

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS) ANA BİLİM DALI

AHLAK HADİSLERİ VE DEĞERLENDİRME ESASLARI

Doktora Tezi

Suat KOCA

Ankara – 2015

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS) ANA BİLİM DALI**

AHLAK HADİSLERİ VE DEĞERLENDİRME ESASLARI

Doktora Tezi

Suat KOCA

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Ankara – 2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS) ANA BİLİM DALI

AHLAK HADİSLERİ VE DEĞERLENDİRME ESASLARI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ (Danışman)

Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR

Prof. Dr. İsmail KÖZ

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

Prof. Dr. Burhanettin TATAR

Tez Sınavı Tarihi 31.12.2015

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (.../.../.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Suat Koca

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	IV
TRANSLİTERASYON SİSTEMİ.....	V
ÖNSÖZ	VI
0. GİRİŞ	1
0.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
0.2. Araştırmanın Metodu	2
0.3. Araştırmanın Planı	5
0.4. Konuyla İlgili Çalışmalar	7

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1. Kavramsal Çerçeve: Sözlüklerde ve Dinî Metinlerde Ahlak	12
1.1. Kelime Olarak Ahlak	12
1.2. Terim Olarak Ahlak	27
1.3. Kur'an'da Ahlak.....	35
1.4. Hadis Rivayetlerinde Ahlak	37
1.4.1. Karakter.....	37
1.4.2. Âdet.....	49
1.4.3. Din.....	52
2. Kuramsal Çerçeve: Ahlakta Hadis - Hadiste Ahlak.....	54
2.1. İslam Ahlak Düşüncesinde Hadisin Yeri	54
2.2. Kur'an ve Hadisin İslam Ahlakına Kaynaklık Etmesinin Anlamı.....	56
2.3. Teori ve Pratik Arasında Hadis ve Ahlak	64
2.4. Ahlak/Etik ve Din: Kısa Bir Modern Dönem Değerlendirmesi.....	77
2.5. İslâm Düşüncesinde Ahlakın Konumu ve Değeri.....	83
2.6. Hadis Literatüründe Ahlakın Konumu ve Değeri	91
2.7. Ahlak Hadisleri: Kapsam ve Tanım Sorunu	103

İKİNCİ BÖLÜM

KONULU VE MÜSTAKİL HADİS LİTERATÜRÜNDE AHLAK

1. Konulu Hadis Literatüründe Ahlak Başlıklı <i>Kitāblar</i> ve <i>Bāblar</i>	120
1.1. Hicrî II. Asır Literatürü	120
1.1.1. Ma‘mer b. Rāşid (ö.153/770): <i>el-Cāmi‘</i>	120
1.1.2. Mālik b. Enes (ö.179/795): <i>el-Muvaṭṭa’</i>	124
1.2. Hicrî III. Asır Literatürü.....	129
1.2.1. İbn Ebî Şeybe (ö.235/849): <i>el-Muşannef</i>	129
1.2.2. Ed-Dārimī (ö.255/869): <i>es-Sunen (el-Musnedu ‘l-Cāmi‘)</i>	141
1.2.3. El-Buḥārī (ö.256/870): <i>el-Cāmi‘u ‘ş-Şaḥīḥ</i>	143
1.2.4. Muslim (ö.261/875): <i>el-Cāmi‘u ‘ş-Şaḥīḥ</i>	146
1.2.5. İbn Māce (ö.273/887): <i>es-Sunen</i>	149
1.2.6. Ebū Dāvūd (ö.275/889): <i>es-Sunen</i>	150
1.2.7. Et-Tirmizī (ö.279/892): <i>es-Sunen</i>	151
1.2.8. En-Nesā‘ī (ö.303/915): <i>es-Sunen</i>	152
2. Müstakil Konulu Hadis Eserlerinde Ahlak	154
2.1. İbn Ebî Şeybe (ö.235/849): <i>Kitābu ‘l-Edeb</i>	155
2.2. İbn Ḥabīb es-Sulemī (ö.238/853): <i>Mekārimu ‘l-Aḥlāk</i>	157
2.3. El-Buḥārī (ö.256/870): <i>el-Edebu ‘l-Mufred</i>	158
2.4. El-Berkī (ö.274/887): <i>Mekārimu ‘l-Aḥlāk</i>	159
2.5. İbn Ebî ‘d-Dunyā (ö.281/894): <i>Mekārimu ‘l-Aḥlāk</i>	162
3. Değerlendirme	167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HADİS RİVAYETLERİNDE AHLAK TASAVVURU

1. Hadis Rivayetlerinde Cahiliye Ahlakı.....	177
1.1. Süreklilik ve Ahlak	181
1.2. İlk Mesajlar ve Ahlak.....	183
1.3. El- Murū‘e	186
1.4. Cahiliyede Ahlakî İdealler ve Davranışlar	190

2. Hadis Rivayetlerinde Ahlak	198
2.1. Ahlak ve Tabiat	199
2.2. Ahlak ve Fıtrat.....	202
2.3. Ahlak ve Kalıtım	203
2.4. Ahlak ve Cibilliyet	204
2.5. Ahlak ve Beden	209
2.6. Ahlak ve Ahlakî Yargı	211
2.7. Ahlak ve Erdem.....	217
2.8. Ahlak ve Örneklik	222
2.9. Ahlak ve İman	226
2.10. Ahlak ve İbadet	229
3. Hadis Rivayetlerinde Edeb.....	235
3.1. Ahlak ve Edeb	238
3.2. Kur'an'da Edeb	241
3.3. Rivayetlerde Edeb	242
3.4. Tarihî Süreçte Edeb.....	247
3.4.1. İnsanın Kişisel Hayatını İyileştiren, Güzelleştiren ve Tamamlayan <i>Bireysel</i> Bir Unsur Olarak Edeb.....	250
3.4.2. İnsanın Toplumsal ve Siyasal Münasebetlerini İyileştiren, Güzelleştiren ve Tamamlayan <i>Sosyo-Politik</i> Bir Unsur Olarak Edeb.....	251
3.4.3. İnsanın Meşguliyet Alanını ve Mesleğini İyileştiren, Güzelleştiren ve Tamamlayan <i>Kuralsal</i> Bir Unsur Olarak Edeb.....	252
3.4.4. Kişinin İyi Bir Eğitime ve Saygın Bir Statüye Sahip Olmasını Temin Eden <i>Kültürel</i> Bir Unsur Olarak Edeb	252
3.5. Edeb Literatürü ve Hadis	255
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	261
BİBLİYOGRAFYA	267
ÖZET	284
ABSTRACT.....	285

KISALTMALAR

AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
byy.	: Basım yeri yok
c.	: Cilt
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i>
ed.	: Editör
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
tah.	: Tahkik eden
terc.	: Tercüme eden
vd.	: Ve devamı

TRANSLİTERASYON SİSTEMİ

Arapça	Türkçe	Arapça	Türkçe
ء	’	ض	Ḍ/ḍ
ب	B/b	ط	Ṭ/ṭ
ت	T/t	ظ	Ẓ/ẓ
ث	Ṣ/ṣ	ع	‘
ج	C/c	غ	Ġ/ġ
ح	Ḥ/ḥ	ف	F/f
خ	Ḫ/ḫ	ق	Ḳ/ḳ
د	D/d	ك	K/k
ذ	Ẓ/ẓ	ل	L/l
ر	R/r	م	M/m
ز	Z/z	ن	N/n
س	S/s	ه	H/h
ش	Ş/ş	و	V/v
ص	Ṣ/ṣ	ي	Y/y

Hareke	Kısa	Uzun
<i>fetha</i>	e/a	ا = ā
<i>damme</i>	u	و = ū
<i>kesra</i>	i	ي = ī

ÖNSÖZ

İnsanlığın iki bin yılı aşkın bir süredir sistemli olarak hakkında bilgi ve fikir ürettiği ahlak, yaşadığımız çağın da gözde araştırma konularından biri olarak cazibesini korumaya devam ediyor. Ahlaka yönelik ilginin hiç olmadığı kadar yaygınlaştığı ve çeşitlendiği bir dünyada yaşıyoruz. 17. yüzyıldan bugüne modern çağ, kelimenin tam anlamıyla bir etik teoriler geçidine tanıklık ediyor: Ahlak kavramları hakkında soyut mantıksal araştırmalar yapan meta-etik teoriler, somut ahlakî sorunlarla ilgilenen uygulamalı etik kuramları, hâlihazırda egemen durumda olan ödevci ve faydacı etik teoriler, insanın karakter özelliklerinin yanı sıra ortak yaşam geleneklerine vurgu yapan çağdaş erdem etiği, büyük siyasî ve ahlakî anlatıları reddedip daha atomize bir yaklaşım öneren postmodern etik teoriler, öznelci ve nesnelci etik yaklaşımlar... Son iki yüzyıl, ahlak teorileri açısından tarihin en parlak dönemi olurken, paradoksal biçimde, savaşların, işgallerin, soykırımların, ihtilallerin, sömürgeciliğin ve şiddetin had safhaya çıktığı; adalet idealinin ve insanlık onurunun zedelendiği, ‘uygarlık’tan ‘soylu vahşiliğe’ dönüş çağrılarının yapıldığı bir zaman dilimi olarak da anılıyor. Bu gerçeklik, modern İslam ahlak düşüncesini anlamak için de tarihi bir zemin teşkil ediyor.

İslam dünyasının gerek son asırlarda Batı kültürüyle temasa geçmesiyle meydana gelen düşünce etkileşimi, gerekse modern zamanların meydan okumaları karşısında meşruiyetini sağlamak için geliştirdiği savunmacı ve edilgen tutum, dinî, ilmî, toplumsal ve kültürel açıdan olduğu kadar ahlakî bakımdan da önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu çok yönlü dönüşüm sürecinin belki de en belirgin dinî-ahlakî vechesi, dinî kavram ve metinlerin ahlakî anlamda araçsallaştırılması olmuştur. Bu

süreçte geleneğin anahtar kavramlarının, bu kavramlara vücut veren dünya görüşünün yüklediği aslî anlamlarından soyutlanarak yahut ikinci plana itilerek Müslümanları modern dünyanın meydan okumaları karşısında daha mukavemetli hale getirecek bir tarzda ve çoğunlukla ahlak merkeze alınarak yorumlanması dikkat çekicidir. ‘İslam’, ‘Kur’an’, ‘peygamber’, ‘hadis’ ve ‘sünnet’ gibi özü itibariyle dinî mahiyette olan temel kavramlar, başka her şeyden çok ahlakî bir gerçekliğe işaret ediyor gibi algılanmış yahut ahlakî veçheleriyle vurgulanmıştır. Bu algının dillendirdiği söyleme göre Kur’an ahlakî bir tebliğdir, Hz. Peygamber bir ahlak elçisidir, hadisler ahlakî ilkeler manzumesidir, sünnet ahlakî bir örnekliktir ve nihayet İslam bir ahlak dinidir.

Hâlihazırda tecrübe edilen ahlakî bunalımın üstesinden gelmek için dinî kavram ve metinlerin gücünden faydalanma düşüncesinin (metinselciliğin), bu algının oluşumunda önemli payı olmalıdır. Dinî metinlere yönelik algının ve onlara yüklenen işlevin sonucu olarak, Hz. Peygamber’in sünnetini taşıdığı kabul edilen rivayetler modern çağın her türlü ahlakî sorununa doğrudan çözümler getiren tarihüstü metinler olarak görülmüş, erken dönem Arap toplumunda tek tek bireylere ya da topluma yönelik olarak varit olmuş her rivayetten bugünün bireyi ve toplumu için bir ahlak yasası bulup çıkarma uğraşı egemen olmuştur. Geleneğin hadis rivayetlerini yorumlama ve pratik yaşama dahil etme konusundaki dolaylı ve karmaşık süreçlerini askıya alan ve metni doğrudan sahaya süren bu düşünce, rivayetlerin mesajının günümüz dünyasına taşınması için aceleci davranılmasına sebep olmuş, rivayetleri kendi tarihîliği içinde anlamadan onları bir çırpıda aktüel ortama taşımanın kapılarını aralamıştır. Oysa hadis rivayetlerini bugünün ahlakî sorunları karşısında bir değer ve çözüm kaynağı olarak düşünüp ‘olması gereken’e

ulaşmayı istemek; bunun hem öncesinde hem de beraberinde, bu rivayetlerin dünyasında ‘olan’ı anlamayı gerektirir. Hadis-ahlak ilişkisine dair aktüel değerlendirmeler, bu ilişkinin tarihsel zeminini aydınlatan analizler eşliğinde anlamlı ve geçerli olabilir. Bu konudaki düşünsel çabalar ise daima ahlakın ‘ne olduğu’ tartışması etrafında döner, bu kaynaktan beslenir. Bu araştırma da büyük ölçüde ahlakın mahiyeti konusundaki kadim probleme odaklanmakta ve hadis rivayetleri özelinde ahlakın gramerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Hadis-ahlak ilişkisini ‘kavram’, ‘literatür’ ve ‘tasavvur’ çerçevesinde ele almayı amaçlayan bu tez, konunun problemlerine dair bir giriş sayılabilir.

Araştırmam boyunca pek çok kişiye şükran borcum oluştu. Bilgece bir öngörüyle lisans ve yüksek lisans tezlerimi doktora tezime hazırlık olarak planlayan danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Görmez’i en başta anmalıyım. Onun bilgiyi ve erdemi her şeyin üstünde tutan tavrı en büyük motivasyon kaynağım oldu. Tezde kendi sorularıma kendi cevaplarımı arayabileceğim özgür bir alan açtı. Minnettar olduğum rehberliğini bundan sonra da esirgemeyeceğini ümit ediyorum. Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar paradigmatic dersleri ve ilham verici eserleriyle hadis perspektifimin şekillenmesine büyük katkıda bulundu. Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal ve Prof. Dr. Bünyamin Erul sıcak ilgileri ve destekleriyle her zaman yanımda oldular. Prof. Dr. İsmail Köz, Prof. Dr. Burhanettin Tatar ve Prof. Dr. Ahmet Yıldırım tez jürisinde yer alma lütfunda bulundular. Hepsine müteşekkirim.

Araştırmamın değişik aşamalarında müsveddeleri okuyarak tezin olgunlaşmasına katkıda bulunan arkadaşlara sahip olduğum için kendimi ayrıcalıklı sayıyorum. Esra Gözeler titiz bir bilim insanı olarak desteğini hiçbir zaman esirgemedi. Dikkatli bir

gözle tezi okudu ve tezin olgunlaşmasına katkı sundu. Recep Gürkan Göktaş sıra dışı ve nüfuz edici bakış açısıyla hem fikirlerini paylaştı, hem de yazdığım her metne cömertçe katkıda bulundu. Emekleri ve dostlukları için kendilerine müteşekkirim. Araştırmanın, hadisin gelecekte yazılacak büyük hikâyesinin mütevazı bir parçası olmasını ümit ediyorum.

Ve-mā tevfiķī illā billāh.

Suat Koca

Ankara, 2015

0. GİRİŞ

0.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

‘Hadis ve ahlak ilişkisi’ üzerine düşünmek için iyi bir çerçeve nasıl sağlanabilir? Bu araştırma en genel anlamda bu soruya odaklanmaktadır. Yine de “Ahlak Hadisleri ve Değerlendirme Esasları” gibi bir başlık, konuyu derinlikli ve kapsamlı bir şekilde incelemek için fazla geniş bulunabilir ve farklı çağrışımlara açık olduğu için eleştirilebilir. Mesela ilk bakışta araştırmanın ahlak-hadis ilişkisinin tüm yönlerine dair bilgiler içerdiği düşünülebilir. Başlığa bakarak araştırmada bir ahlak hadisini anlamamanın nesnel ilkelerini ve kriterlerini bulmayı ümit edenler de olabilir. Hatta günümüzdeki ahlakî sorunların üstesinden gelmeye yarayacak hadislerden derlenmiş bir tür reçete umanlar bile çıkabilir. Kuşkusuz bu türden beklentilere yönelik çalışmalar yapmak imkânsız değildir; ancak bunlar bu araştırmanın ilgisi dâhilinde değildir. Konuya dair henüz ilk çalışmalardan biri olan böyle bir tezin, hadis ve ahlak ilişkisinin unsurlarına dair bilimsel bir çerçeve oluşturmaya yönelik bir giriş olarak sınırlandırılması bize daha uygun görünmektedir.

Böyle bir çerçevenin farklı şekillerde ve başka başka içeriklerle yazılması her zaman mümkündür. ‘Ahlak’ı ‘hadis’e konu etmenin birden fazla yolu vardır. Ancak bu, araştırmacıya özgürce bir tercihte bulunma fırsatı sunmaktan çok, konu ve yöntem açısından baş edilmesi zor bir görev yüklemektedir. Bu yüzden bu araştırma, münhasıran *huluk/ahlak* kelimesinin geçtiği örnekleri merkeze alarak hadis rivayetlerindeki ahlak düşüncesini anlamaya çalışmaktadır. Ayrıca yaygın olarak ahlak ile ilişkilendirilen *edeb* kavramı da ilgimiz dâhilinde olmuştur.

Bu araştırma, ahlak ve hadis ilişkisine dair bir çerçevenin üç açıdan, ‘kavram’, ‘literatür’ ve ‘tasavvur’ açısından oluşturulmasının uygun olacağını varsaymaktadır. Buna bağlı olarak üç temel soruyu hareket noktası olarak belirlemektedir:

- (1) Ahlak, ‘kavramsal ve kuramsal olarak’ hadis rivayetlerinde neye tekabül etmektedir?
- (2) Ahlak, ‘hadis literatüründe’ neye tekabül etmektedir?
- (3) Ahlak, bir ‘tasavvur’ ve ‘düşünce’ olarak hadis rivayetlerinde neye tekabül etmektedir?

Bu üç soru, aynı zamanda tezin üç bölümünün içeriğine işaret etmektedir. Tez, bu soruları teorik düzeyde sorunsallaştırmayı amaçlamaktadır. Soruların hiç biri diğerinden daha az ya da çok önemli değildir. Onları aynı gerçekliğin üç veçhesi olarak görmek daha yerinde olacaktır. Soruların nihai cevaplarının olduğunu düşünmek naif olur. Ancak bu sorular etrafında harcanacak zihni mesai, bize üzerinde düşünmeye değer başka bir sorunun kapılarını açabilir: Ahlak hadislerini değerlendirirken nelere dikkat edebiliriz? Burada ‘değerlendirme’ kelimesinin, ‘anlama’, ‘yorumlama’, ‘hüküm çıkarma’, ‘inşa etme’ gibi sözcüklerin ifade ettiği zihnî eylemlerle ilgili ancak bunlardan da başka olarak, konunun gerektirdiği biçimde, daha muğlâk bir çağrışımı olduğunu belirtmeliyiz. Konuyu daima bu karmaşık mahiyeti içinde düşünmek ve değerlendirmek en doğrusudur.

0.2. Araştırmanın Metodu

Belli bir dinî öğretinin metinleri üzerinden münhasıran ahlakı inceleme konusu yapmak kolay değildir. Naklî ilimleri uzmanlık alanı olarak seçmiş bir

araştırmacının, klasik ve çağdaş ahlak birikimiyle ciddi bir biçimde temas kurması ve bu temastan devşirdiklerini hadis araştırmalarına dâhil edebilmesi gerçekten zor bir iştir. Dahası, çağdaş ahlak düşüncesinin kavram ve şablonları üzerinden kadim dinî metinlerin ahlak dünyasını keşfetmeye çalışmak anakronik bir yaklaşımdır. Burada iki yönlü bir çaba kaçınılmazdır. Ahlak alanındaki birikimden ve literatürden yararlanmak, kuşkusuz, ‘ahlak hadisleri’ olarak tabir edilen malzemeyi değerlendirmede sağlam, tutarlı ve kavrayıcı bir bakış açısı için elzemdir. Ancak çalışmanın hadis alanında yapıyor olması, konuyu rivayet malzemesinin kendisinden hareketle ele almayı ve hadis ilminin sınırları içinde düşünmeyi gerektirir. Dinî metinlerin ahlakî veçhesine ilgi duyan bir hadis araştırmacısı ile, aynı metinlere ilgi duyan bir ahlak felsefecisinin yahut bir kelim, fıkıh veya tasavvuf araştırmacısının aynı perspektifle hareket etmeyecekleri açıktır. Araştırmanın içeriklendirilmesi ve bilhassa üçüncü bölümdeki başlıklar, bu mülâhazalarla oluşturulmuştur.

Akademik hadisçiliğin günümüzde geldiği nokta açısından, ahlak-hadis ilişkisini konu alan bir araştırma için nispeten erken olduğu da düşünülebilir. Zira ‘ahlak’, nispet edildiği öğretinin ‘varlık’ ve ‘bilgi’ anlayışı üzerine inşa edilen bir fenomendir. Oysa Mehmet Emin Özafşar’ın ifadesiyle “hadisçilerin dünya görüşü, insan, varlık ve tabiat tasavvuru sistematik biçimde ortaya konulmuş değildir.”¹ Burada Descartes’in ünlü ‘ağaç metaforu’² da hatırlanabilir. Felsefeyi ve bilimleri bir ağaca benzeten Descartes’e göre *metafizik* bu ağacın kökünü, *fizik* gövdesini, *tıp*,

¹ Mehmet Emin Özafşar, “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı,” *Diyanet İlmi Dergi* Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), s.308.

² René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, terc. Mehmet Karasan (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963), ss.17.

teknik ve *ahlak* da gövdeden çıkan dalları temsil eder. Heidegger bu metafordaki bir eksiğe dikkat çeker ve ağacın köklerinin tutunduğu toprağa, yani ontolojiye vurgu yapar. *Ahlak*, öteki bilimlerin tam bir bilgisini gerektirir ve bilgeliliğin en son basamağını teşkil eder. Bilgelik ağacının en yüksekteki dalına, yani ahlaka ulaşmak için önce toprak, sonra kök ve daha sonra gövdeden geçmek, bunların temsil ettiği bilgileri edinmek gerekir. Kısacası, ‘varlık’ ve ‘bilgi’ konusunda belli bir altyapı oluşturulduktan sonra bu temel üzerine hazırlanacak bir ‘ahlak’ tezinin daha sağlam bir zemine oturacağı aşikârdır. Bu, bir bakıma, bu çalışmada görülecek bir takım paradigmatik eksikliklerin peşin bir gerekçesi olarak da değerlendirilebilir.

Burada rivayet malzemesine yönelik yöntemsel tartışmalara değinmek de uygun olacaktır. Akademik faaliyetin bugün itibariyle belli ölçüde evrensel bir dil, üslup, tarz ve yaklaşım gerektirdiği göz önüne alınırsa, genelde rivayet malzemesine, özelde ahlak hadislerine yaklaşımımızı belirleyen parametrelerin, evrensel akademik ideal açısından durumu önem arz eder. Biz burada rivayetlere klasik *şihhat* ve *subūt* açısından yaklaşmadığımızı, bilakis daha kuşatıcı bir perspektif benimsediğimizi belirtmekle yetiniyoruz. Hadis rivayetleri ile İslam toplumunun dinî, ahlakî, kültürel, tarihsel ve toplumsal kabul ve değerleri arasında sıkı bir irtibat bulunduğu düşünüldüğünde, hadisleri değerlendirmek için onların *şihhati* ve *subūtu* hakkında verilmiş veya verilecek *şahîh*, *hasen*, *da‘îf* hatta *mevdu‘* gibi hükümlerle iktifa etmenin daraltıcı bir yaklaşım olduğu açıktır. Bugün itibariyle akademik hadisçiliğin, artık bir rivayet ve âşâr bahsinden çok daha fazla bir şeye tekabül ettiği, rivayetlerin sadece dine değil, hayata ve insana dair geniş bir dünyayı kuşattığı, hakkında verilen hüküm ne olursa olsun her türlü rivayetin bu dünyanın bir parçası olduğu gerçeği karşısında, hadis biliminin eski ölçütlerde ısrar etmesi düşünülemez. Konumuz

açısından bakıldığında, *şihhati* ne olursa olsun, ahlakî bir içeriğe sahip her türden rivayet bir bilgi/haber taşır. Bu bilginin/haberin kural koyucu (normatif) bir mahiyette olup olmamasının bir önemi yoktur. Çünkü bu araştırma, rivayetlere sadece kendilerinden ahlakî ilke ve hükümlerin çıkarılacağı metinler olarak değil, bir biçimde o dönemin ahlak algısını yansıtan haberler olarak da değer atfetmektedir. “Sahih olmayan hadislerin dahi İslam’ın ahlak anlayışının temellerinden birini oluşturduğu”³ bir gerçektir. Rivayetler, onları nakleden ravilerden ve derleyen musannıflardan bağımsız düşünülemeyeceğine göre, her rivayet, döneminin zihniyetini, tercihlerini ve eğilimlerini yansıtan bir işleve ve tarihsel bir gerçekliğe sahiptir.⁴ Bu yaklaşım, rivayetlere tarihî-kültürel bir perspektifle yaklaşmayı salık veren günümüz akademik hadisçiliği⁵ açısından da yerinde olsa gerektir.

0.3. Araştırmanın Planı

Belli bir konudaki düşünme faaliyeti ancak konuyla ilgili temel kavramlar üzerinden gerçekleştirildiğinde denetlenebilir sonuçlara ulaştırabilir. Tezimizin ilk bölümü öncelikle ahlaka ilişkin kavramsal bir çerçeve sunuyor ve *hulûk/ahlak* sözcüğünün klasik sözlüklerde ve temel dinî metinlerde nasıl kavrandığına odaklanıyor. İlk başlık bu konuda lügatlerdeki bilgilerden hareketle eş-süremlî bir semantik inceleme niteliği taşıyor. *Hulûk* sözcüğünün Kur’an’daki anlamını ele alan sonraki başlıkta ise 68/el-Kalem suresinin 4. ayetindeki *hulûk* sözcüğünün tarihsel semantiğinin

³ W. Montgomery Watt, *İslam Nedir?*, terc. Elif Rıza (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993), s.245.

⁴ Bkz. Sylvia Akar, “‘No’, said the Prophet: Socio-Rhetorical Analysis of a *Hadîth*,” *Studia Orientalia* 85 (1999), ss.93-114, özellikle ss.95-97.

⁵ Bkz. Mehmet Emin Özafşar, “‘Hadisin Neliği’ Sorunu ve Akademik Hadisçilik,” *İslâmiyât* 3:1 (2000), ss.33-53; ayrıca bkz. *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005) içinde, ss.11-36.

netleştirilmesine yönelik bir analizin sonucu paylaşılıyor. Ahlakın bir kelime olarak rivayetlerdeki anlamı ve kullanımı konusundaki müteakip başlık ise temelde literal bir analiz sunuyor.

Kavramsal çerçeveyi takip eden kuramsal çerçeve, ahlak-hadis ilişkisine dair genel, eleştirel ve yöntemsel bir giriş denemesi niteliğindedir. İlk olarak, sünnet ve hadisin ahlak düşüncesine kaynaklık etmesinin anlamı üzerinde duruluyor. Müteakiben, ahlakın İslam düşüncesindeki yeri ile hadis literatüründeki konumu arasındaki koşutluğa dair bir tahlil yer alıyor. Bunu, ahlak içerikli rivayetlerin kapsamı ve ‘ahlak hadisleri’ tabirinin neye karşılık geldiği konusunda bir soruşturma takip ediyor.

Araştırmanın ikinci bölümü, hadis literatürünün bir bütün olarak ahlakî bir nitelik taşıdığına dair yaygın kanaatin bilimsel bir temele sahip olup olmadığına odaklanmaktadır. Bu bölümde ahlakın hadis literatüründeki kullanım alanına yoğunlaşmakta ve ilk üç asra ait konulu hadis edebiyatındaki ahlakla ilgili *kitāb* ve *bāblar* ile müstakil eserler tahlil edilmektedir. Bu çerçevede bir dizi sorunun cevabını aranmaktadır: Hadis edebiyatında ahlaka tahsis edilmiş bölümler ve başlıklar ne zaman ve hangi saiklerle teşekkül etmeye başlamıştır? Hadisçiler ahlak içerikli rivayetleri hangi başlık ya da başlıklar altında tasnif etmişlerdir? Bu başlıklar ahlakın hangi yönünü temsil etmektedir? Musanniflerin ahlak algıları ile başlık ve rivayet seçimleri arasındaki ilişkinin niteliği nedir? Muhaddislerin zihninde, hadisleri muhtevaları itibariyle ahlakî olarak nitelemeye imkân verecek kriterlerden söz edilebilir mi? Bu bölümde ayrıca ahlak içerikli rivayetlere tahsis edilen monografik

hadis eserleri de biçim ve içerik açısından incelenmiştir. İlgili literatür kronolojik olarak ve ana hatlarıyla incelenmiş ve makul bir düzeyde detaylandırılmıştır.

Üçüncü bölüm, *huluk/aḥlāk* ve *edeb* kelimeleri çerçevesinde ahlak olgusunun hadis rivayetlerinde nasıl kavrandığını ve algılandığını konu edinmektedir. Bu bölümde ilk olarak tarihsel ve semantik bir süreklilik mütalaasıyla ve rivayetler temelinde cahiliyye ahlakı ele alınmaktadır. İkinci başlık, *huluk/aḥlāk* kelimelerinin yer aldığı rivayetlerin temelinde yatan nosyonun merkezinde özelde karakter ve karakter özelliklerinin, genelde erdem etiğinin unsurlarının yer aldığını ortaya koymaktadır. Bölümdeki son başlık ise *edeb* kavramına ve *edeb*in temel metinlerdeki ve tarihi süreç içindeki kavranışına odaklanmaktadır. Üçüncü bölümdeki bu başlıklar, bizim araştırma boyunca gerçekleştirdiğimiz rivayet okumalarına dayanmakta ve belli kavramlar çerçevesinde bir resmin elde edilmesini amaçlamaktadır. Daha net ve tam bir resim için doldurulması gereken pek çok boşluğun olduğu bir gerçektir. Hadis rivayetleri sistematik bir ahlak teorisi sunmadığından, dağınık haldeki malzemedен ahenkli ve eksiksiz bir resim elde etmek kolay görünmemektedir. Bu yüzden araştırmamızın özellikle üçüncü bölümündeki başlıklar ve ele alınan konular, hadis-ahlak ilişkisinin ana hatlarına dair bir başlangıç noktasını temsil etmekte ve konuya ilgi duyacak araştırmacıların inceleyebileceği problemlerin mahiyetini ve çeşitliliğini örneklemektedir.

0.4. Konuyla İlgili Çalışmalar

Hadis ve ahlak ilişkisine doğrudan veya dolaylı olarak değinen bazı çalışmalara değinmek uygun olacaktır. Bunlar, araştırmamız boyunca bizim dikkatimizi çeken belli başlı çalışmalardır. Konuya dair kapsamlı bir liste sunmak amaçlanmamaktadır.

Bişr Fāris (ö.1963) “Mekārimu’l-aḥlāk”⁶ adlı makalesinde *mekārimu’l-aḥlāk* kavramının anlamı, *murū’et* ve *futuvvet* kavramlarıyla ilişkisi, cahiliyedeki kullanımı gibi konular üzerinde durur, bu ifadenin geçtiği hadislerle atıfta bulunur ve *mekārimu’l-aḥlāk* başlığını taşıyan on beş eser adını zikreder.

James A. Bellamy’nin 1973 yılında İbn Ebī’l-Dunyā’ya ait *Mekārimu’l-Aḥlāk* adlı eserini tahkik ve neşretmeden önce kaleme aldığı “The Makārim al-Aḥlāk by Ibn Abī’l-Dunyā (A Preliminary Study)” makalesi,⁷ ilgili eserin ortaya çıktığı dönemdeki gelişmelerin eserdeki yansımalarına ve eserin şekil ve muhtevasına dair kıymetli bilgiler içerir.

George Makdisi’nin (ö.2002), “İslam’daki Gelenekçi Öğretide Ahlak” (“Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine”) makalesi daha ziyade *ḥusn-ḳubḥ* meselesi çerçevesinde ve ağırlıklı olarak İbn Teymiyye özelinde bir araştırmadan ibarettir.⁸

Mehmet Görmez “Ahlak ve Hadis”⁹ başlıklı makalesinde ahlakın hadis edebiyatındaki yeri ve hiyerarşisi konusunda sıra dışı sorular sorar ve aksiyoloji temelli metodik çıkarımlarda bulunur.

⁶ Bişr Fāris, “Mekārimu’l-Aḥlāk,” *el-Mebāḥiṣ el-‘Arabiyye* (Mısır: Matba‘atu’l-Ma‘ārif, 1939) içinde, ss.31-56. Bu makale ilk kez 1935 yılında Roma’da oryantalistler kongresinde bildiri olarak sunulmuş, daha sonra yazarın diğer çalışmalarıyla birlikte bir kitap içinde neşredilmiştir. Makalenin Mısır’daki bir kütüphaneden temin edilmesine katkıda bulunan A. Tahir Dayhan’a müteşekkirim.

⁷ James A. Bellamy, “The Makārim al-Aḥlāk by Ibn Abī’l-Dunyā (A Preliminary Study),” *The Muslim World* 53:2 (1963) ss.106-119.

⁸ George Makdisi, “İslam’daki Gelenekçi Öğretide Ahlak,” *İslam’ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, terc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007) içinde, ss.143-161.

⁹ Mehmet Görmez, “Ahlak ve Hadis,” *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001) içinde, ss.577-586.

Ahmed Ürkmez'in "Ahlak Hadislerinin Düşünce ve Davranış Eğitimindeki Yeri ve Rivayet Değeri" başlıklı doktora çalışması,¹⁰ konuyu büyük ölçüde eğitim açısından ele almaktadır. Eserin bizim araştırmamızla benzer bir muhtevaya sahip olabileceği düşünülse de, konu, yöntem ve yaklaşım tarzı itibariyle iki araştırma arasında kesişen pek az nokta vardır.

Enbiya Yıldırım, *Din-Ahlak Ekseninde Hz. Muhammed*¹¹ başlıklı kitabında "ahlakın din ile bütünleşmesinin önemini Hz. Muhammed merkezli olarak ortaya koymaya çalışmıştır." Kitapta iman-amel etkileşimi ve Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği kabul edilen ahlakî dönüşüm konuları ele alınmıştır.

Bazı çalışmalar hadis-ahlak münasebetine *edeb* kavramı üzerinden değinir. Mahmut Kavaklıoğlu'nun "Hadis Edebiyatında Kitabu'l-Edebler'le İlgili Bir Değerlendirme" başlıklı makalesinde¹² *edeb*in sekiz temel hadis kaynağındaki yeri ve içeriği incelenir ve rivayetlerin bağlayıcılığı tartışılır.

Stefan Sperl, "Man's 'Hollow Core': Ethics and Aesthetics in *Ḥadīth* Literature and Classical Arabic Adab" makalesinde,¹³ Muslim'in *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ*'inde geçen bir rivayetten hareketle¹⁴ ve erken hadis külliyatında *edeb* başlığı

¹⁰ Bu çalışma *Ahlâk Ekseninde Hadis* adıyla basılmıştır (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

¹¹ Enbiya Yıldırım, *Din-Ahlak Ekseninde Hz. Muhammed* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007).

¹² Mahmut Kavaklıoğlu, "Hadis Edebiyatında *Kitâbu'l-Edeb*'lerle İlgili Bir Değerlendirme," *EKEV Akademi Dergisi* 3:2 (2001), ss.149-174.

¹³ Stefan Sperl, "Man's 'Hollow Core': Ethics and Aesthetics in *Ḥadīth* Literature and Classical Arabic Adab," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 70:3 (2007), ss.459-486.

¹⁴ Rivayet şöyledir: "Allah cennette Âdem'e suret verdiği zaman, onu dilediği bir zamana kadar bıraktı. Bunun üzerine İblis onun ne olduğunu görmek için etrafında dolaşmaya başladı. Onun

altında sıralanan seçilmiş örneklere yoğunlaşmak suretiyle onların edebî formlarını inceler.

Peter Brown'ın *edeb* ile Grekçe *paideia* sözcüğünü mukayese ettiği “Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts” makalesi *edeb* sözcüğünün başka medeniyetlerdeki karşılığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁵

Edeb konusunda George Makdisi'nin Türkçeye *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batıda Beşerî Bilimler*¹⁶ olarak tercüme edilen *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*¹⁷ kitabı bir başyapıt sayılabilir. Yazar *edeb*in İslam ve Batı medeniyetlerindeki tarihsel ve kültürel köklerini ele alır ve İslam'daki *edeb* ile Rönesans dönemindeki *hümanizm* arasındaki irtibatın ve alışverişin izini sürer.

İslam düşüncesinde ahlak ve *edeb* kavramları ve bu kavramlar etrafında oluşmuş literatür konusunda en geniş incelemelerden birisi, Muhammed 'Âbid el-Câbirî'nin (ö.2010) “Arap Kültüründeki Değer Sistemleri Üzerine Analitik ve Eleştirel Bir Çalışma” alt başlığını taşıyan *el-‘Aklü’l-Ahlâkıyyu’l-‘Arabî* adlı

içinin boş (*ecvef*) olduğunu görünce, anladı ki Âdem kendine malik olamayacak bir şekilde yaratılmıştır.” Muslim, el-Birr ve’s-Şıla, 111, no.6649.

¹⁵ Peter Brown, “Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts”, *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara Daly Metcalf (Berkeley: University of California, 1984) içinde, ss.23-37.

¹⁶ George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batıda Beşerî Bilimler*, terc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009).

¹⁷ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* (Edinburgh: Edinburgh University, 1990).

eseridir.¹⁸ Yazar, 20 sene önce başladığı proje dahilinde Arap aklının eleştirisine tahsis ettiği üç kitaptan sonra, serinin dördüncü kitabını Arap ahlak aklına ayırmıştır.

¹⁸ El-Câbirî, *el-'Aklü'l-Ahlâkıyyu'l-'Arabî* (ed-Dâru'l-Beydâ: Dâru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 2001). Eser Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, terc. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015).

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1. Kavramsal Çerçeve: Sözlüklerde ve Dinî Metinlerde Ahlak

Ahlak hakkındaki kavramsal çerçeve, ahlakın bir ‘kelime’ olarak klasik sözlüklerde, Kur’an ayetlerinde ve hadis rivayetlerindeki anlamı üzerine odaklanmakta ve temelde literal/lafzî bir analiz sunmayı amaçlamaktadır.

1.1. Kelime Olarak Ahlak

Arapça *ḥulūk* (ç. *aḥlāk*) sözcüğünün aslî anlamı için klasik Arapça sözlüklere müracaat edenler şaşırtıcı bir manzarayla karşılaşır. Yaygın kanaatin aksine, *ḥ-l-k* kökünün ve bu kökten türeyen *ḥulūk* sözcüğünün temel anlamları arasında, doğrudan ahlakî bir muhteva bulunmaz. Klasik sözlüklerde yapılacak küçük bir gezinti bile, *ḥ-l-k* kökünün temel anlamının *taḥdīr*¹⁹ yani “bir nesneyi düzgün/ölçülü bir biçimde²⁰ oranlamak ve ölçümlemek”²¹ olduğu konusunda kesin bir görüş bildirmeye yeter.

¹⁹ El-Ḥalīl b. Aḥmed, *Kitābu'l-Ayn*, tah. Mehdī el-Maḥzūmī ve İbrāhīm es-Sāmerrā'ī (Beyrut: Dāru Mektebeti'l-Hilāl, tsz.), c.4, ss.151-152; Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherī, *Tehzību'l-Luḡa*, tah. Muḥammed 'İvād Mur'ib (Beyrut: Dāru İhyā'i't-Turāṣi'l-'Arabī, 2001), c.7, ss.16-18; Ebū Naşr İsmā'īl b. Ḥammād el-Cevherī, *eş-Şihāḥ: Tācu'l-Luḡa ve Şihāḥu'l-'Arabiyye*, tah. Aḥmed 'Abdulgāfūr 'Atfār (Beyrut: Dāru'l-İlm li'l-Melāyīn, 1987), c.4, s.1470.

²⁰ Sözlüklerin çoğunda *ḥ-l-k* için yalnızca *et-taḥdīr* karşılığı verilirken, er-Rāḡib el-İşfahānī onun için *et-taḥdīr el-mustaḥīm* ifadesini kullanır. Bu ilaveden, *ḥ-l-k*’nin sıradan ve öylesine değil, düzgün ve ölçülü bir düzenleme/şekillendirme işi olduğu sonucu çıkarılabilir. Bkz. Er-Rāḡib el-İşfahānī, *el-Mufredāt fī Garībi'l-Kur'ān*, tah. Şafvān 'Adnān Dāvūdī (Dimaşk: Dāru'l-Kalem-Beyrut: ed-Dāru's-Şāmiyye, 1412), s.296.

²¹ Mütercim 'Aşım Efendi, *Ḳāmūs Tercümesi* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305), c.3, s.835. Ebū'l-Beḳā da buradaki *taḥdīr*i, iki nesneyi birbirine eşitlemek (*el-musāvāt beyne şey'eyn*) olarak açıklar.

Bazı dilciler bu temel anlamına bir başkasını daha ekler: “Bir nesneyi düz/pürüzsüz hale getirmek” (*melāsetu* ‘ş-şey’).²²

Erken dönem sözlüklerdeki bu lügavî tespitlerin daha geriye doğru izinin sürülmesi, ilgili kökün tarihsel anlam hareketliliğini izlemek ve kökün temel ve yan anlamlarını ayırtmak açısından önem arz eder. Bu bağlamda Arapçadaki *h-l-k* kökünün diğer Sâmi dillerde de benzer karşılıklarının olduğunu öğrenmek oldukça aydınlatıcıdır.²³ Örneğin Eski Ahit’te *h-l-k* kökü “pürüzsüz ve kolay olmak” ve “bölmek ve ayırmak” olmak üzere iki temel anlamda kullanılmıştır.²⁴ İlgili kök “bölmek ve ayırmak” anlamıyla Sâmi dilleri içerisinde sadece İbranice ve Aramicede yer alır. Modern dil bilimciler bir taraftan bu kökü Arapça “şekil ve biçim verme [*taḳdīr*]” anlamına gelen *ḥalaḳa* ile bağdaştırmışlar; diğer taraftan “düzgün, kolay ve pürüzsüz olmak” anlamında İbranice *h-l-k* kökünün, “pürüzsüzleştirmek ve kolaylaştırmak” anlamına gelen Arapça *ḥalaḳa* kökünü kapsadığını ifade etmişlerdir.²⁵

Bkz. Ebū’l-Beḳā’ el-Kefevī, *el-Kullīyyāt*, tah. ‘Adnān Dervīş ve Muḥammed el-Mıṣrī (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 1998), s.673.

²² Ebū’l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fāris, *Mu’cemu Meḳāyīsī’l-Luḡa*, tah. ‘Abdusselām Muḥammed Hārūn (Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1979), c.2, s.213.

²³ *h-l-k* kökünün Sâmi dillerdeki anlamı konusundaki bilgileri merhum Prof. Dr. Salih Akdemir ve Yrd. Doç. Dr. Esra Gözeler’e boçluyum. Kendilerine müteşekkirim.

²⁴ *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, terc. David E. Green (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980), c.4, s.444.

²⁵ H. H. Schmid, “חֲלַק-ḥlq,” Ernst Jenni & Claus Westermann (ed.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, terc. Mark E. Biddle (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997) içinde, c.1, s.431; *Theological Dictionary of the Old Testament*, c.4, s.447.

Ḥ-l-k kökünün temel anlamları konusunda Arapça ile diğer Sâmi dilleri arasında var olan bu paralelliğin, aynı kökün Arapçada yaygın bir biçimde sahip olduğu ‘yaratma’ anlamı söz konusu olduğunda ortadan kalktığı düşünülebilir. Gerçekten de kadim Sâmi dillerde *ḥ-l-k* köküne ‘yaratma’ karşılığının verildiğini doğrulayacak herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bu bağlamda -istisnai olarak- Arap dili ve edebiyatının dördüncü asırdaki önemli isimlerinden Ebū Bekr İbnu’l-Enbārī (ö.328/940), *ḥ-l-k* kökünün Arap kelimelerinde iki temel anlamının olduğunu söyler ve *taḳdīr* anlamından önce şu anlamı verir: Bir asla/modele dayanmadan yaratılmış bir nesneyi örnek alarak başka bir nesne yaratmak (*el-inṣā’ ‘alā miṣālin ebde’ahū*).²⁶

Arap dilinde *ḥ-l-k* kökünün ‘yaratma’ anlamında kullanıldığı sayısız örnek bulunduğu bir gerçektir; ancak ‘yaratma’yı *ḥ-l-k* kökünün temel anlamları arasında sayan İbnu’l-Enbārī’nin, ileri sürdüğü bu görüşüyle klasik lügat bilginleri içinde yalnız kaldığını ve ikna edici deliller sunmadığını belirtmeliyiz. Öyle anlaşıyor ki, İbnu’l-Enbārī *ḥ-l-k* kökünün asıl/kök anlamı ile kullanımsal/art anlamı arasındaki göreceli ilişkiyi tanımlamakta yeterince titiz davranmamıştır.²⁷ Zira klasik sözlük yazarlarının çoğunun, ‘yaratma’ eylemini bir tür *taḳdīr* olarak kabul ettikleri ve ‘yaratma’nın, *ḥ-l-k* kökünün aslî anlamı olan *taḳdīr* kapsamında olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır.²⁸ Erken dönem sözlüklerinde *ḥ-l-k* kökünün ‘yaratma’

²⁶ El-Ezherī, *Tehzību’l-Luġa*, c.7, s.16.

²⁷ Bu konuda er-Rāġib el-İṣfahānī dikkatli bir üslup kullanır. O, *ḥ-l-k* kökünün tanımında söz konusu ayrıma şöyle işaret eder: “El-Halk: Asıl (anlam)ı, doğru/düzgün ölçümleme/oranlamadır (*et-taḳdīr el-mustaḳīm*). Ancak bazen bir nesneyi bir model ve asıl olmadan yaratmada (*ibdā’*) ve bir nesneyi başka bir nesneden yaratmada (*icād*) kullanılır.” Bkz. *El-Mufredāt fī Ġarībi’l-Ḳur’ān*, s.296.

²⁸ Mesela el-Ezherī, *aḥsenu’l-ḥālīkīn* (23/el-Mu’minūn, 14) ayetinin *aḥsenu’l-muḳaddirīn* anlamında; *taḥlūḳūne iḳfen* (29/el-‘Ankebūt, 17) âyetinin de *tuḳaddirūne kizben* anlamında olduğunu kaydeder. Bkz. el-Ezherī, *Tehzību’l-Luġa*, c.7, s.16. İbnu’l-Eṣīr de Allah’ın *el-Ḥālīk* ismi ile *ḥ-l-k* kökünün kök

anlamının fazlaca vurgulanmamasının, böyle bir etimolojik mülâhazaya dayandığı da söylenebilir. Şu halde *h-l-k* kökünün kadim Sâmi dillerdeki temel anlamları (taqdîr ve pürüzsüzlük) zaman içinde genişlemiş, temel anlamlarına bağlı olarak Arapçada yeni bir yan anlam (‘yaratma’) kazanmış ve diğer Sâmi dillerde görülmeyen bir manayı yansıtır duruma gelmiştir. Bu, *h-l-k* kökünün art-süremlî semantik hareketliliğini ve sürekliliğini takip etme açısından önemli bir tespittir.

Son tespitimize ilave edilmesi gereken bir başka önemli husus, *h-l-k* kökünün Arap dilinde ‘ahlakî bir içeriğe’ sahip olmasıyla ilgilidir. Oysa Arapça dışındaki kadim Sâmi dillere ait klasik sözlüklere müracaat ettiğimizde *h-l-k* kökünün anlamları arasında ahlakî bir muhtevaya tesadüf edemeyiz. Ayrıca modern bir çalışmada semitik gelenekte doğrudan doğruya ahlaka karşılık gelen bir terim bulunmadığı tespiti yapılmıştır.

Ahlak, insanların kendileri için iyi olacak sonuçlara ulaşmaları için gereken ilkeler dizini olarak tanımlandığında, Yahudi geleneğinde buna doğrudan doğruya karşılık veren bir terim bulunmamaktadır.²⁹

Peki *h-l-k* kökünün kadim Sâmi dillerdeki ve Arapçadaki temel anlamları ile ‘ahlak’ arasında -tıpkı ‘yaratma’da olduğu gibi- semantik bir ilişki ve süreklilikten söz etmemiz mümkün müdür? ‘Ahlak’ ile tam olarak ne kastedildiğini belirlemek sorumuzun cevabı için anahtar bir rol oynar. Klasik lügatlerde insanın yaratılış ve

anlamı *taqdîr* arasında bağ kurar. Bkz. Ebû’s-Sa‘ādât Mecdüddîn el-Mubârek b. Eşîruddîn el-Cezerî, *en-Nihāye fî Ġarîbi’l-Ĥadiş ve’l-Eşer*, tah. Tâhir Aḥmed ez-Zâvî ve Maḥmûd Muhammed eṭ-Ṭanāḥî (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, 1979), c.2, s.144.

²⁹ Bkz. Yusuf Besalel, “Ahlak,” *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2001), c.1, s.41. Bugün İbranicede etik ve ahlak kavramları *maşar* veya *muşar* kelimeleriyle karşılanmaktadır. Ancak bu sözcüklerin kadim anlamları arasında da ahlak yoktur.

kişilik özelliklerinin kaynağı olarak atıfta bulunulan sözcüklerin başında *hulûk/hulûk* gelir. Bu manada *ahlāk* “insanın yaratılıştan gelen tabiatının adıdır.” (*huve mā huliķa ‘aleyhi mine ’t-tab’*).³⁰ Lügatlerde *ahlākı* tanımlamada kullanılan *tabī‘at*,³¹ *fıtrat*,³² *eş-şūratu’l-bāṭına*,³³ *cibilliyyet* ve *seciyye*³⁴ gibi ifadeler onun yaratılışla ve karakterle ilgisini göstermektedir.³⁵ Babanzāde Ahmed Naim’e (ö.1934) göre bugün *hulûk* kelimesini karşılamak için seçilecek en uygun sözcük *karakter*dir.

Caractère kelimesinin ta’rifi ile mevāḳı‘-i isti‘mālî bizim *hulûk* dediğimize tamamen muntabıktır. Bizce *hulûk* bir meleke-i rāsîhâdır ki onunla a‘māl, nefis-i nāṭıḳadan fıkır u revîyyete, tekellüfe hâcet kalmaksızın bi’s-suhûle şudûr eder. Ğadab, ḥased, kerem, şecā‘at, ‘ıffet... ilh. gibi. *Caractères* de zaten budur. Bunu *hulûk* müradîfi olan *seciyye* ile tercüme etmiyorum. Çünkü *caractér*ler gibi ahlakın da iyisi kötüsü bulunur. *Meḥāsîn ve mesāwî-i ahlāk* denir. *Secāyânın* ise -hiç olmazsa şāyi‘ olan isti‘mālî göre- kötüsü olmaz. *Hulûk* *seciyyeden* e‘ammdır. Frenklerin bu lafzı metanet-i ahlak ve şecā‘atta isti‘māl edîşleri ‘urf-i ‘āmmı ‘urf-i ḥāşşa nakl kabilindendir. La Bruyere’in [ö.1696] kitab-ı meşhûrunda [Les

³⁰ Ebū’l-Feyḍ el-Murtaḏā Ez-Zebīdī, *Tācu’l-‘Arūs min Cevāhiri’l-Ḳāmūs* (Beyrut: Dāru’l-Hidāye, tsz.), c.25, s.257.

³¹ Ebū’l-Fetḥ Uṣmān b.Cinnī, *el-Ḥaşā’iş*, tah. Muḥammed ‘Ali en-Neccār (Beyrut: ‘Ālemu’l-Kutub, tsz.), c.2, s.114.

³² El-Cevherī, *eş-Şihāḥ*, c.4, s.1471.

³³ İbnu’l-Eṣṣīr, *en-Nihāye fî Ġarībi’l-Ḥadişi ve ’l-Eṣṣer*, c.2, s.144.

³⁴ Ebū’l-Ḥasen b. Sīde el-Mursī, *el-Muḥaşşaş*, tah. Ḥalīl İbrāhīm Ceffāl (Beyrut: Dāru İḥyā’i’t-Turāṣi’l-‘Arabī, 1996), c.1, s.231; İbn Fāris, *Mu‘cemu Meḳāyisi’l-Luġa*, c.2, s.213.

³⁵ Klasik lügatlerde bu kavramlar arasında genelde müşterek gibi görünen bir kullanım vardır. Ancak bu kavramların kendi aralarında da farklılıkların olduğu belirtilmiştir. Örneğin er-Rāġıb el-İşfahānī, *eṭ- tab’*, *es-seciyye*, *el-hulûk* ve *el-‘ādet* sözcükleri arasındaki farklara dikkat çeker. Bkz. *eż-Zerī‘a ilā Mekārimi’ş-Şerī‘a*, tah. Ebū’l-Yezīd Ebū Zeyd el-‘Acemī (Kahire: Dāru’s-Selām, 2007), s.96.

Caractères] tasvir ettiği ahvāl-i nefsiyyenin çoğu secāyā-yı kerīme olmaktan pek uzaktır.³⁶

Özetle, yaratılış yoluyla insana aktarılan ve onun karakterini oluşturan temel yapı, ahlakın klasik lügatlerdeki sözlük anlamıdır. Anlaşılacağı gibi, *h-l-k*nın ‘yaratma’ anlamı ile ‘yaratılış özellikleri’ anlamı arasında tematik bir koşutluk vardır; dolayısıyla ‘yaratma’dan ‘yaratılış özellikleri’ne yani ‘ahlak’a geçişin makul bir temeli bulunmaktadır; ancak bu ikincil bir ilişkilendirmedir. Zira asıl çarpıcı olan, klasik Arapça sözlüklerde *h-l-k*nın temel anlamları (takdīr ve pürüzsüzlük) ile yan anlamı (ahlak/karakter) arasında açık bir anlamsal ilişkinin kurulduğunu görmektir. Sözgelimi İbn Fāris (ö.395/1004), *ahlāk*ın tekili olan *hulūk*un *seciyye* anlamına geldiğini söyler ve şöyle temellendirir: “Çünkü *seciyye* sahibine (doğuştan/yaratılıştan) bu (nitelikler) takdir edilmiştir.” (*li-enne šāhibehū kad kuddira ‘aleyhi*).³⁷

Benzer bir semantik irtibat İbn Cinnī (ö.392/1002) tarafından kurulur. Ona göre Arapların *hulūku’l-insān* sözündeki *hulūk*, “şu nesneyi düzleştirdim” ve “pürüzsüz/düz kaya” kullanımından gelmektedir. Bu durumda “*hulūku’l-insān* tamlamasının anlamı şudur: İnsanın *hulūku*, insan için (önceden) *taqdīr* ve *tertīb* edilen şeydir; öyle ki, insanın *hulūku*, sabitleşmiş ve şüpheden arınmış bir durum gibidir.”³⁸ İbn Cinnī’ye göre “Allah *halkı* (yaratılışı) ve *hulku* (yaratılıştan gelen

³⁶ Babanzāde Ahmed Naim, *Mebādi’i Felsefeden ‘İlmu’n-Nefs* (Georges L. Fonsegrive’nin *Eléments de philosophie: Psychologie* eserinin tercümesi) (İstanbul: Ma‘ārif-i ‘Umūmiye Neẓareti, 1331), s.55’den nakleden İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), s.195. Transliterasyon ve italikler bize aittir.

³⁷ İbn Fāris, *Mu‘cemu Mekāyisi’l-Luġa*, c.2, s.213.

³⁸ İbn Cinnī, *el-Haşā’iṣ*, c.2, ss.113-114.

huyları) belirlemiştir.” (*kaḍ feraġa’llāhu mine’l-ḥalk ve’l-ḥuluk*) şeklindeki haber³⁹ buna işaret etmektedir.⁴⁰

İbn Cinnī’nin kaydettiği haber *ḥalk* ile *ḥulk* arasındaki sıkı münasebete göndermede bulunmaktadır. İki sözcük arasında yazılış ve okunuş bakımından ne kadar yakın bir etimolojik münasebet varsa, insanın dış yapısı ve yaratılışı (*ḥalk*) ile içyapısı ve karakteri (*ḥulk*) arasında da o kadar sıkı bir ontolojik münasebet vardır. Bu, aslında bir ‘bütün’ olarak tasavvur edilen insan fenomeninin birbirini tamamlayan iki yönünü yansıtmaktadır. Buna göre ahlak, insanın iç dünyasına ait imkânları ifade etmekte ve insanın dış/fizikî yapısı ile irtibatı bulunmaktadır.⁴¹

Ḥalk ve *ḥulk* beraberce kullanılan iki ibaredir. “Fılan kimsenin *ḥalkı* ve *ḥulku* güzeldir.” denir; yani o kimsenin içi (*bāṭım*) ve dışı (*zāhiri*) güzeldir, demektir. Burada *ḥalk* ile insanın zāhirî şüreti, *ḥulk* ile de da bāṭinî şüreti kastedilir. Bunun nedeni şudur: İnsan, gözle (*başar*) görülen bir beden ve gönülle (*başîret*) görülen nefis ve ruhtan ibarettir. Bunların herbirinin bir yapısı (*hey’et*) ve biçimi (*şüret*) vardır. Bu yapı ve biçim, ya çirkindir ya da güzeldir. Gönülle idrak edilen nefis ve ruh, gözle idrak edilen bedenden daha kıymetlidir.⁴²

Er-Rāġib el-İşfahānī (ö.5./11.yy) de şöyle der:

³⁹ Benzer lafızlarla bkz. Ebū’l-Ḥasen ‘Alī b. ‘Umer b. Aḥmed ed-Dāraḳuṭnī, *es-Sunen*, tah. Şu’ayb el-Arna’uṭ ve diğerkleri (Beyrut: Muessesetu’r-Risāle, 2003), c.5, s.356, no.4448.

⁴⁰ İbn Cinnī, *el-Ḥaṣā’iṣ*, c.2, ss.113-114.

⁴¹ İbnu’l-Eşîr, *en-Nihāye fî Ġarîbi’l-Ḥadişi ve’l-Eşer*, c.2, s.144. Bu konuda örnekler ve ilginç anekdotlar için bkz. er-Rāġib el-İşfahānī, *Muḥāḍarātu’l-Udebā’ ve Muḥāverātu’ş-Şu’arā’ ve’l-Buleġā’* (Beyrut : Şeriketu Dāri’l-Erḳam, 1420), c.1, ss. 340-343.

⁴² Ebū Ḥāmid el-Ġazzālī, *İḥyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn* (Beyrut: Dāru’l-Ma’rife, tsz.), c.3, s.53.

Halk ve *hulk*, asıl olarak aynıdır; ancak *halk* göz (*başar*) ile idrak edilebilen hey'et, şekil ve suretlere; *hulk* ise gönül (*başiret*) ile idrak edilen kuvve ve seciyyelere tahsis edilmiştir.⁴³

Yukarıda İbn Cinnî ve İbn Fâris'ten aktarılan malumatta vurgulanan bir diğer nokta, insanın hem yaratılış özelliklerinin (*halk*), hem de bu yaratılışa bağlı karakter ve huylarının (*hulk*) insanda yerleşik, kökleşmiş ve sabit bir halde bulunduğu gerçeğidir. Buna göre her bir insan tekinin fiziksel ve ahlaksal yapısına ait özellikleri, o daha gözlerini dünyaya açmadan, önceden *taqdîr* edilmiştir. İnsanın yeryüzü serüveni başladıktan sonra ise, dışsal yapısını oluşturan bedensel nitelikleri gibi içsel yapısında kökleşmiş ahlaksal nitelikleri de değişime kapalıdır. Bu, ahlakın yukarıda anılan sözlük anlamının içinde de mündemiç bir algıdır. Klasik ahlak düşüncesinin en eski ve renkli tartışmalarından birisi olan 'ahlakın değişmesinin imkânı' sorununun temelinde yine bu algı yatmaktadır. Gerek ahlakın sabit yönü, gerekse insanın dışı ile içi arasındaki irtibat, klasik tıp biliminin ve ahlak felsefesinin ortak konuları arasında yer almış ve detaylandırılmıştır.

Klasik sözlüklerde insanın yaratılış ve kişilik özelliklerinin kaynağı olarak atıfta bulunulan sözcükler *huluk* kelimesinden ibaret değildir. İbn Sîde (ö. 458/1066), *el-Muḥaṣṣaṣ* adlı konulara göre tertip edilmiş lügatinde *el-Ġarā'iz* başlıklı bir bölüm açmış ve burada insanın yaratılışına ve doğasına işaret eden sözcükler hakkında bilgiler vermiştir.⁴⁴ İbn Cinnî de *el-Ḥaṣā'iş*'inde kökleri ve yapıları değişik olduğu halde anlamları yakın olan sözcükler bağlamında şu kelimelerin *huluk* ile yakın anlamlı olduğunu kaydetmiştir: *el-ḥalīka*, *es-seciyye*, *eṭ-ṭabī'a*, *en-naḥīte*, *el-ġarīze*,

⁴³ Er-Râğıb el-İşfahânî, *ez-Zerī'a ilâ Mekârimi*'ş-Şerī'a, s.96.

⁴⁴ İbn Sîde, *el-Muḥaṣṣaṣ*, c.1, s.231.

*es-seliķa, eđ-đarībe, es-secīha, es-surcūha, es-sircīce, en-nicār, el-merin.*⁴⁵ Bu kavramların genelde müşterek gibi görünen bir kullanım alanı olduğu düşünülse de, kendi aralarında bazı nüansların olduğu belirtilmiştir. Er-Rāğıb el-İşfahānī, ilgili kavramlar arasındaki farkları şöyle dile getirmiştir:

Eṭ-ṭabʿ, eṭ-ṭabīʿa, eđ-đarībe, en-naḥṭiyye, en-necr ve *el-ğarīze* sözcükleri insanda yaratılıştan gelen ve değişmesi mümkün olmayan *kuvvenin* adıdır. *Şīme* kelimesi *ğarīzenin* üzerinde bulunduğu halin ismidir. *Seciyye* ise insanın üzerinde sükûn bulunduğu şeyin adıdır. Bu kavramların hepsi, ekseriyetle ‘değişmesi mümkün olmayan şeylerde’ kullanılır. ‘*Ādet*, fiil (etki) ve infialin (edilgi) tekrarının adıdır. ‘*Ādet* sayesinde ahlak kemale erer. ‘*Ādetin*, insandaki potansiyel (bilkuvve) özelliklerin davranış olarak (bilfiil) ortaya çıkmasını kolaylaştırmanın dışında bir etkisi yoktur. *Seciyyenin* ise yaratıldığı şeyin tersine sürüklenmesi mümkün değildir; zira *seciyye* yaratıcı (*ḥālīk*) olan Allah’ın fiili, ‘*ādet* ise yaratılmış (*maḥlūk*) olan insanın fiilidir. Yaratılmışın fiili, yaratıcının fiilini iptal edemez; ancak o, ‘*ādeti* öyle takviye eder ki ‘*ādet* sanki *seciyye* addedilir. Bu açıdan bakılarak “‘*Ādet* insanın ikinci doğasıdır” denmiştir.⁴⁶

Huluḳun erken dönem lügatlerinde işaret edilen ve yine *taḳdīr* kök anlamıyla irtibatlandırılan⁴⁷ bir başka anlamı ise *alışkanlık, âdet ve gelenek* anlamıdır.⁴⁸ İnsanın karakterini oluşturan temel yapının, yaratılıştan gelen özelliklerin yanı sıra,

⁴⁵ İbn Cinnī, *el-Ḥaşāʾiṣ*, c.2, ss.113-114.

⁴⁶ Er-Rāğıb el-İşfahānī, *ez-Zerʿa ilā Mekārimi’ş-Şerīʿa*, ss.96-97.

⁴⁷ Ebū Hilāl el-ʿAskerī, *el-Furūḳu’l-Luğaviyye* (Kahire: Dāru’l-ʿİlm ve’ş-Şekāfe, tsz.), s.137. (*el-huluḳ: el-ʿādetu elletī ya’tāduhā el-insānu ve ye’ḥuzu nefsehū bihā ‘alā miḳdārin bi’aynihī*).

⁴⁸ İbn Sīde, *el-Muḥaṣṣaṣ*, c.1, s.231; ez-Zebīdī, *Tācu’l-ʿArūs*, c.25, s.257.

âdet ve alışkanlıklar vasıtasıyla da şekillendiği⁴⁹ kabul edildiğinde⁵⁰ ahlak ile âdet/alışkanlık arasında bir bağ olduğu teslim edilir. Hatta “*el-‘âdetu tabī‘atun ṣāniyetun*” (âdet insanın ikinci doğasıdır)⁵¹ sözü pek yaygındır; zira âdet yani fiil ve infialin tekrar edilmesi bir şeyi yapmayı o kadar kolaylaştırır ki o sanki insanın tabiatı olur.⁵² Ayrıca ahlakın ‘yerleşik hale gelmiş’ huylar için; adet, alışkanlık ve geleneğin de ‘yerleşik hale gelmiş’ olgular için kullanıldığı düşünüldüğünde, aralarında özel bir tür semantik ilişkinin varlığı muhtemeldir. *Hulukun* ahlakî bir çağrışıma sahip olmaksızın genel anlamda âdet, alışkanlık ve gelenek anlamında kullanıldığı da varittir. Bazı hadis rivayetlerinde kimi âdet ve alışkanlıklar *huluk/aḥlāk* sözcüğü ile ifade edilmiştir.⁵³ Bazı rivayetler ise *huluk/aḥlāk* sözcüğünün *sunnet* ile eşanlamlı bir kullanıma sahip olduğunu gösterir.⁵⁴

Diğer yandan sözlüklerde *huluka* verilen *dīn* anlamını⁵⁵ da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür; zira *dīn*in yaygın lügat anlamlarından biri de *âdet*dir.⁵⁶

⁴⁹ “*‘Âdetin* insan üzerinde sultanı vardır.” Bkz. El-İşfahânî, *Muḥāḍarātu’l-Udebā*, c.1, s.339.

⁵⁰ Bu, klasik ahlak düşüncesinde kabul gören bir fikirdir. Örneğin Galen, alışkanlıkların etkisiyle kazanılan huyları ikinci tabiat olarak nitelemiştir. Bkz. İlhan Kutluer, “Cālīnūs,” *DİA*, c.7, ss.32-34.

⁵¹ Bu söz edeb antolojilerinde hukemâya, tabiplere ve Hipokrat’a atfedildiği gibi anonim olarak da zikredilir. Bkz. Ebū Muḥammed ‘Abdullāh b. Muslim ed-Dīneverī İbn Kuteybe, *Uyūnu’l-Aḥbār* (Mısır: Dāru’l-Kutubi’l-Miṣriyye, 1996), c.3, s.157; Ebū ‘Umer Şihābuddīn b. ‘Abdirabbih, *el-İḳdu’l-Ferīd* (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1404), c.8, s. 25; İbn Muflih el-Maḳdisī, *el-Ādābu’ş-Şer’iyye ve’l-Minaḥi’l-Mer’iyye*, (Beyrut: ‘Ālemu’l-Kutub, tsz.), c.3, s.129.

⁵² Er-Rāğīb el-İşfahânî, *el-Mufredāt fī Ġarībi’l-Ḳur’ān*, s.594.

⁵³ Örneğin bkz. ‘Abdurrazzāk b. Hemmām, *el-Muṣannef*, tah. Ḥabīburrāḥmān el-A‘zamī (Hind: el-Meclisu’l-‘İlmī; Beyrut: el-Mektebu’l-İslāmī, 1403), c.11, s.441 (no.20947); İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.5, s.158; ed-Dārimī, *eş-Şalāt*, 165 (no.1619).

⁵⁴ Bu konuda ilerleyen sayfalarda örnekler verilecektir.

⁵⁵ Ez-Zebīdī, *Tācu’l-Arūs*, c.25, s.257.

Dîn, gelenek ve âdet gibi yerleşik olgularla yakın bir ilişki içindedir. Öte yandan *h-l-k* kökünün *dîn* anlamına gelmesinin yahut *dîn*in bu kökten türeyen bir sözcükle karşılanmasının, kökün aslî anlamı olan *taḳdîr* ile irtibatı vardır; zira “*dîni* Allah *taḳdîr* etmiştir.”⁵⁷

Huluḳun aynı zamanda âdet, alışkanlık ve gelenek gibi karşılıklarının da bulunmasını ilginç ve dikkate değer kılan, kadim Grekçede (*ethos*), klasik Latince (*moral*) ve modern İbranicede (*maṣar/muṣar*) ahlakı karşılamak için kullanılan sözcüklerin de âdet, alışkanlık, töre ve gelenek gibi anlamları taşımasındandır. Bugün Batı’da ve ülkemizde kullanılan *etik* (ethics) sözcüğü, köken olarak Grekçe *ethos* sözcüğünden gelir ve *ethosun* iki temel anlamı vardır. Bunlardan birincisi karakter, huy, yaratılış gibi ahlakî içerikli; ikincisi alışkanlık, töre ve görenek içeriklidir. Etik sözcüğü ile beraber akla ilk gelen kelimelerden *moral* sözcüğü ise Grekçe’deki *ethos* kelimesinin Cicero (mö.106-43) tarafından Latinceye uyarlanmış halidir. Moral sözcüğü *mostan* (ç. *mores*) türetilmiştir ve *ethos* gibi hem karakter ve ahlak, hem de âdet ve gelenek anlamına gelmektedir.⁵⁸

⁵⁶ El-Cevherî, *eş-Şihâh*, c.5, s.2118. Din ve âdetin anlamca yakınlığına örnek olarak, eṭ-Ṭaberî’nin, “*in hâzâ illâ huluḳu’l-evvelîn*” ayetini (26/eş-Şu’arâ:137), “*illâ ‘âdetu’l-evvelîn ve dînuhum*” şeklinde tefsir etmesi de gösterilebilir. Eṭ-Ṭaberî aynı yerde *ehl-i te’vîl*den bazılarının, ayeti “*dînu’l-evvelîn ve ‘âdetuhum ve ahlâḳuhum*” şeklinde yorumladığını nakleder ki, burada *dîn*, ‘âdet ve *huluḳ/ahlâḳ* müteradif olarak kullanılmıştır. Bkz. Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli’l-Ḳur’ân*, tah. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 2000), c.19, ss.377-379.

⁵⁷ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *el-Vucûh ve’n-Nezâ’ir*, tah. Muḥammed ‘Uṣmân (Kahire: Mektebetu’s-Şeḳâfeti’d-Dîniyye, 2007), s.206.

⁵⁸ William S. Sahaikan, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems* (New York: Barnes & Noble Books, 1974), s.6; Alasdair McIntyre, *Erdem Peşinde*, terc. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), s.67; Veysel Atayman, *Etik* (İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2005), s.7.

Diğer taraftan bugün modern İbranicede etik⁵⁹ ve ahlak⁶⁰ kavramları *muşar* (veya *maşar*) kelimesiyle karşılanmaktadır. Yukarıda anıldığı gibi kadim Sâmi dillerinde bu sözcüklerin eskiden ahlaki bir içeriğinin bulunduğu dair bir bilgi yoktur. Ancak ‘bugün’ ahlak anlamında kullanılan İbranice *muşar*, klasik sözlüklerde “teslim etmek, devretmek, nakletmek, kuşaktan kuşağa geçmek ve babadan oğula miras bırakmak” anlamlarına gelmekte ve önceki paragrafta değinilen ahlak-adet ilişkisini anımsatmaktadır. Eski Ahit’in Tekvin, Tesniye ve Sayılar kitaplarında *muşar* kökü, bu anlamlarda yer almaktadır.⁶¹ Aynı kelimedenden türetilen *maşoret* kavramı ise ‘gelenek’ anlamında kullanılmaktadır.⁶² Diğer yandan Süryanicede *m^aşar*, ‘teslim etmek’ anlamına gelmekte,⁶³ *Ge*’ezde aynı kök ‘hesaplamak, saymak,

Buna göre *etik* ve *moral* sözcükleri -nüanslar göz ardı edilirse- aynı anlama sahip sözcüklerdir ve bunlar etimolojilerine göre değil, felsefede kazanmış oldukları anlamları dikkate alınarak birbirinden ayrılmaktadır. Aralarındaki felsefi kullanım farkına gelince, *moral*, fiilen ve tarihsel olarak bireysel/toplumsal düzeyde yaşanan bir fenomen olmasına karşılık; *etik*, bu fenomeni ele alan, ahlak görüşlerini, öğretilerini inceleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplininin adıdır. Başka bir deyişle *etik*, pratik bir etkinlik alanı olan *moralî* teorik inceleme konusu yapan felsefe disiplini. *Moral* ahlakın kendisi, *etik* ise ahlakın felsefesidir. Bkz. Doğan Özlem, *Etik -Ahlak Felsefesi-* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004), ss.22-23; Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, terc. V. Atayman, G. Sezer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), ss.59-61.

⁵⁹ Reuben Alcalay, *The Complete English-Hebrew Dictionary* (Tel Aviv-Jerusalem, 1962), s.1267; Ben-Ami Scharfstein & Raphael Sappen, *English-Hebrew Dictionary*, ed. Zevi Scharfstein (Tel Aviv-New York, 1961), s.217.

⁶⁰ Alcalay, *The Complete English-Hebrew Dictionary*, s.2382; Scharfstein & Sappen, *English-Hebrew Dictionary*, s. 427.

⁶¹ Jastrow Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: Paroles Publishing House, 1950), c.2, s.811; *The New Universal Hebrew-English Dictionary* (Tel Aviv, 1950), c.2, s.441.

⁶² *The New Universal Hebrew-English Dictionary*, c.2, s.441.

⁶³ Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford, 1903), s.286.

sıralamak, hesaba katmak’ anlamlarında kullanılmaktadır.⁶⁴ Bu anlamları genel itibariyle *taḳdīr*in kapsamında değerlendirmemek için geçerli bir neden görünmemektedir.

Buraya kadar kaydedilen filolojik malumat çerçevesinde klasik sözlüklerin ahlaka dair temel mülahazalarını şöyle özetleyebiliriz:

1. Ahlak, Arapça *ḥ-l-k* kökünden gelmekte ve klasik lügatlerde çoğunlukla *ḥulūk* (ç. *aḥlāk*) ve *ḥalīkā* (ç. *ḥalāʾik*) sözcükleriyle karşılanmaktadır.
2. Ahlakın yaygın olarak tanımlanan içeriği ile, *ḥ-l-k* kökünün temel anlamları (taḳdīr ve/veya pürüzsüzlük) arasında doğrudan ve dolaylı semantik bir ilişki bulunmaktadır.
3. *Ḥ-l-k* kökünden kadim sami dillerindeki temel anlamları ile Arapçadaki anlamları arasında art-süremli semantik açısından hem paralellik ve hem de evrilme görünmektedir. Buna göre *ḥ-l-k*, kadim sâmi dillerdeki temel anlamları (taḳdīr ve/veya pürüzsüzlük) ile birlikte Arapçaya intikal etmiş, doğal bir süreç içinde ve tedricen genişlemiş, temel anlamlara bağlı olarak Arapçada yeni yan anlamlar kazanmış ve nihayet diğer sâmi dillerde görülmeyen yaratma ve yaratılış özellikleri gibi manaları yansıtır duruma gelmiştir. Bu bağlamda *ḥ-l-k* kökünün ahlakî içerimi, aslî anlamı olan *taḳdīr*in kapsamının genişleyerek Arapçaya özgü bir kullanımı haline geldiği anlaşılmaktadır.
4. Klasik sözlüklerde ahlak, en genel anlamıyla “insanın yaratılıştan gelen kökleşmiş tabiatı” olarak kavranmakta ve tanımlanmaktadır. Bu tanım karakter formasyonunu zemin almakta ve bir tür erdem etiğine göndermede

⁶⁴ Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), s.261.

bulunmaktadır. Bu itibarla ‘değerler manzumesi’, ‘ilkeler bütünü’ ‘görevler ilmi’ gibi modern ahlak tanımlamaları etimolojik bir kökene dayanarak değil, felsefî sistemlerin türüne ve ilkelerine dayanarak vücut bulmuştur.

5. Ahlak her bir insan tekine ait tabiat, fitrat, mizaç, cibilliyet ve seciye olarak tanımlanan yaratılış özelliklerinden ibaret olup, bu yönüyle tamamen bireysel (ferdî) ve kişisel (şahsî) bir nitelik taşır.
6. Ahlak, insanın psikolojisiyle olduğu kadar fizyolojisiyle de ilişkilidir. Sözlüklerde insan zâhiri ve bâtınıyla bir bütün olarak tasavvur edilmekte ve dışsal/bedenî yaratılış özellikleri (*halk*) ile içsel/ahlâkî yaratılış özellikleri (*hulk*) arasında doğal bir irtibat kurulmaktadır.
7. Ahlakî nitelikler, kişinin yaratılışıyla birlikte (doğuştan) tayin ve takdir edilmektedir. Bu kabul, zihnin doğuşta boş bir levha (tabula rasa) olduğu ve bireyin doğuştan ahlakî özelliklere sahip olmadığı yönündeki yaklaşımla açıkça çelişmektedir.⁶⁵
8. İnsanın sadece dışsal/fiziksel yaratılış özelliklerinin (*halk*) yanısıra, içsel/ahlaksal yaratılış özellikleri (*hulk*) de insanda yerleşik, kökleşmiş ve sabit halde bulunmaktadır. Ahlakî huyların ve niteliklerin değişip değişmeyeği konusundaki tartışmalar, böyle bir mülâhazadan neşet etmektedir.
9. Arapça *huluk*, Grekçe *ethos*, Latince *moral* ve İbranice *muşar* sözcükleri temelde *ahlakı* karşılamak için, zaman zaman da *âdet/alışkanlık/gelenek* anlamını karşılamak için kullanılmışlardır. *Ahlak* ile *âdet/alışkanlık/gelenek*

⁶⁵ Bu konuda bkz. Caner Taslaman, *Ahlâk, Felsefe ve Allah* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014), ss.25-28.

anlamları arasında muhtemel semantik bir ilişkiden söz etmeye imkân veren ortak unsurlar vardır.

Netice itibariyle ahlaka dair klasik sözlüklerdeki filolojik malumat, hem ahlakın terim anlamıyla ilgili dilsel bir zemin hazırlamakta, hem de hadislerdeki ahlak tasavvurunu şekillendiren ana unsurların anlaşılması için genel bir çerçeve sunmaktadır. İleride değinileceği gibi, ahlakın sözlük anlamı, bu sözcüğün dinî metinlerdeki kullanımında her zaman içkin durumdadır ve kelimenin *dil*deki anlamı ile *din*deki anlamı arasında yakın irtibat bulunmaktadır.

1.2. Terim Olarak Ahlak

İslam düşüncesinin ilmî, tarihî ve edebî faaliyet alanlarının hemen tamamı, kendi yöntem ve amaçları doğrultusunda ahlaka ve ahlakın konularına daima ilgi duymuşlardır.⁶⁶ Söz konusu ilgi, her alanın kendine özgü envanterine geçerek tarih içinde zengin bir literatüre vücut vermiştir. Bu literatür kendi içinde büyük kıymeti haiz olsa da, aslında bir bütün olarak ‘ahlak ilmi’ne tekabül etmez.

Edebiyatın muhtelif şubelerinden bir çoğunda, geniş mânası ile, ahlâka dair bahislere tesadüf edilir; şiirlerde, darb-ı mesellerde ve masallarda, Kur’an’da, Kur’an’ın tefsirlerinde ve hadîs dergilerinde, fıkıh kitaplarında fakat bu kabil eserlerde ahlâk bahisleri ahlâkî bir ilm-i hâl (kasuistik) mahiyetini arz eder ve nihayet sırası düştükçe ahlâkçılık yapan müverrihlerde ve menkıbe muharrirlerinde rastlanır. Fakat ahlâk ilmi bunların hepsinden ayrı bir şeydir; onun kendine has bir mevcudiyeti olup, muhtelif edebî eserlerden çıkarılmış bir hulâsa değildir.⁶⁷

Burada özellikle ahlakın bir ‘bilim’ olarak müstakil varlığına dikkat çekilmektedir. İşte ahlakın ‘terim’ anlamı ile, onun ‘ahlak ilmi’ çerçevesinde tekabül ettiği anlam çerçevesini kast ediyoruz. ‘Ahlak’, bir terim olarak, felsefî bilgi sistemi içindeki ‘ahlak ilmi’⁶⁸ tarafından tanımlamıştır. Bu yüzden bir ilim olarak ‘ahlak’ın karşılık

⁶⁶ Bkz. *İslâm Ahlâk Literatürü – Ekoller ve Problemler*, Ömer Türker, Kübra Bilgin (ed.) (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015); Mustafa Çağrııcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989), ss.10-33.

⁶⁷ Carra de Vaux, “Ahlak,” *İslam Ansiklopedisi*, c.1, s.157.

⁶⁸ İlhan Kutluer, “İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü” (yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1989), s.9. Kutluer’e göre “Ahlak ilminin umumî bilgi sistemi içinde işgal ettiği yer, en az günümüzün pozitif bilimleri kadar aslıdır ve yine metafizik kadar, günümüzde psikoloji, pedagoji, sosyoloji, hukuk, iktisat ve hatta ekoloji gibi disiplinler altında ele alınan konularla da irtibat halindedir.”

geldiği sahayı belirginleştirmek, bir terim olarak ‘ahlak’ın kavranmasına ve işaret ettiği muhtevanın anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Ahlak ilmi, hikmetin/felsefenin bir ‘ilimler sistemi’ olarak kavrandığı İslam’ın klasik çağında,⁶⁹ pratik felsefenin (*el-ḥikme el-‘ameliyye*) müstakil bir şubesi sayılmıştır. Pratik felsefenin üç ana bölümü vardır:

(1) Ahlak (*‘ilmu’l-ahlāk* veya *‘ilmu tadbīri’n-nefs*)

(2) Ev idaresi (*‘ilmu tadbīri’l-menzil*)

(3) Siyaset (*‘ilmu’s-siyāse* veya *‘ilmu tadbīri’l-mudun*).⁷⁰

Bunlardan ilki *bireyin* ahlaken nasıl kemale ereceğini ele alır; ikincisi, ahlakı *aile* çerçevesinde düşünür; üçüncüsü ise *şehirlerin* veya *ülkenin* ahlaklı ve faziletli yönetimini konu edinir.⁷¹ Bu tasnife göre insanın yalnız başına, evi içinde veya topluluk halinde yaşıyor olmasına göre gözükeceği esaslar vardır ve ahlak ilmi insanın kendisi ve bireysel hayatıyla alakalıdır.⁷² Bu üçlü tasnif hemen bütün ahlak felsefecileri tarafından dikkate alınmış ve özellikle eṭ-Ṭūsī’nin (ö.672/1274) *Ahlāk-ı Nāşırī*’sinden sonra yazılmış *Ahlāk-ı Celālī* ve *Ahlāk-ı ‘Alāī* gibi felsefî ahlak kitapların ana şablonunu oluşturmuştur.⁷³

İlimler tasnifi içindeki konumundan da anlaşılacağı gibi, İslam ahlak ilminin sınırlarını belirleyen en önemli mesele insanın kendine/nefsine dairdir.⁷⁴ Bu yüzden

⁶⁹ İlhan Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s.156.

⁷⁰ Taşköprizâde, *Mevdū‘ātu’l-‘Ulūm* (İstanbul: İkdām Matbaası, 1313), c.1, ss.432-436.

⁷¹ Mehmet Aydın, “Ahlak,” *DİA*, c.2, s.10.

⁷² Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü”, s.17.

⁷³ Aydın, “Ahlak,” *DİA*, c.2, s.10.

⁷⁴ Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü”, s.12.

klasik İslam ahlak ilminin temelini ifade etmek için ‘metafizik psikoloji’ tabiri seçilmiştir.⁷⁵ Bu düşünce içinde ahlak, ‘karakter formasyonu’na ilişkin bir disiplin olarak kavranmıştır.⁷⁶

Klasik ahlak tasavvurunu yansıtan bu belirlemeler, *ahlakın* ‘sözlük’ anlamının yanı sıra, ‘terim’ anlamıyla da örtüşen bir içerik sunmaktadır. Bu noktada tikel ahlakî davranışlara vurgu yapan tanımlar yanıltıcı olabilir. Et-Tirmizî’nin naklettiği bir rivayette ‘Abdullah b. el-Mubârek güzel ahlakı şöyle tavsif eder: “Güler yüzlü olmak, iyiliği yaymak ve eziyete engel olmak.”⁷⁷ Bu ve benzer tanımlamaların ahlakın mahiyeti ve tanımı açısından fazlaca değeri bulunmamaktadır. Esasen bu, tam da el-Ğazzālî’nin (ö.505/1111) ahlakı tanımlarken dikkat çektiği bir tespittir. El-Ğazzālî *İhyā*’sında ahlakın ‘ne olduğunu’ tanımlamadan önce ahlakın ‘ne olmadığına’ değinir ve şöyle der:

Bil ki, insanlar güzel ahlakın *hakikati* ve *mahiyeti* hakkında konuşmuşlar, ancak ahlakın *hakikatini* değil, *semeresini* (pratik sonuçlarını) ele almışlardır. Hatta ahlakın tüm *semerelerini* de kapsamlıca ortaya koyamayıp her biri kendi hatırına ve aklına geleni zikretmiş, detaylı ve kapsamlı bir şekilde *ahlakın tanımını* (*hadd*) ve *hakikatini* ortaya koymaya özen göstermemişlerdir.⁷⁸

El-Ğazzālî daha sonra “Hakikat perdesini kaldırmak, çeşitli sözler nakletmekten evlâdır.” diyerek *halk* ile *hulk*, *cesed* ile *rûh*, *eş-şüretu’z-zâhira* ile *eş-şüretu’l-bâtına*

⁷⁵ Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü”, s.12.

⁷⁶ Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü”, s.12.

⁷⁷ Et-Tirmizî, el-Birr ve’ş-Şıla, 62 (no.2005).

⁷⁸ El-Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*, c.3, s.53.

arasındaki ilişkiye değinir ve ahlak için –kendisinden önce yapılan-⁷⁹ şu tanımı nakleder:

Huluk, nefiste kökleşmiş bir hey’ettir ki, bu hey’et sebebiyle davranışlar (*ef’āl*) düşünmeye ve zorlanmaya gerek olmaksızın rahatça ve kolaylıkla ortaya çıkar.⁸⁰

Klasik ahlak literatüründe kabul gören bu tanım, orijin itibariyle, kadim tıbbın selefi Hipokrat dışında bir benzerini tanımadığı Grek tabip ve filozof Galen’e (ö.MS.200?) aittir.⁸¹ Galen’in ahlak tanımı İslam düşüncesinde öylesine revaç bulmuştur ki, aynen veya benzer ifadelerle lügat⁸² ve ıstılah kitaplarına⁸³ bile girmiştir.⁸⁴ Bu tanımda mündemiç ahlak anlayışına göre, *ahlak* ile *nefs* arasında bir irtibat vardır ve psikoloji, ahlakın temelini teşkil etmektedir.⁸⁵ Ahlak tek tek davranışlar değil, davranışlara kaynaklık eden ve nefiste yerleşmiş bulunan kalıcı ve sürekli psikolojik bir haldir. Davranışlar ahlakın sonucudur (*el-a‘māl netīcetü’l-ahlāk*).⁸⁶ Bu nedenle de davranışlar, kaynaklandıkları ahlak itibariyle değer kazanır (*el-a‘māl innemā tu‘teberu bi’l-ahlāk elletī tenşe‘u minhā*).⁸⁷ Ahlak, insan davranışlarından önce gelen

⁷⁹ Mesela bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzību’l-Ahlāk*, tah. İbnu’l-Ḥaṭīb (Kahire: Mektebetu’s-Şekāfeti’d-Dīniyye, tsz.), s.41.

⁸⁰ El-Ġazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, c.3, s.53. El-Ġazzālī tanımın unsurlarını örneklerle detaylandırmıştır.

⁸¹ El-Cābirī, *el-‘Aḳlu’l-Ahlākıyyu’l-‘Arabī*, (ed-Dāru’l-Beydā: Dāru’n-Neşri’l-Mağribiyye, 2001), ss.280-283.

⁸² Mesela bkz. Mütercim ‘Āşım Efendi, *Ḳāmūs Tercümesi*, c.3, s.837.

⁸³ Mesela bkz. et-Tehānevī, *Keşşāfu İştılāḫāti’l-Funūn* (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1988), c.2, s.64.

⁸⁴ El-Cābirī, *el-‘Aḳlu’l-Ahlākıyyu’l-‘Arabī*, ss.280-284.

⁸⁵ Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.175.

⁸⁶ El-Ġazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, c.2, s.357.

⁸⁷ Şāh Velıyyullāh ed-Dihlevī, *Huccetullāhi’l-Bālīga*, tah. es-Seyyid Sābık (Beyrut: Dāru’l-Cıl, 2005), c.2, s.195.

ve ona yön veren muharrik sebeptir. Davranışlar, bu bilincin somut dışavurumlarıdır. İnsan, ahlakî davranışlarda bulunduğu için ahlaklı değildir; aksine, ahlak bilincine sahip olduğu için ahlakî davranışlarda bulunur. Bu yaklaşıma göre fakir bir insanın cömertlik ahlakına sahip olması mümkündür; tıpkı verme eyleminde bulunan bir kişinin cimri olmasının mümkün olması gibi.⁸⁸

Ahlak böyle bir tasavvur temelinde geliştiği için tarih boyunca belli huyların ve niteliklerin geliştirilmesiyle ilgilenmiştir.⁸⁹ Klasik ahlak anlayışı bu yüzden, insanın ‘ne yaptığı’ndan (*ethics of doing*) ziyade, ‘ne olduğu’ (*ethics of being*) ile ilgilenir; ‘iyilik yapmak’tan çok, ‘iyi olma’yı önemser.⁹⁰ Ahlak adeta *iyi olma* sanatıdır.⁹¹ Esas olan, insanın içsel yeti ve kabiliyetlerini (*kuvvelerini*) ve bunlara bağlı huy ve karakter özelliklerini (erdemleri) geliştirmesidir. Bu manada ahlak, bir karakter formasyonudur. Böyle bir ahlak anlayışı, belli ilkeleri ve kuralları izlemek anlamındaki yükümlülük ve ödev ahlakından farklıdır.⁹² İnsanda yerleşmiş karakter özellikleri, bunlara bağlı ortaya çıkan erdemlerden ve erdemsizliklerden (*faḍīlet* ve *rezīlet*) ayrı düşünülemez. Klasik ahlak düşüncesi, bir takım kişilik ve karakter özelliklerinin geliştirilmesiyle ilgilenen, dolayısıyla temelde ‘erdem etiği’ olarak adlandırılan bir içeriğe sahiptir.⁹³

⁸⁸ El-Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’-d-Dīn*, c.3, ss.53-54.

⁸⁹ William Frankena, *Etik*, terc. Azmi Aydın (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007), s.119.

⁹⁰ Frankena, *Etik*, s.119.

⁹¹ Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, terc. Salih Zeki, sad. Hayrani Altıntaş (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001), s.1.

⁹² Frankena, *Etik*, ss.123-127.

⁹³ Frankena, *Etik*, s.120.

Erdem öğretisi ahlakı pedagojik bir ilim haline getirmiştir.⁹⁴ Nitekim Kâtib Çelebi, ahlak ilmini, konusunu ve gayesini şöyle tanımlamıştır: “Ahlak ilmi (*‘ilmu’l-ahlāk*), erdemleri (*el-feḍā’īl*) bilmek ve erdemlerle bezenmek için onları kazanmanın keyfiyetini bilmek; ayrıca erdemsizlikleri (*er-rezā’īl*) bilmek ve onlardan uzak durmak için onlardan sakınmanın keyfiyetini bilmektir. Konusu, huylar/seciyeler (*ahlāk*), melekeler ve bunları elde etmesi açısından nefis-i nāṭıkadır.⁹⁵ Gayesi erdemleri (*el-feḍā’īl*) bilmektir.”⁹⁶

Klasik ahlak düşüncesinin mahiyetine ve konularına dair aktarılan bu tespitler klasik dönemin ahlak tasavvurunu oluşturmuştur. Modern zamanlarda ise ahlakın konusuna dair nispeten bir farklılaşma meydana gelmiş, biçim ve konu olarak *ödev ahlakı* ön plana çıkarılmıştır. Babanzāde Ahmed Naim’in klasik ahlak tasavvuru ile yirminci asrın ilk çeyreğindeki ahlak algısına yönelik değerlendirmeleri şöyledir:

‘İlm-i ahlāk netice ve şemere itibariyle değişmeyen ve evvel ve āḥir ḥikmet-i ‘ameliye namını taşımaya şālih olan bir ‘ilim ise de muvḍū’u hakkındaki mulahaza itibariyle değişmiştir. Eskiden insanın ef‘āline maşdar olan keyfiyyāt-ı nefsāniyye yani ahlāk, ‘ilme muvḍū’ ittiḥāz edilmişti. Şimdi ise muvḍū’-i ‘ilm, nefis-i ef‘āl yani vācibāttır. Eskiden taṣnīf edilen ahlāk idi, şimdi ise vācibātı taṣnīf ediyorlar.

⁹⁴ Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.175.

⁹⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn ‘an-Esāmī’l-Kutub ve’l-Funūn* (İstanbul: Ma’ārif Vekāleti, 1941), c.1, s.35, 18. “Bu tarif ahlāk felsefesini faziletlerin ve reziletlerin metodik surette tetkikine hasrediyor; bu şekilde tarif edilen ahlāk doktrini, meşşâiyye (Aristo) felsefesinin ahlāk bahsinden (etik) başka bir şey değildir.” Carra De Vaux, “Ahlak,” *İA*, s.158.

⁹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunūn*, c.1, s.18.

Ma'amāfih her iki tasniften ğarağ ve ğāye müttehid olduğu için *moralée* 'ilm-i ahlāk namını Şimdi de vermekte be'is yoktur.⁹⁷

Buna göre kadim zamanlarda ahlak *insani hasletler*den bahseden bir ilimdi.⁹⁸ Ahlakın konusu nefse ilişkin bir takım vasıflar ve huylardı. Buna bağlı olarak *fağiletler* ve *reziletler* sınıflandırmaya tabi tutuluyordu. Yirminci yüzyılın başlarında ise bizzat davranışların/ödevlerin kendisi ahlak kabul edilmiş ve insanın kendine, ailesine, toplumuna, vatanına karşı ödevleri sınıflandırılmıştır.

Ahlak düşüncesinin klasik biçim ve içeriğinden radikal bir Şekilde kopması ve çeŐitlenmesi yirminci yüzyılın ikinci yarısına tesadüf eder.⁹⁹ Bu dönemde sayısız etik teori ortaya çıkmıştır. Bencillik etiği, determinist etik, sezgici etik, doğalcı etik, gayr-ı doğalcı etik, duygudaŐlık etiği, sosyal etik, hümanist etik,  dev etiği, faydacı etik, evrimci etik, idealist etik, kötümserlik etiği, jeneolojik etik, özgürlük etiği, varoluŐçu etik, sahicilik etiği, fenomenolojik değer etiği, feminist etik, meta-etik, uygulamalı etik...¹⁰⁰ Mevcut durum karmaşık bir görünüm arz etse de, son birkaç on yıl içindeki çalışmalar dikkate alındığında ahlak felsefecilerinin iki ana araştırma alanından birine veya her ikisine dikkatlerini yoėunlaŐtırdıkları g zlemlenmiŐtır. Bir kesim, ahlak  kavram ve yargıların anlamları, mahiyetleri ve birbirleri karŐısındaki durumları hakkında soyut mantıksal bir araştırma alanını tercih etmiştir. Diğer kesim

⁹⁷ Babanz de A med Na'ım, *Meb di-i Felsefeden 'İlmu'n-Nefs* (Georges L. Fonsegrive'nin *El ments de philosophie: Psychologie* eserinin tercümesine düŐtüėü not), s.499'dan nakleden İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s.216.

⁹⁸ Mehmed Ali Ayn , *Ahlak Dersleri*, haz. İsmail Dervişoğlu, Emir Hüseyin Yiğit (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), s.25.

⁹⁹ Robert L. Arrington, "Ethics II (1945 to the present)," John V.Canfield (ed.) *Routledge History of Philosophy* (London and New York: 2005) içinde, c.10, s.129.

¹⁰⁰ Bu etik teoriler için bkz. Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002).

ise kürtaj, intihar, yurttaşlık hakları ve cinsel ahlak gibi özgül ahlak sorunları hakkında somut normatif araştırmalar yapmışlardır.¹⁰¹ Sonuç olarak günümüzdeki etik düşünce hl canlı ve zinde bir durumdadır ve etik-entelektüel tartışmalar onun dinamiznini muhafaza etmektedir.¹⁰²

¹⁰¹ Fred Feldman, *Etik Nedir?*, terc. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012), s.337.

¹⁰² Bkz. Arrington, “Ethics II (1945 to the present),” c.10, s.129.

1.3. Kur'an'da Ahlak

Kur'an'da literal anlamda *aḥlāk* kelimesi yer almaz. Ancak iki ayette *aḥlāk*ın tekili olan *ḥulūk* kelimesi zikredilir. Bunlardan el-Ğalem suresinin 4. ayeti (*ve-inneke le-‘alā ḥulūkin ‘aẓīm*), Hz. Peygamber'in ahlakî karakteri bağlamında atıfta bulunulan ayetlerin başında gelir. Sadece popüler söylemde değil, akademik çevrelerde de ayetin ahlakî bir içerik taşıdığına dair örtülü bir görüş birliği hâkimdir. Oysa sadece erken dönem tefsir rivayetlerinin yüzeysel bir tetkiki bile, ayette geçen *ḥulūk* sözcüğüne atfedilen alışlagelmiş anlamın gözden geçirilmesi için yeterli bir gerekçe sunar. Ayette geçen *ḥulūk* sözcüğünün ahlakî bir çağrışıma sahip olduğunu destekleyecek tutarlı ve geçerli bilimsel delillerden söz etmek zordur. Mevcut veriler (ayetın nuzûl sebebi, siyak-sibakı, Kur'anî bütünlüğü, tefsir rivayetleri, *vucûh-nezâ'ir* literatürü ve dilsel tespitler), doğrudan veya dolaylı bir biçimde, *ḥulūk* kelimesinin 'din' merkezli bir anlama sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ayetin 'din' eksenli anlamının pek de yorucu olmayacak bir mesai ile ortaya konulabilecek kadar görünürde olduğu bile söylenebilir. Buna rağmen tefsir külliyyatının ve genel dinî literatürün hemen bütününde ilgili ayet gerçek bağlamının dışında anlaşılmış ve kullanılmıştır.

Biz, bu ayet üzerine yaptığımız müstakıl ve kapsamlı araştırma¹⁰³ neticesinde, ilgili ayetteki *ḥulūk* sözcüğünün 'din' merkezli bir şekilde anlaşılmasının ve çevrilmesinin daha isabetli olacağını değerlendirmekteyiz. Hatta *ḥulūk*ın sözlük

¹⁰³ Bkz. Suat Koca, "Aydınlıkta Saklanan Bir Ayet: *ve inneke le-‘alā ḥulūkin ‘aẓīm* (68/el-Ğalem: 4) Ayeti Çerçevesinde Ḥulūk Kavramını Yeniden Düşünmek," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2 (2014), ss.27-58.

anlamını, ayetin tarihsel ve metinsel bağlamını, benzer içerikli ayetleri ve tefsir rivayetlerini göz önüne alarak ayetin meali için şöyle bir teklifte bulunabiliriz: “Muhakkak sen büyük bir dinî gelenek üzerindesin.” Böylece ayet, Hz. Peygamber’in mazhar olduğu risaletin ve tebliğ etmekle mükellef kılındığı dinin, insanlığın uzun tarihi boyunca süregelen ilahî bir gelenek olduğunu ve kendisinin bu dinî geleneğin izini takip ettiğini belirtmiş olmaktadır.

Kur’an’da *hulûk* kelimesi 26/eş-Şu‘arâ’ suresinin 137. ayetinde de zikredilmiştir (*in hâzâ illâ hulûku’l-evvelîn*). Ayet Hüd kavminin dilinden aktarılan bir cümle olarak nakledilmektedir. Hüd Peygamber kavmini Allah’a itaat etmeye çağırıp onları azap günüyle uyarınca, kavminden şu cevabı almıştır: “Bu (inandığımız/sürdürdüğümüz din), öncekilerin dinî geleneğinden (*hulûku’l-evvelîn*) başka bir şey değildir.” Açıkça anlaşılacağı gibi, *hulûk* ile inkârcıların sahip oldukları ‘dinî gelenek’ kastedilmektedir. Ayetin ahlakî bir içeriği ve çağrışımı bulunmamaktadır.

1.4. Hadis Rivayetlerinde Ahlak

Hadis rivayetlerinde geçen *huluk/aḥlāk* sözcüğünün anlamlarına ışık tutma konusundaki ilk çabaya hicrî üçüncü asrın sonlarında tesadüf ediyoruz. Ebū Ca'fer eṭ-Ṭahāvī (ö.321/933), *Şerḥu Muşkili'l-Āṣār* adlı eserinin dört *bāb*ında, içinde *huluk/aḥlāk* kelimesinin geçtiği on iki hadise değinmiş ve bu hadislerin anlaşılmasındaki *işkāl*i gidermek için bu sözcüğün hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre,

أَنَّ حُسْنَ الْخُلُقِ قَدْ يَقَعُ عَلَى أَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةٍ، مِنْهَا لِينُ الْعَرِيكَةِ، وَمِنْهَا السَّجِيَّةُ الَّتِي يَحْمَدُهَا بَعْضُ النَّاسِ مِنْ بَعْضٍ، وَمِنْهَا الدِّينُ

(Hadislerde geçen) *ḥusnu'l-huluk* çeşitli anlamlara gelir: ‘Yumuşak huyluluk’ (*līnu'l-arīke*), kendisiyle insanların birbirlerini övdüğü ‘seciyye’ ve ‘din’ bunlardandır.”¹⁰⁴

Eṭ-Ṭahāvī’nin ifadeleri söz konusu anlamların nihai olmadığını ima etse de, bu listenin hadislerde oldukça geniş bir kullanım alanına tekabül ettiğini belirtmek yanlış olmaz. Biz bu listeyi şu başlıklar altında detaylandırmayı daha uygun buluyoruz: Karakter, âdet ve din. Bu tasnif, rivayetlerin anlaşılmasında literal bir çerçeve çizmektedir. Başlıkların altında değineceğimiz rivayetlerin kendi içinde özel anlamsal nüanslar içerdiğini belirtmemiz gerekir.

1.4.1. Karakter

Rivayetlerde geçen *huluk/aḥlāk* sözcüğü, büyük ölçüde, kişilik ve karakter özelliklerine atıfta bulunan tabiat, mizaç, cibilliyet ve seciye gibi kavramlarla ilişkili

¹⁰⁴ Eṭ-Ṭahāvī, *Şerḥu Muşkili'l-Āṣār*, c.11, s.253.

bir anlam örüntüsüne sahiptir. Bu, klasik lügatlerde *aḥlākı* tanımlamada kullanılan semantik çerçeveye de örtüşür. Günümüz kullanımında insanın yaratılış ve kişilik özellikleriyle ilgili kavramların odağında *karakter* kelimesi bulunmaktadır. Dolayısıyla bazı hadis rivayetlerinde kullanılan *ḥulūk* kelimesini karşılamak için seçilecek en uygun sözcük *karakter* olsa gerektir. Babanzāde'nin de belirttiği gibi, “*caractère* kelimesinin ta'rīf-i ile mevākı'-i isti'mālî bizim *ḥulūk* dediğimize tamamen munṭabıktır.”¹⁰⁵

Karakter, “bir kişi veya topluluğu ahlak, duygu, bilgi ve davranış bakımından başkalarından ayıran niteliklerin bütünü”¹⁰⁶ olarak tanımlanır.¹⁰⁷ Klasik literatürde *karakter* kelimesinin içeriğini en iyi yansıtan sözcük ise *seciyedir*. Et-Ṭahāwī, bazı hadislerde geçen *ḥulūk/aḥlāk* sözcüğünü açıklamak için *seciyyeyi* seçer. “Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, *ḥulūk* bakımından en güzel olanıdır.” (*aḥsenuhum ḥulūkan*)¹⁰⁸ rivayetinde geçen *ḥulūk* için şöyle der: “Bize göre bu hadisteki *ḥulūk*, va'llāhu a'lem, müminlerin bazısında bulunup bazısında bulunmayan *seciyyedir*; böylece bu *seciyye*, ona sahip olanlar için ona sahip olmayanlar üzerine bir üstünlük (*faḍīlet*) olur.”¹⁰⁹

¹⁰⁵ Babanzāde Ahmed Naim, *Mebādi'-i Felsefeden 'İlmu'n-Nefs* (Georges L. Fonsegrive'nin *Eléments de philosophie: Psychologie* eserinin tercümesi) (İstanbul: Ma'ārif-i 'Umūmiye Nezareti, 1331), s.55. (Nakleden: İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s.195.

¹⁰⁶ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallı Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat: 2008), c.2, s.1591.

¹⁰⁷ *Karakter* tanımının kapsamı ve sorunları için bkz. Sedat Yazıcı & Aslı Yazıcı, *Felsefi, Psikolojik ve Eğitim Boyutlarıyla Karakter* (İstanbul, Çizgi Yayınları, 2011), ss.21-28.

¹⁰⁸ Et-Tirmizī, el-İmān, 6 (no.2612).

¹⁰⁹ Et-Ṭahāwī, *Şerḥu Muşkili'l-Āṣār*, c.11, s.261.

Hulukun ayırıcı bir vasıf olarak kullanıldığı bir rivayette, İslam dinini diğer dinlerden ayıran ahlakî karakteristiktir söz edilir:

Şüphesiz her dinin (kendine özgü) bir *huluku* vardır. İslam'ın *huluku* da hayâ'dır.¹¹⁰

Huluk esas itibarıyla insana özgü karakter özelliklerine işaret etmekle birlikte, bazı rivayetlerde hayvanlara özgü bir takım özellikler için kullanılmıştır.¹¹¹ Er-Râğib el-İşfahânî'nin belirttiği gibi, "her hayvan, *hilkatinin* temelindeki bir *huluk* ile diğerlerinden ayrılır; aslan için cesaret, tavşan için korkaklık ve tilki için kurnazlık gibi."¹¹² Aşağıdaki rivayette, hayvanların toplumsal muhayyiledeki imajları ile bazı karakter özellikleri arasında didaktik bir irtibat kurulmaktadır:¹¹³

Nasr b. Seyyâr (ö.131/748): Türk büyükleri şöyle derlerdi: Bir başkomutanda şu hayvanların ahlakından (*ahlāk min ahlāki'l-behā'im*) bulunması gerekir: Horozun cömertliği, tavuğun şefkati, aslanın yüreği, domuzun ataklığı, tilkinin kurnazlığı, köpeğin yaralara sabrı, turnanın gözetleyiciliği, karganın tedbirliliği, kurdun hilesi ve güvercinin rehberliği.

Huluk bazen insanın ahlakî meyil ve özelliklerine, bazı huylara karşı yatkınlığına işaret eder. Bunu *mizaç* kelimesiyle karşılamak dilimizdeki kullanım açısından daha uygun olabilir. Maḥrame b. Nevfel (ö.54/674), sivri dilinden Hz. Peygamber'in de

¹¹⁰ İbn Mâce, ez-Zuhd, 17 (no.4181).

¹¹¹ *Hulukun* 'nefs-i nâtıka'ya (insana) ve 'nefs-i gayr-i nâtıka'ya (diğer canlılara) da özgü olması konusunda bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlāk*, s.41.

¹¹² Er-Râğib el-İşfahânî, *ez-Zer'ā ilā Mekārimi's-Şer'ā*, ss.96.

¹¹³ El-Ḥarā'itü, *Mekārimu'l-Ahlāk ve Me'ālīhā ve Maḥmūdu Tarā'ikiḥā*, tah. Eymen 'Abdulcābir el-Buḥayrî (Kahire: Dāru'l-Āfāki'l-'Arabî, 1999), s.306 (no.938).

çekindiği,¹¹⁴ çabuk öfkelenen ve sert mizaçlı bir sahabe idi.¹¹⁵ Bir gün Hz. Peygamber’e altın ve ipek işlemeli pek çok kaftanın hediye edildiğini, onun da bunları insanlara dağıttığını duymuştu. Bunun üzerine oğlu Misver’i yanına alarak Hz. Peygamber’in evine gitti ve oğlu aracılığıyla onu dışarıya çağırdı. Çağırışı duyan Hz. Peygamber, eline altın işlemeli ipekten bir kaftan alıp dışarı çıktı ve elbisenin gösterişli düğmelerini göstererek “Ey Maḥreme! Bunu senin için ayırmıştım.” diyerek kaftanı kendisine verdi. Hadisin ravilerinden Ḥammād b. Zeyd (ö.179/795), rivayetin devamında Maḥrame’nin sert bir mizaca sahip olduğunu belirtme ihtiyacı duymuş ve onun için şu ifadeyi kullanmıştır: “*kāne fī ḥuluḳihī šiddetun.*”¹¹⁶

Ḥuluk sözcüğü bazı rivayetlerde gündelik kullanımda iyi veya kötü huylu olmakla kastedilen anlama karşılık gelir. Bu, tatlı dilli, güler yüzlü ve yumuşak başlı olmak ya da aksine sivri dilli, hoyrat ve hırçın bir yapıya sahip olmak şeklinde de ifade edilebilir. Eṭ-Ṭaḥāwī’nin anlam listesinde ilk sırada yer alan *līnu’l-arīke* ifadesi tam olarak bunu anlatır; yani “mulāyim meşreb ve nazik tabīat olup naḥvet ve huşūnetten ve ḥılāf ve nufūrdan āzāde”¹¹⁷ olmak. Bir rivayette ‘Abdullāh b. el-Mubārek (ö.181/797) *ḥusnu’l-ḥuluḳu* şöyle tanımlar: “Güler yüzlü olmak, iyiliği yaymak ve eziyete engel olmak.”¹¹⁸ Enes b. Mālik (ö.93/711), Hz. Peygamber’in insanların en güzel ahlaklısı (*aḥsene’n-nās ḥuluḳan*) olduğunu aktardıktan sonra,

¹¹⁴ Eṭ-Ṭaḥāwī, *Şerḥu Muşkili’l-Āṣār*, c.8, s.51 (no.3047).

¹¹⁵ İbn Ḥacer el-‘Asḳalānī, *el-İşābe fī Temyīzi’ş-Şaḥābe*, tah. ‘Ādil Aḥmed ‘Abdulmevcūd, ‘Alī Muḥammed Mu‘avviḍ (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415), c.6, ss.41-43.

¹¹⁶ El-Buḥārī, *Farḍu’l-Ḥumus*, 11 (no.3127).

¹¹⁷ Mütercim ‘Āşım Efendi, *Ḳāmūs Tercümesi*, c.3, s.1102. Ayrıca bkz. el-Cevherī, *eş-Şihāḥ*, c.4, ss.1599.

¹¹⁸ Eṭ-Tirmizī, *el-Birr ve’ş-Şıla*, 62 (no.2005).

O'nun, üvey kardeşi Ebû 'Umeyr'e gösterdiği yakın ilgiye atıfta bulunarak¹¹⁹ *huluk* sözcüğünün içeriği hakkında somut bir fikir verir. El-Buḥārī bu rivayeti “insanlara karşı güleryüzlü olma” (*el-inbisāt ilā'n-nās*) başlıklı babta da zikretmiştir.¹²⁰ El-Beyhaḳī (ö.458/1066) imanın şubelerine tahsis ettiği eserinde bu şubelerden birinin *husnu'l-huluk* olduğunu belirtir ve kavramın içeriğini “öfkeye hâkim olmak, cana yakınlık (*līnu'l-cānib*) ve tevazu” olarak özetler.¹²¹ Başka bir rivayette *husnu'l-huluk* ile iyilik (*el-birr*) arasında bağ kurulur¹²² ve İbn 'Umer (ö.73/692) iyiliği (*el-birr*), “güler yüz ve tatlı dil” olarak açıklar.¹²³ Güzel ahlakı teşvik eden ve kötü ahlaktan sakındıran rivayetlerin çoğundaki *huluk/ahlāk* sözcüğü de bu türden bir anlama sahiptir. “İnsanlara güzel huyla davran! (*Hālik en-nās bi-huluk ḥasen*)”¹²⁴ gibi.

Bu sözcük bazen eşlerin birbirlerine karşı iyi ya da kötü tutum ve davranışlarını ifade eden bir içerikle karşımıza çıkar. Bir rivayette 'Umer b. el-Ḥaṭṭāb, kadınların kocalarına karşı cüretkâr bir tavır içinde olduklarını anlatırken “*sā'et ahlākuhunne 'alā ezvācihinne*” ifadesini kullanır.¹²⁵ Hakkında 58/el-Mucādile suresinin ilk ayetlerinin (1-4) indiği Ḥavle bint Şa'lebe (ö. ?),¹²⁶ “gençliğimi yedi”¹²⁷ dediği kocası Evs b. eş-Şāmit'in (ö.32/653) ahir ömründe kendisine *zihār* yapması üzerine onu Hz.

¹¹⁹ El-Buḥārī, el-Edeb, 112 (no.6203); Muslim, el-Faḍā'il, 55 (no.6017).

¹²⁰ El-Buḥārī, el-Edeb, 81 (no.6129).

¹²¹ El-Beyhaḳī, *Şu'abu'l-İmān*, tah. 'Abdul'alī 'Abdulḥamīd Ḥāmid (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd ve Bombay: el-Mektebetu's-Selefiyye, 2003), c.10, s.350.

¹²² Muslim, el-Birr ve's-Şıla ve'l-Ādāb, 14 (no.6516)

¹²³ İbn Receb el-Ḥanbelī, *Cāmi'ü'l-'Ulūm ve'l-Ḥikem fī Şerḥi Ḥamsīne Ḥadişen min Cemāvimi'î'l-Kelim*, tah. Şu'ayb el-Arna'ūt ve İbrāhim Bācis (Beyrut: Muessesetu'r-Risāle, 2001), c.2, s.97.

¹²⁴ Et-Tirmizī, el-Birr ve's-Şıla, 55 (no.1987).

¹²⁵ 'Abdurrazzāk, *el-Muşannef*, c.9, s.442 (no.17945).

¹²⁶ En-Nesā'ī, eṭ-Talāk, 33 (no.3490).

¹²⁷ İbn Māce, eṭ-Talāk, 25 (no.2063).

Peygamber’e şikâyet ederken, yaşlı kocasının geçimsiz ve huysuz biri haline geldiğini “*kad sâ’e ħulūkuḥū ve ḍacira*”¹²⁸ ifadesiyle dile getirir. Başka bir rivayet eşlerin birbirlerine kin gütmemelerini salık verirken şöyle bir bakış açısı sunar: “Onun bir huyu (*ħuluk*) hoşuna gitmezse, ötekisi hoşuna gidebilir.”¹²⁹

Ĥuluk/aḥlāk esas itibariyle insan davranışlarının kendisinden kaynakladığı psikolojik yapı ve bilince işaret eden bir anlama sahip olmakla birlikte, bazen davranışların kendisi için de kullanılır. Bu durumda *ħuluk/aḥlāk* sözcüğü ‘amel ile eşanlamlı kullanılır. Hz. Peygamber’in cahiliye döneminde birlikte ticaret yaptığı arkadaşı es-Sā’ib b. Ebī’s-s-Sā’ib’in Müslüman olması üzerine şöyle dediği nakledilir:

Ey Sā’ib! Cāhiliyede yapmış olduğun davranışlarını (*aḥlākake*) İslam’da da yap!

Misafiri ağırla, yetime ikram et, komşuna iyi davran!¹³⁰

Rivayetin başka bir tarikinde *aḥlāk* kelimesi yerine *a‘māl* geçer:

Ey Sā’ib! Cāhiliyede bir takım davranışlar (*a‘māl*) yapıyordun ki bunlar (Allah katında) makbul sayılmıyordu. Bugün ise (Müslüman olduğun için) artık kabul edilecektir.¹³¹

Aḥlāk sözcüğünün ‘amel olarak değerlendirildiği başka bir rivayette Hz. Peygamber, “Hangi ‘amel daha üstündür?” sorusuna, “Güzel huy” (*ħusnu’l-ħuluk*) cevabını vermiştir.¹³²

¹²⁸ İbn Hānbel, *el-Musned*, c.6, s.410 (no.27862).

¹²⁹ Muslim, *er-Radā’*, 61 (no.3645).

¹³⁰ İbn Hānbel, *el-Musned*, c.3, s.425 (no.15585).

¹³¹ İbn Hānbel, *el-Musned*, c.3, s.425 (no.15590).

Bazı rivayetlerde *hulūk/aḥlāk* kelimesi olumlu ve olumsuz karakter özellikleri ile izah edilmiştir.

Ebū Abdullāh el-Cedelī (ö.?) anlatıyor: ‘Ā’işe’ye Allah Resulü’nün ahlakını (*hulūku rasūlillāh*) sordum. Şöyle cevap verdi: “O, kaba ve çirkin söz ve davranışlarda bulunmaz, çarşı pazarda insanlarla uluorta münakaşaya girmez, kötülüğe kötülükle karşılık vermez, bilâkis bağışlayıcı ve hoşgörülü davranırdı.”¹³³

Eṭ-Ṭaḥāwī rivayet için şu yorumu yapmıştır: Bunlar, *seciyeden* ibaret olan *aḥlāk*ın en güzel sıfatlarıdır.¹³⁴

Eṭ-Ṭaḥāwī’nin ‘seciyenin sıfatları’ olarak nitelendirdiği hususların, günümüzde karakter özellikleri olarak tanımlanan *erdem*e¹³⁵ tekabül ettiği söylenebilir. Rivayetlerde *hulūk/aḥlāk* sözcüğü bazen erdemleri (*fedā’īl*) veya erdemsizlikleri (*rezā’īl*) ifade etmek için kullanılmıştır. Hz. ‘Ā’işe’nin şöyle dediği nakledilir:

Hiz. ”Peygamber’in en sevmediği *hulūk* yalan idi.”¹³⁶

Hulūk/aḥlāk sözcüğü, erdemleri veya erdemsizlikleri ifade etmek için kullanıldığında genellikle *mekārim*, *meḥāsin* ve *mesāwī* gibi kelimelere izafetle kullanılmıştır. El-Ḥarā’iṭi’nin (ö.327/939) konuya dair iki eseri *Meḥāsinu’l-Aḥlāk* ve *Mesāwī’l-Aḥlāk*

¹³² El-Ḥarā’iṭi, *Mesāwī’l-Aḥlāk ve Mezmūmuhā*, tah. Muṣṭafā b. Ebī’n-Naṣr eṣ-Şelebī (Cidde: Mektebetu’s-Sevādī, 1993), s.163 (no.340)

¹³³ Et-Tirmizī, el-Birr ve’ş-Şıla, 69 (no.2016).

¹³⁴ Eṭ-Ṭaḥāwī, *Şerḥu Muṣṣiki’l-Āṣār*, c.11, s.265.

¹³⁵ Frankena, *Etik*, s.122.

¹³⁶ Et-Tirmizī, el-Birr ve’ş-Şıla, 46 (no.1973).

başlıklarını taşır. İbn Ebî'd-Dunyâ'nın *Mekârimu'l-Ahlâk* adlı eseri de Hz. 'Â'îşe'den nakledilen ve on erdemi içeren şu rivayetten hareketle tasnif edilmiştir:

Mekârimu'l-ahlâk ondur: Doğru sözlü olmak, Allah'a itaat hususunda zorluklara göğüs germek [cesaret], isteyene vermek [cömertlik], bir iş yapana karşılığını vermek [hediyeleşmek, vb.], akrabayı ziyaret (sıla-i rahim), emaneti eda etmek, komşuya iyi davranmak, arkadaşına iyi davranmak, misafirperverlik ve -hepsinin başı-hayâ."¹³⁷

Hadis rivayetlerinde ve literatüründe, erdemli bireyin karakter özellikleri için ve bunların somut tezahürü olarak erdemli davranışlar için genellikle *mekârim* sözcüğü tercih edilmiştir. *Mekârim* ve *mekârimu'l-ahlâk* sadece hadis literatüründe değil, tüm İslam geleneği içinde yüksek erdemleri ifade eden temel bir terim olmuştur.¹³⁸

Aslında hadislerde, insanların doğuştan sahip oldukları kişisel karakter özellikleri ile bundan kaynaklanan huylar, erdemler ve davranışlar arasında arasında kes(k)in bir ayırım yapılmamıştır. Oysa hadislerde kişilik ve karakter özelliklerine atıfta bulunan ve ilk bakışta müşterek bir içeriğe sahip olduğu düşünülen kavramlar, kendi içinde benzeşik alt unsurlar ve ayrıştırılması kolay olmayan nüanslar içerir. Bu, özellikle *hulûk/ahlâk* sözcüğünün geçtiği hadislerin anlamını belirlemede bir sorun olarak kendini gösterir. Zira hadis rivayetlerinde *hulûk/ahlâk* sözcüğünün “doğuştan gelen kişilik ve karakter özellikleri” veya “sonradan kazanılabilen ve değişebilen davranışlar” için mi kullanıldığını tespit etmek kolay değildir. Yine karar vermekte

¹³⁷ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Ahlâk*, tah. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs (Beyrut: Dâru Şadır, 1999), s.39 (no.36).

¹³⁸ *Mekârim* ve *mekârimu'l-ahlâk* kavramları hakkında bkz. Bîşr Fâris, “*Mekârimu'l-Ahlâk*,” *el-Mebâhiş el-Arabiyye* (Mısır: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1939) içinde, ss.31-56.

zorluk çekilen bir diğer husus, *ḥulūk/aḥlāk*ın tekil ahlakî davranışları mı, topyekûn ahlakî bir hâli mi, yoksa kişilik özelliklerini mi ifade ettiğidir. Bu anlamsal ayrıntılar, bazı hadislerin anlaşılmasında önemli bir role sahip olabilir. Bu nüanslar ve ayrımlar, özellikle sonraki dönem ahlak tartışmalarında hadisleri istişhad malzemesi olarak kullanan müelliflerin yaklaşımlarında müşahede edilir. Er-Rāğıb el-İşfahānī, *ḥulūk/aḥlāk* sözcüğü bağlamında konuya kapsamlıca değinen belki de tek müelliftir. *Ez-Zerī'a ilā Mekārimi'ş-Şerī'a* adlı eserinde *ḥulūk/aḥlāk* sözcüğü için -bağlama göre- sekiz farklı anlamdan söz eder ve bazı hadislerden örnekler verir.¹³⁹

وجعل الخلق تارة للقوة الغريزية، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام "فرغ الله من الخلق والخلق والرزق والأجل"، وتارة يجعل اسمًا للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقًا أن يفعل شيئًا دون شيء، كمن هو خليف بالغضب لحدة مزاجه، ولهذا خص كل حيوان بخلق في أصل خلقته، كالشجاعة للأسد، والجن للأرنب، والمكر للثعلب. ويجعل الخلق تارة من الخلاقة وهي الملابس [الملاسة]، وكأنه اسم لما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة، وقد روي: "أفضل الأعمال الخلق الحسن" وروي: "ما أعطى الله أحدًا أفضل من خلق حسن" فجعل الخلق مرة للهيئة الموجود في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر. وجعل مرة اسمًا للفعل الصادر عنه باسمه، وعلى ذلك أسماء أنواعها نحو العفة والعدالة والشجاعة، فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعًا، وربما تسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم، كالسخاء والجود، فإن السخاء اسم للهيئة التي عليها الإنسان، والجود اسم للفعل الصادر عنها، وإن كان قد يسمى كل واحد باسم الآخر من فضله.

1. *Ḥulūk* bazen doğuştan gelen içsel/güdüsel yeti (*el-kuvve el-ğarīziyye*) anlamında kullanılır. Hz. Peygamber (as), bu nedenle “Allah *ḥalk* (yaratılış) ve *ḥulūk*

¹³⁹ Er-Rāğıb el-İşfahānī, *ez-Zerī'a ilā Mekārimi'ş-Şerī'a*, ss.96-97.

(yaratılıştan gelen huylar), *rızık* ve *ecel* konularını (belirleme işini) bitirmiştir.” buyurmuştur.¹⁴⁰

2. *Huluk* bazen (doğuştan değil) sonradan kazanılmış halin adı olarak kullanılır ki bu hal sebebiyle insan başka şeyi değil de o şeyi yapmaya eğilimli/yatkın olur. Mizacındaki sertlik nedeniyle öfkeye eğilimli/yatkın olan kimse gibi. Bundan ötürü her hayvan, yaratılışının temelindeki bir huyla (*huluk*) diğerlerinden ayrılır. Aslan için cesaret, tavşan için korkaklık ve tilki için kurnazlık gibi.

3. *Huluk* bazen pürüzsüz ve kolay olmak (*el-melāse*)¹⁴¹ anlamındaki *el-ḥalāka*dan gelir. Bu durumda sanki *huluk*, âdet (tekrarlar ve pratikler) vasıtasıyla insanın alışkanlık edindiği yetilerin adı olur. Şu (hadis) rivayet edilmiştir: “Amellerin en faziletlisi güzel ahlaktır”¹⁴² Şu da rivayet edilmiştir: “Allah bir kimseye güzel ahlaktan daha faziletli bir şey vermemiştir.”¹⁴³

4. *Huluk* bazen eylemlerin (*el-fiʿl*) kendisinden –düşünmeksizin– ortaya çıktığı nefisteki mevcut yapı (*el-heyʿet*) anlamında kullanılır.

5. *Huluk* bazen bu yapıdan sadır olan eylemin adı olarak kullanılır.

6. *Huluk* bazen yapı ve eylemin beraberce ismi olarak kullanılır. İffet, adalet ve şecaat böyledir.

¹⁴⁰ Rivayet Enes b. Mâlik’ten merfû’olarak nakledilmiştir. İbn ‘Asâkir, *Tārîhu Dimaşk*, tah. ‘Amr b. Ğarâme el-‘Amravî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), c.23, s.207. Benzer içerikli bir rivayet için bkz. Muslim, el-Ğader, 4 (no.6728).

¹⁴¹ Matbu nüshada aslında *el-mulābese* kelimesi geçmektedir. Ancak bu, cümle içinde anlamlı görünmemektedir. Ayrıca metinde bu sözcüğe *el-ḥalāka* kelimesinin bir anlamı olarak işaret edilmektedir ki, ilgili kökün anlamları arasında *el-mulābese* değil, *el-melāse* bulunmaktadır. *H-l-k* kökünün temel anlamlarından birinin *melāsetu*’ş-şey’ yani bir nesneyi düz/pürüzsüz hale getirmek ve kolaylaştırmak olduğu daha önce zikredilmişti. Bundan ötürü *el-mulābesenin* bir istinsah hatası olması kuvvetle muhtemeldir. Arapça metinde köşeli parantez içindeki *el-melāse* kelimesi tarafımızdan eklenmiştir.

¹⁴² El-Ğarâiṭi, *Mesāwī’l-Aḥlāk ve Mezmūmuhā*, s.163 (no.340).

¹⁴³ İbn Mâce, et-Ṭıbb, 1 (no.3436).

7. Bazen de yapı bir adla, ondan sadır olan eylem başka bir adla isimlendirilir. *Seḥā* ve *cūd* gibi. *Seḥā* insanın sahip olduğu (cömertlik) yapısının, *cūd* da ondan sadır olan (cömertlik) eyleminin ismidir.¹⁴⁴

8. Ayrıca bunlardan her birinin diğerinin adıyla adlandırıldığı da vakidir.

Bu anlam listesinin, er-Rāğib'in örneklendirdiği gibi, içinde *ḥuluk/aḥlāk* geçen hadislerin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülebilir. Mesela bazı hadislerde iyi veya kötü ahlak ile, bu iki sınıftan birine giren herhangi bir davranış sanki ayrı şeylermiş gibi anlatılır. Ebū Saʿīd el-Ḥudrī'nin (ö.74/693) naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “İki haslet müminde bir araya gelmez: cimrilik ve kötü ahlak (*el-buḥl ve sū'u'l-aḥlāk*).”¹⁴⁵ Hz. 'Ā'îşe'den nakledilen bir rivayette de Hz. Peygamber'in şöyle dediği aktarılır: “Arabın iki hasleti vardır -ki bunlar dinin de direklerindendir- onları terk etmek üzeresiniz.” Ey Allah'ın Rasulü! Bunlar nedir? diye sorulunca, “Hayâ ve güzel ahlak.” buyurdu (*el-ḥayâ ve'l-aḥlāk el-kerīme*).¹⁴⁶

Görüldüğü gibi rivayetlerde cimrilik ile kötü ahlak, hayâ ile güzel ahlak arasında bir ayırım yapılmakta ve bunlardan ayrı şeylermiş gibi söz edilmektedir. Söz konusu rivayetleri yukarıdaki anlam listesinin yedinci maddesine dayanarak şöyle anlamak ve açıklamak mümkündür. Bu rivayetlerdeki *aḥlāk* ile insanın yapısı ve karakteri (*hey'et*) kastedilmektedir; *haya* ve *cimrilik* gibi tekil davranışlar da bu karakterden kaynaklanan hasletlerdir. Yine mesela “Mü'minde cimrilik ve kötü ahlak bulunmaz.” hadisinde ‘kötü ahlak’ insanın sahip olduğu yapıyı, ‘cimrilik’ de bu yapıdan sâdır olan eylemi ifade eder. Yapı/karakter, kendisinden cimrilik sâdır

¹⁴⁴ El-Cābirī, *el-'Aḳlu'l-Aḥlākıyyu'l-'Arabī*, s.36.

¹⁴⁵ Et-Tirmizī, el-Birr ve's-Şıla, 41 (no.1962).

¹⁴⁶ İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.43 (no.50).

olmasa bile olduğu gibi kalır. Diğer yandan bir insan kötü ahlaklı olmasa bile, onun cimri olması mümkündür.¹⁴⁷

Burada başka seçeneklerden de söz edilebilir. Mesela üçüncü ve beşinci maddeleri dikkate aldığımızda, Hz. Peygamber'in güzel ahlakı vurgularken aynı zamanda güzel ahlak vasıflarından hayâya vurgu yaptığını, kötü ahlaktan insanları sakındırırken de özellikle cimrilikten kaçınmayı salık verdiğini düşünebiliriz. Bu yorumu teyit edecek bir rivayete göre bir kişi Hz. Peygamber'e gelip "Hangi *'amel* daha üstündür?" diye sorar. Hz. Peygamber, "güzel huy" (*husnu'l-huluk*) cevabını verir. Akabinde başka bir kişi Hz. Peygamber'e aynı soruyu tekrar sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber şu cevabı verir: "Anlamıyor musun, gücün yettiğince öfkelenmemendir."¹⁴⁸ Bu rivayette geçen *güzel huy*, sürekli tekrar edilmek suretiyle sahibi için yapılması kolay bir alışkanlık haline gelen genel ahlakî bir potansiyel/yeti anlamına gelebilir. Böylece Hz. Peygamber, kişilerin yaratılış özelliklerine ve içinde bulunulan durumun gereklerine bağlı olarak zaman zaman bu ahlakî yapıdan sudur edecek tekil davranışlara özel olarak vurgu yapmış olur. Rivayetin anlamıyla ilgili bir ihtimalden daha söz edilebilir. Buna göre birinci ve ikinci madde esas alındığında, rivayetlerde güzel ahlak cümlesinden olan bazı huyların *iktisābī* (sonradan kazanılan) bir mahiyete sahip olduğu, hayâ' ve cimrilik gibi bazı hasletlerinse *ğarīzī* (doğuştan/yaratılıştan) olduğu ima edilmiş olabilir.

¹⁴⁷ El-Cābirī, *el-'Aḳlu'l-Aḥlāḳıyyu'l-'Arabī*, ss. 34-36.

¹⁴⁸ El-Ḥarā'itī, *Mesāwī'l-Aḥlāk*, s.163 (no.340).

1.4.2. Âdet

Hadis rivayetlerindeki *hulûk/aḥlāk* sözcüğünün anlamlarından biri de, yine bu kelimenin sözlük anlamları arasında zikredilen, âdet, alışkanlık ve gelenek manalarıdır. Bu açıdan *aḥlāk*, aynı anlamları taşıyan *sunnet* kelimesiyle eşanlamlı kullanılır. Bu, hem konuyla ilgili rivayetlerin tārīklerinin şahitliğiyle, hem de bağlam ve anlam unsurlarıyla sabittir. El-Ḥarā'îṭi'nin Ebū Eyyūb el-Enşārî'den (ö.49/669) mevķūfen naklettiğı bir rivayette şöyle denir:

Hayâ etmek, kadınlar(la evlenmek) ve güzel koku (sürünmek) peygamberlerin âdetlerindendir (*min aḥlākî 'l-enbiyā*).¹⁴⁹

Et-Tirmizî (ö.279/892) aynı rivayeti Ebū Eyyūb el-Enşārî'den merfū' olarak nakleder ve fakat *aḥlāk* yerine *sunnet* kelimesini zikreder:

Dört şey peygamberlerin âdetlerindendir (*min suneni 'l-murselîn*): Hayâ etmek, güzel koku (sürünmek), misvak (kullanmak) ve evlenmek.¹⁵⁰

Ebū'd-Derdā'dan (ö.32/652) mevķūf olarak gelen bir rivayette ise peygamberlerin oruç ve namazla ilgili bazı âdetleri *aḥlāk* kelimesiyle dile getirilmiştir:

İftarda acele etmek, sahur geciktirmek ve namazda sağ eli sol elin üzerine koymak peygamberlerin âdetlerindendir (*min aḥlākî 'n-nebiyyîn*).¹⁵¹

Bir rivayette Hz. 'Ā'îşe Hz. Peygamber'in ibadet hayatına dair soruyu cevaplarırken şöyle demiştir:

¹⁴⁹ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu 'l-Aḥlāk* s.113 (no.318).

¹⁵⁰ Et-Tirmizî, en-Nikāḥ, 1 (no.1080).

¹⁵¹ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.6, s.128 (no.9050).

Allah Rasulü bir âdet edindiğinde (*izā aḥaze ḥuluḳan*) ona devam etmeyi severdi.¹⁵²

Bu rivayetlerdeki *ḥuluḳ/aḥlāk* sözcüğünün herhangi bir ahlakî çağrışımının olmaması dikkat çekicidir. Bu gerçeğin gözden kaçırılması bazı tercüme hatalarına yol açmıştır. Sahabeden Ḥavvāt b. Cubeyr'in (ö.40/660) şöyle dediği nakledilmiştir:

Gündüzün başında uyumak tembelliktir, ortasında uyumak âdettir (*evsaṭuhū ḥuluḳ*), sonunda uyumak ahmaklıktır.¹⁵³

Rivayette zikredilen *ḥuluḳ* kelimesi *ḳaylūle* uykusunun Araplar için âdet olduğunu anlatmasına rağmen, bir çeviride ahlakî bir imaya sahip olduğu düşünülen *edeb* kelimesiyle karşılanmıştır.¹⁵⁴

Şa'sa'a b. Mu'âviye'nin (ö.?) aşağıdaki ifadeleri de *aḥlāk*ın yaygın âdetler ve gelenekler anlamında kullanıldığını örneklemektedir.

Ebū Zerr ile karşılaştım. Yanında hayvanları vardı. Onları suladı ve salıverdi. Sonra içlerinden bir devenin boynuna, kendisinin ve arkadaşlarının içmesi için bir su kırbaşı astı. Bu, Arapların âdetlerinden bir âdet idi. (*ve kāne ḥuluḳan min aḥlākī 'l-ʿarab*)¹⁵⁵

Ḥuluḳ/aḥlāk sözcüğünün âdet ve alışkanlık anlamlarının bir uzantısı olarak, bu kelimenin bazı hadis rivayetlerinde 'hayat tarzı' anlamında kullanıldığı görülür. Hz.

¹⁵² Ed-Dārimī, eş-Şalāt, 165 (no.1509).

¹⁵³ El-Buḥārī, *el-Edebu'l-Mufred*, tah. Muḥammed Fu'ād 'Abdulbākī (Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1989), s. 425 (no.1242).

¹⁵⁴ Bkz. Buhārī, *Ahlak Hadisleri*, terc. A. Fikri Yavuz (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1984), c.2, s.602 (no.1242).

¹⁵⁵ İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.5, s.158 (no.21742).

‘Â’îşe’nin “Rasûlullâh’ın *huluğu* Kur’an idi.”¹⁵⁶ rivayeti buna güzel bir örnek teşkil eder. Burada *hulukun* sürdürülen hayat tarzı ve davranış alışkanlıkları ile karşılanması isabetli görünmektedir. Kur’an’ın, Rasûlullâh’ın seciye ve karakterinden ziyade davranış tarzına ve yaşam biçimine yön verdiğini düşünmek daha anlamlı olsa gerektir. Nitekim et-Ṭahâvî bu ifadeyi, “O Kur’an’ın emrettiklerine tabi olur, yasakladıklarından uzak dururdu.” şeklinde açıklamıştır.¹⁵⁷ Hz. ‘Â’îşe de bir rivayette, “Onun *huluğu* Kur’an idi; Kur’an beğendiği için beğenir, Kur’an gazaplandığı için gazaplanırdı.”¹⁵⁸ demiştir.

Bazı rivayetlerde ise hayvanların kendilerine özgü davranış alışkanlıkları *huluk/aḥlāk* ile ifade edilmiştir. Rivayete göre Hudeybiye antlaşmasının yapıldığı yıl (628) Hz. Peygamber, ashabından yaklaşık bin kişiyle birlikte Medine’den Mekke’ye doğru yola çıkar. Ancak el-Ḳaṣvâ’ adlı devesi Seniyye mevkiine geldiğinde yere çöker ve bir daha kalkmaz. İnsanlar onun yürütmeye çalışırlar fakat sonuç alamazlar ve “Ḳaṣvâ çöküp kaldı!” diye bağırırlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle der:

Ḳaṣvâ çöküp kalma(kta inat etme)z. Bu, onun âdeti (*huluk*)¹⁵⁹ değildir. Ancak (Ebrehe’nin) filini yürümekten alıkoyan (Allah), Ḳaṣvâ’yı da yürümekten alıkoymuştur.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Muslim, Şalātu’l-Musāfirin, 139 (no.746). Rivayetin yorumuyla ilgili olarak bkz. Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber’in Ahlakı Kur’an İdi” *Siret Tedkikleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2013) içinde, ss.257-279.

¹⁵⁷ Et-Ṭahâvî, *Şerhu Muşkili’l-Âṣār*, c.11, s.265.

¹⁵⁸ Et-Ṭahâvî, *Şerhu Muşkili’l-Âṣār*, c.11, s.265.

¹⁵⁹ Rivayette geçen *huluk* hadis şerhlerinde de ‘âdet olarak açıklanmıştır. Bkz. İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bārî Şerhu Şaḥîḥi’l-Buḥārî*, ta’lîk. ‘Abdulazîz b. ‘Abdullâh el-Bâz (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), c.5, s.335.

1.4.3. Din

Hadislerde geçen *hulūk/aḥlāk* sözcüğünün *din* anlamına gelmesi, bu kelimenin âdet ve gelenek anlamlarının bir uzantısı olarak da değerlendirilebilir. Zira *dīn*in yaygın lügat anlamlarından biri de *âdet*tir.¹⁶¹ *Dīn*, gelenek ve âdet gibi yerleşik olgularla yakın bir ilişki içindedir. Daha önce belirtildiği gibi, *h-l-k* kökünün *dīn* anlamına gelmesinin yahut *dīn*in bu kökten türeyen bir sözcükle karşılanması, kökün aslı anlamı olan *taḳdīr* ile irtibatı da vardır; zira “*dīn*i Allah *taḳdīr* etmiştir.”¹⁶²

“Ben güzel ahlakı (*ṣāliḥa’l-aḥlāk*) tamamlamak için gönderildim.”¹⁶³ rivayetinin dışında, rivayetlerde geçen *aḥlāk* kelimesinin *din* anlamına geldiğini örnekleyebilecek başka bir rivayete tesadüf edemediğimizi belirtebiliriz. İlgili hadisi, “Bugün dininizi sizin için kemale erdirdim.”¹⁶⁴ ayeti çerçevesinde yorumlayan eṭ-Ṭahāwī’ye göre bu hadisteki *ṣāliḥ aḥlāk*’, ‘*ṣāliḥ dinler*’ demektir ve bu da İslam’dır.¹⁶⁵

¹⁶⁰ El-Buḥārī, eṣ-Şurūṭ, 15 (no.2731).

¹⁶¹ El-Cevherī, eṣ-Şiḥāḥ, c.5, s.2118. Din ve âdetin anlamca yakınlığına örnek olarak, eṭ-Ṭaberī’nin, “*in hāzā illā hulūku’l-evvelīn*” ayetini (26/eṣ-Şu‘arā’:137), “*illā ‘âdetu’l-evvelīn ve dīnuhum*” şeklinde tefsir etmesi de gösterilebilir. Eṭ-Ṭaberī aynı yerde *ehl-i te’vīl*den bazılarının, ayeti “*dīnu’l-evvelīn ve ‘âdetuhum ve aḥlākuhum*” şeklinde yorumladığını nakleder ki, burada *dīn*, ‘*âdet* ve *hulūk/aḥlāk*’ müteradif olarak kullanılmıştır. Bkz. eṭ-Ṭaberī, *Cāmi’u’l-Beyān*, c.19, ss.377-379.

¹⁶² Ebū Hilāl el-‘Askerī, *el-Vucūh ve’n-Nezā’ir*, tah. Muḥammed ‘Uṣmān (Kahire: Mektebetu’ş-Şekāfeti’d-Dīniyye, 2007), s.206.

¹⁶³ İbn Hānbel, *el-Musned*, c.2, s.381 (no.895). Rivayetin kaynakları ve anlamı hakkında bkz. Bünyamin Erul, “Güzel Ahlakı Tamamlayan Hz. Muhammed,” *Siret Tedkikleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2013) içinde, ss.257-279.

¹⁶⁴ 5/el-Mā’ide, 3.

¹⁶⁵ Eṭ-Ṭahāwī, *Şerḥu Muşkili’l-Āṣār*, c.11, ss.262-263.

Aslında eṭ-Ṭahāvī'nin *Şerhu Muşkili'l-Āṣār*'ında *ḥuluk/aḥlāk* kelimesinin geçtiği hadislerle dair bâblar açmasının temel nedeni, bu kelimenin bazen *din* anlamına geldiğini vurgulamaktır. O bir takım kalamî ve itikadî kaygılarla eserinde bu konuya yer açmıştır. Ancak bu konuda tutarlı olabilmek için o kadar ileriye gitmiştir ki, “Kula verilen şeylerin en hayırlısı *ḥusnu'l-ḥuluk*.”¹⁶⁶ veya “Mizanda en ağır basacak şey *ḥusnu'l-ḥuluk*.”¹⁶⁷ gibi güzel ahlakı teşvik etmek için söylendiği çok açık olan hadislerdeki *ḥuluk* kelimesinin *din* anlamına geldiğini ileri sürmüştür.

Eṭ-Ṭahāvī'nin, bu rivayetlerde *işkāl* olduğunu düşünmesinin ve bu *işkāl*i gidermek için zorlama yorumlarda bulunmasının nedeni, öyle anlaşıyor ki, dinî değerler hiyerarşisini bozabilecek yorumların önünü alma ve imanın bu hiyerarşideki en yüksek noktada bulunduğunu vurgulama düşüncesidir.¹⁶⁸ Onun ilmî kişiliği ve yaşadığı çevreyle ilişkisi de bu konuda etkili olmuştur. Onun, bir fıkıh ve hadis bilgini olmasının yanı sıra Mu'tezile, Kaderiye, Cehmiyye, Muşebbihe ve Şî'a gibi itikadî ve siyasî mezheplerin etkin olduğu bir dönemde yaşadığı ve Ehl-i Sünnet inancının yerleşmesi ve gelişmesi için çalıştığı¹⁶⁹ dikkate alındığında, bu daha iyi anlaşılmaktadır. Bu yüzden o, rivayetleri tahlil ederken onları salt muhaddis yaklaşımıyla hadis açısından ele almamış; aksine bir kelimacı hassasiyetiyle ve savunmacı bir tutumla yorumlamıştır. Rivayetlerin dilsel ve anlamsal analizindeki zorlama yorumlar, böyle bir apolojetik eğilime eşlik eden zihinsel şartlanmayla izah edilebilir.

¹⁶⁶ İbn Mâce, eṭ-Ṭıbb, 1 (no.3436).

¹⁶⁷ İbn Hanel, *el-Musned*, c.6, s.451 (no.28106).

¹⁶⁸ Eṭ-Ṭahāvī'nin benzer başka yaklaşımı için bkz. *Şerhu Muşkili'l-Āṣār*, c.15, ss.259-262.

¹⁶⁹ Salih Sabri Yavuz, “Tahāvī,” *DİA*, c.39, s.388.

2. Kuramsal Çerçeve: Ahlakta Hadis - Hadiste Ahlak

Bu başlık altında çizmeye çalışacağımız çerçeve, ahlak-hadis ilişkisine dair genel, eleştirel ve yöntemsel bir giriş niteliğindedir. Burada karşılıklı olarak hem hadisin İslam ahlak düşüncesindeki yeri, hem de ahlakın hadis ilmindeki yeri üzerinde durulacaktır.

2.1. İslam Ahlak Düşüncesinde Hadisin Yeri

Hadisin İslam ahlak düşüncesindeki yeri konusunda görüş bildirmek, pek çok açıdan zor bir görevi üstlenmek anlamına gelir. Geleneksel İslam ahlak düşüncesinin ve ürünlerinin kendi içindeki çeşitliliği ve zenginliği, böyle bir girişimde bulanacakların cesaretini kırmak için yeterli olabilir. Açıkçası bu türden bir teşebbüs bu araştırmanın da konusu değildir. İslam ahlak düşüncesinin ve literatürünün kendine özgü sofistike karakteriyle orantılı olarak hadis farklı rollere sahip olmuştur. Hadisin, sözgelimi, ahlakın kendi ilmî perspektifi içinde ele alındığı felsefî ahlak literatüründeki yeriyle, bir hikemiyât literatüründeki, edeb antolojilerindeki yahut rivayete dayalı ahlak edebiyatındaki kullanımı, yoğunluğu ve temellendiriciliği hep farklı olmuştur. Farklı olmayan şey, hadisin Müslüman birey ve toplumun ahlakî düşünce ve yaşantısındaki yeridir.¹⁷⁰ Hadis, bütün zamanlarda ve tüm bölgelerde Müslüman toplumun ortak ahlakî tasavvurlarını şekillendirmede ve muhafaza etmede hesaba gelmez bir öneme

¹⁷⁰ Bu konuda bkz. Annemarie Schimmel, “Müslüman Hayatının ve Düşüncesinin Bir Merkezi Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.),” terc. Zülfikar Durmuş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3:9 (2002), ss.395-415; Johann W. Fück, “Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü,” terc. Seda Ensarioğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1:2 (2003), ss.145-165.

sahip olmuştur.¹⁷¹ Bizim bu başlık altındaki temel ilgimiz de, sünnet ve hadisin İslam ahlak düşüncesine kaynaklık etmesinin anlamına yönelik olacaktır.

Ahlakî sahada İslam toplumunu ilgilendiren her düşünce ve değerin, Müslümanlar nezdinde bir yaptırıma sahip olabilmesi için Kur'an ve sünnetten nihai bir atıf noktasına dayandırılması yadsınamaz bir gerekliliktir. Sünnet daima "Müslümanlar arasında ahlakî davranış için bir standart olmuştur."¹⁷² Bu bir aksiyomdur. "Hiçbir doktrinal, hukukî veya yorumla ilgili tartışma sünneti referans göstermeksizin yürürlüğe konulamaz."¹⁷³ Şu halde sünnet ve hadisin ahlak sahasındaki gerçek önemi, Müslümanların tek tek ahlakî davranışlarını belirlemesinden ziyade, Müslümanlar nazarında sahip olduğu nihai referans değerinde ve onların pratiklerine kaynaklık eden yaptırım gücünde açığa çıkmaktadır:

Müslüman, ne kadar itikadı zayıf olursa olsun, din değiştirmedeği takdirde, hiçbir hadisenin sıhhate mukarin olup olmadığına o hadise İslâmileştirilmedikten sonra inanmaz. Zira müslümana göre bir şeyin sıhhate mukarin bulunması ve onun doğru telakki edilebilmesi için muhakkak surette dinen emredilmiş bulunması, Allah'ın kelamına veya Peygamber'in sünnetine, yani dinin bu iki temel taşından birine istinad ettirilmiş olmaları lazımdır. Bütün kaziyelerin İslâmileştirilmek suretiyle dinî temellere istinad ettirilmesi ve binnetice bu hakikatlerin yalnız kabulü değil

¹⁷¹ H.A.R. Gibb, R. Walzer, "Akhlâk," *The Encyclopaedia of Islam*, c.1, s.325.

¹⁷² Daniel W. Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, terc. Sabri Kızılkaya, Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), s.9.

¹⁷³ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s.17.

aynı zamanda riayet olunması mecburiyeti altına sokulması da, Muhammedi Kanun'daki menbaların mebzuliyeti dolayısıyla, güç bir mesele değildir.¹⁷⁴

Gerçekten de Kur'an ve hadiste kendisine dair doğrudan veya dolaylı olarak bir işaret bulunmayan hiçbir fikir, kavram ve faaliyet İslam kültür ve medeniyeti içinde kendine esaslı bir yer bulamamış, eninde sonunda kültür sferinin dışına itilmiştir.¹⁷⁵ Ancak tüm bu tespitler, Müslümanların ahlakî her bilgi ve pratiği münhasıran iki temel kaynaktan çıkarmaları gerektiği ve tarih boyunca böyle yaptıklarını değil, benimsedikleri her türlü bilgi ve pratiğin bu iki kaynaktan nihai bir atıf noktasına sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, dinin temel kaynaklarının mesajıyla uyumlu olan anlamlı her türlü bilgi ve pratiğin çeşitli suretlerde Müslümanların kabulüne mazhar olabileceğini de öngörmektedir. Bu aynı zamanda muhteva, tasavvur ve literatür açısından klasik İslam ahlakıyla kurulacak diyalogun niteliğini de belirleyecektir.

2.2. Kur'an ve Hadisin İslam Ahlakına Kaynaklık Etmesinin Anlamı

Nihai anlamda Kur'an'a ve hadise dayalı olduğu bir gerçekse de, klasik İslam ahlak düşüncesi bu iki kaynaktaki bilgi ve fikirlerin toplamından ibaret değildir. *İslam ahlakı* tabiri, bir saha olarak, İslam ahlakçılarının ortaya koyduğu birikimin tamamını kuşatan bir alana göndermede bulunur. İslam ahlakı çerçevesinde varlık bulan tarihsel ve çağdaş katkıların tamamı, bütün çeşitliliği ve farklılığıyla, İslam ahlakını oluşturur. İslam ahlakını biçim ve içerik itibarıyla tamamen Kur'an'a ve hadise indirgemek yahut tarih içinde Müslüman bilginlerin bu sahada ortaya koyduklarını

¹⁷⁴ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, terc. Baha Arıkan (İstanbul: Kitabevi, tsz), c.1, s.15.

¹⁷⁵ Kutluer, "İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", s.22.

temel dinî kaynakların zâhiri açısından değerlendirerek itibarsızlaştırmak, bu zengin literatürü kültürel süreklilik ve tarihsel tutarlılık açısından kuşatabilecek bütünlüklü bir vizyona dayanmaz. Ahlak birikimine yönelik redd-i miras söylemini doğuran ve besleyen bu inhisarcı yaklaşım, çağdaşçılığın İslam ahlak geleneğine getirdiği eleştirel söyleme kaynaklık etmiştir. İslam çağdaşçılığı klasik ahlak literatürünün İslamîliği konusunda çoğunlukla olumsuz bir tavır almış ve tarih boyunca Kur'an'a dayalı bir ahlak ilminin ortaya konulmadığı iddiasında olmuştur. Fazlur Rahman (ö.1988) örneği karakteristiktir.¹⁷⁶ Ona göre,

Ortaçağ İslam düşüncesinin en büyük eksikliği, ahlak alanında olmuştur. Yunan felsefesine, İran geleneğine ve tasavvufî dindarlığa dayanan birçok eser kaleme alınmış olmakla birlikte, bütünüyle Kur'an'a dayalı tek bir ahlak eseri gösterilemez. Bütün o yazılan eserler, az veya çok Kur'ani görüşlerle kaynaştırılmış olmakla birlikte, onların esas itibariyle sözkonusu görüşleri dile getirdikleri söylenemez.¹⁷⁷

İslâm âlimleri bir sistem halinde ya da başka bir şekilde Kur'ânî bir ahlâk ilmi ortaya koymaya asla teşebbüs etmemişlerdir... Ne ahlâk ilmi ne de hukuk, kendi içinde birer disiplin haline gelememiştir.¹⁷⁸

¹⁷⁶ “Yeniden yorumlamanın en aşırı biçimi Fazlur Rahman’ın önerdiği ‘neo-modernizm’dir. Burada Kur'an ve Sünnetteki tüm özel durumlar, ahlâkî ilkelere dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Bu anlayışta özel durumların ne gibi ahlâkî prensipler içerdiklerinin incelenmesi ve bu prensiplerin bağlayıcı kabul edilmesi önerilmektedir.” William E. Shepard, “İslâm ve İdeoloji,” terc. Mehmet Vural, *Kelam Araştırmaları* 7:1 (2009), s.194.

¹⁷⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, terc. M. Dağ, M. Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), ss.347-348.

¹⁷⁸ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, terc. A. Açıkgenç, M.H. Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), ss. 222-223.

Bu yaklaşımın izlerini, Muḥammed ‘Ābid el-Cābirī’nin (ö.2010) “Arap Kültüründeki Değer Sistemleri Üzerine Analitik ve Eleştirel Bir Çalışma” alt başlığını taşıyan *el-Aḳlu’l-Aḫlāḳıyyu’l-‘Arabī* adlı eseri üzerinden de takip edebiliriz. El-Cābirī, Arap-İslâm kültüründe etkili olduğunu düşündüğü beş değer sistemini ele almış ve argümanlarını bu sistemler dâhilinde ortaya koymuştur:

1. *Fars mirası*: Merkezî değeri *itaat ahlâkı* olan bu miras, İslâm devletine intikal eden ilk yabancı kültürdür. İhtiyaca göre bazı şeyler alınmış, bazı şeyler de terkedilmiştir. Bu intikal, Arapça’ya tercümelerin yanısıra sözler, haberler, ahidler (vasiyetler), tavsiyeler, âdetler, edebler vs. ile olmuştur.
2. *Yunan Mirası*: Merkezî değeri *mutluluk ahlakı* olan bu miras, Yunan filozoflarından çevrilen sahih eserlerle, onlara ait olmadığı halde onlara nispet edilen kaynaklar vasıtasıyla intikal etmiştir.
3. *Sûfî Mirası*: Merkezî değeri *fenâ ahlakı* olan bu miras, yabancı orijinli olmasına rağmen bâtın ve hakikat olduğunu iddia eder.
4. *Halis Arap Mirası*: Merkezî değeri *murû’et* olan bu mirasın ‘halis’ olarak nitelendirilmesi, İslâm öncesi aslıyla ilişkili olduğu içindir. Câhiliye ve İslâm’daki Arap şiirleri, savaşlar, övünçler ve bazı yüksek ahlakî değerler bu mirası temsil eder.
5. *Halis İslam Mirası*: Merkezî değeri *şâlih ‘amel/maşlahat* olan ve Kur’an ve hadisten hareketle bina edilen değerlerdir. Dışarıdan İslâm’a giren ve İslamîleştirilen miraslarla İslam mirası arasında yapı düzeyinde bir ilişki yoktur.¹⁷⁹

Şablondan da anlaşılabilceği gibi el-Cābirī, İslam ahlakını, İslam dininin dahilî ve haricî gelişiminden bağımsız bir biçimde ve yalnızca temel metinler çerçevesinde

¹⁷⁹ El-Cābirī, *el-Aḳlu’l-Aḫlāḳıyyu’l-‘Arabī*, ss.23-27.

kavramakta ve böyle sunmaktadır. Bu yöntemsel tavır, yazarı, listedeki ilk üç mirasın ürünlerini yok sayma yahut değersizleştirme gibi bir sonuca götürmüştür. El-Cābirī, klasik ahlak literatürünün seçkin örneklerine yönelik öylesine eleştirilerde bulunur ki, kendisi hakkındaki ‘kültür katili’ eleştirilerini adeta haklı çıkarır. Ona göre Arap kültüründe ahlak alanındaki eserlerin zirvesi olarak kabul edilen İbn Miskeveyh’in (ö.421/1030) *Tehzību’l-Ahlāk*’ı sahte bir örtü taşır. Bu eser, birbirinden tamamen farklı olan iki mirası, merkezî değeri mutluluk olan Yunan mirası ile merkezî değeri itaat ve istibdat olan Fars mirasını ‘senkretik’ bir tarzda birleştirmeye çalışmıştır ve gerçekte iktibaslar çarşısının bir metâdır. Hocası Ebū’l-Hasen el-‘Āmirī’nin (ö.381/992) *es-Sa‘āde ve’l-İs‘ād*’ı da böyledir.¹⁸⁰ El-Cābirī’nin nazarında r-Rāğıb el-İşfahānī’nin *ez-Zer‘a ilā Mekārimi’ş-Şer‘a*’sının başlığını şöyle okumak da mümkündür: Yunanlılardan devşirilen ve tedavülde bulunan ahlak ilmini nasıl İslamî bir ilim yaparız!¹⁸¹ El-Ġazzālī’nin (ö.505/1111) *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn* adlı eseri de hakiki İslam ahlakı olmaktan oldukça uzaktır. Hatta el-Ġazzālī’nin bu kitabındaki projesi, doğru çizgiden bir sapmadır.¹⁸²

El-Cābirī, bu eserlerin hiç birini ‘mahza din açısından’¹⁸³ yazılmış ahlak eserleri olarak görmez. Ona göre İslam mirasının direği Kur’an’dır ve Kur’an ahlakının merkezî değeri ‘amel-i şālihtir. Ancak literatürü araştıran bir kişi şālih ‘amel ahlakı hakkında yazılmış kitap ve çalışmalardan neredeyse yoksun olduğunu düşünmekten kendini alamaz. Fakihler, ‘ibādāt ve mu‘amelāt konularına yönelmişler,

¹⁸⁰ El-Cābirī, *el-‘Aḳlu’l-Ahlākıyyu’l-‘Arabī*, s.420, 622.

¹⁸¹ El-Cābirī, *el-‘Aḳlu’l-Ahlākıyyu’l-‘Arabī*, s.572.

¹⁸² El-Cābirī, *el-‘Aḳlu’l-Ahlākıyyu’l-‘Arabī*, s.592.

¹⁸³ El-Cābirī, *el-‘Aḳlu’l-Ahlākıyyu’l-‘Arabī*, s.616.

bunların kanunî yönleriyle ilgilenmişler ve Arap-İslam ahlak fikhını neredeyse tamamen ihmal etmişlerdir. Bunun sonucunda da Fârisî ve Yunan/Hellenistik miraslara ait bireysel, toplumsal ve pratik ahlakî değerler Arap-İslam kültür sahasını ele geçirmiştir. Böylece sarahaten ya da zımnen, Yunan ve Fars mirasına ait ahlakın İslamîleştirilmesini hedefleyen çabalar ortaya çıkmıştır.¹⁸⁴

Ahlakın İslamîliği konusunda batılı araştırmacıların doğulu meslektaşlarına nazaran daha yapıcı ve analitik bir perspektife sahip olduğunu görmek düşündürücüdür. Mesela el-Câbirî, İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *'Uyûnu'l-Aḥbâr'*ını İslam ahlakını temsil eden değil de Arap kültüründe Fars/kisra merkezli itaat ve istibdat değerlerini terviç eden bir kitap olarak takdim ederken,¹⁸⁵ H.A.R. Gibb ve R. Walzer aynı eseri "İslam ahlakının ilk kapsamlı el kitabı" (*the first comprehensive manual of Islamic ethics*) olarak değerlendirirler. Onlara göre eserde Kur'an, hadis, İslam öncesi [cahiliye dönemi] ve Fars menşeli katkılar bir araya getirilmiş ve bir dereceye kadar da bütünleştirilmiştir. Cahiliye ve Fars kültürüne ait uzlaştırılmaz

¹⁸⁴ El-Câbirî, *el-'Aḳlu'l-Aḥlākıyyu'l-'Arabî*, s.594. Yazara göre fıkıh literatüründeki *el-ādābu's-şer'iyye* alanı, fakihlerde, hadisçilerde ve kelamcılarda 'din ilimlerinin kendisi ahlaktır' şeklinde bir inanç yerleştirmiş; dolayısıyla da onlar değerler ve ahlaka ilişkin bilgi sahasında asırlarca bir şey yazmaya ihtiyaç duymamışlardır. Ancak yazar, baştan beri yakındığı *İslamî ahlak* konusunda eser yazmış bir müellifin olmayışına istisna teşkil edecek en azından bir müellif keşfettiğini söyler. Söz konusu müellif el-İzz b. 'Abdisselām'dır (ö.660/1262). El-Câbirî, pek çok eseri olan müellifin ahlâk sahasındaki iki eserine, *Ḳavā'idu'l-Aḥkām fî Maşālihi'l-Enām* ile *Şeceratu'l-Ma'ārîf ve'l-Aḥvāl ve Şālihi'l-Aḳvāl ve'l-A'māl* adlı eserlerine değinir. Ne var ki muhakkiklerin marifetiyle eselerden ilki fıkıh ve usûl-i fıkıh sınıfına, diğeri de zuhd ve rakâ'îk sınıfına konmuştur. Oysa kitapların konusu –müellifinin metindeki ifadesiyle- Kur'an ahlakıdır ve bu ahlak *maşlahat* ilkesi üzerine bina edilmiştir. Bkz. *el-'Aḳlu'l-Aḥlākıyyu'l-'Arabî*, s.536, 595.

¹⁸⁵ El-Câbirî, *el-'Aḳlu'l-Aḥlākıyyu'l-'Arabî*, ss.198-224.

olan ögeler dışarıda bırakılmıştır. Kitap, sünnî ahlakın kurucu unsurlarını felsefe öncesi ve tasavvuf öncesi haliyle pratik olarak tanımlamış ve standartlaştırmıştır.¹⁸⁶

İslamî ahlak anlayışının kökeninde *İslamî ilim* kavramından ne anlaşıldığı belirleyici gözükmemektedir. İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946) şöyle diyor: “Ulûm-i İslâmiyye, İslâm ve medeniyet-i İslâmiyye iktizâsiyle ehl-i İslâm tarafından vaz olunan ilimlerdir.”¹⁸⁷ Bu tanım İslam’ın bir din olmasının yanı sıra bir kültür ve medeniyet olarak da kavrandığını gösteriyor. Bilgiyi, dinin temel kaynaklarının çerçevesinde değil, İslam medeniyetinin geniş yelpazesi içinde konumlandırıyor. İslamî bir iklimde ortaya konan her esere kıymet atfediyor. Tam da burada sorun, İslam’dan ne anladığımıza kadar giden ve sadece bilişsel değil varoluşsal bir nitelik de arz eden bir karaktere bürünüyor. Başka bir deyişle ‘İslamî bilgi nedir?’ sorusunun temelinde ‘Din/İslam nedir?’ sorusunun yattığını fark ediyoruz. Gerçek şu ki İslam, tarihsel tecrübeyi ve medeniyet perspektifini dikkate aldığımızda, temel dinî metinlerde ifadesini bulan dinsel gerçeklikten daha fazlasına tekabül eder.

İslam özü itibarıyla bir ‘din’ olduğu gibi, bir din oluşundan kesinlikle ayrı düşünülemez bir şekilde bir ‘ümme’, bir ‘medeniyet’ ve bir ‘kültür’dür.¹⁸⁸

İslam’ın haricî unsurların etkisinden uzak kapalı bir sistem gibi görülemeyeceğini bir kez daha not etmek gerekiyor.

Hiçbir kültür bir boşlukta gelişmez. Onun hayatiyeti, yeni unsurları, aslî nüvesi olan temel inanışlara ve fikirlere entegre etme kabiliyetiyle sağlanır. İslam bu

¹⁸⁶ Gibb ve Walzer, “Akhlaq,” s.325.

¹⁸⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, neşr. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Darulhadis, 2002), s.41.

¹⁸⁸ Louis Gardet, “Din ve Kültür,” terc. İlhan Kutluer, *İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997) içinde, c.4, s.111.

kaideden müstesna değildir. Onu tam olarak anlamak için dokusundaki değişik unsurları tespit etmeye çalışmalıyız.¹⁸⁹

İslam ahlakına ‘belirleyici faktörler’ ve ‘etkileyici faktörler’ açısından yaklaşmak da onun mahiyetini anlama konusunda yöntemsel bir açılım sağlayabilir. Kur’an ve hadis, ‘belirleyici faktörler’ olarak İslam ahlakının özünü oluşturur. Bu öz nispeten homojen ve yekpâre bir mahiyet arz eder. Ancak ahlak konusunda egemen bir role sahip olsalar da, bu iki kaynak, başlı başına bir ahlak ilmi oluşturacak bir niteliğe sahip değildir. “Kur’an ve hadisler, İslam ahlak prensiplerinin temel esaslarını içermekle birlikte tam anlamıyla bir ahlak teorisi sunmazlar.”¹⁹⁰ Baljon’un da belirttiği gibi,

Bir peygamber tutarlı akıl yürütmeye ve iyi dengelenmiş sistemlere önem vermez. Onun sözleri buhranlı özel bir durumla ilgilidir ve bunlar sistematik bir dinî dogma, bir ahlak el kitabı yahut medenî kanun manzumesi oluşturmaya pek uygun değildir. (...) Bir vahiy ürünü olan Kur’an, bu kuralın dışında değildir.¹⁹¹

W. Montgomery Watt, “Ne İslam’da ne de Hristiyanlık’ta toplumun ahlaki öğretisi onların temel dinî metinlerinde bütünüyle yer almaz. Toplumdaki bu ahlaki öğretiler daha sonraki entelektüeller tarafından tartışılarak düzenlenmiştir.”¹⁹² derken hem dinî metinlerdeki ahlak fenomeninin sınırlarına, hem de dinlerin ahlakî öğretilerinin

¹⁸⁹ Ilse Lichtenstadter, *Islam and the Modern Age: An Analysis and an Appraisal* (New York: Bookman Associates, 1958), s.33.

¹⁹⁰ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, terc. M. İskenderoğlu, A. Arıkan (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), s.17.

¹⁹¹ J.M.S. Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, terc. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 2000), ss.67-68.

¹⁹² W. Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat*, terc. A.V. Taştan, A. Kuşat (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s.126.

sonraki dönemlerde ortaya konulan zihnî çabalarla sistematize edildiğine işaret etmektedir.¹⁹³ Gerçekten de İslam ahlak düşüncesi tedrici olarak ve uzun bir kültürel etkileşim sürecinden sonra teşekkül ve tekâmül etmiştir.¹⁹⁴ İşte Müslüman entelektüeller marifetiyle İslam ahlak düşüncesinin oluşum ve gelişiminde rol oynayan dâhilî ve haricî unsurlar ‘etkileyici faktörler’ olarak değerlendirilebilir. İslam kültür ve medeniyetinin ahlaka yansıyan çok yönlü ve heterojen karakteri böyle izah edilebilir. Buna göre İslam geleneğindeki ahlakî gerçeklik, münhasıran temel dinî metinlere değil, toplumsal ve entelektüel hayatta tecessüm ettiği şekliyle tüm düşünceler sistemine ait geniş ve çoğulcu bir dünyaya karşılık gelmektedir.

Geniş ve zengin muhtevasıyla İslam düşüncesinin teşekkül ve tekâmülüne katkıda bulunan hemen bütün ilimler, ilişki içinde oldukları yabancı kültür miraslarından şu veya bu ölçüde etkilenmişlerdir. İslam ahlak ilmi de, erken dönemlerden itibaren bilhassa Antik Yunan ve Helen felsefesinden, Fars kültürü ve edebiyatından, farklı dinî ve coğrafi geleneklerden çeşitli unsurları bünyesine katarak gelişmiştir. Onun renkli ve kompleks dokusunda bu farklı öğelerin izlerini sürmek pek de zor değildir. İslam ahlakçılarının sözkonusu unsurları İslam’ın temel öğretisine uyarlama ve eklemleme konusunda ne kadar başarılı oldukları ve ne ölçüde özgün bir senteze ulaştıkları ayrı bir tartışma konusudur.¹⁹⁵ Şu kadarını söylemeliyiz ki, İslam ahlak düşüncesini kendi bünyesinde barındırdığı yabancı unsurların bir toplamı olarak nitelemek, tıpkı onu Kur’an ve sünnetle sınırlandırmak

¹⁹³ Yahudilikteki ahlak öğretisi için de aynı tespit yapılmıştır. Bkz. K. Kohler ve E.G. Hirsch, “Ethics,” Isidore Singer (ed.), *The Jewish Encyclopaedia* (New York: 1912), c.5, ss.245-258.

¹⁹⁴ Bu konuda bkz. Kutluer, “İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü”, ss.7-46.

¹⁹⁵ İlhan Kutluer, “İslam Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?,” Mehmet Vural (ed.), *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2009) içinde, ss.29-46.

gibi, indirgemeci bir yaklaşım olur. Zira İslam ahlakçılarının bilgisel, kültürel, toplumsal, dinsel ve siyasal temas çerçevesinde yabancı kaynaklardan alarak kendilerine mal ettiği her bilgi, İslam ahlak mirasının hakiki bir parçasıdır.¹⁹⁶

2.3. Teori ve Pratik Arasında Hadis ve Ahlak

Bir din olarak İslam'ın ahlakî sahaya yönelik temel düzenlemeleri, ilahî bir kaynaktan geldiğine inanılan vahye (*Kur'an*) ve onun tebliğcisi olarak Hz. Peygamber'in söz, davranış ve onayları çerçevesindeki örnekliğine (*sünnet*) dayanır.¹⁹⁷ Bu asıllarda ifadesini bulan dinî öğretiyi sonraki nesillere taşıyan rivayetlerin (*hadis*) ilgili olduğu konular arasında doğal olarak ahlak da vardır.¹⁹⁸

Müslümanlar, dinî-ahlakî bilgiye kaynaklık eden klasik metinler olarak hadislerin etik ve aksiyolojik mesajını kendi tarihselliklerine müdahil kılma ve ahlakî yaşantılarına yansıtma konusunda daima istekli olmuşlardır. Gerçekte bu, Hz. Peygamber'e tâbi olmanın beraberinde getirdiği dinî¹⁹⁹ ve bir tür varoluşsal²⁰⁰ yükümlülüktür. Hz. Peygamber'in tarihüstü manevî otoritesini ve örnekliğini (*sünnet*) kuşaktan kuşağa aktaran hadisler ise, birer *klasik metin* olarak “sanki okurun kendi bağlamı için söylenmiş”²⁰¹ gibi görünse de, ilk planda yedinci asır Arap toplumuna özgü belli bir tarihsel, kültürel ve dilsel vasatın ürünüdürler. Bu, onları

¹⁹⁶ Bu konuda bkz. Kutluer, “İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü”, ss.15-21.

¹⁹⁷ Mesela bkz. Mehmed Kamil Miras, *Ahlâk-ı Şer'îyye* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1930-1932), s.6.

¹⁹⁸ Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî'ye göre iyi-kötü ahlakî hususların açıklanması Hz. Peygamber'in tebliğ etmekle mükellef olduğu ve risalet sahasına giren konulardandır. Bkz. *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, c.1, s.224.

¹⁹⁹ 3/Âlu 'İmrân: 31, 32,132; 5/el-Mâ'ide: 92; 6/el-En'âm: 89-90; 4/en-Nisâ': 80.

²⁰⁰ “[Dinî metinler] okuru hayat karşısında bir tür varoluşsal kararlar almaya sevk eder.” Bkz. Burhaneddin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), s.63.

²⁰¹ Tatar, *Hermenötik*, s.63.

yorumlayıp ölü metinler olmaktan çıkarmada, mesajlarını *metinden hayata* getirmede²⁰² ve böylece ahlakî hayatın muhtelif alanlarına egemen kılmada sonraki nesillere bazı görevler yüklemektedir. Metnin anlam dünyasıyla dolaylı muhatabın aktüel anlam alanı arasında oluşan aşılması güç hermeneutik boşluğu kapamak bu görevlerin başında gelir.²⁰³ Hadis tarihi boyunca rivayetleri anlama ve yorumlama için gösterilen çabaların, bir bakıma, metin ile hayat arasındaki sözkonusu boşluğu doldurmaya yönelik olduğu bile söylenebilir. Bu tespit, hadislerin ahlakî yaşantıya tatbik edilmesi için birbirini takip eden iki adımın atılmasını varsaymaktadır. İlki, rivayet metinlerinin anlaşılması ve yorumlanması; ikincisi, hadislerin bireye/topluma mâl edilmesi ve yaşanılan çağa taşınması.

Önemle belirtmemiz gerekir ki, bu iki adıma hizmet edecek çalışmalar konu, yöntem ve amaç bakımından birbirinden önemli ölçüde ayrılır. Hadislerin güncel ahlakî yaşama dâhil edilmesi ve mesajının uygulamaya konulması etrafındaki pratik çabaların temel hedefi, ‘ahlakî akıl yürütme’ yöntemiyle pratik sonuçlara ulaşmaktır. Oysa ‘bilimsel akıl yürütme’ yöntemini kullanan akademik bir çalışmadan, doğrudan din ve ahlak sahasındaki pratik ve güncel sorunlara çözüm üretmesini beklemek isabetli olmayacaktır. Bu yargıyı ‘hadisin kendisi’ ile ‘hadisin bilgisi’ arasındaki farktan hareketle de temellendirebiliriz.

İslam Peygamberi’nin ve ilk nesillerin örnek söz ve davranışlarının rivayetleri olarak hadisler, Müslümanların inanç esaslarını, dünya görüşlerini, hayat tarzlarını, değer yargılarını tesis ve tanzim eden bir işleve sahiptir. Bu yönüyle hadisler ‘iman’ ve ‘amel’ in konusudur; diğer deyişle hem dinin kaynağı hem de dinin kendisidir.

²⁰² “Yorum, metni hayata getirmektir.” Bkz. Tatar, *Hermenötik*, s.72.

²⁰³ Bu konuda bkz. Tatar, *Hermenötik*, ss.72-83.

Hadislerin öngördüğü inanç ve eylemle uyumlu bir tavır içinde olmayanların - duruma göre- kâfir, fâsık, zındık, ehl-i bid'at vs. olarak nitelendirilmeleri bu yüzdendir. Bu tamamen hadisin pratik ve dinî değeri ile ilgilidir. 'Hadisin kendisi' söz konusu olduğunda hadislerin dinî, ahlakî, hukukî vb. alanlarda referans olma işlevi öne çıkarılır ve hadislere dinin, ahlakın, hukukun normatif ilkelerinin çıkarsandığı ve tikel davranış modellerinin takdim edildiği dinî nasslar nazarıyla bakılır. Bu yaklaşım, taşıdığı amaç ve izlediği yöntem itibariyle rivayet malzemesini doğrudan dinî bir faaliyet alanı olarak kabul etmekte ve savunmacı bir tutum sergilemektedir. Bu anlamda hadis, ilk defa Hz. Peygamberle birlikte varlık bulan bir fenomendir ve dinin kurucu bir ögesidir.

Diğer yandan Müslüman bilginler Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde fıkıh, meğazi ve kelam gibi diğer ilim dallarının teşekkülüyle birlikte hadisi konu alan ve kendine özgü yöntemi, ilkeleri ve terimleri olan özel bir disipline, yani 'ilm-i hadis'e' vücut vermişler ve hadisi 'bilgi'nin konusu yapmışlardır. Bu anlamda hadis, haberlerin nakliyle ilgilenen (*'ilmu rivāyeti'l-ḥadīṣ*) ve red-kabul yönünden rivayet ile raviye ilişkin hallerden bahseden (*'ilmu dirāyeti'l-ḥadīṣ*) bir ilimdir.²⁰⁴ Hadis ilminde dinî değer yargıları değil, ilmî ve içtihadî görüşler söz konusudur. Bu noktada itirazî bir kayıt düşülerek, hadis ilmini meşguliyet alanı olarak seçmiş muhaddislerin hadislere karşı 'bilgin' sıfatıyla sadece bilişsel bir tavır değil, aynı zamanda 'mümin' sıfatıyla varoluşsal bir tavır sergiledikleri ve bu manada 'hadis' ile 'hadis ilmi' arasında zorunlu bir geçişkenliğin olduğu ileri

²⁰⁴ Hadis ilminin tanımı, konusu ve gayesi hakkındaki tartışmalar için bkz. Celāluddīn es-Suyūṭī, *Tedribu'r-Rāwī fī Şerḥi Takrībi'n-Nevevī*, tah. Ebū Kuteybe Nāzar Muḥammed Fāryābī (Riyad: Dāru Ṭaybe, 2005), c.1, ss. 25-27; Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi," ss.53-73.

sürülebilir. Bu yerinde bir itirazdır. Ancak klasik hadis usulüne dair herhangi bir eserin yüzeysel bir tetkiki bile, muhaddislerin, hadisin ‘din’e ve ‘bilim’e konu olmasının farklı şeyler olduğunu kavradıklarını göstermeye yetebilir. Daha da önemlisi, bugün itibariyle ‘hadisin bilgisi’ dediğimiz şey, modern akademik hadis bilimine referansta bulunmaktadır ve akademik hadisçilik gerçeği, sözü edilen geçişkenliği görece olarak ortadan kaldırmış görünmektedir.

Özetle, akademik hadisçiliğin beklentilerinin, sınırlarının ve amaçlarının doğru bir şekilde tayin edilmesi, akademik çalışmaların değerlendirilmesinde ve beklentilerin karşılanmasında büyük önem arz etmektedir. Zira bahse konu yaklaşımlar arasındaki yöntemsel farklılık, genelde tüm rivayet malzemesine, özelde de ahlak hadisleri olarak tabir edilen rivayet malzemesine bakışı da belirlemektedir. Klasik yaklaşım hadisler üzerinden doğrudan veya dolaylı olarak dindarlığın ve ahlaklılığın beslenmesine hizmet ederken, modern yaklaşım söz konusu rivayet malzemesini ve bu malzemenin varlık bulduğu kavramsal, zihinsel ve yazınsal çerçeveyi tahlil etmeyi temel amaç olarak tayin etmektedir. Bu perspektiften hadis, *dinden ziyade tarihin, pratikten çok teorinin* konusudur.

Benzer bir durum ahlak için de geçerlidir. Mahiyeti itibariyle olgusal bir karaktere sahip olan *ahlak* ile, ahlakı konu alan sistematik bilgi anlamındaki *ahlak ilmi* arasındaki fark daima göz önünde bulundurulmalıdır. ‘Ahlakın kendisi’ (*moral*) başka, ‘ahlakın bilgisi’ (*etik*) daha başkadır. Ahlakın kendisi, kişinin kendi yaşamında davranış olarak ortaya koyduğu pratiklerden ibarettir. Sıradan insanın, ahlakın kendisine ilişkin bilgisi de genellikle yüzeyseldir ve öğüt/nasihat düzeyindedir. Bu zaviyeden ahlak, herkesin hakkında bir şeyler söyleyebileceği

harcı-alem, açık-seçik, kolay ve görünüşte tanıdık bir alan olarak düşünülür.²⁰⁵ Hatta “ahlak sahasında herkes kendini bir otorite sanır.”²⁰⁶ Oysa ahlakî pratikten bağımsız olarak bir de ‘ahlakın bilgisi’ vardır. Bu saha Aristoteles’ten beri sistemli bir bilgi alanı olarak bilimsel ilgiye konu olmaktadır. Modern bilim anlayışı, bilgi-eylem birlikteliğine vurgu yapan klasik İslamî yaklaşımın aksine, araştırma konusu olan değer alanının ‘kendisi’ ile ‘bilgisi’ arasında zorunlu bir geçişkenlik ve etkileşim olduğunu düşünmez; aksine, net ve keskin bir ayırım yapmayı salık verir. Mesela bu anlayışa göre “hiç kimse teoloji sayesinde dindar olamayacağı gibi, etikle de ahlaklı olamaz.”²⁰⁷

Kabul etmek gerekir ki, akademik çalışmaların doğasında bulunan nesnel ve özgün bilgi üretimi ve yeni kavram oluşturma gibi teorik zor(unluluk)lar, özü itibariyle normatif bir alanı konu alan bilim dallarında daha zordur. Hadis ve ahlak bu bilimlerdenidir. Bu alanlarda salt ‘bilimsel’ ve ‘akademik’ bilgi üretimi kolay olmamıştır. Hadisin dindarlık ile, etiğin ahlak ile sıkı ilişkisi, bu alanlardaki konuları salt akademik ve bilimsel açıdan ele almayı zorlaştırmaktadır. Teori-pratik ve bilgi-değer ilişkisine yönelik tutumun, akademik çalışmaların alanını, amacını ve sonucunu tayin etmede belirleyici bir rolü olduğu düşünüldüğünde, karşımıza şu soru çıkmaktadır: ‘Hadisin kendisi’nin, İslam tarihi boyunca Müslüman birey ve toplumun ahlakî yaşantısında kurucu bir role sahip olması, ‘hadis ilmi’ne de böyle

²⁰⁵ Oysa “Ahlak, en basit ve primitifinden, en yüksek ve yücesine kadar hiç de kendiliğinden anlaşılır, tabî bir şey değildir; tam aksine ahlak, mümkün bir takım hayat formlarının meydana getirdiği bir alan, geniş bir ülkedir. İnsan bu ülkeyi bizzat fethetmek ve tarihin gelişimi boyunca hep yeni baştan kurmak zorundadır.” Bkz. Heinz Heimsoeth, *Ahlak Denen Bilmece*, terc. Nermi Uygur (İstanbul, 1957), ss.43-44.

²⁰⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar* (İstanbul, 1965), s.12.

²⁰⁷ Pieper, *Etiğe Giriş*, s.19.

bir görev ve işlev yükler mi? Daha açıkçası, hadis ilminin ‘alanı’ ve ‘işlevi’ içinde, Müslümanların ahlakî yaşantılarını tanzim etme gibi bir görev var mıdır? Klasik hadis ilmi veya modern akademik hadisçilik böyle bir görev üstlenmiş midir?

Tefsir ilmini merkeze alarak hadis, kelam ve fıkıh gibi dinî ilimlerin çağdaş dönemdeki sorunlarına değindiği çalışmalarında Mehmet Paçacı, konuya dair aydınlatıcı tespitler yapar. Ona göre hadis disiplininin konusu, İslam’ın temel metinsel kaynaklarının oluşturulmasıdır. Hadis disiplininin işlevi de Hz. Peygamber’in söz ve eylemlerini aktaran haberlerin subûti değerini belirlemekten ibarettir. Kur’an da dâhil bu metinsel kaynaklardan kuralsal (*normatif*) sonuçlar üretmek, konularına göre fıkıhın ve kelâmın işlevleri arasındadır. Kelam ilmi, Müslüman toplum için inançsal ve ideolojik bir çerçeve çizmiş ve Tanrı, ahlak, siyaset gibi alanlarda, dinin kaynak metinleri temelinde kuralsal teolojik-ideolojik sonuçlar üretmiştir. Fıkıh ilmi de kelam ile aynı yorum düzleminde, yeni durumlar için dinî-hukukî normatif hükümler üretmiştir.²⁰⁸ Ancak modern dönemde “fıkıh ve kelam gibi disiplinlerin işlevleri fiilen düştüğünden”²⁰⁹ tefsir ilmi kelam, fıkıh ve ahlak gibi disiplinlerin işlevini üstlenmeye zorlanmıştır.²¹⁰ Bu açıdan bakıldığında

²⁰⁸ Mehmet Paçacı, “Çağdaşçı ‘Kur’an’da Kadın” Yorumunun Eleştirisi,” *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*. Necmettin Gökıkr ve diğerkleri (ed.). (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010) içinde, s. 560-561.

²⁰⁹ Mehmet Paçacı, “Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine,” *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008) içinde, ss.1-18.

²¹⁰ Paçacı, “Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine,” s.9. Bu yaklaşımın temelinde, büyük ölçüde, İslam dünyasının Batı kültürü ile temasa geçtiği XIX. ve XX. yüzyıllarda meydana gelen düşünce etkileşimi ve buna bağlı olarak Müslüman toplumlarda ortaya çıkan ilmî, ahlakî, siyasî, sosyal ve kültürel değişimin yattığı belirtilmiştir. Bkz. Paçacı, “Çağdaşlık Sonrasında Tefsiri Yeniden Düşünmek,” s.79.

modern dönemde hadis ilmine de tıpkı tefsir gibi geçmişte yüklenmeyen bir takım yeni misyonlar yüklendiği söylenebilir.

Hadisin pratikle ilgisi konusunda Mehmet Görmez'in de benzer görüşte olduğu söylenebilir. Ona göre hadislerin yaşanması, yaşanan sünnetlere dönüşmesi, hayat ile irtibatı ve pratik değeri hadis ilminin değil fıkıh ilminin konusu olmuştur. Hadis ilminin omurgasını oluşturan konu ise hadislerin aktarımıyla ilgili isnad merkezli sübut meselesidir.²¹¹

Mehmet Emin Özafşar münhasıran hadis ilminin alanı ve işlevi konusunda kalem oynatan az sayıdaki isimlerdendir. O, geniş bir alan taraması ışığında, tarihte ve çağdaş dönemde hadisin alan ve işlevinde bir eksen kayması olduğunu ileri sürer. Ona göre özellikle modern zamanların kurumsal yapısı içerisinde yürütülen günümüz bilimsel/akademik hadis faaliyeti 'hadis kültürü bilimi' evresindedir. Hadis kültürü biliminin çerçevesine şu araştırma konuları dâhil edilmelidir:

1. Sosyal tarih
2. Zihniyet ve ilim tarihi (Hadis etrafında şekillenen varlık, toplum, ahlak, hukuk, sanat vb. konular)
3. Edebiyat tarihi.²¹²

Bu konuda dikkate alınması gereken başka görüşler de vardır.²¹³ Burada konuyla ilgili tartışmaları sonlandıracak nihai bir görüşe ulaşmaktan çok, hadis

²¹¹ Mehmet Görmez, "Hadis İlmi ve İslâmî İlimler," *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007) içinde, s.200. Yazarın, bu cümleleri tespit olarak mı yoksa tenkit olarak mı kaydettiği yeterince açık değildir.

²¹² Bkz. Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi," ss.69-73; "'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik," ss.11-36.

araştırmalarında teori-pratik dengesine dair tartışmaların canlı tutulmasının gereğine ve bunun akademik çalışmaların seyrini etkileyen yönüne vurgu yapmak istiyoruz. Hadisçilerin de dâhil olduğu İslam bilginlerinin tarihte ve bilhassa modern zamanlarda pratik sorunlara kayıtsız kalmadıkları bir hakikattir. Özellikle çağdaş İslam bilginleri müslüman coğrafyanın toplumsal, ekonomik, ahlakî, kültürel ve siyasal alanlardaki gelişimiyle yakından ilgilenmişler, karşılaştıkları manzaranın vehameti karşısında üzerilerine düşeni yapmak için derin bir sorumluluk hissetmişlerdir. Ancak mevcut koşullar gereği, çoğunlukla teorik, düşünsel ve doktrinal mahiyetteki sorunlarla ya ilgilenmemişler, ilgilendilerse de ancak toplum ve hayatla ilişki kurarak konuyu gündeme getirmişlerdir.²¹⁴ Baljon’a göre ‘peygamber tasavvuru’ konusunda geliştirilen yaklaşım, bu tutumun bir karakteristiğini yansıtmaktadır.

Bu zihniyetin temel özelliği, örneğin, Muhammed’e dinî yanlışlıkları ıslah eden bir reformcudan ziyade, toplumsal rezaletlere karşı savaşıyor biri olarak değer atfetmesidir. Bir kimsenin Peygamber’e yapabileceği en büyük övgü, onu bir dünya reformcusu olarak tanımlamasıdır.²¹⁵

Baljon’un tespitlerine göre “çağdaş biyografilerde peygamber artık nadiren kozmik bir şahsiyettir. Bunun yerine o, ilerlemeci sosyal bir reformcu,²¹⁶ siyasi bir lider ve

²¹³ Mesela bkz. Selahattin Polat, “Modern Dönemde Hadis İlminin Temel Meseleleri,” *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007) içinde, ss.211-248.

²¹⁴ Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.124.

²¹⁵ Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.124.

²¹⁶ Hz. Peygamber hakkında reformcu, devrimci gibi nitelermelere dair bir değerlendirme için bkz. Vejdi Bilgin, “Cahiliye’den İslâm’a: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Sünnet,” *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü: Sempozyum, 11-12 Mayıs 2007, Meram, Konya* (Konya: Konya İlahiyat Derneği, 2008), ss.129-142.

insan haysiyetinin bir modelidir.”²¹⁷ Gerçekten de peygamber tasavvuru konusunda geleneksel anlayıştan kopuşun ardından özellikle ahlakî yönde bir evrilme olması dikkat çekicidir. M. Emin Özafşar’ın tespitleri şöyledir:

19. asrın ortalarından itibaren bu [geleneksel peygamber] tasavvur[uy]la taban tabana zıt bir anlayış dillendirilmeye başlanmış ve aradan geçen bir buçuk asırlık süreçte bu anlayış hayli ağırlık kazanmıştır. (...) Burada altı çizilmesi gereken bir diğer nokta ise, son bir buçuk asırda öne çıkarılan peygamber tasavvurunun da zamansal olduğudur. Nitekim bu son anlayış içerisinde bir damarın peygamberin siyasal-sosyal yönünü ve tarihî gerçek kişiliğini atlayarak, onun ‘rûhî-ahlakî’ kimliğine vurgu yaptığı görülmekte; hatta daha şimdiden peygamberin başka değil sadece bir ‘ahlak sembolü’ olduğu görüşü giderek ağırlık kazanmaktadır. Globalleşen dünyadaki müslümanların peygamber anlayışı da ona koşut olacak gibi gözükmektedir...²¹⁸

Konuya genel ve tarihsel bir açıdan bakıldığında, Batı’da 19. yüzyıldan itibaren varlığını devam ettiren ‘ahlakî dinin merkezinde görme’ eğiliminden²¹⁹ İslam düşüncesinin de nasibini aldığı sonucunu çıkarabiliriz. Çağdaş dönemde dinî-ahlakî söyleme bir bütün olarak yaklaştığımızda İslam’ın tüm bileşenlerine yönelik aşırı ve abartılı bir ‘ahlakî indirgemecilik’ görürüz.²²⁰ Modern söylemde Kur’an her şeyden önce ahlakî bir tebliğ,²²¹ hadis kitapları ahlak el kitapları,²²² nübüvvet ahlakî bir

²¹⁷ Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s.106.

²¹⁸ Özafşar, “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı,” ss.329-330. Vurgular yazara aittir.

²¹⁹ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.123.

²²⁰ ‘Ahlakî indirgemecilik’ ifadesi yerine daha ılımlı bir ifadenin seçilmesi de uygun olabilir.

²²¹ El-Câbirî, *el-‘Aklü ’l-Ahlâkıyyü ’l-‘Arabî*, s.61; Fazlurrahman, *İslam*, s.86.

²²² Gibb ve Walzer, “Akhlaq,” c.1, s.325.

müessese,²²³ din ahlakî bir sistemdir.²²⁴ Aynı minval üzere imanın ve ibadetlerin ahlak boyutuna özellikle vurgu yapılmış ve ritüeller ahlakîliği elde etmenin araçları olarak yorumlanmıştır.²²⁵ Geleneğin anahtar kavramları ahlak merkeze alınarak ve bir ölçüde gerçek muhtevalarından uzaklaştırılarak yeniden yorumlanmıştır.²²⁶ Bu söylemde ideal insan tipi de farklılaşmıştır. İdeal insan tipine dair modern tasvirler, ‘geleneksel dindar tip’ (*homo-religious*) yerine artık ‘çağdaş etik bir tip’in (*homo-ethicus*) resmini çizmektedirler.

Ahlak elbette dinlerin ana hedeflerinden biri olmuştur. Burada sözü edilen, ahlaka, dinin diğer unsurlarını gölgede bırakacak düzeydeki orantısız vurgudur. Bu ölçüsüz vurgu, ahlakın dinden rol çalması olarak nitelendirilebilecek boyutlara ulaşabilmektedir. Oysa dinin nihai gayesi, insanı her yönüyle kulluk mertebesine ulaştırmaktır. Eş-Şâtîbî şöyle der:

إِنَّ الشَّرِيعَةَ مَوْضُوعَةٌ لِإِخْرَاجِ الْمُكَلَّفِ عَنْ دَاعِيَةِ هَوَاهُ حَتَّى يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ

Şeriat, mükellefi hevâsının kışkırtmasından alkoymak için vaz’ edilmiştir; ta ki o Allah’a kul olsun.²²⁷

Bu noktada inanç esasları kulluk bilincinin soyut/teorik temelini oluşturken, ibadet ve ahlak, bu temel üzerinde kulluk bilincinin gelişimini ve güçlenmesini temin eden pratikleri temsil etmektedir.

²²³ Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.124.

²²⁴ “Din ile ahlak, şey’-i vâhiddir.” Bkz. Mehmed Kamil Miras, *Ahlâk-ı Şer’iyye*, s.31.

²²⁵ Bkz. Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.103.

²²⁶ Sabır kavramı örneği için bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), ss.48-49.

²²⁷ Eş-Şâtîbî, *el-İ’tişām*, tah. Muḥammed b. ‘Abdirrahmān, Sa’d b. ‘Abdillāh, Hişām b. İsmā’îl (Dāru İbni’l-Cevzî, 2008), c.3, s.308.

Sözü edilen modern yaklaşımın temelinde, İslam dünyasının Batı kültürü ile temasa geçtiği 19. ve 20. yüzyıllarda meydana gelen düşünce etkileşimi ve buna bağlı olarak Müslüman toplumlarda ortaya çıkan ilmî, ahlakî, siyasî, sosyal ve kültürel değişimin yattığı belirtilmiştir.²²⁸ Modern dayatmalar karşısında savunmacı bir refleksle ortaya çıkan ahlakî eğilim, İslam'ı ve Müslümanları modern dünyanın meydan okumaları karşısında daha mukavemetli hale getirmeyi hedeflerken, dinin özellikle ahlakî yönünü teşhire sunmuş ve böylece onun bütünlükçü karakterini göz ardı etmiştir. Buna, Müslümanların ahlak konusundaki eksikliklerinin dinden kaynaklanamayacağını ispat etmeye yönelik savunmacı bir tutumun kaynaklık ettiği de söylenebilir. Ne var ki Müslüman birey ve toplumların ahlak eksenli sorunları tüm tarih boyunca var olagelmıştır. Tek fark, tarihte ahlakî çözümler genellikle dinin aslî formuna dönme şeklinde çözümler üretilirken (klasik dönemde dine dönmek ahlaka dönmektir²²⁹ ve dinin dejenere olması toplumun ahlaken çökmesini intaç etmiştir²³⁰), modern zamanlarda ise ahlakî yozlaşmaya karşı dinin ahlakî karakterine aşırı vurgularla çözüm aranmıştır. Bu ise, dinin bütünlükçü ve kuşatıcı karakterinin göz ardı edilmesine ve dinin kendi iç dinamikleri arasındaki ilişkinin ve hiyerarşinin tersyüz edilmesine yol açmıştır.

Söz konusu bakış açısının hadise yansımalarını tahmin etmek zor değildir. Hadis rivayetleri ve literatürü, modern çağın beraberinde getirdiği karmaşık ve çok boyutlu değerler krizine karşı her türlü çözümü fazlasıyla barındırmakla beraber

²²⁸ Paçacı, "Çağdaşlık Sonrasında Tefsiri Yeniden Düşünmek," s.79.

²²⁹ "Biz Müslümanlara kânun-i ahlak, kânun-i ilâhîdir. Kāvā'id-i kemâl ve şalâhımız onun aḥkâm-ı munîfesinde aranılmalıdır. Yâr ve ağyârı hayran eden o faḍîletlerin biz Müslümanlarda edvâr-ı inkişâfı bizim kavânîn-i dîniyemize sarıldığımız zamanlara tesadüf etmiştir." Bkz. Miras, *Aḥlâk-ı Şer'îyye*, s.5.

²³⁰ Watt, *İslam Nedir?*, s.243.

Müslümanların gereği gibi yararlanamadıkları bir hazine gibi görülmüştür. ‘Sünnet-i nebeviyye’yi bir ‘süpermarket’e benzeten çağdaş bir hadis araştırmacısı, “usulcü, iktisatçı, sosyolog, mühendis, ekonomist... gibi pek çok uzmanın, kendi alanlarındaki problemlere hadis kitaplarında hareketle kalıcı çözümler üretebileceklerini”²³¹ söyler. Gerçekten de hadis rivayetleri her türden problemin üstesinden gelmeyi mümkün kılacak hazır çözümler barındıran büyük bir market gibi midir? Şayet böyleyse, Müslümanları bu marketin raflarına uzanıp tüm ihtiyaçlarını giderecek ürünleri kolayca almaktan alıkoyan şey nedir? Çağdaş mütefekkir Cevdet Said’in bu soruya cevabı şöyledir:

Bu durumda Müslümanların zihninde, Kitab ve Sünneti kutsamak ve her şeyden müstağni görmek meselesiyle başka bir mesele birbirine karışmaktadır. Nasıl oluyor da Kitab ve Sünnet müslümanın içinde bulunduğu yüz karası durumdan çekip çıkaramıyor? Burada yanılıyoruz ve Kitapla Sünneti kutsayışımız aşırıya kaçıyor. Öyle ki bu ikisine onlara ait olmayan fonksiyonlar yüklüyoruz. Oysa kulak, göz ve kalplerine gereğince işlerlik kazandırmayan bir kavmi, içinde bulunduğu yüz karası rezaletten kurtarmak Kitab ve Sünnetin işi değil ki! Bu temel bir meseledir ve onu hep yeniden ele alıp düşünmemiz gerekmektedir. (...) Ancak bunu anladıktan sonradır ki, bu konuda gizli bir maraza düşer olmuş Müslümanın durumuna dönebiliriz. Bir kere o Kitab ve Sünnet bir yerden sonra yarar sağlamıyor diye değil, ilmi yitirmesinden dolayı onlardan yararlanma imkânını

²³¹ Muhammed Mustafa el-A‘zamî, “İslâm Âlimi Kimdir, Nasıl Yetişir?” (Konferans: 15 Aralık 2006, Bursa) haz. Sare Nur Erel, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5:1 (2007), s.190.

yitirmiştir. Ve bir kere bu iyice açıklık kazandı mı, Kitab ve Sünnet üzerine, onlara ait olmayan bir fonksiyon yüklemeye yol bulamayız.²³²

Bu tespitler hadislerin pratik ahlakî yaşam içindeki işlevini inkâr etmek biçiminde anlaşılmalıdır. Burada hadisin dinî-ahlakî işlevselliği ile, hadislere yönelik etik-akademik bakış açısının birbirine alternatif olamayacağı dile getirilmektedir. Elbette hadisin kurucu bir öge olarak ahlakî hastalıkları tedavi etmede ve bireysel ve toplumsal bünyeyi sağlıklı tutmada etkin bir rolü vardır; ne var ki ahlak içerikli rivayet malzemesine salt işlevsel ve pratik bir perspektifle yaklaşmak, faydası tecrübe edilmiş kadim bir ilacın sadece tedavi gücüne odaklanıp onun gerçek mahiyetini göz ardı etmek ve böylece onun güncel hastalıkları tedavi etmedeki aktüel potansiyelini de ıskalamak anlamına gelmektedir. Bu noktada pratik ahlakî problemlerin üstesinden gelmek için ivedilikle çaba gösterenlerin, ahlak konusundaki bilimsel tartışmaların olgunlaşmasına hiç değilse ‘sabır’la katkıda bulunmaları gerekmektedir.

Müslüman dünyanın genç kuşağı İslam uğruna malını ve canını fedaya hazır; ne var ki içlerinde yıllarını kapsamlı araştırmalar yapmaya, bir konuyu kotarmak ya da aydınlatmaya adanmak isteyenler pek nadir. Sözelimi müslümanın inancıyla davranışları arasındaki aykırılık problemi ele alınması gerekli konulardan. Bunun gibi ortaya atılan nice sorunun doyurucu karşılıkları yok. Anlaşıyor ki, bir durumdan diğerine geçişi mümkün kılacak bir değişim gerçekleştirmek için bu tür

²³² Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, terc. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984), ss.103-104.

sorulara nesnel karşılıklar bulmaktan başka çıkar yol yok. Bu ise durmadan öğrenmek ve araştırmalar yapmakla mümkün görünüyor.²³³

Gerçekten de hadisin ahlakla ilişkisine değinen çalışmalarda ve konuşmalarda, rivayetlerin pratik değerinin ve işlevselliğinin akademik kaygıların önüne geçtiği izlenimini doğuracak bir yaklaşım görülür. Denilebilir ki, günümüz araştırmacısının konuya bakışı çoğunlukla ‘çözüm’ ve ‘sonuç’ odaklıdır. O, dinî-ahlakî yükümlülüğü ile akademik sorumluluğunun sınırlarını tayin etme konusunda kararsızdır. Çağının ahlakî sorunlarına karşı duyduğu derin mesuliyet duygusu, onu aktüel olanı tarihî olana öncelemeye zorlar. Sabırsızdır; ahlakî olduğu düşünülen sorunları bilgi ve fikir temelinde sorunsallaştırmaya ayıracak vakti yok gibidir. Oysa ahlakî problemler, E.F.Schumacher’in deyişiyle, ‘ıraksak’ sorunlardır ve gelecek nesillerin çaba harcamadan yaşamalarına yarayacak biçimde çözülme imkânları yoktur. Ahlakî problemler, önce çözümlenmesi/kavranması ve sonra ‘hikmet’ ile aşılması gereken problemlerdir.²³⁴

2.4. Ahlak/Etik ve Din: Kısa Bir Modern Dönem Değerlendirmesi

Modern dönemde ahlaka yönelik teorik ve bilimsel çabalar konusunda dinamik bir tabloya tanıklık etmekteyiz. Bir araştırma alanı olarak ahlak hâlihazırda canlı bir durumdadır ve bunu görmek için uzun araştırmalara gerek yoktur. Sadece *etik* kelimesinin kullanım yoğunluğu bile bunu göstermeye yetebilir. Günümüzün egemen söylemine dikkat kesilen hemen her kişi, bu söylemde *etik* kavramının ve onun işaret ettiği ahlakî muhtevanın başat bir yere sahip olduğunu teslim etmede tereddüt etmez.

²³³ Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, s.11.

²³⁴ E.F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Klavuz*, terc. Mustafa Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), s.157.

Öyle ki, etiğin ‘moda bir sorun’ olduğundan, hatta bir ‘etik modası’ndan bile söz edilebilir.²³⁵ *Etik*in birkaç on yıl öncesine kadar ülkemizde pek kullanılan bir sözcük değilken son yıllarda bu kadar yaygınlaşmasının ve duyulmasının²³⁶ nedeni biraz da bu olsa gerektir.

Bazı âlimane kelimeler, uzun süre sözlüklere ve akademik metinlere hapsedildikten sonra, -kaderine çoktan razı olduğu halde birdenbire, nedenini anlamadan herkesin gözdesi haline geliveren bir kızkurusu gibi- aniden parlak gün ışığına maruz kalma, halkın, avamın diline düşme, basında, televizyonda, hatta hükümet demeçlerinde zikredilme talihini ya da talihsizliğini yaşarlar. Fena halde felsefe dersi kokan ve Yunancadaki köküyle akla Aristoteles’i getiren *etik* kelimesi, bugün bu şekilde sahnenin ortasına yerleşmiş vaziyette.²³⁷

Çağdaş bir felsefeci, etiğin ve onun göndermede bulunduğu ahlakî içeriğin, söylemlerde ve kaygılarda birinci sıraya oturacak biçimde geri dönüşünü ciddiye alınması gereken toplumsal bir olgu olarak değerlendirir.²³⁸ Onun ‘ahlaka geri dönüş’ü anlamak için getirdiği üç açıklamadan biri, Tanrı’nın sosyal ölümü üzerine ‘Ne yapmalıyım?’ sorusunun herkesin kendi sorusu haline gelmesidir.²³⁹

²³⁵ Andre Comte Sponville, *Kapitalizm Ahlaki midir? Zamanımızın Kimi Gülünçlükleri ve Zorbalıkları Üzerine*, terc. Dilek Yankaya (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s.35.

²³⁶ Kurtul Gülenç, “Etik: Kavramsal Bir Değerlendirme,” *Felsefe Ekibi Dergisi* 5 (2006) (http://www.felsefeekibi.com/dergi5/s5_y2.html) (Erişim tarihi: 02.05.2013).

²³⁷ Alain Badiou, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, terc. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), s.17.

²³⁸ Sponville, *Kapitalizm Ahlaki midir?*, s.15.

²³⁹ Sponville, *Kapitalizm Ahlaki midir?*, s.35. Diğer iki neden şunlardır: 1. Bir kuşaktan diğerine geçiş ve bu geçişin ortaya koyduğu siyasî buhran. 2. Sovyet Bloğu’nun çöküşü ve kapitalizmin rakibinin gümüş tepside sunduğu karşıt meşrulaştırmayı kaybetmesi.

Tanrının ölümünün ahlaka dönüşle ne ilgisi var? Bence şu: Hristiyan Batı'nın iki yüzyıllık geçmişinde "Ne yapmalıyım?" sorusuna cevap, genel hatlarıyla rahipleri, kilisesi ve emrettikleriyle, Tanrıdan geliyordu. Ve Batı tepeden tırnağa dindar bir medeniyet olduğu için cevabı kendiliğinden verilen bu soru çok da kafa yormuyordu. Doğduğumuzda, ya da hemen sonrasında özünde dinî olan bir çeşit hediye paketi veriliyordu. (...) Doğal olarak bu paket bir ahlak içeriyordu. Bu ahlak, sorun olmak bir yana cevabın ta kendisiydi. Şimdi "Ne yapmalıyım?" sorusuna Tanrı cevap vermiyor artık. Daha doğrusu Tanrı'nın cevapları giderek toplumca daha az duyulmaya başladı. (...) Ama soru hâlâ gündemde. Öyle ki, "Ne yapmalıyım?" sorusunu her birimiz kendimize sorabileceğimiz en kişisel soru olarak kabul ediyoruz ve bu soruya (ne Tanrı, ne rahip, ne genel sekreter...) kimsenin bizim yerimize cevap veremeyeceğini düşünüyoruz. (...) Tanrı artık "Ne yapmalıyım?" sorusunu cevaplamadığından, bir cevap bulmak bize düşüyor. Bu yüzden feci şekilde ahlaka ihtiyacımız var. Hatta daha önce hiçbir medeni insanlığın ihtiyacı olmadığı kadar ihtiyacımız var. Çünkü üç bin yıldır hiçbir toplum bu derece laikleşmemişti; üç bin yıldır hiçbir zaman derinliklerinde bizimkisi kadar az dindar bir toplum tanımamıştık. Sonuç şu: ahlaka bugün duyulan ihtiyaç üç bin yıldır olmadığı kadar büyük.²⁴⁰

Her ne kadar Yahudi-Hristiyan tarihi merkeze alınarak ifade edilmişse de, bu tespitler, klasik ve çağdaş dönemlerdeki din-ahlak ilişkisini ve buna bağlı olarak ahlak anlayışındaki evrilmeyi başarılı bir şekilde özetlemektedir. Gerçekten de ortaçağlar boyunca bizim bugün 'ahlakî', 'hukukî', 'siyasî', 'dünyevî' gibi kategorilere ayırdığımız yaşam alanları, aslında 'din'in her şeyi kuşatan şemsiyesi altında bir bütün oluşturuyordu. Hayatın içindeki tüm değer alanları (etik, estetik,

²⁴⁰ Sponville, *Kapitalizm Ahlaki midir?*, ss.33-34.

ekonomik, hukukî, siyasî...) esas itibariyle tek ve parçalanamaz bir bütünlük içinde konumlanıyordu. Din, ahlakî sahayı kapsayan ancak “ahlaktan fazla bir şeydi”;²⁴¹ bir hayat tarzıydı. Dindar kişi, mensubu olduğu dine özgü ahlakî nitelikleri belirgin bir şekilde farklı ve ayrı bir şeymiş gibi tecrübe etmediğinden, ahlaklılık dindarlıktan başka bir anlama gelmiyordu. Her şeyin dinî ve dinin her şey olduğu bir atmosferde hayat bir bütün olarak dinî bir anlam taşımaktaydı. Teolojik geleneğin kuşatıcı ve bütünleştirici karakteri, hayatın hangi alanında olursa olsun bütün söz ve eylemlerin dinî olarak bir değer ifade etmesini gerekli kılıyordu. Ancak moderniteyle birlikte “bir zamanlar tek ve bölünmez olan ‘doğru yol’, artık ‘ekonomik olarak makul’, ‘estetik olarak hoş’, ‘ahlakî olarak uygun’ şeklinde bölünmeye başladı.”²⁴²

‘Ahlak’, insanın düşünce, duygu ve eylemlerinden ‘doğru’ ve ‘yanlış’ arasındaki ayrımla ilişkili yönü olarak ayrıldıysa, bu, genel olarak modern çağın başarısıydı. ‘Yararlılık’, ‘hakikat’, ‘güzellik’, ‘uygunluk’ gibi, insan davranışının bugün kesin bir şekilde ayrılan standartları arasında, insanlık tarihinin büyük kısmı boyunca pek az fark görüldü ya da hiç ayrım yapılmadı. Ender olarak uzaktan bakılan ve dolayısıyla üzerinde nadiren düşünülen ‘geleneksel’ yaşam tarzında, her şey aynı önem düzeyinde görülüyor, aynı doğru ve aynı yanlış terazisinde ölçülüyordu. Tüm veçheleriyle, yolların ve araçların bütünlüğü, hiçbir insan iradesinin ya da kaprisinin karşı çıkamayacağı güçler tarafından geçerli kılınmış gibi yaşıyordu; yaşam bir bütün olarak ilahî yaratımın ürünüydü, ilahî takdirin gözetimindeydi. Özgür irade, varsa bile ancak [...] yanlış doğruya tercih etme özgürlüğüydü; yani Tanrı’nın emirlerini *ihlal etmektir*: Tanrı’nın buyurduğu şekliyle dünyanın yolundan ayrılmaktı; ve âdetlerden görünür bir şekilde sapan her şey bir ihlal olarak

²⁴¹ F.H. Bradley, *Ethical Studies* (Oxford: The Clarendon Press, 1988), s.316. (Religion is more than morality.)

²⁴² Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, terc. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), s.14.

görülyordu. Öte yandan, doğru yolda olmak bir seçim meselesi değildi: Tersine, seçimden kaçınmak –âdet olmuş yaşam tarzını izlemek- anlamına geliyordu. Ancak bütün bunlar, geleneğin kontrolünün giderek gevşemesiyle ve artan sayıda erkek ve kadının yaşamının yönlendirildiği, karşılıklı olarak özerk olan bağlamların artmasıyla birlikte; başka bir deyişle, bu erkeklerin ve kadınların, henüz verilmemiş ya da verilmiş ama eksik olarak verilmiş kimliklerle donatılmalarıyla -dolayısıyla bu kimlikleri ‘kurma’ ve *bu süreçte seçimler yapma* ihtiyacıyla karşı karşıya olan- bireyler konumuna gelmeleriyle birlikte değişti.²⁴³

Yeni dönemde sadece dinin işlev ve kapsamına yönelik yeni anlayışlar gelişmedi; dinden koparılıp parçalanan değer ve davranış alanları da yeniden tanımlandı. Elbette ahlak da bundan payına düşeni alacaktı.

İşte bu nedenle, gerek modern yasa koyucular gerekse modern düşünürler, ahlakın, insan yaşamının ‘doğal bir özelliği’ olmaktan çok, tasarlanması ve insan davranışına sokulması gereken bir şey olduğunu hissettiler; bu nedenle her şeyi kapsayan birleştirici bir etik -yani insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlakî kurallar bütünü- oluşturmaya ve dayatmaya çalıştılar; yine bu nedenle, bu yöndeki en içten çabaları boşa çıktı.²⁴⁴

Bu alıntılar, ahlakı insanın doğasıyla ilişkilendiren geleneksel algı ile, ahlakı bir kurallar bütünü olarak yeniden tanımlayan modern yaklaşımın farkına dikkat çekerken, bir yandan da ahlak-din ilişkisine dair tartışmaların köksüz ve modern bir mahiyette olduğunu²⁴⁵ ima etmektedir. Zira ahlak, klasik dönemde en nihayet bir

²⁴³ Bauman, *Postmodern Etik*, s.14.

²⁴⁴ Bauman, *Postmodern Etik*, s.15.

²⁴⁵ Ronald M. Green, “Morality and Religion,” Mircea Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion* (New York: The Macmillan Co., 1987), c.10, s.92.

karakter formasyonu olarak kavranıyor ve bireysel davranışların kökenindeki yerleşik hali olarak tanımlanıyordu. Ahlak bu haliyle kişinin mizaç ve doğasıyla ilgili bir haldi. Din ise varlık, bilgi ve değerın tüm katmanlarına rengini veren kurucu bir unsurdur. Bu bağlamda ahlakın dinle aynı düzlemde karşılaştırılması veya karşı karşıya getirilmesi mümkün değildi; çünkü din ve ahlak farklı mahiyetlere sahip iki farklı fenomendi. Modern zamanlarda ahlakın dinden bağımsız ve özerk bir değer alanı olarak tanımlanması²⁴⁶ ve dinin de eski rolünden soyutlanarak mümkün değer alanlarından biri olarak varsayılması,²⁴⁷ insan davranışları üzerinde kadim ve asli bir değer sistemi olan din ile modern ve arızî bir değer sistemi olan ahlakı yapay bir bağlamda karşı karşıya getirmiştir. Bu çerçevede ahlak ile din ilişkisinin kesin bir biçimde reddetme yolunu seçenler²⁴⁸ olsa da, yaygın olarak ahlak ile din özerk alanlar olarak değerlendirilmiştir.²⁴⁹ Buna göre din ‘olduğu gibi’, ahlak da ‘olduğu gibi’ kabul edilmekte²⁵⁰ ve ahlak ile din arasında zorunlu bir bağ bulunmamaktadır.²⁵¹ Burada artık din, ahlakî kavramların tanımlanmasında yahut belirlenmesinde işlev sahibi olan bir öge olarak değil, teşvik edici ve birleştirici bir unsur olarak gücünü göstermektedir.²⁵² Başka bir deyişle, ahlak doğruluğun ve

²⁴⁶ Jon Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar*, terc. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), s.49; Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*, terc. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), s.269.

²⁴⁷ Mesela bkz. Eduard Sprenger, *İnsan Tipleri*, terc. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), ss.275-318.

²⁴⁸ Mesela bkz. Walter Sinnott Armstrong, *Tanrısız Ahlak?*, terc. Attila Tuygan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

²⁴⁹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlvak Yayınları, 2001), s.314.

²⁵⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s.314.

²⁵¹ Jacques P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practise* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), s.24.

²⁵² Aydın, *Din Felsefesi*, s.314.

iyiliğin rehberi olarak kişiye yol gösterirken, din bu rehberin gösterdiği yolda kişinin inanç ve içtenlikle yürümesi için yardımcı bir rol üstlenmektedir.²⁵³

2.5. İslâm Düşüncesinde Ahlakın Konumu ve Değeri

Ahlakı içermeyen ve ahlaklı davranış ile bir dine mensubiyeti bir arada değerlendirmeyen hemen hiç bir din yoktur.²⁵⁴ İslam bu yargının dışında değildir. İslam en yalın biçimiyle inanç, ibadet ve ahlaka ilişkin unsurlardan oluşur. Bir bütün olarak Kur'an'ın manalarının şu üç konunun bilgisine ırcâ edilebileceği belirtilmiştir: *tevḥīd*, *şerāʾiʿ* ve *tehzību'l-aḥlāk/tezkiyetu'n-nefs*.²⁵⁵ Kur'an'daki *īmān* ve *şāliḥ ʿamel*²⁵⁶ ifadelerinin de bunu teyit ettiği söylenebilir; zira ibadet ve ahlak, *şāliḥ ʿamelin* iki ayrı veçhesi olarak değerlendirilebilir. İnanç esasları bu tasnif içinde üstün ve aslî/kurucu bir kaynak konumundadır ve ʿibādāt/muʿāmelāt ve ahlaka ilişkin esasların tam anlamıyla merkezidir.²⁵⁷ Şāh Veliyyullāh ed-Dihlevī (ö.1176/1762) şöyle der:

أصل أصول البر وعمدة أنواعه هو التوحيد

İyiliğin esaslarının esası ve onun tüm çeşitlerinin temeli *tevḥīd*dir.²⁵⁸

²⁵³ Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), s.220.

²⁵⁴ Yasin Ceylan, "Din ve Ahlak," *Doğu Batı* 1/4 (1998), s.101.

²⁵⁵ El-Munāwī, *Feyḍu'l-Ḳadīr Şerḥu'l-Cāmi'i ş-Şağīr* (Kahire: el-Mektebetu't-Ticāriyye el-Kubrā, 1356), c.1, s.367.

²⁵⁶ Mesela, 47/Muḥammed:2; 95/et-Tīn:6.

²⁵⁷ El-Munāwī, *Feyḍu'l-Ḳadīr*, c.1, s.367.

²⁵⁸ Ed-Dihlevī, *Huccetullāhi'l-Bāliḡa*, c.1, s.115.

Bu üçlü tasnif hadis edebiyatının genel muhtevası için de bir çerçeve oluşturmuştur. Mesela el-Beyhaķī, *Kitābu'l-Ādāb*'ını, önce itikadî ve sonra amelî/fikhî esaslarla ilgili tasnif ettiği kitaplara, ahlak içerikli rivayetlerden oluşan yeni bir kitap ekleme amacıyla kaleme aldığını belirtir ve bu suretle sözü edilen üçlü tasnife göndermede bulunur:

Yüce Allah bana inanç esasları (*el-uşûl*) konusunda tasnif ettiğim rivayetleri *el-İtikād* ismini verdiğim kitapta özetlemeyi, 'amelî hükümler (*el-furû'*) konusunda derlediğim rivayetleri *el-Muhtaşar* adını verdiğim kitapta hülasa etmeyi müyesser kılınca, bunlara bir de ebeveyn ve akraba ile ilişkiler (*el-birr ve's-şıla*), yüksek ahlakî nitelikler (*mekārimu'l-aḥlāk*), edebler (*el-ādāb*) ve keffaretler (*el-keffārāt*) hakkındaki rivayetleri konu alan özet bir kitap ilave etmeyi istedim. Böylece iki muhtasarla birlikte bu eser, uzun ve geniş kitapları elde edemeyenlere yeterli olsun ve onlardan müstağni kılsın.²⁵⁹

Müelifin, *Kitābu'l-Ādāb*'ın ahlakî muhtevasını anlatırken dört kavrama (*el-birr ve's-şıla*, *mekārimu'l-aḥlāk*, *el-ādāb*, *el-keffārāt*) başvurması anlamlıdır. Bu kavramlara *et-terğīb ve't-terhīb*, *ez-zuhd*, *er-reḳā'ik*, *el-feḍā'il*, *el-menākıb*, *el-mevā'iz* ve *el-istiẓān* gibi kavramları eklemek de mümkündür. Bu, şu anlama gelmektedir. Dinî öğretinin sözkonusu üçlü tasnifinde bugün *ahlak* olarak tanımladığımız alan, erken dönem hadis literatüründe büyük ölçüde yukarıda anılan kavramlar altındaki dağınık olguların bütününe tekabül etmektedir. Bir başka ifadeyle günümüzde *ahlak* sözcüğüyle ifade edilen hususlar, erken dönemde tek bir sözcüğe indirgenemeyecek kadar kompleks bir kavramsal örgüye sahiptir. Diğer yandan hadis literatüründe

²⁵⁹ El-Beyhaķī, *Kitābu'l-Ādāb*, tah. Ebū 'Abdillāh es-Sa'īd el-Mendūh (Beyrut: Mu'essesetu'l-Kutubi's-Şekāfiyye, 1988), s.4.

ahlakın kavramsal alanı, ilerleyen bölümlerde etraflıca açıklanacağı üzere, oldukça sınırlıdır. Hadis rivayetlerinde *ahlak* kavramı, bir değerler sistemini niteleyen şemsiye bir kavram olarak değil, genel anlamda insanın yaratılıştan gelen kökleşmiş tabiatı olarak kavranmakta ve anlaşılmaktadır. Bu çerçevede *ahlak*, her bir insan tekine ait tabiat, fıtrat, mizaç, cibilliyet ve seciye gibi yaratılış özelliklerinden ibarettir.²⁶⁰ Oysa bugün hayli geniş bir çağrışıma sahip olan *ahlak*, “insanın diğer varlıklarla belirli normlara göre gerçekleşen ilişkiler toplamını ve insanın söz konusu ilişkileriyle bu varlıklara yönelen eylemlerini düzenleyip anlamlandıran norm, ilke, kural ve değerler bütünü”²⁶¹ olarak tanımlanmaktadır. Hadis literatüründe yer aldığı şekliyle *ahlakın* tek başına bu tanımı karşılaması mümkün olmadığı gibi, hadis edebiyatında bu tanımı karşılayan tek bir terim de yoktur; bilakis yukarıda anılan kavramlardan her biri *ahlakın* aktüel tanımının çeşitli yönlerini karşılamaktadır.²⁶² Bununla birlikte hadisteki kavramların salt ahlaka indirgenemeyen ve kendi içinde farklılık arz eden yönleri de bulunmaktadır. Biz bu çalışmada, temel olarak, hadis külliyatında resmedildiği şekliyle *ahlakın* anlam ve sınırlarına odaklanmış bulunuyoruz.

Dinin bu üç aslî unsuru birbiriyle sıkı bir bağ içinde olsa da, bu unsurların hem dinin bütünü içindeki hem de kendi aralarındaki sıradüzeni aynı olmamıştır. Mesela şâri’in hüküm koyarken gözettiği amaçlar bağlamında şer’î maşlahatları *darüriyyât*, *hâciyyât* ve *taḥsîniyyât* şeklinde tasnif eden eş-Şâtıbî (ö.790/1388), güzel adet ve

²⁶⁰ Bu tespit araştırmanın diğer bölümlerinde ayrıntılı olarak temellendirilecektir.

²⁶¹ Cevizci, *Etîḡe Giriş*, s.3. Bu tanım kapsamlı olduğu için tercih edilmiştir.

²⁶² Burada karmaşık ve soyut nosyonları belli sözcüklere/terimlere ircâ etme alışkanlığına değinmek gerekir. Kur’an’dan sözcük olarak ne *ahlak*, ne de *edeb* yer alır; ancak onların anlam içeriği farklı kelime ve deyimler ile ifade edilmiştir.

geleneklere uygun davranmak ve akliselim sahiplerinin hoş karşılamayacağı kötü hallerden kaçınmak gibi *mekārimu'l-aḥlāk* kapsamındaki hususların *taḥsīniyyāt* kabilinden olduğunu belirtmiştir. Ona göre *taḥsīniyyāt*tan olan bu hükümler, *darūriyyāt* ve *ḥāciyyāt*tan olan aslî maslahatlara fazladan bir güzellik ve kemâl vasfı getirme amacına yöneliktir; çünkü bunların bulunmaması durumunda ne *darūrī* ne de *ḥācī* maslahatlar ihlâlâ uğrarlar. Bunlar sadece üstün ahlak ve kemâl anlayışının bir gereği olarak güzelleştirici ve bütünleyici (*taḥsīnī* ve *tezyīnī*) bir mahiyet arz etmektedirler. Özetle, *ḥāciyyāt*ın *darūriyyāt* için tamamlayıcı unsur olması gibi, *taḥsīniyyāt* da *ḥāciyyāt* için tekmile durumundadır; çünkü *darūriyyāt* bütün maslahatların aslını teşkil etmektedir.²⁶³

Eş-Şâtıbî'nin tasnifi, ahlak kapsamındaki unsurların dinî değer ölçeğindeki yerine işaret etmektedir. Bunu genel anlamda ahlak sahasının ontolojik statüsüne göndermede bulunan bir tarzda da okuyabiliriz. Ahlak, varlığıyla hayatı güzelleştiren ancak ihlali durumunda –bireysel bir karakter niteliği taşıdığı için– hayatın bütünüyle yok olmayacağı üçüncü dereceden bir değer alanıdır. Bu sonuç, ahlaka klasik dönemlerde yüklenen sınırlı anlam göz önünde bulundurulduğunda yadırgatıcı değildir. Aksine, ahlak alanının hukuk, din, örf gibi diğer alanlarla benzer ve farklı yönlerinin anlaşılması için elverişli bir düşünce çerçevesi çizmektedir.

Er-Rāğıb el-İşfahānî'nin konuya ilişkin açıklamaları eş-Şâtıbî'den naklettiklerimizi destekler niteliktedir. O, dört farklı eserinde bu konuya değinir ve *aḥkāmū's-şerī'a* şeklinde ifade ettiği dinin fikhî ve amelî esaslarını *farḍ* kategorisinde

²⁶³ Ebū İshāk eş-Şâtıbî, *el-Muvāfakāt fî Uşûli's-Şerī'a*, tah. Ebū 'Ubeyde Âlu Selmân (el- Huber: Dâru İbn 'Affân, 1997), c.2, ss.17-31; Krş. *el-Muvāfakāt İslami İlimler Metodolojisi*, terc. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), c.2, ss.7-15.

değerlendirirken, *mekārimu’ş-şerī’a* olarak adlandırdığı dinin ahlakî esaslarını *nāfile/faḍīlet* kategorisi içinde düşünür.²⁶⁴ Onun tasnifine göre ahlakî yetkinlik, *aḥkām*a ilişkin vecibelerin ifasından sonra ulaşılabilen bir şeydir. *Aḥkām*’u’ş-şerī’a, önem ve sıra açısından *mekārimu’ş-şerī’a*’dan önce gelir. O, bu sıradüzeni içinde *imān esaslarının* öncelik ve önemini belirtmeye gerek duymamıştır.

Din iki kısımdır: *aḥkām* ve *mekārim*.²⁶⁵ Bil ki *‘ibādet* (*aḥkām*), *mekrume*den (ç.*mekārim*) daha geneldir. Her *mekrume* *‘ibādet*tir ancak her *‘ibādet*, *mekrume* değildir. Aralarındaki farklardan bazıları şöyledir: *‘ibādet*lerin belli *farḍ*ları ve belirlenmiş sınırları vardır; bu yüzden bunları terk eden haddi aşan bir zalim olur. *Mekārim* ise böyle değildir. İnsan *‘ibādet*lerle ilgili vazifelerini yerine getirmediğçe *mekārimu’ş-şerī’a*’yı kâmilene yerine getiremez.²⁶⁶ *Farḍ*ı ihmal edenin *nāfile*si kabul edilmez. *‘Adālet*i terk eden *faḍīlet* elde edemez; bilakis *faḍīlet* ile meşgul olmak ancak *‘adālet*ten sonra doğru olur. *‘Adālet* zorunlu olanı yapmaktır, *faḍīlet* ise zorunlu olana ilavedir. Haddizatında olmayan bir şeye ilave yapılmasını düşünmek nasıl doğru olur. Bu nedenle şöyle denilmiştir: Uşûlü yitiren vuşûle eremez. *Farḍ* ile meşguliyeti kendisini *faḍīlet*ten (*nāfile*) alıkoyan kimse mazurdur. *Faḍīlet* ile meşguliyeti kendisini *farḍ*dan alıkoyan kimse ise aldanmıştır. Yüce Allah, “Muhakkak ki Allah *‘adālet*i, *iḥsān*ı, akrabaya yardım etmeyi emreder...”

²⁶⁴ Er-Rāğıb’ın bu tasnifi, İbn Kuteybe’nin *sünnet* tasnifini de anımsatmaktadır. *Sünneti* üçe ayıran İbn Kuteybe’ye göre üçüncü grup *sünnet* Hz. Peygamber’in *te’dīb*en (edeb maksadıyla) *sünnet* kıldığı şeydir. Eğer bu *sünneti* işlersek, bundan dolayı *faḍīlet* elde etmiş oluruz; eğer terk edersek, bize herhangi bir günah yoktur. Bkz. İbn Kuteybe, *Te’vīlu Muḥtelifi’l-Hadīs* (Beyrut: el-Mektebu’l-İslāmī-Muessesetu’l-İşrāk, 1999), s.286; krş. *Hadis Müdāfaası*, terc. M. Hayri Kırbaşoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998), ss.311-312.

²⁶⁵ Er-Rāğıb el-İşfahānī, *Tefsīru er-Rāğıb el-İşfahānī* (Cuz’ 2,3), tah. ‘Ādil b. ‘Alī eş-Şiddī (Riyad: Dāru’l-Vaṭan, 2003), c.3, s.862.

²⁶⁶ Er-Rāğıb el-İşfahānī, “A-d-l Maddesi,” *el-Mufredāt fī Ġarībi’l-Ḳur’ān*, s.552.

(16/en-Nahl: 90) ayetinde *el-‘adl* sözcüğüyle *aḥkāma*, *el-iḥsān* sözcüğüyle de *mekārime* işaret etmiştir. Yine Yüce Allah’ın, “Ey iman edenler! Rukū‘ edin, secde edin, rabbinize ‘ibādet edin ve hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz.” (22/el-Ḥacc: 77) ayetindeki hayır işleme, *‘ibādet* üzerine ilavedir (ziyāde).²⁶⁷ Kısacası *aḥkām*, *mekārim*den önce gelir.” (el-aḥkām ḳable’l-mekārim.)²⁶⁸

Er-Rāğıb’ın *furū‘-i fıkıhtaki* teklifî hüküm kategorilerini kullanarak oluşturduğu tasnif, aslında daha genel bir çerçeve içinde ahlakın konumuna işaret etmektedir. Buna göre ahlakî yükümlülükler, *aḥkām* kapsamındaki zorunlu yükümlülüklerden sonra gelir ve *fazladan*/ilaveten bir mahiyet arz eder. Bu, *faḍīlet* sözcüğünün kökenindeki *fazlalık* ile ilişkilendirilebilecek bir yorumdur. Buna göre ahlakî yükümlülükler, fikhî/hukukî yükümlülüklerin bittiği yerde başlamaktadır ve özgür bir alan teşkil etmektedir.²⁶⁹

Ahlak alanının temelde bir özgürlükler alanı olduğuna dikkat çeken er-Rāğıb’ın bu satırları, ahlakî alanın, hukukî alandan farkını da ortaya koymaktadır. Bir örnek verelim. Bir ailede baba konumundaki kişinin kendi ev halkının ihtiyaçlarını gidermesi *aḥkām* kapsamında zorunlu bir yükümlülüktür (*farḍ*). Ancak aynı kişinin tanımadığı bir yoksulun ihtiyacını karşılaması, ilkin nazaran *fazladan* bir davranıştır (*faḍīlet/nāfile*). Hiç kimse onu tanımadığı bir yoksula yardım etmediği için hukuken suçlayamaz, tevkif edemez. Bu nedenle ilk davranışı ‘hukuk’un, ikincisi ‘ahlak’ın

²⁶⁷ Er-Rāğıb el-İşfahānī, *ez-Zer‘a ilā Mekārimi’ş-Şer‘a*, s.85.

²⁶⁸ Er-Rāğıb el-İşfahānī, *Tefsīru’r-Rāğıb el-İşfahānī*, c.3, s.937.

²⁶⁹ Ahlakın alanı ve hukukî zorunluluklardan farklı olarak bireysel özgürlükle ilişkili yönü için bkz. André Compte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, terc. S. Seza Yılandıoğlu (İstanbul: Altın Kitaplar, 2006), ss.17-26; *Büyük Erdemler Risalesi*, terc. Işık Ergüden (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), ss.293-299.

konusudur. Er-Rāğıb'ın terminolojisiyle ilki '*adālet*, ikincisi *ihsān* kapsamındadır. Aynı kişinin, kendi ailesinin nafakasını karşılamayıp bunun yerine yoksul bir aileye yardım etmesi ise bir değer ifade etmez. Zira o, zorunlu ve öncelikli olan dururken, yapılması fazilet olan ancak yapılmadığında bir yükümlülüğün ihmal edilmiş olmayacağı ikincil konumdaki bir davranışta bulunarak yükümlülüklerin sıradüzenini bozmuş ve bu suretle aldanarak *kötü* bir iş yapmış olur; zira -el-Ğazzālî'nin ifadesiyle- "İyilikler arasındaki sıradüzenini terk etmek kötülükler cümlesindendir." (*Terku't-tertib beyne'l-hayrāt min cumleti's-şurūr*).²⁷⁰ Bu duruma düşmemek için *fıkhü'l-evleviyyāt* (öncelikler fıkhi)²⁷¹ olarak tanımlanan sahaya vakıf olmak gerekir.

Er-Rāğıb'ın bu tasnifi eğer üç katmanlı bir pramide benzetilirse, önem ve öncelik sırasına göre en alta inanç esasları, sonra ibadetler ve fikhî yükümlülükler, sonra da ahlak esasları gelir. Her katman, ancak bir önceki katmandaki yükümlülüklerin yerine getirilmesinden sonra yerine getirililebilir. Her katman, bir önceki katmanı temel almalıdır. Modern zamanlarda ise bu piramit içindeki ahlak katmanını ait olduğu yerden daha öncelikli yerlere çekilmesi teklif edilmiştir.²⁷²

²⁷⁰ Ebū Hāmid el-Ğazzālî, "el-Keşf ve't-Tebyîn fî Ğurûri'l-Halki Ecma'în", *Mecmū'atu Rasā'ili'l-İmām el-Ğazzālî*, tah. İbrāhîm Emîn Muḥammed (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, tsz.) içinde, s.473.

²⁷¹ İslam ahlakında bu türden yanılsamalar, yani *iyilikler* arasındaki hiyerarşiye dikkat etmemekten kaynaklanan hatalar *el-ğurūr* veya *el-ğirr* (aldanma) kavramı ile karşılanmıştır. El-Muḥāsibî ve el-Ğazzālî bu konuya hususi olarak eğilmişlerdir. Yūsuf el-Ğaraḍāwî'nin konuya tahsis ettiği eserinin adı *fıkhü'l-evleviyyāt* başlığını taşır. Bkz. Yūsuf el-Ğaraḍāwî, *Öncelikler Fıkhi*, terc. Abdullah Kahraman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).

²⁷² Bkz. Mehmet Paçacı, "Allah'ın Krallığı" Sendromu ve Günümüz Müslümanları," *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002) içinde, s.11.

Er-Rāğıb'ın '*adālet* sözcüğünün *aḥkāma*,²⁷³ *ihsān* sözcüğünün de *mekārime* işaret ettiğini belirtmesi, hukuk ile ahlakın mahiyet ve sınırlarına dair bir gönderme olarak da okunabilir.²⁷⁴ Er-Rāğıb'a göre iyiliğe iyilikle, kötülüğe kötülükle karşılık vermek (yani eşitlik ilkesine göre davranmak) '*adālet*in (hukukun) gereğidir. *İhsān* ise iyiliğe daha fazlasıyla, kötülüğe daha azıyla mukabele etmektir.²⁷⁵ Bu yüzden *ihsān* (ahlak), *adālet*in (hukukun) üstünde ve ona bir ilavedir; adaletin gereğini yapmak *vācib* (zorunlu), ihsanın gereğini yapmak ise *mendūb* ve *nāfile*dir (*taṭavvu*).²⁷⁶ Sözgelimi suç işleyen bir kimsenin, işlediği suça denk bir ceza ile cezalandırılması²⁷⁷ '*adālet*, suçun vasfına göre o kimsenin mağdur tarafından bağışlanması *ihsān*²⁷⁸ kapsamındadır.

Dinî referanslar *ihsān*ı açıkça över ve salık verir. Bir rivayette Hz. Peygamber - '*adālet*in gereği bile olsa- kötülüğe kötülükle karşılık vermeyi sıradan kimselerin tavrı olarak niteler ve bunun yerine insanların seçkin bir tavır izleyerek kendilerini *ihsān* doğrultusundaki tutuma alıştırmalarını tavsiye eder.²⁷⁹ Yüksek bir ahlakî

²⁷³ Er-Rāğıb el-İşfahānī, *el-Mufredāt fī Ġarībi'l-Kur'an*, s.552.

²⁷⁴ Bkz. Seyyid Süleyman Nedvī, *İslam Ahlāk Nizamı*, terc. Ali Genceli (İstanbul: Erkam Yayınları, 1990), ss.57-63.

²⁷⁵ Er-Rāğıb el-İşfahānī, "A-d-l Maddesi," *el-Mufredāt fī Ġarībi'l-Kur'an*, s.552.

²⁷⁶ Er-Rāğıb el-İşfahānī, "H-s-n Maddesi," *el-Mufredāt fī Ġarībi'l-Kur'an*, ss.236-237.

²⁷⁷ 16/en-Nahl:126; et-Tirmizī, *Tefsīru'l-Kur'an*, 16 (no.3129).

²⁷⁸ 3/Ālu 'İmrān:134; 5/el-Mā'id:13; 42/eş-Şūrā:43; er-Rāğıb el-İşfahānī, "H-s-n Maddesi," *el-Mufredāt fī Ġarībi'l-Kur'an*, ss.236-237.

²⁷⁹ Konuyla ilgili olarak et-Tirmizī'nin naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "“İnsanlar iyilik yaparlarsa biz de iyilik yaparız, kötülük yaparlarsa biz de kötülük yaparız”, diyen sıradan (*imma'a*) kimseler olmayınız; bilakis, iyilik yaptıklarında insanlara iyilik yapmaya, kötülük yaptıklarında ise onlara zulmetmemeye kendinizi alıştırmınız.” Et-Tirmizī, *el-Birr ve's-Şıla*, 63 (no.2007). Rivayette sıradan insanı ifade etmek için seçilen *imma'a* sözcüğü hakkında

yetkinlik hali olarak *ihsān*, öyle anlaşıyor ki, sadece kötülüğe kötülükle karşılık vermemek değil, aynı zamanda vermeyene vermek, gelmeyene gitmek suretiyle kötülüğe iyilikle karşılık vermektir. Bunun edilgen değil, duygu ve davranış açısından etkin bir tutum olduğunu belirtmek gerekir. Bu tavır bazı ayetlerde övgüyle anılırken,²⁸⁰ bir rivayette en yüksek erdem olarak nitelenir.²⁸¹ Bu anlamda *ihsān*, münhasıran bireysel hayatta gözetilen etik bir ilkedir ve bireysel bir iyilik tavrıdır. Toplumsal nitelikteki kötülüklere karşı bu yüzden *ihsān* ile değil, hukukî bir ilke olan ‘*adālet* ile mukabele edilir²⁸² ve kamusal düzeni sağlayan ‘*adālet*in icrası yine kamusal bir erk vasıtasıyla gerçekleştirilir. Kısacası bireysel temelde iyilik *ihsān* (ahlak) ile, toplumsal alanda iyilik ‘*adālet* (hukuk) ile varlık bulabilir.

2.6. Hadis Literatüründe Ahlakın Konumu ve Değeri

İslam düşüncesinde ahlaka yönelik yaklaşım ve konumlandırma, ahlakın hadisçilerin algısındaki konumuyla paralellik gösterir. Hadisçilere göre iyi ve övgüye değer ahlakî davranışlarda bulunmak *musteḥabb*, kötü ve yerilmiş ahlakî davranışlarda bulunmak ise *mekrūh* kategorisinde değerlendirilir. Burada ‘iyi ahlak’ın, zorunluluk ifade eden *farḍ* ve *vācib* kategorilerinden sonra geldiği, ‘kötü ahlak’ın da zecr ifade *ḥarām* kategorisinden daha düşük düzeyli bir sakındırma ifade ettiği belirtilmelidir. Bu tasnife göre, ahlak kapsamındaki davranışların yapılmasıyla *faḍīlet* elde edilirken,

bkz. ‘Alī el-Kārī el-Herevī, *Mirḳātu’l-Mefātīḥ Şerḥu Mişkātī’l-Meşābīḥ*, tah. Cemāl İtānī (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), c.9, ss.316-317.

²⁸⁰ 41/Fuṣṣilet:34-35; 13/er-Ra’d:22; 28/el-Ḳaşaş:54.

²⁸¹ İbn Hanbel, *el-Musned*, c.3, s.439.

²⁸² Nedvî, *İslam Ahlāk Nizamı*, s.58.

bunların terki durumunda bir günah terettüb etmez. Bu aslında ahlakın özgürlük ve gönüllülük esaslarına dayalı karakterinin doğal bir sonucudur.

El-Ḥarā'îṭi'nin *Mekārimu'l-Aḥlāk*'ındaki *bāb* başlıklarının önemli bir kısmı *bābu mā yusteḥabbu min...* ifadesiyle başlar ve musannıf aşağıdaki davranışları *musteḥabb* kategorisine koyar: İnsanlar arasını düzeltmek,²⁸³ insanlara eliyle ve diliyle sıkıntı vermekten kaçınmak,²⁸⁴ Müslüman kardeşinin ayıbını örtmek,²⁸⁵ işlenen günahı gizlemek ve ifşâ etmemek,²⁸⁶ yoldan rahatsız edici şeyleri uzaklaştırmak,²⁸⁷ sû-i zanna yol açacak şeylerden uzak durmak,²⁸⁸ yerli yerince konuşmak ve diline hakim olmak,²⁸⁹ ihtiyacı olana yardımcı/aracı olmak,²⁹⁰ rıfk ve teenni hareket edip acele etmemek,²⁹¹ tevazu sahibi olmak,²⁹² birlikte oturup kalktığı kişiyi iyi seçmek,²⁹³ insanların yanına girerken izin istemek,²⁹⁴ söze önce selam ile başlamak,²⁹⁵ Müslüman kardeşinin onurunu koruyup gözetmek.²⁹⁶

Diğer yandan el-Ḥarā'îṭi'nin kötü huy ve reziletlerle ilgili rivayetleri tasnif ettiği *Mesāvi'l-aḥlāk*'ındaki altmış yedi *bāb* başlığının tamamına yakını *kerāhet*

²⁸³ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.133.

²⁸⁴ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.135.

²⁸⁵ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.143.

²⁸⁶ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.153.

²⁸⁷ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.157.

²⁸⁸ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.159.

²⁸⁹ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.163.

²⁹⁰ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.219.

²⁹¹ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.225.

²⁹² El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.240.

²⁹³ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.241.

²⁹⁴ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.259.

²⁹⁵ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.288.

²⁹⁶ El-Ḥarā'îṭi, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.291.

hükümü içerir. Bir kaç bāb başlığında *zemm*, *kubh*, *işm*, *vizr*, *taglīz* ve *elīmu 'l-‘aẓāb* sözcükleri görülür. Ancak başlıklarda ekseriyetle “*bābu mā yukrahu min...*” veya “... *mine 'l-kerāheti*” gibi kalıp ifadeler kullanılır. El-Ḥarā’iṭi’nin *mekrūh* kategorisinde değerlendirdiği davranışlardan bazıları şöyledir: kötü huylu olmak,²⁹⁷ mümini tel‘in ve tekfir etmek,²⁹⁸ insanlara sövmek ve onurlarına dil uzatmak,²⁹⁹ laf taşımak,³⁰⁰ bağışından geri dönmek,³⁰¹ başkalarının yanında fısıldaşmak,³⁰² Müslüman kardeşiyle üçgünden fazla dargın durmak,³⁰³ insanlara zarar vermek,³⁰⁴ cimrilik etmek,³⁰⁵ özür dilemeyi gerektirecek sözler söylemek,³⁰⁶ özrü kabul etmemek,³⁰⁷ lakap takmak,³⁰⁸ kötü komşu olmak,³⁰⁹ ahdini bozmak.³¹⁰

Ahlaken iyi ve kötü davranışları *musteḥabb* ve *mekrūh* kategorisinde değerlendirmek erken dönem hadisçilerin yaygın olarak paylaştığı bir yaklaşımdır. Mesela el-Buhārī, *el-Cāmi‘u ‘ş-Şaḥīḥ*’inde önce laf taşımanın büyük günahlardan (*el-kebā’ir*) olduğuna dair bir bāb açar ve burada bir kişinin laf taşıdığı için kabir azabı

²⁹⁷ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.19.

²⁹⁸ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.24.

²⁹⁹ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.28.

³⁰⁰ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.106.

³⁰¹ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.235.

³⁰² El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.239.

³⁰³ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.244.

³⁰⁴ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.274.

³⁰⁵ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.164.

³⁰⁶ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.309.

³⁰⁷ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.311.

³⁰⁸ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.316.

³⁰⁹ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.177.

³¹⁰ El-Ḥarā’iṭi, *Mesāvi‘l-Aḥlāk*, s.185.

gördüğüne dair bir rivayet nakleder.³¹¹ Müteakip babın başlığı ise laf taşımanın mekruh oluşuna dairdir ve burada laf taşıyanın cennete giremeyeceğini bildiren bir hadis aktarılır.³¹² Hadislerin zahirine göre laf taşımak cennete engel olan ve büyük günahlardan sayılan bir davranıştır; bununla birlikte el-Buḥārî'ye göre *mekrūh* kategorisindedir.

Örnekler çoğaltılabilir. *El-Muvaṭṭa'* şarihi ez-Zurḳānī (ö.1122/1710), “Kim Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsa misafirine ikram etsin.”³¹³ rivayetini şerh ederken, ahlakî davranışların bağlayıcılık ve zorunluluk kategorisini *vācib* derecesinin altında *mustaḥabb* olduğunu belirtir:

Misafire ikram emri cumhura göre *mustaḥabb* hükmündedir. Çünkü misafirperverlik yüksek ahlakî niteliklerden (*mekārimu'l-aḥlāk*), dinin güzelliklerinden (*meḥāsini'd-dīn*) ve peygamberlerin ahlakındandır (*ḥuluku'n-nebiyyīn*); yoksa *vācib* değildir.³¹⁴

Ahlaka uygun olan ve olmayan davranışların hüküm ve değerine dair yapılan tespitler yadırgatıcı bulunabilir. Hadislerde olumsuz bir davranışa yönelik olarak *laḥet* ve *cehennem* gibi uhrevî bir tehdit içeren ifadelerin *kerāhet* düzeyinde bir hükümle açıklanması İbn Teymiyye'nin de (ö. 622/1225) de dikkatini çekmiştir. Mesela hadislerde kötü maksatlarla takma saç takan ve taktıran kadınlar

³¹¹ El-Buḥārî, el-Edeb, 49 (no.6055).

³¹² El-Buḥārî, el-Edeb, 50 (no.6056).

³¹³ Mālik, Şıfatı'n-Nebî, 10 (no.1695).

³¹⁴ Ez-Zurḳānī, *Şerḥu'z-Zurḳānī 'alā Muvaṭṭa'î'l-İmām Mālik*, tah. Tāhā 'Abdurrarra'uf Sa'd (Kahire: Mektebetu's-Şekāfeti'd-Dīniyye, 2003), c.4, s.480.

lanetlenmişlerdir;³¹⁵ oysa bazı fakihler bunu sadece *mekrūh* görürler. Yine bir rivayette Allah'ın, yanında fazla su bulunduğu halde onu yolcudan esirgeyen kimsenin yüzüne bakmayacağı, onunla konuşmayacağı ve ondan lütfunu esirgeyeceği nakledilmesine rağmen,³¹⁶ bazı âlimler bu davranışı *cā'iz* görürler. İbn Teymiyye bu konuda şunu kaydeder:

Bu konudaki ihtilaf (hadislerdeki değer hükümleri ile âlimlerin görüşleri arasındaki farklılık), hadisi *huccet* gösterip bu davranışların *harām* olduğuna inanmamıza engel olmadığı gibi; hadislerin bu şekilde gelmesi, bu konuda yorum yapanın (hadislerde dile getirilen davranışların *kerāhetine* hükmedenin) mazur olduğuna ve söz konusu *va'îd*in onu ulaşmayacağına inanmamıza da engel değildir.³¹⁷

Aslında mesele daha karmaşık görünmektedir. Her şeyden önce, bu tespitlerden hareketle ahlakın hadislerde veya İslam düşüncesinde önemsiz bir kategoriye indirgendiği sonucunu çıkarmak aceleci bir yaklaşım olur. Eş-Şâtıbî'nin, ahlakın dinî düşünce ve kategoriler içindeki yerine dair aşağıdaki açıklamaları, bu konuda daha açık bir fikir edinmek için oldukça kıymetlidir. Eş-Şâtıbî'ye göre ahlak sahasına giren davranışların aksiyolojik durumu, onların ontolojik statüsüyle yakından ilgilidir. Ahlakî değer ve taleplere dair bilgiler akıl sahibi 'insanın doğası'nda zaten mündemiçtir; din de –ilaveten– bu türden talepleri destekleyici bazı hükümler getirmiştir. Dolayısıyla ahlaken iyi bir davranışta bulunan kimse aslında *mustehabb* ya da *mendūb*tan fazlasını; ahlaken kötü bir davranış bulunan da *mekrūh*tan fazlasını işlemiş olmaktadır. Bu, aynı zamanda, ahlaken kötü olarak değerlendirilen

³¹⁵ El-Buḥārī, el-Libās, 85 (no.5940).

³¹⁶ İbn Māce, et-Ticāra, 30 (no.2207).

³¹⁷ İbn Teymiyye, *Raf'u'l-Melām 'an E'immeti'l-A'lām* (Riyad: el-İdāratu'l-‘Āmme, 1984), ss.57-58.

davranışlara neden hukukî herhangi bir yaptırım uygulanmadığını da açıklamaktadır. Eş-Şâtıbî'nin bu görüşlerini, konunun önemi ve anlaşılması açısından, kendisinden dinlemek yerinde olacaktır:

Şer'an talep konusu olan şeyler (*el-maflûb eş-şer'î*) iki türlüdür: Birincisi insan tabiatının vücut bulmasına yardımcı olduğu ve gereğinin yerini bulması için destek verdiği talep konuları. Öyle ki insan tabiatı bu tür taleplerin gereğinin ortaya konması için bir itici güç mahiyetindedir. Yeme, içme, cinsî ilişkide bulunma, pis ve iğrenç olan şeyleri yemekten ve onlara bulaşmaktan uzak durma gibi; yahut âkil insanların güzel huylar (*meḥāsini'ş-şiyem*) ve yüksek ahlâki nitelikler (*mekārimu'l-aḥlāk*) konusunda carî olan âdetleri, bu tür taleplerin gereğine uygunluk arz eder ve buna karşı koyan cibillî bir duygu (*eṭ-tab'*) da bulunmaz: Avret yerlerinin örtülmesi, kadınların ve haremın korunması vs.

Birinci türden olan talep konuları hakkında, Şarî' te'âlâ bazen (müeyyide olarak) insanın fitratında bulunan ve şer'î talep konusu olan şeye destek veren bu duygularla (*el-vāzi'*) ve geçerli olan âdetlerle yetinir ve ilgili talep -asında önemli bir talep konusu olmasına rağmen- böyle olmayan konularla ilgili talebin teyit ve tekidi gibi vurgulanmaz. Dikkat edilecek olursa, bu gibi talep konularına muhalefet durumunda belirli cezalar konulmamış, sadece âhirette verilecek cezaların belirtilmesi ile yetinilmiştir. İşte bu noktadan hareketledir ki pek çok âlim bu türden olan talep konuları hakkında *sunnet* ya da *mendûb* veya kısmen *mubāḥ* gibi hükümler vermişlerdir. Hâlbuki bu gibi konularla ilgili emir ya da yasağa açıktan muhalefet edilecek olsa o hüküm *muḳteḍîye* (*sunnet*, *mendûb* ya da *mubāḥ* hükmü) uygun bir şekilde vaki olmamaktadır.

Bu anlattığımız durum emir taleplerinde böyle olduğu gibi yasak taleplerinde de aynıdır. Çünkü yasak konusu olan şeyler (*el-menhiyyāt*) de iki kısımdır: Birincisi pis ve iğrenç olan şeylerin haram kılınması, edep yerlerinin açılması, zehir içilmesi, insanın helakini gerektirecek hal ve durumlara girilmesinin yasaklanması vb. gibi şeylerdir. Bunlar içerisine peşin bir zevk ya da cibillî bir saik olmaksızın haram kılınmış şeylerin içerisine dalınmasını da katabiliriz: Yalancı hükümdar, zinakâr ihtiyar ve böbürlenmiş asalağın durumu gibi. Çünkü bu gibi şeyler insan cibilliyetine (*et-tıbbā*) ters düşen ve güzel alışkanlıklar (*meḥāsīnu'l-âdāt*) ile bağdaşmayan şeylere yakın olmaktadır. Dolayısıyla şehvet bunlara karşı davetiye çıkarmaz, sağduyu sahibi bir kimse bunlara meyletmez. Bu kabilden olan yasaklar, genelde konulan belli bir had ile tekit edilmemiş, onlar hakkında belirli bir ceza da konulmamıştır. Aksine bu tür yasaklar, insan cibilliyetinin gerçekleşmesine yardımcı olduğu talep konusu şeylerin emredilmesi gibi (tekit ve teyitten uzak bir şekilde) gelmiştir. Şu kadar var ki, bu tür yasakları, insan tabiatının ve âdetin gereklerine muhalefetle şeriatın koymuş olduğu yasak sınırlarını çiğneme durumuna girmesi halinde kişi, günahları aşikâre işleyen ve onlarda ısrarcı ve inatçı bir tavır sergileyen kişinin durumuna benzer bir hal gösterir hatta durumu bizzat öyle kabul edilir; bu yüzden de onun hakkında verilecek hüküm daha da ağır olur. Çünkü böyle bir kimsenin o yasağı işlemede nefsânî arzularını tatmine yönelik peşin bir haz yoktur ve o haliyle böyle bir kimsenin akli başında bir insan sayılması mümkün değildir; bu tavrıyla o olsa olsa hayvanlar mertebesine düşmüştür, İşte bunun içindir ki, ihtiyar zinakâr ve diğer iki benzeri hakkında gelen azap haberi (*va'îd*) belli bir dozun üzerinde gelmiştir.

(İslam'da) insan cibilliyetinin istekleri ile çatışan emir ya da yasak konularında itaatin gerçekleştirilmesi ve saygısızlığın önünün alınması konusunda aşırı bir tedbir alınmıştır ve hadler ve cezalar tertip edilmiştir. İnsan tabiatının istemediği,

arzu duymadığı ya da bizzat insan tabiatının engellediği emir ve yasak konularında ise aksine belirli bir *hadd* (ceza) konulmamıştır.³¹⁸

Aslında ahlakî davranışların, öznenin içinde bulunduğu bağlam ve düzen itibarıyla farklı farklı hükümler ifade edeceği çeşitli rivayetlerde dile getirilmiştir. Olumlu ve olumsuz ahlakî davranışları kategorize etmek için sadece *mustahabb/mendüb* veya *mekrūh* terimlerine değil, *aḥkām-ı ḥamsen*in diğer kategorilerine de başvurulmuştur. Ahlakî bir davranış, duruma göre, bazen *fard*, *vācib*, *mustahabb* ya da *mekrūh* veya *ḥarām* olabilmektedir. Aynı tespit *edeb*e dair rivayetler için de yapılmıştır. “Rivayetin edeb içerikli olması, bunların mendub ve mekruh dışında, farz ve haram gibi daha bağlayıcı hükümler ihtiva edemeyeceği anlamına gelmemektedir.”³¹⁹

Ahlak içerikli hadis rivayetlerinde elbette sonraki dönemlerin hüküm kategorileri yer almaz. Ahlakî davranışlar, rivayetlerde, bazen emir veya yasak formunda, bazen de olumlu veya olumsuz değer yargıları ile ifade edilir. Hadis rivayetlerinde yer alan değer yargıları arasında *ḥayr-şerr*, *ṭayyib-ḥabīs*, *laḥet-raḥmet*, *niʿme-biʿse*, *birr-iṣm*, *tūbā-veyl*, *ḥasene-seyyiʿe*, *ecr-vizr*, *ḥaqq-bāṭıl*, *cennet-cehennem*, *şeyṭān-melek*, *minnā-leyse minnā*, *yuhibbu-yubğidu*, *saʿadet-şakāvet* gibi kavramlar sayılabilir. Gerek emir ve yasaklar ve gerekse farklı ahlaki değer yargıları, eş-Şāṭibī’nin de ifade ettiği gibi, aslında her makamın durumuna göre ve mevcut hal karinelerinin tanıklığına göre hüküm alırlar. Bunlar hep aynı yeknesaklıkta ve hep aynı hükümde olmazlar. Dolayısıyla konu bizzat mükellefin kendi değerlendirmesine bırakılır. Kişi o meseleyi kendi bakış açısıyla ele alır ve her bir tasarrufla ilgili olmak

³¹⁸ Eş-Şāṭibī, *el-Muvāfakāt*, c.3, ss.385-391; krş. *El-Muvāfakāt İslami İlimler Metodolojisi*, c.3, ss.125-130. Şerʿan talep konusu olan şeylerin ikinci türü ibadetler ve şerʿi muameleler ile ilgilidir.

³¹⁹ Kavaklıoğlu, “Hadis Edebiyatında Kitābu’l-Edebler İle İlgili Bir Değerlendirme,” s.170.

üzere şer'î deliller ile alışlagelmiş güzellikler arasında en uygun olanını bulur. Bundan dolayı emirler, yasaklar ve değer yargıları hep aynı düzeyde değildir; aksine bunlardan bir kısmı *vācib*, bir kısmı ise *nāfile*; bir kısmı *ḥarām*, bir kısmı ise *mekrūh* olabilir. Bunlar mükelleflerin görüşüne (*enẓār*) bırakılmış ve böylece onların bu gibi konularda içtihadta bulunmaları istenmiştir.³²⁰

Yalan söylemekle ilgili rivayetler konuyu örneklendirmek için elverişlidir. Bir rivayette yalan söylemek açıkça yasaklanır ve müminler bunun uhrevî sonuçları konusunda uyarılır.³²¹ Başka bir rivayette ise insanların arasını düzeltmek amacıyla yalan söyleyen kimsenin gerçekte yalancı sayılmayacağı belirtilir.³²² İbn Şihāb ez-Zuhrī (ö.124/742), üç konuda yalan söylemeye ruhsat verildiğini belirtir: Savaşta düşmanı aldatmak için söylenen yalan, iki kişinin arasını bulmak maksadıyla söylenen yalan ve kocanın karısına, karının da kocasına aile düzenini koruma amacıyla söylediği yalan.³²³ İbnu'l-Cevzī'nin (ö.597/1201) son rivayet üzerine yaptığı değerlendirmeler, konunun sofistike niteliğini ortaya koymaktadır.

Bil ki, yalan bizzat kendisinden ötürü (*ḥarām li-'aynihi*) değil, bilakis (başkalarının) zararına yol açtığından dolayı *ḥarām*dır. Söz, amaçlara götüren bir araçtır. Bu bakımdan, iyi bir amaca hem doğru ile hem de yalan ile ulaşılabilirse orada yalan söylemek *ḥarām*dır. Eğer bu amaca doğru ile değil de yalan ile ulaşmak mümkün oluyorsa ve bu amacın elde edilmesi *mubāh* ise burada yalan söylemek *mubāh*tir. Şayet elde edilmesi istenen maksat *farḍ* ise, ona ulaşmak için

³²⁰ Eş-Şātibī, *el-Muvāfakāt*, c.3, s.137, 396; krş. *El-Muvāfakāt İslami İlimler Metodolojisi*, c.3, ss.130-138. (Kısmen tasarrufla)

³²¹ Muslim, el-Birr ve's-Şıla ve'l-Edeb, 105 (no.6639).

³²² El-Buḥārī, eş-Şulḥ, 2 (no.2692).

³²³ Muslim, el-Birr ve's-Şıla ve'l-Edeb, 101 (no.6634).

yalan söylemek de *farḍ* olur. Sözelimi bir adamın kılıçla başka bir adamı öldürmek için kovaladığını görse, kovalayan adamın zalim/haksız olduğunu da biliyorsa, elinde kılıç olan adam gelip “Sen o kaçan adamı gördün mü?” diye sorsa, o kişinin bir Müslümanın kanının akıtılmasına yardımcı olmamak için “Hayır (görmedim)” demesi gerekir. Ancak savaşın maksadı veya iki kişinin barıştırılması ya da bir mağdurun gönlünün alınması sadece yalan söylemekle mümkün oluyorsa, bu takdirde yalan söylemek *mubāh*tir. Şu kadar var ki yalana ruhsat verilen yerlerde bile mümkün olduğu kadar yalandan kaçınmak ve tarizlerle tevriye yapmak uygun olur. Yalan söylemenin *mubāh* olduğu bu üç yere şunlar da eklenebilir: Mesela bir zalim bir kimseyi yakalasa ve ondan malını istese, o kimse (malının olduğunu) inkâr edebilir. Yine birisinden kendisiyle Allah arasında olan bir kötülüğü (açıklaması) istense o kimse o kötülüğü inkâr edebilir. Bu açıklamaları yaptık; çünkü bazen doğruluktan doğan sakınca, şeriatı yalandan daha fazla ihlal edebilir. Eğer (yalan söyleyerek elde edilmesi istenen) maksat doğrunun maksadından daha önemsiz ise, doğru söylemek *farḍ* olur. Bazen de iki durum eşit olur. Bu takdirde doğruya meyletmek daha uygun olur; zira yalan, zaruretten veya önemli bir ihtiyaçtan dolayı *mubāh* kılınmıştır. Eğer kişi ihtiyacın önemli olup olmadığına şüpheye düşerse bu takdirde asıl olan *harām*lıktır. (Sonuç olarak) maksatların sıradüzenini kavramak muğlak bir mesele olduğu için yalandan mümkün olduğu kadar sakınmak gerekir.³²⁴

Ahlakî konuların dinî öğreti içindeki ikincil/talî konumu ve değeri, hadis musannefatında ahlaka ve ahlak içerikli rivayetlere yaklaşımda da belirleyici olmuştur. Bu tespit ahkâma ilişkin rivayetler için de geçerlidir. Hadis eserlerinde şer’î hüküm bildiren hadislerin sahip olduğu niceliksel egemenliğin temelinde onların

³²⁴ Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Keşfu’l-Muškîl min Hādîşî’s-Şaḥîḥayn*, tah. ‘Alî Hüseyn el-Bevvâb, (Riyad: Dâru’l-Vaṭan, 1997), c.4, ss.459-460.

diğer rivayetlere nazaran daha önemli bir nitelik taşıdıkları kabulü yatar. İtikadî ve fikhî bir hüküm bildiren rivayetler, sahip oldukları pratik değerden dolayı, böyle olmayanlardan üstün tutulmuştur.

İslâm Tarihinin en eski devrinden itibaren hadîşçiler ahkâm hadîslerine (**Ehâdîs el-Ahkâm**) ve itikadî hadîslere, tarihî (**Meğâzî**) olanlardan daha çok önem atfettiler. Onlara göre Meğâzî'nin pratik değeri yoktu. Hz. Peygamberin Bedr'i 8 Ocak 623te mi yoksa 28 Martta mı terk ettiği husûsunun bir müslümana önemli faydası yoktur. Bunun aksine abdestinde, ibadetlerinde, haccında, alışverişinde, evlilik veya kölelerin âzâd edilmesi hakkında verdiği emirler gibi hallerde onun tarafından takip edilen metod, her müslümanın tatbikat hayatının esasını teşkil edecektir. Zamanla hadîşçiler faaliyetlerini sadece ahkâm hadîslerinin tatbik ve toplanmasına hasrettiler. Onlara göre Meğâzî, İslâm Tarihinin bir kısmını teşkil eder ve haklı olarak o, sahaya aittir. Bu sebeptendir ki üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren, hadîşçilerin çoğu meraklı olanlar hariç, sadece **Sünen** eserler telif ettiler ki bazıları Hadîs Edebiyatının en mühim eserleri arasındadır.³²⁵

Kaynaklardaki haberler aslında ahkâm hadislerinin erken dönemden itibaren diğer hadislere öncelendiğini göstermektedir. Bir rivayete göre 'Umer b. el-Hattâb (ö.23/644), bir *hukum* ve bir *sunnet* ifade etmeyen hadisleri (rivayet etmeyi) yasaklamıştır.³²⁶ Başka bir rivayette Sufyân b. 'Uyeyne (ö.198/813), rivayetlerinden

³²⁵ Muhammad Zubayr Sıddîqî, *Hadîs Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkîdi*, terc. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), s.100. Vurgular yazara aittir. Ayrıca bkz. s.34.

³²⁶ İbn 'Abdiberr en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlmi ve Fağlihî*, tah. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle Nâşirün, 2015), s.384, no.1328.

uzak durulması salık verilen³²⁷ Bağiyye b. el-Velīd (ö.197/813) hakkında şöyle demiştir: “Bağiyye’nin *sunnet* içeren rivayetlerini dinlemeyin; *sevāb* ve *diğer* konularda naklettiği rivayetleri ise dinleyebilirsiniz.”³²⁸

Ahlak içerikli hadislerin ahkām hadisleriyle mukayese edildiğinde ikincil düzeyde bir öneme sahip olduğunu gösteren en güçlü örnek, hadisçilerin zayıf hadislerin rivayetine yönelik tutumlarında karşımıza çıkar.

Ehlu’l-ḥadīse ve diğerlerine göre, Allah’ın sıfatları ve ḥalāl-ḥarām gibi *‘aḳā’id* ve *aḥkām* konularının dışındaki *kıssalar*, *feḍā’ilu’l-a’māl*, *mevā’iz* gibi konularla ilgili hadislerin isnadlarında tesāhul göstermek, bunları rivayet etmek ve bunlarla amel etmek caizdir.³²⁹

Buna göre “muhaddisîn ahkām hadislerinde gösterdikleri dikkat ve şiddeti fezâil ehâdîsinde göstermeyip tesāhülde bulunmuşlardır. Çünkü helâl ve haram mu‘azzamât-ı dindendir. Fezâil ve emsâline ahkām te‘alluk etmediğinden orada tesāhül gösterilmiştir.”³³⁰

³²⁷ İbn ‘Adī, *el-Kāmil fī Du‘afā’i’r-Ricāl*, tah. ‘Ādil Aḥmed ‘Abdulmevcūd, ‘Alī Muḥammed Mu‘avviḍ (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415), c.2, s.259, no.302.

³²⁸ El-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Kifāye fī ‘İlmi’r-Rivāye*, tah. Ebū ‘Abdillāh es-Sevraḳī, İbrāhīm Ḥamdī el-Medenī, (Medine: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, tsz.), s.134.

³²⁹ Es-Suyūṭī, *Tedribu’r-Rāwī fī Şerḥi Takrībi’n-Nevevī*, c.1, s.350.

³³⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, neşr. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Darulhadis, 2001), s.62. Hadisçilerin rivayet konusunda *feḍā’ile* karşı *aḥkāmı* önceleyen tavırlarının teorik ve pratik sonuçları ayrı bir değerlendirme konusudur. Konuya ilişkin modern yaklaşım, özetle, şer‘î hükümlerin tamamının eşit olduğu ve *feḍā’ilin* de *aḥkām* gibi dinin aslı prensiplerinden sayılması gerektiği yönündedir. “Din nazarında şer‘î bir hüküm için mesned olamayan zayıf rivayetler, ahlakî bir fazilet için de kaynak olamazlar.” Bkz. Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, terc. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), s.176.

2.7. Ahlak Hadisleri: Kapsam ve Tanım Sorunu

Hadisçilerin ahlaka yönelik yaklaşım ve tavırları, bir bütün olarak hadis literatürüne de yansımıştır. Erken dönem musannıflarının tercih ve tasniflerine yönelik yüzeysel bir bakış bile konulu hadis eserlerinin tanziminde fikhî mülahazaların egemenliğini fark etmekte gecikmez. Ağırlıklı olarak fıkıh bablarına göre ve fıkıhın ihtiyaçlarına hizmet edecek tarzda düzenlenmiş olan bu eserler, ilk elde fıkıh öğrencilerine yönelik ders kitapları olarak vazife görmüşlerdir.³³¹ Eserlerin fihristleri üzerinden yapılacak genel bir değerlendirme, hadislerin muhtevaları itibarıyla kabaca ‘ahkâm hadisleri’ ve ‘diğerleri’ şeklinde tasnife tutulduğunu göstermeye yetebilir. Muslim’in, *el-Cāmi’u’ş-Şaḥīḥ*’inin mukaddimesinde, eserine aldığı rivayetlere dair kaydettiklerinden şöyle bir tasnif çıkarabiliriz:

1. Dinin *sunnetleri* ve *ahkāmı* hakkındaki haberler
2. *Sevāb-ı k̄āb*, *tergīb-terhīb* ve diğer konulardaki haberler (ve *ğayri zālik min şunūfi’l-eşyā*)³³²

Ebū Dāvūd da *es-Sunen*’ine aldığı ve almadığı rivayetleri naklederken benzer bir tasnif yapmıştır:

Buna göre önemli bir kesimi ahlakı da ilgilendiren *fedā’īl* konusundaki zayıf hadislerin rivayetinin ve bunlarla amel edilmesinin caiz oluşuna dair açık bırakılan kapı, Müslümanlara çok pahalıya mal olmuştur. Dinî ahlakı oluşturan değerlerin hiyerarşisindeki ideal dengeyi, hiçbir şey, *fedā’īl* konusundaki zayıf hadisler kadar sarsmamıştır. Bkz. Yūsuf el-Ḳaraḏāwī, *Sünneti Anlamada Yöntem*, terc. Bünyamin Erul (Kayseri: Rey Yayınları, 1998), ss.151-152; Mehmet Görmez, *Gazzālî’de Sünnet, Hadis ve Yorum* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2006), s.3.

³³¹ George Makdisi, *İslam’ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, terc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s.381.

³³² Muslim, *el-Muḳaddime*, 1.

Ben *Kitābu's-Sunen*'de yalnızca *aḥkāma* dair rivayetleri derledim; *zuhd*, *feḍā'ilu'l-a'māl* ve diğerleri (ve *gayrihā*) hakkındaki rivayetleri tasnif etmedim.³³³

Ahlak içerikli rivayetlerin 'diğerleri' sınıfında yer aldığı düşünülebilir. Ancak hadisçilerin, bu sınıfa giren rivayetleri daha ayrıntılı olarak düzenlemeyi amaçlayan konusal bir tasnif konusunda maksatlı bir girişimde bulunduklarını söylemek zordur. Rivayetlerin muhtevalarındaki çeşitliliğinin bunda önemli bir rolü olmalıdır. Burada hem rivayet malzemesinin doğasından kaynaklanan, hem de genel manada tasnif faaliyetinin imkân ve sınırlarından ileri gelen zorluklardan da söz edilebilir. Elbette hadisçilerin tasnif çabalarının ve soyutlama becerilerinin düzeyi de dikkate alınmalıdır. Yine de hadisçilerin muhtelif vesilelerle kaydettiklerinden, 'diğerleri' sınıfındaki hadislere dair bazı başlıklara ulaşabiliriz. Hadisin tüm konularını kapsadığı (*mā yūcedu fīhi cemī'u aḥsāmi'l-ḥadīṣ*)³³⁴ belirtilen *cāmi'* türü eserlerin muhtevi olduğu sekiz konu bu hususta bir fikir verebilir.

1. Eḥādīṣu'l-'akā'id
2. Eḥādīṣu'l-aḥkāṃ
3. Eḥādīṣu'r-riḳāḳ
4. Eḥādīṣu ādābi'l-ekl ve'ş-şurb
5. Eḥādīṣu's-sefer ve'l-ḳiyām ve'l-ku'ūd
6. El-Aḥādīṣu'l-mute'alliḳa bi't-tefsīr ve't-tārīḫ ve's-siyer
7. Eḥādīṣu'l-fiten

³³³ Ebū Dāwūd, *Risāletu Ebī Dāwūd ilā Ehli Mekke ve Ġayrihim fī Vaṣfī Sunenihī*, tah. Muḥammed eş-Şabbağ (Beyrut: Dāru'l-'Arabiyye, tsz.), s.34.

³³⁴ Şiddīḳ Ḥasan Ḥān el-Ḳannevcī, *el-Ḥiṭṭa fī Zikri Şihāhi's-Sitte* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi't-Ta'līmiyye, 1985), s.65.

8. Eḥādīsu'l-menākıb ve'l-meşālib³³⁵

Bu listede doğrudan *ahlak hadisleri* zikredilmemiştir. Bazı başlıkların ahlakî konuları içerdiği söylenebilir. Ancak kavram hala açık değildir. *Ahlak hadisleri* ifadesi, anılan sekiz konu içinden mesela *ādāb*, *riḳāḳ*, *menākıb* gibi kavramların yerine mi kullanılıyor, yoksa bunların tamamı veya biri için mi kullanılıyor yahut hiçbirisinin yerine kullanılmayıp yeni bir muhteva sahip bir kavram olarak mı ele alınmalıdır? Ayrıca, mesela *ahkām hadisleri* olarak adlandırılan rivayetlerin, ahlak ile bir ilgisinin olmadığı söylenebilir mi?

Ahlak hadislerini diğer konulardaki rivayetlerden ayırmanın imkânını tartışarak problemi daha açık hale getirebiliriz. Son sorudan başlayalım ve *ahkām hadisleri* için yapılan “Haram, helâl, mekrûh gibi şer‘î bir hüküm ihtiva eden hadisler”³³⁶ tanımını ele alalım. Bu tanımın *ahkām hadislerini* *ahlak hadislerinden* ayırdığı söylenebilir mi? Yukarıda belirtildiği gibi, *ahlak hadisleri* de mekrûh ve mustehabb gibi şer‘î hükümler ihtiva etmektedir ve bu açıdan tanımdaki *ahkām hadislerine* benzemektedir. Hatta İbnu'l-Kāşş olarak bilinen Ebū'l-‘Abbās Aḥmed b. Ebī Aḥmed eṭ-Ṭaberī'nin (ö.335/946)³³⁷ *Fevā'idü Ḥadīsi Ebī 'Umeyr*³³⁸ adlı *cuz'ü* bu konuda ilginç bir örnek olabilir. İbnu'l-Kāşş'ın zamanındaki bazı insanlar, hadisçileri, *Ey Ebū 'Umeyr! Ne yapıyor nuğayr?*³³⁹ hadisi gibi *fā'idesiz* rivayetler naklettiği için

³³⁵ El-Kannevcī, *el-Ḥiṭṭa fī Zikri Şihāhi's-Sitte*, s.65.

³³⁶ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), s.18.

³³⁷ Bkz. Ahmet Özel, “İbnü'l-Kāşş,” *DİA* c.21, ss.100-102.

³³⁸ İbnu'l-Kāşş, *Fevā'idü Ḥadīsi Ebī 'Umeyr*, tah. Şābir Aḥmed el-Baṭāwī (Kahire: Mektebetu's-Sunne, 1992).

³³⁹ Enes b. Mālik'in şöyle dediği nakledilmiştir: Rasulullah (s) insanların en güzel ahlaklısıydı. Benim (üvey) bir erkek kardeşim vardı, adı *Ebū 'Umeyr* idi. Sanırım sütten yeni kesilmişti. Rasûlullah

eleştirmişler, o da bu iddialara cevap olarak ilgili eserini yazmış ve bu hadisten altmış *fikhî vecih* çıkarılabileceğini göstermiştir.³⁴⁰

Ahkâm hadisleri, ağırlıklı muhtevaları dikkate alınarak, “ibādāt, mu‘amelāt ve ‘uqūbāt konularına ilişkin hadisler” olarak da tanımlanabilir. Bu daha ayırıcı bir tanım olmakla birlikte tanımda yer alan üç konunun ahlakî veçheleri olduğu gerekçesiyle yine itiraza açıktır. Konuyu daha genel düzeyde fıkıh-ahlak ayrımı üzerinden tartışmak doğrudan bizim ilgi alanımıza girmez. Eğer kısaca ifade etmek gerekirse, klasik fıkıh düşüncesinin ahlakî hükümleri fikhî hükümlerden ayırma konusunda bulduğu yol, fikhin tanımına ‘amel kavramını eklemek olmuştur;³⁴¹ böylece *vicdāniyāt*, *el-aḥlāku’l-bāṭine* ve *el-melekātu’n-nefsāniyye* gibi kavramlarla ifade edilen ve insanın içsel yapısı ve karakteriyle ilgili olan ahlakî hükümler, fikhin alanının dışına çıkarılmıştır.³⁴² Burada ahlakın, davranışlardan başka olarak insanın karakteri ve içsel imkânlarıyla izah edilmesi dikkat çekicidir.

Bir rivayette hukuken geçerli bir kararın, ahlaken/vicdanen doğru olamayabileceği ifade edilmektedir. Vābişa b. Ma‘bed el-Esedī’den (ö.?) nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “İyilik, gönlünü huzura kavuşturan ve içine sinen şeydir; kötülük ise insanlar ona fetva verseler bile, gönlünü huzursuz eden ve içinde bir kuşku bırakan şeydir.”³⁴³ Bu rivayet, bir davranışın

gelip onu gördüğünde, *Ey Ebū ‘Umeyr! Ne yapıyor nuḡayr (küçük kuş)?*” derdi. Ebū ‘Umeyr bu küçük kuşla oynardı...” Bkz. el-Buḥārī, el-Edeb, 81 (no.6129).

³⁴⁰ İbn Hacer bu risaleyi özetlemiştir. Bkz. İbn Hacer el-‘Aşkalānī, *Fethu’l-Bārī*, c.10, ss.584-587.

³⁴¹ Mesela bkz. et-Taftāzānī, *Şerḥu’t-Telvīḥ ‘alā’t-Tavdīḥ* (Mısır: Mektebetu Şubayḥ, tsz.), c.1, s.16.

³⁴² Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), s.7.

³⁴³ Ed-Dārimī, el-Buyū‘, 2 (no.2729).

hukukî durumu ile ahlakî statüsü arasında zorunlu bir ilişki olmayabileceğine, dolayısıyla hukukî ve ahlakî hükümlerin her zaman örtüşmeyebileceğine işaret etmektedir. Rivayetteki iyilik ve kötülük tanımı, hukukî çözümlerin dinîleştirilmemesi ve ahlak ile eşleştirilmemesi gerektiği konusunda önemli bir ilkeyi ifade etmektedir. Buna göre davranışın biçimsel olarak hukukî bir norma uygun olması, bireyin dinî ve ahlakî sorumluluğunu her zaman ortadan kaldırmamaktadır.³⁴⁴

*Ahlak hadislerini, aḥkāmın dışındaki konularla ilgili olan diğer hadislerden, mesela ādāb hadislerinden ayırmak da kolay değildir. Ādāb hadislerini ahlak hadisleri olarak karşılamak yaygın bir uygulamadır. El-Buḥārî'nin el-Edebu'l-Mufred'i, Türkçeye Ahlak Hadisleri başlığıyla çevrilmiştir. Oysa ilerleyen sayfalarda değinileceği üzere, edeb kelimesinin içeriğini ahlaka özgülemek eksik bir yaklaşımdır. "Âdab, ahlâktan daha az derin, fakat daha geniş bir mefhumdur."*³⁴⁵ *Edeb*, ahlakî bir içeriğe sahip olmakla birlikte daima ahlaktan fazla bir şey ifade etmiştir. İbn Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *el-Muşannef*'inin "Kitābu'l-Edeb"inde değinilen şu sorunları ele alalım:

Yıldız kaydığında gözle onu takip etmekte sakınca var mıdır?

Makyaj (*tereccul/tedeħhun*) her gün mü yoksa güneşirı mı yapılır?

Saç ve sakallardaki ağarmış kıllar koparılır mı?

Fildişinden yapılmış tarak ve yağ/krem kabı kullanmanın sakıncası var mıdır?

"Evde kimse yok", demek mi, yoksa "Evde insanlardan kimse yok" demek mi daha uygundur?

³⁴⁴ Bkz. Talip Türcan, "İslâm'da Hukuk ve Din Kuralları Ayırımı Sorunu -Hz. Peygamber'in Uygulaması Bağlamında Bir Deneme-," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta, 2002), ss.146-147.

³⁴⁵ Carra de Vaux, "Ahlak," *İslam Ansiklopedisi*, c.1, s.158.

Bir topluluk bir mekâna girmek istediğinde içlerinden birinin izin istemesi yeterli midir?

Saygın bir kişi, bineğine binerken atının üzengisinden tutmak gerekir mi?

Abdest alacak birisine su dökmek isteyen kişi onun hangi tarafında durmalıdır?

Bu sorular ne *hukukun* ne de *ahlakın* konusudur; ancak bunlar, erken dönem İslam toplumu için bir davranış kodu (*edeb*) ile düzenlemesi gerektiği düşünülen meselelerdir. İbn Ebî Şeybe, son soruyla ilgili olarak, “Bir kişinin abdest almasına yardım eden, onun neresinde durur?” şeklinde bir bāb açar ve şu rivayeti nakleder:

‘Abāye (b. Rifā’a): İbn ‘Umer’in abdest almasına yardım ettim ve onun sağ tarafında durup ona su döktüm. Abdest aldıktan sonra başını kaldırıp bana baktı ve “Bu *edebi* kimden öğrendin?” diye sordu. Ben de, “Dedem Rāfi‘ (b. Ḥadīc)’den.” dedim. Bunun üzerine, “Aferin sana!” dedi.³⁴⁶

Zuhd hadislerinin de ahlak içerikli olduğu düşünülebilir. Ancak Carra De Vaux’un da belirttiği gibi,

Zâhidlerin ahlâkından bahseden kitaplar da var ise de, bunlar, hakikat-i hâlde, ahlâk ilmine tealluk etmez; zira hadd-i zatında ahlâkı, zühd ve tasavvuftan ayrı tutmak icabeder.³⁴⁷

³⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, s.560 (no.27172).

³⁴⁷ Carra De Vaux, “Ahlak,” *İslam Ansiklopedisi*, c.1, s.158. Ahlakın tasavvuftan farkı konusunda Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö.1145/1732) şöyle der: “Bil ki, ahlak ilminin bir kısmı farz-ı ayndır, bütünü ise farz-ı kifâyedir. Tasavvuf ilmi ise bu hükmün dışındadır. Çünkü o, ne farz-ı ayındır –ki bu gayet açıktır– ne de farz-ı kifâyedir. Zira tasavvuf ehlinin yaşadığı hallerden herhangi biri, hangi durumda olursa olsun hiçbir kimseye zorunlu değildir, sadece müstehabdır.” Saçaklızâde Ebû’ş-Şeyh Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar’aşî, *Tertîbul-‘Ulûm*, terc. Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan (Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2009), s.202.

Bazı çalışmalarda Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerine, hatta hadis edebiyatı kapsamındaki tüm rivayetlere *ahlak hadisi* niteliği atfetme eğilimi müşahade edilir. Bu, abartıyla bile izah edilemeyecek kadar gerçek dışı görünüyor. Bunu, hadisle meşgul olan musannıfların zihninde ahlâkın, din ve dünya tasavvuru içinde ayrı bir kategori olmadığı düşüncesiyle veya ahlakla ilgili bazı ilkelerin hadis kitaplarının *imân, libās, aṭʿime, eşribe* gibi başlıkları altında da zikredildiği gerçeğiyle gerekçelendirmek oldukça zordur. Öncelikle dinin her şeyi kuşatan bir karaktere sahip olması ve hadislerin de mahiyet itibariyle büyük ölçüde dinî rivayetler olması, onların 'muhteva' itibariyle farklı kategorilere ayrılmasına engel teşkil etmez. İlk örneklerinden itibaren erken dönem hadis musannefatının büyük çoğunluğu konulara göre düzenlenmiştir ve bu konular arasında ahlak da vardır. Bu, musannıfların zihninde -sınırları kesin hatlarla çizimemiş de olsa- ahlak için ayrılmış özel bir alanın varlığını örneklemektedir. Ayrıca, ahlak başlığı taşıyan bir bölümde yahut monografik bir eserde ahlak ile ilişkili olmayan pek az rivayet vardır. İlgisiz rivayetler, büyük ölçüde biçim, isnad ve içerik açısından siyak-sibakındaki ahlak içerikli rivayetlerle bir şekilde ilişki içindedir. İman ve ibadet bölümlerinde ahlaka ilişkin sınırlı sayıdaki rivayet de benzer mülâhazalarla kaydedilmiştir. Herhangi bir başlık altında sıralanan rivayetlerin o başlık ile -şu veya bu şekilde- anlamsal bir bağının olduğu bir gerçektir ki rivayet ilgili başlıklarla şu veya bu ölçüde mutabakatı olduğu için yer verilmiştir.³⁴⁸

Kabul etmek gerekir ki, dinî metinlerin muhteva açısından tasnifi daima zor olmuştur. Bu, İslam'ın temel dinî metinleri için de geçerlidir.

³⁴⁸ Örneğin Ebū Dāwūd'un (ö.275/889) *es-Sunen*'indeki *şıla-i raḥim* başlıklı bāb, *zekāt* bölümünde yer alır; çünkü müellif, zekāt ve sadakaların yakın akrabaya verilmesini vurgulamak istemiştir.

Kur'an-ı Kerim'in erbāb-ı tettebbu'a girān gelecek, içinden çıkılamayacak bir şeyi varsa o da münhasıran ahlāk ve ādāba mūteallik olan āyāt-ı kerīmeyi intihāb ve tašnīf etmek muşkilātından ibarettir. Bu da Kur'ān'dan, Din-i İslam'dan en mühim ğarağ ve gayenin taħsīn ve taşfiye-i ahlāk-ı beşer olmasındandır.³⁴⁹

Ahlakın din ve din ilimleriyle olan sıkı irtibatı, hangi kitabın ahlak kategorisine gireceği hususunun açıklığa kavuşmasında bir engel olarak düşünölmüştür.

Ümmet çağında ahlakı dinî esaslardan, hatta dinî, tasavvufî düşüncelerden ayırmak mümkün olmadığına göre, bir eser için dinî, tasavvufî, ahlakî vasıflardan birini kesin olarak vermek kolay değildir. Dinî bir eser aynı zamanda tasavvufî; tasavvufî bir eser de aynı zamanda ahlakî olabilir. Bunun içindir ki, ancak kapsadığı esas fikre bakarak bir esere dinî, tasavvufî yahut ahlakî hükmünü verir ve o çerçeve içine alabiliriz.³⁵⁰

Ahlakın, dinin sunmuş olduğu bütöncöl paradigmanın içinde yer alması onun dinden bağımsız olarak ele alınamayacağı sonucunu doğursa da, dinî paradigmanın kendi içinde farklılık arz eden alt unsurlardan (inanç, ibadet, hukuk, ahlak, tarih, költür, gelenek, tecrübe, vb.) oluştuğı gerçeğı, bu unsurların, din ile irtibatları kesilmeksizin, kendilerine özgü nitelikleriyle belli açılardan tasnife tabi tutulabilmelerinin mümkün olduğunu gösterir. Nitekim hadisçilerin dağılık haldeki rivayet malzemesini bir araya getirdikten sonra yaptıkları ilk iş, hadisleri konularına

³⁴⁹ Babanzāde Ahmed Naim, *Ahlāk-ı İslāmiyye Esasları* (İstanbul: Āmidī Matbaası, 1340-1342), s.7. Bu tespitte, ahlakın İslam'daki yerini vurgulamaya yönelik abartılı bir tarafın bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Yazar bir önceki cümlesinde de, Kur'an'ın bütün ayetlerine doğrudan ya da dolaylı olarak ahlakî bir nitelik atfetme eğilimini açıkça ifade eder.

³⁵⁰ Agāh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız," *TDAY Belleten* 234 (1963) (Ankara, 1998), s.91.

ve muhtevalarına göre tasnif etmek olmuştur. Konulu hadis edebiyatının her ürünü bunun somut bir örneğidir.

Burada temel sorun, ahlakın olgu ve kavram olarak erken dönemdeki daha dar ve sınırlı anlam çerçevesinin, günümüzde tanımı ve sınırları genişleyen ve karmaşıklaşan ahlak alanı ile örtüşmemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ‘ahlak hadisi’ ifadesi, ahlak kelimesinin tarih içindeki anlam değişikliğine bağlı olarak, klasik hadis edebiyatında başka, günümüz kullanımında başka bir referans çerçevesine sahiptir. Günümüzde anlaşıldığı biçimiyle ‘ahlak hadisleri’, klasik hadis literatüründe *el-birr* ve *’ş-şıla*, *mekārimu’l-ahlāk*, *husnu’l-huluk*, *el-edeb* (*el-ādāb*), *et-terğīb* ve *t-terhīb*, *eş-sevāb* ve *’l-’ikāb*, *el-menākıb*, *el-mevā’iz*, *el-fedā’ıl*, *ez-zuhd*, *er-riqāq* gibi kavramlar ve başlıklar altında kendine yer bulan geniş bir içeriğe tekabül etmektedir. Ancak bu kavramların hepsinin, ahlaktan şu veya bu ölçüde farklı içerikleri bulunmaktadır. Bu yüzden bunların hepsini birden ‘ahlak hadisleri’ olarak nitelemenin tartışmaya açık yanları vardır. Mesela şu tanımı ele alalım:

Ahlak Hadisleri: İnsanları hayırlı söz ve işlere teşvik eden, onları kötü söz ve işlerden sakındıran, böylece onlara güzel davranışlar kazandırmaya yönelik olan hadisler. Bkz. *Âdâb İlmi, Fedâil, Terğīb ve Terhīb Hadisleri, Zühd*.³⁵¹

Bu tanımın ‘ahlak hadisleri’ni ‘âdâb hadisleri’nden yahut ‘terğīb-terhīb hadisleri’nden ayırdığı ve ‘ahlak hadisleri’ ifadesinin tüm unsurlarını kuşattığını söylemek zordur. Aslında tanım sahibi de sorunun bilincindedir ve tanımın sonundaki “Bkz. *Âdâb İlmi, Fedâil, Terğīb ve Terhīb Hadisleri, Zühd*.” şeklindeki ilaveyle kavramın karmaşık içeriğine işaret etmiştir. Dolayısıyla bu kavramları

³⁵¹ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s.20.

ahlaka indirgemek veya ahlak içerikli olarak genellemek yerine, her kavramı kendi içinde tahlil etmek daha isabetli ve denetlenebilir sonuçlara ulaşılmasını mümkün kılacaktır.

Aslında ahlak hadislerine dair açık, kesin ve kabul edilir bir tanım formüle etmek³⁵² yerine, “hadis rivayetlerinin ahlakî veçhesi” nitelemesi de uygun olabilir. Her halükarda nihaî bir tanım üretmek bu araştırmanın mutlak bir öncülü olmadığı gibi, sanıldığı kadar önemli de olmayabilir. Klasik İslam düşüncesinde tanımlara büyük değer verildiği bir gerçektir.³⁵³ Ancak incelemeye konu edindiği kavramlar için öncelikle sabit ve kesin tanımlar yapan ve bütün eser boyunca bu tanıma sadakatle bağlı kalan klasik ilmî eserlerin aksine, modern bilimsel araştırmalarda daha esnek bir tavır benimsenir ve tanıma bütünüyle sadakat yerine genel tutarlılık tercih edilir. Başka bir deyişle çağdaş zihin, meseleleri sürekli tanımlar üzerinden düşünmek yerine onları bir süreç içinde daha geniş bir perspektifle ele almayı ve temelde bilgilendirici bir profil sunmayı salık verir. Bu yaklaşım, özellikle *ahlak* gibi geniş, kuşatılması zor ve karmaşık kavramların analizinde kolaylık sağlarken, araştırmacının gereğinden dar bir alana hapsolmasına ve konunun farklı boyutlarını kaçırmaya engel olur. Burada, kavramın anlam içeriğini aydınlatma konusunda bir isteksizliğe değil, kavramın sınırlarını tayin etmenin imkân ve lüzumuna göndermede bulunmaktadır. Bu noktada hadis rivayetlerini içeriklerine göre tanımlama ve tasnif etme çabalarının, temelde anlamayı ve araştırmayı kolaylaştıran itibarî bir faaliyet olduğunu daima hatırdan tutmak belki de en doğrusudur.

³⁵² Bir tanım denemesi için bkz. Ahmed Ürkmez, *Ahlâk Ekseninde Hadis* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), ss.24-28.

³⁵³ Bkz. Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, s.69.

İKİNCİ BÖLÜM

KONULU VE MÜSTAKİL HADİS LİTERATÜRÜNDE AHLAK

İslamî ilimlerin en kapsamlı kitabiyâtına sahip olan hadis literatürünün,³⁵⁴ esnek ve geçişken bir kronolojiyle *hıfz*, *kitābet*, *tedvîn* ve *taşnîf* aşamalarından geçerek teşekkül ettiği kabul edilir. Hz. Peygamber'in hayatında başlayan ve ezberleme ile beraber kısa notlar tutma yahut *saḥîfeler* derleme şeklinde tezahür eden *hıfz* ve *kitābet* dönemini, tâbiûn çağının sonlarında başlayan ve dağınık haldeki rivayetleri bir araya toplamayı hedefleyen *tedvîn* dönemi takip etmiş, *taşnîf* devri olarak adlandırılan dönemde ise karışık olarak derlenmiş olan ve sayısı yüz binlerle ifade edilen rivayet malzemesi çeşitli şekillerde sınıflandırılıp düzene konulmuştur.³⁵⁵

Bütün bu süreç boyunca etkin olarak faaliyet gösteren muhaddisler, ilgili malzemenin aktarımını ve tasnifini meslek edinmişlerdi. Eserlerini kaleme alırken tedavüldeki bu dağınık ve düzensiz materyal yığınının müracaat ediyorlar, onlar arasında bir takım kriterler çerçevesinde seçim yapıyorlar ve hadisleri –başka yöntemlerin yanında- konularına göre *tebvîb* ve *taşnîf* ediyorlardı. Öte yandan rivayetler, dinin ve hayatın tüm alanlarını kuşatacak kadar kapsamlı bir muhtevaya sahipti. Dinin temel inanç esaslarından metafizik varlıkların türlerine, geçmişin bilgisinden geleceğe yönelik öngörülere, ilk neslin fıkıh, zühd ve edebiyata dair sözlerinden farklı kültür ve medeniyetlerden devşirilen bilgi ve değerlere, Kur'an'ın

³⁵⁴ Yusuf Özbek, “Önsöz,” Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, dipnot ve ilavelerle terc. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayınları, 1994), s.IX.

³⁵⁵ Bkz. Muhammed 'Accâc el-Ḥaṭîb, *es-Sunnetu Kable't-Tedvîn* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1980), ss.29-382; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), ss.15-217.

anlam ve yorumuna dair örneklerden kadim kıssalara ve biyografilere, ülkelerin yönetiminden bireysel ve toplumsal hayatın ayrıntılarına varıncaya kadar dine, varlığa, hayata, insana, topluma, kültüre, siyasete, bilgiye ve değere dair konular, rivayetlerin kuşattığı alanın içindeydi.³⁵⁶ Ahlak içerikli rivayetler de bu zengin dünyanın tabîi ve aslî bir parçasıydı. İşte muhaddislerin rivayetleri belirli konu başlıkları altında tanzim etme çabalarının doğal bir sonucu olarak hadis eserlerinde ahlak içerikli bölümler de teşekkül etmeye başlamıştı.

Hadisçiler, rivayetleri ahlakî başlıklar altında düzenleme konusunda oldukça erken harekete geçmişlerdir. Konulu hadis eserlerinin ilk örneklerinden olan Ma'mer b. Râşid'in (ö.153/770) *el-Cāmi'*inde ve Mâlik'in (ö.179/795) *el-Muvaṭṭa'*ında hem *ḥusnu'l-ḥulūk* başlığını taşıyan müstakil birer bâb, hem de ahlak içerikli hadislerin yer aldığı başka bâblar bulunur. İlk kaynaklardaki bu başlıklar, hadisleri muhteva itibariyle ahlak ile ilişkilendirmeye yönelik doğal bir eğilimin mevcudiyetine işaret ettiği gibi, erken dönemlerden itibaren hadisçilerin tasnif şablonunda, ahlaka ve ahlakî konulara ayrılmış özel bir alanın bulunduğunu somut bir biçimde örneklemektedir.

Muhaddislerin rivayet malzemesine yönelik tercih ve tasnifinden açıkça anlaşılıyor ki, onlar dinî ve ahlakî anlamda iyi ve doğru hareket tarzı için yeterli otoritenin nebevî hadislerde bulunduğuna inanmaktaydılar. Hadislerin hayata aktarılıp uygulanmasının ise Hz. Peygamber'in ve İslam'ın erken döneminde yaşamış Müslümanların hayatlarından çıkarılan örneklerle başvurmak suretiyle

³⁵⁶ Bkz. el-Ḥaṭîb el-Bağdādî, *Şerefu Aşḥâbi'l-Ḥadîs*, tah. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1991), s.8 (no.10).

mümkün olacağına kanaat getirmişlerdi.³⁵⁷ Bu yüzden hadis eserlerindeki rivayet malzemesi ağırlıklı olarak Hz. Peygamber’e ve sonraki ideal kuşaklara atfedilen söz ve davranışları içermektedir. Ahlak hadislerine dair en eski monografik eserlerden birini kaleme alan İbn Ebî’l-Dunyâ (ö.281/894), *Mekârimu’l-Ahlâk*’ının girişinde şöyle demiştir:

Biz bu kitabımızda Nebî’den (sas), sahâbeden, tâbiûndan ve fazilet ve zikir ehli âlimlerden bize ulaşan bazı rivayetleri zikredeceğiz. Böylece basiret sahibi basiretini artırsın, kusuru olan uzun gafletinden uyansın da güzel ahlaka yönelerek Allah’ın dini ve dostları için bir süs kıldığı güzel fiillerde yarışsın!³⁵⁸

Bu alıntının da dâhil olduğu istisnalar dışında, hadisçiler eserlerinde kendilerine bile konuşma ve yorum yapma ayrıcalığı vermemişlerdi. Bu yaklaşım “erken dönem İslam kültürü içindeki bilgi anlayışı”³⁵⁹ ile ilgili olduğu gibi, aynı zamanda dinî hükümlerin tespitinde aklî enstrümanları öne çıkaran *ehl-i re’y* ile naklî malzemeyi esas alan *ehl-i hadîs*’in ayrıştığı en temel noktalardan biriydi.

*Ehl-i hadîs*e göre iman, ibadet ve ahlak konusunda irşat edilmek isteyenlerin hadislerden başka bir kaynağa başvurmalarına gerek yoktu.³⁶⁰ Hz. Peygamber öyle bir şey bırakmıştı ki, gökte kanat çırpın kuş hakkında bile bilgi vermektedir.³⁶¹ O,

³⁵⁷ James A. Bellamy, “The Makârim al-Akhlâq by Ibn Abî’l-Dunyâ (A Preliminary Study),” *The Muslim World* 53:2 (1963), s.118.

³⁵⁸ İbn Ebî’l-Dunyâ, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s.40 (no.38).

³⁵⁹ R. Stephen Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi*, terc. Murtaza Bedir, Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s.103.

³⁶⁰ Bu konuda bilgi ve örnekler için bkz. Mehmet Emin Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), s.323

³⁶¹ İbn Hânel, *el-Musned*, c.5, s.152 (no.21689).

insanları cennete yaklaştıracak ve cehennemden uzaklaştıracak ne varsa hepsini anlatmıştı.³⁶² İnsanlar Allah'ı da, Peygamber'i de, Kur'an'ı da, hayır ve şerri de, ahireti de, hepsini işte bu *āṣār* ile öğrenmişlerdi.³⁶³ İnsanların yemelerinde ve içmelerinde dahi hadise ihtiyaçları vardı.³⁶⁴ İnsanın başını kaşırken bile bir rivayeti esas alması gerekirdi.³⁶⁵ Kısacası, insanın doğal davranışlarından bilinçli ahlaki davranışlarına kadar her konu dinin içinde vardı. Din ise rivayetlerden ibaretti.³⁶⁶ Dinin temel unsurlarından olması itibariyle 'ahlak'ın da 'din' yani 'hadis' ile ilişkilendirilmesi kaçınılmazdı. Ahlak içerikli hadis eserlerinin temel telif sebeplerinden biri, ahlak ile hadis arasındaki işte bu irtibatın vurgulanması olmuştur. İbn Ebî'd-Dunyā, *Mekārimu'l-aḥlāk*'ında bunu şöyle dile getirmiştir:

لَيْسَ مِنْ خُلُقِي كَرِيمٍ وَفِعْلِي جَمِيلٍ إِلَّا وَقَدْ وَصَلَهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ

Hiç bir iyi huy ve güzel davranış yoktur ki, Allah onu din [hadis] ile ulaştırmış (bildirmiş) olmasın!³⁶⁷

Genel anlamda *ehlu'l-ḥadīṣ*in ahlak ve hadis münasebetine bakışını özetleyen bu söz, ahlaka dair bilginin tamamının dinde ve dinin temel metinleri olarak hadislerde

³⁶² Eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-Kebīr*, tah. Ḥamdī b. 'Abdulmecīd es-Seleṭī (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), c.2, s.155 (no.1647).

³⁶³ İbn Ebī Ya'lā, *Ṭabaḳātu'l-Hanābile*, tah. Muḥammed Ḥāmid el-Fıḳī (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, tsz), c.2, s.25.

³⁶⁴ El-Ḥaṭīb el-Baḡdādī, *Şereḫü Aşḫābi'l-Ḥadīṣ*, tah. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1991), s.76 (no.176).

³⁶⁵ El-Herevī, *Zemmu'l-Kelām ve Ehlihī*, tah. 'Abdurrahmān 'Abdul'azīz eş-Şibl (Medine: Mektebetu'l-'Ulūm ve'l-Ḥikem, 1998), c.2, s.181 (no.328).

³⁶⁶ El-Baḡdādī, *Şereḫü Aşḫābi'l-Ḥadīṣ*, s.6 (no.5).

³⁶⁷ İbn Ebî'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.40 (no.38).

eksiksiz olarak mevcut olduğu algısının³⁶⁸ açık bir ifadesidir ve “İslamî yaşantıyı her yönüyle Kitab ve sünnete dayandırma gayreti içindeki”³⁶⁹ *ehlu’l-ḥadīṣ*in genel tavrıyla da tam bir uyum içindedir. Bu çerçevede hadis eserlerinde ahlak içerikli bölümlerin oluşumuna etki eden birbiriyle bağlantılı iki saikten daha söz edebiliriz: İlki, hadisçilerin, ahlakı dinin temel bir unsuru olarak görmeleri nedeniyle ahlak ile hadis arasındaki zorunlu ilişkiyi vurgulama arzusu; ikincisi *ehlu’l-ḥadīṣ*in dinî bilginin tamamını rivayetlere indirgeme anlayışı çerçevesinde ahlakı ve ahlakî bilginin tamamını rivayetlere dayandırma kararlılığı.³⁷⁰

“Her edebi branş, mevzû’unun hususiyetine, onu işleyen ve onun tekâmülünde rol alan kimselerin karakterlerine ve özelliklerine, onun doğup geliştiği yerdeki oraya has içtimaî, siyasî ve tarihî şartlara göre kendine has bazı hususiyetler tekâmül ettirir. Hadis Edebiyatı bu kaideden müstesna değildir.”³⁷¹ Gerçekten de hadisçiler içinde yaşadıkları toplumun ve entelektüel çevrenin fikrî, itikadî, siyasî ve ahlâkî meseleleriyle daima alakadâr olmuşlardır. Onlar “toplum hayatından uzak yaşayan antikacılar olmaktan ziyade, dönemlerinin siyasi ve entelektüel tartışmalarına yoğun olarak katılan”³⁷² kişilerdi. Bu nedenle hadis edebiyatında inanç esaslarıyla ilgili hadislerin tasnif edildiği *īmān* bölümleri dönemin kelimî ve siyasi tartışmalarından, fikhî hadislerin derlendiği *aḥkām* bölümleri zamanın fikhî ihtilaflarından bağımsız okunamayacağı gibi, *tefsîr* bölümleri hadisçilerin Kur’an ve mushaf algısıyla, *zuhd*

³⁶⁸ Bkz. El-Bağdādî, *Şerefu Aşḥâbi’l-Ḥadīṣ*, s.8 (no.10).

³⁶⁹ Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), s.113.

³⁷⁰ Benzer bir tespit hadis literatürünün bilgiyle ilgili bölümleri için de yapılmıştır. Bkz. Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, ss.115-116.

³⁷¹ Sıddîqî, *Hadîs Edebiyatı Tarihi*, s.118.

³⁷² Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi*, s.103.

bölümleri onların dünya ve ahiret kavrayışıyla, *fiten* bölümleri tarih, siyaset ve toplum tasavvuruyla birlikte değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılabilir.

Ahlak içerikli hadislerinin yer aldığı bölümler için de benzer bir durumdan söz etmek mümkündür. Hadisçilerin kendi toplumlarının ahlakî durumlarına ve sorunlarına kayıtsız kalmamaları, onların din, insan, bilgi ve değer anlayışlarının bir gereği olarak değerlendirilebilir. Erken ve klasik dönemde bir hadisçinin, ‘muhaddis’ sıfatıyla ilmî faaliyetlerini sürdürürken aynı zamanda ‘insan’ ve ‘mümin’ vasfıyla ahlakî bir duyarlılığına sahip olması tabii bir durumdur. Bu çerçevede hadisçilerin toplumdaki ahlakî çözülmenin ve yozlaşmanın üstesinden gelmek için bir şeyler yapmak istedikleri ve ahlak içerikli hadisleri derlemek suretiyle onları -mümkün diğer maksatların yanı sıra- ahlakî bir amaçla istihdam ettikleri söylenebilir. Başka bir deyişle onlar, sadece hadis rivayetinde bulunmak için bir kitap kaleme almış değillerdir; aynı zamanda insanları iyiye teşvik etmek gibi ahlakî bir ‘amaç’ için, rivayetleri bir ‘araç’ olarak kullanmışlardır. “Eserlerini tasnif ederken, aslında bütün dinlerin temel işlevlerinden birisi olan ‘müntesiplerine ahlak ve toplumsal davranış normlarına saygıyı dinî bir müeyyide olarak aşılama’ işlevini” yerine getirmişlerdir.³⁷³ İbn Ebî’-d-Dunyâ’nın hem yukarıda naklettiğimiz sözleri, hem de aşağıdaki ifadeleri bunu betimlemektedir.

Akıllı kişiye yaraşan, (*mekārimu’l-ahlāka* dair) bu hasletlerin hepsini (kendinde) toplaması; bunda kusuru olduysa (en azından) bu hasletlerin bazılarını sahip olmak için çalışması ve kendisine verilen güzel hasletlere sarılmasıdır. Hz. Peygamber

³⁷³ James A. Bellamy, “Introduction”, İbn Ebî’-d-Dunyâ, *Mekārimu’l-Ahlāk*, tah. James A. Bellamy (Wiesbaden-Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1973), s.4. (Bu yargı İbn Ebî’-d-Dunyâ özelinde dile getirilmiştir. Ancak bunu genellemenin önünde bir engel olmasa gerektir.)

şöyle buyurmuştur: “Allah bir kulu sevdiği zaman ona güzel ahlak ihsan eder.”

Kişi hayatının geri kalan günlerini ganimet bilsin, ölmeden önce dünya ve ahiret hususunda kendisine fayda verecek şeylerde yarışsın ve dünyadan ölüm korkusu ve ayrılık özlemi ile ayrılmaktan sakınsın!³⁷⁴

Anlaşılan o ki, İbn Ebî’l-Dunyâ kendisini, ihmal edilmeye yüz tutmuş alanlardaki safi Müslüman erdemlerinin dindaşları tarafından izlenmesini teşvik etmeyi görev bilen bir ahlakçı veya vaiz olarak görmektedir.³⁷⁵

Gerek konulu hadis edebiyatı içinde ahlak içerikli bölümlerin ve gerekse ahlak içerikli monografik eserlerin tasnif ve teşekkülüne dair kaydedilen bu sınırları geniş tutulmuş değerlendirmelerin tek tek kitaplar, bölümler ve konu başlıkları özelinde denetlenmesi gerektiği açıktır. Bu çerçevede hicrî ikinci ve üçüncü asırdaki ahlak içerikli literatürün özelliklerine ilişkin soruşturmayı iki başlık altında sürdürmek uygun olacaktır. Bu konuda ahlak içerikli monografik eserlerden önce, ahlakla ilgili *bāblar* oluşturulduğundan, öncelik konulu hadis literatürüne verilecektir. Böylece hadis literatüründe ahlakın nasıl, ne ölçüde, hangi başlıklar altında, hangi yoğunlukta yer aldığına dair genel bir tablo ortaya koymaya çalışılacak ve hadis musannıflarının ahlaka bakışları hakkında –imkan ölçüsünde- bazı belirlemeler yapılacaktır.³⁷⁶

³⁷⁴ İbn Ebî’l-Dunyâ, *Mekārimu’l-Ahlāk*, s.42 (no.45).

³⁷⁵ Bellamy, “The Makārim al-Akhlāq by Ibn Abî’l-Dunyâ”, s.119.

³⁷⁶ Bu konuda farklı bir yaklaşımla yapılmış bir literatür incelemesi için bkz. Ürkmez, *Ahlāk Ekseninde Hadis*, ss.31-65.

1. Konulu Hadis Literatüründe Ahlak Başlıklı *Kitāblar* ve *Bāblar*

1.1. Hicrî II. Asır Literatürü

1.1.1. Ma'mer b. Rāşid (ö.153/770): *el-Cāmi'*

Konulu hadis musannefatında *ḥulūk/ahlāk* başlığını taşıyan bölüm oluşturma uygulaması için en erken kaynak olarak Ma'mer b. Rāşid'in *el-Cāmi'* adlı eseri karşımıza çıkmaktadır. *Aḥkām*la ilgili olmayan muhtelif konulara ilişkin hadisleri bir araya getiren Ma'mer, çağdaşlarının çoğunun tasnifâtının günümüze gelmediği göz önünde bulundurulduğunda, eserinde *ḥusnu'l-ḥulūk* adlı bir bāb teşkil etmek suretiyle ahlak için bir başlık ihdas eden ilk müellif gibi görünüyor. Hadisleri tasnif ameliyesinin henüz ilk örneklerinin verildiği bir zaman diliminde böyle bir *bāb*ın mevcudiyeti, ahlak içerikli bölümlerin teşekkülüne dair bölümün başındaki mütalaalarımızı desteklemektedir. Aynı dönem eserlerinden Hemmām b. Munebbih'in (ö.132/750) gelişigüzel sıralanmış yüz otuz sekiz hadisten oluşan *eş-Şahîfe*'sini konularına göre tasnif eden çağdaş bir çalışmada on bir hadis "ahlāk-âdâb" başlığı altında sınıflandırılmıştır.³⁷⁷ Öte yandan Zeyd b. 'Alî'nin (ö.122/739) *el-Mecmû'*u ile er-Rabî b. Ḥabîb'in (ö.180/796) *el-Cāmi'*inin -her ne kadar sonraki zamanlarda düzenlenmiş de olsalar-³⁷⁸ ahlak başlıklı herhangi bir bölüm (*kitāb*) ve başlık (*bāb*) ihtiva etmemeleri mukayese açısından kayda değer görünüyor.

³⁷⁷ Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), ss.182-203.

³⁷⁸ Her iki eserin de orijinal olarak *musned* şeklinde tertip edildiği, ancak daha sonraki zamanlarda fıkıh konulara göre *kitāb* ve *bāb* şeklinde tanzim edildiği kabul edilmektedir. Bkz. Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslûbu (III): er-Rabî b. Ḥabîb (ö.175-180) ve Rivayet-Dirayet Açısından el-Câmi'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44:2 (2003), s.40; Saffet Köse, "Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû'u'l-Kebîr ve el-Mehâric fi'l-Hiyel", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), ss.299-301.

Ma‘mer’in *el-Cāmi*’i, sonraki dönem eserlerinde olduğu gibi *kitāb* başlıklı ana bölümlere göre değil de *bāblara* göre düzenlenmiştir. Matbu nüshada 282 *bāb* başlığı altında yer alan 1614 rivayet,³⁷⁹ içerik itibariyle sonraki dönem konulu hadis eserlerinin *isti‘zān, selām, sefer, edeb, e‘īme, eşribe, libās, du‘ā, zuhd, fiten, melāhim, imāret, husnu’l-ḥulūk, birr, şıla, tıbb, ru‘yā, kıyāmet, eşrātu’s-sā‘a* gibi bölümlerinde yer alan rivayetlerle büyük ölçüde benzeşir. *El-Cāmi*’in hızlı bir tetkikinden bile, onun *‘ibādāt* ve *mu‘āmelātın* dışındaki muhtelif konulara tahsis edildiği anlaşılır. Ahlak ile ilişkilendirilebilecek *bāblar* bu muhtelif konuların bir parçasını oluşturur. Bu durum, hicri ikinci asrın tasnif tarzıyla ve Ma‘mer’in *el-Cāmi*’inin, ‘Abdurrazzāk’ın (ö.211/826) fıkıh yoğunluklu hadislerden oluşan *el-Muşannef*’ini tamamlayıcı olmasıyla izah edilmiştir³⁸⁰ ki eserlerin muhtevası mukayese edildiğinde bu izahın yüksek bir haklılık payına sahip olduğu görülür. Buna göre ‘Abdurrazzāk, *el-Muşannef*’inin son onda birlik kısmını, Ma‘mer’in *el-Cāmi*’i vasıtasıyla, yukarıda anılan başlıklara ilişkili rivayetlere ayırmış gibidir.

Ma‘mer’in *el-Cāmi*’inde *ḥulūk* başlığını taşıyan tek *bāb* bulunsa da, ‘ebeveyne iyilik’, ‘ebeveyne kötü muamele’, ‘hayâ ve fuḥş’, ‘emanet’, ‘doğruluk ve yalancılık’,

³⁷⁹ Ma‘mer b. Râşid, *el-Cāmi*‘, tah. Ḥabîburrahmân el-A‘zamî (Hind: el-Meclisu’l-‘İlmî; Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1403). ‘Abdurrazzāk b. Hemmām’ın *el-Muşannef*’inin 10. (kısmen) ve 11. cildi olarak neşredilmiştir.

³⁸⁰ “O devir hadis Musannefâtının tamamen fıkıh bâblarını ihtiva etmediği, hassaten “*sunen*” diye adlandırılanların fikhî malzemeyi, “*cāmi*” ismini alanların ise bunların dışında kalan hadisleri tasnif ettikleri anlaşılmaktadır. Ma‘mer’in “*el-Cāmi*”’inin bu hususiyeti, tilmizi ‘Abdurrazzāk b. Hemmām’ın -hacmen Ma‘mer’in kitabının takriben on misli kadar olan- *el-Muşannef*’inin tamamen fikhî meselelere tahsis edilerek şeyhinin eserini ikmal edici vasfını iktibas etmesinden de anlaşılmaktadır.” M. Fuad Sezgin, “Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma‘mer b. Râşid’in Cāmi’i,” *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955), s.125.

‘dargınlık ve çekemezlik’, ‘akrabalarla ilişkiler’, ‘dedikodu ve sövme’, ‘öfke ve kin’ gibi ahlak ile ilişkilendirilebilecek bâblar vardır.

Konumuzla doğrudan ilgili olan *husnu’l-ḥuluk* bâbı dokuz rivayet içerir. Bunların altısında *husnu’l-ḥuluk* ifadesi veya türevleri yer alır. Bu, ilgili bâb başlığının rivayetlerden hareketle oluşturulduğunu ve başlık seçiminin özel bir anlamı olmadığını gösterir. İlk olarak Allah’ın güzel huyları (*ma‘ālī’l-aḥlāk*) sevdiğini, kötü huylardan (*sefsāfe’l-aḥlāk*) ise hoşlanmadığını anlatan mursel rivayeti aktaran Ma‘mer, daha sonra belāğ sığasıyla Ebū’d-Derdā’dan (ö.32/65) mevķūf olarak, Allah’ın güzel ahlak sahibi kula oruç tutup namaz kılan kimselerin derecesini vereceğine dair bir haber nakleder. Muzeyne kabilesine mensup bir raviden aktarılan sonraki haberde Hz. Peygamber, müslümana verilen en iyi ve en kötü şeyin ne olduğu sorusunu yanıtlar. İlk soruya güzel ahlak cevabını verirken, ikincisi için, “İnsanların içinde görölmesini/bilinmesini istemediğın şeyi yalnız başınayken de yapma.” karşılığını verir. Üçüncü asır musannefâtında da benzerine rastlanan bu rivayetlerde *husnu’l-ḥuluk* ifadesi sözlük anlamıyla kullanılır ve güzel ahlakın din açısından değerine vurgu yapılır. Sonraki üç rivayet, Ma‘mer’in beşerî münasebetleri *husnu’l-ḥuluk*ün tezahürleri olarak değerlendirdiğini örnekleyen bir içeriğē sahiptir. İlk rivayette, ‘Umer b. el-Ḥattāb (ö.23/644) insanlarla kaynaşmayı ve birlikte hareket etmeyi tavsiye eder. *Mursel* olarak nakledilen ikinci rivayette Hz. Peygamber, en çok sevdiği ve kıyamet günü ona en yakın olacak kimselerin güzel huylu kimseler olacağını bildirir. Rivayetin devamında, güzel huyun tezahürü olarak değerlendirilebilecek bir ilave bulunur. Rivayetteki güzel huylu kimseler, insanlarla kaynaşan ve kendisiyle kaynaşılan uyumlu kimselerdir. Bu ilave, ilişkiselliğē yaptığı vurgu ile, çoğunlukla güzel huyun değerine vurgu yapmakla yetinen hadislerin

muğlak içeriğini az da olsa aydınlatır. Bu rivayeti, Hz. Peygamber'in sevgisini ve nefretini kazanmak ile insanların sevgisini ve nefretini kazanmak arasında doğru orantı kuran mursal bir rivayet takip eder. 'Amr b. Dīnār'ın (ö.126/744) murselen naklettiği müteakip haber, ahlakın kaynağına işaret eder: "Huylar ancak Allah'ın elindedir. Allah kime bu (huylar)dan güzel bir huyu vermeyi dilerse ona verir." Tāvūs'tan (ö.106/725) nakledilen sonraki mursal rivayet de önceki ile aynı vurguyu taşır. "Güzel huylara ulaştıran ancak Allah'tır; kötü huylardan uzaklaştıran ancak odur." Bābın son hadisi, kıyamet gününde müminin terazisindeki en ağır şeyin güzel ahlak olacağını ve Allah'ın çirkin söz ve fiil sahiplerini sevmediğini bildirerek ahlakın dinî ve uhrevî değerine vurgu yapar. Konusal bütünlük açısından ilk rivayetlerin arasında yer alması beklenebilecek rivayet, bābtaki diğer rivayetlerle birlikte, bābın dikkatli bir tertip gözetilmeksizin oluşturulduğunu gösterir. Bu düzensizlik eserin tümü için geçerlidir. *El-Cāmi*'deki bābların tanziminde ve hadislerin sıralanmasında -bazı konu öbeklerinin dışında- bir bütün olarak konusal birlik ve düzen gözetilmemiştir.

Ma'mer'in *el-Cāmi*'indeki ahlak içerikli rivayetler, eserin hacmiyle orantılı olarak, hayli sınırlıdır. Rivayetler genellikle ahlakın önemine ilişkin olup ahlakın mahiyetine dair müphem bir içerik taşır. Rivayetlerin çoğu *mursal* ve *munkaṭı*' olup isnādlarda *mubhem* ve *mechūl* raviler yer alır. Rivayetlerin, muhteva itibarıyla üçüncü asır musannefatında da yer aldığı ve daha kusursuz isnadlarla nakledildiği görülür. Eser, ikinci asır hadisçilerinin, eserlerinde ahlak rivayetlerine yaklaşımlarını (tercihlerini ve tasniflerini) örnekleyen ilk kitap olmasıyla ve kronolojik değeriyle öne çıkmaktadır.

1.1.2. Mālik b. Enes (ö.179/795): *el-Muvaṭṭa'*

Ma'mer'in eseriyle yakın zamanlarda telif edilen Mālik'in *el-Muvaṭṭa'*'ı da belli bir ahlakî içeriğe sahiptir. *El-Muvaṭṭa'*, *ḥusnu'l-ḥuluk* başlıklı bir 'bölüm' içerir. Nüsha farklılıklarına bağlı olarak bu 'bölüm'ün *kitāb* mı yoksa *bāb* mı olduğu değişiklik gösterir. Hatta eserin bazı nüshalarında -mesela el-Ḳa'nebī (ö.221/833) nüshasında-³⁸¹ böyle bir bölüme hiç tesadüf edilmez. Yine de farklı nüshalardan hareketle eserde ahlak rivayetlerinin yer alış biçimine ve yoğunluğuna dair bir izlenim edinmek mümkündür.

El-Muvaṭṭa''ın en yaygın rivayeti olan Yaḥyā b. Yaḥyā el-Laysī (ö.234/848) nüshası *ḥusnu'l-ḥuluk* başlığı taşıyan bir *kitāba*³⁸² yer verir.³⁸³ Bu *kitāb*ın içinde dört *bāb* vardır:

1. *Ḥusnu'l-ḥuluk* hakkında gelen (haber)ler bābı
2. Hayâ hakkında gelen (haber)ler bābı
3. Öfke hakkında gelen (haber)ler bābı
4. Dargınlık hakkında gelen (haber)ler bābı

“*Ḥusnu'l-ḥuluk* hakkında gelen (haber)ler bābı”nda sekiz rivayet yer alır. Rivayetler genel anlamda ahlakın dindeki önemine vurgu yapan bir içeriğe sahiptir. Rivayetlerin

³⁸¹ Mālik, *el-Muvaṭṭa'* (*Rivāyetu 'Abdillāh b. Mesleme el-Ḳa'nebī*), tah. 'Abdulmecīd et-Turkī, (Beyrut: Dārul-Ġarbi'l-İslāmī, 1999). Bu nüshanın eksik olduğunu belirtmemiz gerekir.

³⁸² Bu kitaptaki bābların ve hadislerin sekiz *el-Muvaṭṭa'* nüshasındakilerle karşılaştırılmasıyla ilgili olarak bkz. Ebū Usāme Selīm b. 'Id el-Hilālī es-Selefi, *el-Muvaṭṭa'* (Dubai: Mektebetu'l-Furqān, 2003), c.4, ss.289-306.

³⁸³ Mālik, *el-Muvaṭṭa'* (*Rivāyetu Yaḥyā b. Yaḥyā el-Laysī*), tah. Kulāl Ḥasan 'Alī (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1998), ss.691-695.

sıralanışında anlamsal bir bütünlük ve düzen görünmez. İnsanlara karşı güzel ahlaklı olmak, kişisel intikam peşinde olmamak, mālâyânîyi terk etmek konusundaki rivayetlerle başlayan bābın sonlarında ahlak ile ibadet arasında mukayese yapan ve ahlak güzelliğinin kişiyi namaz ve oruç gibi ibadetlerle meşgul olanların derecesine yükselttiğini, dargınları barıştırmamanın namaz ve sadaka gibi ibadetlerden daha üstün olduğunu aktaran iki rivayet yer alır. Ka‘bu’l-Aḥbār’ın (ö.32/652) kişinin beşeri münasebetleri aracılığıyla edindiği toplumsal statüsü ve imajı ile ilahî ve uhrevî statüsü arasında bağ kurduğu “Kişinin Allah katındaki yerini öğrenmek istiyorsanız, ölümünden sonra kendisine yapılan güzel övgüye bakınız.” sözü, beşerî münasebetlere dikkat çeker. Bāb, İslam ahlak söyleminin sloganı haline gelmiş bir hadisle sona erer: “Ben güzel ahlakı (*ḥusnu’l-aḥlāk*) tamamlamak için gönderildim.”

El-Muvaṭṭa’’ın Ebū Muş‘ab ez-Zuhrī (ö.242/857) nüshasında,³⁸⁴ Yaḥyā b. Yaḥyā nüshasındaki dört bāb da bulunur; şu farkla ki, bu bāblar *kitābu’l-cāmi’* başlığı altında yer alır. Esasen *kitābu’l-cāmi’*, Yaḥyā’nın nüshasında da vardır; ancak kapsadığı bāb sayısı Ebū Muş‘ab’ın nüshasına nazaran daha sınırlıdır. Yaḥyā nüshasında müstakil bir *kitāb* olarak serdedilen *ḥusnu’l-ḥulūk*, *libās*, *şıfatu’n-nebī*, *‘ayn*, *şar*, *ru’yā*, *kelām*, *selām*, *isti’zān*, *bey‘at*, *cehennem* ve *şadaka* gibi bölümler, Ebū Muş‘ab’ın nüshasında *kitābu’l-cāmi’*’in bābları olarak yer alır. Bu takdirde, *el-Muvatta’*’daki *ḥusnu’l-ḥulūk* müstakil bir *kitāb* mıdır, yoksa *kitābu’l-cāmi’*’in bir *bābı* mıdır, sorusu gündeme gelebilir. Ebū Bekr ‘İbnu’l-‘Arabī’nin (ö.543/1148) konuyla ilgili değerlendirmeleri konuya ışık tutabilir:

³⁸⁴ Mālik, *el-Muvaṭṭa’* (*Rivāyetu Ebī Muş‘ab ez-Zuhrī*), tah. Beşşār ‘Avvād Ma‘rūf ve Maḥmūd Muḥammed Ḥalīl (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 1998), c.2, s.73.

Mālik (*el-Muvaṭṭaʾ*’ı) tasnif ederken *kitābu’l-cāmi*’i iki faydayı gözeterek ihdas etmiştir: Birincisi, (*kitābu’l-cāmi*’ın içeriği), Mālik’in tasnif ve tertip ettiği aḥkāma ilişkin tarzın/şablonun (kapsamı) dışındadır. İkincisi ise şudur; Mālik, şeriatı ve aḥkāmasını göz önüne alarak onların *emir* ve *nehiy*, *ʿibādet* ve *muʿāmele*, *cināyāt* ve *ʿādāt* şeklinde kısımlara ayrıldığını görünce, onları belli bir sıraya göre tanzim etmiş ve her türü kendi cinsiyle ilişkilendirmiştir. (Öte yandan) değişik anlamlar ihtiva ettiği için tek bir tarzda tanzim edilemeyen, sayıları az olduğundan her biri için ayrı bir bāb açılması mümkün olmayan, sözü uzatmamak (için de ayrı ayrı kitāblar/bāblar açılması) istenmeyen (farklı konulardaki) hadisleri ise *kitābu’l-cāmi*’ başlığı altında toplamıştır. Böylece Mālik bu bāblar(ın tasnifi) konusunda müelliflerin daha önce bilmedikleri bir yol açmıştır.”³⁸⁵

Buna göre hicri ikinci asırda taharet, namaz, oruç, zekât, hac gibi belli başlı fikhî başlıklar altına girmeyen, daha çok örf, adet, kültür, folklor, ahlak, edep, gibi hususlarla ilgili muhtelif hadisler, *el-cāmi*’ denilen tek bir bölüm altında bir araya getirilmişlerdir.³⁸⁶ Aslında *el-Muvaṭṭaʾ*’ın Yahyā b. Yahyā nüshasına baktığımızda, aḥkāma dışı konuların tamamının, *kitābu’l-cāmi*’den sonra sıralandığını ve kitabın bu bölümlerle bittiğini görüyoruz. Bu tablo, *el-Muvaṭṭaʾ*’ın sonundaki on altı *kitāb*ın, *kitābu’l-cāmi*’in içinde değerlendirildiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla ‘ḥusnu’l-huluk’ un *kitāb* değil de *bāb* olarak görülmesinin daha isabetli olacağı söylenebilir.

³⁸⁵ Ebū Bekr İbnu’l-ʿArabī, *Kitābu’l-Ḳabes fī Şerḥi Muvaṭṭaʾ-i Mālik b. Enes*, tah. Muḥammed ʿAbdullah Vuld Kerīm (Beyrut: Dārul-Ġarbi’l-İslamī, 1992), c.2, s.1092.

³⁸⁶ Bünyamin Erul, “Maʿmer b. Râşid’in (ö.153) el-Cāmi’i Hakkında Gereksiz Tereddütler ve Gerekli Tespitler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), s.99.

*El-Muvaṭṭa'*ın Şeybānī nüshası³⁸⁷ Ebū Muş'ab ez-Zuhrī nüshasına benzer. Bāblara göre düzenlenmiş nüshada *ḥusnu'l-ḥuluḳ* adlı bir bāb bulunmaz. Ancak Yahyā b. Yahyā nüshasında bu adı taşıyan bābtaki hadislerden ikisi Şeybānī nüshasında *faḍlu'l-ḥayā'* ile *ismu'l-ḥavāric ve mā fi luzūmi'l-cemā'ati mine'l-faḍl*³⁸⁸ bāblarında kendine yer bulur. Yahyā nüshasının *ḥusnu'l-ḥuluḳ* başlıklı kitābındaki bāblardan 'dargınlık' ve 'haya' ile ilgili bāblar bu nüshada da bulunur. İlgili bāblar *bābu cāmi'i'l-hadīs* üst başlığı altında yer alır. Farklı ve çeşitli konulardan başlıkları ihtiva eden bu bāb, diğer nüshalardaki *kitābu'l-cāmi'* ile benzer bir işlev görmektedir. Yine de mevcut nüshanın düzen(sizliği)i, özelde ahlakla ilgili başlıkların üst bir başlıkla ilişkilendirilmesi konusunda, genelde nüshayla ilgili yorum yapmada araştırmacıyı şüphe içinde bırakır ve isteksiz kılar. Bu bābların –şu veya bu sebeple– genel bir başlık gözetilmeksizin gelişigüzel bir şekilde sıralanmış olma ihtimali hiç de zayıf değildir. Öte yandan Şeybānī nüshasındaki bazı bāblar ve hadisler, *el-Muvaṭṭa'*ın diğer nüshalarında yer almaz. Örneğin Hz. Peygamber'in ve özellikle de Halife 'Umer b. el-Ḥaṭṭāb'ın sade yaşantısına dair rivayetlerin yer aldığı *ez-zuhd ve 't-tevaḍu'* başlıklı bāb,³⁸⁹ Yahyā b. Yahyā nüshasında yoktur. Ancak bābtaki bazı rivayetler Yahyā nüshasındaki başka bāblarda yer alır. 'Umer b. el-Ḥaṭṭāb'ın üç yaması bulunan bir elbise giydiğini anlatan rivayet eş-Şeybānī nüshasında *ez-zuhd ve 't-tevaḍu'* bābında nakledilirken, Yahyā nüshasında *kitābu'l-libās*ın içinde *lubsu'ş-şiyāb* bābında zikredilir.³⁹⁰ Eş-Şeybānī nüshasında dikkat çeken bölümlerden biri de

³⁸⁷ Mālik, *el-Muvaṭṭa'* (Rivāyetu Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybānī), tah. 'Abdulvahhāb 'Abdullaṭīf (Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1994).

³⁸⁸ Bu *bāb* Yahyā b. Yahyā nüshasında yoktur.

³⁸⁹ Mālik, *el-Muvaṭṭa'* (Rivāyetu Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybānī), s.299 (no.926).

³⁹⁰ Mālik, *el-Muvaṭṭa'*, el-Libās, 8 (no.1762).

yirmi altı rivayet ihtiva eden *en-nevādir* başlıklı bābtır.³⁹¹ Fıkhî konuların dışında kalan *ahlak*, *edeb* ve *zuhd* gibi muhtelif konulara ait bu rivayetler için müstakil bāblar açılmamış, bunun yerine hepsi *en-nevādir*de toplanmış gibidir. Meşhur ‘niyet hadisi’ de bu bābta yer alır ki, bu rivayet *el-Muvaṭṭa*’ın yalnızca eş-Şeybānī nüshasında bulunur.

El-Muvaṭṭa’daki nüsha farklılıkları, ahlak içerikli rivayetlerin eserdeki yer alış biçimine dair açık ve belirgin yorum yapma imkânı vermez. Yine de esere bir bütün olarak bakıldığında, fıkhî/aḥkām merkezli bir kitap olmasına karşın az da olsa ahlaka ilişkin bölümler ve hadislerin mevcut olduğu görülür. Bunu, ikinci asırda aḥkāmın salt formel hükümler bütünü olarak görülmediğini örnekleyen bir delil olarak okumak veya fıkhın *vicdāniyyāt* olarak adlandırılan boyutu içinde değerlendirmek - zayıf da olsa- mümkündür. Aḥkām ağırlıklı rivayetlerden oluşan bir kitap derlemeyi amaçlayan musannifin, diğer konulara ilişkin rivayetlere yer vererek nispeten bir bütünlük gözetmiş olması da olasılıklar dâhilindedir. Ancak eserde iman esaslarıyla ilgili herhangi bir bölümün bulunmaması, farklı ihtimalleri de dikkate almayı gerektirir. Sonuç olarak *el-Muvaṭṭa*’daki ahlak içerikli rivayetler, aḥkām kapsamındaki konuların ağırlıkta olduğu bir kitabın genel fıkhî şablonuna ciddi düzeyde hâlel getirmeyecek bir şekilde konumlandırılan istisnai ve –nüshalardaki farklar düşünülürse- kısmen tesadüfî bir malzemeden ibarettir.

Hicrî ikinci asır hadis literatüründe ahlak, konulu hadis eserlerinde *bāb* düzeyinde kendine yer bulmuştur. Bu hususta tebvîbin tasnîfi önceleme, yani önce bābların teşekkülü, hadis tasnifinin genel seyriyle de uyumlu bir süreçte işaret eder.

³⁹¹ Mālik, *el-Muvaṭṭa*’ (Rivāyetu Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybānī), ss.308-312.

Ahlak içerikli rivayetler, fıkıh/aḥkām ağırlıklı rivayet malzemesi içinde ayrı bir üst başlığı hak edecek ağırlıkta değildir. Bu asırdaki eserlerin ve eserlerdeki malzemenin üçüncü asırdakilere nazaran daha sınırlı olmasına koştur olarak ahlak içerikli başlıklar ve rivayetler de sayıca kısıtlıdır. Tasnif faaliyetinin henüz olgunlaşmamasına ve ahlakî çağrışımı olduğu düşünülen bazı kavramların yeterince yaygınlaşmamasına bağlı olarak ahlak başlığını taşıyan bābların *edeb*, *riḳāḳ*, *birr* gibi daha üst/genel başlıklar altında yer almamasını tekrar not edelim. Böyle bir tasnif için hicri üçüncü asrı beklemek gerekecektir.

1.2. Hicrî III. Asır Literatürü

1.2.1. İbn Ebî Şeybe (ö.235/849): *el-Muşannef*

Ahlakın daha genel bir üst başlıkla ilişkilendirilmesine hicrî üçüncü asrın başlarında tesadüf edilir. Bu, tasnif ameliyesinin niteliksel ve niceliksel tekâmülüne paralel bir gelişmedir. İbn Ebî Şeybe (ö.235/849) bu konuda öncü bir isimdir. O, konulu hadis edebiyatında *edeb* başlıklı bir ana bölüme (*kitāb*) yer veren bilebildiğimiz ilk müelliftir. Eserlerinde bu bölüme yer veren sonraki musanniflerin hemen hepsi, onun *el-Muşannef*’indeki *kitābu’l-edeb*inden³⁹² şu veya bu ölçüde etkilenmiştir.

El-Muşannef’teki *kitābu’l-edeb* ahlak ile sınırlandırılmayacak kadar geniş bir konu yelpazesine sahiptir ve hayli hacimlidir. Bunda *edeb* kavramının görece genişliği kadar, sonraki musannefât içerisinde müstakil bölümler (*kitāb*) halinde yer alan bazı bölümlerin *el-Muşannef*’te *edeb* başlığı altında toplanmasının da payı vardır.

³⁹² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, tah. Muhammed ‘Avvāme (Cidde: Şeriketu Dāri’l-Kıble; Dimaşk: Mu’essesetu ‘Ulūmi’l-Ḳur’ān, 2006), c.13, ss.23-592.

241 bāb ve 1449 rivayet içeren *kitābu'l-edeb*, ilk olarak ahlakla ilgili bāblarla başlar. İlk altı bāb şöyledir:

1. Yumuşaklık (*rıfk*) ve ağırbaşlılık (*tu'ede*) hakkında zikredilen (haber)ler (bābı)
2. Hıyün güzelliği (*husnu'l-huluk*) ve fuḥşun çirkinliği (*kerāhiyyetu'l-fuḥş*) hakkında zikredilen (haber)ler (bābı)
3. Hayâ hakkında zikredilen (haber)ler (bābı)
4. Merhametin sevabı hakkında zikredilen (haber)ler (bābı)
5. Kişinin kardeşine darılmasının yakışık almaması hakkında zikredilen haberler (bābı)
6. Öfke hakkında -insanların söylediklerinden- zikredilen (haber)ler (bābı)

Bāblardan dördünün (2,3,5,6) Mālik'in *el-Muvaṭṭa'*'ındaki bāblarla benzerliği dikkat çekicidir. İbn Ebī Şeybe, *el-Muvaṭṭa'*'daki bu bāblar altındaki rivayetleri –bazı farklılıklarla-³⁹³ kendisi de zikretmiştir.³⁹⁴ Elbette *el-Muşannef*'teki bāblarda yer alan rivayet sayısı çok daha fazladır. *Husnu'l-huluk* başlıklı bāb 25 rivayet içerir.³⁹⁵ Müellif, bazı rivayetlerde zikredildiği gibi *fuḥş* kavramını *husnu'l-huluk*ün karşıtı olarak konumlandırır. *Fuḥş* kötü ahlak karşılığı olarak kullanılırken, *husnu'l-huluk* yumuşak huylu, tatlı dilli ve güler yüzlü olmak gibi genel bir anlam taşır. Bābda güzel ahlakın dindeki önemine vurgu yapan rivayetler ile Hz. Peygamber'in iyi ahlakı teşvik eden ve kötü ahlaktan sakındıran hadisleri ağırlıktadır. Hz. Peygamber'in dışında örnek olarak takdim edilen tek şahıs Zeyd b. Ṣābit'tir.

³⁹³ Örneğin *el-Muvaṭṭa'*'da 'husnu'l-huluk' bābında nakledilen "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim." rivayeti, İbn Ebī Şeybe'nin *el-Muşannef*'inde 'kitabu'l-fedā'il'de yer alır. Bkz. İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.16, ss.498-499 (no.32433).

³⁹⁴ İbn Ebī Şeybe, bu dört bābtaki rivayetlerden sadece ikisini hocaları vasıtasıyla Mālik'ten almıştır.

³⁹⁵ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, ss.28-40 (bāb no.2).

Rivayete göre, o ailesiyle birlikteyken neşeli, toplum içindeyken ciddi biridir.³⁹⁶ Bāb, Tevrat'ta yazdığı nakledilen ve güler yüzlü ve tatlı dilli olmayı salık veren bir rivayetle³⁹⁷ son bulur.

Müteakip altı bāb, *el-birr* ve *'ş-şıla* kapsamındaki aile ve komşu ilişkilerine dair başlıklar taşır ve bu konudaki hadislere yer verir. İlerleyen sayfalarda genel anlamda düzensiz bir içerik görülür. Bābların sıralanışında çoğu kere konusal bir ilişki yoktur. Ancak bazı bābların konu öbekleri halinde sıralandığı söylenebilir.³⁹⁸ Bu arada iki yüzlülük, gıybet, yalan, hilm gibi ahlak ile ilgili bābların, *kitābu'l-edeb*in muhtelif yerlerine serpiştirildiği görülür. Bölümün sonlarına doğru peşpeşe altı bāb, kibir, koğuculuk, iyiliği başa kalkma, haset, israf ve cömertlik gibi olumsuz ahlakî davranışları konu alır.³⁹⁹

Bir bütün olarak bakıldığında, doğrudan ve dolaylı olarak ahlakla ilişkilendirilebilecek bābların, *Kitābu'l-Edeb*'in bütününe kıyasla 1/4'den bile az bir orana tekabül ettiği söylenebilir. Bu, *edeb* kavramının içeriğini ahlak ile eşitlemeye eğilimli yaygın ve temelsiz anlayış için yadırgatıcı olmalıdır. Öyleyse *kitābu'l-edeb*in ağırlıklı konu ya da konuları nelerdir? Açıkçası bu soruya bir çırpıda ve dolaysız bir yanıt vermek mümkün görünmemektedir. Ne İbn Ebī Şeybe ne de sonraki musannıflar, *edeb*in sınırları konusunda hiçbir zaman açık ve kesin çizgiler öngörmemişlerdir. Şu kadarını söylemeliyiz ki, *edeb* hadis literatüründe daima *ahlaktan* fazla bir şeyi ifade etmiştir.

³⁹⁶ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, s.35 (no.25837).

³⁹⁷ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, s.40 (no.25847).

³⁹⁸ *İsti'zān, selām, kitābet*, konuşma gibi konulara ilişkin bāblar nispeten daha düzenlidir.

³⁹⁹ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, ss.534-556 (bāb no.202-207).

*Kitābu'l-edeb*in her şeyden önce *ādāb-ı mu'āşeret* olarak bilinen sosyal ve beşerî münasebetler sahasını tanzim eden bir işlevinin olduğu açıktır. Bu noktada hukukun da benzer bir işlevi olduğu ve iki alan arasında kısmî bir tedahülün olduğu düşünülebilir. Kuşkusuz bu doğrudur; mesela başkasının özel hayatına muttali olmaya çalışmak hem hukuka hem de *edeb*e aykırıdır. Ancak *edeb*, büyük ölçüde, hukukun bittiği yerde başlamaktadır. Hukuka uygunsuz davranışlar kişiyi 'suçlu' yaparken, *edeb*e muğayir davranışlar onu 'edebsiz' yani görgüsüz, yordamsız, erdemsiz, nezaketsiz vb. yapar. Bir kimse yolda karşılaştığı yakın bir akrabasına selam vermeden geçtiği için 'suçlu' sayılamaz; ancak bu onun toplum nazarında 'edebsiz' sayılması için bir gerekçe oluşturabilir.

İki alanı, müeyyidelerinin mahiyeti açısından da karşılaştırabiliriz. Kurumsallaşmış ve maddî bir cebir unsuru olan hukuki müeyyideler, hukuka aykırı suçlar karşısında suçun çeşidine ve derecesine, suçlunun durumu ve şartlarına göre dengeli, somut, caydırıcı ve öngörülebilir cezalar belirler.⁴⁰⁰ Her toplumun uzun geçmişine ve kültürüne dayalı olarak ortaya çıkan *edeb* kuralları ise sosyal ve dışa dönük bir müeyyide kaynağıdır. *Edebe* uygun davranışlar toplum tarafından onaylanırken, uyumsuz olanlar kınanır ve ayıplanır. Bu çerçevede *edeb* rivayetlerinin, kişiyi toplum içinde saygın, görgülü ve erdemli kılma, onu insanların kınama ve ayıplamalarından koruma gibi bir gayeye matuf olduğu söylenebilir.⁴⁰¹

*Kitābu'l-edeb*teki bāb başlıkları, bir yönüyle, belli durum ve davranışlara ilişkin sorulardan ve cevaplardan ibarettir. Hatta bazı başlıklar doğrudan soru kipiyle

⁴⁰⁰ Bkz. Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, ss.126-135.

⁴⁰¹ *Edebin toplumsal yönü hakkında bkz. Nevin Meriç, Âdab-ı Mu'āşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1884-1992)* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), ss.1-14.

kaydedilmiştir. *Kitābu'l-edeb*in beşerî münasebetlerle ilgili temel sorunları (bâb başlıkları) şöyledir: Anne-baba ve akrabalarla ilişkiler nasıl olmalıdır? Çocuğun ebeveyn üzerinde, komşunun komşu üzerinde hakları nelerdir? Bir kişinin öğrenmesi ve çocuğuna öğretmesi gereken şeyler nelerdir? Kişinin kendisinin ve ailesinin geçimini üstlenmesinin sevabı nedir? Sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar tüm aile fertlerinin uyanık olması gerekir mi? İnsanların içine karışmak mı, uzlete çekilmek mi daha iyidir? Kişinin kusurları örtmesi ve müslüman kardeşine yardım etmesi gerekli midir? İşlerde meşverete gerek var mıdır? İhtiyaç halinde kimlerden yardım istenir? İnsanlarla oturup kalkarken nelere dikkat etmek gerekir? Kimlerle oturulur, kimlerle oturulmaz? Bir meclise girince nereye oturmak gerekir? Otururken yahut kalkarken insanlardan izin istemek gerekir mi? Otururken kibleye dönmeli midir? Başkalarının konuşmaları dinlenir mi? Üç kişiden ikisinin kendi arasında fısıldaması uygun mudur? Bir kişi meclise girdiğinde ya da görüldüğünde ayağa kalkılır mı? Oturması için ona minder uzatılır mı? Özel hayatın mahremiyetini ihlal etmenin müeyyidesi nedir? Saygın bir kişi bineğine binerken atının üzengisinden tutmak gerekir mi? İnsanlarla selamlaşırken nelere dikkat edilmelidir? Selamlaşırken musafaha ve kucaklaşma yapılır mı? Çocuklara ve kadınlara nasıl selam verilir? Müşriklerle musafaha edilir mi? Kaç defa ve nasıl izin istenir? Bir topluluk bir mekâna girmek istediğinde içlerinden birinin izin istemesi yeterli midir? Yoldan zararlı şeyleri kaldırmanın sevabı nedir? Yolun ortasında oturulur mu? Sahibi binek üzerindeyken kölenin arkadan yürüyerek onu takip etmesi uygun mudur? Bir kişiyi peşinden takip etmek yahut başına toplanmak doğru mudur? Kişi kölesini (veya karısını) prangayla bağlayabilir mi? Transseksüel (*muḥanneş*) kişilere nasıl davranılır? Hz. Peygamber'in birbirleriyle kardeşlik bağı kurduğu kişiler kimlerdir?

Kişi kardeşinin malından alabilir mi? Kabile sorumlusu olmanın (*irāfe*) olumlu ve olumsuz yanları nelerdir? Kişi karısını nasıl *te'dīb* etmelidir? Yetim çocuklar nasıl *edeb*lendirmelidir?

Kitābu'l-edebte yer alan bir bineğe en fazla kaç kişinin binebileceği, bineğin ön tarafına kimin binmesinin daha uygun olacağı, binek üzerinde uzun süre durulup durulmayacağı, karıncaların öldürölüp öldürölmeveceğı ve hayvanlara lanet etmek gibi *bāblar*, *edeb* kapsamındaki ilişkiler ağının insanlarla sınırlandırılmadığını, bilakis tüm canlıları kuşatan genel bir çerçeveve sahip olduğunu gösteren örnekler olarak okunabilir.

Aktarılan örneklerden hareketle *edeb*in büyük ölçüde ilişkiler üzerine kurulduğunu ve toplumsal bir tavır alışla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Ancak *edeb*in, bütünüyle kişinin kendisini ilgilendiren bireysel bir yönü de bulunur (*edebu'n-nefs*). Ahlakî erdemlerle ilgili *bābları edeb*in bu bireysel yönü içinde değerlendirmek daha isabetlidir. Erdemlerin sosyal ilişkiler zemininde tezahür ettiğine tanıklık etsek de, onlar özü itibariyle kişiye özgü karakter özellikleridir. *Kitābu'l-edebde* ahlakî erdemler, ilişkiler sahasında gözetilecek davranış kodlarına eşlik eden etik karakter özellikleri olarak konumlandırılır. Bunlar *edebu'n-nefs*in ahlakî veçheleri olarak da nitelendirilebilir. Ancak *edebu'n-nefs*in münhasıran ahlak ile ilgili olduğu düşünölmemelidir. *Edebu'n-nefs*, kişinin gündelik hayatında karşılaştığı tikel hemen her olguya ilişkin bir esasa işaret eder ve nadiren toplumsal ve ahlakî bir çağrışım barındırır. Mesela soru formuna koyduğumuz şu *bāb* başlıkları böyledir: Sabah namazından sonra uyunur mu? Ayak ayak üstüne atarak oturmak uygun mudur? Sümkülürken hangi el kullanılır? Tükürürken nereve ve nasıl

tükürmek gerekir? Makyaj (*tereccul/tedehhun*) her gün mü yoksa günaşırı mı yapılır? Parfüm (*misk*) kullanmanın kadınlar ve erkekler için hükmü nedir? Bıyık ve sakallar nasıl tıraş edilmelidir? Saç ve sakalardaki ağarmış kıllar koparılır mı? Fildişinden yapılmış tarak ve yağ/krem kabı kullanmanın sakıncası var mıdır? Sürme hangi göze, nasıl ve neyle çekilir? Tıraştan sonra saç, hacamattan sonra kanı, kestikten sonra tırnağı ne yapmak gerekir? Astronomi öğrenmekte, yıldız kaydığında gözle onu takip etmekte sakınca var mıdır? Evde tek başına uyumak sakıncalı mıdır? Yatarken sağ eli sağ yanağın altına koymak gerekir mi? Yatarken evde yanan ateşi söndürmek gerekir mi? Yağlı ellerle uyuyan kişinin durumu ne olur? Evler kaç günde bir süpürülür? Evlerin damları üzerinde uyunur mu? Eğimli bir duvarın yanından geçerken ne yapmalıdır? Güneşle gölge arasına oturulur mu? Elini beline koyarak yürümek uygun bir davranış mıdır? Satranç, tavla, on dört gibi oyunları oynamak uygun mudur? Bir erkeğin yüzünü ya da başını bir örtüyle örtmesi doğru mudur? Müziğin (*deff*), sünnetin (*hitān*), çok gülmenin, öğle vakti uyumanın (*kaylūle*) hükmü nedir? Reyhan ağacından yapılmış diş fırçası ve kamyştan yapılmış kürdan kullanmak uygun mudur? Bedenin hangi kısımları açılabilir?

Kitābu'l-edeḥ, konuşma, selāmlaşma, aksırma, isim verme, dua ve şiir gibi *edeḥu'l-lisān* kapsamında değerlendirilebilecek dile ve dilin kullanımına ilişkin çok sayıda başlık ve rivayet içerir. Selamlaşmada kullanılan söz ve ifadeler için yirmi kadar bāb ayrılmıştır. Bölümde şiirle ilgili rivayetler de önemli bir yer tutar. Şiire ruhsat veren ve şiiri *mekrūh* gören iki ayrı görüşe dair iki bāb ile şiirin önüne besmele yazılmasını hoş karşılamayan bir bāb toplam doksan kadar rivayeti kapsar. Bu rivayetlerin yetmiş sekizi şiire ruhsat bābında yer alsa da, bu bābın dışında

müellifin şiirle istiṣhad ettiği başka örneklere tesadüf edilmez. Müellifin manzum materyale karşı mesafeli tavrı dikkat çekicidir.

Yalan söylemek, diline sahip olmak, yalana ruhsat verilen durumlar, her duyduğunu anlatmak, laf taşımak gibi bâblar *edebu'l-lisân*ın ahlakî veçhesine vurgu yapar. Konuşurken ve söze başlarken mustehabb olan şeyler, tarizli konuşmalar, kişinin Müslüman kardeşine söylemesi hoş karşılanmayan sözler, telaffuz edilmesi kerih görülen sözcükler, bir kişinin başka bir kişiyi övmesi, sövülmesi yasaklanan şeyler, kişinin sözünün muhataplarının kalbine yerleşmesi, iki insanın birbirine anlattıklarının başkasına söylenmesi, kendisine seslenilen insanın *lebbeyk* diyerek karşılık vermesi, insanlara lanet etmeme ve sövmeme, çocuklara Arapça (dil ve edebiyat) öğretirken izlenecek yöntem, Yahudi ve Hıristiyanlara (hayır) dua edilip edilmeyeceği ve Farsça konuşmanın mekrûh mu yoksa mubâh mı olduğu gibi konulara dair bâblar, *edebu'l-lisân*ın beşerî münasebetlere yansıyan yönünü temsil eder.

Belli durumlarda hangi sözlerin kullanılacağına değinen ve dilin daha güzel ve pratik kullanımını amaçlayan ayrıntılı bâblar *edebu'l-lisân*ın kapsamını gösteren ilginç örnekler sunar. Mesela, “Sen mi büyüksün yoksa filan kişi mi?” sorusuna nasıl cevap verilir? “Evde kimse yok” demek mi, yoksa “Evde insanlardan kimse yok” demek mi daha uygundur?, Hz. Peygamber için “ḥâtemu'n-nebiyyîn” ifadesini mi, “lâ nebiyye ba'de'n-nebî” ifadesini mi kullanmak gerekir? “Ze'amû” ifadesi kullanılabilir mi, kullanılmaz mı? “Nasıl sabahladın?” sorusuna nasıl cevap verilir? Kişi, başkasının çocuğuna “Ey oğlum!” diyebilir mi? “Lâ bi-ḥamdillâh” demek uygunsuz mudur? “Mâşâ'allâh ve şâ'e fulân” denilir mi? Kişinin Müslüman kardeşine

“cezāke’llāhu ḥayran” demesinin anlamı ve önemi nedir? Kişiye, “Allah’ım! Beni yalnızca iyi şeylerle imtihan et!” diye dua etmek yakışır mı? Belaya uğramış birinin işiteceği şekilde beladan Allah’a sığınma sözleri söylenir mi? Kişi uyurken, uyandığında ve sabah olduğunda hangi duaları okumalıdır? Kişi evine girdiğinde ne demelidir? İçinde kimsenin olmadığı eve giren nasıl selam verir? Kişi, karşılaştığı kimseye nerden geldiğini sorabilir mi? Aksıran kimseye ne denir? Aksırdıktan sonra ḥamd etmeyen kimseye *teşmūt* edilir mi? Kişi birden fazla aksırdığında ona kaç kere *teşmūt* edilir? Aksırdıktan sonra söylenmesi mekrūh olan sözler nelerdir? Tek başına aksıran kimse ne demelidir? Mekrūh ve mustehabb olan isimler nelerdir? İsimler değiştirilebilir mi? Hangi künyeleri kullanmak uygun değildir? Hz. Peygamber’in ismi ve künyesi kullanılabilir mi? İsimlerde küçültme yapılabilir mi?

Kitābu’l-edeb, *edebu’l-lisān* ‘yazı’ ile ilgili özel bir yönüne değinen ve *edebu’l-kātib* kapsamında sayılabilecek bāblar da ihtiva eder. Bunlar mektup ve risale yazımında gözetilecek teknik ve pratik hususlarla ilgilidir. Bir kişinin başka birine mektup yazarken hangi ifadeleri kullanacağı, mektuplarda “bismi’llāh li-fulān” veya “emmā ba’d” gibi ifadelerin kullanımı, kişinin kendisine Müslüman veya Hristiyan bir kâtip tutması, mektup yazarken kişinin söze kendisiyle mi yoksa gönderilen kişinin adıyla mı başlayacağı, bir sahife vb. yazıldığında mürekkebin dağılmaması için toprak kullanılması, mektuplara cevap yazmanın gerekli oluşu gibi bāblar bu cümleden sayılabilir. Bābların *edebu’l-kātib* literatürünün bütünü açısından oldukça sınırlı bir içerik sunduğu açıksa da, bu konudaki ilk müstakil eserlere⁴⁰²

⁴⁰² Ebū Mūsā ‘Abdullāh b. ‘Abdul‘azīz el-Bağdādī’nin (ö.250/864) *Kitābu’l-Kuttāb* adlı risalesi ile İbn Kuteybe’nin (ö.276/889) bürokratlar için kaleme aldığı *Edebu’l-Kātib*’i bu literatürün ilk örnekleri olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Zülfikar Tüccar, “Edebü’l-Kātib,” *DİA*, c.10, s.410.

tekaddüm ettiğini belirtmek yanlış olmaz. Ayrıca Emevîler dönemi *teressul* olgusunun konuyla ilişkisi de göz ardı edilmemelidir.⁴⁰³

Edebu'l-İlm kapsamındaki meseleler de *el-Muşannef*'teki *kitābu'l-edeb* konuları arasındadır. Burada *İlmin* hadis ve hadis bilgisi olduğu açıktır. Hadis öğrenme ve öğretmenin önemi ve amacı, hadis için yolculuk yapma, hadisleri müzakere ve tekrar etme, Allah Rasulüne bilerek yalan isnat etme, Allah Rasulü'nden hadis rivayet etmenin önemi, buluntu kitabın okunup okunmayacağı, ehl-i kitābın kitaplarına bakmanın sakıncası, hadisin lafız veya mana ile rivayet edilmesi, hadislerin yazılması, hadislerin defterlerde muhafaza edilmesi, hadislerin yazılı olduğu kitapların yakılıp imha edilmesi gibi konulara ilişkin rivayetler ve bāblar, *edebu'l-İlm* kapsamında değerlendirilebilir.⁴⁰⁴

İbn Ebî Şeybe, *kitābu'l-edeb*deki bāb başlıklarında genellikle tarafsız, bazen de kararsız bir görünüm sergiler. Belli bir davranışla ilgili farklı ya da karşıt rivayetler varsa bunları nakletmekle yetinir. Tercih ve kanaatini çoğunlukla ifade veya ihsas etmez. Rivayetler davranışların *edeb*e uygunluğu konusunda doğrudan ya da dolaylı olarak konuşurken, müellif sükût içindedir. O, devasa rivayet malzemesinden seçim

⁴⁰³ El-Cābirī, *el-Aḳlu'l-Aḥlāḳıyyu'l-Arabī*, ss.133-144.

⁴⁰⁴ *Kitābu'l-edeb*in bilgi ile bāblarını ve rivayetlerini inceleyen Franz Rosenthal şu değerlendirmeleri yapar: “İbn Ebî Şeybe'nin ‘bilgi’yi ele alış tarzı, *edeb* yazarlarının çok farklı türlerdeki ilgi alanlarını yansıtır ve *hadis* toplayıcılar için sınırlı bir cazibe sunar. (...) İbn Ebî Şeybe'nin bilgiye ilişkin konuları tasnif ederken bir düzen takip ettiği halihazırda görülmüyor, hiç olmadığı da kesin gibi. Öyle anlaşıyor ki, ahenkli bir ‘bilgi’ tartışmasının, dinî hadisleri konu edinen çalışmalarda gerekli ve aslında zorunlu bir dayanak ve giriş oluşturacağı düşüncesi hala çok yenidir ve *Muşannef*'teki *edeb* manzarası, *hadis* ulemasının kendi ‘bilginlerini’ koruma ve savunma yöntemleri için zihnen verdikleri uğraşları taklit etmiş olmaktan kaçınma gayesi içindedir.” Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 100.

yaparak ve seçtiklerini bir şekilde konularına göre düzenleyerek üzerine düşeni yapmış gibidir. Çoğu durumda rivayetlerden hareketle belli bir karara varmak ve onlardan norm çıkarmak okuyucuya düşer.

Müellifin okuyucu ile rivayetler arasındaki tarafsız tutumu bāb başlıklarına da yansımıştır. Bāblar genellikle nötr bir başlık taşır ve olumlu ya da olumsuz bir değer yargısı içermez. Bunda, bāb başlığı altında sıralanan rivayetlerin, konuyla ilgili farklı görüş veya uygulamaları içeriyor olması etkilidir. Örneğin “Sahibi binek üzerindeyken kölenin arkadan yürümesi” şeklinde nötr bir başlık taşıyan bābda⁴⁰⁵ iki rivayet bulunur. İlkinde Ebū Hureyre, kendisi binek üzerindeyken kölesi arkasından yaya olarak onu takip eden bir adam görmüş ve ona “Onu da bineğine alsana! O senin Müslüman kardeşindir. Onun ruhu da senin ruhun gibidir.”⁴⁰⁶ uyarısında bulunmuştur. İkinci rivayet ise ilk rivayetteki uyarıyla bağdaşmayan bir örnekten bahseder. Yūsuf b. el-Muhācir (ö.?) şöyle demiştir: “Ebū Ca‘fer’i gördüm. Kendisi bir katır üzerindeydi, kölesi de arkadan yürüyordu.”⁴⁰⁷ Müellif bu konudaki hükmü okuyucuya bırakmıştır.

Musannif bazen de belli bir konuyla ilgili olumlu ve olumsuz bir istikametteki rivayetleri iki ayrı bābda nakleder ve bunu bāb başlıklarına yansıtır. Örneğin, bir bineğe üç kişiden fazla binilip binilmeyeceği konusundaki rivayetler iki farklı yöndedir ve musannif, ilki bu davranışın *mubāḥ*lığına, ikincisi *kerāhetine* işaret eden peşpeşe iki bāb açarak bir hüküm bildirmekten kaçınır.⁴⁰⁸ Nadir de olsa bazı bāblar

⁴⁰⁵ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, s.576 (bāb no.232).

⁴⁰⁶ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, s.576 (no.27220).

⁴⁰⁷ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, s.576 (no. 27221).

⁴⁰⁸ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, ss.439-443 (bāb no.166 ve 167).

belli bir davranışa ilişkin sadece olumlu veya olumsuz bir değer yargısına işaret eden rivayetlere tahsis edilmiştir ve bu durum bāb başlıklarına da yansıtılmıştır. Bir davranışa ilişkin olumlu kanaati ifade eden bāb başlıklarında çoğunlukla tarafsız ifadeler seçilmiş, nadiren *ruḥṣat* kelimesi kullanılmıştır. Bāb başlıklarının çoğu zaman bābtaki rivayetleri içeriğini yansıttığı söylenebilirse de, bunun kısmen geçerli olduğu düşündürecek bazı örnekler de vardır.

El-Muşannef'teki *kitābu'l-edeb* bireysel ve toplumsal hayatın detaylarını düzenleyen, güzelleştiren ve tamamlayan bir işlev üstlenmiş gibidir. Eserde hemen her davranışla ilgili bir esasın belirlenmiş olması, rivayetlerin uzanamadığı hemen hiçbir alanın olmadığını düşündürür. Rivayetler hayatın tüm ayrıntılarını kuşatmıştır. İnsanın oturması, kalkması, yatması, yürümesi, yemesi, içmesi, gülmesi, konuşması, dinlemesi, yazması, tükürmesi, sümürmesi, aksırması, bedeni, evi, binit, sakalı, bıyığı, diş fırçası, kürdanı, sürmesi, tıraşı, kendisi, annesi, babası, ailesi, komşusu... *edeb*in ilgisi dahilindedir. Kişinin bireysel ve toplumsal hayatta karşılaşacağı her sorunun cevabı *edeb*le ilgili rivayetlerde bulunabilir. Bu cevaplar belli bir davranış tarzına ilişkin sözlü bir tavsiye ya da sakındırma şeklinde olabileceği gibi, Hz. Peygamber ve ashabı başta olmak üzere erken dönem nesillerin o davranış konusundaki somut örnekliklerinden de çıkarılabilir. Mesaj gayet açıktır: Dinsel ve toplumsal açıdan saygın bir statü elde etmek ve böylece beşerî ve uhrevî kınama ve ayıplamalarından uzak olmak isteyenler, örnek neslin somut davranış tarzını izlemek ve onların örnekliğine başvurmak suretiyle tikel durumlar karşısında uygun davranışı sergilemek durumundadırlar.

Rivayetlerde dile getirilen davranış kodlarının ve ideal insan prototipinin günümüze bakan yönleri bulunmakla birlikte, bunlar belli ölçüde ve açılardan, müellifin teneffüs ettiği toplumsal, tarihsel ve kültürel vasatla doğrudan ilişkilidir. *Edeb* bölümlerindeki rivayetleri işlevsel kılarak bu rivayetlerden kendi tarihselliklerine değerler devşirmek isteyenleri bekleyen zorlu görevlerin bulunduğu bir gerçektir. Örneğin, herhangi bir *edeb* ilkesi, sadece toplumda kabul gördüğü yahut hakkında bir rivayet olduğu için doğru ya da meşru kabul edilebilir mi? Rivayetlerde dile getirilen *edeb* kurallarının ve bunlara dayalı inanış ve uygulamaların, her zaman mutlak ve evrensel bir temele sahip olduğu söylenebilir mi? Kanaatimizce bu ve benzeri soruların cevapları büyük ölçüde *edeb*in toplum ve kültürle ilişkisinde aranmalıdır.

1.2.2. Ed-Dārimī (ö.255/869): *es-Sunen (el-Musnedu'l-Cāmi'*)

İbn Ebī Şeybe'nin *el-Muşannef*'indeki *kitābu'l-edeb*de yer alan konuların pek çoğu, ed-Dārimī'nin *es-Sunen* olarak da bilinen *el-Musnedu'l-Cāmi'*⁴⁰⁹inde peşpeşe iki *kitāb*da toplanır: *el-isti'zān* ve *er-riqāq*. Bir meskene girmeden önce izin istemek maksadıyla kendini tanıtmak, selam vermek ve seslenmek gibi konuları ihtiva eden *isti'zān*, hadis literatüründe başından beri kendine yer bulmuş ve muhaddisler tarafından özel bir önem atfedilmiştir. Ancak ed-Dārimī, 69 bābın bulunduğu *kitābu'l-isti'zān* kendi çerçevesinin hayli dışına taşmıştır. Başkasının saçından saç eklemek ve ekletmek, erkeğin erkekle ve kadının kadınla bir örtü altında yatması, kadın gibi davranan erkekler ve erkek gibi davranan kadınlar, kadının hamama

⁴⁰⁹ Ed-Dārimī, *el-Musnedu'l-Cāmi'*, tah. Nebīl b. Hāşim el-Ġamrī (Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 2013).

girmesi, ayak ayak üstüne atmak, iki kişinin arkadaşlarının yanında fısıldaması, aksırmayla ilgili hususlar, resim yasağı, kişinin bakmakla yükümlü olduğu kimselere harcama yapması, hayvana üç kişinin binmesi, hayvanlara lanet etme yasağı, kişinin uyuyacağı ve uyandığı zaman okuyacağı dualar, şiirle ilgili rivayetler, isim ve künyelerle ilgili hususlar *kitābu 'l-isti'zān*ın bāblarından bazılarıdır.

Benzer durum, ed-Dārimī'nin ahlakla ilgili bāb ve rivayetlere yer verdiği *kitābu'r riḳāḳ* için de geçerlidir. 121 bāb ve 148 rivayetten oluşan *kitābu'r riḳāḳ*, zuhd, tevbe, eline ve diline sahip olmak, ibadetlerin hikmeti, dünyaya mesafeli olmak, helal-haram, açlık, iyilik ve ahlak, yönetici-yönetilen ilişkisi, ilahi rahmet ve muhabbet, sabır, ölüm, haşır, kıyamet, şefaât, cennet ve cehennem gibi konuları ihtiva eder. Konuların tasnifinde bir düzen görülmez. Ahlakla ilgili bāblar *kitābu'r-riḳāḳ*ın farklı bābları arasına serpiştirilmiştir. Girişte *ḥıfzu 'l-lisān* kapsamında susma, gıybet ve yalan hakkında bāblar vardır. Bölümün ortalarındaki üç bāb ahlakla ilgilidir. *El-birr* ve *'l-işm* başlıklı bābda, “İyilik güzel huydur; kötülük ise vicdanını rahatsız eden ve insanların bilmesini istemediğin şeydir.” hadisi yer alır. *Fī ḥusni 'l-ḥuluk bābı* şu iki rivayeti içerir:

Nerede olursan ol, Allah'a karşı sorumluluğunun bilincinde ol! Kötülüğün peşinden iyi bir şey yap ki onu yok etsin. İnsanlara da güzel huyla (*ḥuluk ḥasen*) muamele et!

Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, huy (*ḥuluk*) bakımından en güzel olanıdır.

Rıfḳ hakkındaki müteakip bāb, Allah'ın *rıfḳı* sevdiğine dair iki rivayet içerir. Müellifin, bāb oluşturmadaki rahatlığına karşın, *isti'zān* ve *riḳāḳ* ile doğrudan ilgili

olmayan hadisler ve bâblar için ayrı kitâblar ihdas etme konusundaki isteksizliği dikkat çekicidir. Oysa eserin diğer kitâblarında konuyla ilgili olmayan bâblara yer verme gibi bir uygulamaya rastlayamayız. Bunun izahı gerçekten güçtür. Bu noktada müellifin mevcut malzemeyi yeni bir kitâb oluşturmaya değmeyecek kadar az bulduğu düşünülebilir. Tasnif faaliyetinin yeterince olgunlaşmadığı düşünüldüğünde, müellifin bu türden farklı konuları ilişkilendirebileceği üst başlıklar bulamadığı yahut bunu gerekli görmediği de ileri sürülebilir. Sonuç olarak, ed-Dārimī'nin *el-Musnedu'l-Cāmi*⁴¹⁰'i ahlakla ilgili bâblar açısından küçük bir hacme sahiptir ve bunlar *riḳāḳ* başlığı altında tasnif edilmiştir.

1.2.3. El-Buḥārī (ö.256/870): *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*

El-Buḥārī'nin *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'i⁴¹⁰ konumuz açısından farklı bir görünüm arz eder. İbn Ebī Şeybe'nin *el-Muşannef*indeki *kitābu'l-edeb*in konuları, *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'te peşpeşe altı başlık altında kendine yer bulur: *kitābu't-tıbb*, *kitābu'l-libās*, *kitābu'l-edeb*, *kitābu'l-istiḳān*, *kitābu'd-da'avāt*, *kitābu'r-riḳāḳ*.⁴¹¹ Bu bölümlerden özellikle *kitābu'l-libās* ve *kitābu'l-istiḳān*, bu başlıklar altında yer alması beklenmeyen ilgisiz bâblar içerir. El-Buḥārī, *kitābu'l-libāsta* giyim-kuşam meselelerinin yanı sıra bir kısmı kişisel beden bakımı (*zīnet*)⁴¹² kapsamındaki saç-sakal-bıyık tıraşı, tırnak kesme, koku sürünme, saç ekletme, tüy aldırma, dövme yaptırma, diş inceltme, karşı cinse benzemeye çalışma gibi rivayetlere yer verir. Bölümün sonlarında resim

⁴¹⁰ El-Buḥārī, *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*, tah. 'İzzuddīn Dıllī, 'İmād eṭ-Ṭayyār, Yāsir Ḥasan (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2014).

⁴¹¹ Muhtevası itibariyle *kitābu'r-riḳāḳı* bu listeye alırken tereddüt gösterdiğimizi belirtmek gerekir.

⁴¹² *Kitābu'l-libāsta* bu türden konuların yer alması, bölümün asıl itibariyle *kitābu'l-libās* ve *'z-zīne(t)* başlığını taşıdığını düşündürüyor.

(*taşvîr*) ve binek kullanımına ilişkin bâblar vardır. Bölüm sırtüstü yatarak ayak ayaküstüne atma bâbıyla biter. Bu türden konuların ed-Dârimî'nin *es-Sunen*'inde *isti'zân* başlığı altında yer aldığı hatırlanmalıdır. El-Buhârî, *kitābu'l-isti'zānda* da bölümle ilgisi olmayan bâblara yer vermiştir. Yaşı ilerlemiş kişinin sünnet olması, koltuk altı tüylerini koparma, Allah'a taatten alıkoyan eğlencenin batıl olması, bina yapma hakkında gelen haberler gibi. El-Buhârî'nin bu iki kitâbdaki tasnif ve tevbiî, dikkatli bir çabanın sonunda ortaya çıkmış gibi görünmez. O, farklı konulara dair bâb ve hadisleri 'diğerleri' kategorisi içinde sayılan farklı ve ilgisiz kitâblara serpiştirmiş ve kendisini önceki muhaddislerden az da olsa farklı kılacak özgün bir sınıflandırma (kitâb ve bâb oluşturma) teşebbüsünde bulunmamıştır.

El-Buhârî, ahlakla ilgili konulara *kitābu'l-edebde* yer vermeyi uygun görür. O belirgin bir biçimde *edeb*in çerçevesini daraltmaya ve ahlakî veçhesine ağırlık vermeye çalışır. *Kitābu'l-edebte* 128 bâb ve 249 rivayet vardır. Yaklaşık ilk otuz bâb, anne-baba, çocuklar, akrabalar, dullar, yetimler ve komşularla ilişkiler gibi *el-birr ve ş-şılâya* ilişkin konulara dairdir. Tatlı söz, rıfk, dayanışma, iyiliğe ve kötülüğe aracılık etmek *bâblarından* sonraki iki bâb doğrudan ahlakî konu alır. Dört rivayetin yer aldığı ilk bâb "Hz. Peygamber *fâhiş* ve *mutefahhiş* değildi." başlığını taşır. *Bâbdaki* rivayetlerin üçünde *f-h-ş* kökünden gelen sözcükler yer alır. Rivayetler bazen doğrudan, bazen de tekil olumsuz davranışlar üzerinden daha genel bir olumsuz ahlaktan sakındırmayı amaçlar. İkinci bâb ise "güzel huy (*husnu'l-hulûk*), cömertlik ve cimriliğin *kerâheti*" hakkındadır. El-Buhârî, bâb başlığında iki mu'allak haber nakleder. Hz. Peygamber'in cömertliğine dair İbn 'Abbās'tan gelen rivayeti, bi'setin ilk yıllarında Hz. Peygamber'in mesajının *mekārimu'l-ahlāk* olduğunu öğrendiğimiz Ebû Zerr rivayeti takip eder. *Bâbdaki* altı rivayette, Hz. Peygamber'in

cesareti, cömertliği, güzel ahlakı teşvik edip *fāhiş* ve *mutefahhiş* olmaması, cimrilikten sakındırması ve Enes b. Mālik’e karşı şefkatli tavrı anlatılır. *Bābda* bütünlüklü bir içerik yoktur. El-Buḥārī’nin, bāblarda kötü ahlak karşılığı olarak *fuḥş* kavramını tercih etmede ve *ḥusnu’l-ḥulukun* karşıtı olarak değerlendirmede İbn Ebî Şeybe’den etkilendiği düşünülebilir.

El-Buḥārī’nin, bābına başlık olarak seçtiği “güzel huy (*ḥusnu’l-ḥuluk*), cömertlik ve cimriliğin kerāheti” ifadesinde cömertlik ve cimriliğin ahlak ile birlikte zikredilişinin özel bir anlamından söz edilebilir. Onun *el-Edebu’l-Mufred*’inde de *ḥusnu’l-ḥuluk* bābından sonra cömertlik ve cimrilik ile ilgili bāblara yer vermesi de bu davranışlarla ahlak arasında algısal bir birliktelik olduğunu düşündürür. Bazı hadislerde güzel ahlak ile cömertliğin, kötü ahlak ile de cimriliğin yan yana zikredilmiş olması⁴¹³ el-Buḥārī’yi yönlendirmiş olabilir. Burada cömertlik ve cimrilik huylarının Arap ahlak algısındaki başat rolünü de göz önünde bulundurmak gerekir. Muhtemeldir ki Arab, ‘güzel ahlak’ denince diğer her türlü huy ve erdemden önce cömertliği, kötü ahlak denince de cimriliği anlamaktadır.⁴¹⁴ Bu, bizim cimrilik ve cömertlik hakkındaki müstakil eserler⁴¹⁵ üzerine yaptığımız okumalarımızdan da çıkardığımız bir sonuçtur. Cahiliyede ve İslam’da Arab, verme edimini daima önemsemiş, bu edime kaynaklık eden cimrilik ve cömertlik huylarını insanların

⁴¹³ Mesela “İki haslet müminde bir araya gelmez: cimrilik ve kötü huy (*sū’ul-ḥuluk*). Et-Tirmizî, *el-Birr ve’s-Şıla*, 41 (no.1962).

⁴¹⁴ Cömertlik, Cahiliye dönemi şiirlerinin de en çok öne çıkan temalarından biri olmuştur. bkz. Harun Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), ss.218-225.

⁴¹⁵ Mesela bkz. *el-Cāhız, el-Buḥalā’* (Beyrut, Mektebetu’l-Hilāl, 1419); *el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, el-Buḥalā’*, tah. Bessām ‘Abdulvahhāb el-Cābī (Beyrut: Dāru İbn Hāzm, 2000).

değerlendirilmesinde bir ölçü olarak kullanmıştır. Bu düşüncenin hadis literatüründeki yansımalarını takip etmek de mümkündür.

El-Buḥārī'nin, sonraki bābları arasında kibir, dargınlık, öfke, iki yüzlülük, zan, sabır, hayâ, tebessüm, kardeşlik gibi bāblar olsa da, ağırlık *edebu'l-lisān* çerçevesindeki bāblardan (30 kadar) oluşur. *Kitābu'l-edebde* az da olsa ahlakî bir çağrışımı olmayan bāblar vardır. Başını göğse kaldırma, değnekle suya ve çamura çizgi çizme, heyetler için süslenme, elle taş atma ve aksırma ile ilgili bāblar bu cümledendir.

1.2.4. Muslim (ö.261/875): *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*

Muslim'in ahlak kapsamında değerlendirilebilecek hadisler için *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'inde⁴¹⁶ yapmaya çalıştığı tasnif, daha ilk bakışta bile, yeterince rafine edilmemiş, kararsız ve kısmen tutarsız bir görünüm arz eder. Doğrudan ilgi alanımıza giren bölümler -eserdeki sırasıyla- şöyledir:

Kitābu'l-ādāb

Kitābu's-selām

Kitābu'l-elfāz mine'l-edeb ve ğayrihā

Kitābu'l-feḍāʾil

Kitābu'l-birr ve's-şıla ve'l-edeb

Kitābu'l-ādāb kısa bir bölümdür. On bābdan ve kırk beş rivayetten oluşur. Bölüm, doğrudan ahlakî bir muhtevaya sahip olmayıp iki temel konu üzerinde

⁴¹⁶ Muslim, *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*, tah. 'İzzuddīn Dillī, 'İmād eṭ-Ṭayyār, Yāsir Ḥasan (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013).

yoğunlaşmıştır. Bölümün ilk altı bābı isim verme (*tesmiye*) konularıyla, diğer dört bābı da *istiẓān* ile ilgilidir.

Kitābu's-selām başlığını taşıyan müteakip bölüm, bu başlıkla ilgisi olmayan rivayetleri içermesi açısından ilginç bir görünüm arz eder. 41 bābdan ve 155 rivayetten oluşan bölümün yaklaşık üçte birlik kısmı *selām*la ilgili hadislerden oluşurken, bölümün üçte ikisini oluşturan sonraki bāblar tıp, tedavi, rukye, sihir, uğursuzluk, kâhinlik, yılanların öldürülmesi, zehirli kertenkelenin öldürülmesinin mustahab olması, karınca öldürmenin yasaklanması, kedi öldürmenin haram olması ve zararsız hayvanları doyurup su vermenin fazileti gibi konulara dair hadisleri içerir. Bu durum, -her ne kadar tetkik ettiğimiz matbu *el-Cāmi'u's-Şaḥīḥ* nüshalarında *kitābu's-selām* müstakil bir kitāb olarak yer alsa da- aslında *kitābu's-selām*ın müstakil bir kitāb olmayıp, önceki *kitābu'l-ādāb*ın devamı olduğunu düşündürmektedir. Zira *edeb* kavramının çok daha geniş bir kullanım sahası vardır. Ayrıca *kitābu's-selām*ın hemen akabinde *kitābu'l-elfāz mine'l-edeb ve ğayrihā* bölümünün mevcudiyeti de bu düşünciyi destekliyor görünmektedir.

Beş bābdan oluşan *kitābu'l-elfāz*ın ilk dört bābı *edebu'l-lisāna* ilişkin olup “*dehre* sövmenin yasaklanması”, “üzüme *kerm* demenin kerāhiyeti”, “köle, cariye, efendi, seyyid kelimelerini kullanmanın hükmü” ve “*nefsim ḥabiş* oldu demenin kerāheti” başlıklarını taşır. Ancak “misk kullanmak ve reyhanı ve güzel kokuyu reddetmenin kerāheti” başlıklı son bāb içerik olarak önceki bāblardan ayrılır. Bu bāb, bölümün başlığındaki “ve ğayrihā” ifadesinin neye karşılık geldiğini gösterir.

İlgili bölümü takip eden *kitābu'ş-şir* ve *kitābu'r-ru'yādan* sonra *kitābu'l-feḍā'il* yer alır. Burada Hz. Peygamber'in bir beşer ve peygamber olarak niteliklerine dair

bāblar ve rivayetler ağırlıktadır. Hz. Peygamber’in cömertliği, merhameti, hayâsı, tevazuu, kolaylaştırıcı ve geçim ehli biri olması gibi ahlakî vasıflarına dair *bābların* yanısıra, bir *bāb* “Hz. Peygamber’in ahlaken insanların en güzeli olduğu” başlığını taşır.⁴¹⁷ Bābtaki beş rivayet Enes’ten nakledilir ve Hz. Peygamber’in kendisine karşı hoşgörülü tavrı anlatılır.

Muslim, ahlak muhtevalı *bāblar* için *kitābu ’l-birr ve’s-şıla ve’l-edeb* bölümünü tercih etmiştir. Konulu hadis edebiyatında bir bölüm olarak *el-birr ve’s-şıla* adıyla ilk defa karşılaşıyor olsak da, bu adla kaleme alınmış ve yaklaşık yüz yıl öncesinde başlamış müstakil bir literatür vardır. 223 rivayet ihtiva eden bölümdeki toplam 51 *bābın* ilk altısı ebeveyn ve akrabalarla ilişilere dair konulardan oluşur. Bunu, insan ilişkilerinde gözetilmesi veya uzak durulması gereken bir dizi davranışa ilişkin *bāblar* izler. Haset, öfke, kin, kibir, zulüm, zann, dargınlık, yalan, dedikodu, laf taşıma, iki yüzlülük, sövme, lanet etme, silahıyla insanları rahatsız etme, ilahi rahmetten ümidini kesme, yüze vurma, hayvanlara eziyet etme yerilirken, Allah için sevme, merhamet, yardımlaşma, bağışlama, tevazu, rıfk, hastaları ziyaret etme, komşulara iyi davranma, iyi insanlarla birlikte oturma, kız çocuklarına iyi davranma, zayıfları gözetme, güleryüzlü olma, kusurları örtme, doğrusözlülük, yolda eziyet veren şeyleri kaldırma gibi davranışlar övülür. Bölümün *kitābu ’l-birr ve’s-şıla ve’l-edeb* şeklindeki başlığında yer alan *edeb*in tam olarak neye karşılık geldiğini belirlemek zordur. Bölümde yer alan “yüze vurmanın yasaklanması”, “toplu yerlerde kişinin silahının demirini tutması”, “Allah’ın rahmetinden ümit kestirmenin yasaklanması”, “insanlar helak oldu, demenin yasaklanması”, “ruhların bir araya gelmiş topluluklar olması”, “kişinin sevdiğiyle beraber olması”, “İnsanın kendine

⁴¹⁷ Muslim, el-Fedā’il, 13 (*Bāb: Kāne rasūlullah aḥsene’n-nāsi ḥuluḳan*)

malik olamayacak bir şekilde yaratılması” gibi bāblar *edeb* cümlesinden değerlendirilmiş olabilir.

Sonuç olarak Muslim’in *el-Cāmi’u’s-Şaḥīḥ*’inde tetkik ettiğimiz bölümlerindeki tasnifi sistematik görünmemektedir. Bölümlerin altında ilgisiz başlıklar olduğu gibi, benzer konulu bāblar farklı kitāblara dağılmıştır. Mesela *kitābu’s-selā*mdaki “kedi öldürmenin haram olması” başlığını taşıyan bābdaki rivayetle -bazı küçük farklarla- *kitābu’l-birr ve’s-sıla ve’l-edeb* bölümünde “kediye ve diğer hayvanlara işkence etmeyle ilgili bābda da yer alır. Bu bābların iki ayrı bölümde tekrar edilmesinin anlamlı bir gerekçesi görünmemektedir. Aynı şekilde mesela *kitābu’l-birr ve’s-sıla ve’l-edeb* bölümündeki “*heleke’n-nās* demenin yasak olması” ile ilgili bābın, *kitābu’l-elfāz mine’l-edeb ve ḡayrihā* bölümündeki benzer bābların yanında olması tasnif açısından daha uygun olsa gerektir. Muslim’in bilhassa *kitābu’s-selā*mdaki tasnifini anlamak ve açıklamak zordur. Muslim, bazı bābları yerleştirecek bir bölüm bulmada zorlanmış ve bu bābları ilgisiz bazı bölümlerin altında geçiştirmiş gibidir. Şârihler de bu durumu açıklamaya yardımcı olacak herhangi bir bilgi paylaşmamışlardır.

1.2.5. İbn Māce (ö.273/887): *es-Sunen*

İbn Māce’nin *es-Sunen*’indeki⁴¹⁸ *kitābu’l-edeb*, İbn Ebī Şeybe’nin *el-Muşannef*’indeki *kitābu’l-edeb*in bir hülasası gibidir. Musannif, sayımlarımıza göre, bölümdeki 170 rivayetin yarısından fazlasını hocası İbn Ebī Şeybe’den rivayet

⁴¹⁸ İbn Māce, *es-Sunen*, tah. İmād eṭ-Ṭayyār, Yāsir Ḥasan, ‘İzzuddīn Dıllī (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 2013).

etmiştir.⁴¹⁹ Bölümdeki ilk on bāb *el-birr ve's-şıla* kapsamındaki konularla ilgilidir. Bölümün geri kalanı, *selām, isti'zān, tıbb* ve *zikir* gibi doğrudan ahlaki çağrışımı olmayan konulara ait bāblardan oluşur. İbn Māce'nin bazı tekil ahlaki davranışlar için seçtiği bir diğer bölüm başlığı *kitābu'z-zuhddür*. Bölüme genel olarak başlığa uygun mistik bir atmosfer hâkim olsa da, hayâ, hilm, kibir, tevazu, hased, bağy ve niyet gibi bāblar burada kendine yer bulur. Ancak İbn Māce'nin bu bölümde izlediği tasnif ve *tebvīb*, İbn Ebī Şeybe'ninkinden bütünüyle ayrılır. İbn Māce'nin diğerlerinden temayüz eden belki de tek yönü, *Kutub-i Sitte* müellifleri içinde yalnızca onun ahlak içerikli bazı bābları *zuhd* kavramının altında tasnif etmiş olmasıdır.

1.2.6. Ebū Dāvūd (ö.275/889): *es-Sunen*

Ebū Dāvūd'un *es-Sunen*'i⁴²⁰ *Kutub-i Sitte*'nin en geniş *kitābu'l-edebine* sahiptir. Bölümde 502 rivayet vardır. Ancak buna özel bir anlam atfetmek doğru olmayabilir. Ebū Dāvūd, diğer hadis eserlerinde müstakil olarak yer verilen *birr ve şıla, selām, isti'zān, tıbb, du'ā* gibi bölümleri *es-Sunen*'inde tek bir başlık (*kitābu'l-edeb*) altında topladığı için bölümün hacmi artmıştır. Bölüm genel anlamda, İbn Ebī Şeybe'nin *el-Muşannef*indeki *kitābu'l-edebi* aşmayan, hatta onu andıran bir içerik sunar. Bölüm dağınık bir görünüm arz etse de, bazı konu öbeklerinden söz edilebilir. İlk bāblar ahlak ile ilgilidir; ancak ahlaka ilişkin başka bāblar da vardır ve bunlar bölümün muhtelif yerlerine serpiştirilmiştir. 170 bābın 40 kadarının doğrudan ahlakî bir

⁴¹⁹ İbn Ebī Şeybe'nin *el-Muşannef*'inin, 4341 rivayetten oluşan İbn Māce'nin *es-Sunen*'inin yaklaşık dörtte birine (1071 rivayet) kaynak teşkil ettiği belirtilmiştir. Bkz. Musa Erkaya, "İbn Māce ve Eser Karizmasının Oluşumu," *İslamî İlimler Dergisi* 2:2 (2007), ss.161-212.

⁴²⁰ Ebū Dāvūd, *es-Sunen*, tah. Yāsir Hāsan, 'İzzuddīn Dıllī, 'İmād eṭ-Ṭayyār (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013).

çağrışımı vardır. İlk bāblardan biri *ḥusnu'l-ḥuluk* başlığını taşır. Bābdaki dört rivayetten üçünün metninde *ḥusnu'l-ḥuluk* veya türevleri geçer ve bunlar güzel huyun derece bakımından ibadet ile eşdeğer olduğuna, kıyamette mizanda ağır basacağına ve cennete girmeye vesile olacağına değinir. Son rivayet kaba ve kibirli kimselerin cennete giremeyeceğini aktarır.

Ebū Dāvūd'un, *es-Sunen*'i tasnif ederken münhasıran aḥkām hadislerini derlemek niyetinde olduğunu biliyoruz. O, eseri hakkında kendisinden bilgi isteyenler için kaleme aldığı *Risāle*'sinde, eserine aldığı hadislerin tamamının *aḥkām* hakkında olduğunu, *zuhd*, *fedāi'lu'l-a'māl* ve diğer konulardaki (*ğayrihā*) hadislerle ise yer vermediğini belirtmiştir.⁴²¹ Hal böyleyken eserinde aḥkām dışı kitāblara ve hadislerle niçin yer verdiğini izah etmek kolay değildir. Açıklanması kolay olmayan bir başka husus, müellifin, eserine almadığını belirttiği *fedāi'lu'l-a'māl* hadisleri ile, kitabına aldığı *edeb* hadislerini nasıl ayırdığıdır. Mesela İbn Māce, amellerin faziletine dair hadisleri *edebin* muhtevasına dâhil etmiştir ve *es-Sunen*'indeki *kitābu'l-edebin* bābları arasında *faḍlu'l-ʿamel* başlıklı bir bāba yer vermiştir.

1.2.7. Et-Tirmizī (ö.279/892): *es-Sunen*

Et-Tirmizī'nin *es-Sunen*'i⁴²² için, aḥkām dışı konulara en geniş yer veren konulu eser niteliğini yapmak yanlış olmaz. Esere kabaca göz atıldığında, neredeyse yarısının bu türden bölümlere (*ebvāb*)⁴²³ ayrıldığı görülür. O, tıpkı Muslim gibi, eserindeki *kitābu'l-edebi* ahlak içerikli bāblara ayırmamıştır. Ahlak içerikli bāblar ve hadisler

⁴²¹ Ebū Dāvūd, *Risāletu Ebī Dāvūd ilā Ehl-i Mekke ft Vaṣfi's-Sunen*, ss.34-35.

⁴²² Et-Tirmizī, *es-Sunen*, tah. 'İzzuddīn Dıllī, 'İmād eṭ-Ṭayyār, Yāsir Ḥasan (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013).

⁴²³ Et-Tirmizī, eserinin bölüm başlıklarında *kitāb* değil *ebvāb* kelimesini tercih etmiştir.

için *ebvābu'l-birr ve's-şıla* bölümünü tercih eder. Burada 88 bâb ve 139 rivayet vardır. Bâbların bölüm başlığı ile uyumunda bariz bir dikkat ve çaba vardır. Bâbların tertibinde ise herhangi bir düzen görünmez. Bölümün muhtevası, en genel anlamda, iki başlıkta özetlenebilir: En yakından en uzağa ve ahlakî veçheleriyle beşerî münasebetler (*eş-şıla*), olumlu-olumsuz huylar ile ahlaki davranışlar (*el-birr*). Bölümdeki *husnu'l-huluk* başlıklı bâb, Ebū Dāvūd'un *es-Sunen*'inde aynı adı taşıyan bâba benzer. Dört rivayet ihtiva eder. Rivayetlerin hepsinde *husnu'l-huluk* sözcüğü geçer. Rivayetler, güzel huyun kıyamet gününde müminin mizanında en ağır basan şey olacağını, güzel huyluların namaz ve oruç tutanların derecelerine erişeceğini, güzel huyun cennete girmeye vesile olacağını bildirir. Son rivayet ise 'Abdullāh b. el-Mubārek'in (ö.181/797) *güzel huyu* tanımladığı bir haberdır: “*Güzel huy*, güler yüzlü olmak, iyiliği yaymak ve kimseyi rahatsız etmemektir.” Et-Tirmizî, aynı bölüm içindeki “Hz. Peygamber'in huyu hakkında gelen haberler” bâbında Enes'in ve Hz. 'Âişe'nin, Hz. Peygamber'in güzel ahlakına dair anlatımlarına yer verir. “*Ma'ālî'l-aḥlāk* hakkında gelen haberler” bâbında ise, kıyamet günü güzel huy sahiplerinin Hz. Peygamber'e en yakın kimseler olacağı aktarılır. Bu aktarılanlar *es-Sunen*'de ahlak içerikli rivayetlerin önemli bir yekûn tuttuğunu düşündürmemelidir. Bu, dört bine yakın rivayetten oluşan eserin bütünü açısından yine de önemli bir oran sayılmaz.

1.2.8. En-Nesā'î (ö.303/915): *es-Sunen*

En-Nesā'î'nin *es-Sunen*'i⁴²⁴ ahlakî ilgimiz açısından oldukça sınırlı bir cazibeye sahiptir. Hemen bütünüyle aḥkāmā ilişkin konuların hâkim olduğu eserde aḥkām dışı sayılabilecek bölüm sayısı sadece altıdır. Bunlardan üçü *Kutub-i Sitte* içinde yalnızca

⁴²⁴ En-Nesā'î, *es-Sunen*, tah. Yāsir Ḥasan, 'İzzuddīn Dıllī, 'İmād eṭ-Tayyār (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2014).

en-Nesā'î'nin *es-Sunen*'inde bölüm olarak karşımıza çıkar. Bunlar kısmen ahlaki veçheleri de olan bölümlerdir. *Kitābu 'İşrati'n-nisā'* kadınlara yönelik algı ve ilişki yönetimi açısından dikkat çekidir. *Kitābu ādābi'l-kuḍāt* yönetim ve yargılama etiği ve tekniği açısından önem ifade eden 49 rivayeti bir araya getirir. *Kitābu'l-İsti'āze*, altmıştan fazla bāb başlığı altında çeşitli kötülüklerden sığınmayı salık veren 112 rivayet ile daha hacimli bir görünüm sergiler. Bu kötülükler arasında cimrilik, açgözlülük, hainlik, zulüm gibi yerilmiş davranışlar da bulunur. Bir bāb ise, hadiste geçtiği şekliyle, *kötü huylardan (sū'u'l-aḥlāk)* sığınmaya dairdir.

En-Nesā'î'nin *es-Sunenu'l-Kubrā*'sı⁴²⁵ da aḥkām ağırlıklı içeriğiyle tebarüz eder. Eserin sonundaki *kitābur-raḳā'ik* ve *kitābul-mevā'iz* bölümlerinin ahlak içerikli rivayetlere yer verdiği düşünülebilir. Ancak *Kitābur-raḳā'ik*te zühd konuları ağırlıkta olup şükür, cennet-cehennem, ölüm, ahiret, günahattan uzak durmak, istikamet, diline sahip olmak, kanaat, tevekkül ve dünyevîleşme konusunda yetmiş kadar rivayet yer alır. *Kitābul-mevā'iz* de önceki bölümün devamı mahiyetindedir. Burada cennete götüren davranışların yapılmasını ve cehenneme sevk eden davranışlardan uzak durulmasını öğütleyen dinî içerikli kırk kadar rivayet vardır.

En-Nesā'î'nin günlük dua ve zikirlerle dair eseri *'Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle*⁴²⁶ de doğrudan ahlakî bir içerik sunmaz. Eser bir dua ve zikir kitabı mahiyetindedir. Eserde gündelik hayattaki sıradan durumlardan namaz ve oruç gibi ibadetlere, sevinç

⁴²⁵ En-Nesā'î, *es-Sunenu'l-Kubrā*, tah. Ḥasan 'Abdulmun'im Şelebî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2001).

⁴²⁶ En-Nesā'î, *'Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle*, tah. Fārūk Ḥamāde (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1406).

ve keder hallerinden çeşitli doğa olaylarına kadar hemen her durumda nasıl dua edileceğini anlatılmaktadır.⁴²⁷

2. Müstakil Konulu Hadis Eserlerinde Ahlak

Konulu hadis literatürünün içerdiği konulardan yalnızca birine tahsis edilmiş tasnif devri eserleri içinde *ahlak* ve *edeb* başlığını taşıyanlar bulunmaktadır. Endülüslü İbn Habbîb'in (ö.238/853) *Mekârimu'l-Ahlâk*'ı -bize ulaşamamış da olsa - bu türün bilinen ilk örneğidir. İbn Ebî'd-Dunyâ'nın (ö.281/894), el-Harâ'î'nin (ö.327/939) ve et-Taberânî'nin (ö.360/971) *Mekârimu'l-Ahlâk*'ı ise bu türün en meşhurlarıdır.⁴²⁸ El-Buhârî'nin (ö.256/870) *el-Edebu'l-Mufred*'i ve el-Beyhakî'nin (ö.458/1066) *el-Âdâb*'ı, farklı konulardaki rivayetlerin yanısıra ahlakla ilgili hadislerin yoğun olarak yer aldığı müstakil hadis eserlerindendir. Bunlardan önce kalme alınan ve İbn Ebî Şeybe'ye (ö.235/849) nispet edilen *Kitâbu'l-Edeb* de ilimiz dâhilindedir. Burada *zuhd* literatürünü ayrı bir tasnif türü olarak gördüğümüzü de belirtmemiz gerekir. *Zuhd* literatürünün belli bir ahlakî bir vechesi olmakla birlikte onu kendi türdeşleri içinde ele almak daha uygun görünmektedir.⁴²⁹

Literatürde *ahlak* veya *edeb* başlığını taşımayan ancak tikel ahlakî erdem ve davranışları içeren müstakil eserler de vardır. Özellikle İbn Ebî'd-Dunyâ'nın musannefâtı içinde bu türden pek çok eser bulunur. Hatta onun doğrudan ahlakla

⁴²⁷ İsmail Lütfî Çakan, "Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle," *DİA*, c.3, s.28.

⁴²⁸ Bu üç eser hakkındaki bir inceleme için bkz. Bkz. Koca, "Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi," (yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2002).

⁴²⁹ *Zuhd* literatürünün ahlakla ilişkisi için bkz. Hacı Bayram Başer, "Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-Züh'd'ler," *İslâm Ahlâk Literatürü – Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015) içinde, ss.139-161.

ilgili olmayan konular üzerinden açık ya da örtülü ahlakî mesaj vermeyi amaçladığı kitaplarını da burada zikredebiliriz. İbn Ebî'd-Dunyâ'nın rüyalar hakkındaki *Kitābu'l-Menām*'ını tahkik eden Leah Kinberg, eser için “rüya kisvesi altında ahlak” (morality in the guise of dreams) nitelemesini uygun görmüştür. Ona göre İbn Ebî'd-Dunyâ, ilgili eserindeki yorumlarıyla ahlakî bir mesaj vermeye çalışmış, böylece bireyin ahlakî olgunlaşmasına katkıda bulunmayı amaçlamıştır.⁴³⁰ Aynı şekilde o, *Kitābu'l-Yakīn* adlı eserinde *yakīn*in ahlakî erdemlerin sağlamlaştırılmasında temel bir role sahip olduğunu düşünmüş ve onu bireylerin ahlakî davranışlarına ilişkin erdemlerle doğrudan ilişkili görmüştür.⁴³¹ Bütün bunlar, ahlak içerikli literatürün sınırlarının tayini ve örneklerinin tahlili hususundaki zorluğu açıkça göstermektedir. Bu nedenle bu başlık altında ele alacağımız örnekler, hicrî ilk üç asırdaki *ahlak* ve *edeb* başlıklı çalışmalarla sınırlı olacaktır.

2.1. İbn Ebî Şeybe (ö.235/849): *Kitābu'l-Edeb*

Ebū Bekr İbn Ebî Şeybe'ye nispet edilen *Kitābu'l-Edeb*'e⁴³² yönelik ilgimiz, bu eserin, onun *el-Muşannef* adlı eserinin aynı adı taşıyan ve yukarıda tahlil ettiğimiz bölümünün ayrı bir istinsahı veya rivayeti mi, yoksa bu bölümden farklı ve müstakil bir eser mi olduğu sorusuyla sınırlı olacaktır. Çünkü biz, *Kitābu'l-Edeb*'in, aslında müellifin *el-Muşannef*inin aynı adı taşıyan bölümünün eksik bir nüshası olduğunu

⁴³⁰ Seyfi Kenan, “Leah Kinberg, Ibn Abi Al-Dunya Morality in the Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitab Al-Manam” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 21 (2009), ss.137-138.

⁴³¹ Leonard Librande, “Ibn Abī al-Dunyā: Certainty and Morality,” *Studia Islamica* 100:101 (2005), s.42.

⁴³² İbn Ebî Şeybe, *Kitābu'l-Edeb*, tah. Muhammed Ridā el-Ḳahvecī (Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1999).

düşünmekteyiz. Bu durumda *Kitābu'l-Edeb*'in muhtevasını yeniden tahlil etmek zait olacaktır.

Kitābu'l-Edeb, Muhammed Riḍā el-Ḳahvecī tarafından tahkik edilmiş ve Beyrut'ta Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye tarafından 1999 yılında neşredilmiştir. Araştırmacı, ayrıca dünyada tek nüshası Zāhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan eser hakkında hemen hepsi gözden geçirilmeye muhtaç birtakım iddia ve tespitlerde bulunmuştur. Neşrini gerçekleştirdiği *Kitābu'l-Edeb*'in, “ahlak ve âdâba dair rivayetleri toplayan müstakil ilk eser” olduğu iddiası bunlardan biridir.⁴³³

Bizim bu konuda yaptığımız müstakil araştırmanın⁴³⁴ sonucuna göre, İbn Ebî Şeybe'ye nispet edilen *Kitābu'l-Edeb* nüshası, müellife ait *el-Muşannef*'in aynı adı taşıyan bölümünden farklı ve değişik bir muhtevaya sahip değildir. İlgili nüsha müstakil bir eser gibi de görünmemektedir. Klasik kitabiyat kaynaklarında İbn Ebî Şeybe'ye atfedilen eserler arasında *Kitābu'l-Edeb* adlı ayrı bir eserden söz edilmemesi de, bu tespitin doğruluğunu teyit etmektedir. Mevcut *Kitābu'l-Edeb* nüshası, *el-Muşannef*'teki bölümün başka bir ravi tarafından yapılmış eksik ve düzensiz bir rivayeti olarak değerlendirilmektedir.

⁴³³ Muhammed Riḍā el-Ḳahvecī, “Muḳaddime,” İbn Ebî Şeybe, *Kitābu'l-Edeb*, tah. M. R. el-Ḳahvecī (Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1999) içinde, s.13.

⁴³⁴ Bkz. Suat Koca, “İbn Ebî Şeybe'ye Nispet Edilen *Kitābu'l-Edeb* Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 54:1, ss.153-161.

2.2. İbn Habb es-Sulemî (ö.238/853): *Mekârimu'l-Ahlâk*

Mekârimu'l-Ahlâk başlığıyla bilinen en erken tarihli monografik hadis çalışması, Endülüslü Malikî fakihî 'Abdumelik b. Habb es-Sulemî'ye aittir.⁴³⁵ Bu başlığı taşıyan literatürün ilk örneğinin Doğu'da değil de hadisin çok daha geç girdiği Batı'da (Endülüs'te)⁴³⁶ telif edilmesi dikkat çekicidir. İbn Habb'ın, yaklaşık dört yıl süren Doğu (özellikle Hicaz ve Mısır) seyahatlerinin ve bu bölgelerdeki âlimlerden istifadesinin bu konuda etkisi olmuştur.⁴³⁷ İbn Habb, doğudaki birikimi batıya taşıyan öncü isimlerdendir. Doğudaki çağdaşları düzeyinde bir hadisçi olmasa da, bir disiplin olarak *hadisi* Endülüs'e getirdiği ve sistematik hadis derslerini başlattığı belirtilmiştir.⁴³⁸ Çok yönlü ve üretken bir müellif olan İbn Habb'ın, farklı konularda yazdığı eserlerin ya alanında ilk olma özelliğini taşıdığı veya Endülüs'te o konuda yazılan ilk eser olduğu kaydedilmiştir.⁴³⁹ *Edebu'n-Nisâ'* adlı kitabının,⁴⁴⁰ kadın ve aile ile ilgili rivayetleri bir araya getiren ilk müstakil derleme olduğu nakledilir.⁴⁴¹ Ne yazık ki İbn Habb'e nispet edilen ve türünün ilk örneği sayılan *Mekârimu'l-Ahlâk*, günümüze kadar gelme şansı bulamamıştır.

⁴³⁵ İbn Habb el-İşbîlî, *Fehrese*, tah. Muhammed Fu'ad Manşûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), s.258; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s.69.

⁴³⁶ "İberya Yarımadası, birinci yüzyılın sonlarına doğru (sene 93/711) fethedildi ve sadece bir yüzyıl sonra buraya hadis literatürünün girdiğini görüyoruz." Isabel Fierro, "Hadis'in Endülüs'e Girişi (2./8. – 3./9. Yüzyıllar)", terc. Murat Gökalp, *AÜİFD* 47:2 (2006), s.257.

⁴³⁷ Fierro, "Hadis'in Endülüs'e Girişi", s. 245.

⁴³⁸ Tahsin Görgün, "İbn Habb es-Sülemî", *DİA*, c.19, s.511.

⁴³⁹ Görgün, "İbn Habb es-Sülemî", c.19, s.512.

⁴⁴⁰ İbn Habb, *Edebu'n-Nisâ'*, tah. 'Abdulmecid et-Türkî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992).

⁴⁴¹ Görgün, "İbn Habb es-Sülemî", c.19, s.512.

2.3. El-Buḥārī (ö.256/870): *el-Edebu'l-Mufred*

El-Buḥārī, *edeb* başlıklı ilk müstakil eseri kaleme alma konusunda kronolojik önceliğe sahip olmasının yanında, *edeb* kavramın önemini ve derinliğini kavramış bir hadisçidir. Ancak el-Buḥārī'yi *edeb* rivayetlerinden oluşan müstakil (*mufred*) bir eser⁴⁴² kaleme almaya sevk eden unsurun ne olduğuna dair tatminkâr bilgilere sahip değiliz.

El-Buḥārī, *el-Edebu'l-Mufred*'ini kaleme alırken, bizim yukarıda onun *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'inin kitābları hakkında yaptığımız değerlendirmeleri yeniden düşünmemizi gerektiren bir yol izlemiştir. O, 1322 rivayet içeren *el-Edebu'l-Mufred*'inde,⁴⁴³ *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'inin *kitābu't-tıbb*, *kitābu'l-libās*, *kitābu'l-edeb*, *kitābu'l-istiẓān* ve *kitābu'd-da'avāt* bölümlerinde, hatta *kitābu'l-eḥime* ve *kitābu'l-eşribe* gibi bölümlerde yer verdiği hadislerin “yarıya yakın kısmını”⁴⁴⁴ *edeb* başlığı altında birleştirmiş ve onun *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'inin bölümleri hakkındaki değerlendirmelerimizi –deyim yerindeyse- boşa çıkarmıştır. O, *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'indeki *kitābu'l-edebte* ahlak ağırlıklı bir içerik sunarken, *el-Edebu'l-Mufred*'inde, yukarıda anılan bölümlerin içeriklerini kuşatacak kadar kapsamlı bir içerikle karşımıza çıkmaktadır. Bu, *edeb*in semantik alanının genişliğini ve kısmen öngörülemezliğini ortaya koyarken, öte yandan *el-Edebu'l-Mufred*'i bir ‘ahlak

⁴⁴² Eserin adındaki *el-Mufred* kelimesi buna işaret etmektedir. Bkz. El-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Cāmi' li-Aḥlāki'r-Rāvi ve Ādābi's-Sāmi'*, tah. Maḥmūd eṭ-Ṭaḥḥān (Riyad: Mektebetu'l-Ma'ārif, 1983), c.2, s.300.

⁴⁴³ El-Buḥārī, *el-Edebu'l-Mufred*, tah. Muḥammed Fu'ād 'Abdulbākī (Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslamiyye, 1989).

⁴⁴⁴ İbrahim Canan, “el-Edebü'l-Müfred,” *DİA*, c.10, s.411.

hadisleri' seçkisi olarak adlandırmanın⁴⁴⁵ temelsizliğini göstermektedir. Eserin muhtevasına yönelik daha detaylı bir tahlilden ise sarf-ı nazar ediyoruz. İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef*'indeki *kitābu'l-edebe* dair tahlillerimizin bu eser için de geçerli olabilecek bir izlek oluşturduğunu düşünüyoruz.

2.4. El-Berkî (ö.274/887): *Mekārimu'l-Ahlāk*

İmāmiye mezhebine mensup Şîî fakihî Ebū Ca'fer el-Berkî, biyografi kaynaklarında kendisine *Mekārimu'l-Ahlāk*, *Mekārimu'l-Ef'āl*, *Mezāmmu'l-Ahlāk* ve *Mezāmmu'l-Ef'āl* gibi eserlerinin nispet edildiği bir isimdir.⁴⁴⁶ Çağdaş araştırmacılardan Bîşr el-Fāris ve James A. Bellamy de el-Berkî'nin *Mekārimu'l-Ahlāk*'ına işaret etmişler ve günümüze ulaşamadığını belirtmişlerdir.⁴⁴⁷ Ancak bugünkü yayınlar ışığında farklı bir yorum imkânına sahibiz. Buna göre el-Berkî'ye atfedilen yukarıdaki eserlerin, onun en çok şöhret bulan *el-Meḥāsin* adlı eserinin bölümleri olması kuvvetle muhtemeldir. İnanç, ibadet, edeb ve hikmet gibi çeşitli konuları içeren ve Şîîler arasında uzun süre önemini koruyan bu kitap, mevcut matbu nüshasıyla, aslının tamamı olmayıp sadece bazı bölümlerini içine almaktadır.⁴⁴⁸ İşte, kaynaklarda el-Berkî'ye nispet edilen kitapların -en azından bir kısmının- müstakil eser olmayıp *el-Meḥāsin*'in kayıp bölümlerinden olma ihtimali bulunmaktadır.⁴⁴⁹ Nitekim el-Berkî'ye nispet edilen *Mekārimu'l-Ahlāk* ve *Mekārimu'l-Ef'āl* adlı eserlerin yakın

⁴⁴⁵ Dilimize bu adla çevrilmiştir. Eseri konu alan ansiklopedi maddesi de “Buhârî'nin ahlâka dair hadisleri topladığı eseri” ifadesini kullanmıştır. Bkz. Canan, “el-Edebü'l-Müfred,” s.411.

⁴⁴⁶ Hakkında bkz. eş-Şafedî, *el-Vāfi bi'l-Vefeyât*, tah. Aḥmed el-Arna'ût, Turkî Muştafâ (Beyrut: Dâru İḥyâ'it-Turâs, 2000), c.7, s.255; Muḥsin el-Emîn, *A'yānu's-Şî'a*, tah. Ḥasen el-Emîn (Beyrut: Dâru't-Ta'āruḥ, 1983), c.3, ss.105-107; Orhan Çeker, “Berkî”, *DİA*, c.5, s.509.

⁴⁴⁷ Fāris, “Mekārimu'l-Ahlāk,” s.34; Bellamy, “The Makārim al-Akhlāq by Ibn Abî'l-Dunyā ,” s.108.

⁴⁴⁸ Çeker, “Berkî,” s.509.

⁴⁴⁹ Çeker, “Berkî,” s.509.

zaman önce *el-Meḥāsin*'in bölümleri olarak yayımlanmış olması,⁴⁵⁰ bu ihtimalin yüksek bir gerçeklik payına sahip olduğunu göstermektedir.

El-Berkī, eserin biçimsel düzeni ve içeriği konusunda Ca'fer eş-Şādık'tan (ö.148/765) nakledilen iki rivayeti esas almıştır. Bu rivayetlerde, *mekārimu'l-aḥlāk*ın Allah tarafından peygamberlere ihsan edildiği ve on hasletten ibaret olduğu belirtilir. Rivayetlerin ilki şöyledir:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَصَّ رَسُولَهُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَأَمْتَحِنُوا أَنْفُسَكُمْ فَإِنْ كَانَتْ فِيكُمْ فَأَحْمَدُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ ذَلِكَ مِنْ خَيْرٍ وَإِنْ لَا تَكُنْ فِيكُمْ فَاسْأَلُوا اللَّهَ وَارْغَبُوا إِلَيْهِ فِيهَا قَالَ فَذَكَرَهَا عَشْرَةً الْبَيِّقِينَ وَالْقَنَاعَةَ وَالصَّبْرَ وَالشُّكْرَ وَالْحِلْمَ وَحُسْنَ الْخُلُقِ وَالسَّخَاءَ وَالْغَيْرَةَ وَالشَّجَاعَةَ وَالْمُرُوءَةَ قَالَ وَرَوَى بَعْضُهُمْ بَعْدَ هَذِهِ الْخِصَالِ الْعَشْرَةِ وَزَادَ فِيهَا الصِّدْقَ وَأَدَاءَ الْأَمَانَةِ

Ebū 'Abdillāh [Ca'fer eş-Şādık] şöyle buyurmuştur: “Yüce Allah *mekārimu'l-aḥlāk*ı peygamberlerine lütuf ve tahsis etti. Öyleyse kendinizi sınavın. Eğer o sizde de varsa Allah'a hamd edin ve bilin ki bu hayırdan gelir. Eğer o sizde yoksa Allah'tan onu isteyin ve bu konuda ona yönelin.” O [Ca'fer eş-Şādık] daha sonra *mekārimu'l-aḥlāk*ın şu on (haslet) olduğunu belirtti: “Yaķın, kanaat, sabır, şükür, hilm, güzel huy (ḥusnu'l-ḥulūk), cömetlik, kıskançlık (ğayret), yiğitlik ve murū'et.” Bazıları onun, bu on hasletten sonra 'doğruluk' ve 'emaneti eda'yı da (bu hasletlere) eklediğini rivayet ettiler.⁴⁵¹

İkinci rivayette ise söz konusu on haslet şöyle sıralanmıştır:

⁴⁵⁰ Ahmed b. Muhammed b. Hālid Ebī Ca'fer el-Berkī el-Ḳummī, *Kitabu Mekārimi'l-Aḥlāk min Kitābi'l-Meḥāsin ve Yelīhi Cuz'un min 'Mekarimi'l-Ef'al' [min el-Meḥāsin]*, i'dād. Muhammed Bereket (Şiraz: Merkez-i Taḥkikāt-i Komputer 'Ulūm İslāmī, tsz.).

⁴⁵¹ Rivayet Şī'ī hadis kaynaklarında da yer alır. Bkz. el-Kuleynī, *el-Kāfī*, tah. 'Alī Ekber el-Ġaffārī, (Tahran: Dāru'l-Kutubi'l-İslāmiyye, 1365), c.2, s.55.

Vera', kanaat, sabır, şükür, ıılm, hayâ, cömertlik, yiğitlik, kıskançlık, iyilik (birr), doğru sözlülük ve emaneti eda etmek.

El-Berkî, eserinde her iki rivayette listelenen hasletlere dair haberlere yer vermiş, ayrıca içerik itibariyle bu hasletler kapsamında değerlendirdiği diğer rivayetleri de nakletmiştir. Altmış üç sayfalık kitaptaki toplam rivayet sayısı üç yüz ellidir. *Mekârimu'l-aĥlâk*ın önemine dair altı rivayetin yer aldığı girişten sonra eser 'el-yakîn' bölümüyle başlar ve 'el-birr' ve 'şılatu'r-raĥm' bölümleri ile sona erer. Kitabın içerik itibariyle en belirgin özelliği, ahlakî olduğu kadar aynı zamanda zühdî bir atmosferin egemenliğidir. Yakîn, vera', kanaat, dünyanın yerilmesi, günahlardan tövbe, belalara sabır, nimetlere şükür, kadere rıza gibi konulardaki rivayetler kitapta önemli bir hacme sahiptir. Bir sayfadan oluşan *Mekârimu'l-Ef'âl* bölümünde ise Allah'ı zikir, cömertlik, sadaka ve güzel ahlak konularına dair sadece dört rivayet nakledilir.

El-Berkî'nin *Mekârimu'l-Aĥlâk*'ı, şekil açısından döneminin yaygın karakteristiğinden bariz biçimde ayrılır. Eser, konulu hadis edebiyatında yaygın olan ana bölümler (kitâb) altında alt konu (bâb) başlıklarının sıralanmasını esas alan bir tasnif düzenine sahip değildir. Daha önemlisi, kitapta aktarılan rivayetlerin tamamının isnadsız sevk edilmiş olmasıdır. *Mekârimu'l-Aĥlâk*'ın teknik anlamda bir hadis eseri olmayıp geniş muhtevalı bir öğüt kitabının bir bölümü olmasının ve yazarın meslekten bir hadisçi olmamasının⁴⁵² bu konuda etkisi olsa gerektir. El-Berkî'nin eserinin zati değeri, aynı dönemin sunnî hadisçilerinden İbn Ebî'd-Dunyâ'nın *Mekârimu'l-Aĥlâk*'ıyla mukayese edildiğinde daha açık biçimde ortaya

⁴⁵² El-Berkî, hadis rivayeti konusundaki gevşek tavrı nedeniyle kendi döneminde ağır eleştirilere muhatap olmuştur. Bkz. Çeker, "Berkî", s.509.

çıkar. Zira her iki eser arasında, muhteva açısından değilse bile, tasnif şablonu bakımından çarpıcı bir benzerlik bulunmaktadır.

2.5. İbn Ebî'd-Dunyâ (ö.281/894): *Mekârimu'l-Ahlâk*

İbn Ebî'd-Dunyâ⁴⁵³ başta rivayet üslubu olmak üzere pek çok yönüyle çağdaşlarından ayrılan kendine özgü bir isimdir. O, ne El-Buhârî ve Muslim gibi döneminin hadisçilerinden sayılabilir, ne de İbn Kuteybe ve el-Muhâsibî gibi isimlerle aynı çizgide yer alır.⁴⁵⁴ Hicrî üçüncü asırda yaşamış bir müellif olmasına rağmen, üçüncü asır yazarların çoğunun terk ettiği kadim yöntemleri izlemiş ve şeyhlerinden tevarüs ettiği eski edebî üslupları kullanmıştır. Bundan ötürü İbn Ebî'd-Dunyâ kendi asrından önceki asra ait edebiyatın örneklerini sunmaktadır. Onun eserleri, çağdaşı olan diğer ünlü yazarların eserleriyle mukayese edildiğinde bu açıkça görülür.⁴⁵⁵

İbn Ebî'd-Dunyâ'nın *Mekârimu'l-Ahlâk*'ı rivayet üslubu açısından değerlendirildiğinde elde edilebilecek ilk tespit, eserin hadis tekniği açısından zayıf olduğudur. Eserdeki mechûl raviler, mun'katı' senedler, şekk ifadeleri, ref sorunları ve anonim sözler, ikinci asrın rivayet üslubunu anımsatır. Burada müellifin, söz konusu rivayetlerin sened ve metin açısından değerini artırmaya yönelik sistemli bir

⁴⁵³ Hayatı hakkında bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tah. 'Alî Ebû Zeyd ve Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985), c.13, ss.397-404; İbrahim Hatiboğlu, "İbn Ebû'd-Dunyâ," *DİA*, c.19, ss.457-462.

⁴⁵⁴ Bellamy, "Mukaddime," s.III.

⁴⁵⁵ Bellamy, "Mukaddime," s.III.

çaba içine girmediğini özenle not etmek gerekir. Rivayetler, müellife ulaştığı şekliyle otantik olarak nakil ve kaydedilmiştir.⁴⁵⁶

İbn Ebî'd-Dunyâ, rivayetler konusunda niteliksel mükemmelliği değil de sanki niceliksel kaygıları öncelemiş gibidir. Döneminin âdetinin aksine, ikamet ettiği Bağdat'ın dışına çıkmamış ve bir biçimde kendisine ulaşan tüm rivayetleri derlemeyi tercih etmiştir. Bu tutum, hadisçilerin ölçütleri açısından nakledilmeye değer bulunmayabilecek sayısız rivayetin günümüze ulaşmasına imkân vermiştir. Bu nedenle bazı konulara ve şahsiyetlere dair rivayetlerin çoğu için elimizde bulunan en erken kaynak İbn Ebî'd-Dunyâ'nın kendisidir.⁴⁵⁷ O ayrıca velut bir müelliftir. Zühd ve tasavvuf, ahlak ve edeb, tarih ve tabakât, hadis, akâid, fıkıh, kırâat ve edebiyat gibi alanlarda sayıları yüzlerle ifade edilen eserinin olduğu belirtilmiştir.⁴⁵⁸

İbn Ebî'd-Dunyâ'nın *Mekârimu'l-Ahlâk*'ı günümüze kadar ulaşan Arapça mensur eserler içinde *Mekârimu'l-Ahlâk* başlığını taşıyan monografi tarzındaki⁴⁵⁹ en erken tarihli mevsuk eser olarak nitelenmiştir.⁴⁶⁰ Eseri tahkik eden ve daha öncesinde esere dair bir makale⁴⁶¹ kaleme alan James A. Bellamy, gerek bu makalesinde, gerekse kitaba yazdığı Arapça ve İngilizce mukaddimelerde eserin amacına, üslubuna ve muhtevasına dair kıymetli bilgiler vermiştir. *Mekârimu'l-Ahlâk*, tarafımızdan da yüksek lisans tezi olarak incelenmiştir.

⁴⁵⁶ Bkz. Koca, "Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi," ss.30-41.

⁴⁵⁷ Bellamy, "The Makârim al-Akhlâq by Ibn Abî'l-Dunyâ," s.109.

⁴⁵⁸ Ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.13, ss.401-404; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.11, s.71; Hatiboğlu, "İbn Ebû'd-Dunyâ," *DİA*, c.19, ss.458-462.

⁴⁵⁹ Bu eserlerin bir listesi için bkz. Fâris, "Mekârimu'l-Ahlâk," ss.31-56.

⁴⁶⁰ Bellamy, "The Makârim al-Akhlâq by Ibn Abî'l-Dunyâ," s.107.

⁴⁶¹ Bellamy, "The Makârim al-Akhlâq by Ibn Abî'l-Dunyâ," ss.106-119.

İbn Ebî'd-Dunyâ, eserine, *mekârimu'l-aḥlāk*ın önemine ve onun dinle irtibatına değinen yetmiş bir rivayetin yer aldığı bir tür girişle başlar. Yazar burada bilhassa *kerem* kavramının ve türevlerinin yer aldığı rivayetleri sıralamak suretiyle bir tür semantik harita sunar. Bu, eserin başlığının bilinçli bir tercihe dayandığını da gösterir. Eserde *kerem*, dine dayalı ahlakın temel bir ifadesi olarak düşünülmüştür. Eserdeki rivayetlere göre *kerem*, dindir.⁴⁶² İnsanların en çok *kerem* sahibi olanı, takva sahibi olanıdır.⁴⁶³ Çünkü *kerem*, takvadır.⁴⁶⁴ Mümin kişi, *kerîmdir*.⁴⁶⁵ Allah da *kerîmdir* ve *keremi* sever.⁴⁶⁶ Allah'ın sevdiği *mekârimu'l-aḥlāk*,⁴⁶⁷ cennet ehlinin işlerindendir.⁴⁶⁸ Zaten yazar da kitabını, insanları *el-aḥlāk el-kerîmeye* teşvik için yazmıştır.⁴⁶⁹ Esasen hiçbir *ḥulūk kerîm* ve *fi'ıl cemîl* yoktur ki, Allah onu din [hadis] ile bize ulaştırmış olmasın!⁴⁷⁰ Şairin dediği gibi: “Dünya ancak din ile, din de ancak *mekârimu'l-aḥlāk* ile ayaktadır.”⁴⁷¹ Bu yüzden Meymûn b. Mihrân'ın (ö.117/735) “Nice *ḥulūk kerîm* ve *fi'ıl cemîl* var ki toprak altında yok olup gitti.”⁴⁷² sitemine kulak vermeli ve Sufyân b. Uyeyne'nin (ö.198/813) “Keşke kişi kendisine *ḥalîm* ya da *kerîm* denmesi için bütün ömrü boyunca çalışsa”⁴⁷³ temennisini gerçekleştirmeye

⁴⁶² İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.23 (no.1).

⁴⁶³ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.23 (no.2).

⁴⁶⁴ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.24 (no.4).

⁴⁶⁵ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.28 (no.11).

⁴⁶⁶ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.25 (no.6).

⁴⁶⁷ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.27 (no.10).

⁴⁶⁸ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.28 (no.12).

⁴⁶⁹ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.40 (no.38).

⁴⁷⁰ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.40 (no.38).

⁴⁷¹ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.45 (no.45).

⁴⁷² İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.42 (no.46).

⁴⁷³ İbn Ebî'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Aḥlāk*, s.38 (no.33).

çalışmalıdır. İnsanlara karşı *mekārimu'l-aḥlāk* elden bırakmamalı⁴⁷⁴ ve *mekārimu'l-aḥlāk*a ulaşmak için zorluklara sabretmelidir.⁴⁷⁵ Çünkü *mekārim*, mekārih (zorluklar) ile ilişkilidir ve bir *mekrume* işlemek isteyen, onun zorluğuna da katlanmalıdır.⁴⁷⁶ İnsanlar kendilerine Allah'a itaatten daha değerli bir şey *ikrām* edemezler.⁴⁷⁷ Kişi haramdan sakındığı gibi *denāetu'l-aḥlāk*tan da sakınmalıdır, çünkü *kerem* dindendir.⁴⁷⁸ Ayrıca kişi *ḥikmet* ve *mekārimu'l-aḥlāk* içerikli şiirler öğrenmeli,⁴⁷⁹ *kerīm* insanlara *ikrām* etmeli⁴⁸⁰ ve *kerem* sahiplerinin (*kirām*) kusurlarını görmezden gelmelidir.⁴⁸¹

İbn Ebī'd-Dunyā, eserini, Hz. 'Â'îşe'den nakledilen *mevķūf* bir rivayet üzerine bina etmiş ve bunu esas alarak tasnif etmiştir. Rivayet şöyledir:

Mekārimu'l-aḥlāk ondur: Doğru sözlü olmak, Allah'a itaat hususunda zorluklara göğüs germek [cesaret], isteyene vermek [cömertlik], bir iş yapana karşılığını vermek [hediyeleşmek, vb.], akrabayı ziyaret (sıla-i rahim), emaneti eda etmek, komşuya iyi davranmak, arkadaşına iyi davranmak, misafirperverlik ve -hepsinin başı- hayâ."⁴⁸²

⁴⁷⁴ İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.41 (no.40).

⁴⁷⁵ İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.44 (no.52).

⁴⁷⁶ İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.50 (no.67).

⁴⁷⁷ İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.49 (no.64).

⁴⁷⁸ İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.45 (no.55).

⁴⁷⁹ İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.50 (no.68).

⁴⁸⁰ İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.51 (no.71).

⁴⁸¹ İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.48 (no.62).

⁴⁸² İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.39 (no.36).

Eserin tasnif şablonu, biçimsel olarak el-Berķī'ye nispet edilen *Mekārimu'l-Ahlāk* ile benzeşmekle birlikte, iki eser ya da yazar arasında bir ilişki ya da etkileşim olduğunu düşündürecek somut bir bilgiye sahip değiliz.

Mekārimu'l-Ahlāk, yukarıdaki rivayette dile getirilen on erdem altında sıralanan 488 rivayetten oluşur. Bunlardan 200 kadarı Hz. Peygamber'den nakledilen *merfū'* rivayetlerdir. *Merfū'* haberlerin çoğunluğu *muttaşıl* bir isnadla nakledilir. Eserde yirmiden fazla *munkaṭı'* rivayet bulunur. Geriye kalan rivayetlerin doksan kadarı *mevkūf*, seksen kadarı *maḳṭū'*, yüzden fazlası da “fazilet ve zikir ehlerinden”⁴⁸³ nakledilen hikmetli sözlerden ve anonim haberlerden ibarettir. Eserde ayrıca bazen müstakil olarak, bazen de bir habere eşlik ederek nakledilen 1-20 beyit arası 68 şiir yer almaktadır. Yazarın, eserine saf Arap-İslam geleneği içinde sayılmayan malzemeyi almaktan kaçınması dikkate değer bulunmuştur. “Onun kitabında Hintlilerin kitaplarından, Yunan felsefecilerinden, Sasani krallarından, Büzürgmihir ve hatta İbnu'l-Muḳaffa' gibi fars bilgelerinden, *kuttāb* tarafından Arap-Fars geleneği içinde yetişmiş yazarlardan alıntılar bulamayız. İbn Ebī'd-Dunyā Arap filolojisine, seküler literatüre veya pagan bilgisine de gerçek bir ilgi duymaz, hatta İslam öncesi Araplarına dair anekdotlar da nadirdir.”⁴⁸⁴

Eserin muhtevasında en dikkat çekici olan noktaların başında, genel olarak ‘ahlakî örneklik’ düşüncesinin varlığı, özel olarak da erken dönem Müslümanların hemen tamamının, bilhassa da ‘Abbāsī halifelerinin ve atalarının birer numune-i imtisal olarak takdim edilmesidir. Aşağıdaki değerlendirme, hem bu açıdan, hem de esere hâkim olan genel ruhun aydınlatılması açısından dikkate değer görünüyor:

⁴⁸³ İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Ahlāk*, s.40 (no.38).

⁴⁸⁴ Bellamy, “The Makārim al-Akhlāq by Ibn Abī'l-Dunyā,” s.109.

Mekārimu'l-Ahlāk'ı, yazıldığı zamanın arka planına karşı okumamız gerekir. Miladi dokuzuncu yüzyılın ikinci bölümünde, 'Abbāsī hilafeti, en sonunda kendisini çökmeye götürecek dahili zayıflığın belirtilerini göstermeye başlamıştı. İdare büyük ölçüde Farslıların elinde idi; Sunnī İslam git gide daha fazla fıkıhçı bir yapı arz ediyordu ve Sunniler -özellikle de Hānbelīler- tarafından sevilmeyen Sufizm büyük bir hareket haline geliyordu. İbn Ebī'd-Dunyā'nın Hānbelīlikle ve Emevīlerle bağlantısı birlikte düşünüldüğünde, *Mekārimu'l-Ahlāk*, yabancı [kültürlerin] etkileriyle lekelenmemiş bir İslam tarafından güçlendirilmiş safi Arap erdemlerinin kamusal ve özel yaşama hakim olduğu ve daha asil ve daha cömert bir ruhun hüküm sürdüğü bir zamana doğru nostaljik –elbette kurgusal ve fakat kolayca kavranabilen- bir geri uzanış olarak tanımlanabilir.⁴⁸⁵

3. Değerlendirme

Klasik hadis literatürünün muhtevasına ve ana konularına dair genel ve yetkin bir çerçeve sunan çalışmalara sahip değiliz. Hadis edebiyatının bütününe nispetle dile getirilen bu tespit, bu edebiyatın belli bir parçasını oluşturan ahlaka ayrılmış alan hakkında söz söylemenin de kolay olmadığı anlamına gelmektedir. Buna mukabil, bilhassa modern zamanlarda, bütün bir 'hadis edebiyatı'nı bir tür 'ahlak edebiyatı' olarak değerlendiren popüler bir yaklaşıma tanıklık etmekteyiz:

Müslümanların genel görüşü itibariyle, dinî görevleri doğru bir şekilde yerine getirme ve dinî öğretiyi doğru anlamanın, ahlakî hayatın unsurlarından ayrılmazlığı

⁴⁸⁵ Bellamy, "The Makārim al-Akhlāq by Ibn Abī'l-Dunyā," ss.118-119.

göz önünde bulundurulduğunda, bütün hadis külliyyatının geniş anlamda İslamî ahlakın el kitabını teşkil ettiği söylenebilir.⁴⁸⁶

Hadis literatürüne yönelik yüzeysel bir aşinalık bile, böyle yargının ve yargıdaki ilişkilendirme biçiminin -hangi gerekçeye dayanırsa dayansın- oldukça abartılı olduğunu fark etmek için yeterlidir. Hadis külliyyatında ahlak içerikli bölümlerin ve rivayetlerin bulunduğu bir gerçektir; ancak bu hiçbir zaman genel muhteva içinde ağırlıklı bir yer tutmamıştır. Hatta erken dönem konulu hadis edebiyatının içeriğinin ahlakî veçhesine yönelik niceliksel bir değerlendirme yapmak gerekirse, kabaca şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır: Konularına göre tasnif edilen hadis külliyyatının ahlak ile ilişkilendirilebilecek bölümlerindeki ahlak içerikli rivayetler, eserlerin bütününe nispetle, %1-10 arasında değişen bir orana tekabül etmektedir. Bu tespiti geç dönem konulu hadis derlemeleri üzerinden de teyit edebiliriz. Elimizdeki en kapsamlı hadis derlemelerinden olan ve 46.624 rivayet içeren *Kenzu'l-Ummāl*'in ahlak bölümünde (*kitābu'l-aḥlāk*) 3916 rivayet bulunmaktadır.⁴⁸⁷ Bu oran da, yukarıda kaydettiğimiz oranla örtüşmektedir.

Böyle bir niceliksel belirleme, olası tüm risklere rağmen, hadis literatürüne, bu literatürün oluşumuna bizzat katkıda bulunanların yüklediği anlam ve nitelikleri yüklemekten kaçınma ve ahlakın hadis içindeki gerçek yerini kavrama konusunda dikkat çekici bir tespit içermektedir. Bu tespit, her hadise 'ahlak hadisi' niteliği atfetme ve hadis literatürünü bir ahlakî ilkeler manzumesi olarak görme eğiliminin, bilimsel bir temele dayanmadığını da göstermektedir.

⁴⁸⁶ Gibb ve Walzer, "Akhlaq," c.1, s.325.

⁴⁸⁷ El-Muttaḳī el-Hindī, *Kenzu'l-Ummāl*, tah. Şafvet es-Sekḳā, Bekrī Ḥayyānī (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1981), c.3, ss.2-800 (no.5128-9043).

Bu eğilimin temelinde, müslümanların toplumsal hayatta genellikle ahlak içerikli rivayetlerle karşılaşmalarının önemli bir payı olsa gerektir.⁴⁸⁸ Gerçekten de günlük yaşamın muhtelif alanlarında, hadis kitaplarının ana omurgasını oluşturan fikhî tartışma ve detaylarla ilgili rivayetleri değil, daha ziyade ahlak içerikli hadisleri okur ve işitiriz. Tarih boyunca halk kitlelerinin yaygın olarak teveccüh gösterdiği *Riyāḍu’ş-Şālihīn*, *el-Erbaʿūn* ve *et-Tergīb ve’t-Terhīb* gibi eserlerin belirgin olarak ahlak içerikli rivayetleri ihtiva ediyor olması⁴⁸⁹ da bunu desteklemektedir. Ancak ne bu gerçeklik, ne hadislerin Müslümanların ahlakî pratiklerine kaynaklık etmesi, ne de ahlakın dinî öğretinin bir parçası olduğu hakikati, bir bütün olarak hadis literatürünü ahlak edebiyatına indirgemek için geçerli bir gerekçe teşkil etmez. Böyle bir indirgeme, bu kitapların yazarlarının amaçlarıyla bağdaşmadığı gibi, muhaddislerin kendi eserlerine atfetmedikleri bir niteliği onlara yüklemek anlamına da gelecektir. Ebū Dāwūd’un, *es-Sunen*’ine sadece *aḥkām* hadislerini aldığını; *zuḥd*, *feḍāʾilu’l-aʿmāl* ve diğer konulardaki rivayetlere yer vermediğini belirtmesinin bir gerçeklik değeri olmalıdır.

Konulu hadis literatüründe ahlak içerikli rivayetlerin kendilerine sanıldandan daha az yer bulmasının nedenleri üzerinde durulabilir. Bunu, *aḥkām*ın din ve gündelik hayat içindeki baskın ve egemen rolünün hadis literatürüne doğal bir yansıması olarak değerlendirmek makul bir izah olabilir. Bu, konulu hadis

⁴⁸⁸ Bkz. Scott C. Lucas, “Major Topics of the Hadith,” *Religion Compass* 2:2 (2008), s.232.

⁴⁸⁹ Bu eserleri ahlak içerikli olarak değerlendiren bir kaç çalışma için bkz. Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, terc. Azmi Yüksel, Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayınları, tsz.), s.55; Muhammed Abdul Rauf, “Hadīth Literature-I: The Development of the Science of Hadīth,” A.F.L. Beeston ve diğerleri (ed.) *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge: Cambridge University Press: 1983) içinde, s.282.

külliyatının oluşumunda bilhassa fikhî amaçların başat bir rol oynadığını bir kez daha ortaya koymaktadır.

Hadisçilerin ahlakla ilgili konulara neden ilgi duyduklarını hatırlamak da konuya ilişkin literatürü anlamamıza yardımcı olabilir. Bölümün girişinde ifade edildiği gibi, hadisçilerin ahlaka ilgi göstermelerinin son derece doğal bir nedeni vardı. Onlar, kendilerini sünnet ve hadisin mirasçıları ve aktarıcıları olarak görüyorlardı. Ulaşabildikleri rivayet malzemesinin aktarımını meslek edinmişlerdi. Hadisçiler, sayıları yüz binlerle ifade edilen zengin ve karmaşık bir rivayet dünyasının içindeydiler ve elbette ahlak da bu dünyanın bir parçasıydı. Onların ahlaka yönelik temel katkıları, dağınık ve düzensiz bir durumdaki rivayet malzemesine ulaşip uygun yöntemlerle bunların aktarımını sağlamak, aktardıkları rivayetler içinden bir takım kriterler çerçevesinde seçim yapmak ve bunları daha öncekilerden öğrendikleri başlıklar altında sınıflandırmaktan ibaretti. Böylece hadisçilerin rivayetler üzerinde üç tasarrufu vardı: Kendi bölgesinde ve muhtelif ilim merkezlerinde tedavülde bulunan ve belli usullerle aktarılan rivayet malzemesine ulaşmak ve aktarmak (*aḥz/taḥammul/rivāyet*), bu dağınık ve kuşatılması zor rivayet yığınının belli ölçüler dâhilinde seçim yapmak (*tercīh/iḥtiyār/intikāʾ*) ve nihayet seçilen rivayetleri konulara veya ravilere göre sınıflandırmak (*tebvīb* ve *taṣnīf*).

İlk faaliyet hadisçilerin çabalarının özünü oluşturuyordu. Son iki faaliyet ise bir çeşit ‘yorum’ (*reʾy*) sayılıyordu⁴⁹⁰ ve musanniflere kendi içinde sübjektif bir alan açmaktaydı. Onlar belki doğrudan kendi görüşlerini ifade etmekten kaçınıyorlardı

⁴⁹⁰ Tasnifin bir tür *reʾy*/yorum olduğuna dair bkz. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s.74.

ancak tercih ve tasnif onlara belli ölçüde kişisel bir alan açıyordu.⁴⁹¹ Yine de hadis alanındaki tercih ve tasnif faaliyeti pek kolay sayılmazdı ve kendi içinde belli zorluklar taşıyordu. İbn ‘Abdirabbih’in (ö.328/940) “*iẖtiyāru’l-keḷām aṣ‘ab min te’ḻfihi*”⁴⁹² sözü bu gerçekliğe işaret ediyordu. Hadisçiler bu konuda nispeten kolay ve güvenilir bir yol seçtiler ve kendilerinden önceki yazılı külliyâta ve bu külliyâtı oluşturan eserlerdeki tasnif yöntemine tabi oldular.⁴⁹³ Daha da önemlisi, onlar için tasnif, nakle dayalı malzemenin rivayeti ve seçimiyle ilgili faaliyetlere nazaran ikincil bir görev gibiydi. Öyle ki Muslim, *el-Cāmi‘u’s-Ṣaḥīḥ*’inin bāb adlarını (*terceme*) belirlemek için bir teşebbüste bile bulunmamıştı.⁴⁹⁴ Bu konuda emsallerine nispetle daha belirgin ve nitelikli bir çaba içinde olan belki de tek isim el-Buḥārī idi.

Başlangıçta *tebvīb* faaliyeti ortaya çıktı ve zamanla gelişerek belli bölüm ve konu başlıkları hadis kitapları için bir çerçeve oluşturdu. Bu çerçeve tartışmasız bir biçimde *aḥkām* ağırlıklıydı. Elbette iman ve aḥkām dışında ahlakın da dâhil olduğu davranış içerikli ‘diğer’ konularda belli ölçüde hadisçilerin ilgisi dâhilindeydi. Ancak özellikle hicrî üçüncü asır musanniflerinin bu konuları daha rafine ve özgün başlıklar altında toplamada zorluk yaşadıklarını görüyoruz. Onlar, bu malzemeyi hangi başlık altında toplayacakları konusunda kararsız ve nispeten isteksizdiler. Buna bağlı olarak konulu hadis edebiyatında ahlak içerikli *bābların* ilişkilendirildikleri *kitāblar* farklılık arz etmiştir. Bu konuda ed-Dārimī *er-riḳāḳı*, el-Buḥārī ve Ebū Dāvūd *el-edebi*, İbn

⁴⁹¹ “Kişinin seçimi, aklının elçisidir.” (*İḥtiyāru’r-racul vāfidu ‘aḳlihī*). Bkz. İbn ‘Abdirabbih, *el-İkdu’l-Ferīd* (Beyrut: Dāru’l-Kutubī’l-İlmiyye, 1404), c.1, s.4.

⁴⁹² İbn ‘Abdirabbih, *el-İkdu’l-Ferīd*, c.1, s.4.

⁴⁹³ Bkz. Fuad Sezgin, *Buḥārī’nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), s.116.

⁴⁹⁴ M. Yaşar Kandemir, “el-Cāmi‘u’s-Sahīh (Muslim),” *DİA*, c.7, s.124. Bu tespitin doğruluğu günümüzde tartışılmakla birlikte, aksi kanıtlanmadığı için geçerliliğini korumaktadır.

Māce *el-edeb* ve *ez-zuhd*ü, Muslim ve et-Tirmizî *el-birr* ve *'ş-şılayı* tercih etmiştir.

İman ve ibadetle ilgili *kitāblarda bāblar* büyük ölçüde birbiriyle uyumluluk arz etmesine rağmen, musannifler ahlak içerikli *kitāblar* ile onları oluşturan *bābların* birbiriyle sıkı ve organik bir mutabakat içinde olmasını fazlaca önemsememişlerdir. Bu biraz da tasnif faaliyetinin sübjektif doğasıyla ilgili olsa gerektir. Ahkāmla ilgili konuların müellifleri zorlayıcı ağırlığı, gündelik hayattaki fikhî sorunlar ve tartışmalar, ahkām rivayetlerine yoğunlaşan zihinleri ahlak rivayetleri konusunda muhtemelen daha az istekli kılmıştır. Bu yüzden, ahlakın da dâhil olduğu ‘diğer’ alanlarla ilgili hadisleri daha ayrıntılı başlıklar altına toplamak için gösterilmesi gereken zihinsel çaba bu malzemedan esirgenmiş gibidir. Bunun, ilgili malzemenin iman ve ahkāma nispetle görece önem(sizliğ)iyle de yakın ilgisi olmalıdır. Elbette tüm bu genellemelerin belli bir ihtiyat payı düşölerek okunması gerektiğini belirtmek zait olacaktır.

Ahlak içerikli bāblara *el-birr* ve *'ş-şıla* kitābında yer verenler, bir kavram olarak *edebin* ahlaki muhtevasını *el-birr* ve *'ş-şılaya* havale etmek suretiyle *edeb* ile *ahlak* arasında görece ayırım yaparlar. Bu, *edebin* ahlakî içeriğinin bu kavramın zorunlu bir bileşeni olarak görölmediğini ve *edebin* hadis literatüründe daima ahlaktan fazla bir içerik ve çağrışına sahip olduğunu da gösterir. Musannifler, *isti'zān*, *selām*, *tıbb* gibi konuları eğer müstakil başlıklar altında işlemedilerse, *edeb* bölümüne almışlardır. Hatta *edeb* kavramı bazen öylesine genişletilmiştir ki, okuyucu, musannıfın belli bir bölümle ilişkilendirmekte zorlandığı her türden rivayeti bu başlık altında naklettiğini düşünmekten kendini alamaz.

Konulu hadis literatüründe *hulūk/ahlāk* kelimesinin yer aldığı bāblar, genellikle

güzel huyun önemine, dinî ve uhrevî faziletine dikkat çeken rivayetlerden oluşur. Bunlar çoğunlukla benzer içeriğe sahip 20-30 kadar rivayetten ibarettir. Rivayetler kısmen yumuşak huylu, tatlı dilli, güler yüzlü olmayla açıklanabilecek, kısmen de müphem sayılabilecek bir içerik sunar. Rivayetlerde *hulûk/ahlâk* bazen *fuḥşun* karşıtı olarak konumlandırılmıştır.

Burada bazı musanniflerin bâblar için oluşturdukları başlıklar vasıtasıyla hadislerden norm çıkarma faaliyetlerini not etmek gerekir. Hadislerin lafız ve muhtevâsından hareketle belli bir davranış için belli bir hüküm/norm öngörmek kuşkusuz tasniften daha ileri akli bir tasarruftur ve belki de bu yüzden musannıflar bu konuda pek istekli olmamışlardır. Bâbların ihtiva ettiği iyi veya kötü davranışlar hakkında fikhî bir hüküm belirtmek yerine genellikle “... konusunda gelen rivayetler” gibi başlıklar tercih ederler. Et-Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce -birkaç istisna dışında- bu konuda tamamen nötr bir tutum izlerler ve normatif ifadeler kullanmazlar. El-Buḥārî bile ahlakla ilgili bâblarda kendisine özgü bir hareket tarzı sergilemekten uzak görünür. Eserinde ilk defa kendisinin ihdas ettiği otuza yakın yeni/özgün bölüm (*kitāb*) bulunan el-Buḥārî,⁴⁹⁵ ahlak içerikli rivayetler konusunda seleflerinin tercihlerine tabi olmakla yetinmiştir. Yine de onun bazı *bâblarda* suskunluğunu bozduğunu görürüz. Başlıklarda en dikkat çekici olan, ahlaken iyi ya da kötü olarak bilinen bazı davranış ve hükümlerin kimi durumlarda farklı bir değer taşıyabileceğine dair ifadelerdir. “Gıybet kötüdür”⁴⁹⁶ ancak “ehl-i fesadın gıybeti caizdir”.⁴⁹⁷ “Öfkeden kaçınmak gerekir”⁴⁹⁸ ancak “Allah için öfkelenmenin caiz

⁴⁹⁵ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 339.

⁴⁹⁶ El-Buḥārî, el-Edeb, 46 (Bābu'l-ğībe).

⁴⁹⁷ El-Buḥārî, el-Edeb, 48 (Bābu mā yecūzu min iğtiyābi ehli'l-fesād ve'r-riyeb).

⁴⁹⁸ El-Buḥārî, el-Edeb, 76 (Bābu'l-hāzer mine'l-ğadab).

olduğu yerler vardır.”⁴⁹⁹ “Hayâ iyi bir şeydir”⁵⁰⁰ ancak “Dinde tefakkuk için hayâ edilmez.”⁵⁰¹ “Şiirin mekrûh olanı da vardır, câ’iz olanı da vardır.”⁵⁰² El-Buḥārî böylece belli belirsiz de olsa bir ‘ahlak fıkı’ oluşturmaya çalışır. Kısmen benzer bir yaklaşıma daha önce İbn Ebî Şeybe’nin *el-Muşannef*’inde karşılaştığımızıza değinmiştik.

Muslim’in *el-Cāmi’u’s-Şaḥīḥ*’inde de -nadiren- benzer uygulamalar görürüz.⁵⁰³ Ancak Müslim’in eserindeki bāb başlıkları, normatif ifadeler açısından El-Buḥārî’nin başlıklarından daha zengin, belirgin ve farklıdır. Muslim’deki bāb başlıkları, diğer eserlerin aksine, *mekrûh* sayılan bazı davranışları *ḥarām* kategorisinde değerlendirir. Sözelimi akrabalarla ilişkiyi kesmek,⁵⁰⁴ üç günden fazla dargın durmak,⁵⁰⁵ zan ve tecessüs,⁵⁰⁶ zulüm,⁵⁰⁷ müslümana zarar vermek ve hor görmek,⁵⁰⁸ gıybet,⁵⁰⁹ iki yüzlülük,⁵¹⁰ yalan,⁵¹¹ nemime,⁵¹² kibir⁵¹³ gibi davranışları konu alan *tercemelerde*

⁴⁹⁹ El-Buḥārî, el-Edeb, 75 (Bābu mā yecūzu mine’l-ğadab ve’s-şidde li-emrillāh).

⁵⁰⁰ El-Buḥārî, el-Edeb, 77 (Bābu’l-ḥayā’).

⁵⁰¹ El-Buḥārî, el-Edeb, 79 (Bābu mā lā yustaḥyā mine’l-ḥaḳḳ li’t-tafaḳḳuh fi’d-dīn).

⁵⁰² El-Buḥārî, el-Edeb, 90 (Bābu mā yecūzu mine’s-şif’r ve’r-recez ve’l-ḥudā’ ve mā yukrahu minhu).

⁵⁰³ Muslim’in *el-Cāmi’u’s-Şaḥīḥ*’inde “yalanın hem haram olanına hem de mubah olanına” dair bir bāb bulunur. Bkz. Muslim, el-Birr ve’s-Şıla ve’l-Edeb, 27.

⁵⁰⁴ Muslim, el-Birr ve’s-Şıla ve’l-Edeb, 6 (Bābu şilati’r-raḥm ve taḥrīmi ḳaṭī’atiḥā).

⁵⁰⁵ Muslim, el-Birr ve’s-Şıla ve’l-Edeb, 8 (Bābu taḥrīmi’l-hicr fevḳa selāṣ bilā ‘uzr şer’i).

⁵⁰⁶ Muslim, el-Birr ve’s-Şıla ve’l-Edeb, 9 (Bābu taḥrīmi’z-zann ve’t-tecessus ve’t-tenāfus ve’t-tenācuş ve naḥvihā).

⁵⁰⁷ Muslim, el-Birr ve’s-Şıla ve’l-Edeb, 15 (Bābu taḥrīmi’z-zulm).

⁵⁰⁸ Muslim, el-Birr ve’s-Şıla ve’l-Edeb, 10 (Bābu taḥrīmi zulmi’l-muslim ve ḥazlihī ve ihtikārihī ve demihī ve irdihī ve mālihī).

⁵⁰⁹ Muslim, el-Birr ve’s-Şıla ve’l-Edeb, 20 (Bābu taḥrīmi’l-ğībe).

⁵¹⁰ Muslim, el-Birr ve’s-Şıla ve’l-Edeb, 26 (Bābu zemmi zī’l-vecheyn ve taḥrīmi fi’lihī).

⁵¹¹ Muslim, el-Birr ve’s-Şıla ve’l-Edeb, 27 (Bābu taḥrīmi’l-kezib ve beyāni mā yubāḥu minhu).

⁵¹² Muslim, el-Birr ve’s-Şıla ve’l-Edeb, 28 (Bābu taḥrīmi’n-nemīme).

taḥrīm sözcüğü kullanılmıştır. Bu farklı tasarrufu açıklamak için elimizdeki *el-Cāmi'ū's-Şaḥīḥ* nüshalarının bāb başlıkların en-Nevevî'ye (ö.676/1277) ait olduğunu hatırlamamız yeterli olabilir. Nitekim *Riyāḍu's-Şāliḥīn*'inin bāb başlıklarıyla *el-Cāmi'ū's-Şaḥīḥ*'in bāb başlıkları mukayese edildiğinde açık örtüşmeler olduğu görülür. Bu, sonraki dönemlerde gelişen ve değişen fıkıh ve ahlak anlayışının en-Nevevî vasıtasıyla bāb başlıklarına yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Muhaddisleri, bāb başlıklarındaki davranış kodlarını çoğunlukla rivayetlerden hareketle oluşturmuşlar ve sırf hakkında rivayetler olduğu için kitaplarında bu başlıklara yer vermişlerdir. Rivayetlerde geçen hemen her türlü söz, tutum ve hareket, örneklik maksadıyla yapıp yapılmadığına bakılmaksızın bir ahlak ve edeb kodunun kaynağı olarak konumlandırılmıştır. Mesela Hz. Peygamber'in, "Allah kullarından bir kulunu peygamber olarak bir topluma gönderdi..." şeklindeki hadisinden, "haber nakletmede sakınca olmadığına" dair bir bāb üretilmiştir.⁵¹⁴ Başka bir rivayette Hz. Peygamber, "Bana yalan isnad eden kimse cehennemdeki yerine hazırlansın." buyururken eliyle yeri sıvazladığı için, "elle yeri sıvazlamak" şeklinde bāb başlığı açılmıştır.⁵¹⁵ En ilginç bāb başlıklarından biri de "insanın ayağı uyuşunca ne demesi gerektiğine" dair olandır. Bābtaki rivayete göre İbn 'Umer'in ayağı uyuşunca yanındaki kişi ona insanlardan en çok sevdiği kişiyi hatırlamasını tavsiye etmiş, o da "Ey Muḥammed!" demiştir.⁵¹⁶

⁵¹³ Muslim, *el-Birr ve's-Şıla ve'l-Edeb*, 38 (Bābu taḥrīmi'l-kibr).

⁵¹⁴ El-Buḥārī, *el-Edebu'l-Mufred*, s.266 (no.757).

⁵¹⁵ El-Buḥārī, *el-Edebu'l-Mufred*, s.311 (no: 904).

⁵¹⁶ El-Buḥārī, *el-Edebu'l-Mufred*, s.335 (no.964).

Hadis-ahlak literatürüne dair bu veriler, bir yandan bu literatürün sofistike mahiyetini gözler önüne sererken, bir yandan da bu literatürün içeriğini kendi aktüel bağlamına taşımak isteyenleri bekleyen görevlerin olduğunu ima etmektedir. Ancak rivayetlerdeki ahlakî mesajın evrensel özünü ve insanî veçhesini fark etmek için, hadis ve ahlaka ilişkin akademik ve bilimsel birikimin yanında, belki de öncelikle duru bir bakışa sahip olmak gerekmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HADİS RİVAYETLERİNDE AHLAK TASAVVURU

Bu bölüm *ahlak* ve *edeb* kelimelerinin yer aldığı rivayetler çerçevesinde ahlak olgusunun kavranışına odaklanmaktadır. Ancak hadislerdeki ahlak düşüncesinin anlaşılmasına katkıda bulunacağı mülahazasıyla ilk olarak rivayetler temelinde cahiliyye ahlakı ele alınmaktadır. Bu bölümdeki başlıklar, *ahlak* ve *edeb* kavramları temelinde hadis-ahlak ilişkisinin ana hatlarına dair bir başlangıç noktasını temsil etmekte ve konuya dair meselelerin mahiyetini ve çeşitliliğini örneklemektedir.

1. Hadis Rivayetlerinde Cahiliye Ahlakı

Cahiliye döneminin, genelde İslam'ın, özelde hadislerin ahlakî mesajının niteliğini kavrama açısından sahip olduğu önem üzerinde durmak zait olur. Aktüel ahlakî ve toplumsal olgularla ilişkilendirilerek sürekli güncellenen geniş bir anlam alanı olsa da,⁵¹⁷ *cahiliyye*, esas olarak Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin gönderilmeden önceki dönemi niteleyen bir kavramdır.⁵¹⁸ Bizim temel ilgimiz de, hadis rivayetlerinin cahiliye ahlakı konusunda çizdiği çerçeveye sınırlı olacaktır.

Cahiliyyeye dair rivayetlere bir bütün olarak bakıldığında, yerilen ve olumsuzlanan bir manzarayla karşılaşırız. Kur'an bu dönem toplumunun durumunu

⁵¹⁷ Bkz. William E. Shepard, "Age of Ignorance," *Encyclopaedia of the Qur'ān*, c.1, s.38.

⁵¹⁸ Mesela bkz. İbn Hanel, *el-Musned*, c.6, s.2 (no.23861); et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 22 (no.3168).

‘açık sapkınlık’ (*dalāl mubīn*) ifadesiyle betimler.⁵¹⁹ Sapkınlığın mahiyeti konumuz açısından anahtar bir role sahiptir. Konuyla ilgili rivayetlerin tetkikinden, bunun ‘dinî/itikadî’ bir temelde olduğu anlaşılmaktadır.⁵²⁰ ‘Amr b. ‘Abese (ö.?), ihtidâsını anlatırken o dönemi şöyle tasvir eder:

Ben Cahiliye döneminde insanların *dalâlet* içinde olduklarını ve doğru yolda olmadıklarını düşünürdüm. İnsanlar puta taparlardı. Derken Mekke’de olup bitenleri haber veren birini işittim. Hemen bineğime binip Mekke’ye ulaştım. Baktım ki Allah Resûlü (sas) gizlenen/tanınmayan birisi ve kavmi de ona karşı çok cüretkâr/saldırgan. Nezaketle Hz. Peygamber’in yanına girdim ve ona ‘Sen kimsin?’ dedim. O, “Ben nebîyim.” dedi. Ben, “Nebî de ne demek?” diye sorunca, “Beni Allah gönderdi.” dedi. Ben, “Peki seni neyle gönderdi?” diye sorunca, “Beni akrabayla ilgilenmek, putları kırmak, Allah’ı birleyerek O’na hiçbir şeyi ortak koşmamak ile gönderdi.” cevabını verdi.⁵²¹

Cahiliye dönemini ve toplumunu Hz. Peygamber’in getirdiği mesaj açısından değerlendiren başka bir rivayette de yalnızca putlara tapınma şeklindeki dinî sapkınlığa değinildiğini görüyoruz. Mîkdâd b. el-Esved’in (ö.33/653) cahiliyeye yönelik tanıklığı şöyledir:

Allah, Peygamber’ini, önceki peygamberlerin gönderildiği fetret ve cahiliye dönemlerinin en zor olanında gönderdi. O dönemde insanlar putlara tapmayı en

⁵¹⁹ 3/Âlu ‘İmrân:164; 6/el-En‘âm:74; 21/el-Enbiyâ:54.

⁵²⁰ İbn ‘Abbâs’ın, Kur’an’daki *dalāl mubīn* ifadesini *kufr beyyin* olarak açıkladığı nakledilmiştir. Bkz. *Tenvîru’l-Mîkbâs min Tefsîri İbn ‘Abbâs* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, tsz.), s.60.

⁵²¹ Muslim, Şalâtu’l-Musâfirîn, 294 (no.1930); İbn Hânel, *el-Musned*, c.4, s.111 (no.17057).

üstün din olarak görüyorlardı. Nihayet Allah hak ile bâtılın, baba ile çocuğunun arasını ayıran Furkân'ı (Kur'an) getirdi...⁵²²

Peki, bu sapkınlığın 'ahlakî veçhesi' için ne söylenebilir? Popüler söylem, genellemeci ve ekseriyetle pejoratif bir üslupla cahiliye ahlakı konusunda son derece olumsuz bir tablo çizer. Bu tabloda İslam'ın getirdiği ahlak anlayışı olabildiğince yüceltilirken, cahiliye ahlakı alabildiğine aşağılanır.⁵²³ Bazı rivayetlerin böyle bir algıyı besliyor olduğu düşünülebilir. Bu konuda en bilindik örnek, bi'setten altı yıl kadar sonra Mekke'den Habeşistan'a hicret eden ikinci heyetin başkanı Ca'fer b. Ebî Tâlib'in (ö.8/629), Habeş kralına hitaben yaptığı uzunca bir konuşmayı aktaran bir haberdır. Haberin konumuzla ilgili kısmı İbn Hânel'in *el-Musned*'inde şöyle yer alır:

... Biz Cahiliye toplumuyduk; putlara tapar, leş yer, çirkin işler (*fevâhiş*) yapardık. Akraba ile bağlarımızı koparır, komşularımıza kötülük ederdik. Güçlü olanlarımız zayıflarımızı yedi...⁵²⁴

Oysa rivayeti nakleden diğer kaynak İbn Râhûye'nin (ö.238/853) *el-Musned*'inde o günkü cahiliye toplumunun ahlaki durumuna dair tek kelime yer almaz; sadece şu ibare nakledilir:

... Biz onların (Mekkelilerin) dini ve vaziyeti (*emr*) üzerineydik...⁵²⁵

⁵²² İbn Hânel, *el-Musned*, c.6, s.2 (no.23861).

⁵²³ Bkz. Mustafa Akman, *Kur'an'da Cahil, Cahiliye, Cehalet* (İstanbul: Buruc Yayınları, 2005), ss.32-49.

⁵²⁴ İbn Hânel, *el-Musned*, c.1, s.202 (no.1740).

⁵²⁵ İshâk b. Râhûye, *Musnedu İshâk b. Râhûye*, tah. 'Abdulgâfûr b. 'Abdulhakî el-Belûşî (Medine: Mektebetu'l-İmân, 1991), c.4, s.71 (no.1835).

Ca'fer b. Ebî Tâlib'e atfedilen konuşmanın devamında Hz. Peygamber'in ilk mesajlarının içeriği de aktarılır:

... İşte biz bu halde iken, Allah bize içimizden soyunu, doğruluğunu, güvenilirliğini ve iffetini iyi bildiğimiz bir resûl gönderdi. O bizi Allah'a, onu birlemeye, ona ibadet etmeye, bizim ve atalarımızın Allah'ın dışında tapmış olduğumuz taşlardan ve putlardan kurtulmaya davet etti. Bize doğru sözlü olmayı, emanete riayet etmeyi, akraba ile ilişkileri korumayı, komşulara iyi davranmayı, haramdan ve kan dökmekten sakınmayı emretti. Bize çirkin işleri, yalan sözü, yetim malı yemeyi, namuslu kadına iftira etmeyi de yasakladı. Bize yalnızca tek olan Allah'a ibadet etmeyi ve O'na bir şeyi şirk koşturmamamızı emretti. Bize namazı, zekâtı ve orucu da emretti...⁵²⁶

Rivayette geçen "Bize zekâtı ve orucu emretti" ifadesi ile eğer zekât ve orucun farz kılınması kastediliyorsa⁵²⁷ bu takdirde bir tarihsel tutarsızlıktan söz edilebilir. Zira yaygın kabule göre hem oruç hem de zekât, hicretten yaklaşık altı yıl önce vuku bulan bu olaydan yıllar sonra Medine'de farz kılınmıştır. Bu tespit, rivayette dile getirilen diğer hususları da kuşkulu hale getirmektedir. Yine de Hz. Peygamber'in risaletinin başlangıcında insanları ahlakî umdelere çağırdığı, başka haberlerin şahitliğiyle de sabittir. Ancak bu gerçek, Cahiliye insanının bütünüyle ahlakî ideallerden yoksun olduğu yahut bunları tamamen uygulamadığı anlamına gelmez. İslam'ın, mevcut cahilî birikimi bütünüyle yok sayarak yeni baştan bir ahlakî sistem ortaya koyduğunu ileri sürmek, insanî, sosyal ve kültürel gerçeklerin

⁵²⁶ İbn Hânel, *el-Musned*, c.6, s.2 (no.23861).

⁵²⁷ İbn Huzeyme (ö.311/924) bu rivayeti zekâtın Habeşistan'a hicretten önce Mekke'de farz kılındığına delil olarak takdim etmiştir. Bkz. İbn Huzeyme, *Şahîhu İbn Huzeyme*, tah. M. Mustafâ el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, tsz), c.4, s.13 (no.2260).

doğrulamayabileceği bir yaklaşım değildir.⁵²⁸ Bu bir bakıma zaruret olarak da değerlendirilebilir:

Yeni bir din kendine yandaşlar bulmak ve yayılmak istiyorsa bunun ilk koşulu, o dinin öğretilerinin söz konusu toplumun kültür düzeyine uygun düşmesidir. Din öğretilerinin yaygınlaşmayı amaçladıkları ortamın kültür düzeyinin gerisinde kalmaları ya da tersine bu düzeyin üstünde yer almaları, o dinin yaygınlaşma, tutunma ve gelişme şansını olumsuz etkileyecektir.⁵²⁹

1.1. Süreklilik ve Ahlak

Aşağıda yer verdiğimiz bir dizi rivayet, ahlak alanında cahiliye ile İslam arasındaki ‘sürekliliğe’ vurgu yaparken ikna edici bir çerçeve çizmektedir:

Hiz. Peygamber: “İnsanlar madenler (gibi)dir. İslam’dan önce iyi olanları İslam’dan sonra da iyidir. Yeter ki dinlerini iyi kavrasınlar.”⁵³⁰

Hiz. Peygamber: “Ey Sâ’ib! Câhiliyede yaptığın ahlak(î davranışlar)ı İslam’da da yap. Misafiri ağırla, yetime ikram et, komşuna iyi davran!”⁵³¹

Hiz. Peygamber: “İslam’da (haksız ve geçersiz) andlaşma yapmak yoktur! Cahiliyyede yapılmış olan (haklı ve geçerli) andlaşmaları İslam ancak pekiştirir!”⁵³²

⁵²⁸ “Hiçbir kültür boşlukta gelişmez. Onun hayatiyeti, yeni unsurları aslî nüvesi olan temel inanışlara ve fikirlere entegre etme kabiliyeti ile sağlanır. İslam da bu kaideden müstesna değildir.” Lichtenstadter, *Islam and The Modern Age*, s.33.

⁵²⁹ August Bebel, *Hiz. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, terc. Veysel Atayman (İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2008), s.12.

⁵³⁰ Muslim, *el-Birr ve’ş-Şıla ve’l-Edeb*, 160 (no.6709).

⁵³¹ İbn Hanel, *el-Musned*, c.3, s.425 (no.15585).

⁵³² Muslim, *Feğâ’ilu’s-Şahâbe*, 206 (no.6464).

H. Peygamber: “Arabın iki hasleti vardır -ki bunlar dinin de direklerindendir- onları terk etmek üzeresiniz. “Bunlar nedir Ey Allah’ın Rasûlü?” diye soruldu. O da “Hayâ ve güzel ahlak” buyurdu.⁵³³

‘Â’îşe (ra): İslam geldiğinde Araplarda altmış küsur haslet vardı. İslam bunların hepsini pekiştirdi. Misafirperverlik, güzel komşuluk ve ahde vefa bunlardandır.⁵³⁴

Dinî öğretilerin daima bir kültür evreni içinde insanlara ulaştırılmış olması ve sosyo-kültürel sürekliliğin zorunluluk arz etmesi cahiliye ahlakına ilgi duyan çağdaş araştırmacıların farkında oldukları bir gerçektir. Bu konuda özellikle Batılı çalışmaların birbiriyle uyumlu bir yaklaşım içinde oldukları ve cahiliye ile İslam arasındaki ‘sürekliliğe’ vurgu yaptıkları görülür. M. Watt (1909-2006), “İslam öncesi dönemin ahlak anlayışı ile İslam’ın anlayışı arasında -dinî platformdan ayrı olarak- üst düzeyde bir devamlılık olduğunu”⁵³⁵ belirtir ve “ahlaki yönden cahiliye ile İslam arasında derin ve geniş bir uçurumun olduğu düşüncesini zayıf”⁵³⁶ bulur. M. G. S. Hodgson (1922-1968) da aynı yönde görüş bildirir:

Kur’ân’ın ilk âyetleri iffeti ve cömertliği teşvik ederek sayısız manevî emir içeriyordu. Özel manevî idealler, hiçbir durumda, yeni değildi ve eski Bedevî toplumunun sahip olduğu ahlâkî normlardan, prensipte, nadiren ayrılıyordu. (Kur’ân kapsamlı bir manevî/ahlâkî sistem emretme teşebbüsünde bulunmamıştı; manevî/ahlâkî davranış için kullanılan *el-ma’ruf* sözcüğü, “bilinen” anlamına

⁵³³ İbn Ebî’l-Dunyâ, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s.43 (no.50).

⁵³⁴ İbn Ebî’l-Dunyâ, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s.26 (no.35).

⁵³⁵ Watt, *İslam Nedir?*, s.245.

⁵³⁶ W. Montgomery Watt, Hz. *Muhammed Mekke’de*, terc. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel (Ankara: AÜİF Yayınları, 1986), s.90.

gelir.) Yeni olan, bu normların bir insanın hayatındaki yerinin ne olduğu telakkisiydi.⁵³⁷

1.2. İlk Mesajlar ve Ahlak

İslam'ın ilk vahiyle birlikte önerdiği ahlaki davranışlar Araplar tarafından hemen hiçbir itiraza konu olmamıştır. Risaletin başlangıcında indirilen surelerde yetimi doyurmak, yoksulu gözetmek gibi sosyo-etik içerikli mesajlara yer verilmiş olması dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in çağrısının ilk başlıkları da ahlak içeriklidir. Bi'setin henüz ilk yıllarında “kendisine gökten haber geldiğini iddia eden” kişinin davetini merak edip soruşturması için kardeşini Mekke'ye gönderen Ebū Zerr (ö.32/653), ondan şu cevabı almıştır: “Ben onu *mekārimu'l-ahlākı* emrederken gördüm.”⁵³⁸

Araplar, Kur'an'ın ve onun tebliğcisinin haber verdiği hiçbir ahlaki davranışa yabancı değildi. İslam, onlar için duyulmamış yahut aykırı sayılabilecek bir ahlak alanı ihdas etmemişti;⁵³⁹ bilakis, Araplar için de önemli addedilen bir takım ahlaki erdemleri⁵⁴⁰ vurgulamak suretiyle aslında yeni dinin onlarca da paylaşılan ortak bir paydası olduğuna dikkatleri çekmişti. Kātāde'nin (ö. 117/735) ifadesiyle,

⁵³⁷ M. G. S. Hodgson, “Hz. Muhammed'in Çağrısı 570-624,” terc. Ahmet Demirhan, *İslam'ın Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000) içinde, c.1, s.102.

⁵³⁸ El-Buḥārī, *Menākıbu'l-Enşār*, 33 (no.3861).

⁵³⁹ Örneğin Kur'an müminlere sık sık adaleti elden bırakmamalarını öğütler (4/en-Nisā':58; 5/el-Mā'ide:8); ancak hiçbir ayette adaleti tarif etmeye çalışmaz.

⁵⁴⁰ Cahiliye toplumunda ideal görülen davranışlar hakkında bkz. Öğmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, ss.213-265.

Cahiliye halkının yaptığı ve güzel gördüğü hiçbir güzel huy yoktur ki Allah onu emretmiş olmasın. Onların aralarında yerdiği/ayıpladığı hiçbir kötü huy yoktur ki Allah ondan sakındırmış ve o konuda bildirim yapmış olmasın.⁵⁴¹

Ahlak, Araplar için bilinmeyen değil, uygulanmayan, belki daha doğru bir ifadeyle gevşeklik gösterilen bir sahaydı. Kur'an onlara büyük ölçüde bunu hatırlatmıştı. Eţ-Taberî, Kur'an'ın *ve'mur bi'l-urf* ayetindeki *el-urf* kelimesinin *ma'ruf* anlamına geldiğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'in insanları gelmeye gitmek, vermeyene vermek, kötülük yapanı affetmek gibi bilinen erdemlere çağırarak emrolunduğunu belirtmiştir.⁵⁴² İslam elbette bazı eski ahlakî algı ve uygulamaları eleştiriyor ve değiştiriyordu. Ancak tüm bunların gerisinde, İslam'ın Arap toplumunu dönüştürmeye yönelik oldukça iyi planlanmış örtülü bir sosyo-etik siyaseti söz konusuydu. Herkesin kabul ettiği ahlaki erdemler üzerinden asıl amaç olan inanç esaslarını yaymak ve benimsetmek olarak tanımlanabilecek bu siyasete göre, yeni dinin ilk mesajındaki ahlaki vurgular araçsal bir değere sahipti. Bu, esas itibarıyla Endülüslü bilgin eş-Şâtıbî'ye (ö.790/1388) ait bir argümandır. Ona göre İslam, kendi ahlaki öğretisini Araplara sunacağı zaman toplum psikolojisini ve tecrübesini gözeten tedrici bir yol takip etmiştir:

Mekārimu'l-aḥlāk ve ilgili şeylerle muttasıf olma gibi hususlara gelince, bunlar (Arapların) ilk muhatap olduğu konulardır. Bu tür konuları daha çok Mekke döneminde inen surelerde görürsün. Böylece (şariat) onlara yaklaşırken daha ısrarcı bir yol izlemiş ve kendilerince zaten övgüye değer bulunan konular üzerinden icrada bulunmuştur. Bu konularla ilgili olmak üzere Yüce Allah şöyle

⁵⁴¹ Eţ-Taberî, *Cāmi'u'l-Beyān*, c.17, s.281.

⁵⁴² Eţ-Taberî, *Cāmi'u'l-Beyān*, c.13, s.331.

buyurmaktadır: Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder...” (16/en-Nahl:90. Diğer âyetler 6/el-En‘âm:151; 7/el-A‘râf:32-33) Bunlara benzer daha pek çok ayet aynı konuyu işlemektedir. Allah, onların güzel ahlak telakkilerine katılmak ve bu konuları işlemekle birlikte, bunlara nispetle daha önemli olan bir konuyu da bunlar arasına katmış bulunuyordu; (Şeriatın) en büyük amacı olmak üzere şirk koştuktan ve ahiretle ilgili konuları ve benzerlerini inkârdan alıkoymak. (Şeriat ayrıca) Arapların aslında öyle olmadığı halde kerem ve güzel ahlâktan kabul ettikleri şeyleri yahut fayda ve zarar içermekle birlikte zararı faydasından daha çok olan şeyleri iptal etmiştir (...) Şeriatın tamamı *mekārimu’l-ahlāk*la ahlaklanmak demektir. Bu yüzden Hz. Peygamber, “Ben ancak *mekārimu’l-ahlāk*ı tamamlamak için gönderildim.” buyurmuştur. *Mekārimu’l-ahlāk* ise iki kısımdır. Birincisi, alışlagelmiş, makul ve kabule yatkın olan kısım. İslam’ın ilk yıllarında Araplar bu tür konulara muhatap olmuşlardır. Bunlar iyice yerleştikten sonra ise bunları tamamlayıcı diğer unsurlar getirilmiştir ki, bunlar da ikinci kısmı oluşturmaktadır. Bunlar içerisinde manası (hikmeti) ilk planda anlaşılamayanlar vardı ve böyle olanlar geciktirilmişti. Bunlar içerisinde en geriye bırakılan da *ribā* yasağı ve benzerleri idi. İşte bunların tamamı *mekārimu’l-ahlāk*a yönelikti ve bunlar Araplarca genel anlamda bilinen şeylerdi. (...) Bu çerçevede açığa çıkıyor ki, şeriat *ummî*dir ve (hiçbir konuda) Arapların alışageldiği (bildiği) şeylerin dışına çıkmamıştır.⁵⁴³

Konuya ilişkin daha açık ve dolaysız yorumları, İslam ahlakı konusunda hala önemini koruyan çalışmaların sahibi T. Izutsu’da (1914-1993) buluyoruz. Izutsu cahiliye dönemi Araplarının yüksek ahlâkî değerlerden bütünüyle yoksun olduklarını düşünmenin ciddi bir yanılgı olduğunu belirtir. Ona göre cahiliyede Arapların

⁵⁴³ Ebū İshāk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Uşûli’ş-Şer‘a*, c.2, ss.76-79; Krş. *El-Muvâfakât İslami İlimler Metodolojisi*, c.2, ss.7-11.

hayatını, *murū'e* (mürüvvet) denilen ve cesaret, sabır, cömertlik ve soğukkanlılık gibi bir takım önemli erdemlerden oluşan bir ahlâk yasası tanzim etmektedir. İslam bu değerlerin bazılarını reddetse de, bunların çoğunu yeniden uyarlayarak içselleştirmiş ve geliştirmiştir. Böylece geleneksel kabile tarzına dayalı eski değerler, dinî-ahlâkî değerler olarak yeniden tanımlanmış ve İslamın yeni düzenine entegre edilmiştir.⁵⁴⁴

1.3. El- Murū'e

Izutsu'nun altını çizdiği *murū'e* (mürüvvet), cahiliye ahlakı konusunda anahtar bir kavram olarak kabul edilmiştir. I. Goldziher (1850-1921) bu kavramın önemine vurgu yapan ilk çağdaş araştırmacı olmalıdır. *Muhammedanische Studien* adlı eserinin başlangıcında *murū'e*ye geniş bir yer ayırır⁵⁴⁵ ve burada *murū'e* ile *dîn* arasındaki karşıtlık üzerinde durur.⁵⁴⁶ Watt, Bişr Fāris (1906-1963)⁵⁴⁷ ve el-Cābirî (1935-2010)⁵⁴⁸ kavramın içeriğine ciddiyetle eğilen araştırmacılarıdır.

*Murū'e*ye dair rivayetleri derleyen erken dönem eserlerine de sahibiz. İbnu'l-Merzubān'ın (ö.309/921)⁵⁴⁹ *el-Murū'e*⁵⁵⁰ adlı eseri bu literatürün ilklerindendir. Eser *murū'*enin mahiyetine, *murū'e*ye dahil olan veya ona hâlel getiren davranışlara dair 126 rivayeti bir araya getirir. Kitapta *murū'e*ye dair bir tanımlar yığınıyla karşılaşırız.

⁵⁴⁴ Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 277-278.

⁵⁴⁵ Bkz. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle: Max Niemeyer, 1889), c.1, ss.1-39.

⁵⁴⁶ Goldziher'in *murū'e*ye dair görüşlerinin eleştirisi için bkz. Bichr Farés, "Mürüvvet," *İslam Ansiklopedisi*, c.8, s.816; Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, ss.89-90.

⁵⁴⁷ Bişr Fāris'e göre *murū'e* kavramına atfedilen ahlâkî anlam ve içerik, aslında *ırq* kavramı tarafından temsil edilmektedir. Bkz. Farés, "Mürüvvet," *İslam Ansiklopedisi*, c.8, s.817.

⁵⁴⁸ El-Cābirî, *el-Aḳlu'l-Aḥlākıyyu'l-'Arabî*, ss.491-534.

⁵⁴⁹ Hakkında bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A'lāmi'n-Nubelā'*, c.14, ss.264-265.

⁵⁵⁰ İbnu'l-Merzubān, *el-Murū'e*, tah. Muḥammed Ḥayr Ramaḍān Yūsuf (Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 1999).

Sabırlı olmak, iffetli olmak, meslek edinmek, temiz kıyafetler giymek, sabah akşam yemekleri evin avlusunda yemek, öğle yemeğini erken yemek, dinde kavrayış sahibi olmak, ana-babaya iyilik etmek, susmak, gerekmedikçe konuşmamak, güzel konuşmak, mal ve serveti iyi yönetmek, insaflı olmak, meclislere katılmada sebat etmek, kardeşlerine güvenmek, araziye imar etmek, öğle uykusunu evde uyumak, ailenin geçimini temin etmek, dine bağlılık, açığa çıktığında utanılacak şeyi gizli olarak yapmamak, öfkелendiğinde hilmi elden bırakmamak, gücü yeterken bağışlamak, mütevazı olmak, misafir ağırlamak, selamı yaymak, ahde vefa göstermek, cömert olmak, hakka riayet etmek, güler yüzlü olmak, sempatik olmak, ihtiyaçları gidermek, diline sahip olmak, dürüstlük, insanın iyiliklerinin kötülüklerine üstün gelmesi gibi davranışlar *murū'e* ile ilişkilendirilir. Bunlara, *murū'e*ye halel getiren olumsuz davranışları aktaran rivayetleri de eklediğimizde kavramın içeriği daha da karmaşık bir hale gelir. Bir rivayette İbn 'Umer'i (ö.73/692), *murū'e*yi tarif etmeye gücünün yetmeyeceğini itiraf ederken görürüz.⁵⁵¹ Gerçekten *murū'e* anlam içeriği bir çırpıda ortaya konamayacak kadar sofistike bir kavramdır.⁵⁵²

Araştırmalar *murū'*enin art-süremli (dikey) olarak da önemli bir anlam evrimi geçirdiğini ortaya koymaktadır. Kavramın cahiliyede, İslamiyet sonrası ilk dönemlerde, ilk halifeler devrinde, Emeviler ve Abbasiler zamanında, kısaca tarihi süreç içindeki algı ve çağrışımı hep farklı olmuştur.⁵⁵³ Bazı rivayetlerden, bu kavramın eş-süremli (yatay) olarak kabileden kabileye değişen farklı çağrışimleri

⁵⁵¹ İbnu'l-Merzubān, *el-Murū'e*, s.67 (no.113).

⁵⁵² Farés, "Mürüvvet," *İslam Ansiklopedisi*, c.8, s.814.

⁵⁵³ Bkz. Farés, "Mürüvvet," *İslam Ansiklopedisi*, c.8, s.814.

olduğunu öğreniyoruz. Örneğin Şakîf kabilesinin⁵⁵⁴ *murû*'eden anladığı şey, 'Abdulkays⁵⁵⁵ yahut Kureys⁵⁵⁶ kabilesinin anladığı ile aynı olmayabilir. Hatta *murû*'e tanımının kişiden kişiye göre değişebildiğini gösteren sayısız rivayet vardır. Bütün bu farklı tanımlardan bütünlüklü bir resim elde etmek hayli zordur. *Murû*'eyi tekil eylem ya da erdemlerle açıklayan tanımlar kavramın sadece belli bir yönüne dikkat çekmeyi amaçlar. Bu tanımların hemen hepsinde açık ya da örtülü bir ahlaki çağrışım olduğunu söylemek yanlış olamayacaktır. Sonuç olarak *murû*'e, bir veya bir kaç erdem ile sınırlandırılabilir bir içeriğe işaret etmez; bilakis "cömertlik, yiğitlik, cesaret, sabır, güvenilirlik ve doğru sözlülük gibi çölün tüm erdemlerinin bileşkesini simgeler."⁵⁵⁷ Onun "Cahiliye Arap ahlak kültürünün merkezî değeri"⁵⁵⁸ olarak nitelenmesi yerindedir.

Murû'enin kabileciliğe dayalı karakteri onun en belirgin yönünü teşkil eder. *Murû*'eye dâhil olan unsurlar, "gerçekte bir kabilenin çölde varlığını sürdürmede başarılı olması için gerekli meziyetlerdir."⁵⁵⁹ Bir kabileye mensup olmak ve bu kabilenin varlığını sürdürmesine katkıda bulunmak Arabın hayatına anlam veren en yüksek ülküdür. Kabile, tüm ahlakî ve insanî değerlerin odak noktasıdır.⁵⁶⁰ Kişi, kendi yapıp ettikleri kadar mensup olduğu kabile üzerinden de değer kazanır. Bunun tersi de geçerlidir. El-Câhiz (ö. 255/869) bunu şöyle ifade eder:

⁵⁵⁴ İbnu'l-Merzubân, *el-Murû*'e, s.27 (no.4).

⁵⁵⁵ İbnu'l-Merzubân, *el-Murû*'e, s.39 (no.21, 22).

⁵⁵⁶ İbnu'l-Merzubân, *el-Murû*'e, s.28 (no.5).

⁵⁵⁷ İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s.50, 110.

⁵⁵⁸ El-Câbirî, *el-'Aklü'l-Ahlâkıyyu'l-'Arabî*, s.493.

⁵⁵⁹ Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, s.27.

⁵⁶⁰ Watt buna "kabile insancılığı" denebileceğini söyler. Bkz. Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, s.31.

Araplar, kabileden birisi çirkin bir şey yaptığı zaman bütün kabileyi bundan sorumlu tutarlardı. İçlerinden sadece birinin iyi bir davranışı nedeniyle de bütün bir kabileyi överlerdi.⁵⁶¹

Murū'e bu kabilevî ve mahallî özelliği nedeniyle evrensel ve genel geçer bir ahlak yasası değil de⁵⁶² sadece Araplara özgü bir fazilet olarak değerlendirilmiştir.⁵⁶³ Bu *murū'e* için bir zaaf olarak görülebilir. *Murū'*enin bir diğer zaafı, onun sosyo-politik amaçlara hizmet eden araçsal bir unsur olarak işlev görmesidir. Buna göre kişi *murū'e* karşılığında ihtiram ve takdir kazanıp manevî bir güç ve otorite elde eder. Bu yüzden *murū'e* sıfatlarını kendinde toplayan kimse, kabilenin efendisi (seyyid) olur. Dolayısıyla *murū'e*, Cahiliye Arap toplumundaki toplumsal değerlerin en yükseği olan *siyādeti* elde etmenin yoludur. Ancak *murū'*enin *siyādet* altında olması *murū'e* ahlakındaki önemli zaaf noktasıdır. Çünkü bu durumda *murū'e* bizatihî değil, sahibine verdiği toplumsal mevki nedeniyle matluptur; yahut bu önemli toplumsal mevkinin kendisi, insanı *murū'e* davranışlarına sevkeden unsurdur.⁵⁶⁴

Burada önemli bir soru hâlâ cevaplanmayı bekliyor. *Murū'e* ile *dîn* nasıl bir ilişki içindedir? İslam'ın ahlakî öğretisi içinde *cahiliye murū'*esinin yeri nedir? Aslında *murū'*enin İslam sonrası süreçte kendine yer bulduğunu biliyoruz. Ancak bu hiçbir zaman cahiliyedeki gibi olmamıştır. *Murū'*enin kabileye özgü bir davranış

⁵⁶¹ El-Cāhiz, *el-Buḥalā'* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilāl, 1419), s.299. El-Cāhiz'in naklettiğine göre, Esed kabilesinden sadece bir kişi köpek ve insan eti yediği için şairler bunu tüm Esed kabilesine mal etmişler ve kabileyi köpek ve insan eti yiyen bir topluluk olarak tasvir ve hicvetmişlerdir. El-Cāhiz, *el-Buḥalā'*, s.299.

⁵⁶² İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, ss.277-278.

⁵⁶³ El-Cābirî, *el-'Aḳlu'l-Aḥlākıyyu'l-'Arabî*, s.531.

⁵⁶⁴ El-Cābirî, *el-'Aḳlu'l-Aḥlākıyyu'l-'Arabî*, s.531.

kodu olarak varlığını sürdürdüğünü gösteren haberlere⁵⁶⁵ sahip olsak da, çeşitli açılardan *murū*'enin din ile uyuşmayabileceği düşünülmüştür.⁵⁶⁶ Goldziher üç temel konuda *murū*'e ile din arasında çelişki olduğunu ileri sürmüştür. *Murū*'e öç alma anlayışını överken İslam bağışlamayı öğütlemiş; *murū*'e kişiye geniş ve nispeten sınırsız serbest bir hareket alanı tanırken İslam daha sınırlı bir eylem ve özgürlük planı ortaya koymuş (mesela kadınlar ve şarapla ilgili konularda); *murū*'e sahibi bireysel gururuyla hareket ederken Müslüman kişi Allah'a bağlılık saikiyle eylemlerde bulunmuştur. Ancak Watt, Goldziher'in görüşlerinin abartılı ve zayıf noktaları olduğunu belirtmiş ve *murū*'enin dinî ve ahlakî görünümünün birbirinden ayırt edilmesini salık vermiştir. Ona göre Kur'an *murū*'enin dinî yönünü açıkça reddetmiştir; ancak *murū*'enin yiğitlik, sabır, cömertlik, sadakat ve benzerlerini içine alan ahlaki yönüne karşı çıkmamış; bilakis Mekkelileri bu ülkeye uygun yaşamadıkları için eleştirmiştir.⁵⁶⁷

1.4. Cahiliyede Ahlakî İdealler ve Davranışlar

Murū'e kavramı etrafındaki bu belirlemelerin yanısıra, doğrudan cahiliye ahlakına dair rivayetler de cahiliyedeki ahlakî standartlar hakkında olumlu bilgiler sunar. Cahiliye döneminde pek çok insanın ve kabilenin güzel ahlak kapsamındaki

⁵⁶⁵ İbnu'l-Merzubān, *el-Murū*'e, s.27 (no.4); s.28 (no.5); s.39 (no.21, 22).

⁵⁶⁶ El-Cābirī'ye göre "kişi *murū*'e özelliklerinin tamamına sahip olabilir ve fakat mutedil olarak içki içebilir ve *murū*'esini muhafaza edebilir ya da *murū*'e sahibi olur fakat dinin gereklerini yerine getirmez. Böyle bir kişi *murū*'e ile nitelendirilebilir ancak *taḳvā* ile nitelendirilemez. *Taḳvā* esasen Allah'ın gazabından sakınmak ve onun emrine uyup yasaklarından kaçınmaktır. Herhangi bir dinin emirleriyle yahut yasaklarıyla amel etmek *murū*'enin şartı değildir. İşte bu yüzden *murū*'e, *taḳvā*dan geneldir." El-Cābirī, *el-ʿAḳlu'l-Aḥlāḳıyyu'l-ʿArabī*, s.523.

⁵⁶⁷ Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, ss.89-90; Watt, *İslam Nedir?*, ss.244-245. Ayrıca bkz. Farés, "Mürüvvet," c.8, s.816.

davranışlarda bulunduğu dair pek çok örneğe sahibiz. Hicretin onuncu yılında Medine'ye gelen Ezd kabilesi heyetinin cahiliyede uygulaya geldikleri beş ahlaki umdeyi⁵⁶⁸ duyan Hz. Peygamber'in şu karşılığı verdiği nakledilir: "Hikmet ve ilim sahipleri, derin kavrayışları (*fıkḥ*) sebebiyle nerdeyse peygamber olacaklarmış."⁵⁶⁹ Bir başka haber, cahiliye toplumunun ancak cömertlik, gayret, hilm, sabır, tevazu ve teennî şeklindeki altı haslete sahip olan kişiyi *seyyid* (kabile reisi) yaptığını bildirir ve İslam'ın bu erdemlere iffeti de eklediğini aktarır.⁵⁷⁰ Cahiliye döneminde komşunun köpeğine bile eziyet edilmesini uygun bulmayan,⁵⁷¹ "Benim için susuzluktan ölmek, sözümde durmayarak ölmekten daha sevimlidir" diyen,⁵⁷² kız çocuğunu ölümden kurtarmak için babasına masrafını ödeyip yanında yetiştirenler de vardır.⁵⁷³

Hz. Peygamber'in çocukluk yıllarında öldüğü anlaşılan ve diğer iyi vasıfları yanında özellikle cömertliğiyle meşhur olan Hâtım et-Tâî⁵⁷⁴ de rivayetlerde öne çıkan isimlerdendir.⁵⁷⁵ O, cömertlik konusunda darb-ı mesel haline gelmesinin⁵⁷⁶

⁵⁶⁸ Bunlar şöyle ifade edilmiştir: "Bolluk anında şükretmek, bela anında sabretmek, kazaya rıza göstermek, düşmanla karşılaşınca sebat etmek, düşman sevinirken sabretmek."

⁵⁶⁹ İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin et-Ṭurkî (Cize: Dāru Hicr, 2003), c.7, s.371. (حُكْمَاءُ عُلَمَاءُ كَادُوا مِنْ فَفْهِمْ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءُ) Rivayet başka kaynaklarda başka lafızlarla da nakledilmiştir.

⁵⁷⁰ El-Beyhaḳî, *Şu'abu'l-İmān*, c.13, s.319 (no.10397).

⁵⁷¹ İbn Ebî'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Ahlāk*, s.104 (no.332).

⁵⁷² El-Ḥarā'îfî, *Mekārimu'l-Ahlāk*, s.79 (no.194).

⁵⁷³ El-Buḥārî, *Menākıbu'l-Enşār*, 24 (no.3828).

⁵⁷⁴ Hakkında bkz. Süleyman Tülücü, "Hâtım et-Tâî," *DİA*, c.16, ss.472-73.

⁵⁷⁵ Diğer isimler hakkında bkz. İsmail Demir, "Cahiliyet ve İslam'ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), ss.207-221.

⁵⁷⁶ Bkz. el-Meydānî, *Mecma'û'l-Emşāl*, tah. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, tsz), c.1, s.182.

ötesinde efsanevî bir figüre dönüşmüştür. Bir rivayet, onun sadece sağ iken değil, öldükten sonra bile -rüya vasıtasıyla- kabrini ziyaret edenleri ağırladığına dair ilginç bir anekdot sunar.⁵⁷⁷ Başka bir haber Hâtim eṭ-Ṭāṭ'ın cömertliğinin aslında annesine dayandığını ve kalıtımsal olduğunu gösteren bir olaya değinir.⁵⁷⁸ Hâtim'in şöhretinin Hz. Peygamber'e kadar ulaştığını yine bir haberden öğreniyoruz. Rivayete göre Hz. Peygamber, Hâtim'in bir seriyyede esir alınarak Medine'ye getirilen kızı Seffâne'den babasının vasıflarını dinlediğinde, "Bunlar gerçekten müminlerin sıfatıdır" demekten kendini alamamıştır. Seffâne babasını şöyle tanıtmıştır: "Babam, onur ve haysiyeti korur, köleyi azat eder, açı doyurur, çıplağı giydendir, misafiri ağırlar, yemek yedirir, selamı yayar ve hiçbir ihtiyaç sahibini geri çevirmezdi."⁵⁷⁹

Seffâne'nin, babası için saydığı ahlakî erdemler, risaletten 10 yıl kadar önce öldüğü tahmin edilen 'Abdullāh b. Cud'ān⁵⁸⁰ için de nakledilmiştir. Hz. Ebū Bekr'in amcasının oğlu olan İbn Cud'ān, akrabalarıyla ilişkisini korur, yoksulları doyurur,⁵⁸¹ misafiri ağırlar, köleyi azat eder, komşularına iyilikte bulunurdu.⁵⁸² Bir rivayette 'Abdullāh b. ez-Zubeyr (ö.73/692) aralarında cahiliyede yapıp ettiklerini konuşan insanlara şu tavsiyede bulunur: "Bırakın şu cahiliye işlerini (konuşmayı). O Allah'ın

⁵⁷⁷ El-Ḥarā'itī, *Mekārimu 'l-Ahlāk*, s.205 (no.618).

⁵⁷⁸ El-Ḥarā'itī, *Mekārimu 'l-Ahlāk*, s.206 (no.619).

⁵⁷⁹ İbn Keşir, *el-Bidāye ve 'n-Nihāye*, c.3, s.255. Rivayetin devamında Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Eğer baban Müslüman olmuş olsaydı elbette ona merhamet ederdik. Kızı da serbest bırakın. Zira onun babası *mekārimu 'l-ahlākı* severdi. Allah da *mekārimu 'l-ahlākı* sever."

⁵⁸⁰ Hayatı hakkında bkz. Mustafa Fayda, "Abdullah b. Cüd'ān," *DİA*, c.1, ss.93-94.

⁵⁸¹ Muslim, *el-İmān*, 365 (no.518).

⁵⁸² İbn Hıncel, *el-Musned*, c.6, s.120 (no.24936).

yıktığı bir bir şeydir. İlle de bir şey konuşacaksınız, size İbn Cud‘ān’ı salık veririm. Vallahi şeref ondan sonra taksim edilmiştir.”⁵⁸³

İbn Cud‘ān’a atfedilen erdemlerin, vahye mazhar olmadan önce Hz. Peygamber’de bulunduğu nakledilen erdemlerle⁵⁸⁴ benzeşmesi dikkat çekicidir. Benzer erdemlerin İbnu’d-Dağine⁵⁸⁵ tarafından yeni Müslüman olmuş Ebū Bekr’e nispet edilmesi⁵⁸⁶ de dikkatlerden kaçmamıştır.⁵⁸⁷

Cahiliyede ahlakî davranışlarıyla temayüz eden şahıslara Hz. Peygamber’in cahiliyede birlikte ticaret yaptığı ve ortaklığını övdüğü es-Sā‘ib b. Ebī’s-s-Sā‘ib’i,⁵⁸⁸ toprağa gömülerek öldürülecek çok sayıda kız çocuğunu -deve karşılığında- ölümden kurtaran Şa‘şa’a b. Nāciye’yi⁵⁸⁹, cahiliyede yüz köle azat edip yüz deve yükü de mal bağışlayan Hākīm b. Hızām’ı⁵⁹⁰ ve çeşitli iyiliklerinin olduğunu oğullarından öğrendiğimiz Muleyke bt. Mālīk⁵⁹¹ gibi isimleri de eklemek mümkündür.

Konuyla ilgili rivayetlerin aslında aynı sorunun cevabını öğrenmek için varid olduğunu görüyoruz: Cahiliye döneminde yapılan iyi işlerin, sahibine bir faydası/ecri

⁵⁸³ İbn Ebī’d-Dunyā, *Mekārimu’l-Ahlāk*, s.141 (no.459).

⁵⁸⁴ El-Buḥārī, *Bed’u’l-Vahy*, 1 (no.3).

⁵⁸⁵ Bu kişinin adının okunuşu ve kimliği konusunda ihtilaf vardır. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bārī*, c.7, ss.232-233.

⁵⁸⁶ El-Buḥārī, *el-Kefāle*, 4 (no.2297).

⁵⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bārī*, c.5, ss.346. İbn Hacer’in belirttiğine göre başlangıçtaki Hz. Peygamber ve Ebū Bekr’in vasıflarındaki benzerlik ilā-nihaye devam etmiştir.

⁵⁸⁸ Ebū Dāvūd, *el-Edeb*, 17 (no.4836).

⁵⁸⁹ Bir rivayette bu sayı üç yüz altmış olarak belirtilir. Bkz. eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu‘cemu’l-Kebīr*, c.8, s.76 (no.7412). Bu konuda başka rivayetler de vardır. Bkz. Adnan Demircan, “Cāhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti,” *İSTEM* 2:3 (2004), ss.9-30.

⁵⁹⁰ Muslim, *el-İmān*, 196 (no.326).

⁵⁹¹ İbn Hānbel, *el-Musned*, c.3, s.478 (no.15965).

olacak mı? Rivayetler bu zor ve karmaşık soruya, kişinin İslam’a girip girmemesi açısından yaklaşarak yalın ve tutarlı cevaplar verir. Cahiliye döneminde iyi işler yapan ve sonra müslüman olan Şa‘şa’a b. Nāciye ve Hākīm b. Hızām, yaptıklarından dolayı kendilerine bir ecir düşüp düşmeyeceğini sorduklarında, Hz. Peygamber ilkinde, “Sana ecir var. Bunun için Allah sana İslam ile lütufta bulundu.” yanıtını verir,⁵⁹² ikincisine de, “Önceki yaptığın iyi işler sebebiyle müslüman oldun.” der.⁵⁹³ Bu cevap üzerine Hākīm’in, “Öyleyse vallahi ben de cahiliyede yaptığım şeylerin benzerini İslam’da da yapmayı bırakmam.” dediği aktarılır.⁵⁹⁴

Asıl sorun, cahiliye döneminde iyi işler yapan (*ẓevī’l-mekārim*)⁵⁹⁵ ancak İslam’a yetişemeden ölen Hātīm eṭ-Ṭā’i, Abdullah b. Cud‘ān ve Muleyke bt. Mālīk gibi kimseler konusunda düşünülmektedir. İyiliklerinin onlara bir ‘faydası’ olacak mıdır? Hz. ‘Ā’iše, yakın akrabası İbn Cud‘ān’ın iyiliklerini saydıktan sonra Hz. Peygamber’e bu soruyu sorar ve ondan şu karşılığı alır: “(İyilikleri ona) fayda vermez, çünkü o hiç bir gün, ‘Rabbim! Kıyamet gününde benim hatalarımı bağışla!’ dememiştir.”⁵⁹⁶ Aynı soruyu, babası Hātīm’in iyiliklerini saydıktan sonra ‘Adī b. Hātīm de sorar. Yanıt, “Baban bir şey (şan, şöret, vs.) elde etmek istiyordu ve istediğini elde etti.” şeklinde olur.⁵⁹⁷ Seleme b. Yezīd el-Cu‘fī ile kardeşi de, cahiliyede ölen anneleri Muleyke’nin iyiliklerinin kendisine fayda verip vermeyeceği konusunda Hz. Peygamber’den olumsuz yanıt alır. Rivayetin devamında, iyi

⁵⁹² Eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu‘cemu’l-Kebīr*, c.8, s.76 (no.7412).

⁵⁹³ İbn Hābel, *el-Musned*, c.3, s.402 (no.15353).

⁵⁹⁴ Muslim, *el-İmān*, 195 (no.325).

⁵⁹⁵ Eṭ-Taḥāwī, *Şerḥu Muşkili’l-Āṣār*, c.11, s.147.

⁵⁹⁶ Muslim, *el-İmān*, 365 (no.518).

⁵⁹⁷ Eṭ-Taḥāwī, *Şerḥu Muşkili’l-Āṣār*, c.11, ss.149-150 (no.4360, 4361).

vasıflarına rağmen Muleyke'nin cahiliyede bir kız çocuğunu diri olarak gömdüğü aktarılır ve bunun gömülerek öldürülene bir faydasının olup olmayacağı sorulur. Hz. Peygamber, “Diri diri gömen de gömülen de cehennemdedir; ancak gömen kişi (daha sonra) İslam'ı kabul ederse Allah onun geçmiş günahlarını affeder.” cevabını verir.⁵⁹⁸

Bu soru(n), sonraki zamanlarda eṭ-Ṭahāwī gibi muhaddislerin zihnini meşgul etmeye devam etmiştir. O, konuyla ilgili rivayetleri bir araya getirmiş ve tutarlı bir yorum getirmeye çalışmıştır. Ona göre bu konudaki rivayetlerin tamamı, davranış sahiplerinin niyetlerine irca edilerek açıklanabilir. “Ameller niyetlere göredir.”⁵⁹⁹ hadisi de, hem cahiliyede hem de İslam'da herkesin ancak niyet ettiği şeyin karşılığını alacağını belirtir.⁶⁰⁰

Cahiliyede yapılan iyiliklerin faydası/zılığı konusunda Muntefikoğulları heyetinin lideri Laḳīṭ b. 'Āmir ile Hz. Peygamber arasında geçtiği nakledilen bir diyalog farklı bir ayrıntı taşır. Babasının -iyiliklerine rağmen- cehenneme gideceğini öğrendiğinde büyük bir hayal kırıklığı yaşayan Laḳīṭ, Hz. Peygamber'e, “Peki senin ailen ne olacak?” diye sormaktan kendini alamaz. Hz. Peygamber, kendi babasının/ailesinin de cahiliyede ölen diğer insanlarla aynı akıbeti paylaşacağını

⁵⁹⁸ İbn Hānbel, *el-Musned*, c.3, s.478 (no.15965). Eṭ-Ṭahāwī'nin *Şerhu Muşkili'l-Āşār*'ındaki rivayette Seleme b. Yezīd'in sorusu, İslam'dan önce ölen anneleri namına bir şeyler yapmalarının ona fayda verip vermeyeceği şeklindedir. Hz. Peygamber bu soruyu, İslam'ın sadece ona yetişenlere fayda vereceğini belirterek yanıtlar. Bkz. eṭ-Ṭahāwī, *Şerhu Muşkili'l-Āşār*, c.11, s.153 (no.4365).

⁵⁹⁹ El-Buḥārī, *el-İmān*, 41 (no.54).

⁶⁰⁰ Eṭ-Ṭahāwī, *Şerhu Muşkili'l-Āşār*, c.11, s.153.

belirterek tutarlı bir yaklaşım sergiler.⁶⁰¹ Ancak Hz. Peygamber'in ailesinin uhrevî durumu İslam geleneğinde çokça tartışılan konulardan olmuştur.⁶⁰²

Bazı rivayetler, yukarıda aktarılanların tersi bir duruma, cahiliyede kötülükler yapan ve sonra Müslüman olan kimselere değinir. Bir rivayette Hz. Peygamber, cahiliyede kızını diri olarak toprağa gömdüğünü anlatan bir sahabiye gözyaşları içinde dinledikten sonra, "Allah, Cahiliye'de yapılan kötülükleri kaldırmıştır. Sen ameline yeniden başla!" sözleriyle teskin eder.⁶⁰³ İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir haberde ise bir kişi Hz. Peygamber'e gelerek cahiliyede yaptığı işlerden dolayı sorguya çekilip çekilmeyeceğini sorar ve ondan şu cevabı alır: "Kim Müslüman olduktan sonra iyi işler yaparsa, cahiliyede yaptıklarından dolayı sorguya çekilmez. Ancak kim Müslüman olduktan sonra kötü işler yaparsa, hem önceki (cahiliyedeki), hem de sonraki (Müslüman olduktan sonraki) işlerinden dolayı sorguya çekilir."⁶⁰⁴

Hadislerin bu konuda sundukları içerik, ilerleyen zamanlarda bilhassa kelam literatüründe 'fetret ehli'nin durumu çerçevesinde olgunlaştırılmıştır. Bu konu kelam ilminde ve mezhepler arasında temel bir tartışma malzemesi olarak ele alınmış ve değişik açılardan yorumlanarak derinleştirilmiştir.

Sonuç olarak, câhiliye ahlakıyla ilgili olarak rivayetlerin sunduğu içeriğe bir bütün olarak baktığımızda, özellikle ahlakî değerlerin bilgisi konusunda İslam öncesi dönem ile İslamî dönem anlayışı arasında belli bir süreklilik görülmektedir. İslam ile

⁶⁰¹ İbn Hânel, *el-Musned*, c.4, s.13 (no.16251).

⁶⁰² Hz. Peygamber'in ailesinin uhrevî akıbeti konusunda konusundaki tartışmalar için bkz. Mustafa Akçay, *Hz. Peygamberin Anne ve Babasının Dini Konumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011).

⁶⁰³ Ed-Dârimî, 'Alâmâtü'n-Nubuvve, 1 (no.2).

⁶⁰⁴ Ed-Dârimî, 'Alâmâtü'n-Nubuvve, 1 (no.1); İbn Hânel, *el-Musned*, c.1, s.379 (no.3596).

cahiliye ahlakı arasında temel fark, ahlakın temeli, amacı, işlevi ve müeyyidesi gibi hususlarda kendini göstermektedir. Ahlakın mahiyetine (ne olduğuna) dair mevcut algı ise değişmemiştir. Müteakip bölüm, Câhiliye şiirlerinde ve hadis rivayetlerinde dile getirilen ahlak olgusunun müşterek bir algıdan beslendiğini ortaya koymaktadır.

2. Hadis Rivayetlerinde Ahlak

Hadis literatürünün içeriğinin ahlakî veçhesini ve bu literatürün ahlak içerikli müstakil örneklerini bir bütün olarak değerlendirmek ve ayrıntıların yarattığı karmaşadan sıyrılarak bir resim çizmek kolay değildir. Yine de genel bir alan taramasıyla rivayetlerin temelinde yatan nosyonun ne olduğuna odaklandığımızda, ahlakın mütemadiyen üzerinde dönüp durduğu dairenin az çok belli olduğunu gözlemleyebiliriz. Daha ilk bakışta, dairenin merkezinde ‘erdem etiği’nin temel unsurlarının yer aldığını müşahade edebiliriz. Karakteri ve karakter özelliklerini merkezine alan erdem etiği, bilhassa *hulûk/ahlâk* kelimesinin geçtiği hadislerdeki ahlak düşüncesini ve tasavurunu şekillendiren ana unsurların anlaşılması için belli bir çerçeve sunmaktadır. Bu elbette hadislerin ahlak dünyasını başka yollarla ve teorilerle kavramaya çalışmanın mümkün olmadığı yahut bu dünyanın sadece erdem etiğinin verileriyle değerlendirilebileceği anlamına gelmemektedir. Ancak gerek ahlakın sözlük anlamı ve hadislerdeki kullanımı, gerek ilgili rivayetlerin muhtevası ve bağlamı, gerekse de genel olarak dinlerin ahlakî öğretileriyle çağdaş erdem etiği arasında bir paralelliğin bulunması,⁶⁰⁵ erdem etiğinin rivayetlerdeki ahlak anlayışını diğer etik teorilere göre daha iyi yansıtmaya imkânına sahip olduğunu⁶⁰⁶ göstermektedir. Nitekim sadece İslam’ın değil,⁶⁰⁷ Hristiyan⁶⁰⁸ ve Yahudi⁶⁰⁹ dinî öğretilerindeki ahlakın da erdem etiği temelli olduğu belirtilmiştir.

⁶⁰⁵ Muhammed Veysel Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İÜSBE, İstanbul, 2008), ss.140, 148.

⁶⁰⁶ Bu konuda bkz. Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi,” s.170.

⁶⁰⁷ Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), ss.58-82.

⁶⁰⁸ Jean Porter, “Trajectories in Christian Ethics,” William Schweiker (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics* (Cornwall: Blackwell Publishing Ltd, 2005) içinde, s.231.

Araştırmamızın birinci bölümünde ahlakın kavranışına ilişkin aktardığımız tespitler, klasik erdem etiğinin ahlak tasavvuruyla⁶¹⁰ örtüşmesinin yanı sıra, rivayetlerdeki ahlak tasavvurunu şekillendiren ana unsurların anlaşılması için de bir çerçeve sunmaktadır. Özetle tekrar edersek, ahlak *hilkat* türünden bir şeydir. İnsanın yaratılışına özgü nitelikler, karakter özellikleri, huylar ve bunlardan doğan erdemlerle açıklanabilir. Gerçekten de *huluk/ahlak* kelimesinin yer aldığı rivayetler çerçevesinde ahlakın mahiyetine odaklandığımızda, onun en genel anlamda insanın yaratılıştan gelen kökleşmiş tabiatı olarak kavrandığını görmekte zorlanmayız. Hadislerde ahlak, her bir insan tekine ait tabiat, fitrat, mizaç, cibilliyet gibi kişilik ve yaratılış özellikleri ile ilişkili huy ve karakter özelliklerinden (erdemler) ibarettir.

2.1. Ahlak ve Tabiat

Ahlakî tavır ve hareketlerimizin kaynağının bizzat insan tabiatında bulunduğu ve ahlakî niteliklerin, insanın doğuştan kazandığı nitelikler üzerine bina edildiği düşüncesi, cahiliye döneminden beri paylaşılan bir fikirdir. İnsanın iç dünyasına ait ahlakî özellikler ve yetiler, bireylerde kökleşmiş ve sabit bir halde bulunmaktadır. Araplara atfedilen “Yaratılış baskındır” (الطبع أمك) şeklindeki anonim söz, insanın yaratılıştan gelen özelliklerinin (*el-ğarāʾiz*) kontrol atına alınamayacağını (الغرائز لا تملك)⁶¹¹ ve yaratılışa bağlı ahlakî özelliklerin değişmeyeceğini ifade eder. Cahiliye şairlerinden Zūʿl-İşbaʿ el-ʿAdvānī (ö.600) şiirinde bunu vurgular:

⁶⁰⁹ Vernon J. Bourke, “Orta Çağlarda Yahudi Etiği,” der. ve terc. Mehmet Türkeri, *Etik Kuramları* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008) içinde, s.67.

⁶¹⁰ Bu konuda bkz. Frankena, *Etik*, ss.120-127; Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi,” s.170.

⁶¹¹ İbn Kuteybe, *Teʾvîlu Muhtelifi ʿl-Ḥadīs*, ss.264-265; krş. *Hadis Müdâfaası*, ss.432-435.

كُلَّ امرئٍ صائرٌ يوماً لشيئته ** وإن تخلق أخلاقاً إلى حين

Herkes bir gün döner kendi tabiatına ** Bir müddet ahlaklansa bile başka huylarla!⁶¹²

Mu‘allaḳāt şairlerinden Zuheyr b. Ebī Sulmā (ö.609) ise insanın yaratılışındaki huyun muhakkak dışına sızacağını belirtir:

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ خَلِيقَةٍ ** وَإِنْ خَالَهَا تَخْفَى عَلَى النَّاسِ تُعْلَمُ

Ne tür bir huya sahip ise bir kimse ** O huy bilinir, insanlardan saklasa bile.⁶¹³

Umeyye b. Ebī’ş-Şalt (ö.5/626), cahiliye devrinde mazlumlara koruyan, zenginliği ve cömertliğiyle tanınan ‘Abdullāh b. Cud‘ān’ı methettiği bir şiirinde onun güzel ahlakının değişmeyeceğini terennüm eder:

كَرِيمٌ لَا يُغَيِّرُهُ صَبَاحٌ ** عَنِ الْخُلُقِ الْجَمِيلِ وَلَا مَسَاءٌ

Kerem sahibidir o; çeviremez onu ne sabah ** ne de akşam, güzel huydan.⁶¹⁴

İbn Kuteybe’nin, (ö.276/889) şairini belirtmeksizin naklettiği bir beyitte de aynı husus dile getirilirken, insanın kendi karakterine özgü huylarının (*huluk*) kalıcılığına, zorlama ve yapay davranışlarının (*taḥalluk*) geçiciliğine ve sevimsizliğine değinilir:

يَا أَيُّهَا الْمَتَحَلِّيْ غَيْرِ شَيْئِهِ ** وَمِنْ خَلِيقَتِهِ الْإِقْصَادُ وَالْمَلَقُ

ارجع إلى خلقك المعروف بدينه ** إن التخلق بأبى دونه الخلق

⁶¹² İbn Kuteybe, *Uyūnu’l-Aḥbār*, c.2, s.6.

⁶¹³ Ez-Zevzenī, *Şerḥu’l-Mu‘allaḳāti’s-Seb’* (Beyrut: Dāru İhyā’i’t-Turāṣi’l-‘Arabī, 2002), ss.76-77.

⁶¹⁴ İbn Keşir, *el-Bidāye ve’n-Nihāye*, c.2, s.288.

Ey tabiatından başkasıyla bezenen ** Ve huyu kindarlık ve dalkavukluk olan!

Alışkanlığı bilinen huyuna geri dön! ** Zira *huluk* değil, *taḥalluḳ*tur
küçümsenen!⁶¹⁵

Yaratılış özellikleri insan üzerinde o kadar etkilidir ki, ahlakî eğitimin başarıya ulaşması, eğiticinin başarısı kadar eğitilecek kişinin tabiatına bağlıdır. Şöyle der şair:

إذا كان الطباع طباع سوء ** فليس بنافع أدب الأديب

Kötü olursa bir insanın tabiatı ** Edîbin edeplendirmesinin olmaz hiçbir yararı.⁶¹⁶

İnsanın ahlakı ile tabiatı arasında doğrudan ve zorunlu bir münasebet bulunduğuna dair çarpıcı bir anekdot, cömertliğiyle meşhur Hâtım eṭ-Ṭāṭ'ın annesiyle ilgilidir. Ğaniyye bint 'Afif cömertlikte öylesine sınır tanımaz bir hanımdır ki, kardeşleri onu bu huyundan vazgeçirmek için pek çok şey denerler ve başarısız olurlar. Sonunda onu bir yıl ev hapsinde tutarlar. Bir yılın sonunda, huyunu terk ettiğini düşünerek (ve *kaḍ zannū ennehā kaḍ teraket zālike'l-huluk*) onu serbest bırakırlar. Ancak Ğaniyye'nin ilk işi, eline geçen malı kendisine gelen bir kadına vermek olmuştur. Bu olaydan sonra onun, şu şiiri okuduğu aktarılmıştır:

وَمَهْمَا تَرَوْنَ الْيَوْمَ إِلَّا طَيْعَةً ** فَكَيْفَ بَتَرَكِي يَا ابْنَ أُمِّ الطَّبَائِعَا

Bugün (bende) gördüğünüz şey bir tabiattır ** Ben nasıl onu nasıl terk edebilirim.⁶¹⁷

⁶¹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi 'l-Ḥadîs*, s.265; krş. *Hadis Müdâfaası*, s.421.

⁶¹⁶ İbn Kuteybe, *Uyûnu 'l-Aḥbâr*, c.2, s.5.

⁶¹⁷ El-Ḥarā'îṭ, *Mekārimu 'l-Aḥlāk*, s.206 (no.619).

2.2. Ahlak ve Fıtrat

Yaratılış ve ahlak ilişkisi bağlamında dikkat çeken bir başka anahtar kavram *fitrattır*. Bir ayet, *fitratı*, “Allah’ın insanları kendisi üzerine yarattığı şey” olarak tanımlar ve fitratın değişmezliğini vurgular.⁶¹⁸ “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar.”⁶¹⁹ şeklindeki rivayet, bir açıdan, ‘yaratılışın ilk tarz ve şekli’ni ifade eder. Bütün insanların, insan olarak yaratılışlarında esas olan ve hepsinde ortak bulunan küllî/aslî bir fitratı olduğu gibi; tek tek her bireyin kendine özgü ‘cüz’î/şahsî yaratılış’ı da söz konusudur.⁶²⁰ Böylece “herkes kendi *şākilesine*⁶²¹ göre hareket eder.”⁶²²

Bir rivayet insanların beden, mizaç ve karakter açısından farklılık göstermelerini metafizik bir gerekçeyle açıklar. Allah ilk insan Âdem’i yeryüzünün her tarafından aldığı farklı ve çeşitli topraklardan yaratmıştır; böylece âdemoğulları tıpkı yeryüzü gibi değişik özellikler gösterir. İnsanların kiminin kızıl, kiminin beyaz, kiminin siyah, kiminin de bunların karışımı; kiminin yumuşak, kiminin sert; kiminin kötü, kiminin iyi, kiminin de bunların arasında bir tabiata sahip olarak dünyaya gelmeleri bundandır.⁶²³

⁶¹⁸ 30/er-Rûm:30.

⁶¹⁹ El-Buḥārī, el-Cenā’iz, 79 (no.1359).

⁶²⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), c.6, s.3822.

⁶²¹ *Şākile* kavramının anlamı ve kişilikle ilişkisi için bkz. Musa Bilgiz, “Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra 17/84. Ayeti Ekseninde),” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), ss.125-144.

⁶²² 17/el-İsrā’:84.

⁶²³ Ebū Dāwūd, es-Sunnet, 16 (no.4693).

2.3. Ahlak ve Kalıtım

Ahlakî yeti ve niteliklerin oluşumunda kalıtımsal/genetik faktörlere dikkat çeken rivayetler de vardır. Bir soyda görülen karakter özelliklerinin babadan oğula geçmesi sıkça karşılaşılan bir durumdur.⁶²⁴ Basitçe ifade edilirse, iyi insanların iyi çocukları olur. Bir rivayet insanları soy-sop açısından altın ve gümüş madenlerine benzettir.⁶²⁵ Buna göre insanın *uşûlü* şerefli olursa, çoğu zaman *furû* da öyle olur.⁶²⁶ İnsan eninde sonunda kendi soyuna/huyuna çeker; kötü edeb kötü soy gibidir.⁶²⁷ Hâtım et-Ṭāî'nin annesiyle ilgili olarak yukarıda aktardığımız rivayet,⁶²⁸ Hâtım'ın cömertlik konusundaki mizaç ve şöhretinin, biraz da cömert bir annenin sulbünden gelmesiyle ilgili olduğunu gösterir. Yüksek ahlakıyla meşhur olan Emevî halifesi 'Umer b. 'Abdulazîz'in de kalıtımsal olarak benzer niteliklere sahip bir nesilden geldiği belirtilir.⁶²⁹

Bu düşünce, İslam'da faziletin *taḳvā* ile elde edileceği ilkesi gerekçe gösterilerek itiraza konu olmuştur. Ancak *taḳvā*ya eşlik edecek *şerefli bir nesebin*, fazileti artıracakı belirtilerek⁶³⁰ çelişki hafifletilmiştir. Karşıt pek çok rivayet fazilet konusundaki temel ölçütün soy-sop gibi izafî ve ğayr-i iradî hususlara göre değil de, kişisel çabaya ve davranışlara göre değerlendirilmesini salık verir. “Kimi,

⁶²⁴ Bkz. er-Râgıb el-İşfahânî, *eż-Zer'â ilâ Mekârimi's-Şer'â*, ss.112-113.

⁶²⁵ Muslim, el-Birr ve's-Şıla ve'l-Edeb, 160 (no.6709).

⁶²⁶ En-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Muslim b. el-Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1392), c.16, s.78.

⁶²⁷ El-Beyhaqî, *Şu'abu'l-İmân*, c.13, s.349 (no.10469).

⁶²⁸ El-Harâ'itî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, s.206 (no.619).

⁶²⁹ Ahmed eş-Şarbâsî, “Bir Edep Örneği Olarak “Râşit Halifelerin Beşincisi Ömer b. Abdilaziz”den Seçtiklerim,” terc. Ahmet Yılmaz, *İSTEM* 4:8 (2006), s.255.

⁶³⁰ En-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Muslim b. el-Haccâc*, c.16, s.79.

davranışları (fazilet açısından) geride bırakırsa, soyu-sopu onu ileriye geçirmez.”⁶³¹ Erdem/fazilet kalıtsal olarak *uşûl- furû* veya ast-üst ilişkileri üzerinden devir veya tevarüs edilen bir şey de değildir. Bu yüzden “babada olur, çocuğunda olmaz; çocukta olur, babasında olmaz. Efendide olur, kölesinde olmaz; kölede olur, efendisinde olmaz.”⁶³² Klasik düşünce her iki yaklaşıma da kulak verip kalıtımın gücünü vurgular.⁶³³ Kişinin ahlakî yetkinliğe yalnızca kendisi ulaşabileceğine ve bunu ancak kendisinin yapabileceğine vurgu yapan modern etik⁶³⁴ ve teolojik⁶³⁵ görüşler, genelde tek taraflı bir yaklaşımla bireysel çabayı öne çıkarır. Belki de genetik mühendisliğinin ve nörobilimin yeni bulguları, tartışmayı daha anlamlı ve bilimsel bir zeminde sürdürmek için yakın gelecekte yeni imkânlar sunacaktır.⁶³⁶

2.4. Ahlak ve Cibilliyet

İnsan ahlaklı olmaz, ahlaklı doğar. Ne kadar şaşırtıcı görünse de, bu yargıyı, genelde rivayetlerin bütününden, özelde de insanların ahlakî niteliklere yaratılıştan sahip olduğunu anlatan ve ‘ahlak’ ile ‘cibilliyet’ arasındaki ilişkiye atıfta bulunan bir rivayetten çıkarıyoruz. İbn Ebî’-d-Dunyâ’nın naklettiğine göre Basralı bir kişi Medine’ye gelir ve Mu’âviye’ye (ö.110/728), babası ‘Abdullah b. Ca’fer’in (ö.80/700) nasıl bir *ahlaka* sahip olduğunu sorar (*mā kāne yaşna’u ebūhu min ahlākıhı*). Anlaşılan, ‘cömertlik denizi’ (*baḥru’l-cūd*) namıyla anılan ve

⁶³¹ Muslim, ez-Zıkr ve’d-Du’ā, 38 (no.6853).

⁶³² İbn Ebî’-d-Dunyâ, *Mekārimu’l-Ahlāk*, s.40 (no.37).

⁶³³ Mesela Er-Rāğıb el-İşfahānī, her iki görüşe yer vermekle birlikte soyaçekimin ahlak üzerindeki etkisi lehinde bir tavır sergiler. Bkz. *ez-Zer’ā ilā Mekārimi’s-Şer’ā*, ss.112-113.

⁶³⁴ Pieper, *Etiğe Giriş*, s.48.

⁶³⁵ M. Said Hatiboğlu, “Hz. Peygamber’e Nesebî Yakınlığın Değeri,” *İslâmiyât* 6:3 (2003), s.11.

⁶³⁶ Mesela bkz. Patricia S. Churhland, *Güvenen Beyin: Nörobilim Ahlak Hakkında Bize Ne Anlatır?*, terc. Yelda Türedi (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013).

Müslümanların en cömerdi olduğu dillerde dolaşan⁶³⁷ ‘Abdullāh’ın ünü onun da kulağına gelmiştir. Mu‘āviye bu soruya, babasının vaktiyle bir bedeviye karşı gösterdiği cömertliği anlatarak yanıt verir. Ancak o ilk olarak babasındaki cömertlik ahlakının onun cibilliyetinin (yaratılışının) gereği olduğunu belirterek söze başlar ve şöyle der:

كَانَ قَدْ جُبِلَ عَلَى شَيْءٍ لَا يَقْدِرُ عَلَى غَيْرِهِ

Bu (cömertlik) onun cibilliyetinde var idi; başka türlü olmaya gücü yetmezdi (istese de cimri olamazdı.)⁶³⁸

“İnsanın karakteri kaderidir” (*ethos anthropos daimon*)⁶³⁹ sözünü anımsatan bu rivayet, yaratılıştan gelen ve *cibilliyet* olarak isimlendirilen kişilik yapısı ile bu yapıdan kaynaklanan huylar ve erdemler arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu, insanın karakter özelliklerinin kendisi üzerinde bağlayıcı bir rolü olduğunu, ayrıca cibillî/karakteristik özelliklerin insanın ahlakını tayin etmede egemen bir unsur olduğunu dile getirmektedir. Rivayete göre ahlak, sadece bir eylem değil, bir varoluş tarzıdır. İnsanda bulunan iyi ya da kötü davranma kapasite ve potansiyelidir. İnsanın içinde bulunduğu haldir. İnsan öyle davranır, çünkü öyle olmuştur.⁶⁴⁰ Bir insan

⁶³⁷ İbn ‘Abdiberr, *el-İstī‘āb fī Ma‘rifeti’l-Aşhāb*, tah. ‘Alī Muḥammed el-Becāvī (Beyrut: Dāru’l-Cīl, 1992), c.3, s.881.

⁶³⁸ İbn Ebī’-d-Dunyā, *Mekārimu’l-Ahlāk*, s.140 (no.456).

⁶³⁹ Russel W. Gough, *Karakteriniz Kaderinizdir*, terc. Gökhan Sezgi (Ankara: HYB Yayıncılık, 2003), s.4; Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, terc. Ayda Yörükân (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1994), s.77.

⁶⁴⁰ La Bruyère’nin karakterlere dair meşhur kitabındaki gözlemleri şöyledir: “İnsanların kaba, iyilikbilmez, hak gözetmez, kendini beğenmiş, kendini düşünür, başkalarına aldırılmaz olduklarını görüp de öfkelenmeyelim. Onlar öyle yaratılmışlardır; karakterlerinden ötürü böyledirler. Onların bu haline kızmak, havaya fırlatılan taşın tekrar yere düşmesine ya da göklere doğru yükselen ateşe

olarak var olma ve davranma tarzıdır. Kalıcı, değiştirilmesi zor/imkânsız ve tam da bu yüzden öngörülebilir bir karakter özelliğidir.⁶⁴¹ Bu, bir insanı diğer insandan ayıran yahut ondan daha üstün olmasını sağlayan bir meziyettir.⁶⁴²

Rivayetler, insanın ahlakla ilgili doğuştan/yaratılıştan niteliklere sahip olduğunu dile getirirken, bu düşüncenin beraberinde getireceği özgürlük ve irade eksenli muhtemel sorunları görmezden gelir. Mesela insanın ahlaki nitelikleri onun yaratılışından gelen karakter özelliklerine bağlıysa, buradan beşer inisiyatifinin göz ardı edildiği sonucu çıkmaz mı? Karakterin değişmezliği, insanın, ahlakî gelişimi ve değişimi için çaba göstermesini anlamsız kılmaz mı?

Yine de insanın ahlakla ilgili doğuştan özelliklerin yanı sıra sonradan da bazı huylar edinebileceği pek çok rivayette açıkça dile getirilir. Peki hangi huylar doğuştan, hangi huylar sonradan edinilir? Konuya dair bir değini, meşhur bir haberde karşımıza çıkar. Rivayete göre Bahreyn dolaylarındaki ‘Abdulḳays kabilesine mensup bir heyet Hz. Peygamber’e bağlılıklarını ifade etmek üzere Medine’ye gelirler. Mescid-i Nebî’ye vardıklarında hemen bineklerinden inip Hz. Peygamber’in yanına koşarlar. Ancak heyetin lideri el-Munzir el-Eşecc el-‘Abdî⁶⁴³ önce bir kenarda temizlenip kıyafetini değiştirir ve huzura öyle çıkar.⁶⁴⁴ Bunun üzerine Hz. Peygamber, onda Allah ve Resulü’nün sevdiği iki huyun bulunduğunu söyler. Rivayetlerde bu iki huy ‘ḥilm ve te’ennî’, ‘ḥilm ve tu’ede’, ‘ḥilm ve ḥayā’ şeklinde

kızmaya benzer.” Jean de La Bruyère, *Karakterler*, terc. Bedia Kösemihal (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), s.216.

⁶⁴¹ La Bruyère, *Karakterler*, s.258.

⁶⁴² Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s.74.

⁶⁴³ Hakkında bkz. İbn ‘Abdilberr, *el-İstī‘āb fî Ma‘rifeti’l-Aşḥāb*, c.1, ss.140-141.

⁶⁴⁴ Ebū Dāwūd, *el-Edeb*, 148, 149 (no.5225); İbn Māce, *ez-Zuhd*, 18 (no.4187).

yer alır. Bu iki huyu belirtmek için eşanlamlı üç kelime kullanılır; ‘*huluk*’, ‘*haşlet*’⁶⁴⁵ ve ‘*hallet*’.⁶⁴⁶

■ أَمَا إِنَّ فِيكَ لَخُلُقَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ قُلْتُ وَمَا هُمَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْحِلْمُ

وَالْحَيَاءُ⁶⁴⁷

■ يَا أَشَجُّ إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ الْحِلْمُ وَالنُّوْدَةُ⁶⁴⁸

■ إِنَّ فِيكَ خَلَّتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ الْحِلْمُ وَالْإِتَاءُ⁶⁴⁹

Konumuzla ilgili asıl ayrıntı rivayetlerin bazılarının devamında yer alır. Buna göre el-Eşecc, Hz. Peygamber’e bu huyların kendisinde yaratılış (*cibilliyet*) itibariyle önceden mi bulunduğunu, yoksa bu huyları sonradan mı ahlak edindiğini (*tahalluk*) sorar. Hz. Peygamber de bu huyların onun cibilliyetinde zaten var olduğunu belirtir. Bu diyalog rivayetlerde aşağıdaki ifadelerle aktarılmıştır:

■ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَا أَنْخَلُقُ بِهِمَا أَمْ اللَّهُ جَبَلَنِي عَلَيْهِمَا قَالَ: بَلِ اللَّهُ جَبَلَكَ عَلَيْهِمَا قَالَ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَبَلَنِي عَلَى خَلَّتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ⁶⁵⁰

■ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَشَيْءٌ جُبِلْتُ عَلَيْهِ أَمْ شَيْءٌ حَدَّثَ لِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ: بَلِ شَيْءٌ جُبِلْتُ عَلَيْهِ⁶⁵¹

■ قُلْتُ قَدِيمًا كَانَ أَوْ حَدِيثًا قَالَ: قَدِيمًا قُلْتُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَبَلَنِي عَلَى خُلُقَيْنِ أُحِبُّهُمَا اللَّهُ⁶⁵²

■ قَالَ: جَبِلْتُ جُبِلْتُ عَلَيْهِ أَوْ خُلِقْتُ مَعِي؟ قَالَ: لَا بَلِ جَبِلْتُ جُبِلْتُ عَلَيْهِ⁶⁵³

⁶⁴⁵ ‘*Haşlet*’, ‘*huy*’ ve ‘*huluk*’ manasındadır. İnsanda merküz olan fağîlet ve meziyyet yahut rezîlet ve denâ’et sıfatına denir; lakin fağîlet sıfatında galib olmuştur. Bkz. ‘*Âşım Efendî, Kāmūs Tercümesi*, c.3, s.1271.

⁶⁴⁶ ‘*Hallet*’, ‘*huy*’ ve ‘*haşlet*’ manasınadır. Bkz. ‘*Âşım Efendî, Kāmūs Tercümesi*, c.3, s.1276.

⁶⁴⁷ El-Buḥārī, *el-Edebu’l-Mufred*, ss.205-206 (no.584, 587).

⁶⁴⁸ İbn Māce, *ez-Zuhd*, 18 (no.4187).

⁶⁴⁹ Ebū Dāwūd, *el-Edeb*, 148, 149 (no.5225).

⁶⁵⁰ Ebū Dāwūd, *el-Edeb*, 148, 149 (no.5225).

⁶⁵¹ İbn Māce, *ez-Zuhd*, 18 (no.4187).

⁶⁵² El-Buḥārī, *el-Edebu’l-Mufred*, s.205 (no.584).

■ قُلْتُ أَقْدِيمًا كَانَ فِيَّ أَمْ حَدِيثًا قَالَ بَلْ قَدِيمًا قُلْتُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَبَلَنِي عَلَى خَلْقَيْنِ

يُجِبُهُمَا⁶⁵⁴

Rivayetler topluca değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşabiliriz:

- Cibilliyet önceden (yaratılıştan) gelir; ahlak ise sonradan (kazanılarak) elde edilir.
- Cibilliyet ahlaka kaynaklık eden yapının adı, ahlak da bu yapıdan sadır olan huyun adıdır. Ancak bazı cibilliyetler bazı huylarla donatılmıştır yahut bazı huylar yaratılıştan cibilliyete dâhil edilmiştir. Bu yönüyle cibilliyet ve ahlak arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi görelî bir mahiyet arz eder.
- Cibilliyet yaratılıştan geldiği için şekillenmesinde ‘yaratıcı’nın doğrudan etkisi ve tesiri vardır. Ahlak sonradan kazanıldığı için şekillenmesinde ‘kişinin’ kendisi merkezdedir.

Ne var ki bu çıkarımları -mana ile rivayet olgusu ve konuyla ilgili diğer rivayetler göz önüne alındığında- tüm rivayet evrenine teşmil etmemiz mümkün değildir. Ahlakın, yaratılış özelliklerini ifade eden *ṭabī‘at*, *cibilliyet*, *seciyye*, *mizāc*, *‘ādet* gibi kavramlarla ilişkisi ve bu kavramların kendi aralarındaki farklar, rivayetlerden hareketle tespit edilebilecek hususlardan değildir. Hadisler özelinde, ahlakın, bu türden kavramlarla ilişkisinin mahiyeti belirsizliğini korumak durumundadır. İlk bölümde değinildiği üzere, hadislerde kişilik ve karakter özelliklerine atıfta bulunan ve ilk bakışta müşterek bir içeriğe sahip olduğu düşünülen kavramlar, kendi içinde benzeşik alt unsurlar ve ayrıştırılması kolay olmayan nüanslar içerir. Belli bir soyutlama gerektiren bu ayrımların gerek rivayetlerin doğrudan muhataplarının ve gerekse onları aktaran ravilerin zihinlerinde var olmasını beklemek ve rivayetlerde

⁶⁵³ El-Buḥārī, *el-Edebu’l-Mufred*, s.206 (no.587).

⁶⁵⁴ İbn Hānbel, *el-Musned*, c.4, s.205 (no.17862).

damıtık bir ahlakî kavramlar örgüsü olduğunu düşünmek isabetli olmayacaktır. Bu, o dönemdeki insanların genel olarak ahlak anlayışlarının, bilgi düzeylerinin ve dilsel alışkanlıklarının kendine özgülüğünden kaynaklanan bir durum olarak değerlendirilmelidir.

2.5. Ahlak ve Beden

Rivayetlerde ahlak, insanın psikolojisi kadar fizyolojisiyle de ilişkili görülmüştür; başka bir deyişle insanın bedenî özellikleri ile ahlakî nitelikleri arasında bir irtibat vardır. Gerçekten de bazı rivayetler, insanın içsel/ahlakî yapısı ile dışsal/bedenî yapısı arasında açık bir irtibatın olduğunu düşündürür. Hz. Peygamber'in sıkça yaptığı dualarından biri şöyledir: “Allah'ım! *halkımı* güzel kıldığın gibi, *hulûkumu* da güzelleştir.” (*Allāhumme aḥsente ḥalkī fe-aḥsin ḥulūkī*).⁶⁵⁵ Bir rivayette Hz. Peygamber'in, amcasının oğlu Ca'fer b. Ebî Tâlib'e şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Sen *halk* (bedenî özelliklerim) ve *hulûk* (ahlakî niteliklerim) açısından bana benziyorsun.” (*Eşbehte ḥalkī ve ḥulūkī*).⁶⁵⁶

İnsanların iç dünyalarının –iyi olsun, kötü olsun- insanın yüzüne yansıdığına dair yaygın bir inanış bulunur. İnsanlar çoğu zaman yüz güzelliği ile karakteri bağdaştırır.⁶⁵⁷ Yüzü güzel olarak nitelenen insanların karakter açısından da iyi olacakları düşünülür. Bir rivayet iyiliğin güzel yüzlü insanlarda aranmasını salık

⁶⁵⁵ İbn Hânel, *el-Musned*, c.1, s.403 (no.3823).

⁶⁵⁶ El-Buḥārî, *el-Meğâzî*, 44 (no.4251).

⁶⁵⁷ David Premack, “Süt Çocuğunda Ahlak Bilgisi,” Jean-Pierre Changeux (ed.), terc. Nermin Acar *Etğin Doğal Temelleri* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2002) içinde, s.153.

verir: *uṭlubū'l-ḥayra fī ḥisāni'l-vucūh*.⁶⁵⁸ Beden/yüz yapısıyla karakter arasında, fiziksel güzellikle ahlaksal güzellik arasında bir bağ olduğu düşüncesinin hayli kadim bir tarihi vardır.⁶⁵⁹ Bir kimsenin fizikî yapısına ve organlarına bakarak onun ahlak ve karakteri hakkında tahminde bulunmak (*ilmu'l-kıyāfe*), Hicaz-Arap toplumunun kültüründe de kabul gören bir ilim dalıydı.⁶⁶⁰ Klasik ahlak düşüncesinde *aḥlāt-ı erba'a* olarak bilinen teori de, farklı açıdan da olsa, insanın bedeni ile karakteri arasında irtibat kurmuştur. Antikçağ ve Ortaçağ'da, insanın ahlakî, psikolojik ve biyolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen dört sıvının (kan, balgam, kara safra ve sarı safra) ve onlara nispet edilen sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık şeklindeki niteliklerin, insanın ahlakî yapısını belirlediği düşünülmüştür.⁶⁶¹

⁶⁵⁸ İbn Ebî'd-Dunyā, *İşṭinā'u'l-Ma'rūf*, tah. Muḥammed Ḥayr Ramaḍān Yūsuf (Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 2002), s.93 (no.111). Hadisin anlamı hakkındaki tartışmalar için bkz. İbn Ebî'd-Dunyā, *İşṭinā'u'l-Ma'rūf*, ss.95-96.

⁶⁵⁹ Bkz. Tuncel Altınköprü, *Beden Yapısı, Yüz Yapısı ve Karakter* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2000).

⁶⁶⁰ Mehmet Serhan Tayşi, "Kıyāfe," *DİA*, c.25, s.508.

⁶⁶¹ Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlāt-ı Erbaa," *DİA*, c.2, s.24. Aynı maddede şu tespitler de yer alır: "Demevî (sanguin), balgamî (flegmatique), safravî (colérique) ve sevdâî (mélancolique) terimleriyle ifade edilen psikolojik tiplerin yanı sıra, mahrûr (sıcak tabiatlı), mebrûd (soğuk tabiatlı), yâbis (kuru tabiatlı) ve mertûb (yaş tabiatlı) şeklinde dört niteliğe dayalı karakter tasniflerine de gidilmiştir. Fizikî coğrafyanın tesiri, eğitim ve hatta bazı inanışlara göre astrolojik faktörler yanında, insanın ahlât yapısından doğan fizyonomisinin de onun ahlâkî tabiatını belirlediği düşünülmüştür. Dolayısıyla tabii mizacın psikolojik mizaca yol açması, onun da belirli tavır ve davranışları insan fiillerine hâkim kılması, ahlât-ı erbaa ve ahlâk (huylar) arasında bir bağlantının kurulmasına yol açmıştır." Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlāt-ı Erbaa," *DİA*, c.2, s.24.

2.6. Ahlak ve Ahlakî Yargı

Ahlakî yargı meselesi çoğu zaman insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu problemiyle birlikte düşünülmüştür.⁶⁶² İnsanın ahlakî yargısı ve bu yargıya dayalı eylemleri, iradesinin dışında başka etmenler tarafından mı belirleniyor; yoksa ahlakî yargıları kendi özgür iradesine mi dayanıyor? Sorun, İslam düşüncesinde genellikle kelam ilmi içinde ‘kader’ problemiyle ilgili olarak ele alınmış ve ‘kulların fiilleri’ (*ef‘ālu’l-‘ibād*) terimiyle yaygınlık kazanmıştır.⁶⁶³ Ancak irade özgürlüğü ve determinizm çerçevesindeki meseleler günümüzde daha çok ahlak felsefesinin sınırları içinde tartışılmaktadır.⁶⁶⁴ Çağdaş hümanistik yaklaşım da soruna yakın ilgi duymuştur.⁶⁶⁵

Hadis rivayetlerine yansıdığı biçimiyle, ahlakî niteliklerin insanın karakterinden kaynaklandığı düşüncesinin açık veya örtülü bir biçimde cebrî anlayışı çağrıştırdığı düşünülebilir. Bu, ilk bakışta yanıtlanması zor bazı soruları da beraberinde getirmektedir. İnsan, elinde olmayan, denetimini ve kontrolünü aşan, değişmeyen huylar, erdemler, karakter özelliklerinden dolayı sorumlu tutulabilir mi? Yaratılış özelliklerini kendi seçemediğine göre, seçim hakkının olmadığı bir konuda sorumluluk üstlenebilir mi?

Bu soruların, hadislerin doğrudan muhataplarının zihinlerini pek de meşgul etmediği anlaşıyor. Ancak bu konu, kelam ilminin teşekkülü ve diğer ilimlere tesiriyle birlikte bir sorunsal haline gelmiş ve hadis yorumcularını hayli meşgul

⁶⁶² Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s.262.

⁶⁶³ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil,” *DİA*, c.13, s.60.

⁶⁶⁴ Bkz. Taslaman, *Ahlâk, Felsefe ve Allah*, ss.45-71.

⁶⁶⁵ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, s.262.

etmiştir. Bu noktada “Hayâ imandandır.”⁶⁶⁶ hadisinin şerhi sadedinde kaydedilen yorumlar aydınlatıcıdır. Hayânın imandan sayılmasının bazı problemlili yönlerine dikkat çeken şarihler göre *iman* müminin fiili⁶⁶⁷ olup *iktisābī*dir (çabaya bağlıdır),⁶⁶⁸ *hayâ* ise yaratılıştan gelip *ğarīzī*dir (doğuştan/yaratılıştandır). Bu durumda yaratılışa bağlı olarak insanların kimisinde bulunup kimisinde bulunmayan bir huy, nasıl olur da kişinin kendi çaba ve kazanımına bağlı olan imandan sayılır? Şarihlerin cevabı şöyle olmuştur:

Hayâ (tıpkı *iman* gibi) iyi eylemlere sevk edici ve günahlardan men edici bir haslettir. Şu kadar var ki *hayâ -birr* kapsamındaki diğer davranışlar gibi- bazen *taḥallukī* ve *iktisābī* (çaba göstererek sonradan kazanılan bir huy) olur, bazen de *ğarīzī* (doğuştan/yaratılıştan getirilen bir huy) olur. Ancak *hayânın* şariat yasasına uygun kullanılması, *iktisāba* (çalışmaya/kazanıma) ve *niyyete* muhtaçtır ki bu yüzden *imandan* sayılmıştır.⁶⁶⁹ Ayrıca *hayâ* sahibi kimse, Allah onu koruduğu zaman, *hayâsı* vasıtasıyla günahların çoğundan uzaklaşır; tıpkı *imanı* vasıtasıyla günahlardan uzaklaştığı gibi. Böylece *hayâ*, *iman* ile aynı işlevi gördüğünden sanki *imandan* bir şube olur. Bu suretle *hayâ* ile *iman*, aynı işi yaptıklarından tek bir şey gibi kılınmışlardır. Her ne kadar *iman*, *iktisābī*, *hayâ* ise *ğarīzī* olsa da.⁶⁷⁰

⁶⁶⁶ Muslim, el-İmān, 59 (no.154).

⁶⁶⁷ Bedruddīn el-‘Aynī, ‘*Umdetu’l-Ḳārī Şerhu Şahīhi’l-Buḥārī* (Beyrut: Dāru İhyā’i’t-Turāṣi’l-‘Arabī, tsz.), c.12, s.164.

⁶⁶⁸ El-‘Aynī, ‘*Umdetu’l-Ḳārī Şerhu Şahīhi’l-Buḥārī*’, c.12, s.162.

⁶⁶⁹ En-Nevevī, *el-Minhāc fī Şerhi Şahīhi Muslim b. el-Ḥaccāc*, c.2, ss.5-6; el-‘Aynī, ‘*Umdetu’l-Ḳārī Şerhu Şahīhi’l-Buḥārī*’, c.1, s.129.

⁶⁷⁰ İbn ‘Abdīlber, *et-Temhīd li mā fī’l-Muvaṭṭa’ mine’l-Ma‘ānī ve’l-Esānīd*, tah. Muṣṭafā b. Aḥmed el-‘Alevī ve Muḥammed b. ‘Abdīlkebīr el-Bekrī (Mağrib: Vizāratu ‘Umūmī’l-Evḳāf ve’ş-Şu’ūnī’l-İslāmiyye, 1387), c.9, s.234.

Konuyla ilgili tartışma, bir yandan karakter özelliklerini merkeze alan ve birey/özne odaklı bir erdem ahlakına atıfta bulunan hadisler ile, diğer yandan bireyleri aşan din temelli bir ahlakî sorumluluk ve yükümlülükten bahseden hadislerden hareketle devam etmiştir. “Ahlakın insanın tabiatından kaynaklandığı yolundaki görüş ile ahlakî ilkelerin aşkın bir varlıktan kaynaklandığı yolundaki İslamî tez arasında bir çelişki”⁶⁷¹ olduğu düşünülmüştür. Örneğin, insan niçin yaratılıştan sahip olduğu olumlu ahlakî nitelikler, huylar ve erdemler nedeniyle ilahî/uhrevî övgüyü; yine yaratılıştan sahip olduğu olumsuz ahlakî nitelikler yüzünden de ilahî/uhrevî yergiyi hak eder? Ahlak doğuştan getiriliyorsa ve yaratılışımıza bağlıysa, ahlakı güzelleştirmek için çaba göstermenin bir anlamı var mıdır? Tartışmaya, ahlakın Allah’ın takdirinde olduğu ve kime dilerse ona vereceği mealindeki rivayetlerden hareketle⁶⁷² benzer sorular dâhil edilmiştir: Eğer ahlakî nitelikler ve erdemler ilahî bir gücün takdirindeyse, o zaman insanların ahlak konusunda çaba göstermeleri anlamlı mıdır? Konuyla ilgili hadislere ve tartışmalara değinen Şahîhu’l-Buhârî şarihi İbn Baţţâl’dan (ö.449/1057) aktardığımız aşağıdaki alıntı, belki uzun ama kesinlikle verimli bir özet niteliğini taşımaktadır:

Eţ-Taberî şöyle demiştir:⁶⁷³ Bir kişi şöyle diyebilir: Hz. Peygamber’in (s), “Sizin hayırlılarınız güzel ahlaklı olanlarınızdır.”⁶⁷⁴ hadisinin anlamı nedir? Ahlak çaba göstererek elde edilebilen (*mukteseb*) bir şey midir ki kul iyi ahlakı tercih edip kötü ahlaktan uzak dursun? Eğer böyleyse o zaman Hz. Peygamber’in, (s) “Allah’ım! Yaratılışımı (*halk*) güzelleştirdiğin gibi huyumu (*huluk*) da

⁶⁷¹ Watt, *İslam Nedir?*, s.290.

⁶⁷² Ma’mur b. Râşid, *el-Câmi’*, c.11, s.145 (no.20155).

⁶⁷³ Eţ-Taberî’ye atfedilen bu alıntıyı onun kendi eserlerinden tespit etmek mümkün olmamıştır.

Alıntının, onun bir kısmı günümüze ulaşayan *Tehzîbu’l-Âşâr*’ına ait olması muhtemeldir.

⁶⁷⁴ El-Buhârî, el-Edeb, 39 (no.6035).

güzelleştir.”⁶⁷⁵ hadisinin ve rabbinden ahlakını güzelleştirmesini istemesinin⁶⁷⁶ ne manası vardır? Pekalâ biliyorsun ki kulun ahlakını rabbinden başka kimse güzelleştiremez; çünkü eğer ahlak Allah’a ait bir iş ise o zaman ahlakı ondan başka güzelleştirecek kimse olamaz.⁶⁷⁷ Bu durumda eğer kulun ahlakı güzelse Allah’a hamd etmesi anlamsız olur ve eğer ahlakı kötüyse kul bundan dolayı yerilemez. Şayet, durum böyledir, dersin o zaman Hz. Peygamber’in, “*İman bakımından müminlerin en mükemmeli ahlak bakımından en güzel olanıdır!*”⁶⁷⁸ ve “*Kişi güzel ahlakı sebebiyle (gündüzlerini) oruçla, (gecelelerini) namazla geçiren kişinin derecesine ulaşır.*”⁶⁷⁹ hadisinin ne manası vardır? Oysa biliyoruz ki kul, yaratılıştan sahip olduğu vücudunun organlarından dolayı değil; ancak kendi elde ettiği şeylerden dolayı ödüllendirilir.

Bu konuda şöyle denilmiştir: Selef âlimleri bu hususta görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri şöyle demiştir: Ahlak -iyisi de kötüsü de- kulda bulunan bir cibilliyettir (yaratılıştan gelir); tıpkı kişinin (derisinin) rengi ve vücudunun bazı organları gibi. Bu görüşe sahip olanlar şöyle demiştir: Rivayete göre bir gün ‘Abdullâh b. Mes‘ûd’un yanındakiler bir adamın ahlakından söz ettiler. İbn Mes‘ûd onlara sordu: “*Ne dersiniz, eğer o adamın başını kesmiş olsalar siz ona (yeni) bir baş yapabilir misiniz?*”. Etrafındakiler, “*Hayır.*” dediler. İbn Mes‘ûd, “*Peki o adamın elini kesmiş olsanız ona (yeni) bir el koyabilir misiniz?*” diye sorunca, etrafındakiler yine “*Hayır.*” dediler. Bunun üzerine İbn Mes‘ûd şöyle dedi: “*O halde siz onun bedenî yapısını (halk) değiştirmedikçe ahlakî yapısını da (huluk)*

⁶⁷⁵ İbn Hânel, *el-Musned*, c.1, s.403 (no.3823).

⁶⁷⁶ Bkz. Muslim, *Şalâtu’l-Musâfirîn*, 26 (no.201).

⁶⁷⁷ Bkz. Muslim, *Şalâtu’l-Musâfirîn*, 26 (no.201).

⁶⁷⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sunnet*, 16 (no.4682).

⁶⁷⁹ Ebû Dâvûd, *el-Edeb*, 7 (no.4798).

değiştiremezsiniz.”⁶⁸⁰ İbn Mes‘ūd ayrıca şöyle demiştir: “Dört şey (önceden) belirlenmiştir: Bedenî/dışsal özellikler (halk), ahlakî/içsel nitelikler (huluğ), rızık ve ecel.”⁶⁸¹ El-Hasen el-Başrî de şöyle demiştir: “Kime güzel bir görünüş (şüret), güzel bir huy (huluğ hasen), ve iyi bir eş verilmişse ona dünyanın ve ahiretin hayrı verilmiş demektir.”⁶⁸² Bu görüşe sahip olanlar, (Murre b. eş-Şerāhîl) el-Hemdānî’nin (ö.76/655) şu rivayetini de delil olarak ileri sürmüşlerdir: İbn Mes‘ūd’un naklettiğine göre Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: “Allah rızıklarınızı aranızda taksim ettiği gibi, ahlakınızı (huylarınızı) da aranızda taksim etmiştir.”⁶⁸³ Bu görüşe sahip olanlara göre bu hadis açıkça göstermektedir ki ahlak Allah’ın kullarına ihsan ettiği şeylerdendir. Üstelik insanların korkaklıkta, cesarette, cimrilikte ve cömertlikte farklı farklı oldukları görülmektedir. Eğer ahlak kulun kendisinin elde ettiği bir şey olsaydı insanların (ahlakî) halleri farklılık arz etmezdi. Şu halde ahlak ancak bir *garîzed*en (doğuştan sahip olunan bir güdüden) ibarettir. Buna şöyle bir itiraz gelebilir: Şayet durum böyleyse ve ahlak bir *garîze* ise, o zaman Allah’ın güzel ahlak sahibini ödüllendirmesinin⁶⁸⁴ ne manası vardır? Buna şöyle cevap verilebilir: Allah onu yaratılıştan sahip olduğu yaratılış özelliklerinden dolayı ödüllendirmemektedir; bilakis Allah onu yaratılıştan getirdiği huyları kendisinin kullanılmasını emrettiği hususlarda kullandığı için ödüllendirmektedir. Mesela cesaret. Allah bu huyu bir kişide yaratır ve düşmanla karşılaştığında o huyu kullanmasını emreder; kulu da bundan

⁶⁸⁰ El-Buḥārî, *el-Edebu’l-Mufred*, s.107 (no.283).

⁶⁸¹ Ed-Dāraḳuṭnî, *es-Sunen*, c.5, s.356 (no.4448). Benzer bir rivayet için bkz. Muslim, el-Ḳader, 4 (no.6728).

⁶⁸² Rivayet bu şekilde tespit edilememiştir. Enes b. Mālik’ten *merfū’* olarak nakledilen benzer bir rivayet için bkz. İbn Şāhîn, *et-Tergîb fî Feḍā’lîl-A’māl ve Şevābi Zālik*, tah. Muḥammed Ḥasen İsmā’îl (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004), s.86 (no.264).

⁶⁸³ İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.1, s.387 (no.3672).

⁶⁸⁴ Mesela bkz. “Kim ahlakını güzelleştirirse ona Cennetin en tepesinde bir yer yaptırılır.” Et-Tirmizî, el-Birr ve’ş-Şıla, 58 (no.1993).

dolayı ödüllendirir. Eğer o kişi cesaret huyunu düşmanla mücadele etmenin dışında bir yerde kullanırsa bu takdirde Allah onu cezalandırır. Şu halde ödül de ceza da itaat ve masiyet karşılığındadır; yoksa kulun yaratılıştan sahip olduğu şeylerden dolayı değil.

Diğer görüşte olanlar ise şöyle demiştir: Kulun ahlakı -iyisi de kötüsü de- kendi kazanımından (*kesb*) ve seçiminden (*ihtiyār*) kaynaklanır. Bu yüzden kul güzel ahlaka sahip olduğu için Allah'a hamd eder ve itaat kapsamındaki ahlakî davranışlarından dolayı ödüllendirilir. Masiyet kapsamındaki kötü ahlakî davranışlarından dolayı da cezalandırılır. Eğer bu konuda kulun bir kazanımı/etkisi olmasaydı o zaman iyi ahlakı emredip kötü ahlaktan sakındırmak anlamsız olurdu. Nitekim Hz. Peygamber'in Mu'âz'a söylediği, "*Nerede olursan ol Allah'a karşı sorumluluğunun bilincinde ol. Kötülüğün peşinden hemen iyilik yap ki onu yok etsin. İnsanlara da güzel ahlakla davran.*"⁶⁸⁵ hadisinde, bu söylediğimiz şeyin doğruluğuna dair bir delil vardır. Çünkü ahlak Allah'ın kul için hazırladığı ve kulda (doğuştan) bulunan bir tabiat olsaydı, o zaman iyi ahlakı emretmek ve kötüsünden sakındırmak, tıpkı gözleri olmayan bir kimseye görmesini emretmek gibi imkânsız olurdu. Bundan ötürü bilge kimseler (insanlara) güzel ahlakı tavsiye etmişlerdir."⁶⁸⁶

Bu konudaki tartışmalara bir bütün olarak bakıldığında, insanın doğuştan bir takım ahlakî niteliklere sahip olmasının, onun ahlakını bütünüyle belirleyeceğine dair katı bir determinizmi gerektirmeyeceği ve dinin ahlakî düzenlemeleriyle çelişmeyeceği

⁶⁸⁵ Et-Tirmizî, el-Birr ve's-Şıla, 55 (no.1987).

⁶⁸⁶ İbn Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhārî*, tah. Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), c.9, ss.231-234.

söylenir.⁶⁸⁷ Daha geniş açıdan bakıldığında, konuyla ilgili polemikler, insanî bir temele ve kadim bir geçmişe sahip olan problemlerin⁶⁸⁸ İslam düşüncesindeki izdüşümü gibidir.⁶⁸⁹

2.7. Ahlak ve Erdem

Ahlak ve karakter ilişkisinin temel kavramlarından biri erdemdir. Erdem, insana özgü karakter özelliklerini ve ahlakî nitelikleri ifade eden bir kavram olarak tanımlanmıştır.⁶⁹⁰ Erdem, insanda alışkanlık haline gelmiş, her zaman ve sürekli olarak bulunan, bireysel/sübjektif bir eğilim/yatkınlıktır.⁶⁹¹ İnsanın ‘iyi olması’nı ve kendi işini iyi gerçekleştirebilmesini sağlayan huydur.⁶⁹²

İnsanda yerleşik olarak bulunan karakter özellikleri, bunlara bağlı ortaya çıkan erdemlerle ve erdemsizliklerle birlikte düşünülmüştür.⁶⁹³ Klasik İslam ahlak felsefesinde erdem düşüncesi genellikle *faḍīlet* ve *reẓīlet* kavramlarıyla formüle edilmiştir. Ancak *faḍīlet* kelimesinin münhasıran ahlakî erdemleri ifade eden bir terim olarak kullanılması ve sistematik bir fazilet teorisinin oluşması felsefî kültürle

⁶⁸⁷ Bkz. Taslaman, *Ahlâk, Felsefe ve Allah*, ss.87-89. Taslaman’ın felsefî ve dinî yaklaşımları dikkate alarak kaleme aldığı bu çalışma, hadislerdeki ahlak düşüncesini anlamak için de elverişli bir felsefî bir temel oluşturmaktadır.

⁶⁸⁸ Mesela bkz. Platon, *Menon [Erdem Üzerine]*, terc. Ahmet Cevizci (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2009), ss.23-129.

⁶⁸⁹ Bu konuda karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Hümeysra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015).

⁶⁹⁰ Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), s.117.

⁶⁹¹ Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.117.

⁶⁹² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, terc. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 2008), s.31.

⁶⁹³ Bkz. Yazıcı & Yazıcı, *Karakter*, s.57-79.

birlikte başlamıştır.⁶⁹⁴ Pek çok İslam filozof ve ahlakçısı *faḍīlet* kavramı üzerinde fikir yürütmüştür. Özellikle kadim Yunan ahlak felsefesinden ödünç alınan ve tüm erdemlerin temeli olarak kabul edilen *feḍāʾil-i erbaʿa*, geleneksel ahlak literatürünün hemen hepsinde küçük farklarla da olsa- kendine yer bulmuştur. Ruh, akıl, öfke ve şehvet kuvvetlerinin *iʿtidāl* noktası olarak kabul edilen bu dört faḍīlet, yaygın olarak *ḥikmet*, *ṣecāʿat*, *ʿıffet* ve *ʿadālet* şeklinde tasnif edilmiştir. Kaynaklarda bu aslî erdemlerin altında farklı adlarla ve değişik sayılarda tali erdemlere de yer verilmiştir.⁶⁹⁵ Ancak “fazilet ve reziletleri sınırlamanın ve belli kategorilerde toplamının imkânsızlığından”⁶⁹⁶ dolayı yaygın ve kabul edilebilir bir erdemler listesi oluşmamıştır.

Hadis rivayetlerindeki ve literatüründeki erdem tasavvuru ise, erdem düşüncesini olgunlaştıran ve sistematize eden klasik İslam ahlak felsefesine göre özellikle de kavram ve terim düzeyinde- daha düzensiz ve farklı bir görünüm arz eder. Örneğin *faḍīlet* kavramı, hadis rivayetlerinde, geleneksel ahlak kitaplarımızda olduğu gibi münhasıran ahlâkî erdemleri ifade eden bir terim olarak kullanılmamıştır.⁶⁹⁷ Hadis rivayetlerinde bireyin karakter özellikleri ve bu karakter özelliklerinin somutlaşmış ifadesi olan erdemli davranışlar için genellikle *mekārimu’l-aḥlāk*, *meḥāsīnu’l-aḥlāk*, *maʿālī’l-aḥlāk* gibi sözcükler; olumsuz

⁶⁹⁴ Mustafa Çağrı, “Fazilet,” *DİA*, c.12, s.269.

⁶⁹⁵ Mesela İbn Miskeveyh (ö.421/1030) dört temel erdem altında kırk sekiz tali erdeme yer vermiştir. Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Aḥlāk ve Taḥḥīru’l-ʿAḥāk*, tah. İbnu’l-Ḥaṭīb (Kahire: Mektebetu’s-Şekāfeti’-d-Dīniyye, tsz.), ss.28-38.

⁶⁹⁶ Çağrı, “Fazilet,” *DİA*, c.12, s.269. Ayrıca bkz. El-İşfahānī, *eż-Zerʿa ilā Mekārimi’ş-Şerʿa*, s.85.

⁶⁹⁷ Bkz. Çağrı, “Fazilet,” *DİA*, c.12, s.269.

nitelikler için de genellikle *mesāwī'l-aḥlāk*, *munkeraṭu'l-aḥlāk*, *sefsāfe'l-aḥlāk* gibi kelimeler tercih edilmiştir.

Bilhassa *mekārim*, sadece hadis literatüründe değil, tüm İslam geleneği içinde yüksek erdemleri ifade eden bir terim olmuştur. *Mekārim* basit ve sıradan iyilikler için değil de büyük erdemler için kullanılan bir kelimedir.⁶⁹⁸ *Mekrumenin* çoğuludur.⁶⁹⁹ *Mekrume* ise *keremden* türemiştir. *Kerem* iyi ve olumlu bir içeriğe sahip her şeyi kapsayan geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Mesela *keremden* türeyen *kerīm*, övgüye değer her şeyi kapsayan bir isimdir (*ismun cāmi' li kulli mā yuḥmedu*).⁷⁰⁰ İbnu'l-Eṣṣīr (ö.606/1209) de *kerīm* isminin tüm iyilik, şeref ve faziletleri kendinde topladığını kaydetmiştir (*el-cāmi' li envā'i'l-ḥayr ve 'ş-şeref ve 'l-feḍā'il*).⁷⁰¹

Cahiliye devrinde de anahtar bir kavram olan *kerem*, İzutsu'nun belirttiğine göre, iki anlama delalet ederdi. İlk ve asıl olarak, kusursuz bir soy ile seçkin bir ataya dayanan asilzâde insanın şerefini ifade ederdi. *Keremin* diğer anlamı insanın asaletini gösterdiğine inanılan ve gösteriş amacıyla yapılan israf derecesinde sınırsız cömertlik idi. Ancak İslâm bu kavramın semantik içeriğini kendi dinî atmosferinde dönüştürmüş ve *taḳvā* ile ilişkilendirmiştir.⁷⁰² Böylece *kerem*, dine dayalı ahlakın en yüksek değer ifadesi olarak düşünülmüştür.

⁶⁹⁸ 'Aşım Efendî, *Ḳāmūs Tercumesi*, c.3, s.548.

⁶⁹⁹ El-Cevherî, *eş-Şihāh*, c.5, s.2020.

⁷⁰⁰ El-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luḡa*, c.10, s.132.

⁷⁰¹ İbnu'l-Eṣṣīr, *en-Nihāye fî Ġarîbi'l-Ḥadişi ve 'l-Eşer*, c.4, s.166.

⁷⁰² İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, ss.56-58.

Kerem/mekārim sözcüğünün kullanımı ve kapsam alanı hakkında bir fikir edinebileceğimiz bir rivayette, bir bedeviyi, zamanında artık yüksek değerlerin kaybolup gittiğinden yakınırken buluyoruz:

ذَهَبَتِ الْمَكَارِمُ إِلَّا مِنَ الصُّحُفِ

Mekārim yok olup gitti; sadece sayfalarda kaldı.⁷⁰³

Bu kavramın sadece ahlakî değil, dinî idealleri de kapsayan geniş kullanımını örnekleyen bir rivayete göre Hākīm b. Hizām, Dāru'n-Nedve'yi yüz bin dirhem karşılığında Mu'āviye'ye satınca, 'Abdullāh b. ez-Zubeyr kendisine, "Ey Ebū Hālīd! Demek Kureyş'in kahramanlık ve alicenaplık eserini (*me'şerete Kūrayş ve kerīmetehā*) sattın" demiş, Hākīm de ona şöyle karşılık vermiştir:

ذَهَبَتِ الْمَكَارِمُ فَلَا مَكْرُمَةَ الْيَوْمَ إِلَّا الْإِسْلَامُ

Mekārim yok olup gitti. Artık bugün İslam'dan başka *mekrume* yoktur.⁷⁰⁴

Hız. 'Ā'îşe'den gelen ve daha önce değindiğimiz bir rivayet, *mekārimu'l-aḥlāk* kapsamındaki ahlakî erdemlerin sayısını on olarak takdim eder. Başka bazı hadisler de belli erdemlere vurgu yaparken bir erdemler listesi sunar. Mesela "Siz bana kendinizden altı şeyi garanti edin, ben de size cenneti garanti edeyim..."⁷⁰⁵ Bazı

⁷⁰³ El-Beyhaḳī, *Şu'abu'l-İmān*, c.10, s.183 (no.7356).

⁷⁰⁴ El-Beyhaḳī, *es-Sunenu'l-Kubrā*, tah. Muḥammed 'Abdulkādir 'Aṭā (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), c.6, s.57 (no.11182).

⁷⁰⁵ İbn Hānbel, *el-Musned*, c.5, s.323 (no.22809).

rivayetlerde de olumsuz ahlakî davranışlar listelenir: “Helak edici yedi (kötülük)ten sakının...”⁷⁰⁶

Klasik İslam ahlak literatüründe münhasıran Kur'an ve hadisler çerçevesindeki naklî malzemeye dayalı olarak belli ve kapsamlı bir dinî-ahlakî erdemler listesi yapılmamıştır. *Mekārimu's-şerī'a*'nın yani İslam'ın ahlakî prensip ve ideallerinin mahiyeti itibariyle belli şartları ve sınırlarının olmaması,⁷⁰⁷ İslam düşüncesindeki “İmanın şartı altıdır” veya “İslamın şartı beştir” gibi formülasyonların ahlaka uygulanmasına imkân vermemiştir. Bazı ayetlerde ve özellikle de hadislerde bazı *erdem listeleri* verilmiş olmasına rağmen bunun yaygınlık kazanmaması, bu formülasyonların itibarî olmasından ziyade, ahlakın müphem doğasıyla ilgilidir.⁷⁰⁸

Çağdaş dönemde “Hz. Peygamber'in kavramlar dünyasından hareketle onun ahlakını ortaya koymayı amaçladığı”⁷⁰⁹ belirtilen 12 ciltlik hacimli bir çalışmada, *eş-şifāt el-mustaḥabbe* başlığı altında 200, *eş-şifāt el-mezmūme* başlığı altında da 150 olmak üzere 350 dinî-ahlakî sığata yer verilmiştir.⁷¹⁰ Gerek bu türden modern çalışmalarda, gerekse erken ve klasik dönem eserlerinde *erdem* olarak takdim edilen özellikler, felsefî-etik bir soyutlama neticesinde değil, bütünüyle rivayetlerden hareketle tespit edilmiştir. Kuşkusuz bu, müelliflerin ahlakı dine dayandıran ve hadisi dinin ve ahlakın kaynağı olarak gören yaklaşımlarıyla doğrudan ilgili bir

⁷⁰⁶ El-Buḥārī, el-Ḥudūd, 44 (no.6857).

⁷⁰⁷ Bkz. el-İşfahānī, *eż-Zerī'a ilā Mekārimi's-Şerī'a*, s.85.

⁷⁰⁸ Yine de bu konuda bazı modern çabalar olmuştur. Bu konuda olgunlaşmamış bir deneme için bkz. Cafer Sadık Yaran, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?* (İstanbul: Elif Yayınları, 2005).

⁷⁰⁹ Bünyamin Erul, “Mevsuatu Nadratu'n-Naīm fī Mekārimi Ahlakī'r-Rasulī'l-Kerīm (s.a.v),” *AÜİFD* 46/2 (2005), s.315.

⁷¹⁰ Komisyon, *Naḍratu'n-Naīm fī Mekārimi Ahlākī'r-Rasulī'l-Kerīm*, işrāf. Şālih b. 'Abdullāh b. Ḥamīd (Cidde: Dāru'l-Vesile, 2003).

keyfiyettir. Rivayetlerde dile getirilen davranışların ideal ahlak modeli olarak kabul edilen Hz. Peygamber'den veya sonraki nesillere mensup örnek insanlardan sâdır olması, müellifler için en geçerli temellendirme biçimi olmuştur. Bu noktada örnekliğin ahlak sahasındaki işlevini kavramak, ahlak hadislerinin dünyasını kavramak için kaçınılmaz bir duraktır.

2.8. Ahlak ve Örneklik

Örneklik, ahlak içerikli hadis rivayetlerinin özüne derinden nüfuz etmiş bir gerçekliktir. Daha genel anlamda İslam'ın dinî bir gelenek olarak hayatiyetini devam ettirmesi de yaşam biçimleriyle kendilerini örnek olanlar mertebesine yükseltmiş olan kişilerin örnekliğine dayanmaktadır.⁷¹¹ Örnekliğin ahlak alanındaki işlevi yalın bir gerekçeyle izah edilir: “Değerler öğretilmez, görerek öğrenilir.”⁷¹² ‘Ahlaklı olmak’, bir bakıma ‘ahlaklı biri gibi olmak’tır. Ahlakî yetkinlik sadece teorik bilgi aktarımıyla değil,⁷¹³ ahlakî yetkinliğe ulaştığı kabul edilen kişileri izleyerek öğrenilebilir. Erdemler kitaplardan çok, örneklerden öğrenilir.⁷¹⁴ M. Abdullah Draz'ın da belirttiği gibi, “fazileti tarif etmeye gücü yetmeksizin insanın faziletli olması mümkündür. Bizim, faziletin tarif edilmesinden daha çok, faziletin bize gösterilmesine ihtiyacımız vardır.”⁷¹⁵ Hadis literatüründe ahlakî erdem ve değerlerin soyut tanımlamalarının değil de, değerleri kendi hayatlarında somutlaştırmış kişilerin

⁷¹¹ John Renard, *İslam'ın Yedi Kapısı*, terc. Nurullah Koltas (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), s.111.

⁷¹² Gough, *Karakteriniz Kaderinizdir*, s.103.

⁷¹³ Pieper, *Etiğe Giriş*, s.132.

⁷¹⁴ André Comte-Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, terc. Işık Ergüden (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.), s.XIII.

⁷¹⁵ M. Abdullah Draz, *Kur'an Ahlakı*, terc. Emrullah Yüksel, Ünver Günay (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s.454.

ve onların örnek davranışlarının yer alması, böyle genel-geçer bir gerçekliğin yansımasıdır.

Bugün de kabul edildiği gibi, “bir öğrenme hadisesi olan ahlak, daha çok modele bakarak ve kendini bir başkasıyla aynı tutarak onun davranışlarını benimseme yoluyla öğrenilir.”⁷¹⁶ Bu açıdan -sözgelimi- cömertlik erdemine sahip olmak isteyen bir kişi, bu erdemi ya doğrudan cömert bir kişiden, ya da dolaylı olarak onun cömertliğini anlatan bir haberden öğrenebilir.⁷¹⁷ Hadis rivayetlerinde ‘ahlak ideali’ olarak ahlakî değerlerin taşıyıcısı olan ‘örnek kişi’lerin konulması, erdemlerin ve değerlerin aktarımında benimsenmiş böyle bir yaklaşıma dayanır. Rivayetlerde ahlakî erdemler, o erdemleri hayatlarında somutlaştıran örneklerle birlikte kavranmakta ve tanımlanmaktadır. Bir bütün olarak hadis literatürü, böyle bir dinî-ahlakî örneklik tasavvuruyla inşa edilmiştir.

Hadis rivayetlerinde ahlakî bir örnek olarak takdim edilen kişilere gelince,⁷¹⁸ bu konuda Allah’ın ahlakın kaynağı olarak takdim edildiği rivayetler dikkat çekicidir. Rivayetlerde Allah ahlakî hayatın tam merkezindedir ve ahlak ona bağlıdır. Ahlakî nitelikler ve huylar, bu aşkın kudretin takdirindedir. O, tıpkı rızıkları dağıttığı gibi

⁷¹⁶ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997), s.43.

⁷¹⁷ Şâh Velîyyullâh ed-Dihlevî şöyle der: “Bir insan kendisinde bulunmayan bir huyu elde etmek isterse, bunun yolu, onu elde etmesi muhtemel yollara başvurmak, o huyla ilgili davranışlara yönelmek, o huya sahip örnek kişilerin haberlerini (*vaḳā’î’u’l-aḳviyâ’ min ehlihî*) öğrenmektir.” Bkz. *Huccetullâhi’l-Bâliğa*, c.1, ss.69-70. Ed-Dihlevî’ye göre insan mizacının itidale ulaşması, bu konuda bilgi sahibi temiz insanların taklit edilmesiyle mümkündür. Bkz. *Huccetullâhi’l-Bâliğa*, c.1, s.59.

⁷¹⁸ Bu konuda belli eserlerdeki rivayetler özelinde bir inceleme için bkz. Bkz. Koca, “Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi,” ss.108-112.

ahlakı da insanlar arasında tayin ve taksim etmektedir.⁷¹⁹ Yalnızca insanlar değil, yeryüzündeki bütün varlıklar bu konuda onun inayetine dayanırlar.⁷²⁰ İnsanın zayıf⁷²¹ ve kendine yetmeyen bir varlık⁷²² olması, ahlakî yetkinliğe ulaşması için aşkın bir gücün müdahil olmasını ve iyiliğe ulaştırıp kötülükten uzaklaştırmada insana rehberlik etmesini gerektirmiştir.⁷²³

Tanrı-ahlak ilişkisine dair rivayetlerde kristalleşen tasavvurun bir diğer veçhesi, Allah'ın ahlaklı bir varlık olarak takdim edilmesidir. Allah, ahlakın kaynağı olduğu gibi, aynı zamanda ahlaklı bir varlıktır.

Allah'ın 117 ahlakı vardır. Kim bunların biriyle gelirse Allah onu cennete koyar.⁷²⁴

Allah kerimdir, keremi sever; cömerttir, cömertliği sever,⁷²⁵ refiktir, rıfkı sever.⁷²⁶

Ahlakî bir örnek olarak Peygamberler de rivayetlerin merkezinde yer almaktadır. Örnek bir model olmak dinî referansların şahitliğinin ötesinde peygamberlik kavramının özünde içkin bir anlayıştır. Peygamberlerin getirdiği ilahî

⁷¹⁹ İbn Hanel, *el-Musned*, c.1, s.388 (no.3672).

⁷²⁰ Bir rivayet, hayvanlar arasındaki merhametin kaynağına şöyle değinir: “Allah, merhameti yüz parçaya ayırdı. Doksan dokuz parçasını yanında alıyordu, bir parçasını ise yeryüzüne indirdi. İşte bu bir parça sebebiyle bütün varlıklar birbirlerine merhametli davranırlar. Hatta kısarak (bu merhametten dolayı yavrusunu emzirirken) basıp da zarar verme korkusuyla ayağını kaldırır.” El-Buḥārī, *el-Edeb*, 19 (no.6000).

⁷²¹ 4/en-Nisā':28.

⁷²² Bkz. Muslim, *el-Birr ve's-Şıla ve'l-Edeb*, 111 (no.6649).

⁷²³ Hz. Peygamber namaza kalktığına şöyle dua ederdi: “Allah'ım! Beni güzel ahlaka ulaştır; senden başka güzel ahlaka ulaştıracak yoktur. Kötü ahlakı benden uzaklaştır; senden başka kötü ahlaktan uzaklaştıracak yoktur.” Muslim, *Şalātu'l-Musāfirin*, 26 (no.201).

⁷²⁴ İbn Ebî'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.34 (no.27).

⁷²⁵ İbn Ebî'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.26 (no.8).

⁷²⁶ Eṭ-Taberānī, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.48 (no.23).

mesajın içeriği daima onların beşerî örnekliliğiyle birlikte düşünülmüştür. Dinî metinlerde Hz. Peygamber’e tabi olmanın ve ona itaat etmenin dinin özüne ilişkin bir gereklilik olarak takdim edilmesi⁷²⁷ böyle bir kabulü yansıtmaktadır.

İslam düşüncesinde dinî-ahlakî değerlerin en yüksek örneği ve temsilcisi olarak kabul edilen Hz. Peygamber, İslam tarihi boyunca Müslüman birey ve toplumlar için iyiliğin en yüksek simgesi olmuştur. El-Munāvī’nin (ö.1031/1622) Hz. Peygamber’in ahlakî yetkinliği hakkındaki bir hadisin şerhinde kaydettikleri, bütün bir İslam düşüncesinin özeti gibidir:

Hz. Peygamber güzelliklerin ve üstün niteliklerin hepsine sahip olduğu ve bunlar onda kemale erdiği için insanların en güzel ahlaklısıydı. Hz. Peygamber’de kemal hasletleri ile cemâl ve celâl sıfatları hudutsuz ve hesapsız bir şekilde bir araya geldiği için Yüce Allah kitabında onu, “*ve-inneke le-‘alā huluḳin ‘aẓīm* (el-Ḳalem, 68/4) ayetiyle övmüştür. Bu ayette Allah onu *aẓamet* sıfatıyla nitelemiş ve onun yüksek ahlakî erdemlere sahip ve hakim olduğunu bildiren *‘alā* harfiyle de övgüsünü artırmıştır; öyle ki hiçbir varlık bunlara ulaşamamıştır.⁷²⁸

Hz. Peygamber’in ahlak öğretisinin en temel özelliği, ahlakın kendi yaşamında cisimleşmesidir. O dinî ahlakın asıl ve ilkelerini sözel olarak ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda bunları kendi kişiliğinde somutlaştırarak yaşamında ifade etmiştir. “O’nun (s) ahlakı Kur’an idi.”⁷²⁹ rivayeti tam da bunu anlatmaktadır. Dinî-ahlakî öğretinin en temel kaynağı olarak Kur’an’ın mesajının ruhuna ve ilahî iradenin

⁷²⁷ 3/Ālu ‘İmrān:31, 32, 132; 5/el-Mā’ide:92; 6/el-En‘ām:89-90; 4/en-Nisā’:80; 33/el-Aḫzāb:21. Ayrıca bkz. Muslim, el-İmāra, 33 (no.4749).

⁷²⁸ El-Munāvī, *Feyḍu’l-Ḳadīr Şerḥu’l-Cāmi’i’ş-Şağīr*, ta’līk. Mācid el-Ḥamevī (Kahire: el-Mektebetu’t-Ticāriyye el-Kubrā, 1356), c.5, s.70.

⁷²⁹ Muslim, Şalātu’l-Musāfirīn, 139 (no.746).

gereğine uygun ideal ahlak örneğini kendi yaşayışıyla ortaya koymuştur.⁷³⁰ Şu halde İslam Peygamber'inin ahlak öğretisini onun yaşamından ayırmak mümkün değildir. Onun ahlak öğretisi doğrudan onun kişisel hayatından, dolaylı olarak da rivayetlerden öğrenilebilir.

Hadis rivayetlerinde ahlak ideali ve örneği olarak takdim edilen kişiler peygamberlerle sınırlı değildir. Hadis kitaplarının *feḏāʾil*, *menāḳıb* ve *zuhd* gibi bölümleri ve ahlak içerikli müstakil literatür, ikinci ve üçüncü nesle mensup kişilerin üstünlük ve örnekliklerini anlatan haberlerle doludur. Rivayetlerde pek çok ahlakî tutum ve davranış, dinî-ahlakî yetkinliğe sahip oldukları kabul edilen bu kişilerin örnekliğine başvurularak açıklanmıştır.

2.9. Ahlak ve İman

Dinin temel metinlerinde ahlak problemi hiçbir zaman iman probleminden ayrı tutulmamıştır.⁷³¹ Çünkü iman (inanma), salt zihinsel bir ikna olma işi değil, aynı zamanda ahlakî boyuta da sahip varoluşsal bir kanaattir.⁷³² Bu bağlamda Kur'an'ın 'iman' ile 'salih amel'i hep birlikte zikretmesi anlamlı bulunmuştur. "Kur'an'da iman ve salih amel sözcükleri var olabilecek en kuvvetli semantik bağ ile ve neredeyse ayrılması olanaksız bir birlik halinde birbirine bağlıdır. Salih amel, davranış yoluyla dışa yansıyan imandır. Salih amel, Allah tarafından bütün müminlere emredilen takva sonucu eylemlerdir. Kur'an'a göre iman edenler, içindeki

⁷³⁰ İbn Receb, *Cāmi'ü'l-'Ulūm ve'l-Hikem*, c.2, s.99.

⁷³¹ Haluk Burhan, *Ahlak Ayaklanması* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), s.65.

⁷³² Koç, *Din Dili*, s.18.

imanı salih ismine layık davranışları ile göstermedikleri sürece mümin değildirler.”⁷³³

Ne var ki dinî metinlerdeki ahlak-iman ilişkisi, bu metinlere dayalı olarak vücut bulduğu kabul edilen ilimlerde bambaşka bir veçheyle ele alındığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Mesela Kur’ân’daki iman esaslarını kendine konu edinen kelimelerin disiplininin ilk problemi iman-amel ilişkisi olmasına rağmen, bu problem İslam toplumunun hicrî ilk asırda karşılaştığı büyük fitne olgusu bağlamında siyasi problemlerle ilişkili olarak fikrî tartışma gündemine gelmiş, bu da imanın ahlakî boyutunu geri plana iterek imanın ahlakî bir mesele olarak ele alınmasına engel olmuştur.⁷³⁴ İman-amel ilişkisi konusundaki bu yaklaşım, sonuçta ahlakî tansiyonu ve buna bağlı olarak da ahlakî standartları düşüren bir iman anlayışına vücut vermiştir.⁷³⁵

İman-ahlak ilişkisinin hadislerdeki yansımasına gelince, bu konuda ilk dikkat çekici olan, iman-ahlak bütünlüğüne yapılan vurgulardır. Rivayetlerde inanışa dayalı soyut mahiyetteki iman çerçevesinin, somut ahlakî davranışlarla genişletildiği görülür.

- Hiçbiriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz.⁷³⁶
- İmanın altmış küsur veya yetmiş küsur şubesi vardır. Bunların en üstünü ‘Lâ ilâhe illâllah’ (Allah’tan başka ilâh yoktur.) sözüdür. En alt derecesi ise yoldaki

⁷³³ İzutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, ss.269-270.

⁷³⁴ İlhami Güler, *İman-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), ss.9-11.

⁷³⁵ Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, ss.92-93; *İslam*, s.150.

⁷³⁶ El-Buhârî, el-İmân, 7 (no.13).

eziyet veren şeyleri kaldırmaktır. Hayâ (utanma duygusu) da imanın bir şubesidir.⁷³⁷

Zahiri itibariyle ahlakın eşlik etmediği bir imanın dinen geçersiz olduğunu belirten bu türden rivayetler, imana dayalı olmayan ahlakın dinî bir değerinin olmadığı yönündeki rivayetler⁷³⁸ ile dengelenmektedir. Bu rivayetler, bir yönüyle iman-ahlak eleştirisi olarak da okunabilir. İmanın ahlak sayesinde ideal formuna kavuşacağını belirten rivayetlerde kullanılan üslup da dikkat çekicidir. Buna göre “‘imana gel ki, iyi insan olasın!’ değil de, ‘iyi insan ol ki, iman etmiş olasın’ diyor. ‘Nasıl imana geleyim, imanımı nasıl kuvvetlendireyim?’ sorusuna cevap şudur: ‘İyilik yap! Allah’ı tefekkür ederek bulmaktansa, iyilik yapmakla bulmak daha kolaydır.’”⁷³⁹

Ahlakî değerler, her durumda imana eşlik etmesi gerektiği gibi, değerler hiyerarşisinde daima imandan sonra gelmek zorundadır. Bu, ahlak içerikli bütün rivayetlerin muhtevasında mündemiç bir algıdır. Bazı rivayetlerde de doğrudan ifade edilmiştir:

- Allah’a imandan sonra amellerin en faziletlisi, insanlara kendini sevdirmektir.⁷⁴⁰
- Amellerin en faziletlisi, Allah’a iman ve onu tasdik, (sonra) cihad etmektir.⁷⁴¹

Hadis rivayetlerindeki dinî-ahlakî değerler, daima ve nihai olarak, hem dinin ve ahlakın yüksek gaye değerleriyle, hem de dinî öğretinin inanç, ibadet ve ahlak

⁷³⁷ Muslim, el-İmān, 58 (no.153).

⁷³⁸ Muslim, el-İmān, 365 (no.518); İbn Hānbel, *el-Musned*, c.3, s.478 (no.15965).

⁷³⁹ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, terc. S. Şaban (İstanbul: Nehir Yayınları, tsz.), s.159.

⁷⁴⁰ Eṭ-Ṭaberānī, *Mekārimu’l-Aḥlāk*, s.93 (no.139).

⁷⁴¹ El-Ḥarā’iṭī, *Mekārimu’l-Aḥlāk*, s.66 (no.156).

ilkelerinin bütünüyle birlikte düşünülmüştür. Ahlak içerikli rivayetlerdeki ahlakî değerlere, inanç esasları başta olmak üzere, niyet, takvâ, sorumluluk, sadakat, maslahat ve toplumsal fayda gibi hususlar eşlik etmektedir. Bunlar hem tek tek hadis rivayetlerinde açıkça belirtilir, hem de rivayetlerin bütününden çıkartılabilir.⁷⁴² Bilhassa bazı hadis rivayetlerinde değinilen ve yapılması çok kolay olmasına rağmen dinî-ahlakî değeri çok yüksek olduğu bildirilen davranışlar,⁷⁴³ daima dinin bütünü ve temel değerleri içinde ele alınmalıdır. Bu bütünlük gözetilmeden ameller hakkında yapılacak değerlendirme eksik kalacağı gibi, Hz. Peygamber'in gaye ve maksadıyla da örtüşmeyecektir. Yine bu yüzden mutlak olarak bir ahlakî değer diğerleri üzerine üstünlüğünden söz etmek de doğru olmayacaktır. Çünkü bu şekilde oluşturulacak bir fazilet sıralamasına öncelikle yine farklı hadis rivayetleri engel olacaktır.

2.10. Ahlak ve İbadet

Ahlakî değerlerin ritüel sınıfına giren ibadetlerle karşılaştırıldığı rivayetler dinin bütüncül karakterini göstermesi açısından anlamlıdır. Bunlardan bir kısmı ahlakî davranışların dinî mükafat bakımından ibadetlerle eşdeğer olduğunu ifade eder:

⁷⁴² Mesela bir rivayette, Hz. Peygamber'e "Amellerin hangisi daha faziletlidir?" diye sorulmuş, o da "Allah'a iman ve onun yolunda cihad" buyurmuştur. Bkz. El-Ḥarā'îṭī, *Mekārimu'l-Aḥlāk*, s.66 (no.156). El-İzz b. 'Abdisselām, mefsedetlerin mertebelerini açıklama faslında bu hadis ile ilgili olarak şöyle demiştir: "Hadiste cihad, imandan sonra zikredilmiştir. Çünkü cihadın bizzat kendisi iyi bir şey değildir. (Dinin ihyasına vesile olduğu için) vesilelerin vacip oluşu gibi vacip olmaktadır." Muḥammed Ṭāhir b. 'Āşūr, *İslam Hukuk Felsefesi*, terc. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), s.204.

⁷⁴³ İbn Ḥanbel'in Ebū Zer'den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber'e ümmetinin iyi ve kötü amelleri arz edilmiş; Hz. Peygamber de güzel ameller içerisinde yoldaki zararlı şeyleri kaldırmayı, kötü ameller içerisinde de mescide tükürülüp üzerinin kapatılmamasını görmüştür. Bkz. İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.5, s.178 (no.21589).

- Mümin, güzel ahlâkı sebebiyle (gündüzlerini) oruçla, (gecelelerini) namazla geçiren kişinin derecesine ulaşır.⁷⁴⁴
- Dul kadınların ve yoksulların yardımına koşan, Allah yolunda cihat eden veya gündüzlerini oruçla gecelerini namazla geçiren kimse gibidir.⁷⁴⁵

İbadetler ve ahlakî davranışlar *şâlih* ‘*amelin* birer veçhesi olarak ortak bir zemini paylaşmakla birlikte, nitelik ve değer açısından birbirinden farklıdırlar. Başka bir deyişle ibadet ve ahlak kategorik olarak birbirine indirgenemeyeceği gibi, *şâlih* ‘*amelin* bu iki veçhesini birbirinden ayrı da tutulamaz. Ahlakî sorumluklar kapsamındaki davranışlar, ibadetlere ilişkin yükümlülüklerin yerine geçemezler ve bu yükümlülüklerin ihmalinden doğacak dinî-uhrevî sorumluluğu gideremezler. Güzel ahlakın ibadetlerle aynı dinî karşılığa sahip olduğunu anlatan rivayetlerde ahlak, ibadetin alternatifî olarak takdim edilmemektedir. Güzel ahlak, ibadetin *illeti* değil, *hikmeti*dir. Bu rivayetler nihai olarak güzel ahlakı teşvik etmeyi amaçlamakta, din nazarında yüksek bir konuma erişmenin yollarına işaret etmektedir.

Konuya dair rivayetlerden bazıları ahlakî davranışların ibadetlerden üstünlüğüne vurgu yapar:

Hiz. Peygamber: “Dikkat edin! Size derece bakımından oruç, namaz ve sadakadan daha faziletli bir şeyi bildireyim mi?” diye sordu. Sahabe “Evet.” dediler. Bunun üzerine şöyle dedi: “İki kişinin arasını düzeltmektir. İki kişinin arasını bozmak ise (dini) kökünden kazır.”⁷⁴⁶

⁷⁴⁴ Ebū Dāvūd, el-Edeb, 7 (no.4798).

⁷⁴⁵ El-Buḥārī, el-Edeb, 25 (no.6006).

⁷⁴⁶ Ebū Dāvūd, el-Edeb, 50 (no.4919).

Ahlak ile ibadeti karşılaştıran ve ahlakın ibadetten üstün olduğunu ifade eden bu türden rivayetlerden hareketle ahlak ile ibadet arasında birincisi lehine kategorik bir üstünlük olduğu sonucuna ulaşmak, bu rivayetlerin mesajıyla ve dinî öğretinin bütünü ile bağdaştırılamayacak bir çıkarım olacaktır. Bu rivayetlerde mutlak anlamda ahlakın ibadetten üstünlüğü anlatılmamakta; aksine, faziletin sadece ibadet ile değil, ibadete eşlik eden ahlakla mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim bu mesaj bazı rivayetlerde daha açık bir şekilde verilmekte ve ahlakî kemalin eşlik etmediği bir ibadetin din açısından değerinin olmadığına dikkat çekilmektedir:

Kim (oruç tuttuğu halde) yalan söylemeyi ve yalanla iş yapmayı bırakmazsa, onun yemesini içmesini terk etmesine Allah'ın ihtiyacı yoktur.⁷⁴⁷

İbadet ile ahlak arasında mutlak anlamda öncelik ve sonralıktan söz edilemese de, ahlakın, ibadetlerin meşru kılınmasındaki önemli hikmetlerden olduğu söylenebilir. İbadetlerin ilk elde Allah'a karşı sorumluluğun gereği olduğu müsellemidir. Ancak ibadetten maksadın salt *ta'abbud* olduğunu düşünmek eksik olur. İbadetler aynı zamanda insanların birbirlerine karşı olan ahlakî sorumluluklarını hatırlatan ve insanları yüksek ahlakî erdemlere sevk eden vesilelerdir.⁷⁴⁸ Bu nedenle ibadetlerin değeri, bir yönüyle de sahibini güzel ahlaka taşıyabildiği ölçüdedir. Başka bir ifadeyle, Allah ile kul arasındaki münasebetleri tanzim eden ibadetler, müminin ahlakî kemale ermesine hizmet etmesi açısından da değerlendirilmektedir. Bu yüzden

⁷⁴⁷ El-Buḥārī, eş-Şavm, 8 (no.1903).

⁷⁴⁸ Bkz. 29/el-'Ankebūt: 45.

“Nice oruç tutan kimse vardır ki, oruçtan nasibi sadece açlıktır; nice geceleri namaz kılan kimse de vardır ki, namazdan nasibi sadece uykusuzluktur.”⁷⁴⁹

Gerek ahlak-iman ve gerekse ibadet-ahlak ilişkisine değinen rivayetleri ‘dindarlık-ahlak ilişkisi’⁷⁵⁰ altında değerlendirmek de mümkündür. Zira bu konudaki rivayetler, açık ya da örtülü olarak, bir dindarlık eleştirisi içermektedir. Mesela “Komşusu açken tok olan mümin değildir.”⁷⁵¹ rivayeti, bir ikinin hem iman edip hem de toplumsal sorumluluklarını ihmal etmesinin bir tür yanılsama olduğu konusunda bir uyarı olarak okunabilir.⁷⁵²

İslam ahlak düşüncesinde, imanı, ibadeti ve ahlakı arasında bütünlük/tutarlılık olmayan yahut dinî-ahlakî yükümlülükleri arasında doğru bir tercih ve sıralama yapamayan kimselerin hali ‘aldanma’ (*el-ğirr*) kavramıyla karşılanmıştır. İmanı, ibadeti ve ahlakı arasında tutarlılık olmayanlar, aldanmışlardır. Bu noktada, el-Ğazzālî’nin *el-Keşf ve’t-Tebyîn fî Ğurûri’l-Halk Ecma’in*⁷⁵³ adlı eseri bir dindarlık manifestosu gibidir. El-Ğazzālî’nin kitabının, büyük ölçüde el-Hâriş el-Muḥāsibî’nin (ö. 243/857) *er-Ri’āye li-Hukūḳillāh* adlı eserine dayandığını belirtmemiz gerekir. El-

⁷⁴⁹ İbn Mâce, eş-Şıyām, 21 (no.1690).

⁷⁵⁰ “Gerçek dindar, hayatın olgu, ahlak ve inanç boyutlarını birlikte gören ve yaşayan insandır. İnanç (iman) boyutu onun kişiliğinin en küçük ayrıntısına kadar sinmiş durumda olup bu boyut, onun gözündeki en az diğer boyutlar kadar gerçektir. Söz konusu boyut, onu öyle bir noktaya götürür ki, orada o, başkalarının belki sadece ahlakî dedikleri şeyi, iman hayatının ayrılmaz bir parçası olarak görür, takdir eder ve yaşar. Dolayısıyla onun ahlak hayatı aynı zamanda onun ibadet hayatının merkezini teşkil eder.” Aydın, *Din Felsefesi*, s.329.

⁷⁵¹ İbn Ebî’l-Dunyâ, *Mekârimu’l-Ahlâk*, s.166 (no.347).

⁷⁵² Bu konuda erken dönem üç hadis eserindeki rivayetler için bkz. Bkz. Koca, “Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi,” ss.30-41.

⁷⁵³ El-Ğazzālî, *el-Keşf ve’t-Tebyîn fî Ğurûri’l-Halki Ecma’in* (*Mecmû’atu Rasâ’ili’l-İmām el-Ğazzālî* içinde), tah. İbrâhîm Emîn Muḥammed (Kahire: el-Mektebetu’t-Tevfîkiyye, tsz.), ss.462-478.

Ġazzālî'nin, düşüncelerinde ve eserlerinde ciddî derecede tesirinde kaldığı el-Muḥāsibî,⁷⁵⁴ eserinde 'aldanma' (*el-ġirra*) adlı bölümde konuya değinmiştir.⁷⁵⁵

Hadis rivayetlerinde dinî ve ahlakî çözülmeye yönelik bir dindarlık eleştirisi de göze çarpar. Bu rivayetlerde dinî-ahlakî anlamda kötü yöne doğru bir gidişattan söz edilmiş, içinde bulunulan zaman dilimi eleştirilmiştir. Bir rivayette bizzat Hz. Peygamber'in nitelikli insanların azlığına dair serzenişi dile getirilir: "İnsanlar yüz deveye benzer; ne ki içlerinde binmeye elverişli neredeyse bir tane bile bulamazsın!"⁷⁵⁶ Hz. Peygamber'in kendisinden sonra ortaya çıkacak ahlakî çözülmeye yönelik öngörülerinden ulaşan hatırı sayılır bir rivayet malzemesi vardır. Kıyamet alametlerine dair rivayetlerin önemli bir kısmı, toplumda zuhur edecek ahlakî yozlaşmayı anlatır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra insanların toplumdaki ahlakî çözülmeye şikâyetleri artarak devam etmiştir. Ma'mer - ez-Zuhrî - 'Urve - 'Âişe isnadıyla aktarılan bir rivayette şair Lebîd b. Rabî'a'nın (ö.41/660), zamanındaki insanlardan şu beyitle şikayetlendiği aktarılır:

Himayelerinde yaşanan insanlar çekip gitti.

Ben kaldım geride uyuz devenin derisi gibi.

Lebîd'in şiirini aktaran Hz. 'Âişe: "Lebîd bir de bizim aralarında yaşadığımız insanları görseydi ne derdi?" demiş, bunu aktaran ez-Zuhrî, "Ya 'Âişe bizim

⁷⁵⁴ Kermit Schoonover, "Muḥāsibî ve er-Riâye Adlı Eseri," *Tasavvuf Dergisi* 5:12 (2004), s.298.

⁷⁵⁵ El-Ḥāriş el-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥuḳūkillāh*, tah. 'İşām Fāris el-Ḥaristānî, Muḥammed İbrāhîm ez-Zaġlî (Beyrut: Dāru'l-Cîl, 2001), ss.413-462.

⁷⁵⁶ El-Buḥārî, *er-Rikāk*, 35 (no.6498).

aralarında yaşadığımız insanları görseydi ne derdi?” demiş,⁷⁵⁷ bunu aktaran Ma‘mer de “Ya Zuhri, bizim aralarında yaşadığımız insanları görseydi ne derdi?” demiştir.⁷⁵⁸ Ahlakî çözülmeye dair rivayetler bilhassa *zuhd* literatürünün ilgisini çekmiştir. Bu konu müstakil teliflere de konu olmuştur. İbnu’l-Merzubân’ın *Tafđilu’l-Kilāb* adlı eseri⁷⁵⁹ tam bir toplumsal-ahlakî hiciv niteliğindedir. Yazar eserinde kendi zamanındaki insanlardan şikâyet eder ve köpeklerin insanlardan üstün olan taraflarını (vefa, sadakat, vb.) sayar. Ancak amacı köpekleri yüceltmek değil, insanları yermektir.

⁷⁵⁷ El-Beyhaķi, *ez-Zuhdu’l-Kebir*, tah. ‘Āmir Aħmed Ħaydar (Beyrut: Mu’essesetu’l-Kutubi’s-Şekāfiyye, 1996), s.121 (no.214).

⁷⁵⁸ Ma‘mer b. Rāşid, *el-Cāmi’*, c.11, s.246 (no.20448).

⁷⁵⁹ İbnu’l-Merzubān, *Tafđilu’l-Kilāb ‘alā Keşirin min Men Lebise’s-Şiyāb*, ta’līķ. Aħmed b. ‘Āyiş (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 2007).

Bil ki *edeb*, önemli ve büyük insanlara özgü bir bilgidir.
Onlar *edebi* kalplerinin baharı ve zihinlerinin dinlencesi kırlarlar.
Ruhları onunla rahat bulur, sevinçleri onunla çoğalıp yayılır.
Edeb, temiz ruhların baharı, yüksek ilimlerin sermayesidir.⁷⁶⁰

İnsan, *edeb* sayesinde, diğer canlılardan temayüz eder.
Zira kemale ulaştıran araçların ilki odur.
Edebden mahrum olan, diğer kemâlata ulaşamaz.⁷⁶¹

Edīb her şeyin en güzelini alıp bunları uyumlu bir şekilde birleştiren kişidir.⁷⁶²

3. Hadis Rivayetlerinde Edeb

Medeniyetler, kendilerinden ayrı düşünilemeyen kurucu ve belirleyici kavramlar üzerinden kendilerini ifade ederler. Bazen bu kavramlardan sadece biri, nispeten sınırlı ve özel bir anlam alanına sahip olmasına rağmen, bütün bir medeniyeti nitelemeye kullanılabilecek kadar kapsamlı bir çağrışıma sahip olabilir. İslam medeniyeti söz konusu olduğunda, *edeb* kavramı, buna verilebilecek en iyi örneklerden biridir.⁷⁶³

⁷⁶⁰ Yāqūt el-Ḥamevī, *Mu‘cemu ‘l-Udebā’*: *İrşādu ‘l-Erīb ilā Ma‘rifeti ‘l-Edīb*, tah. İhsān ‘Abbās (Beyrut: Dāru ‘l-Ğarbi ‘l-İslāmī, 1993), c.1, s.15.

⁷⁶¹ İbnu ‘l-Ekfānī, *İrşādu ‘l-Kāşid ilā Esnā ‘l-Maḳāşid*, tah. ‘Abdulmun‘im Muḥammed ‘Umer (Kahire: Dāru ‘l-Fikri ‘l-‘Arabī, 1990), s.109.

⁷⁶² Yāqūt el-Ḥamevī, *Mu‘cemu ‘l-Udebā’*, c.1, s.15.

⁷⁶³ ‘Abdullāh b. el-Mubārek’in şöyle dediği nakledilir: “*Edeb* neredeyse dinin üçte ikisidir.” (*Kāde ‘l-edeb en yekūne suluṣeyi ‘d-dīn*). Bkz. İbnu ‘l-Cevzī, *Şifatu ‘ş-Şafve*, tah. Aḥmed b. ‘Alī (Kahire: Dāru ‘l-Ḥadīṣ, 2000), c.2, s.330.

Edebin İslam geleneği açısından sahip olduğu yüksek temsil gücüne, İslam tarihinin tüm safhalarında, bireysel ve toplumsal hayatın tüm katmanlarında tanıklık edebiliriz. *Edeb*, hem İslam kültür ve medeniyetinin varlık, bilgi ve değer tasavvurunu inşa eden kurucu bir unsur, hem de bu tasavvur temelinde inşa edilen dünya görüşünün hakiki bir parçasıdır. Ancak *edeb*in önemine dair sarf edilecek tüm sözler, bu kavramın karmaşık ve sofistike mahiyetini aydınlatma konusunda bize yardımcı olmaz. *Edebin*, tarihî süreç içerisinde anlam ve kapsam açısından ciddi değişikliklere uğradığı bir gerçektir.⁷⁶⁴ İslamî ilimlerin her biri, bu kavramı kendi konu ve amaçları açısından değişik biçimlerde konumlandırmışlardır. İrfan geleneğinde Hakk’a ve hakikate ulaştıran tüm yollar *edeb* ile ifade edilir (*turuğu’l-haqq kulluhā ādāb*). Fakihler sünnete dayalı hareketleri bu kavramla kategorize eder. *Edebi* yalnızca *ahlak* ile karşılamak da eksik olur. Dinin gerekli gördüğü, aklın güzel bulduğu olumlu ve anlamlı her söz ve tavır *edebde* mündemiçtir.⁷⁶⁵ *Edeb*, hangi durumda hangi davranış tarzının uygun olduğunu tayin eden bir kılavuz gibidir. “*Edeb* sayesinde kişi, hatanın tüm çeşitlerinden kaçınıp korunabilir.”⁷⁶⁶

Sözlüklere bakılırsa, *edeb* bir ‘çağrı’dan, bir ‘ziyafet davet’inden ibarettir.⁷⁶⁷ Ancak bu davet yemek ziyafeti ile sınırlı kalmamış, zaman içerisinde dahilî ve bilhassa haricî etkenlerle, iyiye, güzele ve doğruya çağırان bir davete

⁷⁶⁴ *Edeb* kelimesinin tarihteki semantik anlam hareketliliği hakkında bkz. Mehmed Fehmî, “*Edeb* Kelimesinin Tarihçesi,” *Tārīḥ-i Edebiyyāt-ı Arabiyye* (İstanbul: Matba‘a-i ‘Âmire, 1917) adlı eseri içinde, ss.195-210. Ayrıca bkz. Şevkî Dayf, *Tārīḥu’l-Edebi’l-Arabî el-‘Aşri’l-Cāhilî* (Kahire: Dāru’l-Ma‘ārif, 1965), ss.7-13.

⁷⁶⁵ ‘Âşım Efendî, *Ḳāmūs Tercümesi*, c.1, s.72.

⁷⁶⁶ El-Curcānî, *et-Ta’rīfāt*, s.15.

⁷⁶⁷ El-Ezherî, *Tehzību’l-Luġa*, c.14, ss.146-147.

dönüşmüştür.⁷⁶⁸ İlerleyen süreçte (Emevî ve Abbasî dönemlerinde) iyi yetişmiş, kültürlü ve görgülü insanın nitelikleri ile bu nitelikleri elde etmenin yolları da *edebin* anlam haritasındaki yerini almıştır.⁷⁶⁹ *Edebden* türeyen *te'dīb*, eğitim ve öğretim yoluyla *edebin* aktarımını ifade eder. *Edebin* öğretiminde ehliyet kazanmış kişiler (*mu'eddib*) marifetiyle, belli usuller çerçevesinde yetiştirilen (*te'eddub*) kişiler (*mute'eddib*), gerekli meziyetlere sahip olduklarında artık *edīb* (yetişmiş, kültürlü, görgülü) olarak anılmayı hak eder.

Edebin anlam dünyasını keşfetmek için başvuracağımız hemen her eser, bize onun farklı bir veçhesini takdim eder. *Edeb* bu yönüyle oldukça renkli, renkli olduğu kadar da şaşırtıcı bir içerikle karşımıza çıkar. *Edebin* tarihe, edebiyata, kültüre ve insana yansıyan farklı renklerine baktığımızda, onun gerçekte aynı spektrumdan yansıdığını düşündüren ortak evrensel bir temele sahip olduğunu görürüz. *Edeb* bir kavram/nosyon olarak hemen bütün kültür ve medeniyetlerde bulunur. *Edeb*, eğitim-öğretim ile ilgili felsefî düşünce çerçevesinde Grekçe *paideia* sözcüğü ile karşılanmıştır.⁷⁷⁰ *Paideia* sözcüğü, *ansiklopedi* kelimesini oluşturan kelimelerden biridir.⁷⁷¹ Peter Brown'ın "Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts" makalesi, *edebin* Grek uygarlığındaki karşılığını göstermesi bakımından dikkat

⁷⁶⁸ Mehmed Fehmî, "Edeb Kelimesinin Tarihçesi," s.196.

⁷⁶⁹ Bkz. Ignaz Goldziher, "Edeb," *İslam Ansiklopedisi*, c.4, s.106.

⁷⁷⁰ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.307.

⁷⁷¹ Latince *encyclopaedia* kelimesi Yunanca *enkyklios paideia*dan gelir. "Bilgi dairesi, genel eğitim ve öğretim" gibi bir anlam taşır (*en-* "içinde", *kyklios* "daire", *paideia* "bilgi/öğrenim"). Bu kelime, eski Yunan ve Roma'da herkesin hayata atılmadan önce öğrenmesi gereken genel bilgileri ifade ediyordu. Bu bilgi dairesinin içine ise *septem artes liberales* (yedi serbest sanat) denilen gramer, retorik, diyalektik, aritmetik, geometri, astronomi ve mûsiki giriyordu. Bkz. Ayhan Aykut, "Ansiklopedi," *DİA*, c.3, s.217.

çekicidir.⁷⁷² George Makdisi, *edeb* konusundaki kapsamlı çalışmasında, *edebi hūmanizm* kavramıyla karşılar.⁷⁷³ O, bu kavramla, beşerî bilimler kapsamındaki bilim dallarından bir kısmını ve bu alanlarla uğraşanların oluşturduğu fikrî hareketi ifade etmek istemiştir.⁷⁷⁴ İslam düşüncesinde *edeb*in içeriğine ve kültürel kökenlerine dair yapılan araştırmalar ise, bu konuda en belirgin unsurun Fars kültür ve düşüncesi olduğuna vurgu yapmaktadır.⁷⁷⁵

3.1. Ahlak ve Edeb

Edeb kelimesi en çok *ahlak* ile ilişkilendirilmiştir. Çoğunlukla birbirlerinin yerine bile kullanılsalar da, *edeb* ile *ahlak*ın semantik içeriği aynı olmamıştır. *Ahlak* ile *edeb* ilişkisi, kimilerine göre, Batı dillerindeki *ethics* ile *etiquette*⁷⁷⁶ arasındaki

⁷⁷² Peter Brown, “Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts,” Barbara Daly Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* (Berkeley: University of California, 1984) içinde, ss.23-37.

⁷⁷³ George Makdisi, *İslam’ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batıda Beşeri Bilimler* (*The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*), terc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009).

⁷⁷⁴ Hasan Tuncay Başoğlu, “Kitap ve Çeviri Hakkında,” George Makdisi, *İslam’ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batıda Beşeri Bilimler* içinde, s.VII.

⁷⁷⁵ Bkz. Goldziher, “Edeb,” *İslam Ansiklopedisi*, c.4, s.106; Hodgson, “Edeb: Arap Edebî Kültürünün Gelişimi 813-945 Civarı,” terc. İzzet Akyol, *İslam’ın Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000) içinde, c.1, ss.417-449; el-Cābirī, *el-‘Aḳlu’l-Aḥlāḳıyyu’l-‘Arabī*, s.53.

⁷⁷⁶ *Etiquette* sözcüğünün Fransızca kökenli olduğu ve bilet (*ticket*) anlamına geldiği belirtilir. Terimin günümüzdeki anlamını kazanması ise ilginç bir olayla açıklanır. Kral XIV. Louis döneminde Versailles sarayının İskoçyalı bahçıvanı, saray bahçesindeki çimlerin çiğnenmesi üzerine, çimlere basılmamasını ihtar eden işaretler veya notlar (*etiquettes*) asmış, insanlar bu uyarılara aldırmaz etmeyince de durumu krala bildirerek ondan saraydaki herkesin ‘etiquette’lere uymasını (to keep within the *etiquettes*) isteyen bir ferman çıkarmasını istemiştir. Böylece sözcük tedricî olarak saray çevrelerinde takınılacak uygun tavırları kapsayan bir anlam kazanmış, yüzyıllar içinde de sosyal ilişkilerde incelik ve görgüyü geliştirmek amacıyla davranışları düzenleyen bir terim haline gelmiştir. Bkz. Emily Post, *Etiquette in Society, in Business, in Politics and at Home* (New York:

ayırımı tekabül eder. *Ethics*, ahlak ve değerlerin bilimidir ki metafiziksel formları içinde gerçekliğin doğasını araştırır; oysa *etiquette* bütün insan toplumlarındaki geleneksel uygun davranış kodudur. Kötü insanlar harika *etiquette* sergileyebilirlerken, iyi insanlar ‘etiquette’den yoksun olabilirler. Bu çerçevede ahlak *etikin* konusu iken, edeb *kültürün* konusudur.⁷⁷⁷

Edeb kelimesinin sadece *ahlakî* bir içeriğinin olduğunu düşünmek eksik olur. Daha önce de aktarıldığı gibi, “âdab, ahlaktan daha az derin, fakat daha geniş bir mefhumdur.”⁷⁷⁸ *Edeb*, ahlakî bir çağrışıma sahip olmakla birlikte daima ahlaktan fazla bir şey ifade etmiştir. *Edeb*, bir konuda gözetilmesi gereken *etik-teolojik* ilkelerin yanında, *pratik*, *teknik* veya *estetik* kuralları da içerir. El-Haṭīb el-Bağdādī’nin *el-Cāmi‘ li-Aḥlāki’r-Rāwī ve Ādābi’s-Sāmi‘* adlı eserinde⁷⁷⁹ hadis şeyhlerinin ve ravilerinin uymaları gereken kurallar çerçevesinde nakledilen hususların önemli bir bölümü *etik* değil, *pratik*, *teknik* ve *estetik* niteliklidir. Yazı malzemelerinin (kalem, hokka, vs.) kalitesine dikkat etmek, bir hadis yazıldığında mürekkebin dağılmaması için toprak kullanmak, hadisin sonuna yuvarlak bir işaret koymak, ravilerin isimlerini harekelemek, nüshaları asıllarıyla mukabele etmek, ezber gücünü artırmak için bal yiyip elmadan uzak durmak, zihnî melekelerin

Funk&Wagnalls, 1922), s.5. Bir başka kaynakta, sözcüğün eski Fransızcada bir askerin kışla dışındaki geçici konaklama yeri ve tezkeresi anlamına geldiği, davranışlara ilişkin bugünkü anlamına nasıl geçiş yaptığının ise bilinmediği kaydedilir. Bkz. Charles E. Funk, *Thereby Hangs a Tale: Stories of Curious Word Origins* (New York: Harper & Row, 1985), s.112.

⁷⁷⁷ Frederick M. Denny, “Ethical Dimensions of Islamic Ritual Law,” Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss, John W. Welch (ed.), *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) içinde, ss.199-210.

⁷⁷⁸ Carra De Vaux, “Ahlak,” *İslam Ansiklopedisi*, c.1, s.158.

⁷⁷⁹ El-Haṭīb el-Bağdādī, *el-Cāmi‘ li-Aḥlāki’r-Rāwī ve Ādābi’s-Sāmi‘*, tah. Maḥmūd eṭ-Taḥḥān (Riyad: Mektebetu’l-Ma‘ārif, 1983).

zayıflaması nedeniyle yaşlanınca hadis rivayetini bırakmak gibi konular bu cümledendir.

Literatüre dair incelemelerimize dayanarak *ahlak* ve *edeb* arasında şöyle bir farktan da söz edebiliriz. *Ahlak* yalnızca insana nispet edilmesine rağmen, *edeb* hem insana hem de herhangi bir faaliyet alanına nispet edilir. Buna göre kişilerin hem *ahlakı* hem de *âdâbı* söz konusu iken, şeylerin/faaliyetlerin sadece *âdâbı* söz konusu olabilir. Mesela hem ‘ravi ahlakı’ndan, hem de ‘ravi âdâbı’ndan söz edebiliriz; ancak rivayetin yalnızca *âdâbı* olabilir, *ahlakı* olmaz, Yine mesela yargılama usulüyle ilgili etik, pratik, teknik ve estetik ilkeler anlamında *edebu’l-kaḍā’* tabiri, bu ilkeleri uygulamakla yükümlü olan kişiyle alakalı olarak da *edebu’l-kaḍā’* tabiri kullanılmıştır. Ancak literatürde *aḥlāku’l-kaḍā’* tabirine rastlamak mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında günümüzdeki *etik* ile *edeb* arasında -münhasıran bu açıdan- bir örtüşme olabilir. Günümüzde tek tek kişilerin uymaları gereken etik ilkelerden söz edildiği gibi, bir faaliyet alanına ilişkin olarak etik ilkelerden de söz edilmektedir.

Muḥammed ‘Ābid el-Cābirī de bu iki kelimenin temelde farklı anlamlara geldiğini ileri sürer. Ona göre *edeb* lafzı uzaktan yakından -ahlak gibi- âdet, yetenek ve karakter anlamına gelmez. Aksine *edeb*, öğretim, eğitim, çaba ve bu çabanın neticesine konu olan şeyler için kullanılır. Ona göre ahlāk, kişilerdeki övülmüş ya da yerilmiş sıfat ya da sıfatlara delalet için kullanılır, fakat bu sıfatlarda ortaya çıkan davranış kurallarının toplamına, eğitim ve öğretime konu olan kurallara delalet için kullanılmaz. Mesela tasavvufçuların terminolojisinde *edebu’s-sulūk* denir ama

aḥlāku's-sulūk denmez. Yine fıkıhçıların ıstılahında *ādābu's-şalāt* denir ama *aḥlāku's-şalāt* denmez.⁷⁸⁰

El-Cābirī'nin söz konusu kavramların kültürel kökenlerine yönelik iddiası daha ilgi çekicidir. O, iki kelimenin de birbirleriyle çatışan iki farklı kültür çevresinden tevarüs edildiğini ileri sürer. Ona göre *edeb* lafzı, aslını ve faslını Farsçada bulmuştur. *Edeb*, Fars kültüründeki anlamıyla bu kültüre özgü değerler sisteminin bir unsurudur ve Arap kültüründe de bu değerler sistemini temsil eder. Aynı şekilde *ahlak* lafzı da, bir ilim ya da sanata konu olması kastedildiği zaman, Yunan mirasından Arap kültürüne geçen değerler sisteminin bir unsurudur. Fars ve Yunan kültürlerinin Arap kültüründe ve özellikle değerler alanındaki mücadelesinin sonucu olarak Fars mirası taraftarları *edeb* lafzını, hasımları olan Yunan mirası taraftarları da *ahlak* lafzını kullanmışlardır. İran mirasıyla halis Arap mirası arasındaki girişiklik nedeniyle *edeb* lafzı yaygınlaşmış ve anlamları çoğalmıştır. İslam mirası ile Yunan mirası arasında birinin diğerini içermesi anlamında bir içerik ilişkisi olduğu için de *edeb* kelimesi kaybolmuş, *ahlak* kelimesi kullanılmıştır. Şu halde *ahlak* ve *edeb* kelimeleri birbirleriyle çatışan bizatihi iki değerdir.⁷⁸¹

3.2. Kur'an'da Edeb

İslam düşüncesini ve literatürünü derinden etkilemiş de olsa, *edeb* kelimesi ve kökü Kur'an'da yer almaz. Böyle bir kavramın temel dinî kaynaklar açısından güçlü metinsel referanslarının olmaması, her kavramı Kur'an'da ve/veya rivayetlerde bulmaya şartlanmış zihinleri şaşırtmış olabilir. Ancak görünüş aldatıcı olabilir.

⁷⁸⁰ El-Cābirī, *el-'Aḥlu'l-Aḥlākıyyu'l-'Arabī*, ss.41-42; ss.51-52.

⁷⁸¹ El-Cābirī, *el-'Aḥlu'l-Aḥlākıyyu'l-'Arabī*, s.53.

“*Edebin Kur’an*’da geçmemesi, ne İslam’ın erken dönemimde iyi terbiye ve kültürel zarafete karşı bir isteksizlik olduğu şeklinde yanlış yorumlanmalı, ne de anakronik bir surette ele alınmalıdır. Emevî ve ‘Abbāsî döneminde Arap dili ve İslam medeniyeti Nil’den Amuderya’ya yayılncaya kadar *edeb* tanzim edici bir ilke olarak ortaya çıkmamıştır. *Edeb* kavramı, başka adlar altında medeniyetlerde genellikle bariz olarak bulunmaktadır ve başka mutlaklar (absolutes) tarafından belirlenmektedir.”⁷⁸²

3.3. Rivayetlerde Edeb

Edebin hadis rivayetlerindeki kullanımına dair niceliksel tespitler de, *edebin* niteliksel açıdan İslam düşüncesindeki başat rolüyle örtüşen bir tablo sunmaz. *Edeb* hadislerde nadir sayılabilecek oranda kullanılır. Dokuz temel hadis eserinde *eddebe*, *edeb* ve *me’dube* kelimelerinin ve türevlerinin geçtiği rivayet sayısı yirmi civarındadır.⁷⁸³ Diğer kaynaklarda başka rivayetler olsa da, bunlar sayı, etki ve kapsam açısından tabloyu değiştirecek bir yekûn teşkil etmez.

Ziyafet yemeği anlamına gelen *me’dube*⁷⁸⁴ kelimesi, hadis rivayetlerinde bu anlamıyla kullanıldığı gibi,⁷⁸⁵ mecazî anlamda da kullanılır. Bazı rivayetlerde Kur’an, *me’dubetullāh*⁷⁸⁶ ve *edebullah*⁷⁸⁷ olarak nitelenir. Bir meselde, bir ev (İslam)

⁷⁸² Denny, “Ethical Dimensions of Islamic Ritual Law,” s.203.

⁷⁸³ Bkz. Arent Jan Wensinck, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li-Elfāzi’l-Ḥadīsi’n-Nebevī* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988), c.1, ss.36-37

⁷⁸⁴ El-Ezherî, *Tehzību’l-Luġa*, c.14, ss.146-147.

⁷⁸⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, c.15, s.380 (no.30429).

⁷⁸⁶ Ed-Dārimî, *Feḏā’ilu’l-Ḳur’ān*, 1 (no.3625, 3634).

inşa eden efendinin (Allah), bir davetçi (Hz. Muhammed) ile insanları ziyafet yemeğine (me'dube) çağırması anlatılırken, *me'dube* ile *cennetin* kastedildiği nakledilir.⁷⁸⁸

Eddebe fiilinin ve türevlerinin yer aldığı rivayetlerin daha yaygın kullanımı vardır. *Te'dīb* bugün de kullanılan bir kavramdır. Aile, çocuklar ve öğrenciler başta olmak üzere insanların çeşitli yönlerden yetiştirilmesi ve eğitilmesi bu kavramla ifade edilir. Rivayetlere göre *te'dīb*in öznesi, aynı zamanda ilk nesnesidir; yani kişi en başta kendini *te'dīb* etmelidir. “Kendisini *edeb*lendirmekten aciz olan, başkalarını *edeb*lendiremez.”⁷⁸⁹ İşe öncelikle kendini iyi tanıyarak başlamalıdır. “*Edebin* başı, kişinin kendi değerini bilmesidir.”⁷⁹⁰ Bu aynı zamanda onun aklının bir göstergesidir. Zira “*edeb*, aklın tercümanıdır.”⁷⁹¹ “Akıl da *edeb*in süsüdür.”⁷⁹² “Akıldan sonra insandaki en üstün haslet güzel *edeb*dir.”⁷⁹³ *Edebin* ve *te'dīb*in temel koşulu, iyi bir karaktere ve yaratılışa sahip olmaktır. Şair’in dediği gibi, “Kötü olursa bir insanın tabiatı, *edīb*in *edeb*inin olmaz hiçbir yararı.”⁷⁹⁴ *Edebin* ayrıca kalıtsal bir yönü de

⁷⁸⁷ Ed-Dārimī, Feḍā'ilu'l-Ḳur'ān, 1 (no.3640). Bir rivayette İbn Şihāb ez-Zuhrī hadis ilmini *edebullāh* olarak niteler. Bkz. El-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Cāmi' li-Aḥlākī'r-Rāwī ve Ādābi's-Sāmi'*, c.1, s.78 (no.7).

⁷⁸⁸ Ed-Dārimī, 'Alāmātu'n-Nubuvve, 2 (no.13).

⁷⁸⁹ Ebū Nu'aym, *Ḥilyetu'l-Evliyā'*, c.10, s.124.

⁷⁹⁰ Ebū Nu'aym, *Ḥilyetu'l-Evliyā'*, c.10, s.168.

⁷⁹¹ Ebū Nu'aym, *Ḥilyetu'l-Evliyā'*, c.10, s.124.

⁷⁹² İbn Ebī'd-Dunyā, *el-Aḳl ve Faḍluhū*, tah. Mevdī Fethī İbrāhīm (Kahire: Mektebetu'l-Ḳur'ān, 1988.), s.25 (no.6).

⁷⁹³ El-Beyhaḳī, *Şu'abu'l-İmān*, c.6, s.374 (no.4354).

⁷⁹⁴ İbn Ḳuteybe, *Uyūnu'l-Aḥbār*, c.2, s.5.

vardır. “İnsan eninde sonunda kendi soyuna/huyuna çeker ve *kötü edeb*, kötü soy gibidir” (*el-İrku dessās; ve edebu’s-sū’i ke-İrku’s-sū’i*).⁷⁹⁵

*Te’dīb*in, kişinin kendinden sonraki konusu ailedir. Kişi ailesini *te’dīb* ile yükümlüdür.⁷⁹⁶ Çocuklarına değer vermeli, onları güzelce *te’dīb* etmelidir.⁷⁹⁷ Çünkü *edeb* öncelikle aile büyüklerinden öğrenilen bir şeydir. Derler ki, “Salāh Allah’tan, *edeb* ise atadandır.” (*eş-şalāh min Allāh ve’l-edeb min el-ābā*).⁷⁹⁸ “Bir kişinin çocuğunu *te’dīb* etmesi, her gün bir veya yarım ölçek sadaka vermesinden daha hayırlıdır.”⁷⁹⁹ “*Edeb* en hayırlı mirastır.”⁸⁰⁰ “Hiçbir baba, evladına *güzel edeb*den daha üstün bir bağışta bulunmamıştır.”⁸⁰¹ Rivayetlerde kız çocuklarının ve cariyelerin *te’dīb*ine özel önem atfedilmiştir. Onların *te’dīb*ine mukabil iki kat uhrevî karşılık (*ecr*) vaat edilir.⁸⁰² Ailesini yitirmiş yetimler de *te’dīb*in muhatabıdır.⁸⁰³ Kişinin atını *te’dīb* etmesinden söz eden bir rivayet⁸⁰⁴ *te’dīb*in, insan dışındaki canlılar için de söz konusu olabileceğini gösterir.

Hadis rivayetlerinde *edeb* ve *te’dīb*, sıklıkla, eğitim ve terbiye ilişkisinin tarafları arasında gerçekleşen bir faaliyeti ifade eder. Kocanın karısını, ebeveynin çocuklarını, efendinin kölesini, yöneticinin tebaasını *te’dīb* ederken uygulayacağı

⁷⁹⁵ El-Beyhakī, *Şu’abu’l-İmān*, c.13, s.349 (no.10469).

⁷⁹⁶ Ma’mer b. Rāşid, *el-Cāmi’*, c.11, s.132 (no.20122).

⁷⁹⁷ İbn Māce, *el-Edeb*, 3 (no.3671).

⁷⁹⁸ El-Buḥārī, *el-Edebu’l-Mufred*, 46 (no.92).

⁷⁹⁹ Et-Tirmizī, *el-Birr ve’s-Şıla*, 33 (no.1951).

⁸⁰⁰ El-Beyhakī, *Şu’abu’l-İmān*, c.6, s.367 (no.4339).

⁸⁰¹ Et-Tirmizī, *el-Birr ve’s-Şıla*, 33 (no.1953).

⁸⁰² El-Buḥārī, *el-Cihād*, 145 (no.3011).

⁸⁰³ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, s.576 (no.27222).

⁸⁰⁴ İbn Māce, *el-Cihād*, 19 (no.2811).

yöntem ve alacağı tedbirler rivayetlerin ana konusunu teşkil eder. Bazı rivayetler *te'dīb*in güzel olmasını salık verir.⁸⁰⁵ Bazıları ise *te'dīb* konusunda önleyici tedbir olarak şiddet enstrümanlarını ve dövme/vurma gibi fiziksel şiddeti konu edinir. Bir rivayet kişiye kamçısını aile bireylerinin görebileceği yere asmasını salık verir;⁸⁰⁶ bu onların edeblenmesine vesile olacaktır.⁸⁰⁷ 'Umer b. el-Ḥaṭṭāb, halkı *te'dīb* etmeleri (şiddet uygulamaları) durumunda devlet görevlilerine kısas uygulanacağını belirtir ve Müslümanları dövmemeleri hususunda görevlileri uyarır.⁸⁰⁸ İbn Ebī Şeybe'nin *el-Muşannef*indeki *kitābu'l-edeb*in *fī'r-racul yu'eddibu 'imra'etehū* başlığını taşıyan *bāb*ındaki toplam sekiz rivayetin tamamı kadınlara şiddet uygulama/ma ile ilgilidir.⁸⁰⁹ Yetim çocukları konu alan *fī edebi'l-yetīm* başlıklı ikinci *bāb* da böyledir. *Bāb*taki ilk rivayete göre Hz. 'Ā'îşe'ye yetimi nasıl edeblendirdiği (*edebu'l-yetīm*) sorulur. O da şöyle cevap verir: Ben onları büyüyünceye kadar dövüyorum (*innī le-edribu...*).⁸¹⁰

Rivayetlerde dillendirilen ilişki biçimi ve şiddeti salık veren disiplin yöntemleri yadırgatıcı bulunabilir. Burada, rivayetlerdeki ifadelerin *te'dīb* kapsamında söylendiğini bir kez daha hatırlamak gerekir. Bunlar terbiye edici ve önleyici tedbirler olarak *ta'zīr*⁸¹¹ cezalarına benzer şekilde değerlendirilebilirler. *Te'dīb* maksatlı cezalar, uygulama zorunluluğu olmayan, kişiye, zamana, suça göre

⁸⁰⁵ El-Ḥarā'itī, *Mekārimu'l-Ahlāk*, s.37 (no.46).

⁸⁰⁶ 'Abdurrazzāk, *el-Muşannef*, c.9, s.447 (no.17963).

⁸⁰⁷ Eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-Kebīr*, c.10, s.284 (no.10671).

⁸⁰⁸ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.17, s.461 (no.33591).

⁸⁰⁹ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, ss.101-105 (bāb no.15).

⁸¹⁰ İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.13, s.576 (no.27222).

⁸¹¹ Bkz. Tuncay Başoğlu, "Ta'zīr," *DİA*, c.40, ss.198-202.

değişebilen esnek ve değişken disiplin önlemleridir. Bu çerçevede *edeb/te'dīb*, hadd cezası kapsamında olmayan suçlara yönelik *ta'zīr* cezalarını da kapsayan daha genel bir müeyyide yöntemini ifade eder;⁸¹² zira *ta'zīr* bir suç (masiyet) karşılığında takdir edilirken, *te'dīb* suç söz konusu olmaksızın da belirlenebilir.⁸¹³ *Ta'zīr* ve *te'dīb* ilişkisi fıkıh külliyyatında tartışılan teknik bir konudur.⁸¹⁴ Burada *te'dīb* kavramının sadece rivayetlere yansıyan yönüyle ilgileniyoruz. Rivayetlerde insanların *te'dīb*i için gerekli yaptırımların ve cezaların uygulanması yine *edeb* ve *te'dīb* kapsamında değerlendirilmiştir. El-Buḥārī'nin *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'indeki bir *bāb* başlığı “*kem et-ta'zīr ve 'l-edeb*” şeklindedir.⁸¹⁵ Yine haksız kazanca yol açabilecek spekülatif bir alışveriş türünü (*mucāzeffe*) uygulayanlara yönelik dövme cezasını nakleden bir rivayet,⁸¹⁶ ait olduğu *bāb* başlığında *edeb/te'dīb* kapsamında değerlendirilir.⁸¹⁷ Bir haberde *edeb* kavramın kınama ve mahrumiyet çerçevesinde bir müeyyideyi ifade ettiğini görüyoruz. Aldığı yaralara dayanamayarak kendini okla öldüren bir adamın cenazesi Hz. Peygamber'e getirilince, o, intihar eden bu kişinin namazını *edeben* (*te'dīb* maksadıyla) kıldırمامıştır.⁸¹⁸

⁸¹² El-Beyhaḳī, *es-Sunenu'l-Kubrā*, c.6, s.203 (no.11672).

⁸¹³ İbn Ḥacer, *Fethu'l-Bārī*, c.12, s.176. İbn Ḥacer bu açıklamayı, *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'teki “*Kem et-ta'zīr ve 'l-edeb*” şeklindeki *bāb* başlığının şerhinde kaydetmiştir.

⁸¹⁴ Bu konuda bkz. Başoğlu, “*Ta'zīr*,” *DİA*, c.40, ss.198-202.

⁸¹⁵ El-Buḥārī, *el-Ḥudūd*, 44.

⁸¹⁶ El-Buḥārī, *el-Buyū'*, 56 (no.2137).

⁸¹⁷ El-Buḥārī, *el-Buyū'*, 56 (*Bābu men ra'ā izā iṣṭerā ta'āmen cizāfen... ve 'l-edeb fī zālīk*.)

⁸¹⁸ İbn Ebī Şeybe'nin rivayetinde Hz. Peygamber'in dilinden, “*إِنَّمَا أَدَغِ الصَّلَاةَ عَلَيْهِ أَنْبَا لَهُ*” cümlesi de aktarılır. Bkz. İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, c.7, ss.385-386 (no.11989). İbn Ḥanbel'in *el-Musned*'indeki rivayette ise *te'dīb*le ilgili çıkarım hadisin ravilerinden Şerīk b. 'Abdillāh'a nispet edilir ve onun “*ذَلِكَ أَذْبٌ مِنْهُ*” *ziyādesinde* bulunduğu nakledilir. Bkz. İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.5, s.94 (no.20913).

‘Umer b. el-Haṭṭāb’ın dilinden aktarılan ve erken dönem kadın-erkek ilişkilerini betimleyen bir rivayetten ise, *edeb*in başkalarından öğrenilerek kazanılan tavır ve tutum anlamında kullanıldığını öğreniyoruz.

Biz Kureyşliler (Mekke’de) kadınlara baskın idik. Medine’ye *Enşār*ın yanına gelince gördük ki onların kadınları (erkeklerine) baskın. Derken bizim kadınlarımız *enşār* kadınlarının *edeb*ini⁸¹⁹ almaya (öğrenmeye⁸²⁰) başladılar.⁸²¹

Edeb kavramının geçtiği rivayetlere bütün olarak baktığımızda, *edeb*in açık ve belirgin bir ahlakî muhtevaya sahip olmadığı dikkatimizi çekmektedir. Yaygın olarak bilinen “*Eddebenī rabbī fe-aḥsene te’dībī*” rivayetindeki⁸²² *edeb* de, haberin *vurūd* sebebine dair bilgiler dikkate alındığında,⁸²³ ahlaken değil de dil ve fesahat yönünden bir *te’dīb* ile ilgili görünmektedir.

3.4. Tarihî Süreçte Edeb

Erken dönemde *edeb*, daha ziyade *edebu’l-lisān* çerçevesinde konumlandırılıyordu⁸²⁴ ve ağırlıklı olarak dil ve yazı ile ilgili bilgi dallarından oluşuyordu.⁸²⁵ *Edīb*, her

⁸¹⁹ İbn Hacer, rivayetteki *min edebi nisā’i’l-enşār* ifadesini *min sīratihinne ve tarīkatihinne* şeklinde açıklar. Bkz. İbn Hacer, *Fetḥu’l-Bārī*, c.9, s.281.

⁸²⁰ Bazı rivayetlerde “فَطَفِقَ نِسَاؤُنَا بِتَعَلُّمِنْ مِنْ نِسَائِهِمْ” ifadesi geçer. Bkz. Muslim, eṭ-Ṭalāk, 34 (no.479).

⁸²¹ El-Buḥārī, el-Mezālīm, 25 (no.2468).

⁸²² Rivayet erken dönem hadis kaynaklarında yer almaz. Rivayetin *subūtu* ve *şıḥḥati* hakkındaki değerlendirmeler için bkz. el-‘Aclūnī, *Keşfu’l-Ḥafā’*, tah. ‘Abdulḥamīd b. Aḥmed b. Yūsuf b. Hindāwī (el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, 2000), c.1, ss.80-81.

⁸²³ Rivayetin *vurūd* sebebine dair haberler tamamen dil ve edebiyat konulu bir bağlam resmeder. Bkz. el-‘Aclūnī, *Keşfu’l-Ḥafā’*, c.1, ss.80-81.

⁸²⁴ El-Cābirī, *el-Aḳlu’l-Aḥlākıyyu’l-‘Arabī*, ss.52-56. *Edeb*in dinî bilginin teşkilatlanmasındaki yeri için bkz. Makdisi, *Beşerî Bilimler*, ss.105-114.

şeyden önce dil ve yazın konularında kendisini yetiştirmiş kişiydi. Bugün *edebiyat* kelimesi de dil, söz, gramer, yazın, şiir ve nesir gibi hususlara ilişkin olarak kullanılmaktadır. Zamanla *edeb* kavramı genişleyerek *ilm* kavramının ayrılmaz bir parçası haline gelmiş, hatta *ilmden* daha geniş içeriğe sahip olmuştur.⁸²⁶ Bir haberde *edīb*, her şeyin en güzelini alıp bunları uyumlu bir şekilde birleştiren, *‘ālim* ise ilmin bir dalına yönelip onu öğrenen kişi olarak tanımlanmıştır.⁸²⁷

Kök itibariyle *edeb*in ve *edeb* dallarının *din* ile irtibatı vardır; ancak *edebi* harekete geçiren ve şekillendiren sâikler daha ziyade haricî unsurlar olmuştur.⁸²⁸ İslâm fütuhatıyla birlikte özellikle Fars kültürü başta olmak üzere Yunan ve Hind kültürleri arasındaki etkileşimler, girişiklikler ve çatışmalar, *edeb* sahasının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.⁸²⁹ *Edeb* aslında bu büyük sentezin bir sonucudur. O, farklı kültürlere ve paradigmalara ait belli başlı unsurların, insanî bir çerçevede ve tek bir potada uyumlu bir biçimde buluşturulmasını temsil etmektedir. Bu tespit *edeb*in birbiriyle ilişkili iki veçhesini ortaya koymaktadır. İlk olarak, *edeb* küllî esaslara dayalı evrensel ve genel sabitelere sahiptir. *Edeb*in özünü oluşturan temel unsurların doğudan batıya hemen her medeniyette bulunması, *edeb*in insanî ve evrensel veçhesini gösterir. George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* adlı eserinde *edebi hümanizm* olarak karşılar ve *edeb*in

⁸²⁵ *Edeb* ilimlerinin sayısı konusunda farklı görüşler vardı. Kaynaklar sekiz, on iki, on dört gibi rakamlar verir. Bkz. Şiddîk Hasan Hân el-Kannevî, *Ebcedu'l-'Ulûm* (Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 2002), ss.261-263.

⁸²⁶ Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s.276.

⁸²⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu'l-'Udebâ'*, c.1, s.15.

⁸²⁸ Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s.133.

⁸²⁹ Hodgson, “Edeb: Arap Edebî Kültürünün Gelişimi 813-945 Cıvarı,” c.1, ss.417-449; el-Câbirî, *el-Aklu'l-'Ahlâkıyyu'l-'Arabî*, ss.52-56.

İslam'ın klasik çağında ve Hristiyan Batı'da mukayeseli bir fotoğrafını resmeder. Ona göre iki farklı medeniyetin *edeb* konusunda sayısız benzerlikleri vardır ve bunlar çok çarpıcı boyutlardadır.⁸³⁰

Öte yandan *edeb*in düzenlenmesi ve geliştirilmesi toplumlara ve kültürlere bırakılmış geniş ve esnek bir alanı da vardır. Kùltürler ve toplumlar, bu değışken alanı her dönem kendi perspektifleri çerçevesinde yeniden yorumlayarak *edeb*in canlılığını ve dinamizmini devam ettirirler. Muhammed b. el-Huseyn es-Sulemî (ö.412/1021), sosyal ilişkilerde gözetilecek dinî, ahlakî ve estetik ilkelere dair rivayetleri derlediğı *Ādābu 'ş-Şuḥbe*'sinin girişinde şöyle der:

وَأَعْلَمُ أَنَّ أَدَبَ الصُّحْبَةِ وَحُسْنَ الْعِشْرَةِ عَلَى وَجْهِهِ وَلِكُلِّ قَوْمٍ فِي ذَلِكَ وَجْهٌ مِنْ آدَابِ الصُّحْبَةِ وَحُسْنَ الْعِشْرَةِ

Bil ki, kişisel ve sosyal ilişkilere dair *edeb*in pek çok veçhesi vardır. Bu konuda her topluluğun kendine özgü tarzları (*vucūh*) vardır.⁸³¹

Edebin tarihsel serüveni, kültürel veçhesi, dinamik karakteri ve geniş içeriğı göz önüne alındığında, onun İslam geleneğindeki anlamı, işlevi ve konumu hakkındaki sorulara dolaysız yanıtlar vermek pek mümkün görünmemektedir. *Edeb* konusunda kalem oynatan müellifler de, onun sınırları konusunda hiçbir zaman açık ve kesin çizgiler öngörmemişlerdir.⁸³² *Edeb*, İslam geleneğinde *din*, *ilim*, *ahlak* ve *hayâ* gibi kavramlarla sık sık irtibatlandırılrsa da, bu kavramlardan farklı ve özgün bir içeriğe sahip olmuştur. Bu başlık altında sadece 'İslam geleneğinde *edeb*' gibi genelleşmiş bir soyutlamanın hadis literatüründeki anlam ve işlevine odaklanmayı amaçlıyoruz.

⁸³⁰ Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s.355.

⁸³¹ Es-Sulemî, *Ādābu 'ş-Şuḥbe*, tah. Mecdî Fethî (Tanta: Dāru'ş-Şaḥābe li't-Turās, 1990), s.1.

⁸³² Goldziher, "Edeb," *İslam Ansiklopedisi*, c.4, s.106.

Bu çerçevede *edeb*, kategorik bir iddia taşımaksızın ve tedahüller göz ardı edilmeksizin, dört açıdan ele alınabilir.

3.4.1. İnsanın Kişisel Hayatını İyileştiren, Güzelleştiren ve Tamamlayan *Bireysel Bir Unsur Olarak Edeb*

Bu başlık, *edeb*in etik, estetik ve pratik açılardan insanın kişisel ve bireysel hayatına katkısı olarak da okunabilir. Bu açıdan *edeb*, içinde estetik, etik ve dinin kesiştiği bir davranış tarzı (*manner*)⁸³³ veya gündelik hayatın içinde hukukun müdahale etmediği hemen her türlü tavır, tutum ve davranışı düzenleyen bir davranış kodu olarak tanımlanabilir. Burada *edeb*, bireyi merkeze alır (*edebu'n-nefs*) ve insanın bireysel hayatını tamamıyla kuşatır. Konulu hadis literatüründeki *edeb* başlıklı bölümler ağırlıklı olarak *edebu'n-nefs* türünden rivayetleri içerir. *Edebu'n-nefs* kapsamındaki rivayetlerde insanın ahlakî davranışlarının yanısıra oturması, kalkması, yemesi, içmesi, uyuması, uyanması, yürümesi, gülmesi, susması, konuşması, dinlemesi, yazması, tükürmesi, aksırması, bedeni, sakalı, bıyığı, kişisel bakımı gibi bireysel her ayrıntı *edeb*in ilgisi dâhilindedir.⁸³⁴ Kişiden, her durumda, o durumla ilgili *edebe* (davranış koduna) uygun davranması beklenir. *Edebu'n-nefs*, bireyin kendi hayatında, hangi durumda hangi tutum ve davranışı sergileyeceğini öğrenmesiyle ilgilidir. Hayata dair sayısız durum ve davranış kodu olduğundan, kişiye tekil davranış kurallarının yanı sıra, her durumda uygun hareket tarzına rehberlik edecek ilkesel bir *edeb* nosyonunun kazandırılması gerekir. *Edeb* öğretiminin ve öğreniminin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. “Öncekiler, ilim öğrendikleri gibi *hedy* (yol-yordam, usul-erkân, hal-gidişat) öğrenirlerdi.” ve “*Edebe* dair bir konu

⁸³³ Sperl, “Man’s “Hollow Core,” s.466.

⁸³⁴ Bu başlıklar, İbn Ebî Şeybe’nin *el-Muşannef*’indeki *edeb* bölümünden hareketle tespit edilmiştir.

öğrenmen, *ilme* dair yetmiş konu öğrenmenden iyidir.” gibi sözler⁸³⁵ bu açıdan da okunabilir.

3.4.2. İnsanın Toplumsal ve Siyasal Münasebetlerini İyileştiren, Güzelleştiren ve Tamamlayan Sosyo-Politik Bir Unsur Olarak Edeb

Edebin bu yönü, daha çok *âdâb-ı mu‘âşeret* olarak bilinir ve insanı içinde yaşadığı toplum bağlamında ele alır. *Edeb* sosyal ve beşerî münasebetler sahasını tanzim eden bir işlev görürken, insanın tabiatı itibarıyla *medenî* (sosyo-politik) bir varlık olmasından⁸³⁶ hareket eder. Anne-baba, eş, çocuk, akraba, komşu, toplum, devlet ve nihayet tüm insanlarla ilişkilerde gözetilecek ilke ve esaslar *edeb*in konusunu teşkil eder. Daha özel olarak, öğretmen ile öğrenci (*edebu’l-‘âlim ve’l-mute‘allim*), fetva veren ile fetva isteyen (*edebu’l-muftî ve’l-müstefî*) şeyh ile mürid (*âdābu’ş-şuyūh ve’l-murīdīn*), hasta ile ziyaretçi (*edebu’l-‘ā’id ve’l-merīd*), karı ile koca, ebeveyn ile çocuk gibi sosyal münasebetleri tanzim eder. Bu konuda özellikle yöneten ile yönetilen ilişkisini düzenleyen edeb literatürü (*âdābu’l-mulūk, âdābu’s-siyāse, âdābu’l-vizāra, es-siyāsetu’ş-şer‘iyye*) özel bir öneme sahiptir. Bu türden siyasal nasihat eserleri Antikçağlardan itibaren hem doğu hem de batı kültürlerinde üretilmiş, İslam düşüncesinde de popülerliğini devam ettirmiştir.⁸³⁷

⁸³⁵ Bkz. Bedruddīn İbn Cemā‘a, *İslamî Gelenekte Eğitim Ahlakı (Tezkiretu’s-Sāmi‘ ve’l-Mutekellim ft Edebi’l-‘Âlim ve’l-Mute‘allim)*, terc. M. Şevki Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 2012), s.53-55.

⁸³⁶ Bu kadim bir kabule dayanır. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.10.

⁸³⁷ Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, terc. Hakan Köni (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), ss.223-246.

3.4.3. İnsanın Meşguliyet Alanını ve Mesleğini İyileştiren, Güzelleştiren ve Tamamlayan Kuralsal Bir Unsur Olarak Edeb

El-Haṭīb el-Bağdādī, hadis öğrenim ve öğretimine dair kuralları konu alan *el-Cāmi‘ li-Aḥlāki’r-Rāvī ve Ādābi’s-Sāmi‘* adlı eserinin başlangıcında şöyle der:

لِكُلِّ عِلْمٍ طَرِيقَةٌ يَتَّبِعِي لَاهِلُهُ أَنْ يَسْلُكُوهَا وَآلَاتٌ يَجِبُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَأْخُذُوا بِهَا وَيَسْتَعْمِلُوهَا

Her ilmin, o ilimle meşgul olanların izlemeleri gereken bir yöntemi ve öğrenip uygulamaları icap eden kuralları vardır.⁸³⁸

Edeb, belli bazı mesleklerde ve faaliyet alanlarında iyi bir icraat sergilemek için kişinin bilmesi ve uyması gereken ilkeleri içerir. *Edebin* bu türüne dair zengin bir edebiyat oluşmuştur. Mesela *Edebu’l-Kātib* bürokratların, *Edebu’l-Kāḍī*, hâkimlerin, *Edebu’t-Ṭabīb* doktorların, *Edebu’l-Mulūk* yöneticilerin, *Edebu’l-implā’* ve *’l-istimplā’* hadis yazdıran ve yazarların bilmesi ve uygulaması gereken etik, estetik, teknik ve dinî kuralları anlatır. Bu türden eserlerin daha sonra İtalyan Rönesansı dönemi hümanizminde de görüldüğü belirtilmiştir.⁸³⁹

3.4.4. Kişinin İyi Bir Eğitime ve Saygın Bir Statüye Sahip Olmasını Temin Eden Kültürel Bir Unsur Olarak Edeb

Bu başlık altındaki *edeb*, ortalama eğitimin yanısıra, dil ve edebiyattan tarih ve coğrafyaya, matematikten müziğe, spordan tıbbı, geniş ve yüksek bir kültür sahasından beslenen bir içeriğe sahiptir.⁸⁴⁰ Erken ve klasik dönemde “insanı yüksek

⁸³⁸ El-Haṭīb el-Bağdādī, *el-Cāmi‘ li-Aḥlāki’r-Rāvī ve Ādābi’s-Sāmi‘*, c.1, s.75.

⁸³⁹ Makdisi, *Beşerî Bilimler*, s.410.

⁸⁴⁰ *Edebin içeriği için bkz. Goldziher, “Edeb,” c.4, s.106.*

kültüre erdiren ve irfan erbabı ile muaşerete lâayık mertebeye çıkaran”⁸⁴¹ böyle bir tahsile ancak seçkin bir kesim ulaşabiliyordu; bu nedenle de sadece böyle bir eğitime sahip kişiler, “öğrenmenin, sanatın, zarafetin ve beşerî kaynakları değerlendirmenin mükemmeliyeti ile alakadâr olan”⁸⁴² bu elit *edîbler* sınıfına girmeyi başarabiliyordu. *Edeb* bu anlamda “tam bir toplumsal pasaport işlevi” görmekteydi.⁸⁴³ Entelektüel anlamda yetişmiş, görgülü ve kültürlü insanlardan oluşan bu elit sınıf (*udebā*), hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda yabancı kültürlerin, bilhassa da Fars kültürünün etkisiyle egemen olan *edeb* anlayışı çerçevesinde ortaya çıkmıştır.⁸⁴⁴ *Edebi* besleyen yabancı kültürel unsurlar, bir yandan onun teolojik temelli içeriğini genişletip beşerîleştirirken, zaman zaman da teolojik çerçevenin sınırlarını aşarak onun önüne geçebilmiş, hatta ona karşıt bir yol çizebilmiştir. Ebû Hıyyān et-Tevhîdî (ö.414/1023), Hz. Peygamber’den sonraki zamanlarda dinî, siyasî ve ahlakî değerlerin tersyüz edilmesinden şikayetlerken şunları kaydeder:

Görmüyor musun, hal(imiz) *acem* yani Perslerin ve Bizanslılar’ın (haline) döndü. Bu (hal ve gidişat) Hz. Peygamber’in ve sadık imamların sözlerinden ne kadar uzaktır. Şu (‘Abbāsî Halifesi) el-Manşûr’un hâcibi olan er-Rabî (b. Yûnus), bir defasında Manşûr’un aksırmasına *yerhamukallâh* diye mukabele eden bir adamı dövdü. Adam el-Manşûr’a bunu şikayet edince, el-Manşûr şöyle dedi: “Adam *sunnete* uygun davrandı fakat *edebe* aykırı hareket etti.” (*eşābe er-racul es-sunnete ve aḥḩa’a el-edebe*). El-Manşûr’un bu sözü tam bir cehalettir. Sanki bilmez ki,

⁸⁴¹ Goldziher, “Edeb,” c.4, s.106.

⁸⁴² Hodgson, “Edeb: Arap Edebî Kültürünün Gelişimi 813-945 Cıvırı,” c.1, s.425.

⁸⁴³ André Miquel, *Arap Coğrafyacılarının Gözünden İslam Dünyası ve Yabancı Diyarlar*, terc. Ali Bertay (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), s.9.

⁸⁴⁴ Goldziher, “Edeb,” c.4, s.106; Hodgson, “Edeb: Arap Edebî Kültürünün Gelişimi 813-945 Cıvırı,” c.1, ss.424; El-Cābirî, *el-‘Aḩlu’l-‘Aḩlāḩıyyu’l-‘Arabî*, ss.52-56.

sunnet, *edeb*den daha şerefli; hatta *edeb*in tamamı, *sunnet*in içindedir. Çünkü *sunnet*, nebevî edebi ve ilahî emirleri kapsamaktadır. Ancak ne zaman ki güç kazandılar ve burunları büyüyüp aralarında domuzluk belirdi, o zaman acemlerin âdetlerini *edeb* diye isimlendirdiler ve nübüvvetin semeresi olan *sunnet*in önüne geçirdiler.⁸⁴⁵

Bu başlık altındaki *edeb* ve *edīb*, Hodgson'ın detaylıca ortaya koyduğu gibi, yüksek kültürün geçerli olduğu saray çevrelerinde konumlanmıştır.⁸⁴⁶ Buradaki saray, siyasal yönetimin ve bürokrasinin merkezi olan Emevî ve 'Abbāsî sarayıdır. El-Cābirî'nin tespitlerine göre Arap mirasında Fars mirasının kendini göstermesi ve bu mirasa ait eserlerin intikali Emevîler döneminin sonlarında başlamıştır.⁸⁴⁷ O, hicrî II-IV. asırlarında *edeb* sahasındaki Fars etkisini şu üç sahada özetler.⁸⁴⁸

1. Önceleri *teressul*, sonraları *inşā'* *sanatı* olarak bilinen saha. Hitabe, şiir ve siyasi mektuplar vasıtasıyla Fars kültüründeki siyaset, yönetim, bürokrasi ve protokole ilişkin değerlerin Arap kültürüne intikalini sağlayan ilk isimler, iyi derecede Farsça bilen ve Fars kültürüne vakıf olan divan kâtipleri Sâlim ve 'Abdulhamîd'dir.

2. Acem hikmetleri sahası. Bunlar, bazıları hayvanların diliyle, bazıları özlü ve süslü kelimelerle ifade edilen Pers ve Hind krallarına ve bilgelerine nispet edilen sözlerdir. İbnu'l-Muḳaffa'a (ö.142/759) ait telif ve tercümeler (*Kelīle ve Dimne*,

⁸⁴⁵ Ebū Ḥayyān et-Tevhīdī, *el-İmtā' ve'l-Mu'ānese* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Unşuriyye, 1424), s.207.

Bu alıntıya *sunnet* kavramı bağlamında Goldziher de dikkat çekmiştir. Bkz. *Muhammedanische Studien*, c.2, s.18.

⁸⁴⁶ Bkz. Hodgson, "Edeb: Arap Edebî Kültürünün Gelişimi 813-945 Civarı", c.1, s.425.

⁸⁴⁷ El-Cābirî, *el-'Aḳlu'l-Aḥlāḳıyyu'l-'Arabī*, s.132.

⁸⁴⁸ El-Cābirî, *el-'Aḳlu'l-Aḥlāḳıyyu'l-'Arabī*, s.226. Bu özeti açılımı için bkz. ss.132-232.

el-Edebu's-Şağîr, *el-Edebu'l-Kebîr*, *Risāletu's-Şaḥābe*) Fars değerlerinin yayılmasına hizmet etmiştir.

3. *Edebu'l-lisān* ile *edebu'n-nefsi* toplayan 'değerler çarşısı' (*sūḳ li'l-kıyem*) türünden kitaplar. Bunlar, içerisinde mesellerin, haberlerin, hikayelerin ve veciz ibarelerin bulunduğu eserlerdir. İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *Uyūnu'l-Aḥbār*'ı, İbn 'Abdirabbih'in (ö.328/940) *el-İkdu'l-Ferīd*'i, el-Ḳalkaşendī'nin (ö.821/1418) *Şubḥu'l-Aṣṣā fī Şinā'ati'l-İnşā'*ı ve Şihābuddin el-İbşīhī'nin (ö.854/1450) *el-Mustaṭraf fī Kullī Fennin Mustaṭraf*ı böyledir.

3.5. Edeb Literatürü ve Hadis

El-Cābirī'nin meşhur örneklerine değindiği *klasik edeb literatürü*, yapısal açıdan ansiklopedik/antolojik bir niteliğe ve eklektik bir karaktere sahiptir. Ahmed Subhi Furat, "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler" başlığıyla yayımlanan iki makalesinde, hicrî III-IX. asırlarda bu edebiyatın örneklerinden seçtiği otuzdan fazla eserin muhtevası hakkında özet bilgiler verir.⁸⁴⁹ Furat'ın, *edeb literatürünün* doğuşuna dair kaydettikleri, bu literatürün örneklerini anlamak için iyi bir çerçeve çizmektedir. Buna göre hicri III. asır başlarındaki Arap nesir edebiyatı, genellikle Kur'an, hadis, dil ve tarihle ilgili çalışmalardan oluşan geniş ve zengin bir yekün oluştuyordu. Ayrıca Emevîler devrinde başlayan ve 'Abbāsîler devrinde hız kazanan tercüme faaliyetleri, doğa bilimleri sahasında verimli bir edebiyatın gelişimine yol açmıştı. Bu gelişmeler dönemin yazarlarını ve *edîb*lerini yeni bir durumla karşı karşıya getirmişti. İlgili sahalarda kaleme alınan eserler öylesine

⁸⁴⁹ Ahmet Subhi Furat, "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler," *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978), ss.299-308; Ahmet Subhi Furat, "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler (h.IV.-IX/m.X.-XV. asırlar)," *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7:3-4 (1979), ss.211-232.

büyük bir niceliğe ulaşmıştı ki, bu muazzam malzemenin okuyuculara değişik bir tarzda sunulması, daha doğrusu insanların zihnî alışkanlıkları doğrultusunda ama onları sıkmadan, hatta eğlendirerek ortaya konulması gerekiyordu. İşte hicrî üçüncü asırda egemen olan *edeb* anlayışı, meselenin bu şekilde üstesinden gelmek için oldukça elverişli idi. Önceki asırlarda ‘güzel hayat tarzı’, ‘görgü’ ve ‘zarafet’ şeklinde anlaşılmış olan *edeb*in yerinde şimdi başka bir şey vardı. Artık, zihnî zevkleri tercih eden ve bunların tadını meclislerde hikâyelerle, eğlendirici hoş nükteler ve atasözlerinde arayan cemiyetler görülüyordu. Ayrıca *edebi* bir nesir sanatı olarak kabul eden çevrelerde *edeb*, Kur’an ve hadis metinlerinin inceliklerine vakıf olmak için gerekli bir vasıta olarak kabul ediliyordu. Böylece dönemlerinin *edeb* anlayışlarını yansıtan ve kültürlü olabilmek için gereken bilgileri vermeyi amaçlayan bu sahadaki kitaplar, alanlarının bütün bilgilerini içinde toplayan ansiklopedik eserlerin ilk örneklerini oluşturmuştu. El-Câhız, böyle bir çevrede muhtelif sahalardaki araştırmalarla toplanmış malzemenin topluma aktarılmasını hedefleyen *edeb* yazarlarının başında geliyordu.⁸⁵⁰

Kendilerine özgü konu, yöntem ve amaca sahip müstakil iki faaliyet alanı olarak *edeb* ve *hadis* arasında tekdüze bir ilişki biçimi yoktur. Makdisi’ye göre bu iki alan, erken dönemde malzemenin aktarımında kullandıkları *rivayet yöntemi* dikkate alındığında, ortak bir metodolojiyi takip ediyorlar ve aynı vadiden akıyorlardı. Ancak *edeb*in ve *hadisin* hedeflerinin farklı olması, yollarının ayrılmasına neden olmuştur. *Edeb* uzmanları zamanla -*hadisin* aksine- *dirayeti rivayete* öncelemiştir. *Hadis*, rivayette doğruluk peşinde koşup gramer hatalarını hoş görebilirken, *edeb* dilde saflığı önemsemiş ve gramer hatalarından asla hoşlanmamıştır. *Hadis* ve *edeb*

⁸⁵⁰ Furat, “Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler,” ss.301-302.

alanlarındaki husumet İslam tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Bu iki alanın uzmanları arasında karşılıklı küçümseme şeklinde genel bir tavır bulunmaktadır. Kısacası *hadis* ve *edeb*, bir zamanlar aynı nehir yatağını paylaşmış olsalar da, daha sonra bakış açılarının ve yönelişlerinin farklılığı nedeniyle ayrı yollardan ilerlemişlerdir.⁸⁵¹

Makdisi'nin özetle sunduğumuz tespitlerini değerlendirmek için, onları eserin bütünlüğü içerisinde okumak en doğrusu olacaktır. Ancak onun *edeb* ile kastettiği literatürün bütünüyle *dile* ilişkin olduğunu özellikle belirtmemiz gerekir. *Edebin* dilsel ağırlığı elbette inkâr edilemez. İbn Haldûn (ö.808/1406), *'ilmu'l-edebi* Arap diliyle ilgili dört ilimden biri olarak sınıflandırır. Ona göre bu *fennin* dört temel kaynağı vardır: El-Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i, İbn Kuteybe'nin *Edebu'l-Kâtib*'i, el-Muberrred'in (ö.286/900) *el-Kāmil*'i ve Ebû 'Alî el-Ğālî'nin (ö.356/967) *en-Nevādir*'i.⁸⁵² Ancak *edeb* konusundaki dil merkezli yaygın yaklaşım özellikle İbn Kuteybe'nin *'Uyûnu'l-Aḥbār*'ı, İbn 'Abdirabbih'in *el-'İkdu'l-Ferîd*'i, ez-Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *Rabî'u'l-Ebrâr ve Nuşûsu'l-Aḥbār*'ı, el-Ğalkaşendî'nin (ö.821/1418) *Şubḥu'l-Aṣṣā fî Şinā'ati'l-İnşā*'ı ve el-İbşîhî'nin (ö.854/1450) *el-Mustaṭraf fî Kulli Fennin Mustaṭraf*'ı gibi 'zengin içerikli edeb antolojileri'ni tanımlamak ve kuşatmak için yetersizdir. Bu literatürün anılan örneklerinden bazılarını tahlil eden M. Emin Özafşar'a göre, "edebî literatür denildiği zaman akla gelmesi gereken şey, bedii/estetik zevkler; dil anlayışı ve dilin kullanılışı, dünya görüşü ve varlık bilincidir. Dahası, bir kültürü meydana getiren bütün enstrümanların

⁸⁵¹ Makdisi, *Beşerî Bilimler*, ss.117-124.

⁸⁵² İbn Haldûn, *el-Muḳaddime*, tah. 'Abdullāh Muḥammed Dervîş (Dimaşk: Dāru Ya'rab, 2004), c.2, ss.376-377.

bir arada kullanıldığı nadide yapıtlardır edebî eserler; dolayısıyla o kültürün anlam evrenini tespit etme imkânı sunarlar.”⁸⁵³

Zengin içerikli *edeb* literatürü, büyük ölçüde raviler tarafından nakledilen rivayet malzemesine dayanır. Bu açıdan hadis literatürüyle yapısal bir benzerliğe sahiptir. *Hadis* ve *edeb*, bir edebî akımın farklı dalları olarak görülebilir.⁸⁵⁴ Her iki alan da, zabtedilemez miktardaki malzemenin sadece en seçkin ve en iyilerini kayıt altına almak için gösterilen hikmetli çabaların meyvesini temsil etmektedir.⁸⁵⁵ Aradaki fark, seçme kriterlerinde bulunur. Hadis kaynaklarında rivayetler teknik bakımdan durumları (*şihhat* ve *subūtları*) dikkate alınıp seçilirken, *edeb* literatüründe ahlaki ve estetik bir seçme kriteri gözetilir.⁸⁵⁶ Konu ve kaynak çeşitliliği açısından *edeb* literatürünün hadis eserlerinden daha zengin olduğu da söylenebilir. Hadis musannifleri kendilerini münhasıran peygamberin varisi olarak görürken, edeb müellifleri kendilerini, İslamî kaynakların yanı sıra, İslam öncesi kaynaklardan ve yabancı kültür ve medeniyetlerden elde edilen geniş bir bilgi hazinesinin varisi olarak görmüşlerdir.⁸⁵⁷ Bununla birlikte *hadis* bilgi hiyerarşisinde daima üstün ve ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur.

Klasik edeb antolojilerinde nakledilen ve geniş bir konu yelpazesini kapsayan rivayetler, varlık, bilgi, değer, inanç, ahlak, şahsiyet, kültür, sanat, siyaset ve estetik ile ilgili ortak bir tasavvur ve müşterek bir dünya görüşü oluşturmak gayesiyle bir

⁸⁵³ Mehmet Emin Özaşar, “Hadis/Sünnet ve Kültür,” *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005) içinde, s.44.

⁸⁵⁴ Sperl, “Man’s ‘Hollow Core’,” s.466.

⁸⁵⁵ Sperl, “Man’s ‘Hollow Core’,” s.465.

⁸⁵⁶ Sperl, “Man’s ‘Hollow Core’,” s.464; Özaşar, “Hadis/Sünnet ve Kültür,” s.47.

⁸⁵⁷ Sperl, “Man’s ‘Hollow Core’,” s.465.

araya getirilmiştir.⁸⁵⁸ *Edeb* literatüründe *hadis*, bu gayeyi gerçekleştirmeye yönelik olarak diğer bilgisel malzemeye ortak bir işleve sahip olmuştur. Hadisler, bu eserlerde, diğer kültür öğeleriyle birlikte ortak bir anlam dünyası oluşturmaktadır.⁸⁵⁹ *Edeb* literatüründe hadisler hem İslam kültürünün kurucu ögesi olarak değerlendirilmiş, hem de diğer öğelerle birlikte bir kültürel anlam semantiğinde yorumlanmıştır.⁸⁶⁰ Özetle, hadisin İslam kültüründeki yerini kavrama açısından *edeb* literatürü önemli imkânlar sunmaktadır. Ne var ki bu literatüre dayalı kültür mirasıyla diyalog sorunu hala sürmektedir.⁸⁶¹

Sonuç olarak, tarihsel semantiğine ve kapsamına bir bütün olarak bakıldığında *edeb*, bilgi, görgü, kültür, ahlak, hikmet, ideal ve tecrübe gibi yüksek değerlerin bileşkesini temsil eden bir kavram olarak açıklanabilir. *Edeb*, bireyden topluma, çocuklardan yetişkinlere, hanımlardan beylere, mekteb ve medreselerden saraylara, evlerden sokaklara, hayatın hemen her alanında, din, ahlak, siyaset, sanat, bilgi, fikir ve insana dair bir değerler manzumesidir. *Edeb* kavramının İslam medeniyetinde merkezî bir yer tutması, sadece Müslümanlar için değil, insanlık tarihi için de anlamlı sonuçlar doğurmuştur. *Edeb*, İslam geleneğinin tarih boyunca ortaya koyduğu yüksek değerleri ifadenin yanı sıra, insanlığın bugün ve geçmişte ürettiği olumlu ve anlamlı değerleri aynı potada buluşturmanın imkânı olmuştur. İslam geleneğinin, farklı kültür unsurlarını kendine mal edebilme kabiliyetinin gerisindeki saik, başka her şeyden çok, *edeb* ile canlı kalmıştır. *Edebe* yönelik yoğun ilgi sayesinde İslam medeniyeti dinî, insanî, ahlakî, ilmî ve kültürel olgunluğa ulaşmış,

⁸⁵⁸ Bkz. Sperl, “Man’s ‘Hollow Core’,” s.459; Özafşar, “Hadis/Sünnet ve Kültür,” ss.43-49.

⁸⁵⁹ Özafşar, “Hadis/Sünnet ve Kültür,” s.46.

⁸⁶⁰ Özafşar, “Hadis/Sünnet ve Kültür,” s.47.

⁸⁶¹ Özafşar, “Hadis/Sünnet ve Kültür,” ss.49-52.

bu sayede sadece Müslümanların değil, tüm insanlığın tekâmülüne katkıda bulunmuştur.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslam dininin müntesipleri için öngördüğü dünya görüşü ve hayat tarzı, onun bir bütün olarak dinî mahiyetteki vizyonuna dayanır. İslam'ın ahlakî mesajı da bütün bu dinî öğretinin içinde içkin bir vaziyettedir. Bu, temel dinî metinlerin ahlakî içeriğinin değerlendirilmesi için başlangıç noktası teşkil eder. Buna göre hadis rivayetlerinin ahlakî muhtevası, bir bütün olarak İslamî öğretinin bir parçasıdır ve daima bu öğretinin bütünlüğü içinde düşünülmelidir.

Hadis rivayetlerindeki dinî-ahlakî değerler, daima ve nihai olarak, hem dinin ve ahlakın gaye değerleriyle, hem de inanç, ibadet ve ahlak ilkelerinin bütünüyle birlikte düşünülmüştür. Rivayetlerdeki ahlakî değerlere niyet, takvâ, vicdan, sorumluluk, sadakat, maslahat ve fayda gibi hususlar eşlik etmektedir. Bunlar bazen tek tek hadis rivayetlerinde belirtildiği gibi, rivayetlerin bütününden de çıkartılabilir.

Ahlakî idealler ve uygulamalar, inanç ve ibadet esaslarıyla ilişkilendirildiği gibi, Müslüman birey ve toplumun yaşantısıyla da iç içe geçmiştir. Bu gerçeklik, özü itibarıyla sofistike bir mahiyet arz eden ahlakın alanını ve tanımını daha da karmaşık bir hale getirmektedir. Bu nedenle bu araştırma, rivayetler özelinde ahlak odaklı kavramsal bir çerçeve oluşturmak, literatürel bir taslak çizmek ve ahlak tasavvurunun ana hatlarını resmetmek suretiyle hadis-ahlak ilişkisi konusunda bir giriş olarak konumlandırılmıştır. Böylece rivayetlerin prizmasından yansıyan ahlak olgusunu daha yakından izlemek mümkün olabilecektir.

Hadis rivayetlerinde sunulduğu şekliyle ahlak, insanla birlikte var olan, insanın kendi doğasında ve yaratılışında bulunan bir fenomendir. Ahlakı içsel bir olgu olarak

kabul eden ve kadim bir gelenekten beslenen bu tasavvur, ahlakın kavramsal alanını erdemler ve erdemsizlikler ile çerçeveler. Ahlak bu haliyle seciye, karakter, erdem gibi kavramlarla ilişkili, dar anlamlı ve sıradan bir kelimedir. Öyle ki Kur'an bu kelimeyi bu anlamıyla hiç kullanmamıştır. Ahlak fikri Kur'an'da başka kelimeler ve kavramlarda içkindir. Öte yandan hadis rivayetlerinde ahlakî nitelikler ve erdemler, insanın yaratılıştan sahip olduğu bireysel kişilik ve karakter özellikleriyle, çevresel ve toplumsal koşullarla, ayrıca ilahî bir gücün müdahalesiyle iç içe geçmiş bir durumdadır.

Modern söylemde ise ahlak bir 'değerler manzumesi', 'etik ilkeler bütünü' şeklinde dıșsal ve kuralsal bir olgu olarak takdim edilir ve sürekli genişletilen ve tüketilen bir anlam alanına sahiptir. Hadis literatüründe yer aldığı şekliyle *ahlak* tek başına böyle bir anlamı karşılamadığı gibi, literatürde böyle bir içeriğe sahip başka bir terim de yoktur. Bugün *ahlak* olarak tanımlanan alan, erken dönem hadis literatüründe büyük ölçüde *el-huluk*, *el-mekārim*, *el-birr* ve *'ş-şıla*, *el-ādāb*, *et-tergib* ve *'t-terhīb*, *ez-zuhd*, *er-raḳā'ik*, *el-feḏā'il*, *el-menāḳib*, *el-mevā'iz* gibi kavramlar altındaki dağınık olguların bütününe karşılık gelmektedir. Bir başka ifadeyle günümüzde *ahlak* sözcüğüyle ifade edilen hususlar, erken dönemde tek bir sözcüğe indirgenemeyecek kadar kompleks bir kavramsal örgüye sahiptir.

Dinî öğretinin bütününde ve hadis rivayetlerinde 'ahlakî olan ve olmayan'ı ayırt etmek, başka bir deyişle ahlakın alanını diğer alanlardan ayırmak da kolay değildir. Elbette bu imkânsız da değildir. Hatta bu konuda klasik dönem musanniflerinin zihninde örtülü algısal bir birliktelik olduğunu düşündüren verilere sahibiz. Buna göre klasik düşüncede ahlakî alan, zirvesinde inanç esaslarının yer

aldığı üç katmanlı bir pramidin, *aḥkām* olarak adlandırılan hukukî-amelî gerekliliklerden sonraki alt katmanında konumlandırılmaktadır. Bu alan, bilinçli tercihlerin, özgürlüğün, gönüllülüğün, niyetin, vicdanın, kişiliğin, karakterin, alışkanlıkların, erdemlerin ve erdemsizliklerin hüküm sürdüğü bir alandır. İlk iki alanla ilişkili olmakla birlikte, ahlakî alan, önem ve öncelik bakımından bunlardan sonra gelir. O *taḥsīniyyāt* cümlesindendir. İnsanın temel yükümlülüklerinin bittiği yerde başlar. Sahibi için bu nedenle *faḍīlet* olur. Ahlaken uygun olan ve arzu edilen davranışların *musteḥabb*, ahlaken uygun olmayan ve arzu edilmeyen davranışların *mekrūh* addedilmesi böyle bir mülahazaya dayanır.

Ahlakın diğer alanlara nispetle sahip olduğu bu konum, niceliksel ve niteliksel açıdan erken dönem hadis literatürüne de yansımıştır. Hadis musannifleri, eserlerinde ahlak içerikli bölümlere ve rivayetlere oldukça sınırlı oranda yer vermişlerdir. Konularına göre tasnif edilen hadis külliyyatının ahlak ile ilişkilendirilebilecek bölümlerindeki ahlak içerikli rivayetler, eserlerin bütününe nispetle, kabaca % 1-10 arasında değişen bir orana tekabül etmektedir. Hal böyleyken hadis literatürünü bir ahlakî ilkeler manzumesi olarak görme ve her hadise ‘ahlak hadisi’ niteliği atfetme eğiliminin hadis literatürünün gerçekleriyle bağdaşmadığını belirtmemiz gerekir. Anlaşılan o ki, *aḥkām*la ilgili konuların egemenliği ve gündelik hayattaki fikhî tartışmalar, *aḥkām* rivayetlerine yoğunlaşan musanniflerin zihinlerini ahlak rivayetleri konusunda daha az istekli kılmıştır. Bu yüzden de ahlakın da dahil olduğu ‘*aḥkām* dışı’ alanlarla ilgili hadislerin tercihi ve tasnifi konusunda niteliksel ve niceliksel olarak daha düşük düzeyde bir çabaya şahit oluyoruz. Bu tespit, hadis literatürüne, bu literatürün oluşumuna katkıda bulunanların yüklediği anlamı

kavrama ve ahlakın hadis literatüründeki gerçek yerini belirleme konusunda çarpıcı bir iddia taşımaktadır.

Hadis rivayetlerinde ahlak düşüncesi, rivayet malzemesinin barındırdığı dağınık bir olgular bütününe tekabül eder. Bu bütünün ana hatlarını yalın bir biçimde ortaya koymak kolay değildir. Ahlak anlayışını yansıtan hadis metinleri büyük bir çeşitliliğe ve zenginliğe sahiptir. Ayrıca hadisin *şihhat* ve *subūt* konusundaki teknik sorunları bu malzeme için de geçerlidir. Ancak tüm bunları paranteze alıp daha geniş ve kuşatıcı bir perspektifle ve özellikle *huluk/ahlak* kelimesinin geçtiği rivayetlere odaklandığımızda, bu rivayetlerin temelinde yatan nosyonun ne olduğuna baktığımızda, karakteri ve karakter özelliklerini merkeze alan bir erdem düşüncesini müşahade ederiz. Ahlakın hadislerdeki karakter ve erdem ile ilişkili anlamı, antik Yunan'dan modern döneme kadar egemen olan klasik erdem etiğinin izlerini taşımaktadır. Klasik bir hadis şerhinden ahlaka dair alıntılarladığımız metnin, yüzyıllar önce Platon'un *Menon Diyalogu*'nda dile getirilen konularla benzer noktalara değindiğini görmek şaşırtıcı olmayacaktır.

Ahlakın cahiliye döneminde de bu anlamıyla kavrandığını gösteren verilere sahibiz. İslam'da ve cahiliyede ahlakın mahiyetine dair mevcut algı değişmemiştir. Aksine, ahlakî açıdan iki düzen arasında belli bir devamlılık söz konusudur. Cahiliye döneminde pek çok insanın ve kabilenin güzel ahlak kapsamındaki davranışlarda bulunduğu dair pek çok rivayet vardır. Şu kadar var ki onlar için ahlakî ve insanî değerlerin odak noktası kabileydi ve ahlakî davranışları kabileciliğe dayalı *murū*'enin bir gereği olarak yerine getiriliyordu. İşte bu noktada yollar ayrılıyordu. İslam, ahlakın neliğinde değilse de, kaynağı, amacı, işlevi ve müeyyidesi hususlarında

köklü bir dönüşüm öngörmüştür. Bunun için de iyi planlanmış örtülü bir sosyo-etik siyaset gözetmiş, toplum psikolojisini ve tecrübesini gözetken tedrici bir yol takip etmiştir. Bununla birlikte hadis rivayetlerinin cahiliye ahlakı konusunda yoğunlaştığı temel sorun çok farklı olmuştur: Cahiliye döneminde yapılan iyi işlerin, sahibine bir faydası olacak mıdır? Rivayetler bu soruya, kişinin İslam'a girip girmemesi açısından yaklaşarak yalın ve tutarlı cevaplar vermiştir. Hadislerin bu konuda sundukları içerik, ilerleyen zamanlarda bilhassa kelam literatüründe *husn-kubh* ve *fetret ehli* çerçevesinde sorunsallaştırılmıştır.

Bütün dinî-ahlakî öğretilerde ahlakî idealler ve erdemler, o idealleri ve erdemleri hayatlarında somutlaştıran örneklerle birlikte kavranmış ve onlar üzerinden aktarılmıştır. Hadis rivayetlerinde de pek çok ahlakî tutum ve davranış, dinî-ahlakî yetkinliğe sahip oldukları kabul edilen kişilerin örnekliğine başvurulmuş ve açıklanmıştır. Onların rivayetlerde dile getirilen davranışları, izlenmesi gereken ahlakî bir ideal olarak takdim edilmektedir. Bir bütün olarak hadis literatürü, böyle bir dinî-ahlakî örneklik tasavvuruyla inşa edilmiştir.

Rivayetlerin takdim ettiği ilk ve en yüksek örnek, aynı zamanda aşkın bir varlıktır. Allah, hem ahlakî bir örnek, hem de ahlakın kaynağıdır. İnsanın yaratılışı itibarıyla sahip olduğu zaafı, ahlakî yetkinliğe ulaşması için ilahî bir gücün müdahil olmasını ve insana rehberlik etmesini gerektirmiştir. Peygamberlerin gönderiliş nedenlerinden biri de budur. Örnek bir model olmak peygamberlik kavramının özünde içkin bir anlayıştır. İslam düşüncesinde Hz. Muhammed, dinî-ahlakî değerlerin en yüksek örneği ve temsilcisi olarak kabul edilmiş ve İslam tarihi boyunca Müslüman birey ve toplum için iyiliğin en yüksek simgesi olmuştur.

Rivayetlerde ifadesini bulan ahlak düşüncesinin merkezinde daima Hz. Peygamber vardır. Onun örnek söz ve davranışları, hadislerdeki tüm ahlak düşüncesine nüfuz etmiştir. Hadis rivayetlerindeki ahlakî söz, düşünce ve davranışlar peygamber kavramından bağımsız olarak ele alınamaz. Öte yandan ahlak ideali ve örneği olarak takdim edilen ikinci ve üçüncü nesle mensup kişilere dair haberler de hadis literatüründe kayda değer bir yekûn tutmaktadır.

İslam düşüncesini ve literatürünü derinden etkilemiş olan *edeb* kavramının ahlakla anlamsal ilişkisi de bu araştırmanın ilgisi dâhilinde olmuştur. *Edeb*, ahlakî bir içeriğe sahip olmakla beraber literatürde daima ahlaktan fazla bir şey ifade etmiştir. Bu kavram, *etik* veçhesinin yanında, *pratik*, *teknik* ve *estetik* kuralları da içermektedir. *Edebin* güçlü dinsel-metinsel referanslarının olmaması da dikkat çekicidir. Tarihsel süreçte farklı kültürlerin etkisiyle değişen ve gelişen bir anlam alanına sahip olan *edeb*, zengin bir edebiyata da vücut vermiştir. Bu edebiyatın öngördüğü din ve dünya görüşünün oluşumunda hadis, diğer unsurla beraber, ortak bir rol üstlenmiştir.

Hadis, İslam tarihinin bütün çağları boyunca Müslüman toplumların ahlakî ideallerinin ve uygulamalarının şekillenmesinde kurucu bir unsur olarak temel bir işleve sahip olmuştur. Hadisin ahlakla kesiştiği noktaların izlenerek tahlil edilmesi, hadisin günümüz ahlak düşüncesindeki ve pratiğindeki rolünü anlamak için de imkânlar sunmaktadır. Araştırmacıya düşen, bu konudaki sorunları nazarî olarak derinleştirerek düşünsel çabaların olgunlaşmasına katkıda bulunmak iken, tanıklık ettiği çağın yakıcı sorunları karşısında nebevî bir duruş sergileme görevi ise bizzat Müslümanlara düşmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- ‘Abdurrazzāk b. Hemmām. *El-Muşannef*. 10 c. Tah. Ḥabīburrāḥmān el-A‘zamī. Hind: el-Mecelisü’l-‘İlmī; Beyrut: el-Mektebu’l-İslāmī, 1403.
- Akar, Sylvia. “‘No’, said the Prophet: Socio-Rhetorical Analysis of a *Ḥadīth*,” *Studia Orientalia* 85 (1999), ss.93-114.
- Akçay, Mustafa. *Hız. Peygamberin Anne ve Babasının Dini Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Akman, Mustafa. *Kur’an’da Cahil, Cahiliye, Cehalet*. İstanbul: Buruc Yayınları, 2005.
- Alcalay, Reuben. *The Complete English-Hebrew Dictionary*. Tel Aviv-Jerusalem, 1962.
- ‘Alī el-Ḳārī, *Mirḳātu’l-Mefātīḥ Şerḥu Mişkāti’l-Meşābīḥ*. 9 c. Tah. Cemāl İtānī. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001.
- Altinköprü, Tuncel. *Beden Yapısı, Yüz Yapısı ve Karakter*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2000.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. Terc. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.
- Arrington, Robert L. “Ethics II (1945 to the present),” John V.Canfield (ed.) *Routledge History of Philosophy* (London and New York: 2005) içinde, c.10, ss.109-129.
- Armstrong, Walter Sinnott. *Tanrısız Ahlak?*. Terc. Attila Tuygan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- El-‘Askerī, Ebū Hilāl Ḥasen b. ‘Abdillāh b. Sehl. *El-Furūḳu’l-Luḡaviyye*. Kahire: Dāru’l-‘İlm ve’ş-Şekāfe, tsz.
- Atayman, Veysel. *Etik*. İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet. “Ahlak,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c.2, ss.10-14.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İlvak Yayınları, 2001.
- , *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Aykut, Ayhan. “Ansiklopedi,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c.3, ss.217-227.
- Aynî, Mehmed Ali. *Ahlak Dersleri*. Haz. İsmail Dervişoğlu, Emir Hüseyin Yiğit. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- El-‘Aynî, Bedruddīn. *‘Umdetu’l-Ḳārī Şerḥu Şahīḥi’l-Buḥārī*. 25 c. Beyrut: Dāru İhyā’i’t-Turāşī’l-‘Arabī, tsz.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 c. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat: 2008.
- El-A‘zamî, Muhammed Mustafa. “İslâm Âlimi Kimdir, Nasıl Yetişir?” Konferans: 15 Aralık 2006, Bursa. Haz. Sare Nur Erel. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5:1 (2007), ss.190.
- Babanzāde, Ahmed Naim. *Ahlāk-ı İslāmiyye Esasları*. İstanbul: Âmidî Matbaası, 1340-1342.

- Badiou, Alain. *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. Terc. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. Terc. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 2000.
- Besalel, Yusuf. "Ahlak," *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3 c. İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2001.
- Başer, Hacı Bayram. "Tasavvufi Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-Züh'd'ler," *İslâm Ahlâk Literatürü – Ekoller ve Problemler*, Ömer Türker, Kübra Bilgin (ed.). (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015) içinde. ss.139-161.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c.40, ss.198-202.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. Terc. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Bebel, August. *Hizmet Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*. Terc. Veysel Atayman. İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2008.
- Bellamy James A. "The Makārim al-Akhlāq by Ibn Abī'l-Dunyā (A Preliminary Study)," *The Muslim World* 53:2 (1963) ss.106-119.
- , "Introduction," İbn Ebī'd-Dunyā, *Mekārimu'l-Ahlāk*, tah. James A. Bellamy (Wiesbaden-Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1973), ss.
- El-Berkī, Ahmed b. Muhammed b. Hālid Ebī Ca'fer el-Kummī, *Kitabu Mekārimi'l-Ahlāk min Kitābi'l-Meḥāsini ve Yelīhi Cuz'un min 'Mekārimi'l-Ef'al' [min el-Meḥāsini]*. İddād. Muhammed Bereket. Şiraz: Merkez-i Tahkikāt-i Komputer 'Ulūm İslāmī, tsz.
- Bertrand, Alexis. *Ahlak Felsefesi*. Terc. Salih Zeki. Sad. Hayrani Altıntaş. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- El-Beyhakī, Ahmed b. el-Huseyn. *Kitābu'l-Ādāb*. Tah. Ebū 'Abdillāh es-Sa'īd el-Mendūh. Beyrut: Mu'essesetu'l-Kutubi's-Şekāfiyye, 1988.
- , *Es-Sunenu'l-Kubrā*. 10 c. Tah. Muhammed 'Abdulkādir 'Aṭā. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- , *Şu'abu'l-İmān*. 13 c. Tah. 'Abdul'alī 'Abdulḥamīd Hāmid. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd ve Bombay: el-Mektebetu's-Selefiyye, 2003.
- , *Ez-Zuhdu'l-Kebīr*. Tah. 'Āmir Ahmed Haydar. Beyrut: Mu'essesetu'l-Kutubi's-Şekāfiyye, 1996.
- Bilgin, Vejdi. "Cahiliye'den İslām'a: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Sünnet," *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü: Sempozyum, 11-12 Mayıs 2007, Meram, Konya*. Konya: Konya İlahiyat Derneği, 2008. ss.129-142.
- Bilgiz, Musa. "Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra 17/84. Ayeti Ekseninde)," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), ss.125-144.

- Bilici, Muhammed Veysel. "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İÜSBE, İstanbul, 2008.
- Billington, Ray. *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*. Terc. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Bourke, Vernon J. "Orta Çağlarda Yahudi Etiği," Der. ve Terc. Mehmet Türkeri. *Etik Kuramları* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008) içinde, ss.59-70.
- Bradley, F.H. *Ethical Studies*. Oxford: The Clarendon Press, 1988.
- Brown, Daniel W. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. Terc. Sabri Kızılkaya, Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Brown, Peter. "Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts," *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Barbara Daly Metcalf (ed.) (Berkeley: University of California, 1984) içinde, ss.23-37.
- El-Buḥārī, Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. İsmā'īl. *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*. Tah. 'İzzuddīn Dillī, 'İmād eṭ-Tayyār, Yāsir Ḥasan. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2014.
- , *El-Edebu'l-Mufred*. Tah. Muḥammed Fu'ād 'Abdulbākī. Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1989; *Ahlak Hadisleri*. 2 c. Terc. A. Fikri Yavuz. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1984.
- Burhan, Haluk. *Ahlak Ayaklanması*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- El-Cābirī, Muḥammed 'Ābid. *El-'Aḳlu'l-Aḥlākiyyu'l-'Arabī*. Ed-Dāru'l-Beydā': Dāru'n-Neşri'l-Mağribiyye, 2001.
- El-Cāhız, Ebū 'Uṣmān. *El-Buḥalā'*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilāl, 1419.
- Canan, İbrahim. "El-Edebü'l-Mufred," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c.10, ss.411-412.
- Carra de Vaux, "Ahlak," *İslam Ansiklopedisi*, c.1, ss.157-160.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- , *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- El-Cevherī, Ebū Naşr İsmā'īl b. Ḥammād. *Eş-Şihāḥ: Tācu'l-Luḡa ve Şihāhu'l-'Arabiyye*. 6 c. Tah. Aḥmed 'Abdulgafūr 'Atṭār. Beyrut: Dāru'l-İlm li'l-Melāyīn, 1987.
- Ceylan, Yasin. "Din ve Ahlak," *Doğu Batı* 1/4 (1998), ss.101-107.
- Churhland, Patricia S. Güvenen Beyin: Nörobilim Ahlak Hakkında Bize Ne Anlatır? Terc. Yelda Türedi. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2013.
- Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. Terc. Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Çağrıç, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1989.
- , "Fazilet," *DİA*. c.12, s.268-271.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c.3, s.28.

- Çeker, Orhan. “Berkî”, *DİA*. c.5, s.509.
- Ed-Dāraḳuṭnī, Ebū’l-Ḥasen ‘Alī b. ‘Umer b. Aḥmed. *Es-Sunen*. 5 c. Tah. Şu‘ayb el-Arna’ūt ve diğerleri. Beyrut: Muessesetu’r-Risāle, 2003.
- Ed-Dārimī, Ebū Muḥammed ‘Abdullāh. *El-Musnedu’l-Cāmi’*. Tah. Nebīl b. Hāşim el-Ġamrī. Beyrut: Dāru’l-Beşā’iri’l-İslāmiyye, 2013.
- Dayf, Şevkī. *Tārīḫu’l-Edebi’l-Arabī el-‘Aşri’l-Cāhilī*. Kahire: Dāru’l-Ma‘ārif, 1965.
- Demir, İsmail. “Cāhiliyet ve İslam’ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), ss.207-221.
- Demircan, Adnan. “Cāhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti,” *İSTEM* 2:3 (2004), ss.9-30.
- Denny, Frederick M. “Ethical Dimensions of Islamic Ritual Law,” Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss, John W. Welch (ed.) *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) içinde, ss. 199-210.
- Descartes, René. *Felsefenin İlkeleri*. Terc. Mehmet Karasan. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963.
- Ed-Dihlevī, Şāh Veliyyullāh. *Huccetullāhi’l-Bālīga*. 2 c. Tah. es-Seyyid Sābık. Beyrut: Dāru’l-Cıl, 2005.
- Draz, M. Abdullah. *Kur’ân Ahlakı*. Terc. Emrullah Yüksel, Ünver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Ebū Dāvūd, Suleymān b. el-Eş‘aş. *Es-Sunen*. Tah. Yāsir Ḥasan, ‘İzzuddīn Dillī, ‘İmād eṭ-Tayyār. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 2013.
- , *Risāletu Ebī Dāvūd ilā Ehli Mekke ve Ġayrihim fī Vaşfi Sunenihī*. Tah. Muḥammed eş-Şabbağ. Beyrut: Dāru’l-‘Arabīyye, tsz.
- Ebū Ḥayyān et-Tevḥidī, ‘Alī b. Muḥammed b. ‘Abbās. *El-İmtā’ ve’l-Mu‘ānese*. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Unşuriyye, 1424.
- Ebū Usāme, Selīm b. ‘İd el-Hilālī es-Selefī, *El-Muvaṭṭa’*. Dubai: Mektebetu’l-Furḳān, 2003.
- Ebū’l-Bekā’, Eyyüb b. Mūsā el-Ḥuseynī el-Kefevī. *El-Kulliyāt*. Tah. ‘Adnān Derviş, Muḥammed el-Mısrī. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 1998.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. “Ahlât-ı Erbaa,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c.2, s.24.
- Erkaya, Musa. “İbn Mâce ve Eser Karizmasının Oluşumu,” *İslamî İlimler Dergisi* 2:2 (2007), ss.161-212.
- Erul, Bünyamin. *Siret Tedkikleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- , *Hadislerin Dili*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

- , "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslûbu (III): er-Rabî' b. Habîb (ö.175-180) ve Rivayet-Dirayet Açısından el-Câmi'î", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44:2 (2003), ss.27-68.
- , "Mevsuatu Nadratu'n-Naîm fî Mekarimi Ahlakî'r-Rasulî'l-Kerîm (s.a.v)," *AÜİFD* 46/2 (2005), ss.315-318.
- , "Ma'mer b. Râşid'in (ö.153) el-Câmi'î Hakkında Gereksiz Tereddütler ve Gerekli Tespitler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), ss.91-109.
- El-Ezherî, Muhammed b. Aḥmed. *Tehzîbu'l-Luġa*. 8 c. Tah. Muhammed 'İvaḍ Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyā'i't-Turâşî'l-'Arabî, 2001.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*. Terc. M. İskenderoğlu, A. Arıkan. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- Fâris, Bîşr. "Mekârimu'l-Aḥlāk," *el-Mebâhiş el-'Arabiyye* (Mısır: Maṭba'atu'l-Ma'ârif, 1939) içinde, ss.31-56.
- , "Mürüvvet," *İslam Ansiklopedisi*, c.8, ss.814-817.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Cüd'ân," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.1, ss.93-94.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. Terc. Mehmet Dağ, Mehmet S. Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- , *İslâm ve Çağdaşlık*. Terc. Alparslan Açıkgenç, M.H. Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Feldman, Fred. *Etik Nedir?*. Terc. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Fierro, Isabel. "Hadis'in Endülüs'e Girişi (2./8. – 3./9. Yüzyıllar)," Terc. Murat Gökalp. *AÜİFD* 47:2 (2006), s.237-258.
- Frankena, William. *Etik*. Terc. Azmi Aydın. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. Terc. Ayda Yörükân. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1994.
- Fueck, Johann W. "Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü," Terc. Seda Ensarioğlu. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1:2 (2003), ss.145-165.
- Funk, Charlers E. *Thereby Hangs a Tale: Stories of Curious Word Origins*. New York: Harper & Row, 1985.
- Furat, Ahmet Subhi. "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler," *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978), ss.299-308.
- , "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler (h.IV.-IX/m.X.-XV. asırlar)," *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7:3-4 (1979), ss.211-232.

- Gardet, Louis. "Din ve Kültür," Terc. İlhan Kutluer. *İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997) içinde, c.4, s.111-143.
- El-Ğazzālī, Eb  H mid. *İhy '  'Ul mi'd-D n*. 4 c. Beyrut: D ru'l-Ma'rife, tsz.
- . "El-Keşf ve't-Teby n f  Ğur r 'l-Halk  Ecma' n", *Mecm 'atu Ras 'l 'l- m m el-Ğazz l *, tah. İbr h m Em n Mu ammed (Kahire: el-Mektebetu't-Tevf kiyye, tsz.) içinde, ss.462-478.
- Gibb & Walzer. "Akh lak," *The Encyclopaedia of Islam*, c.1, ss.325-329.
- Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien*. 2 c. Halle: Max Niemeyer, 1889.
- . "Edeb," *İslam Ansiklopedisi*, c.4, s.106.
- Gough, Russel W. *Karakteriniz Kaderinizdir*. Terc. Gökhan Sezgi. Ankara: HYB Yayıncılık, 2003.
- G rg n, Tahsin. " bn Hab b es-S lem ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c.19, ss.510-513.
- Görmez, Mehmet. "Ahlak ve Hadis," *İslam'ın Anla ılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001) içinde, ss.577-586.
- . "Hadis İlm  ve İsl m  İlimler," *Modern Dönemde Din  İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007) içinde, ss.197-204.
- . *Ğazz l 'de Sünnet, Hadis ve Yorum*. Ankara: Kit biy t Yayınları, 2006.
- Green, Ronald M. "Morality and Religion," Mircea Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion* (New York: The Macmillan Co., 1987), c.10, ss.92-106.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- Gülenç, Kurtul. "Etik: Kavramsal Bir Değerlendirme," *Felsefe Ekibi Dergisi* 5 (2006) (http://www.felsefeekibi.com/dergi5/s5_y2.html) (Er im tarihi: 02.05.2013).
- Güler, İlhami. *İman-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- El-H l l b. A med. *Kit bu'l-'Ayn*. 8 c. Tah. Mehd  el-Ma z m  ve İbr h m es-S merr  . Beyrut: D ru Mektebeti'l-Hil l, tsz.
- El-H r '  , Eb  Bekr Mu ammed b. Ca'fer. *Mek rimu'l-A l k ve Me' l h  ve Ma m du Tar    h *. Tah. Eymen 'Abdulc bir el-Bu ayr . Kahire: D ru'l-' f  i'l-'Arab , 1999.
- . *Mes v 'l-A l k ve Mezm muh *. Tah. Mu taf  b. Eb 'n-Na r e - eleb . Cidde: Mektebetu's-Sev d , 1993.
- El-H   b, Mu ammed 'Acc c. *es-Sunnetu K ble't-Tedv n*. Beyrut: D ru'l-Fikr, 1980.
- El-H   b el-Bağd d . Eb  Bekr A med b. 'Al . *El-Kif ye f  ' lmi'r-Riv ye*. Tah. Eb  'Abdill h es-Sevra  , İbr h m H md  el-Meden . Medine: el-Mektebetu'l-' lmiyye, tsz.
- . *El-C mi' li-A l  i'r-R v  ve  d bi's-S mi'* 2 c. tah. Ma m d e -Ta    n (Riyad: Mektebetu'l-Ma' rif, 1983).

- , *Şerefu Aşhābi'l-Ḥadīṣ*. Tah. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İbn Ebû'd-Dunyā," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c.19, ss.457-462.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "Hz. Peygamber'e Nesebî Yakınlığın Değeri," *İslâmiyât* 6:3 (2003), ss.9-12.
- Heimsoeth, Heinz. *Ahlak Denen Bilmece*. Terc. Nermi Uygur. (İstanbul, 1957.
- El-Herevî, Ebû İsmâ'il 'Abdullâh. *Zemmu'l-Kelâm ve Ehlihî*. 5 c. Tah. 'Abdurrahmân 'Abdul'azîz eş-Şibl. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1998.
- El-Hindî, El-Muttaḳî. *Kenzu'l-Ummâl*, 16 c. Tah. Şafvet es-Sekḳâ, Bekrî Hayyânî. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1981.
- Hodgson, M. G. S. *İslam'ın Serüveni*. 3 c. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Humphreys, R. Stephen. *İslam Tarihi Metodolojisi*. Terc. Murtaza Bedir, Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allâh ve İnsan*. Terc. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997.
- , *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. Terc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.
- İbn 'Abdilberr en-Nemerî, Ebû 'Umer Cemâluddîn. *Câmi'ü Beyâni'l-İlmi ve Faḍlihî*. Tah. Şu'ayb el-Arna'ût. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- , *El-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Aşhâb*. 4 c. Tah. 'Alî Muḥammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- , *Et-Temhîd li mâ fî'l-Muvaṭṭa' mine'l-Ma'ânî ve'l-Esânîd*. 24 c. Tah. Muştafâ b. Aḥmed el-'Alevî ve Muḥammed b. 'Abdilkebîr el-Bekrî. Mağrib: Vizâratu 'Umûmi'l-Evḳâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn 'Abdirabbih, Ebû 'Umer Şihâbuddîn. *El-İḳdu'l-Ferîd*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn 'Adî, Ebû Aḥmed 'Abdullâh. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. 9 c. Tah. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Ḳâsim 'Alî b. el-Ḥasen. *Tārîḫü Dimaşḳ*. 80 c. Tah. 'Amr b. Ğarâme el-'Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn 'Aşûr, Muḥammed Ṭâhir. *İslam Hukuk Felsefesi*. Terc. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- İbn Battâl, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ḥalef el-Ḳurtubî. *Şerḫü Şaḫîḫî'l-Buḫârî*. 10 c. Tah. Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.

- İbn Cemā'a, Bedruddīn. *İslamî Gelenekte Eğitim Ahlakı (Tezkiretu's-Sāmi' ve'l-Mutekellim fî Edebi'l-Âlim ve'l-Mute'allim)*. Terc. M. Şevki Aydın. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Usmân. *El-Haşâiş*. 3 c. Tah. Muḥammed 'Alî en-Neccâr. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, tsz.
- İbn Ebî'd-Dunyâ, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Ubeyd el-Ḳuraşî el-Bağdādî. *Mekârimu'l-Ahlâk*. Tah. Yâsîn Muḥammed es-Sevvâs. Beyrut: Dâru Şadır, 1999.
- , *İşṭinâ'u'l-Ma'rûf*. Tah. Muḥammed Ḥayr Ramaḍân Yûsuf. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2002.
- , *El-'Akl ve Faḍluhû*. Tah. Mecdî Fethî İbrâhîm. Kahire: Mektebetu'l-Ḳur'ân, 1988.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed. Tah. Muḥammed 'Avvâme. Cidde: Şeriketu Dâri'l-Ḳible; Dimaşk: Mu'essesetu 'Ulûmi'l-Ḳur'ân, 2006.
- , *Kitâbu'l-Edeb*. Tah. Muḥammed Riḍâ el-Ḳahvecî. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Fâris, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luġa*. 6 c. Tah. 'Abdusselâm Muḥammed Hârun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Ḥabîb, Ebû Mervân 'Abdumelik es-Sulemî. *Edebu'n-Nisâ'*. Tah. 'Abdulmecîd et-Türkî. Beyrut: Daru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1992.
- İbn Ḥacer el-'Askalânî, Ebû'l-Faḍl Şihâbuddîn. *El-İşâbe fî Temyîzi's-Şahâbe*. 8 c. Tah. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd & 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Ḥaldûn. Veliyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muḥammed. *El-Muḳaddime*. 2 c. Tah. 'Abdullâh Muḥammed Dervîş. Dimaşk: Dâru Ya'rab, 2004.
- İbn Ḥanbel, Aḥmed. *El-Musned*. 6 c. Kahire: Mu'essesetu Ḳurtuba, tsz.
- İbn Ḥayr el-İşbîlî, Ebû Bekr Muḥammed. *Fehrese*. Tah. Muḥammed Fu'âd Manşûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Ḥuzeyme, *Şahîhu İbn Ḥuzeyme*. 4 c. Tah. M. Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, tsz.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' 'İmâduddîn. *El-Bidāye ve'n-Nihāye*. 21 c. Tah. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Ṭürkî. Cize: Dâru Hicr, 2003.
- İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî. *Uyûnu'l-Aḥbâr*. 4 c. Tah. Yûsuf 'Alî Ṭavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- , *Te'vîlu Muḥtelifi'l-Ḥadîs*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî-Muessesetu'l-İşrâk, 1999; *Hadis Müdâfaası*. Terc. M. Hayri Kırbaçoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998.

- İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Yezîd. *Es-Sunen*. Tah. ‘İmâd eṭ-Ṭayyâr, Yâsir Hasan, ‘İzzuddîn Dıllî. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 2013.
- İbn Miskeveyh, Ebû ‘Alî ‘A med b. Muḥammed b. Ya’kûb. *Tehzîbu’l-Ahlâk*. Tah. İbnu’l-Ḥaṭîb. Kahire: Mektebetu’s-Şekâfeti’d-Dîniyye, tsz.
- İbn Muflih, Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn el-Maḳdisî. *El-Âdâbu’s-Şer’iyye ve’l-Minahi’l-Mer’iyye*. Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, tsz.
- İbn Râhûye, Ebû Ya’kûb İshâk b. İbrâhîm b. Maḥled. *Musnedu İshâk b. Râhûye*. Tah. ‘Abdulgâfûr b. ‘Abdulḥaḳḳ el-Belûşî. Medine: Mektebetu’l-İmân, 1991.
- İbn Receb el-Ḥanbelî, Ebû’l-Ferec Zeynuddîn. *Câmi’u’l-‘Ulûm ve’l-Ḥikem fî Şerhi Ḥamsîne Ḥadişen min Cemâvimi’i’l-Kelim*. 2 c. Tah. Şu’ayb el-Arna’ût ve İbrâhîm Bâcis. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 2001.
- İbn Sîde, Ebû’l-Ḥasen el-Mursî. *El-Muḥaṣṣaş*. 5 c. Tah. Ḥalîl İbrâhîm Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâşî’l-‘Arabî, 1996.
- İbn Şâhîn, Ebû Ḥafş ‘Umer b. Aḥmed b. Uşmân el-Bağdâdî. *Et-Tergîb fî Fedâ’ili’l-A’mâl ve Şevâbi Zâlik*. Tah. Muḥammed Ḥasen İsmâ’îl. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2004.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddîn Ebû’l-‘Abbâs. *Raf’u’l-Melâm ‘an E’immeti’l-A’lâm*. Riyad: el-İdâratu’l-‘Âmme, 1984.
- İbnu’l-‘Arabî, Ebû Bekr. *Kitâbu’l-Ḳabes fî Şerhi Muvatta’-i Mâlik b. Enes*. Tah. Muḥammed ‘Abdullah Vuld Kerîm. Beyrut: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1992.
- İbnu’l-Cevzî, Ebû’l-Ferac Cemâluddîn. *Keşfu’l-Muṣkil min Ḥadîşî’s-Şaḥîḥayn*. 4 c. Tah. ‘Alî Ḥuseyn el-Bevvâb. Riyad: Dâru’l-Vaṭan, 1997.
- , *Şifatu’s-Şafve*. 2 c. Tah. Aḥmed b. ‘Alî. Kahire: Dâru’l-Ḥadîş, 2000.
- İbnu’l-Ekfânî, Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn es-Sincârî. *İrşâdu’l-Ḳâşîd ilâ Esnâ’l-Maḳâşîd*. Tah. ‘Abdulmun’im Muḥammed ‘Umer. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1990.
- İbnu’l-Eşîr, Ebû’s-Sa’âdât Mecdudî el-Mubârek el-Cezerî, *En-Nihâye fî Ġarîbi’l-Ḥadiş ve’l-Eşer*. 5 c. Tah. Ṭâhir Aḥmed ez-Zâvî, Maḥmûd Muḥammed eṭ-Ṭanâḥî. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, 1979.
- İbnu’l-Ḳâşş, Ebû’l-‘Abbâs Aḥmed b. Ebî Aḥmed eṭ-Ṭaberî el-Bağdâdî. *Fevâ’idu Ḥadîşî Ebî ‘Umeyr*. Tah. Şâbir Aḥmed el-Baṭâvî. Kahire: Mektebetu’s-Sunne, 1992.
- İbnu’l-Merzubân, Ebû ‘Ubeydillâh Muḥammed b. ‘İmrân b. Mûsâ b. Sa’îd el-Ḥurâsânî el-Bağdâdî, *El-Murû’ê*. Tah. Muḥammed Ḥayr Ramaḍân Yûsuf. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1999.

- , *Taḥḍīlu'l-Kilāb 'alā Keṣīrin min Men Lebise's-Şiyāb*. Ta'lik. Aḥmed b. 'Āyış. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2007.
- El-İşfahānī, Ebū Nu'aym Aḥmed b. 'Abdullāh b. İshāk. *Ma'rifetu's-şahābe*. 7 c. Tah. 'Ādil b. Yūsuf el-Ġarāzī. Riyad: Dāru'l-Vaṭan, 1998.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*. Neşr. İbrahim Hatiboğlu. İstanbul: Darulhadis, 2002.
- , *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*. Neşr. İbrahim Hatiboğlu. İstanbul: Darulhadis, 2001.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslam*. Terc. S. Şaban. İstanbul: Nehir Yayınları, tsz.
- El-Kannevcī, Şiddīk Ḥasan Ḥān. *el-Ḥiṭṭa fī Zikri Şihāhi's-Sitte*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi't-Ta'limiyye, 1985.
- , *Ebcedu'l-Ulūm*. Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 2002.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
- , *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
- El-Karaḍāwī, Yūsuf. *Öncelikler Fıkhı*. Terc. Abdullah Kahraman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- , *Sünneti Anlamada Yöntem*. Terc. Bünyamin Erul. Kayseri: Rey Yayınları, 1998.
- Kātib Çelebī, *Keşfu'z-Zunūn 'an Esāmī'l-Kutub ve'l-Funūn*. 2 c. İstanbul: Ma'ārif Vekāleti, 1941.
- Kavaklıoğlu, Mahmut. "Hadis Edebiyatında *Kitābu'l-Edeb*'lerle İlgili Bir Değerlendirme," *EKEV Akademi Dergisi* 3:2 (2001), ss.149-174.
- Kenan, Seyfī. "[Leah Kinberg, Ibn Abi Al-Dunya Morality in the Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitab Al-Manam, Leiden: E. J. Brill, 1994, Giriş (İngilizce) 58 Sayfa +Tahkikli Arapça Metin 346 Sayfa]," *İslām Araştırmaları Dergisi* 21 (2009), ss.137-138.
- El-Kettānī, Muḥammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü*. Dipnot ve ilavelerle terc. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Koca, Suat. "Erken Dönem Mekârim-i Ahlak Literatürünün Ahlak-Değer İlişkisi Bakımından İncelenmesi" Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2002.
- , "Aydınlıkta Saklanan Bir Ayet: ve inneke le-'alā ḥuluḳin 'aẓīm (68/el-Ḳalem: 4) Ayeti Çerçevesinde Ḥuluḳ Kavramını Yeniden Düşünmek," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2 (2014), ss.27-58.

- , "İbn Ebî Şeybe'ye Nispet Edilen Kitābu'l-Edeb Üzerine," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 54:1, ss.153-161.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kohler, K. & E.G. Hirsch. "Ethics," Isidore Singer (ed.), *The Jewish Encyclopaedia* (New York: 1912), c.5, ss.245-258.
- Komisyon, *Naḍratu'n-Na'im fî Mekārimi Ahlākî'r-Rasûli'l-Kerîm*. İşrâf. Şâlih b. 'Abdullāh b. Ḥamîd. Cidde: Dāru'l-Vesile, 2003.
- Köse, Saffet. "Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû'u'l-Kebîr ve el-Mehâric fî'l-Hiyel," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), ss.289-312.
- El-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ya'qûb b. İshâk, *El-Kāfî*. 4 c. tah. 'Alî Ekber el-Gaffārî. Tahran: Dāru'l-Kutubî'l-İslâmiyye, 1365.
- El-Ḳurtubî, Muḥammed b. Aḥmed. *El-Cāmi' li Ahkāmî'l-Ḳur'ân*. 20 c. Tah. Hişâm Semîr el-Buḥārî. Riyad: Dāru 'Âlemi'l-Kutub, 2003.
- Kutluer, İlhan. "İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: MÜSBE, 1989.
- , *Sarp Yokuşu Tırmanmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998),
- , *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996),
- , "İslam Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?," Mehmet Vural (ed.), *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2009) içinde, ss.29-46.
- Makdisi, George. *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batıda Beşerî Bilimler*. Terc. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- , "İslam'daki Gelenekçi Öğretide Ahlak," *İslam'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*. Terc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007) içinde, ss.143-161.
- Marcus, Jastrow. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York: Paroles Publishing House, 1950.
- La Bruyère, Jean de. *Karakterler*. Terc. Bedia Kösemihal. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.
- Levend, Ağâh Sırrı. "Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız," *TDAY Belleten* 234 (1963) (Ankara, 1998), ss.89-115.
- Librande, Leonard. "İbn Abî al-Dunyâ: Certainty and Morality," *Studia Islamica* 100:101 (2005), ss.5-42.
- Lichtenstadter, Ilse. *Islam and the Modern Age: An Analysis and an Appraisal*. New York: Bookman Associates, 1958.
- Lucas, Scott C. "Major Topics of the Hadith," *Religion Compass* 2:2 (2008), ss.226-239.

- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. Terc. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Ma'mer b. Rāşid, *el-Cāmi'* 2 c. Tah. Ḥabībullaḥmān el-A'zamī (Hind: el-Mecclisu'l-İlmī; Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1403). 'Abdurrazzāk b. Hemmām'ın *el-Muşannef*'inin 10. (kısmen) ve 11. cildi olarak neşredilmiştir.
- Mālik b. Enes, Ebū 'Abdillāh. *El-Muvaṭṭa'* (*Rivāyetu Yahyā b. Yahyā el-Leyṣī*). Tah. Kulāl Ḥasan 'Alī. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1998.
- , *El-Muvaṭṭa'* (*Rivāyetu 'Abdillāh b. Mesleme el-Ḳa'nebī*). Tah. 'Abdulmecīd et-Turkī. Beyrut: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1999.
- , *El-Muvaṭṭa'* (*Rivāyetu Ebī Muṣ'ab ez-Zuhrī*). Tah. Beşşār 'Avvād Ma'rūf ve Maḥmūd Muḥammed Ḥalīl. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1998.
- , *El-Muvaṭṭa'* (*Rivāyetu Muḥammed b. el-Ḥasen eṣ-Şeybānī*). Tah. 'Abdulvahhāb 'Abdullaṭīf Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1994.
- Meḥmed Fehmī. "Edeb Kelimesinin Tarihçesi," *Tārīḥ-i Edebiyyāt-ı 'Arabīyye* (İstanbul: Matba'a-i 'Āmire, 1917) içinde, ss.195-210.
- Miras, Mehmed Kamil. *Ahlāk-ı Şer'iyye*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1930-1932.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar*. İstanbul, 1965.
- El-Meydānī, Ebū'l-Faḍl Aḥmed en-Nīsābūrī. *Mecma'ul-Emsāl*. 2 c. Tah. Muḥammed Muḥyiddīn 'Abdulḥamīd. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, tsz.
- Meriç, Nevin. *Ādab-ı Muâşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1884-1992)*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Miquel, André. *Arap Coğrafyacılarının Gözünden İslam Dünyası ve Yabancı Diyarlar*. Terc. Ali Berktaş. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- El-Muḥāsibī, Ebū 'Abdillāh el-Ḥārīş b. Esed. *Er-Ri'āye li-Ḥuḳūḳillāh*. Tah. 'İşām Fāris el-Ḥaristānī, Muḥammed İbrāhīm ez-Zağlī. Beyrut: Dāru'l-Cīl, 2001.
- Muḥsin el-Emīn, Ebū Muḥammed el-Bākır. *A'ṡānu'ş-Şī'a*. 11 c. Tah. Ḥasen el-Emīn. Beyrut: Dāru't-Ta'āruf, 1983.
- El-Munāvī, Muḥammed 'Abdurra'ūf. *Feyḍu'l-Ḳadīr Şerḥu'l-Cāmi'ī'ş-Şağīr*. 6 c. Kahire: el-Mektebetu't-Ticāriyye el-Kubrā, 1356.
- Muslim b. el-Ḥaccāc, Ebū'l-Ḥuseyn el-Ḳuşeyrī. *El-Cāmi'ū'ş-Şaḥīḥ*. Tah. 'İzzuddīn Dīlī, 'İmād eṭ-Tayyār, Yāsir Ḥasan. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013.
- Mutercim 'Āşım Efendi, *Ḳāmūs Tercumesi*. 3 c. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305.
- Nedvī, Seyyid Süleyman. *İslam Ahlāk Nizamı*. Terc. Ali Genceli. İstanbul: Erkam Yayınları, 1990.

- En-Nesā'ī, Ebū 'Abdurrahmān Aḥmed. *Es-Sunen*. Tah. Yāsir Ḥasan, 'İzzuddīn Dillī, 'İmād eṭ-Ṭayyār. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2014.
- , *Es-Sunenu'l-Kubrā*. 10 c. Tah. Ḥasan 'Abdulmun'im Şelebī. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2001.
- , *Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle*. Tah. Fārūḫ Ḥamāde. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1406.
- En-Nevevī, Ebū Zekerıyyā Yaḥyā b. Şeref. *El-Minhāc fī Şerḫi Şaḫīḫi Muslim b. el-Ḥaccāc*. 18 c. Beyrut: Dāru İḥyā'i't-Turāşī'l-'Arabī, 1392.
- Nuttall, Jon. *Ahlak Üzerine Tartışmalar*. Terc. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Öğüt, Salim. "Emir," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c.11, s.119-121.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.
- , "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı," *Diyanet İlmi Dergi* Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), ss.307-330
- , "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), ss. 225-273.
- Özel, Ahmet. "İbnü'l-Kās," *DİA* c.21, ss.100-102.
- Özlem, Doğan. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Özturan, Hümeıra. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- , *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- , "Çağdaşçı "Kur'an'da Kadın" Yorumunun Eleştirisi," *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. Necmettin Gökkrı ve diğerkleri (ed.). (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2010) içinde, s. 559-585.
- Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. Terc. Veysel Atayman ve Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Platon. *Menon [Erdem Üzerine]*. Terc. Ahmet Cevizci. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2009.
- Polat, Selahattin. "Modern Dönemde Hadis İlminin Temel Meseleleri," *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007) içinde, ss.211-248.

- Porter, Jean. "Trajectories in Christian Ethics," William Schweiker (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics* (Cornwall: Blackwell Publishing Ltd, 2005) içinde, ss.228-236.
- Post, Emily. *Etiquette in Society, in Business, in Politics and at Home*. New York: Funk&Wagnalls, 1922.
- Premack, David. "Süt Çocuğunda Ahlak Bilgisi," Jean-Pierre Changeux (ed.). Terc. Nermin Acar *Etiğin Doğal Temelleri* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2002) içinde, ss.150-166.
- Er-Rāğīb el-İşfahānī, Ebū'l-Kāsim Huseyn b. Muḥammed. *El-Mufredāt fī Ġarībi'l-Kur'ān*. Tah. Şafvān 'Adnān Dāvūdī. Dimeşq: Dāru'l-Kalem; Beyrut: ed-Dāru's-Şāmiyye, 1412.
- , *Muḥāḍarātu'l-Udebā' ve Muḥāverātu's-Şu'arā' ve'l-Buleğā'*. Beyrut: Şeriketu Dāri'l-Erkam, 1420.
- , *Ez-Zer'ā ilā Mekārimi's-Şer'a*. Tah. Ebū'l-Yezīd Ebū Zeyd el-'Acemī. Kahire: Dāru's-Selām, 2007.
- , *Tefsīru er-Rāğīb el-İşfahānī*. Tah. 'Ādil b. 'Alī eş-Şiddī. Riyad: Dāru'l-Vaṭan, 2003.
- Renard, John. *İslam'ın Yedi Kapısı*. Terc. Nurullah Koltaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Robinson, Dave & Chris Garratt. *Etik*. Terc. Burak Dağıstanlı. İstanbul: NTV Yayınları, 2011.
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. Terc. Lami Güngören. İstanbul: Da Yayıncılık, 2004.
- Eş-Şafedī, Ebū's-Şafā Şalāḥuddīn Ḥalīl. *el-Vāfī bi'l-Vefeyāt*. 29 c. Tah. Aḥmed el-Arna'ūt, Turķī Muştafā. Beyrut: Dāru İhyā'i't-Turās, 2000.
- Saçaklızāde, Ebū's-Şeyḥ Muḥammed b. Ebū Bekr el-Mar'aşī, *Tertībul-'Ulūm*. Terc. Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan. Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2009.
- Sahaikan, William S. *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*. New York: Barnes&Noble Books, 1974.
- Said, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. Terc. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1984), ss.103-104.
- Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. 2 c. Terc. Baha Arıkan. İstanbul: Kitabevi, tsz.
- Scharfstein, Ben-Ami & Raphael Sappen. *English-Hebrew Dictionary*. ed. Zevi Scharfstein. Tel Aviv-New York, 1961.
- Schmid, H.H. "קלל-ḥlq," Ernst Jenni, Claus Westermann (ed.), *Theological Lexicon of the Old Testament*. İng.Terc.Mark E. Bidlle (Peabody, MA: Hendricson Publisher, 1997) içinde, c.1, s.432.

- Schimmel, Annemarie. "Müslüman Hayatının ve Düşüncesinin Bir Merkezi Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)," Terc. Zülfikar Durmuş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3:9 (2002), ss.395-415.
- Schumacher, E.F. *Aklı Karışıklar İçin Klavuz*. Terc. Mustafa Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Schoonover, Kermit. "Muhâsibî ve er-Riâye Adlı Eseri," *Tasavvuf Dergisi* 5:12 (2004), ss.293-301.
- Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- , "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i," *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955), ss.115-134.
- Shepard, William E. "İslâm ve İdeoloji," terc. Mehmet Vural, *Kelam Araştırmaları* 7:1 (2009), ss. 183-220.
- , "Age of Ignorance," *Encyclopaedia of the Qur'ân*, c.1, ss.37-40.
- Sıddîqî, Muhammad Zubayr. *Hadîs Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkidi*. Terc. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.
- Smith, Payne. *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford, 1903.
- Sperl, Stefan. "Man's 'Hollow Core': Ethics and Aesthetics in *Ḥadīth* Literature and Classical Arabic Adab," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 70:3 (2007), ss.459-486.
- Sponville, André Comte. *Büyük Erdemler Risalesi*. Terc. Işık Ergüden. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- , *Kapitalizm Ahlaki midir? Zamanımızın Kimi Gülünçlükleri ve Zorbalıkları Üzerine*. Terc. Dilek Yankaya. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- , *Felsefeyi Takdimimdir*. Terc. S. Seza Yılcıoğlu. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2006.
- Sprenger, Eduard. *İnsan Tipleri*. Terc. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Es-Sulemî, Ebû 'Abdirrahmân. *Ādābu's-Şuḥbe*, tah. Mecdî Fethî. Tanta: Dāru's-Şaḥābe li't-Turās, 1990.
- Es-Suyûtî, Celāluddîn 'Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Tedrîbu'r-Rāvî fî Şerḥi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 c. Tah. Ebû Kuteybe Nâzar Muḥammed Fāryābî. Riyad: Dāru Taybe, 2005.
- Eş-Şâtîbî, Ebû İshâk. *El-Muvâfakât fî Uşûli's-Şerî'a*. 7 c. tah. Ebû 'Ubeyde Âlu Selmân. El-Ḥuber: Dāru İbn 'Affân, 1997. *El-Muvâfakât İslami İlimler Metodolojisi* 4 c. Terc. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- , *El-İ'tişām*. 3 c. Tah. Muḥammed b. 'Abdirrahmân, Sa'd b. 'Abdillāh, Hişām b. İsmâ'îl. Dāru İbni'l-Cevzî, 2008.

- Eş-Şarbâsî, Ahmed “Bir Edep Örneği Olarak “Râşit Halifelerin Beşincisi Ömer b. Abdilaziz”den Seçtiklerim,” terc. Ahmet Yılmaz, *İSTEM* 4:8 (2006), ss.255-262.
- Et-Taberânî, Ebû'l-Kâsim Suleymân b. Aḥmed b. Eyyüb b. Muṭayr el-Laḥmî eş-Şāmî. *El-Mu'cemu'l-Kebîr*. 25 c. Tah. Ḥamdî b. 'Abdumecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. 24 c. Tah. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2000.
- Et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Faḥriddîn 'Umer. *Şerhu't-Telvîḥ 'alâ't-Tavdîḥ*. 2 c. Mısır: Mektebetu Şubayḥ, tsz.
- Et-Taḥâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme. *Şerhu Muşkili'l-Âṣâr*. 16 c. Tah. Şu'ayb el-Arna'ût. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.
- Taslaman, Caner. *Ahlâk, Felsefe ve Allah*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- Taşköprizâde Aḥmed Efendi. *Mevdû'ātu'l-'Ulûm*. 2 c. Terc. Kemaleddin Mehmed Efendi. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313.
- Tatar, Burhaneddin. *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Tayşi, Mehmet Serhan. “Kıyâfe,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. c.25, s.508.
- Et-Tehânevî, Muḥammed b. 'Alî. *Keşşâfu İştlâḥâti'l-Funûn*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- The New Universal Hebrew-English Dictionary*. Tel Aviv, 1950.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, terc. David E. Green. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- Thiroux, Jacques P. *Ethics: Theory and Practise*. New York: Macmillan Publishing Company, 1986.
- Et-Tirmizî, Muḥammed b. 'İsâ. *Es-Sunen*. Tah. 'İzzuddîn Dıllî, 'İmâd et-Tayyâr, Yâsir Ḥasan. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2013.
- Tüccar, Zülfikar. “Edebü'l-Kâtib,” *DİA*, c.10, ss.410-411.
- Tülücü, Süleyman. “Hâtim et-Tâi,” *DİA*, c.16, ss.472-73.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- , “İslâm'da Hukuk ve Din Kuralları Ayırımı Sorunu -Hz. Peygamber'in Uygulaması Bağlamında Bir Deneme-,” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta, 2002), ss.141-151.
- Türker Ömer & Kübra Bilgin (ed.). *İslâm Ahlâk Literatürü – Ekoller ve Problemler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.

- Ünver, Mustafa. "Kur'an'da Yaratma Konulu Bir Kavram: Haleqa," *İslâmî Araştırmalar* 15:4 (2002), ss.497-511.
- Ürkmez, Ahmed. *Ahlâk Ekseninde Hadis*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Nedir?*. Terc. Elif Rıza. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993.
- , *Dinlerde Hakikat*. Terc. A.V. Taştan, A. Kuşat. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- , *Hiz. Muhammed Mekke'de*. Terc. M. R. Ayas, A. Yüksel. Ankara: AÜİF Yayınları, 1986.
- Wensinck, Arent Jan. *El-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*. 8 c. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-Udebâ': İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. 7 c. Tah. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Yaran, Cafer Sadık. *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- , *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç?*. İstanbul: Elif Yayınları, 2005.
- Yavuz, Salih Sabri. "Tahâvî," *DİA*, c.39, s.388-389.
- Yazıcı, Sedat & Aslı Yazıcı. *Felsefi, Psikolojik ve Eğitim Boyutlarıyla Karakter*. İstanbul, Çizgi Yayınları, 2011.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Fiil," *DİA*, c.13, ss.59-64.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 c. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yıldırım, Enbiya. *Din-Ahlak Ekseninde Hiz. Muhammed*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyd Murtaḏâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Ğâmûs*. 40 c. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, tsz.
- Ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh. *Siyeru A'âlami'n-Nubelâ'*. 25 c. , tah. 'Alî Ebû Zeyd ve Şu'ayb el-Arna'ût. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1985.
- Ez-Zevzenî, Huseyn b. Aḥmed b. Huseyn. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.
- Ez-Zurḳânî, *Şerhu'z-Zurḳânî 'alâ Muvaṭṭa'i'l-İmâm Mâlik*. 4 c. Tah. Tâhâ 'Abdurrarra'uf Sa'd Kahire: Mektebetu's-Seḳâfeti'd-Dîniyye, 2003.

Koca, Suat, Ahlak Hadisleri ve Değerlendirme Esasları, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Görmez, IX+283.

ÖZET

Bu araştırma ahlak ve edeb kelimelerinin geçtiği rivayetler bağlamında hadis ve ahlak ilişkisi üzerine düşünmek için bir çerçeve oluşturmaya odaklanmaktadır. Araştırma bu çerçevenin ‘kavram’, ‘literatür’ ve ‘tasavvur’ açısından oluşturulmasının uygun olacağını varsaymaktadır. Buna bağlı olarak üç temel soruyu hareket noktası olarak belirlemektedir: (1) Ahlak, ‘kavramsal ve kuramsal olarak’ hadis rivayetlerinde ne anlama gelmektedir? (2) Ahlak, ‘hadis literatüründe’ ne oranda ve ne şekilde yer almaktadır? (3) Ahlak, bir ‘tasavvur’ ve ‘düşünce’ olarak hadis rivayetlerinde nasıl anlaşılmakta ve algılanmaktadır? Bu üç soru, aynı zamanda, tezin üç bölümünün içeriğine işaret etmektedir.

Tezimizin ilk bölümü ahlaka ilişkin kavramsal ve kuramsal bir çerçeve sunmaktadır. Kavramsal çerçeve huluk/ahlak sözcüğünün klasik sözlüklerde ve temel dinî metinlerde nasıl kavrandığına odaklanmaktadır. Kuramsal çerçeve ise ahlak-hadis ilişkisine dair genel, eleştirel ve yöntemsel bir giriş denemesi niteliğindedir.

Araştırmanın ikinci bölümünde ahlakın hadis literatüründeki kullanım alanı ele alınmakta ve ilk üç asra ait konulu hadis edebiyatındaki ahlakla ilgili kitâb ve bâblar ile müstakil eserler tahlil edilmektedir.

Üçüncü bölüm, ahlak ve edeb kelimeleri çerçevesinde ahlak olgusunun hadis rivayetlerinde nasıl kavrandığını ve algılandığını konu edinmektedir. Bu bölümde tarihsel ve semantik bir süreklilik düşüncesiyle ilk olarak cahiliyye ahlakı ele alınmaktadır. Bölümde ele alınan konular, hadis-ahlak ilişkisinin kavramsal yönüne dair bir başlangıç noktasını temsil etmekte ve konuya dair problemlerin mahiyetini ve çeşitliliğini örneklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ahlak, Edeb, Ahlak Hadisleri, Hadis Literatürü

Koca, Suat, Ethical Hadiths: A Study in the Framework of Concept, Literature and Understanding, Ph.D. Dissertation, Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Görmez, IX+283p.

ABSTRACT

The question of the studying on the scholarly framework for the relationship between hadith and akhlaq (ethics) is the main focus of the dissertation on the basis of words akhlaq and adab. The dissertation discusses this framework in the context of ‘concept’, ‘literature”, and ‘understanding’. It designates three basic questions: (1) What does akhlaq mean in the hadiths reports both conceptually and theoretically? (2) To what extent and in what way does akhlaq place in the hadith literature? (3) How does akhlaq, as a ‘thought’, appear in the hadith reports? At the same time, these three questions indicate the content of the chapters of the dissertation.

The first chapter presents a conceptual and theoretical framework for akhlaq (ethics). The conceptual framework focuses on the meanings of khuluq/akhlaq in the classical literature of Arabic lexicography. The theoretical framework is an introduction to the relationship between akhlaq and hadith in a general, critically, and methodological approach.

The second chapter discusses the place of akhlaq and adab in the hadith literature. It examines the related chapters (kitāb) and parts (bāb) in the hadith works of the first three centuries AH and in the comprehensive works.

The third chapter deals with the perception of akhlaq in the hadiths reports in the framework of the words akhlaq and adab. The chapter, thus, signifies a starting point related to the conceptual relationship between hadith and akhlaq and it exemplizes the nature and the diversity of the questions regarding this discussion.

Key Words: *Hadith, Akhlaq, Adab, Ethical Hadiths, Hadith Literature*