

Rivayet, Anlam ve Yorum: Mantar Hadisinin Serencamı

Halit Özkan*

Bu çalışmada mantarla ilgili rivayetler değerlendirilmektedir. İlgili hadislerin sebebi-vürûdu, ilk nesillerde nasıl anlaşıldığı, hadis kitaplarına intikal ediş süreci, tasnifteki yeri ve sıhhat açısından durumu gibi temel meseleler öncelikle ele alınmaktadır. Ardından hadislerin kitaplara intikal etmesinden sonraki yüzyıllarda onlar hakkında yapılan yorumlar ve açıklamalar incelenmektedir. Burada şârihlerin rivayetleri değerlendirirken dikkat ettikleri hususlara ve kullandıkları kaynaklara, onları kullanma biçimlerine ve hadisle ilgili yaklaşımlarına işaret edilmektedir. Bazı geleneksel inançların ve kabullerin hadislerin değerlendirilmesine nasıl etki ettiği hususu da mantarla ilgili rivayetler üzerinden incelenmektedir. Son olarak rivayetin günümüzdeki durumu ve anlaşılmasındaki problemlere değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mantar, men ve selvâ, kudret helvası, İsrâiloğulları, hadis şerhçiliği, esbâb-ı vürûdî'l-hadis, tıbb-ı nebevî.

Giriş

Bu makalede üç hadis rivayeti ele alınmaktadır. Mantar hakkındaki bu rivayetlerden ilki diğer ikisine göre çok daha meşhur olup çalışma boyunca “mantar hadisi” olarak anılacaktır.¹ Öncelikle üç hadisin tahric bilgileri ve tasnifteki yeriyle alakalı teknik bilgiler verilecektir. Rivayetin bir meslek

* Prof.Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
ORCID 000-0003-2829-6010 halitozkan@medeniyet.edu.tr

1 Çalışma konusu olarak bu hadislerin seçilmesinde mantarlara olan kişisel merakımın yanı sıra daha önce mantar hadisi hakkında hususi çalışmaların yapılmaması etkili olmuştur. Hz. Peygamber döneminde mantarın yemek kültüründeki yeri hakkında şu eserlerde bulunan veriler çok kıstıtlı olup yeterince ayrıntılandırılmış değildir: Akgün, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, s. 29, 31-32, 88; Solak, *Resûlullah'ın Sofrası*, s. 141.

haline geldiği ve hadis kitabı yazmanın usulünün ve erkânının olduğu dönemde hadis derleyen âlimler tarafından mezkûr rivayetlere hangi kitaplarda nasıl yer verildiğine, onların nasıl değerlendirildiğine, râvilerinin ahvaline ve sıhhat açısından durumlarına dair zikredilen görüşlere burada değinilecektir. Ardından üç hadis içinden özellikle birincisine, yani mantar hadisine odaklanmak suretiyle Hz. Peygamber'in hadisi dile getirdiği gün neler yaşandığı ve hadisin sahabe dönemindeki durumu ele alınacak, başka bir deyişle rivayetin ilk nesildeki hikâyesi anlatılacaktır. Hadisin tasnifteki yerinin belirlenip kitaplara girmesinden sonraki dönemde nasıl anlaşıldığı ve hangi yorumlara konu edildiği ise bir sonraki aşamanın konusu olup başta şerhler olmak üzere ikincil literatürdeki bilgiler üzerinden incelenecektir. Şerhlerin kaynak çeşitliliği ve şârihlerin hadis literatürü dışındaki kaynakları kullanırken dikkat ettikleri hususlar hakkında bu kısımda bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Son olarak rivayetin günümüzdeki durumu ele alınacaktır. Amaç ilgili hadislerin vârit olduğu ortam, onların anlaşılması hususunda ilk nesiller ile sonraki nesiller arasında görülen farklar, hadislerin kitaplara intikal edişi süreci ve onlarda kendisine hangi esaslar çerçevesinde yer bulduğu meselesi, hadisleri zâhiriyle anlamının doğurduğu sakıncalar, hadisi anlama ve yorumlamada Arap gelenek ve kültürünün, yerel unsurların olumlu ve olumsuz etkisi, hadis şârihlerinin hadisleri açıklarken riayet ettikleri çerçeve ile istifade ettikleri kaynakların mahiyeti, çeşitliliği ve şârihlerin bu kaynakları değerlendirmede dikkat ettikleri esaslar gibi hususlara değinmektir.

Mantarla İlgili Rivayetler ve Tahric-Sıhhat Bilgileri

Kaynaklarda mantarla ilgili olarak aşağıdaki üç hadis vardır:

1. İlk rivayet çoğu kaynakta “Mantar (İsrailoğullarına verilen) *mendendir* ve suyu göze şifadır” şeklinde aktarılan hadistir² (Mantar hadisi).

2. İkinci rivayet şu şekildedir: “Biraz önce cennet gözümün önüne serildi. Öylesi güzellikleri ve hayretâmez şeyleri daha önce görmemiştim. Tam önümden bir üzüm salkımı geçti, hayran kaldım, uzanıp almak istedim ama yetişemedim. Alabileydim getirip buraya gözünüzün önüne dikerdim, siz de cennet meyvesinin tadına bakardınız. Bilesiniz ki mantar gözün ilacıdır. Acve

2 “الكُمَاءُ مِنَ الْمَنِّ وَمَائِهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ”: Buhârî, “Tefsîr”, 2/3, 7/2, “Tib”, 20; Müslim, “Eşribe”, 157-62; Tirmizî, “Tib”, 21; İbn Mâce, “Tib”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 171, 172, 178, 180; XIII, 379, 417; XIV, 60, 310; XV, 277; XVI, 223, 374; XVIII, 36; XXXVIII, 21, 71-72 (hadis nr. 1625, 1626, 1627, 1632, 1635, 8002, 8051, 8307, 8681, 9465, 10335, 10639, 11453, 22938, 22972); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 232-235; VII, 81; X, 9, 101; Bezzâr, *el-Müsned*, IV, 82-84; XIV, 312; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, II, 254-57; III, 48; XI, 285-86, 292.

hurması cennet meyvelerindendir. [Tuzda bulunan]³ çörek otu ölümden baş-
ka her derde devadır.”⁴

3. Üçüncü rivayet Hz. Peygamber’e nispet edilen şöyle bir sözdür: “Cennet güldü mantarı bitirdi, toprak güldü kaparı bitkisini bitirdi.”⁵

Dipnotlarda tahriri yapılan üç rivayetin en meşhuru ilkidir ve yaygın olarak kullanılan hadis kitaplarının birçoğunda yer almaktadır. Mesela *Kütüb-i Sitte*’den Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahih*’i, Müslim’in *el-Müsnedü’s-sahih*’i, Tirmizî’nin *el-Câmi*’i ve İbn Mâce’nin *es-Sünen*’inde hadisin bulunduğu görülür. Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde ise hadisin farklı sahâbîlerden gelen rivayetlerinin neredeyse tamamı zikredilmektedir.⁶ Nesâî’nin *es-Sünen*’inde yer almayan hadis *es-Sünenü’l-kübrâ*’sında birçok tarikiyle bulunmaktadır. Bezzâr ve Ebû Ya’lâ el-Mevsılî’nin müsnedlerinde de ilgili hadisin birden çok tariki yer almaktadır. Tahâvî’nin *Şerhu müşkili’l-âsâr*’ı ise hadisin vârit olduğu ortamı diğerlerine göre çok daha başarılı bir biçimde resmetmesiyle öne çıkmaktadır.

Mantar rivayeti tefsir literatüründe de kendisine yer bulmuştur. Bazı sahâbîler mantarla Kur’an-ı Kerim’deki bir âyet (İbrahim 14/26) arasında alaka kurdukları için birçok müfessir ilgili âyeti tefsir ederken hadise işaret etmiştir. Bunların içinde özellikle rivayet tefsiri olmakla şöhret bulan İbn Kesîr’in eserinde mantar hakkındaki rivayetlere diğer tefsirlere nispetle daha fazla yer verildiği görülür.⁷

3 Köşeli parantez içindeki kısım hadisin bazı tariklerinde Hz. Peygamber’in sözü gibi yer almakla birlikte aslında hadisi rivayet eden sahâbî Büreyde’nin oğlu Abdullah b. Büreyde’ye ait bir açıklama olup sonradan metne dahil edilmiştir, yani müdrec kısımdır (bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 21, 73).

4 “إِنَّ الْجَنَّةَ غُرُصَتْ عَلَيَّ، فَلَمْ أَرِ مِثْلَ مَا فِيهَا، وَإِنَّهَا مَوْتُ بِي خَضَلَةٍ مِنْ عَنَبٍ فَأَعْجَبْتَنِي، فَأَهْوَيْتُ إِلَيْهَا لَا أَخْذَهَا فَسَبَقْتَنِي، وَلَوْ أَخْذْتُهَا لَغَرَسْتُهَا بَيْنَ ظَهْرَانِيكُمْ حَتَّى تَأْكُلُوا مِنْ فَاكِيَةِ الْجَنَّةِ، وَاعْلَمُوا أَنَّ الْكَمَاءَ دَوَاءٌ الْعَيْنِ، وَأَنَّ الْعَجْوَةَ مِنْ فَاكِيَةِ الْجَنَّةِ، وَأَنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السُّودَاءَ الَّتِي تَكُونُ فِي الْمِلْحِ اعْلَمُوا أَنَّهَا دَوَاءٌ مِنْ كُلِّ الْمَوْتِ” (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 21, 71-73; Rûyânî, *el-Müsned*, I, 70; Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, XIV, 356; Ebû Nuaym, *et-Tibbün-nebevî*, II, 588). Hz. Peygamber’in namaz kıldığı sırada cennet nimetlerinin ve cehennemnin kendisine gösterildiği hususunun anlatıldığı diğer rivayetlerde mantardan bahsedilmemektedir.

5 “ضحكت الجنة فأخرجت الكمأة وضحكت الأرض فأخرجت الكبر” (İbnü’s-Sünnî, *et-Tibbün-nebevî*, s. 141; Ebû Nuaym, *et-Tibbün-nebevî*, II, 619).

6 Bu durum Hz. Peygamber zamanındaki bir olayın ne zaman, nerede ve nasıl gerçekleştiğini anlamak için öncelikle müsned türü kitaplara başvurup bunlardaki rivayetleri birleştirmenin önemini bize yeniden hatırlatmaktadır. Hadisin farklı tariklerinin tahriri hakkında daha fazla malumat için Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inden yukarıda verilen cilt ve sayfa numaralarında bulunan dipnotlara müracaat edilebilir.

7 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, I, 268-71.

Aşağıda ayrıntısı verileceği üzere ikinci sıradaki rivayet Hz. Peygamber'in ashabıyla Mekke'ye yaptığı yolculuklardan birinde dile getirilmiş bir hadistir. Hz. Peygamber'in Makâm-ı İbrâhim'in önünde namaz kıldıktan sonra yaptığı konuşmanın bir parçası olan bu rivayet de Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i ile Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'ı gibi bazı kaynaklarda geçse de, ilk hadisin aksine mantar bu hadisin muhtevasının odağında yer almamaktadır.

Üçüncü sırada verilen rivayet, mantar hadisleri içinde en az bilinen metindir. Muhtevası itibariyle çok sıra dışı bir bilgi içeren bu rivayet muteber hadis kaynaklarında kendisine yer bulamamıştır. Mantarın yaratılış sebebi ve sürecini konu edinen bu rivayet esasen İbnü's-Sünnî'nin ve onu kaynak olarak kullanan Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *et-Tıbbü'n-nebevî* adlı eserlerinde yer almaktadır.

Hadislerin Râvileri ve Sıhhati

Mantarla ilgili hadisler birçok sahâbîden rivayet edilmiştir. Bunların arasında iki isim dikkat çeker: Birincisi ilk müslümanlardan ve aşere-i mübeşşereden olup rivayetdeki hassasiyeti sebebiyle çok az hadis rivayet etmesiyle tanınan Saîd b. Zeyd (ö. 51/671?), ikincisi mutlak anlamda en çok hadis rivayet eden sahâbî olarak bilinen Ebû Hüreyre'dir (ö. 58/678). *Kütüb-i Sitte*'deki mantar rivayetleri içinde *Sahîhayn*'dakilerin tamamı, Tirmizî'nin *el-Câmi*'indeki dört rivayetten ikisi ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'indeki dört rivayetten biri Saîd b. Zeyd'den gelmektedir.⁸ Ondan hemen sonra Ebû Hüreyre gelir.⁹ Bu ikisi dışında Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/694),¹⁰ Câbir b. Abdullah (ö. 78/697),¹¹ Abdullah b. Abbas (ö. 68/688),¹² Âmir,¹³ Abdullah b. Ömer (ö. 73/693),¹⁴ Büreyde el-Eslemî (ö. 63/683?),¹⁵ Ebû Rühm (ö. ?),¹⁶ Âişe (ö. 58/678),¹⁷ Suheyb b. Sinân (ö. 38/659),¹⁸

8 Mantar hadisinin Saîd b. Zeyd'den gelen tarikinin tahric bilgileri için bk. İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhît*, XXXIV, 363.

9 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIII, 379, 417; XIV, 60, 310; XV, 277; XVI, 223, 374.

10 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII, 36.

11 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVIII, 36.

12 Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 233; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XII, 63, 245; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 362; a.mlf., *el-Mu'cemü's-sagîr*, I, 215; Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, II, 618.

13 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 60.

14 Bezzâr, *el-Müsned*, IV, 82.

15 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 21, 22, 72.

16 Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, II, 257.

17 İbn Sem'un, *el-Emâlî*, I, 234; Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, II, 219.

18 Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, I, 335.

Mihcen (Ebû Mihcen?) (ö. 30/650)¹⁹ gibi sahâbilerden de ilgili hadisler rivayet edilmiştir.²⁰

Bazı kaynaklarda yine sahabeden olan Hureys b. Amr'dan oğlu Amr b. Hureys vasıtasıyla mantar hadisinin rivayet edildiği de söylenmektedir.²¹ Ancak İbn Hacer'in İbnü's-Seken'e dayanarak naklettiği bilgiye göre bu bir hatadır. Buna göre ilgili yerde Amr b. Hureys'in babası tabiriyle kastedilen kişi onun öz babası Hureys değil, üvey babası Saîd b. Zeyd'dir.²² Eğer bu doğruysa, rivayetlerini çoğu zaman öz babası Hureys'ten nakleden Amr'ın adını görenler bu defa da öyle olduğunu düşünerek hata etmişler demektir. Başka bir deyişle bu tarik hadis ilminde sülûkü'l-câdde olarak ifade edilen meselenin bir örneği olarak kabul edilebilir.²³

Mantar hadisinin en meşhur tarikleri *Sahîhayn*'da yer almaktadır. Buhârî ve Müslim'in ölçütlerine göre sahih olan bu hadislerin sıhhati hakkında son-raki dönemlerde de herhangi bir itiraz yöneltilmemiştir. *Câmi'u't-Tirmizî*'deki merfû rivayetler hakkında Tirmizî ya hasen-sahih yahut hasen hükmünü vermiş ancak mevkuf rivayetler hakkında görüş belirtmemiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) *Câmi'u't-Tirmizî*'deki Ebû Hüreyre rivayetinin sahih olmadığını, Saîd b. Zeyd rivayetinin ise sahih olduğunu söylemektedir.²⁴ Tirmizî'nin merfû rivayetlerle ilgili hükümlerine katılan, hatta hasen-sahih dediği bazı hadisler için sahih hükmünü veren Elbânî ise Ebû Hüreyre'nin cariyesinin gözüne mantar suyu sıktığı ile ilgili mevkuf rivayet hakkında zayıf hükmünü vermiştir.²⁵ İbn Mâce'nin *es-Sünen*'indeki merfû rivayetlerde de benzer bir durum söz konusudur ve bunlar genellikle sahih kabul edilmiştir. Ancak aşağıda ayrıntısı verileceği üzere mantar ifadesi yerine kayanın geçtiği tarik Elbânî tarafından zayıf sayılmıştır.²⁶

İkinci sırada verilen ve Hz. Peygamber'in Makâm-ı İbrâhim önünde namaz kıldıktan sonra mantardan bahsettiği rivayetin senedi hakkında Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin nâşirleri zayıf hükmünü vermişler, ancak hadisin

19 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 445.

20 Hadisin tarikleri hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXII, 30-31.

21 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, III, 302.

22 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 313; ayrıca bk. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXII, 30.

23 Sülûkü'l-câdde terimi, râvinin karşısına çıkan belirli bir seneddeki isim sıralaması, hoca-talebe ilişkisi vb. durumlar her zamankinden farklı olduğu halde, bu değişikliği farketmeyip senedi önceden alışık olduğu yaygın şekildele zikrederek hadisi rivayet etmesi anlamına gelir (ayrıntılı bilgi için bk. Düzenli, "Bir Tenkit Terimi Olarak "Sülûkü'l-Câdde", s. 1-23).

24 İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezi*, VIII, 225.

25 Nâsirüddin el-Elbânî, *Zaifü Süneni't-Tirmizî*, s. 232.

26 Nâsirüddin el-Elbânî, *Zaifü Süneni İbn Mâce*, s. 281.

bazı kısımlarının sahih sayılmasını sağlayan şahidlerinin bulunduğunu söylemişlerdir.²⁷ Onların işaret ettikleri bu şahidler içinde mantarla ilgili yukarıdaki meşhur ve sahih rivayetin de bulunduğu şüphe yoktur.

Üç numaralı hadisin sıhhati meselesi de önem arz etmektedir. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *et-Tıbbü'n-nebevî* adlı eserinde yer alan bu cümle Hz. Peygamber'e nispetle rivayet edildiği için form olarak merfû hadistir.²⁸ Muteber hadis kaynaklarında yer almayan bu rivayette Ebû Nuaym'ın kaynağı İbnü's-Sünnî olarak bilinen Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. İshak ed-Dîneverî'nin (ö. 364/975) *et-Tıbbü'n-nebevî*'sidir. Zira Ebû Nuaym hadisi rivayet etmeye başlarken, "Ahmed b. Muhammed kitabında bize şöyle rivayet etti" demektedir. İbnü's-Sünnî ise hadisi rivayet ederken sıhhati hakkında değerlendirme yapmamıştır.²⁹ Rivayet bunlardan önceki hiçbir kaynakta yer almadığı için onun sıhhatini erken dönem âlimlerinin görüşlerine bakarak teyit etmek mümkün değildir. Sonraki âlimler de bu konuda değerlendirme yapmamışlardır. Mesela varlığından haberdar oldukları bu hadisi aktarmakla yetinen İbnü'l-Mülakkın ve Kastallânî gibi geç dönem şârihleri onun sıhhati hakkında görüş belirtmemişlerdir.³⁰ Ancak her hâlükârda bu rivayet zayıf addedilmelidir, zira senedinde yer alan Rişdîn b. Sa'd (ö. 188/804) adlı râvi hakkında rical âlimlerinin çoğu olumsuz kanaat bildirmişlerdir.³¹

Mantarla İlgili Rivayetlerin Tasnifteki Yeri

Hadisleri konularına göre tasnif eden kitaplarda mantar rivayetleri genellikle üç bölümde yer almıştır. Bunlar "Tefsîr", "Tıb", "Et'ime-Eşribe" bölümleridir. "Tefsîr" bölümlerinde yer almasının sebebi aşağıda ayrıntısı verileceği üzere Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin mantarı Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı âyetlere atıfla anmasıdır. "Tıb" bölümlerinde geçmesi mantarın tıbbî açıdan kullanımına dair Hz. Peygamber'in bazı açıklamalar yapmasından dolayıdır. "Et'ime/Eşribe" bölümlerinde zikredilmesinin sebebi ise açıktır: Mantar hadislerde ilk yer aldığı günden çok önce dahi bir yiyecek olarak bilinmektedir.

Bir hadisi içeriğindeki muhtelif unsurları dikkate almak suretiyle birkaç farklı yerde tekrarlamayı prensip edinen Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde mantar rivayetleri üç defa zikredilmiştir. Bunlardan ikisi "Tefsîr", biri "Tıb"

27 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 72.

28 Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, II, 619.

29 İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 141. Eserin nâşiri Şebrâvî aynı yerde hadis hakkında "Sahîh değildir" hükmünü vermiştir.

30 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXII, 31; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, VIII, 375.

31 Rical âlimlerinin Rişdîn hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, IX, 191-95.

bölümündedir. “Tefsîr” bölümündeki rivayetler Bakara suresinin 57 ve A’râf sûresinin 160. âyetlerinin³² açıklaması sadedinde verilmektedir. “Tıb” bölümündeki rivayet ise “Men Göze Şifadır” (المن شفاء للعين) başlığı altında yer almaktadır. Bu başlıkta, yukarıda zikredilen âyetlerde geçen ve Türkçe’ye “kudret helvası” şeklinde tercüme edilen “men” kelimesi kullanılmıştır.

Bir konuyla ilgili hadisleri en fazla alakalı gördüğü yerde ve bir arada vermeyi prensip edinen Müslim mantar hadislerini “Eşribe” (içecekler) üst başlığının altında yiyecekleri anlattığı bölümde vermeyi tercih etmiştir.³³ Hadisin yer aldığı babın başlığı “Mantarın Fazileti ve Onunla Gözün Tedavi Edilmesi” (فضل الكمأة ومداواة العين بها) şeklindedir. Bu ifade Müslim’e göre mantarın hem yiyecek hem de ilaç olarak değerlendirildiği intibainı uyandırır da başlık Müslim değil Nevevî tarafından oluşturulduğu için Müslim’e göre mantarın öncelikle bir yiyecek olarak değerlendirildiği, tıbbî yönünün ikinci planda kaldığı söylenebilir. *Sahîh-i Buhârî*’de olduğu gibi buradaki rivayetler de merfûdur ve yine Saîd b. Zeyd’den gelmektedir.

Mantar hadisleri *Câmiu’t-Tirmizî*’nin “Tıb” bölümünün 21. babında yer alır. “Mantar ve Acve Hurması Hakkındaki Rivayetler” (ما جاء في الكمأة والعجوة) başlıklı bu babda dört merfû iki mevkuf rivayet vardır. Merfû hadislerin tamamıyla ilk mevkuf hadis mantarla ilgilidir. İkinci mevkuf hadis ise çörek otu hakkındadır, dolayısıyla bab başlığı ile doğrudan alakası yoktur. Mevkuf hadislerin ikisi de Ebû Hüreyre’den rivayet edilmiştir. Birinci ve dördüncü merfû hadis Ebû Hüreyre’den, iki tarikin birleştirilmiş hali olan ikinci ve üçüncü merfû hadisler ise Saîd b. Zeyd’den gelmektedir.

İbn Mâce’nin *es-Sünen*’inin “Tıb” bölümünün 8. babı “Mantar ve Acve Hurması” (الكمأة والعجوة) başlığını taşır ve beş hadis içerir. Bunlardan dört tanesi mantarla ilgilidir. Bir, iki ve dördüncü hadiste hem mantardan hem acve hurmasından, üçüncü hadiste sadece mantardan bahsedilmektedir. Beşinci rivayette ise acve hurmasıyla mantarın birlikte zikredildiği önceki rivayetlerin verdiği aşinalıkla yine bu ikisinden bahsedilmesi beklenirken acve hurmasının yanında bu defa “sahre”den bahsedildiği görülür. “Acve hurması ve sahre

32 Birinci âyet: “Ve sizi bulutlarla gölgeledik; size kudret helvası ve bildircin gönderdik; ‘Verdiğimiz güzel nimetlerden yiyin’ (dedik). Gerçekte onlar bize değil, kendilerine kötülük ediyorlardı” (Bakara 2/57).

İkinci âyet: “İsrâiloğulları’nı nesillere göre on iki topluluğa ayırdık. Halkı kendisinden su istediğinde Mûsâ’ya, ‘Asânı taşa vur!’ diye vahyettik. Taştan on iki göze fışkırdı. Her kabile içeceği yeri belledi. Üzerlerine de buluttan gölgelik yaptık; onlara kudret helvasıyla bildircin eti indirdik. ‘Size verdiğimiz rızıkların temizlerinden yiyin’ (dedik). Onlar (nankörlükleriyle) bize değil fakat kendilerine kötülük ediyorlardı” (el-A’râf 7/160).

33 Müslim, “Eşribe”, 157-62.

cennettendir” ifadesini taşıyan bu hadisteki sahire “kaya” anlamına gelmektedir ve Kudüs’teki meşhur kaya kastedilmiştir.³⁴ Hadisin râvisi meşhur münekkit Abdurrahman b. Mehdî bu sıra dışı durumun farkında olduğundan hocası Müşmail b. İyâs el-Müzenî’yi kastederek, “Onun ağzından bizzat bu şekilde duydum” diye açıklama yapmıştır.³⁵ Bu durumun, mantar anlamına gelen “kem’e” kelimesini “sahre” şeklinde duyduğunu zanneden (belki yazılı metinde “kem’e”yi “sahre”ye tashif eden) bir râviden (Müşmail veya daha önceki biri) kaynaklanmış olma ihtimali mevcuttur. İbn Mâce’nin *es-Sünen*’indeki mantarla ilgili dört rivayetten ilki Ebû Saîd el-Hudrî ve Câbir b. Abdullah’tan, ikincisi Ebû Saîd el-Hudrî’den, üçüncüsü Saîd b. Zeyd’den, dördüncüsü Ebû Hüreyre’den gelmektedir.

Mantar hadisleri Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’inde ve Nesâî’nin *es-Sünen*’inde (*el-Müctebâ*) yer almaz. Ancak Nesâî *es-Sünenü’l-kübrâ*’da bu hadisleri birçok farklı tarikiyle zikretmektedir. On yedi farklı tarikin zikredildiği bu yerlerde aynı zamanda rivayet farklılıklarına da işaret edilmektedir. Nesâî bu tariklerden on üç tanesini yeme içme konularının ele alındığı “Velîme” bölümünde, üçünü “Tefsîr”, birini “Tıb” bölümünde zikretmiştir. Rivayetlerin yedisi Saîd b. Zeyd’den, beşi Ebû Hüreyre’den, üçü Ebû Saîd el-Hudrî ve Câbir b. Abdullah’tan birlikte, biri yalnızca Ebû Saîd el-Hudrî’den ve biri Abdullah b. Abbas’tan alınmıştır.

Meşhur hadis kitapları arasında yer alan *Muvatta*’da mantar hadisi bulunmamaktadır. Mantarla ilgili rivayet sahih olduğu ve Medine çevresinde yetiştirilen mantarlar üzerine konuşulduğu halde bu bölgenin en büyük âlimi olan Mâlik b. Enes’in rivayeti eserine almayışının sebebinin araştırılması gerekir.

Hadisin Metni ve Hikâyesi

Yukarıda söylendiği üzere mantarla ilgili üç hadis içinde en meşhuru mantarın İsrâiloğulları’na verilen “men” kapsamındaki nimetler arasında yer alıp aynı zamanda göze şifa olduğu ana fikrini ifade eden rivayettir. Rivayetin bugün mevcut olan tarikleri küçük farklılıklar taşımakla birlikte hep aynı ana fikir etrafında dönmektedir, dolayısıyla bunları tek bir hadisin farklı şekillerde kitaplara girmiş hali saymak mümkündür. Bu farklılıklar rivayette ihtisar ve taktî yapılması yani onun eserde verildiği bölüm açısından önem taşıyan kısmının dikkate alınması, bağlamından bağımsız biçimde yahut mâna ile rivayet edilmesi gibi tasarruflardan kaynaklanmaktadır. Ancak yine de ilgili

34 Bu kayanın Hacerülesved olduğu da söylenmiştir (bk. İbn Mâce (Arnaût), “Tıb”, 8 (IV, 511, neşredenlerin dipnotu).

35 İbn Mâce, “Tıb”, 8.

tarikler bir araya getirildiğinde hadisin ana temasını anlamayı kolaylaştıran birtakım ayrıntılar da görülebilmektedir.

Ehlince malum olduğu üzere hadis kitaplarındaki rivayetler, ilgili oldukları hadisenin tamamını çoğu zaman anlatmazlar. Aslında uzun bir metne sahip olan bir hadis, müellifin tercihiyle bağlı olarak kitapta yerleştirildiği bölümün ihtiyacına göre küçük parçalara bölünerek verilebilir. Hadis ilminde buna taktî (bölme) ve ihtisar (özetleme) adı verilir. Hadisçiler tarafından baştan beri uygulanan ve makul gerekçeleri bulunan bu işlem sayesinde kitabın ilgili bölümünün gereksiz biçimde uzamasının ve hacmin genişlemesinin önüne geçilir. Buna cevaz verilmediği takdirde bir hadisin kitaba girmiş olduğu her bölümde bütün ayrıntılarıyla tekrar edilmesi gerekirdi ki bu da kitapların şimdikinden çok daha hacimli olmasına yol açardı. Dönemin şartları icabı buna imkân bulunmadığından ve okuyucunun dikkatini dağıtmamak gerektiğinden hadisler kitaplarda şimdi olduğu haliyle bölünerek verilmiştir. Ancak bu durum bütün güzel taraflarına rağmen bazan bir hadisin vürut ortamındaki kimi unsurların gözden kaçırılmasına yol açar. Dolayısıyla bir hadisin ilk dile getirildiği ortamı anlayabilmek için onun bütün tariklerini bir araya getirip, birbirlerini tamamlayan ayrıntıları dikkate almak suretiyle esas hikâyeyi oluşturmak gerekir. Bu durum gerek hadis literatüründe gerek diğer ilim dallarına ait eserlerde yer alan sahih olan ve olmayan rivayetleri aynı anda dikkate almak gibi bir sakınca içermektedir. Ancak geçmiş ulema içinde özellikle şârihlerin olayı anlamaya ve okuyucuya anlatmaya çalışırken şerhlerde bu yola sık sık başvurdukları dikkate alınınca aslında bu yöntemin ne kadar faydalı olduğu anlaşılır. Burada öncelikli maksat fıkıhçı zaviyesinden bakıp hüküm çıkarmak yahut yine fıkıhçıların eser tertibine göre yazılmış bir kitaba hadisi yerleştirmek değil, Hz. Peygamber zamanında ne olup bittiğini anlamaya çalışmaktır.

Mantarla ilgili hadislerde de benzer bir durum vardır. Bu hadisleri eserlerine alan erken dönem müellifleri onlardaki ayrıntıları bir dereceye kadar göz ardı etmişler ve mantarın mahiyeti, bir yiyecek olup olmadığı ve tıpta kullanılıp kullanılamayacağı gibi üç temel hususa odaklanmışlardır. Buna bağlı olarak da mantar hadisleri kitaplarda yiyecek içecek, tefsir ve tıpla alakalı bölümlerde yer almıştır. Ancak bu bölümlerdeki rivayetler tek başına okundukları zaman bize hadisin vârit olduğu gün olup bitenleri bütün ayrıntısıyla vermemektedir. Bunu görebilmek maksadıyla bütün rivayetleri dikkate aldığımızda şöyle bir metin ortaya çıkmaktadır:³⁶

36 Parantez içindeki kısımlar metnin akışını sağlamak maksadıyla tarafımızdan ilave edilmiştir.

Birinci Hadis: Hz. Peygamber zamanında Medine'ye çok yağmur yağdığı bir dönemde bol miktarda mantar çıkmıştı. Mantar toplayan bazı sahâbîler Hz. Peygamber'in evine de bir miktar hediye gönderdiler. O sırada (mantarla ilgili bilgi ve tecrübeye sahip olmayanların da aralarında bulunduğu, aynı zamanda mantara karşı ön yargıları olan) bazı sahâbîler mantarın ne olduğu ve yenilip yenilmeyeceği hakkında konuşuyorlardı. Bazıları İbrâhim sûresinin 26. âyetinde geçen "köksüz ağaç/bitki" ifadesiyle mantarın kastedildiğini söylediler. Bazıları ise mantarı yeryüzünün çiçek hastalığı olarak nitelediler ve onu yemeye yanaşmadılar. Hz. Peygamber bu konuşmalardan haberdar edilince eline bir miktar mantar alıp³⁷ yanlarına geldi, "Ne hakkında konuşuyorsunuz?" diye sordu. Konuyu ona da anlattılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber minbere çıktı ve "Duyduğuma göre bazılarınız mantarı yeryüzünün çiçek hastalığı diye niteliyorlarmış. Bu kesinlikle doğru değildir. Mantar âyette Benî İsrâîl'e bahşedildiği söylenen mendedir. Suyu göze şifadır. Acve hurması da cennet meyvesi olup zehire karşı şifadır" buyurdu.

Bu rivayet, hadis metinlerini nakletmeyi amaçlayan temel hadis eserleri dışında kalan bazı kitaplarda onlara nispetle daha geniş biçimde yer almaktadır. Mısırlı meşhur hadis âlimi Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu müşkilil'l-âsâr*'ı bunlardan biridir. Mantar hadisine metni itibarıyla anlaşılması zor rivayetler (müşkil) kategorisinde yer veren Tahâvî meseleye hakkıyla vâkıf olabilmek için önce olayı anlamak gerektiğini düşündüğünden o gün olup bitenleri ayrıntısıyla anlatmıştır. Önce hadiste mantarla birlikte zikredilen acve hurmasının ne yönüyle cennet yiyeceği olduğunu açıklayan Tahâvî ardından hadisteki başlıca müşkil meseleye, yani mantarın niçin "men" kapsamına girdiği hususuna dikkatini teksif etmiştir. "Mantarla İlgili Rivayetlerdeki Müşkilin Çözümü ve Hz. Peygamber Tarafından Onun Niçin Men Kapsamında Zikredildiğinin Beyanı" başlıklı bu bölümde önce hadisin en meşhur râvisi Saîd b. Zeyd'den gelen üç farklı tariki veren Tahâvî, bunlarda başlıkla ilgili herhangi bir cevap olmadığı için diğer sahâbîlerden gelen rivayetlere müracaatla meseleyi çözmüştür. Onun bu maksatla verdiği Câbir b. Abdullah rivayetinden anlaşıldığına göre mantarın menden sayılmasının sebebi bazı sahâbîlerin onu yeryüzünün çiçek hastalığı zannetmeleridir. Bunu duyan Hz. Peygamber sahâbîlerin mezkûr inancısını bertaraf etmek üzere mantar hakkındaki bilgiyi vermiştir. Tahâvî, metnini delil olarak

37 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 60; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 235; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, V, 355; Heysemî, *Mevâridü'z-zamân*, s. 340; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, I, 270.

kullandığı bu rivayetin hadis tekniği açısından makbul bir senede sahip olduğunu söylemeyi de ihmal etmemiştir.³⁸

Tahric bilgileri yukarıda verilen tariklerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu ilk metin mantar hakkında en çok bilinen rivayettir ve mantar onda olayın merkezinde yer almaktadır. Aşağıdaki rivayette ise mantar hikâyesinin merkezinde değil bir yan unsur olarak zikredilmiştir:

İkinci Hadis: Bir gün Hz. Peygamber Mescid-i Haram'da Makâm-ı İbrâhim'in önünde namaz kılmakta, o sırada arkasında kırk iki sahâbî oturmuş beklemektedir. Hz. Peygamber namazı bitirince bir şey almak ister gibi Kâbe'ye doğru eğilip elini uzatır. Sonra arkasına döner ve ayaklanıp gitmeye davranan sahâbîlere oturmaları için eliyle işaret eder. "Namazı bitirdiğimde bir şey almak istercesine Kâbe'ye doğru eğilip elimi uzattığımı gördünüz mü?" diye sorunca sahâbîler, "Evet yâ Resulallah" diye cevap verirler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle devam eder: "Biraz önce cennet gözümün önüne serildi. Öyle güzellikleri ve hayretâmiz şeyleri daha önce görmemiştim. Tam önümden bir üzüm salkımı geçti, hayran kaldım, almak için uzandım ama yetişemedim. Alabileydim getirip buraya gözünüzün önüne dikerdim, siz de cennet meyvesinin tadına bakardınız. Bilesiniz ki mantar göze ilaçtır. Acve hurması cennet meyvelerindendir. [Tuzda bulunan] çörek otu ölümden başka her derde devadır."³⁹

Üçüncü Hadis: Tahric bilgisi yukarıda verilen bu rivayette Abdullah b. Abbas'ın söylediğine göre Hz. Peygamber bir gün onların yanına gelmiş ve şöyle buyurmuştur: "Cennet güldü mantarı bitirdi, toprak güldü kapari bitkisini bitirdi."

Bu rivayetin nerede ve ne zaman söylendiğine dolayısıyla hikayesine dair ne yazık ki malumat bulunmamaktadır. İbn Abbas'ın rivayete başlarken kullandığı "Hz. Peygamber yanımıza geldi: *خرج علينا رسول الله*" tabiri konuşmanın Mescid-i Nebevî'de gerçekleşmiş olabileceğine dair küçük bir işaret olsa da bunu teyit etmek mümkün olmamıştır.

38 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV, 364-68; ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 257. Mantarın tıpta kullanımı ve yenilebilirliği konusunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmadığından olsa gerek ki Tahâvî bu hadisi fikhî ihtilafları ele aldığı *Şerhu meâni'l-âsâr*'da değil, hadislerin müşkil cihetlerini açıkladığı *Şerhu müşkili'l-âsâr*'da ele almayı tercih etmiştir.

39 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, XXXVIII, 21, 71-73; Rûyânî, *el-Müsne'd*, I, 70; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV, 356; Ebû Nuaym, *et-Tibbû'n-nebevî*, II, 588.

Hadisin Söylenildiği Yer ve Zaman Bilgisi

Hadisleri doğru anlayabilmek için zaman, mekân ve sebep bilgisi önemlidir. Bunlar hadisin bağlamını oluşturur. Hadis âlimlerinin bu maksatla geliştirdiği esbâb-ı vürûdî'l-hadîs literatürü bazan çok faydalı olsa da kimi zaman hadisin belirli bir yönüne odaklandığından bağlam bilgisini tam veremeyebilir. Mesela bu eserlerde “sahabenin bir konu hakkındaki görüşlerini belirtmeleri üzerine Hz. Peygamber’in ona dair bir şey söylemesi” kalıbında verilen hadislere sıkça rastlanır. Ancak bunun ne zaman ve nerede gerçekleştiği her örnekte söylenmez. Bu gibi durumlarda hadisin sebebini öğrenmiş olsak da yer ve zaman bilgisine sahip olmadığımızdan bazı şeyler eksik kalmaktadır. Mantar hadisinde de benzer bir durum söz konusudur. Sebeb-i vürûd kitapları mantar hadisinin niçin vârit olduğunu izah ederken bazı sahâbîlerin mantar hakkındaki yanlış yorumları üzerine Hz. Peygamber’in onu düzeltmek amacıyla devreye girip açıklama yaptığına işaretle yetinmektedir.⁴⁰ Bu eserlerde ilgili hadisin vârit olduğu yere ve zamana dair bilgi verilmemektedir. Bu sebeple hadiste geçen bazı ayrıntıları takip etmek suretiyle yer ve zaman bilgisini bulmaya çalışmak gerekmektedir.

Çoğu rivayette olduğu gibi mantar hadislerinde de yer bilgisini bulmak zaman bilgisini bulmaktan daha kolaydır. Zira her iki rivayette de mekâna dair işaretler fazlasıyla mevcuttur. Mesela birinci rivayetin Medine’de vârit olduğunu gösteren birden fazla husus vardır: İlki Hz. Âişe’den gelen bir tarikte⁴¹ bazı sahâbîlerin Hz. Peygamber’in evine mantar hediye gönderdiklerinden bahsedilmesidir. Hz. Âişe bilindiği gibi Medine döneminden itibaren “hâne-i saâdet”e dahil olmuştur. İkinci işaret hadisin bir tarikinde⁴² Ebû Hüreyre’nin “Hz. Peygamber’in yanında sohbet ediyorduk. Derken konu mantara geldi...” diyerek söze başlamasıdır. O mecliste bulunduğunu açıkça dile getiren Ebû Hüreyre bilindiği gibi Medine döneminde Hayber Gazvesi esnasında müslüman olmuştur. Hz. Peygamber’in mantar hakkında hutbe irat etmek üzere minbere çıktığının söylenmesi de hadisin Medine döneminde vârit olduğuna işaret eder.⁴³ Zira Hz. Peygamber Mekke dönemindeki konuşmalarında minber kullanmamış, Medine’ye hicretten sonra bu usulü benimsemiştir. Önceleri bir hurma kütüğüne yaslanarak konuşan Hz. Peygamber için hicretin 7 veya 8. yılında ilk olarak minber yapıldığı bilinmektedir.⁴⁴ Bu açık delillerin yanı sıra mantar hadisini anlatan sahâbîlerin “... hakkında konuşuyorduk, Hz.

40 Mesela bk. İbn Hamza, *el-Beyân ve’t-ta’rîf*, I, 312; II, 108-109.

41 Ebû Nuaym, *et-Tibbü’n-nebevî*, II, 619.

42 İbn Mâce, “Tib”, 8.

43 Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, XIV, 367.

44 Bozkurt, “Minber”, s. 101.

Peygamber yanımıza geldi ve ‘Ne hakkında konuşuyorsunuz?’ diye sordu” kalıbını kullanarak olayı anlatmaları da dolaylı bir delildir. Mekke döneminde de benzer örnekler bulmak mümkün olmakla birlikte bu kalıp sahâbîler tarafından çoğu zaman Medine dönemindeki olaylar anlatılırken kullanılır. Bu kabil konuşmalar çoğunlukla Mescid-i Nebevî’de Hz. Peygamber’in odasının hemen yanında gerçekleşir ve odadan mescide çıkan Hz. Peygamber’in konuya dahil olmasıyla sonuçlanır. Mantar hadisi özelinde de benzer bir durumun gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Mantar hadisi Medine’de vârit oldu diye kabul edilince akla hemen Medine ve çevresinde mantar yetişir mi sorusu gelmektedir. Buna olumlu cevap vermek mümkündür. Zira bu coğrafya her ne kadar mantar denilince ilk akla gelen yoğun ormanlık arazilere sahip olmasa da, ormana ihtiyaç duymaksızın yeterince yağmur alan açık arazilerde çıkan mantarlar için elverişli bir ortamdır.⁴⁵ Hadislerde bahsedilen kem’e mantarı açık ve çorak arazide yetişen bir toprak altı mantarı olduğundan,⁴⁶ Medine ve çevresinde onun bulunması gayet tabiidir. Nitekim Medine’nin Hz. Peygamber dönemindeki yemek kültürü üzerine yapılan çalışmalarda mantara da yer verildiği görülür.⁴⁷

İkinci hadisin Mekke’de vârit olduğu da rivayetten açıkça anlaşılmaktadır. Zira içinde Mescid-i Haram ve Makâm-ı İbrâhim gibi ayrıntılar geçmektedir. Zamanı tam olarak bilinmese de Hz. Peygamber Mescid-i Haram’da bu kadar kalabalık bir grupta birlikte olduğuna göre umre ziyaretlerinden birinde, Mekke’nin fethi sırasında yahut Vedâ haccında bu konuşma gerçekleşmiş olmalıdır. Bu da zamansal olarak yine Medine dönemine tekabül etmektedir. Ancak bizi bu rivayetten ziyade ilkinin söylendiği zaman ilgilendirmektedir.

Birinci hadisin Ebû Hüreyre tariki onun söylendiği zamanı yaklaşık olarak tespit etmeye imkân verir. Ebû Hüreyre’nin hazır bulunduğu bir ortamda söylendiğine göre hadis en erken Hayber Gazvesi’nden sonra vârit olmuş demektir. Yani mantar hadisini Hz. Peygamber’in ömrünün son üç yılı içinde bir yere tarihlendirmek gerekir. Bunu yapabilmek için yardımcı olacak ipuçları arasında en önemlisi, “O dönemde çok mantar çıkmıştı” cümlesidir.⁴⁸ Mantarın çok çıkmasını sağlayacak ortamın uygun hale gelmesi için yeterince yağmur yağması, yağmurdan sonra güneşin açık belirli bir sıcaklığın oluşması ve mevsimin uygun gitmesi gibi özelliklerin bulunması lazımdır. Güneşli havalardan dolayı takip edilen yağmurlu ilkbahar ve özellikle sonbahar günleri

45 <https://tr.weatherspark.com/y/101175/Medine-Suudi-Arabistan-Ortalama-Hava-Durumu-Y%C4%B1l-Boyunca> (erişim: 01.04.2022).

46 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XI, 313.

47 Bk. Akgün, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, s. 29, 31-32, 88.

48 Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, XIV, 367.

dünyanın çeşitli coğrafyalarında mantarın çıkması için en uygun dönemlerdir. Acaba zikredilen özellikleri bu hadiste görmek mümkün müdür?

Hz. Peygamber'in Medine'de bulunduğu dönemde ne zaman çok yağmur yağdı diye araştırıldığında bir örnek hemen dikkat çeker: Bir hadiste anlatıldığına göre (Hz. Peygamber'e biat etmek üzere Medine'ye gelen Fezâre kabilesinden olması kuvvetle muhtemel) bir bedevi⁴⁹ memleketindeki kuraklıktan şikâyetlenince Hz. Peygamber Mescid-i Nebevî'de dua etmiş ve yağmur yağmaya başlamıştır. Medine ve çevresini kapsayan yağış aralıksız bir hafta sürdükten sonra aynı adam veya Medineliler diğer bazı sahâbiler yağış sebebiyle zarara uğradıklarından şikâyet etmişler, bunun üzerine Hz. Peygamber bu defa yağmur azalsın ve çevreye yağsın diye dua etmiştir. Aynı gün (yahut ertesi gün) güneş çıkınca sahâbiler yağmurdan sonra güneşin altında yürüdüklerini söylemişlerdir.⁵⁰ Yağmur şehir merkezinde sona erse de çevrede birkaç gün daha devam etmiştir. O günlerde değişik çevrelerden Medine'ye gelenler kendi memleketlerinde çok yağmur yağdığını haber vermişlerdir. Böylece muhtemelen bütün Medine dönemi boyunca görülen en uzun süreli yağış dönemi olan bu hafta mantar için gerekli bol yağmur ve peşinden güneş şartları gerçekleşmiştir. Geriye mevsimin uygun olması şartı kalmaktadır. Acaba hadiste bahsedilen yağmur duası hangi mevsime denk gelmiştir? Bunu tespit etmek için diğer ayrıntılara bakmak gerekmektedir.

Yağmur duası için Hz. Peygamber'le konuşan bedevinin Fezâre kabilesinden olması ihtimali hadisenin tarihini tespit için büyük kolaylık sağlamaktadır. Zira diğer birçok kabile gibi Fezâreliler de Mekke'nin fethinden sonraki süreçte, Hz. Peygamber'in en büyük düşmanı Mekke müşriklerine karşı üstünlüğünün ve hakimiyetinin artık kaçınılmaz biçimde anlaşılmasından sonra bağılıklarını bildirmek üzere Medine'ye gelmişlerdir. Tam olarak söylemek gerekirse bu kabile 9 (630) yılında gerçekleşen Tebük Gazvesi'nden hemen sonra, ramazan ayında Medine'ye gelip Hz. Peygamber'e biat etmişlerdir.⁵¹ Bu da aradığımız mevsime işaret etmektedir. Siyer olaylarının kronolojisini inceleyen bir çalışmada mezkûr yağmur duası için en muhtemel tarih olarak 9 (630) yılının Ramazan ayının son on günü tespit edilmiştir.⁵² O se-

49 Bu şahıs hadisin farklı tariklerinde "bir bedevi", "bir adam" gibi tabirlerle müphem biçimde anılır. İbn Hacer onun kimliğini tespit edememiş ancak öne çıkardığı birkaç muhtemel isim içinde en kuvvetlisinin Fezâre kabilesinden Hârice b. Hısn olduğunu gösteren yorumlar yapmıştır (bk. *Fethu'l-bârî*, III, 191-92; Hârice'nin Medine'ye gelen Fezâre kabilesi heyetinde bulunduğu hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 297; daha fazla bilgi için bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, s. 431 vd.).

50 Buhârî, "İstiskâ", 5.

51 Kapar, *Heyetler*, s. 142-45.

52 Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, s. 431-35.

neki ramazan miladi takvime göre 630 yılının Kasım ve Aralık aylarına denk gelmektedir. Yani çok miktarda yağmur, yağmurdan sonra güneş açması ve sonbahar mevsimi gibi bol mantar için gerekli bütün özellikler bu dönemde görülmüştür. Dolayısıyla bu yağmurlu haftayı muhtemelen çok miktarda mantarın çıktığı bir dönem takip etmiştir. Bu bilgilere dayanarak mantar hadisinin büyük ihtimalle 9 yılının Ramazan ayında (Kasım-Aralık 630) vârit olduğunu söylemek mümkündür.

H. Peygamber, Sahabe ve Tâbiünün Telakkileri

H. Peygamber'in mantar hakkındaki telakkisini görmek için öncelikle sahabenin bu konuda önceden ne düşündüğüne bakmak gerekir. Zira H. Peygamber onların telakkilerine binaen bir değerlendirme yapmıştır.

“Sahabenin telakkisi” tabiriyle iki husus kastedilmektedir: İlki mantarın mahiyeti hakkında eskiden beri sahip oldukları ve sonuçta H. Peygamber'in değerlendirme yapmasına yol açan kanaatleri, ikincisi mantar hadisini H. Peygamber'den işittikten sonra hadis hakkındaki düşünceleri ve onunla nasıl amel ettikleridir.

Sahabe H. Peygamber'in kanaatini öğrenmeden önce mantar hakkında iki farklı gruba ayrılmış durumdadır. Birinci grupta mantarı Kur'an-ı Kerim'e referansla açıklayanlar yer almaktadır. Bazı sahâbiler İbrâhim sûresindeki “kökü koparılıp devrilmiş ağaç/bitki” hakkında konuşurlarken “Bu olsa olsa mantardır” şeklinde bir yorum yapmışlardır. Mantarı ağaca/bitkiye benzetebilmek için ikisi arasında en azından dış görünüş itibarıyla benzerlik bulunması gerekir. Yani mantarın ağaçtaki kök, gövde ve dal kısımlarına karşılık gelen yerlerinin olması icap eder. Bu da ağaca benzetilen mantarın toprak altında değil toprak üstünde çıkan türlerden olmasını, yani benzetmeyi yapan sahâbilerin şapkalı mantar türlerini tanıyor olmalarını gerektirir. Medine ve çevresinde çıkan mantarlar daha ziyade toprak altında yetişen kem'e türünden olmakla birlikte, aşağıda ayrıntısı verileceği üzere sahâbilerin şapkalı mantarları da tanıdıklarını gösteren veriler bulunmaktadır. Eğer bu sahâbiler kem'e türü mantarı kastetmişlerse bu türün köksüz oluşuna bakıp âyette bahsedilen ağacı “köksüz ağaç” şeklinde anlamış olmalıdırlar.

Sahabenin H. Peygamber'le konuşmadan önce mantar hakkında sahip oldukları ikinci kanaat, Araplar arasında önceden beri bilinen bir anlayışın tezahürüdür. Bu aynı zamanda mantar hadisinin vârit olmasının esas sebebidir. Yukarıda olay günü anlatılırken de söylendiği üzere bazı sahâbiler mantarı yeryüzünün çiçek hastalığı saymışlardır. Bu, Araplar tarafından eskiden beri bilinen bir anlayıştır. Onlar toprak üzerine yayılmış vaziyette çıkan mantarı

görünüşünden ve geleneksel tıptaki bazı kabullerden hareketle vücudun her yerini saran çiçek hastalığına benzetip nahoş bir şey olarak telakki ediyorlar, dolayısıyla onu yemeye yanaşmıyorlardı.⁵³ Bunda elbette dış görünüşün yanı sıra bazı mantarların zehirli/sağlığa zararlı oluşunun da etkisi vardır. Yine Araplar'ın mantarı yılanla ilişkilendirmeleri, toprak altında bir süre bekleyen mantarın yaz yağmurları sayesinde yılanla dönüştüğüne inanmaları da benzer bir tepkidir.⁵⁴

Mantarın zararından korunmak için onu kötü bir şeye benzetme refleksi son derece tabii olup sadece o coğrafyada değil her yerde yaygın olarak görülmektedir. Mantar açısından çok zengin bir bölgede bulunan ülkemizde dahi böyle örnekler bulmak mümkündür. Mesela Karadeniz yöresinde mantar hakkında kullanılan “şeytan sofrası” tabiri onun zehirinden ve zararından korunmak amacıyla alınmış bir tedbirdir.⁵⁵

Özünde sağlıkla ilgili gerekçeler olsa da mantarı çiçek hastalığına benzetme anlayışı bir tür yanlış inanca dönüştüğünden ve sonrasında yaygınlaşma ihtimali bulunduğundan, yanlış inançları bertaraf etmekle görevli Hz. Peygamber konuya açıklık getirmek durumunda kalmıştır. O güne kadar birçok Cahiliye telakkisini zaten yıkmış veya değiştirmiş olan Hz. Peygamber mantar hakkındaki bu anlayışın yanlışlığına işaret etmiş ve birçok defa olduğu gibi burada da konuya çok farklı bir bakış açısı getirmek ve mantarın dinî tarihteki/gelenekteki yerine işaret etmek suretiyle sahâbiler için yeni bir pencere açmıştır.⁵⁶

Sahabenin mantarla ilgili hadisi öğrendikten sonra ne yaptıklarına gelince, ne yazık ki bu konuya dair çok az veri bulunmaktadır. Mantarın yenmeyeceğini düşünenler Hz. Peygamber'in yönlendirmesinden sonra muhakkak bu düşüncelerinden vazgeçmişlerdir. Ancak sahâbilerin mantar yeyip yemediklerine yahut hangi mantarı yediklerine dair elimizde yeterli veri yoktur. Mantar hadisinin sahabe döneminde nasıl anlaşıldığı ile ilgili tek veri Ebû Hüreyre'nin mantarın tıbbî açıdan kullanımıyla alakalı bir tecrübesini içerir. Mantar suyunun göze şifa olduğunu Hz. Peygamber'den bizzat duyan Ebû Hüreyre, cariyesi gözünden rahatsızlandığı zaman bir miktar mantarın suyunu sıkıp

53 Bu inancın Hz. Peygamber'den önceki devirlerde Araplar'da bulunduğu hakkında bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 313.

54 Kazvîni, *Acâibü'l-mahlûkât*, s. 260. Bu bilgi Hanbelî mezhebine ait bir fıkıh kitabında da kendisine yer bulmuştur (bk. Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'*, II, 470).

55 Karadeniz bölgesinin bazı yerlerinde mantardan çekinildiği için ona “şeytan sofrası” denildiğini, İstanbul Şehir Üniversitesi'nde perşembe sabahları Özgür Kavak'ın odasında yapılan kahvaltılı sohbetlerde İsmail Kara'dan duydum, kendisine müteşekkirim.

56 Daha fazla bilgi için bk. Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, VIII, 310-311.

cariyesinin gözüne damlattığını ve onun iyileştiğini söylemektedir.⁵⁷ Normal şartlar altında böyle bir şeyi yapabilmek için hangi mantarı kullanmak gerektiğini bilmek lazımdır. Zira mantarın birçok türü vardır ve hepsinin suyu sağlığa yararlı olmadığı gibi bazıları zehirlidir. Hz. Peygamber'in mantardan bahsettiği günkü mecliste bulunan Ebû Hüreyre onun hangi mantarı kastettiğini bildiği için -rivayete göre Hz. Peygamber'in elinde o sırada birkaç mantar vardı-⁵⁸ doğru mantarı kullanmış görünmektedir. Bu bilginin unutulduğu sonraki yüzyıllarda, Hz. Peygamber'in hadisini mutlak olarak anlayan bazı insanların farklı coğrafyalarda yetişen mantarların suyunu gözlerine sürmeleri üzerine neler yaşadıkları aşağıda anlatılacaktır.

Sahabeden sonraki erken nesillerde de mantar rivayetinin tıbbî açıdan nasıl değerlendirildiği ve mantar suyunun nasıl tatbik edildiği hakkındaki bilgiler çok sınırlıdır. Tâbiîn âlimlerinden Şehr b. Havşeb'in (ö. 100/718 civarı) bu konudaki şahsi bir tecrübesi kaynaklara geçmiştir. Buna göre tıpkı Ebû Hüreyre gibi o da gözünden rahatsızlanan bir akrabasını mantarın suyuyla tedavi etmiştir.⁵⁹

Mantar Hadisi Sonraki Dönemlerde Nasıl Anlaşıldı?

İlk nesillerin aksine sonraki yüzyıllarda mantar hadisinin üzerine çok şey söylenmiştir. Mantarın çok önceden beri bilinen bir yiyecek oluşu gerçeğine bir de Hz. Peygamber'in onun hakkındaki sözleri eklenince pek çok farklı ilim dalının uzmanları mantar hakkında konuşmak ve bilgi vermek ihtiyacı hissetmişlerdir. Özellikle Arap dili eserleri ve sözlükler, hadis şerhleri, tıp eserleri ve nebatat kitapları ile tefsirlerde mantar hakkında çeşitli açılardan bilgi verildiği görülür. Arapça'da mantarı ifade eden kelimelerin etimolojisi, mantarın yapısını oluşturan cevherler, tıpta kullanımı, faydası-zararı, bazı âyetlerin anlaşılmasındaki yeri, hadislerde ondan bahsedilmesinin sebebi, yine hadislerde ona verilen değer ve bunun anlamı, şahsi tecrübelerin aktarımı gibi hususlar yukarıda sayılan türlerde eser veren birçok âlim tarafından ele alınmıştır. Bunların birbirlerinden çok istifade etmeleri sayesinde yüzyıllar boyu devam eden süreçte mantar hakkındaki literatürün giderek zenginleşmesi de ayrı bir inceleme konusudur.

⁵⁷ Tirmizî, "Tıb", 21.

⁵⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, V, 60; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 235; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, V, 355; Heysemî, *Mevâridü'z-zamân*, s. 340; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-azîm*, I, 270.

⁵⁹ İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 63.

Etimolojik Bilgiler, Garîbü'l-hadis Bilgileri ve Tanım

Mantar hakkında Arapça'da en çok kullanılan iki kelime *kem'e* ve *futr*dur. Mantar hadislerinde *kem'e* kullanıldığı için bu hadisi çeşitli açılardan inceleyen eserlerde hep *kem'enin* etimolojisi verilmiş, *futr*dan bahsedilmemiştir. Meşhur mantar rivayetinin etimolojik açıdan önem arzeden ikinci unsuru ise İsrâiloğulları'na verildiği bildirilen nimeti gösteren *men* kelimesidir. Şârihler bir yandan “*kem'e*”nin anlamı üzerinde dururken bir yandan da *menin* ne demek olduğunu anlamaya çalışmışlardır.

Mantara *kem'e* denilmesinin sebebi gizli oluşudur. Mantar toprak altında gizlendiği için, “gizlemek” anlamına gelen “k-m-e” kökünden türeyen bir isim almıştır.⁶⁰ Yani *kem'e* “gizlenen şey” demektir. Mantarın ikinci yaygın ismi *futr* ise “yarmak, ortadan ikiye ayırmak” gibi anlamları olan *f-t-r* (فطر) kökünden gelmektedir. Mantar toprağı yarıp çıktığı için bu kökten bir isim almıştır.

Yukarıdaki iki ismin dışında Arapça'da mantara bazı sıfatların verildiği de görülür. Onun en yaygın sıfatı “*cüderiyyü'l-arz*”dır (toprağın çiçek hastalığı). Mantarın maddesi ve sureti itibarıyla çiçek hastalığına benzediği düşünüldüğünden bu sıfat kendisine verilmiştir. Mantarla kaplı bir arazi, içindeki rutubetin yağmur ve hararetle birlikte dışa vurması sebebiyle, çiçek hastalığına tutulmuş bir vücuda benzetilmektedir. Bu durumdaki vücudun içindeki zararlı maddeleri kabarcıklar halinde dışarı atmaya çalışması gibi mantar da topraktaki zararlı maddelerin dışa atılması şeklinde görülmüş ve nahoş bir şey olarak değerlendirilmiştir.⁶¹

Mantarın çok kullanılan bir başka sıfatı “*benâtü'r-ra'd*”dır (gök gürültüsünün kızları). Bu daha çok mantarın ortaya çıkış şartlarıyla alakalı bir vasıf olup genellikle gök gürültülü yağışların bol olduğu zamanlarda çoğalmasına binaen verilmiştir.⁶² Mantarın gök gürültülü yağmurlarla ilişkilendirilmesi günümüzde de yaygındır.

Arapça'da yukarıdakiler dışında mantarla ilgili daha birçok kelime mevcuttur. Bu kelimeler mantarın Arap coğrafyası ve tarihinde çok ciddi bir yerinin olduğunu gösterecek derecede çeşitlilik arz etmektedir. Mantarın birçok farklı türünün yanı sıra mantarla ilgili kimi nesnelerin dahi özel adları bulunmakta, ayrıca mantar toplamakla ilgili hususi fiillerin kullanıldığı görülmektedir.

60 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, XI, 313.

61 İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, I, 246 (“c d r” md.).

62 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, XI, 313.

Arapça'da mantar türleri hakkında kullanılan pek çok isimden bazıları şunlardır: *Akrah/kurhân/kurhâne/fürhâne*, *askal*, *benâtü evber*, *birnik/bernîk/hirnik*, *ceb'e/cib'e*, *cemâmîs*, *cenâ*, *demâlik*, *fek'*, *fesevâtü'z-zıbâ'*, *garâde/gırd*, *guşne*, *kehdel*, *keşenc*, *kı'd/ka'd*, *ku'mûs*, *ka'bel*, *merbû'a*, *müğrûd/müğrûr*, *müzeğğibe*, *şiryâh*, *tursûs*, *urcûn*.⁶³ Bazıları hakkında aşağıdaki gibi açıklamalar bulunmakla birlikte bunların çoğunun günümüzde hangi mantar türüne denk geldiğini, şapkalı mı şapkasız mı olduğunu tespit etmek uzmanlık gerektirmektedir. Muhtemelen bu mantarların bir kısmı kem'e türüne girmektedir. Ancak bir kısmının şapkalı mantar olduğu yani kem'eden farklı olduğu açıkça zikredilmektedir. Bu isimlerin açıkça gösterdiği en önemli gerçek ise Arap coğrafyasında eskiden beri birden fazla mantar türünün bilindiğidir. Bu mantar türlerinden bazıları hakkında şöyle açıklamalar bulunmaktadır: *Akrah/kurhân/kurhâne*: Beyaz renkli, şapkalı küçük bir mantar.⁶⁴ *Benâtü evber*: Çakıl taşı büyüklüğünde, yan yana birden fazla çıkan bir mantar.⁶⁵ *Bernîk-birnik*: Küçük siyah mantar.⁶⁶ *Dümâlik/demâlik*: Bahçelerde (çimenlikte?) yetişen bir şapkalı mantar türü. Şapkası şemsiyeye benzetilmektedir.⁶⁷ *Fek'*: Beyaz renkli ve değersiz bir mantar olup işe yaramaz insanları zemmetmek maksadıyla sıfat olarak kullanılır. Aynı zamanda yenilebilir kem'e türlerinin en değersiz kabul edilmektedir.⁶⁸ *Fesevâtü'z-zıbâ'* (sırtlan yellenmesi): *Ka'bel* de denilen⁶⁹ uzunlamasına söbü bir mantar olup kuruyunca uçtuğu bildirilmektedir.⁷⁰ *Ka'bel*: Bir sopa gibi büyüyen ve kuruyunca ucunda siyahlık beliren bir mantar.⁷¹ *İcride*: Kökünde mantar çıkan bir ot (ve muhtemelen orada

63 İbn Sîde, *el-Muhkem*, II, 400, 401, 413, 432, 580; III, 312; V, 326, 449, 462; VI, 629, 633; VII, 283, 494, 509; VIII, 619; IX, 143, X, 332, 406; a.mlf., *el-Muhassas*, III, 279-83; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 528, 726; Zemaşşerî, *el-Fâik*, II, 441; III, 135; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 336, 417; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXII, 31; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIX, 249.

64 İbn Sîde, *el-Muhassas*, II, 413; 580, III, 80.

65 İbn Sîde, *el-Muhkem*, V, 449; X, 332; a.mlf., *el-Muhassas*, III, 279.

66 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI, 633.

67 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI, 629; a.mlf., *el-Muhassas*, III, 283. Muhtemelen çayırliklarda çıkan *agaricus* türlerinden birisidir.

68 İbn Sîde, *el-Muhkem*, I, 236; Zemaşşerî, *el-Fâik*, III, 135 ("f k a" md.); İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 417 ("f k a" md.); Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VIII, 375.

69 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII, 619.

70 İbn Sîde, *el-Muhassas*, III, 279. Bu büyük ihtimalle Türkçe'de puf mantarı veya osuruk mantarı olarak bilinen *Lycoperdon Perlatum*'dur. Bk. Barutçıyan, *Türkiye'nin Mantarları*, s. 161. Bu mantarın her iki dilde de aynı kelime ile adlandırılmış olması ayrı bir güzelliştir.

71 Bu tasvir Türkçe'de söbelen yaygın adıyla bilinen ve yaşlanınca siyahlaşıp mürekkep gibi damlayan *Coprinus Comatus*'u andırmaktadır. Bk. Barutçıyan, *Türkiye'nin Mantarları*, s. 140.

biten mantar).⁷² *Kasîsa*: Kökünde mantar çıkan bir ot ve burada biten mantar.⁷³ *Merbûa*: Bahar yağmuruyla çıkan mantar.⁷⁴ *Müğrûd/müğrûr*: Arapça'da çok nadir kullanılan "müf'ûl" kalıbındaki isimlere örnek verilen bir mantar türü.⁷⁵ *Şiryâh*: Bozulup çürümüş mantar.⁷⁶ *Tursûs*: Bir zira boyuna ulaşan, üzerinde kırmızı noktalar bulunan bir mantar veya ot. Kırmızı olanı tatlı, beyaz olanı acı olur diye zikredilmiştir.⁷⁷ *Urcûn*: Bir karış kadar boyu olan ve taze iken tüketilen bir ot veya mantar türü.⁷⁸

Arapça'da sadece mantar türleri değil bunlarla alakalı bazı ayrıntılar dahi özel olarak isimlendirilmek suretiyle kayıt altına alınmıştır. Bir kısmı isim bir kısmı fiil şeklinde olan bu kullanımlardan bazı örnekleri şöyle sıralamak mümkündür:

Ekmeetî'l-arz: "Bol miktarda mantar çıktı" anlamında cümle. *Kâetî'l-arzu el-kem'e*: "Toprakta bol miktarda mantar çıktı" anlamında kullanılan bir cümle. *Ağradetî'l-arz*: "Bol miktarda gırd mantarı çıktı" anlamında cümle. *Entaza'l-urcûn*: "Mantarın çatlaması veya içinden bir mantar daha çıkması" anlamında cümle. *eş-Şat'û*: "Mantarın toprağı yarıp ortaya çıktığı yer." *Fek'atü şiryâh* (فقعة شرياح): "Çatlayacak kadar büyümüş mantar." *Irzâl*: Mantar toptancılarının/tüccarların arazide kurdukları kulübe. *Kemmâ*: "Ticaret maksadıyla mantar toplayan kişi, mantar toptancısı." *Mütekemmi*: Satmak değil yemek maksadıyla mantar toplamaya çıkan kişi. *Lebee'l-kavme*: "İnsanlara taze mantar ikram etti" anlamında bir cümle. *Mecbee*: Ceb'e adlı mantarın çok çıktığı arazi. *Mekmee*: Mantarı bol arazi. *Tetarsee*: "Tursûs mantarı aramaya çıkmak" anlamında fiil.⁷⁹ *Nekkaza el-kem'ü*: "Mantar toprağı kabartıp çıktı" anlamında cümle. *Nıkh/kulâ'a/kullâ'a/kılfea*: Toprak altında mantarın varlığına işaret eden kabarıklık. *Sirerü'l/serîrû'l-kem'e*: Mantarın üstündeki toprak. *Şiâfü'l-kem'e*: Mantar şapkasının tepesi.

Diğer yandan Türkçe'deki *mantar* kelimesinin ve onun kökeninde bulunan Yunanca *manitári* (μανιτάρι) ve Eski Yunanca *amānitas* (αμανιτης) kelimelerinin *menle* ilişkisinin bulunup bulunmadığı da önem arz etmektedir.

72 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VII, 317.

73 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI, 101; a.mlf., *el-Muhassas*, III, 113.

74 İbn Sîde, *el-Muhkem*, X, 406.

75 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 336 ("ğ f r" md.); Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIX, 249.

76 İbn Sîde, *el-Muhkem*, V, 326.

77 İbn Sîde, *el-Muhkem*, IX, 143; a.mlf., *el-Muhassas*, III, 283.

78 İbn Sîde, *el-Muhassas*, III, 280.

79 İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI, 178, 597; VIII, 179, 408; IX, 371; a.mlf., *el-Muhassas*, I, 456; III, 46, 279-83.

Türkçe'deki mantar kelimesinin kökeninde yer aldığı bildirilen⁸⁰ bu iki kelimede bulunan “man” hecesi ile İsrâiloğulları'na verilen “men” arasında bir ilişkinin olup olmadığı dilciler tarafından araştırılmaya değer bir husustur. Zira Türkçe'de *kudret helvası* olarak bilinen menin Yunanca, Latince ve Batı dillerinde *man* olarak bilindiği söylenmektedir.⁸¹ Bu konuda esas önem arzedenden yahudi geleneğinde ise *manna* olarak zikredildiği görülmektedir.⁸² Diğer yandan *mantar* kelimesinin beş yüzyıl kadar önce Arapça'da kullanıldığına dair bir örnek de mevcuttur.⁸³ Ancak bu örneğin istisnai olduğu ve diğer Arapça kaynaklar tarafından desteklenmediğine dikkat edilmelidir. Muhtemelen Dâvûd-ı Antâkî bu kelimeyi Arapça'ya sokmuş, ancak kullanım yaygınlaşmamıştır.

Mantarın tanımına ve başlıca özelliklerinin tasvirine gelince, bu konuda gerek şerhlerde gerek tıbb-ı nebevî eserlerinde bazı bilgiler bulunmaktadır. Mesela tıbb-ı nebevî literatürünün en meşhur örneklerinden birinin müellifi olan İbn Kayyim mantarı şöyle anlatır:

Mantar yaprağı ve gövdesi olmayan bir bitkidir [Ekilip dikilmeksizin kendiliğinden topraktan çıkar]. Mantarın maddesi topraksal ve buharsal bir cevherdir. Kışın soğukunda toprak yüzeyinin altında hapsolür, bahar yağmuru sayesinde büyüyüp gelişir ve birden harekete geçerek doğar ve cisme bürünür. Araplar'ın mantarı maddesi ve görünüşü bakımından çiçek hastalığına benzetmeleri de bundandır. Zira çiçek hastalığı, maddesi kan kökenli bir rutubet olup genellikle vücudun gelişim döneminde hararetin yayılmaya başlaması ve gücün ortaya çıkması sırasında patlak verir.⁸⁴

İbn Hacer de köşeli parantez içinde verilen kısmı ilave etmek suretiyle bu tasviri aynen tekrar etmiştir.⁸⁵ Uzmanlık alanı hadis olan bu âlimler mantarın mahiyetini anlatırken hadis uzmanlığı ile verilmesi mümkün olmayan, tıp ve nebatat gibi alanlara da müracaat etmeyi gerektiren birtakım vasıflar zikretmişlerdir. İkisinin ifadelerinin bu kadar benzemesi ilk bakışta İbn Hacer'in İbn Kayyim'den birebir alıntı yaptığı intibahını uyandırır da ayrıntısı aşağıda açıklanacağı üzere aslında ikisi de diğer kaynaklardan bu bilgileri almaktadır. Adı geçen âlimlerin ve daha başka birçok şârihin bu konudaki

80 (<https://www.nisanyansozluk.com/?k=mantar>; erişim: 21.11.2021).

81 Bk. Harman, “Men ve Selvâ”, s. 107.

82 *The Oxford Dictionary*, s. 440-41; Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, s. 364-365;

83 Bk. Dâvûd-ı Antâkî, *Tezkire*, I, 274-75.

84 İbn Kayyim, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 534-35.

85 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 313.

kaynağı Mesîhî, Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ gibi tabiplerin eserleridir. Onların kaynağı ise Dioscorides ve Galen (Câlinûs) gibi kadim tabiplerdir.⁸⁶ Hadis şârihleri kendi uzmanlık alanlarını aşan bir mevzu ile karşılaştıklarında ilgili alanın eserlerini kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu da hadis şerhlerindeki kaynak zenginliğini ve çeşitliliğini gösteren güzel bir örnektir. Ancak onların kaynak kullanımında mutlak serbestiyetle davranmadıkları, birtakım kısıtlamalara riayet ettikleri hususuna aşağıda ayrıca değinilecektir.

Hadiste Zikredilen Mantar Hangisidir?

Mantar hadislerinde “kem’e” (كَمَا) kelimesi kullanılmıştır. Günümüz Arapça’sında mantar daha çok “futr” (فطر) kelimesiyle ifade edilse de geçmişte kem’inin yaygın olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hatta İbn Sîde’nin zikrettiği bazı örneklerde olduğu gibi kem’inin bütün mantarları, futrun ise onun altındaki bazı türleri ifade etmek için kullanıldığı dahi vâkidir.⁸⁷ İbn Sînâ da *el-Kânûn fi’t-tıb*’da mantarları İbn Sîde’deki örneklere benzer biçimde anlatmakta, kem’e ile futrun şekil olarak birbirine benzemediğinin farkında olmasına ve bu ikisi için ayrı başlıklar açmasına rağmen kem’eyi kapsayıcı küme, futru ise onun kalitesiz bir alt türü olarak gösterecek biçimde “En değersiz kem’e futrudur” cümlesini kullanmaktadır.⁸⁸

Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi kem’e bütün mantarlar için kullanılan bir isim olsa da aslında belirli bir türü göstermektedir. Bu şapkasız ve sapsız bir mantar türü olup toprak altında patates-yumru şeklinde yetişir. Kuzey Afrika ve Ortadoğu coğrafyasında sık rastlanan iki kem’e türü mevcuttur: İlki Türkçe’de *çöl trüfü*, *kum trüfü* ve *ak domalan* gibi adlarla da bilinen *terfezia arenaria*’dır. Görünüm, renk ve kıvam olarak patatese benzeyen, 6-9 cm. çapına ulaşabilen bu mantar toprak altında yetişir ve genellikle ilkbahar aylarında, şartlar uygun olursa sonbaharda görülür. Dışı koyu renkli yahut patates renginde olmakla birlikte içi açık krem veya açık kahverengi renklerde mermere benzer bir dokuya sahiptir.⁸⁹ İkinci kem’e türü ise “Arap domalanı” olarak tanınan *terfezia boudieri*’dir. İlkine göre dışı biraz daha koyu renkli olan bu tür de Akdeniz ve Ortadoğu ülkelerinde kurak alanlarda, kireçli kumlu topraklarda yetişir.⁹⁰

86 Örnek olarak bk. Râzî, *el-Hâvî*, VI, 328; XXI, 142-43.

87 İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV, 486.

88 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’t-tıb*, I, 527-28, 632, 726. İbn Sînâ kendi memleketinde yetişen ve bu ikisine göre daha kaliteli olan mantarlardan dahi bahsetmiştir.

89 Daha fazla bilgi için bk. Barutçıyan, *Türkiye’nin Mantarları*, s. 189; Erdem, *Mantar Avcısının El Kitabı*, s. 51-63.

90 Erdem, *Mantar Avcısının El Kitabı*, s. 63.

Kem'e ülkemizde de çeşitli isimlerle tanınan ve severek tüketilen bir mantardır. *Dolaman*, *domalan*, *tombalak*, *topalak* ve (muhtemelen kem'eden dönüştürülmüş olan) *gumi* gibi isimlerle bilinen bu mantar özellikle Arap coğrafyasına yakın Güneydoğu Anadolu bölgesinde hâlâ kem'e adıyla tanınmakta ve tüketilmektedir.

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere Arap coğrafyasında mantar kem'eden ibaret olmayıp başka birçok mantar çeşidine rastlamak mümkündür. Ancak hadiste kem'eden bahsedildiği için öncelikle hadis kitabı müellifleri, sonra bunları açıklamaya çalışan garîbü'l-hadis yazarları ve şârihler doğal olarak bu türe odaklanmışlardır. Aksine bir bilgi bulunmadığı için hadiste geçen kem'in de büyük ihtimalle yukarıda adı geçen iki kem'e çeşidinden biri olduğu söylenebilir. Ne yazık ki şârihler bu konuya yeterince eğilmemiş, Hz. Peygamber'in elinde tutarak ashaba gösterdiği ve hakkında konuştuğu mantarın hangi kem'e türü olduğu konusunda yorum yapmamışlardır.

Birçok farklı türden mantarın yetiştiği Ortadoğu ve Arap coğrafyasının mensubu olan şârihler hadisteki kem'inin hangisi olduğu hakkında fikir yürütmek yerine kendi yaşadıkları coğrafya ve dönemde bulunan kem'e çeşitlerinden bahsetmişlerdir. Mesela İbn Hacer Arap coğrafyasında kem'inin bol miktarda bulunduğunu, bazılarının diğerlerine göre daha kaliteli olduğunu söylemektedir. Ona göre en kaliteli kem'e kumlu ve az sulu topraklarda yetişen türdür. Yine ona göre rengi kırmızıya çalan bir kem'e türü öldürücü derecede zehirlidir. Onun "hazmı zor, mideyi rahatsız eden, soğuk ve rutubetli" diye andığı bu mantar türünün hangisi olduğunu kestirmek zordur. Ancak sürekli tüketilmesi halinde kulunç, kalp sektesi, felç, idrar zorluğu gibi problemlere yol açan⁹¹ bu mantar türünün İbn Hacer'e göre hadiste kendisinden "şifa" diye bahsedilen kem'e olamayacağı açıktır. Kastallânî de Mağrip, Şam ve Mısır bölgelerinde kem'inin bol miktarda çıktığını söylemiş, İbn Hacer gibi o da en kaliteli kem'inin kumlu ve az sulu topraklarda yetiştiğine işaret etmiştir. Kastallânî ayrıca kem'inin üç çeşidinin çok meşhur olduğunu söylemektedir. Birincisi, rengi kırmızıya çalan ve öldürücü derecede zehirli olan kem'edir ki aynısına İbn Hacer de işaret etmiştir. İkincisi, rengi beyaza çalan ve "şahmetül-arz" (toprağın yağı) diye de isimlendirilen ancak meşhur ismiyle "fek" olarak bilinen kem'edir. Bunun da çok makbul bir kem'e çeşidi olmadığına yukarıda işaret edilmişti. Üçüncüsü siyaha çalan boz renkli kem'e

91 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 313-14. İbn Hacer'in aktardığı bu bilgileri Ebû Bekir er-Râzî'nin *el-Hâvî*'sinde bulmak mümkündür. O da İbn Mâse'den (yahut İbn Mâse-veyh'ten) aktarmaktadır (bk. Râzî, *el-Hâvî*, VI, 328).

olup en makbul çeşit olarak bilinmektedir. Kastallânî'ye göre yaygın olarak tüketilen kem'e çeşidi budur.⁹²

Şârihlerin Hz. Peygamber'in bahsettiği kem'enin hangi tür olduğu konusuna girmemelerini şu şekilde izah etmek mümkündür: Onlar ya Medine ve çevresinde yetişen kem'enin türü hakkında bilgi sahibi değildirler ya da oradaki kem'e ile kendi memleketlerindeki kem'enin aynı olduğunu düşünmüşlerdir. Bunların zehirli ve zehirsiz hakkında bilgi verdikten sonra Hz. Peygamber'in bahsettiği kem'enin zehirsiz türlerden biri olduğunu ima etmiş olmaktadır. Hz. Peygamber'in gördüğü, eline alıp sahâbilerle üzerine konuştuğu kem'e hem yenilebildiği hem de ilaç niyetine kullanıldığına göre başka türlü mümkün değildir.

Şârihlerin Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ gibi tabiplerin kitaplarından istifade etmelerine rağmen kem'e ve diğer türler arasındaki farka dikkat çekmemiş olmaları da üzerinde ayrıca durulmaya değer bir husustur. Bir tür dikkatsizlik gibi görünen bu durum şârihin "hadisin lafzî çerçevesinin dışına çıkmama" endişesinden kaynaklanmış olabilir. Ancak mantar örneğinden hareketle şârihlerdeki bu kabil endişelerin her zaman doğru sonuç vermediğini söylemek mümkündür.

Hadiste kem'eden bahsedilmiş olması onun çıktığı mevsimi de gündeme getirmektedir. Bilindiği gibi kem'e türü mantarlar daha çok ilkbahar mevsiminde çıkmaktadır. Ancak yukarıda mantar hadisinin vârit olduğu dönem üzerinde durulurken en kuvvetli ihtimal olarak 9 (630) yılının Ramazan ayına işaret edilmiş ve bunun da kasım-aralık aylarına denk geldiğine değinilmişti. Bu durumda mantarın yaygın olarak çıktığı dönemle hadisin vârit olduğu zaman arasında bir uyumsuzluk var gibi görünse de aslında öyle değildir. Zira sıra dışı iklim şartlarının oluştuğu dönemlerde mantarların kendi mevsimleri dışında çıktıkları bilinmektedir. Aşırı miktarda yağışın gerçekleştiği dönemlerde, aslında sonbaharda çıkan bazı mantarlar ilkbaharda hatta yaz mevsiminde görülebilmektedir.⁹³ Hadisteki olayda da muhtemelen benzer bir durum söz konusudur. O hafta aşırı yağmur yağdığı için mantarın her zamanki mevsimi dışında çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca o coğrafyada mevsimler arasındaki sıcaklık farkının çok büyük olmaması da burada önemli bir etkidir. Gerekli miktarda yağış olduğu takdirde sıcaklık itibarıyla ilkbahardan çok da farklı olmayan sonbaharda mantarın çıkmış olması pekala mümkündür.

92 Kastallânî, *İrşâdüs-sârî*, VIII, 375.

93 "Mantarlar uyum kabiliyeti çok yüksek canlılar olduğundan, mevsim dışı sürpriz verimlilikler gösterebilir" (bk. Barutçıyan, *Türkiye'nin Mantarları*, s. 57).

Mantar-Kudret Helvası İlişkisi

Hız. Peygamber'in mantar konusuna getirdiği en büyük yenilik onu İsrâiloğulları'na verilen men ile alakalı olarak değerdendir. Bunun sahâbiler tarafından bilinmeyen ve ilk defa o gün duydukları bir bilgi olduğu çok açıktır. Bu açıklamanın sahabe arasında nasıl değerdendirildiğine dair yeterince veri yoktur, ancak sonraki dönemlerde onun anlaşılması hususunda farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu yorumlar řu gibi sorular çerçevesinde ortaya çıkmıştır: Acaba Hız. Peygamber mantarı hakiki anlamıyla kudret helvası kapsamına mı dahil etmiştir yoksa ikisi arasında bir cihetten benzerlik mi kurmuştur? Yani mantar İsrâiloğulları'nın Tih çölünde bulundukları dönemde yedikleri şeyler arasında gerçekten var mıydı, yoksa başka bir sebeple mi bu kapsamda zikredilmiştir?

Âyet ve hadislerde zikredilen iki nimet olmaları hasebiyle mantarın menle ilişkisine dair Türkçe'de malumat bulunması umulan ilk kaynak *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Men ve Selvâ" maddesidir. Ancak orada "kudret helvası" olarak tercüme edilen menin anlamına dair çeşitli ihtimaller sıralanmasına rağmen mantardan hiç bahsedilmemiştir.⁹⁴ Madde yazılırken ilgili hadislerin dikkatten kaçması sebebiyle bu şaşırtıcı durumun ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde en azından hadislerde mantarla kudret helvası arasında ilişki kurulduğuna işaret edilebilirdi. Kudret helvasının mahiyetini araştıran diğerdere bazı çalışmalarda da onun belirli ağaçların öz suyu, bazı böcekler tarafından ağaçta üretilen bir tür şekerli madde yahut liken olduğu söylenmiş, ancak mantarla açık bir ilgi kurulmamıştır.⁹⁵ Buna rağmen kudret helvası için muhtemel alternatifler arasında likenin de zikredilmiş olması onu mantara en çok yaklaştıran bilgi olarak değerdendirilebilir.⁹⁶

Mantarın kudret helvasından sayılmasının anlamı konusunda řu ihtimaller üzerinde durulduğudere görülür: Hadisi zâhiriyle anlayarak yorum yapan ilk görüş sahiplerine göre mantar terencebîn gibi ağaçta bulunan ve gerçekten İsrâiloğulları'na verilmiş olan nimetlerdendir.⁹⁷ Buna benzeyen ikinci bir yoruma göre Allah'ın İsrâiloğulları'na Tih çölünde verdiği nimetler ağaçta yetişen, toprakta biten ve havadan gelen olmak üzere üç çeşittir. Ağaçta yetişen kudret helvası, toprakta biten mantar, havadan gelen bıldırcındır. İsrâiloğulları mantarı ekmek niyetine yemişler, bıldırcını katık etmişler, kudret helvasını

94 Harman, "Men ve Selvâ", s. 107-108.

95 Işın, "Kudret Helvası Göklerden Yağıyor mu?", s. 261-71; a.mlf., *Gülbeşeker*, s. 53-59.

96 Işın, "Kudret Helvası Göklerden Yağıyor mu?", s. 262, 269.

97 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 257-58; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, XXI, 4.

ise tatlı olarak tüketmişlerdir.⁹⁸ Her iki yoruma göre de mantar gerçekten İsrâiloğulları'na verilen nimetler arasında yer almaktadır. Mantar hadisinin bir tarikinde yer alan “Mantar menden arta kalmıştır” ifadesi⁹⁹ eğer mâna ile rivayet sırasında dönüşüme uğramış, yahut idrac edilmek suretiyle orada yer alan bir kelime değilse bu zâhirî yorumları destekleyen bir bilgidir. Burası aynı zamanda menin mahiyeti konusunda tefsir ve hadis literatürünün birbirlerinden ayrıldıkları noktadır. Zira men tefsir literatüründe çoğu zaman tek çeşit olarak kabul edilirken hadis şârihleri ve onlara kaynaklık eden tabip filozoflara göre yukarıdaki örneklerde olduğu gibi birden fazla çeşitten oluşmaktadır. Mesela Tirmizî'nin *es-Sünen*'inin şârihi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ile filozof tabip Abdüllatîf el-Bağdâdî bu kanaattedir.¹⁰⁰

Yukarıdaki iki yorumun sahipleri meni oluşturan nimetlerin çeşidi hakkında ihtilaf etseler de hadisi zâhiriyle anlayıp mantarı gerçekten İsrâiloğulları'na verilen bir nimet sayma konusunda birleşmektedir. Bu yaklaşım gerek klasik gerek çağdaş birçok kaynakta tekrar edilmekte, hatta kimi zaman hadisin zâhirine uygun bulunduğu gerekçesiyle tercih edilmekte ve başka yoruma gitmeye gerek kalmadığı söylenmektedir.¹⁰¹

Hadisi zâhiriyle anlamak yerine başka açılardan yorumlamayı tercih eden âlimler üçüncü grubu oluşturmaktadır. Onlara göre hadiste hakiki anlam kastedilmemiştir ve bir benzetme söz konusudur. Yani mantar İsrâiloğulları'na verilmiş nimetlerden değildir, ancak Allah'ın kullarına ekme/dikme zahmeti olmaksızın verdiği nimetlerden olması hasebiyle mene benzediği için Hz. Peygamber böyle söylemiştir.¹⁰² Başka bir deyişle burada “imtinân” (karşılıksız nimet verme) anlamı men ile mantarı birleştiren ortak paydadır. Aslen *Garibü'l-hadîs* müellifi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) ait olmakla birlikte Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye de (ö. 310/923) nispet edilen bu yorum Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i üzerine yazdığı *A'lâmü'l-hadîs* ile şerh literatürüne girmiştir. Hattâbî'den sonra ise onun şerh literatürü üzerindeki

98 Abdüllatîf el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Erbain et-tıbbiyye*, s. 28-29; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, IV, 331; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314; Kastallânî, *İrşâdüs-sârî*, VIII, 375. İbnü'l-Cevzî'nin Ebû Abdullah el-Humeydî'den naklettiği kısmen farklı bir yorum için bk. *Keşfü'l-müşkil*, I, 258.

99 “الكَمَاءُ بَقِيَّةٌ مِنَ الْمَنِّ” veya “الكَمَاءُ بَقِيَّةٌ مِنَ الْمَنِّ” ifadesi için bk. Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 234; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, XI, 286.

100 İbnü'l-Arabî, *Ârızatü'l-ahvezi*, VIII, 226; Abdüllatîf el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Erbain et-tıbbiyye*, s. 28-29.

101 İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhîr*, XXXIV, 360.

102 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 258.

tartışılmaz etkisinin birçok yansımasından birini teşkil edercesine şârihler tarafından sık sık tekrarlanmıştır.¹⁰³

Tıp ve Tıbb-ı Nebevî Açısından Mantar Hadisi

Geleneksel İslam tıbbı kitaplarında mantara esasen bir basit ilaç (devâ-yı müfred) olarak yer verilir, onun yiyecek olarak değerine ise ayrıca temas edilir. Mesela İslam tıbbının en meşhur isimlerinden Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ mantara “el-Edvîyetü’l-müfrede” (basit ilaçlar/droglar) bölümünde yer vermişlerdir.¹⁰⁴ Bu ikisinin zikrettiği bilgiler sonraki yüzyıllarda tıbb-ı nebevî kitapları ile hadis şerhlerine intikal etmiş ve birçok müellif tarafından küçük ilavelerle ve açıklamalarla tekrar edilmiştir. Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ’nın kaynakları ise öncelikle Dioscorides ve Galen (Câlînûs) adlı meşhur hekimlerdir. Onlar ayrıca, bu ikisi ile kendi dönemleri arasında yaşamış Mâserceveyh, İbn Mâse, İbn Mâseveyh ve Mesîh olarak tanınan İsâ b. Hakem ed-Dımaşkî (ö. 225/840’tan sonra)¹⁰⁵ gibi isimlerden de yararlanmışlardır. Dolayısıyla hadis şerhlerinde ve tıbb-ı nebevî literatüründe mantarın maddi yapısı, ilaç olarak değeri ve yenilebilirlik durumu hakkında verilen bilgilerin kaynağı esasen tıp kitaplarıdır.

Mantar hadisinin tıp literatüründeki yerini incelerken geleneksel tıp kitapları ile tıbb-ı nebevî kitaplarını birbirinden ayırt etmek gerekir. İslam döneminde yaşamış tabiplerce kaleme alınan tıp kitaplarında gerek kem’e gerek şapkaklı mantar türleri hakkında bilgi verilirken mantarın cevheri, bir gıda olarak özellikleri, zararlı olup olmayışı, sebep olduğu hastalıklar, kuru ve taze mantar arasındaki farklar, kem’e ile diğer mantarlar arasında mukayese, pişirilme yöntemi gibi hususlar ele alınır. Bu meselelerle ilgili olarak ayrıntılı birçok bilgi verildiği halde kem’e hadisi kesinlikle anlatının merkezinde yer almaz. Mesela Ebû Bekir er-Râzî’nin *el-Hâvî*’sinde kem’e ve futr başlıkları altında diğer birçok bilginin yanı sıra mantar suyunun göze iyi geldiği de söylenmiş olmasına rağmen bu görüş sadece tabip Mesîhe nispet edilmiş, aynı görüşü dile getiren Hz. Peygamber’den ve kem’e hadisinden bahsedilmemiştir.¹⁰⁶ İbn

103 Ebû Ubeyd, *Garîbü’l-hadis*, II, 173; Hattâbî, *A’lâmi’l-hadis*, III, 1799-1800; İbn Battâl, *Şerhu Sahihî’l-Buhârî*, IX, 413; Mâzerî, *el-Mu’lim*, III, 118; Kâdî İyâz, *İkmâlül-Mu’lim*, VI, 534; Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, XVII, 7; İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXII, 32; XXVII, 432; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XI, 314; Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, VII, 10; ayrıca bk. İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, IV, 366 (“m n n” md.). Hattâbî ile aynı dönemde yaşamış erken *Sahih-i Buhârî* şârihlerinden Dâvûdî’ye de benzer bir görüş nispet edilmektedir (bk. İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXII, 32).

104 Râzî, *el-Hâvî*, XXI, 142 vd.; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi’t-tıb*, I, 526 vd.

105 Bk. Kaya, “Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî”, s. 473.

106 Râzî, *el-Hâvî*, XXI, 142-43.

Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'ında ise adı geçen Mesîh'in görüşünün yanı sıra hadise de -metnine yer verilmeksizin- kısaca işaret edilmiştir.¹⁰⁷

Tıbb-ı nebevî kitaplarının mantarla ilgili bölümleri ise bu eserlerin yapısı gereği tamamıyla kem'e hadisi etrafında şekillenmiştir. Burada konu bizatihi mantar değil hadiste vârit olan bir nesne olması hasebiyle mantar ve onun tıbbî açıdan faydasıdır. Bazı tıbb-ı nebevî kitaplarında yukarıda zikredilen tıp eserlerindeki bilgilerin çoğu tekrar edilmiş olsa da gerek bilgilerin naklinde gerek ilgili bölümün iç düzeni oluşturulurken müelliflerin ekseriyeti tarafından hadis merkeze alınmıştır.¹⁰⁸

Şerh ve hasâis-delâil gibi türlere giren eserlerde de mantarın tıbb-ı nebevî literatürüne benzer biçimde ele alındığı görülür. Mesela *Muvatta'* şerhi *el-Mesâlik*'te ele aldığı her konuyu mümkün olduğunca sistematik biçimde işlemeye çalışan İbnü'l-Arabî Araplar'ca bilinen dört meşhur tedavi yöntemini (rukye, hacamat, bal şerbeti/şurup, dağlama) sıraladıktan sonra sünnette vârit olan sekiz tedavi yöntemi daha sayar. Bunlar arasında yedinci sırada mantar yer almaktadır.¹⁰⁹ Hasâis-delâil türünün önemli örneklerinden birini yazmış olan Kastallânî ise *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'de mantarı "Hz. Peygamber'in Hastalıkları Tabii İlaçlarla Tedavi Etmesi" başlığı altında ele almaktadır.¹¹⁰

Tabipler mantar konusunda hadis literatüründen yeterince istifade etmiş olmasalar da şârihler mantar hadisini açıklarken tıp literatüründen sonuna kadar yararlanmışlardır. Onlar mantarın yapısı, mutfak değeri, faydası zararı gibi konularda ağırlıklı olarak Râzî ve İbn Sînâ'nın verdiği bilgileri tekrar etmişlerdir. Buna rağmen bir husus tıp literatürüne müracaat eden çoğu şârihin gözünden kaçmışa benzemektedir. Hem Râzî hem İbn Sînâ toprak altında çıkan mantar türlerini ifade eden kem'e ile toprak üstünde çıkan şapkaklı mantarları ifade eden futr arasında ayırım yapmışlardır. Onlar bu ikisi hakkında konuşurlarken sürekli iki tarafa da atıf yapmışlar ve kem'e ile şapkaklı mantarları maddi yapı, yenilebilirlik, zehirli olup olmama, yetiştirme şartları, ilaç olarak kullanım vb. hususlar açısından kıyaslamışlardır. Ancak hadis şerhlerinde neredeyse daima kem'eden bahsedilmiş, şapkaklı mantarlara yeterince temas edilmemiştir. Bunun en muhtemel sebebi şerhe konu olan hadiste sadece kem'enin zikredilmiş olmasıdır. Başka bir deyişle şârihler "konunun dışına

107 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, I, 527.

108 Örnek olarak bk. İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 63-64; Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, I, 334-35; II, 615-19; Abdüllatif el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Erbâin et-tıbbiyye*, s. 27-29; Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Emrâz*, s. 84; İbn Kayyim, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 533-39; Sü-yûtî, *el-Menhecû's-sevî*, s. 312-13.

109 İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, VII, 445-50.

110 Bk. Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, III, 62-64.

çıkılmamak” için kendilerini sadece kem’e hakkındaki yorumlarla sınırlandırmışlar, aynı konunun bir uzantısı olan diğer mantar türlerine temas etme ihtiyacı duymamışlardır.

Diğer yandan hadis şârihlerinin tıp literatüründen istifade ederken onlarda gördükleri bilgileri hiçbir kısıtlama yapmaksızın eserlerine aldıkları da söylenemez. Mesela tıp kitaplarında mantarın pişirilmesi ve tüketilmesi konusu ele alınırken onun “nebîz-i şedîd” veya “şarâb-ı sırf” (sek şarap?) adı verilen bir içeceklerle birlikte tüketilmesinin yararlarından bahsedildiği¹¹¹ halde hiçbir şerhte bu bilgiye yer verilmemiştir. Helal olup olmadığı en iyi ihtimalle şüphe bulunan nebîze yahut âyetle haram kılınan şaraba karşı tavırları belli olan, çoğu Şâfiî mezhebine mensup hadis şârihlerinin kaynaklardaki bilgileri belirli süzgeçlerden geçirerek kitaplarına almaları gayet tabiidir.

Hadis ile Tıp Bilgisinin Çatışması yahut Hadislerin Zâhiriyle Anlaşılmasından Kaynaklanan Sorunlar

Mantar hadisi aynı zamanda hadisleri tarihî-coğrafi, zamansal-mekânsal herhangi bir kayda riayet etmeksizin mutlak biçimde ve zâhiriyle anlamaya çalışmanın bazan sakıncalı olabileceği ve umulmadık neticeler doğurabileceği hususunda da güzel bir örnektir. Tarihte mantar rivayetini bu şekilde anladıkları ve amele esas kıldıkları için başları derde giren örneklere rastlamak mümkündür.

Mantarın tıp kitaplarında zikredilmesinin sebebi faydalı-zararlı bitkiler ve yiyecekler grubunda yer almasıdır. Tıbb-ı nebevî kitaplarında ve hadis kitaplarının tıp bölümlerinde değerlendirilmesinin sebebi ise hadiste “Mantarın suyu göze şifadır” denilmesidir.¹¹² Bu eserlerde mantarın bir yiyecek olarak değerinden ziyade tıpta kullanımı tabii olarak ön plana çıkmıştır. Buna göre mantar göz hastalıklarının tedavisinde kullanılan bir maddedir ve bunun bir nesnel sebebi, bir de hikmeti vardır. Mantarın susal bir cevher ihtiva etmesi onun göze şifa oluşunun nesnel sebebidir.¹¹³ Mantarın mahza helal oluşu ve elde edilişinde hiçbir haram şüphesi bulunmayışı ise onun göze şifa oluşunun hikmet boyutunu teşkil etmektedir.¹¹⁴ Bu düşüncenin temelinde ise görme

111 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 527, 633.

112 Rivayetlerin çoğunda “Mantarın suyu göze şifadır: şifâün **li'l**-ayn” denilirken bazı tariklerde “Göze karşı şifadır” anlamına gelecek biçimde “şifâün **mine'l**-ayn” denilmiştir. Bu da mantarın göz değmesi yani nazara karşı şifa olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu, genel kabul görmeyen bir yorumdur (bk. İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXVII, 432; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 248; Kastallânî, *İrşâdüs-sâri*, VII, 129).

113 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314.

114 Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis*, III, 1800; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, XVII, 7.

duyusunun haram nesnelerin kullanımıyla zayıflayıp helal nesnelerin kullanımıyla güçlendiği şeklindeki yaygın inanç yatmaktadır.¹¹⁵

“Mantarın suyu göze şifadır” ifadesinin anlamı konusunda şârihler iki farklı yoruma gitmişlerdir. İlk yoruma göre göze şifa olan mantarın kendi suyudur. İkinci yoruma göre ise şifa mantarın kendi suyunda değil, mantarın çıkmasına vesile olan ilk yağmurdadır ve hadiste kastedilen de budur. İlk yorum yaygın olarak kabul görürken, İbnü'l-Cevzî'nin hocası Ebû Bekir b. Abdullah el-Bâkî'den naklettiği ikinci yorum İbn Kayyim tarafından bu konudaki en zayıf görüş sayılmıştır.¹¹⁶ Bu arada, mantar hadisinin bir merfû tarihinde “Yaş mantarın suyunu kullanın, zira o mendendir ve suyu göze şifadır”¹¹⁷ ifadesinin yer aldığı görülür. Ancak rivayette altı çizili kısmın hadis âlimleri ve şârihler tarafından Hz. Peygamber'in sözü olarak kabul edilmediği çok açıktır. Zira onlar ifadenin Hz. Peygamber'e ait olduğuna kanaat getirirlerse yukarıdaki tartışmaya hiç girmezlerdi.

Mantarın tıpta kullanımı için ilk yorum yaygın kabul görmüş olmakla birlikte, yani kullanılacak olan mantarın kendi suyu olsa da, bunun nasıl yapılması gerektiği hususu ayrı bir ihtilafa yol açmıştır. Tartışma şu soru etrafında dönmektedir: Mantar suyu tek başına ve doğrudan yani çiğ olarak mı kullanılacak yoksa pişirildikten sonra veya başka nesnelerle karıştırılarak bir ilaç elde etmek suretiyle mi tatbik edilecektir? Tarihte her ikisinin de tercih edildiğini gösteren örnekler vardır. Hz. Peygamber'in “Kemnenin suyu göze şifadır” sözlerini öğrenen birçok kişi gözlerindeki rahatsızlıkları gidermek için mantarı ilaç olarak kullanmışlar, bunlardan bazıları şifa bulmuş, bazıları ise hastalıklarının artması ve daha kötüleşmesi sonucuyla karşılaşmışlardır.

Hadisin zâhiriyle anlaşılacak mantarın doğrudan ilaç olarak tatbik edildiğine dair örnekler erken dönemden itibaren kayıtlara girmiştir. Bu örnekler sahabe nesline kadar geri gitmektedir. Ashab içinde mantar suyunu ilaç niyetine tecrübe ettiği bilinen tek kişi Ebû Hüreyre'dir. Cariyesinin gözündeki hastalığın iyileşmesi için kemne suyunu onun gözüne damlatan Ebû Hüreyre bu denemesinden olumlu sonuç almıştır. Diğer sahâbîlerin aynı konuda nasıl davrandıkları ise bilinmemektedir. Tâbiîn döneminden de benzer örnekler bulmak mümkündür. Tıbb-ı nebevî müellifi İbnü's-Sünnî'nin zikrettiği bir rivayete göre bu neslin tanınmış muhaddislerinden Şehr b. Havşeb de benzer bir tecrübe yaşamıştır. Çiçek hastalığına tutulan ve zamanla hastalık gözüne sirayet ettiği için iyice muzdarip olan oğlunu tedavi etmek maksadıyla

115 Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis*, III, 1799-1800; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314.

116 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 259; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, IV, 334.

117 Ebû Nuaym, *et-Tebbü'n-nebevî*, I, 335.

hadisin bereketini umarak aynı yöntemle başvuran Şehr, neredeyse kör olacak hale gelen çocuğun gözüne altı gün boyunca kem'e suyundan damlatmış, nihayetinde çocuk tamamen iyileşmiştir.¹¹⁸

Erken dönemden aktarılan bu iki örnekte çiğ mantar suyu doğrudan göze tatbik edilmiştir.¹¹⁹ Kimi âlimlere göre ise çiğ mantar suyu başka ilaçlarla karıştırılarak kullanılmalıdır. Zira mantar suyunun tek başına veya işlem görmemiş halde kullanımı göze zararlıdır.¹²⁰ Bu problemin farkında olan bazı şârihler hadisin zâhiriyle amel edildiği yahut Ebû Hüreyre'nin tecrübesi kayıtsız şartsız emsal alındığı takdirde göz hastalıklarının iyileşmek yerine arttığına hatta bazan görme yetisinin tamamen yitirildiğine dair tarihten meşhur örnekler vermektedir. Onlara göre çiğ mantar suyu değil, ortadan ikiye bölünüp ateşe koyulan mantarın üzerinde ısınmayla birikip kaynayan su ılık hale geldiği zaman mil yahut kürdan gibi nesneyle alınıp göze sürme çekmek suretiyle kullanılmalıdır. Zira ateşe konulması halinde mantar suyundaki zararlı kısımlar temizlenmekte, sadece yararlı kısım kalmaktadır.¹²¹ İbnü'l-Cevzî bu görüşü Ahmed b. Hanbel'in öğrencilerinden garîbü'l-hadis müellifi İbrâhim el-Harbî'ye nispet etmektedir. Hatta adı geçen Harbî'nin bu konuda bir de şahitliğini aktarmaktadır: Buna göre Ahmed b. Hanbel'in oğulları Sâlih ve Abdullah gözlerinden rahatsızlanınca bir miktar mantarın suyunu sıkıp doğrudan gözlerine tatbik etmişler, ancak iyileşmek yerine daha kötü olmuşlardır. İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği benzer bir örneğe göre de bir zat mantar suyundan gözüne sürme çekince kör olmuştur.¹²²

Bazı âlimlerin yukarıda verilen misallerde görülen tecrübeleri yok saydıkları anlaşılmaktadır. Mesela İbnü'l-Cevzî "Mantar suyunun çiğ haliyle ve doğrudan kullanılmaması gerektiği konusunda ittifak vardır" demektedir.¹²³ Oysa bu doğru değildir. Zira hem yukarıdaki örnekler aksini göstermektedir hem de tıp kaynaklarına ve kendilerinin yahut tanıdıklarının tecrübelerine dayanarak bilgi aktaran bazı şârihler mantar suyunun nasıl kullanılacağına gözdeki hastalığın durumuna bakarak karar verilmesi gerektiğini söylemektedirler. Buna göre eğer gözdeki harareti gidermek amaçlanıyorsa mantarın suyu tek başına, başka bir sebeple kullanılacaksa diğer ilaçlarla karıştırılarak

118 İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 63.

119 İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezi*, VIII, 226.

120 Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis*, III, 1800; Mâzerî, *el-Mu'lim*, III, 119; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314.

121 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 259; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzih*, XXII, 32; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314-15.

122 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 259; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 315.

123 İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil*, I, 258.

uygulanmalıdır.¹²⁴ Bazı âlimler daha ileri giderek mantardan ilacın nasıl yapılacağını dahi açıklamışlardır. Mesela Kastallânî pişirilmiş mantar suyunun göz ilacı olarak kullanılması hususunda şöyle bir yöntem teklif etmektedir: Mantar bir demir tencereye koyulup tuz atılmaksızın suda haşlanmalı, sonra tencerenin üzerine temiz bir bez örtülmeli ve bu bezde biriken buhar ilaç olarak kullanılmalıdır. Ne yazık ki Kastallânî bu görüşün kaynağını ismen zikretmemiş, “Biri şöyle dedi” diyerek aktarmıştır.¹²⁵

Doğru mantar seçildiği zaman onun suyunun göze şifa olabileceğine dair yukarıdaki örneklere bakarak sonuç çıkarılabilir. Ancak bunu hiçbir kayıt ve şarta riayet etmeksizin mutlak anlamda uygulamak bugün için mümkün değildir. Zira mantarlar hakkındaki bilgimiz artık böyle uygulamalara müsaade edilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Mantar ve İtikat: Mantarın Zehirli Oluşunun Sebebine Dair Yorumlar

Mantar rivayetleri üzerine İslam geleneğinde yapılan yorumların günümüz tıp ve mikoloji anlayışıyla uyuşmayan bazı yönleri vardır. Bunlardan ilki mantarın niçin zehirli olduğu ile, ikincisi ise mantar suyunun göz hastalıklarının tedavisinde kullanımıyla alakalıdır. Her ikisinin de kısmen dinî-itikadî endişelerden kaynaklandığına dikkat çekmekte fayda vardır. Zira ilk mesele geçmişteki müslümanların dünya tasavvuruyla, ikinci mesele ise hadisleri algılama biçimiyle ilgilidir.

Mantarın Allah tarafından kullara bahşedilmiş mucizevi yiyecek men-den bir parça olduğunu kabul edince akla şöyle bir soru gelmektedir: Mantar mucizevi bir yiyecek ve lütuf ise nasıl olur da zehirli olabilir? Bunun sebebi nedir? Hadis-fıkıh literatüründe bu meseleyi ilk defa İbn Kayyim gündeme getirmiş olup onun açıklaması bazı şârihler tarafından benimsenmiştir. İbn Kayyim’e göre mantarın zehirli oluşu konusunda problem mantarda değil insanoğlundadır. Buna göre her nimet gibi mantar da aslı itibarıyla zehirli değilken ve kullar için tam bir menfaat ve sıhhat kaynağı iken başka nesnelerle bir arada bulunması, imtizaç etmesi ve karışması gibi sebeplerin yanı sıra bir de “kulların yapıp etmeleri yüzünden yeryüzünün fesada uğraması” üzerine bozulmuş ve zehirli bir hal almıştır.¹²⁶ Yani

124 Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim*, VI, 535; İbnü’l-Arabî, *Ârizatü’l-ahvezî*, VIII, 226; Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî*, XVII, 8; XXI, 4; İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXII, 32; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XI, 315; ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi*, I, 118-19.

125 Kastallânî, *el-Mevâhibü’l-ledünniyye*, III, 63.

126 İbn Kayyim, *Zâdü’l-meâd*, IV, 332; İtyûbî, *el-Bahrü’l-muhîr*, XXXIV, 363. İbn Kayyim burada “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu” (er-Rûm 30/41) âyetine telmihte bulunmaktadır.

yeryüzü insanoğlu yüzünden fesada uğramasa mantar aslî hali üzere kalacak ve zehirli olmayacaktır (!).

İbn Kayyim'in başka nesnelerle imtizaç ederek değersiz hale geldiğini söylediği mantarlar hakkındaki görüşünün kaynağı muhtemelen İbn Sînâ gibi tabiplerin eserleridir. Zira İbn Sînâ bazı mantarların küflü demir ve kokuşmuş çerçöpün bulunduğu sağlıklı ortamlarda, zararlı haşerelerin yuvaları yanında yahut özü kuvvetli olup etrafında yetişen bitkileri zararlı hale getirdiği düşünülen zeytin gibi ağaçların altında yetişmesi halinde öldürücü derecede zehirli olduğunu söylemektedir.¹²⁷

Mantarların zehirli oluşunun sebebi hakkındaki bu yorumlar klasik ve modern tıp bilimleri ile günümüzün mikoloji bilimi dikkate alındığında ancak bazı cihetlerden isabetlidir. Mesela zehirli haşerelerin yuvalarının yanında yahut zeytin ağacının altında çıkması sebebiyle mantarın zehirli hale dönüştüğü bilgisinin bir geçerliliği yoktur. Ancak her ikisinin de işaret ettiği gibi mantarların paslı demir yahut çöplük gibi diğer zararlı-pis nesnelerle imtizacı halinde zehirleyici olabildiği görüşü esasen günümüzde daha fazla geçerlilik kazanmıştır. Zira artık yaygın olarak kabul gördüğüne göre hava, toprak ve su kirliliğinin aşırı olduğu yerlerde çıkan zehirsiz mantarlar dahi insan vücudunda toksik madde birikmesine ve uzun vadede zehirlenmeye sebep olabilmektedir.¹²⁸ İbn Sînâ ve İbn Kayyim'in zamanında yani dünyanın doğal kaynaklarının henüz endişe verici biçimde kirletilmediği dönemde kısmen bilinse de ne anlama geldiği yeterince farkedilmeyen bu durum bugün için artık inkâr edilemez bir gerçektir. Yani “kulların yapıp etmeleri yüzünden yeryüzünün fesada uğraması” gerçeğinin esas tartışılacağı dönem bugündür.

Ebü Hüreyre, Şehr b. Havşeb ve Ahmed b. Hanbel'in oğulları Abdullah ile Sâlih örneklerinden sonra hadis, şerh ve tıp literatüründe mantar üzerine gerçekleşen tartışmalarda zehirli-zehirsiz mantar ayırımının farkına varıldığı ve mantar suyunun tek başına kullanılıp kullanılamayacağı hususu tartışıldığı halde, muhtemelen bu tartışmalara hiç dikkat etmeksizin göz rahatsızlıklarının tedavisinde kem'e suyunu doğrudan kullanmak gerektiğini düşünenler yüzyıllarca varlığını devam ettirmişlerdir. Mantar suyunun göz hastalıklarının tedavisinde kullanımının “hadise/hadisın sıhhatine itikat” boyutunu temsil eden bu bakış açısını benimseyenler yukarıda verilen tartışmaları tamamen göz ardı etmekte ve hadisin sıhhatine gönülden itikat ederek kullanılması halinde çiğ mantar suyunun başka bir şeyle karıştırılmasına gerek kalmadan şifa olduğunu dile getirmektedirler. Hadisi zâhiriyle anlamamanın

127 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 632-33; III, 298.

128 Barutçıyan, *Türkiye'nin Mantarları*, s. 71; Erdem, *Mantar Avcısının El Kitabı*, s. 38.

hangi boyutlara varabileceğini gösteren bu inanışın sahipleri hiç de yabana atılacak isimler değildir. Mesela zikredilen örneklerden habersiz olma ihtimali bulunmayan Nevevî bu grupta yer almaktadır. Ona göre mantar suyu yukarıdaki tartışmaların hiçbirine girmeye gerek kalmaksızın mutlak olarak göze şifadır ve çiğ mantarın suyu sıkılarak göze uygulanabilir. Nevevî bunu kendi hayatından bir tanıklıkla delillendirmektedir. Onun “salih” bir hadis hocası görme yetisini tamamen yitirdiği zaman hadise itikat ederek ve teberrüken mantar suyunu tek başına kullanmış ve iyileşmiştir.¹²⁹ İsmâil Hakkı Bursevî de mantar rivayetini verirken bu yorumu benimsemiştir.¹³⁰

Nevevî'nin yorumu sonraki şârihler tarafından kabul edilse de edilmese de muhakkak tekrar edilmiştir. Onun bahsettiği zat hakkında tanıtıcı bilgiler veren İbn Hacer hadisin zâhiriyle bu şekilde amel edip de fayda görebilmek için onun sıhhatine tam itikat edip kendisiyle amel etme hususunda hiç şüpheye düşmemek gerektiği gibi geleneksel inançlar açısından hiç de yabancı olunmayan şartların lazım olduğunu eklemeyi ihmal etmemiştir. İbn Hacer ve hemen öncesinde İbnü'l-Mülakkın hadisin zâhiriyle amel etme konusunda Ebû Hüreyre'yi örnek vermişlerdir.¹³¹ Belli ki Ebû Hüreyre bir sahâbi olması hasebiyle hadisin sıhhatine tam itikat ve onun zâhiriyle amel konusunda onlara göre mükemmel bir örnektir. İbn Hacer'e göre özünde temiz ve zararsız olup ancak başka nesnelerle yan yana geldiği yahut karıştığı zaman zararlı hale dönüşen mantar sünnette yeri bulunan bütün nesneler gibi “sıdk ile” kullanıldığı zaman fayda vermekte, “niyet halis tutulduğu” zaman Allah ondaki zararı bertaraf etmektedir.¹³² İbn Hacer bu yorumuyla, İbn Kayyim'in mantarın niçin zehirli olduğu konusunda dile getirdiği düşünceleri bir adım daha ileri taşımış olmaktadır. Çağdaş hadis şârihlerinden Muhammed b. Ali el-İtyûbî de İbn Kayyim'in yorumuna hararetle katılmakta, zehirli zehirsiz ayırımı yapmaksızın mantar suyu ile şifa bulmak için hadisin sıhhatine tam itikat ve sünnete ittiba niyetinin esas olduğunu düşünmektedir.¹³³ Ancak bu inanış biçiminin günümüz tıp anlayışıyla uyuşmadığı ve mantarın bu şekilde kullanılması halinde problemlere yol açacağı hususu artık tartışma götürmez bir gerçektir. Buradaki problem hadisin kendisinde değil, onun yorumlanış biçimindedir. Dolayısıyla zehirli bir mantarın suyunu şifalı olduğuna itikat ederek kullanmak gibi gelenekte bulunan ancak geçerliliğini yitirmiş bir yola

129 Nevevî, *el-Minhâc*, s. 1297; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 315; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, VIII, 375; Mübârekepûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, VI, 234-35.

130 İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 97.

131 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXII, 31; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 315.

132 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 315.

133 İtyûbî, *el-Bahrü'l-muhît*, XXXIV, 362-63.

sapmak yerine, hadiste bahsedilen mantarın hangi zehirsiz türden olduğunu bulmaya çalışmak ve illa suyu kullanılacaksa tıp ilminin verileri ışığında bunu yapmak daha sağlıklıdır. İtyûbî gibi çağdaş bir şârihin, günümüzde ulaşılan yeni bilgileri dikkate almaksızın gelenekte bulunan yorumu hararetle tekrarlaması, hadis ilminde şerh faaliyetinin geleceği açısından üzerinde dikkatle durulması gereken problemli bir yaklaşımdır.

Mantarın Mutfak Değeri ve Pişirme Yöntemleri Hakkında Değerlendirmeler

En geniş anlamıyla hadis literatüründe mantarın mutfak değeri ve pişirilmesi hakkında bilgiler bulmak da mümkündür. Mesela İbn Kayyim kem'enin ister çiğ ister pişmiş olarak yenebileceğini söylemektedir.¹³⁴ Ayrıca hem İbn Kayyim hem İbn Hacer uzun süre tüketilmesi halinde çeşitli zararları ortaya çıkan bir kem'e türünün kurusunun yaşına göre daha zararlı olduğunu söylemekte ve kuru mantarın zararını en aza indirmek için şöyle bir pişirme yöntemi tavsiye etmektedirler: Mantar çamur içinde bir süre bekletilmeli, sonra tuzlu suda zahter ile haşlanmalı, ardından zeytinyağı ve acı baharatlarla yenmelidir.¹³⁵ Kastallânî de kem'enin üç türünü saydıktan sonra yenilebilir olan gri-siyah kem'enin et, yağ ve baharatla pişirilerek yahut çiğ olarak tüketilebildiğini söylemektedir.¹³⁶

Bazı âlimlerin mantar hakkında şahsi tecrübeleri bulunsa da klasik hadis-şerh kaynaklarında mantarın pişirilme yöntemi hakkında verilen bilgiler de çoğunlukla geleneksel tıp kitaplarına dayanmaktadır. Mesela İbn Kayyim ile İbn Hacer'den aktarılan üstteki bilgilerin tamamı hem Ebû Bekir er-Râzî'nin hem İbn Sînâ'nın eserlerinde bulunmaktadır.¹³⁷ Ancak bu bilgiler ulema tarafından hiçbir süzgeçten geçirilmeksizin aktarılmamış, helal-harama tealluk eden hususlarda dinî-mezhebî kaygılarla bazı düzeltmeler yapılmış yahut kimi "sakıncalı/şüpheli" hususlar görmezden gelinmiştir. Yukarıda söylediği üzere hazmı en zor yiyecekler arasında sayılan mantarın sindirimini kolaylaştırmak için İbn Sînâ tarafından salık verilen nebîz-i şedîd veya şarâb-ı sırf içilmesi gerektiği tavsiyesinin¹³⁸ hiçbir hadis kitabında yahut şerhinde yer

134 İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, IV, 330.

135 İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, IV, 331; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 314. Bu tarif muhtemelen çok daha fazla mantar çeşidinin yetiştiği bir coğrafyanın mensubu olan Mübârekpûri tarafından da aynen tekrar edilmektedir. Onun buradaki tek katkısı mantarın Farsça ve Hintçe isimlerini söylemesidir (bk. *Tuhfetü'l-ahvezi*, VI, 234).

136 Kastallânî, *İrşâdüs-sâri*, VIII, 375.

137 Râzî, *el-Hâvî*, XXI, 142-43; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 526-27, 633.

138 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, 527, 633.

almaması böyle bir örnektir. Haramlığında şüphe bulunmadığı için tartışma dışı kalan şarap bir yana, ağırlıklı olarak Şâfiî mezhebinden olan şârihler içilmesi konusunda şüphe bulunan nebîze cevaz veremeyeceklerinden bu bilgiyi görmezden gelmişlerdir.¹³⁹

Geleneksel tıp kitaplarında ve şerhlerde verilen pişirme yöntemlerinin benzerleri bugün hâlâ uygulanmaktadır. Zehirli olduğuna inanılan mantarları önce haşlayıp suyunu süzdükten sonra pişirme usulü günümüzde yaygın olarak başvuru olan bir yöntemdir. Bazı mantarlardaki toksinlerin bu şekilde ortadan kalktığı bilirse de bunun bütün zehirli mantarlar için geçerli olduğunu söylemeye imkân yoktur. Dolayısıyla geleneksel bir yöntem gibi gözükse de bu hususta dikkatli olmak gerekmektedir.

Mantar İslamî İlimlerden Yalnızca Hadisin Konusu mudur?

Buraya kadar anlatılanlar dikkate alındığında mantarın öncelikle hadis ilmini ilgilendirdiği söylenebilir. Zaten onunla ilgili literatür ağırlıklı olarak bu ilmin mensupları tarafından geliştirilmiştir. Mantarın etimolojisi garîbü'l-hadis kitaplarında ve şerhlerde, zikredildiği rivayetler, bunların sıhhati ve tahriri meselesi gibi hadis tekniğini ilgilendiren hususlar ile, İsrâiloğulları'na verilen nimetler arasında yer alması ve göze şifa oluşu gibi muhtevayı ilgilendiren hususlar ağırlıklı olarak hadis şerhlerinde ve tıbb-ı nebevî literatüründe ele alınmıştır. Bunlar içinde en fazla öne çıkan eserler şerh literatürüne aittir ve bu literatürün kendi içindeki tarihî akış mantar rivayeti üzerinden de takip edilebilmektedir. Pek çok konuda olduğu gibi mantar rivayetinde de Hattâbî şârihler için ilk ve en önemli kaynaklardan olmuş, onun zikrettiği hususlar neredeyse hepsi tarafından tekrar edilmiştir. Zengî-Eyyûbî-Memlûk dönemi ve coğrafyasında yazılan şerhlere gelindiğinde mantarla ilgili kaynaklar gözle görülür biçimde zenginleşmiş ve yine çoğu konuda olduğu gibi mantar konusunda da zirveyi İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'si temsil etmiştir. Yani herkesin bir şekilde değinmek zorunda kaldığı ilk bilgileri Hattâbî verirken, bütün bilgileri derleyip toparlayan kapsayıcı bir tarzda konuyu anlatma görevi İbn Hacer'e düşmüştür. Böylece bu konuda da şerh literatürünün gelişim tarihine uygun bir anlatı ortaya çıkmıştır.

Diğer yandan mantarın ve mantar rivayetinin sadece hadis ilmini ilgilendirmedeği, Arap dili, kültürü ve tarihi, edebiyat, dinler tarihi, tefsir ve fıkıhla da alakalı hususlar içerdiği görülür. Bu sebeple mantar rivayeti Arap dili

139 *el-Kânûn fi't-tıbb*'in Hanefî mütercimi Tokadî Mustafa Efendi elinden çıkan tercümesinde ise hem nebîz-i şedîdi hem şarâb-ı sırfı görmek mümkündür (Tokadî, *Tahbî-zü'l-mathûn*, II, 422, 571).

kitaplarında kendine yer bulduğu gibi özellikle tefsir eserlerinde de zikredilmiştir. Yukarıda değinildiği üzere İsrâiloğulları'na verildiği anlatılan menle ilgili âyetlerin yorumu esnasında birçok müfessir mantar hadisine temas etmiştir.¹⁴⁰ Fıkıh literatüründe ise mantar hadisinden çok mantarın kendisinin konu edildiği görülmektedir. Fıkıh kitaplarında mantarın bir yiyecek olarak dinî açıdan hükmü, yerden toplanmamış mantarı satmanın yahut mantar toplamak için ortaklık kurmanın caiz olup olmadığı gibi konular incelenmiştir. Ancak fıkıh kitaplarında mantarla ilgili bir husus daha vardır ki bizce daha önemlidir. O da Harem bölgesinden mantar toplamanın hac yasaklarını ihlal etmek anlamına gelip gelmediği hususudur. Hanefî ve Hanbelî mezhebine mensup fukahânın Harem bölgesinden mantar toplamayı yasak ihlali saymadıkları görülür.¹⁴¹ Eğer bu bir teorik tartışma değilse ve belirli örnekler üzerinden gündeme gelmişse Mekke gibi kurak bir ortamda bile mantarın yetişebildiğini göstermesi açısından son derece kıymetli bir bilgidir.¹⁴² Sadece fakihler değil, fıkıh ağırlıklı şerh yazmış olan muhaddisler de bu durumun farkındadır. Zira çoğu şârih mantar hadislerini şerhe esas olan kitabın tasnifine uygun bir yerde ele alırken bazıları onu alışılmadık yerlerde zikretmiştir. Mesela İbn Battâl Buhârî'nin tasnifine bağlı kalarak mantar hadisini "Kitâbü't-Tıb"da şerhetmek suretiyle asıl kitaba bağlılık vazifesini yerine getirdiği gibi, Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin "Kitâbü'l-Hac" bölümünü şerh ederken konu Harem bölgesinde mantar toplamanın cevazına geldiği için mezkûr hadisi orada bir defa daha ele almıştır.¹⁴³

Sonuç Yerine:

Acve Hurmasının Gölgesinde Kalmış Bir Nimet Olarak Mantar

Dinî metinlerde adı geçen yiyeceklerin neredeyse mucizevi birer nimet olarak görülmesi anlayışının çok revaç bulduğu günümüzde, şifalı bitkiler/yiyecekler literatüründe mantarın kısmen gölgede kaldığı söylenebilir. "Mantar mendendir ve onun suyu göze şifadır" hadisi müttetekun aleyh

140 Mesela bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 703; Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'ân*, I, 82; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 346; VI, 433; Kurtubî, *el-Câmi*, I, 117-19; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ân*'i-azîm, I, 268-71; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, I, 171; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 97.

141 Mesela bk. Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 105; Semerkandî, *Tuhfetül-fukahâ*, II, 426; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, I, 507; a.mlf., *el-Muğnî*, III, 322; Mübârekpûrî, *Mir'âtül-mefâtîh*, XII, 75.

142 Tâbiîn devrinde Mekke'nin önde gelen fakihlerinden olan Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) Harem bölgesindeki mantarları toplamayı caiz saydığının rivayet edilmesi, tartışmanın sadece teoride kalmadığı görüşünü destekleyen unsurlar arasındadır. Bk. Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, III, 376.

143 İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, IV, 503; ayrıca bk. IX, 413.

olduğu halde çoğu kişi onun varlığından habersizdir. Mantarın bu şekilde gölgede kalmasının sebebi onunla ilgili rivayetin bazı tariklerinde kendisiyle birlikte zikredilen acve hurması ve çörek otu gibi çok daha şöhretli iki nimetin yer almasıdır. Bilindiği gibi bunların her ikisi de şifalı bitkilere meraklı olanlar nazarında çok daha fazla rağbet görmektedir. Acve hurmasını dinî literatüre aşına olan herkes bilirken, çörek otu ise hakkında uluslararası sempozyumlar düzenlenecek kadar meşhurdur. Mantarın bu konuda ikisiyle, özellikle hurmayla rekabet edebilmesi mümkün değildir. Onun herkes tarafından tam idrak edilemeyen ve gerek ilaç gerek yiyecek olarak denenmeye cesaret edilemeyen yapısı da bu durumun ortaya çıkmasında etkili olmuşa benzemektedir. Her hâlükârda aynı rivayette zikredilmelerine rağmen üç nimet içinden mantarın diğer ikisinin gölgesinde kaldığı çok açık bir gerçektir.

Mantar birçok çeşidinin yetiştiği ve sevilerek tüketildiği ülkemizde, onun dinî metinlerde zikredilen bir nimet olduğu hususunun gözden kaçırılmış olması ayrıca üzerinde düşünölmeye değer bir konudur. Normal şartlar altında, farkında olunsun veya olunmasın dinî metinlerle yoğun bir temas kurmuş ve bu sayede olgunluk kazanmış olan kültürümüzde bu nimetle ilgili rivayetlerin daha fazla tanınması beklenirdi. Belki burada da zehirli gıdalardan uzak durma ve hayatta kalma dürtüsü her şeyin önüne geçmiş, dinî metinler dahi bir derece göz ardı edilmiş olabilir.

Mantar geçmişte olduğu gibi günümüzde de beslenme ve tedavi amaçlı olarak kullanılmaktadır. Mantar rivayetlerinin tedaviyi alakadar eden yönü geçmiş dönemlerde zaman zaman hadisi zâhiriyle anlamak suretiyle tatbik edilmiş olsa da günümüzde artık böyle bir anlayışın sürdürölmesi doğru değildir. Ancak günümüzde kaleme alınan bazı hadis şerhlerinde mantar rivayetini zâhiriyle kabul etme anlayışının hâlâ devam ettirildiğini görmek şâyân-ı teessüftür. Bu kabil eserlerde hadisin sıhhatine güvenmek ile muhtevasında zikredilen hususa mutlak anlamda güvenmek hususlarının karıştırılması, çağdaş şârihlerin kendi dönemlerindeki ilmî gelişmelere geçmiş şârihler kadar önem vermediklerinin işaretidir. Geçmişte şârihler mantar hadisini izah ederken o güne kadar geliştirilmiş olan tıp bilgisinden sonuna kadar istifade ederek dönemlerinin ilmî gereklerini layıkıyla yerine getirdikleri halde, günümüz şârihlerinin bu konudaki gelişmeleri takip etmeyip seleflerini aynen tekrar etme kolaylığına düşmeleri çağdaş hadis şerhçiliği açısından büyük bir eksikliktir. Zehirlilik, yenilebilirlik ve tıpta kullanımı açısından geçmişe göre çok daha fazla malumat sahibi olduğumuz mantarın ilaç olarak kullanımı ancak mikoloji ve tıp bilimlerinin onay verdiği ölçüler çerçevesinde sürdürölmelidir.

Mantar hadisi örneği başından sonuna kadar bütün bir hadis tarihimizin özeti gibidir. Hz. Peygamber çoğu örnekte olduğu gibi bunda da sadece kendi gününü değil, geçmiş dinleri dikkate alarak konuşmuş, böylece müslümanların önceki dinlerle olan bağlantısını bir defa daha pekiştirmiştir. Sahâbîler Hz. Peygamber'in sözlerini can kulağıyla dinleyip kayıtsız şartsız itaat etmişler, önceden sahip oldukları yanlış bilgiyi terketmişler, onun söylediklerini gönülden tasdik etmişlerdir. İlk nesilden olmaları hasebiyle hadisin bağlamını doğrudan görebildikleri için, Hz. Peygamber'in sözlerinin zâhiriyle amel ettiklerinde dahi doğru yolu bulmuşlardır. Sonraki nesillerde ise mantar hadisleri diğer birçok rivayet gibi taktî ve ihtisar edilerek kitaplara girmiştir. Fıkıh bablarına göre hadis kitabı yazan ilk musanniflerin hadisi farklı açılardan tekrar tekrar değerlendirmek suretiyle ve kitapta yerden kazanmak maksadıyla (İyi niyetlerini sorgulamaya dahi gerek yoktur) gerçekleştirdikleri bu tasarrufları yüzünden hadisin bağlamı ortadan kaybolmuş ve anlaşılmasında sorunlar ortaya çıkmış, buna mâna ile rivayet yahut râvî tasarrufları gibi sebeplerle ortaya çıkan durumlar da eklenince hadisin aslından olmayan unsurlar onun içine karışmıştır. Bu sırada mantarın şöhretinden istifade etmek isteyen muhtemel fırsatçılar sahih kaynaklarda yer almayan uydurma yahut aşırı derecede zayıf rivayetleri sahaya sürmüşlerdir.¹⁴⁴ Müsned müellifleri ise her konuda olduğu gibi burada da ilgili bütün rivayetleri farklılıklarıyla birlikte muhafaza etmek suretiyle mantar hadisinin sonraki yüzyıllarda da doğru anlaşılabilmesi için gerekli zemini korumuşlardır. Araya bunca unsur girdikten sonra yaşanan geç yüzyıllarda bağlamı artık unutulmuş hadisi zâhiriyle anlayıp amele esas kılma yaklaşımı sorun çıkarmış, bu karışıklığı çözmek de hadisleri anlamaya çalışırken ilgili bütün literatürü dikkate alan şerh müelliflerine düşmüştür. İlk şârihler mantar hadisindeki garip kelimeleri ve temel meseleleri ele alarak işe başlamışlar, yüzyıllar ilerledikçe onunla ilgili şerhlerde verilen bilgiler gittikçe zenginleşmiş ve mükemmel şerhlerin yazıldığı VIII (XIV) ve IX. (XV) asırlarda mantar hadisi “dönemin mevcut bilgi birikimi ışığında” ve “bütün yönleriyle” artık anlaşılmıştır. Ancak o günden bugüne ortaya çıkan yeni gelişmeler ve bilgiler birçok benzeri gibi mantar hadisinin de yeniden değerlendirilmesini gerektirmiştir. Buna yanaşmayıp geleneksel bilgileri tekrarla yetinen, hadisin anlaşılması sürecinde kendi dönemlerinden yeni bir şey katmayan şerhler geçmişin basit birer kopyası olmanın ötesine geçememişlerdir. Sadece bu rivayet üzerinden dahi şerh literatürünün kendi

144 Şu hadis bu konudaki uydurmalarla bir örnektir: “Mantar cennettendir ve suyu göz için şifadır. Onda zehire karşı şifa vardır. Mantar ve kereviz İlyâs ve Elyesa' peygamberlerin yemeğidir. Onlar her yıl hac mevsiminde buluşup Zemzem'den bir defa içerler ve bununla bir yıl yetinirler. Allah her yüzyılda bir onlara gençliklerini geri verir. Onların yemeği mantar ve kerevizdir” (bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, II, 300-301).

içindeki gelişimini, sonraki nesillerin öncekilerin söyledikleri üzerine katkılarını, hadis şerh literatürünün diğer ilim dallarından ne ölçüde istifade ettiğini görmek mümkün olmaktadır.

Bu araştırma vesilesiyle, birçok konuda olduğu gibi mantarla ilgili rivayetlerde de bütün tarikleri görmeden tek bir tarikle yahut bir rivayetin taktî ve ihtisar edilmiş haliyle yetinmenin yanlışlığı, rivayetleri zâhiriyle anlamamanın bazan dinî bazan sihhî açıdan sakıncalı olduğu ve hadiste zikredilen ortamı anlamaya çalışmanın her zaman büyük önem arzettiği hususları bir defa daha ortaya çıkmıştır.

Bibliyografya

- Abdüllatif el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Erbain et-tıbbiyye el-müstahrece min Süneni İbn Mâce*, nşr. Abdullah Kennûn, Muhammediye: Vizâretü'l-evkâf veş-şuûnî'l-İslâmiyye, 1979.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-L, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Akgün, Sevim Demir, *Hız. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü* (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2007.
- Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-kârî*, I-XXV, Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Apaydın, Mehmet, *Siyer Kronolojisi*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Barutçıyan, Jilber, *Türkiye'nin Mantarları-1*, İstanbul: Oğlak Güzel Kitaplar, 2012.
- Bezzâr, *el-Müsned: el-Bahrü'z-zehhâr*, nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah v.dğr., I-XVIII, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1409-30/1988-2009.
- Birnbaum, Philip, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, New York: Hebrew Publishing Company, 1979.
- Bozkurt, Nebi, "Minber", *DİA*, 2005, XXX, 101-103.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Buhâtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.
- Dâvûd-i Antâkî, *Tezkiretü üli'l-elbâb ve'l-câmi' li'l-acebi'l-ucâb*, Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfiyye, t.y.
- Düzenli, Muhittin, "Bir Tenkit Terimi Olarak "Sülûkü'l-Câdde"", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 30 (2013): 1-23.
- Ebü Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1420.
- Ebü Nuaym el-İsfahânî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, nşr. Mustafa Hızır Dönmez et-Türki, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Ebü Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Garibü'l-hadîs*, nşr. Abdülmuîd Han - Muhammed Azimüddin, I-IV, Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1384-87/1964-67.
- Ebü Ya'lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, I-XIII, Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1404-10/1984-90.
- Erdem, Yakup, *Mantar Avcısının El Kitabı*, Samsun: Bafra Ofset, 2018.

- Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş, I-VI, Beyrut: Dâru Hıdır, 1414.
- Harman, Ömer Faruk, “Men ve Selvâ”, *DİA*, 2004, XXIX, 107-108.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-XXIV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1417.
- Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âlû Suûd, I-IV, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1409/1988.
- Heysemî, *Mevâridü'z-zamân ilâ zevâidi İbn Hibbân*, nşr. Muhammed Abdürrezzâk Hamza, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.
- Işın, Priscilla Mary, “Kudret Helvası Göklerden Yağıyor mu?”, *IX. Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildirileri*, ed. Esin Kahya v.dğr., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006, s. 261-271.
- Işın, Priscilla Mary, *Gülbeşeker: Türk Tatlıları Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, I-XI, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1435/2014.
- İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, I-XVI, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1416/1996.
- İbn Hamza, *el-Beyân ve't-ta'rîf fi esbâbi vürûdi'l-hadisîş-şerîf*, nşr. Seyfeddin el-Kâtib, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.
- İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân: el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*, nşr. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir, I-VIII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdül-meâd*, nşr. Şuayb el-Arnaût, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî*, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Halep: Dârü'l-va'y, 1406.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme, I-VIII, Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Kâfi fi fihri'l-İmâm Ahmed*, nşr. Muhammed Fâris - Müs'ad Abdülhamîd es-Sa'denî, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1414/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğnî*, I-X, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992; nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-V, Dimaşk: Dârü'r-risâletî'l-âlemiyye, 1431/2010.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtül-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbn Sem'un, *el-Emâlî*, nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/2002.
- İbn Sîde, *el-Muhkem*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, I-XI, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1421/2000.
- İbn Sîde, *el-Muhassas*, nşr. Halîl İbrâhim Cifâl, I-V, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1996.
- İbn Sinâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, nşr. M. Emîn ed-Dannâvî, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Ârizatü'l-ahvezî*, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, t.y.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *el-Mesâlik fi şerhi Muvattai Mâlik*, nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, I-IV, Riyad: Dârü'l-vatan, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Mevzûât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, I-III, y.y.: Dârü'l-fıkr, 1403/1983.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi's-sahîh*, I-XXXV, Devha: Vizâretü'l-evkâf veş-şuûni'l-İslâmiyye, 2008.
- İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbün-nebevî*, nşr. Abdullah b. Abdülazîz b. Emîn eş-Şebrâvî, Kahire: Dârü'r-risâle, 1424/2013.
- İsmâil Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, I-IV, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1306.
- İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-Vellevî, *el-Bahrü'l-muhîtüs-seccâc fi şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*, I-XLV, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426-36/2005-15.
- Kâdî İyâz, *İkmâlül-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, nşr. Yahyâ İsmâil, I-IX, Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1419/1998.
- Kapar, Mehmet Ali, *Heyetler: Hz. Peygamber Dönemi Diploması*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî*, I-X, Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibül-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*, Kahire: el-Mektebetüt-tevfîkiyye, t.y.
- Kaya, M. Cüneyt, "Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesihî ve *Kitâb fi esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si*", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10/2 (2020): 467-499.
- Kazvinî, Zekerıyyâ b. Muhammed, *Acâibül-mahlûkât*, Beyrut: Dârü'sş-şarki'l-Arabî, t.y.
- Kirmânî, Şemseddin, *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî: el-Kevâkibü'd-derârî*, I-XXV, Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXIV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.
- Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Nîfer, I-III, Beytülhikme: Müessesetü'l-vataniyye li't-terceme ve't-tahkik ve'd-dirâsât, 1991.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403-13/1982-92.
- Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi bi-şerhi Câmi't-Tirmizî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin el-Kütübî, I-X, Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1385/1965.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed, *Mir'âtü'l-mefâti'h şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*, Riyad: Dârü'l-Kabes, 1438/2017.
- Müslim b. Haccac, *Sahîhu Müslim*, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nâsırüddin el-Elbânî, *Zaifü Süneni İbn Mâce*, nşr. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988.

- Nâsirüddin el-Elbânî, *Zaifü Süneni't-Tirmizî*, nşr. Zühayr eş-Şâviş, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1411/1991.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmün'im Şelebî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nevevî, *el-Minhâc: Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, Amman: Beytü'l-efkârî'd-devliyye, t.y.
- Râzî, Ebû Bekir, *el-Hâvî fi't-tıb*, nşr. Muhammed Muhammed İsmâil, I-XXV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1421/2000.
- Rûyânî, Muhammed b. Hârûn, *el-Müsned*, nşr. Eymen Ali Ebû Yemânî, I-III, Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer, *Tefsîrül-Kur'ân*, nşr. Yâsir b. İbrâhim - Guneym b. Abbas, I-III, Riyad: Dârü'l-vatan, 1418/1997.
- Semerkindî, Alâeddin, *Tuhfetül-fukahâ'*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1405/1984.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebûsât*, I-XXX, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1409/1989.
- Solak, Ülkü Menseure, *Resûlullah'ın Sofrası: Peygamberimizin 1400 Yıl Önce Yediği Yemeklerin Tarifleri*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2015.
- Süyûtî, *el-Menhecû's-sevî ve'l-menhelü'r-revî fi't-tıbbi'n-nebevî*, nşr. Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 2002.
- Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1403/1983.
- Taberânî, *el-Mu'cemül-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, I-XXI, Beyrut: Dâru ih-yâ't-türâsi'l-Arabî, 1984.
- Taberânî, *el-Mu'cemül-evsat*, nşr. Târik b. Avazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, I-X, Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415-16/1995.
- Taberânî, *er-Ravzü'd-dâni ile'l-Mu'cemi's-sagîr*, nşr. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr, I-II, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1409/1989.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Cîze: Hecer li't-tıbbâ ve'n-neşr, 1422/2001.
- Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, I-XVI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, ed. R. J. Zwi Werblowsky – Geoffrey Wigoder, New York: Oxford University Press, 1997.
- Tibî, *Şerhu't-Tibî alâ Mişkâtî'l-Mesâbih: el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, nşr. Abdülgaffâr Muhibullah v.dğr., I-XII, Karaçi: Idâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Tirmizî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Tokadı Mustafa Efendi, *Tahbizül-mathûn: el-Kânûn fi't-tıb Tercümesi*, nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, I-VI, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018.
- Zemahşerî, *el-Fâik fi garibi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Ali Muhamed el-Bicâvî – M. Ebû'l-Fazl, I-IV, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.
- Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Emrâz ve'l-keffârât ve't-tıb ve'r-rukayyât*, nşr. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, Huber: Dâru İbn Affân, 1415.

The Story of a Prophetic Ḥadīth on Mushrooms: Transmission and Commentary

This study analyzes prophetic ḥadīths about mushrooms, particularly the ḥadīth that we refer to as “the mushroom ḥadīth.” The ḥadīth reads, “The mushroom is part of manna and its water is a cure for the eyes.” The beginning of the article explains the reasons the Prophet uttered these ḥadīths. Since companions held negative opinions about mushrooms—some of which can be traced back to Jāhiliyya—the Prophet intended to correct them. Mushrooms were familiar in Arab culture, hence the existence of negative opinions about them. As a widely encountered food among Arabs both before and after the emergence of Islam, information on identifying various species of mushrooms, making distinctions between poisonous and non-poisonous species, cooking methods, and references in stories and poems are plentiful and easily accessible.

Unfortunately, we do not have enough data on how the mushroom ḥadīth was understood during the early generations of Islam. There is only one example showing that the ḥadīth was applied on its apparent meaning by a companion, Abū Hurayra, who heard it from the Prophet himself. Although the ḥadīth is about mushrooms, which has some drawbacks in its use as medicine and as food, Abū Hurayra probably understood what the Prophet meant and therefore did not suffer any harmful effects when he acted upon the apparent meaning of the ḥadīth. However, acting based on the apparent meaning of this ḥadīth caused some health problems among the next generations who lacked information regarding the context of the ḥadīth.

The transmission process of the mushroom ḥadīth is another important issue. Mushrooms were regarded as food and medicine by the collectors of hadith books. As a result, we find the ḥadīth in sections related to both food and medicine in these collections. In addition, the fact that mushrooms were associated with some verses in the Qur’ān led some collectors to include the ḥadīth in tafsīr sections. However, the categorization of the ḥadīth in this way compelled authors to narrate it in fragments, leading many readers to overlook the entirety of the ḥadīth.

Once a ḥadīth is transferred to the books, the burden to understand and explain it falls on the commentators. This process was also the case in the example of the mushroom ḥadīth. Commentators provided many explanations referring to various sources available to them. Since there are rarely-used words in the mushroom ḥadīth, the commentators first discussed it from the perspective of *gharīb al-ḥadīth*. When the Prophet associated mushrooms with manna, the miraculously supplied food to Israelites in the wilderness, the subject gained new dimensions. Many commentators expressed their opinions about the meaning and nature of the relationship between mushrooms and manna. The research initiated by the first commentators in terms of *gharīb al-ḥadīth* became increasingly rich as the centuries progressed. In the eighth and ninth centuries AH.—a period when excellent commentaries were written—the mushroom ḥadīth was understood “in light of the current knowledge of the period” and “in all its aspects.” The commentators of the following centuries, on the other hand, mostly contented themselves with simple repetitions.

Commentators greatly benefited from the literature on medicine, botany, and zoology. It is not rare to come across references to classical Islamic medicine books

when tracing information related to mushrooms in the ḥadīth commentaries. Although some commentators did not bother to name their sources, most mentioned Muslim physicians. However, the commentators preferred to place the information they received from the relevant literature in their books with some modifications. Through the narration of this single ḥadīth, it is possible to see the development of the commentary literature, how later generations contributed to what previous ones had written, and the extent to which the ḥadīth commentary literature benefitted from other branches of knowledge. On the other hand, the information provided about mushrooms in the medieval commentaries reflected the medical understandings of their period, some of which have become invalid today.

Mushrooms continue to be used for their nutritional and medicinal value, as in the past. But it is no longer considered correct to use the ḥadīths about mushrooms on the basis of their apparent meaning for treatment. However, this approach to the ḥadīth is still maintained in some contemporary commentaries that seemingly do not pay attention to the developments in modern medicine and mycology. It may be that some contemporary commentators confused trusting the authenticity of a ḥadīth with trusting its apparent meaning, and this is a sign that they do not attach as much importance to scientific developments in their own time as previous commentators did. It is a significant shortcoming of contemporary ḥadīth commentaries to repeat past examples without adding new data or material.

The example of the mushroom ḥadīth provides, in some regards, a summary of our entire ḥadīth history from beginning to end. As in many other examples, the Prophet spoke not only of his own context but also of the times of past religions, thus reinforcing the connection between Muslims and previous religions. Companions listened to the words of the Prophet wholeheartedly, obeyed him unconditionally, and abandoned the wrong beliefs they had previously held. Since they formed the first generation of Muslims, they understood the context of the ḥadīth directly and—even when acting upon its outward meaning—they found the appropriate way to implement it. In the next generations, however, mushroom ḥadīths, like many others, were included in abbreviated and fragmented form in the collections. As a result of editing ḥadīth books according to fiqh chapters and to save space, the context of the ḥadīth was lost and problems arose in its understanding as later Muslims re-evaluated the ḥadīth from different angles. Meanwhile, potential opportunists who wanted to take advantage of the mushroom's reputation inserted fabricated or extremely weak narrations that were not included in the authentic sources in circulation. The authors of *musnads* in later centuries, on the other hand, preserved the necessary information for the mushroom ḥadīth to be understood correctly by preserving all the related narrations with their differences, as they did with every other subject. In later centuries, attempts to understand and apply ḥadīths on the basis of their apparent meanings caused new problems. From this point on, responsibility fell on the commentators who took all the relevant literature into account while trying to understand the ḥadīth.

Keywords: Mushroom, manna, Israelites, ḥadīth commentary, *asbāb wurūd al-ḥadīth*, prophetic medicine.