

İNSANIN “BOŞ ÖZÜ”: HADİS LİTERATÜRÜNDE VE KLASİK ARAP EDEBİNDE ETİK VE ESTETİK

MAN’S “HOLLOW CORE”: ETHICS AND AESTHETICS IN HADİTH LITERATURE AND CLASSICAL ARABIC ADAB

SUAT KOCA

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
Asst. Prof., Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Hadith, Ankara, Turkey

kocas@ankara.edu.tr
Orcid: 0000-0003-0367-7319

| MAKALE BİLGİSİ | ARTICLE INFORMATION |
|---|---------------------|
| Makale Türü | Article Type |
| Çeviri Makale | Translation Article |
| Geliş Tarihi | Date Received |
| 14 Ocak 2020 | 14 January 2020 |
| Kabul Tarihi | Date Accepted |
| 15 Mayıs 2020 | 15 May 2020 |
| Yayın Tarihi | Published |
| 30 Haziran 2020 | 30 June 2020 |
| Yayın Sezonu | Pub Date Season |
| Haziran | June |
| Doi | |
| https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.674885 | |

ATIF/CITE AS:

Stefan Sperl, “Man’s Hollow Core: Ethics and Aesthetics in Hadith Literature and Classical Arabic Adab” [İnsanın Boş Özü: Hadis Literatüründe ve Klasik Arap Edebinde Etik ve Estetik], Trans. Suat Koca, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 20/1 (June 2020): 509-546.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. No plagiarism detected.
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



Makale dosyası



Makale ses dosyası

Man's "Hollow Core": Ethics and Aesthetics in *Hadīth* Literature and Classical Arabic *Adab**

Abstract

Classical Arabic *Hadīth* literature is largely composed of micro-narratives recording the sayings and deeds of the Prophet Muḥammad. This study seeks to examine their literary form by focusing on selected examples listed in the canonical *Hadīth* compendia under the heading of *adab*, a term which may be rendered here as "practical ethics" but which is also commonly used to designate classical Arabic *belles-lettres*. While the latter is a type of literature quite distinct from the literature of *Hadīth* the texts here studied point to a certain interface between them. The ethical dimension of *adab* as it appears in *Hadīth* is examined further in the light of Hayden White's theory on the relation between narrativity and law. Contrasting the micro-narrative of *Hadīth* with the "macro-narrative" of the epic provides further insight into its approach to *adab* and serves to highlight its distinct literary and religious aesthetic.

Keywords: *Hadīth*, *Adab*, Moral, Ethics, Aesthetics, Narrative.

* [Bu çalışma, Stefan Sperl tarafından kaleme alınan "Man's "Hollow Core": ethics and aesthetics in *Hadīth* literature and classical Arabic *adab*" başlıklı makalenin (*Bulletin of School of Oriental and African Studies* 70/3 (2007): 459-486), yazarının ve yayıncısının (Cambridge University Press) izniyle tercüme edilmiş halidir. Anahtar kavramlar, köşeli parantez içindeki ifadeler ve yıldız işaretli dipnotlar –ilki hariç- tarafımızdan eklenmiş, dipnotlar ve kaynakça İSNAD atf sistemine göre yeniden düzenlenmiştir. Çeviriye sundukları katkılardan ötürü Recep Gürkan Göktaş, Fatma Yüksel Çamur ve Esra Gözeler'e; kaynakça ve dipnotların düzenlenmesindeki desteği için Musa Eşit'e teşekkür ederim.

Makale yazarı Stefan Sperl, School of Oriental and African Studies'te görev yapan Alman asıllı bir akademisyendir. Oxford ve Kahire'deki American University'de Arap dili ve edebiyatı eğitimi almıştır. Klasik ve modern Arap edebiyatı, Kur'an ve hadis çalışmaları, karşılaştırmalı edebiyat, tasavvuf ve yeni Plantonculuk, İslam sanatı, mülteci araştırmaları gibi konular üzerinde çalışmaktadır. Yazarın çevirisini sunduğumuz makalesi, en genel anlamda, anlatıbilim ve hadis arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Köken itibarıyla Aristo'ya kadar geri götürülebilen anlatıbilim (*narratology*), 1960'lı yılların sonunda bağımsız bir disipline dönüşmüştür. Anlatıbilimin karmaşık bir kavram ve problem ağı bulunmaktadır. Makalede değinilen meselelere vukufiyet için, bu bilimin temel kavramları, ekolleri ve literatürü hakkında belli bir birikim gerekmektedir. Genelde anlatıbilim, özelde anlatıbilim-hadis ilişkisi konusunda temel bir fikre sahip olmak için Türkçe şu iki çalışma tavsiye edilebilir: Bahar Dervişcemaloğlu, *Anlatıbilime Giriş* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014); Fatma Yüksel Çamur, *Anlatıbilim ve Hadis* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020).]

İnsanın “Boş Özü”: *Hadis* literatüründe ve klasik Arap edebinde etik ve estetik**

Öz

Klasik Arapça *Hadis* literatürü, büyük ölçüde Muhammed Peygamber’in söz ve eylemlerinin kayıtları olan mikro anlatılardan oluşur. Bu çalışma, muteber (*canonical*) *Hadis* külliyatında -burada “pratik ahlak” olarak karşılanabilecek ancak genellikle klasik Arapça *edebî eserleri (belles-lettres)* belirtmek için kullanılan bir terim olan- *edeb* başlığı altında sıralanan seçilmiş örnekler üzerinde yoğunlaşmak suretiyle onların edebî formlarını incelemeye çalışmaktadır. Klasik Arapça *edebî eserler, Hadis* literatüründen oldukça farklı bir literatür türü olsa da, burada incelenen metinler ikisi arasında belirli bir ilişim noktasına işaret etmektedir. *Hadiste* tezahür ettiği şekliyle *edeb*in ahlakî boyutu, Hayden White’in anlatısallık (*narrativity*) ve yasa/kural (*law*) arasındaki ilişki üzerine olan kuramı ışığında ayrıntılarıyla incelenmektedir. *Hadisin* mikro-anlatısı ile destanın (*epic*) makro-anlatısını karşılaştırmak, [*Hadisin*] *edeb*e yaklaşımına yeni bir bakış sağlamakta ve onun ayırt edici edebî ve dinî estetiğini vurgulamaya hizmet etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Edeb, Ahlak, Etik, Estetik, Anlatı.

Klasik Arapça nesir çalışmaları, ekseriyetle bir tarih, bir şahsiyet veya bir fikirle ilgili ortak bir tasavvur oluşturma gayesiyle râviler tarafından nakledilen ve geniş bir konu yelpazesini kapsayan kısa ifadelerden ve kıssalardan oluşur. Yazarın takdire değer işlevinin öncelikli olarak editör ve derleyici olduğu bu yazım tarzı, en belirgin şekilde Muhammed Peygamber’in söz ve davranışlarını kapsayan muteber (*canonical*) *Hadis* mecmualarında ve klasik Arapça *edebî eserlerin (belles-lettres)* büyük bir kısmını içeren *Edeb* antolojilerinde tezahür eder.¹

** Yazar, Dr. Nels Jonson tarafından makaleye sunulan değerli ve ilham verici yorumlara minnetle teşekkür eder.

¹ Bundan sonra [makale boyunca] “*Hadis*” sözcüğü [ilk harfi büyük yazıldığında] bu adla bilinen literatüre atıfta bulunmakta, “*hadis*” sözcüğü [ilk harfi küçük yazıldığında] ise tekil bir rivayete atıfta bulunmaktadır. Aynı şekilde “*Edeb*” [ilk harfi büyük yazıldığında] bu adla bilinen literatüre göndermede bulunmakta, “*edeb*” [ilk harfi küçük yazıldığında] ise bu terimin işaret ettiği kavrama atıfta bulunmaktadır. *Edeb* teriminin sahası, önemi ve onun yazınsal çağrışımları hakkında özet çalışmalar için bk. Hilary Kilpatrick, “*Adab*”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (London: Routledge, 1998), 1: 54-56; Roger Allen, *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Literary Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 220-222; Müslüman İspanya bağlamında Peter Heath, “*Knowledge*”, *The Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of al-Andalus*,

Kısa, zaman zaman görünüşte kopuk anlatıları (*narratives*)* derlemeyi tercih etmek, klasik Arap edebiyatını, klasik antik dönemden bu yana hem kurguda hem tarih yazımında uzun anlatı formlarının ayrıcalıklı bir konum işgal ettiği Batı edebiyat geleneğinden ayıran mümeyyiz vasıflardan biridir. İkincisi [Batı edebiyat geleneği] hakkında Hayden White tarafından işaret edildiği gibi, Avrupa geleneği çoktan beri “tarihsel bilincin büyüme ve gelişmesini”, “anlatı kabiliyetine eşlik eden büyüme ve gelişme” ile eşit tutmaktadır.² Bu yüzden anlatisallık (*narrativity*)** , kültürel başarının bir eseri ve tarihsel söylem bakımından “onun nesneliliğinin, ciddiyetinin ve gerçekliğinin” bir göstergesi olarak görülmeye başlamıştır. Ancak post-modern bilincin etkisi altında, “büyük ölçekli anlatı”nın üstün konumu ve otoritesi, artık sorgusuz sualsiz kabul edilmemelidir. White’ın çalışması şunu açık ederek bu hususta önemli bir rol oynamıştır: Bütün tarihsel anlatıların kurgusal doğası, ona göre, gerçek olayların sergilediği “sadece hayalde var olabilen muhayyel bir hayatın tutarlılık, bütünlük, doluluk ve kapalılığı”na olan ihtiyaçtan daha fazlasını yansıtmaz,³ gerçekten de “gerçek olaylar kendilerini öyküler olarak sunmazlar.”⁴

Anlatının doğası hakkındaki post-modern şüpheler tarih yazımıyla sınırlı değildir. Gérard Genette, bir bütün olarak edebiyatın “temsili modunun kaynaklarını tükettiğini veya aşındırdığını” gözlemler ve anlatı belki zaten “bizim ufkumuzu tamamıyla terk etmeden önce göz önünde” buldurmamız

ed. Maria R. Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 107-108 ve uygulamalı etik bağlamında Martin Levey, “Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to al- Ruhāwī’s ‘Practical Ethics of the Physician’”, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series 57/3 (1967): 6-8. Klasik Arapça Edeb literatürünün olağanüstü geniş yelpazesi hakkında daha ayrıntılı bir inceleme Heribert Horst’tun şu çalışmasında bulunmaktadır: “Die Entstehung der *Adab*-Literatur und Ihre Arten”, *Grundriss der Arabischen Philologie*, ed. Helmut Gätje (Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1987), 2: 208-220.

* [“Anlatı” (*narrative*), tanımlanması güç bir kavramdır. En basit şekilde ifade edilirse, her anlatının bir öykü sunduğu söylenebilir. Öykü, içinde karakter, anlatıcı, dinleyen, temsili bir olay ve nedensellik unsurlarının yer aldığı bir olaylar dizisi/örgüsüdür. Bundan dolayı *anlatı*, karakterlerin hem sebep olduğu hem de başından geçen olaylar dizisini sunan bir bildirişim biçimidir. Bk. Manfred Jahn, *Anlatıbilim*, çev. Bahar Dervişcemaloğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 12. Bu tanıma göre, hadis rivayetlerinin büyük ölçüde *anlatı* unsurlarını taşımadığı söylenebilir.]

² Hayden White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, *Critical Inquiry* 7/1 (1980): 17.

** [“Anlatisallık” (*narrativity*), anlatıyı karakterize eden ve onu anlatı olmayan diğer türlerden ayırt eden; bir metni anlatı haline getiren şekil ve bağlam özellikleridir. Bk. Dervişcemaloğlu, *Anlatıbilime Giriş*, 87-88.]

³ White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, 27.

⁴ White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, 8.

gereken "geçmişe ait bir şey" olabilir sonucuna varır.⁵ Jean-François Lyotard, kendi hesabına, post-modern durumu, rızaya dayalı inanışlara bağlayıcı bir kaynak sağlayan anlatı çerçevelerinin başlıca birleştiricisi ve toplayıcısı olan "meta-anlatılara yönelik kuşkuculuk"⁶ olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda, Carroll tarafından belirtildiği üzere, şuna dikkat çekmek gerekir:

Meta-anlatılara inançsızlık... bir araya getirilemeyen -Lyotard'a göre ne kadar küçük ve çeşitli ise o kadar iyidir- küçük anlatıların patlamasını sağlar ki onların çatışmalı çeşitliliği ve heterojenliği, bütün bir araya getirme formlarına direnç gösterir. Anlatı, en azından "küçük" kaldığı sürece, Lyotard tarafından, her defasında içerdiği çeşitli unsurların nasıl birbiri ile ilgisi olacağını kendi başına tayin eden bir tür açık, oldukça devingen bir form olarak alınır.⁷

Bir kurgu olarak tarihsel anlatının sözde nesnellığının maskesini düşürmede ve kurgusal anlatının kendisini tasfiyesine tanıklık etmede post-modern bilinç, farklı anlatı stratejilerinin egemen olduğu kültürlerdeki anlatsallığı yeniden değerlendirmek için bir yol açmaktadır. Bu, elinizdeki makalenin *Hadis* literatürü vasıtasıyla başarmayı amaçladığı şeydir ki, bu literatür miladî dokuzuncu yüzyılın sonlarına ait muteber [*Hadis*] mecmualarında derlenmiştir. Bunlar Buhârî (ö. 256/869) ve Müslim'in (ö. 261/874) *Şahih*'leri ve İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'leridir. Bütün anlatsal tarih yazımının kurgusal yapısının farkında olma, bu geniş derlemelerin suskun ve derlemedeki yegâne görevlerinin geçmişin seslerinin otantikliğini tespit ve tasnif etme olarak gören yazarların benimsediği duruşa yönelik olarak yeni bir kavrayış oluşturmalıdır. Onlar böylece White'in tartıştığı gibi, sadece muhayyel olabilecek "olayların düzenindeki doluluk (*fullness*) ve devamlılığı"⁸ araştırmanın göz boyayıcı teşebbüsünden vazgeçerler. Doluluk ve devamlılık, bunun yerine onların derlemelerinin bölüm başlıklarını temin eden hieratik [şematize edilmiş] kavramların sırası içinde aranır. Bu, destansı (*epic*) bir kapsam ve fonksiyona sa-

⁵ Gérard Genette, "Boundaries of Narrative", *New Literary History* 8/1 (1976): 12.

⁶ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Conditio - A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bonnington - Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1992), 24.

⁷ Niall'in çalışmasında alıntılanmıştır. *Postmodern Literary Theory - An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1997), 69.

⁸ Niall, *Postmodern Literary Theory- An Introduction*, 13.

hip çalışmaların üretimine kronolojik ve anlatsal tutarlılığa ihtiyaçtan âzade binlerce olayı dâhil etmek suretiyle izin veren özgürleştirici bir prosedürdür.

Bu kavramlardan birisi olan *edeb*, bu çalışmada belirli bir ilgi bakımından seçilmiştir. Genellikle klasik Arapça *edebî eserler* (*belles lettres*) için kullanılmasına rağmen, bu terim *Hadis* külliyyatında da bulunur ve hepsi -Nesâî'nin eseri hariç- bu konuya tahsis edilmiş bölümler içerir. Bu terim üzerine odaklanmak, *Edeb* ve *Hadis* literatüründeki belirli benzer özellikler üzerine düşünmeye davet eder ki bu bizim bu yazının ilk bölümünde ele alınan amacımızla ilgili bir konudur. Sonraki bölüm, çok farklı meselelerle ilgili metinleri bir başlık altında yan yana koymanın soyut kavramların keşfine ne ölçüde izin verdiğini aydınlatmak için külliyyatın *edeb* bölümlerinden alınmış *hadis* örneklerini buldurmaktadır. Bunlar ve diğer ilgili örneklerin anlatsal olan (*narrative*) ve anlatsal olmayan (*non-narrative*) özellikleri arasındaki etkileşim daha ayrıntılı olarak üçüncü bölümde ele alınıyor. Amaç, *Hadisin* görünüşe göre post-modern özellikleri olan bir *edebî* form olduğunu göstermektir. Lyotard'ın yukarıda sözü edilen “küçük anlatılar”ı gibi, [*Hadis*] de yüksek derece bir “açıklık” ve “hareketlilik”le karakterize edilir: açıklık hem form hem de içerikle ilgili, hareketlilik ise onun her an zikredilme veya gizlenme yahut yeniden düzenlenme eğilimidir. Bu özellikler meta-anlatının yokluğunun değil, bilakis tüm nüfuz edici varlığının işlevidir.

Bu makale başından sonuna şunu iddia etmektedir: *Hadisteki* yaratıcılık oldukça kasıtlı bir biçimde anlatsal genişlemeye yöneltilmemiştir; daha ziyade o, olayları kendi geçmiş kronolojik ve durumsal bağlamından koparmak için anlatı-sallığı azamî ölçüde ihtisar etmeyi amaçlamaktadır. Bu işlemin estetik sonuçları, Batı geleneğinin arketipsel “uzun anlatı”sı olan destan (*epic*) ile *Hadisin* anlatsal özelliklerinin mukayese edildiği sonuç bölümünde analiz edilmektedir.

Hadis ve Edeb: Boş Adam

Müslim'in *Şahîh*'indeki 2611 numaralı *hadis* aşağıdaki gibidir:⁹

(1) Enes b. Mâlik'ten* nakledildiğine göre Peygamber şöyle dedi: “Allah cennette Âdem'i yarattığı zaman, onu dilediği bir zamana kadar bıraktı. Bunun üzerine İblis onun ne olduğunu görmek için etrafında dolaşmaya başladı. Onun içinin boş [*ecvef*]

⁹ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi 'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1978), “Birr ve Sıla”, 111 (No. 2611).

* [İngilizce metinde râvînin ismi “Sâbit b. Enes” olarak yazılmışsa da doğrusu “Enes b. Mâlik” olmalıdır. Rivayet *an Sâbit an Enes* şeklinde nakledilmiştir.]

olduğunu görünce anladı ki Âdem kendini kontrol edemeyecek bir şekilde yaratılmıştır."

Kısa ve bir derece mizahi karakteristiği ile bu rivayet, -bir bütün olarak *Hadis* fenomeninin temelini oluşturan ve Kur'ân'da da bu şekilde kök bulan-bundan sonra meta-anlatı olarak isimlendirilecek şeyi çağrıştıır. İnsan "kendini kontrol edememekte" ve bu yüzden şeytanın faaliyetleri vasıtasıyla helak olma tehlikesi içindedir. Zamanın başlangıcından beri, Tanrı'nın merhametinin bir işareti olarak yeryüzüne gönderilen ilahî elçiler silsilesiyle sağlanan uyarı ve rehberlikle, destek [insanın] yakınında olmuştur. Ancak karşılaş-tıkları insanların çoğunluğunun onların uyarılarına inanmamaları ve inkârı, geçmişteki sayısız milletin mahvolmasına sebep olmuştur. Muhammed, peygamberlerin mührü olarak, hakikate gözlerini açmaları ve kendilerini ebedi azaptan kurtarmaları için insanlığın son şansını temsil etmektedir. Ondan rivayet edilen bu hadis de uyarı ifadelerinden bir tanesidir.

Bu anlatımın kısalığı, bütün İslamî nübüvvet ve ahiret öğretisinin yanı sıra Muhammed Peygamber'in kendi hayat hikâyesini de içine alan arka plandaki anlatımın aşırı çeşitliliğiyle ve karmaşıklığıyla ters düşer. Bu [arka plandaki anlatı], ima yoluyla, her bir *hadisin* ayrılmaz bir parçasıdır ve bu yüzden zimnen varsayılan bir bilgidir; gerçekten o, birisi yukarıda geçmiş olan *hadislerin* başladığı *kâle rasûlullâh* sözcükleriyle hemen çağrışım yapar. Onun vasıtasıyla, Peygamber'in hayatının en küçük detayları paradigmatik ve eskatolojik önem kazanır ve böylece rivayetlerin binlercesinin birikmesine imkân veren bir çerçeve sağlar.

Peygamber tarafından anlatılan anekdot, bu büyük anlatımın parçalarının eyleme döküldüğü sahneyi gösterir: o, yaratılış gününde şeytan tarafından ortaya çıkarılan insanın boş özüdür. Burada nebevî mesaj, şehveti teşvik eden kötü sonun emirleri ve fısıltılarıyla durmaksızın çatışır.¹⁰ Bu *hadisin* çağrışım yaptırdığı T. S. Eliot'un ünlü şiirine kısa bir bakış, boşluğun iki koşulu arasında karşıt bir kök/menşe açığa çıkarır ki bu bizim amacımız için yol göstericidir. *Hadiste*, insanın boş özü tam da İslamî meta-anlatımın özü için bir zemin temin eder. Öte yandan Eliot'un *The Hollow Man* şiirinde, o, çatışan güçler tarafından doldurulan bir boşluğu değil, yeni ve huzursuz bir çağın başlangıcına işaret eden varoluşun özündeki mutlak hiçliği ifade eder. Görünüşe bakılırsa, son mısralarda gösterildiği gibi, Hıristiyan meta-anlatısı kabuğundan soyulur ve parçalara ayrılır:

¹⁰ İbn Mâce'de yer alan 4246 no'lu *hadis* [*Kitâbu's-sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-kütübi'l-arabîyye, 1952-53), "Züh'd", 29 (No. 4246)], bu rivayetteki *ecvef* ("boş") ile kastedilen anlam üzerine bir şerh olarak okunabilir. İnsanların cehenneme girmelerine en çok yol olan şeylerin ne olduğu sorusuna cevaben Peygamber'in şöyle yanıt verdiği nakledilir: *el-ecvefân el-fem ve'l-ferc* ("İki boş şey: ağız ve cinsel organ").

Çünkü Seninkidir Krallık.

Çünkü Seninkidir

Hayattır

Çünkü Seninkidir o.

İşte böyle biter dünya (...) ¹¹

Bu parçalanmanın aksine, yukarıda anılan *hadis* sadece İslamî meta-anlatıya sıkı bir şekilde zemin teşkil etmekle kalmaz, ayrıca rivayetin Müslim'in *Şahîh'*indeki bağlamından çıkarılabileceği üzere, bir bütün olarak *Hadis* literatürünün icra ettiği hayati fonksiyona işaret eder. *Hadis*, "kitâbü'l-birr ve's-ş-şıla ve'l-âdâb" ("dindarlık, ilişkiler ve etik kitabı") başlıklı bölümde bulunur ve hemen onun öncesindeki ve sonrasındaki rivayetler, yazarın onu neden bu başlık altına koymayı seçtiğini açıklar. Bir önceki *hadis* insanın öfkesine hâkim olmayı nasıl başaracağı konusunda pratik öğütler verir, müteakip *hadis* ise kavga edenlerin birbirlerinin yüzlerine vurmaktan sakınmalarını emreder. ¹² Dolayısıyla birleştirici tema, tam da şeytanın Tanrı'nın yaratmasında eksik olduğunu keşfettiği nitelikler olan kendini tutma ve kendine hâkim olma suretiyle ilişkilerin yürütülmesi olmaktadır. Bu [nitelikleri] hatırlatmak ve onları güçlendirmek, bu *hadis*lerin amacıdır.

Hadisin, içinde bu amaçla işlev görebileceği tavır, belki en özlü şekilde Müslim'in *Şahîh'*inin Suriyeli büyük yorumcusu Nevevî (ö. 676/1277) tarafından dile getirilmiştir. *Riyâzü's-ş-şâlihîn* ("Erdemlilerin Bahçesi") başlıklı kendine ait nebevî *hadis*ler seçkisinin mukaddimesinde, insanın Allah'a kulluk etmek için yaratıldığına ve bu nedenle dünyanın fânî işlerinin cazibesinden imtina etmesi gerektiğine dikkat çekmek suretiyle kendine hâkim olma ihtiyacına vurgu yapar. Bu sona ulaşmanın en etkili yolu ise *et-teeddüb bimâ şahha 'an nebiyyinâ* ("Peygamberimizden nakledilen sahîh haberler vasıtasıyla ahlakî istikameti elde etmek")tir. ¹³ Bu nedenle onun rivayetleri seçimi, ahirete yönlendiren bir yol olarak hizmet etmeyi ve okuyucunun "zâhiren ve bâtinen ahlakî bütünlüğü" (*muhaşşıl li-âdâbihî'l-bâţına ve'z-zâhira*) kazanması için ona destek olmayı amaçlamaktadır. ¹⁴

¹¹ T.S. Eliot, *The Complete Poems and Plays* (London: Faber & Faber, 1969), 85-86.

¹² Müslim, "Birr", 109 (No. 2610); Müslim, "Birr", 112 (No. 2612).

¹³ Nevevî, *Riyâzü's-ş-şâlihîn* (Kahire: Mektebetü's-safâ, 2001), 18.

¹⁴ Nevevî, *Riyâzü's-ş-şâlihîn*, 18.

Burada bizi özellikle ilgilendiren şey, *edeb* teriminin ve türevlerinin (*âdâb*, *teeddüb*, *te'dîb*) semantik yayılımıdır; çünkü bunu daha derinden kavramak, *Edeb* antolojileri ve *Hadis* mecmualarının ikisinin de bariz bir özelliği olan “küçük anlatı”nın işlevi dâhil olmak üzere onların [*Edeb* ve *Hadisin*] müşterek estetik özelliklerini kavramaya yardım edebilir. Bu bağlamda şu da dikkate değerdir: Nevevî'nin kendi *Hadis* derlemesinin öncelikli hedefi olarak betimlediği *teeddüb* yani ahlakî istikamet elde etmek, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) bütün *Edeb* antolojilerinin en klasiği olan *‘Uyûnü'l-Aḥbâr’*ının (“Haberlerin Kaynakları”) gerisindeki öncelikli motive edici güç olarak zikredilir. Yazar mukaddimesinde şöyle der: “Ben *teeddüb* konusunda yetersiz olan bürokratlar için bilgi konusunda ve dil ile elin kuvvetlendirilmesi hususunda bir kitap yazmayı üstlenmiş idim.”¹⁵ Bu, van Gelder'in “*Edeb* eserleri tarafından düzenli olarak takdim edilen ahlakî unsurlar” dediği şeye açıkça bir göndermedir.¹⁶ Burada soru şu: Nevevî'nin amaçladığı şekliyle *Hadisin teeddübü* ile, İbn Kuteybe'nin amaçladığı şekliyle *Edebin teeddübü* arasındaki kesişim noktası nerede duruyor? Bu terimin kullanımında ortak bir öz var mıdır?

İbn Kuteybe, bilgi muhtelif yönlere sahip olup bunlar temelde tek bir amaçlı paylaşmaktadır, dediği zaman [yukarıdaki sorulara] bir cevap veriyor gibi görünüyor. Bilgi “Allah rızası için kazanılır ve dağıtılır” fakat O'na ulaşmak için birden fazla yol vardır. Her ne kadar Kur'ân ve sünnet gibi dinî konulara açık bir şekilde temas etmese de, onun antolojisi yine de “yüksek ahlaka rehberlik, düşüklükten imtina, kötülükten sakındırma, doğru davranışa teşvik” sağlar.¹⁷ Böylece o ahlaken kendini tutma ve kendine hâkim olmada (ve bundan ötürü insanın “boş özü”nü şeytanın planlarından korumada) *Hadis*le aynı meta-anlatıdan esinlenir ve onunla benzer amaçları paylaşır. Benzerlik İbn Kuteybe'nin kitabının yapısına kadar bile uzanabilir; Khalidî'nin belirttiği gibi: “Bölümlere (*kütüb*) ayırma, Buhârî ve Müslim'in ünlü ve muasır *Hadis* derlemelerinin (*Şaḥîḥayn*) bölümlere ayrılmasıyla paralellik arz eder.”¹⁸ İbn Kuteybe'nin ça-

¹⁵ İbn Kuteybe, *‘Uyûnü'l-aḥbâr* (Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-arabî 1996, *tâ*). Burada İbn Kuteybe'nin zihnindeki “sekreterler” (*küttâb*), Abbasi devletinin yöneticileridir. Kitap esas itibarıyla onların yetiştirilmesini hedeflemektedir. Genel olarak *edeb* antolojisinin prototipi olarak kabul edilen bu eser, “Arapça, Farsça ve Yunanca malzemenin bir sentezini sunmaktadır.” Geert Jan Van Gelder, “İbn Qutayba”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (London: Routledge, 1998), 1: 361.

¹⁶ Geert Jan Van Gelder, *Of Dishes and Discourse-Classical Arabic Literary Representation of Food* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000), 3.

¹⁷ İbn Kuteybe, *‘Uyûnü'l-aḥbâr: yâ*.

¹⁸ Tarif Khalidî, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 109.

İşması, kendi malzemelerine “*hadis benzeri*” bir yaklaşım sergileyen birtakım diğer antolojiler için de bir model olarak hizmet etmiştir.

Yapısal benzerlik, *Hadis* ve *Edeb* müdevvinlerinin, malzemeleri açısından kendilerini benzer bir pozisyonda bulmalarından kaynaklanır. Her ikisi de belirli başlıklara göre toplamaları, elemeleri, seçmeleri ve düzenlemeleri gerektiğini hissettikleri “küçük anlatılar”ın yani *ahbârın* ezici çeşitliliği [problemi] ile karşı karşıya gelirler. Aradaki fark seçme kriterlerinde bulunur. Müslim’in *Şahîh*’inin “mukaddimesi”nde açıklandığı üzere, *Hadis* için belirleyici faktör rivayet zinciriyle belirlenen otantikliktir ve bu sebeple Müslim’in eseri tedavülde olan *hadisler* arasından kusurlu olan çoğunluğu dışarıda bırakıp (*izdiyâdü’s-sakîm*), “sahih olan az”ı (*eş-şahîhu’l-kalîl*) bir araya getirmeyi amaçlar.¹⁹ Öte taraftan, *Edeb* için seçme kriterleri temelde ahlakî ve estetikdir. Ancak bu seçme işlemi *Hadisteki* kadar zordur. İbn ‘Abdi Rabbih şöyle demiştir: “[Karmaşık, dağınık ve geniş muhtevalı] söz/rivayet malzemesi içinden seçim yapmak, [kişisel bir inisiyatifle yazı/kitap] yazmaktan daha zordur” (*ihtiyâru’l-keîâm aş‘ab min te’lifihî*).²⁰

Bu zorluğun sebebi şurada yatıyor olabilir: Orta çağ Arap *Edeb* yazarları, kendilerini, İslam öncesi kaynaklardan, diğer medeniyetlerden ve yanı sıra kendi çağdaşlarından elde edilen geniş ilim hazinesinin varisi olarak görmekteydiler. Bu hazine, bilgi hiyerarşisinde *Hadisten* daha aşağıda olmasına rağmen yine de nefis terbiyesi için korunmaya değer kıymetli bir ahlakî boyut içermekteydi. İbn ‘Abdi Rabbih’in açıkladığı gibi, her millet kendi seleflerinin en güzel sözlerini toplama işine girişmişlerdir; öyle ki şimdi “kısaltılmış olanlar yeniden kısaltılmaya, hâlihazırda seçilmiş olanlar da yeniden seçilmeye muhtaçtır” (*ve ekserü fi zâlike hattâ ihtâce el-muhtaşar minhâ ilâ ihtîşâr ve’l-mutehayyer ilâ ihtiyâr*).²¹ Biz böylece burada hem *Hadis* hem de *Edeb*deki mikro-anlatıların kısalığının (*bre-vity*) sebeplerinden birini tefrik edebiliriz: Bu, başka şekilde zaptı mümkün olamayacak miktardaki malzemenin sadece en seçkin ve en iyilerini kayıt altına almak için gösterilen hikmetli çabaların meyvesini temsil etmektedir.

¹⁹ Müslim, “Mukaddime”.

²⁰ İbn ‘Abdi Rabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeiha (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1983), 4.

²¹ [İbn ‘Abdi Rabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 4.] Et-Tenûhî, oldukça farklı bir tarzda, *Nişvâru’l-Muhâdara*’sına girerken, topladığı malzemeye kaynak olarak, krallar ve halifelerden davetsiz misafirler ve serserilere kadar yaklaşık iki yüz farklı insan kategorisini listelediğinde -ki bu liste sosyal sistemin tüm genişliğini aktaran ve *Hadis* kaynakları olarak zikredilen önde gelen ve az sayılamayacak kadar muhaddise alaycı bir karşı noktayı içerebilen bir listedir- potansiyel olarak sonsuzluğa mizahi bir açıklama getirir. Ebû Ali el-Muhassin et-Tenûhî, *Nişvâru’l-muhâdara ve ahbâru’l-müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlcî (Beyrut: Dâru sâdir, 1971-73), 1-7.

Burada *Edeb* ve *Hadisin* faaliyetleri arasında kurulan benzerlik, bilginin bu iki branşının oldukça farklı yönelimlerinin olduğunu gizlemek anlamına gelmez. Bu, T. Khalidi tarafından aydınlatıcı detaylarla tartışılan bir konudur. O erken dönem *Edeb* çalışmalarında, "hızla olgunlaşan *Hadisle* hiçbir zaman barış içinde bir arada var olmamış bir 'hümanistik' ruh" sezer ve çeşitli açılardan onlar arasındaki farkı incelemeye koyulur. Ancak o, *Hadis* bilginlerinin ve onların "geçmiş kutsallaştırmaları"nın, "geçmişin pek çok saygın dindarlık modellerinin ideal olana yaklaşmadığının gözlemlendiği, alternatif bir tasavvurunu canlandıran" *Edebin* "özgür ve yerleşik kabullere muhalif ruhları"na karşıt olduğu şeklinde bir sonuca ulaşırken biraz abartmış/ileri gitmiş görünüyor.²²

Hadiste "saygın dindarlık modelleri" Peygamber ve onun sahabesidir ve büyük *Edeb* antolojileri, bu örneklerin herhangi bir şekilde yeterli gelemeyeceğine dair bir ima içermez. Aksine, nebevî *hadisler* her antolojinin ayrılmaz bir parçasıdır ve bunlara sık sık en yüksek konum verilir. Örneğin İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-Ahbâr*'ı Peygamber'in sözleriyle başlar ve Peygamber çalışma boyunca en sık başvurulan otorite olarak kalır. Nebevî *Hadisin* bu saygın konumu ve ayrıca Peygamber'in konuşma sanatındaki ustalığı, klasik *Edeb* geleneğinin merkezindeki diğer çalışmalara referansla uzun uzadıya belgelenebilir. Khalidi tarafından *Edebi* "doğayı, toplumu ve tarihi araştıran rasyonel bir yöntem olarak"²³ kullananlar arasında en önde gelenlerden biri olarak övülen Câhiz (ö. 255/869), kitabında Peygamber'in belagat gücüne dair birkaç sayfa ayırmıştır. "Onun kelimeleri az fakat anlamları çoktur." Bu, vecizlik meselesine başka bir işaret içeren estetik bir yarıdır. Câhiz'in Peygamber'in ifade gücüne dair açıklaması şu sonuca varır: "İnsanlar asla onun hitabetinden daha yararlısını, daha özlüsünü, daha ölçülüsünü, daha güzel ifadelisini, daha nazığini, daha sağlamını, daha kolay ifade edilenini veya daha yüksek anlamlısını duymamışlardır."²⁴

Hadis ile *Edebin*, İslam'ın temel ahlakî öğretisinin muhafazası amacıyla ne denli ahenkli bir çalışma içinde olabileceği, özellikle fakih Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* ("*Dünyanın ve Dinin Edebi*") adlı seçkinde açıkça görülmektedir. Bu eserde *edeb*, dinî yahut seküler olarak nitelenebilenler arasında ayırım yapılmaksızın, yazarın, ilkelerini klasik Arap edebiyatının bütün spektrumlarından elde ettiği ahlakî bir kavramdır. Buna bir örnek,

²² Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, 130.

* Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, 108. [Metin içindeki kaynak dipnota çekilmiştir.]

** Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-hancî. 1985), 17. [Metin içindeki kaynak dipnota çekilmiştir.]

onun, nefesine hâkim olmak ve aynı şekilde “boş özü”nü korumak isteyen insanın, *edebi* sürekli pratikle ve kişisel yaşantıyla kazanmasının elzem olduğunu desteklemek için zikrettiği otoritelerin listesidir. Bu liste, Muhammed Peygamber’in yanı sıra İsa, Ali b. Ebî Tâlib, Erdeşîr b. Bâbek, İbnü’l-Mukaffa‘, Asma‘î, Ebû Temmâm ve birtakım isimsiz “şairler, bilgiler, hatipler ve edibler”i (*şu‘arâ, hukemâ, buleğâ, üdebâ*) içerir.²³ Mâverdî’ye göre edebiyat dünyası tek bir evrendir ve nebevî sözler, ilk sırayı işgal etmelerine rağmen, onun kendi ahlakî vizyonunu inşa etmek için serbestçe araştırıp bulduğu diğer pek çok kişiye ait sözlerin arasında yer almaktadır.

Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Peygamber’in sözlerinin kayıtları olarak *Hadis*, ne *Edeb*den ayrı bir şey, ne de ona karşıt bir şeydir; o daha ziyade klasik Arap edebiyatı tarafından tevarüs edilen ve sistemleştirilen geniş dinî-kültürel mirası kapsayan silsilenin bir yönünü oluşturmaktadır. Böylece *Hadis* ve *Edeb*, bir edebî uğraşın, aynı kapsayıcı İslamî üst-anlatıyı, sözün yükseltici/eğitici gücüne dair benzer bir telakkiyi ve en iyiyi seçmek için ortaya konan benzer bir dürtüyü paylaşan farklı dalları olarak görülebilir. İbn ‘Abdi Rabbih, bu üç boyutu –İslam, terbiye edici söz ve sağduyulu seçme– bir Kur’ân ayetine müracaatla bir araya toplar ki, bu ayet sadece kendisine değil, aynı zamanda hem hadisçilere hem de ediblere uygun düşmektedir. Zira onların uğraşları aynıdır: “Onlar ki sözü dinlerler ve en güzeline tabi olurlar” (*yestemi‘üne’l-kavle fe-yettebi‘üne ahseneh, ez-Zümer 39/18*).²⁴

Buraya kadarki tartışma, *Edeb* ve *Hadis*in ilgi alanlarını içeren tek bir edebî çerçevenin mevcudiyetini varsaysa da onların arasındaki ortak zeminin kapsam ve karmaşıklığının ve bunun zaman içindeki gelişiminin tam bir değerlendirilmesi, kendi başına ayrıntılı bir çalışma gerektirecektir.²⁵ Mamafih, bizi burada ilgilendiren şey, *Hadis* bağlamında yer aldığı şekliyle *edeb* teriminin içinde estetik, etik ve dinin kesişme şeklidir. Bu meseleye belki de en çok ışık tutan görüş, Buhârî’nin *Şahîh*’i hakkındaki hacimli şerhinde İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından ortaya konmuştur. İbn Hacer, “kitâbü’l-*edeb*”

²³ Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn* (Beyrut, 1987), 197-199.

²⁴ İbn ‘Abdi Rabbih, *el-İkdü’l-ferid*, 5. İbn ‘Abdi Rabbih’in eserine yazdığı önsözünde Bray, ayrıca, yazarın “seçkisindeki *haberlere hadis* için uygun olduğunu düşündüğü delil ölçütünü uygulamak” niyetinde olduğundan bahsetmektedir. Julia Bray, “‘Abbasid Myth and the Human Act: Ibn ‘Abdi Rabbih and Others”, *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, ed. Philip F. Kennedy (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), 15.

²⁵ Son yıllarda, Leder (1998), Kennedy (2005) ve Bray (2006) başta olmak üzere *edeb*in mahiyeti hakkında müracaat edilmesi gereken önemli bir dizi araştırma yayınlandı. Julia Bray’in [*edeb*’i] özel ilgi alanı olarak seçen “‘Abbasid Myth and the Human Act” adlı çalışması, *edebi* bir efsaneler derlemesi (*mythography*) olarak tahlil etmekte ve bu suretle onu *Hadis* ile daha detaylı bir mukayeseye davet etmektedir.

başlıklı 78. bölüme ilişkin atıfla, kendi *edeb* tanımını şöyle ifade eder: *el-edeb isti' mâlu mâ yuhmed kaölen ve fi'len* ("edeb, övülen [olumlu] söz ve davranışlarda bulunmaktır.").²⁶ Bu tanımın ifade edilme şekli, söz ile eylemin birbirinden bağımsız işlev gördükleri şeklinde anlaşılamayacağını telkin eder; bilakis birbirlerini etkiledikleri ve yansıttıkları için söz ve eylemin bir âhenk içinde olmaları gerekir. Övülen sözün terbiye edici fonksiyonuna ve onun övülen eylemi etkileme potansiyeline duyulan bu inanç, pekâlâ *Edeb* ve *Hadisin* paylaştığı ortak zeminin çekirdeğinde bulunuyor olabilir.²⁷ *Edebin Hadise* en özgü yönü, İbn Hacer tarafından zikredilen başka tanımlarla ihata edilmiştir. Bu tanımlar muhtelif kaynaklara atfedilir ve terimin etik boyutunu vurgular. Bu tanımların birinde *edeb*, "*ta' zîm men fevkek ve'r-rıfk bi-men dûnek*" ("senden yukarıda olanlara saygı, aşağıda olanlara da rıfk/iyilik (*kindness*) ile muameledir"). Bu tanım, İbn Hacer'in kendi tanımıyla birlikte ele alındığında, *Hadis* külliyyatında yer aldığı şekliyle *edeb* teriminin semantik alanını kuşatır: Bu, övülen söz ve övülen eyleme başvurmak suretiyle senden yukarıdakilere (bilhassa en çok Peygamber'e) saygının, senden aşağıdakilere de (varlıkların en düşüğü dâhil) iyiliğin ifadesidir. *Edeb* bu görünüş içinde, kişilerarası ilişkilerin yerli yerinde idaresiyle alakalı bir dizi davranış ilkeleridir. İleride bahsedeceğimiz gibi, bu ilkeler dizisi, gerçek önemini daha yüksek bir düzenin ilişkisinden, yani insan ile Allah arasındaki ilişkidir elde etmektedir.

"Övgüye değer söz", ayrıca, sadece konu bakımından değil, aynı zamanda doğru dilbilimsel ve edebî normlara tekabül eden bir dil biçimini de ima eder. Bu konu tam da *Edebin* kalbinde yer alıyor iken, bir sonraki bölümde gösterildiği gibi, *edeb* teriminin ahlakî boyutuyla ilgili rivayetlerle birlikte görüldüğü *Hadis* külliyyatında da eksik değildir.

Hadiste Edeb: Eylem Halindeki Dil

Altı muteber *Hadis* mecmuasının beşi -Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî- *edeb* veya onun çoğulu *âdâb* terimini içeren bölüm başlıkları içerir: Bu bölümlerin içeriğine dair bir tetkik şunu gösterir: Bu başlıklar altındaki *hadis*ler her ne kadar ortak bir özü paylaşıyorlar da her musannif konuya ayrı bir açıdan yaklaşmış ve kitaplarına diğerlerinin yer vermediği rivayetleri almışlardır. 502 rivayet ile Ebû Dâvûd'un *edeb* bölümü diğerlerinden iki kat daha uzundur ve konunun en kapsamlı içeriğini sunar. Ebû Dâvûd tarafından

²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1988) 14: 414.

²⁷ *Edebe*de konuşmanın umut edilen kurtuluş işlevine dair bk. Bray, "'Abbasid Myth and the Human Act: Ibn 'Abd Rabbih and Others'", 19-20. Bray ayrıca aynı yerde Andras Hamori'nin "*edeb* literatüründeki sayısız anekdotta söz, gücü ıslah eder" şeklindeki son derece uygun gözlemine de işaret etmektedir.

edeb başlığı altında yer verilen birçok rivayet diğer [*Hadis*] mecmualarında farklı bölüm başlıkları altında bulunur. Bu, özellikle *selâm* (“Müslümanların selâmlaşmaları”) ve *isti’zân* (“Bir yere girmek için izin isteme”) konularında yani kişilerarası ilişkilerin tam merkezinde olan meselelerdedir²⁸ ve sırasıyla Müslim ve Buhârî tarafından bunlar ayrı bölümlere dâhil edilmiştir.²⁹ İlave-ten, Müslim, kitabında *edeb* teriminin dilsel ve edebî yönleriyle ilgili kısa üç bölüm ayırmıştır ki bu ayırım diğer kitaplarda yapılmamıştır.³⁰ Yaklaşımındaki bu türden farklılıklar, *Hadisin* dikkate değer hususiyetlerindedir ve izleyen sayfalarındaki *hadisler* için alternatif sınıflandırmalar dipnotlarda belirtilmiş ve bölümün sonunda değinilmiştir.

Zikredilen *hadislerin* sayısının ve mecmualar arasındaki örtüşmenin karmaşıklığından dolayı, onların konuyu ele alışlarına dair detaylı bir karşılaştırma bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Burada ana hedef, *hadislerdeki* “küçük anlatılar”ın (*little narratives*), övgüye değer söz ve eylemin (*commendable speech and action*) kişilerarası ilişkilerdeki yararlı rolünü göstermede bir araç olarak nasıl kullanıldığını ortaya koymaktır. Bu bakımdan, musanniflerin bu terim hakkındaki kendi özel görüşlerini izah etmek için ağlarını ne kadar da uzağa fırlattıklarını fark etmek çarpıcıdır. Birlikte ele alındığında, söz konusu *hadisler* görünüşte kapsamlı bir kişilerarası ilişkiler yelpazesinde söz ve/veya davranışlardaki iyilik ve/veya saygı konusunu resmetmektedir. Bunlar ebeveynleri, kardeşleri, oğulları, kızları, hanımları, köleleri, yetimleri, arkadaşları, erkek ve kadın gruplarını, gayr-ı müslimleri, hastaları ve ölmek üzere olanları içine almaktadır. Üstelik “senden aşağıdakilere iyilik”, aşağıdaki *hadiste* gösterildiği gibi, sadece insanlarla sınırlı değildir:

(2) Peygamber’e, kendi develerim için sıvadığım havuzlarıma gelen yitik deveyi sularsam benim için bir ecir olup olmadığını sordum. O da, “Evet, sıkıntıdaki [susamış] her canlıya yapılan iyilikte bir sevap vardır.” buyurdu.³¹

²⁸ *Selâm* ve *isti’zân* arasındaki ilişki en-Nûr 24/27’ye dayanır.

²⁹ M. Şakir’in *Şahîh-i Tirmizî* edisyonunun (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937) ayrı bir *isti’zân* bölümü de vardır. Bu bölüm, M. Osman’ın edisyonundaki (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1983) *edeb* başlığı altında bulunan bir dizi *hadisi* de içermektedir. Her iki edisyondaki *hadislerin* sayısı da farklıdır. Bu makale Osman’ın sistemini takip etmekte ancak iki edisyona da atıfta bulunmaktadır.

³⁰ Bk. Müslim, “kitâbü’l-âdâb”, “kitâbü’l-elfâz mine’l-âdâb” ve gayrihâ ile “kitâbü’ş-şî’ir”.

³¹ İbn Mâce, “Edeb”, 8 (No. 3686). Tüm muteber mecmualarda hayvanlara şefkate dair hadisler bulunur. Ancak Wensinck’in *Concordance*’ına göre, bu sadece İbn Mâce’nin [*Sünen*’inde] ve İbn Hanbel’in *Müsned*’inde yer alır.

Bu örnek *Hadisteki edeb*in bir yönünü açığa çıkarmaktadır: yani, -dil ile ilişkili olmaksızın- böyle övgüye değer bir eylemin ilgili bölümlerde birçok permütasyonu vardır. Bu tartışmaya dair daha ilgi çekici olan, övgüye değer söz ve eylemi bir arada ele alan rivayetlerdir. Bunun en dikkat çeken örneği selâmlaşma eylemi veya *selâm* lafzının söylenişidir. Konu [*Hadis*] mecmualarında detaylı olarak ele alınmış ve Tirmizî tarafından ön plana çıkarılmıştır. Onun, bu bölüm başlığı altında yer verdiği ilk *hadis* şöyledir:

(3) Ebû Hüreyre, Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Canım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, iman etmeden cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmeden de (*teḥâbbû*) iman etmiş olmazsınız. Size yaptığımız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir işi göstereceğim. Selâmı aranızda yaygınlaştırınız."³²

Bu rivayet selâmlaşma eyleminin "selâmet" fonksiyonunu telaffuz ederek manzarayı ortaya koyuyorsa da, Tirmizî'nin kaydettiği bir sonraki *hadis*, Peygamber'in bir ziyaretçi ile karşılaşmasını haber vermekte ve selâmın doğru lafzını tam haliyle yani *es-selâmü aleyküm ve rahmetullâhi ve berakâtüh* ("Selâm, Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerinize olsun") şeklinde söylemenin faziletini vurgulamaya vesile olmaktadır.³³ Tirmizî, övgüye değer sözün bu formunun söyleniş biçimini tespit ettikten sonra, çeşitli durumlarda ve sosyal ortamlarda selâmlaşmanın uygulanma tarzını izah eden başka pek çok rivayete yer verir. Bunlar arasında tebarüz eden, *isti'zân* bağlamında veya birinin meskenine girmek için izin isteme bağlamında selâmlaşmadır. *Selâm* konusunun Tirmizî tarafından ele alınış tarzı şunu göstermektedir: *edeb*in amacı, sözde ve eylemde öteki kişinin saygınlığını, bütünlüğünü ve esenliğini korumada ve haksız yere o kişinin mahrem alanına izinsiz girmekten sakınmada yatmaktadır. Bu açıdan, Kur'an'dan ilham alınan selâm lafzı sembolik bir fonksiyona sahiptir, çünkü selâmın ifade tarzı bu dünyada güvenlik, ahirette de kurtuluş dileğini ima eder. Ancak Tirmizî'nin de belirttiği gibi, bu hayırlı söz eğer uygunsuz bir durumda kullanılırsa bir ihlale meydan verebilir:

(4) İbn Ömer'den: "Peygamber bevletmekte iken

³² Tirmizî "İsti'zân", 1 (1983: No. 2829; 1937: No. 2688. Başladığı yer *kitâbü'l-isti'zân*). Aynı *hadis*, Ebû Dâvûd'un (No. 5193) ve onu aynı zamanda *imân* başlığının girişine de alan İbn Mâce'nin (no. 3692) *edeb* bölümlerinde de görülür. Müslim ise onu sadece *imân* başlığının altında verir (No. 54).

³³ Tirmizî "İsti'zân", 2 (1983: No. 2830, 1937: No. 2689).

bir adam ona selâm verdi. Ancak Peygamber onun selâmına karşılık vermedi".³⁴

Bir kişinin mahremiyetine hürmeten sır tutma da *edeb*in bir yönüdür. Nevevî, *Riyâzû's-şâlihîn*'inde konuyla ilgili bölümde bunu ön plana çıkarmayı tercih etmiştir, her ne kadar zikrettiği rivayetler yukarıdaki örnekten oldukça farklı bir alandan alınmış olsa da. O, "sırların saklanması" başlıklı bâbın altında, baskı yapıldığında bile gizli görüşmeleri ve sevgililerin sırlarını ifşa etmemenin faziletini gösteren üç mühim rivayete yer verir.³⁵ Bu örneklerde ke-tumluğun fazileti, *isti'zân* ve *selâm* bölümlerindeki anahtar konularla yani ötekinin dokunulmazlığını sağlamayla ilgilidir. Müslim'in *selâmı* ele alışı, bu başlık altında, övgüye değer sözün başka bir yönü olarak görülebilecek olanlar yani hastalıkların, zehirlerin ve büyü'nün etkilerinin tedavisinde kullanılacak efsunlu sözler de dâhil olmak üzere yaralanma ve zararı önlemeyi içeren bir dizi konuyu kapsayarak bu düşünceyi daha da vurgulamaktadır.³⁶

Tirmizî *edeb* hakkındaki bölümüne zarardan korunmak için tasarlanmış eylem halindeki söz (*speech-in-action*)* ile başlarken –çünkü selâm lafzı özünde budur-, Ebû Dâvûd'un bu konudaki bölümünün başlangıcı farklı ama ilgili bir perspektif sunar. Başkalarını zarardan sakındıran bir konuşma tarzını benimsemeyi över; Peygamber'in, Enes b. Mâlik'in haylazlığına karşı gösterdiği nazik hoşgöründe gösterildiği gibi:

(5) Enes şöyle dedi: "Allah Resûlü son derece güzel huyluydu. Bir gün beni bir iş için bir yere gönderdi. Ben de 'Vallahi gitmem' dedim; oysa içimde Peygamber'in emrettiği işe gitmek ve onu yapmak niyeti vardı. Derken yola koyuldum. Ancak sokakta oynayan çocuklara rastladım (ve onlarla vakit geçirdim.) Bir süre sonra birden Peygamber'in arkamdan gelerek boynumu tuttuğunu fark ettim. Ben ona baktım, o da bana gülümsedi ve 'Ey Enescik! Haydi, sana dediğim yere git' dedi. Ben de 'Tamam, gidiyorum ey Allah'ın Resûlü!' dedim." Enes sonra şöyle dedi: "Vallahi, ben kendisine yedi

³⁴ Tirmizî "İsti'zân", 27 (1983: No. 2863; 1937: No. 2720). Tirmizî bu *hadisi* ayrıca, Nesâî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin yaptığı gibi temizlik (*tahâre*) bölümünde de vermektedir.

³⁵ Nevevî, *Riyâzû's-şâlihîn*, 210-212.

³⁶ Müslim, *eş-Şaḥîḥ*, 4: 1718.

* Metinden anlaşıldığı kadarıyla, bu ifade ile Hz. Peygamber'in bir eylem halinde, bir olay üzerine söylediği sözler kastedilmektedir.

yıl hizmet ettim. Yaptığım bir işten dolayı 'niçin böyle yaptın?', yapmadığım bir işten dolayı da 'niçin böyle yapmadın?' dediğini işitmedim."³⁷

Ebû Dâvûd bu *hadise*, *hilm* yani müsamaha alt başlığı altında yer verir. Bu, öfkeyi kontrol altına alma araçlarına odaklanan sonraki rivayetlerde gelişmeye devam eden ve konuşma lafızlarının bir kez daha belirleyici bir rol oynadığı bir temadır. Aşağıdaki rivayette gösterildiği gibi:

(6) Süleymân b. Surâd'dan: Peygamber'in huzurunda iki kişi çekişti. Birinin gözleri [öfkeden] kızarmaya ve boyun damarları kabarmaya başladı. Bunun üzerine Allah Resûlü şöyle dedi: "Ben bir söz biliyorum ki bu kişi onu söylerse hissettiği şey [öfke] ondan uzaklaşır. Bu söz, *e'üzü billâhi mine's-şeytâni'r-racîm*'dir (kovulmuş olan şeytandan Allah'a sığınırım). Bunun üzerine adam, "Ben de bir delilik mi [*cünûn*] görüyorsun" dedi.³⁸

Müslim aynı *hadise*, yukarıda aktarılan şeytan ve Allah'ın yaratması rivayetinden hemen önce yer verir.³⁹ Nevevî'nin bu *hadis* üzerine yorumu bu tuhaf karşılaşmanın anlamını şöyle açıklar:⁴⁰ Öfkeli adam *cahiliyye* zihniyeti içinde hareket etmiştir, çünkü ona göre şeytanın bir kişiye egemen olması ancak delilik anlamına gelir; gerçekten de Arapça *mecnûn* kelimesi literal olarak "bir cin tarafından ele geçirilmiş" anlamına gelir. Diğer taraftan Peygamber'e göre öfke şeytan tarafından telkin edilen bir duygudur, bu yüzden o, öfkelenildiği zaman ondan (kurtulmak için) bir sığınak aramanın telaffuzunu [*isti'âzeyi*] önerir. Övgüye değer sözü [*isti'âzeyi*], Peygamber tarafından tavsiye edilen şekilde okumak, öfkeyi yok etme gücüne sahiptir ve insanın kendisini kontrol etmesini ve zarara sebep olmaktan kaçınmasını mümkün kılarak övgüye değer eylemi meydana getirecektir.

Efdalu'l-keîâm yani bütün sözlerin en faziletlisi olarak Kur'an'dan çıkarılan dinî lafızların okunması, bütün [*Hadis*] musannefâtının ilgili bölümlerinde yer verilen bir temadır. Bu bilhassa İbn Mâce tarafından tercih edilmiştir ki⁴¹ o,

³⁷ Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-sünen* (thk. İzzet ed-Da'âs. Hims: Dâru'l-hadis, 1969-1974), "Edeb", 1 (No. 4773). Aynı hadis Müslim tarafından Peygamber'in faziletleri anlamındaki "fezâil" bölümünde verilmektedir ("Fezâil", 54, No. 2310).

³⁸ Ebû Dâvûd, "Edeb", 3 (No. 4781). [İngilizce metinde râvî ismi "Sard" şeklinde yazılmışsa da doğrusu "Surâd" olmalıdır.]

³⁹ Müslim, "Birr", 109 (No. 2610).

⁴⁰ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-keîâm, 1987), 15: 400.

⁴¹ İbn Mâce, "Edeb", 56 (No. 3811).

edeb bölümünün sonucuna işaret eden çok sayıda rivayetle bunun örneklerini vermektedir. Aşağıdaki örnek, övgüye değer söz ve eylem arasındaki ortak zemini (*inter-face*) tamamen başka bir düzleme yerleştirmektedir.

(7) Ebû Hureyre'den: Fidan dikerken Allah Resûlü onun yanına geldi ve "Ey Ebû Hureyre! Ne dikiyorsun?" diye sordu. Ben de, "Kendime bir fidan dikiyorum", dedim. O şöyle dedi: "Sana daha hayırlı bir fidan göstereyim mi? Şunu söyle: "Allah'ı tesbîh ederim, hamd Allah'adır, Allah'tan başka ilâh yoktur ve Allah en büyüktür" (*sübhânallâhi ve'l-hamdü li'llâhi ve lâ ilâhe illallâhu vallâhu ekber*). Böyle söylersen her kelimeye karşılık cennette senin için bir ağaç dikilir."⁴²

Ağaç ve fidan dikmek bizatihi övgüye değer bir eylemdir; ancak rivayette bu eylem insanın en sonunda boşa gidecek dünyevi meşgalelerini sembolize etmektedir. Tanrı'yı övmek için sözler söylemek ve bunun uzantısı olarak ruhu ilahî olana yönlendirmek, görülmeyen güçler cennete ait bir ödül hazırlamakla meşgul olduğundan [uhrevî sonuçları nedeniyle], daha kalıcı türden eylemlere vesile olur. Rivayet oldukça önemlidir; zira rivayetin ifade ettiğine göre, *edeb*in yukarıda kaydedilen "senden yukarıdakilere ta'zîm ve senden aşağıdakilere de iyilik" şeklindeki tanımında zikredilen ikili ilke, ayrıca övülen söz ve eylem arasındaki ilgili bağlantı, sadece kişilerarası ilişkilerle sınırlı olmayıp, aksine çok daha önemli bir ilişkiyi yani insan ve yaratıcı arasındaki ilişkiyi de eşit olarak kapsamaktadır. Burada "övülen söz", Tanrı'nın kendisiyle insana hitap ettiği ve sırasıyla insanın da Tanrı'yı ta'zîm için kullanmaya çağrıldığı ilahî vahiy dilinden başkası değildir. Onun Peygamber vasıtasıyla vahyedilmesi, ilahî hidayet ve rahmetin bir ifadesidir (*hüden ve rahmeh*, el-En'âm 6/157) ve bu nedenle "aşağıdakilere" yönelik iyiliğin en üstün fiilini oluşturur. İnsanî *edeb* ilkeleri, böylece *Hadiste* onun üst-anlatısının (*meta-narrative*) metafizik çerçevesi içinde saygın bir yere konular ve onlara daha derin bir anlam verilir.

Bu gibi *hadisler* kutsal metnin diline yüce bir konum atfetmekle beraber, bu, yazınsal *edeb*le daha yaygın olarak ilişkilendirilen övgüye değer söylemin bu başlık altında toplanan rivayetlerin arasında olmadığı anlamına gelmez. Tirmizî, İbn Mâce ve Ebû Dâvûd'un *edeb* bölümleri, Peygamber'in şiiire yönelik tutumunu belgeleyen rivayetler içerir ki, şiiir çok tartışmalı bir konudur ve yukarıda işaret edildiği gibi Müslim bu konuya müstakil

⁴² İbn Mâce, "Edeb", 56 (No. 3807).

bir bölüm ayırmıştır.⁴³ Üstelik [buralarda] belirli sözcüklerin ve ifadelerin doğru kullanımı ve uygun olan ve uygun olmayan isimler hakkında *hadis*-ler de vardır. Müslim bu konuyu ayrı bir başlık altında ele almıştır. Aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi, sekreteryaya ait *edeb*in gözde ilgisi olan diplomatik yazışmalar da [*edeb* başlığı altında] temsil edilir. Her ne kadar konusu amelî ve kavli olsa ve bu yüzden önceki alıntıdan çok farklı olsa da, [mütekip rivayette] övgüye değer söylem ve kişilerarası bağlamdaki eylem arasındaki karşılıklı etkileşim bir kez daha temel meseledir; burada söz konusu olan değerli eylem, ötekilerle iletişimi kolaylaştırmak için yabancı bir dil öğrenmektir.

(8) Zeyd b. Sâbit'ten: "Allah Resûlü benden kendisi için Yahudilerin yazısından kelimeler öğrenmemi istedi. "Mektuplarımın anlaşılması konusunda Yahudilere güvenemiyorum." dedi. Yarım ay geçmeden onun için o dili öğrendim. Bu dili öğrenince Yahudilere mektup yazacağı zaman onu ben yazardım ve Yahudiler ona yazdıkları zaman onları ona ben okurdum."⁴⁴

Önceki sayfalarda aktarılan rivayetler ile onların [*Hadis*] külliyyatındaki konumu, hem *Hadisin* edebî bir form olarak açık ve hareketli doğasını, hem de musanniflerin yaratıcılığını ve inisiyatiflerini göstermektedir. Dış görünüşte bu rivayetlerin konuları oldukça alakasızdır. Ancak onların *edeb* başlığı altında yer alması sayesinde onlardan her biri bu ahlakî kavramın aydınlatılmasına ayrı bir katkı yapmaktadır. Böylece edebî bir form olarak *Hadis*, somut ve geniş kapsamlı tasvir etme ve aralarındaki ilişkiler ağını örnekleme yoluyla soyut kategorilerin keşfine yardım eder. Bunun sonucunda, muteber *Hadis* külliyyatında anlatı, keşfedici bir araç olarak, haddi zatında bir olay örgüsü olmayan işaret edilenin işaret edicisi olarak kullanılır. Fakat bu işaret edilen, farklı hikâyeleri birbirine bağlayan soyut ve anlatsal olmayan bir gerçeklik/vâkıdır ki onu kavramak okuyucunun vazifesidir. Bu keşif münhasıran musannif tarafından yapılan kategorizasyon ve tasnif vasıtasıyla gerçekleşir.⁴⁵

⁴³ Bk. Müslim, *eş-Şaḥîḥ*, kitab 41.

⁴⁴ Tirmizî, "İsti'zân", 22 (1983: No. 2858; 1937: No. 2715). Ebû'l-Dâvûd, bu *hadisi ilim* bölümünde tasnif etmektedir ("İlim", 2, No. 3646).

⁴⁵ *Edeb* ve *Hadis* derlemeleri arasındaki ana farklar arasında, *Edeb* eserlerinin derleyicileri tarafından üstlenilen daha önemli rol vardır. Örneğin Kilpatrick, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin tekrarlanan eleştirel yorumlarının ve müdahalelerinin, hacimli eseri *Kitâbü'l-Eğâni*'nin okuyucusuna "derleyicinin kitapta onlara eşlik ettiği hissini" nasıl verdiklerini ayrıntılı olarak göstermiştir. Hilary Kilpatrick, *Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's*

Konuyla ilgili bir başka hususa da dikkat edilmelidir: *Edeb* başlığı altında yukarıda iktibas edilen rivayetlerden ikisi hariç hepsi, dipnotlarda da işaret edildiği gibi, musannifler tarafından *selâm* (selâmlaşma), *isti'zân* (bir yere girerken izin isteme), *taḥâret* (temizlik), *fezâil* (erdemler), *ilm* (bilgi) ve *imân* (inanç) gibi çeşitli alternatif başlıklar altında da kaydedilmiştir. Bu, *edeb* uyumlu olarak nitelenebilecek eylemlerin aynı zamanda alternatif ahlakî kriterlerin geniş yelpazesine ne ölçüde uygun olduğunu ve dolayısıyla bu kavramın anlamının *Hadisin* ahlakî evreni içinde ne kadar derine gömülmüş olduğunu göstermektedir. Eğer yazınsal *edeb*, Kilpatrick'in yerinde ifadesiyle, "temel olarak bir sosyal grup içindeki davranışla ilgili olup, o grubu hem yansıtıyor hem de tanımlıyor"⁴⁶ ise, *Hadisteki edeb* de, Peygamber'in söz ve davranışlarını yansıtmak suretiyle Müslüman topluluğun temel davranışsal standartlarını bütün olarak tanımlamaktan daha az bir şeyi amaçlamamaktadır. Böylece o, ideal olarak bütün farklı "sosyal gruplar" tarafından paylaşılması gereken pratik kişilerarası ilişkilerin ortak ahlakî temelini detaylarıyla tasarlamaktadır ki bu sosyal gruplar bütün toplumu oluşturur. Onların davranışlarının özel standartları tam da çok yönlü *edeb* literatürünün konusudur. Aslında çok yönlü *edeb* literatürü sadece genel antolojileri değil, aynı zamanda hükümdarlar, saray erkânı, bürokratlar, hâkimler ve hekimler gibi hususi gruplara hitap eden özel çalışmaları da kapsar.⁴⁷ Bu gruplar ile uymaları gereken standartlar arasındaki farka rağmen, günlük davranışlarında hepsi bir ölçüde, sadece selâmlaşma tarzlarında olsa bile *Hadisin edebini* paylaşırlar. Bu günümüze kadar değişmemiştir.

*Nebevî edeb*in semantik alanını başka bir örnekle aydınlatmak için *edeb* kavramı hakkındaki en dikkate değer klasik çalışmaya, yani yukarıda değinilen

Craft in Abū'l-Faraj al-Iṣbahānī's Kitāb al-Aghānī (London and New York: Routledge, 2003), 239. Aynıısı muteber *Hadis* mecmuaları için söylenemez.

⁴⁶ Kilpatrick, "Adab", 54.

⁴⁷ "Prenslerin aynaları" edebî türü [Siyasetnâmeler], Kilpatrick (1998) tarafından belirtildiği gibi, *Edeb*in önemli bir bölümünü oluşturur. Kâtipler için klasik *edeb* eseri, aynı konuda sayısız eser üreten İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-Kâtib*'idir (thk. Muhammed ed-Dâfî, Beyrut: Mûessesetü'r-Risâle, 1982). Hâkimler ve doktorların *edebine* örnek olarak bk. sırasıyla el-Mâverdü (*Edebü'l-kâfî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Beyrut: Matbaatü'l-irşâd, 1971) ve Levey "Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to al-Ruhâwî's 'Practical Ethics of the Physician'", *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 57/3 (1967): 1-100). Konuyla ilgili çalışmalar bağlamında ayrıca filozofların *edeb* hakkında (örneğin Huneyn b. İshâk, *Âdabü'l-felâsife*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Ma'hedü'l-mahtûtâtü'l-arabiyye, 1985) ve bu kavramın dini boyutuna başka, belirgin bir yaklaşım sağlayan Klasik Tasavvuf kitaplarındaki *edeb* eğitimi hakkında çalışmalar da vardır (örneğin bk. El-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, thk. Ma'ruf Mustafa Züreyk (Beyrut/Sayda: el-Matbaatü'l-asriyye, 2001), 283-289). Farklı mesleklere ilişkin *edeb* başlıkları hakkında faydalı bir inceleme için bk. Horst, "Die Entstehung der *Adab*-Literatur und Ihre Arten", 2: 212-215.

Mâverdî'nin *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*'deki bir numuneye dönebiliriz. O, diğer bölümlerin yanı sıra mizah ve gülme (*el-mizâh ve'd-dıhk*) hakkında bir bölüm içermektedir ki bu konu muhtelif muteber musannefatta da *edeb* başlığı altında mevcuttur. Şakalar, eğer belirli koşullar yerine getirilirse gerçekten de övgüye değer sözün bir formu olabilir. Mâverdî, bunu analiz ederken, *edeb*in seçkin işaretlerinden olarak İbn Hacer tarafından telaffuz edilen aynı ilkelere başvurur. Ahlaken makbul olmak için, şakalar, hoş sözlere ve güzel fiillere başvurmak suretiyle dostluğun ve şefkatin ötekilere yönelik bir ifadesi olmalıdır.⁴⁸ Şakaların amacı bu yüzden üzüntüyü ve kaygıyı izale etmektir; ayrıca incitici veya yalan şakalardan kaçınmalıdır. Ebedi gençliğe dair hayırlı bir vaat içeren aşağıdaki *hadiste*, Mâverdî tarafından açıklandığı gibi, peygamber bunu, esprili bir şekilde gerçeği söyleyerek başarmıştır:

(9) Ensardan yaşlı bir kadın Peygamber'e geldi ve "Ey Allah'ın Resûlü! Beni affetmesi için Allah'a dua et." dedi. Peygamber de, "Cennete yaşlı kadınların girmeyeceğini bilmiyor musun?" dedi. Bunun üzerine kadın ağladı. Sonra Peygamber tebessüm etti ve şöyle dedi: "Sen Kur'an'da, 'Biz onları yepyeni bir yaratılışa yarattık. Onları ahiret mutluluğuna erenler için, hep bir yaşta eşlerini çok seven gösterişli bakireler yaptık.' (*İnnâ enşe'nâhünne inşâ'en. Fe-ce'alnâhünne ebkâran. 'Uruben etrâben*) buyurduğunu okumadın mı?"⁴⁹

Hadiste Anlatı: Arzu ve Yasa/Kural

Bir edebî form olarak *hadisin* "açıklığı" (*openness*), tek tek rivayetlerin yer alabileceği bağlamların çeşitliliğinde oynadığı rolden ibaret değildir. Yukarıda belirtilen örneklerde gösterildiği gibi, o aynı zamanda en özel ve mahrem olandan en formal ve resmi olanına kadar değişen günlük yaşamın tezahürlerini kuşatan tematik alan için de geçerlidir. El Calamawy'nin dikkat çektiği gibi, *hadisin* rivayet yapısı, belirli karakteristik tarzlar hâkim olmasına rağmen, daha az kapsamlı değildir. Bunlar, soru-cevap kalıplarını, bilmeceleleri (*riddles*), sayım listelerini, halk masallarının unsurlarını, ayrıca tüm [*Hadis*]

⁴⁸ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 271.

⁴⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 271. Ne yazık ki bu *hadis* muteber eserlerde görülmemektedir.

külliyatında en zengin rivayet malzemesini sağlayan doğüstü olayları konu alan ve El Calamawy'nin "gerçek öyküler" dediklerini de içine alır.⁵⁰

Ancak bu araştırmanın amacı açısından şuna dikkat etmelidir: *hadis*, çoğunluğu değilse bile, büyük oranda hiçbir anlatı ihtiva etmez, bilakis sadece peygamberden varid olan bir sözü veya onun davranışlarının kısa bir tasvirini aktarır. İbn Mâce'nin *edeb* bölümünde *rıfk* ("iyilik") başlığı altında yer alan bir örnek aşağıdadır; burada bütün *isnâdı*yla birlikte zikredilmektedir:

(10) Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe'nin [Muhammed b. Mus'ab'dan, onun el-Evzâ'î'den, onun ez-Zührî'den, onun 'Urve'den, onun da Âişe'den naklettiğine göre Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah iyidir/refiktir; her işte iyiliği/rıfkı sever. (*inna'llâhe refîkun yuhibbü'r-rıfka fî'l-emri küllih*)"⁵¹

Bu türden *hadis*lerdeki anlatı unsuru, *kâle* "dedi ki" sözcüğü ile tahdid edilir ve bu ifadenin açıkça muhafaza edildiği rivayet zincirindeki her üye tarafından telaffuz edilmiş olarak kabul edilir. Eğer anlatı, Genette tarafından tanımlandığı gibi, "dil vasıtasıyla gerçek ya da kurgu bir olayın yahut olaylar dizisinin temsili"⁵² ise, sırf bir konuşma olayının meydana geldiğini teyit eden *kâle* sözcüğünün varlığı, aktarılan söz anlatı içermese de bu *hadisi* ve dolayısıyla onun benzerlerini, anlatı sınıfına dâhil eder. Böylece *hadisin* anlatı boyutu, öncelikle, nakletme biçimi olan *isnâda* dayanmaktadır, yoksa rivayetin konusu olan metne değil. Bir anlatı aracı olarak *isnâdın* önemi, bu çalışmanın son bölümünde detaylı olarak ele alınan daha geniş bir meseledir. Burada bizi ilgilendiren şey, anlatsal bir *metne* sahip *hadisler* ile böyle olmayanlar arasındaki ilişkidir: bunları birbirlerinden ayırt eden şey nedir ve ne ölçüde aynı edebî formun yalnızca farklı tezahürü [olarak değerlendirilirler]? Bu sorunun cevabı, yukarıda zikredilen *hadis* ile Tirmizî'nin *edeb* bölümünde *fi kerâhiyeti't-teslim alâ'z-zimmî* başlığı altında yer verdiği aşağıdaki rivayet mukayese edildiğinde bulunabilir. Burada selâmlaşmanın genelensel lafzı, zeki ve ince bir şekilde bir hakarete dönüştürülür:

(11) Sa'îd b. Abdurrahman'ın [Süfyân b. 'Uyeyne'den, onun] ez-Zührî'den, onun 'Urve'den, onun Âişe'den naklettiğine göre Âişe şöyle demiştir:

⁵⁰ Suhair el Calamawy, "Narrative Elements in Hadîth Literature", *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, G. R. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 311, 314.

⁵¹ İbn Mâce, "Edeb", 9 (No. 3689).

⁵² Gérard Genette, "Boundaries of Narrative", *New Literary History* 8/1 (1976): 1.

Bir Yahudi grubu Peygamber'in yanına geldi ve "es-sâm aleyküm" (Kınama/lanet/ölüm üzerine olsun) dedi. Peygamber de onlara "Ve aleyküm" (Sizin üzerinize de)" diye karşılık verdi. Âişe, "Ben, kınama ve lanet sizin üzerinize olsun, derdim." dedi. Peygamber şöyle dedi: Ey Âişe! Allah her işte rıfkı sever." Âişe, "Onların ne söylediklerini duymadın mı?" diye sordu. Bunun üzerine Peygamber, "Ben de onlara "Ve aleyküm" (Sizin üzerinize de) diyerek karşılık verdim ya!" dedi.⁵³

Açık bir biçimde, Tirmizî'nin naklettiği rivayet, "Allah her işte rıfkı sever" nebevi ifadesi için bir durumsal bağlam sağlar. Bu bağlam, Tirmizî'nin bu *hadisi*, İbn Mâce tarafından kullanılan bâb başlığından bütünüyle farklı bir bâb başlığı altında tasnif etmesine neden olmuştur. Şu hâlde bağlam söze neyi ilave etmiştir? Bu soru, *hadisin* "anlatsal olan" ve "anlatsal olmayan" unsurları arasındaki ilişkinin çekirdeğine götürür. Hegel ve H. White'a göre bu belki anlatsal temsilin altında yatan bir çatışmanın tezahürü olarak yorumlanabilir, tıpkı şunun gibi: "O, bir yanda arzu ve diğer yanda yasa arasındaki çatışmadır."⁵⁴

Bu çatışma, White'ın yasa, tarihsellik ve anlatsallık arasındaki yakın ilişki diye adlandırdığı şeyden ortaya çıkmaktadır. [White'a göre] anlatsallık, adet olduğu üzere "anlatsal beyanın tipik faktörlerinin lehinde veya aleyhinde etkilediği bir hukuki sistemin varlığını" gerektirir.⁵⁵ Lehte veya aleyhteki bu etki, anlatı eyleminin göz önüne serilmesine neden olan dinamik güç yani "arzu" tarafından harekete geçirilir. İslamî bağlamda, "arzu"yu olumsuz ve ahlak karşıtı biçimiyle (*form*) aktarmak için en uygun terim *hevâ* olabilir, *lâ tettebi' i'l-hevâ fe-yuğilleke an sebîlillâh* (hevaya uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır, Sâd 38/26) ayetindeki gibi. İbn Manzûr'un açıkladığı üzere, *sebîlullâh* terimi İslam'ın yasal sistemi olan şeriat tarafından konulan vecibeleri ifa etmek de dâhil insanı Allah'a yaklaştıran bütün eylemlere göndermede bulunmaktadır.⁵⁶ *Hevâ* ile *sebîlullâh*ın, yani İslamî kisvesi içinde arzu ve yasanın, *hadisin* meta-anlatsının çekirdeğinde yer aldığını söylemeye gerek bile yoktur; gerçekten, rahatlıkla varsayabiliriz ki *hevâ*, şeytanın insanın boş özüne telkin etmeyi planladığı şeydir. Ancak yukarıda işaret edildiği gibi, arzu şeriata karşı

⁵³ Tirmizî, "İsti'zân", 12 (1983: No. 2844; 1937-56: 2701).

⁵⁴ White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", 16.

⁵⁵ White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", 17.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, bk. "sebîl" maddesi.

değil de onun namına etkide bulunmak suretiyle olumlu bir biçim de alabilir. Böyle bir eylem, olumlu eylemin üç temel İslamî kavramını yani *iman*, *hicret* ve *cihad* bir araya getiren *ellezîne âmenû ve hâcerû ve câhedû fi sebîlillâh* (iman eden, hicret eden, Allah yolunda cihad edenler, et-Tevbe 9/20) Kur'ânî ibaresinde en iyi şekilde aktarılır.⁵⁷

Eğer yukarıda zikrettiğimiz *hadis*lere dönersek şunu görürüz: bu *hadis*lerde anlatılan bütün olaylar, İbn Manzûr'un *sebîlullâh* teriminin tanımında ifade edildiği gibi, en geniş anlamıyla şeriata uyma yahut ona muhalif olma konusunda arzunun tezahürleri olarak sayılabilir. "Olumsuz arzu", sadece Âişe'nin, kocasının ziyaretçilerinin küstahlığına karşılık verme ve onlara aynıyla mukabelede bulunma isteğinde değil, aynı zamanda gözleri kanlanmış insanın öfkesinde,⁵⁸ Ebû Hüreyre'nin düşüncesiz bahçıvanlığında,⁵⁹ küçük Enes'in çocuksu dik başlılığında⁶⁰ ve Peygamber çok özel bir eylem gerçekleştirirken Peygamber'e selâm veren adamın düşüncesizliğinde de örneklendirilmiştir.⁶¹ Diğer yandan "olumlu arzu", bedevinin yitik başıboş develeri sulamak suretiyle ödül ümit etmesini,⁶² Zeyd b. Sâbit'in Peygamber'in yazışmalarında ona yardım etmek için Yahudilerin dilini öğrenmedeki şevkini⁶³ ve yaşlı kadının kurtuluş ümit etmesini⁶⁴ motive etmektedir.

Olumlu veya olumsuz anlamında arzu, böylece *Hadisin* "anlatısal kabuğunu" oluşturur. Diğer taraftan, yasa/kural (*law*) "anlatısal olmayan öz" olarak isimlendirilebilecek şeyleri yani genel hakikatleri, nebevî emir ve yasakları, Peygamber'in karakterini ve adet olarak yaptığı eylemleri, Tanrı'nın sıfatlarından bahseden veya onları tasvir eden sözleri beyan eden nebevî ifadeleri sağlar. Yukarıda yer verilen *hadis*ler, bunların kapsadığı büyük çeşitlilikte konuları örneklendirir. Peygamber'in, [bevlemeden kendisine selâm veren kişiyi] takdir ederken⁶⁵ ve [Zeyd'e] yabancı bir dil öğrenme emrini verirken⁶⁶ sert sözcükler kullanmaya karşı isteksizliği vardır; onun [selâm verirken] dinî

⁵⁷ Böylesi karmaşık eylemin tarihsellik ve anlatisallıkla bağı, Müslüman takviminin başlangıç noktasına işaret etmesindeki gerçeklikte açıkça tezahür etmektedir: Muhammed'in *hicreti* inanca (*iman*) ve inanca düşmanlarına karşı savaşa (*cihad*) vesile olmuştur.

⁵⁸ Bk. örnek 6.

⁵⁹ Bk. örnek 7.

⁶⁰ Bk. örnek 5.

⁶¹ Bk. örnek 4.

⁶² Bk. örnek 2.

⁶³ Bk. örnek 8.

⁶⁴ Bk. örnek 9.

⁶⁵ Bk. örnek 5.

⁶⁶ Bk. örnek 8.

lafzın doğru kullanımını emreden⁶⁷ ve zor durumdaki hayvanlara yardım etmenin faziletini teyit eden⁶⁸ ifadeleri de vardır. Bununla hassaten alakalı bir şey "olumlu arzu"nun hayati bir formunu yani kurtuluşa ermenin bir aracı olarak insanlar arasında karşılıklı sevgiyi tavsiye eden 3. örnekteki nebevî sözdür. Ancak 10. örnek en önemlisidir. Bu rivayet, Tanrı kendi iyiliğinin (*rıfk*) insan eylemlerine yansıtılmasını görmek ister, demek suretiyle şunu teyit etmektedir: Bütün olumlu arzu ve onunla bütün insanî *edeb*, *Hadisteki edeb*in ilahî ya da metafizik boyutu olarak isimlendirilebilecek şeyin bir işlevinden başka bir şey değildir: "Merhametlilerin en merhametlisi olan" (*erhamu'r-râhimîn*, el-Enbiyâ 21/83) Tanrı, bütün iyiliğin nihaî kaynağıdır. Bu yüzden *Hadisteki teeddübün* gerçek amacı sadece şudur: insanın sınırlılığının izin verebileceği ölçüde uluhiyetin tabiatına öykünmek için Peygamber'i takip etmek.⁶⁹

Bu *hadis*lerin anlatsal olmayan özünde içkin bulunan meseleler şunda ortaktır: onların hepsi *sebîlullâhın* müteaddit veçhelerini izah eder ve böyle yaparken de zımnî sonsuz geçerliliğin ilkelerini dile getirir. Anlatsal kabuk, anlatsal olmayan özü dramatize edebilen, vurgulayabilen yahut açıklayabilen, fakat bütünüyle bir kenara da bırakılabilecek bir bağlam temin eder. Gerçekten de 10. örnekte gösterildiği gibi, anlatsal bağlamı olmaksızın zikredilmek suretiyle onun ağırlığı ve evrensel cazibesi artar. Üstelik anlatının bulunduğu yerde de, durumla ilgili tüm detayların maksatlı olarak makaslandığı ve sadece yalın esasların/gerekli hususların verildiği görülür. Ancak bunlar "öfkeli adam" hakkındaki *hadiste* gösterildiği gibi, maksimum etki için seçilir.⁷⁰ Öfkeli adamın kimliği, Peygamber'i ziyaret sebebi veya öfkesine neden olan sâik bir sır olarak kalacaktır; duyduğumuzun hepsi, onun gözlerinin kızarması ve damarlarının kabarmasıdır. Öfke kendi saf, çıplak, nedensiz formu içinde görünüyor ancak bu kısa fırça darbesi Peygamber'in müdahalesi için en etkili zemini sağlamak için yeterlidir. Böylesi bir *hadiste* edebî yaratıcılık rivayetin tafsilatlandırılmasına değil, bilakis tam olarak bunun zıddına yani özü teşkil eden ebedi mesaj için en kısa sürede aşılacak bir çerçeve sağlamaya yönelik iyi tasarlanmış bir kısaltmaya bağlıdır.⁷¹

⁶⁷ Bk. örnek 3, 6 ve 7.

⁶⁸ Bk. örnek 2.

⁶⁹ Bk. örnek 10.

⁷⁰ Bk. örnek 6.

⁷¹ Bray, *Edeb*'in "efsaneleşmesinde" (*mythologizing*) benzer bir kompozisyon prosedürüne işaret etmektedir: "Bir olay anlatı haline getirilmez (*denarrativised*) ve beşerî halin değişmez yapısının parçası gibi bir durum olarak sunulur" (Bray, "Abbasid Myth and the Human Act: Ibn 'Abd Rabbih and Others", 12). Onun müşahede ettiği gibi tersi bir işlem de mevcuttur: "Bir durum bir olay içerisine yerleştirilir ve bir anlatıya dönüştürülür; yeri belirlenir ve ona

Genette tarafından kullanılan terminolojiye dönersek, yukarıda yer verilen *hadis*lerdeki “kabuk” ile “öz” arasındaki fark, bir yere kadar ilk olarak Benveniste tarafından formüle edildiği gibi “anlatı” ile “söylem” arasındaki farka tekabül eder. Anlatıda, geçmiş olaylar “öykünün ufkunda görüldüğü gibi kaydedilir”, oysa söylemde “birisi konuşur ve onun tam da konuşma eylemindeki durumu, en önemli anlamlandırmaların odağıdır.” Üstelik “rivayetin içinde mündemiç olan söylem [yine] söylem olarak kalır ve [anlatının içinde] yeri kolayca teşhis edilebilen bir tür kist oluşturur.”⁷² Zikredilen *hadis*lerde bu, anlatsal olmayan öze yani [*hadis*ler içinden] seçilip ayrılan ve sayısız rivayet içinde herhangi bir anlatsal çerçeveden yoksun olarak kendi başına ayakta duran hayati önemde nebevî sözlere eşdeğerdir. Bu bağlamda “söylem” (*discourse*) terimi kullanışlıdır; çünkü Genette tarafından tanımlandığı gibi, söylem bir edebî form olarak *Hadisin* “açıklığının” bir başka yönüne daha işaret etmektedir. Ona göre, söylem, anlatının aksine, “muhafaza edeceği bir saflığa sahip değildir; çünkü o, dilin doğal bir modudur: tanımı gereği bütün formlara açık olan, en geniş ve en evrensel modu.”⁷³ *Hadisteki* nebevî sözler, tam da bu manada, söylemdir; çünkü onlar tek heceli sözcüklerden mesel ve kıssaların rivayetine kadar sözlü ifadelerin görünüşte sınırsız yelpazesini kuşatmaktadır.

Bununla birlikte şu da not edilmelidir: *Hadisin* anlatsal kabuğu ve söylemsel olup anlatsal olmayan özü ve onların çatışma ve uyuşma halindeki arzuyu ve yasayı/kuralı ayrı ayrı yansıtmaları, yukarıda belirtilen örneklerde olduğu gibi her zaman kolayca ayırt edilebilir değildir. Belli durumlarda anlatı, yasanın/kuralın bizzat uygulanış anını göstermek ve bunun gerçekleşmiş olduğuna dair canlı kanıt sunmak için kullanılır. Bunun etkileyici örnekleri hırsızlık ve zinaya verilen cezalarla ilgili *hudûd hadis*lerinde bulunur. Bunlar ilgili vakaları çevreleyen kayda değer miktarda ayrıntı sağlar. Bunlardan biri Gâmid b. el-Ezd kabilesinden bir kadınla ilgilidir. Bu kadın, Mâiz b. Malik’in örneğini takip ederek zina ettiğini itiraf etmeye karar vermiş ve Peygamber’den cezayı uygulayarak kendisini arındırmasını istemiştir (*fe-tahhîrî*). Hamile olduğunu dile getirdiğinde Peygamber ona doğum yapıncaya kadar gitmesini [çocuğunu doğurduktan sonra gelmesini] söylemiştir.

isimler hatta tarihler bile iliştilir.” İkincisi *Hadis* ile de ilgilidir; çünkü bu yaygın *hadis* uydurma işlemine de uygulanmaktadır. Bu işlemde Peygamber ile ilişkilendirilmek suretiyle ifadeler ve paradigmatik olaylara otorite temin edilir. Bu bir kez daha *Edeb* ve *Hadis* arasında yapısal paralelliğin yaygın olduğunu ve yakından çalışılmayı hak ettiğini göstermektedir.

⁷² Genette, “Boundaries of Narrative”, 9-11.

⁷³ Genette, “Boundaries of Narrative”, 11.

(12) Kadın doğurduğu zaman çocuğu bir bez parçası içinde ona getirdi ve "İşte doğurduğum çocuk bu" dedi. O da "Git ve bu çocuğu süttten kesilinceye kadar emzir!" dedi. Kadın onu süttten ayırdıktan sonra elinde bir parça ekmek olduğu halde çocuğu ona getirdi ve şöyle dedi: "Ey Allah'ın Nebîsi! Onu memeden ayırdım. Yemek yemeğe de başladı.". Bunun üzerine Peygamber çocuğu Müslümanlardan birine verdi. Sonra kadın için göğsüne kadar bir çukur kazılmasını istedi. İnsanlardan kadını recmetmelerini istedi. Hâlid b. el-Velîd bir taş alarak kadının başına attı. Çıkan kan Hâlid'in yüzüne sıçradı ve o da kadına ağır sözler söyledi. Allah Resûlü onu duydu ve şöyle dedi: "Sakin ol ey Hâlid! Canım elinde olan Allah'a yemin olsun, bu kadın öyle bir tevbe etti ki, o tevbeyi zorbalıkla haksız vergi tahsil eden bir kişi (*şāhibü meks*) yapsaydı muhakkak başışlanırdı." Daha sonra kadının cenaze namazını kıldı ve kadın defnedildi.⁷⁴

Rivayetin yine Müslim tarafından nakledilen bir başka tarîkinde Peygamber'in şöyle dediği aktarılır: "Kadın öyle bir tevbe etti ki, bu tevbe Medineli-lerden yetmiş kişi arasında taksim edilse onlara yeterdi. Sen Allah için canını vermekten daha üstün bir tevbe biliyor musun?"⁷⁵

Bu rivayet, belki de başka herhangi bir *hadisten* daha iyi bir şekilde, *Hadisin* "yasa" ve "arzu" arasındaki ortak zeminin en tepe noktasına ne derece yerleştirildiğini göstermektedir. Burton tarafından daha detaylı olarak tartışıldığı gibi, Kur'ân'da yer almayan recm cezası hakkındaki tartışma, *Hadisin* Kur'ân'dan sonra "ikinci bir vahiy" seviyesine yükseltilmesi ve böylece dinî hukukun muteber kaynaklarından biri haline gelmesi teorisini formüle etmesi için Şâfi'î'yi (ö. 204/820) teşvik etmeye vesile olmuştur.⁷⁶ Bu *hadisin* içerdiği anlatı, böylece, arzunun ikiz biçimlerinin bir kez daha motive edici bir rol oynaması vasıtasıyla yasanın uygulamada ebedî bir örneği olarak alınacak tek bir olayı tasvir etmektedir. Yasaya aykırı olan arzunun zina türünden davranışlara neden olduğu varsayılabilir ancak anlatının odağı negatif değil de eşsiz bir pozitif arzudur: kadının cezanın uygulanması yoluyla arınma dileğidir.

⁷⁴ Müslim, "Hudûd", 23 (No. 1695).

⁷⁵ Müslim, "Hudûd", 23 (No. 1696).

⁷⁶ John Burton, *An Introduction to Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 81-91.

Bu, Peygamber'in bu acımasız koşullarda dahi *edeb*in etik ilkelerine uygun bir davranış sergilemesi için bir vesile olmuştur. Bu son husus, Peygamber'in çocuğun selâmeti konusundaki ilgisinde, öfkesinden dolayı Hâlid'i kınamasında, kadının cenaze namazını kılmasında ve tevbesi üzerine yaptığı yorumda çok açıktır ki, yukarıda aktarılan ikinci rivayette Peygamber'in yorumu kadını neredeyse bir azize seviyesine yükseltir.

Destan ve *Hadis*: Arınma (*Catharsis*) ve Huzur

T. Khalidi'nin belirttiği gibi, *Hadis* ilmi tarafından geliştirilen geçmiş imgesi, Bakhtin'in tanımladığı anlamda "destansı" (*epic*) olarak tanımlanabilir.⁷⁷ Bakhtin'e göre destandaki geçmiş "mutlak"tır; çünkü o "sonraki tüm zamanlar için iyi olan her şeyin tek kaynağını ve başlangıcını" temsil eder; o "dokunulmaz/kutsal gelenek"ten doğar ve onun anısı "yaratıcı dürtünün kaynağı ve gücü" olarak görev yapar.⁷⁸ Destanın bu özellikleri gerçekten çok belirgin şekilde *Hadis* için de geçerlidir. *Hadisin* tasvir ettiği geçmiş kutsal ve mutlak addedilir ki, bu sonraki tüm zamanlar için yasal ve davranışsal standartları sağlamaya başlamış ve geçmişin anısının bir kutsal râvîler kitlesi tarafından korunması İslam literatüründe rakipsiz bir "yaratıcı dürtü"ye yol açmıştır. *Hadis* ile Bakhtin'in epikle ilgili görüşü arasında en az bunun kadar çarpıcı başka bir paralellik, onun destana özgü (*epic*) birey nosyonu hakkındadır: "onun tüm potansiyeli, bütün olasılıkları, tamamen onun dış dünyadaki sosyal konumunda gerçekleşir. ... içindeki her şey açığa çıkar ve yüksek sesle dile getirilir".⁷⁹ Muhammed söz konusu olduğunda, "hariç sosyal konum" onun tüm potansiyelinin kendisi vasıtasıyla gerçekleştiği nübüvvettir; *Hadis*, ona dair ve onun vasıtasıyla "ortaya çıkan ve dile getirilen"leri kayıt altına almak için vardır.

Hadis ile Bakhtin'in destan görüşü arasındaki paralellik, onların edebiyat tarihindeki kendi konumlarına da uzanır. Bakhtin'in gösterdiği gibi, destanın "yüksek tarzı"nın parodileri, sıklıkla romanın ortaya çıkışına doğru geçiş aşamasını işaret eder. Zira o, destana özgü bireyin homojenliğinin parçalandığı ve "kişinin kendisiyle örtüşmeyi bıraktığı" bir türdür.⁸⁰ Abd al-Fattah Kilito ve James T. Monroe'nin işaret ettiği gibi, *Hadis* literatürü, Hemedânî ve Harîrî'nin *Maḳāmât*lar'ında buna kıyas edilebilecek bir parodiye maruz kalır.

⁷⁷ Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 58, 130.

⁷⁸ Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist, çev. Caryl Emerson - Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 15-17.

⁷⁹ Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 34.

⁸⁰ Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 6, 35.

Maḳāmât sıklıkla modern Arap romanının⁸¹ erken öncülü olarak zikredilen bir türdür ve "Muhammed Peygamber'in bildirdiği soylu mesajın tam karşısında duran ahlaka aykırı bir öğreti"yi savunmak için *Hadisin* edebî biçiminden hicivsel bir şekilde yararlanır.⁸² Amacımız açısından asıl ilginç olan şudur: Bakhtin'e özgü "epik bireyin kırılması"⁸³ nosyonu sadece *Maḳāmât*'ta açıkça tezahür etmez, aynı zamanda *edeb* kavramının tam kalbine dokunur, onu -İbn Hacer'i izleyerek- övgüye değer söz ve övgüye değer eylemin buluşması olarak anladığımız takdirde. Övgüye değer söz ve eylem Peygamber örneğinde bir araya getirilirken, *Maḳāmât* kahramanları söz konusu olduğunda uzlaşmaz bir zıtlık içerisindedirler; zira burada harikulade bir belagat, rezil ve ölçüsüz davranışlarla çatışmaktadır/çelişmektedir. Burada insan sadece "kendisiyle uyumu/örtüşmeyi bırakmakla" kalmaz, aynı zamanda *edeb* yani onun durduğu ahlâkî zemin, merkezden çatlayıp kırılır.

Yukarıda belirtilen benzeşmeler şunu ileri sürüyor görünmektedir: *Hadis* aslında konu, kaynak, sosyo-kültürel ve edebî işlev açısından destana benzer bir edebî tür olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte bu benzerlikler, sadece *Hadisin* dinsel konumunu değil, onunla aynı derecede önemli olan ve *Hadisin* dinî konumunun yanı sıra edebî ve özellikle de anlatsal doğasıyla ilgili bazı kategorik farklılıkları da maskeleymektedir. Bu, en iyi şekilde Homeros'un *İlyada*'sının başlangıcını gösteren aşağıdaki destan mısralarıyla karşılaştırıldığında örneklendirilir:

Sarkısını söyle bize ey Tanrıça, Aşil'in yıkıcı öfkesinin
 Peleus'un oğlu korkunç bir lanet getirdi
 Akhalara onca acı getirdi ve fırlatıp attı
 Hades'e onca yiğitleri, bırakarak
 Bedenlerini köpeklere ve yırtıcı kuşlara yem olarak.⁸⁴

⁸¹ Örnek için bk. Roger Allen, "The Beginnings of the Arabic Novel", *The Cambridge History of Arabic Literature: Modern Arabic Literature*, ed. Mustafa M. Badawi (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 180. *Maḳāmât*lar hakkında daha yeni bir çalışma için bk. Philip F. Kennedy, "The Maḳāmât As a Nexus of Interests: Reflections on Abdelfattah Kilito's *Les Séances*", *Writing and Representation in Medieval Islam*, ed. Julia Bray (London and New York: Routledge, 2006).

⁸² James T. Monroe, *The Art of Badi' al-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative* (Beirut: American University, 1983), 24.

⁸³ Monroe, *The Art of Badi' al-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative*, 38.

⁸⁴ Homer, *The Iliad of Homer*, çev. Ennis Rees (Oxford: Oxford University Press, 1991), 3.

Hadisin ahlak evreni ile klasik destanunki arasındaki fark, bu mısralarda görüldüğü gibi, Peygamber'in öfkeye kapılmış bir adamla⁸⁵ karşılaşmasına dair yukarıda sözü edilen rivayetle kıyaslandığında, öfkenin telakkisinde hülasa edilmiştir. Her ikisi de öfkeyi "yıkıcı bir arzu" olarak telakki eder ve fakat birisi onu her şeyi sınırsız bir biçimde sarsan ve yutan bir şey olarak gösterirken, diğeri onu daha yüksek bir güce başvurarak onun bir an önce nasıl söndürülebileceğini gösterir. Homeros örneğinde, bu başlangıçtaki Tanrıça'ya yakarma ifadesi, dinleyiciyi seyrinde karşı koyulamaz şekilde sürüklemek için tasarlanan bir kımıldanışı harekete geçirir. Aşıl'ın gazabında ortaya çıkan şey, "mutlak geçmiş"in, Aristo'nun ifadesiyle, "acıma ve korkunun" ve kartarik duygusal boşalmayı uyandıracak büyük ve korkunç olayların akışının dinamizmidir.⁸⁶ "İlyada'dan beri her anlatı bu akışı anlattı" diyor P. Ricoeur, bizim amacımıza hayli uygun olan zaman ve anlatıya ilişkin düşüncelerinde.⁸⁷ Destanda "mutlak geçmiş"in güçlü bir zamansal süreklilik olarak tezahürü, ortaya çıkardığı estetik tecrübe için hayati önem taşır: "Hayat zamansallıkta ne kadar zengin olursa, epik o kadar saf olur."⁸⁸

Ricoeur'un, ilk defa Günther Müller tarafından geliştirilen "anlatılan zaman" (*narrated time*) ile "anlatma zamanı" (*time of narration*) kavramları arasındaki ortak zemin hakkındaki tartışması, "mutlak epik geçmiş"in bir başka yapısal özelliğine dikkat çekmektedir. Destanın "anlatılan zamanı" ile "anlatma zamanı" arasında yahut İlyada örneğinde, Homer'in Tanrıça'ya yakarma zamanı ile Aşıl'ın gazabının zamanı arasında, Bakhtin'in "geçilmez sınır" olarak adlandırdığı ve destandaki geçmişi "kendisinden sonra gelen tüm zamanlardan... destan şarkıcıları ile dinleyicilerinin içinde yer aldığı çocukların ve arkadaşların ebedi şimdinden" ayıran, bilinmeyen ve ölçülemeyen zamanın sonsuzluğu yatar.⁸⁹ Burada ayrı bir *Zeiterlebnis* yani destanın "zamansal tecrübesi"⁹⁰ yatar: hem son derece büyüleyici, hem de tamamen uzak olan geçici bir akış hissi verir.

Şimdi *Hadise* geri dönersek, destan için hayati önem taşıyan "anlatılan za-

⁸⁵ Bk. örnek 6.

⁸⁶ Aristo, *Poetics*, çev. W. Hamilton Fyfe (London: Heinemann, 1973), 22-3, 1449b: 25. Bu pasaj trajediye başvurmakta ancak Aristo kendisi "destanların kaynaklarının trajediye ait" olduğunu belirtmektedir (1449b: 15-20). Epik şiirde katarsis hakkında ayrıca bk. Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 168-201.

⁸⁷ Paul Ricoeur, "The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (Erzählte Zeit)", *Narratology - An Introduction*, ed. Susan Onega - José Angel García (London: Longman, 1996), 131.

⁸⁸ Ricoeur, "The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (Erzählte Zeit)", 131. Bu Günther Müller'in *Morphologische Poetik*'inden bir alıntıdır. Ricoeur bu çalışmasında (*je mehr Zeitlichkeit des Lebens desto reinere Epik*) büyük ölçüde ona atıfta bulunmaktadır.

⁸⁹ Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 15-16.

⁹⁰ Ricoeur, "The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (Erzählte Zeit)", 133.

man" ile "anlatma zamanı" arasındaki boşluğun, [*hadiste*] *isnâd* marifetiyle neredeyse kaldırıldığını görüyoruz. Râvî zincirini zikretmek ve onların, *Hadisin* kaynaklarını ve böylece "rivayet hakkını"⁹¹ sağlayan kutsal geleneğe mensubiyetlerini belirtmek suretiyle *isnâd*, doğrudan, otantik ve neredeyse aracı olmadan geçmişe erişim vaadinde bulunur. Gerçekten de rivayetlerin ifadeleri, Tirmizî'nin *edeb* bölümünden alıntılanan aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi, râvîlerin kelimesi kelimesine naklettiği en erken kaynaklar olarak addedilir.

(13) Ebû Haşim er-Rifâ'î'nin bize İbn Fudayl'dan onun da el-A'meş'ten rivayet ettiğine göre Ebû Salih şöyle demiştir: Âişe ve Ümmü Seleme'ye Peygamber'in en çok hangi ameli sevdiğini sordular. Onlar da şöyle cevap verdiler: "Az da olsa devamlı yapılanı" (*mâ dîme aleyhi ve in kalle*)."⁹²

Duyduğumuz sözcükler, uzun zaman önce olayları hatırlayan bir anlatıcının değil, bilakis gerçek görgü tanıklarının, sadece yakınlarda vefat eden kocalarının tercihleri hakkında konuşan Âişe ve Ümmü Seleme'nin sözcükleridir. *Hadisin* otantikliği için kritik bir araç olarak takdim edildiği halde, tamamen edebî perspektiften bakıldığında *isnâd*, Bakhtin'in standadaki mutlak geçmiş ile şimdi arasındaki aşılmasız sınırı kaldırmak üzere tasarlanmış gibi duruyor. Böylece elde edilen "eşzamanlılık" (*contemporaneity*), Bakhtin'in tasavvuruna göre, destana bütünüyle yabancıdır; gerçekten, "eşzamanlılık, bu haliyle, ...yüksek türler için temsil nesnesi olamaz."⁹³

Bu noktada, *Hadisin* ne ölçüde "yüksek edebî bir tür" olduğu söylenebileceği sorusu ortaya çıkıyor. Aslında şu dikkate değerdir: *Hadis*, Bakhtin'e göre destanın "yüksek tür"üyle arasında çok fazla fark olan bir edebî türle, yani Sokratik diyaloglarla belli özellikleri paylaşır. Sokratik diyaloglarda olduğu gibi, *Hadis* çok diyalogludur, anlatıdan ziyade söylem üzerine dayanır, soru ve cevap kalıbını temel bir yapısal özellik olarak sergiler ve "popüler konuşulan dile yakınlık" izlenimi veren basit, süssüz bir tarzda düzenlenir.⁹⁴ En önemlisi, [*Hadis*] de, başkahramanın ve bilgelik dağıtıcısının yanında birçok farklı konuşmacının duyulduğu "çok üsluplu" (*multi-styled*)⁹⁵ bir türdür; *isnâd*, bir kez daha bütün bu şahsiyetlerin sözlerinin otantik ve yetkili şekilde aktarılmasını sağlayan bir vasıta olarak işlev görür.

⁹¹ White, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", 22.

⁹² Tirmizî, "Âdâb", 73 (1983: No. 3017; 1937: No. 2857).

⁹³ Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 19.

⁹⁴ Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 25.

⁹⁵ Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 25.

Hadis ile Sokratik diyalogun özellikleri arasında önem arz eden paralelliklerden bir başkası, Bakhtin'in destandan farklı olduğunu vurguladığı, “[anlatılan] günün bugün oluşu... tüm rastlantısallığı içinde” dediği olayla ilgilidir. Gerçekten, “hatta kazara ve önemsiz bir bahane bile... bir diyalog için başlangıç noktası olarak kullanılabilir”.⁹⁶ *Hadiste*, “günün bugün oluşu” herhangi bir olayı ve en sıradan türdeki eylemleri içeren birçok rivayette kendini gösterir. Kamuya açık bir ortamda aksırma ve esnemeye verilmesi gereken uygun cevaplarla ilgili birçok *hadis*, bunun *edeb* başlığı altında yer alan uygun örnekleridir ki bu tür konuların, görevi olağanüstülüğü, yüceliği ve kahramanlığı tasvir etmek olan bir destan şairinin ilgisini çekmesi pek muhtemel değildir. Yukarıdaki örnek 13'te* aktarılan rivayet, *Hadisin* karakteristiği olan önemsiz olmanın onaylanmasını [*Hadis*]e özgü en vezic biçimde hülasa eder: “Amellerin en hayırlısı, az da olsa devamlı olandır.” Burada devamlılık ve sebat üzerine yapılan vurgu, erdemli fiillerin icrasında yorulmak bilmeyen bir uğraştan çok öteye gider. *Hadisin* meta-anlatısıyla ilişkilendirmek suretiyle *mâ-dîme* (“sürekliliği olan”) ifadesinde dile getirilen süreklilik düşüncesi, günlük hayatın en önemsiz tezahürlerine kadar uzanan ve bunlara dokunan ilahî varlığın sürekliliğini anımsatır. Bu rivayetin bu şekilde ima ettiği şey, tüm geçiciliğin ortasında bulunan ve Peygamber örneğinde somutlaşan sonsuzluk boyutudur. Bu sonsuzluğa odaklanma nedeniyle *Hadis*, destanda olduğu gibi zamanın büyük akışını yakalamaya tamamen kayıtsızdır. Aksine, kronolojik sıra gözetmeyen mikro-anlatıların çoğalmasa yoluyla, görgü tanıklarının kayıtları olarak bizzat anlatılar uzak bir geçmişin değil de yaşayan bir şimdinin izlenimini iletirken zamanın akışı mütemadiyen kesilir ve durdurulur. Bakhtin'in ifadeleriyle destan ve *Hadis* arasındaki temel fark şu şekilde formüle edilebilir: Destan bir “mutlak geçmiş” imgesi geliştirirken, *Hadis* geçmişin imgesini “mutlak şimdiye” dönüştürür.

Ricoeur'un zaman ve anlatı hakkındaki düşünceleri, *Hadis* tarafından üretilen “mutlak şimdi”nin, ne ölçüde onun kendine has anlatisallığından kaynaklandığını öne çıkarmak için bir kez daha hatırlanabilir. “Anlatı sanatı” diye yazıyor Ricoeur, “olayların ardışıklığını yeniden inşa etmekten ibarettir.”⁹⁷ Bununla birlikte, her bir *hadis* tekinde “olayların ardışıklığı”, yukarıda belirtildiği gibi, mutlak bir şekilde asgariye indirilir ve en gerekli ayrıntıların dışındaki her şeyden soyutlanır. Mesela, örnek 13'teki soru ve cevap dizisi, ne

⁹⁶ Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, 25-26.

* [İngilizce metinde “örnek 12” yazılmışsa da doğrusu “örnek 13” olmalıdır.]

⁹⁷ Ricoeur, “The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (Erzählte Zeit)”, 132. Yine yukarıdaki gibi Günther Müller'den alıntılanarak, dipnot 88). [İngilizce metinde 86. dipnot yazmaktaysa da doğrusu 88. dipnottur.]

soruyu kimin sorduğunu belirtir, ne de hangi koşulların sorunun sorulmasına sebep olduğunu ortaya koyar. Üstelik *hadis*lerin külliyyât içindeki tasnif tarzı hiçbir şekilde olayların ardışıklığını geri getirmek için tasarlanmamıştır. Aksine, *hadis*ler anlatsal ya da kronolojik bir kaygı gözetilmeksizin konudan konuya atlar. Bu üslup metodu sayesinde, anlatisallığın küçültülmesi ve "olayların ardışıklığı"nın açık bir şekilde göz ardı edilmesi yoluyla, geçicilik görünüşte kaldırılır, zaman akışı kesintiye uğrar, her bir olay "mutlak şimdi"nin tonunu elde eder. Ricoeur *Hadisin* anlatisallığında zamana yönelik bu yaklaşımın "bizzat zamanın tecrübesini parçalamayı" amaçlayan "anlatı teknikleri sanatındaki çağdaş denemeler içinde" bir paralelinin bulunduğunu hatırlatıyor. "Sıçramalar, öngörüler ve geçmişe ait sahnelerle kesintiye uğratılan pürüzlü bir kronoloji" ile karakterize edilen bu denemeler, "olası bir genel bakışa, genel bir iç bütünlüğe"⁹⁸ sahip olmayan ve böylelikle, Lyotard'ın ifadesiyle, üst-anlatıların ölümü ile post-modern bir boşluk doğuran bir zaman duygusu taşır." Ancak *Hadiste*, zaman tecrübesi boşlukla parçalanmaz, tam aksi gerçekleşir: o, *Hadisin* aktardığı her kelimedede ve davranışta bir tohum gibi yer alan bütüncül sonsuzluk tarafından alakasız kılınmıştır.

Destan ve *Hadisin* yarattığı "geçici deneyim"nin derin farkı, bu metinlerin getirdiği estetik tepkinin de tamamen farklı bir türde olması gerektiği anlamına gelir. "Korku", "acıma" ve epik ile dramdaki katarsis, Aristo'nun işaret ettiği gibi "olayların bilfiil düzenlemeleri tarafından tetiklenir"⁹⁹ ve dolayısıyla dinleyicinin "olayların peş peşe sıralanması"na katılımının sonuçlarıdır. Oysa *Hadis*, ardışık olmayan olayların bir araya toplanmasıdır. Ancak korku burada da işin içine girer: Diğerlerinin yanı sıra Nevevî'ye göre, *Hadis* eserinin, *tergîb* ve *terhîbi*, "(ödül için) teşvik ve (cezadan) korkma" duygusunu uyandırması gerekir.¹⁰⁰ Bununla birlikte, bu tür duygular, Kant'ın bilhassa estetik duruşun alamet-i farikası olarak algıladığı "ilgisiz ve olumlu dikkat (*disinterested and sympathetic attention*) ve tefekkür" yerine, dinî inanca bağlılıktan neşet ettiği için estetik olarak adlandırılmaz.¹⁰¹ Üstelik *Hadisin* estetik etkisi meselesi, bu edebî formun açık ve hareketli doğası, kısalığı, muhtevasının çeşitliliği ve çok sayıda şekillerde bir araya getirilme veya sayısız bağlamda zikredilme eğilimi nedeniyle problemlidir.

Bununla birlikte, "olumlu bir dikkat ve tefekkür"le yaklaşıldığında, muteber eserler, *Hadisin* parçalarının toplamından daha fazla olduğu konusunda

⁹⁸ Ricoeur, "The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (Erzählte Zeit)", 134.

⁹⁹ Aristo, *Poetics*, 49, 1453b2.

¹⁰⁰ Nevevî, *Riyâzû'ş-şâlihîn*, 18.

¹⁰¹ Bk. David Cooper (ed.), *A Companion to Aesthetics* (Oxford: Blackwell, 1992), 23.

kişiyi kuşku içinde bırakmaz. Destan veya aslında herhangi bir genişletilmiş anlatı örneğinde olduğu gibi, *Hadisin* estetik etkisi ancak devamlı maruz kalma sonrası açığa çıkar ve sonuçta ortaya çıkan duygulanım dinamik veya dramatik bir akış oluşturmaz; bilakis, *hadislerin* peş peşe gelmesi, bir kişiliğin bileşik tasavvurunu aşamalı olarak oluşturması ve yasanın modern gözler için kabul edilemez bir cezanın dayatılmasını gerektiren koşullar altında bile yararlılığı azaltılmamış görünen nazik bir gücün havasını yayması nedeniyle, bir dinginlik duygusuna sebep olur. Bu duygu, *Hadis* tarafından [gündeme] getirilen “mutlak varoluşun” çekirdeğinde yer alan bir şey olarak kabul edilebilir ve okuyucuda, Arapça *îmi'nân* terimiyle en iyi şekilde aktarılan ve Kur'an'da *bi-zikrillâhi ta'mainnu'l-kulûb* (kalpler ancak Allah'ı anarak mutmain olur) şeklinde kullanılan bir rahatlama ve huzur hissi uyandırmak üzere tasarlanmıştır.

Bu çalışmanın odak noktasını oluşturan *edeb* bölümlerinde zikredilen *hadisler* de özellikle başkalarının mutluluğunu korumak için tasarlanmış söz ve eylemlerle ilgili olmaları sebebiyle bu konuda bir istisna teşkil etmez. Aşağıdaki rivayet, diğerleriyle aynı bağlamda okunduğunda, en basit nezaket eylemini vurgulu bir şekilde onaylamasıyla, nebevî *edeb*in ruhunun altında yatan “varoluşun” belki en açık belirtisini ortaya koymaktadır. Bu ruh, destandaki dünyanın yüksek ihtişamından oldukça uzaktır.

(14) Ebû Zerr'den: Peygamber bana şöyle dedi:
 “Hiçbir iyiliği küçük görme; bu, kardeşini güler yüzle karşılamak bile olsa.” (*lâ tahkırann mine'l-ma'rûf şey' ve-lev en telkâ ehâke bi-vech talik*)¹⁰²

Bu rivayet, tek bir *hadis* olarak mikro düzeyde işlev gördüğünden, anlatının aşırı derecede kısaltılmasının ve yasa ile arzu arasındaki Hegelci etkileşimin nihaî bir örneği olarak iş görebilir. *Lâ tahkırann* (“asla küçümseme”) kelimesi, bir anlatsal bağlamı veya bir olay ya da, muhtemelen bizzat Ebû Zerr tarafından söylenmiş bir ifadeyi düşündürür, ki böyle bir şey Peygamber'in buyruğuna sebep olmuş olmalıdır. Olaya ve onu çevreleyen koşullara atfın atlanılması suretiyle Peygamber'in ifadesi ebedî bir mana ve evrensel bir cazibe kazanır. Dahası, *lâ tahkırann* ifadesi, sözü edilen olayın yersiz bir “daha fazlasını arzu etme”yi, verme ya da alma suretiyle gerçekleşen ufak nezaket davranışlarından tatminsizliği içerir. [Bu hükmün] *hadisler*deki geçerliliği, ilahî merhamet ve adaletle bağlantısı dolayısıyla sınırsız tezahürleri olan cömertlikten kaynaklanır: *Fe-men ya 'mel mişkâle zerratin hayran yerahû* (“Her kim

¹⁰² Müslim, “Birr”, 144 (No. 2626).

zerre kadar bir iyilik işlerse onu görecektir" (ez-Zilzâl 99/7). Böylece beşerî *edeb* ve onun ilahî mukabili bir kez daha birleşmiş olur.

Bu *hadiste* dile getirilen sonsuz küçük olan ile sonsuz olan arasındaki, beşerî ile ilahî *edeb* arasındaki ilişki, edebî bir form olarak *Hadisteki* anlatının doğasını ifade eden bir metafor olarak alınabilir. Neredeyse anlatisallıktan yoksun olsa da [*Hadis*]in anlamı, insan tarafından tamamen anlatılamayacak kadar büyük bir anlatı yığını üzerinde duruyor: Onu kuşaktan kuşağa aktaran ve *isnâdda* sadece özet taslağı çizilen kutsal geleneğin tarihi, her bir rivayetin ancak kısa ve tarif edilemez bir an olarak işaret ettiği Peygamber'in hayat hikâyesi ve insanoğlunun kendi "boş özü" ile ezeli savaşının destansı masalı.

KAYNAKÇA

- Allen, Roger. *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Literary Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Allen, Roger. "The Beginnings of the Arabic Novel". *The Cambridge History of Arabic Literature: Modern Arabic Literature*. Ed. Mustafa M. Badawi. 180-192. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Aristo. *Poetics*. Çev. W. Hamilton Fyfe. (Loeb Classical Library.) London: Heinemann, 1973 (1932 edisyonunun tıpkıbasımı).
- Bakhtin, Mikhail M. *The Dialogic Imagination*. Ed. Michael Holquist. Çev. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- Bray, Julia. "'Abbasid Myth and the Human Act: Ibn 'Abd Rabbih and Others", *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Ed. Philip F. Kennedy. 1-50. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- Bray, Julia (ed.). *Writing and Representation in Medieval Islam*. London and New York: Routledge, 2006.
- Burton, John. *An Introduction to Ḥadīth*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- El-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-hancî. 1985.
- El Calamawy, Suhair. "Narrative elements in Ḥadīth literature". *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad*

Period. Ed. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, G.R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Cooper, David (ed.). *A Companion to Aesthetics*. Oxford: Blackwell, 1992.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Kitâbü's-sünen*. Thk. İzzet ed-Da'âs. Hims: Dâru'l-hadis, 1969-1974.

Eliot, T.S. *The Complete Poems and Plays*. London: Faber & Faber, 1969.

Genette, Gérard. "Boundaries of Narrative". *New Literary History* 8/1 (1976): 1-12.

Halliwell, Stephen. *Aristotle's Poetics*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Heath, Peter. "Knowledge". *The Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of al-Andalus*. Ed. Maria R. Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells. 96-125. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Homer. *The Iliad of Homer*. Çev. Ennis Rees. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Horst, Heribert. "Die Entstehung der Adab-Literatur und ihre Arten". *Grundriss der Arabischen Philologie*. Ed. Helmut Gätje. 2: 208-220. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1987.

Huneyn b. İshâk. *Âdâbü'l-felâsife*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Ma'he-dü'l-mahtûtâtî'l-arabiyye, 1985.

İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed. *El-'İkdü'l-ferîd*. Thk. Müfîd Muhammed Kumeysya. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *'Uyûnü'l-ahbâr*. Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-arabî 1996 (Dâru'l-kütübi'l-musriyye'nin 1925 edisyonunun tıpkıbasımı).

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah. *Edebü'l-kâtib*, Thk. Muhammed ed-Dâlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1982.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Kitâbü's-sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1952-53.

- Kennedy, Philip F. *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- Kennedy, Philip F. "The Maqāmāt As a Nexus of Interests: Reflections on Abdelfattah Kilito's *Les Séances*". *Writing and Representation in Medieval Islam*. Ed. Julia Bray. 153-214. London and New York: Routledge, 2006.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Kilpatrick, Hilary. "Adab". *Encyclopedia of Arabic Literature*. Ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey. 1: 54-56. London: Routledge, 1998.
- Kilpatrick, Hilary. *Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's Craft in Abū'l-Faraj al-Iṣbahānī's Kitāb al-Aghānī*. London and New York: Routledge, 2003.
- Leder, Stefan (ed.). *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Levey, Martin. "Medical ethics of medieval Islam with special reference to al-Ruhāwī's 'Practical ethics of the physician'". *Transactions of the American Philosophical Society*. New Series 57/3 (1967): 1-100.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition - A Report on Knowledge*. Çev. Geoff Bonnington - Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1992.
- El-Mâverdü, Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut, 1987.
- El-Mâverdü, Ali b. Muhammed. *Edebü'l-kâdî*. Thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. Beyrut: Matbaatü'l-irşâd. 1971
- Monroe, James T. *The Art of Badi' al-Zamân al-Hamadhânî as Picaresque Narrative*. Beyrut: American University, 1983.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-ṣaḥîḥ*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1978.
- En-Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzû 'ş-şâliḥîn min kelâmi Seyyidi'l-Mürselîn*. Kahire: Mektebetü's-safâ, 2001.
- En-Nevevî, Yahya b. Şeref. *Şerḥu Şaḥîḥi Müslim*. Thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-keâm, 1987.
- Niall, Lucy. *Postmodern Literary Theory - An Introduction*. Oxford: Blackwell, 1997.

- El-Kuşeyrî, İbn Hevâzin en-Nisâbü'rî. *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*. Thk. Ma'ruf Mustafa Züreyk. Beyrut/Sayda: el-Matbaatü'l-asriyye, 2001.
- Ricoeur, Paul. "The Time of Narrating (Erzählzeit) and Narrated Time (erzählte Zeit)". *Narratology - An Introduction*. Ed. Susan Onega - José Angel García Landa. 124-142. London: Longman, 1996.
- Et-Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin. *Nişvâru'l-muhâdara ve aḥbâru'l-müzâkere*. Thk. Abbûd eş-Şâlcî. Beyrut: Dâru sâdir, 1971-73.
- Et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Kitâbü'l-câmi 'i'ş-şahîh*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-fikr. 1983.
- Et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Kitâbü'l-câmi 'i'ş-şahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937-56.
- Van Gelder, Geert Jan. "İbn Qutayba". *Encyclopedia of Arabic Literature*. Ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey. 1: 361. London: Routledge, 1998.
- Van Gelder, Geert Jan. *Of Dishes and Discourse-Classical Arabic Literary Representation of Food*. Richmond, Surrey: Curzon, 2000.
- Von Grunebaum, Gustav Edmund. "The Spirit of Islam As Shown in Its Literature". *Islam: Essays in the Growth and Nature of a Cultural Tradition*. 95-110. London: Routledge - Kegan Paul, 1961.
- White, Hayden. "The Value of Narrativity in The Representation of Reality". *Critical Inquiry* 7/1 (1980): 5-27.