

Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?: “Bed’ü’l-vahy” hadisindeki Nâmûs kavramı üzerine*

Fuat AYDIN

- I. “N-m-s”nin Sözlük Anlamı
- II. İslâmî Literatürde *Nâmûs*
 - A. Hadis Literatüründe *Nâmûs*
 - B. Vahyin Başlangıcı Bağlamı Dışında *Nâmûs* Kelimesinin İslâmî Literatürde Kullanımı
 1. Tevrat/Şeriat
 - a. Musa’ya İndirilen/Musa’nın Getirdiği Kitap: Tevrat
 - b. Peygamberlerin Şeriatı
 - c. Din
 2. Kanun/Yasa/Kuralları
- III. Son Dönem Batı ve İslâm Literatüründe *Nâmûs*
- IV. İslâm Öncesi Araplarda Melek İnancı
- V. Ehl-i Kitâb’a Göre Cebrâil
- VI. Yahudi Kutsal Kitaplarına Verilen İsimler
 - A. Yahudilerde
 - B. Hıristiyanlarda
 1. Hıristiyan Araplarda Yahudi Kutsal Kitabı’nın İsmi
 - C. İslâm’da Yahudi Kutsal Kitabı’nın İsmi
- VII. Sonuç

menin diğer İslâmî metinlerde hangi anlamlarda kullanıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. *Nâmûs*un hadisçiler tarafından genel olarak kabul edildiği şekliyle bir melek, “Cebrâil” anlamında geçmişte kullanılıp kullanılmadığını tespit etmek amacıyla İslâm öncesi Arapların

Bu çalışmanın hedefi, başta Bu h a - rî’nin *Sa - bîb*’i olmak üzere temel hadis ve siyer kaynaklarında geçen Varaka hadisindeki *nâmûs* kavramını, dinler tarihinin verileri ışığında yeniden anlamaya çalışmaktır.

Bu sebeple önce, konuyla alakalı olarak modern dönemde Batı’da ve İslâm dünyasında yapılan çalışmalar kısaca incelendikten sonra *nâmûs*ün kökünü oluşturan *n-m-s*’nin sözlüklerde ve sonra da keli-

53

DÎVÂN İlmî Araştırmalar
sy. 15 (2003/2), s. 53-85

* Makaleyi okuyup gerekli düzeltmeleri yapan Mehmet Özşenel’e ve Almanca kaynakları tercüme eden İrfan İnce’ye müteşekkirim.

melek inancı ile ehl-i kitabın melek anlayışı hakkında bilgi verilecektir. Son olarak, *nâmûs*un Grek kültüründeki “Nomos” kelimesi ile irtibatı ve “Nomos”un Yahudi kutsal metinleri ile ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Reddiyelere yansıyan bilgiler bir kenara bırakıldığında Batı’da, aralarında misyonerlik faaliyetinde bulunmak amacıyla Müslümanları/İslâm’ı kendi kaynaklarından tanımaya yönelik planlı çalışmaların başlangıcı, 1312’deki Viyana Konsili¹ tarafından alınan kararlar olsa da, akademik bir çalışma konusu olarak Doğu’yu inceleme anlamına gelen oryantalizm, 18. yüzyılda başlamış ve 19. yüzyılda en parlak dönemlerini yaşamıştır.² Bu çalışmalarda genelde Doğu ve özelde ise İslâmî olan hemen hemen her konu ele alınıp incelenmiştir. Bu konuların başında ise Hz. Peygamber ve onun hayatı gelmektedir. Bu bağlamda, vahyin başlangıcında yaşanan ve klasik İslâmî kaynaklarda *bed’ü’l-vahy* olarak bilinen olay ve bu olay içinde Varaka b. Nevfel’e izâfeten zikredilen ve konumuzu teşkil eden *nâmûs* kelimesi de oryantalist çalışmalara konu olmuştur.

Görebildiğimiz kadarıyla sözkonusu kelimeyi bir çalışma konusu yapan araştırmaların çok fazla olduğu söylenemez. Klasik oryantalizm döneminde *nâmûs* kavramını makale konusu yapan birkaç kişiden biri Aloys Sprenger’dir.³ Daha yakın zamanlarda, kavramı müstakil olarak ele alan diğer iki çalışma ise; Plessner⁴ ve Harld Motzki’nin⁵ “Nâmûs” maddeleridir. Bu çalışmalar dışında sözkonusu kelimeyi bir inceleme konusu olarak ele alan metinlerin tamamına yakını, meseleyi, Hz. Pey-

1 Mark Hussey, “Orientalism”, *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*, ed. Alan Bullock-Stephan Trombley, Harper Collins Publishers, London 1977, s. 617.

2 Ahmed Davutoğlu, “Batı’da İslâm Çalışmaları Üzerine”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, ed. Abdullah Aydınli-Erdinç Ahatlı-İsmail Albayrak, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 27.

3 “Über den Ursprung und die Bedeutung des arabischen Wortes Nâmûs”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, c. XII (Leipzig 1859), s. 690-701. Makeleyi gördüğümüz halde, fotokopi alma imkânı olmadığı için Sprenger’in *nâmûs* ile ilgili görüşlerini bu makaleden değil, fakat yazarın bundan iki yıl sonra yayınlanan Hz. Peygamber’in hayatını ele alan üç ciltlik çalışmasından hareketle ortaya koyacağız.

4 “Nâmûs”, *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, M.E.B. Yayınları, c. IX (İstanbul 1988), s. 72-75. *İslâm Ansiklopedisi*’nin İngilizce ikinci baskısında da, madde aynı şekilde korunmuştur; bkz. *Encyclopedia of Islam*, New Edition, E.J. Brill, c. VII (Leiden 1993), s. 953-955.

5 *Encyclopedia of the Quran*, ed. Jane Dammen MacAuliffe, E.J. Brill, c. II (Leiden 2003), s. 514-515.

gamber'in hayatı ya da onun yaşadığı vahiy tecrübesi bağlamında incelemektedirler. Bazı metinlerde, *nâmûs* kelimesi üzerinde durulurken diğerlerinde ise yalnızca *bed'ü'l-vahy* hadisinin nakledilmesiyle yetinilmekte ve sözkonusu kelime hakkında herhangi bir yorum yapılmamaktadır. Bu çerçevede, çalışmalarında bu konuya yer veren oryantalistlerden tespit edebildiklerimiz şunlardır: Nöldeke,⁶ Sprenger,⁷ Ceatani,⁸ Muir,⁹ Bell,¹⁰ Watt,¹¹ Rodinson,¹² Peters,¹³ Izutsu,¹⁴ Phipps,¹⁵ ve Rubin.¹⁶

Müslüman yazarlar arasında, Hz. Peygamber'in hayatını kaleme alan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunların hemen hemen hepsi, *nâmûs*un Cebrâil olduğu şeklindeki klasik anlayışa sahip oldukları için,

- 6 T. Nöldeke, "Hatte Muhammed christliche Lehrer", *ZDMG*, c. XII (Leipzig 1858), s. 699-708.
- 7 Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre Des Mohammad*, Berlin 1861, c. I, s. 345-346 vd.
- 8 Leo Ceatani, *İslâm Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit, İstanbul 1924, c. II, s. 120-121.
- 9 William Muir, *The Life of Mohammad from Original Sources*, Edinburg 1923, s. 550.
- 10 Richard Bell, "Mohammed's Call", *Muslim World*, XXIV/1 (January 1934), s. 15-16.
- 11 W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Clarendon Press, Oxford 1953.
- 12 Maxim Rodinson, *Mohammed*, çev. Anne Carter-Alen Lane, The Penguin Press, London 1961, s. 73.
- 13 F.E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam*, State University of New York Press, Albany 1994, s. 151.
- 14 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yayınları, Ankara ts., s. 102.
- 15 William E. Phipps, *Muhammed and Jesus A Comparasion of the Prophets and their Teachings*, SCM Press, London 1996, s. 17.
- 16 Uri Rubin, *The Eye of the Beholder, The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*, The Darwin Press 1995, s. 107, 109.

Bizim ulaşımadığımız ancak kaynaklarda konuyla ilgili bibliyografya içinde şu çalışmalara da yer verilmektedir: T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926; A. Hebbö, *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hisbam (gest. 218/834)*, Frankfurt 1984; G. Schroeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin 1996; A. Baumstrak, "Das Problem eines voriclamischen christlichen-kirchlichen Schrittmums in arabischer Sprace", *Islamica*, sy. 4 (1931), s. 562-575; C. Gillot, "Les 'informatuers' juifs et chrétiens de Muhammad", *JSAI*, sy. 22 (1998), s. 99-104; A. Guillame, "The Version of the Gospel Used in Medina Circa 700 A.D.", *Al-Andalus*, sy. 15 (1950), s. 289-296; G.H.A. Juynboll, "Early Islamic Society as Reflected in Its Use of *Isnads*", *Muséon*, sy. 107 (1994), s. 151-194.

burada yalnızca bu yaklaşımdan ayrılan Muhammed Hamidullah¹⁷ ve klasik yaklaşımla modern çalışmalarda ortaya konulan verileri mezc eden Seyyid Emir Ali¹⁸ zikredilebilir.¹⁹

Türkiye’de ise bildiğimiz kadarıyla, Ceatani’nin eseri ve yukarıda zikredilen tercüme metinler dışında, Ceatani’nin kitabındaki ilgili yeri “Vahiy Dili-Kur’ân Dili” adlı tebliğinin dipnotunda nakleden ve geleneksel yaklaşımı benimser görünen Dücane Cündioğlu’nunkinden başka, konuya temas eden bir çalışma yoktur.²⁰

Yukarıda zikredilen oryantalist çalışmaların tamamına yakını, ifadele-
rindeki vurgu farklılıklarına rağmen konuyla alakalı olarak, *nâmûs* ke-
limesinin Yunanca bir kelime olup Yahudi Kutsal Kitabı’nın bir bölü-
mü olan Tevrat’ı ifade etmek maksadıyla kullanıldığını; Varaka tarafın-
dan kullanılan şeklinin Süryanice’den geldiğini; bu kullanımın Müslü-
manlar tarafından Cebrâil’le özdeşleştirildiğini belirtmektedirler.

Bu çalışma, oryantalist araştırmalarla benzer bir şekilde *nâmûs*un
Cebrâil değil de, Tevrat’ın Yunanca karşılığı olan *Nomos* olduğunu
gösterme gibi ortak bir hedefe sahiptir. Ancak hedefteki bu benzerli-
ğe rağmen, sözkonusu iddiayı delillendirmede çok sayıda İslâmî kay-
nağa müracaat edilmiş ve bu bağlamda, Batıların (mesela Motzki),²¹
*nâmûs*un İslâmî literatürde Cebrâil’in genel adı olduğu şeklindeki ifa-
delerinin doğruyu yansıtmadığı ve tek bir *nâmûs* kullanımının olmadığı
ortaya konulmuştur.²²

17 *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul 1990, c. I, s. 291.

18 *The Spirit of Islam*, Idarah-ı Adabiyat-ı Delhi, Delhi 1978.

19 Şah Veliyullah Dihlevî’nin *Hüccetüllâhi’l-Bâliğa* adlı eserinin tercümele-
rinde, *nâmûsa* yasa, kanun anlamı verilir; ancak bu anlamlar yazarın verdi-
ği anlamlar olmaktan daha çok, yayına hazırlayanların katkılarıdır. Bu yüz-
den Dihlevî’nin de kadim gelenekten ayrıldığını söylemek mümkün değil-
dir; bkz. *Hüccetüllâhi’l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İs-
tanbul 1990, c. II, s. 650. Verilen anlamın Arapça baskıda muhakkikin bir
katkısı olması hususunda bkz. *Hüccetüllâhi’l-Bâliğa*, nşr. eş-Şeyh Muham-
med Şerif Sukker, Dâru İhyâi’l-ultüm, Beyrut 1990, c. II, s. 557.

20 Dücane Cündioğlu, “Vahiy Dili-Kur’ân Dili”, *Kur’ân Sempoziumu*, Bilgi
Vakfı, Ankara 1994, s. 114.

21 Bkz. Motzki, “Nâmûs”, s. 516.

22 Oryantalistlerin, Varaka’nın *nâmûs* şeklindeki ifadesinin Süryanice’den
alındığı iddiaları; *nâmûs*un Yunanca “yasa” anlamına geldiği ve Yahudi
Kutsal Kitabı’nın birinci bölümü olan Torah/Tevrat için kullandığını or-
taya koymaya yönelik çabamıza bir katkı sağlamayacağı için ele alınmamış-
tır. Çünkü, Süryanice’ye yapılan tercümelemlerin kaynağı da Yunanca metin-
lerdir ve bu tercümelemler *nomos*un Torah için kullanımının yerleşik bir hal al-
dığı zamanlarda yapılmıştır. Yeni Ahid’in Süryanice tercümelemleri hakkında
bkz. Bruce M. Metzger, *The Early Version of The New Testament*, Claren-
don Press, Oxford 1977.

I. "N-m-s"nin Sözlük Anlamı

*Nâmûs*un anlamını ortaya çıkarmak maksadıyla önce, *n-m-s* sülâsî kökünün, sonra da ondan türeyen sülâsî mezîd ve diğer kullanımlarının anlamları klasik ve görece daha modern olan lügatlerden hareketle -yukarıdaki sıralamaya riayet edilerek- verilecektir. Bunlar yapılırken, kelimenin Arapça bir kökene sahip olup olmadığı ve İslâm öncesi dönemde sözkonusu kelimenin bir melek adı olarak kullanılıp kullanılmadığı da ortaya konulmuş olacaktır.

1. **Ne-mi-se (yen-me-su) nem-sen:** Bu kalıpta fiil, "yağ, esans ve her türlü kokunun değişip bozulması, yapışkan hale gelmesi"²³ anlamlarını ifade eder. Zemahşerî, bunlara "koğuculuk etmek"²⁴ anlamını da eklemektedir.

2. **Ne-me-se (yen-mi-su) nem-sen:** İkinci babdaki bu haliyle fiil, "bir sırrı saklamak, birine bir şey fısıldamak",²⁵ "örtülü ve gizli söz söylemek"²⁶ anlamlarını ifade etmektedir.

3. **Nemme-se (yü-nemmi-su) ten-mî-sen:** Sülâsî mezîd kalıpların ikincisi olan *tef'îl* formuyla fiil, "bir işi içinden çıkılmaz hale getirmek, karıştırmak; aldatmak, bir işe karışma, bir şeyin içine girmek, gizlenmek" anlamında olup "herhangi bir kimsenin bir şeyin içine veya arkasına girip gizlenmesini" ifade etmektedir. Ayrıca kelime "saçın yağlanıp kirlenmesi" anlamına da gelmektedir.²⁷

4. **Nâ-me-se (yü-nâ-mi-su) mü-nâ-me-se-ten:** İkinci maddedeki "sırrı saklamak, birine bir şey fısıldamak" anlamlarının yanı sıra, "avcının pusuya yatıp saklanması"²⁸ anlamını da ifade etmektedir.

23 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru sâdır, Beyrut 1990/1410, c. VI, s. 243; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle 1980, s. 746; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, Bahriye Matbaası, İstanbul 1305, c. II, s. 1036; Cevherî, *Sihâh*, nşr. Ahmed Abdülgafur Attar, Daru'l-ilm li'l-melâ-yin, Beyrut 1990, c. III, s. 980; Râzî, *Muhtâru's-Sihâh: Mu'cemü'r-Râzî*, haz. Mahmud Hatır, Dâru'l-hadîs, y.y., ts., s. 670.

24 Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, Dâr ve metâbi'u's-şâ'b, Kahire 1960, s. 991.

25 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VI, s. 241; Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1972, c. I, s. 480.

26 İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lügâ*, nşr. Abdüselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-cil, Beyrut ts., c. V, s. 481.

27 Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, s. 991; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, s. 1036.

28 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbu'l-hadîs*, Dâru't-türâsi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan 1986, c. II, s. 199-200; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, s. 1036; Cevherî, *Sihâh*, c. III, s. 986.

5. **İnne-me-se (yenne-mi-su) inni-mâ-sen ve innâ-sen:** “İnsanlar arasına fesat sokarak, onları birbirine düşürmek.”²⁹

6. **Te-nem-me-se (ye-te-nem-me-su) te-nem-mu-sen:** “Avcının avlanmak için kendisine gizli yer, pusu (kutre/*nâmûs*) ve tuzak edinmesi”³⁰ demektir.

Ne-me-se kök harflerinin isim şekli ise şu anlamlarda kullanılmaktadır:

1. **en-Nimsu (ç. en-nümûs):** Mısır’da bulunan, pastırma ya da et dilimi şeklinde olup, yılanları öldüren, Firavun faresine verilen isim.³¹

2. **en-Nimsu:** Et yağı/iç yağı, sütün kokusu,³² renkteki siyahlık; bozulmuş yağ, esans ve koku.³³

3. **en-Nümûs:** Rengin bulanık olmasından dolayı bağirtlak kuşuna verilen isim.³⁴

4. **en-Nâmûs:** Pusuya giren, sâhibu’s-sır, hile, tuzak, avcının tuzağı/pusususu, rahip evi (manastır), toprağın altında gizlenmesinden dolayı ağ/avcı tuzağı, arslan yatağı, ilim kabı, Cebrâil, yalancı, koğucu anlamlarına geldiği gibi;³⁵ işini letâfet ve incelik yapan mâhir kimse için de kullanılmaktadır.³⁶

29 İfti‘âl’vezninden olan bu kelime *ta*’nın *nûm*’a çevrilmesiyle bu şekle dönüşmüştür; bkz. Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, s. 1036.

30 Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, s. 991.

31 Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, s. 991; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, s. 746-47. “Bir küçük canavardır ki, Mısır diyarında olur; ejderhaları katleder. Şârih diyor ki, pastırma şeklinde bir yassıca canavardır. Ekseri bahçe bekçileri ejderhadan havf eylediklerinde onu bahçelerine celp ederler. Ve *Tuhfe mütercimi* der ki, Hind ve Merv ülkelerinde dahi olur; Mâverâünnehir Türkleri ona langene tabir ederler. Esrediği hinde kedi gibi feryad eder”, Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, s. 1036.

32 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. VI, s. 243.

33 İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-lüğa*, c. V, s. 480.

34 İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-lüğa*, c. V, s. 481; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, s. 1036.

35 Râzî, *Muhtaru’s-Sihâh*, s. 670; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. VI, s. 243; Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, s. 991; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-lüğa*, c. V, s. 480; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, s. 746-47; Herevî, *Garîbu’l-hadîs*, c. II, s. 199-200; Cevherî, *Sihâh*, c. III, s. 986; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, c. I, s. 480; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi’l-hadîs ve’l-âsâr*, Dâru’l-fikr, Lübnan ts., s. 188; Nevevî, *Şerhu Müslim*, 2. bsk., Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1972, c. II, s. 203; Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, s. 1036. *Nâmûs*un hem iyi hem de kötü şeylerde sırdaş anlamına geldiği söylendikten sonra, iyi şeylerdeki sırdaş anlamında *nâmûs*un ve kötü şeylerdeki sırdaş anlamında ise *câsûs*un kullanıldığı nakledilir.

36 Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, c. II, s. 1036. *Nâmûs*un yukarıda nak-

Az önce verilen ve *n-m-s* harflerinden oluşan kökten türeyen kullarımlar dikkatlice gözden geçirildiğinde bir iki ufak farklılık dışında tamamının şu üç temel anlamla bağlantılı olduğu görülmüştür:

1. Bir şeyi gizleme ya da gizli şey
2. Herhangi bir renk
3. Herhangi bir şeyin bozulması/kokması/yağlanması³⁷

Bu başlık altında son olarak dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da şudur: Sözkonusu kelimenin anlamını tespit etmek maksadıyla müracaat edilen kaynakların hemen hemen tamamına yakını, *n-m-s* kelimesinin ifade ettiği anlamların tamamını teyit maksadıyla cahiliye şiirlerinden deliller getirirken *nâmûs*un Cebrâil anlamına geldiğini destekler mâhiyette, cahiliye şiirini kullanmak yerine, Varaka hadisine yer vermektedirler.³⁸

II. İslâmî Literatürde *Nâmûs*

Nâmûs kelimesi Kur'ân'da geçmediği için, mezkûr kelimenin İslâmî literatürdeki yerini incelemeye, ilk olarak temel kaynakların ikincisi olan hadis literatüründen başlanacaktır.

A. Hadis Literatüründe *Nâmûs*

Vahiy olgusu, ilâhî dinleri³⁹ diğerlerinden ayıran temel özelliklerden biridir. Vahiy öncesine kadar sıradan bir beşer olan kimse, kendisine vahiy yoluyla ilâhî âlemin kapılarının açılması sûretiyle Allah'ın

ledilen anlamlarının yanısıra bu sözlüklerde yer almamakla birlikte halk arasında yaygın olarak kullanılan "küçük sinek/sivri sinek" ve "kanun/şeriat" anlamları son dönem çalışmalarından olan *el-Mu'cemu'l-vasîf*'te yer almaktadır (c. II, s. 954).

37 İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lügâ*, c. V, s. 480-81.

38 İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab*'da *n-m-s*'nin anlamlarını desteklemek maksadıyla kullandığı şiirler ve şairler için bkz. Yahya el-Cebûrî, *eş-Şi'ru'l-câhili: Hasâisubû ve fünûnubû*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1986/1402; ayrıca cahiliye şairlerinden Evs için bkz. *a.g.e.*, s. 69, 110, 117, 136, 170; Kummeyt için bkz. *a.g.e.*, s. 143.

39 İlahî-ilâhî olmayan dinler ayırımı, dinler tarihçileri tarafından kabul gören bir tasnif tarzı değildir. Çünkü, bütün dinleri kapsayacak bir tasnif arayışı için bu ayırım, birçok dini dışarıda bıraktığı için elverişli değildir. Bu tür noksanlıklarının farkında olarak, sözkonusu ifade, bu makalenin hitap ettiği kültürel havzada yaygın olan bir kavram olması sebebiyle, burada kullanılmıştır.

peygamberi oluverir. Vahyin bu önemi, temelinde vahyin bulunduğu dinler tarafından takdir edilmiş ve başlangıcını ve mâhiyetini tespit hususunda sözkonusu dinlerin müntesipleri tarafından gereken ihtimam gösterilmiştir.⁴⁰

En son vahyin muhatapları olarak Müslümanlar da aynı gayret içinde olmuşlar; Hz. Peygamber'e vahyin ilk olarak nerede, ne zaman ve nasıl geldiğini tespit için özel bir çaba harcamışlardır. Bu cümleden olmak üzere vahyin başlangıcı ve nasıl gerçekleştiğine dair hadis kitaplarında müstakil başlıklar (Buhârî'deki "*Keyfe kâne bed'ü'l-vahy*", Müslim'deki "*Bed'ü'l-vahy ilâ Rasûlillâh*" gibi) açılmış, siyer ve İslâm tarihi kaynaklarında ise ilgili rivayetler bütünüyle nakledilerek konu üzerinde dikkatle durulmuştur.

Vahyin başlangıcını anlatan hadislerin -bir ikisi dışında- tamamına yakını Varaka b. Nevfel'in içinde yer aldığı rivayet üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁴¹ Buna göre, vahyin başlangıcını anlatan Varaka hadisinde olaylar şu şekilde gelişmektedir: Hz. Peygamber, vahyin kendisine nasıl geldiğini anlatırken, başına gelen olaydan korktuğunu Hz. Hatice'ye söyler. O da Hz. Peygamber'i Varaka b. Nevfel'e götürür.⁴² Varaka, cahiliyye döneminde Hıristiyanlığı kabul etmiş,⁴³ Arapça İncil

40 Dinlerde vahiy için bkz. Johannes Deninger, "Revelation", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, c. XII (New York 1987), s. 356-362. Yahudilik'teki vahiy anlayışı için bkz. Lawrence V. Berman, "Revelation", *Encyclopedia Judaica*, Keter Publishing House, c. XIV, s. 117-124; Hıristiyanlardaki vahiy anlayışı için bkz. "Revelation", *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner, Burns and Oates, Kent 1975, s. 1453-1472.

41 Sprenger, Hz. Peygamber'in ilk vahiy geldikten sonra Hz. Hatice'yle birlikte kendisine gittiği şahıs olarak Varaka yerine rahip Bahira'yı yerleştirmeye çalışır; bkz. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre Das Mohammad*, c. I, s. 348 vd. Ancak Nöldeke, Sprenger'in bu çabasında ortaya koymaya çalıştığı delillerin tutarlı olmadığını, bu yüzden de kendisine katılmadığını ifade eder. Nöldeke, "Hatte Muhammed christliche Lehrer", s. 705.

42 Konuyla ilgili hadislerin bir kısmında Hz. Hatice Varaka'ya tek başına giderken, diğer bir takım rivayetlerde ise Hz. Peygamber'le beraber giderler; bkz. Buhârî, Enbiyâ 23.

43 Varaka b. Nevfel, İslâm öncesi dönemde putperest ibadetlerinden kaçınan ve onlar adına yapılan bayramlara ve kurban törenlerine katılmayan ve kendilerine "Hanîf" adını veren sekiz kişiden biriydi. Hanîf dini hakkında ve bu kişilerin nasıl ibadet ettiklerine dair bir iki bilgi kırıntısı -nasıl ibadet edeceğini bilmediğini söyleyerek secde eden Nufeyl b. Amr b. Zeyd hakkındaki rivâyet gibi- dışında herhangi bir bilgi yoktur; ancak davranışlarına dair rivayetlerden hareketle hanîflerin müttakî kişiler oldukları söylenebilir. Soy kütüğü, Hz. Peygamber'in beşinci göbekten dedesi olan Kusay'a kadar ulaşan Varaka, arkadaşlarıyla beraber Hanîf dini hakkında bilgi edinmek için çıktıkları yolculukta Irak ve Şam'a uğramış ve orada Hıristi-

okuyan ve İbranice'yi Arapça⁴⁴ harflerle yazan bir zâttır.⁴⁵ Hz. Pey-

yanlığı kabul etmişti. Varaka'nın Hıristiyanlığı kabul etmiş bir Arap oluşu, Müslüman ve Batılı kaynaklarda genel bir kabul görmüş görünmesine rağmen, onun Yahudiliği kabul ettiği de bir istisna olmak üzere Nöldeke ile Joseph Jacops ve Emil Hirsch tarafından kaleme alınan *Jewishencyclopedia.com*'daki "Proselyte" adlı maddede zikredilir. Ancak Jacops ve Hirsch bunu açıklama babında hiçbir şey belirtmemektedirler. Bu çalışmadan çok sonraları yayınlanan *Encyclopedia Judaica*'da Varaka'nın Yahudi oluşu hakkındaki bir ifadeye ise hiçbir şekilde yer verilmez. *Jewish Encyclopedia*'de konuyla ilgili herhangi bir bilgi ve kaynak verilmemesine rağmen, anlaşılabilir bu ifade Nöldeke'nin *ZDMG*'deki "Muhammed'in Hıristiyan Bir Öğretmeni Var mıydı?" başlıklı makalesinde yer verdiği iddialardan kaynaklanmaktadır. Bu makalede Nöldeke, çok kesin olmasa da Varaka'nın Yahudi olmuş bir Arap ya da Arapların bir müttefiki veya onlar tarafından evlat edinilmiş bir Yahudi olabileceğini ileri sürmektedir. Nöldeke'nin bu konudaki gerekçeleri şunlardır: 1) Varaka yukarıda zikredilen rivayette *nâmûsu* Hz. Musa'ya izâfe eder; eğer Hıristiyan olsaydı Hz. İsa'ya izafe ederdi. 2) Buhturî'nin *Hamese* adlı eserinde, Varaka'dan "kâle Varaka b. Nevfel el-Yehûdî" ifadesiyle ahlâkî birkaç beyit zikredilir. 3) Varaka b. Nevfel b. Este b. Abdüluzza b. Kusay şeklinde Kureyş kökenli izlenimini verecek şekilde zikredilmesi de, iki maddede zikredilen bilgileri nakzetmez. Çünkü, Araplar evlat edindikleri kişileri de "fulanın oğlu" şeklinde isimlendirmektedirler. Burada ehlinden kutsal metinler hakkında bilgiler edinmiş, dönüşünde ehl-i kitabın kutsal metinlerini getirmiş ve onları okumuştur. Varaka'nın hayatı ve Hanifler için bkz. İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, Hizmet Vakfı, Konya 1401/1981, s. 18-20, 95, 102, 112-113, 170; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Şirketü mektebeti ve matbaatı Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihâ, y.y., 1955, c. I, s. 223; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982, s. 160; a.mlf., "Varaka", *İA*, M.E.B. Yayınları, c. XII (İstanbul 1988), s. 206-208; W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Rami Ayas-Azmi Ateş, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 58, 170-72; Şaban Kuzgun, *İslâmî Kaynaklara Göre Haniflik*, Kayseri 1985. Varaka'nın Hanifliği konusunda Batılı araştırmacıların kanaatleri farklılık arz etmektedir. Örnek olarak bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 58, 170-72; Ceatani, *İslâm Tarihi*, c. II, s. 37-38. Varaka'nın Hz. Peygamber üzerindeki etkisine yönelik iddialar ve onların eleştirilmesine dair bkz. Abdülaziz Hatip, *Kur'ân'ın Kaynağıyla İlgili Müsteşrik İddialarının Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 180-182.

44 Buhârî, Bed'ül-vahy 3; Enbiyâ 23; Ta'bir 1; Tefsir 96/1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 312; İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, s. 102; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 191. İbn İshâk ve İbn Hişâm, Varaka'nın yalnızca kitaplar okuduğunu ve İncil'le Tevrat'a aşinâ olduğunu naklederler. Gerçi *Fütûhu'l-büldân* müellifi Belâzurî, Mekke ve Medine'de okuma yazma bilenlerin -kadın ve erkek- isimlerini verirken Varaka'nın ismine bunlar arasında yer vermez (Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 690-693). Belâzurî dışında yukarıda adı zikredilen kaynaklardaki konuyla ilgili rivayetlerin tamamı Vara-

gamber'in başından geçen olayı anlatması üzerine Varaka:

“Bu gördüğün Musa'ya (a.s.) indirilen *Nâmûs*'tur” cevabını verir.

ka'nın okuyup yazdığı hususunda müttefiktirler. Aralarındaki tek fark, Buhârî'nin “Bed'ü'l-vahy”de, Varaka'nın İncil'i, İbranice okuduğu ve İbranice yazdığına dair kayıdır. Buhârî'deki bu kaydın gerçek olması mümkün görünmemektedir. Bu kaydın doğru olmaması, iki şekilde ortaya konulabilir. Birincisi, yukarıda zikredilen hadisin, Hâkim tarafından nakledilen ve Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun ve sahih olduğunu söylediği başka bir tarîkinde, Varaka'nın Arapça bildiği ve İncil'den de Allah'ın dilediği kadarını Arapça yazdığı söylenir (Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, nşr. Abdulkadir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmî, Beyrut 1990, c. III, s. 202). İkincisi ise, arkeoloji ve dinler tarihi çalışmalarının bize sağladığı veriler, İncil'in dilinin hiçbir zaman İbranice olmadığını ortaya koymuştur. Hz. İsa, tebliğine başladığı dönemlerde Yahudilerin ana dilleri olan İbranice, halkın konuşma dili olmaktan çıkmış, onun yerini Ârâmca almıştı. İncillerden bir kısmı daha sonra yazıya geçirilirken İbranice kaleme alınmış olsa bile, bunlar ortadan kalkmış, onların yerini Grekçe metinler almıştı. Başka (varsa eğer) dillerdeki nüshalar da ihtiyaçtan dolayı başka dillere -Süryanice (tercüme, Peşitta), Ermenice, vb. gibi- tercüme yapılmış, zamanla tamamen ortadan kalkmışlardır. İncil'in İbranice tercümesi kaynaklarda yer almadığı gibi, bu tarihî olarak da mümkün görünmemektedir. Çünkü İbranice ya da Ârâmca İncil kaleme almaları mümkün görünen Yahudi kökenli Hıristiyanlar olan Ebionitler, asıl kitleden ayrılmışlar ve birkaç yüzyıl sonra da bütünüyle ortadan kalkmışlardır (Ekrem Sarıkçıoğlu, Ebionitlerin tarihini Hz. Peygamber dönemine kadar götürmektedir. Bunların son örneğinin de Selmân-i Fâris olduğunu söyler. Ancak bu çok sağlam delillerle desteklenmiş değildir; bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi: Başlangıçtan Günümüze Kadar*, Ötüken, İstanbul 1982). İncillerin aksine Eski Ahid'in dili başlangıçtan beri -biri iki kelime dışında- İbranice olmuştur. Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarının dili ve tercüme haklarında bkz. Ömer Faruk Harman, *Metin ve Muhteva Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, İstanbul 1988, s. 23; Xaier Jacob, *İncil Nedir? Tarihi Gerçekler*, Ankara 1985, s. 10, 15; Annamari Shimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955, s. 117. Nöldeke, Varaka'nın Arapça ya da İbranice bilmesi bir yana, onun okuma yazma bildiği hususunda da mütereddittir. Bu tereddüdünü, rivayetlerdeki Arapça/İbranice farklılaşmasına dayandırmaktadır; bkz. Nöldeke, “Hatte Muhammed christliche Lehrer”, s. 702.

45 Varaka'nın hayatıyla ilgili olarak bazı kaynaklar, onun Hz. Peygamber tebliğ başlamadan öldüğü şeklindeki rivayetler dolayısıyla açık tebliğ safhasından önce vefat ettiğini söylerken, bazı kaynaklar ise onun işkenceye maruz kalan Bilal-i Habeşî'nin yanından geçtiği ile ilgili rivayetleri esas alarak açık tebliğ sonrası öldüğünü, yani İslâm'ı kabul ettiğini belirterek onu sahâbeden sayarlar. Hz. Peygamber rüyasında Varaka'yı beyaz bir elbise içinde görmüş, bunu da eğer cehennemlik olsaydı, üzerinde başka elbise bulurdu, şeklinde açıklamıştır. Varaka hakkında Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler için bkz. Tirmizî, *Sünen*, nşr. Beşşar Avval Ma'ruf, 2. bsk., Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, c. IV, s. 126 (*Ebvâbu'r-rü'yâ/2288*); Hâkim, *Müstedrek*, c. II, s. 609; c. IV, s. 394 (*Kitâbu Ta'birü'r-rü'yâ*). Tirmizî ve Hâkim'in yer verdiği hadislerin değerlendirilme- ✎

Varaka'nın Hz. Hatice'ye verdiği cevap bu şekliyle Buhârî'de,⁴⁶ Müslim'de,⁴⁷ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde,⁴⁸ İbn İshâk⁴⁹ ve İbn Hişâm'ın⁵⁰ *Sîre*'lerinde ve İbn Hacer'in *İsâbe*'sinde⁵¹ yer almaktadır.

Yukarıda bahsedilen rivayetin yaygınlığına rağmen aynı olayın Varaka ile ilgili kısmı, bazen Varaka'nın söylediğinden tamamen farklı olarak, bazen de Varaka'ya nisbet edilen söz, başka birisine izafe edilmek sûretiyle nakledilmektedir. Ebû Nuaym, *Delâilü'n-nübüvve*'sinde Hişâm b. Urve'nin babasından gelen bir rivayette Varaka'nın Hz. Hatice'ye olan cevabını: "Eğer bana söylediğin doğru ise, ona gelen Benî İsrâil'in çocuklarına öğretmedikleri *Nâmûs*'tur" şeklinde nakletmektedir.⁵²

Bir diğer rivayette ise Varaka: "Müjdeler olsun. Ben şehâdet ederim ki, sen Meryem oğlunun müjdelediği kimsesin"; aynı metindeki başka bir ifadeye ise, "Şüphesiz sen, Musa'nın *Nâmûs*'unun benzeri bir hal üzeresin. Ve gerçekten sen, gönderilmiş bir nebîsin"⁵³ demektedir.

Diğerlerinden tamamen farklı bir rivayette de, Hz. Hatice ile beraber gelen ve "Yalnız kaldığımda arkamdan, 'Ey Muhammed! Ben

si için bkz. Ahmed Davudoğlu, *Sahîbi Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1974, c. II, s. 82. Bu hadisin garîb olduğu söylenmiş, Süheylî de isnadında za'f bulunduğunu belirtmiştir; bkz. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, c. II, s. 82. Varaka'nın hayatı ve yukarıda zikredilen konular için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, Mektebü'l-müsennâ, Bağdad 1328, c. III, s. 633-635. Varaka'nın Hıristiyanlığı ve İslâm'ı kabul edip etmediği hususuyla alakalı bütün rivayetleri toplayan bir çalışma için bkz. Uveyd b. Ayyâd b. Âyid el-Metrefi, *Varaka b. Nevfel fî butûni'l-cenne*, Râbitatu'l-âlemi'l-İslâmî, Mekke 1413.

46 Buhârî, Bed'ü'l-vahy 5; Tefsir 96/1; Enbiyâ 23.

47 Müslim, İmân 73.

48 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 312; c. VI, s. 223, 233. *Müsned*, c. IV, s. 198-199'da yer alan ve Varaka rivayetinin merkezini oluşturan, ancak vahiyden tamamen farklı bir bağlamda Amr b. el-Âs yoluyla gelen bir rivayette ise Hz. Musa'ya *nâmûs*un geldiğini söyleyen kimse yine bir Hıristiyan olan Habeşistan Necaşisi'dir.

49 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, s. 102.

50 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, c. I, s. 191.

51 İbn Hacer *el-İsâbe*, c. VI, s. 607.

52 Muhammed b. Yusuf es-Salihî eş-Şamî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, nşr. Mustafâ Abdullah, y.y., 1986, c. II, s. 324-325.

53 Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, Dâru'r-reyyân li't-türâsi'l-Arabî, Kâhire-Beyrut 1307, c. VIII, s. 255; İbn Hacer, *el-İsâbe*, c. VI, s. 608; Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî, 2. bsk., Dâru'ş-şâ'b, Kâhire 1372, c. I, s. 116; Şamî, *Sübülü'l-hüdâ*, c. II, s. 316.

Cebrâil'im' şeklinde bir ses duydum" diyen Hz. Peygamber'e, Varaka'nın "Subbûh, subbûh! Ne oluyor da, Cebrâil putlara tapınılan bu yerde anılıyor? Cibrîl, Allah'la peygamberleri arasındaki sırdaşdır (emîni)"⁵⁴ dediği belirtilmektedir.

Varaka'nın ağızından nakledilen bu cevap aynı şekilde Mekke'de az sayıdaki Hıristiyandan biri olan köle Addas'a⁵⁵ da nisbet edilmektedir:

"(...) sonra Hatice dışarı çıktı. Utbe b. Rebîa b. Abdışşems'in aslen Babilli bir Hıristiyan olan ve Addas diye isimlendirilen kölesine uğradı. Ona,
-Allah aşkına, Cibrîl hakkında bir şey biliyor musun? dedi. Addas,
-Kuddûs Kuddûs! Cebrâil'e ne oluyor da ahâlisi putlara tapınılan bu yerde anılıyor? dedi. Bunun üzerine Hatice,
-Onun hakkında bildiklerini bana anlat, dedi. Addas,
-O, Allah'ın kendisi ile peygamberleri arasındaki sırdaşdır (emîni). O, Musa ve İsa'nın dostudur, dedi."⁵⁶

Son iki rivayette Cebrâil'in zikredilmesi dışında kalan bütün rivayetlerde (bunların büyük bir kısmı aynı sahabî, yani Hz. Âişe kanalıyla gelir) Hz. Peygamber'e indirilenin (bazen "gelenin") *nâmûs* (bazı rivayetlerde *nâmûsu ekber*) olduğu Varaka tarafından dile getirilmektedir.

Zikredilen rivayetlerin büyük bir kısmında *nâmûs* Hz. Musa'ya, çok az yerde de Hz. İsa'ya izâfe edilir. İbn Hacer el-Askâlânî, iki tür rivayet arasında herhangi bir tercih yapmaksızın Hz. Peygamber'e indirilen *nâmûs*un hem Musa'ya hem de İsa'ya izâfe edilmesini izah etmeye çalışmaktadır.⁵⁷ Ancak Halebî, aynı rivayetlere dikkat çektikten sonra, Hz. İsa'ya izafe edilen metnin sahih olmadığını söyler.⁵⁸

54 Şamî, *Sübülü'l-hüdâ*, c. II, s. 313

55 Mekke'de bulunan birkaç Hıristiyandan biri olduğuna dair bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 666.

56 eş-Şamî, *Sübülü'l-hüdâ*, c. II, s. 316.

57 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, nşr. Muhyiddin Hatib, Dâru'r-reyyân li't-türâs, Kahire 1987, c. I, 26. Suyûtî ve Nevevî her iki rivayetin de sahih olduğunu kabul ederler; bkz. Suyûtî, *ed-Dibâce alâ Sahîbi'l-Müslim*, c. I, s. 191; Nevevî, *Sahîhi Müslim*, c. II, s. 202.

58 Ali b. Burhaneddin el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye fî sîreti'l-Emîn ve'l-Me'mûn*, Dâru'l-ma'ârif, Beyrut 1400, c. I, s. 388; Musa'nın yer aldığı rivayetin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu Hâkim de ifade eder; bkz. *Müstedrek*, c. III, s. 202. Nöldeke de, Hz. İsa'nın yer aldığı ifadelerin anlamının açık olmadığını söyler; bkz. Nöldeke, "Muhammed'in Hıristiyan Bir Öğretmeni Var mıydı?", çev. Eyüp Yaka (yayınlanmamış tercüme), s. 4.

Buhârî, *Sahîb*'inin daha önceki bölümlerinde geçmiş olmasına rağmen açıklama gereği duymadığı bu kelimeyi, "*Kitâbu'l-Enbiyâ*"da ilgili hadisi naklettikten sonra: "*en-Nâmûs*: Başkasından gizlediğine muttali kıldığı sır dostu (sırdaşı)" şeklinde bir şerh düşer.⁵⁹ İbn Hacer de aynı kelime hakkında, "Bir kimsenin başkalarından gizlediği sırlarına ve işinin iç yüzüne vâkıf kıldığı kimseye *nâmûs* dendiği gibi, Allah'ın başkalarından gizlediği gayba ve vahye muttali kılması sebebiyle Cebrâil'e de aynı isim verilir. Ehl-i kitap, onu *nâmûsu ekber* diye isimlendirmektedir"⁶⁰ demektedir. İbn Hacer'in yanı sıra Kastalânî, İbnü'l-Esîr, Nevevî ve Aynî de bu kelimenin Cebrâil anlamında olduğunu nakletmektedirler.⁶¹

59 Buhârî, Enbiyâ 23. Müellif burada bu açıklamayı nereden aldığına dair bir kaynak göstermeksizin kelimeyi açıklar. Ancak Buhârî'nin, hadisler hakkında yaptığı bu tarz açıklamalar dönemindeki filolojik kaynaklara dayanmaktadır. Yapılan metin karşılaştırmaları bunu açık bir şekilde ortaya koyar. Buhârî'nin benzeri garîb Kur'ân ve hadis kelimelerini Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm el-Herevî ve el-Ferrâ'dan aldığına dair bkz. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1956, s. 124. Buhârî'nin açıklamasını karşılaştırmak için bkz. Herevî, *Garîbu'l-hadîs*, c. II, s. 199-200.

60 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. I, s. 56. Motzki, Müslümanların, *nâmûs*un bir melek olduğu ve Hz. Musa'ya ve diğer peygamberlere geldiği şeklindeki inançlarının, Hıristiyan kökenli olduğunu, bunun da doğu liturjik formüllerinde *nomos* ve *profetes* kelimelerinin karıştırılmasından kaynaklandığını ileri sürer; bkz. Harold Motzki, "Nâmûs", *Encyclopedia of the Qoran*, c. II, s. 516.

61 Kastalânî, *İrşâdu's-sârî li-şerhi Sahîbi'l-Buhârî*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1323, c. I, s. 65; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Matbaatu'l-hayriyye, Kahire ts., c. IV, s. 188; Nevevî, *Şerhü Müslim*, c. II, s. 203; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. I, c. 59. Cebrâil'e yukarıdaki açıklamalar ışığında bu ismin verildiği söylenmekle beraber aynı kaynaklar, "fâül" kalıbının Arapça olmadığını, bu kalıpta bulunan "nâmûs, kâbûs ve hâsûs" kelimelerinin yabancı kökenli olduğunu ifade ederler. Bazıları da bu kalıpta olup da sonu "sin" ile biten kelimelerden, "hâsûs" dışındakilerin yabancı kaynaklı olduğunu söyler; bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. I, s. 59. "Kâbûs"un Arapçalaştırılmış bir kelime olmasıyla ilgili olarak bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VI, s. 168. Aynı kalıpta bulunan ve Hz. Ömer'in vasıflarından biri olarak şöhret bulan *Fârûk* kelimesinin Süryanice bir kelime olduğu ve Bizans Rumlarının kendilerine yaptıkları eziyetten kurtardığı için, "kurtarıcı" anlamında bu sıfatı onun için kullandıkları Süryani kaynaklarında yer almaktadır; bkz. el-Matrân İshâk Sâkâ, *Kenîsetü's-Süryaniyye*, Matâbi'ü elif bâ el-edîb, Dimeşk 1985, s. 78. Taberî de, bu kelimenin Süryanice olduğunu, "kurtarıcı, serbest bırakıcı" anlamına geldiğini ve Süryaniler tarafından Hz. Ömer'e verildiğini söyler; bkz. Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru'l-ma'ârif, Kahire 1963, c. IV, s. 195.

Ancak dikkat çekici olan şey, vahyin başlangıcını konu alan bu metni zikreden hadis ve siyer müelliflerinden Buhârî dışında hiçbirinin burada zikredilen *nâmûs*un ne olduğuna dair herhangi bir açıklayıcı bilgi vermemesidir.⁶²

B. Vahyin Başlangıcı Bağlamı Dışında *Nâmûs* Kelimesinin İslamî Literatürde Kullanımı

Nâmûs kelimesi, hadis ve tefsir kitaplarında Hz. Peygamber'e vahyin gelişi bağlamında *Cebrâil* anlamında kullanılırken, bunlar dışındaki kaynaklarda ise (tarih, siyer, mezhepler tarihi vs.) *bed'ü'l-vahy* bağlamında genel kabul gördüğü anlaşılan *Cebrâil* yerine farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

1. Tevrat/Şeriat

Cürcânî⁶³ ve Münâvî⁶⁴ tarafından *nâmûs* kelimesi, Allah tarafından peygamberlerine gönderilen şeriat/kanun/yasa olarak tarif edilmektedir. Her ne kadar bu iki kaynak nisbeten geç bir döneme ait olsa da, ilk yüzyıldan başlayarak kendilerine gelinceye kadar sözkonusu kelime, farklı izâfetlerle birlikte, aynı anlamı ifade etmek için kullanılmıştır.

a. Musa'ya İndirilen/Musa'nın Getirdiği Kitap: Tevrat

Nâmûs kelimesi, Hz. Musa'ya indirilen Tevrat anlamında da kullanılmaktadır. Kelime, bu anlamıyla bir istisna dışında hadis metinlerinde bulunmamaktadır. *Nâmûs*un, Musa'nın *Nâmûsu* şeklindeki kullanımı, Dârekutnî'deki bir hadiste yer almaktadır:

“İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre o (şöyle) dedi: Ensardan bir adam, Yahudi kökenli insanların kullandıkları bir su çarkı içinde ölü olarak bulundu. Bunu Peygamber'e (a.s.) anlattılar. Peygamber (a.s.) onlara bir adam gönderdi ve iyilerinden elli kişiyi getirtti. Her birinden Allah adına 'ben öldürmedim ve katili de bilmiyorum' diye yemin et-

62 Rivayetlerde bu türden bir açıklamanın bulunmamasının sebebini iki şekilde izah etmek mümkündür: Ya bu tabir dönemin Arapları arasında çok yaygın olarak kullanılmaktadır, ya da bu tabirin ne anlamı ifade ettiği tam olarak bilinmemektedir. Bu kavramın Araplar arasında yaygın olarak kullanıldığına dair, hadisi nakleden ya da onu şerh eden kimselerden gelen aydınlatıcı bir bilgi yoktur. Bu onun yaygın bir kullanıma sahip olmadığını gösterdiği gibi, Buhârî'nin açıklaması da bunun böyle olduğunu destekler.

63 Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, s. 307.

64 Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmi't-ta'rif: Mu'cemun lugaviyyun mustalahiyyun*, nşr. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, Dâru'l-fikri'l-muâsir, Beyrut-Dimeşk 1990, s. 629.

melerini istedi. Bu şekilde yemin etmeleri üzerine, onları diyet ödemeye mahkum etti. Bunun üzerine [orada bulunan Yahudiler] 'Musa'nın Tevrat'ında (*Nâmûsu Musa*) bulunanla hükmetti' dediler."⁶⁵

İbn Hişâm'da ise, "*Sıfatu Resûlillâh (s.a.s.) mine'l-İncîl*" başlığı altında, Hz. İsa'dan "*en tetimme'l-kelimetü fi'n-Nâmûs=Namûs'taki söz yerine gelsin diye*" şeklinde nakledilen ifadede yer alan *nâmûs* kelimesi, Tevrat anlamındadır.⁶⁶ Kelime, Musâ'nın getirdiği *nâmûs* şeklinde İbn Teymiyye ve Ebu'l-İzz el-Hanefî tarafından da kullanılmaktadır.⁶⁷ Kezâ, aynı kişiden (Amr b. Âs) nakledilen iki rivayette hem *nâmûs* (*kâle innehû fi'n-nâmûs ellezi enzelellâhu teâlâ alâ Mûsâ*) hem de Tevrat (*kâle mektûbun fi't-Tevrât*) kelimelerine yer verilmektedir.⁶⁸ İbn Kesîr⁶⁹ ve Kurtubî de *nâmûs* kelimesini Tevrat anlamında kullanmaktadırlar. Bunlardan özellikle Kurtubî, döneminde yazılan *Tevhîdû't-teslîs* adındaki bir mektuptan hareketle Hıristiyanlara reddiye olarak kaleme aldığı *el-İ'lâm bi-mâ fi dîni'n-nasârâ* adlı eserinde *nâmûs* kelimesini yalnızca Yahudi kutsal metinlerinin ilk kısmını oluşturan Tevrat'a gönderme yapmak amacıyla kullanır. Ayrıca, Hıristiyan kutsal metinlerinden yaptığı alıntılarda bulunan Tevrat yerine hep *nâmûs* kelimesine yer verir. Daha doğrusu, İncil

65 Dârekutnî, *Sünen*, nşr. es-Seyyid Abdullah Haşim Yemânî el-Medenî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1376, c. IV, s. 219. Aynı hadis için bkz. İbn Hacer, *ed-Dirâye fi tabrici ehâdîsi'l-bidâye*, nşr. Abdullah Haşim el-Yemenî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts., c. II, s. 275. Dârekutnî, hadisin rivayet edildiği Kelbî'nin metruk olduğunu söyler; bkz. Dârekutnî, *Sünen*, c. IV, s. 219. *Nâsbu'r-râye* müellifi Zeylâî, Dârekutnî'nin rivayet ettiği bu hadisi, başka râvilerden nakleder ve Dârekutnî'nin konuyla ilgili diğer bir hadisi de, Kelbî'den tahric ettiğini söyler; bkz. *Nâsbu'r-râye*, c. IV, s. 399.

66 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, c. II, s. 63. Aynı metin şu eserlerde de yer almaktadır: Seyyidü'n-nâs, *es-Siretü'n-nebeviyye: Uyûnu'l-eser fi funûni'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, Mektebetü dâri't-türâs, Medine 1992, c. I, s. 142-143; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayârâ fi ecvibeti'l-yehûd ve'n-nasârâ*, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine ts., s. 85. Yukarıda zikredilen İncil metni için bkz. Luka, 2/27; Yuhanna, 1/43 ve 15/25.

67 İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, el-Matbaatü's-selefiyye, Kahire 1386, c. I, s. 317; c. II, s. 192.

68 Ebu Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405, c. I, s. 288. Aynı rivayet için bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayârâ*, s. 36, 85.

69 İbn Kesîr, Varaka hadisinde, *nâmûs* kelimesinin niçin Hz. İsa'ya izafe edilmediğini temellendirmeye çalışırken şöyle demektedir: "Musa'dan sonra olsa da, İsa'yı zikretmedi. Çünkü onun şeriatı, Musa'nın şeriatının tamamlayıcısı ve kemâle erdiricisidir"; bkz. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. III, s. 8.

metinlerinde kullanılan ve Tevrat'ı ifade eden *nâmûs* kelimesini aynen iktibas eder.⁷⁰

b. Peygamberlerin Şeriatı

Başka müellifler tarafından da kullanılmakla birlikte, İbn Teymiyye *nâmûs* kelimesini, özelde Hz. Musa'ya has olan Tevrat/şeriat; genelde ise, peygamberlere verilen şeriat anlamında olmak üzere *nevâmî-sü'r-Rusûl*; tek tek peygamberlere verilen şeriatı ifade etmek maksadıyla da *nâmûsu İsa*,⁷¹ *nâmûsu Muhammed*⁷² şeklinde kullanmaktadır. *Nevâmîsu'l-enbiyâ*⁷³ ifadesinin yanı sıra, bazen de *vâcibâtu'n-nâmûs* ifadesine yer veren⁷⁴ İbn Teymiyye, *nâmûs* kelimesini, Musa'nın ve İsa'nın getirdiği *nâmûs* ile Hıristiyan ve Mecûsî şeriatları anlamında (*nevâmîsü'n-nasârâ ve'l-mecûs*) da kullanmaktadır.⁷⁵ Başka müellifler için olduğu kadar İbn Teymiyye için de ilginç olan, Varaka hadisi bağlamında konuşurken *nâmûstan* Cebrâil olarak söz etmesi, ancak onun dışında kalan bütün yerlerde *nâmûs* kelimesini, ya Tanrı'nın şeriatı ya da genel olarak kanun anlamında kullanıyor olmasıdır.

Bağdâdî, peygamber olarak isimlendirilen Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed (a.s.) gibilerinin her birinin şeriat sahibi olduklarını id-

70 Kütüphane kayıtlarında başka isimlerle de (bkz. bu dipnotun sonudaki bilgi) kayıtlı bulunan eserin, Hicazî es-Saka neşrini kullandık: Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-İ'lâm bi-mâ fi dîni'n-nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izbâr*, nşr. Ahmed Hicazî es-Saka, Dâru't-türâsî'l-Arabî, Kahire 1398, s. 152, 296, ("... eğer sünnet olursanız, bizim emretmediğimiz *nâmûsu* muhafaza etmiş olursunuz...") 383, ("... bir arkadaşına: Yesu İbn Yusuf hakkında Musa'nın *en-Namus*'da (*Tevrat*) ve *Peygamberler*'de (*Neviim*) yazdığı şeyi ... bulduk dedi") 472, (bunu tedavülde olan bir tercümesinden öğrendiler. Orada, Matta İsa'nın (a.s.) şöyle dediğini naklediyor: Zannetmeyin ki, ben *Nâmûs*'u geçersiz kılmak için geldim). Kurtubî'nin bu eseri *Hâmâtu's-sulbân ve revâtiu'l-îmân* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 6/4'deki bir mecmuada bulunmaktadır. Bu metnin başında, Kurtubî'nin çalışmasını niçin kaleme aldığı anlatılır ve yukarıdaki metinde zikredilen mektuba yer verilir; bkz. Esad Efendi, nr. 64/4, vr. 2-4.

71 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. III, s. 8; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, c. I, s. 317.

72 İbn Teymiyye, *Resâil ve fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asimî en-Necdî, Mektebetü İbn Teymiyye, y.y., ts., c. IV, s. 100.

73 İbn Teymiyye, *Resâil ve fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, c. IV, s. 100, 482; Ebû Mansur el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye*, Dâru'l-âfaki'l-cedîde, Beyrut 1977, s. 278.

74 İbn Teymiyye, *Resâil ve fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, c. IV, s. 100.

75 İbn Teymiyye, *Resâil ve fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, c. I, s. 317, 321.

dia ettiklerini söylemekte ve şeriat sahibi olmayı *ashâbu'n-nevâmîs* deyimiyile ifade etmektedir.⁷⁶ Aynı anlamda, yani bir peygamberin şeriatının olması anlamında olmak üzere kelime, tekil olarak (*sahibu'n-nâmûs*) da kullanılmaktadır.⁷⁷

Felsefe literatüründe ise, mesela, İbn Sînâ, günlük dilde kullanılan ve "hile ve aldatma" anlamlarına gelen *nâmûs*un, Eflâtun ve Aristo'da, toplumu idare eden kanunlar, nübüvvet ve ilâhî şeriata tâbi oldukları için de sünnet, keşf vb. manalarda kullanıldığını söylemektedir.⁷⁸

Yine Ebû Hayyan et-Tevhîdî de eserlerinden birine başlık olarak *en-Nâmûsu'l-ilâhîyye* (İlâhî Kanun) terkinini kullanmaktadır.⁷⁹

İhvân-ı Safâ *nâmûsu*, ruhânî bir ülke olarak tarif eder. Bu ülkede Allah şeriatının koyucusu (*vâzî'u nâmûs*), peygamber de şeriat sahibi (*sâhibu nâmûs*) olarak kabul edilirken, başka bir yerde ise melekleri şeriat (*nâmûs*) sahiplerinin (peygamberlerin) öğretmenleri olarak göstermektedir.⁸⁰

c. Din

Nâmûs kelimesi, yaygın olmamakla birlikte, din manasında da (*hîfzu'n-nâmûs*) kullanılmıştır.⁸¹

2. Kanun/Yasa/Kurallar

Kelimenin kanun/yasa anlamı, en yaygın kullanımlarından biridir. Yukarıda zikredilen kaynakların hemen hepsinde bu anlamdaki kullanımı görmek mümkündür.⁸² *Nâmûs* kelimesi, ayrıca kurallar anlamı-

76 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 288.

77 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1413, c. XIV, s. 226.

78 İbn Sînâ, *Aksâmu ulûmi'l-akliyye*, *Tis'u Resâil* içinde, Matbaatü'l-cevâib, Konstantin 1269, s. 10-11.

79 Plessender, "Nâmûs", *İA*, c. IX, s.73; *en-Nâmûsu'l-ilâhî* kullanımı için bkz. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbâsât*, nşr. M. Tevhid Hasan, Bağdat 1989, s. 210, 316, 320, 375.

80 Plessender, "Nâmûs", *İA*, c. IX, s. 74. Plessender İhvânü's-safâ'nın bu kelime ile ilgili diğer yaklaşımları hakkında da bilgi vermektedir.

81 Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Tarîhu acâibi'l-asâr fi't-terâcim ve'l-abbâr*, Dâru'l-cemil, Beyrut ts., c. III, s. 219.

82 Yakut, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut ts., c. I, s. 225; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, c. III, s. 62; Cebertî, *Tarîhu acâibi'l-asâr*, c. III, s. 219, 559; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-alîl fi mesâliki'l-kadâ ve'l-kader ve'l-bikmeti ve't-ta'îl*, nşr. Muhammed Bedruddin Ebû Firâs en-Na'sânî el-Halebî, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1394, s. 226; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, Dâru sâdir, Beyrut 1358, c. V, s. 298.

na da gelmektedir. Gazzâlî ve Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî mülhid felsefecilerden söz ederken onların, şeriatın biraraya getirilmiş kanunlardan/kurallardan oluştuğuna inandıklarını naklederler ve bunu *nevâ-mîsün müellefetün* şeklinde *nâmûs* kelimesinin çoğulunu kullanarak ifade ederler.⁸³ *Nâmûs* kelimesinin bu anlamına yakın bir diğer kullanımına da Cebertî'de, "makamın gerektirdiği şeyler/kurallar (*nâmûsu câh*)" şeklinde rastlanmaktadır.⁸⁴

Sihirle ilgili eserlerde ise sihrin kurallarını ifade eden *nâmûs* kelimesi, bu tür konuları içeren eserlere de isim olarak verilmiştir. Kitap ismi şeklinde "en büyük *nâmûs* (*nâmûsu a'zam*)" terkibine rastlamak da mümkündür.⁸⁵

Yukarıda zikredilen anlamlarının yanı sıra, çok yaygın olmamakla birlikte, kelimenin, kralın sırdaşı, krallık yasası, kralın düzeni (*nâmûsu'l-melik*),⁸⁶ düzen/tuzak,⁸⁷ gece dostu/sırdaş (*nâmûsu'l-leyl*),⁸⁸ dinin hükümleri (*nâmûsu'd-dîn*),⁸⁹ gelenek (*nâmûsu'l-Arab*),⁹⁰ çadır,⁹¹ anlaşma,⁹² sivrisinek⁹³ anlamlarına da rastlamak mümkündür.

Ayrıca *nâmûs* kelimesi çoğunlukla hadis literatünde olmak üzere, Nâmûs b. el-Hasen,⁹⁴ Nâmûs b. Zekeriyya,⁹⁵ Nâmûs b. İshâk el-Kâ-

83 Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Müessesetü'd-dâri'l-kütübi's-sekafiyye, Kuveyt ts., s. 36; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. I, s. 118. *Nâmûs* kelimesinin aynı anlamda kullanımı için bkz. İbn Said el-Mağribî, *el-Mağrib fi tablîli'l-mağrib*, c. I, s. 213.

84 Cebertî, *Târîhu acâibi'l-âsâr*, c. II, s. 176.

85 Plessender, "Nâmûs", *İA*, c. IX, s. 75.

86 Kalkaşandî, *Meâsiru'l-inâfe fi meâlimi'l-hilâfe*, nşr. Abdüsettar Ahmed Serâc, Matbaâtü hükümeti Kuveyt, Kuveyt 1985, c. III, s. 346; el-Vâkidî, *Fütûhu's-Şâm*, Dâru'l-cil, Beyrut ts., c. II, s. 176; İmâdüddin el-İsfehânî, *el-Berku's-Şâmî*, nşr. Fâlih Hüseyin, Müessesetü Abdulhamîd Şumân, Amman 1987, c. III, s. 136; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. IX, s. 43; Cebertî, *Târîhu acâibi'l-âsâr*, c. I, s. 329.

87 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, nşr. Dâiretü'l-ma'rifeti'n-nizâmiyye, Müessesetü'l-âlemî, Beyrut 1986/1406, c. I, s. 320.

88 Taberî, *Câmi'u'l-beyan an te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1405, c. IX, s. 230.

89 İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 163.

90 Vâkidî, *Fütûhu's-Şâm* c. II, s. 236.

91 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. IX, s. 43; Cebertî, *Târîhu acâibi'l-âsâr*, c. I, s. 329.

92 İsfehânî, *el-Berku's-Şâmî*, c. III, s. 139.

93 Muhammed b. Arafе Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-şerhi'l-kebir*, nşr. Muhammed Üleyş, Dâru'l-fikr, Beyrut ts., c. I, s. 533.

94 Ebû Bekr Ahmed b. Hasen el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, nşr. Muhammed es-Said Besyûni Zağlûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts., c. VII, s. 440; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. I, s. 26; c. VIII, s. 720.

95 Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, c. VII, s. 431.

dî,⁹⁶ ve Nâmûs b. Ubeydullah b. Yahya⁹⁷ şeklinde râvî isimleri olarak da kullanılmıştır.

Hadis ve hadisle ilgili kaynakların da dâhil olduğu klasik eserlerde *nâmûs* kelimesinin kullanıldığı anlamlara yer verdikten sonra, modern dönem İslâm ve Batı kaynaklarında kelimenin hangi anlamlarda kullanıldığı ya da hangi anlamlarda anlaşıldığını incelemek, *nâmûs* kelimesinin anlam resminin tamamlanması açısından önemlidir.

III. Son Dönem Batı ve İslâm Literatüründe *Nâmûs*

Batı'da konuyla ilgili olarak daha önce yapılmış çalışmalar bulunmasına rağmen⁹⁸ elimizde bulunan en eski çalışmalardan birinin sahibi Nöldeke'dir. Nöldeke doğrudan doğruya *nâmûs*la ilgilenmemesine rağmen, Varaka'nın Hıristiyan olduğu şeklindeki genel kabulün aksine, onun Yahudi olduğunu göstermeye çalışır. Bunu yaparken de, Varaka'nın İncil'in Hz. İsa'ya gelişini değil de, *nâmûs*un Hz. Musa'ya gelişini zikredişini ileri sürer. Bu yaklaşımında, îmâ yollu da olsa, *nâmûs*un *nomos*, yani Torah olduğuna işaret eder.⁹⁹ Muhtemelen daha önce yapılmış bir çalışma olan ve Nöldeke'nin adı geçen makalesinde dipnotta atıfta bulunduğu Fleisher'e göre ise kelime Yunanca *nomos*tan türemiş görünse de, aslında durum farklıdır. O, *n-m-s* kökündendir ve *fâûl* kalıbındandır. Anlamı ise, "kendisine sırrın ifşa edildiği ve kendisinden ruhun esas-ı bâtınîsinin öğrenildiği mahrem kimse"dir.¹⁰⁰ Ceatani de, *İslâm Tarihi* adlı çalışmasında Fleisher'in Nöldeke tarafından nakledilen bu yaklaşımını kabul eder görünmektedir.¹⁰¹

Sprenger, *nâmûs*un Yunanca kanun anlamındaki *nomos*tan geldiğini ve doğu Hıristiyanları tarafından "ilâhî kanun"u ifade etmek amacıyla Hz. Peygamber'in gelişinden önce kullanıldığını söyler. Riva-

96 Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, nşr. Muhammed et-Tahân, Mektebü't'l-ma'ârif, Riyâd 1403, c. I, s. 111.

97 Bağdâdî, *a.g.e.*, c. II, s. 22; a.mlf., *Nasîhatiün li-ehli'l-hadîs*, nşr. Abdülkerîm Ahmed el-Vüreykât, Mektebü'l-menâr, Tirarka 1308, s. 23.

98 Bu dönem çalışmalar daha çok sözlük türündendir. *Nâmûs*u ele alan bu tür sözlük çalışmaları için aşağıda zikredilecek olan Nöldeke'nin makalesinin konuyla ilgili dipnota bakınız. Oryantalistlerin Kur'ân'daki kavramlarla ilgili çalışmaları için bkz. Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılguları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.

99 Nöldeke, "Hatte Muhammad christliche Lehrer", s. 701.

100 Nöldeke, "Hatte Muhammad christliche Lehrer", s. 701-702, dipnot 3.

101 Ceatani, *İslâm Tarihi*, c. II, s. 120-121.

yetin sonraki dönem Müslümanlar tarafından uydurulduğunu düşünen Sprenger, Kur'ân'da Tevrat kelimesinin bulunmasına rağmen Varaka'nın Hıristiyan oluşu yüzünden Tevrat'ı ifade etmek maksadıyla Hıristiyan-Yahudi bir ıstılah olan *nâmûs*un tercih edildiğini de ifade eder.¹⁰²

Bell'e göre *nâmûs*, Yahudi Yasası için kullanılan Yunanca *nomos* anlamındadır. Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e izâfe etme şeklindeki oryantalist yaklaşımın bir ifadesi olarak Bell, Hz. Peygamber'in muhtemelen bu kelimeyi bilmediğini, eğer bilseydi İbranice Torah'tan alınmış olan Tevrat yerine Kur'ân'da onu kullanacağını iddia etmektedir.¹⁰³

Maxim Rodinson, *nâmûs*un Müslümanlar tarafından baş melek Cebrâil'le özdeşleştirilmesine rağmen gerçekte Yunanca "yasa" anlamına gelen ve Tanrı tarafından Musa'ya vahyedilen Torah'a verilen bir isim olduğunu, *nâmûs* şeklindeki teleffuzun ise Âramca olduğunu savunur.¹⁰⁴

Watt'a göre *nâmûs*, Yunanca *nomos*tan türemiştir ve kanun veya vahy edilmiş kitaplar anlamına gelir. Ayrıca, Kur'ân'da geçen Tevrat yerine, Arapça olmayan bir kelimenin, yani *nâmûs*un kullanılmasını da kelimenin ilk söylenildiği şekliyle nakledilişinin; İzutsu da, mezkûr kullanımını, hadisin sahilliğinin bir göstergesi olarak kabul eder.¹⁰⁵

Phipps'e göre ise, *nâmûs* melek anlamına gelmektedir ve Varaka Kutsal Kitap'taki baş melek olan Gabriel'i Muhammed'e vahyi getirenle özdeşleştirmiştir.¹⁰⁶

Peters için de *nâmûs*, yasa anlamına gelen Yunanca *nomos*tan gelmektedir. Ona göre, Varaka'nın bu ifadeyle neyi kastettiği tam açık değildir. Ancak Müslümanlar, muhtemelen, Yahudilerin Kutsal Ruh'a benzer bir şekilde Tevrat'a şahsiyet kazandırma anlayışının bir sonucu olarak onu, melek Cebrâil ile özdeşleştirmişlerdir.¹⁰⁷

102 Sprenger, *Das Leben und die Lehre Das Mohammad*, s. 345.

103 Richard Bell, "Muhammed's Call", s. 15-16.

104 Maxim Rodinson, *Mohammed*, s. 73.

105 Watt, *a.g.e.*, s. 58; İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 102. İzutsu burada şöyle der: "Bu hadisin sıhhatinden şüphe etmek için hiç bir sebep yoktur. Aksine burada Ku'rân'ın çok kullandığı Torah yerine *nâmûs* kelimesinin kullanılması, hadisin sahilliğini kuvvetle teyid eder. Zira *nâmûs*un, Kur'ân'a ait olmayan bir kelime olduğu bellidir. Hikâyenin etrafında döndüğü *nâmûs* kelimesi Yunanca'da İbranice Tora'nın karşılığı olan *nomos* (kanun, nizam) kelimesinin kendisidir."

106 Phipps, *Muhammed and Jesus*, s. 17.

107 Peters, *Muhammad and the Origins of Islam*, s. 151.

Nâmûs ilgili en son çalışmayı kaleme alan Motzki ise onun, "vahyedilen yasa" anlamına gelen Süryanice bir kelimedenden alındığını söyler. Bunun kökeni ise Süryanice bir İncil tercümesidir. Daha sonra, kelimenin anlamı değişmiş ve Müslümanlar tarafından Cebrâil için kullanılan bir kelime haline gelmiştir.¹⁰⁸

Muhammed Hamidullah ise, Varaka'nın sözünü naklederken burada geçen *nâmûs* kelimesini, hadis şârihlerinin kullandığı anlamdan farklı ve Grekçe *nomos* anlamında olduğunu çağrıştıracak şekilde tercüme etmektedir: "Hayır! Bu durum tam manasıyla Musa'nın *Nâmûs* (= *Nomos*)'undaki gibidir. Bu asla şeytanî bir şey olamaz (...)." ¹⁰⁹

Seyyid Emir Ali ise bu konuda orta bir yol takip etmektedir. Ona göre Arapça köken olarak *nâmûs* kelimesi "gizli bir mesajı ileten elçi" anlamına gelmektedir. Yunanca *nomos* kelimesi ise, "yasa" anlamına gelir ve Talmud ıstılahına göre "vahyedilmiş yasa"yı ifade eder. Bu iki kök anlam yani "elçi ve ilâhî yasa" Varaka'nın zihninde birleştirilmiştir.¹¹⁰

Yine bir diğer Müslüman müellif olan Marting Lings (Ebû Bekir Siraceddin) ilk dönem klasik kaynaklardan hareketle kaleme aldığı *Hiz. Muhammed'in Hayatı* adlı eserinde aynı olayı naklettikten sonra *nâmûs* kelimesine düştüğü dipnotta şöyle demektedir: "İlâhî kanun ve kutsal yazıt anlamına gelen *nomos* kelimesi burada vahyi getiren meleklerle özdeşleştirilmiştir."¹¹¹

Buhârî ve Müslim'i Türkçe'ye tercüme edenlerin tamamı, *nâmûs*u metinlerine aynen alarak dipnotlarda ya da şerhlerde geçmişte yapılanlara atfen, Cebrâil anlamını vermişlerdir.¹¹²

Kelimenin klasik ve modern dönemlerde nasıl anlaşıldığını gördükten sonra, *nâmûs* kelimesinin atıfta bulunduğu söylenen Cebrâil'e ve genel olarak Araplardaki melek inancına bakmak, bu kavramın cahiliyye devrinde de bu varlıkları ifade etmek için kullanılıp kullanılmadığını, eğer kullanılıyorsa Cebrâil kullanımının doğruluğunun tespiti; kullanılmıyorsa da, bu kullanım hakkındaki şüphemizin güçlenmesine yardım etmesi açısından faydalı olacaktır.

108 Motzki, "Nâmûs", s. 514-515.

109 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 88-89.

110 Syed Amerr Ali, *The Spirit of Islam*, s. 18, dipnot 3.

111 Martin Lings, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 66.

112 Ahmed Naim, *Sahîb-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987, c. I, s. 12-13; Mehmet Sofuoğlu, *Sahîb-i Buhârî ve Tercemesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1987, c. I, s. 147; Ahmet Davudoğlu, *a.g.e.*, c. II, s. 72; Mehmet Vehbi Efendi, *Sahîb-i Buhârî*, Sabah Neşriyat, İstanbul 1966, c. I, s. 11.

IV. İslâm Öncesi Araplarda Melek İnancı

Hız. Peygamber sonrası oluşan ve yukarıda örneklerin aktarıldığı klasik İslâmî literatürde *namûs*un bir melek olarak Cebrâil anlamında kullanılmamış olması, onun cahiliye dönemi Araplarınca da sözkonusu anlamda kullanılmadığının bir göstergesi olarak kabul edilemez. Bu yüzden de, önce Araplar arasında melek inancının olup olmadığını ve eğer varsa onlara nasıl baktıklarını; onlara herhangi bir isim verip vermediklerini; isim veriyorlarsa hangi isimleri verdiklerini gözden geçirmek, “İslâmî dönemde olmasa da, cahiliye Arapları arasında *namûs* Cebrâil anlamında kullanılmış olabilir” şeklindeki muhtemel bir itirazı ortadan kaldırmak açısından gereklidir.

Yüce bir varlığa inancın yanısıra, melek cin ve şeytan gibi manevî varlıklara iman da dinlerin ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Melek, cin, şeytan vb. varlıklara verilen isimler farklı da olsa, çoğunlukla yerine getirdikleri fonksiyonların aynı olduğu söylenebilir: Ontolojik indirgenemezlikten dolayı, ilâhî olan ile beşerî olan arasında aracılık yapmak.

Bu manevî varlıklarla ilgili inanç ve onlar hakkındaki bilginin peygamber öncesi Arap toplumunda bulunması, yeri göğü yaratan bir Tanrı'yı kabul etmelerinden dolayı kaçınılmazdır.¹¹³ Çünkü, yüce varlıkla ilişkiler şaman, kâhin ve benzerleri tarafından bu tür varlıklar vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir. Onlar vasıtasıyla ilâhî gücün yardımı elde edilmekte, yine onlar vasıtasıyla onun azabından kurtulunmaktadır. Arapların bu varlıklara inandıklarına dair (özellikle cinler ve şeytanlar hakkında) bilgileri cahiliye şiirlerinden elde etmek mümkündür. Buna karşılık meleklerle dair bilgi ya kaynaklarda bulunmamakta ya da bu inancın mâhiyeti hakkında belli bir kanaat oluşturamayacak kadar yetersiz bir şekilde yer almaktadır.¹¹⁴ Cahiliye dönemi kaynaklarının,

113 Zuhruf, 9/43.

114 İslâm öncesi melek anlayışının bir ifadesi olan ve Kabe'de bulunan resimler arasında evvelki peygamberlerin ve meleklerin resimlerinin yer aldığına ya da insanların meleklerle ilahlar soyundan geldiğine dair rivayetler için bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 2. bsk., y.y., 1993, c. IV, s. 144; Mahmud Esad, *Târih-i Dîn-i İslâm*, haz. A. Lütfi Kazancı-Osman Kazancı, Marifet Yayınları, İstanbul 1983, s. 286; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 291. Melekler hakkında kaynaklarda yer alan yetersiz bilgiye rağmen cinler hakkında daha çok bilgi bulmak mümkün gözükmemektedir; bkz. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı*, çev. Beyza Düşüngen, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1969, s. 49; Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, haz. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1977, s. 62-82; Ernst Zbinden, *İslam'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, çev. Ekrem Sarıkçıoğlu, Yeni Ufuk Neşriyat, y.y., ts., s. 59-70; Philip K. Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, c. I, s. 147-148.

Arapların melek inancına dair ketumluğuna rağmen, konuyla ilgili inançları hususunda daha güvenilir ve nisbeten biraz daha fazla bilgi Kur'ân'da yer almaktadır: Cahiliye Araplarına göre, melekler yemez içmezler,¹¹⁵ dişi olup Tanrı'nın kızlarıdır.¹¹⁶ Kendilerinden yardım istenebilir, şefaet edebilirler¹¹⁷ ve onlara ibadet edilir.¹¹⁸ Araplar peygamberlerin ancak meleklerden olması gereğini düşünürler.¹¹⁹

İslâm öncesi Arapların melek tasavvurları, bu bilgiler ışığında az çok tebellür etmekle birlikte, bu meleklerin hangi isimlerle birbirlerinden ayrıldıkları özellikle Mekkî âyetlerde belirgin değildir. On üç yerde tekil -ikisi hariç, çünkü burada Cebrâil ve Mikâil adı geçer- yetmiş iki yerde çoğul olarak kullanılmış olmasına rağmen, bu meleklerin hiçbiri ismen yer almazlar. Bu dönemde Cebrâil'in imâ edildiği yerlerde ona "rûh",¹²⁰ "rûhumuz",¹²¹ "elçi",¹²² "rûhu'l-emîn"¹²³ şeklinde göndermeler yapılır. Bir yerde ise ondan özellikleriyle bahsedilir. Cebrâil'in bilinen ismine gönderme yapmaksızın onu konu edinen âyetlerin tamamı Mekkî âyetler arasında yer almaktadır. Cebrâil'in bir yerde tek başına bir diğer yerde ise Mikâil'le beraber ismen zikredildikleri âyetlerin ikisi de Medine döneminde indirilmiş olan iki sûrede -Bakara, 2/97; Tahrîm 66/4- yer alırlar. Büyük meleklerden biri olan Azrâil'e Mekkî âyetlerin birinde "meleku'l-mevt"¹²⁴ şeklinde gönderme yapılırken İsrâfil'den ise sadece imâ yoluyla bahsedilir. Bu tür ifadeler dışında Azrâil ve İsrâfil, Kur'ân âyetlerinde yer almamaktadırlar.

115 İsrâ, 17/40.

116 Nisâ, 4/117; İsrâ, 17/40; Sâffât, 37/150; Zuhruf, 43/19; Necm, 53/27-28.

117 Hûd, 11/12; Zuhruf, 43/15-22.

118 Sebe, 34/40. Kur'ân'da bize Arapların melek inancı hakkında nakledilenlerden Nisâ, 4/117 hariç tamamı Mekke döneminde nâzil olan âyetlerde yer alır. Medenî âyetlerde de meleklerin dişiliğinden bahsedilmesi, bu inancın Hicaz yarımadasında genel bir kabul gördüğünün göstergesi olarak kabul edilebilir. İslâm öncesi Araplardaki melek inancı hakkında bkz. Ali Erbaş, *Melekler Alemi (İlahî Dinlerde Melek İnancı)*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 62. Genel olarak melek ve dinlerde melek için bkz. Allison Coudert, "Angels", *ER*, c. I, s. 282-286; Yahudilik için bkz. A. Alt, "Angels and Angeology", *EJ*, c. II, s. 956-976; Ludwig Blau-Kaufmann Kohler, "Angeology", *jewishencyclopedia.com*; Hıristiyanlık için bkz. Karl Rahner, "Angels", *ET*, ed. Karl Rahner, s. 4-13.

119 Fussilet, 41/14.

120 Nahl, 16/2; Ğâfir 40/13; Kadr, 97/4.

121 Meryem, 19/17; Enbiyâ, 21/19.

122 Meryem, 19/19.

123 Şuarâ, 26/193.

124 Secde, 32/12.

Yukarıda sıralanan âyetler ve onlardan hareketle söylenenlerden şöyle bir sonuç çıkarmak uygun görünmektedir: Mekke ve civarındaki Araplar, meleklerin varlığına inanmakta ve onlara bazı özellikler izâfe etmektedirler; ancak, bir kısım sıfatlarıyla inandıkları bu manevî varlıklara herhangi bir isim vermemekte, onları, yerine getirdiklerini düşündükleri fonksiyonlara izâfeten tanımlamaktadırlar. Bu yüzden Kur’ân, meleklerin varlığını kabul ettikleri gibi onları isimleriyle tanıyan ehl-i kitapla karşı karşıya gelinceye kadar onlardan ismen söz etmemektedir.¹²⁵

Nâmûs kelimesini kullanan kaynaklarımızın da ifade ettiği gibi, Vâraka b. Nevfel Hıristiyandır ve bu yüzden de, Cebrâil’i ifade etmek için *nâmûs*un Araplar arasında olmasa bile, ehl-i kitap arasında kullanılıyor olması mümkündür. Bu maksatla ehl-i kitabın melek anlayışı ve onlara verdikleri isimleri de gözden geçirmek gerekmektedir.

V. Ehl-i Kitâb’a Göre Cebrâil

Dinlerin ayrılmaz parçası olan manevî varlıklar olarak melek, cin, şeytan ve benzerlerine farklı dinlerde farklı isimlerin verildiğinden yukarıda bahsedilmişti. Dinlerdeki bu farklılık semitik kökenli dinlerde yani, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm açısından bakıldığında anlamını yitirmektedir. Çünkü bu dinlerin birçok meselede ortak¹²⁶ oluşları burada da kendini açık bir şekilde göstermektedir.

125 Hz. Peygamber’in hadislerinde Cebrâil (çoğunlukla Cibrîl) ve İsrâfil isimleri çokça yer almaktadır. Bunların Mekke dönemine mi, yoksa Medine dönemine mi ait olduklarının tesbiti zordur. Hadislerde bu kelime Cibrîl şekliyle bu kadar çok geçmesine karşın Kur’ân’da özellikle de Mekki âyetlerin hiçbirinde yer almaz. Bu da, ehl-i kitapla olan münasebetlere ve hanıflardan gelen şiirlerde bu meleklerden ismen bahsediliyor olmasına rağmen, melekleri ismen tanımanın yaygın olmadığı sonucuna götürmektedir. Hanıfların bu konu hakkındaki şiirleri için bkz. Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, s. 108.

126 Bu dinlerin ortak noktalarının bu kadar çok oluşu hepsinin de -bir kısmı, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi, özünü muhafaza edememiş olsa da- aynı kaynaktan geldiği şeklindeki bir yaklaşıma götüreceği yerde, özellikle XIX ve XX. yüzyıldaki birtakım müsteşrikler, adı geçen dinlerin tarihsel öncelik ve sonralığının esas alınarak bunların hangisinin hangisinden, neler aldığı tespit için sayısız eser kaleme almışlardır. Mesela Kur’ân’ın kaynağı ile ilgili olarak yapılan bu türden çalışmalar için bkz. Abdülaziz Hatip, *Kur’ân’ın Kaynağıyla İlgili Müsteşrik İddialarının Değerlendirilmesi*, İstanbul 1996, s. 21. İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki ortak noktalar hususunda bkz. İsmail Raji el-Faruqi, “Common Bases Between the Two Religions in Regard of Convictions and Points of Agreement in the Shares of Life”, *Islam and Other Faiths*, ed. Atallah Sıddıqı, İslamiq Foundation, Leicester 1998, s. 211.

Her üç din tarafından da kabul edilen melekler: Cebrâil, İsrâfil, Azrâil ve Mikâil'dir. Burada bizi ilgilendiren Cebrâil olduğundan diğerleri üzerinde durulmayacaktır.

Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında Gabriel, İslâmî kaynaklarda ise Cebrâil/Cibrîl şeklinde geçen kelimenin Âramî veya Süryânî kökenli olduğu kabul edilmektedir.¹²⁷ İki kısımdan mürekkep bir isim tamlaması olup Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da en yüce kabul edilen meleklerden birine isim olarak verilen kelimenin ifade ettiği anlam, onu oluşturan parçalardan hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tamlamanın birinci kısmını oluşturan "geber"e "adam, kul ve -İbranice kökenli olduğu düşünüldüğünden- güç" anlamları verilmiştir.¹²⁸ İkinci kısmı oluşturan "el/il"ın Tanrı anlamına geldiği ise, konuyla ilgili kaynaklarda ittifakla kabul edilmektedir.¹²⁹ Bunlardan hareketle de, Gabriel/Cebrâil'in "Tanrı'nın/Allah'ın kulu/adamı, Tanrı/Allah zâtını güçlü gösterdi" manasına geldiği belirtilmektedir.¹³⁰

Kitab-ı Mukaddes'in pek çok yerinde meleklerden bahsedilmesine rağmen -Kur'an'da olduğu gibi- ismen zikredilen sadece Cebrâil ve Mikâil adlı meleklerdir.¹³¹ Ancak Kitab-ı Mukaddes'te bu meleklerin isimlerine Daniel'e (Daniel, 8/15-26, 9/21-27) kadar rastlanmaz. Bu da, bazı Rabbileri, melek isimlerinin kaynağının Babil olduğunu açıklamaya götürmüştür. Buna göre İsraililer, sürgün olarak götürüldükleri Babil'den bu meleklerin isimlerini almışlardır.¹³²

127 Yusuf Şevki Yavuz-Zeki Ünal, "Cebrâil", *DİA*, c. VII, s. 202.

128 İbrahim Abdullah, "Cebrâil", *Kâmûsu Kitâbi'l-Mukaddes*, Dâru's-sekâfe, Kahire 1992, s. 245; Hastings, "Gabriel" *Dictionary of Bible*, s. 309; Halim Sabit Şibay, "Cebrâil", *İA*, c. III, s. 41; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, Dâru's-sekâfe, Kahire 1969, c. I, s. 130; Tâhir b. Âşur, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus-Cezayir ts., c. I, s. 620.

129 Lous Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford University Press, London 1995, s. 25; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Tahran ts., c. IV, s. 196; İbrahim Abdullah, "Cebrâil", s. 243; İbn Kesir, *Tefsîr*, c. I, s. 130; Hastings, "Gabriel", s. 309.

130 Luka, 1/11-20, 26-35.

131 Daniel, 8/15-26, 9/21-27. Burada isimleri zikredilen Mikâil ve Cebrâil'le birlikte dört büyük melek olarak kabul edilen diğer meleklerin isimleri Apokrif metinlerden kabul edilen Enok, 10/9-10 ve 12-14'te yer alır. "(...) birincisi Mikâil (...) ikincisi Rafael (...) üçüncüsü Gabriel (...) dördüncüsü Fanuel".

132 George Foot Moore, *Judaism*, Harvard University Press, Cambridge 1950, c. I, s. 402; Abraham Cohen, *Everyman's Talmud*, Schocken Book, New York 1975, s. 50. Yahudilik'teki melek anlayışının ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında bkz. A. Alt. "Angels and Angeology", *EJ*, c. II, s. 956-976; Ludwig Blau-Kaufmann Kohler, "Angeology", *jewishencyclopedia.com*.

Gabriel/Cebrâil, Mikâil ile birlikte meleklerin en önde gelenleridirler; sık sık aynı işi beraber yapıyor olarak zikredilmelerine rağmen, Mikâil derece bakımında Gabriel'den daha üstündür.¹³³ Tanrı'nın huzurunda bulunan ve O'nun iradesini insanlara bildiren Gabriel, haber verme, diriltme, merhamet, intikam (Sodom ve Gomore'de olduğu gibi), ölüm ve vahiy meleği olarak kabul edilir ve aynı zamanda İsrail'in koruyucusu ve Musa'nın öğretmenidir ve birçok dile âşinâdır.¹³⁴

Buraya kadar anlatılanlardan, ehl-i kitabın meleklerle verdikleri isimlerin, Kur'an'ın onlara verdiği isimlerden farklı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ehl-i kitap da, Cebrâil'i ifade etmek için Gabriel ismini kullanır ve mesela, Yahudi literatüründe (Talmud vs.), mezkûr melek başka bir isimle anılmadığı gibi, *nâmûs* kelimesi onun için bir sıfat olarak da kullanılmaz.

VI. Yahudi Kutsal Kitaplarına Verilen İsimler

Kur'an'da "Kitabu Mûsâ",¹³⁵ "Suhufu Mûsâ"¹³⁶; Yahudi kutsal metinlerinde "Torat Moşe", "Sefer Torat Moşe"¹³⁷ ve hadislerde "Nâmûsu Mûsâ" şeklindeki izâfetler, ortak bir kullanıma işaret etmektedir. Hadislerdeki kullanım ihtilâflı olsa bile, en azından her iki dinin kutsal metinlerinde kullanılan bu ifadelerden bir kitabın kastedildiği genel olarak kabul edilir. Bu yüzden de, Hz. Musa'ya izâfe edilerek kullanılan *nâmûs*un ortaya konulması noktasında, Hz. Musa'ya indirilen kutsal metinlere verilen isimlerin araştırılması uygun bir yaklaşım olacaktır. Bu da Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanların bu metinlere verdikleri isimler ele alınarak yapılmaya çalışılacaktır.

A. Yahudilerde

Bugün elimizde bulunan Yahudi kutsal kitaplarına verilen ve tarih boyunca bütün Yahudiler tarafından kullanılacak kadar yaygınlık kazanmış olan ortak bir isim yoktur. Bilinenler arasında en eski ve en yaygın olanı *Kitaplar* anlamını ifade eden *Ha-Sefarim*'dir. Grekçe konuşan Yahudiler, bu anlamı alarak, konuştukları dillerine *Ta-Biblia* şeklinde tercüme etmişlerdir. Yahudi kutsal kitaplarına bu isimle yapılan

¹³³ Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 50.

¹³⁴ Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 49, 51.

¹³⁵ Hûd, 11/17; Mü'minûn, 28/43.

¹³⁶ Necm, 53/36; A'lâ, 87/19.

¹³⁷ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2001, s. 54-55.

göndermenin en eski yazılı belgesi, Aristeas'ın (m.ö. II. yüzyıl ortası) Pentatök'e işaret maksadıyla *Ta-Biblia*'nın tekil hali olan *To-Bibliov*'u kullandığı mektubudur. Ben Sirak'ın mütercimi de bütün kutsal metinleri göstermek için *Ta-Biblia* (*Kitaplar*) kelimesini kullanır. Kelime Latince'ye bu şekliyle geçmiş ve bugün yaygın olarak kullanılan İngilizce *Bible* kelimesi de ondan türetilmiştir.¹³⁸

Ortaçağdan önce İbrânî literatüründe yer almamakla birlikte, Yahudiler tarafından Hıristiyanlık öncesi dönemde ara sıra kullanılan bir diğer isim ise "Kutsal kitaplar" anlamına gelen *Sıfre-i Ha-Kodeş*'tir.¹³⁹

Tannaik¹⁴⁰ kaynaklarda yaygın olarak kutsal yazıları göstermek için kullanılan *Kitve-i ha-kodeş* (*kutsal yazılar*), helenistik Yahudiler ve Hıristiyan çevrelerde Grekçe formuyla kullanılmaktaydı. Bu kelimeyle yakın bağlantısı olan *Ha-Kotev* (*metinler/yazutlar*), Aristeas'ın kullandığının Grekçe muâdili kabul edilerek kullanılmış, onlardan da ilk dönem Hıristiyanları almıştır.¹⁴¹

Ayrıca Yahudiler kendi kutsal yazılarını ifade etmek için *Tanakh* (*Tanakh*) kelimesini de kullanıyorlardı. Bu kelime Eski Ahid'i teşkil eden üç ana bölümden Tevrat (Torah), Peygamberler (Neviim) ve Yazılar'dan (Ketuvim) her birinin ilk harflerinin alınmasıyla oluşturulmuştur.¹⁴²

Yahudi kutsal metinlerini göstermek maksadıyla kullanılan ve hâlen de yaygın bir kullanıma sahip olan diğer bir kelime ise, en geniş anlamıyla "vahyedilmiş dini" ifade eden *Torah*'tır.¹⁴³ Bu terim *Bible*'i işa-

138 Nahum M. Sarna, "Bible", *EJ*, c. VI, s. 816; F.W. Beare, "Bible", *Interpreter's Dictionary of Bible*, ed. George Arthur Buttrick, Abingdon Press, New York 1962, c. I, s. 407.

139 Sarna, "Bible", s. 816.

140 Ârâmca, şifâhî geleneğin nakilcileri ve öğreticileri anlamına gelen *tanna'im* kelimesinden türemiştir ve Yahudi yasasının (Talmud) tetkiki ve Mişna ve Midraş'ın özünün oluşturulmasıyla, rabbinik geleneğin ortaya çıkmasına aracı olan erken dönem (m.s. 10-200) bilge ve öğretmenlerinin bulunduğu zaman dilimini ifade eder.

141 Sarna, "Bible", s. 817.

142 Sarna, "Bible", s. 816; Ömer Faruk Harman, *Metin Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, İstanbul 1988, s. 2; a.mlf., "Ahd-i Atık", *DİA*, c. I, s. 494.

143 Bugün Eski Ahid'i oluşturan üç bölümden birincisine isim olarak verilen ve "kanun, şeriat" anlamlarını ifade eden bu kelime, başlangıçta eğitim/talim, emir ve talimat anlamlarını ifade etmekteydi. Sürgündekiler için geçmiş zamanlardan gelen yazılı ve sözlü (şifâhî) Torah'ın bütününi gösteriyordu. Ancak esaret sonrası dönemde kelime, anlam daralmasına uğrayarak beş bölümden (Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye) oluşan Pentatök'ü ifade eder hale geldi; bkz. Harman, *Yahudi Kutsal Kitapları*, s. 41; A. Cohen, *Everyman's Talmud*, "Introduction", s. xvi.

ret için ara sıra kullanılmaktaydı. Torah'ın Grekçe tercümesi olan *nomosun* aynı maksat için kullanılması, onun bir zamanlar Yahudiler arasında çok yaygın bir kullanıma sahip olduğunu göstermektedir.¹⁴⁴ Bu yaygınlığın örnekleri olarak şu hususlar da zikretmek yeterlidir: Milâdî birinci yüzyılda kaleme alınan, Ptolemy Philadelphius'un arkadaşı ve korumalarının başkanı olan Aresteas'e izâfeten *Areteas Mektubu* olarak bilinen mektupta onun, Ptolemy'nin Tanrısal Yasa'yı (*nomos*) İbranic'e den Yunanca'ya tercüme etmek maksadıyla yetmiş bilgeyi göndermesi için elçi olarak gönderildiği nakledilmektedir.¹⁴⁵ Bu olaya atıfta bulunan ve eserlerini Yunanca kaleme alan Joseph Filavus ise, Yahudilerin birçok kutsal kitapları olmasına rağmen, tercüme edilmesi için yalnızca Yasa'nın gönderildiğini yazmaktadır.

B. Hıristiyanlarda

*Nomos*¹⁴⁶ kelimesi yalnızca Grekçe konuşan Yahudiler arasında yay-

144 Bugün kanun, şeriat anlamı verilen Torah'ın *nomos* şeklindeki tercümesi, ilk defa Yetmişler (Septante) tercümesinde görülür ve oldukça sık kullanılır. Bu tercümenin yapıldığı İskenderiye Yahudileri, Torah'ı İsrailoğulları ile Rabbleri arasında yapılmış, Yahudi milleti, onların hakimlerinin ve peygamberlerinin faaliyetleriyle ilgili kanunlar, gelenek ve göreneklere yansıtan Ahd'i oluşturan bir kurum olarak gördüklerinden, onun *nomos* olarak tercümesini uygun görmüşlerdi; William F. Arnt-F. Wilbur Ginrich, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University Chicago Press, Chicago-London 1979, s. 42-43. Sarna, "Bible", s. 817; Harman, *Yahudi Kutsal Kitapları*, s. 41.

145 Christian D. Ginsberg, *Introduction to the Massoretico-critical Edition of Hebrew Bible*, Trinitarian Bible Society, London 1990, s. 300-31.

146 Grekçe bir kelime olan *nomos*, ilk dönem Grekçe kaleme alınan Hıristiyan literatüründe şu anlamlarda kullanılmaktaydı: Şehrin yöneticisi tarafından uygulanan şehir kanunu, Roma kanunu; daha çok Musevî şeriatı, özellikle de Hz. Musa'nın Tanrı'dan aldığı kanun/şeriat. Şeriat ve onun muhafazası, Yahudi dindarlığının merkezini oluşturduğundan, bazen "Yahudi dini" anlamını ifade ederdi. Yahudilere özgü "kutsal yazılar" koleksiyonu ya da daha açık bir anlamda kanun yapıcı Hz. Musa'nın çalışması Pentatök; onun Tanrı'dan dinlediği ve Yahudilere tebliğ ettiği idi. En geniş anlamda ise -Pentatök'ün kesin otoritesinden dolayı- *nomos*, Yahudi kutsal metin külliyyatını ifade eder. Pavlus ve Yuhanna İncili'nin müellifi, Peygamberler (Neviim) ve Kitaplar'dan (Ketuvim) aldıkları cümlelere, bütün Yahudi kutsal metinlerinin ismi olarak aldıklarından *nomos* şeklinde göndermelerde bulunurlar; bkz. Arnt-Ginrich, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, s. 42-43. W.D. Davies, "Law in the OT", *The Interpreter's Dictionary of The Bible*, New York 1962; c. III, s. 73; E. Eurbach, "Torah", *Encyclopedia of Religion*, c. VI, s. 558; Sarna, "Bible", s. 817. *Nomos* kelimesinin Kutsal Kitapta kullanıldığı anlamlar için bkz. *King James Bible Strang's Greek Dictionary*, <http://www.sacrednamebible.com/kejevstrongs>.

gın olmakla kalmamış, buradan Hıristiyan literatürüne de geçmiştir. Grekçe Eski Ahid tercümelerinde Torah yerine kullanıldığı gibi Hıristiyan kutsal kitap literatüründe de bazen Yahudi Kutsal Kitabı'nın tamamına bazen de sadece Torah kısmına işaret maksadıyla kutsal kitaplara isim olarak kullanılmıştır.¹⁴⁷ Kutsal kitap literatürünün yanı sıra, kilise babalarının (Athanasius,¹⁴⁸ Eusebius,¹⁴⁹ St. Hilary,¹⁵⁰ John Chrysostom¹⁵¹) eserlerinde de Torah yerine kullanılır. Emevîler döneminde yaşayan ve eserlerini Yunanca olarak kaleme alan John of Damascus'un (Yuhanna ed-Dımeşkî) eserlerinde de aynı kullanımı görmek mümkündür.¹⁵² Hıristiyan literatüründe, "beş kitaptan oluşan" anlamında sözkonusu kitap için Tertullian'dan itibaren *Pentateuch* adı da kullanılmaktadır.¹⁵³

Hıristiyanların Yahudi kutsal metinlerine işaret maksadıyla yer verdikleri bir diğer isim ise, Yahudiler tarafından kullanılan ve "kitaplar" anlamına gelen *Ha-Sefarim*'in karşılığı olan *Bible*'dir. Ancak kelime bugün daha geniş bir anlam kazanmış ve hem Yahudi hem de Hıris-

147 Yahudi kutsal kitaplarının üçlü tasnifinin birinci kısmını oluşturan Tora karşılığında *Nomos* (kanun, şeriat anlamında) isminin kullanıldığı metinler için bkz. Luka, 16/16; Resullerin İşleri, 13/15, 13/15; *Nomos*'u Hz. Musa'ya izâfeten kullanan metinler için bkz. Luka, 16/17; Resullerin İşleri, 13/29, 15/5, 28/23. Arap Hıristiyanlar Yahudi kutsal kitabının birinci kısmını oluşturan Tora'ya karşılık olarak şeriat, kanun anlamına geldiğini kabul ettikleri *en-Nâmûs* kullanırlar. Arapça Kitab-ı Mukaddes tercümesinde ister Yahudi kutsal kitaplarının birinci kısmına, isterse bütün kutsal metne, isterse de tek bir kanun anlamını ifade etmek maksadıyla olsun, bunlara işaretlen hep *nâmûs* kullanılır. Üstelik Müslümanlar tarafından Yahudi kutsal metinlerini ifade etmek maksadıyla kullanılan Tevrat, Ahd-i Atik'in Arapça tercümesinde yer almadığı gibi, Arap Hıristiyanlar tarafından kaleme alınmış olan *Kâmûsu'l-Kitâbi'l-Mukaddes*'te madde başlığı olarak bile yer almaz.

148 Athanasius, "Against the Heatan Contra Gentes", *Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church*, ed. Philip Schaff, Henry Wale, Second Series, T&T, Edinburg 1991, c. IV, s. 43.

149 Eusebius, "The Church History", s. 223-224.

150 St. Hilary of Poitiers, "On the Trinity", s. 88.

151 St. Chrysostom, "Homilies on the Gospel of Saint Matthew", c. X, s. 435; "Homily of First Corinthians", s. 216.

152 John, Yahudi kutsal metinlerinden söz ederken, onların dört parçaya ayrıldığını bunlardan beş kitaptan oluşunun "Yasa" olduğunu söyler; bkz. "Exposition of Othodox Faith", c. IX, s. 89.

153 Günter Lanczkowski, *Sacred Writingis, A Guide to the Literature of Religions*, Collins Fontana Books, 1961, s. 25.

tiyan kutsal metinler külliyyatını ifade eder hale gelmiştir. Hz. İsa ile yapılan ahdi, Hz. İbrahim'le yapılanı nakzeden ve geçersiz kılan bir ahid olarak kabul eden Hıristiyanlar kendi kitapları için “Yeni Ahid”, bunun mukabili olarak Yahudilerinkine de “Eski Ahid” ismini vermektedirler.¹⁵⁴

Yukarıda zikredilenler, Batı dünyası Hıristiyanlığının kutsal metin için kullandığı isimlerdir. Onlar tarafından kullanılan isimler, bazıları İbranice kaynaklı olmakla birlikte esas olarak, Yunanca ve Latince kökenlidir. *Nâmûs* kelimesini bir Arap olan Varaka kullandığına göre, onunla aynı dili konuşan Hıristiyan Arapların *nâmûs* kelimesini hangi anlamda kullandıklarının ortaya konulması, onun kullandığı anlamın anlaşılmasına bir katkı sağlayabilir.

1. Hıristiyan Araplarda Yahudi Kutsal Kitabı'nın İsmi

Hıristiyan Arapların ibadet dilinin Arapça olmasına; Allah ve Allah'ın sıfatları olan Rahman, Rahim gibi birçok dinî kavramı Müslümanlarla ortak kullanmalarına rağmen, konumuzla ilgili olarak Yahudi kutsal metnini ifade etmek için Müslümanların kullandıklarından -Tevrat-farklı bir ismi kullanmaktadırlar.

Hıristiyan Araplar tarafından hazırlanan bir Kutsal Kitap sözlüğünde “Tevrat” madde başlığı olarak yer almamakta, onun yerine, *nâmûs* kelimesi kullanılmaktadır.¹⁵⁵ Madde yazarı, *nâmûs*'un “yasa, kanun” anlamına gelen Yunanca bir kelime olduğunu ve normal yasa, kanun anlamının yanı sıra hususî olarak da, ya Yahudi Kutsal Kitabı'nın tamamını¹⁵⁶ ya da vahiy yoluyla Hz. Musa'ya indirilen metnin ismi olarak kullanıldığını zikretmektedir.¹⁵⁷ Bu kullanımların örneklerini Hıristiyan Kutsal Kitabı olan Yeni Ahid'de görmek mümkündür. Ancak, bizi burada yalnızca Hz. Musa'ya aidiyeti gelenek tarafından kabul edilen ve Yahudi Kutsal Kitabı'nın birinci bölümünü ifade eden Tevrat ilgilendirdiği için, ona işaret eden metinlerden birkaçını zikretmek, Hıristiyan Arapların Tevrat için *nâmûs*u kullandıklarını göstermek için yeterli olacaktır:

“Kutsal Yasayı (*en-Nâmûs*) ya da peygamberleri (*el-Enbiyâ*)¹⁵⁸ geç-

154 Harman, “Eski Ahid”, s. 494.

155 Bkz. *Kâmûsu'l-Kitâbi'l-Mukaddes*, s. 978.

156 *Kâmûsu'l-Kitâbi'l-Mukaddes*, s. 978; Yuhanna, 12/34; Korintlilere I. Mektup, 14/21.

157 *Kâmûsu'l-Kitâbi'l-Mukaddes*, s. 978; Yeşu, 8/1; Nehemya, 2/8, 14.

158 Buradaki Peygamber, Yahudi Kutsal Kitabı'nın ikinci kısmını oluşturur ve Yahudiler tarafından *Neviim* olarak bilinir.

siz kılmak için gelmedim (...)"¹⁵⁹ "doğrusunu söyleyeyim, yer ve gök ortadan kalkmadan her şey gerçekleşmeden Kutsal Yasa'dan (*en-Nâmûs*) ufaklık bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacak"¹⁶⁰ "Kutsal Yasa (*en-Nâmûs*) ve peygamberlerin (*el-Enbiyâ/Neveim*) sözleri iki buyruğa dayanır"¹⁶¹ "İsa ona, Kutsal Yasada (*en-Nâmûs*) ne yazılmıştır? diye sordu"¹⁶² "Kutsal Yasa (*en-Nâmûs*) ve peygamberlerin (*el-Enbiyâ*) devri Yahya zamanına dek sürdü (...)"¹⁶³ "Filipus, Natenel'i bularak ona, Musa'nın Yasa'da (*fî'n-Nâmûs*) hakkında yazdığı ve peygambelerin (*el-Enbiyâ*) de sözünü ettiği kişiyi, Yusuf oğlu Nâsıralı İsa'yı bulduk, dedi"; "Musa size Kutsal Yasa'yı (*en-Nâmûs*) vermedi mi";¹⁶⁴ "Musa, Yasa'da (*fî'n-Nâmûs*) bize böyle kadınların taşlanması buyurdu, sen ne dersin?"¹⁶⁵

C. İslâm'da Yahudi Kutsal Kitabı'nın İsmi

Kur'ân'da, Yahudi kutsal kitabına, *kitab*,¹⁶⁶ *kitâbu Musa*,¹⁶⁷ *suhufu Mûsâ*¹⁶⁸ ve *Tevrat*¹⁶⁹ şeklinde göndermeler yapılmaktadır. Bunlardan *Musa'nın Kitabı* ve *Tevrat*, Yahudilerin kendi kitapları için kullandıkları isimlerle aynıdır. Kur'ân'da bunlardan özellikle Tevrat ismine çok yoğun bir şekilde rastlanır.¹⁷⁰ Tevrat, Hz. Peygamber sonrası İslâmî literatürde Yahudi kutsal kitaplarına isim olarak kullanılma yaygınlığını korumuştur; ancak yer yer Tevrat'ın Yunanca karşılığı olan *nâmûs*un bu kitapları ifade etmek için kullanıldığını özellikle de, Kitâb-ı Mukaddes'ten yapılan iktibaslarda görmek mümkündür. Mesela, İbn Hişam'ın Hz. Peygamber'in İncil'de müjdelendiğine dair haberi nak-

159 Matta, 5/17, 18.

160 Matta, 22/40.

161 Luka, 10/26.

162 Luka, 16/16.

163 Yuhanna, 1/45.

164 Yuhanna, 7/19.

165 Yuhanna, 8/5.

166 Bakara, 2/87; En'âm, 6/154; Hûd, 11/110; İsrâ, 19/2; Enbiyâ, 21/48; Furkân, 25/35; Kasas, 28/43; Secde, 32/23.

167 Hûd, 11/17; Mü'minûn, 28/45.

168 Necm, 53/36; A'lâ, 87/19.

169 Âl-i İmrân, 3/3, 48, 50, 65, 93; Mâide, 5/43-44, 46, 60, 66, 68; A'râf, 3/157; Tevbe, 9/11; Fetih, 48/29; Sâf, 61/6; Cum'a, 62/5. Kur'ân'ın Tevrat'a bakışı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 33-46.

170 Hadislerde Tevrat'ın kullanımı için bkz. *el-Mu'cemü'l-müfêbres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*'nin "Tevrât" maddesi.

lettiği, Hz. İsa'nın ağzından aktarılan ve Yuhanna İncili'nde yer alan metinde *nâmûs*¹⁷¹ şeklindeki kullanım böyledir.

VII. Sonuç

Hz. Muhammed peygamber olarak görevlendirildiğinde cârî olan Arapça'da “bir şeyi gizlemek, renklerden bir renk ve herhangi bir şeyin bozulması” anlamına gelen ve *n-m-s* harflerinden oluşan bir kökün varlığı kesindir. Bu temel anlamlarla bağlantısı koparılmaksızın kelime, hakikaten ya da mecâzen bu anlamlarla ilişkisini devam ettiren farklı anlam bağlamları içerisinde kullanılmıştır. Lügatlerde bu anlamların/kullanımların varlığını destekleyen *-nâmûs*'un Cebrâil anlamı dışında- cahiliye dönemi şiir örnekleri de verilir. Cebrâil anlamını desteklemek maksadıyla ise, *bed'ü'l-vahy* hadisindeki Varaka'nın sözleri delil olarak kullanılır.

Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'e ilk vahyin inişinin ardından kendisini götürdüğü Varaka b. Nevfel'in Hz. Musa'ya indirildiğini söylediği *nâmûs* hadisçiler Buhari'den naklen “sâhibu's-sır”, onu da Cebrâil olarak açıklamışlar ve konunun geçtiği bütün yerlerde de bu izahı devam ettirmişlerdir. Ancak *nâmûs*'un Cebrâil şeklindeki kullanımı sa-

171 İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c. I, s. 233. “Benden nefret eden, Babamdan da nefret eder. Başka hiç kimsenin yapmadığı işleri onların arasında yapmamış olsaydım, günahları olmazdı. Şimdiyse yaptıklarımı gördükleri halde hem benden hem de Babamdan nefret ettiler. Bu yasalarında (*in their law*; İbn İshâk'ın metninde ise “yasa [*nâmûs*]da”) yazılı ‘Hiç bir neden yokken benden nefret ettiler sözü’ yerine gelsin diye oldu”; Yuhanna İncili, 15/24-25; bkz. Alfred Guillaume, *Life of Muhammad*, Oxford Universtiy Press, Great Britain ts., s. 104 (Guillaume, kaynak olarak İbn İshâk'ı göstermektedir. Ben sözkonusu metni İbn İshak'da bulmadığım için İbn Hişam'ı kullandım). Burada yasalarında “yazılı” olan ifadesi, *Mezmuurlar*, 35/19'da yer alan metindir. İbn Hişam'ın naklettiği metnin, burada iktibas edilen Yuhanna İncili'ndekiyle hemen hemen aynı olup aralarında hiçbir farkın olmaması, *Sîre*'nin yazıldığı dönemde Kitab-ı Mukaddes'in tamamı olmasa da, parçalar halinde Arapça tercümelelerinin bulunduğunu gösterse gerektir; her ne kadar bilinen en eski tercüme Saadi Goan'nunki (IX. yüzyıl) olsa da; bkz. B.M. Metzger, *Interpreter's Dictionary of Bible*, c. IV, s. 758; Abraham Solomon Halkin, “Bible: Arabic”, *EJ*, c. IV, s. 863. İbn Hişam'ın nakli, yukarıda ifade edildiği gibi, Kitab-ı Mukaddes'in tam bir Arapça tercümesi olduğunu ima etse de, bu tam bir tercüme olduğu anlamına gelmez. Zira konuyla alakalı, çalışmalarda böyle bir tercümenin olduğunu gösteren herhangi bir veri yoktur. Bu yüzden, sözkonusu alıntının en muhtemel anlamı, bütün olmasa da, parça parça tercümelerin var olduğudur. Kutsal Kitap'tan yapılan alıntılarda Tevrat yerine *nâmûs*'un kullanıldığı örnekler için ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-hayârâ*, s. 85.

dece hadis literatürüne, garîbü'l-hadîs ve lügat kitaplarına münhasır kalmış, yaygın bir kullanım kazanmamıştır.

Yahudilerin ve onlardan alarak Hıristiyanların Yahudi kutsal kitabını ifade etmek için kullandıkları ortak isimlerden biri de İbranicesi *Torah*, Grekçesi *Nomos* olandır. Tevrat/*Nomos* bazen Yahudi kutsal kitaplar külliyyatı *Tanah*'ı ifade ederken, çoğunlukla Hz. Musa'ya nispet edilen ilk beş kitaba has olacak şekilde kullanılmıştır. Kitab-ı Mukaddes'in Arapça tercümelerinde ilk beş kitabı; bazen de bütün Yahudi kitap koleksiyonunu ifade etmek üzere *nâmûs* kelimesi kullanılmaktadır. Bu ismin sekizinci yüzyılda müslümanlar arasında bilindiğini İbn İshâk'ın *Sîre*'sinde Yuhanna İncili'nden yaptığı iktibas göstermektedir.

Müslümanlar, Yahudi kutsal kitaplarını ifade etmek maksadıyla Kur'an'ın kullandığı Tevrat'tan başka bir isim kullanmamışlardır. *Nâmûs* ise Cebrâil karşılığı kullanmadıkları gibi aksine yedinci ve sekizinci yüzyıllardan itibaren onu "kanun ve şeriat" anlamında kullanmaya başlamışlardır.

Arap Hıristiyanların Yahudi kutsal kitapları için Grekçe *nomosun* Arapça söylenişi olan *nâmûs* kullandıkları, Hz. Peygamber ile ilgili olayda Hz. Musa'ya indirilen *nâmûs*dan bahsedenin, Arapça'yı İbranicelikle yazabilen, Yahudi kutsal kitaplarından haberdar Hıristiyan bir Arap yani, Varaka olduğu göz önüne alındığında, hülâsa-i kelâm olarak şunu söylemek mümkündür:

Buhârî'nin *Bed'ü'l-vahy*'de naklettiği rivayette geçen *nâmûs*, sahibi bu's-sır olarak kabul edilen Cebrâil değil, Allah'ın Hz. Musa'ya indirdiği Torah/Nomos/Nâmûs/Tevrat'tır. Dolayısıyla *bed'ü'l-vahy* hadisinde geçen *nâmûs* kelimesinin Cebrâil olarak tercüme edilmesi uygun değildir. Alışlagelen anlamlandırmayı savunmak maksadıyla, başlangıç itibarıyla Tevrat anlamına geliyor olsa da *nâmûs*a Cebrâil anlamı verilmiştir de denemez; çünkü kelime, Hz. Peygamber tarafından değil, bir Hıristiyan tarafından kullanılmıştır. Allah Resûlü, *nâmûs* eski kullanımından alarak (Kur'an'da çokça görüldüğü üzere) bu yeni anlam için kullanmamış, daha sonra gelen Müslümanlar Buhârî'nin açıklamasını esas alarak onu vahiy meleği Cebrâil ile özdeş kılmışlardır. Bu ifadeyi serdeden Varaka'nın göstermek istediği ise muhtemelen vahiy yoluyla Hz. Musa'ya indirilen Tevrat'ı zikrederek aynı olayın/vahyin Hz. Peygamber için de vukû bulunduğunu haber vermektir. Yoksa *nâmûs/nomosun* Cebrâil anlamına geldiğini bildirmek değildi. Çünkü ehl-i kitap literatüründe vahiy meleğine *nâmûs* adının verildiği vâki değildir.