

gösterdiği anlamlarla bunlardan asıl kastedilenler arasındaki ilgi bilinen mecaz ve benzerlik ilgilerinden farklıdır. Bu sebeple muamma ancak başka vasıta ve bilgilerle çözümlenip anlaşılabilir. Bu durum zihnin gizlenen mânaya intikalini zorlaştırır. Bu açıdan muammanın fesâhate aykırı bir ifade tarzı olduğu söylenebilir.

Muammada harflerin sembolik değerlerinden, onların ebced hesabındaki sayısal karşılıklarından ve buna bağlı olarak harflerle günler arasında mevcut ilişkiden (meselâ 1 rakam değerine sahip elif harfinin haftanın ilk [yeşenbih / pazar], bâ harfinin ikinci [düşenbih / pazartesi] gününü göstermesi gibi), on iki burcun her birinin belli harflere ve sayılara işaret etmesinden (meselâ Hamel-sıfır, Sevr-elif/1, Cevzâ-bâ/2 vb.), yedi gezegenin belli harfleri göstermesinden (meselâ kelimenin son harfine göre bunların her birinin son harfi itibarıyla Kamer-ı, Utârid-dâl, Zühre-he ile karşılanır), organlarla aralarındaki şekil benzerlikten (meselâ boy, kad-elif, dehân-mîm, zülf-dâl vb.) yararlanılabilir. Kelimeden harf düşürülecekse “atmak, bırakmak, eksiltmek, başışlamak”; harflerin yerleri değiştirilecekse “tecnîs, tashîf, numûne, nişan, mânend”; harflerin noktaları kaldırılacak veya yerleri değiştirilecekse “hal, ben, dâğ, dâne, gevher”; yazımda birbirine benzeyen harflerden biri diğerinin yerine geçecekse “tavır, resim, nüsha” gibi kelimeler kullanılarak ipuçları verilir. Kelimenin düşürülecek, değiştirilecek harflerinin hangisi olduğunu göstermek üzere ilk harf için “âgâz, alın, başlangıç”; ortadaki harfe işaret için “kalb, orta, miyan, vasat, merkez”; son harfe işaret için “âhir, âkîbet, dâmen”; hem ilk hem son harfe işaret için “cânib, taraf, yan”; ilk ve son harflere birlikte işaret için “câme, hil’at, libas” gibi kelimelere yer verilir. Dört harfli kelimelerin harflerini dört unsura benzetmek için de ilk harfe ateş, ikincisine hava, üçüncüsüne su, dördüncü harfe de toprak mizacı atfedilmiştir. Noktalı harflere “güherdâr, hâce”; noktasızlara “müflis, fakir” adları verilir. Fars ve Türk edebiyatlarında muammaları esmâ-i hüsnâ, esmâ-i nebî ve şahıs isimleri üzerine kurulu olanlar şeklinde üç grupta toplamak mümkündür.

Türk edebiyatında ilk muamma söyleyenler Ahmedî (ö. 815/1412) ve Muînîdir. Anadolu sahasında ilgi görüp yaygınlık kazanmasında İran ve Azerbaycan’dan gelen şairler önemli rol oynamıştır. Kınalîzâde Hasan Çelebi, Yavuz Sultan Selim’in

İran seferinden sonra bu ülkeden Anadolu’ya gelen ilim ve sanat erbabı arasında muammada mahir pek çok kişinin bulunduğunu söyler (*Tezkire*, II, 914). Bu hükümdarın muammaya önem vermesinin türün benimsenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Yavuz Sultan Selim, Nihânî’nin kendisine her beytinde muamma bulunan bir kaside sunmasından ve Muammâyî mahlaslı bir şairin kendi adına bir muamma risâlesi yazmasından hoşnut kalmış, ona 300 flori ihşanda bulunmuştur (a.g.e., a.y.). Fakat bu şair 700’e yakın muamma söyleyen Emrullah Emrî’nin yetişmesiyle unutulmuştur.

Muamma yazma geleneği XVI. yüzyıldan sonra önemini kaybetmişse de Tanzimat dönemine kadar bir edebî maharet kabul edilmiştir. Cem Sultan, Lâmiî Çelebi, Bâkî, Fuzûlî, Âlî Mustafa Efendi, Nâbî, Nahîfî, Fıtnat Hanım, Sünbülzâde Vehbî muamma söyleyen şairlerden bazılarıdır. Türk edebiyatında muamma söyleyen şairlerin yanı sıra bu sahada yazılan Farsça eserleri tercüme ve şerheden şairler de çıkmıştır. Lâmiî, Mîr Hüseyin Nisâbüri’nin *Esmâ’ü’l-hüsnâ*’sını, Sürûrî Mustafa Efendi, Bihîştî Ramazan Efendi’nin, Nevî de Molla Câmî’nin muammalarını şerhetmiş, Fuzûlî yazdığı muammalardan başka bu konuda bir de risâle kaleme almıştır.

Muamma ile lugazın birleştirildiği manzumelere de rastlanır. Meselâ Nâbî’nin kendi adı için yazmış olduğu, “Bende yok sabr u sükûn sende vefâdan zerre / İki yokdan ne çıkar fikr edelim bir kerre” beyti gizli de olsa bir soru bulundurduğu için lugaza, bir varlığın kendisi değil de adı kastedildiği için muammaya yakındır. Bu tarz beytlere “muamma ber-târîk-ı lugaz” ismi verilir. Ayrıca tarih düşürmede harflerin ebced karşılığı hadisenin yılı için eksik veya fazla gelince ilâve ve çıkarma yapılmasının yanında muammada görülen diğer usullerin uygulandığı tamamiyeli örnekler de vardır.

Zekâ ve maharet gerektiren muammalar teşbih ve mecaz unsurları açısından zengin malzeme taşıdığı için sanat bakımından ihmal edilemeyecek değerlere sahiptir. Bu sebeple divanların sonunda bu tür manzumelere “muammeyât” başlığı altında yer verilmiş, beğenilenleri mecmualar şeklinde derlenerek bir telif türü oluşturulmuştur. Arapzâde Mehmed Efendi’nin *Mecmûa-i Muammeyât*’ı bunlardandır (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları [Tüyatok], nr. 3647). Âşık edebiyatında

da muamma türü şiirler bulunmaktadır. Bunlar klasik edebiyattakinden farklı olarak “içinde bir kimsenin veya varlığın isminin gizlendiği ve çözüldüğü şiirler” diye tarif edilebilir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-’Umde* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 278; Reşîdüddin Vatvât, *Hadâ’îku’s-sihr fi deka’iki’s-şî’r* (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1339, s. 690; *Bedr-i Dilşad’ın Murâd-nâmesi* (haz. Âdem Ceyhan), İstanbul 1997, II, 699; Taşköprizâde, *Meuzûâtü’l-ulûm*, I, 298; Kınalîzâde, *Tezkire*, II, 914; *Keşfü’z-zunûn*, II, 1740; Süleyman Paşa, *Mebâni’l-inşâ*, İstanbul 1289, II, 91; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-i Osmâniyye*, İstanbul 1299, s. 181; Manastırlı Mehmed Rifat, *Mecâmiu’l-edeb*, İstanbul 1308, s. 391; Ali Nihad Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, İstanbul 1936, tür. yer.; Feyzi Halıcı, “Halk Edebiyatında Muamma”, *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1976, II, 119-132; Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 272; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1989, s. 355; Amil Çelebioğlu – Yusuf Ziya Öksüz, *Türk Bilmeceler Hazinesi*, İstanbul 1995, s. 33-46; Mehmet Arslan, *Osmanlı Edebiyatı, Tarih, Kültür Makaleleri*, İstanbul 2000, s. 251; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 261; a.mf., “Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri”, *TDED*, XXVII (1997), s. 297; Nurettin Albayrak, “Muamma”, *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004, s. 394-395; Kemal Yavuz, “Nihânî’nin Sultan I. Selim Adına Yazdığı Muammalı Kasidesi ve Çözümü”, *TDED*, XXVIII (1998), s. 547; Ali Fuat Bilkan, *Türk Edebiyatında Muamma*, Ankara 2000; K. Edip Kürkçüoğlu, “Fuzûlî’nin Mu’ammâ Risâlesi”, *DTCFD*, VII/1 (1949), s. 61 vd.; Pakalın, II, 551-552; Dihhudâ, *Luğatnâme* (Muîn), XIII, 18704-18705; “Muamma”, *TDEA*, VI, 407-408.



M. A. YEKTA SARAÇ

#### MUAMMER b. ABBÂD

(معمّر بن عبّاد)

Ebû Amr (Ebû Mu’temir) Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830)

Basra Mu’tezile ekolünün ileri gelen âlimlerinden.

İbnü’n-Nedîm, Muammer b. Abbâd’ın Basra’daki Süleym kabilesine mensup bulunduğunu (*el-Fihrist*, s. 207), İbn Hazm ise Benî Süleym’in âzatlî kölesi olduğunu ve Basra’da attarlık yaptığını (*el-Faşl*, V, 59) kaydeder. İbnü’l-Murtazâ’ya göre Mu’tezile’nin altıncı tabaka ricâiindedir (*Tabakâtü’l-Mu’tezile*, s. 54). Öğrenimini Basra’da tamamladı. Başta Osman et-Tavil olmak üzere mezhebin ileri gelen âlimlerinden ders aldı. Hârûnürreşid devrinde Bağdat’a gitti. Muammer’in Bas-

MUAMMER b. ABBÂD

ra'da iken meânî (temel nitelik ve özellikler; aş.bk.) teorisini ortaya atması yüzünden Basra valisi tarafından hakkında soruşturma açıldığı, bu sebeple Bağdat'a kaçarak polis müdürü Sindî b. Şâhek'in oğlu İbrâhim'e sığındığı ve ölünceye kadar onun yanında saklandığı yolundaki rivayet (meselâ bk. İbn Hazm, V, 60) isabetli görünmemektedir.

Bağdat'ta önde gelen kelâmcılarla irtibat kuran Muammer, Nazzâm ve Dırâr b. Amr gibi âlimlerle tartışmalar yaptı. Bundan dolayı çok sayıda muhalifi ortaya çıktığı gibi İbrâhim es-Sindî, Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm, Ebû Abdullah es-Sirâfî, Vehb ed-Dellâl ve Ebû Abdurrahman eş-Şâfiî gibi taraftarlar da kazandı (Hayyât, s. 45). Bişr b. Mu'temir, Hişâm b. Amr, Medâinî gibi Mu'tezile âlimlerinin hocası olması (İbnü'l-Murtazâ, s. 54) ve Ka'bî'nin ondan övgüyle söz etmesi bu fırka mensupları nezdindeki itibarını gösterir. Sind hükümdarının, dinî konulardaki sorularını cevaplandırarak bir âlim istemesi üzerine Hârûnürreşid'in onu Sind'e gönderdiği, fakat yolda vefat ettiği şeklindeki rivayet (Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 266-267; İbnü'l-Murtazâ, s. 54-55) menkûbe özelliği taşımakta, Bermekiler tarafından Bağdat'a getirilen Hintli hekimlerle karşılaştığı yolundaki haber ise daha gerçekçi görünmektedir. Muammer b. Abbâd büyük ihtimalle Bağdat'ta vefat etti. Onun telifleri günümüze ulaşmadığı için görüşleri Mu'tezile'ye dair eserlerle İslâm mezheplerine ait kaynaklardan tesbit edilebilmektedir.

a) **Tabiat Görüşü.** Üç boyutlu şeye cisim denir; cisim cüzlere ayrılmayan atomlardan meydana gelir. Cisimler en az sekiz cüzden oluşmaktadır; bir cüzün diğerine eklenmesiyle uzunluk, iki cüzün diğer iki cüzle birleşmesiyle genişlik ve dört cüzün diğer dört cüzle üst üste gelmesiyle derinlik meydana gelir. Cisimlerde esas olan hareketsizliktir. Arazlar sükûndan ibaret olup onlarda yoktan var olma, kuvveden fiile çıkma gibi hareket şekilleri görülmez. Yokluktan varlığa çıkış hareketle değil Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Allah varlıkları birbirine bağlı şekilde devam edip giden illetler vasıtasıyla yaratmıştır ve bu sonsuz bir süreçtir (Eş'arî, s. 253). Allah arazları doğrudan yaratmaz, dolayısıyla onları yaratmaya kâdir olarak nitelendirilmesi doğru olmaz. Arazlar cisimlerin tabiatındaki mânaların birleşme ve ayrılmalari sonucu ortaya çıkar. Şu halde arazlardan teşekkül eden

mûcizeler de Allah'ın fiili değildir. Arazların yok olması da kendi tabiatlarına bağlıdır (Hayyât, s. 22-23, 46-47; Şehristânî, I, 66). Cisimler doğrudan değil arazları yoluyla görülebilir (Eş'arî, s. 199, 253, 363).

Âlemde Allah'ın veya bir başkasının sayamayacağı derecede nihayetsiz "şey"lerin bulunduğunu, dolayısıyla Allah'ın nesnelerin miktar ve adedi hakkında bilgisinin olmadığını iddia eden Muammer'e göre şeyler kendilerine ârız olan sonsuz nitelikler veya özellikler (meânî) sebebiyle diğerlerinden farklılık gösterir. Bu nitelikler başka etkili nitelikler sebebiyle eşyada değişiklik meydana getirir, böylece değişik türde varlıklar ortaya çıkar. Bir varlığın canlı sayılması için bir sebepten dolayı hayatın ona ârız olması, bu sebebin de başka bir nitelik yahut sebepten kaynaklanması gerekir (a.g.e., s. 372-373); bu da her mânanın teselsüle varacak şekilde başka bir mânaya bağlı bulunması sonucunu doğurur.

Meânî teorisi diye anılan bu düşünce tarzı muhalifler tarafından şiddetle reddedilmiştir (İbn Hazm, V, 60). Buna karşılık Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, hareketsiz iki cismin bir arada bulunması durumunda bunlardan birinin harekete geçip diğerinin hareketsiz kalmasıyla, hareketlenen cismin kendisine bir nitelik (mâna) ârız olmasından dolayı harekete geçebileceğini, böyle bir durum gerçekleşmediği takdirde onun da diğeri gibi hareketsiz kalması gerektiğini belirterek ortaya çıkan değişikliğin bir sebebin (mâna) ârız olmasına bağlı bulunduğunu belirtmekte ve meânî görüşünün yanlış anlaşıldığını söyleyerek Muammer'i savunmaktadır (el-İntişâr, s. 46-47).

b) **Ulûhiyyet Görüşü.** Allah'ın zâtını her türlü yaratılmışlıktan tenzih eden Muammer b. Abbâd O'nun sıfatları konusunda çok hassas davranmakta, Allah'a sıfat nisbet edilmesi halinde şirk düşüleceği endişesini taşımaktadır. Allah'ın sıfatlarını zâtındaki mânalara bağlamakta ve meselâ Allah'ın kendinde mâna olarak bulunan ilimle âlim, kudretle kâdir olduğunu söylemektedir (Eş'arî, s. 168, 488). Muammer'e göre Allah kendi zâtını bilmez, çünkü O'nun kendini bilmesi ya zâtındaki ya da zâtı dışındaki bir ilimle olur. Birinci durumda bilen ve bilinen aynıdır, halbuki bilginin oluşması için bunların ayrı varlıklar olması gerekir. İkinci durumda ise teaddüd-i kudemâ söz konusudur. Muammer, zamanı çağrıştıracağı endişesiyle Allah'a kadîm denilmesini de uygun görmüştür (Şehristânî, I, 68). Ona göre

Kur'an'ın hakikat mânasında Allah'ın kelâmı sayılması mümkün değildir, zira kelâm arazlardan oluşmaktadır. Allah arazları doğrudan yaratmadığı gibi yaratmaya kâdir olduğu da söylenemez. Görme görenin, konuşma kendisinden ses duyulmanın fiili olduğu gibi Kur'an da kimden işitiliyorsa onun fiilidir (Hayyât, s. 47-48; Eş'arî, s. 192-193, 405). Muammer'e göre Allah hareket ettiricidir, fakat kendisi hareket etme kudretine sahip değildir (Watt, s. 300-301). Muammer b. Abbâd'a nisbet edilen bu tür rivayetlerin sahih olmadığını, esasen bunların taraftarlarınca nakledilmediğini belirten Hayyât, insanın kendini bilebileceğini kabul eden Muammer'in Allah'ın da kendini bildiği görüşüne karşı çıkmayacağını belirtir (el-İntişâr, s. 45). Muammer'in insanı cevher ve arazlardan meydana gelen bedenden ayrı, diri, âlim, kâdir ve irade sahibi, hareket ve sükûndan berî, görülmeyen, dokunulmayan ve mekânda yer tutmayan bir varlık şeklinde tanımladığını nakleden Makrîzî onu insanı ilâh gibi nitelendirmekle itham etmiştir (el-Hıta, II, 347).

Bir şeyin yapılabilmesi için gerekli istîtâtin hem fiilden önce hem fiille beraber bulunduğunu kabul eden Muammer b. Abbâd'ın (İbn Hazm, III, 34) Allah'ın renk, tat, uzunluk, genişlik, koku, sertlik, yumuşaklık, güzellik, çirkinlik, kuvvet, zaf, hayat, ölüm, sağlık, hastalık gibi şeyleri yaratmadığını, bunları meânîye sahip olan cisimlerin meydana getirdiğini ileri sürmüştür. Allah'ın kimin güzel amel işleyeceğini sınamak için ölümü ve hayatı yarattığına dair âyet (el-Mülk 67/2) kendisine hatırlatıldığında onun, Allah'ın hayatı ve ölümü değil öldürmeyi ve diriltmeyi yarattığını söylediği nakledilir (a.g.e., V, 60). Muammer, bunların dışında kalan genel meselelerde mensup olduğu Mu'tezile fırkasının görüşlerini benimsemiştir.

c) **İnsan Görüşü.** İnsan gerçekte parçalanmayan bir bütün olan nefisten ibaret olup beden onun için bir araçtır. Nefis bir mekânda bulunmaz, hiçbir şeye teması olmaz. Hayat, ilim, irade ve kudret gibi niteliklere sahip bulunmakla beraber hareket, sükûn, renk, tat gibi arazlar onun için söz konusu değildir. Nefsin tek fiili iradedir (Ebû'l-Kâsim el-Belhî, s. 71; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 311; Makrîzî, II, 347). Bu görüşleriyle Muammer nefisle bedeni birbirinden ayırmakta, bedende meydana gelen fiilleri, meselâ rüya ve duyuların idrakini insanın tabii yaratılışına, bedeninin dışına taşan fiilleri ise onda bu tabiatı yaratana (Allah) nisbet



etmektedir (Eş'arî, s. 382, 433; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX, 11). Buna göre A, B'ye bir taş atsa taşın havadaki hareketi taş, B'nin vücudundaki etkisi B'ye ve dolaylı olarak da Allah'a aittir, A'dan çıktıktan sonra taşın hareketinin onunla bir ilgisi yoktur.

Muammer b. Abbâd'ın görüşleri önemli tartışmalara konu olmuştur. Mâna ve nefis teorileri sebebiyle başta İbnü'r-Râvendî, Abdülkâhîr el-Bağdâdî, İbn Hazm ve Şehristânî olmak üzere birçok âlim tarafından dehrilik, tabiatçılık ve Eflâtunculuğa meyletmek ve İslâm dairesinin dışına çıkmakla itham edilmiştir. Mu'tezile'yi ve bu mezhebe bağlı kelâmcıları savunan Hayyât, söz konusu ithamların İbnü'r-Râvendî'nin uydurduğu haberlere dayandığını bildirmekte, Muammer ve taraftarlarının bu tür değerlendirmeleri haklı çıkaracak görüşler ileri sürmediklerini kaydetmektedir.

Muammer b. Abbâd'dan nakledilen düşünceleri ve sözleri dönemi içinde ele alarak bunları anlamlı kılan düşünce sistemini ortaya çıkarmaya yönelik bir monografi hazırlayan Hans Daiber onun, devrindeki kelâm müzakerelerine felsefî bir boyut kazandıran ve kendisinden sonraki fikrî gelişmeleri etkileyen önemli bir düşünür olduğunu söylemiştir. Her ne kadar bazı yönleriyle Grek felsefesine benzer görüşler ileri sürmüşse de onun düşüncesiyle Grek düşüncesi arasında herhangi bir ilişkinin varlığına dair bir delil bulunmadığını belirtmiştir. Ayrıca Daiber, Muammer b. Abbâd'ın ortaya koyduğu fikirlerin hem özgünlüğüne hem dönemdeki İslâm düşüncesi açısından kendi kendini temellendirmeye yettiğini, bu sebeple dışarıdan bir kaynak aramanın doğru olmadığına işaret etmiştir. Ancak Daiber, Muammer'in dile getirdiği hassasiyetlerin, kısmen gayri müslimlerle cereyan eden müzakereler sırasında onların ileri sürdüğü fikirleri reddetme noktasında anlam kazandığının söylenebileceği kanaatindedir (*Das theologisch-philosophische*, s. 12-22, 589-596; *EP* [İng.], VII, 259-260).

İbnü'n-Nedîm'in naklettiğine göre Muammer b. Abbâd *Kitâbü'l-Me'ânî*, *Kitâbü'l-İsti'â'a*, *Kitâbü'l-Cüz'î'lezi'la yete'ceze* ve'l-*qavl bi'l-a'râz ve'l-cevâhir*, *Kitâbü'İlletî'l-*karastûn* ve'l-*mer'e* ve *Kitâbü'l-Leyl ve'n-nehâr ve'l-emvâl* adıyla bazı eserler telif etmiştir (*el-Fihrist*, s. 207). Dirâr b. Amr ve Nazâm onu eleştiren birer çalışma yapmışlardır (a.g.e., s. 206; Watt, s. 239). Bazı*

kaynaklarda Muammer b. Abbâd'a Muammeriyye (Ma'meriyye) diye tâli bir fırka nisbet edilmişse de literatürde bu fırkanın temsilcilerine rastlanmamıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Hayyât, *el-İntişâr*, s. 22-23, 45-48, 105, 120, 122; Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Zikrû'l-Mu'tezile* (Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl* içinde), s. 71; Eş'arî, *Ma'âlât* (Ritter), s. 168, 192-193, 199, 253, 272-273, 318, 325, 331, 347, 363, 372-373, 382, 405, 417, 433, 488; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 206-207; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX, 11; XI, 311; a.m.f., *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunis 1394/1974, s. 266-267; Bağdâdî, *el-Far'k* (Abdülhamîd), s. 151-155; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), III, 34; V, 59-61; Şehristânî, *el-Milel* (Kılânî), I, 65-68; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 54-56; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 347; H. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammâr Ibn Abbâd as-Sulamî*, Beirut 1975, s. 12-22, 589-596, ayrıca bk. tür.yer.; a.m.f., "Mu'ammâr b. 'Abbâd", *EP* (İng.), VII, 259-260; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 504-519; Mîr Velîyüddin, "Mu'tezile", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1980, I, 247-248; W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 239, 276, 298, 300-301; A. G. Chejne, "Mu'ammâr b. Abbâd al-Sulamî; A Leading Mu'tazilite of the Eighth-ninth Centuries", *MW*, LI (1961), s. 311-320; R. M. Frank, "al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and its Use in the Physics of Mu'ammâr", *JAOS*, LXXXVII/3 (1967), s. 248-259.

MUSTAFA ÖZ

#### MUAMMERİYYE

(المعمرية)

Muammer b. Abbâd'a

(ö. 215/830)

nisbet edilen Mu'tezilî fırka

(bk. MUAMMER b. ABBÂD).

#### MUAMMERÜN

(المعمرؤن)

Yüz yıldan fazla yaşamış kimseleri ifade eden terim.

Sözlükte **muammer** kelimesi "ömürü uzun olan kişi" anlamında olup hadis ilminde uzun süre yaşayan muhaddisler için kullanılır. Seksen yaşını aşmış kişiler zaman zaman muammeründen sayılmışsa da bu terim daha çok 100-120 yıl yaşayanları ifade eder. Muammer kelimesi Arap edebiyatı literatüründe de uzun ömürlü edebiyatçılar için kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de uzun yaşadığı bildirilen Hz. Nûh'un Kitâb-ı Mukaddes'teki benzeri Methuselâh'tır.

Hadis literatüründe muammeründen ilk anılanlar arasında en az 150 yıl yaşadığı rivayet edilen Selmân-ı Fârisî ile Hakîm b. Hizâm ve onun büyük dedesi, dedesi, babası ve 120 yıldan fazla hayat sürdüğü kaydedilen Hassân b. Sâbit bulunmaktadır. Muhadram şairlerden sahâbî Lebîd b. Rebîa'nın bir asırdan fazla yaşadığı belirtilir. Câhiliye devri şairlerinden Düreyd b. Sımme ve Eksem b. Sayfî; ashaptan Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Huveytîb b. Abdüluzza, Kürz b. Alkame; tâbiinden Ebû Recâ el-Utâridî ve Ebû Osman en-Nehdî de muammeründandır.

Muammerün kelimesi terim anlamıyla hadis usulü kitaplarında Hâkim en-Nisâbü'rî'den itibaren kullanılmaya başlanmış, çeşitli eserlerde "Ma'rifetü vefeyâtî'r-ruvât ve mevâlidihim ve mikdâri a'mârihim", "Ma'rifetü a'mâri'l-muhaddisîn", "et-Tevârîh ve'l-vefeyât" gibi başlıklar altında uzun ömürlü sahâbîlerle daha sonraki nesillerden uzun yaşamış bazı kimselerin hayatları hakkında bilgi verilmiştir. Muhtelif zamanlarda, uzun süre yaşadığı kendileri veya başkaları tarafından ileri sürülen, bu arada Resûl-i Ekrem'i gördüğünü iddia eden kimseler ortaya çıkmış, bunlar birtakım sözleri Hz. Peygamber'e nisbet etmişlerdir. Ancak cerh ve ta'dil ilmi sayesinde gerekli tedbirler alınmış, bu kişilerden ve onlardan rivayette bulunanlardan, bu rivayetleri nakledenlerden hadis alınması engellenmiştir. Ancak sahâbî biyografilerine dair eserlerde iddiaları sebebiyle bu kişilerin hal tercümelerine de yer verilmiştir (Okıç, s. 71-73). Batılı araştırmacılar bu ayırımı dikkat etmeksizin söz konusu kişilerin de sahâbe arasında sayıldığını ileri sürmüşlerdir (*EP* [İng.], VII, 258). Muammerün konusu İmâmîyye Şîası açısından da önem taşır. İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk, Hz. Âdem'den itibaren uzun yaşamış kişiler hakkında bilgi verdikten sonra Allah'ın her ümmette bazı kimselere uzun ömür verdiğini belirtmiş, bunun imamın gaybûbetini meşrûlaştıran ve onun geri döneceği beklentisini güçlendiren bir delil olduğunu söylemiştir (*Kemâlû'd-dîn*, s. 555-576).

Muammerün meselesi şarkiyatçıların da ilgisini çekmiş, Batı dillerinde bunlar "macrobe, macrobien, macrobite, mathusalem" gibi kelimelerle ifade edilmiştir (Okıç, s. 70). Ignaz Goldziher muammerünün kussâs gibi hadis uyduran yalancılar olduğunu söylemiş, böylece kussâs ile bir hadis terimi olarak kullanılan muammerün arasında doğrudan irtibat