felsefî bir terminolojiyi sahiplenen tamamen kişisel bir yorumudur: zamandaki anlar, aynı anda hem tikel (Peygamber'in doğumu ve vahiy tek bir kere gerçekleşti) hem de tekrarlıdır (mübarek günler ve zamanlar rahmetleriyle birlikte döngüsel olarak geri gelirler).

20. yüzyılın sonlarında da, mevlid kutlamasının karşıtları ve destekçileri zamanın tabiatı üzerine tartışmaya devam ettiler. Ancak birçok alanda olduğu gibi, tartışmanın zemini mevlid karşıtları tarafından yeniden tanımlandı. Daha da önemlisi, mevlidin müdafileri tahsîs (Allah'tan açık bir emir olmadan bazı zamanları dinî kutlamalar için "özelleştirmek") suçlamasına, mevlid kutlamasının yılın muâyyen bir gününe bağlı kaldığını reddederek cevap vermek zorunda kalmışlardır. Malikî'nin mevlid lehine yazdığı risalesinde, girizgâh niteliğinde vurguladığı ikinci nokta da kutsal zaman meselesini ele alıyordu. "Biz" diyordu, "mevlid belirli bir gecede kutlanmasının sünnet olduğunu düşünmüyoruz. Buna inanan kimse dinde bir bid'ât işlemiştir, çünkü Peygamber'i tezekkür etme ve ona bağlı kalmak her an olacak bir şeydir."[155] Genişletilmiş ikinci versiyonda, Malikî bu meseleyi daha geniş ele alır. Ona göre, Peygamber'in doğum günü bir bayram değildir, çünkü "bir bayram yılda ancak

154 A.g.e., s. 44-6.
155 *Bâka*, s. 5'te Mâlikî, "*Havlu'l-ihtifâl*,".

bir kez olur; öte yandan, Peygamber'in doğum gününü kutlamak ve onun hayatını ve onu hatırlamak ise, sürekli olmalıdır ve herhangi bir zamanla ve mekânla kayıtlanamaz." Gerçekte, "Biz Peygamber'imizin doğum gününü sürekli ve durmaksızın kutlarız, her zaman ve her fırsatta."[156]

Elbette, mevlid kutlamalarının yılın her mevsimi yapıldığı iddiasında bir nebze doğruluk payı vardır; öte yandan, nebevî mevlidin uzun zaman boyunca yıllık bir kutlama olarak kabul edildiği tarihî gerçeğinden açık bir kopuşu da temsil etmektedir. Mevlid kutlamasının hususîliğinin (hatta bazen bir kutlama olduğunun bile) bu şekilde reddedilmesi, eski mevlid destekçilerinin duruşundan farkedilir bir kopuşa işaret etmektedir. Gerçekten de, mevlidin bazı geleneksel müdafileri (İbn Hacer el-Askalânî[157] ve Cafer el-Barzancî[158] de dâhil olmak üzere), mevlid kutlamalarının, Peygamber'in gerçek doğum yıldönümüyle kısıtlanmasını meşrûiyetleri adına önemli görmüşlerdir. Zamanın homojenliği ya da heterojenliği meselesi modern-öncesi âlimler tarafından tartışılmış olsa da, mevlid gününün özel niteliği genel olarak kabul edilmiştir; daha önce gördüğümüz gibi, İbnu'l-Hacc -mevlid kutlamasına karşı çıkmasına rağmen- mevlid ayının hayırlı özelliklerini coşkun bir dille onaylamaktadır.[159] Modern mevlid destekçileri, Peygamber'in gerçek doğum gününün kutlanması için bir illet geliştirmeyi istemelerine rağmen, bunu daha çok kısıtlı bir zeminde yapmaya eğilimlidirler. Doğum günü, büyük rahmetler ve lütuflar için bir fırsat olarak

156 Hâşimî, *İhtifâl*, s. 10, 11'de alıntılanmıştır.

157 Celaleddin Abdurrahman ibn Ebu Bekir Suyûtî, *Husnu'l-maksıd fi ameli'l-Mevlid, düz. Mustafa Abdülkadir atâ'*, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, hicri 1405/miladi 1985, s. 64; İbn Hacer el-Heytemî, *Itmâmu'n-ni'me'l-kübrâ ale'l-alem bi-Mevlidi seyyidi vulide'l-Âdem*, düz. Abdülaziz Seyyid Hâşim Gazûlî, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, hicri 1422 /miladi 2001, s. 24.

158 Cafer ibn İsmail el-Barzancî, *el-Kevkebu'l-envar alâ 'ikdi'l-cevher fi Mevlidi'n-nebyyi'l-ezher*, n.p.: el-Matbaa el-Vehbîye, hicri 1290/miladi [1873–4] , s. 6.

159 İbnu'l-Hacc, *el-Medhal*, [Kahire]: Şeriket ve-Matbaat Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve-Evlâdihi, hicri 1380/ miladi 1960, 2:4–5, 28–31.

değil de, basitçe Peygamber'in hayatını onurlandırmak için geleneksel ve uygun bir fırsat olarak yorumlanır.

Malikî, mevlidin belirli bir günde kutlanmasının sünnet olduğunu reddetmesini tâkiben şuna işaret eder, "Evet; onun doğduğu ayda insanların toplanması için daha büyük bir teşvik vardır ve zamanların irtibatları için yoğun bir duygu hissederler; şimdinin imkânlarıyla geçmişi hatırlarlar ve orada-bulunandan bulunmayana doğru hareket ederler."[160] Mevlid kutlaması için dördüncü delili ise,

> Peygamber geçmiş ve bitmiş büyük hayırlı olaylarla zamansal bağı gözetmeye özen gösterirdi. Bu yüzden, böyle olayların vuku bulduğu zamanlar, onları hatırlamak ve yüceltmek için bir fırsattır çünkü zaman, bu olaylar için bir taşıyıcı niteliğindedir.[161]

Malikî zamanla alakalı meseleleri tartışırken kullandığı bir kısım terminoloji (özellikle günün türlerine, nev'ilerine yaptığı atıflar), Aynü'l-Kudât'tan isimsiz yapılan iktibasları yansıtsa da, özel zamanların lütuflarına yönelik iddiaları ciddi biçimde azalmıştır. Malikî'nin başlıca teması tezekkürdür; ona göre, zikir (hatırlama), kanonik İslâm ritüellerinin ve haccın temelini oluşturur. "Görüldüğü gibi" der Malikî, "haccın içinde bulunan çoğu fiil önemli olayların ve hatıraların yenilenmesinden başka bir şey değildir; Safâ ve Merve arasında gidip gelme, şeytan taşlama, Minâ'da kurban kesme gibi tüm ibadetler, Müslümanların şimdiki zamanda yeniden canlandırarak hatırladığı, geçmiş hadiselerden gayrısı değillerdir.[162]

Mevlid, büyük hayırlar vadeden tek mucizevî fırsat olarak öne çıkmaktan çok, artık tezekkür için basitçe uygun bir fırsat olarak görülmektedir. Bu tip fırsatların öncelikli işlevi kavramaya yönelik olmaları, insanlara "önemli tarihî olayları" hatırlatmaları ve nefsi ıslah etmeleridir. Malikî'nin tanımlamaları

160 *Bâka*, s. 6'da Mâlikî, *"Havlu'l-ihtifâl,"*.
161 A.g.e., s. 7.
162 A.g.e., s. 11.

aynı zamanda geçmişin geçmişliğini de vurgulamaktadır; hacc ile yüceltilen olaylar mesela, uzak bir vakitte yaşandıkları için yeniden canlandırılmışlardır. Malikî'nin ağdalı kelimeleriyle, onlar "geçmişin geçmiş hadiseleri"dirler (havâdis mâziye's-sâbika).

Kanonik İslamî ritüellerin geçmiş olayların yüceltilmesi olduğu ve bu yüzden Peygamber'in doğum günü gibi yıldönümlük kutlamalara emsâl teşkil ettikleri fikri, Ezher'in mevlid kutlaması lehine verdiği 1993 tarihli fetvanın da temelini oluşturur. Kurul, kutlamaların önemli bir şeye dikkat çekmenin ve onun hatırasını sürmenin bir yolu olduğuna işaret ederek, insanların bu sayede bunlardan ders aldığını söylemiştir.

> İslam yüce Kur'an'ın kıssaları vasıtasıyla önemli olayların hatırasını sürdürmüştür ve [misâlen] insanlara Allah'ın evini haccetmenin kurallarını öğretmiştir ki; onun yapılışının hatırası sürsün. Aynı şekilde, Allah orucun da kurallarını koymuştur ve onları tek tek Ramazan'a bağlamıştır ki; Kur'an'ın o ayda nüzulunun hatırası sürsün.[163]

Hacc ritüellerinin Hacer, İsmail ve İbrahim'in fiillerini hatırasını tekrarladığı fikri, İslam düşüncesinde uzun bir tarihe sahip olmasına rağmen modern-öncesi yazarlar tarafından tartışılmamış da değildir.[164] Öte yandan, bildiğim kadarıyla, kanonik İslamî ritüellerin bir anma eylemi olduğu fikri, ancak 20. yüzyılda mevlidin meşruiyeti ile alakalı bir tartışmanın içine çekilmiştir. Modern-öncesi fetvalar, hatırlama/anma temasından çok, (Malikî ve Ezher fetvasının da müracaat ettiği gibi) şükretme ve kutlama gibi temalara yoğunlaşmıştır. Zikr (tezekkür) kelimesi modern tartışmalarda öne çıkarken, ne zikr kelimesi ne de bir benzeri erken dönem tartışmalarda rol almazlar. Mevlid kıraatinin performatif modelinin, dinleyicileri Peygamber'in hayatı hakkında bilgilendirmeye yönelik öğretici model tarafından bastırılması gibi, "zikr" kavramı da kutlamanın didaktik boyutunu

163 Schussman, *"Legitimacy,"* s. 218–19.

164 Marion Katz, *"The hajj and the study of Islamic ritual,"* yakında çıkacak eser; ayrıca bkz. Hava Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam, Leiden:* E.J. Brill, 1981, s. 45.

vurguluyordu. Buradaki ana mesele, hususî bir zamanda büyük mükâfatlar kazandıracak bir amel yapmak değil, geri getirelemeyecek geçmişin öğütlerini tefekkür ile iştigal etmekti.

Rahmet ve fazilet temaları mevlidin çağdaş savunmalarından tamamen silinmemiştir. Genel olarak, bu kavramlar Suud etkisi altındaki alandan uzaklaştıkça ve sufî söylemin otoritesi altına yaklaştıkça daha da çok yer kazanıyordu. Mesela, bu durum, Faslı âlimler Murad ve Amravî tarafından İbn Manî'ye hazırlanmış reddiyede görülmekteydi. Onlar, Sahih-i Buhârî'deki bir hadise atıf yaparak, Ebu Bekir'in, Hz. Peygamber Pazartesi günü vefat ettiği için, o gün ölmek istediğini hatırlatıyorlardı. Bu, onlara göre, özel fırsatları gözetlemenin ve onlardan hayır ummanın bir örneğiydi; mevlid kutlaması da aynı şeyin farklı bir örneğiydi.[165]

Mevlid karşıtları, mevlidin, hacc örneğine kıyas edilerek, bir anma kutlaması olarak kabul edilmesi argümanına cevap olarak, basitçe kanonik İslam ritüellerinin anma ve hatırlama üzerine kurulu olduğu fikrini reddediyorlardı. Bu, hacc hakkında dönen tartışmalar bağlamında çok eski bir cevaptı. Tuvaycirî geleneksel bir tarzda bu noktayı, "Kâbe'yi tavaf etmek, Safâ ve Merve arasında gidip gelmek ve Şeytan taşlamak ancak Allah'ı zikretmek maksadıyla yapılır. (yani, başka bir olayı hatırlamak için yapılmaz)" diye ifade eden bir hadisle destekliyordu.[166] Nihaî kertede, mevlidin faydalarını, otomatikleşmiş bir şükr ve hayırlı amel ile tanımlamaktansa, terbiye edici bir hatırlama ile tanımlamak, mevlid gününün farklılığı üzerine yürütülen en güçlü temellendirmeyi bertaraf ediyordu. Mevlid karşıtları, tutarlı bir şekilde, (İbn Manî'nin de gözlediği gibi) insanlara Peygamber'i hatırlatmanın yıllık bir faaliyet olmaması gerektiğinin altını çiziyorlardı.[167] Bir başka mevlid karşıtı âlim, iyi Müslümanların Peygamber'i hiçbir zaman unutmaması gerektiğini öne sürerek, Peygamber için yıllık bir anma törenine ihtiyaç olmadığını

165 Murad ve Amravî, *Tezhîr*, s. 71.
166 Tuvaycirî, *"Redd," Resâil fi hukmu'l-ihtifal*, s. 172.
167 İbn Manî', *Hivâr*, s. 30.

söylüyordu.[168] Benzer şekilde, hicret üzerine bir vaazında Sâlih ibn Fevzân, dinleyicilerini Peygamber'in göçünü ve ondan alınacak dersleri sürekli hatırlamaları yönünde uyarıyordu böylece onun davasına sürekli bağlılığını taklit edebilirlerdi. Onlar, imanlarını güçlendirmek ve bilgilerini artırmak için Peygamber'in hayatını okumalıydılar. Her şeyden ötesi, Peygamber'in hayatındaki hadiseleri görmezden gelmemeli ve onları sadece yılın bir vaktinde hatırlamakla kalmamalıydılar. Peygamberin hicretini anmak bir bidatti ve onun hayatını okumak hiçbir özel zamanla veya kutlamayla kısıtlanmamalıydı.[169]

İbn Bâz, mevlid kutlamasına karşı çıktığı kısa bir fetvasında, "Medreselerde onun hayatından alınması gereken dersler olarak Peygamber'in doğumuyla alakalı tarihî rivayetleri öğretmek" ve camiler, "onun doğumunun kutlanmasını anlamsız kılar."[170] Mevlid kutlaması bir kez pedagojik amaçlar taşıyan bir tarihi hatırlama işi olarak tanımlandığında, modern İslamî eğitim sürecinin bir parçası olmakla kısıtlanır ve ritüellik karakterini kaybeder. Bu değişim, İslam çalışmalarında ritüel-bozumu (de-ritualization) şeklinde adlandırılabilecek bir trendin de örneğini teşkil eder. Meselâ, Ortaçağ'da Sahîh-i Buhârî'nin halka açık bir biçimde okunması, ritüelleşmiş mevlid kıraatiyle birçok ortak yönü paylaşırken, çağdaş dünyada, bu metin üzerinde daha çok artarak, modern basım teknolojilerinin ve modern eğitim tekniklerinin yayılışını yansıtır bir şekilde çalışılmaktadır.

Modern dönemde, mevlid kutlamasının, ıslah edici bir tezekkür ve anma işi olarak yeniden tanımlamasına, daha geniş çapta Peygamber'in rolünün ne olduğu anlayışında bir değişim eşlik eder. Peygamber'in zâtına adanmak, onun mesajına yapılan daha sistematik bir vurguyla bastırılmıştır; bu da, onun doğumunun ehemmiyeti hakkında kaçınılmaz olarak şüpheler getiren

168 *Resâil fi hukmu'l-ihtifâl*, 1:364–5'te Ebu Bekr Câbir el-Cezâirî, *"el-İnsâf fi mâ kîle fi'l-Mevlid mine'l-gulûv ve'l-ichâf,"*.

169 El Fevzân, *Hutab*, 1:118.

170 Abdulazîz ibn Abdullah ibn Bâz, Muhammed ibn 'Usaymin, Abdullah ibn Cebrîn, *Feteva İslâmiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kelam, hicri 1408/ miladi 1988, 1:148.

bir değişimdir. Mevlid destekçisi Ezher fetvası bile Peygamber'in doğumunu, "tarihteki en büyük olaylardan biridir, çünkü onun çağrısını ulaştırmasına giden ilk yolu açmıştır."[171] şeklinde ifade eder. Birleşik Arap Emirlikleri Tarih ve Miras Kurumu'nun başkanı olan Muhammed ibn Ahmed el-Hazracî, mevlid onuruna yapılan bir kutlamada "biz Rasulullah'ın doğumunu kutladığımızda, aslında onun görevinin doğuşunu ve onun getirdiği yüce ilkeleri kutlamış oluyoruz." Hazracî, benzer bir dizi kutlamada da, doğrudan Peygamber'in doğumuyla, İslam'ın gelişini mezcediyor ve onun doğuş olayına hiçbir hususî atıf yapmıyordu.[172] Bu iki olayın birleşiminin ışığında, Peygamber'in doğum olayı kendine has çarpıcılığını kaybediyordu. Sâlih ibn Fevzân, Allah'ın insanlara lütfunun Peygamber'in doğumu değil, onun Resul olarak görevlendirilmesi olduğunu söylüyordu. Risaletinin yararları yılın özel hiçbir günüyle kısıtlanmamasına rağmen, "Risaletin başlangıcından ölümüne kadar onun mübarek hayatının her anı insanoğluna bir lütuftu."[173] Elbette, bu formülleştirme aşikâr bir biçimde Peygamber'in erken hayatını hariçte bırakıyordu. Mevlid kutlamasının diğer karşıtlarına benzer bir şekilde, Tuvaycirî de, Peygamber'in hayatında hatırlamayı ve tezekkür etmeyi seçmediği daha bir çok önemli olayın olduğunu ifade ediyordu. Tuvaycirî'ye göre, Peygamber'in hayatında vuku bulan en önemli olaylar Kur'an'ın ilk ayetlerinin nazil olması, Mirac hadisesi, Bedir savaşı ve Mekke'nin fethidir. Eğer Hz. Peygamber'in önemli olayların yıldönümünü kutlamak gibi bir alışkanlığı olsaydı bu büyük günleri de muhakkak kutlaması gerekirdi.[174]

Hz. Peygamber'in kendisine olan bağlılık göz önünde bulundurulduğu zaman, elbette ki Hz. Peygamber'in doğumu bütün bu hadiseleri gölgesi altında bırakmaktadır. Mâlikî, mevlidin her iki bayramdan daha önemli olduğunu ifade eder, bunun

171 Schussman, "Legitimacy," s. 219.

172 Muhammed ibn Ahmed el-Hazracî, *Hutab minbariyye*, UAE: Lecnetu't-Turas ve't-Tarih, hicri 1400/ miladi 1980, 1:110.

173 El Fevzân, *Hutab*, 1:126.

174 Tuvaycirî , *"Redd," Resâil fi hukmu'l-ihtifâl*, s. 133–4'te.

nedeni ise "mevlidin tüm bayramlar ve tüm sevinçlerin kaynağı olmasıdır; mevlidin faziletleri İslam'daki tüm büyük günleri içinde barındırmaktadır. Eğer [Hz. Peygamber'in doğumu] gerçekleşmeseydi peygamber olarak görevlendirme gibi bir durum olmayacak, Kur'an nazil olmayacak, İsra, Mir'ac ya da hicret olayları gerçekleşmeyecek, Bedir zaferi kazanılmayacak ve [Mekke'nin] fethi gerçekleşmeyecekti -işte bunların tümü, bütün faziletlerin başı olan ona ve onun doğumuna bağlıdır."[175]

Ne var ki mevlidi yüceltmek amacıyla yazılmış bazı modern eserlerde bile, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca meydana gelmiş olaylardan anılmaya en layık olanının doğum olmadığı gibi bir anlam çıkmaktadır. Modern mevlid metinlerinin bazen Hz. Peygamber'in yetişkinliğinde yaşadığı bir takım olaylara odaklanarak doğumunun daha önemsiz gibi gösterdiğini görmüştük (bkz. sf. 151-2). Doğum gününün peygamberlik görevi ile daha yakından ilgili olduğu düşünülen bazı olayların gölgesinde kalması, modern dönemde yeni anma törenleri ortaya çıkarıldığında da aşikâr biçimde görünmüştür. Mısır günlük gazetelerinden Minberu'l-İslâm'ın yayınladığı mevlid taraftarı makaleler derlemesinde Hasan eş-Şeyh, Hz. Peygamber'in biyografisinde hicret, Hz. Peygamber'in çeşitli gazveleri, Kur'an'ın indirilmesi ve İslam'la şereflenen Arap kabilelerinden delegeleri kabul etmesi gibi yıllık anma törenlerine layık birçok başka olaylar bulunduğunu ifade etmişti. Şeyh'e göre Hz. Peygamber bu olayların hiçbirini anmamışken Müslümanlar bunların birkaçını kutlamaya kalkışmışlardır. Diğer kutlama günleri daha sonra ortaya çıkmışken mevlid, kutlamaların en mübarek olanıdır (burada Şeyh tereddüt etmeksizin Fatımîleri mevlidin ortaya çıkışı ile ilişkilendirmektedir): Hicrî yılın başlangıcında hicret, hicri ondördüncü yüzyıldan itibaren kutlanmaya başlamıştır ve Bedir savaşı ile Kur'an'ın indirilmeye başlanması da henüz yeni kutlanmaya başlamıştır.[176] Şeyh'in saydığı bu kutlamalardan,

175 Hâshimî, *İhtifâl*, s. 11, Mâlikî'nin *"Havlu'l-ihtifal ... ."* eserinin genişletilmiş ikinci edisyonudan.

176 Hasan el-Şayha, *"Fî zikrâ'l-Mevlidu'n-nebevî," Mevlid sayyidinâ Muhammed, sallâllahû aleyhi ve-sellem, nebi el-hudâ ve-rasul ee-selam*, n.p., [Ka-

Muharrem ayının ilk günü hicretin yıldönümü kutlaması en yaygın olanıdır; bu gün adeta bir İslamî Yeni Yıl kutlaması görevi görmektedir. Birkaç on yıl sonra yazan Bûtî de benzer şekilde hicri yılın başlangıcının kutlanmasını, Mekke'nin fethi ve Bedir gazvesini (mevlid ve Mir'ac hadisesiyle birlikte) daha sonraki Müslümanlar tarafından başlatılan "güzel gelenekler" (sünenu'l-hasene) olarak kategorilemektedir.[177]

Anma günlerinin caizliği seksenli yılların ortasında Ezher'in yayınladığı, rektör Ceddu'l-Hakk Ali Ceddu'l-Hakk (ölümü hicri 1416/miladi 1996) tarafından düzenlenen ve tanıtılan bir eserde vurgulanmaktadır. Tartışma, tüm toplumların başlarına gelen yararlı ya da zararlı olaylarla alakadar oldukları ve zamanı gelince de "hafızanın, belirli bazı zamanlar ya da mekânlarda meydana gelen bu olaylardan dolayı duyulan sevinci yenilemek ya da olaydan ahlaki dersler çıkarmak amacıyla hatırlanmasına" yol açtığı şeklindeki sözde sosyolojik öncülle başlamaktadır.[178] Yazarların tartışmasına göre aslında şeriat, bazı unutulmaz olayların anılma örneklerini de içinde barındırmaktadır. Örneğin, yazarlara göre Ramazan'da oruç tutmanın farz kılınmasının nedeni "[Hz. Muhammed'in] peygamberlik görevi ve Kur'an'ın indirilmeye başlanılmasının hatırasını yaşatmaktır (tahlîden li-zikrâ)." Hacc'ın da mekânı ve içinde bulundurduğu bazı ritüeller, benzer şekilde geçmişte yaşanan büyük olayları anılaştırmaktadır. Yazarlar ayrıca Aşura günü oruç tutan Medine Yahudileri ve Hz. Peygamber'in Pazartesi günleri oruç tutmasını da örnekleri arasına katmaktadır. Tüm bunlar şeriatın, "anıların ebedileştirilmesine" (tahlîdu'z-zikrayât) verdiği önemi göstermektedir. Bunu, "İslam tarihinde asla unutulmaması gereken bazı anlar vardır ve bunları kutlamak bu anılardan güç almak demektir (fi'l-ihtifal biha istimdad li'l-kuvve minha)." şeklinde ifade etmişlerdir.[179]

---

hire, 1968], s. 63.

177 Mihdâr, *İhtifal*, s. 64; Hâşimî, *İhtifal*, s. 39'da alıntılanmıştır.

178 Hâşimî, *İhtifal*, s. 16'da alıntılanmıştır.

179 A.g.e., s. 18-21.

Şeriat önemli olayların hatırlanmasına önem verdiği için ve bu olayların hatırlanma şekilleri ahlaki açıdan terbiye edici nitelikte olduğundan, yazarların İslam tarihindeki diğer kurucu olayların kutlanmasına herhangi bir itirazları yoktur.

> Mekke'den Medine'ye göç, Allah tarafından doğru ve yanlış arasındaki ayrımın belirlendiği ve böylece Hz. Ömer'in bu günü ölümsüzleştirerek takvimin başlangıcı haline getirdiği, kendisine başka gün önerileri sunulduğunda ise hicreti bunların en güzeli ve en uygunu olarak gördüğü çok önemli bir tarihi olay değil midir?.. Bedir ve Hendek zaferleri, Mekke, Yermük, Kâdisîye, Hittin ve Ayn Calut fetihleri, durup etraflıca düşünmemiz, çalışmamız ve şu anda ve gelecekte bize yardım edecek gücü arayıp bulmamız için birer vesile değil midir? Herhangi bir dünyevi olayın kutlanmasında, kutlama biçimi şeriat sınırlarını aşmadığı ve kutlama amacı sahih olduğu müddetçe herhangi bir zarar görmemekteyiz.[180]

Hicret gibi anma törenleri İslami gazetelerde yer alan tematik olarak uygun vaaz ve makaleler için bir fırsat olsa da hicretle ve Bedir gazvesiyle ilişkilendirilen daha yeni anma günleri İslami dindarlık çerçevesi içinde herhangi bir önem arz eden olaylar olarak yer almamışlardır. Bu durumun kökenleri muhtemelen ilmi çevrelerin bidatten kaçınmasına bağlıdır, ki bu da (okul meclisleri ya da gazete makaleleri gibi tarafsız modern gelenekler hariç tutularak) dini kabul gören yeni ritüel formlarının ortaya çıkmasını engellemiştir; bu durum ayrıca Hz. Peygamber'in kendisi ile gerçek ve kurtarıcı nitelikte bir bağlantıdan yoksun olmakla birlikte soyut İslamî idealleri uyandıran anma törenlerine karşı genel bir ilgisizliği de yansıtıyor olabilir.

Ancak mübarek günlerin bu embriyonik yeni döngüsünün mütevazı gelişme düzeyine rağmen, bu durum, modern dindarlık bağlamında bir kayma göstermektedir. Hz. Peygamber'in hayatındaki olayları anma amaçlı olarak ortaçağlarda kutlanan ve kanonik olmayan mevlid ve Mirac günleri, Hz. Peygamber'in

180A.g.e., s. 21.

kendisini ve kurtarıcı görevini yüceltmekteydi. Popüler (ve daha ilkel) anlamda ise örneğin Mirac gecesindeki olaylar bütünü Hz. Peygamber'in ümmetine şefaatçi olacağını garantileyen ilahi bir taahhüt almasıdır.[181] Berat kandili (leyletu'n-nısf) de aynı şekilde öncelikle kişisel kurtuluşa yönelik yaptığı çağrı ile diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu gecede edilen dualar, dua eden kişinin kaderinin hayırlara çıkacak, fakirlikten ve sıkıntıdan kurtulacak şekilde değişmesi için Allah'a bir yakarıştır;[182] ayrıca bu gecede kılınan bazı özel namazlar da bolca sevap kazanmak amacıyla kılınmaktadır.[183] Buna karşın modern dönemde teşvik edilen yeni anma törenlerinin amacı tamamen didaktiktir ve Müslümanlara Kur'anî mesajın içeriğini anlatma ve Hz. Peygamber'in örnekliğiyle onlara yol gösterme amacı taşımaktadır. Bu kayma Berat kandili gecesinin yirminci yüzyıla ait olan yeniden yorumunda örnekleriyle gösterilmektedir. Vardit Rispler-Chaim'e göre 1950'li yıllardan beri Mısırlı âlimler önceleri oldukça belirsiz sayılan bu tarihin, kıblenin Kudüs'ten Mekke'ye değişmesinin yıldönümü olduğu fikrini desteklemişlerdir.[184] Sevap kazanmak ve kişisel kurtuluşu yakalamak için bir fırsat olan bu gün böylece bazı modern âlimler tarafından tarihi bir anma günü ve ahlak dersi vesilesine dönüştürülmüştür.

Hava Lazarus-Yafeh kanonik bayramların yorumunda bir kayma olduğunu gözlemlemektedir; örneğin Kurban bayramı hakkında son vaazlar ve yazılanlar bu bayramın Hz. İbrahim'in hikâyesini hatırlama amaçlı olduğu fikriyle görülmemiş bir

181 Bkz. Frederick Stephen Colby, *Constructing an Islamic Ascension Narrative: the interplay of official and popular culture in pseudo-İbn abbas*, PhD dissertation, Duke University, 2002, s. 267–8.

182 Vardit Rispler-Chaim, *"The 20th century treatment of an old bida: Laylat el-nisf min Sha'ban,"* Der Islam 72, 1995, s. 93.

183 Bazılarına göre *leyletu'n-nisf Şa'bân* Kuran'ın indirildiği (Duhan suresi 1.ayet) *"kutlu geceydi"*, ancak ilmî görüşler *leyletu'n-nisf Şa'bân*'ı aradaki farktan dolayı tercih etmişlerdir. (bkz. Muhammed ibn el-Velîd el-Turtûşî, *Kitâbu'l-Havâdis ve'l-bida'*, Tunis: el-Matbaatu'r-Resmîyye li'l-Cumhûriyye el-Tûnisîya, 1959, s. 117–21). Her durumda, *leyletu'n-nisf Şa'bân*'ın popüler kutlanış şeklinin, Kitab'ın indirilmesi hakkında öğretici bir öge olarak bulunmadığı görülmektedir.

184 Rispler-Chaim, *"20th century treatment,"* s. 90–2.

özdeşleşmeyi gözler önüne sermektedir.[185] Modern-öncesi dönemde mesele üzerindeki fikirler, dinsel törenlerin ve kutlamaların geçmişin büyük olaylarını hatırlattığının öne sürülmesi vesilesiyle, bu kutlamaların ilahî buyruğa itaatin saf ifadelendirmeleri olduğu şeklindeki güçlü iddiadan, mübarek günlerin verilen lütuflar açısından bizâtihi zengin ve hayırlı olduğu yönündeki ibadet-eksenli inanca kadar değişkenlik göstermektedir. Çağdaş tartışmalarda ise üçüncü seçenek (yani mübarek zamanların kendiliğinden kutsal olması) sufi olmayan Ortadoğu âlimleri tarafından ana akımdan bir dereceye kadar ayrılmıştır; mevlid taraftarları şimdi anma kutlamalarının didaktik değerini tartışırken, karşıtları ise dini kutlamaların sadece ilahi emirlerin yerine getirilmesinden daha az ya da fazla bir anlamı olup olmadığını tartışmaktadır. Geçmişin eğitici bir biçimde hatırlanmasıyla elde edilen sorgulanamaz itaatten, ritüelin faydayla alakalı verimliliğine kadar olan düzlemde, geriye ancak hatırlama ve itaat kalır. Ayrıca, hatırlatıcı yeniden yansıtma için uygun şeylerin sahası, vahiyle ve ilahî mesajın beyanıyla alakalı olayları vurgulamaya doğru kaymıştır. Doğumu, çocukluğu ve evliliği ile örneklenen Peygamber'in hayatının şahsî yönleri -yani klasik popüler mevlidlerin ana mevzusu- bastırılmıştır.

Sonuç

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Ahmed ibn Âbidîn gibi ana akım bir fakih Hz. Peygamber'in doğum hikâyesini dinlemek için toplanmanın "en büyük ibadetlerden biri" (min a'zamu'l-kurubât) olduğuna garanti vererek hâlâ bunun hakkında yazabiliyordu. Bu toplanmanın dini değerini Hz. Peygamber'e salat ve selam getirmek ve dini hediyeler vermek olarak açıklamıştır ki bunların hepsi de "en sonunda ona yakın olmayı sağlayan sevgi"den kaynaklanmaktadır.[186] Sadece birkaç on yıl sonra sıradan insanların mevlid kutlamasının "önemli bir ibadet" olduğunu düşündükleri fikri, Reşid Rıza gibi İslam reformistleri

185 Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects*, s. 44–5.
186 Nebhânî, *Cevâhir*, 3:394.

arasında oldukça ciddi bir endişeye sebep olmuştur. Geçmiş yüzyılların İslam âlimleri de avam tabakasından insanların dini uygulamaları ve anlatıları hakkında endişelerini (ve genellikle kınamalarını) ifade etmişlerdi; ibadetlerin ve anlatıların, sahihlik için yeterli standartları sağlamasını bilinçli bir şekilde isteyerek bu tür eylem ve anlatıları "popüler İslam" haline getirdiler. Ancak mevlid dindarlığının savunulması ve eleştirilmesi sürecinde yirminci yüzyıldan önceki birçok âlim, sıradan Müslümanların yemek ziyafetleri ve dualarının temelini oluşturan aynı ibadet modeliyle ilgilenmişlerdir. Yirminci yüzyıl mevlid dindarlığı hususunda oldukça önemli bir tersine dönüş yaşamıştır. Bu dönüş hem (özellikle Muhammed ibn Vahhab'ın takipçilerini iyi duruma getiren) siyasi ve ekonomik ilişkilerden hem de Müslümanların dinî hayal gücünde daha derin değişikliklerden dolayı meydana gelmiştir. Daha eskilerin dindar karşılıklılık ve bağlılık ifadesi modeli, mantıkî bilgi ve fıkha sistematik bir bağlılığa gitgide daha çok verilen önem ile zamanla gölgede kalmış ve ehemmiyetini yitirmiştir.

SONUÇ

Bu çalışma gösteriyor ki; mevlid kutlamalarına öncelikli olarak yönetici hanedanlıkların üyeleri tarafından yön verilip, kontrol altında tutulmuş değildir, aksine hiçbir siyasî güce sahip olmayan geniş bir çevrenin bireyleri tarafından yayılmış ve geliştirilmiştir. Ayrıca, mevlid kutlamalarının doğuşu ve neşvü nemâ buluşu, düzenli olarak gerçekleşen bazı törensel davranışlarla açıklanamaz (bu yaklaşım birçok Ortaçağ ve modern ilim adamlarına çekici gelmiş olsa da). Mevlidin çıkış kaynağını tek başına, bilinen bir otoritenin yaratıcı gücüne bağlamak yeterli değildir; mevlidin yayılışında, yavaş yavaş kümelenen ve nihaî kertede esnek ve çekici formlarda bir ritüel davranışı meydana getiren ibadet maksatlı pratik ve rivayetler de hayli etkili olmuştur.

Mevlid geleneğin gelişimi ve muhtevâsı gösteriyor ki; dindarlığın "popüler" ve "normatif" boyutları arasında karmaşık bir ilişki vardı. Rivayet seviyesinde, Bekrî'nin Sîre'si gibi çalışmalar "halk" İslâm'ının bir ifadesi olarak tasnif edilmişti. Ancak belirli "tarihî" metinlerin İslâm'ın normatif içeriğini belirlediğine dâir sabit bağlılık sayesinde, bir kimse (ki bu bir çok âlim için uzun zaman geçerli olan bir durumdu) Bekrî'yle birlikte anılan rivayetlerin Peygamber'in hayatının kural koyucu

versiyonu olduğunu reddebilirdi. Peygamber'in hayatı da, bilindiği gibi, büyük bir mümin kitlenin birçok dinî düşüncesi için bir arkaplanı teşkil ediyordu.

Bu bağlamda, James Kritzeck'in Toledo külliyâtındaki İslâmî metinlerin seçilişine dâir rahatsız edici argümanı yeniden gözden geçirilmeye muhtaçtır. Bu metinlerin çevirisi, Hıristiyanlara İslâm inancı hakkında asgari bilgiyi sağlamak amacıyla 12. yüzyılda Aziz Peter finansal desteği vermiş, İspanyol danışmanlar derlemelere rehberlik etmişti. Kritzeck, Peygamber'in ve ilk halifelerin hayatları hakkında tarihsel malzeme sağlayan, Kur'ân'ın ve Fabulae Saracenorum'un dâhil edilişini överken, Ka'bü'l Ahbâr'ın mevlid rivayetinin katılmasının en zayıf tercihlerden biri olduğunu söylüyordu. Bu rivayet, "değersiz ve uydurma dolu içeriğiyle güvenilir bilgi sağlama hususunda büyük bir başarısızlık olduğunu kanıtlamıştı."[1] Öte yandan, şu da dikkate alınmalıdır ki; bu derlemenin, 12. yüzyıl İspanya'sında İslâm'ı anlamak için seçilen küçük bir ana metinler kümesinin bir parçası olması, muhtevasının gerçekte, o zamanın inancı için ne kadar önemli şeyler içerdiğini gösterebilir. Bu da, en azından derlemeyi hazırlayan İspanyol danışmanların gözünde, Ka'b'ın mevlid rivayetinin, kanonik İslâm'ın bir parçası olduğunu delillendirir.[2]

Yemek servisi ve faziletlerin bağışlanması gibi Peygamber'in doğumuyla ilişkili dindarlık pratiklerinin bütününün, modernöncesi dönemde normatif İslâm anlayışının önemli bir bölümünü oluşturduğu söylenebilir. Çağdaş Java hakkında yazan Mark Woodward, Clifford Geertz'in "ritüel yemekler animizm'in karakteristiğidir ancak İslâm'a yabancıdır" şeklindeki argümanını eleştirerek, şunu kaydetmiştir: "Hadisler açıkça birçok ritüel

1 James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1964, s. 109.

2 Benzer şekilde, Bekrî'nin eserini "popüler" İslam'ın bir manifestosu olarak kategorize etmesine rağmen, Boaz Shoshan'a göre Karamanî hükümdarı Alaaddin Halil, 14. yüzyılda Hz. Peygamber'in bir biyografisini yazmak üzere Mustafa ibn Yusuf Darîr'i görevlendirdiği zaman, Darîr Anadolu'nun öncü âlimlerinden birine başvurmuş ve bu âlim ona Bekrî'nin eserini temel almasını tavsiye etmiştir. (Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Kahire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 38–9.)

yemeğin ve kutsal yiyeceğin dağıtımını anlatmıştır."[3] Fakat ritüel olarak beslemenin ve niyâzın modern-öncesi İslâm'da oynadığı merkezî rolü tanımak, çoğunlukla Kur'ân'a ve hadise doğrudan metinsel atıflara dayanmaz; aksine, bu pratikler, insanî ilişkiler ve kurtuluş yolları hakkında modern-öncesi Müslümanlar arasında yaygın olan kanaatlerle ayrılmayacak bir şekilde bağlantılıdır. Snouck Hurgronje, 19. yüzyılda Mekke'nin sosyal ve dinî hayatını işgal eden mevlid kutlamalarını açıklarken şunu gözlemler; "Şeriat, müminleri her çeşit heyecan verici olayı kutlama yemekleriyle kutlamayı tavsiye ediyor." gibidir,[4] göründüğü kadarıyla bu gözlem, net bir şekilde Hurgronje'nin Arap rehberlerinin anlayışını yansıtmaktadır. Ancak bir süre sonra, ritüelleşmiş yemek vermenin meşruiyeti ve merkezîliği tartışmaya açılabilecektir.

20. yüzyıl yaygın dindarlık davranışlarında ve ritüellerde önemli değişimlere tanıklık etmiştir; bu değişimler mevlidin meşruiyeti hakkında sürdürülmekte olan tartışma üzerinden de izlenebilir. Daha 19. yüzyıla sonuna gelmeden, Suudi devletinin kurulması ve modernist seslerin yükselmesi geleneksel dinî pratiklerin sorgulanmasına yol açmıştı. Hem güçlü bağlılıkları ve inançları temize çıkarma yönünde duyulan Vahhabî-kökenli istek, hem de batı kökenli etkiler altında bu inançların rasyonalitesini ve ahlakî gücünü göstermek yolunda sarfedilen apolojetik efor dindarlığın yeni eleştirilerini cesaretlendirmişti. Vahhabilik için sempati besleyen Reşid Rıza figürü bu iki trendin yükselişini gösterebilir. 20. yüzyıl Müslümanları giderek Peygamber'in ahlakî öğretilerine ve bir reformist olarak etkilerine yoğunlaşırken, onun varlık-öncesi nur ve ahiret gününde şefaatçi olarak oynadığı tarihüstü rol ilmî çevrelerde gölgede bırakılmıştı. Vahhabîler mevlidleri kategorik olarak reddetmişlerdi ancak, bu red, 20. yüzyılın sonuna kadar popüler pratikleri etkilemekten aciz kalmıştı. Modernist reformcular mevlid

3 Mark Voodvard, *"The Slametan: textual knowledge and ritual performance in central Javanese Islam," History of Religions* 28, 1988, s. 62.

4 Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century,* çev. J.H. Monahan, Leiden: E.J. Brill, 1970, s. 116.

kültürünü dönüştürmeye ve tahsis etmeye çalışsalar da, onların Peygamber'in nebî olarak görevine yaptıkları vurgu, çalışmalarının mevlid geleneğiyle olan bağını yapay kılmıştı. Aynı sırada, sıradan Müslüman kitleler (ve birçok alim) geleneksel yollarla mevlidi kutlamaya ve mevlid metinlerini ve rivayetlerini kullanmaya devam etmişlerdi.

İlmî tenkitlerin kronik etkisizliği, 20. yüzyıl Müslümanlarının Ortaçağ'dan beri âlimler tarafından kritize mevlid kıssalarını rivayet etmeye devam etmelerinden de anlaşılmaktaydı. Reşid Rıza'nın, Nur-u Muhammediyye'den kainatın yaratılması anlatısına itirazları İbn Teymiyye'nin ve Subkî'nin itirazlarını çağrıştırıyordu ve onlardan daha fazla etkili de değildi. En az 7 yüzyıllık ilmî tenkitlere rağmen, Bekrî'nin Envâr'ından tanıdık olduğumuz rivayetler, Kahire ve Şam gibi Ortadoğu metropollerinde dolaşımına devam ediyordu. J. Knappert'in 1988'de Afrika'dan Endonezya'ya yaptığı araştırma sonucu, Şerefu'l-anâm'ı "İslâm dünyasında bilinen en meşhur dua kitabı" olarak tanımlaması yersiz sayılmazdı.[5]

Mevlid pratiklerini ve rivayetlerini bastırmaya ve dönüştürmeye yönelik çabalar ekseriyetle başarısız olsa da, 20. yüzyılın son yılları radikal değişimlere sahne oldu. Eşi benzeri görülmemiş düzeyde ve sertlikte yürütülen Suudi-destekli polemikler, tartışmanın bağlamını değiştirme de önemli ölçüde başarılı olmuştu. Tartışmanın şiddeti elbette bir ölçüde, dinî otoriteyi elde etmeyle ilgili bir çatışmadan türüyordu. Suudi-kökenli dinî çevrenin Mâlikiliği esas alması, kesinlikle sadece onun öğretilerine duyulan teolojik bir bağlılıktan kaynaklanmıyordu (elbette bir yönüyle bu da vardı), ancak aynı zamanda bu çaba, Kutsal Mekanlar'ın kalbinde resmî Suudi doktrinlere bir alternatif öneren önde gelen Sufî bir âlimi marjinalize etmeye de yönelikti. Benzer şekilde, mevlid kutlamalarına gösterilen Ezher-kökenli

5 Knappert Şerefu'l-anâm eserini Barzanjî'nin mevlidi ile birleştirir. Onun tarif ettiğine benzer mevlid kitapçıklarına olan aşinalığıma dayanarak şunu söyleyebilirim, bunlar muhtemelen hem *Şerefu'l-anâm*'ı hem de *Barzanji mevlidi*nin nesir ve nazım halini içinde barındırmaktaydılar. J. Knappert, *"The Mevlid," Orientalia Lovaniensia Periodica* 19, 1988, s. 212.

hoşgörü de, kurumun kendini doğru Sünnî pratikleri vaz eden bir hakem olma iddiasını yansıtıyordu; bu yüzden resmî Suudi doktrinle çatışma kesinlikle tesadüfî değildi. Ezher'in modern-öncesi İslamî kabullerle yüksek düzeyde ortaklığı, kurumun sıradan Müslümanlar gözündeki meşruiyetinin bir kaynağını oluşturuyordu.

Öte yandan, mevlid tartışmasının bağlamının değişmesi, Sünnî dünyasında dinî otoriteyle ilgili güç dengelerinin oynamasından daha fazlasını yansıtıyordu. Bu durum aynı zamanda, modernite yle bağlantılı olarak dinî bilincin dönüşümünü de gösteriyordu. Birçok yönden, mevlid tartışması, bireyin ve dünyanın doğasına dâir modern düşüncelerin dinî sonuçlarını gösteren bir mikro durum olarak ele alınabilir. Modern-öncesi ibadet maksatlı pratikler tarafından ifadelendirilen insan, kendi fiilleriyle alakalı hususî sorumlulukla ve başkalarına kapalı kalan duygusal bir öznellikle sınırlanan bir birey değildi. Aksine, bir müminin ahlakî varlığı, onun, yaşayan ve ölmüş akrabalarıyla, komşularıyla ve kutsal kimselerle ilişkilerinden meydana gelmiş bir ağ tarafından oluşturulmuştu. Onun dinî hissiyâtı toplumsal olarak inşâ edilir, uygun pedagojik şartlandırmalarla aşılanır ve kabul edilmiş dinî ifadelerle performe edilirdi. Dinî öğretilerin öğretilmesi, pratiklerin ritüel ve duygusal yönlerinden ayrışamazdı. Mümin aynı zamanda çizgisel ve döngüsel bir zaman algısı bağlamında varolurdu; bu durumda, kutsanmış tarihin olayları geçmişti ve mübarek günlerin esrarlı güçleri ise düzenli olarak ona ulaşılabilir kılınırdı. Bu sentez, âlimler tarafından evrensel olarak kabul edilmiş olmasa da, elitte ve onun uzamlarında ekseriyetle yaygındı ve popüler düzeyde müşterekti.

Mevlide karşı yürütülen çağdaş polemikler tarafından benimsenen ve genel olarak mevlidin müdafileri tarafından benimsenen insan, tabiatte oldukça farklıydı. Çağdaş polemiklere göre, o, ancak kendi fiillerinden faydalanabilen sınırlı bir bireydi ve fiillerinin karşılığı diğerleriyle paylaşılamazdı. Müminin ahlakî hayatı, döngüsel olarak toplanan özel kutsal lütuflardan farklı olarak, tutarlı bir şekilde ana dinî emirlere uymasıyla bağlantılı bir biçimde rasyonalize edilmişti. Duygular,

şer'î yasalar tarafından düzenlenen ve değerlendirilen sergilenmiş sosyal olgular olmaktan öte, özel, öznel ve geçici olarak anlaşılmıştı. Dinî bilginin kazanılması, modern basılı kültür modeli üzerinden, bir bilgi bütününe hakim olmayı gerektiren ve ritüel olmayan bir aktivite olarak tanımlanmıştı. Birey, kendisini kesin bir şekilde geçmiş kutsal olaylardan ayıran çizgisel bir zaman bağlamında varolurdu.

Bu değişimler birçok yönden, modernleşmenin ve dinî ilimler öğrencilerinin geliştirdiği kavramların hatırlatıcısıdır. Fâsık müminin periyodik olarak birçok ecir elde edebilmesi modelinden, onun sistematik olarak ahlakî disipline uymasını gerektiren modele geçiş, Weber'in "protestan ahlak" analizini hatırlatır niteliktedir. Sevabın kazanılması ve aktarılmasıyla alakalı meşhur modern-öncesi düşünceler, hediye vermenin kaynakları tüketmek yerine bereketlendirmesine ve iyi hâlin geniş bir dünyevî ve doğaüstü ilişkiler ağında tanımlanmasına bağlı olarak aritmetik olmayan prensipler üzerine kuruludur. Bu durumun gölgede bırakılması, hediye verme ve paylaşmayla husule gelen sermayenin artık tasarruf ve yatırımın sert gerçekliğini kontrol etmemesi gibi yeni iktisadî olguları net bir biçimde yansıtabilir.

Vurgulanması gerekir ki; mevlid kutlamalarının altında yatan fazilet ekonomisinin mantığı, modern ve seküler iktisadî sistemin mantığıyla eş değildir. Sevap matematiği mucizevî bir biçimde esnektir ve onun manası, niceliksel bir denklikte değil, istekli insan fiilinin ve merhametli kutsal ödülün olağanüstü ve lütufkâr kıyaslanamazlığında yatar. Modern Türkiye'de mevlid performanslarını inceleyen bir makalede Nancy ve Richard Tapper, dindarlık aktiviteleriyle sevap peşinde koşmanın, "çağdaş Türkiye'nin kapitalist ahlakıyla uyum içinde" olduğunu iddia ederler.[6] Ancak Tapper'lar tarafından çalışılan Türk köylüleriyle ilgili deliller, onların bu spesifik kültürel muhite dâir iddialarını kanıtlayabilir veya yanlışlayabilir. Öte yandan, genel olarak şu vurgulanabilir ki; sevap ve günahın mantığı, modern "kapitalist ahlak"tan ayrı bir konumdadır. Temel şer'î bakış, şeriatın

6 Nancy Tapper ve Richard Tapper, *"The Birth of the Prophet: ritual and gender in Turkish Islam,"* Man, n.s. 22, 1987, s. 83.

taleplerinin itidâlini ve Allah'ın emirlerini yeterli bir şekilde yerine getirmenin nihaî ulaşılabilirliğini vurgularken, sevap söylemi, müminin günahkâr yetersizliğini ve onun kurtuluş için küçük ibadetler karşılığı büyük mükâfatlara olan nihaî ihtiyacını vurgular. Sevabın kovalanması, onun fiillerini niceliksel olarak tutarlı bir hesaplamaya tâbi tutan modern kapitalist bir analize değil, kendi dinî çabalarını kaçınılmaz olarak yetersiz gören ve arasıra meydana gelen ibadetlerden elde edilen lütufkâr karşılığı uman bir insana işaret eder.

Ana-dalga modern-öncesi mevlid pratiği modelinde, ibadet maksatlı pazarlığın mübadeleli doğası problematik değildir. Snouck Hurgronje, 19. yüzyıl Mekke'sinde bazen ölmüş kimseler için düzenlenen mevlidlerin mekânik ve bilinçsiz ruhunu açıklarken, şuna işaret etmektedir: "Bu yolla iş, amel kâtibiyle uygun bir ticarî düzende halledilmiş olur." Onun bu konudaki duyarlılıkları, büyük ölçüde Arap rehberlerininkilerden sapmış olmalıdır. Onlar için "cennetteki ölmüş yakınları hayırlarını çoğaltmak için" çaba sarfetmek tartışmasız meşruydu; Hurgronje'nin başka bir yerde gözlemlediği gibi, "Mekke'de kazanılması umulan hayırlar, kârlı bir ticaretin rehberliğinde sergilenen dua formülleriyle temsil edilirdi."[7] Ancak, onun kabul edememe hissi, daha sonra giderek mevlid münekkidleri tarafından da paylaşıldı. Gerçekten de, ecri yarı-niceliksel bir dönüşle beklenen amellerin gerçekleştiği (veya bereketlendiği) ibadetlerin ticarî modları, 20. yüzyıldan artan eleştirilere mâruz kaldı. Anne Betteridge, 1970'lerde Şiraz, İran'daki ibadet maksatlı kadın toplanmalarının, onların motivasyonunun "ibadet amaçlı değil mukavele amaçlı" olduğu zemininde çokça eleştirildiğini kaydediyor; karşıtları, onların "dinî niyet ve hislerden hareketle değil işlenen hizmetlerin ödenmesinden hareketle toplandıklarını" söylüyorlardı. Bu eleştiri kısmen, bu toplanmaları düzenleyenlerin çoğunlukla Allah'tan somut maddî beklenti içinde oldukları anlayışından türüyordu; ama, genel olarak bir dileğin gerçekleşmesi için düzenlenen spesifik törenlerde söylenen yeminlerde

7 Hurgronje, *Mekka*, s. 3, 148.

yansıtılan "ticarî tavrı" hedef alıyordu.[8] Şiraz-kökenli dinî pratikte yerel gelişmeler hakkında bir sonuca varmadan şunu gözlemlemek mümkündür; ibadet maksatlı kutlamaları gerçekleştirmede yeminlerin edilmesi yeni sayılmaz ve ibadet maksatlı pratikler ile "iş, çocuk, ev veya sıhhat"[9] gibi arzuların ifadesi arasındaki ortaklık modern-öncesi döneme dek uzanır. Asıl yeni olansa, ibadî pratikler vasıtasıyla bu tip lütuflara kavuşma arzusunun (veya ibadetleri bu lütufların beklentisi içinde gerçekleştirme motivasyonunun), oldukça olumsuz yönde karşılanmasıdır. Gayo Sumatra'da yapılan bir araştırmada, John Bowen, kurban bayramının anlamı üzerine 1980'lerde dönen tartışmayı anlatır. "Köylülerin çoğu, olayı, kendileri ve ataları için ruhsal faydalar elde etme fırsatı olarak" ve "olayı bir mübadele olarak" değerlendirirken, şehirli modernistler, "tavırlarını diğerkâm bir fedakârlık olarak" vurguluyorlardı.[10] Böylece, daha önceleri hısım akraba (ve ibadî pratiklerle tanınan ve sağlanan ailevî ortaklık) ile paylaşılan fazilet, artık yerini doğrudan bireyle alakalı olan itaat ve ahlakî gelişim ideallerine bırakıyordu. (Bowen, "diğerkâm fedakârlık" idealinin "Endonezya devletinin toplumun iyiliği için kurban fikriyle"[11] de bağlantılı olduğuna işaret ediyor; dayatılan modern takva modellerinin meydana getirdiği faziletli bireyin, modern devletin iyi vatandaş anlayışıyla eşdeğer olabileceğini de ekliyordu.

Jonathan Parry, "insanların ve şeylerin, çıkarın ve çıkarsızlığın birbirine geçtiği hediyeleşme kültürünün modern toplumlarda kırıldığını ve hediyeleri karşılıklılığa, insanları şeylere ve çıkarı çıkarsızlığa karşıt konumda bıraktığını" ifade ediyordu.[12] "Saf hediye ideolojisi" pazar mantığıyla çelişiyordu;

8 Anne H. Betteridge, *"The controversial vovs of urban Muslim women in Iran,"*; Nancy Auer Falk and Rita M. Gross, eds, *Unpsoken Worlds: women's religious lives in non-Vestern cultures*, San Francisco: Harper & Rov, 1980, s. 144–5'te.

9 A.g.e., s. 145.

10 John R. Bown, *Muslims Through Disçourse*, Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 273.

11 A.g.e., s. 273.

12 Jonathan Parry, *"The gift, the Indian gift and the İndian gift',"* *Man* (N.S.) 21, 1986, s. 458.

> ... bu hediyeler pazar ilişkilerinin tersi yönünde tanımlanmıştı -paylaşımcı, ahlakî ve his doluydu. Ekonomi giderek toplumla bağını yitirdikçe, ekonomik ilişkiler de diğer sosyal ilişki tiplerinden giderek farklılaştı ve bu ilişkileri belirleyen mübadele tipleri de sembolik durumları ve ideolojileri bağlamında giderek birbirinden ayrıldı.[13]

Parry, "ayrıntılı bir şekilde işlenmiş 'saf' hediye ideolojisinin, daha çok gelişmiş iş bölümüne ve önemli bir ticarî sektöre sahip olan devlet toplumlarında geliştiğini" ifade ederek sonuçlandırır. O, bu durumu ayrıca, "ideal olarak, gizli ve hiçbir dünyevî fayda ummadan hediye vermenin faziletini" vurgulayan "büyük dünya dinlerinin" inanç sistemleriyle bağlantılandırır.[14]

İbadet maksatlı olmanın mübadeleli formlarının 20. yüzyılda giderek marjinalleşmesi, niceliksel ve bireysel faydanın pazar alanıyla, idealize edilmiş çıkarsızlığın dinî alanı arasındaki artan farklılaşmayı yansıtabilir. Dileklerin gerçekleşmesine yönelik sergilenen (veya ibadî fiilerin bu dünyada ve öbür dünyada lütufları getireceğine dâir beklentiyle yapılan) mevlid performansı gibi pratikler, ticarî pazar ilişkilerini andırdığından "çıkarcı" görülerek reddedilmiştir ve pazar dinî ifadelere yabancı kalan bir bölgedir (şeriatın ahlakî buyruklarına tâbi olsa bile). Öte yandan, bu bağlantıyı doğrudan kurmak abartılı olacaktır. Ayrıntılı bir "diğerkâm" hediyeleşme ideolojisi (ve böylece dünyevî veya uhrevî bir çıkar ummadan dinî adanmayı) geliştirmiş modern-öncesi topluluklar çoğunlukla sufîydi; ve onların, hediyeye dâir ayırt edici tavırları kesinlikle bir pazar tecrübesinden değil, ana ruhsal gündemlerinden türüyordu. Necid'in Suudi âlimleri, nerdeyse hiçbir şekilde İslâm dünyasındaki kapitalist gelişimin kopuşunu temsil edemezlerdi, ama onlar yine de dinî bir rasyonelleşme modelinin önde gelen savunucuları arasındaydılar. Dindar bireyin değişmesini ilerleten yaygın İslâmî modelleri, devam eden bir ideolojik tartışmanın ve çatışmanın,

13 A.g.e., s. 466.
14 A.g.e., s. 467.

bazıları yapısal bazıları ise raslantısal olan, birbirine geçmiş bir dizi faktörü ışığında anlamak en uygunu olacaktır.

Modern-öncesi ibadet maksatlı sentez, kutsalla kuşatılmış bir dünya tahayyül etmişti. Peygamber'in kendisi de dâhil, ölmüş mübarek kimseler, müminler için bireysel olarak ulaşılabilirdi. Ne zaman ne de mekân, Peygamber'i, kendisine salat ve selam eden kimselere ulaşılabilir ve cevap verici olmaktan alıkoyamazdı. Hicrî takvimin döngüsü, lütufların semeresini toplamak ve ecir kazanmak için periyodik fırsatlar sağlıyordu. Kutsal olana sıradan insanlar tarafından küçük bir eğitim ve sınırlı bir adanmayla, sistematik olarak şeriatın gerekliliklerini yerine getirmeden ulaşılabilirdi. Öte yandan, mevlidin çağdaş karşıtları tarafından tasavvur edilen dünya, tersine, çoğunlukla kutsaldan yoksundu. Ne mübarek günler ne de kutsal yerler kutsala ulaşmak için bir yöntem olarak kabul edilemezdi; ancak, ilahî emirlere ısrarcı bir bağlılık kurtuluş umudunu sağlayabilirdi. Peygamber, hem zamansal olarak hem de (mezarını ziyaret edenler hariç) mekânsal olarak uzaktaydı; ve tarih-üstü bir varlık değil, yüzyıllar önce ölmüş ve ancak ahiret gününde karşılaşılabilecek tarihsel bir kişilikti. Şimdiki zamanda, ilahî olanla olan tek bağlantı, metinler ve onların içerdiği kutsal referanslardı; ve ancak fiiller için bir rehber işlevindeydiler, kurtuluş tılsımı değillerdi. Zaman çizgisel ve homojendi. Geleneksel mevlid pratikleri örneğinde, ibadet maksatlı anlayışı savunan perspektifle karşılaştırıldığında bu görüş, dünyanın radikal bir büyü-bozumuna uğramasını temsil ediyordu.

Modern-öncesi âlimler, elitin ihtiyaçları ve kabiliyetleri ile sıradan inananlarınkiler arasında bir ayrımı tanıma eğilimindeydiler. Teorik olarak tüm Müslümanların aynı dinî zorunluluklara tâbi olmalarına rağmen, dinî bilgi ve bağlılıktaki farklılıkların tartışmanın iki tarafındaki âlimler tarafından farkedildiği anlaşılıyor. Örneğin İbn Teymiye, İslâmî pratiğin kesin olarak Peygamber'in sünneti üzerine kurulmasını savunurken, tüm Müslümanları böyle bir ideal seviyeye ulaştırmanın mümkün olmadığını da itiraf ediyordu. Peygamber'in doğumgününü kutlamak, tıpkı Kur'ân'ı altınla tezyin etmek gibi (bu

da dinî açıdan diğer bir şüpheli ameldi), verili bir bireyin gerçekleştirebileceği en samimi ibadet olabilirdi. Bu durumda İbn Teymiyye, kanonik olmayan bir ibadet fiilinin de faziletli olabileceğini kabul ediyordu; böyle adetleri daha meşru bir alternatif sunmadıkça yasaklamanın mâkul olmayacağını öğütlüyordu. "Şeyler bazı insanlar tarafından yapıldığında bazen onaylanabilir, doğru yolda olan bir mümin bunları yaptığında ise mâzur görülemez."[15] Benzer şekilde, İbn Hacer el-Heytemî de avam ve havas Müslümanlarının pratikleri arasında bir ayrımı gözetiyordu. Heytemî, kıyam'ın Peygamber'e duyulan hürmetin bir ifadesi olarak yapıldığını onaylayarak, sıradan insanların bunlara katılmalarından dolayı mâzur görülebileceğini ifade ediyordu. Öte yandan, bilgili Müslümanlar, onun şer'î olarak tavsiye edildiği şeklindeki yanlış anlayışı yaymamak niyetiyle kıyam'dan kaçınmalıydılar.[16] İbn Nâsireddîn, daha önce gördüğümüz gibi, aşikâr bir biçimde havas ve avam arasında bir ayrımı hatırlatmazken, onun ibadet maksatlı pratikler üzerine olan analizi, sıradan müminin ihtiyaçları ve istekleri için duyulan popülist bir ilgiyi yansıtıyordu. Mevlid kutlamasının pedagojik değerini tartışırken Rassâ, okuyucularına, bu fırsatı sadece çocuklarını değil, eşlerini ve avamı da dâhil etmek için kullanmalarını tavsiye ediyordu.[17]

Diğer yandan, modern yazarlar ise, tüm Müslümanların aynı dinî standartlara tâbi olduklarını varsaymaya meyillidirler. Eğitimsiz ve sıradan insanlar için ibadet maksatlı bir pratiğin, dinî ifadenin, kâmil olmasa da, samimi bir formu olabileceği fikri tartışmadan siliniyor gibidir. Mevlidin çağdaş karşıtlarının İbn Teymiyye'nin konu hakkındaki yorumlarını telaffuz etmeleri, doğrudan onun mevlide karşı sunduğu kategorik argümanları vurgulamak maksadıyla değildir, aynı zamanda, tamamen

15 İbn Teymiye, *Iktidâ' es-sirâte'l-mustakîm li-muhâlefeti ashabi'l-cahîm*, Riyad: Daru'l-Asima, hicri 1419 /miladi 1998, 2:126.

16 İbn Hacer el-Heytemî, *el-Feteva el-hadisiyye*, [Kahire]: Mustafa el-Babi el-Halebi, hicri 1356/miladi 1937, s. 69.

17 Bkz. Muhammed ibn Kâsim el-Rassâ', *Tezkiretu'l-muhibbîn fî esmâi seyyidi'l-murselîn*, düz. Muhammed Ridvân el-Dâya, Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekafi, hicri 1423 /miladi 2002 CE, s. 152–4.

sünnet-temelli İslâmî pratiklerin tüm Müslümanlara ulaşılabilir olduğunu varsaymaları nedeniyledir. Çağdaş mevlid tartışmasının tarafları, artık sıradan Müslümanların meşru bir şekilde ritüel pratiklerin daha az temellendirilmiş formlarına katılmalarının mümkün olduğuna inanmıyorlarsa, bu durum, okur yazarlıktaki ve ilmî eğitimdeki modern gelişmeleri yansıtabilir. Artık, inancın ve amellerin ilmî standartlarının, herkese ulaştırılabileceğini tahayyül etmek mümkündür.

Mevlid geleneğinin doğuşu ve (kısmen) yokoluşu tekil ve tek yönlü bir yörüngeyi izlememektedir. Bu gelişmelerin burada anlatılan taslak yapısı (ki bunlar genelde Arap dünyasını ve özellikle Arap yarımadasını, Suriye ve Mısır'ı merkeze almıştır) İslâm dünyasının birçok bölgesine uygulanabilir; mevlid kutlamalarının meşruiyeti (ve onların altında yatan takva modelleri) farklı yerel bağlamlarda ve farklı yönlerde tartışılmıştır. Burada araştırılan alanda bile, birçok farklı faktör, 5. bölümde anlatılan genel gelişmeleri karmaşıklaştırmaktadır. Suudi otoriteleri, Vahhabî ideoloji ile ilişkilerinin bazı veçhelerini tekrar sorgulamaya iten 11 Eylül saldırılarından sonra, tasavvuf ve mevlid kutlamaları popülaritelerini yeniden kazanmaya başlamışlardır.[18] Muhammed ibn Alevî el-Mâlikî, 11 Eylül sonrası dönemde, Suud yönetimi tarafından takdir edilen alimlerden bir tanesiydi. 2004'deki ölümünden sonra, Suudi üst düzey yetkililer, Mâlikî'nin ailesine halka açık ziyaretler düzenleyerek sempatilerini ifade ettiler.[19] Veliaht Prens Abdullah, Malikî'nin "hem dinine hem de ülkesine bağlı" bir kimse olduğunu ifade etmesiyle alıntılanmıştı;[20] Batılı bir gazetecinin ifade ettiği gibi, "onun iade-i itibar vasiyeti böylece gerçekleşmiş oluyordu."[21]

---

18 Faiza Saleh Ambah, *"In Saudi Arabia, a Resurgence of Sufism," Washington Post*, May 2, 2006, s. A13.

19 Bkz. Hâlid ' Abdullah, *"el-Emîr Sultân yazûru usratu'd-Duktûr Muhammed Alevî el-Mâlikî muezziyen," Ceridetu'r-Riyad*, 19 Ramazan1425 (online erişim vvv.alriyadh.com/Contents/02-11-2004/Mainpage/LOCAL1_24136.php , 25 Mayıs 2006).

20 Bkz. P.K. Abdul Ghafour, *"Abdullah Lauds Noble Efforts of El-Malki," Arab Nevs*, November 2, 2004 (online erişim vvv.arabnevs.com/?page=1&section=0&article=53834&d=2&m=11&y=2004 , 25 Mayıs 2005).

21 Ambah, *"In Saudi Arabia,"* s. A13.

KAYNAKÇA

Batı Dilindeki Kaynaklar

Abdel-Malek, Kamal, *Muhammad in the Modern Egyptian Popular Ballad*, Leiden: E.J. Brill, 1995.

Abou-Zahra, Nadia, "Rites of spiritual passage and the anthropology of Islam: a response to Tapper and Tapper," Révue d'Histoire Maghrebine 19, 1992, pp. 9-30.

——*The Pure and Powerful, studies in contemporary Muslim society*, Reading, UK: Ithaca Press, 1997.

Ambah, Faiza Saleh, *"In Saudi Arabia, a resurgence of Sufism," Washington Post*, May 2, 2006, p. A13.

Anderson, Gary A., A Time to Mourn, a Time to Dance: the expression of grief and joy in Israelite religion, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991.

Andrae, Tor, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm: P.A. Norstedt, 1918.

Ayoub, Mahmoud, *Redemptive Suffering in Islam, a study of the devotional aspects of Ashura' in Twelver Shi'ism*, The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers, 1978.

Bell, Joseph Norment, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany: State University of New York Press, 1979.

Berkey, Jonathan, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle: University of Washington Press, 2001.

Betteridge, Anne H., *"The controversial vows of urban Muslim women in Iran,"* in Nancy Auer Falk and Rita M. Gross, eds, *Unpsoken Worlds: women's religious lives in non-Western cultures,* San Francisco: Harper & Row, 1980, pp. 141-55.

Bowen, John R., *Muslims Through Discourse,* Princeton: Princeton University Press, 1993.

Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam,* Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur,* Second edition, Leiden: E.J. Brill, 1943-9.

Brown, Daniel, "The triumph of scripturalism: The doctrine of naskhand its modern critics," in Earle H. Waugh and Frederick M. Denny, eds, *The Shaping of an American Islamic Discourse, a memorial to Fazlur Rahman,* Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1998, pp. 49-66.

Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe,* New York: New York University Press, 1978.

Burton, Richard F., trans., *The Book of the Thousand Nights and a Night,* 10 vols, n.p., 1885.

Colby, Frederick Stephen, *Constructing an Islamic Ascension Narrative: the interplay of official and popular culture in pseudo-İbn Abbas,* PhD dissertation, Duke University, 2002.

Donner, Fred McGraw, "The death of AbuTalib," in Love & Death in the Ancient Near East, essays in honor of Marvin H. Pope, ed. John H. Marks and Robert M. Good, Guilford, Connecticut: Four Quarters Publishing Co., 1987, pp. 237-45.

Ebersole, Gary, "The function of ritual weeping revisited: affective expression and moral discourse," *History of Religions* 39, 2000, pp. 211-46.

Fortna, Benjamin C., *Imperial Classroom: Islam, the state, and education in the late Ottoman Empire,* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Goldziher, Ignaz, "Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadith," *Zeitschift der Assyrologie* 22, 1908, reprinted in Gesammelte Schriften, ed. Joseph Desomogyi, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1970, pp. 107-34.

Grabar, Oleg, and Natif, Mika, "The story of the portraits of the Prophet Muhammad," *Studia Islamica* 96, 2003, pp. 19-37.

Granja, F. de la, "Fiestas cristianas en Al-Andalus," *al-Andalus* 34, 1969, pp. 1-53.

Hadj-Sadok, Mahammad, *"Le mawlid d'après le mufti-poète d'Alger İbn Ammar,"* in *Mélanges Louis Massignon*, Şam: Institut Français de Damas, 1957, 2:269-91.

Hurgronje, C. Snouck, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, trans. J.H. Monahan, Leiden: E.J. Brill, 1970.

Kabbani, Shaykh Hisham Muhammad, *"An Explanation of the Dubai Fatwa,"* accessed online at http://www.sunnah.org/publication/index.html on June 3, 2006.

Kaptein, N.J.G., *"Materials for the history of the Prophet Muhammad's birthday celebration in Mecca," Der Islam* 69, 1992, pp. 193-246.

Muhammad's Birthday Festival, Leiden: E.J. Brill, 1993.

"The Berdiri Mawlidissue among Indonesia Muslims in the period from circa 1875 to 1930," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149, 1993, pp. 124-53.

Khoury, Dina Rizk, "Slippers at the entrance or behind closed doors: domestic and public spaces for Mosuli women," in Madeline C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire*, Leiden, New York, Köln: Brill, 1997, pp. 105-27.

Knappert, J., *"The Mawlid," Orientalia Lovaniensia Periodica* 19, 1988, pp. 209-15.

Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism, a short history*, Leiden: Brill, 2000.

Kritzeck, James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1964.

Lazarus-Yafeh, Hava, *Some Religious Aspects of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1981.

Lowin, Shari, *The Making of a Forefather: Abraham in Islamic and Jewish exegetical narratives,* PhD dissertation, University of Chicago, 2002.

Massignon, Louis, *Recueil des Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam,* Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.

Mauss, Marcel, *The Gift,* New York: W.W. Norton and Company, 1967.

Meier, Fritz, *Bausteine II,* Istanbul: Franz Steiner Verlag, 1992.

Munajjid, Salahal-Din, *Mu'jam maullifa An rasul allah,* Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1402AH/1982CE.

Nadwi, Maulavi Muinuddin, *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore,* vol. 15, Patna, 1929.

Nagel, Tilman, "Der islamische Prinz Karneval," *XXIV Deutscher Orientalistentag,* ed. Werner Diem and Abdoljavad Falaturi, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

"Hadith - oder: Die Vernichtung der Geschichte," *XXV Deutscher Orientalistentag,* ed. Cornelia Wunsch, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.

Padwick, Constance E., *Muslim Devotions,* Oxford: Oneworld, 1996.

Paret, Rudi, *Die legendäre maghazi-Literatur*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1930.

Parry, Jonathan, "The Gift, the Indian gift and the 'Indian gift'," Man, New Series 21, 1986, pp. 453-73.

Perlmann, Moshe, "A legendary story of Ka'b al-Ahbar's conversion to Islam," in *Joshua Starr Memorial* Volume, New York: Conference on Jewish Relations, 1953, pp. 85-9.

Reinhart, A. Kevin, *Before Revelation: the boundaries of Muslim moral thought*, Albany: State University of New York Press, 1995.

al-Rifa'i, Yusuf İbn Hashim, "Advice to our brothers the scholars of Najd," available in English translation at http://mac.abc.se/home/onesr/d/absn_e.pdf, accessed on June 12, 2006.

Rispler-Chaim, Vardit, "The 20th century treatment of an old bidA: Laylat al-nisf min Sha'ban," *Der Islam* 72, 1995, pp. 82-97.

Rodriguez-Manas, Francisco, "Charity and deceit: the practice of itAm al-taAmin Moroccan sufism," *Studia Islamica* 91, 2000, pp. 59-90.

Rubin, U., "Pre-existence and light: aspects of the concept of Nur Muhammad," *Israel Oriental Studies* 5, 1975, pp. 62-117.

Saleh, Walid, *The Qur'an commentary of Tha'labi* (d. 427 / 1035), PhD dissertation, Yale University, 2001.

Sanders, Paula, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, Albany: State University of New York Press, 1994.

Schimmel, Annemarie, *And Muhammad Is His Messenger*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1985.

Schussman, Aviva, "The legitimacy and nature of mawlid al-nabi (analysis of a fatwa)" *Islamic Law and Society* 5, 1998, pp. 214-33.

Sharif, Ja'far, *Islam in India, or the Qanun-i-Islam, the customs of the Musalmans of India*, ed. and trans. G.A. Herklots, rev. William Crooke London and Dublin: Curzon Press, 1972.

Shoshan, Boaz, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Smith, Jonathan Z., *To Take Place: toward theory in ritual*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.

Spuler, Bertold, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1952.

Tapper, Nancy, and Tapper, Richard, "The birth of the Prophet: ritual and gender in Turkish Islam," Man, New Series 22, 1987, pp. 69-92.

Wasserstrom, Steven, *Between Muslim and Jew*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Woodward, Mark, "The Slametan: textual knowledge and ritual performance in central Javanese Islam," *History of Religions* 28, 1998, pp. 54-89.

Yahya, Osman, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'*Ibn *al-Arabi*, 2 vols, Şam: Intitut Français de Damas, 1964.

Arapça Kaynaklar

Ebu'l-Feth, Nura, *el-Mumeyminu'l-mevalid ve'l-enaşidu'l-milah*, 2 vols, n.p., 1416 AH/ 1995CE.

Ebu Mihnef, *Mevlid betalu'l-İslam emiru'l-mü'minin Ali* İbn *ebi Talib*, Necef: Menşuratu'l-Mektebu'l-Haydariye, n.d.

Ebu Nuaym el-İsbehani, Ahmed İbn Abdullah, *Dela'ilu'n-nübüvve*, Halep: Daru'l-Va'y, n.d.

Ebu Şame, Abdurrahman İbn İsmail, *el-Ba'is ala inkaru'l-bid'a ve'l-havadis*, ed. Osman Ahmed Anbar, n.p.: Daru'l-Huda, 1398 AH/1978CE.

Kitabu'r-ravzateyn fi ahbaru'd-devleteyn en-Nuriye ve's-salahiye, 5 c., ed. İbrahim el-Zeybek, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1418 AH/1997CE.

al-Afifi, Abdullah, *el-Mevlidu'n-Nebeviyyu'l-muhtar, ve-hüve'l-kıssa'l-fa'ize fi'l-müberatu'l-islamiye'l-*Âmme, [Kahire]: Mecelletu'l-İslam, 2. Baskı, 1356 AH/1937CE.

Al Fevzan, Salih İbn Fevzan, *el-Hutabu'l-minberiye fi'l-münasebetu'l-Asriye*, 4 c., Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1414 AH/1993CE.

al-Amir es-Sağir, Muhammed, *Mevlid*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Hadis no. 1677.

Anonim, *el-Envaru'l-bedriye fi'l-mu'cizatu'n-nebeviye*, Tanta: Mektebetu'n-Nahdatu'l-Misr, n.d.

Anonim, *Fedailu'l-Mevlidi'ş-şerif*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tasavvuf ve ahlakı diniye no. 2582.

Anonim, *Kitabu'l-Arus*, ms. Şam, Asad Library, no. 10114.

Anonim, *Mevlid*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Mecami Talat no. 293.

Anonim, *Mevlid*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih Talat no. 1963.

Anonim, *Mevlid*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih Talat no. 2050.

Anonim, *Mevlidu'n-nebi*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 704.

Anonim, *Mevlidu'n-nebi*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 705.

Anonim, *Kıssatu'l-Mevlidu'n-nebeviyyi'ş-şerif*, ms. Şam, Asad Library, no. 11251.

Ayn el-Kudat el-Haydarabadi, *Nihayetu'l-irşad ila ihtifalu'l-milad*, Lucknow: Nazir Press, n.d.

el-Azefi, Ebu'l-Abbas, *ed-Durru'l-munazzam fi'l-Mevlidu'l-muazzam*, Princeton University Arabic Manuscripts, Garrett Yehuda 256.

el-Ezraki, Ebu'l-Velid Muhammed İbn Abdullah İbn Ahmed, *Ahbaru'l-Mekke*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1858; tekrar baskı, Beyrut: Mektebetu'l-Hayyat, n.d.

el-Bağdadi, İsmail Paşa, *İzahu'l-meknun fi'z-zeyl ale'l-Keşfü'z-Zünun an Esami'l-kutub ve'l-fünun*, 2 c., İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945-7.

Hediyyetu'l-Arifin: esmau'l-mü'ellifin ve-eseru'l-musannifin, 2 c., İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951-5.

el-Bekri, Ebu'l-Hasan Ahmed İbn Abdullah, *Kitabu'l-envar*, ms. Vatikan, Borg. Ar. no. 125.

el-Envar ve-misbahu's-surur ve'l-efkar, [Kahire]: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1379 AH/1959CE.

el-Bekri, Muhammad Ali İbn Allan, *Kitabu'n-Nefahatu'l-Anbariye fi Mevlidi's-seyyidu'l-bariye*, ms. Sanaa, Evkaf Library.

Banis, Muhammed İbn Ahmed, *Levamiu'l-envar el-kevkebu'd-durri fi şerhi Hamziyatu'l-imam el-Busiri*, şu eserin kenarında yayınlanmıştır: Muhammad İbn Kasım Casus, Şerhu'ş-Şema'ilu't-Tirmiziye, 2 c., Kahire: Mektebe ve matbaa Muhammed Ali Sibih ve Evladihi, 1346 AH/1927CE.

el-Bennani, Fethullah, *Fethullah fi Mevlidi'l-hayru'l-halkullah*, [Kahire]: el-Matbaatu'l-Hamidiyye'l-Mısriyye, 1323 AH/[1095-6CE].

el-Bantani, Muhammad Nevevi, *Medaricu's-suud ila iktisae'l-burud*, n.p., n.d. Bibliography 261

el-Barzanci, Cafer İbn İsmail, *el-Kevkebu'l-envar Ale'l-Ikdu'l-cevher fi Mevlidi'n-nebiyyu'l-ezher*, n.p.: el-Matbaatu'l-Vehbiye, 1290 AH/[1873-4CE].

el-Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed İbn el-Huseyn, *Delailu'n-nübüvve ve ma'rifetu'l-ahval sahibu'ş-şeria*, ed. Ahmed Saqr, [Kahire]: el-Meclisu'l-A'la li'ş-Şu'unu'l-İslamiye, Lecnet İhyau Ümmehatu'l-Kutubi's-Sunne, 1389 AH/1970CE.

Şuabu'l-*iman*, 7 c., ed. Muhammed es-Said Zağlul, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1410 AH/1990CE.

el-Baytar, Abdurrazzak, *Hilyetu'l-beşer fi tarihu'l-karnu's-salise Aşar*, 3 c., Şam: Mecmau'l-Luğa'l-Arabiye, 1961-3.

el-Biruni, The Chronology of Ancient Nations, trans. and ed. C. Edward Sachau, London: Published for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland by William H. Allen and Co., 1879.

el-Buhari, Muhammed İbn İsmail, el-Kuşeyri, Müslim İbn el-Haccac, et-Tirmizi, Muhammed İbn et al., *Cemu Cevamiu'l-ehadie ve'l-esanid*, 12 c., Vaduz, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.

Dahlan, Ahmed İbn Zeyni, *ed-Durer u's-saniye fi'r-redd ale'l-Vahhabiye*, Kahire: Daru'l-Cevamiu'l-Kalim, n.d.

es-Siretu'n-nebeviyye ve'l-eseru'l-muhammediye. Şu eserin kenarında yer alır: Ali İbn Burhaneddin el-Halebi, İnsanu'l-*'uyun fi sırati'l-emin el-me'mun*, [Kahire]: Matbaatu Muhammed Efendi Mustafa, n.d.

el-Dardir, Ahmed İbn Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebir*, *Haşiyetu'd-Dasuki ale'ş-Şerhu'l-kebir*'in içinde, 4 c., Isael-Babiel-Halebi, n.d.

eş-Şerhu's-sağir *ala Ekrabi'l-mesalik ila mezhebi İmam Malik*, 4 vols, Kahire: Daru'l-Maarif bi-Misr, n.d.

el-Dasuki, Muhammed Salih İbn Muhammed, *el-Menhalu'l-evfa fi miladi'l-Mustafa*, ms. Şam, Asad Library, no. 11402.

el-Deylemi, Şireveyh İbn Şehredar, *el-Firdevs bi me'suru'l-hitab*, 6 c., Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1406 AH/1986CE.

el-Zehebi, Muhammed İbn Ahmed, *Mizanu'l-i'tidal fi nakdi'r-rical*, 4 c., ed. Ali Muhammed el-Bicevi, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi ve Şureka'uhu, 1388 AH/ 1963CE.

el-Dimyati, el-Kadi, *Mevlidu'r-rasuli'l-kerim*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 280.

el-Farisi, 'Umara İbn Vesime el-Fasevi, *Kitabu bade'l-halk ve kısasu'l-enbiya*, (içinde) Raid Georges Khoury, Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le 1er jusqu'au IIIe siècle de l'Hégire d'après le Manuscript d'EbuRifaA 'Umara b. Wathima b. Musa b. el-Furat al Farisi el-Fasawi Kitab bad' el-Khalq wa-Qisasel-Anbiya', Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978.

el-Fasi, Takıyyuddin Muhammed İbn Ahmed, Şifau'l-ğaram bi-*ahbari'l-beledi'l-haram*, 2 c., Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-'İlmiye, n.d.

el-Fattal, Muhammed İbn el-Hasan, *Ravdatu'l-va'izin*, Necef: el-Mektebetu'l-Haydariye, 1386AH/1966CE.

Fevzi Efendi, Muhammed, Kuddusu'l-kelam fi Mevlidi'n-nebi aleyhi's-selam, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih Talat no. 1996.

el-Gayti, Necmuddin, *Mevlidu'n-nebi*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 645.

el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed İbn Muhammed, Nefhu'r-ruh ve't-tesviye, ed. Ahmed Hicazi es-Saka, [Kahire]: Mektebetu'l-Madinetu'l-Münevvere, 1399 AH/1979CE.

İhyau ulumi'd-din, 5 c., Beyrut: Daru'l-Fikr, 1414 AH/1994CE.

el-Gazzi, Necmuddin, *el-Kevakibu's-sa'ira bi-a'yani'l-mie'l-Aşira*, 3 c., Beyrut: Menşuratu Daru'l-Afaku'l-Cedide, 1979.

el-Hadravi, Ahmed İbn Muhammed, *Nuzhetu'l-fikâr fima mâzâ mine'l-havadis ve'l-i'bar*, 2 c., Şam: Menşuratu Vizaretu's-Sekafe, 1996.

Hacı Halife (Katip Çelebi), *Keşfu'z-Zünun an esamiu'l-kutub ve'l-fünun*, 2 c., İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1360-2 AH/1941-3CE.

el-Hakari, Ebu'l-Huseyn, Ali İbn Ahmed İbn Yusuf el-Kureşi el-Umevi, *Kitabu Hediyyetu'l-ahyâ ile'l-emvât ve ma yasilu ileyhim mine's-sevab ala ma merru'l-evkat*, ms. Sanaa, Western Library, Mecmu' no. 84, 26a-31b.

el-Halebi, Ali İbn Burhaneddin İbrahim, İnsanu'l-'uyun fi sireti'l-emin el-me'mun, 3 c., [Kahire]: Matbaatu Muhammed Efendi Mustafa, n.d.

el-Halebi, İbrahim İbn Muhammed, *el-Kavlu't-tamam [fi el-kıyam] 'inde'z-zikr viladetihi aleyhi's-selam*, ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ahlwardt no. 9546, 287B, 293B.

el-Hallak, Ahmed el-Budeyri, *Havadisu Dimeşk el-yevmiyye*, [Kahire]: el-Cemiyyetu'l-Mısriyye li'd-Dirasetu't-Tarihiyye, 1959.

el-Hallak, eş-Şeyh Kasım el-Şafi'i el-Kadiri, *Mevridu'n-nahil bi-Mevlidi'n-nebiyyu'l-kamil*, ms. Şam, Asad Library, no. 11400.

el-Hasani, Abdulhayy İbn Fahruddin, *el-I'lam bi-men fi tarihu'l-Hind mine'l-a'lam*, 8 c., Beyrut: Dar İbn Hazm, 1420 AH/1999CE.

el-Haşimi, Ebu'l-Hasaneyn Abdullah İbn Abdurrahman el-Hasani el-Mekki, *el-İhtifal bi'l-Mevlidi'n-nebevi beyne mu'eyyidin ve-muarizin*, n.p., 1417 AH/1996CE.

el-Hattab el-Ruayni, Muhammed İbn Muhammed, Mevahibu'l-celil li-şerh Muhtasar Halil, 8 c., ed. Zekeriya 'Umayrat, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1416 AH/1995CE.

el-Hicrasi, Muhammed İbn Halil, *Kitabu'l-Manzaru'l-bahi fi tali' Mevlidi'n-nebi ve ma yetbe'uhu min ameli'l-Mevlid ve hukmu'l-kıyam inde zikr Mevlidihi aleyhi's-salat ve's-selam*, [Kahire]: el-Matbaatu'l-İlmi, 1312 AH/[1895CE].

el-Himsi el-Basir, *Abduh, Mevlidu'n-nebi*, n.p., n.d.

el-Hurayfiş, Şeyh, *el-Ravdu'l-faik fi'l-mevaiz ve'r-rakaik*, [Kahire]: Mektebetu'l-Cumhuriye'l-Arabiye, n.d.

İbn Abbad, *Lettres de Direction Spirituelle*, Collection Majeur (*er-Resa'ili'l-kübra*), ed. Kenneth L. Honerkamp, Beyrut: Dar el-Machreq, 2005.

İbn Abdusselam, İzzeddin, *el-Kavaidu'l-kübra el-mevsum bi-Kavaidu'l-ahkam fi* ıslahi'*l-anâm*, 2 c., ed. Nezih Kemal Hammad ve Osman Cuma Damiriye, Şam: Daru'l-Kelam, 1421 AH/2000CE.

İbn Ebi Hacele, Ahmed İbn Yahya, *Sukurdanu's-sultan*, ed. Ali Muhammad 'Umar, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1421 AH/2001CE.

İbn Abidin, Muhammed Emin, *Haşiyatu Reddu'l-muhtar ale'd-Durru'l-muhtar*: şerhu *Tenviru'l-ebsar*, 8 c., Kahire: Şeriket

Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladihi, 2. baskı, 1386 AH/1966CE.

İbn Ammar, Ebu'l-Abbas Ahmed, *Nübze mine'l-kitabi'l-müsemma Nihletu'l-lebib bi-ahbari'r-rihle ile'l-habib*, Algiers: Matbaatu'l-Funtana, 1320 AH/1902CE.

İbn el-Arabi, Muhyiddin, Mevlidu'n-nebi, ms. İstanbul, Süleymaniye, Aşir Efendi no. 434.

İbn el-Esir, Ali İbn Muhammed, *el-Kamil fi't-tarih*, 13 c., Beyrut: Daru's-Sadir, 1386 AH/1966CE.

İbn Aydarus, Abdulkadir, *Tarihu'n-Nuru's-Safir an ahbaru'l-karnu'l-Aşir*, n.p., n.d.

İbn Babaveyh el-Kummi, *Ameli's-Saduk*, Necef: Menşuratu'l-Matbaatu'l-Haydariye, 1379AH/1970CE.

İbn Baz, Abdulaziz İbn Abdullah, İbn 'Useymin, Muhammed, and Abdullah İbn Cebrin, Abdullah, *Feteva İslamiye*, 3 c., Beyrut: Daru'l-Kelam, 1408 AH/1988CE.

İbn Dihye, Ebu'l-Hattab, *el-İbtihac fi ehadisi'l-Mi'rac*, ed. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1417 AH/1996CE.

İbn Dihye, Ebu'l-Hattab, *Ada' ma vecebe min beyan ved' el-vedda'in fi Receb*, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1419 AH/1998CE.

Nihayetu'l-sul fi Hasa'isi'r-rasul, ed. Me'mun el-Sağirci and Muhammed Edib el-Cadir, Şam: Daru'l-Beşa'ir, 1420 AH/1999CE.

İbn Habib, *Mevlidu'n-nebi*, ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ahlwardt no. 2617, 76b-83a.

Mevlidu'n-nebi, ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ahlwardt no. 2617, 83a-92a.

Mevlidu'l-kerim bazi', ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ahlwardt no. 2617, 92a-94b.

İbn Hacer el-Askalani, *ed-Dureru'l-kamina fi a'yani'l-mi'e es-samine*, 4 c., Beyrut: Daru'l-Cil, n.d.

el-Isabe fi temyizu's-sahabe, 4 c., Bağdad: Mektebetu'l-Müsenna, n.d.

Fethu'l-bari bi-şerhi Sahih el-Buhari, 28 c., ed. Muhammed Abdulmu'ti, Mustafa Muhammed el-Herevi, ve Taha Abdurrauf

Sa'd, [Kahire]: Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriye, 1398 AH/1977-8CE.

İbn Hacer el-Heytemi, *el-Feteva el-hadisiye*, [Kahire]: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1356 AH/1937CE.

el-Fetevatu'l-kübra el-fikhiyye, 4 c., ed. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1417 AH/1997CE.

İtmamu'n-*ni'me'l-kübra ale'l-Alam bi-Mevlidi seyyid vulide'l-Âdem*, ed. Abdulaziz Seyyid Haşim el-Gazuli, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1422 AH/ 2001CE.

İbn el-Hacc, *el-Medhal*, 4 c., [Kahire]: Şeriket ve Matbaat Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladihi, 1380 AH/1960CE.

İbn Hibban el-Busti, Muhammed, *Kitabu's-Sikat*, 9 c., Haydarabad: Dairatu'l-Maarif el-'Uthmaniye, 1393-1403 AH/1973-83CE.

es-Siretu'n-nebeviyye, 6 c., ed. Abdesselam Alluş, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1420 AH/2000CE.

İbn Hişam, Abdulmalik, *es-Siretu'n-nebeviyye*, Beyrut: Daru'l-Cil, 1411 AH/1991CE.

İbn el-Imad el-Hanbeli, Şezeretu'z-*Zeheb fi ahbari men zeheb*, Beyrut: Daru'l-Mesire, 1399 AH/1979CE.

İbn Cabir el-Endelusi, Muhammed, *Mevlidu'n-nebi*, ms. İstanbul, Süleymaniye no. 344/1.

İbn el-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *el-Vefa bi-ahvali'l-Mustafa*, 2 c., Riyad: el-Müessesetu's-Saidiyye bi'r-Riyad, n.d.

Mevlidu'n-Nebi, Princeton University Arabic manuscripts, Third Series, no. 209.

Şerhu Fedailu *Mevlidi'n-Nebi*, ms. Şam, Asad Library, no. 11044.

İbn el-Cezeri, Muhammed İbn Muhammed, *el-Mevlidu'l-Kebir*, ms. London, British Library, no. OR 3608.

Kitabu'l-urf et-ta'rif bi'l-Mevlidi'ş-şerif, Princeton University Islamic manuscripts, Garrett Yehuda no. 225.

İbn Cübeyr, Muhammed İbn Ahmed, *Rıhletu* İbn *Cübeyr*, Beyrut: Dar Sadir Dar Beyrut, 1384 AH/1964CE.

İbn Kesir, İsmail İbn Ömer, *Mevlidi rasulullah*, ed. Selaheddin el-Muneccid, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Cedid, n.d.

el-Bidaye ve'n-nihaye, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1402 AH/1982CE.

İbn Hallikan, Ahmed İbn Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 8 c., ed. İhsan Abbas, Beyrut: Daru's-Sekafe, n.d.

İbn Makkiye, Ahmed İbn Abdurrahman, *Dürerü'l-bihar fi Mevlidi'l-muhtar*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 3807.

İbn Mani, Abdullah İbn Süleyman, *Hıvar mea'l-Maliki fi reddi münkeretihi ve dalaletihi*, Riyad: el-Riyasetu'l-Âmme li-idaretu'l-buhusu'l-ilmiye ve'l-ifta ve'd-dave ve'l-irşad, 1403 AH/1983CE.

İbn Manzur, Muhammed İbn Mükerrem, *Muhtasar Tarihi medineti Dımeşk li-ibni Asakir*, 29 c., ed. Me'mun es-Sağirci, Şam: Daru'l-Fikr, 1404-8 AH/1984-8CE.

İbn el-Mülakkin, Ömer İbn Ali, *Tabakatu'l-evliya*, ed. Nureddin Şureybe, Kahire: Mektebetu'l-Hanci bi'l-Kahira, 1393 AH/1973CE.

İbn el-Nedim, *el-Fihrist*, ed. Yusuf Ali Tavil, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1416 AH/1996CE.

İbn Nasireddin el-Dimaşki, *Mevridi's-sadi fi Mevlidi'l-hadi*, ms. Dublin, Chester Beatty, no. 4658.

Salavatu'l-gaib bi-vefati'l-habib, ed. Salih Yusuf Ma'tuk, Dubai: Daru'l-Buhus li'd-Diraseti'l-İslamiye ve-İhyau't-Turas, n.d.

Minhacu's-selame fi mizani'l-kıyame, ed. Meşal İbn Bani el-Cebrin el-Mutayri, Beyrut: Dar İbn Hazm, 1416 AH/1996CE.

——Mecmu' fihi resaili'l-hafez İbn Nasireddin el-Dimeşki, Beyrut: Dar İbn Hazm, 1422AH/2001CE.

İbn Kasım, Abdurrahman İbn Muhammed, *ed-Düreru's-saniye fi'l-ecvibe'n-necdiye*, 6 c., Beyrut: Daru'l-Arabiye li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1402 AH/1982CE.

İbn el-Kayyım el-Cevziye, *Kitabu'r-ruh*, Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dairetu'l-Maarifu'l-Osmaniye, 1357 AH/[1938-9CE].

I'lamu'l-muvakkıîn an Rabbu'l-Alemîn, 4 c., ed. Taha Abdurrauf Sa'd, Kahire: Mektebeti'l-Külliyeti'l-Ezheriye, 1388 AH/1968CE.

İbn Receb el-Hanbeli, *Kitabu letaifu'l-maarif fima li-mevasimu'l-Âm mine'l-vezaif*, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1414 AH/1993CE.

İbn Sa'd, Muhammed, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams*, bis zum Jahre 230 der Flucht, 9 c. in 15, ed. Edward Sachau, Leiden: E.J. Brill, 1904-40.

İbn Tevk, *el-Ta'lik*, 3 v, Şam: el-Ma'hedu'l-Faransi li'd-Dirasretu'l-Arabiye bi-Dimeşk, 2000.

İbn Tavus, Ali İbn Musa, *el-Yakin bi'htisas Mevlana Ali bi imratu'l-mü'minin*, Beyrut: Müessesetu's-Sekaleyn, 1410 AH/1989CE.

İkbalu'l-*a'mâl*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lâmili'l-Matbuat, 1417 AH/1996CE.

İbn Teymiye, Ahmed İbn Abdulhalim, Mecmuu feteva şeyhu'l-islam Ahmed İbn Teymiye, 37 c., derleyen ve düzenleyen: Abdurrahman İbn Muhammed İbn Kasım el-Asımi en-Necdi, n.p., n.d.

Fetva fi'l-kıyam ve'l-elkab, in Resa'il ve nusus, c. 3, ed. Selahaddin Müneccid, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Cedid, 1963.

İk*tidau sırati'l-mustakim li-muhalefeti eshabu'l-cahim*, 2 c., Riyad: Daru'l-Asime, 1419 AH/1998CE.

İbn Tulun el-Salihi, Muhammed İbn Ali, *el-Fulku'l-meşhun fi ahvali Muhammed* İbn *Tulun*, ed. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Beyrut: Dar İbn Hazm, 1416 AH/1996CE.

Mufakahatu'l-hillen fi havadisu'z-zaman, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1418 AH/1998CE.

el-Iraki, Ebu Zura, Şerhu's-*sadr bi-zikr leyletu'l-kadr*, ed. Muhammed Subhi Hallak, Beyrut: Müessesetu'r-Reyyan, 1412 AH/1992CE.

Iyad İbn Musa el-Yahsubi, el-Kadi, *eş-Şifa bi-ta'rifi hukuku'l-mustafa*, 2 c., ed. Ali Muhammed el-Bicevi, [Kahire]: Isa el-Babi el-Halebi ve-Şureka'uhu, n.d. Bibliography 265

el-Caberi, İbrahim İbn Ömer, *Kitabu mev'idu'l-kiram fi Mevlidi'n-nebi Aleyhi's-selam*, ms. Şam, Asad Library, no. 4771.

el-Caberti, Abdurrahman İbn Hasan, *Acaibu'l-asâr fi't-teracim ve'l-ahbar*, 4 c., Kahire: el-Hey'e'l-Âmme li-Daru'l-Kutub ve'l-Vesa'iku'l-Kavmiye, 1997-8.

Kahhala, Ömer Rıza, *Mucemu'l-müellifin*, 4 c., Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1414 AH/1993CE.

el-Karaciki, Muhammed İbn Ali, *Kenzu'l-fevaid*, 2 c., Beyrut: Daru'l-Edva', 1405 AH/1985CE.

el-Kattani, Muhammed İbn Cafer, *el-Yumn ve'l-isad bi-Mevlidi hayru'l-ibad*, Casablanca: el-Mektebu'ş-Şarkiyye, 1345 AH/[1926-7CE].

el-Kazaruni, Muhammed İbn Mesud, *el-Munteka fi siyeri'n-nebi el-mustafa*, 4 c., ed.

Lütfi Mansur, *Kefr Kari*, [İsrail]: Merkezu Dirasetu'l-Âdâbu'l-Arabi, 1422 AH/2001CE.

el-Harguşi, Abdulmelik İbn Muhammed, *Kitabu* Şerefu'n-*nebi*, ms. London, British Library, no. OR 3014.

Şerefu'*l-Mustafa*, 6 c., ed. Nebil İbn Haşim Ba Alevi, Mekke: Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye, 1424 AH/2003CE.

el-Hatib el-Bağdadi, Ahmed İbn Ali, *Tarihu Bağdadev medinetu's-selam*, 14 c., Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabi, n.d.

el-Hayyat el-Yamani, Abdurrahman İbn Abdulmunim, *Mevlid*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no. 218.

el-Huraşi, Muhammed İbn Abdullah, *Haşiyetu'l-Huraşi Ala Muhtasar seyyidi Halil*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1417 AH/1997CE.

el-Hvansari, Muhammed Bakır, *Ravzatu'l-Cennet fi ahvali'l-ulema ve's-sâdât*, 8 c., Qum, n.d.

el-Kisai, Muhammed İbn Abdullah, *Kısasu'l-enbiya*, Leiden: Brill, 1922.

el-Lakani, Abdusselam İbn İbrahim, *Tervihu'l-fu'ad bi-Mevlidi hayru'l-ibad*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Mecami mim no. 6, 4bff.

Mahfuz, Ali, *el-İbda fi ma derru'l-ibtida*, Kahire: el-Mektebu'l-Mahmudiye et-Ticariye, n.d.

el-Meclis el-A'la li'ş-Şu'unu'l-İslamiye, *el-Mevlidu'n-nebeviyyi'ş-şerif*, Hediyyetu'l-Mecelle Minberu'l-İslam, [Kahire], 1398 AH/[1977-8CE].

el-Meclisi, Muhammed Bakır, *Biharu'l-envar*, 111 c., Tehran, d. 1110AH/1698CE.

Mahluf, Hasaneyn Muhammed, Feteva *şer'iyye ve buhusu islamiyye*, 2. baskı, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1385AH/1965CE.

el-Mekki, Ebu Talib, İlmu'l-kulub, ed. Abdulkadir Ahmed Ata, Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1384 AH/1964CE.

el-Mektebi, Nezir Muhammad, *el-İnşad ve'l-munşidin: dirase edebiyye* şer'iyye, Şam: Daru'l-Mekteb, 1420 AH/2000CE.

el-Maliki el-Mekki el-Hasani, Muhammed İbn Alevi, *ez-Zehairu'l-Muhammadiye*, notlandıran ve düzenleyen: Cemal Faruk Cibril Mahmud el-Dakkak, Kahire: Daru Cevamiu'l-Kelim, n.d.

Beka Atira min siyağu'l-mevalid ve'l-meda'ihc'n-nebeviyye'l-kerime, n.p., 1403 AH/1983CE.

Mefahimu yecib an tusahhah, Kahire: Daru'l-İnsan, 1405 AH/1985CE.

el-Maliki, Muhammed Ali İbn Huseyn, Tehzib u`-furuk ve'l-kavaidu's-sanniye fi'l-esrari'l-fıkhiyye, kayıtlı olduğu yer: Ahmed İbn İdris el-Karafi, *Envaru'l-buruk fi envau'l-furuk* (kenarında), 4 c., ed. Halil el-Mansur, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1418 AH/1998CE.

el-Maliki el-Endulusi, Ebu'l-Hasan Ali İbn Abdullah el-Nubahi, *Tarihu kudatu'l-endulus*, daha çok şu isimle bilinir: *Kitabu'l-merkebetu'l-'ulya fi-men yestahikku'l-kada' ve'l-futya*, ed. E. Levy-Provencal, Kahire: Daru'l-Katibu'l-Mısri, 1948 CE.

el-Mes'udi, Ali İbn el-Huseyn, İsbatu'*l-vasiyye li'l-imam Ali* İbn *ebi Talib*, Beyrut: Daru'l-Usul, 1409 AH/1988CE.

el-Mevsua'l-fıkhiyye, 41 c.(yayını devam ediyor), Kuveyt: Vizaretu'l-Evkaf ve'ş-şu'unu'l-islamiyye, 1414 AH/1993CE.

el-Mihdar, Hamid, *el-İhtifal bi-zikri'n-niam vacib*, n.p.: Mektebetu'l-Muti'i, n.d.

el-Mirğani, Muhammed Osman, Mevlidu'n-nebiyyu'l-Esraru'r-rabbaniyye, Taizz , Sana', Hudeyde: Mektebetu Daru'l-Fikr, n.d.

Miskeveyh, Ahmed İbn Muhammed, *el-Kısmu'l-ahir min Kitabi Tecaribu'l*-Ümem, (içinde) *The Eclipse of the Abbasid Caliphate: Original Chronicles of the Fourth Islamic Century*, ed.

and trans. H.F. Amedroz and D.S. Margoliouth, vol. 1, Oxford: Basil Blackwell, 1920.

el-Mısri, Ahmed İbn Nakib, *Reliance of the traveler*, trans. and ed. Nuh Ha Mim Keller, rev. edn, Beltsville, Maryland: Amana Publications, 1994.

el-Mübarek, Ahmed Abdulaziz, "Hukmu'l-ihtifal bi-Mevlidi'r-rasul," *Menaru'l-İslam* 6, Cemaziyelahir, 1401 AH/April-May 1981, pp. 6-11.

Mübarek, Ali Paşa, *el-Hitatu't-tevfikiyye'l-cedide li-Misri'l-Kahira*, 11 c., Kahire: el-Hey'etu'l-Misriye'l-Âmme li'l-Kutub, 1983; 2. baskı, Kahire, 1970.

el-Mufid, Muhammed İbn Muhammed, *Mesarru'ş-Şia*, (içinde) *Müsennefatu'ş-şeyh el-Mufid, el-Mu'tamer el-Alamili-Elfiyetü'ş-Şeyhh el-Mufid*, 1413 AH, c. 7, s. 1-63.

Muhammed el-Meczub, *Mecmua Tahtavi Ala kıssati'l-mi'rac el-müsemma bi'l-Cumane'l-yetime ve'n-Nuru's-sati' fi Mevlidi'n-nebi el-cami' . . .*[etc.], [Kahire]: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1339 AH/[1920-1CE].

Muhsin el-Huseyni el-Amili, *Mevlidu'n-nebi*, Şam, 1338 AH/[1919-20CE].

el-Muneyyer, Muhammed İbn Abdusselam, *el-Fayde'l-midrar Ala Mevlidi'l-muhtar*, [Kahire]: Mektebetu'l-Adab, 1415 AH/1994CE.

Murad, Abdulkerim, ve el-Amravi, Abdulhayy, *et-Tehzir mine'l-iğtirar bi-ma ca'e fi kitabi'l-Hivar*, Fez, 1404 AH/1984CE.

el-Muradi, Muhammed Halil, *Silku'd-dürer fi a'yani'l-karnu's-sani Aşar*, 4 c., Beyrut: Daru'l-Beşairu'l-İslamiye, 1408 AH/1988CE.

Muslim İbn Haccac el-Kuşeyri, *Sahihi Muslim bi-şerhi'l-imam Muhyiddin en-Nevevi el-Minhac* şerhu *Sahihi Müslim* İbnu'l-*Haccac*, 18 c., Beyrut: Daru'l-Marife, 1414AH/1994CE.

el-Nebhani, Yusuf İbn İsmail, *el-Hemziye el-elfiye el-müsemma taybatu'l-ğarra fi maza sayyidu'l-enbiya*, Beyrut: el-MatbaA el-Adabiya, 1314 AH/[1896-7CE].

Cevahiru'l-bihar fi fezailu'n-nebiyyu'l-muhtar, 4 c., ed. Muhammed Emin el-Dannavi, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1419 AH/1998CE.

el-Neceşi, Ahmed İbn Ali, *Kitabu'r-rical*, n.p.: Merkez-i Naşr-i Kitab, n.d.

el-Nevevi, Yahya İbn Şeref, *el-Terhis bi'l-kıyam li-zevi'l-fadl ve'l-maziyye min ehli'l-İslam*, ed. Ahmed Ratib Hammuş, Şam: Daru'l-Fikr, 1402 AH/1982CE.

Nureddin Ali İbn Nasir el-Mekki,*'Unvanu'ş-şerif*, (içinde) *Mevlidi* şerefu'l-Âlemeyn, Daru'l-Fikr, n.p., n.d.

el-Kalyubi, Abdurrabbih İbn Süleyman, *Feyzu'l-vehhab fi beyani ehlu'l-hakk ve-men dalle ani's-sevab*, 6 c., n.p.: Daru'l-Kavmiyye'l-Arabiye li'l-Tibaa, 1383 AH/ 111964CE.

el-Kari' el-Herevi, Ali İbn Sultan Muhammed, *el-Mevridu'r-ravi fi Mevlidi'n-nebi ve-nesebihi't-tahir*, ed. Mebruk İsmail Mebruk, Kahire: Mektebetu'l-Kur'an, n.d.

Edilletu mu'tekad Ebi Hanife el-a'zam fi ebeveyi'r-rasul alayhi's-salat ve'e-selam, ed. Meşhur İbn Hasan İbn Salman, Medine: Mektebetu'l-Ğuraba' el-Âsariyye, 1413 AH/1993CE.

el-Kari' el-Herevi, Şerhu'l-*fikhu'l-ekber li-Ebi Hanife el-Nu'man*, ed. Mervan Muhammed el-Şa'ar, Beyrut: Daru'n-Nefais, 1417 AH/1997CE.

el-Kastallani, Ahmed İbn Muhammed, el-Mevahibu'l-ledunniye bi'l-minahelu'l-muhammediyye, 4 c., ed. SalihA hmed eş-Şami, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1412 AH/1991CE.

el-Kıfti, Ali İbn Yusuf, İnbahu'r-*ruvat Alâ enbahu'n-nuhat*, 4 c., ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Matbaatu Daru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1374 AH/1955CE.

el-Kummi, Şazan İbn Cebrail, *Kitabu'l-fedail*, n.p.: Menşuratu Mektebetu'l-İrfan, n.d.

[el-Kurtubi] Muhammed İbn Ahmed İbn Ferec el-Ensari el-Endelusi, *Kitabu'l-i'lam bi-ma yecib ale'l-anâm min ma'rifetu'n-nebi aleyhi's-selam*, ms. İstanbul, Topkapı no. 6031 M443.

el-Rassa', Muhammed İbn Kasım, *Tezkiretu'l-muhibbin fi esmai seyyidi'l-murselin*, ed. Muhammed Rıdvan el-Daya, Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekafi, 1423 AH/2002CE.

el-Ravahi, Nasir İbn Salim, *el-Mevlidu'l-musemma bi'n-nuru'l-muhammedi*, n.p., n.d.

el-Razi, el-Fahr, *et-Tefsiru'l-kebir*, 32 c., [Tehran], n.p., n.d. Riasetu İdaretu'l-Buhusu'l-İlmiyye ve'l-İfta ve'd-Da'va ve'l-İrşad, *Resa'il fi hukmu'l-ihtifal fi'l-Mevlidi'n-nebevi, li-mecmua mine'l-ulema*, 2 c., Riyad: Daru'l-Asima, 1419AH/1998CE.

Rıza, Muhammed Reşid, "el-Mevlidu'n-nebevi," *el-Menar* 7, 1322 AH/1904CE, p. 395.

"Zikra'l-Mevlidi'n-nebevi," *el-Menar* 19, 1334 AH/1916CE, pp. 408-25, 473-85, 607-18.

"Mukaddime li-zikra'l-Mevlidi'n-nebevi," *el-Menar* 20, 1335 AH/1917 CE, pp. 23-32.

"Reddu'l-Menar Ale'n-nakz li-Zikra'l-Mevlidi'n-nebevi," *el-Menar* 20, 1336 AH/1918CE, pp. 395-403.

"Zikra'l-Mevlidi'n-nebevi," *el-Menar* 34, 1353 AH/1934CE, pp. 129-31.

el-Vafi bi'l-vefayât, 3 c., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962-.

Feteva el-İmam Muhammed Reşid Rıza, 6 c., ed. Selahaddin el-Muneccid ve Yusuf K. Huri, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Cedid, 1390 AH/1970CE.

el-Sefadi, Halil İbn Aybak, *el-Fadlu'l-munif fi'l-Mevlidi'ş-şerif*, Princeton University İslamic manuscripts, Garrett Yahuda no. 3570.

el-Sehavi, Muhammed İbn Abdurrahman, *el-Da've'l-lâmi' li-ehli'l-karnu't-tasi'*, 12 c., Beyrut: Daru Mektebetu'l-Hayat, 1394AH/1974CE.

el-Kawlu'l-badi' fi's-salat Ale'l-habibu'ş-şafi', Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1397AH/1977CE.

el-Mekasidu'l-hasene fi beyan kesir mine'l-ehadisu'l-müştehira Ale'l-elsine, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1399 AH/1979CE.

el-Cevahir ve'd-dürer fi tercumeti İbn *Hacer*, 3 c., ed. İbrahim Bacis Abdulmecid, Beyrut: Dar İbn Hazm, 1419 AH/1999CE.

el-Salihi el-Şami, Muhammed İbn Yusuf, *Subulu'l-hüda ve'r-reşad fi sırati hayru'l-'ibad*, 12 c., ed. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavved, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1414 AH/1993CE.

el-Şatıbi, İbrahim İbn Musa, *Kitabu'l-i'tisam*, 2 c., Beyrut: Müessesetu'l-Kutubu's-Sekafiyye, 1416 AH/1996CE.

el-Muvafakat, 6 c., ed. Meşhur İbn Hasan el-Süleyman, el-Hubar: Daru İbn Affan, 1417 AH/1997CE.

Şevkani, Muhammed İbn Ali, *el-Bedru'r-tali' bi-mehasini men ba'de'l-karnu's-sabi'*, Şam: Daru'l-Fikr, 1419 AH/1998CE.

el-Fethurrabbani min feteva'l-imam el-Şevkani, 12 c., ed. Muhammed Subhi İbn HasanHallak, Sanaa: Mektebetu'l-Cilu'l-Cedid, 1423 AH/2002CE.

el-Şeyha, Hasan, "Fi zikra'l-Mevlidi'n-nebevi," (içinde) *Mevlidi sayyidina Muhammed, sallallahu aleyhi ve-sellem, nebi el-huda ve-rasulu's-selam*, n.p., [Kahire, 1968], n.d.

el-Şitani, Atiya İbn İbrahim, *Mevlidu'l-Mustafa el-Adnani*, n.p.: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1311AH/[1893-4CE].

el-Subki, Taceddin Abdulvahhab İbn Abdulkafi, *Tabakatu'ş-şafiiyye'l-kübra*, 10 c., ed. Abdulfettah Muhammad Hilv ve Mahmud Muhammed et-Tinahi, [Kahire]: İsa el-Babi el-Halebi, n.d.

Kitabu şerefu'l-ânâm fi Mevlidi men zellehu'l-ğumam, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih Halil Aghano. 8.

el-Subki, Takıyyuddin Ali İbn Abdulkafi, *Feteva es-Subki*, 2 c., Beyrut: Daru'l-Ma'rife, n.d.

el-Suheyli, Abdurrahman, *el-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-sire'n-nebeviyye li-İbn Hişam*, 7 c., ed. Abdurrahman el-Vekil, n.p.: Daru'l-Kutubu'l-Hadisa, n.d.

el-Suheymi el-Ezheri, Ahmed İbn Muhammed, *el-Zahru'l-fa'ik fi Mevlidi eşrefu'l-halaik*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, B 27998.

el-Sunaydi, Abdulaziz İbn Raşid, *Mu'cemu ma ullife an Mekke*, Riyad: 1420AH/1999CE.

el-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman İbn Ebi Bekr, *el-Hasa'isu'l-kübra ev kifayetu't-talibu'l-lebib fi hasa'isu'l-habib*, ed. Muhammed Halil Haras, [Kahire]: Daru'l-Kutubu'l-Hadisiyye, n.d.

Husnu'l-muhadara fi tarihi Misr ve'l-Kahira, 2 c., ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Daru İhyau'l-Kutubu'l-Arabiyye, 1387 AH/1968CE.

Tehziru'l-havass min ekazibu'l-kussas, ed. Muhammed el-Sabbağ, n.p.: el-Mektebu'l-İslami, 1392 AH/1972CE.

el-Havili'l-feteva, 2 c., Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1395 AH/1975CE.

Husnu'l-maksid fi Ameli'l-Mevlid, ed. Mustafa Abdulkadir Ata', Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1405 AH/1985CE.

el-Resailu'l-Aşar, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1409 AH/1989CE.

el-Taberi, Muhammed İbn Cerir, *Tarihi Taberi*, 11 c., ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut: Daru't-Turas, n.d.

el-Tehavi, Ahmed İbn Muhammed, *Şerhu meani'l-âsâr*, 4 c., ed. Muhammed Zuhri en-Neccar, Kahire: Matbaatu'l-Envaru'l-Muhammediyye, n.d.

el-Sa'lebi, Ahmed İbn Muhammed, *Kısasu'l-enbiya el-müsemma Ara'isu'l-mecalis*, Sûsa, Tunus: Daru'l-Maarif, 1989.

el-Tihrani, Ağa Buzurg, *ez-Zeria ila tesanifu'ş-Şia*, 26 c., Beyrut: Daru'l-Adva', n.d.

el-Tunisi, Ahmed Cemaleddin, *Mevlidu'n-nebi (s) el-ma'ruf bi İhtisari Mevlid*, el-Barzanci, Kano, Nigeria: ed-Daru'l-İfrikiye, n.d.

el-Turtuşi, Muhammed İbn el-Velid, *Kitabu'l-havadis ve'l-bida'*, Tunis: el-Matbaatu'l-Resmiye li'l-Cumhuriye't-Tunisiya, 1959.

el-Tusi, Muhammed İbn el-Hasan, *Tehzibu'l-ahkam fi şerhu'l-Muknia li'ş-şeyh el-Mufid*, 10 c., Beyrut: Dar el-Adva', 1406 AH/1985CE.

'Uleyş, Muhammed Ahmed, *Fethu'l-Ali el-Malik fi'l-fetva Alâ mezhebu'l-imam Malik*, 2 c., Beyrut: Daru'l-Ma'rife, n.d.

el-Vahidi, *Beyanu fedailu'l-Mevlidi'n-nebi*, Princeton Islamic Arabic manuscripts, 3. Seri, no. 198.

el-Venşarisi, Ahmed İbn Yahya, *el-Mi'yaru'l-murib ve'l-camiu'l-muğrib An fetewa ehli ifrikiyye ve'l-endelus ve'l-mağrib*, 13 c.,

[Ribat]: Vizaratu'l-Evkaf ve'ş-Şu'unu'l-İslamiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1401 AH/1981CE.

el-Vakıdi, *Mevlidu'n-nebi*, Princeton University Arabic manuscripts, Yeni Seri, no. 163.

el-Vazzani, Ebu İsa el-Mehdi, *en-Nevazilu'l-cedide'l-kübra fi mali-ehli Fas ve-ğayrihim mine'l-bedv ve'l-kura*, 12 c., [Rabat]: el-Memleketu'l-Mağribiyye, Vizaretu'l-Evkaf ve'ş-şu'unu'l-İslamiyye, 1417-21 AH/1996-2000CE.

Yahya, el-Şeyh, *Ravhu'n-nüfus fi Mevlidi ruhu'n-nüfus*, ms. London, British Library, no. OR 11083, 148a-78b.

Zağlul, Muhammed Sa'id, *Mevsuatu etrafu'l-hadisu'n-nebeviyyi'ş-şerif*, 11 c., Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, n.d.

el-Zemlakâni, Muhammed İbn Ali, *Mevlid*, ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ahlwardt no. 9527.

Zurkani, Muhammed İbn Abdulbaki, *Şerhu'l-Allame el-Zurkani Ale'l-Mevahibu'l-ledunniyye bi'l-minahel-muhammediyye li'l-Allame el-Kastallani*, 12 c., Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1417 AH/1996CE.

Ek: H.S 1000 Yılına Kadar Mevlid Yazarları

İsim	Ölüm tarihi	Yer	Mezhep	Disiplin
Muhammed ibn Seleme el-Kudâ'î[1]	454	Mısır	Şafii	Hukuk, hadis, tarih, vaaz
Iyâd ibn Mûsâ el-Yahsubî[2]	554	Mağrip, Endülüs	Maliki	Hadis, tarih, hukuk
(Ahmed ibn Me'add el-Iklişî [3])	ca. 550	Endülüs, mashriq	?	Edebi eserler, hadis
İbn Dihye[4]	633	Mağrip, çok seyahat eder	Zahiri	Hadis
Ahmed el-Azefî[5]	633	Maghrib	Mâliki	
İbnu'l-Arabî[6]	638	Endülüs, Şam	Mâliki	Tasavvuf
İbn Tuğrûbek[7]	670	Şam	Hanefi	
Muhammed el-Kurtubî[8]	671	Endülüs, Kahire	Mâliki	Tefsir
Muhammed b. Ali b. Sa'îd el-Ğarnatî [9]	673	Endülüs	Tarih	
Muhammed el-Azefî[10]	677	Mağrip	Maliki	Hukuk: yerel kadı
Osman b. Muhammed et-Tevzerî[11]	703 veya 713	Mağrip, Mekke	Mâliki	Hadis
Muhammed b. Ali ez-Zemlekânî[12]	727	Şam	Şafii	Hukuk, tasavvuf, edebiyat
İbrahim ibn Umar el-Caberî[13]	732	Bağdat, Şam	Şafii	Gramer, hadis
İbn Kayyım el-Cevziyye[14]	751	Şam	Hanbeli	Hukuk, vaaz, teoloji
Muhammed ibn Mesud el-Kazarunî[15]	758	İran, Medine	Hadis, hukuk	
Halîl ibn Kaykaldî el-Alâ'î[16]	761	Şam	Şafii	
Halîl ibn Aybak es-Safedî[17]	764	Şam, Halep	Şafii	Edebiyat
(Taceddin es-Subki)[18]	769	Kahire, Şam	Şafii	Hukuk, hadis
İbn Kesîr[19]	774	Basra, Şam	Şafii	Hadis, tarih, tefsir
El-Hasan ibn Habîb[20]	779	Şam, Halep	Şafii	Tefsir, edebiyat, vaaz, gramer
Muhammed b. Ahmed b. Cabir[21]	780	Endülüs, Halep	Maliki	Edebiyat, çeşitli
Abdurrahim ibnu'l-Huseyn el-Irâkî [22]	806	Mısır, Suriye'ye gitti	Şafii	Hadis
Muhammed ibn Yakub el-Feyrûzabadi[23]	817	İran, çok seyahat etti	Şafii	Arapça, hadis

Takıyuddin el-Hisnî[24]	829	Şam	Şafii	Hukuk
İbnu'l- Cezerî[25]	833	Şam, çok seyahat etti	Şafii	Kuran tilaveti, hadis, hukuk
İbn Nasiruddin[26]	842	Şam	Şafii	Hadis
Muhammed ed-Dimyâtî, ibnu'l-Fakîh[27]	842-3	Dimyat (Mısır)	Şafii	Edebiyat
Es-Seyyid Afîfuddîn[28]	855	Şiraz, Mekke	Şafii	Tasavvuf, hadis
İbrahim b. Yusuf el-Fâkûsî[29]	862	Fâqûs, Bilbîs (Mısır)	Şafii	Tasavvuf
Muhammed b. Osman el-Lu'lu'î[30]	867	Şam	Şafii	Hadis, vaaz
Abu Bekr b. Alî ez-Zunkulî[31]	867	Ta'izz, Aden (Yemen)	(Şafii?)	
Abdullah el-Herevî[32]	883	Şiraz, Herat	Hanefi	Vaaz
Alî b. Süleyman el-Merdâvî[33]	885	Filistin, Kahire/Şam	Hanbeli	Hadis, hukuk, içtihat
Ebu's-Sefa İbrahim b. Alî[34]	887	Irak, Kudüs?	Şafii	Tasavvuf
Burhaneddîn en-Nâci[35]	900	Şam	Şafii	
Muhammed es-Sehavî[36]	902	Kahire	Şafii	çeşitli
El-Huseyn b. es-Sıddîk el-Ahdal[37]	903	Yemen	(Şafii)	
İbn Mekkîye[38]	907	Nablus, Şam	(Şafii)	Vaaz
Âyşe bt. Yusuf el-Bâ'unîye[39]	922	Şam, Kahire	Tasavvuf, edebiyat, hukuk	
Muhammed Bahrak[40]	930	Hadramawt, Zabîd (Yemen)	Şafii	Tasavvuf
Ebu Bekr el-Hubeyşî el-Bistâmi[41]	930	Halep	Şafii	Tasavvuf
Muhammed el-Bilbîsî[42]	937	Bilbîs, Şam	Şafii	Vaaz
Abdurrahman b. Ali ed-Dayba[43]	944	Zabîd (Yemen)	Şafii	Hadis, hukuk
Muhammed ibn Ali ibn Tûlûn[44]	953	Şam		
İbn Hacer el-Heytemî[45]	973	Mısır, Mekke	Şafii	Hukuk
Muhammed el-Ğaytî[46]	984	İskenderiye, Kahire	Şafii	Hadis, tasavvuf
Şeyh ibn Abdullah el-Aydarûs[47]	990	Tarîm (Yemen)	(Şafii?)	Tasavvuf

Tablo Notları:

1. Selahaddin el-Müneccid, *Mu'cemu ma ullife 'an rasulillah*, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Cedid, 1402AH/1982 CE, p. 45;
2. Abdulaziz ibn Reşid ibn Abdulkerim es-Suneydi, *Mu'cemu ma ullife 'an Mekke*, n.p., 1420AH/1999 CE, s. 165, 172;
3. İsmail Paşa el-Bağdadi, İzahu'l-meknun *fi'z-zeyl ala Keşfu'z-Zünun an esamiu'l-kutub ve'l-fünun*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945, 1:451;
4. İbn Hallikan, *Vefayatu'l-a'yan ve-enba' ebnau'z-zaman*, ed. İhsan Abbas, Beyrut: Daru's-Sekafe, n.d., 3:449; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, Beyrut: Daru'l-Fikr, n.d., s. 13:137; Brockelmann, GAL, GI, s. 311, 312;
5. Bkz. N.J.G. Kaptein, Muhammad's Birthday Festival, Leiden: E.J. Brill, 1993, p. 76, bahsedilenlerin referansı; Brockelmann,GAL, SI, p. 626;
6. İbnu'l-Arabi'nin Mevlid'le ilgili bir metni daha vardır. Bkz. Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun an esamiu'l-kutub ve'l-fünun*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1943, 2:1910; Osman Yahia, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabi*, Şam: Institut Français de Damas, 1964, 2:358, 379; Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1981, 9:117–18; Brockelmann,GAL, GI, p. 448;
7. İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediyyetu'l-arifin: Esmau'l-müellifin ve eseru'l-musannifin*, İstanbul: Milli EğitimBasımevi, 1951, 1:787; es-Sehavi, *el-Cevahir ve'd-dürer fi tercemeti* İbn *Hacer*, ed. İbrahim Bacis Abdulmecid, Beyrut: Dar İbn Hazım, 1419AH/1999 CE, 3:1253
8. *el-I'lam fi ma yecib ale'l-ânâm min marifeti mevlidi'l-Mustafa aleyhi's-selam*, ms. İstanbul, Topkapı, no. 6031 M 443;
9. Hacı Halife, *Keşf*, 2:115; Bağdadi, *Hediyye*, 1:97. Bağdadi'nin basitçe varsaydığı üzere mevlidi besteleye ortaya çıkaranın el-Ğarnati olma ihtimali söz konusudur.

10. Bkz. Kaptein, *Muhammad's Birthday*, pp. 76–9;
11. es-Sehavi, *Cevahir*, 3:1253;
12. Ahlwardt,Verzeichnis, 9:120; Brockelmann,GAL, GII, p. 71;
13. *Kitabu mev'idu'l-kiram fi mevlidi'n-nebi aleyhi's-selam*, ms. Şam, Asad Library, no. 4771; Muhammad ibn Şakir el-Kutubi, *Fevatu'l-vefâyât*, ed. İhsan Abbas, Beyrut: Dar Sadir, 1973–4, 1:39; Hacı Halife, *Keşf*, 2:1909; Bağdadi, *Hediyye*, 1:14.
14. eş-Şevkani, *el-Bedru't-tali'*, Şam: Daru'l-Fikr, 1419AH/1998CE, p. 660;
15. İbn Hacer el-Askalani, *ed-Düreru'l-kamine*, Beyrut: Daru'l-Cil, 1414AH/1993CE, 4:256 (şu başlık altında: *el-Mevlidu'n-nebevi*); *Keşf*, 2:1851; *el-Munteka fi mevlidi'l-mustafa*, ms. İstanbul, Feyzullah 1536, Hacı Beşir Ağa174; Brockelmann,GAL, GII, p. 195, SII, p. 262; şu isimle yayınlanmış: *el-Munteka min siyeri'n-nebiyyi'l-mustafa*, ed. Lütfi Mansur, Kefr Kari' [İsrail]: Merkezi Dirasetu'l-Edebu'l-'Arabi ve Daru'l-Huda li't-Tibaah ve'n-Neşr, 2001
16. es-Suyuti, *er-Resailu'l-aşar*, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1409AH/1989 CE, s. 54; Ali ibn Taceddin el-Sincari, *Menaihe'l-kerem fi ahbari Mekke ve'l-beyt ve-vulatu'l-haram*, ed. Cemil Abdullah el-Mısri, Mekke: Vizaretu't-Talimu'l-Ali, 1419AH/1998 CE, 1:443;
17. *el-Fadlu'l-munif fi'l-mevlidi'ş-Şerif*, Princeton University İslamic manuscripts, Garrett Yahuda no. 3570;
18. Şerefu'l-ânâm *fi men zellehu'l-ğumam*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih Halil Ağa no. 8. Herhangi bir yerde bu metin es-Sübki ile ilişkilendirilmemiştir.
19. Princeton University Islamic manuscripts, Garrett Yahuda no. 4098; İbn Kesir, *Mevlidi Rasulullah*, ed. Selaheddin el-Müneccid (Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Cedid, n.d.) ismiyle yayınlanmıştır.
20. Ahlwardt, Verzeichnis, 2:623;

21. *Mevlidu'n-nebi*, ms. İstanbul, Süleymaniye no. 344/1; ms. İstanbul, İrtişafu't-tarab *fi mevlidi seyyidu'l-'acem ve'l-arab*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, no. 361;
22. İbn Fahd, *Lahze'l-hezbi-zeyl Tezkiratu'l-huffaz*, Şam, 1348 AH, p. 231; es-Sehavi, *Cevahir*, 3:1253; Hacı Halife, *Keşf*, 2:1911.
23. Sehavi, *ed-Dave'l-lami' li-ehli'l-karnu't-tasi'*, Beyrut: Dar Mektebetu'l-Hayat, n.d., 10:82; Hacı Halife, *Keşf*, 2:1969.
24. Sehavi, *Cevahir*, 3:1253; İbnu'l-Imad, Şezeretu'z-Zeheb, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, n.d., 7:189
25. Şevkani, *Bedr*, p. 776; Hacı Halife, *Keşf*, 1:534; 2:1559, 1901, 1910; Brockelmann, GAL, GII, p. 203, SII, p. 277;
26. Sehavi, *Cevahir*, 3:1253; *Dave*, 8:104; İbn Hacer el-Askalani, *el-Mecmau'l-mü'essis li'l-mu'cemu'l-müfehres*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1415AH/1994CE, 3:286, 287; eş-Şevkani, *Bedr*, p. 715; Hacı Halife, *Keşf*, 1:534; 2:1559, 1901, 1910; Brockelmann,GAL, GII, p. 77, SII, p. 83;
27. Sehavi, *Dave*, 7:257;
28. Sehavi, *Dave*, 9:126; Hacı Halife, *Keşf*, 2:1910;
29. Sehavi, *Dave*, 1:181; Hacı Halife, *Keşf*, 2:1911;
30. Sehavi, *Dave*, 8:142; İbnu'l-Hımsi, *Havadisu'z-zaman ve-vefayâtu'ş-şuyuh ve'l-akran*, Sayda/Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1419AH/1999 CE, 1:162; Hacı Halife, *Keşf*, 1:735;
31. Sehavi, *Dave*, 11:61; Hacı Halife, *Keşf*, 2:1911;
32. Hacı Halife, *Keşf*, 1:745; Bağdadi, *Hediyye*, 1:470; *el-Mevridu'r-ravi fi mevlidi'n-nebi ve-nesebihi't-tahir* ismiyle yayınlanmıştır, ed. Mebruk İsmail Mebruk, Kahire: Mektebetu'l-Kur'an, n.d.;
33. Sehavi, *Dave*, 5:227; Bağdadi, *Hediyye*, 1:736;
34. Hacı Halife, *Keşf*, 2:1911, 1231;
35. İbnu'l-Hımsi, *Havadis*, 1:384; Bağdadi, *Hediyye*, 1:23; Hacı Halife, *Keşf*, 2:1517; Brockelmann, GAL, GII, p. 98, SII, s. 117;

36. Hacı Halife, *Keşf*, 2:1911; Bağdadi, *Hediyye*, 2:221;
37. *Buğyetu'z-zarif fi'l-mevlidi'ş-şerif*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Hadis no. 1418; *Kitabu'l-mevlidi'ş-şerif* başlığı altında, ms. Tarim, Ahkaf Library;
38. *Düreru'l-bihar fi mevlidi'l-muhtar*, ms. Kahire, Daru'l-Kutub, Tarih no.3807;
39. *Mevlidu'n-nebi*, Şam, 1884;
40. Ömer Rıza Kahhala, *Mucemu'l-müellifin*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1414AH/1993 CE, 3:565;
41. Hacı Halife, *Keşf*, 2:1522; Bağdadi, *Hediyye*, 1:238
42. Kahhala, *Mucem*, 3:40;
43. Abdulkadir ibn Şeyh ibn Abdullah el-Aydarus, *en-Nuru's-safir*, n.p., n.d., s. 220; Brockelmann, GAL, SII, p. 549;
44. Muhammed ibn Tulun, *el-Fulku'l-meşhun fi ahvali Muhammed ibn Tulun*, ed. Muhammed Hayr Ramadan Yusuf, Beyrut: Dar ibn Hazın, 1416AH/1996CE, p. 132;
45. Brockelmann,GAL, GII, p. 389, SII, p. 528;
46. Brockelmann,GAL, GII, p. 339, SII, p. 467;
47. Brockelmann,GAL, GII, p. 419.

Mevlid

İslam Dünyasında İbadetler ve Dindarlık

MARION HOLMES KATZ

Ortaçağlarda Hz. Muhammed'in doğumu, kadınlar da dâhil olmak üzere tüm Müslümanların günlük dini yaşamlarını ve uygulamalarını ifade eden ve hayata geçiren popüler kıssa ve törenler ile kutlanmaktaydı. Bu eser Mevlid geleneğini kökenlerinden başlayarak bugüne kadar uzanan süreç içinde incelemekte ve sıradan bir İslami uygulamanın modernite tarafından nasıl dönüştürüldüğü hakkında yeni bir bakış açısı getirmektedir.

Eser, ortaçağda kadınların günlük hayatta karşılaştıkları kısıtlamalara odaklanmaktan ziyade, dini yaşamlarının nasıl olduğuna dair bir pencere açmakta ve ortaçağ popüler İslam anlayışının, şer'i kuralların dışına çıkmış bir sapmalar bütünü olmadığını, aksine anlaşılır ve anlamlı olduğunu göstermektedir. Hem tarihi analiz hem de metin çözümlemesi bakımından oldukça özlü olan bu çalışma, ibadet pratiklerini anlamamıza büyük bir katkı sağlamasının yanında Mevlit geleneğini önemseyen herkes için önemli bir kaynak özelliği taşımaktadır.

THG
0910575
COC

AÇILIM KİTAP
Alay Köşkü Cad. Civan Han No:6/3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (212) 520 98 90 Faks: (212) 527 06 77
www.kitappinari.com

ISBN: 978-9944-105-64-4
9 789944 105644