



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

EBU'L-FEYZ EL-GUMÂRÎ VE HADİSÇİLİĞİ

(DOKTORA TEZİ)

Mehmet ŞAKAR

BURSA - 2022



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

EBU'L-FEYZ EL-GUMÂRÎ VE HADİSÇİLİĞİ

(DOKTORA TEZİ)

Mehmet ŞAKAR

Danışman
Prof. Dr. Abdullah KARAHAN

BURSA - 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL

BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri, Hadis Bilim Dalı'nda **711523008** numaralı **Mehmet ŞAKAR**'ın hazırladığı "**Ebu'l-Feyz el-Gumârî ve Hadisçiliği-**" konulu Doktora Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 05/7/2022 Salı günü 15:00-17:00 saatleri arasında yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasınınBaşarılı..... (başarılı / başarısız) olduğunaoybirliği..... (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Abdullah KARAHAN

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi. Şevket YILDIZ

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Nimetullah AKIN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Sezai ENGİN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “**Ebu'l-Feyz el-Gumârî ve Hadisçiliği**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütun alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

05/07/2022

Adı Soyadı : Mehmet şAKAR

Öğrenci No : 711523008

Anabilim Dalı : Temel İşlam Bilimleri

Programı : Hadis

Statüsü : Yüksek Lisans

Doktora



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 14/06/2022

Tez Başlığı / Konusu: Ebu'l-Feyz el-Gumârî ve Hadisçiliği

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 277 sayfalık kısmına ilişkin, 14/06/2022 tarihinde şahsım tarafından *TURNİTİN* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 8 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Mehmet ŞAKAR
Öğrenci No: 711523008
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: Hadis
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
Prof. Dr. Abdullah KARAHAN

* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Mehmet Şakar
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi Enstitü
Sosyal Bilimler Enstitüsü Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Hadis
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xv+283
Mezuniyet Tarihi	: .../.../2022
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Abdullah KARAHAN

Ebu'l-Feyz Ahmed el-Gumârî ve Hadisçiliği

Mağrib, hadis ilimleri açısından seçkin bir yere sahiptir. Bölgede tarih boyunca yetişen birçok hadis âlimi İslam kültür tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Son dönem muhaddislerinden Ebu'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk, Mağrib'in yetiştirdiği önemli hadis âlimlerinden biridir. Velût bir araştırmacı olan Ebu'l-Feyz Ahmed, hadis tenkidi açısından da son dönemin öne çıkan şahsiyetleri arasında zikredilir. Kendisini müçtehit olarak kabul etmesi, uzmanlaştığı hadis ilimleri sahasında gerek rivayetlerin değerlendirilmesi gerekse de raviler hakkında verilen cerh-ta'dîl hükümlerinin tenkidi konusunda kendine has neticelere ulaşmasını sağlamıştır. Sahip olduğu ilmî kişiliğin yanında içtihat taraftarlığı, bir tarikat şeyhi olması, Şîi düşünceler taşıması ve modern İslam anlayışına karşı mücadele etmesi, Ebu'l-Feyz Ahmed'in başta hadis olmak üzere çeşitli İslâmî ilimlerdeki konumunu daha dikkat çekici kılmaktadır. "Ebu'l-Feyz Ahmed el-Gumârî ve Hadisçiliği" isimli bu çalışma, yirminci asrın ilk yarısında Mağrib'in ilmî, siyasî ve sosyolojik durumu ile Ebu'l-Feyz Ahmed'in hayatı, ilmî kişiliği ve hadis tenkidinde takip ettiği metodu konu edinmektedir. Buna göre; Ebu'l-Feyz Ahmed'in yaşadığı dönemde Mağrib'in siyasi ve kültürel durumu irdelenmiş, İslam dünyasının o dönemdeki ilim merkezleri ve Mağrib'in hadis ilimleri açısından durumu değerlendirilmiş ve Ebu'l-Feyz Ahmed'in hangi metotları kullanarak rivayetler hakkında hükme vardığı ve yerleşik usûl kurallarına ne derecede bağlı kaldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmada Ebu'l-Feyz Ahmed'in rivayet tenkidinde hadisçilerle aynı metodu (isnad tenkidi) kullandığı tespit edilmiştir. Ancak onu ayrıcalıklı kılan husus, hadisçilere isnad sisteminin kullanımında ciddi eleştiriler getirmesi olmuştur. Hadisleri tashîh etmede, merdûd hadislerin makbul hale gelmesini sağlayan bazı metotları kullanmada son derece geniş (mütesâhil) davranıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler:

Hadis, Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Tenkit, İçtihat, Tasavvuf, Cerh-Tad'îl.

ABSTRACT

Name and Surname :	Mehmet ŞAKAR
University :	Bursa Uludag University
Institution :	Social Science Institution
Field :	Islamic Sciences
Branch :	Hadith
Degree Awarded :	PhD
Page Number :	xv+283
Degree Date :	... /... /2022
Supervisor :	Prof. Dr. Abdullah KARAHAN

Abu al-Fayd Ahmad al-Ghumari And His Hadithions

Maghrib has a distinguished place in terms of hadith sciences. Many hadith scholars who grew up in the region throughout history made important contributions to the history of Islamic culture. One of the last period muhaddis, Abu'l-Fayd Ahmed b. Muhammed b. es-Siddiq is one of the important hadith scholars raised by Maghrib. Abu'l-Fayd Ahmad has written many books. He is one of the prominent scholars of the last period in terms of hadith criticism. He considers himself a mujtahid. Accordingly, he reached unique conclusions about both the soundness of the hadiths and the situation of the narrators in terms of cerh-tadil. He is a tariqa sheikh and has Shiite thoughts. He is also against modern Islamic thought. Therefore, his position in Islamic sciences, especially hadith science, is remarkable. This study, titled "Abu'l-Feyz Ahemd al-Gumari and His Hadith," deals with the scientific, political and sociological situation of the Maghreb in the first half of the twentieth century. And Ebu'l-Feyz Ahmed's life, scientific personality and the aspects he followed in hadith criticism. According to this; During the period when Ebu'l-Feyz Ahmed lived, the political and cultural situation of Maghrib was examined, and the science centers of the Islamic world at that time and the situation of Maghrib in terms of hadith sciences were evaluated. It has been tried to show which methods Abu'l-Feyz Ahmed used to reach conclusions about the hadiths and to what extent he adhered to the established rules of procedure. In the study, it was determined that Ebu'l-Feyz Ahmed used the same method (isnad criticism) with the hadith scholars in his criticism of the narration. However, what made him privileged in this regard was that he brought serious criticism to hadith scholars in the use of the isnad system.

Key Words:

Hadith, Abu al-Fayd Ahmad al-Ghumari, Criticism, Personal Andeavor, Mysticism, Criticism and Approval.

ÖNSÖZ

Hadis ilimlerinin her biri kendine ait karakteriyle tarih boyunca farklı özelliklere sahip çeşitli dönemlerden geçmiştir. Bu dönemlerin tarihi sınırlarının çizilmesi ve nasıl bir özelliğe sahip olduğunun tespit edilmesi hadis tarihi açısından son derece önemlidir. Hadis tarihindeki belirli bir dönemin tespit edilmesi ve mümkün olan tüm detaylarıyla anlaşılabilmesi; ancak o dönemin bir panoramasının çıkartılması, ilgili dönem içinde tartışılan konuların derinlemesine incelenmesi, o dönemde yetişmiş hadisçilerin ilmî kişiliklerinin yansıtılması ve oluşturulan literatürün tespiti gibi çeşitli çalışmalar sayesinde gerçekleştirilebilir. Belirtilen hususlar ışığında miladi yirminci asra bakıldığında hadis ilimleri tarihi açısından kendine has bir takım özellikler barındırdığı görülecektir. Bu dönemde, geçmiş iki yüzyıldaki ıslah ve tecdîd söylemlerinin de etkisiyle, içtihat tartışmalarının İslam âlimlerini ve düşünürlerini son derece meşgul ettiği görülür. Ayrıca İslam dünyasında yaşanan siyasi ve askeri krizler entelektüel camia içinde, düşülen kötü durumun nedenini bulmaya yönelik çare arayışlarını beraberinde getirmiş ve ulaşılan sonuç, içtihat kapısının gereksiz yere kapatıldığı ve içtihat pratiğinin halen devam etmesinin gerektiği şeklinde olmuştur. Bu bağlamda yirminci yüzyıla girildiğinde İslam dünyasının çeşitli merkezlerinde hadis ilimlerinde hatırı sayılır bir canlanmanın meydana geldiği söylenebilir. Çünkü hadisler, içtihat ameliyesinde kendisine en çok başvuru alan materyallerdendir. Bu bakımdan hadis ilimlerine olan ihtiyaç son dönemde daha da artmıştır. İchtihat tartışmalarının hadis ilmine asıl etkisi, daha ziyade içtihadın hadislerin ve ravilerin yeniden tenkidine yansması bakımından olmuştur.

Yirminci asrın ilk yarısında birçok hadisçi olmasına rağmen Ebu'l-Feyz Ahmed'in bu çalışmanın konusu olarak seçilmesinin önemli bazı sebepleri bulunmaktadır. Öncelikle Ebu'l-Feyz Ahmed, hadisçi kimliğinin yanında hem bir tarikat şeyhi hem de Şîî temayüller taşıyan bir kişiliğe sahiptir. Bu kişiliğinin bir sonucu olarak o, hem mütekaddimûn hem de müteahhirûn dönemi cerh-ta'dil âlimlerine tasavvuf ve Ehl-i beyt karşıtı olmaları sebebiyle ciddi bir takım eleştiriler getirmektedir. Bu açıdan muhaddisleri, Ehl-i beytin faziletlerine dair tenkide uğrayan rivayetler ve bu rivayetlerin ravileri hakkında objektif olmamakla suçlamaktadır. Sahip olduğu içtihat fikri ve taklit karşıtlığı da onun ilmî kişiliğinin oluşmasında önemli olan bir diğer unsurdur. Bahsedilen tavrı onu birçok hadis ve raviyi kendi içtihadına göre değerlendirmeye itmiştir. Kısacası Ebu'l-Feyz Ahmed'i ehl-i

hadise kendi içinden eleştiri getiren bir isim olarak görmek mümkündür. Bu durumun hadis tarihinin son dönemini daha iyi anlamada önem arz ettiğinde şüphe yoktur.

Özellikle hadis ilimlerinde uzmanlaşan Ebu'l-Feyz Ahmed, fıkıh, kelam, tasavvuf, tefsir, tarih gibi çeşitli ilim dallarında da ileri bir seviyeye ulaşmış, eserler kaleme almıştır. Ortaya koyduğu eserlerin içeriğinin zenginliği, türlerinin çeşitliği ve sayısı düşünüldüğünde Ebu'l-Feyz Ahmed'in Mağrib tarihinde mümtaz bir yere sahip olduğu ve ileride isminden daha fazla söz edileceği aşikârdır. Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis alanında yazdığı eserler bir serh niteliğinde olmayıp genelde hadislerin sıhhat hükmü, tartışmalı fikhî ya da itikâdî bir konunun hadisler çerçevesinde değerlendirilmesi, tahrîc ve ta'lik şeklindedir. Bu da onun eserlerini hadis tekniği açısından önemli bir konuma getirmektedir.

Üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde, Ebu'l-Feyz Ahmed'in yaşadığı dönem ve bir önceki asırda Mağrib'in siyasi, sosyal ve kültürel durumu ele alınmıştır. Özellikle Mağrib'in sömürgeye girmeden hemen önceki ve sömürge zamanındaki siyasi ve kültürel durumunun, zikredilen dönemde yetişen âlimlerin fikir hayatına kaçınılmaz olarak etki ettiği düşünüldüğünde bu başlığın önemi ortaya çıkacaktır. Ebu'l-Feyz Ahmed'in bir mutasavvıf olması göz önüne alındığında Mağrib'in tasavvufî yönü de ana hatlarıyla bu bölümde ele alınmaktadır. Genel bir çerçeveye de olsa değinilen konulardan birisi de yirminci asrın ilk yarısında İslam dünyası ve Mağrib'in hadis ilimleri açısından durumuna dair yapılan bazı değerlendirmelerdir.

İkinci bölümde, Ebu'l-Feyz Ahmed'in hayatı, hocaları ve eserleri gibi şahıs merkezli çalışmalarda tespit edilmesi gerekli olan konulara değinilmiştir. Tasavvufî yönü, sahip olduğu fikhî ve itikâdî görüşleri ile sahâbeye yaklaşımı bu bölümde incelenmiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed'in ilmi geleneği olan bir aileye mensup oluşu, çalışmada aile fertlerini de incelemeyi gerekli kılmıştır. Öte yandan Gumârî kardeşlerin ilim tahsillerinde ve fikirlerinin oluşmasında Ebu'l-Feyz Ahmed'in son derece güçlü bir etkiye sahip olduğu söylenmelidir.

Üçüncü ve son bölüm Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis tenkit anlayışına hasredilmiştir. Bu başlıkta onun hadis tenkit metodunu tespit etmeye geçmeden önce Ebu'l-Feyz Ahmed'i önemli kılan yönlerinden olan hadis münekkitlerine getirdiği eleştiriler üç başlık altında incelenmiştir. Daha sonra hadis tenkit faaliyetlerinin temeli olan "ravi tenkidi"nde aranan adalet ve zabt şartlarına göre Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis tenkit metodu ele alınmıştır.

Son olarak bu çalışmada emeği olan hocalarımı, arkadaşlarımı ve ailemi de burada anmak istiyorum. Öncelikle sürecin tamamındaki yönlendirmeleriyle bakış açımı geliştiren, gerekli müdahaleleriyle tezin olgunlaşmasını sağlayan ve desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Abdullah Karahan'a teşekkür ederim. Tez izleme komitemde yer alma nezaketini göstererek çalışmanın şekillenmesi hususunda beni yönlendirip tavsiyelerini sunan hocalarım Prof. Dr. Hüseyin Kahraman ve Dok. Öğr. Üyesi Şevket Yıldız'a şükran borçluyum. Tezimi okuma zahmetine katlanan ve fikirlerine başvurduğum hocalarım Prof. Dr. Salih Karacabey ve Doç. Dr. Mutlu Gül'e ayrıca minnettarım. Hiçbir zaman tavsiyelerini esirgemeyen, tezimin ilk iki bölümünü okuyarak gerekli düzeltmelerle beni yönlendiren kıymetli mesai arkadaşlarım araştırma görevlileri Zeynep Sena Kaynamazoğlu ve Samet Yazar'ı burada özellikle zikretmeliyim. Çalışmanın oluşturulma sürecinde hem yazılan bölümlerin büyük bölümünü okuyarak gerekli tavsiyelerde bulunan hem de teknik konuları istişare etme imkânını benden esirgemeyen araştırma görevlisi Mehmet Angay'ı anmadan geçemeyeceğim. Burada ayrıca beni her daim çalışmaya teşvik eden ve ona ayırmam gereken zamanı çalışmalarımı sürdürebilmem için bana cömertçe hibe etmekten çekinmeyen değerli eşim Ayşe Şakar'a şükranlarımı arz etmeyi bir borç bildiğimi ifade etmeliyim.

Tezin yazımı aşamasında Fas'a yaptığım ziyaret ile tezin olgunlaşması için gereken materyelleri temin etme ve görüşmeler yapma fırsatı buldum. Bu bağlamda Bursa Uludağ Üniversitesi BAP birimine hazırladığım DDP(D)-2020/16 nolu Doktora Destek Projesi kapsamında sağladığı imkânlardan dolayı teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR.....	xv
GİRİŞ	1
A. Araştırmanın Önemi ve Amacı	1
B. Araştırmanın Konusu ve Yöntemi.....	3
C. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi	6

BİRİNCİ BÖLÜM

20. ASRIN İLK YARISINDA MAĞRİB’TE SİYÂSÎ, SOSYAL VE KÜLTÜREL DURUM

A. EBU’L-FEYZ AHMED’İN YAŞADIĞI DÖNEMDE MAĞRİB	11
1. Siyasi Durum.....	11
a. Sömürge Öncesi Dönem.....	11
b. Sömürge Dönemi	18
2. Seleflik ve Mağrib.....	22
3. Berberîler ve Fransa	26
B. SOSYAL YAPI VE DÎNÎ DURUM.....	27
1. Sosyal Yapı	27
2. Dînî Durum	28
a. Tarikatlar ve Zâviyeler	30
(a) Dilâiyye Zâviyesi:.....	31
(b) Nâsırıyye Zâviyesi	31
(c) el-Ayyâşîyye Zâviyesi	32
(d) Derkâviyye Zâviyesi	33

(e) Tîcâniyye Zâviyesi.....	34
(f) Kettâniyye Zâviyesi	35
h. Türbeler ve Mevsimler	36
C. EBU'L-FEYZ AHMED EL-GUMÂRÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE HADİS İLİMLERİ AÇISINDAN İSLAM DÜNYASI VE MAĞRİB	38
1. İslam Dünyası.....	38
2. Mağrib	49

İKİNCİ BÖLÜM

HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCE YAPISI

A. GUMÂRÎ AİLESİ	53
1. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî.....	54
2. Abdullah b. Sıddîk el-Gumârî	56
a. Hadis İlimleri ile İlgilenmeye Başlaması	57
b. Mezhebi.....	58
c. Eserleri.....	58
3. Abdülaziz b. Sıddîk el-Gumârî	59
4. Muhammed ez-Zemzemî b. Sıddîk el-Gumârî.....	60
5. İbrahim b. Sıddîk el-Gumârî	62
6. Abdülhay b. Sıddîk el-Gumârî	63
7. Hasan b. Sıddîk el-Gumârî.....	64
B. EBU'L-FEYZ AHMED'İN HAYATI VE ESERLERİ	65
1. Doğumu ve Yetiştirilmesi	66
a. Tahsil hayatının birinci dönemi.....	67
b. Tahsil Hayatının İkinci Dönemi.....	69
2. İşgale Karşı Direnişi.....	75
3. Vefatı.....	78
C. EBU'L-FEYZ AHMED'İN İLMÎ FAALİYETLERİ.....	78
1. Hadis imlâ meclisleri.....	79
2. Eserleri	80
a. Hadis ilmi ile ilgili eserleri.....	80
b. Hadis cüzleri.....	81

c. Tahrîc.....	86
d. Hadis ilimleri.....	88
e. Fıkıh.....	90
f. İsnad, icâzet ve meşyehalar	92
3. Hadis ve fıkıhın dışında kaleme aldığı eserler	93
a. Reddiyeler	93
b. Biyografi	95
c. Tasavvuf	96
4. Farklı türlerden eserleri	96
D. TASAVVUFÎ YÖNÜ.....	98
E. FIKHÎ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ	101
1. Taklit Meselesine Yaklaşımı.....	101
2. Fıkıhî Mezhebi	104
3. İtikadî Görüşleri	105
F. SAHÂBEYE YAKLAŞIMI.....	107

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBU'L-FEYZ AHMED'İN HADİS TENKİT ANLAYIŞI

A. MUHADDİSLERE GETİRDİĞİ ELEŞTİRİLER	115
B. RİCÂL MÜNEKKİTLERİ VE TAKLİT	119
C. HADİSLERİ ANLAMADAKİ HATALARIN RAVİLERİN TENKİDİNE ETKİSİ.....	123
1. Ebân b. Süfyân el-Makdisî (ö. ?)	125
2. Süveyd b. Saîd.....	126
3. Abdülhamîd b. Yahya (ö. ?).....	128
D. HZ. ALİ'NİN FAZİLETLERİYLE İLGİLİ RİVAYETLERDE BULUNMANIN RAVİLERİN TENKİDİNE ETKİSİ	130
E. EBU'L-FEYZ AHMED'İN HADİS TENKİT METODU	139
1. Rivayetlerin Kabulü İçin Aradığı Şartlar	140
a.. Adalet	141
b. Bidat Ehli Ravilerin Rivayetlerine Yaklaşımı.....	149
(g) Yahya b. Bistâm (ö.?)	160

(h) Ali b. el-Ca'd (ö. 230/844).....	161
(i) Hâlid b. Seleme (ö. 132/749).....	162
(j) Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile (ö.100/18-19).....	162
(k) Ebû İsrâîl el-Mülâî (ö. 169/785).....	163
c. Mechûl Ravilerin Rivayetlerine Yaklaşımı.....	164
2. Zabt	167
3. İttisâl Şartı	170
a. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)	173
b. Meymûn b. Ebî Şebîb (ö. 83/702).....	176
c. Yezîd b. Ebî Habîb (ö. 128/746)	176
4. Şâzz ve İletli Olmama Kaydı	179
a. Şâzz Hadisi Tespitte Kullandığı Yöntem	179
5. İlet Konusuna Yaklaşımı.....	182
6. Vakf-Ref, Vasl-irsâl Teâruzunda Takip Ettiği Metot	186
a. Vakf-Ref Teâruzu.....	186
b. Vasl-İrsâl Teâruzu.....	187
F. HADİS TASHÎHİNDE KULLANDIĞI DİĞER METOTLAR	192
1. Mütâbaat Kullanımı	192
2. Şâhid Kullanımı	201
3. Vâkıya ve Akla Uygunluk.....	204
a. Vâkıya Uygunluk.....	205
b. Akla Uygunluk	209
G. DER'U'D-DA'F AN HADÎSİ MEN AŞİKA FE AFF KİTABI ÖZELİNDE EBU'L-FEYZ AHMED'İN HADİS TASHÎH METODU	211
1. Aşk Lafzı Sahih ve Zayıf Hadislerde Geçmektedir	212
2. Mütেকaddim Ulemânın Hadisi İnkâr Etmesi Hadisin Bâtıl Olduğuna Delalet Etmez	214
3. Raviye Bakılarak Hadise Münker Denilmesi.....	215
4. Rivayete Bakılarak Hadise Münker Denilmesi.....	215
5. Mervîye Bakılarak Hadise Münker Denilmesi	216
6. Mütেকaddim Ulemânın Münker Kullanımı ile Mütעהhir Ulemânın Münker Kullanımı Aynı Değildir.....	217

7. Hadis Münekkitleri Süveyd b. Saîd’i Ağır İfadelerle Cerh Etmemişlerdir.	219
a. Tedlîs	220
b. Telkîn	220
c. Hadis Hırsızlığı.....	222
d. Yalancılık	223
8. Metrûk Görülmesi	223
9. Nesâî ve İbn Hibbân’ın Süveyd b. Saîd’i Cerh Etmeleri	224
10. İbnü’l-Kayyim Süveyd b. Saîd Hakkında Yapılan Tevsîklerin Tamamını Aktarmamıştır	225
11. Müslim Süveyd b. Saîd’in Hadisleriyle Sahih’de İhticâc Etmiştir	226
12. “Âşık” Hadisi Münekkitler Tarafından Tashîh Edilmemiştir	229
13. Delilsiz Olarak Bir Tarikin Zayıf Olduğu Söylenemez	231
14. Mütâbaat Raviyi Tenkit Etmenin Önüne Geçer	233
H. ZAYIF HADİSLERİ TESPİT ETMEDE KULLANDIĞI YÖNTEM.....	234
1. Ravinin Mecrûh Olması Sebebiyle Hadisi Zayıf Görmesi	235
2. Senedin Munkatılığı Sebebiyle Rivayeti Zayıf görmesi	236
I. UYDURMA HADİSLERİ TESPİT ETMEDE KULLANDIĞI YÖNTEM ...	237
1. Senede İtibarla Hadisi Mevzû Kabul Etmesi	242
2. Metne İtibarla Hadisi Mevzû Sayması	245
a. Lafzın Rekâketi ve Mananın Bozukluğu	247
b. Kur’ân ve Sahîh Sünnete Muhalefet	248
c. Vâkıya Aykırılık	250
K. HADİSLERİ YORUMLAMA BİÇİMİ	252
SONUÇ.....	264
KAYNAKÇA	269
ÖZGEÇMİŞ.....	283

KISALTMALAR

a.e.	:	aynı eser
a. mlf.	:	aynı müellif
b.	:	bin, ibn
Bkz.		Bakınız
bs.	:	baskı
bt.	:	bintü, ibnetü
C.	:	Cilt
çev.	:	çeviren
DİA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	:	Editör
h.	:	Hicrî
İSAM	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
nşr.	:	neşreden
ö.	:	ölüm tarihi
örn.	:	örneğin
s.	:	sayfa numarası
sy.	:	sayı
thk.	:	tahkik eden
trc.	:	tercüme eden
t.y.	:	yayın tarihi yok
Üniv.	:	Üniversitesi
vb.	:	ve benzeri
vd.	:	ve diğerleri
Yay.	:	Yayımları
y.y.	:	yayın yeri yok

GİRİŞ

A. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Yirminci asrın ilk yarısında yaşamış olan Ebu'l-Feyz Ahmed, dönemin ve Mağrib'in önemli simalarındandır. Hatta yaşadığı dönemde İslam dünyasının ileri gelen hadis âlimlerinden biri olduğunu söylemek mübalağalı bir ifade olmayacaktır. Mağrib'in ilim ve tasavvuf şehri olan Tanca ilinde âlim bir babanın ilk çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve küçük yaşlarından itibaren başta babasının meclisi olmak üzere ilim meclislerinde büyümüştür. Babasının özel gayretleriyle iyi bir İslamî eğitim alan Ebu'l-Feyz Ahmed, gençlik yıllarında Mısır'a giderek orada dönemin önde gelen âlimlerinden ders okuyup icazetler almıştır.

Eserlerinin içinde reddiye türünden kaleme aldığı çok sayıda kitap ve risale bulunmasına ve bu çalışmalarındaki üslubuna bakılarak Ebu'l-Feyz Ahmed'in tartışmacı bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Bu özelliği, başta hadis ilimleri olmak üzere çeşitli konulara dair yazdığı eserlerinin zengin bir içeriğe sahip olmasını sağlamıştır. Örneğin en önemli kitabı olarak zikredebileceğimiz *el-Müdâvî li ileli şerheyi'l-Münâvî* adlı eseri hadis ilimleri ve tenkidi açısından bol miktarda malzeme içermektedir. Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sagîr* adlı eserine bir şerh olan *Feyzu'l-Kadîr* adlı eserinde Münâvî şerh ettiği hadislerin sıhhat durumuna değinerek ravi hayatlarına, hadis istilahlarına ve münekkitlerin yazdığı eserlere sık sık atıfta bulunmuştur. Ebu'l-Feyz Ahmed ise Münâvî'nin düştüğü hataları tek tek incelemiş ve 3758 hadiste onu tenkit etmiştir. İlgili esere ve diğer kitaplarına bakıldığında Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis ilimlerine olan vukûfiyeti ve muhaddislere getirdiği metodik eleştiriler dikkat çekmektedir.

Ebu'l-Feyz Ahmed birçok özelliğe sahip olmakla birlikte kanaatimizce dikkate değer en önemli yönü muhaddislere getirdiği Şîî ravilere ya da Ehl-i beyt'in faziletlerine dair rivayetlerde bulunan ravilere ve rivayetlerine karşı objektif olmamak, hadisin manasını anlamadıkları için rivayeti zayıf kabul edip ravisini cerh etmek ve cerh-ta'dîl âlimlerini taklitçi olmakla suçlamak şeklindeki eleştirileridir. Ayrıca gerek terimlerin kullanımı gerekse de hadis tenkidi açısından yerleşik hadis usûlü kitaplarına tam anlamıyla bağlı kalmaması da onun dikkat çekici bir yönü olarak zikredilebilir. Buradan hareketle müteakdim hadis münekkitlerinin metotlarını çözümlenmede Ebu'l-Feyz Ahmed'in müracaat edilmesi gereken bir isim olduğu söylenmelidir.

Ebu'l-Feyz Ahmed'i dikkat çekici kılan bir diğer unsur mütâbaat kullanımına sıkça başvurusudur. Klasik hadis geleneğinde de bu yöntemin hadisçiler tarafından oldukça sık kullanıldığı görülür. Mütakaddim ulemâ tarafından zayıf görülen birçok rivayet, 4. ve 5. yüzyıllarda kaleme alınmış bazı tarih ve rivâyetü'l-hadis kitaplarında bulunan tarikleri dikkate alınarak sahih ya da hasen sayılabilmektedir. Ebu'l-Feyz Ahmed'in mütâbaat kullanımındaki bahsedilen tavrı, mütâbi olarak kullanılacak rivayetlerde göz önünde bulundurulması gereken noktalara dikkat çekme hususunda da önemli bir açılım sağlamaktadır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadisçi kimliğinin yanında Şîî temayüller taşıması, tasavvuf kültüründen gelmesi, içtihat taraftarı olması ve modernizm karşıtlığı ile bilinmesi, onu ilgi çekici ve çalışmaya değer kılan unsurlardır. Taşıdığı mezkûr özelliklerin, onun hadis tenkidine olan yansımalarının dışında, İslam tarihinde önemli kırılmaların yaşandığı yirminci yüzyılın ilk yarısı hakkında mezhep tarihçileri ve İslam kültür tarihine ilgi duyan araştırmacılar için de yeni araştırmalara kapı açacağı kanaatindeyiz. Örneğin Ebu'l-Feyz Ahmed'in Şîî temayüllerinin kaynağı olarak gösterilen o dönemde Mısır'da bulunan bazı Şîî âlimlerin Sünnî şahsiyetlere etkisinin, bir İslam kültür tarihçisi için görmezden gelinmesi gereken önemli bir husustur. Aynı şekilde modernite-gelenek çatışmasının siyasi yansımaları ve bir âlim şahsiyet üzerindeki etkisi ve onun tepkileri de dikkat çeken bir başka konu olarak önümüzde durmaktadır.

Tüm bu hususlar dikkate alındığında Ebu'l-Feyz Ahmed'in ilmî anlayışı, eserleri ve İslam kültürüne etkisini değerlendirmenin ilmî anlamda faydalar sağlayacağı bir gerçektir. Ebu'l-Feyz Ahmed'in ve hadis tenkidi başta olmak üzere görüşlerinin muhtelif açılardan incelenip doğru bir şekilde değerlendirilmesiyle tarihteki ve bugünkü tartışmalı ve problemli konulara ışık tutacak malumatlar elde etmek mümkündür. Bunun için onun İslamî ilimlerdeki yerini ortaya koyacak çalışmalara ihtiyaç vardır. Hadis ilmindeki yerini belirlemek bunlar arasında ilk sırada yer almaktadır. Zira eserlerine bakıldığında hadisler, hadislerin tenkidi ve hadis münekkitleri hakkındaki yargılarla sıklıkla karşılaşılacaktır. Hatta tasavvuf gibi farklı bir disiplindeki eserlerinin omurgasını dahi hadisler ve hadis tenkidi teşkil etmektedir. Bu nedenle onun hadis ilimlerine bakışı ile hadisleri değerlendirme ve yorumlama metodu hakkında gerekli malumata sahip olmak, kullandığı delillerin geçerliliğini ve değerini takdir edebilmek, eserlerinden daha fazla istifade etme imkânı sağlamak açısından önem arz etmektedir. Ayrıca onun hadislere yaklaşımını ve hadis kullanımını ortaya çıkartmak da hadis alanında yapılacak çalışmalara ışık tutacaktır.

Bu çalışmanın ana konusunu Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadise bakışı, hadis tenkit metodu, hadis alanında yazdığı eserler ve özellikleri ve hadis yorumlama metodu gibi hadis ilimlerine dair başlıklar teşkil etmektedir. Bununla birlikte onun fikrî yapısına, yaşadığı dönemde Mağrib'in siyasî ve kültürel durumuna ve hadis ilimleri açısından dönemin İslam dünyası ve Mağrib'ine de değinilecektir.

B. Araştırmanın Konusu ve Yöntemi

Bu çalışmanın konusu, ortaya konan ürünler açısından hadis ilimlerinde yeni bir döneme girildiğini gösteren yirminci yüzyılın ilk yarısının önemli şahsiyetlerinden olan Ebu'l-Feyz Ahmed'in, muhaddislere yönelttiği tenkitler, hadis ve diğer alanlarda yazdığı eserler, onun hadis tenkit ve hadis yorumlama metodu vb. konuları hadisçi nazarıyla değerlendirmeyi, kısacası onun hadis ilmindeki konumunu, hadise ve hadisçilere karşı bakış açısını yansıtmaktır. Öte yandan Ebu'l-Feyz Ahmed'in fikhî, kelâmî, tasavvufî düşünceleri ve döneminin tartışmalarına yönelik tavrı da tezin önemli bir bölümünü teşkil etmektedir.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in gençlik yılları, İslam dünyasında bin yıldan fazladır pek değişmeden süre gelen kültür anlayışının hızlı bir şekilde farklılaşmaya başladığı, siyasî, askerî ve sosyolojik olayların gündemi oldukça meşgul ettiği bir zaman aralığı olduğundan, o dönemin Mağrib'inin siyasî ve kültürel haritasının ana hatlarıyla da olsa çizilmesi bir gerekliliktir. Bu itibarla tezin birinci bölümü Ebu'l-Feyz Ahmed'in yaşadığı 1902-1960 arasını konu edinmektedir. Bununla birlikte bu dönem Mağrib'in Fransa ve İspanya tarafından bilfiil sömürüldüğü bir zamana denk geldiği için Mağrib'in sömürgeye girmeden hemen önceki siyasî ve askerî tarihi de bu bölümde değerlendirilmiştir.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in taşıdığı sûfi kimlik, tezin ana konusunu ihmal etmeyen ancak Mağrib'in tasavvuf yönü hakkında bir fikir oluşturması düşünülen miktarda, Mağrib'in tasavvufî yönüne ve belli başlı tarikatlara değinmeyi gerekli kıldığından birinci bölümde, Mağrib'in tasavvuf kültürü hakkında bilgi verilmiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed'in Mağrib'in istiklalinde önemli rol oynayan ancak din anlayışı olarak modern İslam düşüncesini benimseyen ulusalcılarla (el-Vataniyyûn) yaşadığı fikir ayrılıklarının ülkesini terk etmeye varacak derecede ileri düzeye ulaşması sebebiyle birinci bölümde kısaca da olsa mezkûr hareketten bahsedilmiştir.

Bu bölümde zikredilen son konu ise İslam dünyası ve Mağrib'in yirminci yüzyılın ilkyarısında hadis ilimleri açısından durumudur. Burada detaylı bir şekilde konuyu ele almak yerine genel hatlarıyla tasvir etme ve kavşak noktası mesabesinde bulunan bazı isimleri ve etkilerini zikretmekle yetinilmiştir. İslam dünyasının o dönemdeki ilmî canlılığının merkezi Mısır, Hindistan, Şam ve Hicaz olduğundan sadece bu bölgelere değinilmiştir. Burada "hadis ilimlerinin durumu" ile klasik hadis usûlü ve rivayetü'l-hadis kitapları okutulmasını göz önünde bulundurmadığımızı vurgulamak gerekmektedir. Zira İslamî ilimlerin okutulduğu cami ve medreselerde İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar*'ı ve Beykûnî'nin *el-Manzûmetü'l-Beykûniyye*'si; Buhârî'nin *Sahih*'i, Mâlik'in *Muvatta*'ı gibi eserler okutulmaktaydı. Ancak bu tür faaliyetlerin hadis ilimlerine yeni bir soluk getirdiğinden bahsedilmez. Dolayısıyla yirminci yüzyıl ve önceki asırda hadis ilimlerinde bir canlanmadan bahsediliyorsa bu bazı yeni gelişmelerin olduğu anlamına gelmektedir. Bu sebeple biz dönemin hadis ilimleri açısından durumunu aktarırken rivayetlerin sıhhat, ravilerin de cerh-ta'dîl açısından incelenmediği, gerek usûl gerekse ferî konularda öncekilerin hükümlerinin hiçbir tenkide tabi tutulmadan olduğu şekliyle aktarıldığı medrese ve cami gibi kurumlardaki hadis faaliyetlerini zikretme gereği duymadık. Bu, uzun mesailer isteyen bir durum olmasının yanı sıra yüzyıllardır devam eden bir geleneğin uzantısı olması sebebiyle ayrıca zikredilmeye gerek görülmemiştir. Bize göre içtihat söylemleriyle hadis ilimlerindeki canlanmanın arasında doğrudan bir ilişki bulunduğundan, hadis tenkidi açısından hadis ilimlerindeki gelişmeler önemlidir.

Tezin ikinci bölümü Ebu'l-Feyz Ahmed'in hayatı, ilmî kişiliği, hocaları ve görüşlerine tahsis edilmiştir. Doğumuna ve yetişmesine kısaca değinildikten sonra, hayatı kısmı iki bölüme ayrılarak tahsil hayatına ağırlık verilmiştir. O, Mağrib asıllı bir şahsiyet olsa da hayatının önemli kısmını Mısır'da geçirdiğinden Mısır'ın onun tahsil hayatında ve fikirlerinin oluşumunda Mağrib'den daha fazla etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Mısır onun tahsil hayatında ikinci dönem olarak zikredilmiştir.

Kendisi biyografisinde icazet aldığı hocaların listesini vermiş olsa da bu uzunca bir liste oluşturacağından ve birçoğu yalnızca icazet hocası olduğundan, ilgili kısımda önemli bazı eserleri okuduğu hocalarının isminin verilmesiyle yetinilmiştir.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in tasavvuf, fıkıh, kelam ve sahabeye yaklaşımı ikinci bölümde genişçe incelenmiştir. O bir tarikat şeyhi olması hasebiyle tasavvufa karşı temkinli veya

tasavvuf karşıtlığı olan birçok âlimi tenkit ettiğinden, eleştirdiği kişiler ve onların fikirleri burada zikredilmiştir. İctihat taraftarlığı ve taklit karşıtlığının boyutları ve niteliği aktararak fıkıh ve kelam ilimlerindeki eleştirel yaklaşımı ve mezhebi gösterilmeye çalışılmıştır. Burada onun her biri başlı başına bir çalışmayı kapsayacak genişlikte olan fıkıh, fıkıh usûlü ve kelam görüşlerine sadece örnek olacak kadar yer verildiği belirtilmelidir. Nitekim fıkıh ve kelama dair görüşleri müstakil birer tez olarak çalışılmıştır. Sahâbeye yaklaşımı, taşıdığı Şîî düşüncelerin etkisiyle, klasik ehl-i sünnet görüşünden farklı olduğundan detaylı bir şekilde incelenmiş ve bunun hadis tenkidine yansımaları üzerinde durulmuştur. Bu bölümde onun Nâsibî olmakla itham ettiği bazı isimlere de yer verilmiştir.

İlmiyye sınıfından bir aileye mensubiyeti, Gumârî ailesinin fertlerini de önemli kıldığından, başta babası Muhammed b. Sıddîk olmak üzere ilimle iştigalleri söz konusu olan diğer aile fertleri yazdıkları eserlerin en önemlileri ile birlikte zikredilmiştir.

Bu bölümde Ebu'l-Feyz Ahmed'in eserlerinin tam bir listesi verilmiştir. Her bir eseri metin içinde tek tek tanıtmak yerine ulaşılabilenler hakkında dipnotta esere dair kısaca bilgi verilmekle yetinilmiştir.

Üçüncü ve son bölüm Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis tenkit anlayışına hasredilmiştir. Hadisçileri sıklıkla eleştirdiği için ilk olarak hadis münekkitlerine yönelttiği eleştirilerin bir panoraması çizilmiş, ardından bu eleştiriler üç ana başlık altında toplanarak tek tek incelenmiştir. Burada deskriptif bir usul ile yetinmek yerine analitik bir yöntem takip edilerek Ebu'l-Feyz Ahmed'in ortaya attığı iddialar geniş bir şekilde değerlendirilmiştir.

Sahih hadisin tanımında belirtilen unsurlar ravilerin adalet ve zabt açısından durumları ile senedin ittisâli ve hadisin şâzz ve malûl olmaması olduğundan Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis tenkit metodu bu başlıklar altında incelenmiştir. Ancak ona ait orijinal görüşlerin ya da tespitlerin bulunmadığı kısacası diğer hadisçilerle aynı düşündüğü konulara dair başlık açılmamıştır. Örneğin “maklûb”, “muzdarip” gibi klasik şahıs çalışmalarında görmeye alıştığımız başlıklar burada ele alınmamıştır. Buna mukabil “adalet” konusu üzerinde genişçe durulmuştur. Çünkü Ebu'l-Feyz Ahmed cüzlere ayrılabilceğini söyleyerek adalet konusuna farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Bidat ehli ravilerin rivayetleri konusu adaletle ilişkili olduğundan ve Şîî raviler meselesi de konuyla bağlantılı olduğundan bu mesele genişçe incelenmiştir. Zira ona göre bidat sahibi olmak kişiyi fıska götürmez. İttisâl, şâzz ve illetli olmama şartları onun hadis tenkit anlayışını ortaya koyarken dikkat edilen

diğer başlıklar olmuştur. Ayrıca bu bölümde onun hadis tenkit metodunu daha iyi ortaya koymak adına “Hadis Tashîhinde Kullandığı Diğer Metotlar” şeklinde açılan başlıkla mütâbaat ve şahid kullanımı, vâkıya ve akla uygunluk gibi hadis tashihinde kullandığı diğer metotlar üzerinde durulmuştur.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis tenkit anlayışını daha iyi gösterebilmek adına temsil gücü yüksek olduğunu düşündüğümüz “*Der'u'd-d'af an hadîsi men aşika fe aff*” adlı eseri incelenmiştir. Zira bu kitabında muhaddislere getirdiği eleştiriler ve açtığı tartışmalar hadis tenkit usulünün daha teknik meselelerine inme imkânı sağlamaktadır.

Ebu'l-Feyz Ahmed birçok hadisi ve kitabı senedli bir şekilde döneminin hocalarından almış ve nakletmiştir. Bu açıdan onun sahip olduğu hadis icazetlerinin bir şemasının çıkarılması mümkündür. Ancak tez onun hadis tenkit metoduna odaklandığı için, çalışmanın hacmini artırmamak ve asıl konudan sapmamak adına ilgili konuya dair bir başlık açılmamıştır.

Son olarak eserde geçen şahıs ve kitap isimlerinin yazımında genellikle Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan ilgili maddeler esas alınmıştır. Ancak bazı şehir isimleri ve lakapların yazımında Arapça yazılış dikkate alınmıştır. Örneğin ansiklopedinin “Fas” maddesinde “Fas” olarak verilen başkent, Arapça okunuşuna dikkat edilerek “Fâs” şeklinde yazılmıştır. Yine isimlerin başından bulunan “Sîdî”, “Mûlây” gibi lakaplar “Seyyidî” ve “Mevlây” şeklinde yazılmıştır. Metinde geçen şahıs isimlerinin künye, nisbe ve kabile isimleri DİA'daki maddeler esas alınarak yazılmıştır. Ancak “İsmail b. Ebî Üveys” isminde olduğu gibi “ibn” kelimesi kendisinden sonra gelen isim üzerinde amel ettirilmiştir.

C. Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızın temel kaynakları öncelikle Ebu'l-Feyz Ahmed'in kendi kitaplarıdır. Bunun yanında özellikle hadis tenkit anlayışının işlendiği kısımlarda İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i, İbn Adî'nin *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*'i, Zehebî'nin *es-Siyer*'i ve *Mîzânü'l-i'tidâl*'i, Mizzî'nin *Tehzîbu'l-Kemâl*'i ve İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mîzân*'ı gibi cerh-ta'dîl türü ricâl kitaplarına sıkça müracaat edilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümü Ebu'l-Feyz Ahmed'in yaşadığı dönemle sömürge döneminin hemen öncesiyile alakalı olarak Mağrib'in siyasî ve kültürel tarihi olduğundan, bu bölüm oluşturulurken Mağrib tarihi hakkında genel bilgiler ihtiva eden Ahmed b. Hâlid en-

Nâsırî'nin *el-İstiksâ*, Zeyyânî'nin *et-Tercümânetü'l-kübrâ*, İbn Zeydân es-Sicilmâsî'nin *İthâfu a'lâmi'n-nâs*, Mahmûd Şâkir'in *et-Târîhu'l-İslâmî* ve İbrahim Harekât'ın *el-Mağrib abra't-târîh* adlı eserleri, temel referans kitapları olmuştur. Bunun yanında Allâl el-Fâsî'nin *el-Hareketü'l-İstiklâliyye* ve Muhammed Fellâh el-Alevî'nin *Câmiu'l-Kareviyyîn ve'l-fikri's-selefi* gibi daha özel konular hakkında kaleme alınmış bazı eserlere de sıklıkla atıfta bulunulmuştur.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in hayatının ve fikri yapısının anlatıldığı ikinci bölümde kullanılan en temel kaynak bizzat kendisinin kaleme aldığı *el-Bahru'l-amîk fi merviyâtı İbni's-Siddîk* adlı kendi hayatını anlattığı ve hocalarını tanıttığı sebet türü otobiyografi kitabıdır. Bunun yanında has talebelerinden olan Abdullah et-Telîdî'nin, hocası Ebu'l-Feyz Ahmed hakkında yazdığı *Hayâtu Ahmed b. Siddîk el-Gumârî* adlı eser ile Gumârî ailesine yakınlığı ile bilinen Mahmud Saîd Memdûh'un Ebu'l-Feyz Ahmed'in hayatına tahsis ettiği *Müsâmeratü's-Siddîk bi ba'di ahvâli Ahmed b. Siddîk* adlı eserler bu kısımda başvurulan temel kitaplar olmuştur. Burada Gumârî ailesinin damadı ve talebesi olan Muhammed Bûhubze'nin isminin özellikle zikredilmesi gerekmektedir. Çünkü o, aileye olan yakınlığı sebebiyle kimsenin muttali olamayacağı bazı bilgilere sahiptir. Bununla birlikte aileyle yaşadığı fikir çatışmaları başta Ahmed olmak üzere Gumârî ailesinin fertleri hakkında ilginç bilgiler elde etme imkânı sağlamıştır. Bu bağlamda onun daha sonradan *Sahîfetü sevâbık ve cerîdetü bevâik* ismiyle yazılı hale getirilecek olan röportajı bizlere aileye dair ayrıntılı bilgiler bulma imkânı sunmuştur.

Bahsedilen eserler dışında genel biyografi kitaplarının birçoğu da Ebu'l-Feyz Ahmed ismini zikretmeden geçmemiştir. Abdusselam b. Abdulkadir İbnu's-Sûde'nin *Sellün'n-nidâl li'n-nidâl bi'l-eşyâhi ve ehli'l-kemâl* ile *İthâfu'l-mutâli' bi vefeyâti e'lâmi'l-karni's-sâlisi aşera ve'r-râbi*¹, Yusuf b. Abdurrahman el-Mer'aşlî'nin *Nesru'l-cevâhiri ve'd-dürer fi ulmeâi'l-karni'r-râbi'i aşer*² gibi eserler kullanılan kaynaklardan yalnızca birkaçıdır. Yine Muhammed b. Abdullah et-Telîdî'nin *Türâsu'l-megâribe fi'l-hadîsi'n-nebeviyyi ve ulûmihi*³ adlı eseri ile Abdullah b. Abbâs el-Cerârî'nin *et-Te'lîf ve nahdatuhu bi'l-*

¹ Abdusselam b. Abdulkadir İbnu's-Sûde, *Sellün'n-nidâl li'n-nidâl bi'l-eşyâhi ve ehli'l-kemâl*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997).

² Yusuf b. Abdurrahman el-Mer'aşlî, *Nesru'l-cevâhiri ve'd-dürer fi ulmeai'l-karni'r-râbi'i aşer ve bi zeylihi ikdu'l-cevher fi ulemâi'r-rubi'l-evveli mine'l-karni'l-hâmisi'l-aşer* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2006).

³ Muhammed b. Abdullah et-Telîdî, *Türâsu'l-megâribe fi'l-hadîsi'n-nebeviyyi ve ulûmihi* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995).

*Mağrib fi'l-karni'l-işrîn*⁴ gibi literatür çalışmaları Ebu'l-Feyz Ahmed'in hayatıyla ilgili bazı bilgiler içirmekle birlikte elde edemediğimiz eserleri hakkında az da olsa malumat bulmamızı sağlamıştır.

Hadis ilmindeki yetkinliği, fikirleri ve ilmî görüşlerindeki açık sözlülüğünden dolayı Ebu'l-Feyz Ahmed ölümünün üzerinden çok zaman geçmeden çeşitli açılardan hem akademik hem de akademi dışı çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalardan bir kısmına ulaşmakla birlikte bazılarında erişim imkânımız malesef olmamıştır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in temeyyüz ettiği ilim dalı hadis olduğundan onun hadisçilik yönünü konu edinen çalışmalar diğerlerine göre daha fazladır. Bu çalışmaların arasında ilk olarak Fedvâ Bunkeyran tarafından hazırlanan *Menhecü'n-nakdi'l-hadîsi ve tatbîkâtuhu beyne'l-eimme: Celâleddîn es-Suyûtî ve Abdurraûf el-Münâvi ve Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî*⁵ adlı doktora tezi zikredilmelidir. Çalışma, kitabın isminden de anlaşılacağı üzere, Suyûtî, Münâvî ve Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis tenkit anlayışlarını incelemektedir. Ancak bahsi geçen eser Ebu'l-Feyz Ahmed'in yalnızca *el-Müdâvî* adlı eserini merkeze aldığından onun diğer kitaplarındaki görüşlerine neredeyse hiç atıfta bulunulmamıştır. Ayrıca bu eser Ebu'l-Feyz Ahmed'in temel hadis usûlü meselelerine dair görüşlerini vermekle yetinip neredeyse bu görüşler etrafında herhangi bir tartışmaya girmemektedir. Yine de adı geçen eserin, sadece *el-Müdâvî* özelinde de olsa, Ebu'l-Feyz Ahmed'in temel hadis konularıyla ilgili görüşlerini ana hatlarıyla vermede başarılı olduğu söylenebilir. Aynı yazara ait *Leyse mine's-sünneti'n-nebeviyye: ahkâmu's-Seyyid Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî fi kitâbihi el-Müdâvî li ileli'l-Münâvî*⁶ adlı eser, *el-Müdâvî*'de Ebu'l-Feyz Ahmed'in uydurma hükmü verdiği hadisleri cem etme gayesiyle kaleme alınmıştır. Kitabın birinci bölümünde onun hangi kriterlere göre bir hadis hakkında uydurma dediğine dair kısa bir bilgi verilmektedir. Alyâ Muhammed Zuhâl tarafından yazılan *el-Hâfiz Ahmed İbn Sıddîk el-Gumârî ve cuhûduhu fi hidmeti'l-hadîs min hilâli eczâihi'l-hadîsiyye*⁷ adlı eser de Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadisçilik yönünü konu edinen bir başka çalışmadır. Ancak

⁴ Abdullah b. el-Abbâs el-Cerârî, *et-Te'lîf ve nahdatuhu bi'l-Mağrib fi'l-karni'l-işrîn* (Rabat: Mektebetü'l-Mağârik, 1985).

⁵ Fedvâ Bünkeyrân, *Menhecü'n-nakdi'l-hadîsi ve tatbîkâtuhu beyne'l-eimme: Celâleddîn es-Suyûtî ve Abdurraûf el-Münâvi ve Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2011).

⁶ Fedvâ Bünkeyrân, *Leyse mine's-sünneti'n-nebeviyye: ahkâmu's-Seyyid Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî fi kitâbihi el-Müdâvî li ileli'l-Münâvî* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2009).

⁷ Alyâ Muhammed Zuhâl, *el-Hâfiz Ahmed İbn Sıddîk el-Gumârî ve cuhûduhu fi hidmeti'l-hadîs min hilâli eczâihi'l-hadîsiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019).

bu eser Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis cüzlerini tanıtma şeklinde kaleme alındığı için, çalışmada problem teşkil eden konulara pek girilmediği görülmüştür. Biz çalışmamızda *el-Müdâvî* de dahil olmak üzere Ebu'l-Feyz Ahmed'in ulaşabildiğimiz tüm eserlerini inceledik. Ayrıca tasvirî bir metot kullanmak yerine muhaddislere yönelttiği eleştiriler, adalet meselesine yaklaşımı ve mütâbaat kullanımı gibi birçok konuda Ebu'l-Feyz Ahmed'in görüşlerini detaylı bir şekilde tartıştık. Çalışmanın birinci ve ikinci bölümünde ele alınan birçok konunun yukarıdaki iki eserde ya hiç bulunmadığını ya da gerektiği kadar irdelenmediğini burada belirtmemiz lazımdır.

el-Hasen b. Alî el-Kettânî tarafından yazılan *Fıkhü'l-Hâfız Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî el-akadiyye*⁸ adlı eser Ebu'l-Feyz Ahmed'in fıkıhçılık yönünü işlemektedir. Bu eser sömürge öncesi ve sömürge dönemine dair Mağrib'in siyasî, sosyal ve kültürel durumuna dair genişçe malumat verse de çalışmanın ana konusu olan Ebu'l-Feyz Ahmed'in fıkıhçılığını ortaya kyma konusunda yetersizdir. Kitap Ebu'l-Feyz Ahmed'in fıkha dair kaleme aldığı bazı eserlerinin tanıtımının ötesine malesef geçememiştir. Ancak burada çalışmamızın ilk bölümünü oluşturmada kaynaklardan haberdar olma noktasında bu eserden istifade edildiğini ifade etmeliyiz.

Münîr Hâmid Ferrâc el-Bukamî tarafından kaleme alınan *Ârâu Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî*⁹ adlı eser, Ebu'l-Feyz Ahmed'in kelâmî konulara dair görüşlerini toplayarak oluşturulmuş bir yüksek lisans tezinin kitaplaştırılmış halidir. Yine Sâdık b. Süleym b. Sâdık, Ebu'l-Feyz Ahmed'in kelâmî görüşlerini bir araya getirdiği *Zemmü'l-Eşâ'ireti ve'l-mütekellimîn ve'l-felâsife*¹⁰ isimli bir derleme çalışması yapmıştır.

Ebu'l-Feyz Ahmed görüşleri ve kullandığı ifadeleri sebebiyle eleştirilere maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Bu bağlamda Mustafa el-Yûsufî'nin kaleme aldığı *Tenbîhu'l-kârî ilâ fedâihi Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî*¹¹ adlı eser, onun sahâbe ve ulemaya karşı kullandığı keskin dili eleştirmenin yanında hadis tekniği açısından da Ebu'l-Feyz Ahmed'e bazı eleş-

⁸ Hasan b. Ali el-Kettânî, *Fıkhü'l-hâfız Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005).

⁹ Münîr Hâmid Ferrâc el-Bukamî, *Ârâu Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî el-Akadiyye* (Cidde: Dâru'l-Evrâk, 2019).

¹⁰ Sâdık b. Sâdık Süleym, *Zemmü'l-Eşâ'ireti ve'l-mütekellimîn ve'l-felâsifeti* (Riyad: Dâru't-Tevhîd, 2007).

¹¹ el-Yûsufî Mustafa, *Tenbîhü'l-kârî ilâ fedâihi Ahmed İbni's-Sıddîk el-Gumârî* (Marakeş, 1996).

tiriler getirmektedir. İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, Ebu'l-Feyz Ahmed'in en çok eleştirdiği kişiler arasındadır. İbnü'l-Arabî'nin *Sirâcü'l-mürîdîn*¹² adlı eserini tahkik eden Abdullah et-Tevrâtî kitabın mukaddimesinde Ebu'l-Feyz Ahmed'in İbnü'l-Arabî hakkındaki iddialarına tek tek cevap verdiği genişçe bir bölüm ayırmıştır.

Ebu'l-Feyz Ahmed gibi orijinal fikirlere sahip biri hakkında Türkiye'de yeteri kadar çalışma olmadığını burada ifade etmeliyiz. Görebildiğimiz kadarıyla M. Yaşar Kandemir tarafından yazılan D.İ.A. maddesi¹³ ile Abdurrahman Ece'nin kaleme aldığı el-Gumârî ve el-Mugîr ala'l-ehâdîsi'l-mevdûa fi'l-Câmi'i's-Sagîr Adlı Eseri¹⁴ başlıklı makale dışında bir akademik çalışma tespit edilememiştir.

Çalışmamızın Türkiye'deki hadis alanına dair yapılan akademik çalışmalar arasında bir yer edinmesini, Mağrib ve Mağribli âlimler hakkında araştırma yapacak kişilere yol göstermesini Mevlâ'dan niyaz ediyoruz. Başarı Allah'tandır.

¹² Ebû Bekr Muhammed b. Abullah el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn fi sebîli'l-d-dîn*, thk. Abdullah et-Tevrâtî (Tanca: Dâru'l-Hadîs el-Kettâniyye, 2017).

¹³ M. Yaşar Kandemir, "TDV İslam Ansiklopedisi", *İbnü's-Siddîk Ebu'l-Feyz* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000).

¹⁴ Abdurrahman Ece, "el-Gumârî ve el-Mugîr ala'l-ehâdîsi'l-mevdûa fi'l-Câmi'i's-Sagîr Adlı Eseri", *Şarhiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (2010), 104-136.

BİRİNCİ BÖLÜM

20. ASRIN İLK YARISINDA MAĞRİB’TE SİYÂSÎ, SOSYAL VE KÜLTÜREL DURUM

A. EBU’L-FEYZ AHMED’İN YAŞADIĞI DÖNEMDE MAĞRİB

1. Siyasi Durum

Miladi on dokuzuncu yüzyıl, dönemin sömürgeci güçlerinin İslam dünyasını fiili olarak işgal etmeye başladığı tarih olarak kabul edilir. Müslümanların gücünün giderek azaldığı bu dönemde başta Fransa ve İspanya olmak üzere Avrupalı devletler Afrika’nın kuzeyinde yer alan ülkeleri işgal etmeye başlamışlardır. Bu devletler içinden Fransa, işgal ettiği ya da hak iddia ettiği diğer Afrika ülkelerindeki varlığını pazarlık konusu ederek, sahil ve kırsal kesimlerin bir kısmı hariç, diğer Avrupalı devletleri Mağrib’den uzak tutmayı başararak Mağrib’de söz sahibi güç olmuştur. İspanya ise 1912 yılında yapılan Fas antlaşması ile Mağrib’in kuzey ve güney bölgeleri ile İfnî ve Tarfiye’yi ele geçirmiştir. Mağrib 1956 yılında bağımsızlığını elde edinceye kadar Fransa ve İspanya’nın sömürgesi altında kalmıştır. Tanca ise uluslararası özel bir statü ile Fransız, İspanyol ve İngiliz komiserlerce idare edilmiştir.¹⁵

Mağrib’in girdiği Fransız ve İspanyol himaye sürecinin öncesinde olan hadiseler sömürge döneminin iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağından, ilk olarak sömürge öncesi dönem incelenecektir.

a. Sömürge Öncesi Dönem

Cezayir’in 1830 yılında Fransa tarafından işgal edilmesiyle Mağrib için tehlikenin kapıda olduğunu fark eden dönemin Mağrib sultanı Mevlây Abdurrahman (1822-1859) Cezayir’de Fransız işgaline karşı direniş başlatan Emîr Abdülkadir el-Cezâirî’yi (ö. 1300/1883) destekleyerek, işgalin önüne geçmeye çalışmıştır. Fransa, bu durumu bahane ederek Vücdé şehrini işgal edince Mevlây Abdurrahman, oğlu Seyyidî Muhammed (IV.

¹⁵ Mahmûd Şakir, *et-Târîhü’l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1997), 14/358.

Muhammed) (1859-1873) komutasında bir orduyu Vücede'ye göndermiş ancak 1844 yılında yapılan İslî savaşında¹⁶ Mağrib ordusu ağır bir yenilgiye uğramıştır.¹⁷ Emîr Abdülkadir el-Cezâirî Seyyidî Muhammed ile yaşadığı anlaşmazlıklar sebebi ile bu savaşa katılmamıştır.¹⁸ Savaştan sonra Fransa Vücede ve Suveyra adasını işgal etmiştir. İki taraf arasında yapılan Lelâ Müğanniye antlaşmasına göre Mağrib Cezayirli direnişçileri desteklemeyecektir. Ayrıca bu antlaşmaya göre Cezayir ile Mağrib Devleti'nin sınırları belirlenmiştir.¹⁹

Babası Mevlây Abdurrahman'ın ölümünden sonra tahta geçen Seyyidî Muhammed'in karşılaştığı ilk büyük kriz, İspanyolların Tıtvân şehrini işgal etmeleri oldu. Yaklaşık bir yıl süren çatışmaların sonunda Sebte şehrinden ilerlemeye başlayan İspanyol askerleri Tıtvân'ı işgal ettiler.²⁰ Alınan yenilgi²¹ sonrası masaya oturan Mağrib, İspanyolların ileri sürdüğü şartları kabul etmek zorunda kaldı.²² Yapılan antlaşmaya göre Mağrib, savaş bedeli olarak İspanya'ya 20 milyon riyal tazminat ödeyecek, buna karşılık İspanya ise Tıtvân'dan çekilecektir.²³

Tıtvân Savaşı'nın en önemli neticelerinden biri, sömürgeci devletlerin Mağrib'in işgal edilmesinin beklenenden daha kolay olduğunu anlamaları olmuştur. Bu savaş ile birlikte Mağrib'in başta askeri alanlar olmak üzere birçok açıdan Avrupalı devletler karşısında zayıf olduğu anlaşılmış ve Mağrib'in işgalinin önünü açılmıştır.²⁴ Bunun yanı sıra hem Tıtvân hem de İslî savaşlarında alınan mağlubiyetler neticesinde Mağrib münevverleri yenilgilerinin sebeplerini sorgulamış ve bu sorgulama Mağrib'de başlayacak olan Selefi ulusalcı akımların doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Ödenmesi taahhüt edilen 20 milyon riyallik borç ödenirken de birçok problemle karşılaşmıştır. İspanyolların Tıtvân'dan çekilmek için tazminatın yarısının ödenmesini şart

¹⁶ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/346.

¹⁷ İslî savaşının Mağrib'in himaye altına girmesini geciktirmesi ile ilgili olumlu yönleri için bk. Allâl el-Fâsî, *el-Harekâtü'l-istiklâliyyetü fi'l-Mağribi'l-Arabî*, Kazablanka: Müessetü Allâl el-Fâsî, 2003, 98.

¹⁸ İbrahim Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih* (Kazablanka: Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, 2000), 3/202.

¹⁹ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/204.

²⁰ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/232-243.

²¹ Yenilginin sebepleri için bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsirî, *el-İstiksâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, (Kazablanka: Dâru'l-Kitâb, 1997), 1/ 95-97.

²² İslî ve Tıtvân savaşlarının Mağrib'in ihtiyaç duyduğu ıslahatların farkına varılmasında oynadığı rol ile ilgili bk. Saïd Bensaïd el-Alevî, *el-İctihâd ve't-tahdîs dirâsetün fi usûli'l-fikri's-Selefiyyi fi'l-Mağrib*, 2. bs., (Rabat, 2001), 29.

²³ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/347.

²⁴ en-Nâsirî, *el-İstiksâ*, 1/101.

koşmaları, acil para ihtiyacı doğurmuştur. Savaşların tetiklediği ekonomik darboğaz sebebi ile gereken meblağ bulunamayınca borcun ilk taksidini ödeyebilmek için İngiliz bankalarından borç alınmıştır.

Geri kalan 10 milyon riyallik borç için ise İspanya ile özel bir antlaşma yapılmış ve görevlendirilen İspanyol memur ve diplomatların limanlardan elde edilen gelirleri toplaması ve gemilerle İspanya'ya taşınması kararlaştırılmıştır. Bunun neticesinde liman şehirlerinde çok sayıda İspanyol konsoloslugu açılmıştır. İngiltere de verdiği borçları garantiye almak adına Mağrib'deki konsolosluk ağını güçlendirmiştir. Bu durumu fırsat bilen İtalya ve Fransa da ülkedeki diplomat ve konsolosluk sayılarını arttırmıştır.²⁵

Açılan konsolosluklar ve Avrupalılara verilen imtiyazların, siyâsî, askerî, hukûkî ve dînî alanlarda Mağrib'in üzerinde çok sayıda olumsuz etkisi olmuş ve Avrupalı devletlerin Mağrib'in iç siyasetine olan etkisini arttırmıştır.

Seyyidî Muhammed'in (ö.1873) vefatının ardından yerine oğlu I. Hasan (1873-1894) geçmiştir. İlk iş olarak orduyu tekrar düzenlemiş ardından da ülkeyi karış karış gezerek²⁶ kabilelerin biatlarını tazeleyerek ülkede istikrarı tekrar sağlamaya çalışmıştır.²⁷ Avrupalı devletlerle ileri düzeyde diplomatik ilişkiler geliştirmiş, bu sebeple başta Fransa olmak üzere birçok Avrupa ülkesine diplomatlar göndermiştir.²⁸ Tıtvân Savaşı'nın ardından sayıları ve faaliyetleri giderek artan konsolosluklar ve ticaret şirketleri, ülkede bir dizi problemi beraberinde getirdiğinden²⁹ Sultan I. Hasan bu problemlerin çözümü için uluslararası bir kongre talep etmiştir. Fakat 1880 yılında gerçekleştirilen Madrid kongresinde istenilen kazanımlar elde edilememiştir. Hatta alınan kararlar neticesinde Fransızlar daha önce elde etmedikleri bazı imtiyazlar elde etmişlerdir. Mağrib'e yerleşmiş Yahudi ve Hristiyanların korunması ve konsoloslukların kendi mahkemelerini kurması,³⁰ elde ettikleri yeni haklar olarak gösterilebilir.

²⁵ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/246.

²⁶ Saltanatı boyunca ülkenin birliğini sağlamak ve böylece kapıda bekleyen işgali en azından geciktirebilmek için devlet otoritesinin zayıf olduğu bölgelere (seybe, السيبة) bizzat kendisi giderek oradaki kabilelerin devlete olan bağlılığını tazelemiştir. Bu yüzden kendisine “السلطان الذي كان عرشه فوق فرسه” (Tahtı atının semerinde olan sultan) lakabı takılmıştır.

²⁷ Harekât, *el-Mağrib a.g.e.*, 3/258.

²⁸ Harekât, *el-Mağrib a.g.e.*, 3/270.

²⁹ Harekât, *el-Mağrib a.g.e.*, 3/275-76.

³⁰ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/349.

Sultan I. Hasan, ülkesindeki siyâsî, mâlî ve askerî kötü gidişin önüne geçebilmek için bir dizi ıslahat gerçekleştirmiştir. İçinde maliye, dışişleri, adalet, deniz ve savaş bakanlıklarının da bulunduğu merkezi bir hükümet kurulması, ordunun modernizasyonu ve ihtiyaçlarının karşılanması için Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi ve kısıtlı da olsa tüfek ve hafif topların üretimi için fabrika kurulması³¹ onun ıslahatları arasında sıralanabilir.

Sultan I. Hasan'ın vefatından sonra yerine kendisinden yaşça daha büyük kardeşi bulunmasına rağmen henüz on üç yaşında olan oğlu Abdulaziz geçti.³² Yeni kralın tecrübesi bulunmadığından devleti, Abdulaziz'in sultan olmasını sağlayan vezir Ahmed b. Mûsâ Bâahmed (ö.1318/1900) tek başına idare etti. Sultan I. Hasan döneminde, Sultan'ın gayretleri neticesinde nispeten sakin ve huzurlu bir dönem yaşanmışsa da, Abdulaziz döneminde başta ekonomik olmak üzere birçok sıkıntı meydana geldi.³³ Babasının sürdürdüğü kemer sıkma politikalarının aksine Abdulaziz döneminde harcamalarda aşırıya kaçıldı.³⁴ Yapılan harcamaları karşılayabilmek için başta Fransa ve Hollanda bankaları olmak üzere Mağrib'e sürekli müdahale eden Avrupa devletlerinden borçlar alındı. Yaşanan israfın yanında vezir Bâahmed'in istibdâdî tutumu bazı kabilelerin ayaklanmalarına sebep oldu.³⁵ Çıkan ayaklanmaların bastırılması da alınan borçların miktarının sürekli artmasını beraberinde getirdi. Bunun neticesinde Fransa daha önceden Tunus ve Cezayir'i ele geçirdiği gibi Mağrib'i de ele geçirmek için fırsat kolladı.³⁶

Sultanın vasisi olduğu iddiası ile devlet işlerini yürüten ve sultan Mevlây Hasan'ın siyasetini yürütmeyi sürdüren tecrübeli vezir Ahmed b. Mûsa Bâahmed'in 1900 yılında vefat etmesinden sonra devlet düzeni daha da bozulmaya başladı ve ülkede çeşitli isyanlar meydana geldi. Bu isyanların başında bir dönem sarayda subaylık da yapmış olan Bûhimâra lakaplı el-Cîlâlî b. İdrîs ez-Zerhûnî isyanı gelmektedir. Bûhimâra meşruiyetini sağlayabilmek için kendisini sultan I. Hasan'ın büyük oğlu olan ve Fâs şehrinde ev hapsinde

³¹ Harekât, *a.g.e.*, 3/285-86; el-Fâsî, *el-Harekâtü 'l-istiklâliyyetü*, 99.

³² İngiltere büyükelçisinin Abdülaziz'i ziyarete gelirken elinde oyuncaklarla geldiği ile ilgili bk. İbrahim, *el-Mağrib abra't-târih*, 3/290.

³³ en-Nâsirî, *el-İstiksâ*, 1/207.

³⁴ Mezkûr israfların bir örneği olarak bk. İbn Zeydân Abdurrahman b. Muhammed es-Sicilmâsî, *İthâfî e'lâmi 'n-nâs bicemâli hâdirati Miknâs*, 1. bs., (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008), 1/453-56. Vefatından sonra Bâahmed'in mallarının tamamı Kral Abdülaziz tarafından müsadere edilerek devlet hazinesine konulması kararı alınmıştır. Fakat bu malların çoğu devlet hazinesine gelmeden kötü niyetli devlet adamları tarafından satılmıştır. bk. İbn Zeydân *a.g.e.* 457.

³⁵ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/288-290.

³⁶ Şakir, *et-Târihü 'l-İslâmî*, 14/349.

bulunan Muhammed olarak tanıtmış³⁷ ve bunda başarılı olarak kabilelerin birçoğunu kendisinin Muhammed olduğuna inandırmıştır.³⁸

1902 yılında yapılan savaşta Bûhimâra'nın ordusu krallık kuvvetlerini büyük bir yenilgiye uğrattı. Yenilgiyi fırsat bilen Fransa, İspanya ve İngiltere bölgedeki askeri varlıklarını kuvvetlendirdiler. İsyancı güçlerin Tâzâ şehrine girdiği haberi üzerine yeni bir ordu hazırlandı. Fakat devlet hazinesi boş olduğundan Fransa'dan borç almak zorunda kalındı. Bu ise Fransa'nın Mağrib'i daha fazla kontrol altına alacağı anlamına gelmekteydi.³⁹ Bûhimâra'nın askeri zaferleri sonraki yıllarda da devam etti. Ancak 1909 yılına gelindiğinde gücü iyice zayıflayan Bûhimâra yakalanarak idam edildi.⁴⁰

Bûhimâra isyanının tüm şiddeti ile devam ettiği 1904 yılında Fransa ve İngiltere dostluk antlaşmasına vardılar.⁴¹ Bu antlaşmaya göre Fransa İngiltere'ye Mısır'da, İngiltere de Fransa'ya Mağrib'de müdahale etmeyecekti.⁴² Böylece Fransa Mağrib üzerindeki en güçlü rakiplerinin birisinden kurtulurken, Mağrib Fransa'nın sömürmesine girmemek için uyguladığı denge politikasında kullandığı önemli araçlarından birini kaybetmiş oldu. İspanya'nın da daha sonradan antlaşmaya katılması ile Mağrib artık Fransa ve İspanya'nın ortaklaşa sömürecekleri bir ülke haline geldi.

Fakat bu durum Almanya'nın hoşuna gitmedi. 1905 yılında Tanca'ya gelen İmparator II. Wilhelm Sultan Abdülaziz'e dostluğunu açıklamasının yanında sultana ve ülkesine kasetmeyi düşünenleri de üstü kapalı tehdit etti.⁴³ Almanya'nın pozisyonundan destek alan Sultan Abdülaziz ve Tanca A'yân Meclisi, Fransa'nın bölgedeki gücünü zayıflatmak için uluslararası bir kongre talep etti. 1906 yılında düzenlenen Cezîre Kongresi'nde Almanya'yı sadece Avusturya desteklerken, Rusya, İngiltere, İtalya ve İspanya Fransa'nın yanında durdular. Sonunda kaybeden yine Mağrib oldu. Bu kongrenin üzerinden bir yıl geçmeden Fransa önce ülkenin doğusunu sonra da Kazablanka'da vatandaşlarına saldırı

³⁷ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/292-293.

³⁸ İbn Zeydân es-Sicilmâsî, *İthâfî e'lâmi'n-nâs*, 1/468.

³⁹ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/295.

⁴⁰ İbn Zeydân es-Sicilmâsî, *İthâfî a'lâmi'nâs*, 2008, 1/479.

⁴¹ 1902 yılında Fransa benzer bir antlaşmayı İtalya ile de yapmıştır. Buna göre Fransa Trablus (Libya) üzerinde herhangi bir hak iddia etmeyecekken İtalya da Mağrib konusunda Fransa'ya karışmayacaktır. el-Fâsî, *el-Harekâtü'l-istiklâliyye*, 105.

⁴² Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/299.

⁴³ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/351.

yapıldığı gerekçesi ile de şehrin limanını istila etti. İspanya da pastadan payını kapabilmek için Rîf bölgesini işgal etti.⁴⁴

Cezîre Kongresi'nde alınan kararlar ve ardından gelen işgaller Mağrib halkında büyük huzursuzluk meydana getirdi. Sultanlarına karşı ayaklanan halk, Sultan Abdülaziz'i tahttan indirerek yerine kardeşi Abdülhafiz'in (1908-1912) geçmesini sağladı. Halk, sultanın işgal edilen toprakları geri alması, işgalcileri ülkeden çıkarması, yabancılara tanınan imtiyazların ilga edilmesi ve ümmete danışılmadan yabancılarla hiçbir konuda istişare edilememesi şartları altında Abdülhafiz'e biat etti.⁴⁵ Sultan Abdülaziz durumu kabullenmeyerek kardeşi ile savaşa tutuştu. Ancak 1908 yılında Fransız komutanların müdahalesi ile iç çatışma sona erdi ve Abdülaziz Tanca'ya yerleşerek hayatının sonuna kadar orada kaldı.⁴⁶

Sultan Abdülhafiz ilk başlarda verdiği sözleri yerine getirmeye çalışsa da daha sonra Fransa'nın baskısına boyun eğerek sözlerini tutamamış⁴⁷ hatta Fransa ile olan ilişkileri ileri seviyelere çıkarmak zorunda kalmıştır. Bu sebeple daha önce Abdülhafiz için biat alan din âlimi Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî⁴⁸ (ö. 1327/1909) sultana açıktan eleştiriler getirmeye başladı. İşgalcilere karşı cihat ilanı vermek ve kabilelerin desteğini almak için gittiği Benî Mutayr kabilesi arasında bulunduğu sırada sultanın gönderdiği ve içlerinde yabancı subayların da bulunduğu ordu tarafından yakalanarak hapsedildi. Destekçilerinin ve kendisinin tüm malları müsadere edilen el-Kettânî hapiste bulunduğu sırada hayatını kaybetti.⁴⁹

Bu olay üzerine Sultan, Benî Mutayr kabilesini cezalandırmak istediysede ilk etapta başarılı olamamış ama daha sonra onları yenilgiye uğratmayı başarmıştır. Fakat başlayan

⁴⁴ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/352.

⁴⁵ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/352.

⁴⁶ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/332.

⁴⁷ Akkâd Salâh, *el-Mağribü'l-Arabî fi't-târîhi'l-hadîsi ve'l-muâsır el-Cezâir Tûnus el-Mağribü'l-Aksâ*, 6. bs., (Mektebetü'l-Enclu el-Misriyye, 1993), 239.

⁴⁸ Sultan Abdülhafiz ilk başlarda Şeyh Kettânî'yi tazimde kusur etmez "babamız" gibi ifadelerle onu anardı. Hatta Muhammed b. İbrâhim es-Sibâî'nin Kettânî'ye yaptığı eleştirileri tenkid eden "Semmu'l-efâi fi cevfi fûlân es-Sibâî" isimli bir eser dahi telif etmiştir. Muhammed Bâkır el-Kettânî, *Eşrefü'l-emânî bitercemeti's-şeyh Seyyidî Muhammed el-Kettânî*, 1. bs., (Kazablanka: Merkezü't-Türâsi's-Sekâfiyyi'l-Mağribî, 2005), 382.

⁴⁹ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/340-341.

isyan hareketinin kıvılcımları başka bölgelere de sıçramış ve sonunda Sultan'ın kardeşi Zeyn'e Miknâs'ta biat edilmiştir.⁵⁰

Zeyn önderliğindeki isyancılar başkent Fâs'ı kuşatınca Sultan Abdülhafız, isyancılarla mutabakata varmak yerine Fransızlardan yardım istedi. 1911 yılında Fransızlar Sultan'ı kurtarmış, Miknâs'ta sultanlığını ilan eden Zeyn koltuğunu bırakmış ve Sultan'a karşı başlayan hareket dağlara çekilerek Fransızlara karşı bir direnişe dönmüştür.⁵¹

Sultana yardım için gelen Fransızlar önce başkent Fâs'ı sonra Miknâs'ı ardından da Rabât'ı işgal edince, Alman İmparatoru hemen harekete geçip Agâdîr limanı açıklarına bir kruvazör gönderdi. Bunun üzerine Fransa Almanya ile anlaşarak, Kongo'da 250.000 km² bir alana karşılık Mağrib'i Fransa'ya bırakmasını sağladı.⁵²

30 Mart 1912'de Sultan Abdülhafız Fransa ile himâye anlaşmasına vardı. Böylece Mağrib bu tarihten itibaren Fransa sömürgesi altına girdi.⁵³ Sultan Abdülhafız ise yerini kardeşi Yusuf'a bıraktı. Himaye ile birlikte ülkenin Dışişleri Bakanlığı ile Deniz Bakanlığını Fransız genel valisi alırken, mali işlerin idaresinin tamamını Fransız girişimciler ele geçirdi.⁵⁴

⁵⁰ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/341; Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/353.

⁵¹ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/342.

⁵² Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/347; Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/353.

⁵³ Mağrib'in Cezayir ve Tunus'a nispetle sömürge altına girmesinin daha geç gerçekleşmiş olmasını iki ana sebebe bağlamak mümkündür. İlki, Mağrib'in Fransa, İspanya, İngiltere ve Almanya arasında bir nüfus mücadelesi alanı olmasına bağlanabilir. Sultan Abdurrahman ile başlayan sömürgeci güçlerin ihtilaflarından faydalanma siyaseti Abdülhafız'ın sultanlığının ilk yıllarına kadar sürmüştür. İkincisi ise yüzyıllardır başka bir devletin himayesine girmeyerek kazandıkları özgürlükçü ruhtur (Osmanlı hâkimiyetine karşı dahi mücadele etmekten çekinmemişlerdir). Buna mukabil Fransa ve İspanya'nın işgalinden kurtulamamasının da birçok sebebi vardır. Mağrib Batı'nın gelişen teknolojik ve bilimsel atılımlarını yakalamaya çalışmakta çok geç kalmıştı. Hatta Mısır'dan elli, Osmanlı'dan yüz yıl geride görülmüştür. İdarecilerindeki liyakatsizlik ve umursamazlık devleti daha da güçsüzleştirmiştir. Devlet'in düştüğü aciziyeti en iyi gösteren örneklerden birisi, Avrupa'ya teknik ilimleri öğrenmeleri için gönderilen talebelerin trajik halleridir. Hem tahsil süreçlerinde hem de ülkelerine döndükten sonra devletlerinden gereken ilgiyi göremeyen bu öğrenciler, ülkelerine döndüklerinde maiyetlerini kazanabilmek için ihtisas alanlarının dışında çalışmak zorunda kalmışlardır. Avrupa'da karşılaştıkları zorlukları ve çektikleri çileleri devlet idarecilerine arz ettikleri mektupların hiçbirine cevap dahi yazılmamıştır. İbrahim Harekât, *et-Teyyârâtü's-siyâsiyyetü ve'l-fikriyyetü fi'l-Mağrib hilâle karneyni ve'n-nısf kable'l-himâyeti*, 2. bs., (Kazablanka: Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, 1994), 35-38; el-Alevî, *el-İctihâd ve't-tahdîs*, 48.

⁵⁴ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/354.

b. Sömürge Dönemi

Fransa resmi olarak Mağrib'i sömürgesi ilan etse de Mağrib halkı Fransa'ya hemen boyun eğmemiş ve özgürlük mücadelesini sürdürmüştür. Ülkenin coğrafi yapısı ve halkın tabiatı, özgürlük mücadeleleri için çok önemli fırsatlar sunmuştur. Örneğin Marekeş'in dağlık ve engebeli yolları ile Berberî ve Bedevî kabilelerin önceki hükümetlerin karşısında dahi bağımsızlıklarını ellerinde tutmaları Fransız himayesinin ancak, ilanından yirmi küsur yıl sonra tam manası ile oturmasına sebep olarak gösterilebilir.⁵⁵ Daha sonra Mağrib genel valiliği de yapacak olan General Augustin Guillaume (1951-1954) henüz basit bir subayken himayeden sonra Mağriblilerin verdiği mücadeleyi şu sözleri ile açıklamıştır:

Hiçbir kabile direniş göstermeden teslim olmadığı gibi bazı kabileler ancak sahip olduğu bütün direniş araçlarını tükettikten sonra teslim olmak zorunda kaldı. Yine istisnasız tüm kabileler bağlılıklarını ancak onları silahlarımızla hezimete uğrattıktan sonra sundu. İlerleme sağladığımız her adım savaş yolu ile atılabildi. Durduğumuz anda Mağribliler hemen yeni bir cephe açıyorlardı ve açtıkları bu cepheyi yaptıkları tahkimatlar sayesinde koruyabiliyorlardı. Bu sebeple kuvvetlerimiz, utanç verici askeri bir pozisyon içinde tehlikelere açık bir şekilde, yıllarca dikkatli olmak ve teyakkuz halinde bulunmak zorunda kaldı.⁵⁶

Himayenin ilan edilmesinin üzerinden çok geçmeden isyan olayları patlak vermiştir. İlk olarak ordu Fransız himayesini kabul ettiği için Sultan Abdülhafiz'e karşı ayaklanmış ve Fransız subaylarını öldürmüştür. Ulusalçılar (الوطنيون) da Fransız sömürge valiliğini başkent Fâs'tan çıkarmayı başarmıştır. Bunun üzerine Sultan Abdülhafiz kardeşi Abdülaziz'e karşı Fransızlardan yardım aldığına pişman olmuş ve tahtını kardeşi Yusuf'a bırakmıştır.⁵⁷

Güneyde ise Ahmet el-Hibe b. Mâi'l-Ayneyn⁵⁸ (ö. 1337/1919) etrafında toplanan kabileler ayaklanarak önce Marâkeş'i ele geçirmiş ardından da başkent Fâs'ı kuşatma altına almışlardı. Kabileler şehrin surlarını iki defa aşmayı başarmış olsalar da içerideki Fransız tahkimatlarını aşamadılar. Daha sonra asker kökenli bir genel vali olan Louis Hubert Gon-

⁵⁵ Akkâd, *el-Mağribü'l-Arabî*, 251.

⁵⁶ Akkâd, *el-Mağribü'l-Arabî*, 251.

⁵⁷ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/353.

⁵⁸ Hayatı ve isyanının aşamaları için bk. Muhammed el-Muhtâr es-Sûsî, *el-Ma'sûl fi'l-ilgıyyîn ve esâtizetihim ve telâmizetihim ve esdikâihimü's-Sûsiyyîn*, (Fas: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 4/101-247.

zalve Lyaute (1912-1925) aldığı tedbirler sayesinde önce kuşatmayı kırmış akabinde anlaşma yaptığı kabileler sayesinde Merâkeş'i ele geçirmeyi başarmıştır.⁵⁹ Ahmed el-Hîbe ise mücadelesine 1919 yılında vefat edinceye kadar Sahra'da devam etmiştir.⁶⁰

Ülkenin bağımsızlığını tekrar elde etmesi için girişilen silahlı faaliyetler sadece Fransızlarla sınırlı kalmamış ülkenin kuzeyi ile Atlantik sahillerini ele geçiren İspanyollara karşı da büyük mücadeleler verilmiştir. Sömürge döneminde İspanyollara karşı mücadele başlatan ilk kişi Ebu'l-Abbâs Ahmed er-Reysûnî'dir. 1911 yılında başlattığı mücadelesi Emîr Abdülkerîm el-Hattâbî'nin güçlenip Rîf bölgesini ele geçirmesi ile tersine dönerek, bölgedeki gücünü kaybetmemek için, İspanyollarla işbirliğine evrilmiştir. Sığındığı son kale Emîr Abdülkerîm el-Hattâbî güçlerince ele geçirilen er-Reysûnî 1924 yılında esir düştükten birkaç ay sonra tutulduğu hapisanede hayatını kaybetmiştir.⁶¹

Bu dönemde özgürlük mücadelesi verenlerden biri de yukarıda ismi geçen Emîr Abdülkerîm el-Hattâbî olmuştur. Kendinden önceki direniş liderlerinin aksine Emîr Hattâbî'nin daha entelektüel bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Karaviyyîn Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra İspanya'da bulunarak batı kültürünü tanımıştır.⁶² Önceleri uzun zamandır İspanyolların elinde bulunan Melîle şehrinde baş kadılık yapan Emîr el-Hattâbî Birinci Dünya Savaşı sırasında siyasî faaliyetleri sebebi ile bir yıl kadar hapiste tutuldu. Hapisten çıktıktan sonra görevine tekrar iade edilen Emîr el-Hattâbî İspanyolların verdiği sözleri bozup Rîf bölgesinin tamamını işgal etmeye başlaması ile birlikte kabilesinin başına geçerek direnişe başlamıştır. Küçük sayılabilecek ilk çatışmaların ardından 1921 yılında gerçekleşen Envâl savaşında Emîr Hattâbî komutasındaki Rîf ordusu İspanyolları büyük bir bozguna uğratmayı başardı. Altı gün süren savaşın ardından İspanyol kuvvetlerinin tamamına yakını imha edildi. Bu savaşta Rîf kuvvetleri onları kelimenin tam manası ile bir ordu yapabilecek sayıda ganimet elde ettiler. Kaynaklarda verilen bilgilere göre bu savaşta İspanyolların verdikleri 700 esir ve 15 bin kaybın yanında Emîr el-

⁵⁹ Bu olaylardan sonra Sultan Abdülhafız ülkenin başkentliğini Fâs'tan Rabât'a nakletmiştir. Akkâd, *el-Mağribü'l-Arabî fi't-târîhi'l-hadîsi ve'l-muâsır*, 253.

⁶⁰ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/344.

⁶¹ Akkâd, *el-Mağribü'l-Arabî*, 256-258.

⁶² Abdullah el-Akîl, *Min a'lâmi'd-daveti ve'l-hareketi'l-İslâmiyyeti'l-muâsıra* (Dâru'l-Beşîr, 2008), 1/506; Akkâd, *el-Mağribü'l-Arabî*, 209.

Hattâbî'nin kuvvetleri iki yüz top, yirmi bin tüfek, bir milyon kurşun ve çok sayıda askeri araca el koymuştur.⁶³

Envâl savaşından sonra da askerî başarılarını sürdüren Emîr el-Hattâbî başkenti Agâdîr olan Rîf Cumhuriyeti'ni ilan ederek Avrupa'ya diplomatlar göndermek suretiyle davasının haklılığını uluslararası bir boyuta taşımak istemiştir.⁶⁴

Tüm bunlar yaşanırken Fransa olanları dikkatlice izleyerek, İspanyolların Emîr el-Hattâbî sorununu çözmesini beklemiştir. İspanyolların başarısızlığı neticesinde Fransa da harekete geçerek Emîr el-Hattâbî ile çetin bir savaşa tutuşmuş⁶⁵ ve diğer Avrupalı devletleri de Emîr el-Hattâbî'ye karşı harekete geçirmeye gayret etmiştir.⁶⁶ Zira bir özgürlük hareketinin hedefine ulaşması tüm sömürgeci ülkelerin aleyhine olacaktır.

İspanya ve Fransa Rîf Cumhuriyeti'ne karşı ortak mücadele etme kararı aldıktan sonra hava ve deniz kuvvetleri ile desteklenen yaklaşık 280 bin kişilik bir ordu oluşturmayı başardılar. Uzun süren çatışmalardan sonra donanım ve asker sayısındaki eksikliklerinden ve bazı tarikatların düşmanın safına geçmesi sebebi ile⁶⁷ Emîr el-Hattâbî'nin ordusu kesin bir yenilgiye uğramaktan kurtulamamıştır.

Teslim olduktan sonra sürgüne gönderildiği Reunion Adası'ndan Fransa'ya nakli esnasında Emîr el-Hattâbî bindiği geminin Mısır'da mola vermesini fırsat bilerek Mısır'a iltica etmiş ve vefat ettiği 1963 yılına kadar Mağrib'in bağımsızlığı için çalışmalarını oradan sürdürmüştür.⁶⁸

Sultan Yusuf'un 1927 yılında vefat etmesinden sonra yerine kendisinden yaşça daha büyük kardeşleri olmasına rağmen henüz on yedi yaşında olan Sultan V. Muhammed geçti. Yaşı küçük olduğundan kontrol altında tutulması daha kolay olur diye Fransızlar tarafından sultanlığa getirilen Muhammed, devlet işlerinde olgunlaşmaya kadar, sarayda âlim-

⁶³ el-Akîl, *Min a'lâmi'd-daveti*, 1/507; Akkâd, *el-Mağribü'l-Arabî*, 260; el-Fâsî, *el-Harekâtü'l-istiklâliyyetü*, 127; Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/357.

⁶⁴ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/358.

⁶⁵ el-Fâsî, *el-Harekâtü'l-istiklâliyyetü*, 135.

⁶⁶ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/361.

⁶⁷ el-Fâsî, *el-Harekâtü'l-istiklâliyyetü*, 135-136; el-Akîl, *Min a'lâmi'd-daveti*, 1/507.

⁶⁸ el-Akîl, *Min a'lâmi'd-daveti*, 1/508-514.

lerden ders almak ve ülke içindeki nispeten önemsiz görülebilecek birkaç imar faaliyetinden başka bir şey yapmadı. Daha sonra ise “Vataniyyûn” olarak bilinen ve ülkelerinin özgürlüğü için mücadele yürüten ulusalcı aydınlarla gizliden irtibat kurmuştur.⁶⁹

Emîr Abdülkerîm el-Hattâbî'nin hareketinin sona ermesi, Mağrib'in bağımsızlık mücadelesinde yeni bir sayfanın açıldığı anlamına gelmekteydi. Himayenin başladığı 1912'den 1930 yılına kadar verilen mücadele tamamen askerî boyutlarda iken, bu tarihten sonra silahlı mücadele yerini “silahsız” mücadeleye bırakmak zorunda kaldı.⁷⁰ Meydana gelen bu değişimde Emîr el-Hattâbî'nin yenilmesi ve sürgüne gönderilmesinin etkisinin büyük olduğu söylenebilir. Zira büyük umutlar bağlanan bu hareket gerekli desteği bulamayınca varlığını uzun süre devam ettirememiştir.

Dönemin ilmî, siyasî ve kültürel atmosferini daha iyi anlamak için ülkenin özgürlüğünü kazanmasında büyük payı bulunan ulusalcı hareketin karakterinin, genel hatları ile de olsa, tanıtılması faydalı olacaktır.

Yukarıda da bahsedildiği üzere bir süre sonra hareket, ana karakterlerinden biri olan silahlı mücadele yerine⁷¹ pasif direniş yolunu tercih etmiştir.⁷² Hareketin bir diğer ana özelliği ise tarikatlar karşı takındığı menfi tutumdur. Bidat ve hurafe olarak değerlendirilen tutumların tarikatlar içerisinde yaygın olması hareket tarafından sıklıkla eleştirilmiştir. Bunun yanı sıra özellikle bazı tarikatların zamanla işgalcilere intibak sağlayıp, işgalcilerle mücadele etmek yerine yanlarında saf tutmaları⁷³ tarikatlar karşı takınılan menfi tutumun ana sebeplerinden biri olarak zikredilebilir.⁷⁴ Bu durum o dönemde güç kazanan

⁶⁹ Şakir, *et-Târîhü'l-İslâmî*, 14/365.

⁷⁰ el-Fâsî, *el-Harekâtü'l-istiklâliyyetü*, 145.

⁷¹ Ulusalcı hareketten önce de Nâsirî, düşmana karşı koyacak yeterli güç olmadığında yapılan silah mücadelesi cihad olmaktan çok fitneye daha yakındır, diyerek silahsız mücadele fikrinin ilk önderlerinden sayılabilir. Muhammed Fellâh el-Alevî, *Câmiu'l-Kareviyyîn ve'l-feikru's-selefi 1873-1914*, (Dâru'l-Beyzâ: Mecelletü'l-Emel li't-Târîh ve's-Sekâfe ve'l-Müctema, 1994), s. 119.

⁷² Ebu'l-Feyz Ahmed'in, işgale karşı direniş yolunun sadece silahlı mücadele ile olabileceği kanaati ile ilgili bk., Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/76.

⁷³ Fransızlar Cezayir'de kontrolü sağladıktan sonra Vezzânîler vakit kaybetmeden Fransa ile dostluk bağları kurdular. Tarikatın o zamanki şeyhinin tarikatın fakirleri için Fransız sefirden değerli hediyeler aldığı söylenmektedir. Tarikatın Cezayir'de bulunan kollarının faaliyetlerini yürütebilmesi için Fransa ile ilişkilerini kuvvetlendiren Şeyh Abdüsselam (ö. 1310/1892) (ki kendisi İngiliz bir kadınla evlidir) Fransız himayesine girmekte bir beis görmemiştir. (Harekât, *el-Mağrib abra't-târîh*, c. 3, s. 563) Tüm bunlar Mahzen ile arasını açınca şeyh önce İngilizler ve İspanyolların himayesine girmek istemişse de son kertede Fransız himayesine girmiştir. Muhammed Zârîf, *Müessesetü'z-zevâyâ bi'l-Mağrib*, (Kazablanka: Mektebetü'l-Ümme, 1992), 114-15.

⁷⁴ Elbette ki bu tavrın bütün tarikatlar için söylenmesi mümkün değildir. Örneğin yukarıda ismi geçen Ahmed el-Hîbe b. Mâi'l-Ayneyn tarikat erbabındandır ve işgale karşı büyük bir direniş sergilemiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed de bir tarikat mensubu olsa da hiçbir zaman işgalcilere boyun eğmemiş hatta birkaç

ıslâh ve tecdîd hareketlerinden etkilenen ulusalcılar için de, tarikatlara getirdikleri eleştirileri haklı bir zemine oturtmaları adına bulunmaz bir fırsat doğurmuştur. Semeresini ancak uzun uğraşlar sonucu elde edebilecekleri geniş kapsamlı dönüşüm projelerini, bazı tarikatların yanlış adımları sebebi ile beklenenden daha hızlı bir şekilde başarma fırsatı bulmuşlardır.⁷⁵

2. Selefilik ve Mağrib

Ulusalcı Hareketin fikriyatını büyük oranda Cemalettin Afgânî (ö. 1368/1897) ve Muhammed Abduh'un (ö. 1376/1905) başlattıkları ıslah hareketi belirlemiştir. Muhammed Abduh'un Mağrib münevverleri ile iletişimde olduğu hatta bazı konularda aralarında bir takım tartışmaların geçtiği bilinmektedir.⁷⁶ Modern Selefilik'in⁷⁷ Mağrib'de yayılmasında ve temellerinin atılmasında, Ebu Şuayb ed-Dükkâlî (ö. 1937) ve Abdullah b. Arabî el-Alevî'nin⁷⁸ (ö. 1964) de aralarında bulunduğu birçok âlimin payı bulunmaktadır.⁷⁹ Ebu Şuayb ed-Dükkâlî'nin Mısır ve Hicaz'da ilim öğrenen, Afgânî ve Abduh'un derslerine katılan⁸⁰ birisi olduğu göz önünde bulundurulursa Mısır'daki ıslâh hareketinin Mağrib'e uzanma haritası ortaya çıkacaktır. Allâl el-Fâsî ise selefilik'in ulusalcı hareketin fikrî ayağını teşkil etmesinde en büyük paya sahip isimlerdendir.

Aslında Selefilik'in Mağrib'e ıslah ve tecdîd hareketlerinden çok önce giriş yapmaya başladığını söylemek mümkündür.⁸¹ Mağrib sultanlarından Muhammed b. Abdullah (III. Muhammed) (1757-1790) kendisini Hanbelî olarak tanımlamaktan çekinmemiştir. Bununla birlikte o, tarikatlarla karşı karşıya gelmemeye çalışmıştır. Örneğin o dönem Hi-

defa silahlı mücadeleye dahi kalkışmıştır. Fransız ve İspanyol yayılcılığına direnen diğer tarikat ve zâviyeler için bk. Harekât, *et-Teyyârâtü's-Siyâsiyyetü ve'l-fikriyyetü fi'l-Mağrib*, 60.

⁷⁵ el-Fâsî, *el-Harekâtü'l-istiklâliyyetü*, 153-54; Akkâd, *el-Mağribü'l-Arabî fi't-târîhi'l-hadîsi ve'l-muâsır*, 356-57; Şakir, *et-Târîhü'l-İslâmî*, 14/378. Harekât, *et-Teyyârâtü's-Siyâsiyyetü ve'l-fikriyyetü fi'l-Mağrib*, 61.

⁷⁶ el-Fâsî, *el-Harekâtü'l-istiklâliyyetü*, 153.

⁷⁷ "Selefi" ekoller arasında metodik farklılıklar olsa da biz, kendilerine "selefi" diyen her ekol için "selefi" tabirini kullanmayı uygun gördük. Buna göre hem Abduh-Afgânî selefilik'i hem Vehhâbî selefilik hem de Ehl-i hadis'in temsil ettiği selefilik için tek bir tabir kullanıldı.

⁷⁸ Her ikisi de himâye döneminde Adalet Bakanlığı yapmıştır.

⁷⁹ Akkâd, *el-Mağribü'l-Arabî*, 358; el-Fâsî, *el-Harekâtü'l-istiklâliyyetü*, 153-154.

⁸⁰ Muhammed er-Riyâd, *Şeyhü'l-İslâm Ebu Şuayb ed-Dekkâlî ve cuhûduhu fi'l-ilmî ve'l-ıslâh ve'l-vatanîyye*, (Kazablanka: Matbaatü'n-Necâh el-Cedide, 2005), 418.

⁸¹ Tarih boyunca Mağrib'deki ıslah ve tecdîd hareketleri için bk. el-Alevî, *Câmiu'l-Kareviyyîn*, 13-15.

caz'ı ele geçiren Vehhâbî hareketinin sıkça uyguladığı türbe yıkma faaliyetleri kendi döneminde neredeyse⁸² hiç olmamıştır. Hatta çok sayıda türbe, zâviye ve medrese inşa ettirmiştir.⁸³ Bu bakımdan Sultan Muhammed'in selefiligi ile Hicaz topraklarındaki Vehhâbî Selefilik –aralarında ortak noktalar bulunmakla birlikte- farklılık arz etmektedir.⁸⁴

Gözden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da Sultan Muhammed'in Selefiligi halk arasında yaymak için baskı yoluna gitmemesidir. Ama yine de mescitlerde ve ilim halkalarında ve yüksek ilim tahsilinin yapıldığı medreselerin müfredatında hadis ilimleri lehine büyük değişiklikler yapmıştır. Bunun için çeşitli İslam ülkelerinden özellikle müsned tarzı hadis kitaplarını getirtmiştir.⁸⁵ Çıkarttığı bir emir ile müsnedler, müsnedlere yapılmış müstahrec çalışmaları ile Buhârî, Müslim ve diğer sahih hadis kitaplarının okutulmasını istemiştir. Hatta ilim öğretenleri şu şekilde tehdit etmiştir:

Kelam, mantık, felsefe ilimleri, aşırıya kaçmış sûfilerin kitapları ve hikâye kitapları okumak isteyen bunu evinde bir şey bilmediklerini bilmeyen arkadaşları ile yapsın. Kim de bu tarz kitapları mescitlerde okur ve okutur da cezaya çarptırılırsa kendinden başka kimseyi kınasın.⁸⁶

Sultan Muhammed Muhaddislere sahip çıkmış ve hadis ilimlerinin yayılması için çaba sarf etmiştir.⁸⁷ Döneminde hadise dair çok sayıda eser yazılmıştır. Kendisi de hadis ilimlerinde şu eserleri telif etmiştir.

- *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye fî ehâdîsi hayri'l-beriyye (el-Fütûhâtü'l-ilâhiyyetü'l-kübrâ)*

- *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye fî mâ ictemea mine'l-ehâdîsi'n-nebeviyye elletî teşfâ bihâ'l-kulübü's-sadiyye (el-Fütûhâtü'l-ilâhiyyetü'l-sügrâ)*

- *el-Ceâmiu's-sahîhu'l-esânîdi'l-müstahrec min sitteti mesânîd*

⁸² Sedece Ebü'l-Ca'd zâviyesi otorite tarafından baskına uğramış ve mallarına el koyulmuştur. Lakin bunun sebebi dînî olmaktan çok siyasidir. Zira o dönemde vergi vermek istemeyen bazı kişilere mezkûr zâviye tarafından bir nevi yataklık yapılmıştır. Bk. Harekât, *et-Teyyârâtü's-Siyâsiyyetü ve'l-fikriyyetü fi'l-Mağrib*, 50.

⁸³ Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kensûsî, *el-Ceyşü'l-aramramü'l-humâsi fî devleti Mevlânâ Ali es-Sicilmâsi*, thk. Ahmed b. Yûsuf el-Kensûsî, (Marakeş: Matbaatü'l-Varakati'l-Vataniyye, t.y.), 1, 263-64.

⁸⁴ Harekât, *a.g.e.*, 81-82.

⁸⁵ Örneğin Sultan III. Muhammed veziri Ebu'l-Kâsım ez-Zeyyânî'ye Ebu Hanîfe, Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel'in müsnedlerini ülkeye getirmesini vasiyet etmiştir. Harekât, *et-Teyyârâtü's-Siyâsiyye*, 42.

⁸⁶ Ebu Abdillah Muhammed et-Tâvûdî, *Câmiü'l-ummehât min ahâdîsi'l-ibâdât ve's-salavât*, thk. Abdülmeccid Hiyyâlî 1. bs., (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 1/58-59. (Muhakkikin ön sözü)

⁸⁷ Harekât, *a.g.e.*, 49-50.

- *Fethu'l-Bârî fî iktitâfi ezhâri'l-mesânîd li tahrîci ehâdîsi'l-Buhârî*

- *Mesânîdü'l-eimmeti'l-erba'a*

- *Tabaku'l-irtâb fîmâ iktetafnâhû min mesânîdi'l-eimme ve kütübi meşâhîri'l-Mâlikiyye*

- *el-Fethu'r-Rabbânî fîmâ iktetafnâhû min mesânîdi'l-eimme ve fîkhi'l-Îmâmi'l-Hattâb*

- *ve'l-Leâlî fî't-tenbîhi alâ mâ iştemele aleyhi'l-Îhyâ li'l-Gazzâlî*

Süleyman b. Muhammed'in (1797-1822) saltanata geçmesi Selefilik özelinde Mağrib için yeni bir dönemin başlaması anlamına gelmekteydi. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İslam ülkelerine gönderdiği mektup⁸⁸ eline ulaştınca hem bir âlim olan hem de babası Muhammed'in Selefiliğinden etkilenmiş olan Mevlây Süleyman, içeriğini bizzat kendisinin yazdığını ve Hicâz'dan gönderilen mektubun hoş görüldüğünü belirten bir cevabı oğlu İbrahim'in de içinde olduğu bir heyet ile birlikte Hicâz'a gönderdi. Heyet, tevessül, istivâ, kabir ziyareti gibi konularla ilgili açıklama aldıktan sonra Vehhâbîlerden İslam'a aykırı bir davranış görmediklerini belirterek ülkelerine döndüler.⁸⁹

Eş'arî akidesine bağlılığını sürdürmekle birlikte Mevlây Süleyman da Vahhâbîlerin inanışlarının İslam'ın ruhuna uygun olduğunu düşünmüş ve halkı bidatlerden uzaklaştırmak için çalışmıştır. Valilerine gönderdiği mektup⁹⁰ ve verdiği hutbelerle halkı sünnetten uzaklaşma ve bidatlere düşmekten sakındırmış, velilerin kabirlerini ziyaret ederken dikkat edilmesi gereken hususları açıklamıştır. Ayrıca salih insanları anmak için düzenlenen törenleri (المواسم) yasaklamıştır.⁹¹ Hatta kendi babasının kabri üzerine yapılan türbeyi de bidat olduğu gerekçesi ile kaldırmıştır.⁹²

Mevlây Süleyman, bidat ve sünnete bağlılık konusunda babasına nispetle sesini daha yüksek tondan çıkartsa da mücadele yolunu Vahhâbîlerin yaptığı gibi zor kullanarak değil de halkı bilinçlendirmek şeklinde belirlemiştir. Onun döneminde Sultan Muhammed b. Ab-

⁸⁸ Mektubun tam metni için bk. Ebu'l-Kâsım b. Ahmed ez-Zeyyânî, *et-Tercümânetü'l-kübrâ fî ehbâri'l-mamûri berran ve bahran*, thk. Abdülkerim el-Feylâlî (Rabat: Dâru Neşri'l-Marife, 1991), 394-396.

⁸⁹ Harekât, *a.g.e.*, 85-86.

⁹⁰ Mektubun tam metni için bk. ez-Zeyyânî, *et-Tercümânetü'l-kübrâ*, 466-70.

⁹¹ en-Nâsırî, *el-İstikâsâ*, 1/123-124; Muhammed b. el-Hasen es-Seâlebî, *el-Fikru's-sâmî fî târihi'l-fîkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/355.

⁹² Bu ve diğer uygulamaları için bk. Muhammed el-Mensûr, "el-Hareketü'l-Vehhâbiyye ve Rudûdü'l-fî'l-Magribiyye inde Bidâyeti'l-Karnî't-Tâsi'i Aşera", *el-İslâh ve'l-Müctemü'l-Magribî*, ed. Hasan el-Mikvâr, (Rabat: Menşûrâtü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1983), 184.

dullah zamanında okutulması büyük oranda terk edilen Mâlikî mezhebinin temel kitaplarından *Muhtasarı Halil* tekrar okutulmaya başlamıştır. Onun selefliği Mâlikî mezhebinin öğretilerine bağlı bir şekilde sürmüştür. Ölülerle tevessül yapılmasına, insanları ibadet derecesinde takdis etmeye bir sınır koymaya çalışmıştır. Buna mukabil Hz. Peygamber ile tevessül yapılmasına ve mevlit törenlerine engel olmamıştır.⁹³

Genel olarak hem halk nezdinde hem de ulemâca Vahhâbî hareketine karşı Mağriblilerin tutumu olumsuz olmuştur.⁹⁴ Bununla birlikte, özellikle de Mevlây Süleyman'ın Vahhâbî hareketine karşı müsbet tutumundan sonra, âlimlerin bir kısmı harekete karşı olumlu bir tavır takınmıştır. Ebu'l-Abbâs en-Nâsirî (ö. 1315/1897), Ebu Abdullah el-Kensûsî⁹⁵ (ö. 1294/1877) gibi âlimlerin de aralarında bulunduğu bazı fakihler (bazı eleştirileri olmakla birlikte) müspet bir tavır takınırken, Ebu'l-Kâsım ez-Zeyyânî⁹⁶ (ö. 1249/1833) ve Ahmed b. Abdüsselam el-Bünânî (ö. 1234/1818)⁹⁷ gibi âlimlerin aralarında bulunduğu çoğunluk menfi bir tavır sergilemişlerdir. Hatta o dönemlerde Osmanlı ile arası iyi olan ez-Zeyyânî, salih kulların kabirlerini ziyaret etmeyi yasaklamasını Vahhâbî hareketinin uygulamalarına benzettiğinden, Tîcâniyye tarikatının şeyhi Ebu'l-Abbâs Ahmed et-Tîcânî'yi (ö.1230/1815) sıklıkla eleştirmiştir.⁹⁸

Süleyman b. Muhammed'den sonra gelen sultanlar da nispeten aynı çizgiyi korumaya çalışmışlardır.⁹⁹ Sultan I. Hasan Selefi bir âlim olan Abdullah es-Sennûsî'yi (ö. 1350/1930) himaye etmiş, Selefi fikirlerini yaymasına imkân tanımıştır.¹⁰⁰ Sultan Abdülhafiz ise *Keşfü'l-kınâ an i'tkâdi tavâifi'l-ibtidâ* adlı bir eser kaleme almıştır.¹⁰¹ Ayrıca

⁹³ Harekât, a.g.e., s. 87.

⁹⁴ el-Mensûr, "el-Hareketü'l-Vahhâbiyye", 180.

⁹⁵ Zeyyânî'nin, Mevlây Muhammed'in emri ile yazdığı mektuptan dolayı Hamdûn b. el-Hâc'a getirdiği eleştiriler ve el-Kensûsî'nin bu eleştirilere cevabı için bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kensûsî, *el-Ceyşü'l-aramramü'l-humâsî fi devleti Mevlânâ Ali es-Sicilmâsî*, thk. Ahmed b. Yûsuf el-Kensûsî, (Marakeş: Matbaatü'l-Varakati'l-Vataniyye, t.y.), 1/289-93.

⁹⁶ ez-Zeyyânî aslında raks, mevsimler gibi birçok konuda tarikat adetlerine karşıdır. Bu yüzden onun Vehhâbî hareketine karşı takındığı menfi tavrın sebebinin daha çok siyâsî saiklerde aramak gerekir. Kendisinin Osmanlı ile Mağrib arasındaki diplomatik ilişkinin en önemli ayağı olduğu ve Osmanlı'nın Vehhâbî devleti ile olan savaşları göz önünde bulundurulursa ez-Zeyyânî'nin Vehhâbî hareketine neden düşman olduğunun asıl sebebi anlaşılacaktır.

⁹⁷ Kendisi vehhâbîlere reddiye kabilinden "*el-Fuyûdâtü'l-vehbiyye fi'r-red ala't-tâifeti'l-vehhâbiyye*" isimli bir eser telif etmiştir. el-Mensûr, "el-Hareketü'l-Vehhâbiyye", 177.

⁹⁸ Harekât, *et-Teyyârâtü's-Siyâsiyye*, 87-88; el-Alevî, *Câmiu'l-Kareviyyîn*, 17.

⁹⁹ Yusuf el-Kettânî, *Medresetü'l-Îmâmi'l-Buhârî fi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.), 2/456.

¹⁰⁰ er-Riyâd, *Şeyhü'l-İslâm Ebu Şuayb*, 418; el-Fâsî, *el-Hareketü'l-istiklâliyyetü*, 153.

¹⁰¹ Sultan Abdülhafiz'in hadis ilimlerine düşkünlüğü ve kendi döneminde yetişen muhaddisler ile ilgisi bk. Yusuf el-Kettânî, "ed-Devletü'l-Aleviyye ve inâyetühâ bi'l-hadîsi's-şerîf", *Mecelletü Da'veti'l-hak*, c. 18, sy. 2 (1977), 142.

Sultan Abdülhafız Recep, Şaban ve Ramazan aylarında kurulan hadis meclislerine önem vermiş ve Selefî bir âlim olan Ebu Şuayb ed-Dükkâlî'yi bu meclislerin başına getirmiştir. Yine Abdülhafız Ebu'l-Feyz Ahmed'in *el-Misnevî ve 'l-bettâr* adlı eserinden çok memnun olmuş ve "Bu kitap Mâlikîler üzerine bir borçtu ve falanca bu borcu ödedi." diyerek Ebu'l-Feyz Ahmed'e hediye göndermiştir.¹⁰² Muhammed Abduh'un kendisine gönderdiği bir mektuptan Mevlây Abdülazîz'in de dînî ıslah için çabalayan biri olduğunu anlıyoruz.¹⁰³

3. Berberîler ve Fransa

Fransızlar; ekonomik reformlar, demiryolu, fabrika, liman inşası, banka düzenlemeleri gibi çeşitli vesilelerle Mağrib'deki konumlarını güçlendirmeye çalışmışlardır. Bunların yanında ancak kültürel bir inşa ile konumlarını sağlamlaştırabileceklerinin bilinciyle çeşitli politikalar yürütmüşlerdir. Kültür emperyalizminin ilk ayağı olarak ise Araplar ile Berberîleri birbirlerinden ayırmaya çalışmışlardır. Nihâî hedef ise Berberîleri Hristiyanlaştırmaktır. Fransa tarafından görevlendirilen sayısız misyoner, tarihçi, arkeolog ve soybilimci bilimsel araştırmalar iddiası ile Berberîlerin Araplardan farklı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹⁰⁴ Bu araştırmaların bir neticesi olarak ilk aşamada 1914 yılında Berberîlerle ilgili bir kararname çıkarılmıştır. Bu kararnameyle birlikte Berberîler Arapça öğrenmekten ve İslam Hukuku'nu tatbikten muaf tutulmuş, kendilerine yerel örflerine göre muhakeme edilme imkânı verilmiştir.¹⁰⁵

Fransızlar 1930 yılında Berberîlerle ilgili yeni bir kanun daha çıkartmış fakat bu defa Mağriblilerin çıkan bu kanuna tepkisi büyük olmuştur. Başta Karaviyyîn Üniversitesi olmak üzere birçok yerde gösteriler ve grevler yapılmış, tepkiler sadece Mağrib'de sınırlı

¹⁰² Sultanlar I. Hasan, Abdülazîz ve Abdülhafız'ın toplumda yayılan bidat ve hurafelere karşı uyarıları ve sünnete sarılmaya çağırımları ile ilgili bk. el-Alevî, *Câmiu'l-Kareviyyîn*, 66-69.

¹⁰³ Muhammed Abduh'un mektubunun bir bölümü şöyledir: "Cenaplarının ülkesini ıslâh etmek ve kurtuluş yoluna sokmak için azmettiği kulaklarımıza ulaştı. Değerli emirlerini okuduk ve milleti için sağlam temeller atmak istediğini anladık, bu ülkenin kurtulacağına olan ümitlerimiz tazelandı ve aklımıza ve dilimize Mağrib'de olan olaylar pelesenk oldu. Sultanın istediği ıslâh ancak, önce, dini gözetmekle ve kitab-ı mübîn ve sünnet-i seniyyeye rucû ve selef-i sâlihînin sözlerine ve amellerine riayetle ardın da halefin amellerinin bu ölçülere arz edilmesiyle olur. Sultanın dînî ilimleri, bu ilimlerden ölenleri ve dürülp kaybedilenleri ihyâ etmesini umuyoruz ki böylece nefisler bu ilimlerin edebi ile edeplensin, kalpler hayat bulsun." el-Alevî, *Câmiu'l-Kareviyyîn*, 59.

¹⁰⁴ Ahmed Reşid, "Müzekkirâtün mine't-türâsi'l-Magribî", *ez-Zahîru'l-Berberî* (Nord Organisation, 1985), 5/245.

¹⁰⁵ Şakir, *et-Târihü'l-İslâmî*, 14/365.

kalmayarak başta Mısır olmak üzere birçok İslam ülkesine taşmıştır. Bu durum aynı zamanda önceleri belirli bir aydın grubun sahiplendiği ulusalcı akımın “Berberî Kararnamesi” olarak da bilinen kanun sayesinde geniş halk kitleleri arasında yayılmasına imkân sağlamıştır. Halktan aldığı destekle ulusalcı parti ve akımlar Sultan V. Muhammed’i de arkasına alarak Mağrib’in özgürlük mücadelesinde başı çekmiştir.¹⁰⁶

B. SOSYAL YAPI VE DİNİ DURUM

Gerek coğrafi konumu gerekse işgale ve fetihlere maruz kalışı Mağrib’in sosyal ve kültürel yapısının şekillenmesinde başlıca sebeptir. Batı’dan Atlas okyanusu kuzeyden ise Akdeniz kıyılarına sahip olan ülke, ticaret ve savaşların bu toprakların bir parçası olmasını zorunlu kılmıştır. Ayrıca İslam coğrafyasının Batı Avrupa’ya en yakın ülkelerinden biri oluşu ve Endülüs ile olan kopmaz bağı Mağrib’in, din savaşlarının bir meydanı olarak kalmasını mukadder kılmıştır.

1. Sosyal Yapı

Mağrib toplumunun ana yapısını Araplar ve Berberîler oluşturmaktadır. Berberîler, Berânîs Berberîleri ve Betr Berberîleri olmak üzere iki ana kola ayrılmaktadır.¹⁰⁷ Her iki toplumun da ortak noktası İslam ve Mâlikîlikdir.

Araplar ve Berberîlerin dışında Yahudiler de Mağrib toplumunun bir parçasını oluşturmaktadır. Yahudilerin çoğu Endülüs’ün İspanya hâkimiyetine girmesinden sonra Mağrib’e göç etmişlerdir. Mağrib’in ticarî hayatında önemli rol oynayan Yahudiler bazen de diplomatik görevler üstlenmişlerdir.¹⁰⁸ Fakat sürekli olarak Müslüman mahallelerinden uzakta kendi gettolarında yaşamayı tercih etmişlerdir. On dokuzuncu yüzyılda dahi İspanyolcayı konuşmayı sürdürmektedirler.¹⁰⁹

¹⁰⁶ el-Fâsî, *el-Harekâtü’l-istiklâliyyetü*, 165-169; Şakir, *et-Târihü’l-İslâmî*, 14/366-391; Reşid, “Müzekkirâtün mine’t-türâsi’l-Magribî”, 5/259-274; Akkâd, *el-Mağribü’l-Arabî*, 359-385.

¹⁰⁷ Ahmed Muhtâr el-İbâdî, *Fî târihi’l-Mağrib ve’l-Endelîs*, (İskenderiye: Müessesetü’s-Sekâfeti’l-Câmiyye, 2001), 15-16.

¹⁰⁸ Harekât, *el-Mağrib abra’t-Târih*, 3/482.

¹⁰⁹ Roger Le Tourneau Fâs şehrindeki Yahudileri, Fâs şehrinin kuruluşundan beri orada bulunan Yahudiler, Yahudileşen Berberîler, Endülüs’ten göç eden Yahudiler ve 1673 yılında Sûs ve Tâdila’dan göç eden Yahudiler olmak üzere dört gruba ayırmaktadır. Roger Le Tourneau, *Fâs kable’l-himâye*, çev. Muhammed Haccî, Muhammed el-Ahdar, (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1992), 1/271-76.

Avrupalı devletlerin Mağrib ile gerek ticarî gerek siyasî¹¹⁰ gerekse de kültürel alakalarının bir sonucu olarak oluşan Avrupalılar ise Mağrib'deki bir diğer topluluktur. Yahudilerin aksine Avrupalıların ülkede rahatça hareket edebilmeleri, bazı Mağriblilerin onların kültürlerinden etkilenmeleri sonucunu beraberinde getirmiştir.¹¹¹

2. Dînî Durum

Mağrib toplumu üzerinde iki ana yapının etkili olduğu görülmektedir. Birincisi fakihler ikincisi ise tarikatlardır. Bu iki grup arasındaki derin ve yaygın olmayan ilişki zamanla daha ileri seviye bir hal alarak¹¹² birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmaz bir hale gelmiştir. Her biri için söylenemese de fakih, bir sûfî gibi vird ve zikirlere vaktinin bir bölümünü ayırır, giyim kuşamında onun gibi zâhidâne davranırdı. Hatta birçok fakih aynı zamanda bir tarikatın üyesidir.¹¹³ Buna mukabil sûfî bir kişilik de bâtinî bilgilerden önce Şeriat ilimlerini öğrenerek fikhî bir şahsiyet kesp etmelidir.¹¹⁴

Fakat bu durum fakihlerin (özellikle de Selefi eğilimli olanların) yeri geldiğinde tarikatlardaki sünnetten sapma olarak gördükleri bazı uygulamaları eleştirmedikleri anlamını taşımamaktadır. Tarikatlara mesafeli olanların yanında tarikatlara hoş gözle bakan fakihler de dînî gruplarda görülen bazı uygulamalara karşı çıkmaktan geri durmamıştır.¹¹⁵ Örneğin adalet ve eğitim bakanlığı da yapmış olan Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî (1874-1956), güzelliğin sünnete ittibâ etmekte, şerrin ise bidate düşülmesinde olduğunu söyledikten sonra mevlit merasimlerinde annesinin Hz. Peygamber'i doğurmasını anlatan beyite gelindiğinde ayağa kalkılıp beklemeyi münker işlerden biri olarak görmüştür. Ona göre mevlit esnasında ayağa kalkmak mekruh iken, ayakta beklemek yasaktır.¹¹⁶

¹¹⁰ Avrupalıların Mağrib'e yerleşme süreci için bk. Abdülvehhâb Benmensûr, *el-İstîtân ve'l-himâye bi'l-Mağrib*, (Rabat: et-Tabatü'l-Melikiyeye, 1984), 1/146.

¹¹¹ Harekât, *a.g.e.*, 3/491-93.

¹¹² Harekât, *et-Teyyârâtü's-Siyâsiyye*, 63.

¹¹³ Harekât, *a.g.e.*, 66.

¹¹⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî de kendisinin Şâzeliyye tarikatının Derkâviyye koluna bağlı olduğunu söylemektedir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/113.

¹¹⁵ Velî ve salih kullara büyük hürmet göstermesine, tarikatlara has uygulamalara sıkıca bağlı olmasına ve kerametleri doğrulamada aşırı bir hali olmasına rağmen Ebu'l-Feyz el-Gumârî, sahih sünnette bulunmayan sûfî öğretisi ve inanışların kabul edilemeyeceği kanaatindedir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/ 112-13. Vahhâbî harekete şiddetle karşı çıkan birisi olmasına rağmen ez-Zeyyânî, zikir meclislerinde müzik aleti kullanılmasını İslam'ın asla kabul etmeyeceği bir bidat saymıştır. ez-Zeyyânî, *et-Tercümânetü'l-kübrâ*, 463.

¹¹⁶ el-Alevî, *el-İctihâd ve't-tahdîs*, 36-37.

Âlimler ise, sultanın ve halkın sözlerine itibar ettiği zümre olarak toplumda güçlü bir şekilde var ola gelmişlerdir. Birçoğu devlet bürokrasisi içinde değişik görevler üstlenmiştir. Yukarıda isimleri geçen Muhammed el-Hacvî ve Adalet Bakanlığı yapan Ebu Şuayb ed-Dükkâlî bu isimlere örnek olarak verilebilir.

Sultan Abdülaziz'in azledilip yerine Abdülhafız'ın getirilmesi başta Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî olmak üzere bir grup âlimin fetvası ve desteği ile gerçekleşmiştir. Bu durum âlimlerin toplumda ve devlet nezdinde sahip oldukları gücü göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Himaye ile birlikte fakihlerin ve tarikatların devlet içindeki güçleri zamanla azalmıştır. İslam ahkâmının yerini yavaş yavaş Batılı kanunlara bırakması fakihlerin, ülkenin özgürlüğünde büyük payı olan ulusalcı hareketin selefliği tercih etmesi ise tarikatların gücünü zayıflatmıştır.¹¹⁷

Himâye ile birlikte toplumda meydana gelen değişimlere paralel olarak güçleri nisbeten azalsa da sûfî tarikatlar, himayeden sonraki dönemde de güçlü bir şekilde Mağrib sahasında varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu tarikatların en önemlileri güneyde Nâsiriyye, Fâs'ta Kettâniyye ve Ticâniyye, Sahra'da Ayniyye ve ülkenin birçok bölgesinde faaliyet gösteren Şâzelî-Derkâviyye tarikatlarıdır.¹¹⁸ Tarikatların Mağrib toplumu içinde güçlü olmasının birinci sebebini toplumun rûhî ihtiyaçlarının karşılanmasında oynadıkları önemli role atfetmek mümkün ise de ikinci bir sebep olarak sahip oldukları imtiyazları gözden kaçırmamak gerekmektedir. Vergilerden muaf olmaları, devletin büyük miktarlarda toprak iktâ etmesi ve genelde güçlü aileler tarafından idare edilmeleri insanların tarikatlara katılmasının bir sebebi olarak düşünülebilir.¹¹⁹

Sûfî tarikatlar ayrıca yeri geldiğinde siyasî alanda varlık göstermekten geri durmamışlardır. Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî'nin aynı zamanda Kettâniyye tarikatının lideri olduğuna bakılırsa bazı tarikatların siyasete karıştıklarını görmek mümkün olacaktır. Yine Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî'nin kardeşi olan Abdülhay el-Kettânî (1884-1962) de ülkesinin bağımsızlığını isteyen ve tarikatlara karşı olumsuz tavra sahip ulusalcılar ile birlikte hareket eden Sultan V. Muhammed'e karşı açıktan muhalefet ederek

¹¹⁷ el-Kettânî, *Fıkhü'l-hâfız Ahmed b. Siddik el-Gumârî*, 41.

¹¹⁸ el-Kettânî, *a.g.e.*, 40.

¹¹⁹ Harekât, *et-Teyyârâtü's-Siyâsiyye*, 57-58.

Fransa'nın tahta geçirdiği Muhammed b. Arefe'yi (1953-1955) desteklemiştir. Himayeden önceki dönemde de tarikatlar ve siyâsîler arasındaki ilişki bazen güç mücadelesi şeklinde bazen de her iki tarafın otoritelerini güçlendirmek için sahip oldukları imkanlardan faydalanmaya çalışma şeklinde görülmüştür.¹²⁰

a. Tarikatlar ve Zâviyeler

Yüzyıllardır İslam dünyasında güçlü bir şekilde etkisini hissettiren tasavvuf, Mağrib'de ve bütün Kuzey Afrika'da son derece yaygın bir şekilde kendini göstermektedir.¹²¹ Hatta Mağrib tarihinin aynı zamanda zâviyeler tarihi olduğu, kurulan devletlerin zâviyelerden hareketle kurulduğu söylenmiştir.¹²² Tasavvuf, mîlâdî on birinci yüzyılda mukaddes topraklara giden hacılar vasıtası ile Mağrib'e girmeye başlamıştır. Bu süreçte Mağrib tasavvufu Doğu İslam coğrafyasına tabi bulunmaktaydı. Abdusselâm b. el-Meşîş (ö. 625/1228) ile birlikte Mağrib, Doğu İslam dünyasına tâbîlikten kurtulmuştur.¹²³ Daha sonra talebesi Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258) ile gelişimini sürdüren Mağrib tasavvufu Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465) ile son şekline bürünmüştür.¹²⁴

Zâviyeler¹²⁵ ise tarikatların eğitim-öğretim ve zikir meclisleri ile fakirlerin korunup yedirildiği yerler¹²⁶ olarak faaliyetler yürütmekteydi. İlk olarak Merînî sultanlarından Ebu Yusuf (1259-1286) tarafından kurulan zâviyeler, ilk kurulduklarında dışarıdan gelen yabancıları ve devlet adamlarını ağırlama görevi görüyordu. Zamanla tasavvuf erbabının

¹²⁰ Mevlây Süleyman'ın sultanlığı döneminde Derkâviyye tarikatı sultana açık bir şekilde karşı gelmiş hatta tahtını bırakmasında büyük rol oynamıştır. Mevlây Süleyman önceleri Derkâviyye tarikatı ile iyi ilişkiler kurmak için uğraşsa da tarikat mensuplarının Cezayir'deki Osmanlı birliklerine saldırımları ve bunu sultan adına yaptıklarını söylemeleri (Sultan, olan olaylardan dolayı Osmanlı'dan özür dilemiş ve Derkâvîlerin biatını geri çevirmiştir) üzerine Sultan'ın mezkûr tarikat ile arası açılmaya başlamıştır. Mevlây Süleyman'ın ülkedeki tarikatların uyguladıkları bazı törenlere karşı mücadeleye girişmesi ise aralarındaki krizi kanlı çatışmalara götürmüştür. Muhammed Zarîf, *Müessesetü'z-zevâyâ bi'l-Mağrib*, bs., (Kazablanka: Mektebetü'l-Ümme, 1992), 139-40.

¹²¹ Le Tourneau, *Fâs kable'l-himâye*, 2/868.

¹²² Zarîf, *Müessesetü'z-zevâyâ bi'l-Mağrib*, 19.

¹²³ Yirminci asırda ve önceki dönemlerde tarikatlardaki uygulamalara bakıldığında aslında Mağribli tarikatların doğudaki tarikatlardan pek farklı olmadığı görülecektir. Aralarındaki kırılmayı, Mağrib'deki tarikatların doğuda bulunan tarikatların bir uzantısı olmak yerine müstakil olarak neşet ettiği şeklinde anlamak mümkün görünmektedir.

¹²⁴ Zarîf, *Müessesetü'z-zevâyâ bi'l-Mağrib*, 23-24.

¹²⁵ Zâviyeler ile ilgili geniş bilgi için bk. İbrahim Zeki Hurşîd, Ahmed Şentanâvî, Abdülhamîd Yûnus, "Mücezü dâirati'l-meârifî'l-İslâmiyye", *Zâviye*, (Merkezü's-Şârika li'l-İbdâi'l-Fikrî, 1998), 17/5239-42.

¹²⁶ Muhammed Haccî, *ez-Zâviyetü'd-Dilâiyyetü ve devruhâ'd-dîniyyü ve'l-ilmîyyü ve's-siyâsiyyetü* (Rabat: Matbaatü'n-Necât el-Cedîde, 1988), 23.

ibadete kapandıkları yer halini aldı. Daha sonraları ise bir tarikatın mürîd ve takipçilerinin bir araya geldiği bir toplanma yerine dönüştü.¹²⁷

On altıncı yüzyıldan beri Mağrib’de yayılmaya devam eden tarikatlar yirminci asırda sahip olduğu halini büyük oranda on sekizinci yüzyılda almıştır.¹²⁸ Bugün Mağrib’de varlığını sürdüren tarikatların birçoğu o dönemde tesis edilen tarikatların bir devamı niteliğindedir. Mağrib’deki belli başlı tarikatlar ve zâviyeler¹²⁹ şunlardır:¹³⁰

(a) Dilâiyye Zâviyesi:

Hicrî onuncu asrın son yarısında (tahmini 974/1566 yılında) Ebu Bekir b. Muhammed ed-Dilâî (ö. 1046/1636) tarafından şeyhi Ebu Ömer el-Kastellî’nin (ö. 974/1566) işareti ile kurulmuştur.¹³¹ Aslen Şâzeliyye tarikatının bir kolu mesabesinde bulunan tarikat kendisinden önce de sonra da hiçbir tarikatın ulaşamadığı bir şöhrete sahip olmuştur.¹³²

Zamanında tarikat ehlinde ortaya çıkan bidat ve hurafelerle mücadele etmiş, toplumdaki bozulmanın sebepleri üzerine çok ince tespitleri olan el-Hasan b. Mesûd el-Yûsî¹³³ (ö. 1101/1691) gibi çok sayıda âlim ve edebiyatçı mezkûr tarikatın gölgesinde yetişmiştir. Dilâiyye zâviyesi ayrıca değişik bölgelerden gelen ilim talebeleri için bir medrese görevi görmüştür.¹³⁴ Dilâiyye tarikatı siyasî tartışmalara girmiş, Mağrib’de hala iktidarı elinde bulunduran Alevî hanedanlığının kurucusu Mevlây Reşîd el-Alevî¹³⁵ (1666-1672) ile çatışmalara girince mezkûr sultan tarafından ortadan kaldırılmıştır.¹³⁶

(b) Nâsiriyye Zâviyesi

¹²⁷ Harekât, *el-Mağrib abra’t-târih*, 2/86-87.

¹²⁸ Le Tourneau, *Fâs kable’l-himâye*, 1/867.

¹²⁹ Zâviyeler bir bakıma tarikatların kurumsal yapılarıdır. Önce tarikat tesis edilir ardından inşa ettikleri zâviyeleri ile kurumsal bir hâl alırlar. Bu bağlamda, herhangi bir zâviyeden bahsedilmesinin anlamı aynı zamanda zâviyenin tarikatından da bahsedilmesi demektir.

¹³⁰ Bu tarikatların bazıları fiziki olarak hicrî on dördüncü asra ulaşmasa da etkileri ulaşmıştır. Bu yüzden onların da kısaca tanıtımı yapılacaktır.

¹³¹ Haccî, *ez-Zâviyetü’-d-Dilâiyyetü*, 31.

¹³² Haccî, *a.g.e.*, s. 45.

¹³³ Hayatı ve eserleri için bk. Haccî, *ez-Zâviyetü’-d-Dilâiyyetü*, 104-15.

¹³⁴ Muhammed b. es-Siddîk ez-Zemzemi, *ez-Zâviye ve mâ fihâ mine’l-bidai ve’l-a’mâli’l-münkere*, ts. 16.

¹³⁵ Sultan Mevlây Reşîd, Dilâilerle savaşa girmiş olsa da ilme ve âlimlere son derece önem vermiş, kendi döneminde İslâmî ilimler oldukça canlanmıştır. Bk. Yusuf el-Kettânî, *Medresetü’l-İmâmi’l-Buhârî fi’l-Mağrib*, Beyrut: Dâru Lisâni’l-Arab, t.y. 2/455.

¹³⁶ Tarikatının yaptığı savaşlar ve ortadan kaldırılma süreci ile ilgili bk. Haccî, *ez-Zâviyetü’-d-Dilâiyyetü*, 248-54.

Dilâiyye zâviyesinden kısa bir süre sonra (983/1575) Ebu Hafs Ömer b. İbrahim el-Ensârî (ö. 1045/1636) tarafından kurulan Nâsiriyye zâviyesi birçok açıdan Dilâiyye tarikatı ile ortak noktalara sahiptir; her iki tarikatın da senedinin İmam Şâzelî’de birleşmesinin yanında virtleri de büyük oranda benzeşmektedir.¹³⁷

Dilâiyye zâviyesi gibi Nâsiriyye zâviyesi de ilme önem vermiş, ülkenin değişik yerlerinden gelen talebelerin ders gördüğü bir medrese görevi yapmıştır.¹³⁸ Her iki zâviye de sûfilere ait kapalı, her türlü teville açık ibareler kullanmamıştır.¹³⁹

Yine iki tarikat da sünnete bağlı kalmaya çalışmıştır. Nâsiriyye tarikatının ilk şeyhlerinden Muhammed b. Nâsır¹⁴⁰ (ö. 1085/1675), hakkında rivayet olmadığı için tespih kullanmamış, yine aynı sebepten ötürü namazlardan sonra fâtiha sûresini okumamış, Cuma namazında tek ezanla yetinmiş ve hutbede sultana dua etmemiştir. Hatta bu sebepten ötürü sultan yakalanması için ona bir bölük asker göndermiş fakat askerlerden kurtulmayı başarmıştır.¹⁴¹

Nâsiriyye zâviyesi, Dilâîlerin aksine siyasî tartışmalara girmekten kaçınmış olsalar da birincisi Mevlây Reşîd’in hamlesi olmak üzere tarihleri boyunca sultanlar tarafından birkaç kez saldırılara maruz kalmıştır. Belki de Mağrib’in en zengin tarikatı olması¹⁴² ve Dilâîlerle yakın ilişkilerinin bulunması Mahzenin (merkezî yönetim) gözlerinin sürekli üzerlerinde olmasına sebep olmuştur.¹⁴³

(c) el-Ayyâsiyye Zâviyesi

Günümüzde Seyyidî Hamza ismi ile anılan zâviye, Muhammed b. Ebu Bekir el-Ayyâşî (ö. 1044/1634) tarafından şeyhi Muhammed b. Ebû Bekir ed-Dilâî’nin (ö. 1046/1636) işareti ile fakirleri doyurmak, insanlara vird telkîn etmek ve uzaktan gelen kabileler için bir ziyaretgâh olması amacıyla kurulmuştur. Ebû Bekir el-Ayyâşî’nin tüm şeyhleri Şâzelîdir. Zâviyenin şeyhleri Dilâî tarikatı ile ilişkilerini her zaman canlı tutmuşlardır.

¹³⁷ Haccî, *a.g.e.*, 63.

¹³⁸ *ez-Zemzemî, a.g.e.*, 16.

¹³⁹ Haccî, *a.g.e.*, 63.

¹⁴⁰ Kendisi zâviyenin kurucusu olmasa da Nâsiriyye zâviyesi ismini ondan almıştır. Haccî, *a.g.e.*, 61.

¹⁴¹ Haccî, *a.g.e.*, 62.

¹⁴² Harekât, *el-Mağrib abra’t-Târih*, 3/557.

¹⁴³ Yine de mahzen ile girdikleri ilişkileri her zaman “zıtlaşma” şeklinde olmamıştır. Sultan Muhammed b. Abdullah ve oğlu Mevlây Süleyman’ın Nâsırî olduğu söylenmiştir. Bu iki sultan hakkında böylesi bir iddianın bulunması dahi, kendi dönemlerindeki Nâsırî hareketi ile iyi ilişkilerinin olduğunu göstermektedir. Zarîf, *Müessesetü’z-zevâyâ bi’l-Mağrib*, 40.

Hatta sultan tarafından dağıtılmalarından sonra bile Dilâîlerle bağlarını koparmamışlardır. Örneğin zâviyenin en önemli isimlerinden olan Hamza el-Ayyâşî (zâviyesine gösterdiği ihtimam sebebi ile daha sonra zâviye onun ismi ile anılmıştır) Fâs'ta bulunduğu sırada Muhammed el-Misnâvî ed-Dilâî'den ders almayı sürdürmüş, hocasının tercemesini anlatan bir kitap yazmıştır.¹⁴⁴

Zâviyenin en önemli isimleri yukarıda ismi geçen Hamza el-Ayyâşî ile babası ve aynı zamanda zâviyenin kurucusu Muhammed b. Ebî Bekr'in oğlu olan Ebû Sâlim el-Ayyâşî'dir (1090/1679). Dilâiyye şeyhlerinden ilimlerini alan bu iki zât zâviyelerinde ilmî bir canlılık meydana getirmeyi başarmışlardır. Hamza el-Ayyâşî, servetinin tamamını kitap satın almak ve istinsah faaliyetleri için harcamaktan çekinmemiştir.¹⁴⁵ Satın aldığı ve istinsah ettirdiği kitapların yanında babası Ebû Sâlim el-Ayyâşî'den kalan kitaplarla bir kütüphane oluşturmayı başarmıştır.¹⁴⁶

Ayyâşî ailesi de neredeyse Dilâîler ile aynı sonu yaşayacak olmuştur. Sultan Reşîd Ayyâşîleri Fâs'a sürgün ederek zâviyelerini âtil hale getirmiştir. Fâs'taki sürgünleri Sultan İsmâîl'in (1672-1727) onlara yurtlarına geri dönmeye izin verinceye kadar sürmüştür.

(d) Derkâviyye Zâviyesi

Ahmed Hasan el-Fâsî (ö. 1276/1785) tarafından kurulsun da Derkâviyye tarikatı el-Arabî b. Ahmed ed-Derkâvî (ö. 1239/1823) eliyle büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Tarikatını Bûberih bölgesinde kurduğu zâviye ile tesis etmiştir. Derkâviyye tarikatı zenginliği ve taraftarlarının çokluğu sayesinde, hem şehirliler hem de köylüler arasında, yayılışı artık zayıflamış olan Nâsriyye tarikatının yerini almıştır.¹⁴⁷

Tarikatın, üyeleri üzerindeki etkisinin en iyi örneklerinden biri Ahmed b. Acîbe'dir (ö. 1224/1809). Büyük âlim Ahmed b. Acîbe, Derkâviyye tarikatının yoluna girmesi ile birlikte sahip olduğu zenginlikten ferâgat ederek, tasavvuf elbisesini giymiştir. Ailesi onu

¹⁴⁴ Haccî, *ez-Zâviyetü 'd-Dilâiyyetü*, 69.

¹⁴⁵ el-Kettânî, *Medresetü 'l-İmâmi 'l-Buhârî*, 2/503.

¹⁴⁶ Kütüphanenin tarihi ve sahip olduğu elyazmaları için bk. Hamîd el-Hamr, *el-Fehresü 'l-vaşfiyyü li mahtûtâti hazâneti 'z-Zâviyeti 'l-Hamziyyeti 'l-Ayyâşeti bi iklîmi 'r-Reşîdiyye*, (Rabat: Vüzâratü 'l-Evkâv ve 'ş-Şuûni 'l-İslâmiyye, t.y.), 8-39.

¹⁴⁷ On sekizinci yüzyılın Nâsriyye tarikatının asrı, on dokuzuncu yüzyılın ise Derkâviyye tarikatının dönemi olduğu söylenmiştir. Bk.Zarîf, *a.g.e.*, 40.

boynunda bir tespih ile sokaklarda dilencilik yaparken görünce yetkili makamlara şikâyetle bulunmuş, bunun üzerine fakihler İbn Acîbe'ye karşı katı bir tavır takınmışlardır. Bidatçılık ile suçlanması sonucu¹⁴⁸ Sultan tarafından hapse atılmıştır.¹⁴⁹

Bugün dahi Mağrib'in en büyük tarikatlarından biridir. Öyle ki "Derkâvî" ismi Mağrib'deki bütün mutasavvıflar için kullanılır olmuştur. Bunun yanında, tarikatın önceki tarikatlar kadar ilimle meşgul olmaması dikkat çekicidir.¹⁵⁰

(e) Tîcâniyye Zâviyesi

Ahmed b. Muhammed et-Tîcânî (ö. 1230/1815) tarafından Cezayir'in güneyinde bulunan Aynü'l-Mehdî'de 1781 yılında kuruldu. Osmanlı Cezayir beyi Muhammed b. Osman, faaliyetlerinden kuşkulanınca Ahmed et-Tîcânî'yi tutukladı.¹⁵¹ Daha sonra Cezayir şehirlerinde ikamet etmemesi kaydıyla serbest bırakılan et-Tîcânî, 1796 yılında ailesi ile birlikte Fâs şehrine yerleşti.¹⁵² Burada Mevlây Süleyman tarafından hoş karşılandı.¹⁵³ Sultan kendisine bir köşk tahsis etti. Onlar da siyasî meselelere girmeyip mahzen ile aralarında dostluk ilişkilerini sürdürmek şeklinde, kendilerine yapılan iyiliğe karşılık verdiler.

Tîcâniyye zâviyesi hükümete en yakın tarikattır denebilir. Bunun sebebini zâviyenin devlet idarecileri, entelektüeller ve tâcirlerle dolu olmasına ircâ etmek mümkündür. Bizzat Mevlây Süleyman tarikatın gelişmesi için destek olmuştur. Tîcâniyye tarikatının esaslarına bakılırsa Mevlây Süleyman'ın bahse konu hareketi neden desteklediği anlaşılacaktır. Ahmed et-Tîcânî'nin çok sayıdaki talebelerinden biri olan Muhammed b. Süleyman el-Münâî et-Tûnusî, bir kişinin şeyhin tarikatına alınabilmesi için iki şarttan bahseder. Birinci şart bir mecburiyet olmaksızın tarikatın verdiği virtlerin terk edilmemesidir. İkinci şart ise yaşasın ya da yaşamasın veli kulların ziyaret edilmemesidir. İkinci şart, saltanatı

¹⁴⁸ Kandemir, "D.İ.A".

¹⁴⁹ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/565.

¹⁵⁰ ez-Zemzemî, tarikatın içinde ilim talebeleri ve alimler bulunmadığını, Müslümanlar arasında bidat ve hurafe yayan cahil mutasavvıfların bulunduğunu söylemiştir. *ez-Zemzemî, ez-Zâviye*, 17.

¹⁵¹ Ebu'l-Kâsım ez-Zeyyânî'ye göre Ahmed et-Tîcânî, gümüş işleyerek iksir peşinde koşan insanlarla beraber hareket ettiği için Cezayir beyi tarafından hapsedildikten sonra sürgün edilmiştir. Ayrıca gittiği her yerde ona suçlu ve ahlaksız (bu ahlaksızların içinde zina ve homoseksüelliği mübah görenler de vardır) insanlar tabi olmuştur. *ez-Zeyyânî, et-Tercümânetü'l-kübrâ*, 460-62.

¹⁵² Kadir Özköse, "TDV İslam Ansiklopedisi", *Tîcânî, Ahmed b. Muhammed* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ts.), 16/616-20.

¹⁵³ Zeyyânî, Mevlây Süleyman'ın et-Tîcânî'ye hayran kalmasının sebebini tam olarak açıklamasa da aradaki elçilerin et-Tîcânî'yi takva ve ilim sahibi olarak taktim ettiklerini söyleyerek sultanı yanıltıklarını ima etmektedir *ez-Zeyyânî, et-Tercümânetü'l-kübrâ*, 461.

boyunca türbeler ve türbelerde icrâ edilen mevsimlerle mücadele eden Mevlây Süleyman'ın Ahmed et-Ticânî'yi neden desteklediği hususunda ipucu vermektedir.¹⁵⁴

Yirminci asrın başlarında Fâs şehrinde ikamet edenler arasında en gözde olan tarikatın Ticânîyye tarikatı olduğu söylenmiştir. O dönemde de tıpkı Mevlây Süleyman zamanında olduğu gibi devlet idarecileri, sultanın akrabaları, âlimler ve tâcirler arasında tarikatın çok sayıda müntesibi bulunmaktadır.¹⁵⁵

ez-Zemzemî Ticânîyye zâviyesini Mağrib'de en sapkın ve bidatlere en çok dalan tarikat olarak anmaktadır.¹⁵⁶ Mezkûr tarikata karşı halkı bilinçlendirmek için iki kitap yazdığını söylemektedir.¹⁵⁷

(f) Kettâniyye Zâviyesi

Fâs şehri, sûfî tarikatların kurucularının öğrenci ya da hoca olarak bulunmaktan öteye geçemediği, kendilerini İslam Şeriatı'nın asâletinin koruyucuları olarak gören fakihlerin bulunduğu Karaviyyîn Üniversitesi'ne sahiptir. Bu fakihler genellikle sûfî tarikatlara ihtiyatla yaklaşmışlardır. Dolayısı ile tarikatlar, hem devlet murakabesinden uzak olmak hem de resmî makamlar nezdinde itibarlı olan fakihlerle çatışmaya girmemek için genellikle köylerde ve kırsallarda zâviyelerini tesis etmişlerdir. Ancak bu genel durumun aksine Kettâniyye zâviyesinin temelleri 1850 yılında Fâs şehrinde, Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî (ö. 1289/1872) tarafından atıldı.¹⁵⁸ Daha sonra torunu olan ve onunla aynı ismi taşıyan Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî (ö. 1327/1909) eliyle 1890 yılında kuruluşu tamamlandı.

Fakihlerin güçlü olduğu ve devletin başkentliğini yapan bir şehirde zâviyenin tesisi elbette beraberinde birtakım çatışmalar getirecektir. Muhammed b. Abdülkebîr insanların

¹⁵⁴ Muhammed et-Tûnusî velilerin ziyaret edilmemesinin sebebi olarak, müridin kendini şeyhin mutlak tasarrufuna terk etmesinin gerekliliği olarak göstermektedir. Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/557-558.

¹⁵⁵ Le Tourneau, *Fâs kable'l-himâye*, 2/869.

¹⁵⁶ Zeyyânî'nin aktardığına göre Ahmed et-Ticânî yakaza halinde iken Hz. Peygamber ile konuştuğunu söylemektedir. ez-Zeyyânî, *et-Tercümânetü'l-kübrâ*, 61.

¹⁵⁷ ez-Zemzemî, *ez-Zâviye*, 19. Ebu'l-Feyz Ahmed de hem tarikatın kurucusu Ebu'l-Abbâs et-Ticânî'yi tekfir etmektedir hem de kendi dönemindeki Ticânîleri dalâlette görmektedir. O, Ahmed et-Ticânî'yi bi'setten sonra İslam ümmetin gördüğü en büyük "deccâl" olarak vasıflamıştır. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 65 ve 78.

¹⁵⁸ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târih*, 3/569.

akıllarını sūfî aşırılıklarla¹⁵⁹ doldurduğu gerekçesi¹⁶⁰ ile Sultan Abdülazîz'in emri ile dönemin âlimlerinden oluşan bir meclis tarafından sorgulanmış ve söylediklerinden tövbe etmiştir.¹⁶¹

Mezkûr zâviye, *er-Risâletü'l-müstatrafe* sahibi Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Fehresü'l-fehâris ve'l-esbât*'ın yazarı Abdülhay b. Abdülkebîr el-Kettânî (1886-1962) gibi hadis ilminde uzman kişiler yetiştirmiştir.

ez-Zemzemî, torun el-Kettânî'yi her ne kadar bir âlim olarak vasıflasa da onun, hurafe ve batıl bidatlerde cahil mutasavvıfların yolunu tercih ettiğini söylemektedir.¹⁶²

Mağrib'de ayrıca İsbâviyye, Hamdüşîyye, Hüdâviyye, Kâdiriyye, Vezzâniyye, Değûğîyye, Ginâviyye, Bûdeşîyye ve Sakliyye tarikatları da yirminci asırda toplum içerisinde müntesipleri bulunan tarikatlardır.

h. Türbeler ve Mevsimler

Kuzey Afrika İslam'ın ilk yıllarından itibaren sâlih insanların tebcîl edildiği bir bölgedir. Mağrib de içinde bulunduğu bölgeden ayrı kalmamıştır.¹⁶³ On beşinci yüzyıl ile birlikte tasavvuf ve zâviye kültürünün giderek yayılması¹⁶⁴ velileri ve türbelerini (darîh) tebcîl olgusunu daha da artırmıştır. Alevî hanedanlığında durum bir adım daha ileri giderek türbeler, bazen devlet güçlerinin dahi müdahale edemediği bir yer haline gelmiştir.¹⁶⁵

Türbelerde yapılan en önemli faaliyet mevsim diye adlandırılan ve tarikat mensuplarının tarikatın kurucusunun kabri başında veya zâviyesinde icrâ ettikleri törendir. Bu törenler

¹⁵⁹ Örneğin, Hz. Peygamber ile vasıta olmaksızın görüştüğü iddiası ile ilgili bk. ez-Zemzemî, *ez-Zâviye*, 19.

¹⁶⁰ Diğer bir gerekçe olarak İdrîsîler devletini yeniden kurmak istemesi ile ilgili olarak bk. Zarîf, *Müessesetü'z-zevâyâ bi'l-Mağrib*, 42.

¹⁶¹ Harekât, *el-Mağrib abra't-Târîh*, 3/570; ez-Zemzemî, *ez-Zâviye*, 19.

¹⁶² ez-Zemzemî, *ez-Zâviye*, 19.

¹⁶³ Harekât, *a.g.e.*, s. 545; Le Tourneau, *Fâs kable'l-himâye*, 2/859.

¹⁶⁴ Halkın, rûhî ihtiyaçlarını karşılayan kişi ve gruplara ihtiyaç duymasının zâviyelerin yayılmasındaki etkisinin yanı sıra fakirlikle boğuşan halkın vergilerden kaçmak istemesi de bir etki olarak gösterilebilir. Ayrıca toplum arasında son derece yaygın olan cehalet de art niyetli kişi ve kurumlar tarafından üye kazanmak için kullanılmıştır. Kerametler, hikâyeler ve sihir gösterileri (şa'veze) müntesip kazanmak için kullanılan araçlar arasındadır. Harekât, *et-Teyyârâtü's-Siyâsiyye*, 546.

¹⁶⁵ Sultan bir türbeye sığınan isyancıları mümkün olduğu kadar türbeye zarar vermeden yola getirmeye çalışırdı. Bunu da, türbeye sığınanların yemek ve su gibi aslî ihtiyaçlarını kesmek suretiyle, teslim olmaya zorlayarak yapardı. Harekât, *a.g.e.*, 550. Türbeler yalnızca siyasî suçluların değil, katil, hırsız, borçlu gibi her türden suçlunun kanundan kaçmak için sığındığı bir yer de olmuştur. Le Tourneau, *Fâs kable'l-himâye*, 2/863-64.

fakihler ve mutasavvıflar arasında zaman zaman büyük tartışmalara yol açmış hatta kendisi de bir âlim olan Mevlây Süleyman bu tartışmalarda taraf olarak başta mevsimler olmak üzere tarikatlardaki bu tür uygulamalarla mücadeleye girişmiştir. Bu sebeple hutbelerinde mevsimlerde icra edilen aşırılıklara sık sık vurgu yapmıştır.¹⁶⁶

Ebu'l-Feyz Ahmed'in kardeşi olan Muhammed ez-Zemzemî, tek tek anlatarak kendi zâviyelerindeki ve diğer zâviyelerdeki mevsimleri ağır bir dille eleştirmiştir. ez-Zemzemî'nin anlattığına göre mevsim adı verilen bu törenlerde zâviyelerinde gerçekleşen bazı münker uygulamalar şunlardır: a) "Ey velî, bu sana hediyedir." diyerek Allah'tan başkası adına kurban kesmek. b) Erkekleri izlemek ve şehvetle onlara bakmak için kadınların da erkeklerle birlikte törende hazır bulunmaları. c) Müzik ve eğlence aletlerinin kullanılması.¹⁶⁷

Görüldüğü gibi ez-Zemzemî'nin hem kendi zâviyesinde hem de çevresindeki zâviyelerde gözlemediği uygulamalar konusunda kendi tarikatına getirdiği eleştiriler ile Mevlây Süleyman'ın tenkîd ettiği, dönemindeki tarikat ehline yapılan işler birbirlerine benzemektedirler.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki, tüm bu süreçler tahlil edildiğinde tarikatların ve zâviyelerin Mağrib toplumunun rûhî gelişiminde ve İslâmî ilimlerin tedrisatında büyük bir etkiye sahip oldukları görülmektedir. Özellikle Alevî devletinin ortaya çıkışı ile var olan Dilâiyye, Nâsiriyye ve Ayyâsiyye zâviyeleri yetiştirdikleri talebeler ve okuttukları dersler ile İslâmî ilimlere büyük katkı sağlamışlardır. -Kettâniyye zâviyesi kenarda tutulacak olursa- sonraki iki yüz yılda ortaya çıkan zâviyelerin neredeyse tamamı selefleri olan

¹⁶⁶ Hem dönemin Mağrib sultanının toplumdaki dînî anlayış ve uygulamalara bakışını anlamak hem de sûfi tarikatlarda bulunan adetleri öğrenebilmek için hutbenin ana hatları ile vurguladığı konuları göstermek faydalı olacaktır: a) Ümmet imanına bidat karıştırmış ve şehvetine yenilmiştir. b) Tarikat mensuplarını, mevsimleri para devşirmek için kullandığından dolayı eleştirmektedir. c) Bazı tarikatları (özellikle İsbâviyye ve Cîlâliyye tarikatlarını) ahmaklık, sapkınlık ve cehaletle vasıflamıştır. d) Türbe ve mescitlerin süslenmelerini kabul etmeyip bunun İslâm'ın ilk öncülerinin (selefin) yolu olmadığını söylemiştir. e) İnsanların zikir halkalarında şarkı söyleyip dans etmelerini kınamış, onları işledikleri günahlardan ve bidatlerden dönmeye çağırmıştır. f) Cemaatlerdeki bidatlere alternatif olarak, gece namazı, mücâhede, nefisin şehvetleri ile mücadele ve farzların eda edilmesini tavsiye ederek, Allah'a yaklaşmanın yolunu çizmiştir. g) Cemaatlerin bayrak kullanmasını ve mevsimlerde kadınlar ile erkeklerin bir arada olmasını kötü görmüştür. h) Valilerine cemaat mensupların mescitlere alınmamasını emretmiştir. Harekât, *et-Teyyârâtü's-Siyâsiyye*, 71.

¹⁶⁷ Ağabeyi Ebu'l-Feyz el-Gumârî'ye neden bu tür fiillere izin verdiğini sorduğunda ağabeyinin ona "Bu tür fiilleri engelleyecek olan hükümdür." şeklinde ilginç ve "bâtıl" bir cevap verdiğini söylemektedir. ez-Zemzemî, *ez-Zâviye*, 64-66.

Dilâiyye ve Nâsiriyye zâviyeleri kadar ilmî tedrisata önem vermemişlerdir. Yirminci yüzyıla gelindiğinde Dilâiyye ve Nâsiriyye zâviyeleri tarihin tozlu sayfalarında kalırken, değişen şartlara uyum sağlama kabiliyetleri yüksek olan, daha çok mistik bir karakter arz eden tarikatlar varlıklarını sürdürmüşlerdir.¹⁶⁸

Mağrib'in Fransız himayesine girmesi ile birlikte ortaya çıkan ulusalcı hareketin dînî anlayışında Selefilîği seçmesi ve toplumu değiştirmenin temelini eğitim-öğretim üzerine atmaya çalışmaları tarikat ve zâviyelerin toplum ve mahzen üzerindeki gücünü azaltsa da tarikatlar kendilerini güçlü bir şekilde sahada tutmayı başarmışlardır.

C. EBU'L-FEYZ AHMED EL-GUMÂRÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE HADİS İLİMLERİ AÇISINDAN İSLAM DÜNYASI VE MAĞRİB

1. İslam Dünyası

Hadis âlimlerinin kendi dönemleri ile önceki dönemleri, hadislere ve hadis ilimlerine ilgi bakımından kıyasladıkları ifadelerle bakıldığında hep bir gerilemeden söz ettikleri görülecektir. Bu gerileme, başa gelen felaketlerin sebebini dinden ve dinin asıllarından uzaklaşmaya bağlayan söylemlerin karşılık bulması ve bazı devlet idarecilerinin insayatif alması sebebi ile zaman zaman yavaşlasa da son kertede mezkûr gerilemenin önüne geçilemediğini söylemek mümkündür.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Bu olgunun ortaya çıkışını iki sebebe bağlamak mümkündür. Birincisi, Dilâiyye zâviyesinin siyâsî tartışma ve çatışmalara girmesi şeklinde açıklanabilir. Nâsiriyye zâviyesi de –Dilâî zâviyesine olan yakınlığı sebebi ile- bu çatışmalardan büyük zararlar görmüştür. İkinci sebep olarak da, başkent Fâs gibi büyük birkaç şehir hariç (ki bu şehirlerde de bir takım batıl inanışlar bulunmaktaydı. Fakat fakihlerin gücü sayesinde toplum içindeki efsaneler ve inanışlar olmaktan öteye geçemedi.), Mağrib toplumundaki cehaletten bahsedilebilir. Özellikle bedevî ve berberi topluluklar hurafelere inanmaya meyilli olduklarından çok kolay bir şekilde kerâmet, cin, meczûbluk gibi öğelerle kandırılabilmekteydi. İslâmî ilimlere olan uzaklıkları inanmaya meyilli oldukları konularla birleştiğinde onların çok kolay bir şekilde bir meczûbun etkisi altına girmelerini mümkün hale getirmekteydi. Harekât, *el-Mağrib abra't-Târîh*, 3/550-556.

¹⁶⁹ Muhammed b. Cafer el-Kettânî geçmiş ile kendi yaşadığı dönemi hadis ilimlerine gösterilen teveccüh bakımından şu sözleri ile ifade etmektedir: “Önceki dönemlerde âlimlerin mesaisini genellikle hadisler meşgul ederdi. Öyleki bir hadis meclisinde binlerce talebenin dahi olduğu olurdu. Bu (sayılar) gitgide azaldı ve gayretler zayıfladı ve en nihayetinde pek az bir izi kaldı. Bilakis şu anda en son kalan izler de yok oldu ve hadisin namı ve hayrı dağıldı gitti.” Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafê libeyânî meşhûri kütübi's-sünnetil'l-müşarrafê*, thk. Muhammed b. Muhammed el-Muntasır ez-Zemzemî, 6. bs., (Beyrut: Dâru'l-Basâir el-İslâmiyye, 2000), 220.

Nihayet milâdî yirminci asra gelindiğinde İslam dünyası, yaklaşık üç asırlık bir durgunluk döneminden sonra¹⁷⁰ tasnîf, tadrîs ve hadislerin etüdü açısından hadis ilimlerinde bir takım yeni gelişmelere sahne oldu. Meydana gelen bu hareketliliğin, önceki dönemlerde olduğu gibi, siyasî, kültürel ve teknolojik sebepleri olduğunda şüphe yoktur.¹⁷¹

İslam dünyasının yaşadığı siyasî mağlubiyet ve beraberinde gelen kültürel gerilim, bazı münevver ve âlimleri bu yenilginin sebeplerini bulup tedavisini aramaya itti. Bu kişiler düşülen kötü durumdan çıkış yolu olarak, sanılanın aksine içtihat kapısının kapalı olmadığı, yüzleşilen problemler karşısında takip edilmesi gereken yolun Kur'ân ve sünnete geri dönmek olduğu fikrini benimsemeyi gördüler.¹⁷² Özellikle sünnete geri dönüş fikri, yakın geçmişin de gerisine gidip uzak geçmişe yani selef-i sâlihîn dönemine geri dönüş anlamına gelmekteydi. Fakat sefilik aynı zamanda tecdîd ve taklit ve bidatlerle mücadele anlayışı ile irtibatlıydı.¹⁷³ Bu düşünce tabiatı ile her türlü taklide karşı çıkarak, bir nevi Kur'ân ve sünnet ile onlardan hüküm çıkartacak olan kişileri başbaşa bırakmaktaydı. Taklide ve adetlere karşı çıkan bu tavrın başarısı, yüz yıllardır İslam dünyasında hüküm süren sistemin otoritesinin yıkılacağı anlamına geleceğinden, durumun ciddiyetinin farkına varan diğer taraftaki “yakın geçmişe ait gelenekçi” ulemâ, modernist diye tabir ettikleri bu kişilerin karşılıklarına dikilerek tevârüs ettikleri ilmî geleneği savunmaya koyuldular.

¹⁷⁰ Mahmud Saîd Memdûh, *el-İtticâhâtü 'l-hadîsiyye fi 'l-karni 'r-râbi' aşer* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009), 27.

¹⁷¹ Çağdaş araştırmacılardan Nureddin İtr da hadis ilimlerini dönemlere ayırırken hicrî onunca asırda başlayıp on dördüncü asrın başlarına kadar devam eden döneme “Donukluk ve Durgunluk Dönemi” demiştir. Hemen sonra getirdiği “Modern Dönem: Uyanış ve Dikkat Dönemi” başlığı ile de hicrî on dördüncü asrı müstakil bir dönem olarak ele almıştır. Bu dönemi ayrı bir dönem olarak ele almasının sebebini ise, bu dönemde sünnet etrafında ortaya atılan şüphelere karşı müslüman hadis araştırmacılarının sünneti müdafa için çok sayıda kitap telif etmeleri ve hadis ilimleri ile ilgili kitapların yeni bir metot ile telif edilmesi şeklinde açıklamıştır. Nureddin İtr, *Menhecü 'n-nakd fi ulûmi 'l-hadîs* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2013), 80-81. Bu dönem (uyanış ve dikkat dönemi) bir önceki dönemle aynı malzemeyi kullansa da meselelere yaklaşımı açısından önceki dönemden farklıdır. Bu dönemi önceki dönemden ayıran üç etken şunlardır: 1- Oryantalizm faaliyetlerinin temel hadis meselelerine dokunması sonucu oryantalistlerin hadis tarihini eleştiren görüşlerinin değerlendirilmesi ve bu görüşlerin çürütülmesi. 2- Metin tenkidî meselesinin ortaya çıkması. (Bu iki madde, mustalahü'l-hadîs ilminde yeni konuların ortaya çıkmasına ya da eski konuların yeni metotlarla işlenmesine yardım etmiştir.) 3- Sosyal bilimlere ait metotların zuhûru ve bu metotların, kabul ya da yorumlama açısından dinî nasların tahlilinde rol alması. İsmâ İdü - Şerif el-Çâdî, “ed-Dersü 'l-hadîsiyyü 'ş-Şâmî”, *ed-Dersü 'l-hadîsiyyü 'l-muâsır*, ed. Ahmed el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2017), 378.

¹⁷² İslam dünyasındaki “ıslahatçı” ya da “yenilikçi” hareketlerin ıslah ya da tecdîd ile kastettiklerinin “asla yani Kur'â ve sünnete dönme” olduğu unutulmamalıdır.

¹⁷³ Muhammed Fellâh el-Alevî, *Câmiu 'l-Kareviyyîn ve 'l-fikru 's-selefi 1873-1914*, (Dâru'l-Beyzâ: Mecelletü 'l-Emel li't-Târîh ve 's-Sekâfe ve 'l-Müctema, 1994), 6.

Her iki taraf da yaptıkları tartışmalarda hakem olarak sünnetin otoritesine başvurmuştur. Ne var ki anlaşılma ve tespit problemi sünnetin otoriterlik görevinin pratikte ne kadar işlevsel olduğu sorusunu haklı olarak sordurmuştur. (Bunun en basit ispatı tartışan taraflardan birinin diğerinin haklı olduğunu kabul ederek onun görüşüne geçtiğini görmemizdeki kısırlıktır.) Bu dönemdeki tartışmalar ilmî bir müzakere olmaktan uzak yalnızca kendi görüşünü ispatlama neviden birer cedelden ibarettir. Neredeyse tüm gruplar birbirlerine hadislerle cevap vermiş fakat karşı taraf ya hadisten hasmının anladığından farklı bir mana anlamış ya da hadisin sıhhati ile ilgili bir eleştiri getirmiştir.

Mevcut karamsar halin olumlu yanı ise sünnetin ve onun ham maddesi hadislerin ilmî çalışmalara konu edilmesidir. Bu dönemde reddiye neviden olmak üzere, rivayetler ve rivayetlerle ilgili temel kaideleri tartışan çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Örneğin Kevserî'nin *Te'nübü'l-Hatib*'ine hem Abdurrahman el-Muallimî tarafından yazılan *et-Tenkîl bi mâ fi Te'nibi'l-Kevserî mine'l-ebâtil* adlı eser hem de Ebu'l-Feyz Ahmed'in yine Kevserî'ye reddiye olarak yazdığı *Beyânü telbîsi'l-müfterî Muhammed Zâhid el-Kevserî* adlı eseri hadis ilimlerinin en önemli konuları olan cerh-ta'dîl ve ilel alanına dair çok sayıda bilgi içermektedir. Yine bu dönemde sünnetin güvenilirliğini ispat sadedinde,¹⁷⁴ sahih ve zayıf hadislerin tespitinde, mütekaddim ulemanın takip ettiği metodu belirlemede, hadisler hakkında içtihat yoluna başvurup yeni hükümler koymada, ilmî eserlerdeki hadislerin kaynak ve sıhhat bakımından durumunu (tahrîc) tespitinde ve –matbaanın da işleri kolaylaştırması ile- hadis musannefâtının neşri hususunda zengin bir ilmî çalışma meydana gelmiştir.

Hadis ilimlerindeki bu canlılığı sadece İslam dünyasında yaşanan siyasî gerilimlerden kaynaklanan sonuçlara bağlamak eksik bir yaklaşım olacaktır. İslam dünyasının henüz Batılı güçlerce sömürülmeye başlamadığı 18. ve 19. yüzyıllara bakıldığında Şah Veliullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi birçok ıslahatçı âlimin tecdîd fikirleriyle ortaya çıktığı görülecektir. Bu âlimler dini anlayışta meydana gelen dejenerasyonun ortadan kaldırılması için ıslah fikrini ortaya atmışlardır. İslah ve hadis ilimlerinin birbirinden ayrılamaz oldukları düşünüldüğünde - bu dönemin henüz İslam dünyasının Batılı güçler tarafından

¹⁷⁴ Yirminci asır müsteşrikler ve onların metod ve iddialarından etkilenen müslüman araştırmacılar tarafından sünnetin tesbiti ve sünnetin otoritesinin sorgulandığı çok sayıda kitabın yazıldığı bir dönemdir. Bu durum müslüman âlim ve araştırmacıların bu tür eserlere reddiye tarzı eserler kaleme almasını sağlayarak hadis ilimlerinin canlanmasına katkı sağlamıştır.

sömürülmesinden önceki bir zamana tekabül ettiği göz önünde bulundurulursa- hadis ilimlerinde meydana gelen canlılığın köklerini her şeyden önce İslam dünyasının iç dinamikleri içinde aramanın önemi ortaya çıkacaktır.

On dokuzuncu asır ile yirminci asrın başlarında Hindistan’da yapılan hadis çalışmalarının¹⁷⁵ niceliği ve niteliğinin de İslam dünyasında etkili olduğu söylenmelidir. Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935) Hindistandan’daki hadis çalışmalarının ne derece önemli olduğunu ifade ederken şunları söylemektedir:

“Eğer bu asırda Hindistanlı kardeşlerimizin hadis ilimlerine olan ilgileri olmasaydı, doğu diyarlarındaki İslam ülkelerinde hadis ilimleri yok olurdu. Çünkü hicrî onuncu asırdan beri Mısır, Şam, Irak ve Hicaz’da hadis ilimleri zayıflamaya başlamış ve nihayet on dördüncü asırda zayıflığı zirveye ulaşmıştı. 1315 yılında Mısır’a hicret ettiğimde el-Ezher Cami’i ve diğer mescitlerdeki hatiplerin hutbelerinde kaynak vermeden hadis okudukarını gördüm. O hadislerin bir kısmı zayıf bir kısmı ise münker ve uydurma idi. Vâizler ve müderrislerin de hatiplerden aşağı kalır bir yanı yoktu.”¹⁷⁶

Yine Mısırlı bir âlim olan Muhammed Abdülazîz el-Havlî (1892-1931) de “Günümüzde Sünnetin Durumu” başlığı altında el-Ezher’in hadis ilimleri açısından içinde bulunduğu kötü durumu vassettikten sonra Hint ulemasını, hadis ilimlerine olan katkılarından dolayı şu sözleri ile övmüştür: “Çokluğuna ve çeşitliliğine rağmen İslam toplumları içinde Hindistan’daki Müslüman kardeşlerimiz kadar hadis ilimlerine hakettiği payı veren kimse yoktur. Onların içinde sünneti hıfz eden ve üçüncü asırdaki gibi tam bir fehim ve isnad tenkidi hürriyetiyle sünnet ile ilgili çalışmalar yapan kimseler bulunmaktadır. Ayrıca zamanla yok olmaya yüz tutmuş birçok değerli eseri neşretmişlerdir.”¹⁷⁷

Bu dönemde Hindistan’da kurulan ilmî müesseseler vasıtası ile hadis ilimlerine ait çok sayıda eser basılmıştır. Bu müesseselerin sayısı çok olsa da içlerinden sadece birisinin

¹⁷⁵ Hadis ilimleri bağlamında Hindistanda meydana gelen canlılığın önderlerinin Ahmed b. Abdülehad es-Sirhindî (İmâmı-ı Rabbânî), Abdülhak ed-Dihkevî ve Şâh Veliyullah ed-Dihlevî olduğu ile ilgili bk. Abdullah Muzaffer el-Hasen, “ed-Dersü’l-hadîsiyyü’l-Hindî”, *ed-Dersü’l-hadîsiyyü’l-muâsır*, ed. Ahmed el-Câbirî, (Beirut: Merkezü Nemâ li’l-Buhûsi ve’d-Dirâsât, 2017), 339-43.

¹⁷⁶ Arent Jan Wensinck, *Miftâhu künûzi’s-sünne*, çev. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Lahor: Matbaatü Meârif, 1978). s. 3. (Muhammed Reşîd Rızâ’nın yazdığı mukaddime.)

¹⁷⁷ Muhammed Abdülazîz el-Havlî, *Târîhu fûnûnü’l-hadîsi’n-nebevî*, thk. Mahmûd el-Arnâvût - Muhammed Bedruddîn el-Kahvecî (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 293. Kevserî’nin benzer bir tespiti için bk. Memdûh, *el-İtticâhâtü’l-hadîsiyye*, 29-30.

bastığı hadis kitaplarının bir bölümüne bakmak, Hindistan'ın hadis ilimlerine olan katkısını göstermede kâfidir.¹⁷⁸ Bahsi geçen müessesese Haydarâbâd'daki "Dâiretü'l-Meârif el-Usmâniyye"dir. Amacı İslam kültürüne ait felsefe, tarih, tıp, coğrafya, tefsir, akâid, fıkıh, edebiyat gibi her türlü kitabı basmak olsa da hadis kitapları müessenin özel ilgisine mazhar olmuştur. Bastığı hadis musennefâtının bazıları şunlardır:

- *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*
- *Müşkilü'l-hadîs* (İbn Fûrek)
- *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*
- *es-Sünenü'l-kübrâ*
- *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-Müsned*
- *Kenzü'l-ummâl*
- *el-Müstedrek*
- *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Teyâlisî*
- *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*
- *et-Târihü'l-kebîr*
- *Tezkiratü'l-huffâz*
- *Tehzîbü't-tehzîb*
- *el-Cerhu ve't-ta'dîl*
- *Lisânü'l-mîzân*
- *Kitâbü's-sikât*¹⁷⁹

¹⁷⁸ Hadis musennefâtı neşreden diğer müesseseler için bk. Muhammed Abdullah Ebû Su'aylık, *Cuhûdü'l-muâsirîn fî hidmeti's-sünneti'l-müşerrefe*, 1. bs., (Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1995), 14-17.

¹⁷⁹ Abdurrahman b. Muhammed el-Muallimî, *İlmü'r-ricâl ve ehemmiyetühü* (Dâru'r-Râye, ts.), 83-88; el-Firyevâî, *Cuhûdü'n muhlisa*, 17. Gerek hadis şerhleri gerekse de hadis usûlüne dair tasnif açısından da Hindistan'da çok sayıda eserin bu dönemde telif edildiği ile ilgili bk. Ebû Su'aylık, *Cuhûdü'l-muâsirîn*, 33.

Yine Hindistan'da ortaya çıkan Ehl-i hadîs ve Hanefî ekol içinden çıkan Diyobendî ve Birelvî ekolleri de hem hadis ilimleri ile ilgili değerli kitapların yazılmasında hem de hadis ilimlerinin yayılmasında önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁸⁰

Hindistan'daki hadis ilimlerinin canlılığına mukabil İslam dünyasının önemli ilmî merkezlerinden olan el-Ezher'in bulunduğu Mısır'da hadis ilimlerinde herhangi bir yeni gelişme söz konusu değildi. el-Havlî'nin anlattığına göre el-Ezher'de hadis kitaplarından yalnızca Buhârî ve Müslim'in sahihleri okutulurken hadislere sadece fûrû meselelerin teyidi babından değinilmekteydi. Hadis usûlü okutulmasına rağmen hadis metinlerinin ötesine geçilip senedle ve senedde bulunan ravilerle ilgili herhangi bir tedris faaliyeti yoktu.¹⁸¹ Yine Mısırlı Muhaddis Ahmed Muhammed Şâkir (1892-1958) de "Asrımıza gelince; insanların çoğu bu asırda önce genel olarak rivayeti terk ettiler sonra da çok az kişi hariç hadisle iştigâl etmeyi bıraktılar. Muhaddis olmaya ehil olanı bulmayı geç, onlar arasında sünnet ilimlerine talebe olmaya bile ehil çok az kişi görürsün."¹⁸² diyerek, hem Mısır'ın hem de İslam aleminin o günlerdeki durumunu tasvir etmiştir.

¹⁸⁰ Zaferullah Daudî, *Şâh Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 233-255; el-Hasen, "ed-Dersü'l-hadîsiyyü'l-Hindî", 351-363. Fakat üzülecek söylemek gerekir ki Hindistan'daki mezkûr canlılık hadis âlimlerinin vefatı ile birlikte giderek zayıflamıştır. Hanefî medreseler hadis ilimleri ile iştigali büyük oranda terk ederek Hanefî mezhebine hizmete yoğunlaşmış, hadislere sadece mezhebin teyîdi babından yer verilir olmuştur. Ehl-i Hadîs medreseleri de ilk kurulduğu zamanlardaki ilmî canlılığını yitirmiştir. el-Firyevâî, *Cuhûdün muhlisa*, 151. Yine Hindistan'da hadis ilimlerinin zayıfladığını gösteren bir diğer veri de bazıları tarafından zayıf hadise sahih hadislerden daha fazla önem verilmesidir. Bunun gerekçesi de "zayıf" kelimesinin Urduca'da "yaşlı" anlamına geliyor olmasıdır. Bu anlayışa göre nasıl ki yaşlılara önem vermek gerekiyor ise zayıf hadise de o şekilde önem verilmelidir. el-Hasen, *ed-Dersü'l-Hadîsiyyü'l-Hindî*, 366.

¹⁸¹ el-Havlî, *Târîhu fîmînü'l-hadîs*, 292. Kevserî'nin karşılaştığı bir olay da el-Havlî'nin el-Ezher'de hadislerin metinleri ile ilgilenilip senedlerle uğraşmadığını göstermektedir. Kevserî bir gün arkadaşlarından birinin verdiği Sahîh-i Buhârî dersine katıldığında arkadaşının hadisi okurken seneddeki ravilerin isimlerinin okunmasına ve farklı rivayetlere dikkat etmediğini, sadece şerh ile ilgilendiğini görür. Başbaşa kaldıklarında ona, talebelerin yalnızca buna (ravilerin isimlerinin zabtı, rivayetlerin farklılaştığı yerler) ihtiyaç duyduğunu, metin şerhine gerek olmadığını söyler. Arkadaşı da ona "metnin sıhhati kesin olduktan sonra ravi isimlerini, künyeleri ve lakapları zabta gerek yok" der. Bunun üzerine Kevserî ona şöyle der: Belki de siz rivayetlerin başındaki senedleri süs zannediyorsunuz. Hâlbuki onlar hadisin sıhhat hükmünün ve sahihlik dereceleri arasındaki sıralamanın medâridir. Sened ve ravileri bilmesi ile âlim bir kişi delillerin teâruzu esnasında hata yapmakta kurtulur. Böylece tercihini ve tercih etmediğini hevâ ve taklîde göre değil de bilgi ile yapmış olur. Araştırmacı, ravilerin ve rivayetlerin durumunu incelediğinde sanki onlarla birlikte yaşıyormuş gibi olur. Böylece rivayetleri mutlak olarak kabul edilenle hadislerinin bir kısmı kabul edilip bir kısmı kabul edilmeyenleri birbirinden ayırt edebilir. Bu ikinci kısmın rivayetlerinin hepsi kabul edilmediği gibi hepsi birden red de edilmez; araştırmacı, hadis münekkittleri nezdinde maruf olan kurallar sayesinde bu kişinin bazı rivayetlerini kabul ederken bazılarını ise reddeder. Bunun üzerine arkadaşısı şöyle der: "Hocalarımız hadis metinlerinin şerhine önem verirlerdi, senedlerin zabtına değil." Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikkiyye, t.y.), 487.

¹⁸² Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisârî ulûmi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996), 437.

el-Ezher hocalarının hadis ilimleriyle olan ilişkilerini göstermesi bakımından Ebu'l-Feyz Ahmed'in hocaları Muhammed Bahît el-Mutî'î ve Yûsuf ed-Decevî (1870-1946) gibi Mısırlı birçok alimin hadis ilimlerinin inceliklerinde ondan yardım alması önemlidir. Allâme el-Mutî'î hadis bilgisinde onun sözlerine itimad eder, bazen hadislerle ilgili bilgi almak için Ebu'l-Feyz Ahmed'in evine kadar gelirdi.¹⁸³ Yine ed-Decevî de çok kere ilmî meselelerde müzâkere yapmak için Ebu'l-Feyz Ahmed'i evinde ziyaret etmiştir. Ayrıca Ebu'l-Feyz Ahmed yazdığı mektuplar yoluyla hem hangi hadisleri kullanacağını hem de hadislerin tarikleri ve tashîhi ile ilgili ed-Decevî'ye değerli makaleler göndermiştir.¹⁸⁴

el-Ezher özelinde Mısır'daki bu durum Muhammed Reşîd Rızâ'nın çabaları neticesinde nisbî de olsa tersine dönmüştür. Kendisi her ne kadar hocası Muhammed Abduh'un "akılcı" söylemlerinden etkilenmiş olsa da sünnetin işlevi ve hadis ilimlerinin kullanımı açısından sünnete yaklaşımı hocasına göre daha olumludur.¹⁸⁵ Sahip olduğu tenkitçi ruh sayesinde Reşîd Rızâ bazı hadisler hakkında tenkit kapısını tekrar açarak uzun zamandan beridir ihmâl edilen hadis ilimlerine olan ilginin tekrar canlanmasında büyük paya sahiptir.¹⁸⁶ Hadis ilimlerinde olan kuvvetini hem Goldziher (1850-1921) gibi müsteşrikler hem de Ahmed Muhammed Şâkir gibi müslüman hadis âlimleri ifade etmişlerdir.¹⁸⁷

¹⁸³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/99.

¹⁸⁴ Ebu'l-Feyz Ahmed'in ifadesine göre gönderdiği makaleler, biraraya getirilseydi büyük hacimli bir kitap oluşturacak kadar çoktur. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/102.

¹⁸⁵ Hocası Muhammed Abduh'tan farklı oluşunu şu sözleri ile ifade etmiştir: "Hocamın vefatından sonra çalışmalarında özgünlüğüme kavuşunca hocamın menhecinden ayrıldım. Ayetin tefsiri ya da içerdiği bir hükmü ortaya koymada sahih sünnete daha fazla başvurdum." Rızâ Reşîd, *Tefsîru'l-Menâr*, 2. bs., (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947) 1/16.

¹⁸⁶ Bu ifade İslam dünyasında hadis ilimlerinin okutulmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bilakis hadis usûlü ve hadisler hem resmî kurumlarda hem de gayri resmî birçok kurumda müfredatın içindeydi. Dikkat çekmek istediğimiz husus sened, ricâl tenkidi ve illet gibi hadis ilimlerinin en kritik meselelerinin bu dönemde mehcûr oluşudur.

¹⁸⁷ Muhammed b. Ramadan Ramadâni, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ fî kadâyâ's-sünneti'n-nebeviyyeti min hilâli mecelleti'l-Menâr*, 1. bs., (Riyad: Mecelletü'l-Beyân, 1434), 47. Ebu'l-Feyz Ahmed de hayat tarzı olarak bir Batılı gibi olduğundan dolayı onu eleştirdikten sonra "Hadisten anlayan, sünneti bilen bir kişidir. Bu açılardan bir doğulu gibidir ama yaptıklarında bir batılıdır. (...) Münazarada ed-Decevî'ye galip gelmesinin sebebi hadisi ve hadisten istidlâl yapmayı iyi bilmesinden ileri gelir." diyerek Reşîd Rızâ'nın hadis ilimlerindeki temekkününe işaret etmiştir. Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Derrü'l-gamâmi'r-rakîk bi resâili's-şeyhi's-seyyid Ahmed b. Sıddîk*, thk. Abdillâh et-Telîdî, 1. bs., 2000, 166-67.

Reşîd Rızâ'nın ilmî faaliyetleri Ahmed Muhammed Şâkir, Takiyüddîn el-Hilâlî gibi kendi muâsırlarına ilham kaynağı olduğu gibi el-Elbânî gibi ondan sonra gelen bazı hadis âlimlerini de etkilemiştir.¹⁸⁸

Hülâsa, yirminci asra girilirken el-Ezher gibi kadîm bir ilmî merkezin bulunduğu Mısır'ın hadis ilimleri açısından durumu Hindistan'daki hadis çalışmalarına nisbetle zayıf durmaktadır. Bu dönemde Mısır'a dışarıdan gelen Reşîd Rızâ, Muhammed Zâhid el-Kevserî, Takiyüddîn el-Hilâlî, Ebu'l-Feyz Ahmed ve Ebu'l-Fadl Abdullah gibi âlimlerin çabaları ve oluşturdukları atmosfer¹⁸⁹ sayesinde hadis ilimlerine dair çalışmalar ve ilgi başlamıştır. Ahmed Muhammed Şâkir bu ilmî vasatın bir sonucudur. Fakat ne yazık ki onun vefatından sonra hadislerin sıhhatini tesbit etmeyi hedefleyen ciddi çalışmalar olmamıştır.¹⁹⁰ Bununla birlikte el-Ezher hocaları çoğu yirminci asrın ikinci yarısında olmak üzere hadis tarihi,¹⁹¹ sünnet müdafası,¹⁹² hadis musennefâtının tahkik ve neşri,¹⁹³ mustalahü'l-hadis¹⁹⁴, hadis şerhleri,¹⁹⁵ gibi hadis ilimleri ile ilgili çok sayıda eseri ilim dünyasına kazandırmışlardır.

Suudî Arabistan'a gelince her ne kadar Selefî/Vehhâbî temelli bir devlet olsa da âlimleri daha çok akîde ve Hanbelî fıkına yoğunlaştığından hadis ilimleri gereken ihtimamı görememiştir. Suudî Arabistan'daki hadis ilimleri ancak dışarıdan gelen takviyeler yoluyla canlanmaya başlamıştır. Bu takviyelerden ilki el-Ezher'i bitirdikten sonra Reşîd Rızâ'nın

¹⁸⁸ el-Elbânî, Menâr dergisinin onun hadis ilimlerine yönelmesinde ve mezhebini seçmede olan katkısını şu sözleriyle ifade etmiştir: "Benim, Allah'ın lütfu sayesinde, ilk olarak içinde bulunduğum Selefî eğiliminin ikinci olarak da zayıf ve sahih hadisleri birbirinden ayırmamda ilk lütuf, hadis ilimleri ile ilk iştiğâl ettiğim zamanlarda elde ettiğim Menâr Dergisi'nin sayıları yoluyla Reşîd Rızâ'ya aittir." Muhammed b. Ramadan Ramadânî, *Ârâu Muhammed Reşîd Rızâ fî kadâyâ's-sünneti'n-nebeviyyeti min hilâlî mecelleti'l-Menâr*, 1. bs., (Riyad: Mecelletü'l-Beyân, 1434), 47-48.

¹⁸⁹ Reşîd Rızâ'nın anlattığına göre el-Ezher, o dönemlerde çıkarttığı önemli bir dergiye sahih olmayan ve kaynağı belirtilmemiş hadisler koymaktaydı. Daha sonraları yeni yeni oluşmaya başlayan sünnet taraftarları/davetçilerinin oluşturdukları kurumlar ve onların içinde olan "çiftçi ve işçilerin" itirazları ve nihayetinde resmî ulemâya baskın gelmeleri neticesinde hadisleri tahrîcli bir şekilde dergiye koymaya başlamışlardır. Wensinck, *Miftâhu künûzi's-sünne*, s. ٢. (Reşîd Rızâ'nın mukaddimesi). Bu anlatı göstermektedir ki o dönemlerde Mısır'da oluşmaya başlayan hadis ilimlerine olan ilgi, halk tabanı da bulmaya başlamıştır. Nihayet seksenlere gelindiğinde halk arasındaki yayılımını güçlendiren Selefî çevreler içinde Ahmed Muhammed Şâkir'in ölümü ile zayıflayan hadis ilimleri tekrar canlanmaya başlamıştır. eş-Şirbînî, ed-Dersü'l-hadisiyyü'l-Mısri, 33.

¹⁹⁰ eş-Şirbînî, "ed-Dersü'l-Hadisiyyü'l-Hindî", 32.

¹⁹¹ İbrahim Şaban el-Mürşidî el-Ezherî, *el-Muhaddisün fi Rihâbi'l-Ezher'i-Şerif*, 1. bs., (Mısır: Keşide li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2017), 69-75.

¹⁹² el-Mürşidî el-Ezherî, *el-Muhaddisün fi Rihâbi'l-Ezher*, 77-85.

¹⁹³ el-Mürşidî el-Ezherî, *a.g.e.*, 111-27.

¹⁹⁴ el-Mürşidî el-Ezherî, *a.g.e.*, 149-61.

¹⁹⁵ el-Mürşidî el-Ezherî, *a.g.e.*, 169-72.

İslâmî düşünce oluşturmak, Hz. Peygamber'in sünnetini ihya ve öğrencilerine İslâmî davet ruhunu aşlamak için kurduğu "Dâru'd-Da'veti ve'l-İrşâd"¹⁹⁶ medresesinden mezun olan Abdurrezzâk Hamza'dır (1891-1972).¹⁹⁷ Mekke'de kurduğu "Mekke Dâru'l-Hadîsi" ile çok sayıda talebe yetiştirmiştir.¹⁹⁸ Suudî Arabistan'da hadis ilimlerinin yayılmasına katkı sağlayan bir diğer isim de çalışmaları diğer İslam ülkelerine de yayılan aslen Yemenli olan Abdurrahmân el-Muallimî'dir.¹⁹⁹ O da Hindistan'da yürüttüğü yaklaşık çeyrek asırlık ilmî faaliyetlerinden sonra orada iktisâb ettiği tecrübelerle Hicâz topraklarına dönerek hadis ilimlerinin bu topraklarda tekrar canlanmasına büyük katkı sağlamıştır.²⁰⁰

Yirminci asra girildiğinde Şam bölgesi, hadislerin ve hadis ilimlerinin tedris ve telifi açısından çevresindeki diğer bölgelerden daha canlıdır. Elbette ki bunda Şam'ın köklü ve sağlam bir ilmî geleneğe sahip olmasının payı büyüktür. Sahip olduğu medreseler, tekke ve zaviyeler ile mescitler sayesinde, rivayet ve dirayet açısından hadis ilimlerinin tedrisatının devamlılığı sağlanmıştır. Hadisle işigal eden herkesin, ya rivayet ya rivayet ve dirayet ya da mustalahu'l-hadîs ile ilgili bir ya da birden fazla kitap okuttukları ders halkaları muhakkak suretle olurdu. Emevî Camii'nde ve Selîmiyye Tekkesi'inde verilen Sahîh-i Buhârî dersleri bu ders halkalarına örnek gösterilebilir.²⁰¹

¹⁹⁶ Ahmed Muhammed Şâkir'in de buradan mezun olduğu ile ilgili bk. Ramadâni, *Ârâu Muhammed Reşîd Rîdâ*, 39.

¹⁹⁷ el-Câbirî, "ed-Dersü'l-Hadîsiyyü's-Suûdî", 150.

¹⁹⁸ Talebelerini ricâl ilmine yönlendirmede kendine has bir metodu vardı. Hadisin senedini okuduğunda talebelerine seneddeki ravilerin durumunu soruyor, aldığı cevaptan memnun olmadığında talebesinden o ravinin durumunu araştırmasını istiyordu. el-Câbirî, ed-Dersü'l-hadîsiyyü's-Suûdî, s. 151. Bu durum Mekke Dâru'l-Hadîsi'nde hadislerin sadece metinleri ile değil senedi ve dolayısı ile sıhhat durumu ile ilgili de çalışmaların yapıldığını göstermektedir.

¹⁹⁹ Hindistan'ta "Dâiretü'l-Meârif el-Usmâniyye"ye girdikten sonra rivayet ve dirâyet açısından hadis ilimleri ile işigal etmeye başlaması ile ilgili olarak bk. Ali b. Muhammed el-İmrân, *Âsâru's-Şeyh Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî*, 1. bs., (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1474), 75. el-Muallimî örneği Hindistan'nın oluşturduğu ilmî canlılığın etkilerini göstermesi bakımından önemlidir.

²⁰⁰ Günümüzde özellikle akademik hadisçilik sayesinde Suûdî Arabistan'da hadis ilimlerinin güçlü bir şekilde var olduğunu söylemek mümkündür. Gerek yazılan tezler gerekse de tartışılan konular hadis tarihi ve muhaddislerin metodunu tespit etme ile ilgili önemli çalışmalar ortaya konmasını sağlamıştır. Özellikle son yıllarda tartışılan mütekaddim ve müteahhir hadis âlimleri arasında metodik farklılıkların olup olmadığı ile ilgili tartışma, hadis tarihi, illet, şazlık; kelâm, fıkıh usûlü ve mantık ilimlerinin hadis usûlünün oluşumuna etkisi ve bunun mütekaddim hadis âlimlerinin metotları ile ilişkilendirilmesi gibi konuların teşrih masasına yatırılmasına ve bu konuyla ilgili değerli eserlerin yazılmasına vesile olmuştur.

²⁰¹ Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm, *Cuhûdu ulemâi Dimeşk fi'l-hadîs fi'l-karnir-râbia aşer el-hicrî*, <https://na-seemalsham.com/subjects/view/42713>

Buna mukabil Şam bölgesi her ne kadar Cemaleddin el-Kâsımî (1866-1914) ve Tâhir el-Cezâirî (1852-1920) gibi taklit karşıtı ve ıslahatçı²⁰² hadis âlimleri çıkartsa da hadis ilimleri, diğer ilimlerde olduğu gibi,²⁰³ geleneksel yöntemlerle telakkî edilmeyi sürdürüyordu. Şam diyarı, okunan hadis kitaplarının türleri, tahammül ve edâ şartları ve icazete gösterilen önem gibi müteahhir âlimlerin devam ettirdikleri ilim halkalarını koruduğu gözlemlenmektedir. Hatta Kâsımî'nin kendisi de Dımeşk camilerinde kurulan geleneksel ilim halkalarının bir öğrencisiydi.²⁰⁴ Bununla birlikte bu dönemde Şamlı âlimlerin hadislere tenkitçi bir göz ile yaklaştıkları görülmemektedir. Ravi tenkidi ile hadis ilimlerinin en temel ve özel uzmanlık isteyen konusu olan illet ve şazlık araştırmaları yapmak ve bunlara binâen hadis tashîh ve taz'îf faaliyetinde bulunmak nevinden, hadiste uzmanlık isteyen konularla ilgili kitaplar yazıldığına şahit olunmamaktadır.²⁰⁵ Bunun yanında bazı hadis kitaplarının ihtisarı, az sayıdaki şerh ve talik türü eserler ile bolca fehrese ve sebet türü eserler ile çeşitli yerlerde yapılan hadis dersleri, bölgenin bahsi geçen zaman dilimindeki hadis ilimleri işçiliğini göstermesi açısından önemlidir.²⁰⁶

İslam dünyasının ana merkezlerinin yirminci asrın ilk yarısında hadis ilimleri ile ilgili durumu özetlenecek olursa, göze çarpan ilk nokta, yaklaşık üç asır süren durgunluk döneminden sonra hadis ilimlerinde meydana gelen bir tür canlılıktır. Aslına bakılırsa yukarıda bahsi geçen ülkelerin hadis ilimleri ile ilgili durumuna bakıldığında hadis ilimlerinin geleneksel yöntemlerle de olsa varlığını sürdürdüğü görülecektir. Bu dönemde hadis ilimlerindeki canlılıktan kastımız yirminci yüzyıla girilirken hadis tashîh ve taz'îf faali-

²⁰² İslahçı anlayışın ana hedefinin toplumda yaygınlaştığını düşündükleri bidat ve hurafelere karşı koymak olduğu, bu tür öğelerle mücadelenin sahih sünnete dönmeyle mümkün olduğu ve bidat ve hurafelere mesned teşkil ettiğini düşündükleri zayıf ve uydurma hadislere karşı mücadele ettikleri göz önünde bulundurulursa, ıslahatçıların sürekli hadis ve hadis ilimleri ile meşgul olmalarının gerekli olduğu anlaşılacaktır.

²⁰³ David Dean Commins, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri (Sosyal ve Siyasi Değişim)*, çev. Yusuf Kılıç (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2013), 22.

²⁰⁴ İdû - el-Çâdî, "ed-Dersü'l-hadîsiyyü's-Şâmî", 390.

²⁰⁵ Ebu'l-Feyz Ahmed de hocası Bedreddin b. Yusuf b. Şâhîn'i tanıtırken hadis ilimlerinin Şam'daki durumundan bahsetmiştir. Anlattığına göre mantık, kelim, usûl ve felsefe gibi akli ilimlerde uzman olan ama hadislerin sahihini zayıfından ayıramayan, rical ilminden, hadis usûlünden ve hadis ilminin esaslarından anlamayan bir âlim olan hocası, Kubbetü'n-nasr'da kırk yıl boyunca verdiği hadis derslerinden dolayı, muhaddis namıyla meşhur olmuştur. Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre hadisten ve hadis kitaplarını okumaktan uzak olmaları sebebi ile Şamlılar onu "muhaddis" lakabıyla anmışlardır. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/ 234.

²⁰⁶ İdû, el-Çâdî, *a.g.e.*, 427-32.

yetlerinin yavaş yavaş hadis âlimlerinin gündeminde görülmeye başlamasıdır. Bu dönemde birçok rivayet, hadis araştırmacılarının sahilik ve zayıflık tespiti yönünden çalışmalarına konu olmuştur.

Bunun başlıca sebebi olarak İslam dünyasında yaşanan ilmî, kültürel, sosyolojik ve siyâsî bunalım ve değişimlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür.²⁰⁷ İslam dünyasının yaşadığı askeri yenilgiler ve beraberinde gelen işgaller ile Avrupa'nın üstünlüğünün nereden geldiği minvalindeki merak, müslüman düşünürleri Avrupa karşısında düşülen trajik halin çaresini aramaya itmiştir. Bulunan çareye göre içtihat kapısı her zaman açık olduğu gibi şimdi de açıktır. İctihat ile ilgili bu bakış açısı sadece fikhî hükümlerle ilgili kalmamış rivayetlerin de tekrar gözden geçirilmesi suretiyle hadis alanına etki etmiştir.²⁰⁸

Düşülen kötü durumdan kurtulmak için hadislere düşen pay ise sahil rivayetler ile başta uydurmalar olmak üzere zayıf rivayetlere vurgu yapılması ve zayıf ve uydurma hadislerin toplumun gündeminden çıkartılması arzusudur. Dinin aslına dönme çabalarına matuf bu yönelim beraberinde toplumda uzun zamandır varlığını sürdüren ve gelenekçi diye tabir edilen ulemanın sahiplendiği fikhî doktrinlerle birlikte özellikle tarikatlar etrafında yaygınlaşan bir takım uygulamaların da eleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bunun neticesinde iki grup (ıslahatçılar ve gelenekçiler) arasında derin ve uzun soluklu bir tartışma

²⁰⁷ Tüm bunlarla birlikte İslam dünyasında hadis ve diğer ilimlerde meydana gelen değişimler incelendiğinde İslam dünyasının kendi öz dinamiklerinin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Örneğin içtihat kapısının açık olduğu fikrinin 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan krizler neticesinde ortaya çıktığını zannetmek hatalı bir yaklaşım olacaktır. Hanbelî ve Zeydî mezheplerinde içtihat kapısının her zaman açık olduğu fikrinin hâkim olduğunu göz önünde bulundurarak fikir tarihi okumaları yapmak gerekmektedir. Aynı şekilde sömürge sürecinden yüz yıllar önce bile İslam dünyasında fikhin gücünün zayıflatılıp İslam ahkâmının hadislere göre belirlenmesi şeklinde çeşitli seslerin olduğunu da unutmamak gerekir.

²⁰⁸ Burada İslam âleminde otoritesini kanıtlamış Buhârî ve Müslim'in sahillerinin mevcut yeni durumdan nasibi ne olmuştur şeklinde bir soru akla gelebilir. Kanaatimizce bu sorunun cevabı dönemin hadis ile iştilal eden müelliflerini üç kısma ayırarak verilebilir. Birinci kısım âlimler klasik hadis tenkit metodlarını ve cerh tadil kitaplarında ravilerle ilgili verilen bilgileri referans alarak hadisler hakkında hükme varan kişilerdir. Onların genel anlamıyla Buhârî ve Müslim'in sahillerini otorite kabul ettikleri görülür. (Örneğin Kâsimî *Sahihayn*'daki rivayetlerin muhaddislerce muttasıl ve sahil olduğunda ittifak ettiğini söylemiş ve buna herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Kâsimî, *Kavâidü't-tahdis*, s. 249. Tâhir el-Cezâirî'nin de aynı görüşte olduğu ile ilgili bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 273) Bununla birlikte yaptıkları daha ziyade sünen, müsned ve mu'cem tarzı kitaplarda yer alan hadislerin tashih ve taz'ifi ile ilgili hükümlerdir. Diğer bir grup ise, cerh-tadil metodlarını tamamen göz ardı etmeksizin rivayetlerin akla aykırı olup olmadığı temelinden hareketle hadisler hakkında bir yargıya varmaya çalışmışlardır. Bu grup âlimler, rivayetin akıl ya da Kur'an ile çeliştiğini düşündükleri yerde seneddeki ravilerin adalet ya da zabtına bakmaksızın, rivayeti reddetmektedirler. (Muhammed Abduh'un Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesi ile *Sahihayn*'da bulunan Hz. Peygamber'e büyü yapıldığı rivayetini sahil kabul etmemesi ile ilgili bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, ss. 242.) Bu âlimlere göre ise Buhârî ve Müslim'in sahillerinde bulunan rivayetler mutlak otorite değildir. Üçüncü grup düşünürlere göre ise zaten Kur'an varken hadislere gerek olmadığından Buhârî ya da Müslim'in sahillerinin herhangi bir otoritesi bulunmamaktadır.

başlamıştır.²⁰⁹ İki grup arasındaki tartışmalar, hadisler ve hadis ilimleri ile ilgili yeni eserlerin telif edilmesi sonucunu doğurmuştur.

Hadis ilimlerinin gelişimine katkı sağlayan bir diğer unsur ise oryantalistlerin hadis çalışmalarınıdır. Oryantalistlerce yapılan çalışmalar neticesinde birbirinden farklı iki grup ortaya çıkmıştır. Birinci grup, oryantalistlerin söylemlerinden etkilenerek²¹⁰ geleneksel sünnet anlayışını eleştirir mahiyette bir karakter arz ederken ikinci grup ise hem oryantalistlere hem de onlardan etkilendiklerini düşündükleri birinci gruptaki düşünürlere karşı hadisleri ve hadis usûlünü savunmuştur.²¹¹ Bu çatışma ortamı özellikle hadis tarihi ve mütekaddim hadis ulemasının metodlarının tasviri açısından önemli eserler meydana gelmesini sağlamıştır.

2. Mağrib

Endülüs'teki intişârından sonra Mağrib'e intikal eden Mâlikî mezhebi,²¹² İdrîsîler devleti ile birlikte Mağrib'in resmî mezhebi olmuştur.²¹³ Mâlikîliğin etkisi bir ara Muvahhidler

²⁰⁹ Geleneksel sünnet anlayışını savunanlar ile ıslahatçıların hadis anlayışları için bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, 239-43.

²¹⁰ Bu grup aynı zamanda görüşlerini temellendirmek için Mutezile gibi İslam tarihindeki akılcı anlayışı yansıtan mezheplerden de faydalanmıştır.

²¹¹ Yücel, *Hadis Tarihi*, 237-240.

²¹² Endülüs İmam Mâlik ile tanışmadan önce İmam Evzâî'nin mezhebini taklit etmekteydi. İmam Mâlik'in şöhreti Endülüs ve Mağrib'e ulaştığında Şebtûn namıyla meşhur Ziyâd b. Abdurrahman ve beraberindeki birkaç Endülüslü ve Mağribli Medîne'ye İmam Mâlik'i ziyarete gittiler. Döndüklerinde İmam Mâlik'in ilminin genişliğinden ve faziletlerinden bahsetmelerinin neticesinde Mağrib ve Endülüs'te İmam Mâlik'in mezhebi yayılmaya başladı. Ayrıca Şebtûn *Muvatta*'ı Mağrib'e getiren ilk kişi olmuştur. *Muvatta*'ı ondan Yahya b. Yahya el-Leysî almış ardından da Medîne'ye İmam Mâlik'in yanına giderek *Muvatta*'ı ondan arz yoluyla tahammül etmiştir. en-Nâsırî, *el-İstiksâ*, 1/194-95.

²¹³ Muhammed er-Revkî, *el-Mağrib Mâlikiyyün limâzâ* (Fas: Vüzâratü'l-Evkâv ve'-Şuûni'l-İslâmiyye, 2003), 9.

döneminde zayıflasa da o dönemden günümüze kadar Mağrib halkı mezhebine sıkıca sarılmıştır.²¹⁴ Fakat “Biz Halîlcileriz,²¹⁵ o sapsarsa biz de sapsarız, o doğru yolda ise biz de doğru yoldayızdır.”²¹⁶ sözüne bakılırsa Mağriblilerin, Mâlikî mezhebine olan bu bağlılıklarının taassub derecesine ulaştığını söylemek mümkündür. Bunun bir neticesi olarak yapılan ilmî çalışmalar daha çok Mâlikî fıkıh kitapları etrafında yoğunlaşmıştır.

Genelde ilköğretim hüviyeti arz eden mahallî medreselerde verilen derslerin birçoğu da Kur’ân ezberi, kıraat ve fıkıh ilmi merkeze alınarak verilmekteydi. Bunun en bariz örneği Ebu’l Feyz Ahmed’in kendi zâviyelerinde gördüğü tadrîsattır. Hayatı ile ilgili bölümde ele alınacağı üzere küçük yaşta Kur’ân’ı ezberleyen Ebu’l-Feyz Ahmed de tam bir Mâlikî gibi yetişmiş, hadis ilimlerinden yalnızca belli birkaç mustalahu’l hadîs kitabı okumuştur. Bu dönemde iki zâviyenin, eğitimlerini hadis ilimlerini merkeze alarak verdiği görülmektedir. Bunlardan ilki Ebu’l-Feyz Ahmed’in babasının vefatı üzerine başına geçtiği Sıddîkiyye zâviyesi ile Kettânî ailesinin Kettâniyye zâviyesidir. Bu iki zâviye dışında kalan zâviyelerde ve onların medreselerinde Mâlikî ve Eş’arî mezheplerinin geleneksel yollarla öğretildiği bir eğitim anlayışı hâkimdir.

Selefi/ıslahçı ulusalcı hareketin güç kazanmasından önce, Karaviyyîn Camii gibi büyük eğitim kurumlarında da durum farklı değildir. Her ne kadar Muvatta, Kütüb-i Sitte, eş-Şifâ gibi hadis kitapları okutulsa da Karaviyyîn Câmii’nin müderrisleri fıkıh ilmine verdikleri kadar hadis ilimlerine önem vermemekteydiler. Hem Karaviyyîn Câmii’nde hem

²¹⁴ İbn Haldûn Mâlikî mezhebinin Endülüs ve Mağrib’de yayılmasını iki sebebe bağlamıştır. Birincisi Mağribli ve Endüslü hacıların en çok ziyaret ettikleri yerin Hicaz toprakları olmasıdır. Irak’ın Endüslü ve Mağribli hacıların güzergâhı üzerinde olmaması onların ilmi, Medîne’den almalarını sağlamıştır. O günlerde Medîne’nin büyük hocası ise İmam Mâlik’tir. İkinci sebep ise Endülüs ve Mağrib ile Medîne’nin kültürel olarak birbirine yakınlığıdır. Aralarındaki bedevîlik münasebeti sayesinde (bir diğer ilim merkezi olan Irak o sıralarda medenîleşme açısından Medîne’nin ilerisindeydi) Endülüs ve Mağrib halkının Mâlikî mezhebini taklit etmeleri daha kolay olmuştur. Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 2001, s. 568. İbn Hazm ise Mâlikî mezhebinin Endülüs (ve Mağrib’de) yayılmasını devlet otoritesine bağlamıştır. Hanefî mezhebinin yayılmasına sebep olarak Hârûn Reşid’in Ebu Yûsuf’u başkâdî olarak atamasını gösterdikten sonra Mâlikî mezhebinin yayılmasını Yahya b. Yahya’nın sultan nezdindeki konumuna bağlamıştır. Sultan kadıları Yahya b. Yahya’ya danışmadan atamazdı. Atadığı kadılar muhakak onun mezhebinden olmalıydı. İnsanlar da dünya metana düşkün olduklarından onları arzuladıkları şeylere ulaştıracak olana yöneldiler (yani makam ve mevki edinebilmek için Mâlikî mezhebini taklit ettiler). en-Nâsırî, *el-İstikâsâ*, 1/195.

²¹⁵ Burada kastedilen Mâlikî mezhebinin ana kitaplarından olan *Muhtasarü Halîl*’dir.

²¹⁶ Abdurrahman b. Muhammed İbn Zeydân es-Sicilmâsî, *İthâfû a’lâmi’n-nâs bi cemâli hâdirati Miknâs*, 1. bs., (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2008) 3/240.

de diğer eğitim kurumlarında okutulan hadis kitapları da teberrük maksadı ile ve Mâlikî mezhebi ekseninde etrafında okutulmaktaydı.²¹⁷

Mâlikî mezhebine ait fıkıh kitaplarının, başta tefsir ve hadis ilimlerinin aleyhinde olmak üzere ilmî çalışmaların ve tedrisatın çoğunluğunu domine etmesi, ister selefî/ıslahçı olsun isterse de tasavvuf ehli olsun taklit karşıtı âlimlerin eleştirilerine uğramıştır. Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî'nin hadis ilimlerinin egemen fıkıh geleneği karşısındaki durumunu tasvir eden şu sözleri durumu özetler niteliktedir: "Hadis ilmine gelince; onu konuşan kimseyi bulamıyoruz! Birine karşı cüzî konulardan birisi ile ilgili bir hadisi delil olarak getirdiğinde sanki din hakkında Allah'ın izin vermediği bir şey getirmişsin gibi kızar ve sana hikmet ehlinden ya da imamların birinin sözüyle karşı çıkar."²¹⁸

Mağrib'deki ilmî geleneği göstermesi açısından tefsir gibi önemli bir ilim hakkında halk ve ulema nezdindeki yaygın bir inanıştan bahsetmek önemli olacaktır. Bu inanışa göre Kur'ân'ın tefsir edilmesi sultanın ölümüne sebep olacaktır (إذا فسر القرآن مات السلطان).²¹⁹ İlk bakışta böylesi bir görüşün sadece sözde kalacağı, ulema nezdinde itibar görmesinin imkânsız olduğu kanaati oluşsa da bu inanışı yıkmak için uğraşan âlimlerin sözlerine ve çalışmalarına bakıldığında mezkûr ifadenin ulemâ nezdinde dahi hatırı sayılır şekilde yaygın olduğu görülecektir.²²⁰ Bu durum Mağrib'in önde gelen ıslahçı âlimlerinden biri olan Ebu Şuayb ed-Dükkâlî'nin tefsir derslerini yeniden ihyâ etmesine kadar sürmüştür.²²¹

Mevcut durum başta Mısır olmak üzere doğu İslam ülkelerine giden talebelerin orada güçlü bir şekilde kendini hissettiren selefî/ıslahçı akımdan etkilenmeleri ve ülkenin bağımsızlığında söz sahibi olan ulusalcı hareketin selefî anlayışı benimsemesi sayesinde

²¹⁷ el-Alevî, *Câmiu'l-Kareviyyîn*, 28; er-Riyâd, *Şeyhü'l-İslâm Ebu Şuayb*, 379.

²¹⁸ el-Beşîr İsâm el-Merrâkuşî, "ed-Dersü'l-Hadîsî fi'l-Magribi'l-Aksâ", *ed-Dersü'l-Hadîsiyyü'l-Muâsır*, ed. Ahmed el-Câbirî, (Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2017), 253, 282-83.

²¹⁹ Bu anlayışın Mağrib toplumuna ne zaman sirayet ettiği ile ilgili bk. Abdülganî b. Muhammed el-Müezzin, "Safahâtün müşrika min hayâti'l-Allâme Ebi Şuayb ed-Dükkâlî", *E'lâmü's-selefîyye*, t.y., s. 15.

²²⁰ Abdullah el-Cerârî tefsir ilmi ve hocası ed-Dükkâlî'nin gerçekleştirdiği başarı açısından Mağrib'deki durumu şöyle özetlemektedir: "Engelleyici bazı sözler ve hurafelerden dolayı bilgili kişilerin Kitâb-ı Mübîn'in tefsirini yapması biz Mağriblilerde mahzurlu idi. Durum o dereceye varmıştı ki âlimler tefsir dersi yapmayı 'tefsir, devletin sultanının ve idarecisinin ölümüne sebep olur' diyerek uğursuz görmekteydiler (...) Bu inanış hocamız selefî muhaddis Ebu Şuayb ed-Dükkâlî gelinceye kadar bazılarının kafasında kalmaya devam etti. O bir grup aydın ile birlikte bu tür sahte inanışları kırdı ve tefsir ilmiyle aramıza girmesine engel oldu." Abdullah el-Cerârî, *Mukaddimetü Min a'lâmi'l-fikri'l-muâsır bi'l-udveteyn: er-Rabât ve Selâ*, 1. bs., (Rabat: Matbaatü'l-Emniyye, 1971), 1/234-325.

²²¹ ed-Dükkâlî şu sözü ile mezkur iddiaya karşı çıkmıştır: "Kur'ân tefsiri sultanın hayatta kalmasını, Şeytan'ın ise ölümünü sağlar". er-Riyâd, *Şeyhü'l-İslâm Ebu Şuayb*, 352. (428 nolu dipnot)

yavaş yavaş değişti.²²² Ülkelerine dönen talebeler beraberlerinde taşıdıkları ıslahçı fikirlerin etkisi ile taklide karşı çıkararak fikhî hükümlerden sahih sünnete uygun olmadıklarını düşündükleri meselerle amel edilmemesi gerektiğini söylediler.²²³ İctihadın doğal sonucu olarak taklitçilikten kaçınmanın gerekliliği ve hadislerin icthad meselesinin en güçlü aracı olduğu düşünüldüğünde bu durumun tabiatı ile hadis ilimlerinin yeniden canlanmasını beraberinde getireceğinde şüphe yoktur. Mutlak icthad ve mezhepler arası tercihte oynadığı role binaen hadisler incelenirken, hadislerin yorumlanması, tercih, cerh-tadil ve buna bağlı olarak hadisler hakkında sahihlik ve zayıflık açısından hükme varma faaliyetleri kendini göstermeye başlamıştır.

Alevî sultanların hadis âlimlerini koruması ve bazen sultanın da aktif rol aldığı sultanlık sarayında bir gelenek olarak yılın belli aylarında akdedilen hadis meclislerini²²⁴ de hadislerin ve hadis ilimlerinin güçlenmesinde bir etken olarak görmek mümkündür.²²⁵

²²² Burada tekrar hatırlatmak gerekir ki Mağrib'in her zaman kendi öz dinamiklerinden hareket eden bir hadisçi damarı var olagelmıştır. Sultan Muhammed b. Abdullah'ın hadis ilimlerine olan ilgisi ve hadis ilimlerinin yayılması için yaptığı çalışmalar yukarıda geçmişti. Bu sebeple Mağrib'de meydana gelen hadis ilimleri lehindeki dönüşümü sadece doğu İslam ülkelerine yapılan seyahatlere ve oradaki fikri akımların etkisine bağlamak hatalı bir yaklaşım olacaktır. Bununla birlikte Mağrib'deki hadisçi damarın kolay kolay Mâlikî mezhebini tamamen terk ettiği söylenemez. Örneğin Sultan Muhammed b. Abdullah her ne kadar kendisini akide açısından bir Hanbelî olarak görse de o ve başta Mevlây Süleyman olmak üzere alevî hanedanlığının sultanları Mâlikî mezhebine bağlılıklarını bildirmişlerdir. Yine ed-Dükkâlî'nin de Mâlikî mezhebinin görüşlerini nadiren terk edip delilinin daha sağlam olduğunu düşündüğü diğer görüşleri tercih ettiği söylenmiştir. Buradan hareketle şu söylenebilir ki Mağrib'deki hadisçi anlayış daha çok, Mâlikî mezhebindeki muhtasar ve haşiye türü kitaplarla meselelerin hadislerden delillerine değinmeyen ve muarızı açık bir sahih hadis bulunmasına rağmen mezheb görüşüne körü körüne bağlanmayı emreden anlayışa karşıdır. Ama yine de Ebu'l-Feyz Ahmed gibi mezhepleri tamamen atan ve mutlak icthad sahibi olduğunu iddia eden bazı simalara rastlanmaktadır.

²²³ Ebu Şuayb ed-Dükkâlî'nin talebelerinden olan Abdullah Kennûn'un anlattığına göre ed-Dükkâlî'nin iki amacı vardı. Birincisi hadis ilimlerini olabildiğince geniş bir tabana yaymak, ikincisi ise akide ve ibadetler konusunda sünneti ölçü almak ve hurafelerle mücadeledir. Kennûn'a göre netice olarak Mağrib'de fikhî deliller ve âlimleri kayıtlayan mezhep naslarının zincirlerinin hafiflemesi açısından icthad ve taklit mefhumunda büyük bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Ulema fikhî hükümler arasında tercihe giderek, sünnete uygun olanı almış, muhalif olanı ise terk etmiştir. Yine Kennûn'un haber verdiği göre ed-Dükkâlî'nin etkilerinden birisi de tarikat şeyhleri hakkındaki inanışlar, ölümlerin takdisi, tarikatçılıkta aşırıya gidış ve Allah'ın hakkında bir delil indirmediği tarikat öğretilerine bağlılığın zayıflamasıdır. “eş-Şeyhu'l-İmam Ebu Şuayb ed-Dükkâlî”, *Mecelletü Da'veti'l-hak*, c. 12, sy. 7 (1969), s. 7.

²²⁴ Hadis meclislerinin ilk olarak ne zaman kurulmaya başladığı ile ilgili bk. Asiye el-Hâşimî el-Belgîsî, *el-Mecâlisü'l-ilmîyyetü's-sultâniyye alâ ahdî Devleti'l-Aleviyyeti's-Şerîfe*, (Fas: Vüzâratü'l-Evkâv ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/215-17.

²²⁵ Alevî sultanların huzurunda kurulan hadis meclislerinin içeriği, bu meclislere katılan âlimler ve Sultan İkinci Hasan döneminde yazılı ve görsel basın kullanılarak mezkûr derslerin tüm Mağrib'e neşredilmesi ve hadis meclislerinin yılın tamamına yayılması ile ilgili bk. Yusuf el-Kettânî, “el-Mecâlisü'l-hadîsiyye fi ahdî'd-Devleti'l-Aleviyye”, *Mecelletü Da'veti'l-hak*, sy. 227 (1983), ss. 49-54; el-Merrâkuşî el-Beşîr İsâm, “ed-Dersü'l-hadîsi fi'l-Magribi'l-Aksâ”, 291; Asiye el-Hâşimî el-Belgîsî, *el-Mecâlisü'l-ilmîyyetü's-sultâniyye alâ ahdî'd-Devleti'l-Aleviyyeti's-Şerîfe*, (Fas: Vüzâratü'l-Evkâv ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/203-5; el-Kettânî, “el-Mecâlisü'l-hadîsiyye” 139-142.

İKİNCİ BÖLÜM

HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCE YAPISI

İlmiyle temeyyüz etmiş şahsiyetlerin hayatlarına bakıldığında ailelerin oynadığı rolün son derece önemli olduğu görülecektir. Bazen aile içinde ilim erbabı bulunmasa da, ailenin ilmi seven bir üyesinin yönlendirmesiyle bir âlimin yetişmesinde ilk adım atılmış olurken bazen de ailenin ilmiyye sınıfına mensup olması, çocukların da birer ilim talebesi haline gelmesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda yirminci yüzyıla girilirken tüm aile efradının ilimle meşgul olduğu ailelere en iyi örnek olarak Gumârî ailesinin verilmesinde bir sakınca yoktur. Aşağıda tezin ana konusu olan Ebu'l-Feyz Ahmed'in hayatı aktarılmadan önce, hem onun ilmi altyapısının oluşmasında etkili olan aile faktörünü görebilmek hem de bu kıymetli aile hakkında genel bir tasavvura sahip olabilmek adına Gumârî ailesi tüm fertleriyle kısaca tanıtılacaktır.

A. GUMÂRÎ AİLESİ

“Gumârî” ailesi, hicri on dördüncü asırda özellikle Mağrib’de İslâmî ilimlerin canlanmasında katkısı bulunan ailelerden biri sayılmaktadır. Yazdıkları eserler, vermiş oldukları dersler ve yetiştirdikleri talebeler sayesinde özellikle Mağrib’de ilmî bir canlılık meydana getirmişlerdir. Uyandırdıkları ilmî hareket, talebeleri ve eserleri sayesinde İslam dünyasının tamamında etkisini göstermiştir. Fıkıh ve hadis ilimlerinde taklide karşı çıkmak şeklinde temeyyüz eden ilmî anlayışları, birçok tartışmanın yapılması sonucunu beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar hem İslam kütüphanesinin birbirinden kıymetli eserlerle zenginleşmesini beraberinde getirmiş hem de hicrî on dördüncü asrın ilmî, sosyolojik ve kültürel problemlerinin çözümüne yönelik sunulan reçetelerin çeşitlenmesine katkı sağlamıştır.

Gumârî ailesinin kökü Endülüs’e kadar uzanmaktadır. Hicri beşinci asrın sonlarında dedelerinden Abdülmümin el-Kebîr (ö.?) Tilimsân’a yerleşmiştir. Torunlarından Abdülmümin b. Muhammed es-Sağîr (ö. ?) hicri onuncu asrın ortalarında Fas’ın kuzeyinde bulunan

Gumâra²²⁶ mıntikasına geçmiştir. Daha sonra Gumâra kabilelerinden biri olan Mansur Oğulları'nın yaşadığı Tuckân bölgesine göç ederek hayatının geri kalanını orada geçirmiştir. Tanca'ya geçişleri ise babası Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî'nin, dayısının kızını istemesi ile olmuştur. Dayısı kızını vermek için Tanca'ya yerleşmesini şart koşmuş²²⁷ o da bunu kabul edince Tanca'ya yerleşmiştir.²²⁸

İlme ve âlimlerin hayatlarına düşkün olan Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî çocuklarını da ilme ve âlimlerin hayatını tanımaya yönlendirmiştir. Babalarının bu gayreti neticesinde başta hadis ilmi olmak üzere İslâmî ilimlerde derinleşmiş kardeşler yetişmiştir. Verdikleri dersler, yaptıkları tahkik çalışmaları ve tasnif ettikleri kitaplar sayesinde Gumârî ailesi Mağrib'in kuzeyinde hatırı sayılır derecede bir ilmî hareketlilik meydana getirmiştir.

Kardeşler içinden hayatını ve hadisçiliğini araştırdığımız asıl kişi kardeşlerin en büyüğü olan Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî'dir. Diğer kardeşler ise ortaya koydukları bazı eserleri ile birlikte muhtasar olarak tanıtılacaktır. Ama bundan önce, ilimle dolu bir aile kurmayı başaran babaları Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî'nin hayatından bahsetmek faydalı olacaktır.

1. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî

H. 1295 (m. 1878) yılında Gumâra'da doğdu. Babasının inayeti ile Verş ve Hafs kıraatleri üzerinden Kur'ân'ı ezberledi. Babası kıraat ve diğer İslâmî ilimlerde ilerlemesini istediğinden bir arkadaşının tavsiyesi üzerine onu Fas şehrindeki Karaviyyîn Üniversitesi'ne gönderdi.²²⁹ Başta Muhammed b. Cafer el-Kettânî olmak üzere Fas şehrindeki büyük hocalardan ilim tahsil etti. Bu sırada Şâzeliyye tarikatının Derkâviyye koluna intisap etti.²³⁰

²²⁶ Gumâra kelimesi, belirli bir kabile ismi olmayıp Mağrib'in kuzeyinde yaşayan kabilelerin tamamı için kullanılır. Konuyla ilgili bk. Abdülmümin b. Abdülaziz b. Sıddîk (*Mevsûatü'l-allame el-muhaddis el-mütefennin seyidi eş-şerif Abdullah b. Muhammed b. es-Sıddik el-Gumârî* neşrine yazdığı mukaddime) 1. bs., (Kahire: Dârü's-Selâm, 2016), 11.

²²⁷ Abdullah b. Sıddîk el-Gumârî, *Bideai't-tefâsîr*, 2. bs., (Kazablanka: Dâru'r-Reşâd el-Hadîsiyye, 1986), 164.

²²⁸ Müellif *et-Tasavvur ve't-tasdîk* adlı eserinde dedelerinin hayatlarından ve menkıbelerinden bahsetmektedir. Bk., Ahmed b. Sıddîk, *et-Tasavvur ve't-tasdîk*, 4-23.

²²⁹ Abdulaziz b. Sıddîk el-Gumârî, *Ta'rîfü'l-mü'tesi biahvâli nefsi*, (Cakarta: Dâru'r-Ravda el-İslâmiyye, 2017), 99.

²³⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *et-Tasavvur ve't-tasdîk*, 24.

Evlendikten sonra yerleştiği Tanca’da Sıddikiyye adıyla anılan zâviyesini kurdu. Zâviyesinde ve şehrin mescitlerinde tefsir, hadis, kıraat, dört mezheb fıkhı, siyer ve lügat dersleri verdi.

Zâviyesine gelen müritlerinin yetişmeleriyle bizzat ilgilenirken çocuklarını da ilim öğrenmeye sürekli teşvik etmiş ve onlara ilim yolunda rehberlik etmiştir. Çocuklarından Abdülaziz babasının kendi üzerindeki emeğini anlatırken söylediği şu sözler onun ilme ve ilim talebesi yetiştirmeye ne kadar düşkün olduğunu göstermektedir: “Babam bana sürekli nasihat eder, dinimde ve ilim hayatımda yolumu aydınlatacak irşatlarını eksik etmezdi. Değişik ilim dallarında onunla müzakere etmediğim ve soru sormadığım bir gün dahi geçmemiştir. Soru sorduğum her konu hakkında beni uzun uzun araştırma yapma külfetinden kurtaracak genel kaidelerden bahsedirdi. Bu bana çok fayda verdi. Allah ona rahmet eylesin, benim merakım onun çok hoşuna giderdi ve beni hep teşvik ederdi.”²³¹

1345 (m. 1926) yılında Mısır’da düzenlenen hilafet kongresine katıldı. Müslümanlara faydalı olacağını beklediği mezkûr kongrenin ciddiyetten uzak olduğunu görünce bitmesini beklemeden kongreden ayrıldı. Mısır’a yaptığı ziyareti esnasında Muhammed Bahît el-Mutî’î, Seyyid Ahmed et-Tahtâvî gibi dönemin büyük âlimleriyle tanışma imkânı buldu.²³²

Mısır’a yaptığı bu ziyaret ileride çocuklarının tahsil hayatına etki etmiştir. Oğulları Ahmed, Abdullah ve Muhammed ez-Zemzemî babalarının yönlendirmesi ile Mısır’da tahsil görmüşlerdir.

Hayatı boyunca irşâd ve ilmî faaliyetlerde bulunmasına rağmen eser telif etmeye gönüllü olmamıştır. Ona göre ümmetin ihtiyaç duyduğu her konuda kendinden önce bir kitap yazılmıştır. Artık ümmete düşen o kitapları okumak ve anlamaya çalışmaktır.²³³ Oğlu Abdülaziz’in anlattığına göre kitap telif etmemesinin bir sebebi de onun şöhretten nefret ediyor olmasıdır. Yine de hayatının bir döneminde kitap yazmaya istekli olduğunu ama daha sonra yazdığı kitapları yaktığını kendisi ifade etmiştir.²³⁴

²³¹ el-Gumârî, *Ta’rîfû’l-mü’tesî*, 98.

²³² Abdülaziz b. Sıddîk, *a.g.e.*, 108.

²³³ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *et-Tasavvur ve’t-tasdik*, 66.

²³⁴ Abdülaziz b. Sıddîk, *a.g.e.*, 112.

Yaşadığı bölgenin büyük âlimlerinden ve mutasavvıflarından²³⁵ biri olan Muhammed b. Sıddîk, 1354 (m. 1935) yılında Tanca'da vefat etmiş, naaşı kendi inşa ettirdiği Sıddîkiyye zaviyesine defnedilmiştir. Üzerine bir kubbe yapılan kabristanı, insanların bereket beledikleri bir ziyaretgâh olarak varlığını sürdürmektedir.²³⁶

2. Abdullah b. Sıddîk el-Gumârî

1328 (m.1910) Tanca'da doğmuştur.²³⁷ O da kardeşi Ahmed gibi ilköğrenimini babasından tahsil etmiştir. Ağabeyinin aksine o Mısır'a gitmeden önce Kuzey Afrika'nın en büyük ve en eski eğitim kurumu sayılan ayrıca İbû'l-Arabî el-Meâfirî (ö. 543/1148), İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve İbn Arabî el-Hâtimî (ö. 638/1240) gibi birçok âlimin ders verdiği Karaviyyîn Üniversitesi'nde ilim tahsiline başlamıştır.²³⁸ Burada sarf, nahiv, belâgat, mantık, tefsir, fıkıh ve hadis derslerini almıştır.²³⁹

Karaviyyîn Üniversitesi'ndeki eğitimini tamamladıktan sonra Tanca'ya dönmüş ve seçtiği özel talebelerine Sıddîkiyye zâviyesinde dersler vermiştir.²⁴⁰ Buradaki faaliyetlerinden sonra ağabeyi Ahmed ve küçük kardeşi Muhammed ez-Zemzemî (1912-1987) ile birlikte Mısır'a gelip el-Ezher Üniversitesi'ne kaydolmuştur.²⁴¹ Orada kelâm, fıkıh usûlü, mantık, belagat, ilm-i münâzara ve Mâlikî fikhî dersleri almış,²⁴² babasının özel tavsiyesi ile Şâfi'î fikhına dair *Şerhü'l-Minhâc* ve *Şerhü't-Tahrîr* kitaplarının okutulduğu derslere katılmıştır.²⁴³

1350 (m. 1931) yılında el-Ezher'de ülke dışından gelen öğrenciler için düzenlenen "âlimlik diploması" sınavlarına katılmıştır. Bu imtihan on iki ilim dalında (sarf, nahiv, meânî,

²³⁵ Oğlu Muhammed ez-Zemzemî'nin anlattığına göre babası vefatından önce (tasavvufî yönünü kastederek) seleflerinin yolunu terk etmiş ve bağlı olduğu Mâlikî mezhebinden ayrılarak içtihat yolunu seçmiştir. İbnü's-Sıddîk Muhammed ez-Zemzemî, *ez-Zâviye ve mâ fihâ mine'l-bidai ve'l-a'mâli'l-münkere*, t.y., s. 14.

²³⁶ Abdülaziz b. Sıddîk, *a.g.e.*, 112.

²³⁷ Abdullah b. Sıddîk Ebu'l-Fadl el-Gumârî, *Sebîlü't-tevfîk fî tercemeti Abdillâh b. Sıddîk* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 2012), 12.

²³⁸ Abdullah b. Sıddîk, *Bideaü't-tefâsîr*, 165.

²³⁹ Memdûh, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, 446.

²⁴⁰ Bu dönemde zaviyesinde okuttuğu dersler için bk., Memdûh, *Teşîifu'l-esmâ'*, 654.

²⁴¹ Abdullah b. Sıddîk, *Bideaü't-tefâsîr*, 171.

²⁴² Mısır ve Mağrib'de Malîkî fikhî alma imkânı bulan Abdullah b. Sıddîk her iki ülke arasındaki Malîkî fikhî ile ilgili tedrisatı karşılaştırma imkânı bulmuştur. Ona göre Mağrib uleması Malîkî fikhını Mısırlı hocalardan her alanda daha iyi bilmektedirler. Yine Mağrib ulemasının ders verme metodu öğrenciye hem anlama hem de araştırma tekniklerini öğretirken Mısır tarzı ders sadece anlama odaklı yapılmaktadır. Abdullah b. Sıddîk, *Bideaü't-tefâsîr*, 172.

²⁴³ Memdûh, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, 447.

beyân, bedî, usûl, mantık, tevhid, fıkıh, tefsir, hadis ve hadis usûlü) birden yapılan zor bir sınav olmasına rağmen sınavda başarılı olmuş ve diplomasını almıştır.²⁴⁴

Âlimlik diplomasını aldıktan sonra el-Ezher’de çeşitli dersler okutmuş²⁴⁵ ve aralarında kardeşleri Muhammed ez-Zemzemî, Abdulaziz ve Abdülhay; Muhammed el-Muntasır el-Kettânî (ö. 1919-1998), Abdülfettâh Ebu Gudde (ö. 1917-1997)²⁴⁶ gibi isimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir.

1391 (m. 1971) senesinde Mağrib’e geri dönmüş ve babasının tesis ettiği Sıddîkiyye zâviyesine yerleşmiştir. Zâhidâne bir hayatı tercih eden Abdullah b. Sıddîk, hiçbir devlet müessesesinde çalışmamış, ilmî faaliyetlerini ömrünün sonuna kadar zâviyesinde icra etmiştir. Orada talebelerine *Tefsîru’n-Neseftî*, *Şerhu Cemi’l-cevâmî* ve *Neylû’l-evtâr* gibi birçok ilmî kitap okutmuştur.²⁴⁷

a. Hadis İlimleri ile İlgilenmeye Başlaması

Karaviyyîn ve el-Ezher üniversitelerinde okumuş olmanın etkisiyle Abdullah b. Sıddîk daha çok aklî ilimler ile meşgul olmuştur.²⁴⁸ Fakat ağabeyi Ebu’l-Feyz Ahmed onun hadis ilimleri ile de meşgul olmasını istemiş, onun ısrarları neticesinde hadis ilimlerine yoğunlaşmıştır. Ağabeyi Ahmed kardeşi Abdullah’ın hadis ilimlerine yönelmesi için ısrarlarını ve onun hadis ilimleri ile iştiğâl etmeye başlamasını şu şekilde hikâyeye etmektedir:

“Tabiatı itibari ile aklî ilimlere daha meyilli idi, hadis ilimlerine pek ilgisi yoktu. Sürekli olarak ona hadis ilimleri ile uğraşmasını, nahiv gibi ilimlerin alet ilmi olduğundan, alet ilimleri ile uğraşanların sayısının çok ama sünnet-i nebî ile iştiğâl edenlerin sayısının pek az bulunduğundan, bu ilimlerin Kur’ân ve sünnet ilimlerini elde etmek için vaz edildiğinden bahsettim. İlk başlarda söylediklerimi kabul ediyor ama yine de aynı hâl üzere kalmaya devam ediyordu. Hatta bazen bana karşı çıktığı bile oldu. Bu durumu benimle Mısır’a gelinceye kadar sürdürdü. Uzun bir müddet yanımda kalması onun hadis ilimlerine yönelmesini sağladı. Bir diğer sebep de Mısırlıların onu da ağabeyi gibi hadisçi sanmaları oldu. Ona sorular soruyorlar o da hadis ilimlerine müracaat ediyordu. Kitaplarımın, cevaplarımın ve bana olan yakınlığının sayesinde hadis ravilerini tanımada ve hadis sanatında olgunlaştı...”²⁴⁹

²⁴⁴ Abdullah b. Sıddîk, *Bideaü’t-tefâsîr*, 173.

²⁴⁵ Ebu’l-Fadl el-Gumârî, *Sebilü’t-tevfik*, 26-30.

²⁴⁶ Memdûh, *el-İtticâhâtü’l-hadisîyye*, 448.

²⁴⁷ Memdûh, *a.g.e.*, 450.

²⁴⁸ Karaviyyîn ve el-Ezher üniversitelerinde aldığı dersler ile sahip olduğu icâzetler için bk. Abdullah b. Sıddîk, *Bideaü’t-tefâsîr*, 165-76.

²⁴⁹ Memdûh, *a.g.e.*, 449.

b. Mezhebi

Abdullah da ağabeyi Ebû'l-Feyz Ahmed gibi Mâlikî mezhebini terk edip önce Şafî mezhebine tabi olmuş ardından da taklidi tamamen terk ederek sahih kabul ettiği hadislere göre amel etmeye başlamıştır. Kendisi bu hususta şunları söylemektedir: “Önceleri Mâlikî idim, sonra Şafî'î oldum bir müddet sonra taklidi tamamen bıraktım. Taklidi terk etmem imamları küçük gördüğüm için değildi fakat taklit, istinbât ve istidlâl kaidelerini bilmeyen avam içindir. Bu kaideleri bilirse kişinin mezhep taklit etmeye ihtiyacı yoktur. Ama yine de fetva verdiğim zaman Mâlikî ya da Şafî'î mezheplerine göre fetva veririm. Çünkü kimseyi, delili çok açık bir mesele olmadıkça, kendi içtihadıma göre hareket ettirmek istemem.”²⁵⁰

c. Eserleri

Abdullah b. Sıddîk hem naklî hem de aklî ilimlerde âlim bir kişiliğe sahiptir. Tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, kıraat, nahiv ve mantık alanlarında eserler telif etmiştir. Eserlerinin bir kısmı şunlardır:

- *el-İbtihâc bi tahrîci ehâdîsi 'l-Minhâc*
- *Tahrîcü ehâdîsi 'l-Luma'*
- *el-Ehâdîsü 'l-müntâkatü fî fedâili seyyidinâ Rasûlillah*
- *el-Münferidât ve 'l-vühdân*
- *el-Kenzü 's-semîn min ehâdîsi 'n-nebiyyi 'l-emîn*
- *Fethü 'l-ğaniyyü 'l-mâcid bi beyâni hücciyeti haberi 'l-vâhid*
- *Tevcihü 'l-inâye li tarifi 'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten*
- *el-Fevâidü 'l-maksûde fî beyâni 'l-ehâdîsi 'ş-şâzzeti ve 'l-merdûde*
- *Hüsni 'l-beyân fî leyleti 'n-nisfi min Şa 'ban*
- *İhtisâru İrşâdü 'l-fuhûl*
- *Cevâhiru 'l-beyân fî tenâsübi süveri 'l-Kur 'ân*
- *el-Hücecü 'l-beyyinât fî isbâti 'l-kerâmât*
- *Zevku 'l-halâve bi 'mtinâi neshi 't-tilâve*
- *Şerhu 'l-İrşâd fî fikhi 'l-Mâlikîyye*
- *el-Kavlü 'l-cezl fî mâ lâ yu 'zeru bi 'l-cehl*

²⁵⁰ Abdullah b. Sıddîk, *Bideaü 't-tefâsîr*, 185.

Eser telifinin yanında tahkik çalışmaları da bulunmaktadır. Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *el-Mekâsidü'l-hasene'si*²⁵¹, İbn Arrâk'ın (ö. 963/1586) *Tenzihü's-Şerîa'sı*²⁵², Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İklîl fî istinbâtu't-Tenzîl'i*²⁵³ tahkik ettiği kitapların bir kısmıdır. Gazete ve dergilerde yayınlanmış çok sayıda makalesi de bulunmaktadır.²⁵⁴ Daha sonra talebelerinden Mahmûd Saîd Memdûh ve yeğeni Abdülmün'îm b. Abdülaziz b. Sıddîk tüm makalelerini ve kitaplarını on sekiz ciltlik bir ansiklopedide bir araya getirmişlerdir.

İhvan-ı Müslimîn hareketi önderi Hasan el-Bennâ (ö. 1906-1949) ve hareketin önde gelen diğer isimleriyle yakınlığı sebebi ile Mısır'da on yıldan fazla hapis yatan Abdullah b. Sıddîk, 1413 (m. 1993) yılında Tanca'da vefat etmiştir.²⁵⁵

3. Abdülaziz b. Sıddîk el-Gumârî

1338 (m. 1920) senesinde Tanca'da doğmuştur. O da kardeşleri gibi ilköğrenimini babasından ve zaviyelerinde ders veren hocalarından almıştır. 1355 (m. 1936) yılında Mısır'a gelip el-Ezher Üniversitesine girmiştir.²⁵⁶ İlk olarak Şafî mezhebini öğrenmeye başlamıştır. Çünkü ona göre Şafî mezhebi, Mâlikî ve Hanefî mezheplerinin aksine, kitaplarda incelenen konuları hadislerle delillendirilen bir mezheptir. Mâlikî mezhebinin kitapları neredeyse delilden tamamen hâlidir. Dört ciltlik ya da daha fazla hacme sahip kitaplarında bile görüşlerini dayandırdıkları bir tane dahi delil yoktur. Hanefî kitapları Mâlikî kitaplarına göre biraz daha iyidir. *Fethu'l-Kadîr* gibi delillerle meseleleri açıklayan kitapları vardır.²⁵⁷

Dînî meseleleri kaynağından öğrenebilme seviyesine ulaştıktan sonra hiçbir mezhebe bağlı kalmayarak, sahih kabul ettiği hadislerle göre amel etmiştir.²⁵⁸ Hadis ilimlerine olan hâkimiyetinin gelişmesinde ağabeyleri Ebu'l-Fadl Abdullah ve Ebu'l-Feyz Ahmed'in katkıları büyük olmuştur. Hadis meseleleri ile ilgili görüşünü almak ve anlamakta zorlan-

²⁵¹ Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1979.

²⁵² Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

²⁵³ Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, bty.

²⁵⁴ Yazılarının yayımlandığı dergi ve makaleler için bk., Abdullah b. Sıddîk, *Bideau't-tefâsîr*, 178.

²⁵⁵ Memdûh, *Teşnîfu'l-esmâ'*, 666.

²⁵⁶ Muhammed b. Fâtımî İbnü'l-Hâc es-Sülemî, *İs'âfü'l-ihvâni'r-râgibîn bi terâcimi sülletin min ulemâi'l-Magribi'l-muâsirîn* (Kazablanka: Matbaatü'n-Necâh el-Cedide, 1992), 428.

²⁵⁷ el-Gumârî, *Ta'rîfü'l-mü'tesi*, 13-14.

²⁵⁸ Abdülaziz b. Sıddîk, *a.g.e.*, 34.

dığı konularda önünü açması için o sıralarda Tanca'da bulunan ağabeyi ile sürekli mektuplaşmıştır. Ağabeyinin yazdığı eserler de onun hadisçi kimliğinin gelişmesinde büyük katkı sağlamıştır.²⁵⁹

Ebu'l-Feyz Ahmed'in kardeşi Abdülaziz hakkında ortaya attığı dikkat çekici bir iddia burada zikredilmelidir. O, her ne kadar ismini tasrih etmese de kardeşi Abdülaziz'in bazı kitaplarını çalarak kendisine nispet ettiğini söylemektedir. Nitekim talebesi Bûhubze'ye gönderdiği bir mektubunda; *Tahzîr li ahtâi'n-Nablûsî* isimli eserin aslında kendisine ait *Tıbâku'l-hâli'l-hâdira* adlı çalışmasının müsveddesinden bir bölümü olduğunu, kitap çalma âdeti olan bir hırsız tarafından çalındığını haber vermiştir. Yine Ebu'l-Feyz Ahmed'in idiasına göre Abdülaziz, Ebu'l-Feyz Ahmed'in İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) *er-Risâle* adlı eserine yazdığı şerhten bazı yerleri aşırarak, *İthâfu zevi'l-himemi'l-âliye bi şerhi'l-Aşmâviyye* isimli eserini yazdığını ve insalara “Bu kitabı yüz kaynak eseri mütâlaa ederek” oluşturduğunu söylemiştir.²⁶⁰

Ekseriyeti tahriç, tertîb, şerh ve istidrâk kabilinden olmak üzere hadis alanında yetmiş beşe yakın eser vermiştir.²⁶¹ *et-Ta'attuf fi tahrîci ehâdîsi't-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf, el-Bâhis an ileli't-Ta'n fi'l-Hâris, el-İfâde bi turuki hadîsi “en-nazaru ila'l-Âli ibâde”, Bulûgu'l-emânî min Mevdûâti's-Sâgânî, Raf'u'l-alem bi tahrîci ehâdîsi İkâzu'l-himem fi şerhi'l-Hikem* yazdığı eserlerin bir bölümüdür. Bununla birlikte Abdülaziz çok sayıda kitabı istinsah etmekle övünmektedir. Kitap istinsahının İbn Hacer ve Suyûtî gibi büyük âlimlerin terceme-i hallerinin verildiği kitaplarda bir övgü olarak zikredildiği bilgisini verdikten sonra hem bu iki âlimin hem de kendisinin istinsah ettiği kitapları sıralamıştır. Abdülaziz, 1418 (m. 1997) yılında Tanca'da vefat etmiştir.²⁶²

4. Muhammed ez-Zemzemî b. Sıddîk el-Gumârî

Babasının hac yolculuğu esnasında Mısır'ın Port Saîd şehrinde 1330 (1912) yılında doğmuştur. Doğumundan sonra babası onu Tanca'ya götürmüş ve ilköğrenimini babasının zaviyesinde görmüştür. İlk hocaları arasında babası ve ağabeyi Ebu'l-Feyz Ahmed bu-

²⁵⁹ Abdülaziz b. Sıddîk, *a.g.e.*, 26.

²⁶⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 77.

²⁶¹ Eserlerin listesi için bk., Abdülaziz b. Sıddîk, *Ta'rîfü'l-mü'tesi*, 45-51; İbnü'l-Hâc es-Sülemî, *İs'âfü'l-ihvâni'r-râgibîn*. 429-30.

²⁶² Abdülaziz b. Sıddîk, *Ta'rîfü'l-mü'tesi biahvâli nefsi*, 40-41.

lunmaktadır. 1349 (m. 1930) yılında ağabeyi Ebu'l-Fadl Abdullah ile birlikte Mısır'a gitmiş, uzun geçen gemi yolculuğunda ağabeyi Abdullah'ın ilminden istifade etmiştir. el-Ezher'e başlayan ez-Zemzemî Mısır'da dönemin ileri gelen âlimlerinden dersler almıştır.²⁶³

Muhammed ez-Zemzemî kardeşlerinden farklı olarak Mısır'da Hanbelî mezhebini öğrenmeye başlamıştır. Fıkhî konularda hakkında nas bulunan hükümlerin dışına çıkılmasını câiz görmemiştir. Hakkında nas bulunmayan konularda ise içtihat etmenin ya da müçtehit imamlardan birini taklidin caiz olduğu görüşündedir.²⁶⁴

O da tüm ailesi gibi tasavvuf ile iç içe yetişmiş hatta tasavvufun faziletini ve zaviyelerinde yapılan bazı ritüellerin sahih olduğunu hadislerden deliller getirerek savunduğu bir kitap dahi yazmıştır.²⁶⁵ Fakat daha sonraları tasavvuf yolunu terk ederek kardeşleri de dâhil olmak üzere²⁶⁶ mutasavvıflardan²⁶⁷ teberri ettiğini deklare ettiği eserler²⁶⁸ kaleme almıştır.²⁶⁹

Ailesinin zaviyesi ile ilgili yazdığı eserinden öğrendiğimiz kadarıyla kendisi tasavvufu İslam âlimlerinin öğrendiği ve amel edegeldiği bir ilim olarak kabul etmektedir. Karşı çıktığı şeyler mutasavvıflarda daha sonradan ortaya çıkan çeşitli hurafe ve bidatlerdir.²⁷⁰

Şerhu lâ ilâhe illallah, Tahzîru'l-Müslimîn mine'l-mübtedi'în, İthâfu's-şürefâ bi ibtâli hadîsi "et-tevsi'a yevme 'âşûrâ" gibi matbû ve yazma halinde birçok eseri bulunan Muhammed ez-Zemzemî İbnü's-Siddîk 1408 (m. 1987) yılında Tanca'da vefat etmiştir.²⁷¹

²⁶³ İbnü'l-Hâc es-Sülemî, *a.g.e.*, 121.

²⁶⁴ İbnü'l-Hâc es-Sülemî, *İs'âfü'l-ihvâni'r-râgibîn*, 122.

²⁶⁵ İbnü's-Siddîk Muhammed ez-Zemzemî, *el-İntisâr li tarîki's-sûfiyyeti'l-ahyâr*, ts.

²⁶⁶ Ebu Zeyd Bekr b. Abdullah, *Hecru'l-mübtedi'*, (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, t.y.), 8.

²⁶⁷ ez-Zemzemî, *ez-Zâviye*, 3.

²⁶⁸ Zemzemî'den önce de Mağrib diyarında tarikatlar ve zâviyeler arasında yayılan bidatlerle ilgili çok sayıda kitap yazılmıştır. Örneğin Ahmed el-Merrâkuşî *Feydu'l-Mennân fi'r-reddi alâ mübtediati'z-zamân*, Ahmed en-Nâsirî *Tazîmü'l-minne binusrati's-sünne*, Ebu'l-Kâsım ez-Zeyyânî *ed-Dürratü'l-fâika fi'r-reddi alâ ehli'l-bida'i ve'z-zenâdika* isimli kitaplarını yazmışlardır. Harekât, *et-Teyyârâtü's-Siyâsiyyetü ve'l-fikriyyetü fi'l-Mağrib*, 69-70.

²⁶⁹ Bu tarzda kaleme aldığı eserlerden bazıları şunlardır: *et-Tavâifü'l-mevcûde fi hâza'l-vakt, İ'lâmü'l-müslimîn bi vucûbi mukâta'ati'l-mübtedi'în ve'l-füccâri ve'z-zâlimîn*.

²⁷⁰ ez-Zemzemî, *ez-Zâviye*, 23.

²⁷¹ İbnü'l-Hâc es-Sülemî, *İs'âfü'l-ihvâni'r-râgibîn*, 123.

5. İbrahim b. Sıddîk el-Gumârî

1354 (m. 1935) yılında Tanca'da doğmuştur. Henüz iki aylık iken babası vefat ettiğinden ağabeyi Ebu'l-Feyz Ahmed'in kefaletinde yetişmiştir.

Sıddîkî ailesinin ilim dolu havasını teneffüs ederek yetişen İbrahim, sadece ailesinden aldığı ilim ile yetinmemiş bir müddet sonra, Fas vilayetine geçerek Karaviyyîn Üniversitesi'nin hocalarından dersler almıştır.

Daha sonra Mısır'a giderek el-Ezher Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Mısır'da bulunduğu müddet içinde Mısır'daki hocalardan aldığı derslerin yanında ağabeyi Ebu'l-Feyz Ahmed'in en yakınında bulunarak vefat edinceye kadar ondan hadis ilimlerini tahsil etmiştir.

Ağabeyi Ebu'l-Feyz Ahmed'in vefatından sonra önce Irak'a geçen İbrahim orada bulunan Şeriat Fakültesi'nde bir yıl kaldıktan sonra memleketi Mağrib'e geri dönerek 1965 yılında mezun olacağı Fas şehrinde bulunan Şeriat Fakültesi'ne adını yazdırmıştır. Buradan mezun olduktan sonra Rabat'ta bulunan Dârul-hadîs el-Haseniyye Akademisi'ne²⁷² girmiş, önce 1975 yılında *el-Cerhu ve't-ta'dîl inde'l-medreseti'l-Mağribiyyeti li'l-hadîs* isimli çalışması ile yüksek lisansını daha sonra 1985 yılında *İlmü ileli'l-hadîs min hilâli Kitâbi Beyâni'l-vehem ve'l-ihâm el-vâkiayni fi Kitâbi'l-ahkâm* isimli tezi ile de doktora-sını bitirmiştir.

Önce Tıtvân'da bulunan Usûlî'd-dîn Fakültesi'nde ardından da Dâru'l-hadîs el-Haseniyye Akademisi'nde ders veren İbrahim b. Sıddîk vefat edinceye kadar Tanca Mahallî İlim Konseyi'nin müdürlüğünü yapmıştır.

el-Cerh ve't-ta'dîl fi'l-Medreseti'l-Mağribiyye li'l-hadîs, İlmü ileli'l-hadîs min hilâli Beyâni'l-vehemî ve'l-ihâm el-vâkiayni fi Kitâbi'l-ahkâm, Nemâzic min evhâmi'n-nukkâd'l-meşârika fi'r-ruvâti'l-megâribe gibi çoğunluğu Mağrib ve Endülüs hadis tarihi ve ilimle ilgili önemli eserleri bulunan İbrahim b. Sıddîk Rabat'ta 2003 yılında vefat etmiş, Tanca'da defnedilmiştir.²⁷³

²⁷² Mezkur akademinin kurulma amacı ve inşa süreci için bk. b. Muhammed b. Sıddîk Abdülhay, *Nakdii makâl fi mesâile min ilmi'l-hadîs ve'l-fikhi ve usûlihi ve tefdîli badi'l-mezâhib*, 1. bs., t.y., 75-81.

²⁷³ el-Hasen, "ed-Dersü'l-Hadîsi fi'l-Mağribi'l-Aksâ", 313-14.

6. Abdülhay b. Sıddık el-Gumârî

1335 (m. 1917) yılında Tanca'da doğmuştur. Ailesinin zaviyesinde bulunan hocalardan ve ağabeyi Ebu'l-Feyz Ahmed'den ilk tahsilini yaptıktan sonra yirmili yaşlarında Mısır'a geçerek eğitim hayatını el-Ezher'de sürdürmüştür. Orada iken Mısırlı âlimlerinden dersler almış, ağabeyi Ebu'l-Fadl Abdullah'ın fıkıh usûlü ve hadis usûlüne derslerine katılmıştır.

el-Ezher'deki öğrenimini bitirdikten sonra ülkesine dönüp zâviyelerinde hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, belâgat, nahiv ve mantık dersleri vermeye başlamıştır. Daha sonra Tanca'da bulunan İslâmî İlimler Akademisi'ne müdür olarak atanmıştır. Atandıktan hemen sonra eğitim sisteminde değişiklikler yapmış, daha önce okutulmayan kitapları ders müfredatına dâhil etmiştir. Eğitim sisteminde meydana getirdiği değişiklikler sebebiyle ülkenin her yerinden öğrenciler akademiye akın etmeye başlamıştır. İki yıl sonra akademideki müdürlük görevinden azledilmiş fakat daha sonra müderris olarak aynı akademide görevine devam etmiştir. Bu defaki dönüşünde eskisinden daha istekli çalışmış, talebelerinin ilmî melekelerinin gelişmesi, delili olmayan görüşlerden uzaklaşmaları, fikrî donukluklarını atmaları için tüm gücünü sarf etmiştir. Çabalarının bir neticesi olarak talebelerinin birçoğu, sahih bir aklî ya da naklî delile dayanmıyorsa, mezheplerinde oturmuş dahi olsa, imamlarının sünnete muhalif görüşlerini kabul etmemişlerdir.²⁷⁴

Önceleri Mâlikî iken daha sonraları Şâfi'î ve Zâhirî mezheplerinden etkilendiği, çalışmalarında bu iki mezhebi sıkça referans göstermesinden anlaşılmaktadır. Hatta Zâhirî mezhebinden daha fazla etkilendiği söylenebilir. Bu durumu yine de onun yeri geldiğinde bazı meselelerde Mâlikî mezhebini savunmaktan, Şâfi'î ve Zâhirî mezheplerini eleştirmekten alıkoymamıştır.²⁷⁵

Mezheplerde dile getirilen meselelere yaklaşımına bakılarak onun herhangi bir mezhebe bağlı olmadığı, sadece delile göre hareket ettiği söylenebilir. Fıkıh, fıkıh usûlü, belâgat, nahiv ve hadis alanlarında uzman olmakla birlikte birçok ilim dalında payesi bulunmakla vasıflanmıştır.²⁷⁶ *Nakdü'l-makâl fi mesâile min ilmi'l-hadîs ve'l-fikh ve usûlihi ve tefdîlu*

²⁷⁴ İbnü'l-Hâc es-Sülemî, *İs'âfü'l-ihvâni'r-râgibîn*, 352.

²⁷⁵ el-Merâkeşî Muhammed İlyas, *Tenvîru'l-ukûl bi resâili'l-Allâmeti Abdilhay b. Sıddık el-Gumârî fi'l-fikhi ve'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 25-26.

²⁷⁶ İbnü'l-Hâc es-Sülemî, *İs'âfü'l-ihvâni'r-râgibîn*, 353.

ba 'di 'l-mezâhib, Tebyînü 'l-medârik li ruchâni sünniyyeti tahiyetü 'l-mesâcid vakte hutbeti 'l-cum 'a fî mezhebi Mâlik, Ruhasu 't-tehâre ve 's-salât ve teşdîdâtü 'l-fukahâ başta olmak üzere arkasında otuzdan fazla eser bırakan Abdülhay b. Sıddîk 1415 (m. 1995) yılında Tanca'da vefat etmiştir. Kabri Sıddikiyye zâviyesinde bulunmaktadır.²⁷⁷

7. Hasan b. Sıddîk el-Gumârî

1344 (m. 1926) yılında Tanca'da doğmuştur.²⁷⁸ Küçük yaşta zâviyelerinde hafızlığını tamamladıktan sonra Karaviyyîn Üniversitesi'ne geçene kadar alet ilimlerini ailesinin ve çevresinin ilmî şahsiyetlerinden tahsil etmiştir. Kardeşleri Ebul-Feyz Ahmed, Ebu'l-Fadl Abdullah ve Muhammed ez-Zemzemî'nin de aralarında bulunduğu çok sayıda hocadan ders almıştır.

Karaviyyîn Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra doğum yeri olan Tanca'ya geri dönmüş ve orada ilim ve irşâd faaliyetlerine başlamıştır. Çeşitli radyo ve televizyon programlarına katılmıştır. Kral II. Hasan'ın Mağrib halkının İslâmî ve kültürel değerlerini muhafaza etmek, toplumu sapkın mezheplere ve bidatlere karşı korumak için tesis ettiği Yüksek ve Mahallî İlmî Konseyler'den²⁷⁹ biri olarak Tanca'da kurulan ilk konseye üye olarak atanmıştır. Mağrib krallarının huzurunda yapılan ve *ed-Dürûsü 'l-Haseniyye* olarak isimlendirilen meclislerde bulunmuş, bu sayede şöhreti daha fazla yayılmıştır.

Sıddikiyye zâviyesinde ve Tanca'daki bazı câmilerde verdiği derslerin yanında VI. Muhammed Üniversitesi Edebiyat ve İnsan Bilimleri Fakültesi'nde dersler vermiştir. Belçika ve Hollanda'da çeşitli islâmî enstitülerde fetva ve irşâd faaliyetleri yürütmüştür. 2003 yılında Tanca Mahallî İlim Konseyi'nin müdürü olarak atanmıştır.

Telif konusunda diğer kardeşleri kadar velût olmayan Hasan b. Sıddîk 2010 yılında vefat etmiştir. Bazı eserleri şunlardır: *et-Tibyân li hücceti ameli 'l-ihvân fî tevhîdi savmi ramadân, Dîvânü hutabi 'l-cum 'a, mecmûatu 'n mine 'l-fetâvâ ve 'n-nevâzil.*

²⁷⁷ Muhammed İlyas, *Tenvîru 'l-ukûl bi resâili 'l-allâmeti Abdilhay b. Sıddîk el-Gumârî fî 'l-fikhi ve 'l-usûl*, 27.

²⁷⁸ Hayatı ve eserleri için bk. <http://www.majlisilmi-tanger.ma/page.php?17>

²⁷⁹ Doğuşu ve amaçları için bk. <http://www.majlisilmi-tanger.ma/page.php?4>

B. EBU'L-FEYZ AHMED'İN HAYATI VE ESERLERİ

Şüphesiz biyografi yazarlarının en şanslıları, hayatlarına dair daha önce kalem oynatılmış kişiler hakkında çalışma yapanlardır. Özellikle de biyografi sahibinin hem kendisi hem de talebeleri tarafından hayatını ve ilmî kişiliğini tanıtan müstakil eserler ortaya konmuşsa durumun daha bir kolaylaşacağında şüphe yoktur. Gerek ilmiye sınıfından köklü bir aileden geliyor oluşu gerekse yaşadığı dönemde hadis ilmine dair önemli eserler ortaya koyması gerekse de savunduğu görüşleri sebebi ile hem desteklenen hem de eleştirilen bir âlim olması itibariyle Ebu'l-Feyz Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî'nin hayatı hakkında pek çok bilgi kaydedilmiştir. Bu noktada hem otobiyografisi hem de talebelerinin onun hakkında yazdıkları oldukça önemlidir. Bunun yanında hicri on dördüncü asır müelliflerinin yazdığı biyografi tarzı eserler de hayatına dair bilgiler vermektedir.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in hayatı ile ilgili en önemli kaynak bizzat kendisinin kaleme aldığı "*el-Bahru 'l-amîk fi merviyâtî İbni's-Sıddîk*" isimli otobiyografisidir. İki cilt halinde basılan eser fehrese (sebet, meşyeha) türü bir eser olup, ilk cildi kendi hayatı ile hocalarının hayatını, hocalarından okuduğu kitaplar ve hocaları ile yaşadığı anıları konu almaktadır. İkinci cildi rivayet ve hadis musannefatlarına (Kütüb-i site bu musannefata dâhildir) dair sahip olduğu senetleri ihtiva etmektedir.²⁸⁰ Eser kendi hayatının yanı sıra, -fehrese edebiyatına uygun olarak- hocalarını ve hocalarının hayatlarını tanıtmış, hayatlarından ilginç pasajlar aktarmıştır.²⁸¹

İslâmî ilimlere dair çalışmaları ve çevresindeki ilmi muhitin canlılığı sayesinde yetiştirdiği talebeleri de hocalarının hayatına tahsis edilmiş müstakil eserler kaleme almışlardır.²⁸² Bu eserler talebesi ve muhibbi Abdullah et-Telîdî'nin (1926-2017) kaleme aldığı "*Hayâtu Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî*" adlı eser ile Gumârî ailesine mülâzemetiyle bilinen Mahmûd Saîd Memdûh'un (1952-) yazdığı "*Müsâmeratü's-Sıddîk bi badi ahvâli Ahmed*

²⁸⁰ Kendisi her ne kadar fehrese türü eserleri faydası az olduğundan çok önemli saymasa da bu tür kitapların satır aralarında döneminin ilim anlayışı, siyasi ve sosyolojik durumları hakkında çok önemli bilgiler bulunmaktadır.

²⁸¹ Aynı dönemde yaşayıp kendilerinden icazet ve ilim aldığı hoca sayısı yüz ondur. Ayrıca müellif âli isnad sahibi altı kadından icazet almakla, kendini muasırlarından ayrıcalıklı görmektedir. Bk. *a.g.e.*, 6.

²⁸² Bunun sebeplerinden birisini de hocaları hakkında yapılan eleştirilere cevap verme saikine irca etmek mümkündür. Buna göre talebeleri hocalarını savunmak ve onun ilmî büyüklüğünü gösterebilmek için bu tarz eserler kaleme almışlardır.

b. Sıddık” isimli eseridir.²⁸³ Yine hem öğrencisi hem kitaplarının büyük bir kısmının müstensihi hem de ailenin damadı olan Muhammed Bûhubze (1932-2020) de Ebu'l-Feyz Ahmed ve Gumârî ailesi hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Yaklaşık olarak miladî yirminci yüzyıla tekabül eden hicrî on dördüncü asır âlimleri hakkında yazılan biyografi kitaplarında Ebu'l-Feyz Ahmed'in hayatı ile ilgili malumat bulmak mümkündür.²⁸⁴ Bu kitapların bir kısmı sadece Mağrip bölgesinde yaşayan âlimlerin hayatını konu almışken, bir kısmı ise genel olarak İslam dünyasında yaşamış âlimlerin biyografilerini sunmaktadır.

1. Doğumu ve Yetiştirilmesi

Kendi hayatını anlattığı *el-Bahru'l-amîk* isimli eserinde geçtiği üzere tam adı ve künyesi şu şekildedir: Ebu'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk b. Ahmed b. Muhammed b. Kasım b. Muhammed b. Muhammed İbn Abdülmümin b. Muhammed b. Abdülmümin b. Ali b. el-Hasen b. Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Abdullah b. İsa b. Saîd b. Mes'ûd b. el-Fudayl b. Ali b. Ömer b. el-Arabî b. Allâl b. Musa b. Ahmed b. Dâvûd b. İdris b. İdris b. Abdullah (Mağrib Fatihi, ö. 177/193) b. el-Kâmil b. el-Hasen el-Müsennâ b. el-Hasen es-Sibt b. Ali ve Fâtimetri'z-Zehra.²⁸⁵

Baba ve anne tarafından nesebi, Hz. Ali'nin torunlarından Mağrip fatihi olarak anılan İdris b. Abdullah'a (ö. 177/793)²⁸⁶ dayanmaktadır. Annesi büyük müfessir ve ârif Ahmed b. Acîbe'nin (ö. 1224/1809) torunudur.

Ebu'l-Feyz Ahmed, Mağrib'in kuzeyinde yer alan Tıtvân şehrinde Beni Saîd kabilesi yurdunda, babasının orada bulunan kardeşini ziyareti sırasında,²⁸⁷ hicri 1320 (1902) yılının ramazan ayının yirmi yedinci gecesi doğmuştur.²⁸⁸ Doğumundan iki ay sonra babası onu atalarının şehri olan Tanca'ya geri getirmiştir.²⁸⁹ Öte yandan Ebu'l-Feyz Ahmed, doğu-

²⁸³ Mahmud Saîd Memdûh, *Müsâmeretü's-Sıddîk bi ba'di ahvâli Ahmed bin Sıddîk*, t.y.

²⁸⁴ Fakat genelde bu kitaplar, Ebu'l-Feyz Ahmed hakkında talebelerinin kaleme aldığı eserlerden yahut otobiyografisi olan *el-Bahru'l-amîk*'den farklı ve yeni malumatlar içermemektedir.

²⁸⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/47; Ebu'l-Fadl el-Gumârî, *Sebîlü't-tevfîk*, 8; el-Mer'aşlî, *Nesru'l-cevâhiri ve'd-dürer*, 174.

²⁸⁶ Hayatı için bk. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Mukâtilü't-Tâlibiyyîn*, thk. Kazım el-Muzaffer, 2. bs., 1965, 324-27.

²⁸⁷ el-Cerârî, *et-Te'lîf ve nahdatuhu*, 31.

²⁸⁸ el-Mer'aşlî, *Nesru'l-cevâhiri ve'd-dürer*, 175.

²⁸⁹ İbnü'l-Hâc es-Sülemî, *İs'âfü'l-ihvâni'r-râgibîn*, s. 34; Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/48.

munun Tanca'da gerçekleşmemesini Allah'ın kendisine bahsettiği ilk nimet olarak görmektedir. Ona göre uğursuz bir şehir olan Tanca, tarihi gerçeklerin ve tecrübelerin de gösterdiği gibi, kurulduğu andan kendi dönemine kadar faziletli insanlara vatan olmamıştır.²⁹⁰ Hatta yüzlerce beyitten oluşan *Ba'ru'n-na'ce* adlı eserini Tanca ve ahalisini zem etmek için kaleme almıştır.

İlimle dolu bir aile içinde doğması onu küçük yaşlarından itibaren ilim tahsiline itmiştir. On sekiz yaşına girdikten sonra ise babasının yönlendirmeleriyle başta Mısır olmak üzere değişik İslam ülkelerine yolculuklar yapmıştır. Bu itibarla onun ilim tahsil hayatını iki kısma ayırmak mümkündür:

a. Tahsil hayatının birinci dönemi

Beş yaşına geldiğinde Kur'an'ı Kerim'i ezberlemeye başlamıştır. Sonra sarf, nahiv, Mâlikî fikhî, hadis ve kelam derslerini almıştır. İlim tahsiline başladığı ilk yıllarında değerli bir âlim olan babası Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî'den,²⁹¹ Tanca'daki el-Câmiü'l-A'zam ve Sıddîkiyye zaviyesinde verdiği derslere katılarak çokça istifade etmiştir.²⁹² Babası oğlu Ahmed ile özel olarak ilgilenir, onunla ilmi müzakerelerde bulunur, sürekli onu ilme teşvik ederdi.²⁹³ Ahlaklarını alması ve yollarına girmesi için devamlı olarak ona âlimlerin hayatını anlatır ve hikmetli sözlerinden bahsederdi. Dersler ve ilmî mütâlaalar esnasında babası işledikleri konu ile ilgili literatürü tanıtır ve literatür içindeki en faydalı kitaplardan onu haberdar ederdi.²⁹⁴

Dokuz yaşında Kur'an hıfzını tamamladıktan sonra o dönemde Mağrib'te okutulan temel metinleri ezberlemeye başlamıştır. Nahivde *el-Mukaddimetü'l-Âcurûmiyye* ve *Elfiyyetü İbni Malik*; fıkıhta, *Bulûgu'l-merâm* ve *Muhtasaru Halîl*; akide konularında, Eş'ârî itikadını yansıtan *el-Akîdetü's-Senûsiyye* ve İbrahim b. İbrahim el-Kânî'ye (1041/1632) ait *Cevheretü't-tevhîd*; hadis ilimlerinde *el-Manzûmetü'l-beykûniyye* ile *Elfiyyetü'l-İrâkî*'yi ezberlemiş, son olarak da akide, ahlak ve ibadet konularını içinde barındıran İbn Âşir'in

²⁹⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/49.

²⁹¹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *et-Tasavvur ve't-tasdik bi ahbâri's-Şeyh Seyyidî Muhammed b. es-Sıddîk*, 1. bs., Mektebetü'l-Hancı ve Matbaatuhâ, 1366; Muhammed Haccî, *Mevsûatu a'lâmi'l-Magrib*, 2. bs., (Tunus: Dâru'l-Magribi'l-İslâmî, 2008), 8/3039; Ebu'l-Fadl el-Gumârî, *Sebilü't-tevfik*, 53-54.

²⁹² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/7; Memdûh, *Teşnîfu'l-esmâ'*, 208.

²⁹³ Memdûh, *a.g.e.*, 209.

²⁹⁴ Memdûh, *a.g.e.*, 209.

(1040/1631) Mâlikî fikhına göre yazdığı *el-Murşidü'l-mu'în li'd-darûriyyi mine'd-dîn* isimli eserini ezberlemiştir.²⁹⁵

Bu dönem aynı zamanda genç yaştaki Ahmed'in hadislere ilgi duymaya başladığı bir dönemdir. Anlattığına göre gördüğü bir rüya hadisleri sevmesinde birinci sebep olmuştur.²⁹⁶ Rüyasında Muhammed b. Cafer el-Kettânî'nin (1857-1927) *Şifâü'l-eskâm ve'l-âlâm* isimli eserini okuduğunu görmüş bunun üzerine neredeyse kitabın tamamını ezberleyecek şekilde mezkûr kitabı mütalaa etmiştir. Daha sonra el-Kettânî'nin bahsi geçen kitabı üzerinde çalışarak, günahların keffâreti ile ilgili ulaşabildiği bütün hadisleri topladığı ve büyük-küçük günah ayrımı konusunu incelediği *Tenvîru'l-halbûb fi mükeffirâti'z-zünûb* isimli eserini kaleme almıştır.²⁹⁷ *Tenvîru'l-halbûb*'u hazırlarken el-Kettânî'nin kullandığı kaynakları bulma hevesi, onun çok sayıda hadis kitabını temin etmesine ve bu kitaplardaki rivayetlere muttali olmasının yanında rivayetlerin tekit ve tahricine dair ilk bilgilerini elde etmesine imkân vermiştir.²⁹⁸

Hadislere ve hadis musannefâtına olan ilgisi zamanla gayretinin, zayıf ve mevzu rivayetler, mevzu rivayetlerin çıkış sebepleri, yalancı ve zayıf ravileri tanıma konularına yönelmesine sebep olmuştur. İlmî hayatındaki bu değişiklik, ricâl, zayıf ve uydurma hadisler gibi hadis ilimleriyle ilgili kitapları toplamaya ve okumaya başlamasına zemin hazırlamıştır. Suyûtî'nin *el-Leâliü'l-mesnû'a'sı*, İbn Hacer'in *el-Kavlü'l-müsedded*'i, Zehbî'nin *Mizânü'l-i'tidâl*'i, Sehâvî'nin *el-Mekâsidü'l-hasene*'si, İbn Tâhir el-Makdîsî'nin *Tezkiratü'l-mevdû'ât*'ı gibi mevzûât ve meşhur hadis edebiyatına ait çok sayıda kitabı, konularının ayrıntılarına hâkim olacak derecede okumuştur.²⁹⁹

²⁹⁵ İbnü'l-Hâc es-Sülemî, *İs'âfü'l-ihvâni'r-râgibîn*, 34-35.

²⁹⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/51.

²⁹⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/52.

²⁹⁸ Hadis konulu eser telif etmeye başladığı bu çağlarda hala yirmi yaşının altındadır. el-Mer'aşlî, *Nesru'l-cevâhiri ve'd-dürer*, 175.

²⁹⁹ Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis ilimlerinde *el-Manzûmetü'l-Beykûniyye ve Elfiyyetü'l-İrâkî*'nin bir kısmı hariç hiçbir hocadan ders almadığını burada belirtmek isteriz. Ebu'l-Feyz Ahmed, *el-Bahru'l-amîk*, 1/52. Elbette bu durum onun zamanın hadis âlimlerinden faydalanmadığı anlamına gelmemektedir. İleride geleceği üzere başta Muhammed b. Cafer el-Kettânî olmak üzere birçok hadis âliminden faydalanmıştır. Onun hadis ilimlerinde meleke kazanmasını sağlayan unsur mütekaddim ve müteahhir ulemanın telifleriyle olan irtibatıdır. Şüphesiz onun hadis ilimlerinin inceliklerini hocalardan değil de kitaplardan öğrenmesinin sebeplerinin dönemin şartlarında arınması gerekmektedir. Hadis ilimlerinin İslam dünyasındaki durumu ile ilgili yapılan tasvirde görüldüğü üzere İslam dünyası Ebu'l-Feyz Ahmed'in ilim tahsilinde bulunduğu zaman diliminde hadis ilimleri açısından, yüzyıllardır devam eden bir durağanlığın içindeydi. Bunun tabii bir neticesi olarak hadislerin sıhhatini tespit etmekte tenkitçi bir ruh ortaya koyabilecek hocalar ve talebeler yetişmemiştir. Bu itibarla Ebu'l-Feyz Ahmed'in bir hadis talibinin asla müstağnî kalamayacağı müzâkere imkânından mahrum kaldığı söylenebilir. Lakin kitaplarla olan ilişkisi

Babasının zâviyesindeki talebelere Kur'ân'ı ezberlemelerini emretmesini fırsat bilen Ahmed, Kur'ân'ın fazileti ile ilgili *Riyâdu't-tenzih fi fadli'l-Kur'ân ve fadli ehlih* isimli bir kitap yazmıştır. Bu kitap aynı zamanda onun Kâhire'ye gitmesinin de sebebi olacaktır. Kitabı babasına sununca o sırada babasının yanında bulunan dayısı es-Saîd b. Ahmed b. Acîbe (ö. ?), babasına Ahmed'in ilmini sürdürmesi için ısrar eder. Babası da Ahmed'i Kâhire'ye ilim talebi için gönderir.³⁰⁰

b. Tahsil Hayatının İkinci Dönemi

Hicri 1339 (1920) senesinde babasının tavsiyeleri üzerine³⁰¹ Mısır'a geçip el-Ezher'e girmiş ve dönemin Mısırlı hocalarından dersler almıştır.³⁰² Mısır'da ders aldığı en önemli hocalar ve bu hocalarla okuduğu kitaplar şunlardır:

eksik kalan bu yönünü büyük oranda kapattığı söylenmelidir. Durumun daha iyi anlaşılması babından İbn Receb el-Hanbelî'nin konuyla ilgili ifade ettiği şu sözleri önemlidir: "Bu ilimde uzun soluklu mümâreseler ve çokça müzâkere şarttır. Hadis tâlibi müzâkere imkânından mahrum kalırsa Yahya el-Kattân, ondan ilim alan Ahmed (b. Hanbel) ve Ali b. el-Medîni gibi büyük hadis imamlarının sözlerini sıkça mütâlâa etsin. Kim ki bu bilgileri bolca mütâlâa eder, iyice anlar ve sağlam bir şekilde eline alıp meleke haline getirirse bu ilim hakkında konuşma salâhiyetini elde etmiş olur." Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Abdurrahîm Saîd Hemmâm, 1. bs., (Ürdün-Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, t.y.), 2/664. Sonuç olarak Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis tenkidi yapmayı sağlayan ilimleri büyük oranda hocalardan almak yerine otodidakt bir yöntemle yöntemle elde ettiği söylenmelidir.

³⁰⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/53.

³⁰¹ el-Mer'aşî, *Nesru'l-cevâhiri ve'd-düer*, 175.

³⁰² Mağrib'in o dönemdeki siyasi ve fikrî durumu düşünülürse babasının, oğlu Ahmed'i neden Karaviyyîn Üniversitesi'ne değil de Mısır'a gönderdiği anlaşılabilir. Karaviyyîn Üniversitesi "liberal selefîlik" de denilebilecek modern bir İslam anlayışını benimseyen ulusalcı hareketlerin hâkim olduğu bir eğitim kurumu hüviyeti arz etmektedir. Ulusalcı akımın mücadele ettiği ana unsurların başında ise tarikatlar gelmektedir. Buradan hareketle baba Muhammed b. Sıddîk'in oğlu Ahmed'i tasavvuf karşıtlarının hâkim olduğu bir eğitim kurumu yerine hocalarının birçoğunun tasavvufa sıcak baktığı el-Ezher'e göndermesi anlaşılabilir. Ayrıca Mağrib bölgesi, doğusunda kalan İslam diyarlarına nispeten telif konusunda tarih boyunca cılız kalmıştır. Dolayısıyla Muhammed b. Sıddîk'ın, iyi bir âlim olarak yetişmesini istediği oğlunun Mağrib'de kalması neticesinde eser veremeyecek olmasından endişelenmesi de onun oğlunu, telif eser verme geleneğinin çok daha yaygın olduğu Mısır'a gönderme isteğinin nedeni olarak zikredilebilir. Nitekim Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî de tüm Fâs tarihi boyunca en çok eser yazan kişilerden biri olmuştur. (Hatta Araştırmacı Mahmûd Saîd Memdûh'a göre Ahmed b. Sıddîk, Mağrib tarihi boyunca hadis alanında en çok eser verenler listesinin başındadır. Mahmud Saîd Memdûh, *el-İtticâhâtü'l-hadisîyye fi'l-karni'r-râbiî aşer*, 1. bs., Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009, s. 391.) Erken yirminci yüzyıl Fas'ında İslâmî eğitim'in ortaçağ modeline ciddi derecede benziyor olması ile tarih boyunca Mağrib ve Endülüslü ilim talebelerinin başta Mısır olmak üzere doğu İslam coğrafyalarına rihleler düzlemeleri bir arada düşünüldüğünde, Muhammed b. Sıddîk'ın oğlu Ahmed'i neden Mısır'a gönderdiğine cevap bulunabilir. Buna göre Ahmed'in Mısır'a gitmesi yüzyıllardır süren bir geleneğin devamından başka bir şey değildir.

- Muhammed İmam b. İbrahîm es-Seka eş-Şâfiî³⁰³ (ö.1354/1935); el-Âcrûmiyye'nin Kefrâvî şerhi, *Elfıyyetü İbn Mâlik*'in İbn Akîl ve el-Eşmûnî şerhleri, es-Süllem'in Bâcûrî şerhi ve *Cevheretü't-tevhîd*.³⁰⁴

Hocası Muhammed es-Sekâ talebesinin zekâsı, ilme olan iştahı ve kavrayışı karşısında şaşkınlığını gizleyemediğini çok defa ifade etmiştir.³⁰⁵

- Muhammed eş-Şerkâvî en-Necdî³⁰⁶ (ö. 1350/1931); *el-Muhtasaru'l-Halîliyye* (başından nikâh bahsine kadar), Ali el-Kârî şerhi ile birlikte *Mişkâtü'l-mesâbîh*, Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570)'nin *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebi's-Şücâ'i*.³⁰⁷

- Mısır müftüsü Muhammed Bahî el-Mutî'î³⁰⁸ (ö. 1354/1935); *Şerhu'l-Esnevî ala'l-Minhâc*, *Şerhu'l-Hidâye*, *Sahîhu'l-Buhârî* ve tefsir dersleri.

- Muhammed b. İbrahim es-Semâlûtî³⁰⁹ (ö. 1353/1934); *Tefsîru'l-Beydâvî*, Zurkânî şerhi ile birlikte³¹⁰ İmam Malik'in *Muvatta*'ı ve *Tehzîbu'l-mantık ve'l-keâm*.³¹¹

En çok istifade ettiği hocalarından birisi de büyük âlim Muhammed b. Cafer el-Kettânî'dir³¹² (ö. 1345/1927). Kendisinden çok sayıda hadis icazeti bulunmaktadır.³¹³

Yukarıda zikredilen hocalarının dışında kitap ve rivayet icâzetleri almak suretiyle çok sayıda âlimden istifade ettiği söylenmelidir. *el-Bahru'l-amîk* adlı eserinin birinci cildinde kendi hayatını anlattıktan sonra yüz on hocasının ismini vermiş ve onlardan hangi hadisleri senetli bir şekilde aldığını, ne tür eserler okuduğunu belirtmiştir. Bu durum onun

³⁰³ Hayatı için bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/188-94.

³⁰⁴ Ayrıca hocası es-Sekâ'dan İmam Şâfiî'nin *Müsned*'ini, Buhârî'nin sülsî rivayetleri ile Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'ini ve müselsel olan aşure hadisi ile bazı muhaddislerin hadis meclislerinde ilk olarak okudukları "merhametli olanlara Rahman da merhamet eder" müselsel hadisini semâ yoluyla almıştır.

³⁰⁵ Bir keresinde talebesine şunları söylemiştir: "Baban çok salih biri olmalı ki, sen böyle bereketli bir haldesin. Çünkü talebeler, es-Sabbân haşiyesi ile birlikte el-Eşmûnî derslerine ancak altı yıllık bir nahiv tecrübesi ve *el-Âcrûmiyye*, *Katru'n-nedâ* vb. kitapları okuduktan sonra ulaşabilirler. Sen ise bu seviyeye sadece üç ayda ulaştın." Bk. Memdûh, *a.g.e.*, 209. Kısa zamanda aldığı bu mesafenin altında yatan en büyük sebebin, Mısır'a geçmeden önce edindiği ilmî altyapı olduğunda şüphe yoktur.

³⁰⁶ Mısır Şâfiî'liğinin o dönemdeki otoritesi sayılan bir kişidir. Hayatı için bk. Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî, *a.g.e.*, 232; el-Mer'aşlî, *Nesru'l-cevâhiri ve'd-dürer*, 176.

³⁰⁷ Ahmed b. Sıddîk, *a.g.e.*, 232.

³⁰⁸ Ahmed b. Sıddîk, *el-Bahru'l-amîk*, 1/195-209; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/49-50.

³⁰⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/210-213.

³¹⁰ Memdûh, *Müsâmeretü's-Sıddîk*, 21.

³¹¹ Mısır'da ayrıca Muhammed Şakir, Muhammed Haseneyn Mahlûf, Hasan Hicâzî gibi hocalardan dersler almıştır. bk. el-Mer'aşlî, *Nesru'l-cevâhiri ve'd-dürer*, 176.

³¹² Ahmed b. Sıddîk, *el-Bahru'l-amîk*, 1/62-88; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/72-73.

³¹³ Hadis semâ ve icazetinin bulunduğu diğer hocaları için bk. İbnü'l-Hâc es-Sülemî, *İs'âfü'l-ihvâni'r-râgibîn*, 37.

geniş bir ulemâ kitlesiyle sürekli içli dışlı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak kitabın hocalara ayrılan bölümü okunduğunda dikkat çeken ilk nokta, Ebu'l-Feyz Ahmed'in hocalarından istifade yönünün ekseriyetle onlardan aldığı icazetlerle alakalı olduğudur. Bu durum onun İslam kültürünün en önemli unsurlarından birisi olan isnad sistemine verdiği önemi göstermesinin yanında, ilim tahsilini daha çok kendi okumaları üzerine bina etmiş olduğunu da göstermektedir.

Şunu da söylemek gerekir ki *el-Bahru'l-amîk* yüzyıllardır İslam âleminde varlığını sürdüre gelmiş “fehrese” edebiyatının en sade ve anlaşılır örneklerinden sayılabilir. Mezkûr eseri hocalarının hayatları, şahsiyetleri ve ilmî yetkinlikleri hakkında gözleme dayalı kısa pasajlar vermektedir. Kitapta ismi geçen hocalarla ilgili verilen bilgiler, yirminci yüzyılın ilk yarısında İslam dünyasının hadis ilimleri açısından ne durumda olduğunu tespit etmeye imkân sunmaktadır.

Kahire'ye giderken geçtiği ülke ve şehirlerden istifade etme imkânından kendini mahrum birkmamaştır. Yolculuğu esnasında Cezayir ve İskenderiye'ye uğramış, burularda bulunan türbeleri ziyaret etmiş ve özellikle Cezayir'de nadide kitaplar satın almıştır.³¹⁴

Kahire'ye gelişinden iki yıl sonra annesinin hastalık haberinin gelmesi üzerine Mağrib'e geri dönmüş, dönüşünden kısa bir müddet sonra annesi vefat etmiştir. Mağrib'e dönüşü ve annesinin vefatı arasında geçen sürede babasının zâviyesinde *Şemâil-i şerîf* ve *Âcrûmiyye* dersleri vermiştir. Bu müddet içinde Fas'taki icazet sahibi hocalardan istifade etmiş ve onlardan bazı hadisleri semâ yoluyla almıştır. Örneğin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Hayyât (ö. 1343/1925)'tan müselsel bi'l-evveliye, müselsel bi'l-musâfaha ve müselsel bi'l-müşâbeke olan hadisleri semâ etmiş ve icazetini almıştır.³¹⁵

1343 (1924) yılının rebü'l-evvel ayında Kâhire'ye geri döndükten sonra tahsil hayatına kaldığı yerden devam etmiştir. Bu dönemde ilk olarak fıkıh usulü kitapları okumaya başlamıştır. *Cem'u'l-cevâmî*, *Şerhu'l-İsnevî alâ Minhâci'l-Beydâvî fi'l-usûl*, *Lübbü'l-usûl* okumalarına katılmış fakat bunların hiçbirini sonuna kadar tamamlayamamıştır.³¹⁶ Daha sonra kendisi herhangi bir hocadan ders almadan fıkıh usulü okumalarına başlamış ve

³¹⁴ Memdûh, *Müsâmeretü's-Siddîk*, 17-18.

³¹⁵ Bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/61.

³¹⁶ Kendi ifadesine göre bu üç dersten de hocaları yüzünden istifade edememiştir. Birincisinden müteakdim ulemaya karşı saygı sınırlarını aştığından, diğer ikisinden ise dersi gereksiz uzatmalarından dolayı istifade edememiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/62.

Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *İrşâdu'l-fuhûl*'u ile Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *el-Mustesfâ*'ını neredeyse bütün meselelerini ezberleyecek derecede okumuştur.

Aynı yıl içerisinde müsnid bir hadisçi olan Ömer b. Himdan el-Mahrasî'den (ö. 1368/1949) *Sahîhü'l-Buhârî* ile henüz tam basılmamış olan Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inin birinci cildini ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) belagat alanında yazdığı *Ukûdu'l-cum'ân* adlı eserini okumuştur. Hocası Ömer b. Himdan'dan çok sayıda müselsel hadisin icazetini de almıştır.³¹⁷

Bu dönemde Şafî mezhebine intikal etmesinden sonra Şafî fihhına dair yazılmış kitapları okumaya başlamıştır. İlk iş olarak, Zekerriyye el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *et-Tahrîr* şerhini satın almış ve hocası es-Sekâ ile birlikte okumuştur. Daha sonra el-Ezher'de el-Becremî haşiyesi ile birlikte okutulan Zekerriya el-Ensârî'nin *Şerhu'l-Menhec* isimli kitabının derslerine katılmıştır. Hocası ve Mısır Şafîîlerinin o dönemdeki lideri Muhammed Sâlim eş-Şerkâvî'den de Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö.977/1570) *el-İkna'* adlı kitabının okumalarına katılmıştır. İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Şerhü'l-Mühezzeb*'i basılınca, kendi ifadesine göre, bütün benliği ile bu kitabı okumuş ve mütâlaa etmiştir.³¹⁸

Daha sonra tekrar hadis semâi ve icazetine yoğunlaşmış, hocası Râfi' et-Tahtâvî'den (ö. 1355/1936) müselsel rivayetlerinin dışında Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'inin bir kısmını, Kudâî'nin (ö. 464/1062) *Müsnedü's-Şihâb*'ı ile hocasının kaleme aldığı *İrşâdü'l-müstefîd ilâ beyâni ve tahrîri'l-esânîd* isimli sebetini okumuştur.

1342 (m.1923) yılında Şam'a yolculuk yapmış, orada kaldığı süre boyunca başta Muhammed b. Cafer el-Kettânî olmak üzere pek çok hocadan dersler ve rivayet icazetleri almıştır.³¹⁹ Şam'dan ayrıldıktan sonra Beyrut'a geçmiş, orada karşılaştığı âlimlerden rivayet icazetleri almıştır. Sonrasında uğradığı Kudüs'te ise icazetini alabileceği herhangi bir âlim bulamadığını ifade etmiştir.

³¹⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/64.

³¹⁸ Ayrıca İbn Raslân'ın Şafî fihhına dair yazdığı *ez-Zübed* adlı metni ezberleyip el-Feşenî ve er-Rimlî'nin bu metne yazdıkları şerhleri mütâlaa etmiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/65.

³¹⁹ Memdûh, *Müsâmeretü's-Siddîk*, 27. Şam'a yaptığı bu yolculuğu, *Müsnedü's-Şihâb*'ın hadislerini tahrîc ederken karşılaştığı bir hadisi başka kaynaklarda bulamayınca hocası Muhammed b. Cafer el-Kettânî'nin *Müsnedü's-Şihâb*'ın hadislerini tahrîc ettiği bir eseri olduğunu hatırlaması üzerine gerçekleştirmiştir. Hocasının yanına gidip hadisin başka nerede geçtiğini sormuş o da Ahmed b. Hanbelî'nin *Müsned*'inin Osman b. Affân hadisleri içinde geçtiğini söylemiştir. *Müsned*'de böyle bir hadis bulamadığını söyleyince hocası ona "Ben bu hadiste *el-Câmü'l-kebîr*'in rumuzlarına göre hareket ettim (ve hata ettim)" demiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/66-7

Kâhire'ye dönüşü ile birlikte, evinde inzivaya çekilmiş; hadis ilimleriyle meşgul olduğunu belirtmiştir. Bu süre zarfında güneş doğduktan sonra uyuyup cuma namazı dışında mescide dahi gitmemiştir. Söz konusu durum, babasının Hilafet Kongresi'ne katılmak üzere Kâhire'ye gelmesine kadar yaklaşık iki yıl sürmüştür. Kongreye katılmaktan vazgeçen babası ile birlikte ikinci kez Şam'a, Muhammed b. Cafer el-Kettânî'yi ziyarete gitmiştir.³²⁰

Şam'a gerçekleştirdiği iki ziyaret arasındaki süre, onun hayatının dönüm noktalarına takâbül etmektedir. O sıralarda Kâhire'de bulunan hocası Ömer b. Himdân'a "Fürû meselelerle, delillerini öğrenmeden meşgul olmayı istemiyorum. Çünkü Malîkî kitaplarında delillere yer verilmemektedir" şeklindeki ifadesi üzerine, hocası ona küçük hacimli metinlerinin dahi deliller ihtiva ettiği Şâfi'î mezhebinin kitaplarını, özellikle de Zekeriya el-Ensârî'nin *Şerhu't-Tahrîr* isimli eserini okumasını tavsiye etmiştir. Şafîî fıkıh kitaplarına yönelik başlayan bu ilgi onun, Şafîîliği Mâlikîliğe tercih etmesindeki temel faktörler arasında yerini almıştır.³²¹

Şam'dan ayrıldıktan sonra yine babasının refakatiyle Mağrib'e geri dönmüş, burada yaklaşık dört yıl boyunca kalmıştır. Bu süre zarfında yalnızca hadis sahasıyla iştiğal etmiş, hadis tasniflerinin yanında Sıddîkiyye zaviyesinde *Neylü'l-evtâr* dersleri vermiş ve *Şemâil-i Muhammediyye* okumaları yapmıştır.

Fikhî meseleleri delilleriyle birlikte öğrenme arzusu onu, Mâlikî mezhebinin fürû konularını delilleriyle zikreden kitaplarını aramaya itmiştir. Babasının Mâlikî mezhebinin fikhî konularını delilleriyle anlatan İbn Rüşd'e (ö. 595/1199) ait *el-Beyân ve't-tahsil* adlı kitabın Gumâralı Rezîn oğulları kabilesindeki bir aile kütüphanesinde bulunduğunu haber vermesi üzerine hemen oraya doğru yola çıkmış fakat bu eski Endülüs elyazması eserin zayi olduğunu görmüştür. Şafîî ve Hanefî mezheplerinde olduğunun aksine meseleleri delilleriyle veren bir Mâlikî kitabı bulamayınca kendisi İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) *er-Risâle* isimli eserine dair önce *Tahrîcü'd-delâil limâ fi Risâleti'l-Kayrevânî mine'l-fürû ve'l-mesâil* adında geniş hacimli bir eser yazmaya baş-

³²⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/67; Memdûh, *Teşnîfu'l-esmâ'*, 211.

³²¹ Babası oğlunun Şâfi'î mezhebine geçmesinden memnun olmuş ona sadece Mâlikî mezhebi ile ilişkisini kesmemesini tavsiye ederek diğer mezheplerin görüşlerini de öğrenmeye ve mütalaa etmeye teşvik etmiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/68; Memdûh, *Müsâmeretü's-Sıddîk*, 25.

lamıştır. Fakat nikâh babına geldikten sonra çok uzun olduğunu düşünüp bundan vazgeçmiştir. Bunun yerine muhtasar bir kitap yazmaya karar vermiş ve *Mesâlikü'd-dilâle alâ mesâili'r-Risâle* isimli eserini kaleme almıştır. Yine İbn Rüşd'e ait *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* adlı kitabın hadislerini *Hidâyetü'r-Rüşd* isimli eseriyle tahrîc etmiştir.³²²

1349 (m.1930) senesinde ihtiyaç duyduğu yazma eserleri elde edebilmek için Kahire'ye gitmiş, bu sefer yanında ilim talep etmeleri için kardeşleri Abdullah ve Zemzemî'yi de getirmiştir. Kahire'ye bu gelişi esnasında şöhreti artmış, aralarında el-Ezher'in hocalarının da bulunduğu çok sayıda kişi ondan istifade etmiştir. Bir müddet Hüseyinî mescidinde her hafta Cuma namazı sonrası hadis imlâ faaliyetleri yürütmüştür. İmlâ meclislerinin her birinde yaklaşık yirmi sayfa hadis imlâ ettirmiştir.³²³ Bazı talebelerin istemesi üzerine el-Ezher'de *Neylü'l-evtâr*, *Mukaddimetü Ulûmi'l-hadis* ve *Nuhbetü'l-fiker* gibi eserler okutmuştur.³²⁴

1354 (m.1935) yılında babasının vefatı üzerine Tanca'ya geri dönerek Sıddîkiyye zaviyesinin şeyhliğine geçmiştir. Burada bazı hadis ve hadis usulü kitaplarını tedris etmiş, Kütüb-i sitteyi serd tarikiyle okutmuş, ayrıca tahrîc, eczâ, meşyehât ve müselselât tarzı kitaplar üzerinde dersler vermiştir. Tanca'daki el-Câmiu'l-Kebîr'de hadis imlâ meclisleri kurmuş ve arkadaşlarından fikhü'l-hadise yoğunlaşmalarını istemiştir. Özellikle Sıddîkiyye zaviyesinin başına geçtikten sonra ilim ehlini sünnetle amel etmeye, delillere muhalif olan fetvalarla amel etmemeye ve taklidi terk etmeye³²⁵ davet etmiştir.³²⁶ Daveti Mağrib'in kuzeyinde etkili olmuş ve Tanca ahalisinin yanısıra Tıtvân, Sela, el-Kasru'l-Kebîr ve Gumâra halklarının çoğu onun davetinden etkilenmiştir. Bu şehirlerde yaşayan insanların çoğu –Malikî mezhebinin yaygın uygulamalarının aksine- namazda ellerini salmak yerine bağlama, namazda besmeleyi sesli okuma ve Cuma namazında tek bir ezan okuma şeklinde amel etmişlerdir.³²⁷

³²² Memdûh, *Müsâmeretü's-Sıddîk*, 28-29; Memdûh, *Teşnîfu'l-esmâ'*, 212.

³²³ Memdûh, *Müsâmeretü's-Sıddîk*, 29.

³²⁴ Ziriklî'nin onu "el-Ezherî" diye vasıflamasının sebebi el-Ezher'de verdiği bu dersler olabilir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/253.

³²⁵ İleride "Fikhî Mezhebi" başlığı altında onun herhangi bir mezhebe tabi olmadığı anlatılacaktır.

³²⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/72; Memdûh, *Teşnîfu'l-esmâ'*, 213.

³²⁷ Memdûh, *Teşnîfu'l-esmâ'*, 213.

O dönemde Mağrib'i işgal etmiş olan Fransa ve İspanya'ya karşı verdiği özgürlük mücadelesinden dolayı karşılaştığı kısıtlamalar ve tutuklanmaların yanında Mağrib'in bağımsızlığından sonra gittikçe güçlenerek devlet kademelerinde etkisini artıran ulusalcılarla çatışmaya girmiştir. Çünkü ona göre ulusalcıların amacı seküler ve İslam ruhundan uzak yeni bir düzen kurmaktır. Onlara karşı aldığı bu tavır sebebiyle yeni düzenin unsurları tarafından baskıya uğramış ve bunun neticesinde 1377 (1957) yılında tekrar Kâhire'ye dönmek zorunda kalmıştır.³²⁸ Burada hem o dönemki Mısır hükümeti hem de Mısır halkından büyük bir hürmet ve ikram görmüştür. Kendisi bu durumu Mağrib'de çektiği sıkıntıların bir karşılığı saymış ve talebelerinden birine yazdığı mektupta şöyle demiştir: “Zulüm ve baskıya uğradık ama bunun neticesinde, Hz. Peygamber'e olan bağlılığımızın kemale ermesi bize nasip oldu. Aklımıza hiç gelmeyen nimetleri Allah bize ikram etti. Kahire'ye geldiğimiz haberi Mısır hükümetine ulaştır ulaşmaz onların misafirleri olduğumuzu bize söylediler; içi pahalı eşyalarla dolu gösterişli bir ev tuttular, özel şoförlü bir araba, aşçı ve telefon temin ettiler...”³²⁹

Bu dönemde Ahmed b. Sıddık, ilmî çalışmalara daha çok zaman ayırmış ve eser tasnif faaliyetlerini sıklaştırmıştır. Yaptığı hac ve umre seyahatleri sebebiyle birkaç defa Hicâz'da bulunmuş, orada bulunan hadis hocalarından icazet alarak buradan da Dimeşk ve Haleb'e uğramıştır. Bu ziyaretleri esnasında ulema tarafından büyük ilgiye mazhar olduğu, bölgenin ileri gelen âlimlerinin ondan icazet aldığı belirtilmektedir. Şam ziyaretinden sonra Sudân'a gitmiş orada da büyük bir ilgiyle karşılanmıştır.³³⁰

2. İşgale Karşı Direnişi

Mağrib, diğer birçok İslam beldesi gibi batılı devletlerin sömürgeci iştahlarına maruz kalmış ve himayenin resmi olarak başladığı 1912 yılından bağımsızlığını kazandığı 1956 yılına kadar İspanya ve Fransa'nın sömürgesi altında kalmıştır. İlimle meşguliyeti Ebu'l-Feyz Ahmed'in ülkesinde meydana gelen olaylara karşı kayıtsız kalmasına neden olmuştur. Zira hayatındaki en büyük hocası olan babası onu küçüklüğünden itibaren sorumluluk sahibi ve mücadeleci biri olarak yetiştirmiştir. Ülkesinin yabancı devletler tarafın-

³²⁸ Memdûh, *a.g.e.*, 213-4.

³²⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 103-104.

³³⁰ Memdûh, *a.g.e.*, 214.

dan sömürülmesini bir türlü kabullenememiş ve bu uğurda sahip olduğu en değerli varlıklarını harcamakta ve tüm gücüyle mücadele etmekte tereddüt etmemiştir. İlk olarak h. 1355 (m. 1936) yılında İspanyollara karşı başarısızlıkla sonuçlanacak bir ayaklanma başlatmıştır. Daha sonra h. 1369 (m. 1950) yılında bir ayaklanma daha başlatmış fakat bu da ihanete uğraması nedeniyle hapis ve sürgün ile son bulmuştur.³³¹

el-Bahru'l-amîk adlı eserinde işgale karşı nasıl direndiğini, Mağrib'in bağımsızlığı için ne tür adımlar attığını detaylı bir şekilde yazmıştır. Bağımsızlık uğrunda girdiği bu yolda düşmanlarının kendi içlerinde düştükleri ayrışmaları fırsata çevirmeye çalışmıştır. Bu sebeple İspanya iç savaşı sırasında Mağrib'in istiklale kavuşması sözünü verene desteğini vermekten geri durmamış, örneğin kimi zaman Franco'ya (1938-1973) dostluğunu sunar-ken kimi zaman da karşı taraftaki İspanyol hükümetinin yanında durmuştur.

İkinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında da aynı şekilde davranmaya devam ederek, İtalya, Almanya ve Amerika ile Mağrib'in bağımsızlığı için görüşmüştür. Fakat bunların hiçbirinden sonuç alamamış ve yapılanın sadece herkesin birbirini kandırmaya çalışmasından ibaret olduğunu düşünerek şöyle demiştir: “Anladım ki küfür tek millettir. Avrupalılar sadece kendi menfaatlerine hizmet ederler.”³³²

Bağımsızlık mücadelesinde bir nevi “düşmanımın düşmanı dostumdur” mantığını gütmesi, hakkında yabancı devletler için çalıştığı iddialarının ortaya atılmasına neden olmuştur.³³³ Ancak bu iddialar meşrep farklılığına sahip olduğu hasımlarının ithamları olarak görülmektedir. Yalnızca Mağrib'in bağımsızlığını düşünen birinin işgalci güçlerin birer memuru gibi çalışan kişi ve kurumlar tarafından hoş görülmesi elbette düşünülemez. İşgalcileri ve onlarla işbirliği yapanları teşhir etmesi de onun vatansever olduğunu gösteren delillerden biridir. Nitekim *Tebyînü'l-beleh mimmen enkerâ hadise “ve men lagâ felâ cumate leh”* adlı risalesinde, Abdülhay el-Kettânî'yi (ö.1382/1962) işgalcilere çalışmakla suçlamıştır.³³⁴

³³¹ Bir defasında Franco ile baş başa konuşmuş ve ondan Mağrib'in bağımsızlık sözünü almıştır. Ahmed b. Sıddîk, *el-Bahru'l-amîk*, 1/76. Fakat Franco ile olan ilişkisi daha sonraları adının işbirlikçiye çıkmasına neden olmuştur.

³³² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/79-81.

³³³ Mustafa, *Tenbihü'l-kârî*, 155.

³³⁴ Abdülhay el-Kettânî'nin takipçilerinin Fransızlarla işbirliğine girmesi ile ilgili olarak bk. el-Akîl, *Min a'lâmi'd-daveti*, 1/507. Yaptığımız bu nakilden Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî'nin Abdülhay el-Kettânî

Onun hakkında ileri sürülen bu tür iddiaların bir sebebi olarak da mensup olduğu Şâze-liyye tarikatının Derkâviyye kolunun, Emîr Abdülkerîm el-Hattâbî önderliğinde işgalcilerle karşı başlatılan mücadelede, Fransızların yanında saf tutmuş olmasını göstermek imkân dâhilindedir. Hatta Fransa ilk başlarda Emîr el-Hattâbî ile İspanyollar arasında süren çatışmalara müdahalede bulunmamış ancak Emîr el-Hattâbî'nin çok fazla güçlendiğini görünce, Rîf Cumhuriyeti'nde Derkâviyye tarikatının zaviyelerine yapılan saldırıları bölgedeki destekçilerine yapılan saldırılar olarak değerlendirip savaşa müdâhil olmuştur.³³⁵

Yürüttüğü istiklal mücadelesini sadece fiziki işgale karşı yürütmemiş, kültürel işgale karşı da aynı kararlılıkla direnmiştir. Ülkesinde bağımsızlık mücadelesi veren seküler yapılanmalara karşı durmuş, bazen çok sert bir dil kullanarak, onları sürekli olarak tenkit etmiştir. Ona göre bu gruplar ahlâkî olarak yoldan çıkmış kimselerdir. “*Mütâbakatü'l-ihtirâ'âti'l-asriyye limâ ehbera bihi seyyidü'l-beriyye*” ve “*el-İstinfâr li gazvi't-teşebbühi bi'l-küffâr*” adlı kitaplarına bakıldığında bahsettiği kesimlere karşı tavrı net bir şekilde görülmektedir.

Mağrib'in istiklali ile birlikte iktidar olan Özgürlük Partisi, kendisinden olmayan herkese karşı sert bir tavır takınmış, vatana ihanet suçlamasıyla çok sayıda kişiyi hapis, sürgün hatta süikastler gibi ağır muamelelere maruz bırakmıştır. Tarafsız kalmak isteyenler dahi baskı ve işkenceden kurtulamamıştır. Fransızların Muhammed b. Yûsuf'u azledip yerine amcasının oğlu Muhammed b. Arafe'yi sultan olarak atamaları, adeta istiklalden sonra yaşanan olayların turnusol kâğıdı olmuştur. Muhammed b. Arafe'nin sultanlığını tanıyan

hakkındaki ithamını kabul ettiğimiz anlamı çıkarılmamalıdır. Buradaki amacımız işgalcilere yardım etmenin Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî tarafından ne kadar büyük bir suç olarak görüldüğünü ispatlamaya çalışmaktır.

³³⁵ Akkâd, *el-Mağribü'l-Arabî*, 265. Burada Ebu'l-Feyz Ahmed hakkındaki iddiaları açıklaması bakımından önemli ipuçları sunacak bir ayrıntıya dikkat çekmek faydalı olacaktır. İstiklâline kavuşmasının hemen öncesinde Mağrib, merkezinde derin siyasi kamplaşmaların olduğu bir kriz girdabına girmiştir. Kral V. Muhammed'in Fransa tarafından sürgüne gönderilmesiyle iyice kendini hissettiren bu kriz ortamında âlimler üçe ayrılmıştır: Bir kısmı onun yerine atanan Muhammed b. Arafe'nin meşruiyetine inanırken diğer bir kısım ise Sultan V. Muhammed'in sürgününe son verilip yeniden sultan olmasını savunmuştur. Bu iki ucun ortasında içlerinde Ebu'l-Feyz Ahmed'in de bulunduğu tarafsız kalan bir zümre bulunmaktadır. Fakat Sultan V. Muhammed'in geri gelmesi için çalışan Özgürlük Partisi, bu davada tarafsız kalan ya da Özgürlük Partisi'ne muhalif olan herkesi, öldürülmeyi ya da ülkeden atılmayı hak eden hainler olarak görmektedir. Ebu'l-Feyz Ahmed de tarafsız kalmayı tercih etmesinden dolayı içine düştüğü kötü durumun çaresini Mısır'a kaçmakta bulmuştur. Ebû Hureyre Abdurrahman b. Muhammed el-Bâkır el-Kettânî, *Min a'lâmi'l-Mağribi'l-Arabî fi'l-karni'r-râbî aşera ve nebzetün an hareketi'l-ulemâi'l-İslâmiyye ba'de'l-istiklâl*, thk. Muhammed Hamza b. Ali el-Kettânî, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Beyânîk, 2001), s. 15. (Muhakkin önsözü).

herkesin adı hainlikle anılmıştır. Hatta Mağrib'in özgürlüğünde büyük emekleri olan Allâl el-Fâsî'nin hocası es-Seyyid el-Medenî el-Hasenî'nin (ö. 1976) de aralarında bulunduğu Muhammed b. Arafe'nin sultanlığını ikrah altında imzalayan birçok âlim, daha sonra hain damgası yemekten kurtulamamıştır. Ebu'l-Feyz Ahmed ise Muhammed b. Arafe'nin sultanlığını tanımamış olmasına rağmen bağımsızlıktan sonra iktidara gelen ve Muhammed b. Arafe'nin sultanlığını tanıyan herkesi hain ilan eden Özgürlük Partisi tarafından baskılara maruz kalmıştır.³³⁶ Kanaatimizce seküler bir yapıya sahip olması Özgürlük Partisi'yle Ebu'l-Feyz Ahmed arasındaki çatışmanın asıl sebebi olmuştur. O her zaman Özgürlük Partisi'ne muhalif tavrını sürdürmekten geri durmamıştır. Fakat onun bu duruşu sürgün, evinin müsadere edilmesi, suikast girişimleri gibi çeşitli zulümlere uğramasına sebep olmuş; bunun neticesinde tekrar Mısır'a dönmek zorunda kalmıştır.³³⁷

3. Vefatı

Ülkesinde yaşadığı hapis ve kovuşturmalardan sonra Mısır'da karşılaştığı iyi muamele Cemal Abdunnasır (ö. 1970) ve Müslüman Kardeşler cemaati arasındaki mücadele sebebi ile uzun sürmemiş, kardeşi Abdullah ve o büyük imtihanlardan geçmek zorunda kalmıştır.³³⁸ Kardeşi Abdullah Mısır hükümeti tarafından yabancı bir devlete çalışmakla suçlanarak on iki yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Kardeşinin bu durumu ona çok ağır gelmiş olacak ki zaten var olan kalp rahatsızlığı tekrar nüksetmiş ve sekiz ay yatakta kaldıktan sonra 1380 (1960) senesinin cemâziyülâhır ayının birinci günü Kâhire'de vefat etmiştir.³³⁹

C. EBU'L-FEYZ AHMED'İN İLMÎ FAALİYETLERİ

Ebu'l-Feyz Ahmed sahip olduğu ilmî birikimi öğretme hususunda bulduğu fırsatları değerlendirilmekten geri durmamıştır. Ders halkaları ve imlâ meclisleri kurmak ve kitap telif etmek suretiyle sahip olduğu ilmi etrafına aktarmıştır.

³³⁶ Mûsâ el-Mûden, "Risâletü'ş-Şeyh Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî ila'l-Muhtâr es-Sûsî bi münâsebeti muhâkemetih", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ*, c. 21, sy. 1 (2020), s. 8.

³³⁷ Memdûh, *Teşñifu'l-esmâ'*, 213-214.

³³⁸ Hasan el-Bennâ ile aralarında dostluk olduğundan bahsettikten sonra İhvân cemaatinin dindarlık ve İslâmî şiarları gösterme anlamında Mısır'daki en güzel cemaat olduğunu zikretmiş ve ilk kurulduğu zamanlarda İhvân mensupları ile beraber olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 48.

³³⁹ İbnu's-Sûde, *İthâfu'l-matâli'*, 1/570. Ölümünün arkasında Cemâl Abdunnâsır tarafından zehirlendiği iddiasına dair bk. el-Kettânî, *Min a'lâmi'l-Mağrib*, 120 (Muhakkikin dipnotu).

1. Hadis imlâ meclisleri

Hadis imlâ meclisleri hadis tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. Bir muhaddisin imlâ meclisine katılanların sayısı o muhaddisin şöhretini göstermekteydi. Ayrıca hadislerin imlâ meclislerinde rivayet edilmesi en sağlam metot olarak görülmüştür.³⁴⁰ Bu itibarla muhaddisler ilk dönemlerden itibaren hadis imlâ meclisleri kurmaya önem vermilerdir. Hadis imlâ meclislerinin çokluğu hadis hafızlarının sayısı ile doğru orantılı olduğundan zamanla hadis hafızlarının azalmasıyla hadis imlâ meclisleri de azalmıştır.³⁴¹

Ebu'l-Feyz Ahmed de hadis hafızlarının bu uygulamasını ihyâ etmek amacıyla³⁴² hem Kâhire'deki Hüseyin ve Kahyâ mescidlerinde hem de Tanca'daki el-Câmiu'l-Kebîr'de hadis imlâ meclisleri kurmuştur.³⁴³

Talebesi Abdullah et-Telîdî'nin anlattığına göre Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis imlâ meclisleri şu şekilde gerçekleşmekteydi:

Önce mecliste hazır bulunanlara seksen hadisi ezberinden, hadislerini naklettiği kitabın Hz. Peygamber'e kadar olan isnadını zikrederek, duraksamadan, aktarırdı. Nakil işi bittikten sonra ilk hadise dönüp diğer hadis musannefâtından aynı hadisi rivayet edenleri zikrederdi. Bunu yaparken hadislerin tamamının değişik lafızlarını, tariklerini ve ravilerini sayarak yapardı. Ardından her birinin sahihliği ve zayıflığı ile ilgili açıklama getirirdi. Sonra tekrar hadisin ravilerine döner ve –onlarla ilgili hiçbir şeyi unutmaksızın- her birinin biyografileri ve sâir durumları ile ilgili bilgi verirdi. Tüm bunları o kadar dikkatli yapardı ki, dinleyen sanki onun, hayatlarını anlattığı kişilerle aynı dönemde yaşadığını zannedirdi. Akabinde hadislerdeki müşkil kelimeleri izah eder, manaları açıklar ve irâba ihtiyaç duyulan yerde kelimelerin irâbı hakkında bilgi verirdi. Bunu yaptıktan sonra hadisten çıkarılacak fikhî ahkâma ve fâidelere temas eder; mezheplerin görüşlerini her birinin delilini kaynağına dayandırarak verirdi. Doğru gördüğü görüşü delilleri ile destekleyerek tercih ettikten sonra ikinci hadise geçer ve bütün hadisler bitene kadar aynı yolu takip ederdi.³⁴⁴

³⁴⁰ Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme, 1. bs., (Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yüsr, 2016), 4/519.

³⁴¹ Hâfız Zehebî kendi döneminde hadis imlâ meclislerinin bulunmadığını söylemektedir. Konuyla ilgili bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *el-Mûkiza fi ilmi mustalah'il-hadis*, 2. bs., (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1991), 67; Ayrıca bk. Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünnetil'l-muşarrafе*, thk. Muhammed b. Muhammed el-Muntasır ez-Zemzemî, 6. bs., (Beyrut: Dâru'l-Basâir el-İslâmiyye, 2000), 159.

³⁴² Muhammed et-Telîdî, *Türâsu'l-megâribe*, 74.

³⁴³ Memdûh, *Teşnîfu'l-esmâ'*, 212-213.

³⁴⁴ Abdullah et-Telîdî, *Hayâtü's-Şeyh Ahmed b. es-Siddîk*, (Tıtvân: el-Matbaatül-Mehdiyye, t.y.), 29.

Yukarıdaki nakilden anlaşıldığına göre Ebu'l-Feyz Ahmed'in imlâ meclisleri hem hadis ilimleri hem de fıkıh ve Arapça gibi diğer İslâmî ilimlerle dolu geçmekteydi. Kendisi de kurduğu bu meclislerin mütekaddimûn ulemanın imlâ meclislerinden daha üstün olduğunu söyleyerek kendi imlâ meclislerinin meziyetine atıfta bulunmuştur.³⁴⁵

2. Eserleri

Henüz yirmi yaşına girmeden kitap telif etmeye başlayan Ebu'l-Feyz Ahmed, talebesi Abdullah et-Telîdî'nin ifadesine göre irili ufaklı üç yüzden fazla eser kaleme almıştır. Bu eserlerin çoğunluğu hadis ile ilgili olsa da akîde, tefsir, biyografi ve fıkıh ile ilgili eserler de kaleme almıştır. Eser telifinin çokluğuna bakılarak kendisine “zamanın Suyûtî'si” lakabı takılmıştır.³⁴⁶

Burada önce hadis ile ilgili ardından da diğer disiplinlerde yazmış olduğu kitaplar zikredilecektir.³⁴⁷

a. Hadis ilmi ile ilgili eserleri

Hayatına bakıldığında Ebu'l-Feyz Ahmed'in küçüklüğünden beri şer'î ilimlerle ve nahiv, belâgat gibi alet ilimleri ile meşgul olduğu görülecektir. Fakat konu eserlerine gelince onun daha ziyade hadis, fıkıh, usûl ve tasavvuf ağırlıklı eserler verdiği dikkat çekmektedir. Eserlerinin çoğunluğu bilhassa hadis alanına dairdir. Bunun sebebi elbette hadis ilimlerine olan sevgisidir. Bu sevgiyi Allah'ın kendisine verdiği nimetleri arasında saymış³⁴⁸ ve hadis ilimlerine olan tutkusunu şöyle anlatmıştır:

³⁴⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/70.

³⁴⁶ et-Telîdî, *Hayâtü'sh-Şeyh Ahmed b. es-Sıddîk*, 75-76.

³⁴⁷ Kitaplarının önemli bir kısmı basılmış olsa da azımsanmayacak bir kısmı da yazma halinde umûmî ya da talebelerinin şahsî kütüphanelerinde bulunmaktadır. Eserleri sıralanırken ulaşabildiğimiz kitaplarının künyesi verilecektir. Elde edemediğimiz kitaplarının isimleri ise kitapların isminin geçtiği kaynağa atıfta bulunularak zikredilecektir.

³⁴⁸ Ebu'l-Feyz Ahmed, Allah'ın ona bahsetmiş olduğunu düşündüğü nimetleri anmayı, edası vacip şükürlerden sayıp aksinin ise haram kılınan nankörlük demek olduğunu ve kendinden önceki birçok âlimin Allah'ın verdiği nimetleri anmayı emreden naslarla amel ederek, Allah'ın onlara ihsan ettiği nimetleri yazdıklarını söylemiştir. Kendisi de hem konuyla ilgili naslarla amel etmek hem de ulemânın yolunu takip etmiş olmak için Allah'ın ona verdiği nimetleri anlattığı *el-Bahru'l-amîk* adlı eserini kaleme aldığını belirtmiştir. (*el-Bahru'l-amîk*, 1/38-9.) Ebu'l-Feyz Ahmed'in son derece hürmet duyduğu Suyûtî de “Rabinin nimetlerine gelince; onları an” (Duhâ, 93/11) ayetinin ve zikrettiği bazı hadislerin mucebince, nimetleri anmanın şer'î olarak istenen bir şey olduğu kanaatindedir. (Bk. Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Kitâbü't-tehaddüs bi ni'metillah* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1.) Fakat Ebu'l-Feyz Ahmed'in kardeşi Abdullah el-Gumârî, dört açıdan Duhâ suresinin mezkûr ayetine dayanılarak kişilerin Allah'ın nimetleri olarak gördükleri özelliklerini saymalarının tartışmaya açık olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bağlam ayetin Hz. Peygamber'e özel bir hitapta bulunmasıyla ilgilidir. Zira Duhâ suresi, tamamen Hz. Peygamber'e özel bir suredir ve ayetlerin tefsirinde bağlamın gözetilmesi vaciptir. İkinci olarak ise Allah'ın bahsettiği nimetleri sayması, Hz. Peygamber'e vacip olan tebliğ

Bunlardan (Allah'ın kendisine bahsettiği nimetlerden) birisi de hadise olan aşırı düşkünlüğüdür. Öyle ki Allah bütün şehvetini ve lezzetini hadise bağlamış ve dünyadaki hiçbir şey, hadisten aldığı zevke müsavi gelmemiştir.³⁴⁹ Yirmi yaşındayken çok ağır bir hastalığa yakalanır. Doktorlar yaşayamayacağını söylerler. Hayattan ümidini kesince, Münâvî'nin *el-Câmi 'u's-sagîr*'e yaptığı *et-Teysîr* adlı şerhin kendisi ile birlikte gömülmesini ister. Çünkü hadislere ve içinde hadislerin sıhhati ile ilgili bilgi veren kitaplara âşıktır.³⁵⁰

b. Hadis cüzleri

Ebu'l-Feyz Ahmed'nin çok sayıda hadis cüz'ü³⁵¹ bulunmaktadır.³⁵² Bunların çoğunu ya bir soruya cevaben ya bir âlimin konuyla ilgili görüşünü çürütmek ya da hadis âlimlerinin

görevinin bir parçasıdır. Böylece ümmet, onun faziletlerini ve hasâisini bilecektir. Bu ise imanın tam olmasının gereğidir. Üçüncü olarak, Hz. Peygamber'in masum olduğunu, onun Allah'ın nimetlerini anmasında yalan, mübalağa, övünme, riya vs. olamayacağını söylemiştir. Son olarak ise ümmet için bağlayıcılığı olan ayet “Kendinizi temize çıkartmayın. Allah takvalı olanı bilir” (Necm,53/32) ayetidir. Bu ayet, bize bahşedilen ilim, salâh ve ibadet gibi güzellikleri anarak kendimizi temize çıkartmamızı yasaklamaktadır. (Bk. Ebu'l-Fadl Abdullah, *Sebilü't-tevfik*, s. 4.)

³⁴⁹ Müellif *el-Bahru'l-amîk*'de kendisinden hep üçüncü tekil şahıs olarak bahseder.

³⁵⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/133.

³⁵¹ Sahâbe ya da sahâbeden sonraki nesillerden bir kişinin hadislerinin veya özel bir konu ile ilgili rivayetlerin bir araya getirildiği eserlere cüz (çoğulu eczâ) denir. Muhammed Ebu'l-Leys el-Hayrâbâdî, *Mu'cemü mustalahâti'l-hadis ve ulûmihi ve eşheru'l-musannifine fih*, 1. bs., (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2008), 15.

³⁵² Kendisi de “cüz-eczâ” terimini, el-Kettânî'nin *er-Risâleti'l-müstatrafe*'de aynı terim için yaptığı tanımla tenkîd sadedinde açıklamaktadır. Terimin *er-Risâleti'l-müstatrafe*'deki tanımı şu şekildedir: “Hadisçilere göre cüz, sahâbe ya da sonraki nesillerden bir kişiden rivayet edilen hadislerin toplandığı eserdir. Bazen de câmi türü eserlerde dar kapsamlı bir şekilde zikredilmiş bir konunun mustakil bir eserde genişçe ele alınması şeklinde olur. Yine fevâid türü hadisler vühdâniyyât, sünâiyyât... üşrâniyyât, erbaûniyyât, semânûniyyât vb. eserler de bu türdendir.” el-Kettânî, *er-Risâleti'l-müstatrafe*. s.86. Ebu'l-Feyz Ahmed bu tanımla şöyle eleştirmiştir: “Bu tanım “cüz”ün özel ıstılâhî anlamı değildir, ancak yaptığı tanıma umûmî ıstılâh açısından cüz denebilir. Zira (malum olduğu üzere) Yahya b. Sâid'in *Müsnedü Abdullah b. Ebî Eyfâ'*, İbn Mendeh'in *Müsnedü Bilâl*'i gibi, sahâbe içinden bir kişinin rivayetlerinin toplandığı esere “müsned” denir. Aynı şekilde el-Bâğendî'nin *Müsnedü Ömer b. Abdülaziz*, İbn Mendeh'in *Müsnedü İbrâhîm b. Edhem*'i gibi tâbiünden bir kişinin rivayetlerinin toplandığı eserlere de “müsned” denir. Fakat bunlara hacimlerinin küçüklüğü açısından “cüz” denebilirse de bu durumda ya ilgili isme izafe edilmelidir ya da cüz'ün neye/kime ait olduğu gösterilmelidir. Örneğin “cüz'ün fi müsnedi fülân, cüz'ü müsnedi fülân” gibi. Câmi türü eserlerde zikredilen konular da böyledir. Bir konu müstakil olarak telif edildiğinde ona “mevzû” denir. Yakîn, tevekkül, hilm, sabır, samt, gazab, misafire ikram vb. konulara cüz' denmesinin sebebi hacimleri itibarı iledir. Yani bunlara konuları birbirinden ayırıp özel bir konuya yoğunlaşmak anlamında “hadis cüz'ü” denmiş olup, bir ıstılâh olarak cüz' tabiri kullanılmamıştır. Yine de bu durumda kayıt koyup cüz'ü'l-yakîn, cüz'ün fi's-samt, cüz'ü'l-bitâka, cüz'ün fi hadisi'l-bitâka şeklinde kullanılmalıdır. Bu tür kullanım çok azdır. Erbaûn, semânûn, mie, mietân türü kitaplar da kendi adları ile bilinirler (yani onlara cüz' denmez). İstılâhî anlamda cüz'e gelince o şudur: Hafız ya da muhaddis kendisi ya da başka biri için kitabı ya da hadisi az ise, müstakil bir eser telif eder. Bu eser ya rivayet ve isnâd türlerinden biri ile ilgili olur (hadis rivayet edip sonra unutan kişileler hakkında cüz' gibi) ya da herhangi bir konu takibi gözetmeksizin sadece kendisinin sahip olduğu rivayetlerle ilgili olur. Cüz'ün gerçek ıstılâh manası budur. Bu türde *Cüz'ü İbn Fil*, *Cüz'ü'l-Hasen b. Arafе*, *Cüz'ü Üveys* gibi çok sayıda eser vardır. Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Emâli'l-müstazrafe ala'r-Risâleti'l-müstatrafe*, thk. Bedr el-Ümrânî, 1. bs., (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 65-66.

ihtilaf ettiği bir hadisle ilgili kendi görüşünü beyan etmek için kaleme almıştır. Bu cüzle-
rin bir kısmı muayyen bir rivayetin sahihliğini ya da zayıflığını ispat etmek için yazılmış-
ken bir kısmı da belirli bir fikhî mesele etrafında hadisleri cem etmek ve yorumlamak
sadedinde telif edilmiştir.

- *Ezhâru'r-ravdateyn fi men yu'tâ ecrahu merrateyn*³⁵³

- *Cem 'ut-turuk ve 'l-vücûh bi tashîhi hadîsi "Utlubü'l-hayra inde hisâni'l-vücûh"*³⁵⁴

- *Cühdü'l-îmân bi tevâtüri hadîsi "el-Îmân yemân"*³⁵⁵

- *Def'ur-rucz bi ikrâmi'l-hubz*³⁵⁶

- *Der'ud-d'af an hadîsi "Men aşika fe af"*³⁵⁷

- *el-Akdü's-semîn fi hadîsi "Allahu yubgîdu el-habre's-semîn"*³⁵⁸

- *el-Ecvibetü's-sârife li işkâli hadîsi 't-tâife*³⁵⁹

- *el-Ehâdisü'l-mestûra fi 'l-kirâati fi 's-salâti bi b'adi's-sûra*³⁶⁰

- *el-Îcâze li 't-tekbîrâti's-seb'i ala'l-cenâze*³⁶¹

- *Îs'âfü'l-mülîhhîn bi beyâni hâli hadîsi "Îzâ elife'l-kalbü'l-i'râde anillah übtilye bi 'l-
vakîati fi 's-sâlihîn"*³⁶²

³⁵³ Muhammed et-Telîdî, *Türâsu'l-megârîbe*, 44.

³⁵⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/91.

³⁵⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/96.

³⁵⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/91.

³⁵⁷ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f an hadîsi "Men aşika fe af"* ed. İyâd Ahmed el-Gavc, 1. bs., (Kahire: Dâru'l-Îmâm et-Tirmizî-Dâru'l-Mustafâ, 1996).

³⁵⁸ Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *Mü'cemü'l-müellifîne'l-muâsirîne fi âsârihimî'l-mehtûtati ve'l-mef-kûdeti ve mâ tubia minhâ ev hukûka bade vefâtihim* (Riyad: Matbûâtü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2004), 1/88.

³⁵⁹ Ahmed b. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Ecvibetü's-sârife li işkâli hadîsi 't-tâife (İzhâru mâ kâne hafîyyen bi nekâreti hadîsi lev kâne'l-ilmu bi 's-Süreyya ile birlikte)*, thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002).

³⁶⁰ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Ehâdisü'l-mestûra fi 'l-kirâati fi 's-salâti bi ba'di's-sûra*, Beyrut: Dâru'l-Basâir el-İslâmiyye, 1999. Küçük hacimli bu eserin yazılış amacı, Mâlikîler ile Hanefîlerin namazda belirli sûrelerin okunmasını mekruh görmelerinin delilsiz bir yaklaşım olduğunu ispatlama çabasıdır. Ona göre hem Hz. Peygamber'in hadislerinde hem de sahâbe uygulamasında Hanefî ve Mâlikîlerin mekruh saydığı bu durumun tam aksi bulunmaktadır. Ebu'l-Feyz Ahmed kendi görüşünü on sekiz merfû rivayet ve sahâbe uygulaması ile desteklemiştir.

³⁶¹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Îcâze li 't-tekbîrâti's-seb'i ala'l-cenâze*, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002).

³⁶² el-Mer'aşlî, *Nesru'l-cevâhiri ve'd-dürer*, 179.

- *el-İsti'âza bi hadîsi vudûi 'l-müstehâza*³⁶³
- *el-İsti'âze ve'l-hasbele mimmen sahhaha hadîse'l-besmele*³⁶⁴
- *el-Hedyü 'l-mütelekkâ min turuki hadîsi "Ekmelü 'l-mü'minîne îmânen ehsenühüm hulu-kan"*³⁶⁵
- *Mevâridü 'l-emân bi turuki hadîsi "el-Hayâ mine 'l-îmân"*³⁶⁶
- *el-Münâvele fî turuki hadîsi 'l-mütâvele*³⁶⁷
- *el-Müntedih bi tevâtüri hadîsi "el-Müslimü men selime 'l-müslimüne min lisânih"*³⁶⁸
- *el-Müşhim fî beyâni hadîsi "Talebü 'l-ilmi ferîdatün alâ külli müslim"*³⁶⁹
- *er-Regâib fî turuki hadîsi "Li yubelliği 'ş-şâhidü minkum el-gâib"*
- *es-Savâiku 'l-münezzele alâ men sahhaha hadîse 'l-besmele*³⁷⁰
- *et-Turuku 'l-mufasssale li hadîsi Enes fî 'f-titâhi kırâati 'l-Fâtihati fî 's-salâti bi 'l-besmele*³⁷¹
- *ez-Zevâciru 'l-muklika li münkiri 't-tedâvî bi 's-sadaka*³⁷²

³⁶³ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-İsti'âza bi hadîsi vudûi 'l-müstehâza (Faslü 'l-kadâ fî takdîmi rek'ateyi 'l-fecri ale 's-subhi inde 'l-kadâ* ile birlikte), thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001).

³⁶⁴ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-İsti'âze ve'l-hasbele mimmen sahhaha hadîse 'l-besmele (Şevâriku 'l-envâri 'l-munife bi zuhûri 'n-nevâcizi 'l-şerife ve İrsâdü 'l-mürbi 'in ilâ turuki hadîsi erba 'in* ile birlikte), 5. bs., (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2009). Ebu'l-Feyz Ahmed, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve Ebu Dâvûd gibi mütekaddim ulemanın cumhurunun zayıf kabul ettiği bu rivayeti senedlerinin çokluğuna bakarak sahih kabul etmiştir.

³⁶⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru 'l-amîk*, 1/94.

³⁶⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/93.

³⁶⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/93.

³⁶⁸ el-Mer'aşlî, *Nesru 'l-cevâhiri ve 'd-dürer*, 181.

³⁶⁹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müşhim fî beyâni hadîsi "Talebü 'l-ilmi ferîdatün alâ külli müslim"*, (Riyad: Mektebetü Taberiyye, t.y).

³⁷⁰ Bu eserini Abdülhay el-Kettânî'nin *er-Rahmetü 'l-mürsele* adlı eserine reddiye olarak yazmıştır. el-Kettânî besmele hadisinin ("Allah'ı anmak ile başlamayan her söz ya da önemli iş bereketsizdir." Müs-ned, XIV, 329.) sahih olduğunu iddia etmiş, Ebu'l-Feyz Ahmed ise bu risalesinde mezkûr hadisin zayıf olduğunu savunmuştur. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-İsti'âze*, s. 3. (Daha sonra hadis hakkındaki fikrini değiştirerek onun uydurma olduğuna kanaat getirince *el-İsti'âze* adlı eserini telif etmiştir.)

³⁷¹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *et-Turuku 'l-mufasssale li hadîsi Enes fî 'f-titâhi kırâati 'l-Fâtihati fî 's-salâti bi 'l-besmele (Vesâilü 't-tercihi 'l-murtedâ bi enne 'l-fâitete amden lâ tukdâ ile birlikte)*, thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003).

³⁷² Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *ez-Zevâciru 'l-muklika li münkiri 't-tedâvî bi 's-sadaka*, thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003).

- *Fethu'l-Meliki'l-Aliy bi sıhhati hadîsi "Bâbu medîneti'l-ilmi Ali"*³⁷³
- *Fekkû'r-ribka bi tevâtüri hadîsi "es-selâs ve seb'îne fırka"*³⁷⁴
- *Hanîn bi vad'i hadîsi enîn*³⁷⁵
- *Hediyyetü's-sugarâ bi tashîhi hadîsi "et-tevsiatü ala'l-iyâl yevme Âşûrâ"*³⁷⁶
- *İğtinâmü'l-ecr min hadîsi'l-isfâr bi'l-fecr*³⁷⁷
- *İrşâdü'l-mürbi'in ilâ turuki hadîsi erba'in*³⁷⁸
- *İzhâru mâ kâne hafıyyen min nekâreti hadîsi "Lev kâne'l-ilmu bi's-Süreyyâ"*³⁷⁹
- *Lübbu'l-ahbâri'l-me'sûra fî mâ yete'alleku bi yevmi Âşûrâ*³⁸⁰
- *Müsâmeratü'n-nedîm bi turuki hadîsi "Dibâgu'l-edîm"*³⁸¹
- *Raf'u'l-menâr li turuki hadîsi "Men su'ile an ilmin fe ketemehû ulcime yevme'l-kıyâme bi licâmin min nâr"*³⁸²
- *Saf'u't-tiyâh bi ibtâli hadîsi "leyse bi hayrikum men terake dünyâh"*³⁸³

³⁷³ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fethu'l-Meliki'l-Aliy bi sıhhati hadîsi "Bâbu medîneti'l-ilmi Ali"*, thk. İmâd Surûr, 2. bs., (y.y. el-Mektebetü't-Tahassüsüyyetü li'r-Reddi al'l-Vehhâbiyye, 2007). Ebu'l-Feyz Ahmed bu kitabında İbn Abbâs'tan gelen "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır. Kim şehre girmek istiyorsa kapısına gelsin" (Ebu Abdillâh en-Nisâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3/137) hadisini incelemiştir. Çoğunluk hadis âlimleri rivayetin bâtıl olduğu görüşünde olsalar da (Rivayet ile ilgili görüşler için bk. Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa fî'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*, thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Muallimî, 3. bs., Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1987, ss. 307-10.) Ebu'l-Feyz Ahmed ilgili rivayetin sahih olduğunu savunmuştur. Hadisin zayıflığının sebebi olarak Abdusselâm b. Sâlih Ebu's-Salt (ö. 203/818) gösterildiğinden kitabında büyük oranda ona yer vererek onun sika biri olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

³⁷⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/94.

³⁷⁵ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Hanîn bi vad'i hadîsi enîn*, thk. Bedr el-Umrânî, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001).

³⁷⁶ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Hediyyetü's-sugarâ bi tashîhi hadîsi "et-tevsi'a ala'l-iyâl yevme Âşûrâ"*, 1. bs., Dâru'l-Ahdi'l-Cedîd, t.y.

³⁷⁷ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *İğtinâmü'l-ecr min hadîsi'l-isfâr bi'l-fecr* (Dimeşk: Dâru'l-Basâir, 1983).

³⁷⁸ Bk. 324 numaralı dipnot.

³⁷⁹ Bk. 319 numaralı dipnot.

³⁸⁰ Ahmed b. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Bedr el-Umrânî, *Lübbu'l-ahbâri'l-me'sûra fî mâ yete'alleku bi yevmi Âşûrâ*, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003).

³⁸¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/94.

³⁸² Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Rafü'l-menâr li turuki hadîsi "Men su'ile an ilmin fe ketemehû ulcime yevme'l-kıyâme bi licâmin min nâr"*, (Riyad: Mektebetü Taberiyye, t.y).

³⁸³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/92. Eseri, mezkûr hadisi eserlerinden birinde delil olarak kullanması üzerine Abdülhay el-Kettânî'ye reddiye sadedinde yazmıştır. Muhammed Bûhubze, *en-*

- *Sarfu'n-nazar an hadîsi "Selâsün yüclîne'l-basar"*³⁸⁴
- *Sübülü'l-hudâ fî ibtâli hadîsi "İmel li dünyâke ke enneke te'îşu ebeden"*³⁸⁵
- *Şuhûdü'l-iyân bi sübûti hadîsi "Rufi'a an ümmetî el-hata' ve'n-nisyân"*³⁸⁶
- *Şevâriku'l-envâri'l-munîfe bi zuhûri'n-nevâcizi'l-şerîfe*³⁸⁷
- *Şürafü'l-îvân fî hadîsi'l-memsûhi mine'n-nücûmi ve'l-hayevân*³⁸⁸
- *Ta'rîfu's-sâhi'l-lâh bi tevâtüri hadîsi "Umirtü en ukâtile'n-nâs"*³⁸⁹
- *Tebyînü'l-beleh mimmen enkerâ vüçûde hadîsi "Ve men leğâ felâ cum'ate leh"*³⁹⁰
- *Tebyînü'l-mebde fî tarîki hadîsi "Bede'e'd-dînü garîben ve seye'ûdu kemâ bede'e"*³⁹¹
- *Tahsînü'l-haberi'l-vâhid fî'l-cihâdi'l-ekber*³⁹²
- *Vesâ'ilü'l-halâs min tahrîfi hadîsi "Men fâraka'd-dünyâ ale'l-ihlâs"*³⁹³
- *Zecru men yu'minü bi turuki hadîsi "Lâ yezni'z-zânî ve huve mu'min"*³⁹⁴

Ebu'l-Feyz Ahmed'in kaleme aldığı cüzlere bakıldığında bazılarının sadece hadislerin tariklerinin genişçe verildiği eserler iken bazılarının ise hadis ilimlerinin en önemli konularından cerh-tadil ve illele ilgili eserler olduğu görülecektir. Bu eserler, özellikle cerh-tadil, illet ve hadis ıstılahlarına mütekaddim ulemanın nasıl yaklaştığını görebilmek

Nakdü'n-nezih li Kitâbi Türâsi'l-megâribe fî'l-hadîs ve ulûmih (el-İcâze li't-tekbîrâti's-seb'i ale'l-cenâze ile birlikte), 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 89.

³⁸⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/95.

³⁸⁵ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Sübülü'l-hudâ fî ibtâli hadîsi "İmel li dünyâke ke enneke te'îşu ebeden"*, 1. bs., Tıtvân: el-Matbaatül-Mehdiyye, 1366.

³⁸⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/97.

³⁸⁷ Bk. 284 numaralı dipnot.

³⁸⁸ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Şürafü'l-îvân fî hadîsi'l-memsûhi mine'n-nücûmi ve'l-hayevân*, thk. Alyâ Zuhâl, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012). Eser kendisine yöneltilen "Hz. Peygamber'e müsûh (mesh: sahip olduğu sûretin daha kötü bir sûret ile değiştirilmesi) soruldu. O da "Onlar on üç tanedir: Fil, ayı, domuz..." (Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, 6/178) hadisinin durumu hakkındaki soruya binaen kaleme alınmıştır. Müellife göre bu hadis uydurmadır. Fakat o, hadisi uydurma sayarken seneddeki tartışmalı râviye göre değil tamamen içeriğinde bakarak rivâyeti uydurma saymıştır.

³⁸⁹ Ramazan Ramazan Yusuf, *Mucemü'l-müellifîn*, 1/87.

³⁹⁰ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Tebyînü'l-beleh mimmen enkerâ vüçûde hadîsi "Ve men leğâ felâ cumate leh"*, Dâru'l-Basâir, t.y.

³⁹¹ Ramazan Yusuf, *Mucemü'l-müellifîn*, 1/87.

³⁹² Muhammed et-Telîdî, *Türâsu'l-megâribe*, 98.

³⁹³ Yusuf, *a.g.e.*, 1/88.

³⁹⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/93.

adına, hadis talebesinin müstağni kalamayacağı türden çalışmalardır. Hadis ilimlerinin tatbikatı açısından da son derece faydalıdır.

İleride geleceği üzere kendisinin mutlak içtihadı sahip olduğunu iddia etmesi ve taklide karşı savaş açması, hadisler hakkında sıhhat hükmü verirken mütekaddim ulemanın önde gelenlerine dahi muhalefet etmesini beraberinde getirmiştir. Görüşünü ispatlamaya çalışırken sunduğu deliller ve girdiği tartışmalar eserlerinden bazılarının hadis ilimleri ile ilgili çok faydalı bilgiler ihtiva etmesini sağladığı gibi mütekaddim olsun müteahhir olsun hadis âlimlerinin içtihatlarında nasıl bir yol takip ettiklerini anlayabilmek adına fikir verici bir niteliği haizdir..

c. Tahrîc

İlk asırlarda yazılan hadis kaynaklarında yer alan rivayetler senetli bir şekilde kitaba alındığından, rivayetlerin kaynağı ile ilgili tartışmalar sened etrafında dönmekteydi. Fakat zaman ilerledikçe sened zincirlerinin çoğalması neticesinde, fakihler ve mutasavvıflar başta olmak üzere, müteahhir ulemâ isnâd kullanmadan hadisleri kitaplara almak zorunda kaldılar. Musanniflerden bazıları rivayeti kitabına alırken sened kullanmasa da ilgili rivayetin geçtiği kaynağı zikreliyordu. Bazen buna hadisin sıhhati konusunda açıklamaların eşlik ettiği de oluyordu. Bazı musannifler ise herhangi bir kaynağa işaret etmeden rivayeti aktarmaktaydılar. Bu durum kaynağına işaret edilmeyen hadislerle amel etmenin önüne geçtiği için birçok hadis âlimi hadisleri kaynaksız bir şekilde aktaran meşhur kitapların hadislerini tahrîc³⁹⁵ etmiştir.³⁹⁶

Ebu'l-Feyz Ahmed de tahrîc edebiyatına ait birbirinden değerli çalışmalar ortaya koymuştur. Onun eserlerinde hadisi kaynağına nisbet etmekle yetinilmemiş, hadisin zayıflık ve sahihlik mertebesi de açıklanmıştır. Bunun yanında Ebu'l-Feyz Ahmed'in tahrîc çalışmalarının en faydalı yönü, tahrîcini yaptığı hadisin makbul ve merdûd olan şahid ve mütâbillerini zikretmesi, getirdiği şahid ve mütâbillerin ravileri ile ilgili yapılan tenkitleri aktarması ve hadis tenkit kaidelerine dair talebeye çok sayıda pratik örnek sunmasıdır.

³⁹⁵ Tahrîc teriminin anlamı ile ilgili bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 1. bs., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 386.

³⁹⁶ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Husûlü't-tefrîc bi usûli't-tahrîc* (Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1994), 26.

Tahrîc türü eserlerini sıralamadan önce önemli olduğunu düşündüğümüz bir konunun altını çizmekte fayda görülmektedir. Ebu'l-Feyz Ahmed, bir hadisin senedleri, kaynakları, ricâli ve hükmü hakkında takip edilmesi gereken metodu ortaya koyan, tahrîcin tarihi, edebiyatı ve tanımını ile ilgilenen ilim dalı denebilecek “tahrîc usûlü” ile ilgili eser veren ilk kişidir.³⁹⁷ *Husûlü't-tefrîc bi usûli't-tahrîc* adını verdiği bu kitabını her ne kadar tamamlamamış olsa da eseri kendinden sonra gelenler için ufuk açıcı olmuştur.³⁹⁸

- *Avâtifu'l-letâif min ehâdîsi Avârifi'l-meârif*³⁹⁹

- *el-Hidâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Bidâye*⁴⁰⁰

- *el-İshâb fî'l-müstahrec alâ Müsnedi's-Şihâb*⁴⁰¹

- *el-İşrâf bi tahrîci'l-erbâ'îne'l-müselleti bi'l-eşrâf*⁴⁰²

- *el-Müstahrec ala's-Şemâili'l-Muhammediyye*⁴⁰³

- *Fethu'l-Vehhâb bi tahrîci ehâdîsi's-Şihâb*⁴⁰⁴

³⁹⁷ Mahmûd Tahhân *Usûlü't-Tahrîc* adlı kitabının da bu alanda yazılan ilk eser olduğunu söylemiştir (Mahmûd Tahhân, *Usûlü't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânîd*, 3. bs., Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996, 5). Fakat kronolojik olarak bakıldığında tahrîc usûlüyle ilgili ilk eserin Ebu'l-Feyz Ahmed'e ait olduğunda şüphe bulunmamakla birlikte Tahhân'ın eserinde, tahrîc usûlü ile birlikte isnâd araştırmalarını da konu edinmesi dikkate alınır, o zaman Tahhân'ın eserinin tahrîc usûlü ile isnâd araştırmalarını birlikte konu edinen ilk eserin Tahhân'a ait olduğu söylenebilir.

³⁹⁸ Müellifin kendisi de bu ilmin kaidelerini ortaya koymayı sağlayacak daha önceden yazılmış herhangi bir kitap bulunmadığından dolayı kitabında eksiklerin olabileceğinden bahsetmektedir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Husûlü't-tefrîc*, 11-12.

³⁹⁹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Avâtifu'l-letâif min ehâdîsi Avârifi'l-meârif (Gunyetü't-tâlib bi tahrîci ehâdîsi Avârifi'l-meârif ile birlikte)*, thk. Edîb el-Kimvânî - Muhammed Mahmûd el-Mustafa (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001). Eser aynı zamanda kitaptaki isnâd rivayetlere yapılmış bir istihrac çalışmasıdır.

⁴⁰⁰ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Bidâye*, thk. Yusuf b. Abdurrahman el-Mer'âşî, Adnan Ali Şellâk, 1. bs., (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987). Eser İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-müktesid* adlı eserinde bulunan merfû rivayetlere yönelik bir tahrîc çalışmasıdır. Müellif hüccet olarak görmediği mevkuף rivayetlerin tahrîcini yapmamıştır.

⁴⁰¹ Müellifin verdiği bilgiye göre iki büyük cilt halinde basılan bu kitap aslında müstahrec türü bir eserdir. Uzun olduğundan dolayı kendi senedlerini vermek yerine, hadisi tahrîc edenlerin senedleri ile yetinmiştir. Bu senedleri verirken istihrac yolunu kullanarak bazen Kudâî'nin kendisinde bazen şeyhinde bazen de şeyhinin şeyhinde bir araya gelecek şekilde bunu yapmıştır. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Husûlü't-tefrîc*, 42. (Kudâî önce, hadislerin senedinin tamamını hafz ederek oluşturduğu *Şihâbu'l-ahbâr fî'l-hikemi ve'l-emsâl ve'l-âdâb fî'l-ehâdîsi'l-merviyeti ani'r-resûli'l-muhtâr* adlı eserini, ardından da kendine ait isnadlarla aynı hadislerin içinde yer aldığı *Müsnedü's-Şihâb* adlı eserini telif etmiştir.)

⁴⁰² Yusuf, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/87.

⁴⁰³ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müstahrec ala's-Şemâili'l-Muhammediyye*, thk. Mustafa Sabrî (Kahire: Dâru'l-Kütübî, 2003). Bu eserde de müellif el-İshâb'da takip ettiği metodu kullanmıştır. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Husûlü't-tefrîc*, 43.

⁴⁰⁴ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fethu'l-Vehhâb bi tahrîci ehâdîsi's-Şihâb* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1988). Bu eserden önce Ebu'l-Feyz Ahmed, *Müsnedü's-*

- *Gunyetü't-tâlib bi tahrîci ehâdîsi Avârîfi'l-meârif*⁴⁰⁵
- *Husûlü't-tefrîc bi usûli't-tahrîc*
- *Mesâlikü'd-dilâle fî şerhi mesâili'r-Risâle*⁴⁰⁶
- *Münyetü't-tullâb bi tahrîci ehâdîsi's-Şihâb*⁴⁰⁷
- *Neylü'z-zülfe bi tahrîci ehâdîsi't-Tühfeti'l-merdıyye*⁴⁰⁸
- *Tahrîcü'd-delâil limâ fî Risâlet'il-Kayravânî mine'l-fürû' ve'l-mesâil*⁴⁰⁹
- *Veşyü'l-ihâb bi'l-müstahrec alâ Müsnedi's-Şihâb*⁴¹⁰

d. Hadis ilimleri

Ebu'l-Feyz Ahmed hadisçi kimliğinin bir gereği olarak hadis ilimleri hakkında da birbirinden değerli kitaplar telif etmiştir. Bu kitapların bir kısmı hadis ilimlerinin belirli bir konuyla alakalı iken bir kısmı ise bazı hadis kitaplarının tertip ve tehzibi ile algilidir. Öte yandan *el-Müdâvî* ve *el-Mugîr* adlı eserleri içerdiği bolca malumat sayesinde okuyucuyu, hadis ilimlerinin temel konuları, literatür, müellifler ve kitaplarının metotları, hadis âlimleri arasında tartışılan konular hakkında son derece önemli ve bulunması zor bilgilerle donatmaktadır.

Şihâb'a "Münyetü't-tullâb bi tahrîci ehâdîsi's-Şihâb" adlı bir tahrîc çalışması yapmıştır. Ancak bu çalışmasında, hadisi kaynağına nispet etmede müteahhir ulemayı taklit etmiş olması daha sonra hoşuna gitmediğinden *Fethu'l-Vehhâb*'ı telif etmiştir. (Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/57.)

⁴⁰⁵ Müellif, Hâfız el-İrâkî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'e yaptığı tahrîc çalışması olan *el-Mugnî'nin İhyâ* ile birlikte basılmasının eserden faydalanmayı çoğalttığını görünce, *Avâtîfü'l-letâif*'i ihtisar ederek *Gunye*'yi telif etmiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Avâtîfü'l-letâif*, 2/2.

⁴⁰⁶ Ahmed b. Siddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Mesâlikü'd-dilâle fî şerhi mesâili'r-Risâle* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002).

⁴⁰⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/57. Ebu'l-Feyz Ahmed'in ilk eserlerindedir. Kudâî'nin, hadislerini senedsiz bir şekilde aldığı *Şihâbü'l-ahbâr* adlı eserine yönelik bir tahrîc çalışmasıdır. Kendisinin ifade ettiğine göre, Mısır'da bulunduğu sıralarda başta Heysemî'nin *Mecmau'z-zevâid*'i olmak üzere bazı kitapları elde edince, *Münyetü't-tullâb*'ı yazarken kendinden önceki musanniflerin yaptıkları hadis tahrîclerini taklit ettiği için birtakım hatalar yaptığını anlamış, bunun üzerine kimseyi taklit etmeden hadisleri bizzat kaynağından bularak *Fethu'l-Vehhâb*'ı telif etmiştir. (Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Cü'netü'l-attâr*, t.y., 1/77-78; et-Telîdî, *Türâsu'l-megâribe*, 283.

⁴⁰⁸ et-Tühfetü'l-merdıyye isimli eser Abdülmeccid b. Ali el-Alevî'ye aittir ve tam adı "*et-Tühfetü'l-merdıyye fî'l-ehbâri'l-kudsiyye ve'l-ehâdîsi'nnebeviyye ve'l-akâidi't-tevhîdiyye ve'l-hikâyâti's-seniyye ve'l-eş'âri'l-merdıyye*"dir. Abdülatîf Râhil, *en-Nahdatü'l-hadîsiyyetü'l-muâsıra fî'l-Mağribi'l-Aksâ: ardu ve tahlîlun li mazâhirihâ ve mukavvîmâtihâ hilâle'n-nusfi'l-evveli mine'l-karni'r-râbi'a aşera el-hicri (1301-1350)*, 1. bs., (Mekke: Câmîatu Mekke el-Mükerrreme el-Meftûha, t.y), 276.

⁴⁰⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/91.

⁴¹⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/97.

- *el-Beyân ve 't-tafsîl li vasli mâ fi 'l-Muvatta 'i mine 'l-belâgâti ve 'l-merâsîl*⁴¹¹
- *el-Emâli 'l-Hüseyniyye*⁴¹²
- *el-İlmâm bi turuki 'l-mütevâtir min hadîsihi aleyhi 's-selâm*⁴¹³
- *el-Mevdû 'ât*⁴¹⁴
- *el-Mizâniyyât*⁴¹⁵
- *el-Müânese bi 'l-merfû 'i min hadîsi 'l-Mücâlese*⁴¹⁶
- *el-Müdâvî li ileli 'l-Câmi 'i 's-sagîr ve şerheyi 'l-Münâvî*⁴¹⁷
- *el-Mugîr ale 'l-ehâdisi 'l-mevdû 'ati fi 'l-Câmi 'i 's-sagîr*⁴¹⁸
- *el-Müntekâ min Mekârimi 'l-ahlâk*⁴¹⁹
- *et-Takyîdü 'n-nâfi ' li men yurîdü mutâla 'ate 'l-Câmî*⁴²⁰
- *Tertîbü 'l-Müsned*⁴²¹
- *Teshîlü sebîli 'l-muhtezî bi tehzîbi ve tertîbi Süneni 't-Tirmizî*⁴²²

⁴¹¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/93. İçeriği tam olarak bilinmemekle birlikte Muhammed et-Telîdî eserin, ya *Muvatta*'daki belâgât türü rivayetlerin Ebu'l-Feyz Ahmed tarafından "vasl" edilmesi ya da İbn Abdilber ile İbnu's-Salâh'ın çalışmalarını tenkîd amacına matuf olarak yazıldığını söylemiştir. Bk. et-Telîdî, *Türâsü 'l-Megâribe*, 85.

⁴¹² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru 'l-amîk*, 1/94.

⁴¹³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/94.

⁴¹⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/93.

⁴¹⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/94. Müellif bu eserini "Zehebî'nin *el-Mizân*'ında bulunan müsned hadislerdir" diyerek tanıtmıştır.

⁴¹⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/94. ed-Dineverî'nin *Kitâbü 'l-mücâlese* adlı eserinde bulunan hadisleri sahâbe müsnedi şeklinde sıralamasından ibarettir.

⁴¹⁷ Ahmed b. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî li ileli 'l-Câmi 's-sagîr ve şerheyi 'l-Münâvî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996). Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis ilimleri açısından en faydalı sayılacak olan bu eseri, Suyûtî'yi de eleştirmekle birlikte asıl olarak el-Münâvî'nin *el-Câmiu 's-sagîr*'e yaptığı *Feyzu 'l-Kadîr* ile *et-Teysîr* isimli şerhlerinde *el-Câmiu 's-sagîr*'deki hadislerle getirdiği tenkitleri incelemektedir. Bu eser aynı zamanda çalışmamız için gerekli olan verilere dair temel kaynaklardan biri olduğundan ileride geniş bir şekilde incelenecektir.

⁴¹⁸ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr ale 'l-ehâdisi 'l-mevdû 'ati fi 'l-Câmii 's-sagîr*, 1. bs., (y.y. Şirketü Dâri'l-Neşâir, 2008). Kitap Suyûtî'nin *el-Câmi 'u 's-sagîr*'inde bulunan uydurma hadisleri içermektedir. Fakat müellif bu kitabı tutuklu bulunduğu sırada ezberinden yazmış olduğundan *el-Müdâvî*'de uydurma olduğuna hükmettiği bazı rivayetler *el-Mugîr*'de görünmemektedir.

⁴¹⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/94.

⁴²⁰ Muhammed et-Telîdî buradaki *el-Câmi*'in Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'i olduğunu söylemiştir. et-Telîdî, *Türâsü 'l-megâribe*, s. 93.

⁴²¹ Eseri tamamlayamamıştır. Muhammed et-Telîdî, *Türâsü 'l-megâribe*, 103.

⁴²² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/97. Eseri tamamlayamamıştır. Fakat daha sonra talebesi Abdullah et-Telîdî *Tehzîbü Süneni 't-Tirmizî* adıyla bir eser meydana getirmiştir. et-Telîdî, *Türâsü 'l-megâribe*, 105.

- *Tezkiratü'r-ruvât*⁴²³

e. Fıkıh

Ebu'l-Feyz Ahmed fıkıh ilminde de çok sayıda eser kaleme almıştır. Hadisçilik yönü ağır bastığından ve herhangi bir mezhebi taklit etmeyi caiz görmeyip Kur'ân ve sünneti yegâne merci kabul ettiğinden fıkıh kitaplarının da bir nevi hadis kitapları olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu eserlerde tartışmanın etrafında döndüğü ana konular Mâlikî mezhebinin görüşleri ile hadislerin tenkidi üzerinde olmuştur.

- *İzâletü'l-hatar ammen ceme'a's-salâteyn fi'l-hadar*⁴²⁴

- *el-Hisbe alâ men cevveze salâte'l-cum'ati bi lâ hutbe*⁴²⁵

- *el-İknâ' bi sıhhati salâti'l-cum'a fi'l-menzili halfe'l-mizyâ*⁴²⁶

- *el-Kesmele fi tahkiki'l-hak fi ehâdîsi'l-besmele*⁴²⁷

- *el-Minahü'l-matlûbe fi'stihbâbi raf'i'l-yedeyni fi'd-du'âi ba'de's-salavâti'l-mektûbe*⁴²⁸

- *el-Misnevî ve'l-bettâr fi nahri'l-anîdi'l-mi'sâr fi mâ sahha ani's-süneni ve'l-âsâr*⁴²⁹

⁴²³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/94.

⁴²⁴ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *İzâletü'l-hatar ammen ceme'a's-salâteyn fi'l-hadar*, 2. bs., (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2009). Hastalık ya da yağmur gibi bir sebep olmaksızın ihtiyaç anında seferî değilken de namazların cem edilebileceği ile ilgili bir eserdir.

⁴²⁵ Ebu'l-Feyz Ahmed bu kitabı, hutbe olmadan cuma namazı sahih olur diyen İbn Hazm ve Şevkânî'nin görüşünde olanlara reddiye olarak yazmıştır. Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-İknâ' bi sıhhati salâti'l-cum'a fi'l-menzili halfe'l-mizyâ*, (Kahire: Mektebetü't-Telif, 1955), 6.

⁴²⁶ Eserin konusu bir mescitte kılınan cuma namazının radyo aracılığı ile evlerde de kılınabileceği ile ilgilidir. Buna göre bir kişi evindeki radyo vesilesi ile (kendisi ile birlikte en az bir kişinin olması, imam ve imama uyan kişinin zaman olarak birbirlerinden farklı olmamaları ve imama uyan kişinin imamın gerisinde olması gibi belli bazı şartları taşımak kaydıyla) imamın mescitte okuduğu hutbeye ve kıldıracağı namaza evinden iştirak edebilir ve namazı geçerli olur. Hocası Muhammed el-Behî't'in bunun Cuma namazının sıhhatine engel olacağı yönündeki fetvasından sonra bu eserini kaleme almıştır.

⁴²⁷ Muhammed et-Telidî, *Türâsu'l-megâribe*, 233.

⁴²⁸ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, “*el-Minahü'l-matlûbe fi'stihbâbi raf'i'l-yedeyni fi'd-du'âi ba'de's-salavâti'l-mektûbe*”, *Selâsü resâil fi'stihbâbi'd-du'â ve raf'i'l-yedeyni fihî ba'de's-salavâti'l-mektûbe*, ed. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Riyad: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2004).

⁴²⁹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Misnevî ve'l-bettâr fi nahri'l-anîdi'l-mi'sâr fi mâ sahha ani's-süneni ve'l-âsâr*, (Kahire: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1933). Bu eser Muhammed el-Hıdr eş-Şankî'tî'nin *İbrâmü'n-nakd fi beyâni ercahiyyeti's-sedl ale'l-kabz* isimli risalesine reddiyedir. eş-Şankî'tî bu eserinde namazda elleri bağlamanın mensûh olduğunu iddia etmiş ve aralarında Buhârî'nin *Sahihi*'inde de bulunan kabz hadislerini zayıf kabul etmiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed de bu eserin nasslara aykırı olduğunu ve içinde ilmî hatalar bulunduğunu söyleyerek eş-Şankî'tî'nin görüşünü çürütmeye çalışmıştır. Kitap hem tarih hem usûl hem de fikhî konular bakımından zengin bilgiler içermektedir.

- *et-Tenkîl evi't-taktîl limen ebâhe't-temsîl*⁴³⁰
- *Faslü'l-kadâ fî takdîmi rek'ateyi'l-fecri ale's-subhi inde'l-kadâ*⁴³¹
- *İhyâu'l-makbûr min edilleti istihbâbi binâi'l-mesâcid ve'l-kubâbi ale'l-kubûr*⁴³²
- *Ma'kilü'l-İslâm fî't-tibâ'i sünnetih*⁴³³
- *Meddü'l-mevâid li mâ fî Süneni'l-Beyhakî mine'l-fevâid*⁴³⁴
- *Mugni'n-nebîh ani'l-muhaddisi fe'l-fakîh*⁴³⁵
- *Nasbü'l-cürra li nefyi'l-idrâc ani'l-emri bi itâleti'l-gurra*⁴³⁶
- *Nefsü'r-rav' fî enne'r-rek'ate lâ tüdrakü bi'r-rukû*⁴³⁷
- *Neylü'l-huzva bi kıyâdeti'l-a'mâ erbaîne hutve*⁴³⁸

⁴³⁰ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *et-Tenkîl evi't-taktîl li men ebâhe't-temsîl*, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002).

⁴³¹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Faslü'l-kadâ fî takdîmi rekateyi'l-fecri ala's-subhi inde'l-kadâ (el-İsti'âda bi hadîsi vudüi'l-müstehâza ile birlikte)*, thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübî, 2001).

⁴³² Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *İhyâu'l-makbûr min edilleti istihbâbi binâi'l-mesâcid ve'l-kubâbi ale'l-kubûr*, 4. bs., (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2008).

⁴³³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Derrü'l-gamâm*, 167-168. “Kitaba, sünnete ve delile göre amel etmenin, taklidi terk etmenin gerekliliği ile ilgili bir mukaddime ile başlayacağız. Sonra da mukaddimeyi bolca faydalı (bilgilerle) bitireceğiz. Şu an yazdığımız bablara gelince Ebu Dâvûd et-Teyâlisî'nin *Müsned*'i, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim... kitaplarının tamamındaki hadisleri, hadislerin sıhhat mertebesini de beyan ederek, bu babların içine alıyoruz. Uydurma rivayetleri zikretmiyor, vâhî ve zayıf olanlara işaret ediyoruz. Her meseleyi bablara ayırarak açıklıyoruz. Örneğin “sular” bahsinde otuz bab, kazây-ı hacet konusunda ise altmış ila yetmiş bab zikretmiş bulunmaktayız. Daha sonra ise aksi görüşleri verip aralarında tercihte bulunmaktayız.” ifadelerinden anlaşıldığına göre kitabın içeriğini oluşturmaya başlamıştır. Fakat talebesi Bûhubze'nin aktardığına göre ne yazık ki kitabı bitirmeden vefat etmiştir.

⁴³⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/119.

⁴³⁵ et-Telîdî'nin dediğine göre bu eser *el-Muhallâ* tarzında olup bir fku'l-hadîs kitabıdır. Ayrıca Ebu'l-Feyz Ahmed bu eserinde, Heysemî'nin *Mecmau'z-zevâid*'i ile Münzirî'nin *et-Tergîb ve't-terhîb*'inde kullandıkları metoda göre hadisler hakkında yorum yapmıştır. Kitap tam olmayıp zekât konusunda son bulmaktadır. et-Telîdî, *Hayâtü'ş-Şeyh Ahmed b. es-Sıddîk*, 91.

⁴³⁶ el-Mer'aşlî, *Nesru'l-cevâhir*, s. 181. Müellif bu kitabında Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği “Şüphesiz ki benim ümmetim, kıyamet gününde, abdest izlerinden dolayı, elleri ve ayakları parlak/nurlu olarak çağırılacaktır. Nurunu artırmaya gücü yeten kimse bunu yapsın” hadisinin son kısmının hadis âlimlerinin iddia ettiğinin aksine müdrec olmayıp, Hz. Peygamber'in sözü olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Leyse kezâlik fî'l-istidrâk ale'l-huffâz*, thk. Adnan Zuhâr, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 30. (Muhakkikin dipnotu).

⁴³⁷ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Nefsü'r-rav' fî enne'r-rek'ate lâ tüdrakü bi'r-rukû*, thk. b. Hâmid Alevî, (y.y. Mektebetü Terîm el-Hadîsiyye, t.y). Kitap müellifin *Beyânü'l-hükmi'l-meşrû fî enne'r-rek'ate lâ tüdrakü bi'r-rukû* isimli eserinin muhtasarıdır.

⁴³⁸ Muhammed et-Telîdî, *Türâsu'l-megâribe*, 293.

- *Şeddü'l-vat'a alâ münkiri imâmeti'l-mer'a*⁴³⁹
- *Şennü'l-gâra alâ bid'ati ezâni'l-cum'a inde'l-minberi ve ale'l-menâra*⁴⁴⁰
- *Tahkîku'l-âmâl fî cevâzi ihrâci zekâti'l-fitri bi'l-mâl*⁴⁴¹
- *Tahsînü'l-fi'âl bi's-salâti bi'n-ni'âl*⁴⁴²
- *Teşnîfü'l-ezân bi edilleti istihbâbi's-siyâdeti inde ismihi fi's-salâti ve'l-ikâmeti ve'l-ezân*⁴⁴³
- *Tevcîhü'l-enzâr li tevhîdi'l-müslimîne fi's-savmi ve'l-iftâr*⁴⁴⁴
- *Vesâilü't-tercîhi'l-mürtedâ li'l-kavli bi enne'l-fâitete amden lâ tukdâ*⁴⁴⁵

f. İsnad, icâzet ve meşyehalar

Önceleri sadece hadislerin nakledilmesinde kullanılan isnad sistemi daha sonraları kitapların nakledilmesinde de kullanılmış ve birçok âlim, okuduğu kitabın müellifine kadar uzanan isnad zincirini, yazdıkları meşyeha ve fehreselerde göstermiştir. İslam ilimleri tarihi içinde bir gelenek olmanın da ötesinde bilginin sağlam bir şekilde intikal ettirilmesini sağlayan bu sistem, Ebu'l-Feyz Ahmed'in yaşadığı dönemde varlığını sürdürmekteydi. O da kendinden önceki hadis âlimleri gibi yalnızca hadis tenkit faaliyetleriyle uğraşmamış olup sahip olduğu isnatları ve hocalarını gösteren kitaplar telif etmiştir. Bahse konu kitapları şunlardır:

⁴³⁹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Şeddü'l-vat'a alâ münkiri imâmeti'l-mer'a*, thk. Ali Kâsımî et-Temsemânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999).

⁴⁴⁰ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Şennü'l-gâra alâ bid'ati ezâni'l-cum'a inde'l-minberi ve ale'l-menâra*, (Kahire: Dâru'l-Ahdi'l-Cedîd, 1959). Telif sebebi Mağriblilerin Cuma günü okudukları üç ezanın sünnette bulunmadığını göstermeye çalışmaktır. Ona göre bu Mağribli ve Endülüslülerin çıkarttığı bir bidattır.

⁴⁴¹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Tahkîku'l-âmâl fî cevâzi ihrâci zekâti'l-fitri bi'l-mâl* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 2010).

⁴⁴² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/91.

⁴⁴³ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Teşnîfü'l-ezân bi edilleti istihbâbi's-siyâdeti inde ismihi fi's-salâti ve'l-ikâmeti ve'l-ezân* (Kahire: Dâru Cevâmî'l-Kelim, ts.).

⁴⁴⁴ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Tevcîhü'l-enzâr li tevhîdi'l-müslimîne fi's-savmi ve'l-iftâr* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, Dâru'l-Beyârik, 1999).

⁴⁴⁵ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Vesâilü't-tercîhi'l-mürtedâ li'l-kavli bi enne'l-fâitete amden lâ tukdâ (et-Turuku'l-mufasssale li hadîsi Enes fi'f-titâhi kırâati'l-Fâtihati fi's-salâti bi'l-besmele ile birlikte)*, thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003).

- *el-Erba 'üne 'l-mütetâliye bi 'l-esânîdi 'l-âliye*⁴⁴⁶
- *el-Meşyehatü 'l-mücerrede*⁴⁴⁷
- *el-Mü 'cemü 'l-asgar*⁴⁴⁸
- *el-Mu 'cemü 'l-kebîr (Sılatü 'l-vuât bi 'l-merviyâtı ve 'r-ruvât)*⁴⁴⁹
- *el-Mü 'cemü 'l-vecîz li 'l-müstecîz*⁴⁵⁰
- *Menâhicü 't-tahkîk fi 'l-keîâmî alâ silsileti 't-tarîk*⁴⁵¹
- *Müsnedü 'l-cin*⁴⁵²
- *Tuhfetü 'l-eşrâf bi icâzeti 'l-habîb Muhammed b. Abdilhâdî es-Sekkâf*⁴⁵³

3. Hadis ve fikhın dışında kaleme aldığı eserler

Ebu'l-Feyz Ahmed'in yazdığı eserlere bakıldığında bazılarının çeşitli gerekçelere matuf olarak kaleme alındığı görülecektir. Bu eserlerin bir kısmı reddiye sadedinde kaleme alınmışken diğer bir kısmı ise biyografi ve tasavvuf gibi alanlara hasredilmiştir. Bununla birlikte özellikle reddiye türünden yazdığı eserlerin birçoğunun merkezinde hadis ilimlerinin olduğu söylenmelidir.

a. Reddiyeler

Ebu'l-Feyz Ahmed'in yaşadığı dönem İslam dünyasının gerek siyasî gerekse kültürel olarak büyük değişikliklere sahne olduğu bir dönemdir. Meydana gelen bu değişiklikler birçok konunun da tartışılmasını beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların pekçok sonucu

⁴⁴⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru 'l-amîk*, 1/94. Bu eserine aldığı hadislerini kırk kitaptan kırk sened ile tahrîc etmiştir. et-Telîdî, *Türâsü 'l-megâribe*, 65.

⁴⁴⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/95.

⁴⁴⁸ *Müsnedü 'l-cin* ile birlikte. Bk. 336 numaralı dipnot.

⁴⁴⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru 'l-amîk*, 1/95.

⁴⁵⁰ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mu 'cemü 'l-vecîz li 'l-müstecîz*, 1. bs., (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2014). Kendisinden icâzet isteyenlerin sayısı çoğalınca onların taleplerine icâbet etmek için bu eseri kaleme almıştır. Kitabın içinde yüz hadis şeyhinin ismi vardır. Her bir şeyhin marûf isnadlara sahip kişilere ve meşhur sebetlere varıncaya kadar hocalarını zikretmiştir.

⁴⁵¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/96.

⁴⁵² Bk. 336 numaralı dipnot.

⁴⁵³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru 'l-amîk*, 1/92.

olduğu gibi ortaya çıkan neticelerden biri de birçok âlimin bu dönemde birbirlerine reddiye türünden eserler yazmış olmalarıdır. Kendisi de zamanının ruhundan ayrı kalmayarak bazı eserlerini reddiye türünden kaleme almıştır.⁴⁵⁴

- *İbrâzû 'l-vehemi 'i-meknûn min kelâmi İbn Haldûn (el-Mürşidi 'l-mübdî li fesâdi ta 'ni İbn Haldûn fî ehâdîsi 'l-Mehdî)*⁴⁵⁵

- *Beyânü telbîsi 'l-müfterî Muhammed Zâhid el-Kevserî*⁴⁵⁶

- *Beyânü gurbeti 'd-dîn bi vâsıtati 'l-asrıyyîne 'l-müfsidîn*⁴⁵⁷

- *el-Emâli 'l-müstazrafe ale 'r-Risâleti 'l-müstatrafe*⁴⁵⁸

- *el-İfdâlü ve 'l-minne bi ru 'yeti 'n-nisâi lillahi fi 'l-cenne*⁴⁵⁹

- *et-Ta 'rif bi mâ fi 't-tabakateyni mine 't-tashîf ve 't-tahrîf*⁴⁶⁰

⁴⁵⁴ Sahip olduğu keskin zekâ ve sağlam hafızası tartışmalarında ona en çok yardım eden unsur olmuştur. Ayrıca bu tür eserlerinde bazen çok keskin bir dil kullandığını da vurgulamak gerekir.

⁴⁵⁵ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *İbrâzû 'l-vehemi 'i-meknûn min kelâmi İbn Haldûn* (Dımeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1347).

⁴⁵⁶ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Beyânü telbîsi 'l-müfterî Muhammed Zâhid el-Kevserî* (Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1996). Bu eser Kevserî'nin *Te 'nîbü 'l-Hatîb*'inde hadis ilimleri hususunda düştüğü tenakuzları göstermek için kaleme alınmıştır. Telif sebebi ise Kevserî'nin *Te 'nîbü 'l-Hatîb*'de Ebu'l-Feyz Ahmed'i *İzhâru mâ kâne hafıyyen bi nekâreti hadîsi "lev kâne 'l-ilmu bi 's-Süreyya"* adlı eserinden dolayı üstü kapalı bir şekilde eleştirmesidir.

⁴⁵⁷ Bu eser mefkûd olmakla birlikte, Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-Kerîm* isimli tefsirinde yer alan görüşlere reddiye kabilinden kaleme alınmıştır. Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre Tantâvî, Fransız ve İngiliz yayın evlerinden çıkan kitapları Arapçalaştırarak, bu kitaplardaki bilgilere göre Kur'ân'ı tefsir etmektedir. Tefsirle ve ilimle uzaktan yakından alakası olmayan eserde çok sayıda küfür ve Kur'ân'ı tekzîb ifadesi bulunmaktadır. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü 'l-müfid li 's-sâili ve 'l-müs-tefid*, s. 43 ve 71.

⁴⁵⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Emâli 'l-müstazrafe*. Hocası Muhammed b. Cafer el-Kettânî'nin *er-Risâletü 'l-müstatrafe*'sini okuduğunda önemli olmayan bazı hatalar tespit etmesi, kitabın hazırlanma sebebi olmuştur. Bu eserini Azmûr şehrinde ev hapsinde bulunduğu sırada hiçbir kaynağa müracaat etmeden sadece aklında bulunan bilgilerle imlâ etmiştir.

⁴⁵⁹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-İfdâlü ve 'l-minne fi ru 'yeti 'n-nisâi lillâhi fi 'l-cenne*, 2. bs., Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2018. İsminden de anlaşılacağı üzere müellif mezkûr eserini, kadınların ahirette Allah'ı görmeyecekleri iddiasını çürütmek üzere kaleme almıştır. Verdiği bilgiye göre kadınların Allah'ı cennette görmeyecekleri iddiası hicrî sekizinci yüzyılda bazı müteahhir âlimlerce orataya atılmış şaz bir görüştür. O Suyûtî'nin ilk başlarda kadınların cenette Allah'ı görmeyecekleri görüşünü benimsediği ve konuyla ilgili iki kitap yazdığını söylemiştir. (Bu iki kitap, *İsbâlü 'l-kisâ ala 'n-nisâ* ile *Tühfetü 'l-cülesâ* adlı risalelerdir.) Ebu'l-Feyz Ahmed önceleri son derece batıl olarak gördüğü için bu konuya eğilmediğini fakat daha sonra kendisine kouyu açıklaması için bir mektup gelmesi üzerine ismi geçen kitabı yazdığını beyan etmiştir.

⁴⁶⁰ Yazma halinde bulunan bu eseri görme şansı bulamasak da eserin isminden ve Hâmid el-Fakî'nin *Tabakâtü 'l-Hanâbile* ve *zeylühâ* eserlerine tahkik yapmasından anlaşıldığını göre bu eser Hâmid el-Fakî'nin bu iki eseri tahkik ederken yaptığı yanlışları konu almaktadır. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru 'l-amîk*, 1/98.

- *Îdâhu 'l-mürîb min talîki i 'lâmi 'l-erîb bi hudûsi bidati 'l-mehârib*⁴⁶¹

- *Kat 'u 'l-urûki 'l-verdiyye min sâhibi 'l-Burûki 'n-necdiyye*⁴⁶²

- *Keşfü 'l-habî bi cevâbi 'l-câhili 'l-gabi*⁴⁶³

- *Leyse kezâlik fi 'l-istidrâk ala 'l-huffâz*⁴⁶⁴

b. Biyografi

Biyografi tarzı eserler de Ebu'l-Feyz Ahmed'in kaleme aldığı kitaplar arasında önemli bir yer tutmaktadır. O, kendi hayatını anlattığı el-Bahru'l-amîk adlı eserinin yanında onunla aynı dönemde yaşamış bazı önemli şahıslar ile babası ve bazı dedelerinin hayatlarına ayırdığı biyografik eserler yazmıştır. Bu eserleri şunlardır:

- *el-Atbü 'l-i 'lânî li men vesseka Sâlih el-Fülânî*⁴⁶⁵

- *el-Bahru 'l-amîk fi merviyâtı ibni 's-Sıddîk*⁴⁶⁶

- *el-İsti 'nâs bi terâcimi fudalâi Fâs*⁴⁶⁷

- *el-Mü 'zin fi ahbâri seyyidî Ahmed b. Abdülmümin*⁴⁶⁸

⁴⁶¹ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Îdâhu 'l-mürîb min talîki i 'lâmi 'l-erîb bi hudûsi bidati 'l-mehârib* (*Müsnedü 'l-cin ve el-Mu 'cemü 'l-esgar* ile birlikte), thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr, 1. bs., (Dâru 'l-Beyzâ: Dâru 'r-Reşâd el-Hadîsiyye, 2019).

⁴⁶² Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Kat 'u 'l-urûki 'l-verdiyye min sâhibi 'l-Burûki 'n-necdiyye* (Kahire: Dâru 'l-Mustafâ, 2007).

⁴⁶³ *el-İklîd* adlı tefsirine getirilen bir itiraza cevap olarak yazılmıştır. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru 'l-amîk*, 1/93.

⁴⁶⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Leyse kezâlik*.

⁴⁶⁵ Hocası Ömer Himdân, Ebu'l-Feyz Ahmed'den, Muhammed el-Fâsî'nin, Sâlih el-Fülânî'nin et-Tâvudî b. Süde'den rivayeti olduğu hususunda yalan söylediği iddiasını çürütmesini istemesi üzerine bu eseri kaleme almıştır. Ne var ki araştırmaları sonucu Muhammed el-Fâsî'nin haklı olduğu sonucuna varmıştır.

⁴⁶⁶ Başta muhaddisler olmak üzere İslam âlimleri, "isnâd" sistemine verdikleri önemin bir uzantısı olarak, hocalarını ve başta hadis ilmi olmak üzere icâzet ve semâ yoluyla aldıkları ilmin senedlerini kayıt altına almayı adet haline getirmişlerdir. Bu gelenekten zamanla yeni bir telif türü doğmuş ve adına "fehrese, meşyeha, bernâmec, sebet, mu 'cem denen çok sayıda kitap telif edilmiştir. Bu tür kitap telifinin hem ilimler tarihi hem siyasi tarih hem de sosyolojik tarih bakımından büyük bir önemi haiz olduğunda şüphe yoktur. Bu tür kitaplar bize dönemin ilmî ve kültürel hayatını, ilim talebelerinin durumlarını, tedris yollarını, o dönemde okunan kitapları, tartışmaları, âlimlerin toplum ve devlet içindeki konumlarını ve yaptıkları rihleleri göstermektedir. Ebu'l-Feyz Ahmed de bu amaçla *el-Bahru 'l-amîk*'i telif etmiştir. Kitap genel hatlarıyla üç bölümden oluşmaktadır. Birincisi müellifin kendi hayatı ve görüşleri, ikincisi hocalarının hayatı ve hocalarıyla aralarında geçen olaylar, üçüncüsü ise sahip olduğu kitap ve hadis isnâdlarıdır.

⁴⁶⁷ Eser Muhammed b. Cafer el-Kettânî'nin *Sülvetü 'l-enfâs* adlı eserinin hem bir ihtisârıdır hem de ona yapılmış bir zeyl çalışmasıdır. Fakat eser tam değildir. Yusuf, *Mu 'cemü 'l-müellifine 'l-mu 'âsurîn*, 1/87.

⁴⁶⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru 'l-amîk*, 1/90.

- *et-Tasavvur ve 't-tasdîk bi ahbâri 'ş-şeyh seyyidî Muhammed b. Sıddîk*

- *Mecma' u fudalâi 'l-beşer min ehli 'l-karni 's-sâlisi aşer*⁴⁶⁹

- *Seyru 'r-rekâibi 'n-necîbe fî ahbâri seyyidî Ahmed b. Acîbe*⁴⁷⁰

- *Sübhatü 'l-akîk fî tercemeti 'ş-şeyh seyyidî Muhammed b. Sıddîk*⁴⁷¹

c. Tasavvuf

Tam bir tasavvuf kültürüyle yetişen Ebu'l-Feyz Ahmed, tasavvuf literatürüne katkı sağlayan isimlerden biridir. Bununla birlikte tasavvufa dair müstakil eser sayısının diğer alanlardaki kitaplarına nisbeten son derece az olduğu göze çarpmaktadır. Bunun sebebini Ebu'l-Feyz Ahmed'in ilmî mesaisinin çoğunu hadis ilimlerine vakfetmesine bağlamak mümkündür.

- *el-Burhânü 'l-celî fî tahkiki intisâbi 's-sûfiyyeti ilâ Ali (Ali İbni Ebî Tâlib: İmâmü 'l-Ârifîn)*⁴⁷²

- *el-Esrârü 'l-acîbe fî şerhi Ezkâri İbn Acîbe*⁴⁷³

- *Lesmü 'n-ni 'am bi nazmi 'l-hikem li İbn Atâillah*⁴⁷⁴

4. Farklı türlerden eserleri

Ebu'l-Feyz Ahmed'in yukarıda başlıklandırılan kitaplarının yanında değişik konulara değindiği eserleri de bulunmaktadır.

- *Ba 'ru 'n-na 'ce fî zemmi ehli Tance*⁴⁷⁵

⁴⁶⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/91. "Ayn" harfine kadar yazılmış olup tam değildir. Ayrıca müsveddesi kaybolmuştur.

⁴⁷⁰ Muhammed el-Mehdî et-Temsemânî, *es-Şurefâ evlâdü İbn Acîbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 9.

⁴⁷¹ *et-Tasavvur ve 't-tasdîk*'i bu kitaptan ihtisar etmiştir.

⁴⁷² Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Burhânü 'l-celî fî tahkiki intisâbi 's-sûfiyyeti ilâ Ali*, 1. bs., Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1969. Eser yalnızca mutasavvıfların Hz. Ali'ye varan silsilelerini anlatan deskriptif bir özelliğe sahip olmayıp, mutasavvıflarla karşıtlarının tartışmalarına da değinip tercihte bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Ali ile Hasan-ı Basrî arasında semân gerçekleştiğini ispatlamaya çalışması gibi rivayetle ilgili bazı hadis meselelerine de değinmektedir.

⁴⁷³ el-Mer 'aşli, *Nesru 'l-cevâhiri ve 'd-dürer*, 179.

⁴⁷⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru 'l-amîk*, 1/95. Atâullah el-İskenderî'nin *el-Hikem*'ini yedi yüz altmış yedi beyit halinde nazma dökmüştür.

⁴⁷⁵ Kitap beş yüz kırk beyitten oluşan bir manzumedir. Hapse düştüğünde ilk iş olarak bu kitaba bir şerh yazmaya başlamış fakat daha sonra vazgeçmiştir. (Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü 'l-müfîd*, s. 74.) İlginç bir şekilde kardeşi Abdülazîz el-Gumârî Tanca'nın faziletlerinden bahseden *Sirâcü 'd-dücle fî*

- *Cü'netü'l-attâr fî turâfi'l-fevâidi ve nevâdiri'l-ahbâr*⁴⁷⁶
- *el-İklîd fî tenzîli kitâbillahi alâ ehli't-taklîd*⁴⁷⁷
- *el-İstinfâr li gazvi't-teşebbühi bi'l-küffâr*⁴⁷⁸
- *el-Minha li mâ uhtülîfe fîhi mine'l-vad'î ila's-sıhha*⁴⁷⁹
- *İthâfû'l-ezkiyâ bi isbâti nübüvveti Hâlid b. Sinân beyne İsâ ve Seyyidi'l-enbiyâ*⁴⁸⁰
- *Kitâbü'l-husni ve'l-cemâl ve'l-ışki ve'l-hub*⁴⁸¹
- *Riyâdü't-tenzih fî fadli'l-Kur'âni ve fadli ehlih*⁴⁸²
- *Metâli'u'l-budûr fî cevâmi'i ahbâri'l-burûr*⁴⁸³
- *Miftâhu't-tertîb li ehâdisi Târîhi'l-Hatîb*⁴⁸⁴
- *Miftâhu'l-Mu'cemi's-sagîr*⁴⁸⁵

fadli Tance isimli bir kitap yazmıştır. Bu eseri ağabeyi Ebu'l-Feyz Ahmed'in Tanca'yı yeren mezkûr kitabına karşılık olarak yazmış olması muhtemel gözükmektedir.

⁴⁷⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/95. Tarihten fikha, hadisten tefsire her türlü konunun içinde bulunduğu bu eser özellikle Ebu'l-Feyz Ahmed'in aralarında meşrep farklılığı bulunan âlimler hakkında ne düşündüğünü göstermesi açısından önemlidir. Örneğin İbn Haldûn'u Nâsibîlikle (s. 15), İbn Kesîri Hz. Ali'nin Ehl-i beyt'ten olmadığını savunmakla (s. 15), İbnü'l-Arabî el-Meâfirî'yi yalancılıkla (s. 22) itham etmektedir. Eser içinde ayrıca âlimlerin hayatlarından belki de onların mürüvvetine halel getirecek kıssalar bulunmaktadır. (İbn Hazm ve İbnü Abdilber'in emred bir çocuk ile ilgili kıssası buna örnek olarak gösterilebilir. *Cü'netü'l-attâr*, 106. (Bununla birlikte kendisi hikâyenin başında “doğruluğunu kesin görmüyorum” demiştir.) Ebu'l-Feyz Ahmed'in hakkını teslim etmek açısından şunu belirtmek gerekir ki bu tür bir eseri oluşturabilmek başta tarih ve ricâl kitapları olmak üzere geniş yelpazeli bir okumanın ve güçlü bir gözlem ve analiz yeteneğine sahip olmanın bir sonucudur.

⁴⁷⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/92. Eser Kur'an'daki ibadet, itaat ve ataları taklit ile ilgili ayetleri “taklit” konusuna getirerek yorumlamıştır. Taklit tartışmaları içinde orijinal bir eser olduğu söylenebilir. Zira öncesinde bu tür bir eserin kaleme alınmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte Kur'an ayetlerinin yorumunda bazı aşırılıklara ve zorlamalara kaçtığı söylenmelidir.

⁴⁷⁸ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-İstinfâr li gazvi't-teşebbühi bi'l-küffâr*, thk. Abdullah et-Telîdî, 3. bs., (Beyrut: Dâru'l-Basâir el-İslâmiyye, 2005).

⁴⁷⁹ Memdûh, *Müsâmeretü's-Sıddîk*, 46.

⁴⁸⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/97.

⁴⁸¹ Memdûh, *a.g.e.*, s. 45.

⁴⁸² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/88. Ebu'l-Feyz Ahmed'in yazdığı ilk kitaptır.

⁴⁸³ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Metâli'u'l-budûr fî cevâmi'i ahbâri'l-burûr*, 4. bs., (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2006).

⁴⁸⁴ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Miftâhu't-tertîb li ehâdisi Târîhi'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, ts.).

⁴⁸⁵ Memdûh, *Müsâmeretü's-Sıddîk*, 44.

- *Mütâbakatü'l-ihtra'âti'l-asrıyye li mâ ehbera bihî seyyidü'l-berıyye (Tıbâku'l-hâli'l-hâdira li haberi Seyyidi'd-dünya ve'l-ahira)*⁴⁸⁶

Öte yandan takipçi ve mubihblerinden biri olan Mahmûd Saîd Memdûh'un verdiği bilgilerden hareketle Ebu'l-Feyz Ahmed, Müslim'in *Sahîh*'ini, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ini ve Münzirî'nin *et-Tergîb ve't-terhîb*'ini şerh etmeye başladığını fakat bu eserleri ikmâle edemediğini öğrenmekteyiz.⁴⁸⁷

D. TASAVVUFÎ YÖNÜ

İnsanın doğduğu ve yetiştiği ortamın kimliğinin oluşmasında oynadığı rol inkâr edilemez. Ebu'l-Feyz Ahmed de sûfî bir iklimde doğmuş olduğundan tasavvuf, onun ilmî ve sülûkî gelişiminin oluşmasında rol oynayan en etkili unsur olmuştur. Babasının Tanca'da kurduğu Sıddîkiyye zâviyesi, Derkâviyye tarikatının oradaki kollarından biridir. Baba ve anne tarafından dedelerinin çoğu Mağrib'deki sûfî tarikat erbâbından sayılır. Baba tarafından büyük dedelerinden olan Ahmed b. Abdilmümin el-Hasenî, Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'nin has talebelerindendir. Yine anne tarafından dedesi olan İbn Acîbe hem büyük bir âlim hem de büyük bir mutasavvıftır.

Ebu'l-Feyz Ahmed, babasının ve dedelerinin etkisinde kalarak sûfî bir kişiliğe sahip olarak yetişmiştir. “Temeli kitap ve sünnet olan hak tarikatların hepsi o tarikata bağlı olan kişiyi Allah'a ulaştırır. Fakat o Şâzeliyye'ye yakınlık duymaktadır ve onun meşrebini diğer tüm meşreplere üstün görmektedir. Tıpkı ikinci bin yıldan sonra Şâzeliyye tarikatının müceddidi olan el-Arabî ed-Derkâvî'nin ‘Kim bizim suyumuzdan daha tatlı bir su bulursa içsin’ dediği gibi.” diyerek Şâzeli-Derkâvî tarikatına bağlılığını dile getirmiştir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Mütâbakatü'l-ihtra'âti'l-asrıyye limâ ehbera bihî seyyidü'l-berıyye*, 6. bs., (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1971.) Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre Hz. Peygamber Allah'ın onu muttali kılması sayesinde kıyamete kadar olacak her şeyi bilmekteydi. Hadislerinde de bazen sarîh bir şekilde bazen de işaret ve telvîh yoluyla Hz. Peygamber, olacak olan her şeyi haber vermiştir. Eserini bu ön kabul ile oluşturmaya başlayan Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre Hz. Peygamber uçaktan otomobile varıncaya kadar bütün teknolojik gelişmeleri haber vermiştir. Ayrıca ahlâkî ve toplumsal yozlaşmayı, Batı taklitçilerinin İslam dünyasında zuhûr edeceğini, polis teşkilatının kurulacağını hatta polis köpeği olgusunu dahi Hz. Peygamber haber vermiştir.

⁴⁸⁷ Memdûh, *a.g.e.*, 49.

⁴⁸⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/113.

Sûfi kişiliğinin bir neticesi olarak meczûpların, hâl sahibi kişilerin, velilerin, salih kulların ve fakirlerin varlıklarına ve kerâmetlerine inanma eğilimi taşımıştır. Bu özelliğine rağmen velâyet iddiasında bulunanlara karşı kalbinin mutmain olmadığı durumlarda, insanların çoğu onların velî olduğunu düşünse de itibar etmemiştir.

Bunun en bariz örneği Ahmed et-Tîcânî'ye karşı beslediği duygulardır. Henüz beş yaşındayken Tîcâniyye zâviyesinde bulunan küttâba (bir nevi ilkokul) giderken kabrinin yanından geçtiğinde sebebini bilmeden içinin daraldığını hissetmiş, daha sonra büyüüp ilim öğrendiğinde bu zâtın rezilliklerinden haberdar olmuş ve onu hiçbir zaman sevmemiştir. ⁴⁸⁹

Yine doğrunun Kur'ân ve sünnette olduğunu gördüğünde, velilere olan aşırı inancı ve onlara karşı duyduğu saygıya rağmen onları taklit etmeyip doğruyu seçmiştir. ⁴⁹⁰ Velilere olan sevgisi onu hem Mağrib'de hem de gittiği ülkelerde bulunan türbeleri ziyaret etmeye sevk etmiştir. Sadece Abdusselâm b. el-Meşîş'i on defadan fazla ziyaret ettiğini söylemiştir. ⁴⁹¹

Kerâmetler konusunda da o dönemdeki ortalama bir sûfiden farklı düşünmemiş ve yukarıda da geçtiği gibi kerâmetleri tasdik etme eğiliminde olmuştur. ⁴⁹² Ona göre kerâmet

⁴⁸⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 65.

⁴⁹⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/112.

⁴⁹¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/115.

⁴⁹² Ebu'l-Feyz Ahmed'in kerâmetler hakkındaki düşüncesini dayandırdığı temeli görmek adına "tasarruf" anlayışını bilmek faydalı olacaktır. Talabelerinden birine gönderdiği bir mektubunda şunları söylemektedir:

"(...) Biz ona göre müşrik miyiz ya da akli olmayan taşlar mıyız ki mülkünde Allah ile birlikte bir mutasarrıf olduğuna inanalım! Şüphesiz bu çok garip bir şeydir. Hareket eden, kalkan, oturan, gelip giden, tırnaklarını kesen ve bundan yüz bin kat daha küçük işleri olanın gücü ve tasarrufunun olduğu söylenebilir mi? Tasarrufun tamamının Allah'a ait olduğu muhakkaktır. O kulların fiil ve hareketlerini yaratandır. Eğer Allah dilerse ne bir şey yapabilir ne de hareket edebilir. Altı yüz kanadı olan, dünyayı tek kanadında taşıyabilen Cebrâil'den tutun da küçük bir sineğe varıncaya kadar bütün mahlûkat ancak O'nun yaratması, kudreti, dilemesi ve emri ile hareket eder.

(...) Ben derim ki Allah bedenleri ve o bedenleri idare eden ruhları yarattı. Hikmeti ve kudreti gereği, kesîf ve şehvetine boğulmuş bedenlerin dışında, ruhlarda bazı güçler yarattı. Ruhlara bu kâinatta, hiçbir gücün kısıtlayamayacağı, hiçbir perdenin örtmeyeceği hareket gücü bahsetti. Arş'tan yatağa kadar kâinattaki herşeyi ruha nispetle tek bir nokta kıldı. Ruh bir anda dilerse yedinci kat göğe çıkıp inebilir; suya, taşa, duvara girip havada süzülebilir. Bu güçler, aralarında derece farkı olsa da, meleklerde ve cinlerde de vardır. Örneğin Cibril Arş'ta iken aynı anda hem fezâyı kaplayıp hem de bir insan suretinde Hz. Peygamber'in önünde bulunabilir. Sonra da göz açıp kapama aralığında Arş'a döner. Cinler de böyledir; bir anda Mağrib'den Çin'e gider ve geri döner. Bir insana sirayet ettiğinde insanın bedeni artık onun rûhânîyyetine tabi olur ve onu bir anda bir ülkeden başka bir ülkeye taşıyıp verir. Yerin altına, denizin içine sokar, havada uçurur ama cinin rûhânîyyetinin onu ele geçirmesinin kuvvetinden dolayı insan onu engelleyemez. Kur'ân da bunu Belkîs ve Süleymân kıssasında anlatmıştır.

olarak ölünün diriltilmesi dahi mümkündür.⁴⁹³ Çünkü kerâmetlerde, kerâmet sahibinin hiçbir dahli olmayıp irade eden ve yaratan Allah'tır.

Fırsatını bulduğu her yerde meşhur sûfileri savunmaktan geri durmamıştır. Örneğin Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) Muhammed et-Tennûcî (ö 384/994) tarafından eleştirilmesi hususu ona sorulunca "Mutezile olan et-Tennûcî'den ziyade asıl garip olanın Hatîb'in *Târîhu Bağdâd*'ta Hallâc ile ilgili aktardığı bilgilerdir." demiştir. Çünkü ona göre bu bilgilerin tamamı bâtıldır. Hallâc sûfilerin büyüklerindedir, kavmin (sûfilerin) kitaplarıyla içli dışlı olmayan onun makamını anlayamaz. Hayatını sadece *Târîhu Bağdâd*'dan okuyan biri Hallâc'ın deccâl olduğunu zanneder.⁴⁹⁴

Yine İbn Arabî'yi Firavun'un imanı konusunda savunduktan sonra *el-Futûhât* ve *el-Fusûs* adlı kitaplarının büyük âriflerin benzerini getiremediği ilâhî marifetler ile dolu olduğunu, benzerini yapmaya çalışsalar da ancak rezillikler yazacaklarını söylemiştir. Ona göre bu iki kitap içinde bulunan ve felaket olarak adlandırılan şeyler, sadece cahiller için felakettir. Zira Allah'ın velî kullarına sataşmak suretiyle Allah'a sataşmış olurlar.⁴⁹⁵

Özetle söylenecek olursa Ebu'l-Feyz Ahmed tasavvuftan taviz vermeyen, sevgisini ve düşmanlığını tasavvuf üzerinden kuran bir kişiliğe sahiptir. Onun bu şekilde olmasında

İsrâ da bu kabildendir. (...) Bu dediklerimi anlayabilen ruh için sabit olan hükmün bu olduğu anlayacaktır. Ruh her bedende bulunur ancak şehvetleri ve günahları sebebi ile ruh bedenden mahcûbttur. Beden temizlenip tecerrüd ettiğinde ve beşerilik zayıfladığında ruh kuvvet kazanır ve tasarruf artık bedenden çıkıp ruhta olur. Tasarruf ruha geçtiğinde ise insan, Tıtvân'da iken Çin'deki bir kişi ile yanındaymış gibi konuşabilir, içindekilerle birlikte bir vapuru taşıyıp doğu ile batı arasındaki mesafe kadar fırlatabilir. Tıpkı Cibrîl'in Lût kavmine yaptığı gibi. Çünkü bu Allah'ın Cibrîl'i üzerinde yarattığı ruh kuvvetidir. Bu kişinin bedeninin yapamayacağı ama ruhunun yapabileceği şeyleri yapabilir. Hepsi Allah'ın emri, izni ve iradesi ile olmuştur, ne ruhun ne de bedenın bunda bir dahli yoktur.

(...) Allah kimin duyan kulağı olursa o her şeyi işitir, kimin gözü olursa her şeyi görür, kimin eli olursa her şeyi tutar. Zira aslında o ne işitendir ne görendir ne de tutandır, bilakis Allah'tır mutasarrıf olan.

(...) Onların tasarrufu Allah sayesinde onun izni ile gerçekleşir; kendileri ya da kendi güçleri sayesinde değildir. Allah onlar için dilediklerini ve iradelerinin taalluk ettiği şeyleri yaratır. Tıpkı Allah'ın yemek yiyene, su içene, işçiye, tüccara, yolcuya ve genel olarak bütün mahlûkata yaptığı gibi. Ahmed b. Sıddîk Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Derrü'l-gamâmi'r-rakîk bi resâili's-Şeyhi's-seyyid Ahmed b. Sıddîk*, thk. Abdillâh et-Telîdî, 1. bs., 2000, 112-16.

⁴⁹³ Ona göre herhangi bir kerâmetin meydana gelmesi ile ölünün diriltilmesi arasında hiçbir fark yoktur. Kelamcıların ölünün diriltilmesi hariç kerâmetleri mümkün görmesi hem mesnetsizdir hem de vâkıya uygun değildir. Nitekim bilfiil ölümlerin diriltilmesi meydana gelmiştir. Burada fâil Allah olduğundan kulum herhangi bir dahli söz konusu değildir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Cü'netü'l-attâr fî turâfi'l-fevâidi ve nevâdiri'l-ahbâr*, 62-63.

⁴⁹⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 51. İbn Arabî'nin şatahâtlarını inkar ya da tevîl etmesi ile ilgili bk. A.g.e., 94.

⁴⁹⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 94.

yetiştirdiği ortamın ve o dönemdeki tartışmaların büyük etkisi olduğu söylenebilir. Selefilik ve çağdaş İslam anlayışının güç kazanması ile tasavvuf erbabına getirilen eleştirilerin savunma pozisyonu almasına sebep olmuş ve tasavvuf karşıtlarına karşı sert bir dil kullanarak cevap vermeye başlamıştır.

Kitaplarına bakıldığında Ebu'l-Feyz Ahmed'in sürekli olarak üç konuya yoğunlaştığı, her fırsatta meseleyi bu konulara çektiği görülür. Bu üç mesele onun diğer âlimler hakkında kullandığı dil ve düşüncesinin şekillenmesindeki ana unsurlardır. Bunlardan birincisi tasavvufa bağlılığıdır. İkincisi Ehl-i beyt'e olan sevgisi, üçüncüsü ise gerek itikâdî veya fikhî gerekse de hadis ilimleri ile ilgili olsun her türlü taklide olan karşıtlığıdır.

E. FIKHÎ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Ebu'l-Feyz Ahmed fûrûa dair bazı meselerdeki görüşlerini beyan ettiği çok sayıda eser kaleme almıştır. Bu görüşlerini genellikle telif ettiği hadis cüzlerinde ve fikhî bir meseleye hasır ettiği kitaplarında beyan etmiştir. Yine talebelerine gönderdiği mektuplarda da bazı fikhî ve kelâmî konulardaki görüşlerini açıklamıştır. Namazda ellerin bağlanması, cenaze namazlarında getirilen tekbirlerin sayısı, kabirler üzerine türbe yapımı gibi konularda müstakil telifleri bulunurken, tek seferde üç talakla boşamanın hükmü, uçakta namaz, taksitli alışverişte fiyatın peşin olana göre daha fazla olması gibi birçok fikhî meseledeki görüşünü de mektuplar yoluyla talebeleri ile paylaşmıştır.

Karşılaştığı meselenin hükmünü bulmada Kur'ân ve sünnetten elde ettiği delilleri kullanmış, konumu ne olursa olsun kimseyi taklit etmemiştir. Sahip olduğu bu hür düşünce taklit meselesine yaklaşımını da belirlemiştir.

1. Taklit Meselesine Yaklaşımı

Hicrî on dördüncü asrın içtihad ve taklit tartışmalarının tekrar gündeme geldiği on üçüncü hicrî asırdan tek farkı bu tartışmaların çok daha yoğun bir şekilde seyretmesidir. İslam dünyası siyâsî ve kültürel olarak yüz yıllardır sürdürdüğü olağanlığın dışına çıkarak yeni bir kültürel ve siyâsî hayatla karşılaşmıştır. Bu dönemde İslam dünyasında başta fikhî meseleler olmak üzere hadis metinleri, fıkıh, hadis ve tefsir usûlleri ve kelâm ilimlerinde istikrar bulmuş birçok kaide ve hüküm sorgunlanmaya açılmıştır.

Tartışılan konuların başında taklit konusunun geldiği söylenebilir. Ebu'l-Feyz Ahmed de taklit hususunda o günlerde güçlü bir şekilde var olan akımdan farklı düşünmeyerek taklide karşı çıkmıştır. Hatta görüşlerine bakılırsa, taklide bir nevi savaş açmış olduğu dahi söylenebilir. Ona göre tarih boyunca ümmetin düştüğü kötü durumların yegâne sebebi taklittir. Taklit bidatlerin en şerli olanıdır. Bidatlerin çoğu şirke götürmezken taklit şirke götürür. Çünkü taklit ehli imamlarına taparlar, onlarla Allah'a ortak koşarlar.⁴⁹⁶

Burada şunu belirtmek gerekir ki Ebu'l-Feyz Ahmed'in taklit karşıtlığı onun akılcı ya da modernist biri olmasından ileri gelmemektedir. Onun taklit karşıtlığının Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rızâ gibi çağdaş İslam düşüncesi önderlerinden farklı bir motivasyona dayandığı söylenmelidir.⁴⁹⁷ O tamamen naslara dayalı bir fıkıh ve kelam anlayışı benimsemiş, selef âlimlerinin görüşlerine öncelik vermiş ve merkezine Batı karşıtlığını alarak bu kanaate varmıştır. Hatta taklit karşıtı birçok çağdaş İslam düşüncesi önderini çok ağır bir dille eleştirmiştir.⁴⁹⁸

Taklide karşı takındığı bu amansız tavır ve taklit karşıtlığını bir nevi dava haline getirmesi, talebeleri arasında birtakım soruların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü kendisinin de kitaplarında referans aldığı Nevevî, Beyhakî, Kâdî İyâz, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve el-Bâcî gibi birçok âlimin bir mezhebe bağlı oldukları düşünüldüğünde, taklide karşı takındığı olumsuz tavrıyla ilgili bir çelişkinin var olduğu görünmektedir. Zira zikredilen isimler ne kadar büyük âlimler olsalar da her biri bir mezhep imamının usûlüne göre hareket etmekteydiler.

Ebu'l-Feyz Ahmed talebelerinin aklına takılan bu soruya, mukallitleri sınıflara ayırarak cevap vermiştir. Ona göre mukallitler üç sınıftır. Birincisi avâm halktır, onların taklit ya da içtihat ile vasıflanamayacağını; zira avâmın mezhebinin olmadığını, onun mezhebinin müftüsünün mezhebi olduğunu belirttikten sonra diğer iki sınıf mukallidi şu şekilde açıklamıştır:

⁴⁹⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 98; Taklid konusu ve naslar arasındaki ilişkiye dair yorumu için bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Derrü'l-gamâm*, 29-35.

⁴⁹⁷ Bu düşünürlerin taklidi reddetme sebeplerinin “akılcılık” olması ile ilgili bk. Mustafa Ünverdi, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Taklit Karşıtlığı –Afgânî, Abduh Ve Musa Carullah Örneği-”, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Taklit Karşıtlığı –Afgânî, Abduh Ve Musa Carullah Örneği-*, thk. Bülent Cercis Tanrıtanır, (Amaneh Manafidizaji, 2018), 620.

⁴⁹⁸ Örn. Takiyüddîn el-Hilâlî, Reşid Rızâ ve Tantâvî Cevherî'yi batıcılık yönlerinden dolayı tenkidi için bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 36-43.

İkinci sınıf mukallitler ise mezhebî içtihatları olan mukallitlerdir. Onlar mezhep kurucusu imamların usûllerine bakmışlar ve her biri kendi imamını seçmiştir. Çünkü o kendi nazarı ve içtihadına göre seçtiği imamın usullerinin, uyulması gereken “hak” olduğuna kanaat getirmiştir. Örneğin Mâlikî bir âlim İmam Mâlik’in ve diğer mezhep imamlarının mezhebini üzerine bina ettiği esaslara bakmış ve Mâlik’in usûllerinin diğerlerinin usûllerine göre daha tercihe şayan olduğuna inanarak ona bağlanmıştır. Artık o, mezhep tercihinde müçtehitir. Bu kişi kendi gücü nisbetinde olanı yaptığı için isabet ederse iki, edemezse bir sevap alacaktır. Bu kimseye neden şu mezhebi seçtin de diğerini seçmedin diye sorulacak olursa tercih sebeplerini anlattığı gibi diğerlerini neden tercih etmediğini de anlatabilir. Bu kişi mukallid müçtehitir.

Sonra bu tür âlimlerden bir kısmı bununla yetinerek, mezhebinin hak olduğuna inandığı için, artık imamın verdiği fetvaların delillerini araştırmaz. Bunların geneli hadisçi olmayıp fukahâdan olduğundan sadece mezhebin aslına bakıp, fûrû konularda verilmiş fetvaların delilini araştırmazlar. Fakat bu âlimler imamlarının görüşüne ters olan ya da onların idrak edemediğini anladıkları bir delil bulduklarında imamlarına muhalefet ederler ve artık verdikleri bu fetva mezhep içinde onlara nispet edilir. Bu tür âlimler mukallit olsalar da onlar hak ve hidayet üzeredirler. İmam en-Nevevî, Kâdî İyâz, İbnü’l-Arabî ve üçüncü asırdan yedinci asra kadar yaşamış olan âlimler böyledir. Bu kişiler delile tabi olarak görüşlerini oluşturdukları için imamlarının görüşlerine aykırı olarak verdikleri fetvaların sayısı az değildir. Bununla birlikte onlar hidayet ve hak üzere olsalar da bunların gittiği yolun yine de tam olarak doğru olduğu söylenemez. Zira onlar sahâbenin, tâbiîlerin ve selef-i sâlihînin yolundan ayrılmışlardır. Ne Mâlik hocaları Zührî, Nâfi‘ ya da Saîd b. el-Müseyyeb’i taklit etmiştir (hatta fûrû konularda dört halifeye bile sayılamayacak kadar çok muhalefeti vardır) ne de Şâfi‘î hocası Mâlik’i taklit etmiştir.

Üçüncü sınıf ise günümüzden sekizinci asra kadar uzanan, insanların örfünde fukahâ diye anılan cahillerdir. Onlar sapmış ve saptıran mukallitlerdir. Onlara neden Şâfi‘î mezhebini seçtin de Hanefî ya da Mâlikî olmadın, müreccih olmadan tercihte bulunmak bâtıldır, diye soracak olursan sana “Biz babalarımızı bir inanış üzere bulduk, biz onların izlerini takip edeceğiz”⁴⁹⁹ derler.⁵⁰⁰

Yukarıdaki nakillerden ve kitaplarında taklit konusuna yaklaşım şekline anlaşıldığına göre Ebu’l-Feyz Ahmed, istinbât melekesi elde etmiş, hadis ilimlerinden anlayan bir kişinin karşılaştığı bir meselede kendi fikri oluşuyorsa, artık o kişinin herhangi bir kimseyi taklit etmesinin caiz olmadığı kanaatindedir. Taklidin “donukluk dönemi” denilen hicrî

⁴⁹⁹ Zuhurf, 43/23

⁵⁰⁰ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Derrü’l-gamâm*, 29-38.

sekizinci asırdan günümüze kadar olan dönemde İslam ümmetinin ilerlemesinin ve zamanla gerilemesinin sebebi olduğunu düşünmektedir. Ona göre mukallitler imamlarını taklitlerinde Allah'a şirk koşma derecesine dahi varabilmektedirler. Bununla birlikte bütün mukallitleri dalâlet içinde de görmemiştir. Bunlar içinden hüküm vereceği konuda araştırma yaparak mezhep tercihinde bulunan âlimlerin, içtihatlarına göre amel ettiklerinden sapıklığa düşmediğini söylemiştir. Fakat bu âlimlerin de sahih ve ikna edici delillerle karşılaştıklarında kendi imamlarına muhalefet edip deliller doğrultusunda hareket etmeleri gerektiğini savunmuştur. Avâmın mezhep taklidindeki görüşleri ise cumhurdan farklı değildir. Ona göre, istinbât melekisine sahip olmadığı için avâmdan birinin, bir mezhebi ya da bir âlimi taklit etmesinde beis yoktur.

2. Fıkhî Mezhebi

Ebu'l-Feyz Ahmed'in kendi zâviyelerinde okuduğu kitaplara bakıldığında Mağrib'de hâkim mezhep olan Mâlikî mezhebine göre yetiştiği söylenebilir. *Muhtasaru Halîl* ve *Mürşidi'l-mü'în* ezberlediği kitaplar arasındadır. Ancak hükümleri delilleriyle öğrenme arzusu onu Mâlikî mezhebinin delillerini araştırmaya yöneltmiştir. Mâlikî kitaplarında delillere pek değinilmediğini görünce Şâfi'î olmaya karar verir. Kendisi Şâfi'î mezhebine geçişini şöyle anlatmaktadır:

Önce Mâlikî mezhebini okuduk. *Muhtasaru Halîl* okumaları, bu muhtasara yapılan hâşiye ve şerhleri anlayalım derken ömrümüzün bir kısmını zayi ettik. Nikâh bahsine geldiğimizde “Bu Rabbimizin dini ve şeriatıdır” dedik. Allah hidayetimizi ve taklit sapıklığından bizi kurtarmayı murat edince, verilen fetvaların Kur'ân ve sünnetten delillerini öğrenme sevgisini kalbimize ilkâ etti. Belki delillere temas eden kitaplar buluruz diye aramaya koyulduk. Ancak böyle bir kitap bulamadık. Bütün kitaplar mücerret kanun kitapları gibiydiler. Bu durumu sünnete meyilli hocalarımızdan birine⁵⁰¹ açtığımda bana “Genel olarak Mâlikî kitaplarında delil bulunmaz, eğer fûrû konuların delillerini bilmek istiyorsan Şâfi'î kitaplarına müracaat etmelisin.” deyince gidip Şâfi'î mezhebinin kitaplarını aldım. Şâfi'î kitaplarında her mesele- nin delilinin zikredildiğini gördüğümde Şâfi'î mezhebine geçtim.⁵⁰²

Ebu'l-Feyz Ahmed her ne kadar Şâfi'î mezhebine intikal etse de mezhep kitaplarında bir takım garip sözler, Allah'ın hakkında hüccet indirmediği bazı ilginç aşırılıklar ve az da olsa nasllara muhalefet görünce Şâfi'î mezhebini de terk etmiştir. Bu dönemde Hanefî,

⁵⁰¹ Bahsettiği hocası Ömer Himdân'dır. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/64.

⁵⁰² et-Telîdî, *Hayâtü'sh-Şeyh Ahmed b. es-Siddîk*, 17.

Mâlikî, Şâfi‘î ve Zeydiyye mezheplerinin kitaplarına bakmış, bu mezhepler içinden tercihte bulunmuştur. Daha sonra ise İbn Hazm‘ın (ö. 456/1064) *el-Muhallâ*‘sını, İbn Kudâme‘nin (ö. 620/1223) *el-Mugnî*‘sini, en-Nevevî‘nin *Şerhu‘l-Mühezzeb*‘ini, İbnü‘l-Hümâm‘ın (ö. 861/1457) *Fethu‘l-Kadîr*‘ini, Tahâvî‘nin (ö. 321/933) *Me‘âni‘l-âsâr*‘ını, Hâkim‘in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*‘ini, Beyhakî‘nin (ö. 458/1066) *Sünen*‘ini ve mute-kaddîm ulemânın asıl sayılacak eserlerini okuyunca taklidi tamamen terk edip, sadece delillerin gösterdikleriyle ya da imamların görüşleri içinden kendisine daha doğru gelenlerle amel etmiştir. İbn Hazm, Şevkânî (ö. 1250/1884) ve Sıddîk Hasan Han el-Kannevcî‘nin (ö. 1307/1890) yaptığı gibi kendi içtihad anlayışını yansıtan bir kitap yazmaya azmetmiş ve bunun için Beyhakî‘nin *Sünen*‘ni seçmiştir. Adına *Meddü‘l-mevâid li basti mâ fi Süneni‘l-Beyhakî mine‘l-fevâid* dediği bir kitap yazmaya başlamış fakat bitirememiştir.⁵⁰³

Ebu‘l-Feyz Ahmed‘in mezheplerle olan ilişkisinin akışına bakıldığında dikkat çeken ilk unsur, Mâlikî olarak yetişmesine rağmen diğer mezheplere cesurca geçebilmesi ve en sonunda taklidi tamamen terk ederek mutlak içtihat iddiasında bulunmasıdır. Bununla da yetinmeyip özellikle Mağrib‘de kendi zâviyesinde ve fırsatını bulduğu tüm ortamlarda sünnete sarılmaya ve mezheble çatıştığında mezhebe değil de delile uymaya davet etmiştir.⁵⁰⁴ Önemli görülen bir diğer husus da Zeydiyye mezhebini diğer ehl-i sünnet mezheplerden ayrı tutmayarak kitaplarına müracaat etmesidir. Bunun sebebi Ehl-i beyt‘e olan sevgisi yahut Şevkânî‘nin kitaplarından çokça istifade etmesi olabilir.

Burada akla, onun taklidi reddedip, meseleleri delilleri ile öğrenme düşkünlüğüne götüren saiklerin ne olduğu sorusu gelebilir. Kendisi bunu Allah‘ın bir ilhâmı olarak görse de bu arzusunun onda bir anda ortaya çıktığının söylenmesi güç gözükmemektedir. Babasının ve Mısır‘da karşılaştığı atmosferin bu arzusunun oluşmasında büyük bir etkiye sahip olduğu inkâr edilemez. Ayrıca bu arzusunun yerleşmesinde Şevkânî ve İbn Hazm‘ın etkisinin olduğunu söylemek için de okuduğu kitaplara bakmak yeterli olacaktır.

3. İtikadî Görüşleri

Kendisi itikâd anlayışını açık bir şekilde beyan ederek akîdesinin selef-i sâlihîn ve muhakkik sûfilerin akidesi olduğunu söylemiştir. Bunu da tevîl olmaksızın tenzîh ile birlikte

⁵⁰³ Ebu‘l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru‘l-amîk*, 1/119.

⁵⁰⁴ Ebu‘l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/72.

müteşâbih sıfatlarda “tefvîz” yapmaktır, diyerek açıklamıştır. Bu inanişaya ters düşen tüm grupları Hz. Peygamber’in cehenneme gireceklerini haber verdiği yetmiş iki fırkadan⁵⁰⁵ saymıştır.⁵⁰⁶

Bu düşüncesine paralel olarak o, Hâriciyye, Kaderiyye, Mürcie ve Râfîzîlik gibi mezheplere bağlı olanların dalâlette olduğu kanaatindedir.⁵⁰⁷ Hatta ona göre, müteahhir ulemâsı başta olmak üzere, Eş‘arîlik⁵⁰⁸ de Allah’ın tevhidi ve sıfatları konusunda Allah’ın ve Resûlünün hatta bütün peygamberlerin getirdiklerinin hilâfına davranmaktadırlar. Dolayısıyla onlar da kurtulamayıp cehennemlik olan yetmiş iki fırkaya dâhil olacaktır. Selef ulemâsının akâid kitaplarında bidat ehli ve mu‘attıla ile kastettikleri Eş‘arîlerdir. Onlar ehl-i sünnet davasında yalan söylemektedirler, en azından kesin olarak bu iddialarında hatalıdırlar.

Uyulması gereken yolun sahâbenin yolu olduğunu, sahâbenin zâhirinin ve bâtınının ayrı olmadığını zira bunun nifâk olacağını ve onların böylesi bir ikiyüzlü tutumdan uzak olduğunu güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Bu sebeple Eş‘arîleri sahâbeden gelen haberlere bile bile tabi olmamakla suçlamış hatta bu yüzden, mezheplerinin sahâbenin bâtınına uygun olduğunu söyleyen Tâceddin es-Subkî’ye (ö. 771/1370) “Eş‘arîlerin mecnûnu/delisi” demiştir. Sahâbenin Allah tasavvurunun Eş‘arîlerin Allah tasavvurundan farklı olduğunu söylemiştir. Ona göre Eş‘arî ulemaya göre Allah âlemin ne dâhilinde ne de hâricindedir ve yine Allah âlemin kendisi de değildir. Sahâbenin Allah hakkındaki tasavvuru ise Eş‘arîlerinkinden farklıdır ve onlar hariçte olmayıp sadece zihin ve dilde olan bir Rabbe ibadet etmemektedirler.⁵⁰⁹

Ebu’l-Feyz Ahmed sıfatların tevîl edilmemesi gerektiği, nasıl geldi ise öyle inanılmasının zorunlu olduğu düşüncesindedir. Bu yüzden ayetlerde geçen “yed” ifadesinin “kuvvet”

⁵⁰⁵ Müsned, XXVII, 134; İbn Mâce, Fiten, 17, Ebû Dâvûd, Şerhu’s-sünne, 1.

⁵⁰⁶ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru’l-amîk*, 1/117.

⁵⁰⁷ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Derrü’l-gamâm*, 111.

⁵⁰⁸ Ebu’l-Feyz Ahmed, Mâturîdilîğe eserlerinde vurgu yapmamaktadır. Bununla birlikte itikâdî konulardaki inancı ve Eş‘arîliğe getirdiği eleştirilerden anlaşıldığına göre Mâturîdilîk de ona göre sapık fırkalardandır. Hedefinde genellikle Eş‘arîliğin oluşu ise bu mezhebin Mağrib ve Mısır’da hâkim mezhep olmasından ileri gelmektedir.

⁵⁰⁹ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü’l-müfîd*, 11-12.

ya da başka bir şeyle tevil edilemeyeceğini söylemektedir. İbn Teymiyye'nin mecâz konusunda getirdiği açıklamayı doğru bulmaktadır.⁵¹⁰ Ona göre Allah “zâtı ile” arşadır. Yine tevil ve teşbih yapmaksızın Allah'ın bizimle birlikte olduğuna inanmaktadır.⁵¹¹

Sıfatlar konusundaki bu tutumu, okunacak akâid kitapları hakkındaki tavsiyelerini de belirlemiştir. Selefin akidesini öğrenmek isteyen kişilere es-Seffârî'nin (ö. 1188/1774) *ed-Dürretü'l-mudiyye*'si başta olmak üzere, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin *İctimâü'l-cuyûşi'l-müslime*'si ve *es-Savâ'iku'l-mürsele*'sini tavsiye etmiştir.⁵¹²

F. SAHÂBEYE YAKLAŞIMI

Ebu'l-Feyz Ahmed'in sahâbeye yaklaşımı klasik ehl-i sünnet düşüncesinden farklıdır. O sahâbeyi tazim ve onlara muhabbet duyma hususunda fenâ seviyesine ulaşmamış bir kişinin İslam'dan payının olmadığını düşünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'e duydukları muhabbetle onlardan sonra gelen çoğu kimse sahâbenin seviyesine ulaşamamıştır. Yine bizim için İslâm'ı ve şeriatı muhafaza eden, İslam'a nusretten geri durmayan, şeriatı bize aktaran onlardır. Herkesin önce Hz. Peygamber'e sonra da sahâbeye teşekkür borcu vardır.

⁵¹⁰ İbn Teymiyye'nin mecâz ile ilgili görüşünü şöyle açıklamaktadır: Arapların kullanımına göre bir kelime iki hakikat manayı içerebilir. Örneğin aslan kelimesi hayvan için kullanıldığında hakikattir, bir karîne bulunduğu takdirde cesur insan için kullanıldığında da hakikat anlamı taşır. Bunun anlamı Araplar aslan lafzını iki anlam için de eşit şekilde vaz' etmişler demektir. Hayvan için de cesur insan için de kelimenin hakikat anlamını kast ederler. Ancak ikinci anlam için lafzı hayvandan cesur insana sarf edecek bir karîne bulunması şarttır. Buna göre “yed” kelimesi hem organ için hem de kühnü idrâk edilemeyecek ilâhî sıfat için hakikattir; mecâz değildir.

⁵¹¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Derrü'l-gamâm*, ss. 108-10; *el-Cevâbü'l-müfid*, 13. Talebesi Bûhubze'ye göre Ebu'l-Feyz Ahmed'in Allah'ın “maiyyetinin” zâtı ile birlikte olmasına inanmasının sebebi, hulûl ve vahdet-i vücûda kapı aralayabilmek içindir. Zira selef imamları ayetlerde geçen “maiyyetin” ilim olduğu konusunda icmâ halindedir. Kısacası Bûhubze'ye göre “maiyyet” konusunda Ebu'l-Feyz Ahmed hem selefe hem de halefe muhaliftir. Sâdık b. Süleym b. Sâdık, *Zemmü'l-Eşâ'ireti ve'l-mütekellimîn ve'l-felâsifeti*, 1. bs., (Riyad: Dâru't-Tevhîd, 2007), 10. (Bûhubze'nin yazdığı mukaddime)

⁵¹² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfid*, 11; Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Derrü'l-gamâm*, 156. Ebu'l-Feyz Ahmed tarikatlara karşı tutumundan dolayı İbn Teymiyye'ye amansız bir düşmanlık beslese de talebesi İbnü'l-Kayyim hakkında çok daha toleranslı davranmaktadır. Onun kitaplarını çokça övmekte ve kitaplarının tamamının faydalı ve bereketli olduğunu söylemektedir. Şeyhi İbn Teymiyye'nin kitapları ise ona göre sahibinin içinin kötülüğü, kibri ve bencilliği sebebi ile karanlıktır. Hatta doğru yoldan sapanlar onun kitapları yüzünden sapmıştır. Bk. *el-Cevâbü'l-müfid*, 11. Bununla birlikte Ebu'l-Feyz Ahmed, Takî es-Sübki'nin Cehennem'in ebediliği konusunda İbn Teymiyye'ye verdiği reddiyeden, sadece baba ve oğul Subkîler'in zannedildiğinden daha düşük derecede olduğunu anladığını ifade etmiştir. Ona göre Subkî ile İbn Teymiyye arasında büyük fark vardır. İkincisi (İbn Teymiyye) ilim ve istidlâl kuvveti olarak birinciden çok üstündür. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Derrü'l-gamâm*, 226-27.

(Cehennem'in ebediliği konusunda da İbnü'l-Kayyim'in zikrettiği delillerin yeterli ve güçlü olduğunu söylemiştir. İbn Arabî'nin zikrettiği kâfirlerin bir zamandan sonra cehennemdeki acıya alışıp lezzet almaya başlayacakları görüşü ile İbnü'l-Kayyim'in söylediği cehennem'in fenâ bulacağı görüşü ona göre sonuç itibarı ile aynıdır ve kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.)

Buraya kadar aktarılan yerlerde Ebu'l-Feyz Ahmed'in sahâbeye yaklaşımında, klasik sünnî düşünceden farklı bir yön göze çarpmamaktadır. Fakat Ebu'l-Feyz Ahmed sahâbeye beslenmesi gereken muhabbetin ve tazimin gereklerinden biri olarak münafıkları ve fâcirleri sahâbeden ayırmanın gerekli olduğunu zira onların sahâbeden sayılmasının Allah'ın ve Resûlünün küfürlerine ve nifaklarına dair verdiği haberleri yalanlamak ve sahâbenin kadrini bilmemek demek olduğunu söylediğinde, durum farklı bir yere gitmektedir. Ona göre hadis ve siyer kitapları ile içli dışlı olan biri, sahâbenin Hz. Peygamber'e olan sevgi ve desteğinin yanında "melun" Muâviye'nin sîretini ve Allah'a ve Resûlüne olan düşmanlığını, şeriatı hafife almasını, masum kanları döktüğünü bilir de sonra onu sahâbeden sayarsa sahâbeyi basite almış demektir. Yine Hz. Peygamber'in Muâviye'yi lanetlemesini ve onun Hz. Peygamber'in dini üzere ölmeyeceğini, ateşten bir tabuta vurulacağını, onun Hz. Hasan'ı öldürdüğünü duyup da onu Müslümanlardan sayanın münafık olduğunu söylemiştir.⁵¹³

Muâviye'yi tekfir edip onu bile bile sahâbeden sayanı münafık addetmekle yetinmeyip, Muâviye'nin, kendisini destekleyen hadisler uydurduğunu iddia etmiştir. Dediğine göre Muâviye güvenilirliğiyle ile meşhur ravilere (!) Şam'ın faziletiyle ilgili hadisler uydurmalarını emretmiş ve onlar da bu emre uymuşlardır. Muâviye böyle yaparak, Hz. Ali'nin bâtil, kendisinin ise hak üzere olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁵¹⁴

İlginç iddialarından birisi de hadislerde Hz. Peygamber'in yerdiği veya cehennemlik olduğunu söylediği ya da fitnenin başı olarak vafettiği ama ismi mübhem olarak gelen her şahsın aslında Muâviye olduğu iddiasıdır. Ona göre gerçekte hadiste Muâviye ismi açık olarak geçmiştir fakat Allah ve Resûlünün düşmanı münafık Nâsıbî raviler Muâviye'nin ismini sansürlemişlerdir.⁵¹⁵

Ebu'l-Feyz Ahmed'in Muâviye hakkındaki sözlerine bakıldığında bunların ilmî bir üsluptan çok uzak ve tamamen ideolojik saiklerden hareketle söylenen sözler olduğu kolaylıkla anlaşılır. Takıntı derecesindeki Ehl-i beyt ideolojisi onun sahâbe hakkındaki düşüncelerini belirlediğini söylemek mümkündür. Ayrıca onun güvenilirlikleri ile meşhur ravilerin Muâviye adına hadis uydurduğu şeklindeki iddiasının ağır bir itham olduğunda şüphe

⁵¹³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/135-136.

⁵¹⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Cü'netü'l-attâr*, ts., 1/3.

⁵¹⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Cü'netü'l-attâr*, t.y., 2/186.

yoktur. Burada bahsedilen durumun Muâviye ile aynı dönemde yaşamış ve Şâm'ın faziletiyle ilgili rivayete sahip sika ravilerin tamamı hakkında hadis uydurmacılığı gibi ağır bir cerh anlamına geleceği gibi o ravilerden gelen tüm rivayetlerin artık, eğer hadisin başka tariki yoksa, uydurma sayılmasını gerektirmektedir.⁵¹⁶

Bununla birlikte Muâviye'yi sahâbeden saydığını gösteren bazı karinelere de rastlamaktadır. Örneğin,⁵¹⁷

“Çocuk yatağın sahibine aittir. Zina edene ise mahrumiyet vardır”⁵¹⁸ hadisinin sahâbî ravilerini sayarken Muâviye'yi de saymaktadır.

Yine, aynı hadis ile ilgili yaptığı tenkitten seneddeki ravilerin tamamının sika olduğunu ancak hadisin senedinde kopukluk olduğunu söyleyerek hadisi Muâviye dışındaki bir sebeple illetlendirmiştir.⁵¹⁹

Yine Hz. Ali'nin sahâbenin en bilgilisi olduğunu ispatlama sadedinde bazı sahâbîlerin Hz. Ali hakkındaki övgülü sözlerini zikrederken Muâviye'yi de sahâbî grubu içinde anmaktan geri durmamıştır.⁵²⁰

Fıtır sadakasının bugün para ve insanların ihtiyaç duyduğu herhangi bir şeyle verilebileceğini ispatlama amacıyla sahâbe uygulamaları ve kavillerini aktarırken Muâviye'nin “iki müd Şam buğdayının bir sâ‘ hurmaya denk geldiği” şeklindeki sözünü aktardıktan sonra “Sahâbenin bu şekildeki tasarrufu görüşümüz için açık bir delildir” diyerek, Muâviye'yi sahâbe arasında zikretmiştir.⁵²¹

Ehl-i beyt sevgisi bir kenarda tutulacak olursa, neredeyse tamamı ehl-i sünnet olan Mağrib'de Ebu'l-Feyz Ahmed'in sahip olduğu şekliyle sahâbe algısı olağan değilken, onun bu tür fikirlerini nereden edinmiş olduğu önemli bir soru olarak karşımızda çıkmaktadır.

⁵¹⁶ Biz burada Şâm'ın faziletleri ilgili rivayetlerin sıhhati hakkında taraf olmadığımızı belirtmeliyiz. Amacımız Ebu'l-Feyz Ahmed'in ideolojik saiklerinin hadis tenkidine yansımış olma ihtimalinin gözardı edilmesine dikkat çekmektir. Öte yandan çalışmamız esnasında Ebu'l-Feyz Ahmed'in “falanca ravi Muâviye istediği için Şâm lehine hadis uyduran bir vazzâ'dır” şeklinde ifadesine rast gelmediğimizi de burada belirtmemiz gerekmektedir.

⁵¹⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fethü'l-Vehhâb*, 1/251.

⁵¹⁸ Ebû Ya'îlâ, *Müsned*, 13/383

⁵¹⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/252.

⁵²⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, 75.

⁵²¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Tahkîku'l-âmâl*, 59-60.

Bu sorunun cevabını talebesi ve damadı Bûhubze vermektedir. Onun anlattığına göre Ebu'l-Feyz Ahmed gençlik yıllarında, Muhammed b. Akîl el-Hadramî (1863-1935), Bâalevi, Âlü's-Sakkâf, Muhammed el-Hüseyin Âlü Kâşifi'l-gitâ (1877-1954), Muhsin el-Emîn el-Âmilî (1865-1952), Abdülhüseyin Şerefüddin el-Mûsevî (1873-1957) gibi yollarının Mısır'da kesiştiği bazı Zeydî ve İmâmî âlimlerden dersler ve icâzetler almıştır. Başta Muâviye olmak üzere onun sahâbeye dil uzatmasına sebep olanlar onlardır.⁵²²

Şiîlerle olan bu samimiyeti sadece kendisini etkilemekle kalmamış kardeşleri başta olmak üzere etrafına da sirayet etmiştir. Kardeşlerini etkileyebilmesinin sebebini, Ebu'l-Feyz Ahmed'in baba Muhammed b. Sıddîk'tan sonra kardeşlerinin ilk hocaları oluşuna bağlamak mümkündür. Dolayısıyla kardeşlerinin ağabeylerinden etkilenmesi garipsenecek bir durum değildir. Muhammed b. Sıddîk'in vefatı ile birlikte Sıddîkiyye zâviyesinin başına geçmesi ve orada yaptığı ilmî faaliyetlerin ise diğer talebelerini kendi davasına inandırmaya çalışmakta onun en büyük yardımcısı olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Nitekim o, Muhammed b. Akîl el-Hadramî'nin⁵²³ *en-Nasâihu'l-kâfiye li men yetevellâ Muâviye* isimli eserini talebelerine dağıtmış ve bu kitabın okunmasını istmiştir.⁵²⁴

Ağır tenkitlerini sadece Muâviye ile sınırlı tutmayan Ebu'l-Feyz Ahmed, Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Ebu Süfyân (ö. ö. 31/651-52), Semüra b. Cündeb (ö. 60/680), Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670) ve Amr b. el-Âs (ö. 43/664) gibi Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyt'e buğzu olduğunu düşündüğü sahâbîler hakkında da ağır ifadeler kullanmıştır.⁵²⁵

Sahâbe hakkındaki bu bakış açısı, doğal olarak onu sahâbenin tamamını adil kabul etmeme görüşüne itmiştir. Ona göre sahâbenin tamamının adil olduğunu söyleyen usulcû ve kelamcılarının amacı, Nâsıbilerin mezhebini tesis ve Hz. Ali ile Ehl-i beyt düşmanlarının adaletini ispatlamaktan ibarettir. Yine o, sahâbenin tamamının adil olduğuna inanmanın

⁵²² el-Hasen el-Acemî, Tefîk el-Galbezûrî, *et-Teşeyyü' ve'l-almâniyye fi'l-Mağrib ve'l-hecmetü ala's-sünneti'n-nebeviyye*, 1. bs., (Rabat: Menşûrâtu Ma'hedi'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 7-8 (Bûhubze'nin yazdığı mukaddime. Ayrıca Bûhubze'nin burada söylediklerinden anlaşıldığına göre Şiîlik Mağrib'e el-Ezher'de okuyan ve daha sonra Mağrib'e geri dönen talebelerin oradaki Zeydî ve İmâmî hocalardan etkilenmeleri yoluyla girmiştir.). Ebû Uveys Muhammed Bûhubze, *Sahîfetü sevâbık ve ceridetü bevâik*, t.y., 2/83.

⁵²³ el-Hadramî 1927 yılında tedavi için Mısır'a geldiğinde Ebu'l-Feyz Ahmed onu görmüş fakat o sıralarda Hilâfet Kongresi için Mısır'a gelmiş olan babasıyla ilgilenmesi sebebiyle el-Hadramî'le oturup sohbet etme fırsatı bulamamıştır. el-Hadramî Mısır'a gelmesinden önce Ali b. Yahya el-Alevî ve Ali b. Abûd el-Alevî vasıtasıyla el-Hadramî ve Ebu'l-Feyz Ahmed sürekli iletişimde olmuşlardır. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 60.

⁵²⁴ Mustafa, *Tenbihü'l-kârî*, 24. (1 numaralı dipnot)

⁵²⁵ Mustafa, *a.g.e.*, 28-33.

Kur’ân ayetleri ile hadislerle ters düştüğünü, ayrıca vâkıya da aykırı olduğunu söyledikten sonra, Nâsibîleri gerçeklere direnip avam halkı zâhiri hürmet ama bâtını nifak ve Nâsibîlik olan tatlı sözlerle kandırmakla itham etmiştir.⁵²⁶

Ebu’l-Feyz Ahmed’in sahâbe kavramı ile Nâsibîlik arasındaki ilişkiye getirdiği yoruma bakıldığında görüşlerinin uç noktada olduğu söylenebilir. Bu iki kavram arasında kurduğu bağlantının ne tür bir sonuç ortaya çıkaracağı düşünüldüğünde ise ricâl ve cerh-ta’dîl türü eserler veren müelliflerin birçoğunun ona göre Nâsibî ya da Nâsibîlik temayülleri taşıyan kişiler olduğu basitçe görülecektir. Bununla birlikte eserlerinin tamamında bir ravi ile ilgili hükme varmak istediğinde bu tür âlimlerin eserlerini kullanarak o ravi ile ilgili kanaat belirtmektedir. Kanaatimizce bir çelişki gibi görünen bu hâli, onun hadis tashîh metodu ve fikrî alt yapısının iyi bilinmesi ile –her ne kadar vuzûha kavuşmasa da- anlaşılması mümkün hale gelecektir. İleride geleceği üzere Ebu’l-Feyz Ahmed bir rivayetin manasının vâkıya ve kendi fikriyatına (ki bu fikriyat genelde Ehl-i beyt ve Hz. Ali ile ilgilidir) uygun olduğunu gördüğünde o hadisi makbul hale getirebilmek için bulabildiği tüm imkânları kullanır. Özellikle Şîilikle müttehem ravilerin -başka bir zayıflık sebebi yoksa- rivayetlerini tashih etme eğilimindedir. Bu sebeple Şîilikle itham edilen bir raviyi Şîî düşüncesiyle teyid eden rivayetinden dolayı tenkit eden cerh-ta’dîl âlimlerini Nâsibî olmakla itham etmekten çekinmez. Bunun dışında hadis metodolojisi olarak da - az sayıdaki muhalefeti ile birlikte- hadis âlimlerince tesis edilmiş olan usûlü benimsediğinden onlardan müstağni kalamamıştır. İçinde bulunduğu bu çelişkili hâli onu, hadis münekkitlelerini eleştirmekten geri bırakmadığı gibi onlardan istifadede vâreste de bırakmamıştır.

Sahabenin fazilet sıralaması konusunda da cumhurdan farklı bir görüşe sahiptir. Ona göre bu ümmetin Hz. Peygamber’den sonra en faziletlisi Hz. Fâtıma’dır. Onu çocukları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin⁵²⁷ ardından da Hz. Ali takip etmektedir. Mezkûr sıralamadaki ge-

⁵²⁶ Mustafa, a.g.e., 87. (*el-İklid*’den naklen).

⁵²⁷ Kardeşi Abdülazîz de aynı düşüncelere sahip olup ilginç bir şekilde “bu asırda bulunmayan sadece bana has bir görüş ve inanış” diyerek bu düşüncenin kendisine ait olduğunu söylemiştir. Bu görüşünü ağabeyinden alıp almadığı sorusu bir yana bırakılırsa Abdülazîz’in konuyla ilgili söyledikleri, sahâbe arasındaki bu tür bir efdaliyet sıralamasının nedenini göstermesi açısından önemlidir. Belki de aynı gerekçelerle Ebu’l-Feyz Ahmed de bahsi geçen efdaliyet sıralamasına inanmıştır. Abdülazîz sahâbenin efdaliyet sıralamasını özetle şu gerekçeye dayandırmıştır: “İki şey arasında hangisinin daha faziletli olduğunu karşılaştırmak için o iki şeyin de mâhiyet açısından eşit olması gerekir. Burada ise eşitlik söz konusu

rekçesini şöyle açıklamaktadır: “Eğer efdaliyetin ölçüsü neyseyse ismi geçen sahâbîler ne seb olarak en şerefli olanıdır. Eğer sahâbîlik ise onların sahâbîliği diğerlerinden daha köklüdür. Ölçü bunlardan hiç birisi değil de ilim ise, hepsi ilmin madenidir, bütün ilim pınarları onlardan fışkırır. Mutlak olarak sahâbenin en bilgini Hz. Ali’dir.”⁵²⁸ Onlardan sonra Hz. Peygamber’in eşleri, ardından da meşhur sıralama içindeki sahâbîler gelmektedir. ⁵²⁹

Burada Ebu’l-Feyz Ahmed hakkındaki Şîlik iddiaları üzerinde durulması faydalı olacaktır. Zira kendisi mutsavvıf olduğunu ve Ehl-i beyt’i sahâbenin en faziletlisi gördüğünü açıkça ifade etmesine rağmen Şîi olduğunu söylememektedir. Hatta kendisi Muhammed el-Hüseyin Âlü Kâşifi’l-gitâ ve Muhsin el-Emîn el-Âmilî hakkında bilgi verirken “Onlar allâme ve muttali insanlardır, ne var ki İmâmî Şîidirler. Ben Râfîzî İmâmî bir Şîinin ilmine asla güvenmem. Çünkü onlar yalancıdır. Ama yine de ilimdeki derinliklerini kabul ediyor ve kitaplarının kıymetli olduğunu itiraf ediyorum.” demiştir.⁵³⁰

Yine kullandığı kaynaklara bakıldığında tamamına yakınının ehl-i sünnetin temel kaynakları olduğu görülecektir. Her ne kadar sık sık muhalefet etse de râviler hakkında cerhta’dîl hükümlerini aktarırken ehl-i hadisin münekkidlerinin görüşlerine başvurmuştur. Ayrıca kullandığı hadis usûlü kaynakları da İbnu’s-Salâh ve İbn Hacer gibi önemli ehl-i sünnet âlimlerinin yazdığı kitaplardır. Fıkhî konularda da hicrî yedinci yüz yıla kadarki ehl-i sünnet âlimlerini muteber görmüştür. Diğer üç halifeyi ve Hz. Âişe’yi andığında “Allah razı olsun” demeyi ihmal etmemiştir. Mutlak olarak Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm’ı aşere-i mübeşşereden saymıştır.⁵³¹ Bu açılardan bakıldığında kesin bir dille Şîi olmadığı söylenebilirse de sahâbenin bazı simalarına karşı tutumu ve fazilet sıralamasında Ehl-i beyt’i ilk sıraya koyması, Ebu’l-Feyz Ahmed’in Şîlikle anılmasının

değildir. Hz. Peygamber’in sülalesinin mâhiyeti mahza nûrânîdir, rahmânî bir kabzın parıltısıdır ki bütün âlem bu nurdan ve parıltıdan çıkmıştır. Diğer canlılar ise mahza toprak bir asıldan gelmedir. Hâl böyle iken toprak ile nûr arasında nasıl olur da hangisi daha faziletlidir diye bir kıyaslamaya gidilir!” el-Gumârî, *Ta’rifü’l-mü’tesî*, 53-54.

⁵²⁸ Hz. Ali’nin ilminin boyutu ile ilgili inancını göstermesi açısından şu sözleri önemlidir: "(Hz. Ali'nin ilmini ortaya koyan) müşahadeye gelince Hz. Ali'nin bıraktığı ilimî birikim herkesçe malumdur. Kitaplar tefsir, hadis, fıkh, kaza, ferâiz, bâğiler ile ahkâm, emsâl, âdâb, lugat, hutbe, irfânî hakikatler, tevhid, tarih; Arş ve Arş'ın altındaki semâ ve arz, melekler, cinler âlemi, geçmiş ümmetler, kıyamete yakın çıkacak savaşlar, Kıyamet âlemleri, Kıyamet'in haberleri, mevkif, cennet, cehennem gibi gaybî meselelerle ilgili Hz. Ali'den yapılan nakillerle doludur. Hz. Ebu Bekr ve diğer sahâberden bu tür bilgilerin binde biri bile nakledilmemiştir. (...) Aynı şekilde Hz. Ali'nin harflerin ve isimlerin esrârî ile Cedvel İlmi'ni bildiği ve bu ilimlerde tasarruf sahibi olduğunu gösteren nakillerden oluşan kitaplar telif edilmiştir." Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Burhânü'l-celî*, 96.

⁵²⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahrü'l-amîk*, 1/117.

⁵³⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 52.

⁵³¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-İcâze*, 31.

sebebi olmuştur.⁵³² Cerh-ta‘dîl âlimleri ile ilgili söylediği bazı sözleri de onun tedricen ehl-i sünnetten uzaklaştıp gittikçe Şiaya yakınlığını gösteren delillerden biridir.⁵³³ Hatta Bûhubze onun ilk başlarda henüz Râfızîliğe düşmemiş bir müteşeyyi olduğunu⁵³⁴ fakat daha sonra onu boğazına kadar Râfızîliğe bulaşmış olmakla suçlamıştır.⁵³⁵

Kanaatimizce sahâbe sıralamasındaki görüşü onu ehl-i sünnet dairesinden çıkartmaz. Çünkü sahâbe ve tabiînin bir kısmı da Hz. Ali’yi diğer sahâbîlere üstün tutmuştur.⁵³⁶ Fakat Muâviye ve Abdullah b. Zübeyr gibi bazı sahabîler hakkında söylediği ağır sözler ve ithamlar ve ehl-i hadisin güvenilirliğine dair getirdiği eleştiriler, onun en azından Şîî eğilimli olduğunun söylenmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda tam olarak bir yere oturulması zor görünmektedir; ne tam olarak Şîî ne de tam bir sünnî olduğu söylenebilir. Bu tarafla Nesâî ve el-Hâkim gibi Şîa’ya meyilli ilk dönem muhaddislerini anımsatabilir. Fakat işi tekfir ve tel‘în boyutuna taşınması durumunun mezkûr muhaddislerle, Şîîlik tonu anlamında, aynı derecede olmadığını göstermektedir. Belki de onun hakkında en güzel açıklamayı talebesi Bûhubze, Hanbelî bir âlim olan Necmeddîn et-Tûsî’nin (ö. 716/1316) şiirinden iktibasta bulunarak yapmıştır:

Hem Hanbelî hem Râfızî hem de Zâhirîyim

Bir de Eş‘arîyim vallahi bu bir şereftir

Son olarak mutasavvıf ve Ehl-i beytçi kişiliğinin davranışlarına nasıl yansıdığına bakmak da Ebu’l-Feyz Ahmed’i tanımak adına faydalı olacaktır. Her şeyden önce şunu söylemek gerekmektedir: Ebu’l-Feyz Ahmed, bir kişiden tasavvuf ya da Ehl-i beyt imamlarından herhangi birine karşı en ufak bir hoşnutsuzluk gördüğünde, o kişinin, ucu tasavvuf ehline ya da Ehl-i beyt’e dokunduğunu düşündüğü bütün görüşlerini temelden reddetmektedir ve fırsatını bulduğu yerde o kişinin durumunu beyan etmekten çekinmez.

⁵³² Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i anarken “aleyhi’s-selâm” demesi, hamdele ve salve getirirken “ve âlihi” ile yetinip “ve sahibihi” dememesi gibi unsurlar da Şîîlik iddiasında delil olarak kullanılmıştır.

⁵³³ Örneğin cerh-ta‘dîl uleması ile ilgili şunu söylemiştir: “(...) Artık kesindir ki mücerrihler, herhangi bir delilleri olmadan ya da batıl delillerle cerh yapmaktadırlar. Bu o kadar çoktur ki onlara olan güveni ortadan kaldırmıştır.” Mustafa, *Tenbihü’l-kârî*, 41-42. (Cü’netü’l-attâr’dan naklen)

⁵³⁴ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Fethü’l-Vehhâb*, 1/5. (Muhakkikin ön sözü)

⁵³⁵ Bûhubze, *Sahîfetü sevâbık*, 2/105-106.

⁵³⁶ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Burhânü’l-celî*, 77.

Tasavvuf ya da Ehl-i beyt karşıtı olduğunu düşündüğü ulemâ hakkında çok ağır bir dil kullanmaktan çekinmemiştir. Mutasavvıf olmayan fukahâyı fasık saymış, dolayısı ile onların şehadetlerinin kabul edilemeyeceğini savunmuştur.⁵³⁷ Sûfilere tazim etmeyen âlimin ilminin boynunda bir vebal olduğunu ve bu ilmin onun dalâlete düşmesinin sebebi olduğunu söylemiştir. (Kendini kastederek) İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), el-Kurtubî (ö. 671/1273) gibilerini sevmediğini söylemiş ve Allah'ın onların basiretlerini kör ettiğini, ilimlerinde fitneye düşürdüğünü, sahip oldukları ilim ile onları aldattığını ve Allah ehline inanıp onlara teslim olma bereketini nasip etmediğini ve bu yüzden dünyada kötü hale düştüklerini ahirette de onları kurtuluşa erenlerden görmediğini, söyleyecek kadar ileri gitmiştir. İbn Teymiyye de ona göre sûfilere ve Ehl-i beyt'e olan buğzu sebebiyle habîs bir Allah ve Peygamber düşmanıdır.⁵³⁸ Nâsibî kabul ettiği ya da Nâsibîlik sezindiği birçok âlim hakkında da diline hâkim olmamıştır. Örneğin Ebû İshâk İbrahim el-Cûzecânî'yi (ö. 259/873) "Ehl-i beyt'e düşmanlığı ile meşhur habîs biri" olarak vasıflamıştır. İbn Ebî Dâvûd⁵³⁹ (ö. 316/929), İbn Batta⁵⁴⁰ (ö. 387/997), İbnü'l-Arabî⁵⁴¹ (ö. 543/1148), İbn Haldûn⁵⁴² (ö. 808/1406), İbn Kesîr⁵⁴³ (ö. 774/1373), İbn Teymiyye⁵⁴⁴, Zehebî⁵⁴⁵ ve Cemâleddin el-Kâsımî⁵⁴⁶ (ö. 1866-1914) gibi birçok âlimi Nâsibîlik ile itham etmiştir. Hatta Buhârî bile onun bu iddialarından nasibini almıştır.⁵⁴⁷

⁵³⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, s231.

⁵³⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Bahru'l-amîk*, 1/136. İbn Teymiyye'yi ve günümüz Vehhâbîlerini zikrettiği her yerde "Şeytan'ın iki boyunuzu" hadisine nisbetle onlar hakkında, "karnî ya da karniyyîn" sıfatını kullanmaktadır.

⁵³⁹ Onun aynı anda hem yalancılık hem de Nâsibîlikle meşhur olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Cü'netü'l-attâr*, t.y., 1/33.

⁵⁴⁰ Mustafa, *Tenbihü'l-kârî*, 47. (Cü'netü'l-attâr'dan naklen)

⁵⁴¹ Nâsibîlik iddiası ile ilgili olarak bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Cü'netü'l-attâr*, 2/28-29.

⁵⁴² Mustafa, *Tenbihü'l-kârî*, s. 57; İbn Haldûn hakkındaki Nâsibîlik iddiası ile ilgili olarak ayrıca bk. Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karnî't-tâsi'*, (Beyrut: Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, t.y), 4/148.

⁵⁴³ Mustafa, *Tenbihü'l-kârî*, 57 (Cü'netü'l-attâr'dan naklen); Bûhubze, *Sahîfetü sevâbık*, 2/156.

⁵⁴⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Burhânü'l-celî*, s. 53; Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Aliy*, 113.

⁵⁴⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, s. 222; Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/251.

⁵⁴⁶ Mustafa, *Tenbihü'l-kârî*, 73; Bûhubze, *Sahîfetü sevâbık*, 2/84 (1. numaralı dipnot).

⁵⁴⁷ Mustafa, *a.g.e.*, 50. Buhârî'nin, *Sahîh*'inde Hâricî ravilerden rivayette bulunduğu için Nâsibîlikle itham edildiği ifadesine dair bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Kat'u'l-urûk*, 50.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBU'L-FEYZ AHMED'İN HADİS TENKİT ANLAYIŞI

A. MUHADDİSLERE GETİRDİĞİ ELEŞTİRİLER

Ebu'l-Feyz Ahmed, hem hadis ilimlerini konu aldığı kitapları hem de raviler ve hadislerle ilgili yapmış olduğu tenkit faaliyetleri açısından yirminci asırda iz bırakmış önde gelen hadis âlimlerinden biridir. Bunun yanında hadis tadrîsâtı zaviyesinden çalışmalarına göz gezdirildiğinde de onun hatırı sayılır nicelikte ilmî faaliyetler ortaya koyduğu görülecektir. Yine hayatına bakıldığında gerek ikinci vatanı sayılabilecek Mısır'da gerekse memleketi Mağrib'de hadis ilimlerine dair ilmî hareketliliğin oluşmasında sağladığı katkılar da dikkatlerden kaçmayacaktır. Onun bu durumuna bakılarak, ileride yirminci asrı hadis ilimleri açısından konu alacak çalışmaların Ebu'l-Feyz Ahmed isminden uzak kalamayacağı söylenmelidir.

Oluşturduğu etkinin yalnızca sahip olduğu ilme ve güçlü hafızaya bağlanması hatalı olacaktır; hadislere ve fikhî konulara yaklaşımının, oluşturduğu ilmî etkinin en önemli sebebi olduğu söylenmelidir. Zira Ebu'l-Feyz Ahmed, içtihadı ehil olan bir kişinin bir başkasını taklit etmesinin caiz olmadığı kanaatindeydi. Mezkûr kanaati kendisini mutlak müçtehit olarak görmesi ile birlikte düşünüldüğünde onun özellikle fikhî konularda kimseyi taklit etmediği rahatlıkla görülecektir. Ayrıca hadis ilimlerinin en önemli konusu olan ravi tenkidinde ve buna bağlı olarak hadisin sıhhat açısından değerlendirilmesinde de aynı tavrı sürdürmüştür. Araştırmaları neticesinde ravi ve hadis hakkında bir kanaati oluşmuşsa, bu kanaati hadis ilimlerinde otorite ve öncü olan münekkitlerin görüşüyle çatışsa dahi kendi ulaştığı neticeyi savunmaktan geri durmamıştır. Hatta bazen muayyen birtakım hükümlerde izhar ettiği muhalefetini, hadis âlimleri hakkında olumsuz genellemeler yapmaya kadar vardırırmıştır. Örneğin, ravi Ravvâd b. el-Cerrâh (ö.?) ile ilgili yapılan cerh-ta'dîl değerlendirmelerini aktardıktan sonra muhaddisler hakkında "Bu bâtil bir zandır ve hiçbir şekilde hakkı ifade etmez. Muhaddislerin ve cerh-ta'dîl ehlinin işledikleri suçlardan birisi

de zanlarını ve kendi bakış açılarına göre anladıklarını, kesin gerçekmiş gibi görmeleridir.” demesi, tenkitçi tutumunun hangi boyutlara ulaştığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁵⁴⁸

Yine Cârûd b. Yezîd (ö. 206/821) tarafından rivayet edildiği için tüm muhaddislerin ittifakıyla zayıf kabul edilen “Fasığın gıybeti yoktur”⁵⁴⁹ hadisine getirilen tenkitleri eleştirirken muhaddisler hakkında söylediği şu sözler de Ebu’l-Feyz Ahmed’in münekkit hadis âlimlerinin sergiledikleri tutumlara karşı yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir:

“Muhaddislerin öncekileri taklit etmek, düşünmeden onların sözlerine itimat etmek, onların sözünü destekleyecek veya çürütecek delilleri araştırmamak ve tahkik etmemek gibi kötü bir adetleri vardır. Çünkü onlar nazar ve istidlâl ehli olmayıp sadece rivayet ve isnad ehlidirler. Ahmed, İbn Ma‘în, Ebû Hâtim ve Ebû Zur‘a gibileri bir hadis ya da ravi hakkında bir şey söylediklerinde onlardan sonra gelen herkes, herhangi bir delile dayanmaksızın, o söze olan inançlarından ötürü çok sayıda hadisi reddedip onları zayıf saymışlardır. Bununla da kalmayıp o münekkitten naklettikleri söze muhalif bütün delilleri de çürütmeye çalışmışlardır. Sakın ola bir hususta ittifak etmeleri seni korkutmasın; delilinin sağlam ya da çürük olduğunu öğreninceye kadar o söze itimat etme. Tahkik ve nazar ehli âlimler (hadis münekkitlerinin bu tutucu tavırlarına) uysalardı şeriatın üçte birini âtil hale getirirler ve sahih hadislerin birçoğunu redderlerdi. Şükür ki Allah onları nuruyla destekledi ve tevfikine mazhar kıldı. Böylece onlar (münekkitlerin hadislerin reddine sebep olan bazı sözlerini) duvara çaldılar, itifaklarını ayakları altında aldılar ve isabetli araştırmalarıyla hakikatleri dellilleriyle ortaya çıkardılar. Yapabildikleri en iyi şey rivayet nakletmek ve isnad hakkında yargılarda bulunmak olanlara değil de tahkik ve nazar ehline itimat edilmelidir. (Örneğin) Hasan-ı Basrî’nin Hz. Ali’den semâi olmadığı noktasındaki ittifaklarına bakarsan bunun bir delile binaen ortaya konmuş olduğunu zannedersin. Hâlbuki konuyu derinlemesine araştırdığında onların ittifakının gündüzün ortasındaki güneşi inkâr etme kabilinden bir ittifak olduğunu görürsün. Çünkü ilk körleri bunu (Hasan’ın Hz. Ali’den semâini) inkâr etmiş, ardından gelenler de onun sözüne güvendiklerinden ve onu taklit etmeyi kesin hislerine takdim etmelerinden ötürü ona uymuşlardır.⁵⁵⁰

Muhaddisleri eleştirdiği noktalardan birisi de manalarını anlayamadıkları ya da görüşlerine ters düştüğünü gördükleri rivayetleri, ravileri bahane ederek cerh etmeleridir. Ona

⁵⁴⁸ Ahmed b. Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî li ileli’l-Câmi’s-sagîr ve şerheyi’l-Münâvî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 6/40.

⁵⁴⁹ Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr fî ehâdisi’l-beşîri’n-nezîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 468.

⁵⁵⁰ Ahmed b. Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî li ileli’l-Câmi’s-sagîr ve şerheyi’l-Münâvî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 5/254-255.

göre muhaddislerin çoğu şeriatın hikmetini anlayacak ve haberlerde bulunan işkâli çözebilecek akla sahip değillerdir. Bu yüzden için içinden ancak ravileri cerh etmek suretiyle çıkabilmektedirler.

“Hali vakti yerindeyken tasadduk eden kimsenin ecri, muhtaçken alandan daha fazla değildir.” hadisini rivayet etmesi sebebiyle Âiz b. Şureyh’i (ö. ?) cerh eden İbnü’l-Kayserânî’yi (ö. 507/1113)⁵⁵¹ “Bu hadiste ne münkerlik ne de garip görülecek bir durum söz konusudur.” diyerek şeriatın hikmetlerini anlayamamakla itham etmiş, ardından da bunun muhaddislerin çoğunun genel bir tavrı olduğunu iddia etmiştir.⁵⁵²

Muhaddisler hakkındaki bu tür iddialarına bakıldığında, Ebu’l-Feyz Ahmed’in münekkitlerin zayıf kabul ettiği hadislerin tekrardan incelenmesi gerektiği şeklinde bir inanışa sahip olduğu kolayca görülecektir. Çünkü o muhaddisleri hadis metinlerindeki manaları kavramada kusurlu gördüğü gibi buna bağlı olarak rivayetleri sebebiyle raviler hakkında yapılan cerhleri de muteber kabul etmemektedir. Ayrıca cerh-ta’dîl ehlinin ravilere karşı taklitçi yaklaşımları da onun için hadis münekkitlerinin sözlerinin mutlak olarak kabul edilmemesi adına yeterli bir sebeptir.

Ebu’l-Feyz Ahmed’in rivayet-ravi ilişkisi üzerine yaptığı mezkûr değerlendirmeler daha çok başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt’i öven hadislerin ravileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. “Belki de” diyerek başladığı bir cümlesinde, yukarıda ismi geçen Âiz b. Şureyh’in zayıf bir ravi olarak görülmesinin altında yatan sebebi onun “tayr”⁵⁵³ hadisini rivayet etmesine bağlamıştır. Ona göre bu hadisi rivayet eden ravilerin hepsi muhaddisler nezdinde mecrûhtur.⁵⁵⁴ Abdusselam b. Sâlih el-Herevî’nin (ö. 236/850-851) de “tayr”

⁵⁵¹ Ebu’l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Ali b. Ahmed el-Makdisî eş-Şeybânî İbnü’l-Kayserânî, *Tezkiratü’l-huffâz etrâfû ehâdisi kitâbi’l-Mecrûhîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, 1. bs., (Riyad: Dâru’s-Su-mey’î, 1994), 275.

⁵⁵² Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 5/211.

⁵⁵³ Tayr hadisinin Âiz b. Şureyh tariki için bk. Ebu Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Muvazzıhu evhâmi’l-cem’i ve’t-tefrîk*, 1. bs., (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1407), 2/339. (Hadisin metni şöyledir: Ümmü Eymen Allah Resûlü’ne bir kuş yemeği getirmiştir. Hz. Peygamber de ‘Allahım, benimle birlikte bu yemeği yiyecek olan insanların sana en sevimli gelenini yanıma gönder’ diye duada bulunmuştur. İçeriye Hz. Ali girince Hz. Peygamber ‘Allahım! Bana da en sevimli gelen odur’ buyurmuştur”

⁵⁵⁴ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 5/211.

hadisini ve “Ben ilmin şehriyim” hadisini⁵⁵⁵ naklettiği için zayıf kabul edildiğini düşünmektedir.⁵⁵⁶

Muhaddisleri eleştirdiği hususlardan birisi de onların bir hadisi münker gördüklerinde ve söz konusu rivayet sebebiyle raviyi münker kabul ettiklerinde, raviye mütabaat eden herkesi yalanlayıp onları hadis hırsızlığı ile itham ettiklerine dair iddiasıdır. Bu konuyu da yine Hz. Ali’nin faziletlerini anlatan hadislere getirerek örnek olarak mütevatir derecesine ulaştığını söylediği “tayr” hadisini vermiştir. Ona göre bu hadisi çok sayıda ravi nakletmiş olmasına rağmen muhaddisler bütün ravileri “hadis hırsızlığı” ile itham ederek, rivayeti zayıf kabul etme uğruna ravilerini cerh etmişlerdir. Dolayısıyla hadis münekkitlerinin sadece bir delile dayandırdıkları sözleri kabul edilmelidir; aksi takdirde raviler hakkında verdikleri hükümler atılmalıdır.⁵⁵⁷

Yukarıdaki iddiasını ortaya koyduğu yerlerden birisi de “Kim âşık olur da iffetli davranıp aşkını gizler sonra da ölürse, şehit olarak ölür”⁵⁵⁸ rivayetidir. Hadisin zayıflık sebebi olarak görülen Süveyd b. Sâid’i (ö. 239/853) müdafaa ederken bu iddiasını dile getirmiştir. Hadis münekkitleri mezkûr hadisin zayıf olduğunu ispatlama sadedinde Süveyd b. Saîd’in zayıf bir ravi olduğunu farklı cerh tabirleriyle ifade etmişlerdir. Yapılan cerhlerden birisi de İbn Adî’nin (ö. 365/976) onu hadis hırsızlığı ile itham etmesidir. İbn Adî “İsrâil oğulları yetmiş firkaya ayrıldı. Ümmetim onları bir farkla geçecektir. Bu firkalar içinde en tehlikelileri, reylerine göre kıyas yapıp Allah’ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram sayanlardır.” hadisini Nuaym b. Hammâd’ın (ö. 228/843) Îsâ b. Yûnus’tan (ö. 191/807) rivayette tek kaldığını söyledikten sonra Süveyd (b. Saîd) el-Enbârî’nin serika hilesine başvurarak hadisi Îsâ b. Yûnus’tan rivayet ettiğini söylemiştir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ Hadisin Abdüsselam b. Sâlih el-Herevî tariki için bk. Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 1. bs., (Beyrut: Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 2002), 4/136.

⁵⁵⁶ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdvî*, 5/255.

⁵⁵⁷ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Derü’d-da’f*, 58.

⁵⁵⁸ Ebu Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, 1. bs., (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, t.y.), 3/166. İbn Hibbân da “Ali b. Müshir’den böylesi tek bir hadisi rivayet eden kişinin rivayetlerinden uzak durulması gerekir.” diyerek rivayetleri sebebi ile ravilerin terk edildiği gerçeğini açıkça ifade etmiştir. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâil es-Selefi (Dâru’s-Sumeyî, 2000), 1/447.

⁵⁵⁹ Ebû Ahmed el-Curcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, 1. bs., (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.)

Yukarıda aktarılan bilgilerden hareketle Ebu'l-Feyz Ahmed'in muhaddislere getirdiği eleştirilerin üç noktada toplandığını söylemek mümkündür:

- Muhaddisler arasında taklit olgusu son derece yaygındır. Otorite kabul ettikleri bir münekkidin ravi hakkında verdiği hüküm onlar için muhalefeti caiz olmayan bir nas gibidir.
- Hadislerin manalarını anlama hususunda yetersizdirler ve bu yüzden manasını yanlış anladıkları hadisleri rivayet eden raviyi münker rivayette bulunduğu gerekçesiyle cerh ederler.
- Kendi inanışlarına aykırı olduğunu düşündükleri rivayetleri ve o rivayetleri nakleden ravileri cerh etmekten çekinmezler. Hatta o rivayeti, ravilerin cerhi için bir kıstas kabul ederler. Bu durum özellikle Hz. Ali ve Ehl-i beyt'i öven hadislerde ortaya çıkmaktadır.

B. RİCÂL MÜNEKKİTLERİ VE TAKLİT

Öncelikle Ebu'l-Feyz Ahmed'in muhaddislerin ravi tenkidinde taklit merkezli hareket ettikleri şeklindeki iddiasının nasıl bir sonuç doğurduğu üzerinde durulmalıdır. Yukarıda geçtiği üzere o, taklide karşı biri olduğu gibi mukallitlerin sözlerine de itibar etmez. Bu yüzden ona göre hadis münekkidi raviyi cerh ettiğinde bir sebep izhâr etmemişse onu taklit ederek aynı hükmü verenlerin cerhleri muteber değildir. Yani işin esasında raviyi cerh eden aslında az sayıda kişidir, sonra gelenler onu taklit ederek cerh hükmü verdiklerinden cerh edenlerin sayısının pek önemi yoktur. Kendisini de mütekaddim ya da müteahhir dönem hadis münekkitlerini taklit etmekle kayıtlı hissetmez. Cerh, tevsîk mukabilinde mübhem bir şekilde gerçekleşmişse ya da ona göre cerh sebebi sayılmayacak bir nedenle cerh meydana gelmişse, ravinin kim tarafından cerh edildiğine aldırmaz etmeden, yapılan cerhin geçersiz olduğunu savunmaktadır. Bu durum da onun sıhhat değerlendirilmesi yapılmış hadisleri kendi bakış açısıyla yeniden ele alması anlamına gelmektedir.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis münekkitlerine getirdiği taklitçilik eleştirisinin haklılığı meselesi cerh-ta'dîl hükümlerinin nasıl verildiği ve bu hükümlerin münekkitler arasında hangi boyutlarda taklit edildiği incelendiği takdirde ortaya çıkacaktır. Bilindiği üzere ravi hakkında bir karara ulaşmanın yolu ya onunla aynı dönemde yaşayıp ravinin adalet ve zabt açısından durumunu gözlemlemeye ya da rivayetlerinin incelenmesi/sika ravilerin rivayetleriyle karşılaştırılması (muâraza) suretiyle gerçekleşir. Rivayetlerinde sikalara muvâfakatı ağır basan ve münker rivayetlerinin olmadığı görülen ravi makbûl olarak de-

ğerlendirilir. Burada araştırma yapan münekkidin rivayetlerin diğer tariklerine hâkimeyeti ve din anlayışı önemlidir. Ravinin meşhur bir hadis imamından teferrüd ederek aktardığı bir rivayeti söz konusu olursa münekkitler o rivayeti münker kabul etme eğilimi taşırlar.⁵⁶⁰ Eğer ravi bu tür rivayetleri tekrarlarsa bu defa da ravi hakkında genel bir olumsuz ifade kullanırlar.⁵⁶¹ Çünkü münekkit Zührî, Şu‘be, Mâlik gibi talebesi çok olan ve hadisleri yaygın halde bulunan meşhur bir hâfızın hadisinin sadece bir ravide bulunmasını uzak bir ihtimal görür. Ancak bazen ravisi tek kaldığı için bâtil hükmü verilen bir rivayetin başka bir muhaddis tarafından onu destekleyen farklı bir tariki tespit edildiği takdirde, söz konusu rivayet saihlik derecesine ulaştığı gibi ravisi de kendisine yapılan töhmetten kurtulmuş olur. Bu tür tenkilerin dayanağı nazar ve içtihatır. Münekkit meşhur bir hadis âliminden rivayette bulunan raviye mütâbaat eden başka bir ravi olup olmadığını araştırdığında onu destekleyen bir ravi olmadığına kanaat getirirse, o ravinin hadisini ferd sayar ve rivayetini münker kabul eder. Hatta bazen teferrüdü çok olmasa da o raviyi de rivayetinden dolayı cerh edebilir.

Böylesi cerhlerin sebebi nazar ve içtihat olduğu için, başka bir münekkit araştırmaları neticesinde raviyi töhmetten kurtaracak bir mütâbi bulursa ravi ve rivayet hakkındaki kanaati değişir. Nitekim hadis münekkitlerinin uygulamaları, ravi ve rivayet hakkında bir bilgi elde ettiklerinde daha önce söylenmiş hükmü terk edip kendi araştırmaları sonucu elde ettikleri bilgi doğrultusunda hareket ettiklerini göstermektedir.

Dârekutnî’ye (ö. 385/995) Süveyd b. Saîd’in durumu sorulduğunda Yahya b. Maîn’in onu tenkit ettiğini söylemiş ardından da “Hasan ve Hüseyin Cennet ehli gençlerin efendileridir.” hadisini naklettiği için Yahya’nın onu cerh ettiğini bildirmiştir. Çünkü Yahya’ya göre bu hadis bâtildir ve Süveyd b. Saîd’den başka kimse onu Ebû Muâviye’den rivayet etmemiştir. Dârekutnî devamla şunu söylemiştir:

“Durumun aynen Yahya’nın dediği gibi olduğunu zanneder ve Süveyd’in bu hadisi rivayet etmekle çok büyük bir hata yaptığını düşünürdük. 357 senesinde Mısır’a geldiğimde sika bir ravi olan ve el-Mancinîki namıyla meşhur Ebû Yakûb İshâk b. İbrâhîm b. Yûnus el-Bağdâdî’nin (ö. 304/916) Müsnedi’ni buldum. Orada bu hadisi Ebû Küreyb kanalıyla Ebû

⁵⁶⁰ Ravisinin teferrüd ettiği rivayetler hakkında merdûdluk, münkerlik ya da şazlık hükmü verilmesinin mütekaddim hadis münekkitleri nezdinde yaygın olması ile ilgili bk. Ebu Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, thk. Nureddin İtr, 3. bs., (Dîmeşk: Dâru’l-Fikr, 2012), 80.

⁵⁶¹ Müslim, Mukaddime, s.6; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 1. bs., (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1963), 3/141.

Muâviye'den nakletmişti. Böylece Süveyd (kendisine yapılan tenkitten) kurtulmuş oldu ve hadisin Ebû Muâviye'den rivayeti sahih bir hal aldı.”⁵⁶²

Esasen cerh-ta'dîl ve ilel türü eserlere bakıldığında ravilerin cerh-ta'dîli açısından münekkitler arasında sayılamayacak derecede ihtilafın olduğu görülecektir. Münekkitler, içtihatları neticesinde ravi hakkında olumlu ya da olumsuz kanaat arz eden önceki münekkitten farklı bir sonuca ulaştıklarında kendi görüşlerini serd etmekten çekinmemişlerdir.⁵⁶³ Ricâl, ilel ve süâlât türü eserlerde çok sayıda örneği bulunması ile birlikte Dârekutnî'nin sorulan şu sorulara verdiği cevaplar, münekkitlerin birbirini körü körüne taklit etmediklerine dair örnekler olarak zikredilebilir. Hâkim en-Nîsâbûrî, Dârekutnî'ye bazı hocalarının övdüğü Muhammed b. Yûsuf el-Küdeymî'nin (ö. 286/899) durumunu sorduğunda Dârekutnî onun “metrûk” olduğunu söylemiştir. Yine Hâkim ona Hâris b. Ebû Usâme'nin (ö. 282/896) durumunu sormuş o da, “Ashâbımız onun hakkında ihtilâf etmiştir ancak o bana göre sadûktur” demiştir.⁵⁶⁴

Onların kendi içtihatlarına göre hareket ettiklerini gösteren bir başka veri de Hâkim en-Nîsâbûrî'nin şu sözleridir:

“Allah'ın yardımı ve tevfiğiyle ben, herhangi bir hadis imamını taklit etmeksizin kendi içtihadım ve cerhlerine dair bilgimle, mecrûh olduklarını anladığım ravilerin isimlerini vereceğim.”⁵⁶⁵

“İsmi zikrettiğim bu kişilerin cerhleri, benim nezdimde sabit olmuştur. Çünkü cerh yalnızca delille sabit olur. Onlar, durumlarını bana soranlar için cerhlerini açıkladığım kişilerdir. Ben cerhte taklidi helal görmüyorum.”⁵⁶⁶

Ebu'l-Feyz Ahmed, körü körüne taklidin cerh-ta'dîl âlimleri arasında yaygın bir tavır olduğunu açıkça ifade etse de⁵⁶⁷ bir hadisin münker oluşuyla ilgili müttekaddimûn hadis

⁵⁶² Ebu'l-Kâsım Hamza b. yûsuf b. İbrâhîm es-Sehmî, *Süâlâtü Hamza b. Yûsuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî ve ve gayrihi mine'l-meşâyih fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, thk. Muvaffak b. Abdullah İbn Abdülkâdir (Riyad: Mek-tebetü'l-Meârif, 1984), 216.

⁵⁶³ Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef İbn Sa'd b. Eyyûb el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece anhu'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sahîh*, thk. Ahmed Lebzâz (Marakeş: Vüzâratü'l-Evkâv ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1991), 1/252.

⁵⁶⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Süâlâtü Hâkim en-Nîsâbûrî li'd-Dârekutnî*, thk. Muvaffak b. Abdullah Abdülkâdir, 1. bs., (Riyad: Mek-tebetü'l-Meârif, t.y.), 290.

⁵⁶⁵ Ebu Abdillah en-Nîsâbûrî el-Hâkim, *el-Medhal ila's-Sahîhayn* (Kahire: Dâru'l-İmam Ahmed, 2009), 1/143.

⁵⁶⁶ el-Hâkim, *a.g.e.*, 1/245.

⁵⁶⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 35,74.

âlimleri arasında var olan ihtilaftan bahsederken söyledikleri, hadisçilerin aslında hiç de onun iddia ettiği gibi taklidi genel bir tavır haline getirmedikleri açısından önemlidir:

“İbn Maîn, Ebû Hâtim ve Ebû Zur‘a’nın (makbul olduğu halde) nekâretine hatta bâtıllığına hükmettikleri çok sayıda hadis vardır. Hatta daha da ileri giderek o rivayetlerin ravisini dahi tenkit etmişlerdir. Bununla birlikte onlardan sonra gelen Buhârî ve Müslim gibi ümmet nez-dinde müttefakun aleyh kabul edilen sahîh ashâbî o hadisleri kitaplarına almışlardır. (...) İhtilaflarının sebebi nekâret hükmünü gerektiren nedenlerdeki görüş farklılıklarıdır. Nekâret bazen ravi bazen rivayet bazen de mervî ile alakadır. Raviyle ilgili olan husus şöyle gerçekleşir: Münekkît ravinin yalan, sûü’l-hıfz ya da anlayış kıtlığı (killetü’d’-dirâye) sebebiyle ravinin zayıf olduğunu düşünür ve o ravinin hadisine münker der. Sonra bir başkası gelir ve onun nazarında ravi sika olduğundan ve diğerinin cerh sebebi onun için muteber olmadığından hadisini sahîh kabul eder. Bu prensipten hareketle Buhârî ve Müslim sahîhlerine haklarında en ağır cerhlerin yapıldığı kişilerin hadislerini dahi almışlar ve öncekilerin o raviler hakkında yaptıkları cerhlere itibar etmemişlerdir.”⁵⁶⁸

Raviler hakkında yapılan cerh-ta‘dîllerin bir kısmı ise gözleme dayanmaktadır. Münekkît, ravininl adalet ve zabt açısından durumunu gözlemler ve neticede onun adil veya mecrûh olduğu kanaatine varır. Ravinin yaşlandığında ihtilâta maruz kalması, telkîni kabul ediyor olması ve kitaplarının kaybolması neticesinde ezberinden yaptığı rivayetlerde hata yapması gözlemlerle tespit edilebilecek cerh sebeplerine örnek olarak verilebilir. Raviyle aynı dönemde yaşamamış münekkîdin ravi hakkındaki bu tür bilgileri elde etmesinin tek yolu “haberlerdir.” Dolayısıyla ilk cerh işleminde bulunan münekkîdin verdiği haberlerin sonraki münekkîtler tarafından kabul edilmesini “taklid” olarak adlandırmak yerine –tıpkı diğer haberlerde olduğu gibi- güvenilir yollarla gelmiş bir haberin kabul edilmesi kabîlinden değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşımdır.

Cerh-ta‘dîl âlimlerine getirilebilecek taklitçilik eleştirisinin girebileceği tek açık kapı,⁵⁶⁹ müfesser olmayan cerhlerde sonra gelen münekkîtlerin önceki münekkîtlerin ifadesini aynen tekrar etmesidir. Kanaatimizce bu durum da cerh-ta‘dîl âlimlerini kör taklitçilikle ithâm etmek için yeterli değildir. Zira cerh-ta‘dîl alanında otorite olmuş bir münekkîdin kendinden önceki münekkîtlerin ilmî yetkinliklerini, adalet duygularını ve tenkit metotlarını bilmedikleri düşünülemez. Aktardığı bir hükmün önceki münekkît tarafından hangi metotlar kullanılarak ulaşıldığını bildiğinden o raviyle ilgili onu taklit etmesi aslında onun ilmî durumunu ve metodunu kabul ettiği anlamına gelir. Bunun anlamı, sonraki münekkît

⁵⁶⁸ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 36.

⁵⁶⁹ Nitekim Ebu’l-Feyz Ahmed de Nesâî’nin Süveyd b. Saîd hakkında söylediği “ne sika ne de güvenilir biridir.” şeklindeki cerhinin, kabul edilemeyeceğini beyan ederken, Nesâî’nin burada nazar ve istidlâle başvurmadan Yahya b. Maîn’i taklit ettiğini ifade etmiştir. Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Der‘u’d-da’f*, 74.

cerh edilen raviyle aynı dönemde yaşasaydı kuvvetle muhtemel raviyle ilgili önceki münekkidin kanaatine benzer bir hükme sahip olacaktı demektir. Ayrıca tenkit edilen raviye dair sonraki münekkit nezdinde bir cerh sebebinin sabit olmuş olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Ravinin rivayetlerini inceleyerek ve diğer karineleri göz önünde bulundurarak önceki münekkidin hükmüne benzer bir hüküm vermiş olabilir.

Bununla birlikte körü körüne taklidin hadis münekkitleri arasında tamamen olmadığını iddia etmek de bazı münekkitlerin uygulamalarıyla çelişecektir. İbn Hibbân'ın, konusu ileride gelecek olan ravi Ebân b. Süfyân el-Makdisî'nin rivayet ettiği iki hadis hakkında verdiği uydurma hükmünün İbnü'l-Kayserânî⁵⁷⁰ ve İbnü'l-Cevzî⁵⁷¹ tarafından aynen tekrar edildiği görülecektir. Hâlbuki Zehebî ve İbn Hacer, özellikle birinci hadis (altın diş hadisi) olmak üzere, İbn Hibbân'ın bu rivayetler hakkında vermiş olduğu uydurma hükmünde isabetli olmadığı kanaatindedirler.⁵⁷² “Altın diş” hadisinin Ebân b. Süfyân dışında üç ravi tarafından daha rivayet edilmiş olması İbnü'l-Kayserânî ve İbnü'l-Cevzî'nin rivayetin başka tariklerinin olup olmadığını araştırmadan İbn Hibbân'ı mezkûr hadisler konusunda taklit ettiklerini göstermektedir.

C. HADİSLERİ ANLAMADAKİ HATALARIN RAVİLERİN TENKİDİNE ETKİSİ

Bilgi değeri taşıyıp taşınamaması açısından hadislerin durumunu tespit etmek bir münekkidin mesaisini harcadığı asıl iş yüküdür. Münnekkid, ravilerden oluşan isnada bakarak hadis hakkında belirli bir sıhhat değerlendirmesi yapar. Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre yapılan sıhhat değerlendirmeleri bazen raviler üzerinden gerçekleşmeyip rivayetin taşıdığı mana gözönünde bulundurularak verilir. Buna göre münekkid Hz. Peygamber'den sadır olmasını düşünmediği bir rivayetle karşılaştığında, o rivayetin ravisini zayıf görür. Ancak ona göre muhaddisler hadislerin manasını anlamada gerekli donanımına sahip olmadıklarından ilk olarak hadisleri yanlış yorumlayarak manalarının münker olduğu, ikinci olarak da bu münker manalı hadislerin ravilerini haksız yere cerh etme yanılığına düşmektedirler.

⁵⁷⁰ İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratü'l-huffâz (İbnü'l-Kayserânî)*, 122, 365.

⁵⁷¹ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-vâhiye*, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/45, 474.

⁵⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963, 1/7; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 1. bs., (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 2002), 1/222.

Ona göre muhaddisler bir hadisin anlamının Kur'ân'a ya da sahih bir sünnete aykırı olduğunu gördüklerinde hadislerin arasını cem etmek yerine hadisi inkâr ve ravisini ta'n etme şeklinde refleks gösterirler.⁵⁷³ Bazen de hakikî manasını anlayamadıkları için hadisi aklen muhâl gördüklerinden ya da hadisin lafızlarında vaki olan tashîfi göremeyip alakasız bir mana çıkarmalarından dolayı, hadisi inkâra ve ravisini taz'îfe giderler. Çünkü mütekaddimûn hadis hafızlarının “tamamı” müteâriz hadisleri cem etmede ve hadislerin manasına nüfuz etmede onlara yardımcı olacak alet ilimlerine sahip olmadıkları gibi usûl ve fikhî kaidelere dair ustalıkları da yetersizdir.⁵⁷⁴

Aslında Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadisçilere yönelttiği hadisleri anlama hususunda eksik oldukları yönündeki eleştirinin yeni olduğunu söylemek hatalı olacaktır. Ondan önce de diğer İslâmî disiplinlerde kalem oynatan ilim erbabının ve hatta muhaddislerin, hadisleri anlamadaki eksiklikleri başta olmak üzere birçok husus sebebiyle hadisçilere azımsanmayacak sayıda tenkit yönelttikleri bilinmektedir.⁵⁷⁵ Hattâbî'nin *Meâlimü's-sünen* adlı eserinin mukaddimesinde hadisçilerle fikhîçilerin birbirlerine muhtaç olduklarını beyan ettikten sonra, hadisçilerin fikha ve fikhîçilere fehm açısından muhtaç olduğunu belirterek, hadiscilerin hadisleri anlama hususunda yetersiz kaldıklarını şöyle vurgulamaktadır:

Ehl-i eser ve ehl-i hadîs zümresine gelince; onların çoğunun gayesi, rivâyetler, tarîklerin cem edilmesi ve ekseriyeti mevzû veya maktûb olan şâzz ve garîb hadislerin peşine düşmektir. Bunları yaparlarken, rivâyetin metni üzerinde yoğunlaşmazlar, anlam derinliklerine inmezler. Üstelik de zaman zaman (bu mühim vazifeyi deruhte eden) fikhîçileri eleştirerek onların sünnete muhalif olduklarını iddia ederler. Hâlbuki ilimleri fikhîçilerin ilminden daha düşüktür ve onlar hakkında kötü zan besledikleri için günahkârdırlar.⁵⁷⁶

Ebu'l-Feyz Ahmed'in “hadislerin manasını anlamada muhaddislerin yetersiz olduğu” yönündeki eleştirisinin bizce önemli olan kısmı onun rivayet-ravi ilişkisi açısından konuya yaklaşmasıdır. Ona göre muhaddisler manasını anlayamadıkları hadislerin ravilerini cerh etmek suretiyle bir takım hatalı sonuçlara ulaşmışlardır. Ebu'l-Feyz Ahmed'in bahsi geçen iddiası aşağıda verilecek üç ravi özelinde incenecektir.

⁵⁷³ Ebu'l-Feyz Ahmed'in yukarıda zikredilen ifadesi, hadis münekkittlerinin içerik tenkidi yapmadıkları şeklindeki eleştiriler dikkate alındığında dikkat çekici durmaktadır.

⁵⁷⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 40. Ayrıca bk. a.mlf., *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, 148-52.

⁵⁷⁵ Hadisçilere getirilen çeşitli eleştiriler için bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 2/998-1037.

⁵⁷⁶ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1/3.

- Ebân b. Süfyân el-Makdisî
- Abdülhamîd b. Yahya
- Süveyd b. Saîd

1. Ebân b. Süfyân el-Makdisî (ö. ?)

Ebu'l-Feyz Ahmed'in muhaddislerin rivayetleri yanlış anlamaları sebebiyle hatalı olarak cerh ettikleri ravilere dair verdiği ilk örnek İbn Hibbân'ın Ebân b. Süfyân el-Makdisî hakkında dile getirdiği tenkitlerdir.⁵⁷⁷ *el-Mecrûhîn* adlı eserinde İbn Hibbân (ö. 354/965), Ebân b. Süfyân el-Makdisî'nin sika ravilerden uydurma hadisler naklettiğini söyledikten sonra, rivayet ettiği uydurma hadislere örnek olarak şu iki rivayeti vermektedir:

1. Hadis: Ebân b. Süfyân, Fudayl b. İyâd ← Hişâm b. Urve ← babası (Urve b. Zübeyr) kanalıyla naklettiğine göre Abdullah b. Abdullah b. Ubeyy, Uhud savaşında dışından yaralandı. Hz. Peygamber de ona altından bir diş edinmesini emretti.

2. Hadis: Ebân b. Süfyân, Ubeydullah b. Ömer ← Nâfi ← Abdullah b. Ömer tarikiyle naklettiğine göre Hz. Peygamber, uyuyan ya da konuşan bir kişiye doğru namaz kılınmasını yasakladı.

İbn Hibbân'ın Ebân b. Süfyân ile ilgili ifadeleri şunlardır:

“(Ebân b. Süfyân el-Makdisî) Fudayl b. İyâd ve sika ravilerden çok sayıda uydurma şeyler rivayet etmektedir. (Yukarıda verilen iki hadisi örnek göstererek) Bu iki hadis uydurmadır. Zira Hz. Peygamber, ‘Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına ise helal kılınmıştır.’⁵⁷⁸ demişken, nasıl olur da altın diş kullanılmasına izin verebilir?’ Yine ‘Hz. Peygamber’in, Hz. Âişe onunla kible arasında uzanmış olduğu halde gece namaz kıldığı biliniyorken, nasıl olur da uyuyana doğru namaz kılınmasını yasaklayabilir.’⁵⁷⁹ Bu şeyhle ihticâc caiz değildir. Ondan rivayet sadece âlimler için durumunun gösterilmesi maksadıyla caizdir.”⁵⁸⁰

Ebân b. Süfyân hakkında müfesser olarak dile getirilen en erken tarihli cerh ifadesi İbn Hibbân'a aittir. Onun dışında İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113), “Uyuyana ve konuşana doğru namaz kılınmaz” hadisinin Ebân b. Süfyân'ın elinden çıktığını ifade ederek onu cerh etmiştir.⁵⁸¹ Zehebî de onun el-Fudayl b. İyâd'dan (187/803) rivayette bulunan bir

⁵⁷⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 41.

⁵⁷⁸ Tirmizî, *Libâs*, 1.

⁵⁷⁹ Buhârî, *Salât*, 22; Müslim, *Salât*, 272.

⁵⁸⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/93-94.

⁵⁸¹ İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 365.

ravi olduğunu aktardıktan sonra “Vâhîdir ve neredeyse tanınmamaktadır” diyerek onu cerh etmiştir.⁵⁸² İbn Hacer ise onun Dârekutnî'nin metrûk dediği Ebân b. Süfyân el-Mevsîlî ile aynı kişi olduğunu söylemiştir.⁵⁸³ Ayrıca İbnü'l-Kayserânî tarafından onun Buhârî'nin “hadisleri yazılmaz” dediği Übeyn b. Süfyân ile aynı kişi olduğu söylenmiştir.⁵⁸⁴

Ebân b. Süfyân ile ilgili yukarıda aktarılan ifadelerden ve hadis kitaplarındaki rivayetlerinin son derece az olmasından hareketle onun en azından mestûr bir ravi olduğunu söylemekte bir sakınca gözükmemektedir. Bununla birlikte Ebu'l-Feyz Ahmed'in İbn Hibbân'a yönelttiği mezkûr hadislerin uydurma olmadığı şeklindeki eleştirisinde haklı görünmektedir. Zira bu iki hadis teâruz ettiği düşünülen diğer hadislerle cem edilme imkânına sahiptir.⁵⁸⁵ Nitekim Zehebî, İbn Hibbân'a yönelik olarak “Bu iki hadis için verdiğin uydurma hükmü tartışmaya açıktır. Özellikle de ‘altın dış hadisi.’” diyerek, ravi hakkında olmasa da hadisler hakkında olumlu bir tavır sergilemiştir.⁵⁸⁶ Ayrıca İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre “altın dış” hadisi Hişâm b. Urve'den üç farklı tarikle de rivayet edilmiştir.⁵⁸⁷

2. Süveyd b. Saîd

Ebu'l-Feyz Ahmed'in muhaddislerin manasını yanlış yorumladıkları için ravisini cerh ettiklerine örnek olarak zikrettiği bir başka rivayet ise Süveyd b. Saîd'in Ali b. Müshir'den naklettiği “Kim âşık olur da iffetli davranıp aşkını gizler sonra da ölürse, şehit olarak ölür.” hadisidir. Ona göre Yahya b. Maîn, İbn Hibbân ve onlarla aynı görüşte olan hadisçiler, Allah'ın âşık kişiye şehadet ecri vermesini uzak gördükleri için mezkûr hadisin münker olduğuna hükmetmişler ve Süveyd b. Saîd'in cerh sebeplerinden birisi olarak bu hadisi nakletmesini göstermişlerdir.⁵⁸⁸

⁵⁸² Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nureddin Itr (Katar: İdâratü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, ts.), 1/6.

⁵⁸³ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1/22.

⁵⁸⁴ İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratü'l-huffâz*, s. 12. Fakat İbn Hacer hoca-talebe ilişkisini göz önünde bulundurarak, Übeyn b. Süfyân ile Ebân b. Süfyân'ın farklı kişiler olduklarını belirtmiştir. Zira Übeyn'in hocaları Ebân'ın hocalarından daha eskidir. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2002, 1/22.

⁵⁸⁵ İlgili rıvayetlerin nasıl cem edildiği ile ilgili bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 42-43.

⁵⁸⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1963, 1/7.

⁵⁸⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1/22-23.

⁵⁸⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 48.

Ebû Abdullah el-Hâkim'in (ö. 405/1014) aktardığına göre, Yahya, bu hadis zikredilince "Eğer bir atım ve mızrağım olsaydı, Süveyd'e savaş açardım." demiştir.⁵⁸⁹

İbn Hibbân ise Süveyd'i "bu tür rivayetlerde bulunan bir kişinin rivayetlerinin tamamından uzak durmak gerekir." diyerek cerh etmiştir.⁵⁹⁰

Hadis münekkitlerinin yukarıda geçen rivayete getirdikleri eleştirilere bakıldığında "âşik" hadisinin zayıf addedilmesinin sebebinin hadisin manasından önce ravi Süveyd b. Saîd'le alakalı olduğu görülecektir. Zehebî onu "Şeyhu'l-muhaddisîn, el-Îmâm, el-muhaddis, sadûk" gibi ifadelerle ansa da hatırı sayılır bir münekkit topluluğu tarafından cerh edildiğini sonraki sayfalarda aktarmıştır. Süveyd b. Saîd en başta muâsırları olan Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49), Yahya b. Maîn ve Buhârî tarafından ağır cerhlere maruz kalmıştır. Ali b. el-Medîni başını hareket ettirerek onun "leyse bi şey" olduğuna işaret etmiştir.⁵⁹¹ Yahya b. Maîn yaptığı çeşitli rivayetler sebebiyle Süveyd'in durumunu "kanı helaldir", "seneler önce öldü (zayıflığı nedeniyle hadis rivayetinde bir itibarı kalmadı.)" gibi ifadelerle açıklamıştır.⁵⁹² Buhârî ise onun yaşlandıktan sonra telkîne maruz kaldığını hatta telkîn edilen her şeyi kabul ettiğini söylemiş, bu sebeple ağır şekilde taz'îf etmiştir.⁵⁹³ Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) onun sadûk ama çokça tedlis yapan biri olduğunu söylemiştir.⁵⁹⁴ İbn Adî (ö. 365/796) ise onu hadis hırsızlığıyla marûf kişiler arasında zikretmiştir.⁵⁹⁵

Bununla birlikte Süveyd b. Saîd'in sika ya da sadûk olduğunu ifade eden münekkitler de vardır. Ebu'l-Feyz Ahmed bu hükümleri, Süveyd hakkında verilen cerh hükümlerine karşı bir kanıt olarak zikretmiştir. Ayrıca yapılan cerhlerin hatalı olduğunu ispatlamak için çok sayıda argüman ileri sürmüştür.⁵⁹⁶ Bununla birlikte Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis

⁵⁸⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, 3. bs., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 11/418.

⁵⁹⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/447. Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre, Yahya b. Maîn "Eğer bir atım ve mızrağım olsaydı ona savaş açardım." şeklindeki ağır ifadesini, Süveyd'in rivayet ettiği "Kim dinimizde kendi re'yine göre hüküm verirse onu öldürün." hadisi bağlamında söylemiştir. Bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 66.

⁵⁹¹ Zehebî, *a.g.e.*, 11/412.

⁵⁹² Zehebî, *a.g.e.*, 11/412.

⁵⁹³ Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr*, 1. bs., (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1989), 394.

⁵⁹⁴ Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dil* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1952), 4/240.

⁵⁹⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. 4, s. 498. Süveyd b. Saîd hakkındaki cerhleri toplu halde görmek ve münker rivayetlerine örnek için bk. ez-Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, 11/411-20; İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/396-99.

⁵⁹⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 3/10-11; 5/282-83; 6/184-85.

münekkitlerinin Süveyd'i, rivayetin manasını yanlış anlamaları sebebiyle cerh ettiklerini iddia etmesi isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Zira Süveyd'in bu hadisi telkîne açık olduğu bir zaman diliminde rivayet etmiş olması ve rivayetinde Ali b. Müshir (ö. 189/805) gibi çok talebeye sahip bir şeyhten teferrüd etmesi, hadisin illetinin asıl sebebi'dir. Rivayete bu açılardan yaklaşıldığında, mananın yanlış anlaşılması sebebiyle ravinin cerh edildiğini söylemenin uzak bir ihtimal olduğunu düşünmek gerekmektedir.

3. Abdülhamîd b. Yahya (ö. ?)

Ebu'l-Feyz Ahmed'in rivayetin anlaşılması-ravi tenkidi ilişkisi bağlamında verdiği örneklerden birisi de hadisin metninde meydana gelen tashîften ötürü ravinin cerh edilmesidir. Bilindiği üzere tashîf hem metinde hem de senedde olabilmektedir. Senedde meydana gelen tashîfin, sika bir ravinin başka bir zayıf raviyle karıştırılarak rivayetinin reddedilmesi, zayıf ravinin başka bir sika ravi zannedilerek rivayetinin sahih kabul edilmesi; mürsel ve munkatı hadisin muttasıl, muttasılın ise munkatı gibi görünmesi türünden hatalı sonuçlara ulaştırması kuvvetle muhtemeldir.⁵⁹⁷ Hadis münekkitleri mesailerinin büyük bir kısmını, bu tür tashîfleri ortaya çıkarmaya ve tashîfi göremeyip rivayet ve ravi hakkında yanlış bir hükme varan münekkidin hatasını göstermeye vermişlerdir.

Ebu'l-Feyz Ahmed ise hadisin metnindeki tashîfin o hadisi rivayet eden ravi hakkındaki olumsuz yansımasına dikkat çekmiştir. Ona göre tashîf, Ukaylî gibi büyük bir ricâl müellifini dahi yanıltarak, ravi hakkında olumsuz bir kanaate yöneltmiştir. Tabî ki bunu "muhaddislerin hadislerin metinlerini anlayamadıkları için raviyi tenkit ettikleri" iddiası sadedinde söylemiştir.⁵⁹⁸ Ukaylî (ö. 322/934) ravi Abdülhamîd b. Yahya'yı, "Rivayet hususunda meçhûl biridir, hadislerine mütâbaat edilmez." diyerek cerh ettikten sonra cerh nedenini açıklarken önce Abdussamed b. Süleymân'ın Abdülhamîd'den naklettiği "İnsanların görmemesi için bir iplikle dahi olsa başını ört" hadisini zikretmiş ardından "hadis bu lafızla mezkûr isnaddan başka sağlam bir isnadla bilinmemektedir" diyerek, Abdülhamîd'in rivayetinde sikalara muhalefet ettiğini ima etmiştir.⁵⁹⁹ Görüldüğü üzere Abdülhamîd Ukaylî tarafından meçhûl olmakla vasıflanmaktadır. Ancak Ebu'l-Feyz Ahmed'e

⁵⁹⁷ Örnekler için bk. Ustayrî Cemâl, *et-Tashîf ve eseruhû fi'l-hadis ve'l-fikh ve cuhûdu'l-muhaddisîn fi mükâfahatih*, (Dâru Taybe, t.y.), 113-85.

⁵⁹⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der' u' d-da' f*, 47.

⁵⁹⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebir*, thk. Abdülmü'tî Emîn el-Kal'acî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, 3/40.

göre Ukaylî'nin Abdülhâmîd'i cerh etmesinin asıl nedeni onun mechûl olması olmayıp örnek olarak zikrettiği rivayetinde hata etmesidir. Ona göre rivayette bir tashîf söz konusudur ve bu tashîf Abdülhamîd'e ait olmayıp hadisi ondan rivayet eden Muhammed b. Hârûn el-Kattân'a ya da Abdurrahman b. Muhammed b. Seleme'ye aittir. Hatta Ukaylî'nin kendisinin dahi tashîfe düşen kişi olması imkân dâhilindedir. O, hadisin aslının Dârekutnî ve başkalarının Abdülhamîd b. Yahya'dan rivayet ettiğine göre “(fitir zekâtını kastederek) Bir ipten başka bir şey bulamasan da herkesle birlikte kendinin de zekâtını ver.” şeklinde olduğunu söylemiştir.⁶⁰⁰ Bu durumda Ebu'l-Feyz Ahmed, hadisin manasında herhangi bir münkerlik görünmediği için Ukaylî'nin elindeki metne bakarak ravi Abdülhamîd b. Yahya'yı cerh etmesinin hatalı olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Ukaylî'nin ravi hakkında verdiği cerh hükmünün sebebi yalnızca aktarılan rivayet olarak düşünülürse verilen hükmün isabetli olmadığı söylenmelidir. Zira Ukaylî, hadisin metnini verdikten sonra, “hadisin bu tarikle geldiği bilinen başka bir lafzının sabit olmadığı” söylemiştir. Hâlbuki Taberânî, Abdülhamîd b. Yahya tarikiyle gelen hadisin metnini, Ukaylî'nin verdiği metinden farklı bir şekilde rivayet etmiştir. Bu durum hadisin Abdülhamîd b. Yahya'dan çıkarken manasında bir münkerlik bulunmadığını göstermektedir. Nitekim el-Elbânî (1914-1999) de hadisin Abdülhamîd'in ravisi Abdussamed b. Süleyman ya da onun dışındaki bir ravi sebebi ile illetlendirmesinin daha evlâ olacağına dikkat çekmiştir.⁶⁰¹ Bu durumda Ukaylî'nin Abdülhamîd'i ilgili rivayet sebebiyle mi yoksa daha başka karineleri göz önünde bulundurarak mı cerh ettiğinin açığa kavuşturulması gerekmektedir.

Yukarıdaki ilk iki ravi hakkında Ebu'l-Feyz Ahmed tarafından dile getirilen “rivayetlerin münker mana taşıdığı için cerh edilmişlerdir” şeklindeki iddiasının net bir şekilde isbat edilemeyeceği itiraf edilmelidir. Zira İbn Hibbân'ın Ebân hakkındaki başlangıç ifadeleri onun Ebân'ı zikrettiği iki rivayeti sebebiyle değil de Fudayl ve Ubeydullah b. Ömer (ö.

⁶⁰⁰ Dârekutnî'nin ulaşma imkânı bulduğumuz eserlerinin hiçbirinde mezkûr hadisi bulamadık. Ancak Taberânî hadisi Abdussamed b. Süleymân - Yahya b. Abdülhamîd - Abdullah b. Yezid - Zeyd b. Sâbit tarikiyle “Sadece bir sâ' hurmayla dahi olsa insanlarla birlikte kendi zekâtını ver” şeklinde rivayet etmektedir. Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, 3. bs., (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 5/120. Ayrıca bk. Ebu'l-Hasen Nüreddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'uz-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, 1. bs., (Dâru'l-Minhâc, 2010), 6/82. (*Mecmau'z-zevâid* de Taberânî rivayetinin “iplikten başka bir şey bulamasan da” şeklinde olduğu belirtilmektedir.)

⁶⁰¹ Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'îfa ve'l-mevdû'a ve es-ruha's-seyyi' fi'l-ummeh*, 1. bs., (Riyad: Dâru'l-Meârif, 1992), 12/392.

143/760) gibi ravisi çok olan sika şeyhlerden uydurma rivayetlerde bulunmakla ilgili olduğu görülmektedir. Bu durum, İbn Hibbân'ın Ebân hakkındaki asıl cerh sebebinin ilgili iki rivayetten çok daha farklı olduğunu göstermektedir. Öte yandan İbn Hibbân'ın ona göre münker mana taşıyan iki hadis sebebiyle Ebân'ı cerh ettiği kabul edilse bile, Ebu'l-Feyz Ahmed'in yapılan bazı hatalar nedeniyle bütün muhaddisleri töhmet altında bırakacak genel ifadeler kullanmasının insafli bir yaklaşım olmadığı söylenmelidir. Hadis münekkitlerinin ravi ya da rivayet hakkında kendilerinden önce verilmiş birçok hükme itiraz etmiş olmaları, Ebu'l-Feyz Ahmed'in münekkitlerin verdikleri hükümlerde "genellikle hatalı" oldukları şeklinde uyandırmaya çalıştığı zannı ortadan kaldırmak için yeterlidir. Nitekim Ebân b. Süfyân'ın yukarıda geçen iki rivayeti hakkında İbn Hibbân'ın yaptığı tenkitlerin Zehebî ve İbn Hacer tarafından hatalı hükümler olarak görüldüğünü bizzat kendisi zikretmiştir.⁶⁰²

Son olarak Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis münekkitlerinin sık sık hatalı yargılara vardıklarını iddia etmesinin altında yatan sebebin onun taklit karşıtlığı olduğu vurgulanmalıdır. Eğer münekkidin verdiği hüküm, sebepleri ve teknik detayları araştırılmadan olduğu gibi taklit edilirse, ravi ve buna bağlı olarak rivayeti hakkında yanlış bir hükme varılacaktır. Bu durum aynı zamanda taklidin onun nezdinde neden mezmûm olduğunu da açıklamaktadır.

D. HZ. ALİ'NİN FAZİLETLERİYLE İLGİLİ RİVAYETLERDE BULUNMANIN RAVİLERİN TENKİDİNE ETKİSİ

"Sahâbeye Yaklaşımı" başlığında Ebu'l-Feyz Ahmed'in sahâbenin fazilet sıralamasında Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'den önce zikrettiği, Muâviye, Amr b. el-Âs gibi isimleri sahâbeden saymadığı ve birçok hadis münekkidini Nâsıbîlik ile itham ettiği geçmişti. Onun bu tavrı doğal olarak, Ehl-i beyt'in faziletlerini anlatan rivayetlerden münekkitlerce zayıf kabul edilenleri ve o rivayetlerin ravilerini savunma refleksi göstermesine sebep olmuştur. "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır. Kim şehre girmek istiyorsa kapısına gelsin."⁶⁰³ hadisinin sıhhatini ispatlamak için yazdığı *Fethu'l-Meliki'l-Alî* adlı eserinde bu konuya uzunca değinmiştir. Bu hadise getirilen tenkitler, Şîî bir ravi olduğu söylenen Ebu's-Salt Abdüsselâm b. Sâlih el-Herevî (ö. 236/850) üzerinden yapılmıştır.

⁶⁰² Ravi Eabân b. Süfyân'ın durumu ise bu iki rivayet göz önünde bulundurulmadan değerlendirilmiştir

⁶⁰³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/137.

Ebu'l-Feyz Ahmed de Ebu's-Salt el-Herevî'ye yöneltile tenkitleri çürütmeye çalışırken, ricâl münekkitlerini Hz. Ali'nin faziletleriyle ilgili rivayette bulunan ravileri cerh etmekle itham etmiştir. Ricâl münekkitlerinin hangi saiklerle Ebu's-Salt el-Herevî'yi cerh ettiklerini açıklarken şunları söylemektedir:

Hadisin Hz. Ali hakkında bir fazilet içermesi ve ravisinin teşeyyü ile ithâm edilmiş olması hatta teşeyyü ithâmı olmasa bile (Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in) faziletleriyle ilgili rivayette bulunması, (ricâl münekkitlerinin) ravileri cerh etmedeki en büyük sebeplerinden birisidir. Münekkitler, son derece sika ve adil olsa bile, Ehl-i beyt'in faziletlerini rivayet eden raviyi cerh etmekten geri durmaz ve çekinmezler. Ebû Zur'a'nın şu sözü daha önce geçmişti "Bu hadis sebebiyle nicelerinin ipliği pazara çıkmıştır."⁶⁰⁴ Ebû Zur'a'nın bu sözü "Münekkitlerce sika olduğu bilirse de ilgili hadisi nakleden herkesin zayıflığına hükmedilir. Zayıflığın delili Hz. Ali'nin faziletlerini tahdîs etmektir." anlamına gelmektedir. Öyle ki (münekkitler) meşhur bazı hafızları Hz. Ali'nin faziletlerini anlatan rivayetleri tashih ettikleri için taz'if etmişlerdir. "Müvâlât" hadisini tashih ettiği için Muhammed b. Cerîr et-Taberî'yi,⁶⁰⁵ Müstedrek'inde "Tayr" ve "Muvâlât" hadisini tashih ettiği için Hâkim'i, "Tayr" hadisini imlâ ettirdiği için Hâfız İbnü's-Sakâ'yi⁶⁰⁶ (...) Rafizîlik ve teşeyyü ile itham etmişlerdir. (Uzunca bir ravi listesi verdikten sonra) Onların dışında taz'if ettikleri daha başka niceleri vardır ki zayıf kabul edilmelerinin tek sebebi Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in faziletlerini içeren hadisler rivayet etmeleridir. Bunun sebebi ise ricâl münekkitlerinin yaşadıkları dönemde Rafizîliğin yaygın bir hale gelmesiydi. Eğer bu tür hadisleri kabul ederlerse Rafizîlik bidatini güzel göstermiş olma endişesiyle, Ehl-i beyt'in faziletlerini rivayet eden ravilere karşı abartılı bir tepki vermişlerdir. Hâlbuki münekkitlerin çoğunda Nasıbilik bidati bulunmaktadır. Ehl-i sünnetten olduklarını zannettikleri için onları taklit edenler anlayamasa da çoğu ricâl münekkidi, meşrebine ve hevâsına yenilir.⁶⁰⁷

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Ebu'l-Feyz Ahmed açıkça ricâl münekkitlerini tarafgir olmakla yani haberlerin kabul edilmesinde meşrebî sebeplerden ötürü objektif

⁶⁰⁴ Sa'dî b. Mehdî el-Hâşimî, *Ebû Zur'a er-Râzî ve cuhûduhu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 2. bs., (Kahire: Dâru'l-Vefâ, t.y.), 2/520-21. (Süâlâtü'l-Berze'î bölümü)

⁶⁰⁵ Meşhur müfessir Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-Taberî'nin biyografisini ele alan ricâl kitaplarında Taberî'nin "Muvâlât" hadisini sahih kabul ettiği için Râfizîlikle ithâm edildiğine dair bir bilgiye rastlamadık. Ancak Zehebî'nin aktardığına göre Hafız Ahmed b. Ali es-Süleymânî, Taberî'yi Rafizîler lehine hadis uydurmakla suçlamıştır. Zehebî, Taberî'ye yapılan böylesi ağır bir tenkidin yalan bir zandan başka bir şey olmadığını belirtmiştir. İbn Hacer ise, "Yemin edebilirim ki Süleymânî'nin kast ettiği şahıs, bir sonraki sırada zikredilecek olan Muhammed b. Cafer et-Taberî'dir. Zira Süleymânî ne diyeceğini bilen mütkin bir hafızdır." diyerek, tenkit edilen Taberî'nin müfessir Taberî ile aynı ismi ve künyeyi taşıyan ve aynı tarihte ölen Râfizî Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî olduğunu söylemiştir. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/499; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 7/25.

⁶⁰⁶ İmlâ esnasında üzerine atlayıp onu yerinden kaldırdıktan sonra oturduğu yeri yıkamışlardır.

⁶⁰⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, 153-164. Ayrıca bk. *a.g.e.*, 178-85.

davranmamakla suçlamaktadır. Ricâl münekkitleri içinde mezhebinden dolayı ravileri cerh etme eğilimi taşıyan münekkitler olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda bu ithâmın nispeten haklılık payı olabileceği düşünülebilir. Ancak vâkıya bakıldığında Ebu'l-Feyz Ahmed'in söylediklerinin muhaddislerin uygulamalarıyla tam olarak örtüşmediği görülecektir. Nâsıbî damarın içlerinde güçlü bir şekilde var olması sebebiyle ricâl münekkitlerinin Ehl-i beyt'in fazileti türünden rivayetere ön yargılı yaklaştıkları şeklinde bir genellemeye gitmesi, Şîi ravilerle ilgili ricâl kitaplarında bulunan tevsîk ifadeleriyle ve birçok rivâyetü'l-hadîs kitabında tahrîc edilmiş olan Ehl-i beyt'in faziletlerini anlatan hadislerle ters düşmektedir. Eğer iddia ettiği gibi Nâsıbîlik nosyunu hadis münekkitlerinde yoğun bir şekilde var olsaydı bu tür rivayetlere ve tevsîk edilen Şîi ravilere pek az rastlanır ya da hiç rastlanmazdı. Nitekim ricâl münekkitleri çok kere ravinin sadece mezhebini vermekle yetinmeyip rivayetinin makbul olduğunu ifade eden lafızlar kullanarak, mezhebine aldanılıp da ravinin rivayetlerinin tamamen terk edilmesinin önüne geçmeyi amaçlamışlardır. Örneğin Şîi olduğunu vurguladıkları birçok raviyi “sika, sadûk” gibi ifadelerle ta'dîl etmişlerdir. Zehebî, Ebân b. Tağlib'in (ö. 141/758) biyografisinde onun katı bir Şîi olmakla birlikte “sadûk” bir ravi olduğunu vurgulamış, ardından da Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn ve Ebû Hâtim'in onu tevsîk ettiklerini haber vermiştir.⁶⁰⁸ Ricâl ve illel edebiyatı, hakkında bu tür ifadelerin kullanıldığı ravilerle doludur.⁶⁰⁹ Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere hadis musannifleri de başta Şîi raviler olmak üzere senesinde muhtelif mezheplere mensup bidat ehli olarak nitelenen ravilerin bulunduğu çok sayıda hadisi kitaplarına almışlardır.

Bununla birlikte hadis münekkitlerinin özellikle mezhebinin propagandasını yapan ve mezhebini destekler nitelikteki bir hadis rivayet eden bidat ehli ravilere karşı ihtiyatlı olduklarında şüphe yoktur. Çünkü bidat ehli ravinin azınlık konumunda olan mezhebini güçlendirebilmek adına hadis uydurmaya tevessül etme ihtimali göz ardı edilemeyecek kadar ciddi bir tehlikedir. İlk hadis uyduranların Şîiler olduğu ve Şîanın merkezi konumundaki Kûfe'de hadis uydurma faaliyetlerinin son derece yaygın olduğu düşünülürse hadis münekkitlerinin Ehl-i beyti öven rivayetler nakleden ve rivayetlerinde teferrüd eden

⁶⁰⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/5-6.

⁶⁰⁹ Mesela bk. Yahya İbn Maîn, *Marîfetü'r-ricâl*, 1. bs., (Dimeşk: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 1985), 1/110; Ahmed İbn Hanbel, *el-İllel ve marîfetü'r-ricâl*, 2. bs., (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1322), 1/504; *Süûlâtü'l-Hâkim li'd-Dârekutnî*, 1. bs., (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984), 253; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezhibü Tehzibi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 1. bs., (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li't-Tibâti ve'n-Neşr, 2004), 5/426.

raviler hakkında ön yargılı olmaları anlaşılabilir. Ayrıca gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus hadis münekkitleri yalnızca Ehl-i beyt'in faziletlerini anlatan rivayetlerde teferrüd eden ravileri değil genel olarak meşhur bir raviden rivayette teferrüd edilmesini hadisin münkerliği ve -eğer ravi sıkça teferrüd etmişse- ravinin zayıflığı için yeterli görmüşlerdir. Bu açıdan bakıldığında Ebu's-Salt el-Herevî'nin Ebû Muâviye'den rivayette teferrüd ederek aktardığı "İlim kapısı" hadisinin zayıf kabul edilmesinde ehl-i hadisin iç tutarlılığı açısından bir problem görünmemektedir.⁶¹⁰ Bunun yanında ravinin rivayetinde tek kalmadığı ve sika ve sadûk ravilerce mütâbabat edildiği tespit edildiğinde hadis münekkitleri, rivayeti kabul etmekte tereddüt etmemişlerdir. Ebu'l-Feyz Ahmed'in sıkça Nâsibî olarak andığı Zehebî, "Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır." hadisinin tariklerini topladığı bir cüz kaleme almış ve bu hadisin "ceyyid" tariklere sahip olduğunu belirtmiştir. Yine aynı şekilde "tayr" hadisinin sıhhat durumunu ortaya koyan müstakil bir eser telif ettiğini ve sonunda bu hadisin aslı olduğuna kanaat getirdiğini ifade etmiştir.⁶¹¹ Ayrıca o Taberî'nin "Gadîr-i Hum" hadisinin tariklerini topladığı bir risalesinin sadece yarısını görmesine rağmen Taberî'nin ilmi karşısında dehşete kapıldığını ve bu hadisenin vuku bulduğuna kesin olarak inandığını ifade etmekten çekinmemiştir.⁶¹²

Hadis münekkitlerinin Şîî ravilere karşı takındıkları ihtiyatlı tutumun sahih olmalarına rağmen bazı hadislerin münekkitlerin eleğinden geçememesine neden olduğu bizzat ehl-i hadis ekolünden olan birtakım âlimlerce dile getirilmiştir. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) Hz. Ali'nin ilminin sonraki nesillere aktarılmasını anlatırken kullandığı şu ifadeler ehl-i hadisin neden Ehl-i beyt'in faziletlerini anlatan rivayetlere karşı ihtiyatlı davrandığını ve gerçek anlamda ona ait olan ilminin tamamının bizlere ulaşmadığını göstermesi açısından önemlidir:

"Ali'ye (a.s) gelince verdiği hükümler ve fetvalar yaygındır. Allah Şîa'yı kahretsin! Onlar Hz. Ali adına yalan uydurmak suretiyle ona ait çok sayıda ilmi ifsâd ettiler. Bu sebeple sahih hadis müellifi ashâb-ı hadis, Hz. Ali'nin rivayet ettiği hadislere ve ondan nakledilen fetvalara

⁶¹⁰ Ebu'l-Feyz Ahmed teferrüdü hadisin zayıflığı için bir sebep görmemekle birlikte "İlim kapısı" hadisinde Ebu's-Salt el-Herevî'nin Ebû Muâviye'den rivayette teferrüd etmediğini, el-Feydî'nin ona mütâbaat ettiğini savunmaktadır.

⁶¹¹ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 3/164.

⁶¹² Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, 14/277.

ancak onun ehl-i beytinden ya da Abdullah b. Mesûd'un Abîde es-Selmânî, Şureyh ve Ebû Vâil gibi talebeleri vasıtasıyla gelen tarikler yoluyla güvenebildiler.”⁶¹³

Ebu'l-Feyz Ahmed'in ehl-i hadisin Ehl-i beyt'in faziletlerini içeren rivayetlerini kabul etmede insafılı davranmadıkları şeklindeki yorumunun bir benzeri, mutekaddimîn âlimlerden İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/899) tarafından da dile getirilmiştir. İbn Kuteybe Nâsibî ve Râfizîlerin aşırılıklarını anlatırken şunları söylemektedir:

“Onlar, Râfizîlerin Hz. Ali'yi sevmede aşırayı gittiklerini, Hz. Peygamber ve sahâbenin takdim ettiklerinin önüne Hz. Ali'yi getirdiklerini; Hz. Ali'nin peygamberlikte Hz. Peygamber'e ortak olduğunu, Hz. Ali'nin soyundan gelen imamların gaybı bildiğini, özel bazı ilimlere ve sırrî bilgilere mazhar kılındıklarını iddia etmek gibi cehalet ve aptallıkla birleşmiş olan yalan ve küfürlerini; sefeye sövmelerini, onlara buğz etmelerini ve onlardan teberri etmelerini görünce, Hz. Ali'nin (k.v) sahâbe içindeki konumunu ötelemekte aşırıya gitmek ve kadrini küçültmek suretiyle Râfizîlere mukabaelede bulunmuşlardır. Hz. Ali'nin zalim olduğunu açıkça ifade etmeseler de imada bulunarak haksız yere kan döktüğünü söyleyerek ona haksızlık etmişlerdir. Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın katline sessiz kalmakla itham etmişlerdir. Cahilce davranarak onu hidayet imamları zümresinden çıkartıp fitne imamları arasında saymışlardır. Hilafeti tartışıldığı için ona halifelik ünvanını yakıştıramamışlar ama hilafetinde icmâ olduğu gerekçesiyle Yezîd b. Muâviye'ye bu ünvanı hoş görüp onu hayırdan başka bir şeyle anan kişileri ithâm etmişlerdir.

Birçok muhaddis ya Hz. Ali'nin faziletlerini aktarmaktan çekinmiş ya da hak ettiğinden daha azını rivayet etmiştir. Hâlbuki (Hz. Ali'nin faziletlerini anlatan) bu hadislerin hepsi sahih kaynaklardan aktarılmıştır. (...) Hz. Ali'yi zikreden ya da onun faziletlerini anlatan bir hadisi rivayet eden raviye hoş gözle bakmamışlardır. Hatta birçok muhaddis Hz. Ali'nin faziletlerini anlatan hadisleri rivayet etmekten geri durmuş ama Amr b el-Âs ve Muâviye'nin faziletlerini anlatan hadisleri rivayet etmişlerdir. Bunu yaparlarken de amaçları Amr b. el-Âs ve Muâviye'nin ne kadar faziletli olduğunu ispatlamak olmayıp, Hz. Ali'nin ne kadar sıradan biri olduğunu göstermeye çalışmaktır. Biri kalkıp da “Hz. Ali, Hz. Peygamber'in kardeşi, iki torunu Hasan ve Hüseyin'in babasıdır. Ashâb-ı kisâ Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir.” derse onların yüzleri ekşir, gözleri görmez olur, kinleri kaynar.

⁶¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûin an rabbi'l-âlemîn*, 1. bs., (Suudi Arabistan: Dâru'l-İbni'l-Cevzi, 1423), 2/37. İbn Hacer de önce, münekkilerin genellikle Nâsibî ravileri tevsîk Şiî ravileri ise mutlak olarak cerh etme temayülleri taşımalarını izaha muhtaç bir durum olarak gördüğünü söylemiş ardından da bunun sebebinin Nâsibî ravilerin genellikle doğru sözlü ve dindar olmalarına Râfizî ravilerin ise tam aksine çoğunun yalancı ve haberlerinde güvenilmez olmalarına bağlamıştır. Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1. bs., (Hindistan: Matbaatü Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 1/458.

Yine onlara “Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır.”, “Hârûn’un Mûsâ’nın yanındaki konumu neyse senin de benim yanımdaki halin odur.” hadisleri ve benzerleri anlatılırsa, Râfîzîlere olan kinlerinden dolayı bu hadisleri tenkit etmek için yol ararlar. (...) ⁶¹⁴

İbnü’l-Kayyim ve İbn Kuteybe’den aktarılan yukarıdaki ifadeler ehl-i hadisin Ehl-i beyt’in faziletlerini anlatan rivayetlere karşı aşırı ihtiyatlı davranabildiklerini gösterdiği kadar bu tutumun nedenini göstermesi açısından da önemlidir. Onların sözlerinden şöyle bir çıkarım yapmak mümkündür: “Şiî cemaatin, mezheplerini kuvvetlendirebilmek adına yalan söylemelerinin ve Ehl-i beyt hakkında aşırı inancalara sahip olmalarının bir “olgu” haline gelmesi, ehl-i hadisi bazı makbûl hadisleri kabul etmemek pahasına “dine, dinden olmayan unsurların girmesinin önüne geçmek ve bidat ehlinin güçlenmesini önlemek için” gereğinden fazla refleks göstermelerine sebep olmuştur.” Her ne kadar hadis münekkitleri hakkında bu tür bir mazeret ileri sürülebilecek olsa da yine de münekkitlerin bu tavrı eleştiriye açıktır. Zira bir metodun kendi içinde tutarlı olabilmesi için o metodun uygulandığı her cüzde aynı sonucu vermesi gerekmektedir. Bununla birlikte Ebu’l-Feyz Ahmed’in hadis münekkitlerini bu denli ağır bir dille eleştirmeden önce onları böylesi tepkisel bir tavra sürekleyen sebepleri açıklamasının ve onları anlamaya çalışmasının, kullandığı dilin daha yumuşak olmasını sağlamasına katkı sağlayacağında şüphe yoktur. Ayrıca hadis münekkitlerini eleştirdiği yanlışlıkları kendisinin de yaptığını vurgulamak gerekmektedir. Zehebî’yi, Ahmed b. İmrân’ın (?) rivayet ettiği “Hikmeti insanlar arasında ona ayırdım. Dokuzunu Ali’ye birini ise diğer insanlara pay ettim.” hadisini “uydurma” saydığı için şöyle diyerek eleştirmiştir: ⁶¹⁵ “Ahmed b. İmrân’ı tüm münekkitler sika kabul etse bile Zehebî yine de bu hadisin “uydurma” olduğunu söylerdi. Zehebî ayısını Hâkim’in *Müstedrek*’inde Buhârî ve Müslim tarikleriyle naklettiği birçok hadise hiçbir delil göstermeden uydurma diyerek de yapmıştır. Ona göre bu hadislerin tek illeti Ali b. Ebî Tâlib’in faziletleri hakkında olmasıdır.” ⁶¹⁶ Zehebî’ye yaptığı bu tenkit Ebu’l-Feyz Ahmed’in, hadis münekkitlerini ithâm ettiği sahih hadisleri zayıf kabul etmemek suretiyle objektif olmama eleştirisine, kendisinin tam tersi açıdan düştüğüne örnek olarak gösterilebilir. Zira Zehebî’nin mezkûr hadis hakkında verdiği “uydurma” hükmünün doğru olduğu, hadisin metnine bakıldığında kolayca anlaşılacaktır; çünkü hadis, Hz. Ali

⁶¹⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi’l-lafz ve’r-reddü ala’l-Cehmiyye ve’l-Müşebbihe* (Dâru’r-Râye, 1991), 54-56.

⁶¹⁵ Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 1/124.

⁶¹⁶ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Fehu’l-Meliki’l-Alî*, s. 69.

hakkında aşırı bir iltifat içermektedir. Ayrıca Zehebî'nin hadisi kendisin illeti olarak gösterdiği Ahmed b. İmrân, sadece bu hadisle bilinmekte olup Ebu Nuaym'dan başka kimse tarafından tevsik edilmediği tespit edilmiştir.⁶¹⁷ Bu durumda akıllarda, Ebu'l-Feyz Ahmed'in ilgili hadisi savunmasının arkasında Ehl-i beyt tarafgirliğinin bir rolünün olduğu şüphesi uyanmaktadır. Mezhebine uymadığı için bir hadisi zayıf kabul etmek ne derece ilmî bir tavır değilse, mezhebe uyduğu için bir hadisi savunmak da bir o kadar ilmî değildir.⁶¹⁸

Yine de ricâl tenkit tarihi bir bütün olarak düşünüldüğünde ricâl münekkitlerinin mümkün olduğu kadar objektif hareket ettikleri görülecektir. Zira ricâl münekkitleri içinde mezhebî taassubundan dolayı ravileri haksız yere tenkit edenlerin olduğu yine bizzat kendi meslektaşları tarafından dile getirilmiştir.⁶¹⁹ Birçok münekkit raviyi haksız yere tenkit etmiş olmakla suçlanmıştır. İbn Adî, el-Cûzecânî'nin (ö. 259/843) ravi Saîd b. Ufeyr'i (ö.

⁶¹⁷ Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/74.

⁶¹⁸ Burada Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis cüzlerini çalışan Alyâ Muhammed Zuhâl'in yaptığı bir tespiti aktarmakta fayda vardır. Ona göre Ebu'l-Feyz Ahmed hadis münekkitleriyle ilgili sahip olduğu bu görüşlerde, *el-Atebü'l-cemil alâ ehli'l-cerh ve't-ta'dil* kitabının yazarı Muhammed b. Akîl el-Hadramî'den (1863-1960) büyük ölçüde etkilenmiştir. O adı geçen kitabında muhaddisleri şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve onları çoğu kere Nâsîbîleri tevsik ederken Şiileri mutlak olarak vâhi olarak suçladıkları gerekçesiyle kınamaktadır. Ayrıca o muhaddisleri Ehl-i beyt düşmanlığı ve Muâviye b. Ebî Süfyân'ın taraftarları olan Emevîlere dostluk beslemekle ithâm etmiştir. Ona göre muhaddisler, Hz. Ali, Ehl-i beyt ve onların taraftarlarını öven hadisleri değerlendirirken, hadisin senesinde bulunan ravileri derinlemesine araştırırlar. Ayrıca kendileri tarafından da kabul edilmeyen “müfesser olmayan cerhi geçerli saymak” ya da “akidesi farklı olan münekkidin yaptığı cerhi makbul görmek” gibi her türlü hile ve vesileye başvurup ravileri cerh etmeye çalışırlar. Zuhâl, İbn Akîl el-Hadramî'nin görüşlerini aktardıktan sonra “bu sözler Ebu'l-Feyz Ahmed'in şu sözlerine ne kadar da benziyor” diyerek, Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis münekkitleri hakkındaki görüşlerinin oluşmasında İbn Akîl el-Hadramî'nin ne derece etkili olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Ebu'l-Feyz Ahmed'in bahsedilen ifadeleri şunlardır: “Bidatini desteklememesi şartına gelince bu, Hz. Ali'nin faziletleri hakkında varid olan tüm hadisleri iptal edebilmek için Nâsîbîlerin ehl-i hadis arasına soktuğu desiselerden birisidir. Onlar ravinin teşeyyü meyletmesinin ve bidatinin bir alemeti olarak, Hz. Ali'nin faziletlerini anlatan hadisleri rivayet etmesini görmüşlerdir. Daha sonra sika dahi olsa bidat ehli ravinin mezhebini teyid manası içeren rivayetlerinin reddedilmesi üzerine karar kılmışlardır. Onlara göre Hz. Ali'nin faziletinin aktarılması ve onun tafdil edilmesi ravinin teşeyyünü kesin olarak göstermektedir. Buna göre Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili hiçbir hadis sahih olmamalıdır. Tıpkı hayâ perdesini yüzünden atmış olan aşırı Nâsîbî İbn Teymiyye ve benzerleri gibi. Onların, mütevatir olduğundan ya da *Sahihayn*'da bulunduğu için hadisi ta'n etmeye bir yol bulamadıklarında, başka bir yola girerek hadisi tevîl edip lafzını zahir manasından başka bir manaya çektiklerini görürsün. Harîz b. Osman'ın ‘Hârûn'un Mûsâ'nın yanındaki konumu neyse senin de benim yanımdaki halin odur.’ hadisinde ve İbn Teymiyye'nin Hz. Ali'nin faziletleriyle ilgili sahih olan birçok hadiste yaptığı gibi.” Alyâ Muhammed Zuhâl, *el-Hâfiz Ahmed İbn Siddîk el-Gumârî ve cuhûduhu fî hidmeti'l-hadis min hilâli eczâihi'l-hadisiyye*, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019, ss. 306-9. İbn Akîl el-Hadramî'nin görüşleri için bk. Muhammed b. Akîl el-Hadramî, *el-Atebü'l-cemil alâ ehli'l-cerh ve't-ta'dil*, 1. bs., Ürdün-Ammân: Dâru'l-İmâm en-Nevevî, 2004, s. 159; Ebu'l-Feyz Ahmed'ten yapılan alıntı için bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, ss. 112-14.

⁶¹⁹ Bk. Selahaddin Polat, “Cerh ve Ta'dilin Tenkidi”, *E.Ü.İ.F.D.* 2 (1985), 232.

226/841) “Onda değişik renklerde bidat vardır. Muhtelit olup sika değildir.” diyerek eleştirmesi üzerine “Söylediklerinin bir anlamı yoktur” diyerek onu tenkit etmiştir.⁶²⁰ Zehebî de bunun el-Cûzecânî’nin gereksiz sözlerinden birisi olduğunu vurgulamıştır.⁶²¹ İbn Hacer ise el-Cûzecânî’nin İsmâîl b. Ebân el-Verrâk (ö. 216/831) hakkında söylediği “Haktan sapmış ama hadisinde yalan söylemeyen biridir.” sözünü değerlendirirken onun Nâsibî olduğunu söylemiş ardından da kural niteliği taşıyan “Bidat ehlinin bidat ehli hakkında söylediği sözlerin kulak ardı edilmesi gerekir.” sözünü söylemiştir.⁶²² Bu ve benzeri nakiller bizlere ricâl münekkitleri içinde Şîa karşıtlığı sebebiyle objektiflikten uzaklaşmalar olduğunu göstermekle birlikte ortada bir haksızlık olduğunda bunu dile getiren münekkitlerin var olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla ricâl münekkitleri bir bütün olarak düşünüldüğünde aralarındaki otokontrol mekanizmasının son derece işlevsel olduğu ve raviler hakkında yapılan cerh ve ta’dillerin kısmen de olsa mutlak olmadığını söylemek mümkündür.

Ebu’l-Feyz Ahmed’in rivayet edilen hadisin münekkidin mezhebine ters düştüğü durumlarda münekkidin raviyi cerh ettiği yönündeki görüşünü işlettiği yerlerden birisi de Yahya b. Maîn’in Süveyd b. Saîd hakkındaki ifadeleridir. Konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“Zehebî’nin iddia ettiği gibi Yahya b. Maîn’in, Süveyd b. Saîd’e yalancı dediğini doğru farz etsek bile iki sebepten dolayı bu cerh reddedilmelidir. Birincisi, yapılan cerh tevsik mukabilinde olup müfesser değildir. Müfesser olmayan cerhler muhaddis ve usûlcülerin cumhuru nezdinde sahih olan görüşe göre makbul değildir. İkincisi ise bu cerh Yahya b. Maîn’den asabiyyet ve tarafgirlik nedeniyle sadır olmuştur. Zira o Ebû Hanîfe’nin görüşlerini mezhep edinen bir Ebû Hanîfe takipçisidir. Yahya, Süveyd’in ‘Kim dinimizde re’yiyle hüküm verirse onu öldürün.’ ve ‘Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Onların en fitnecileri işleri kendi kıyaslarına göre çözmeye çalıştıklarından helali haram haramı da helal sayanlardır.’ hadislerini rivayet ettiğini görünce onun bu hadislerde Ebû Hanîfe ve mezhebine laf attığını zannetti ve bundan dolayı sinirlenerek bu sözlerini söyledi. Berze’î, Ebû Zur’a’yı şöyle derken işittiğini aktarmıştır: ‘İbn Maîn’e Süveyd’in İbn Ebî Ricâl - İbn Ebî Ravvâd - Nâfi - İbn Ömer tarihiyle Hz. Peygamber’in, ‘Kim dinimizde re’yiyle hüküm hüküm verirse onu öldürün.’ hadisini rivayet ettiğini söyleyince o, ‘İlk olarak Süveyd’le başlanıp önce onun öldürülmesi gerekir.’ demiştir.”⁶²³ Hâlbuki Süveyd’in bu hadiste bir suçu yoktur, onu uyduran yalancı

⁶²⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/471.

⁶²¹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/584.

⁶²² Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî mukaddimetü Fethi’l-Bârî*, 1. bs., (Dımeşk: Müessesetü’r-Risâle el-Âlemiyye, 2013), 2/356.

⁶²³ el-Hâşimî, *Ebû Zur’a er-Râzî*, 2/409-10. (Süâlâtü’l-Berze’î bölümü)

İshâk b. Necîh el-Malatî'dir. Süveyd hadisi rivayet ederken şaşırarak İshâk yerine İbn Ebî Ricâl demiştir. Süveyd'in yanıldığını gösteren delil Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ'* da hadisi doğru şekliyle Süveyd - İshâk tarihiyle tahrîc etmesidir. (Ebu Zur'a da Süveyd'in daha sonra hadisi İbn Ebî Ricâl'den nakletmeyi bıraktığını aktarmıştır.) İbn Maîn, Süveyd'in hadisi İbn Ebî Ricâl'den naklettiğini görünce, Süveyd'in yalancı İshâk'a mütâbî getirmek (serika) suretiyle hadisi takviye ettiğini zannettiği için bu derece Süveyd'e yüklenmiş ve kanını helal saymıştır.

Mezhep taassubunun insan psikolojisine ve hislerine güçlü bir etkisi vardır. Yahya, Süveyd'e karşı insaflı davranmamıştır. Bu yüzden Süveyd hakkındaki sözlerine önem verilmemesi ve bu cerhin Yahya'nın dairesinden dışarı çıkarılmaması gerekir. Yahya aynı mezhebî kaygılardan dolayı İmam Şâfi'î'yi de ta'n etmiştir.⁶²⁴

Ebu'l-Feyz Ahmed'in hem Ebu's-Salt el-Herevî hem de Süveyd b. Saîd'i ve rivayetlerini değerlendirirken söylediklerine bakıldığında onun, ricâl münekkitlerinin ravi tenkilerinde meşreplerinin etkisinde kalabildikleri şeklinde bir görüşe sahip olduğu açıkça görülecektir. Bu görüşünün doğal bir sonucu olarak mezhebî taassubunun olduğunu düşündüğü münekkidin kendisiyle farklı mezhebe sahip ravi hakkında yaptığı müfesser olmayan cerhe itimad etmemiştir.⁶²⁵ Müfesser cerhlerde ise cerh sebebinin geçerli bir sebep olup olmadığını araştırıp ona göre hüküm vermiştir. Ravinin rivayetinde teferrüd etmesi,⁶²⁶ bidat ehli olması gibi⁶²⁷ bir sebepten dolayı ravi cerh edilmişse kendi araştırmalarına ve metoduna uygun olarak ravi ve mervî hakkındaki hükmünü vermiştir.

Mütekaddimûn döneminin Yahya b. Maîn, Buhârî ve Nesâî gibi otorite hadis münekkitlerinin ravi ve mervî hakkında verdikleri hükümleri sorgulaması onun mütekaddimûn ulemâ tarafından zayıf addedilen bazı rivayetleri tashîh etme eğilimi göstermesi sonucunu doğurmuştur. Elbetteki bu durumun arka planında onun taklit karşıtlığı ve mutlak içtihadı ehil olduğu iddiası bulunmaktadır. Zira o, ravi hakkındaki haberlere ulaşmanın tek yolu

⁶²⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 63-5.

⁶²⁵ Elbetteki bu onun söz konusu hadisi mutlak olarak tashîh ettiği anlamına gelmemektedir. Eğer senedde başka bir zayıf ravi varsa hadisi onunla illetlendirmektedir. Yukarıda "kim dinimizde re'yiyle hüküm verirse onu öldürün." hadisini Süveyd b. Saîd sebebiyle değil de İshâk b. Necîh el-Malatî sebebiyle uydurma sayması buna örnek olarak gösterilebilir.

⁶²⁶ "Mütâbaat Kullanımı" başlığında geleceği üzere Ebu'l-Feyz Ahmed teferrüdü cerh sebebi olarak görmemektedir.

⁶²⁷ İleride geleceği üzere Ebu'l-Feyz Ahmed bidati bir cerh sebebi olarak görmemektedir.

ricâl münekkitleri olduğundan mütekaddimûn hadis âlimlerinin ravi hakkındaki görüşlerine değer verse de, onların sözlerini muhalefeti caiz olmayan bir nas hükmünde görmemektedir.

Son olarak şunu ifade etmekte fayda vardır: Ebu'l-Feyz Ahmed'in -müfesser olmayan cerhi kabul etmeme hususunda cumhur ile aynı görüşte olsa da⁶²⁸ ricâl münekkitleri hakkında söylediği tarafgirlik iddiasının onlara karşı bir güvensizlik meydana getireceğinde şüphe yoktur. Buna mukabil Zehebî'nin cerh-ta'dîl âlimlerinin verdikleri hükümlerde ne derece insafli olduklarını ifade ederken söylediği şu sözler önemlidir:

“Biz cerh-ta'dîl âlimlerinin masum olduklarını iddia etmiyoruz. Fakat onların insanların en isabetli hüküm verenleri, en az hata yapanları, en insafli olanları ve tarafgirlikten en uzak olanları olduğunu söylüyoruz. Bir ravinin cerhinde ya da ta'dîlinde ittifak ettiklerini görürsen buna sıkı sıkıya sarıl, azı dişlerinle tut. Sakın ola başka bir görüşe gitme yoksa pişman olursun. Onların (bir raviyi tenkitte) şaz kalanlarına iltifat edilmez. Kendini zorlama, yayını okustasına ver. Allah'a yemin olsun ki, büyük hafızlar olmasaydı, zındıklar minberlerde hutbe okurlardı.”⁶²⁹

Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadisleri değerlendirirken tashîh ve taz'îf faaliyetlerinde bulunması onun hadis tenkit anlayışının hangi kriterler üzerine bina edildiğini anlamayı gerekli kılmaktadır. Bir sonraki bölümde Ebu'l-Feyz Ahmed'in kitapları çerçevesinde bahsi geçen soruya cevap bulmaya çalışılacaktır.

E. EBU'L-FEYZ AHMED'İN HADİS TENKİT METODU

Hadis tashîh ve taz'îf faaliyetinde bulunacak kişinin hadis tenkit usulüne dair kaideleri bilmesinin gerekliliğinin yanında hadislerin tariklerini ve senetle alakalı bütün konuları bilmesinin de ulaştığı sonucun ilmî bir hüvviyet kazanması açısından önemli olduğunda şüphe yoktur. Zira bir hadis hakkında sıhhat ya da zayıflık hükmü verebilmek, adalet ve zabt açısından ravinin durumuna bağlıdır. Ancak bu yeterli değildir. Adalet ve zabt unsurlarını etkileyen nedenleri ve isnad ve metin açısından hadis illetinin olup olmadığının bilinmesi de bir o kadar gereklidir. Bir hadis hakkında sahih ya da zayıf hükmünü

⁶²⁸ İmam Buhârî de münekkitlerin yaptıkları cerhlere ancak bir hüccet ve delil sunulmuşsa iltifat edileceğini ve ancak açık bir bürhân ve hüccete göre adaletin düşürüleceğini belirtmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Cüz'ü'l-kırâati halfe'l-imâm*, 1. bs., (y.y. el-Mektebetü's-Selefiyye, t.y.), 39.

⁶²⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/72.

elde etmeyi sağlayan bu unsurlar, elindeki tüm imkânları seferber eden ehil bir münekkit tarafından gerçekleştirildiğinde işlevsel olacaktır. Ayrıca bu münekkidin objektif ve ilmî insaf sahibi olup, bağlı olduğu mezhebin tarafını tutma arzusuna yenilmeden tashîh ve taz'if faaliyetinde bulunması şarttır. Zira hadisler tarihî birer haber mesabesinde dirler. Bir tarihi nasıl ki tarihî bir bilgiyi bütün çıplaklığıyla aktarmak zorundaysa, aynı şekilde hadis münekkidi de benzer bir tavır göstermekle mükelleftir.

Yapılacak haber aktarımının ve haber hakkında verilecek sıhhat hükmünün, aktarım yapan ve sıhhat tespitinde bulunan kişiyi keyfilikten uzak tutacak ölçülebilir bir metoda bağlı kalınarak yapılması gerekmektedir. Aksi takdirde hadis hakkında verilen hükümler çelişkilerle dolu olacağı gibi hükümlerin muteber bir delile dayanarak mı yoksa hevaya binaen mi verildiği bilinemeyeceğinden söylenenlerin bir anlamı kalmayacaktır. Bu yüzden öncelikle yapılması gereken, bir ilmî disiplini temsil ettiği düşünülen âlimin belirli bir metoda sahip olup olmadığını ve hangi yöntemleri kullanarak sonuca ulaştığını öğrenmeye çalışmaktır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadislerin sıhhat hükmünü tespit etmeye yönelik kaleme aldığı kitaplarına bakıldığında, hadisleri tenkit ederken hangi metodu kullandığı görülecektir. Kendisi her ne kadar hadis tenkit anlayışını açıkça beyan eden bir eser kaleme almamış olsa da hadis âlimlerinin zayıf kabul ettiği bazı hadislerin sahih olduğunu ispatlama sa-desinde kaleme aldığı *Fethu'l-Meliki'l-Al* ve *Der'u'd-da'f* gibi bir takım eserleriyle, altı cilt olarak basılan *el-Mdv* adlı eseri onun hadis tenkit anlayışınının tespitinde önemli bilgiler vermektedir.

Hadis tenkidinin üzerinde döndüğü ana kavramlar "tashîh" ve "taz'if" terimleri olduğu için Ebu'l-Feyz Ahmed'in sahih ve zayıf hadisleri nasıl tanımladığı ve bu iki kavramı meydana getiren unsurlara nasıl yaklaştığı anlaşılmaya çalışılarak onun hadis tashîh ve taz'if metodu gösterilecektir.

1. Rivayetlerin Kabulü İçin Aradığı şartlar

Ehlince malum olduğu üzere hadisçiler, bir rivayetin sahih kabul edilmesi için ravi, rivayet ve mervde bulunması gereken bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Ehl-i hadis ekolünü takip eden âlimler arasında büyük oranda benimsenen bu şartlara dikkatlice bakıldığında aslında mezkûr şartların her birinin ravinin durumuna raci olduğu görülecektir. Nitekim

senedinde kopukluk olan bir rivayetin zayıf olma sebebi temelde, arada düşürülen ravinin kim olduğunun bilinmemesi nedeniyle bu ravinin adalet ve zaptının tespit edilememesidir. Şâzz ve illetli hadislerin zayıf kabul edilmesinin gerekçesi ise rivayete ehil olan ravilerin muayyen bazı rivayetlerinde düştüğü hatalardır. Ravilerin hadislerin sıhhatini tespititte oynadığı bu kilit role binaen hadisçiler, ravinin rivayetinin kabul edilmesi için onda adalet ve zabt unsurlarının bulunmasını şart koşmuşlardır.

a.. Adalet

Hadisçiler, ravide adaletin oluşması için, Müslüman olma, aklî melekelerin tam olması, buluğ çağına ermiş bulunma ve fîsk ve mürüvveti zedeleyen şeylerden uzak olma meziyetlerini aramışlardır.⁶³⁰ Buna göre münekkitlemce ravide ilk olarak onun adalet şartlarını taşıyıp taşımadığı araştırılmaktadır. Hadis âlimlerinin adalet kavramına getirdikleri bu açıklamaya göre, ravinin adaletli sayılabilmesi için onu takva ve mürüvvet sahibi olmaya zorlayacak bir melekeye sahip olması gerekmektedir. Takva ise şirk, fîsk ve bidat gibi kötü fiillerden uzak durmaktır.⁶³¹

Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre ise hadisçilerin şart koştuğu adalet aslında, ravinin rivayetinde doğru söylemesi (sıdk) ve Hz. Peygamber adına yalan söylemekten uzak durmasıdır. Konu ile ilgili yaklaşımını *İbrâzü'l-vehem* adlı eserinde şu şekilde ifade etmiştir:

“Meseleleri birbirinden iyi ayırt edebilen muhaddisler nezdinde tahkik edilen görüş şudur: Hadis ravilerinde asıl dikkate alınması gereken, üçüncüsü olmayan şu iki şeydir: zabt ve sıdk. Usûlcülerin genelinin ileri sürdükleri adalet ve diğer şartların bir anlamı yoktur. Bunların (zabt ve sıdk) dışındaki şeylerden dolayı hadisin sıhhati zayıflığa maruz kalmaz.”⁶³²

Ebu'l-Feyz Ahmed ravide aranan adalet şartıyla ilgili zikrettiği bu görüşünü *Fethu'l-Melikî'l-Âlî* adlı eserinde daha açık bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

“Bir hadisin sahih olması temelde üçüncüsü olmayan şu iki şeye bağlıdır: adalet ve zabt. Bu ikisiyle vasıflanan bir kişinin haberinin makbul, hadisin de sahih olması vaciptir. Zira zabt sayesinde hatadan, adalet sayesinde ise yalandan emin olunur. Zabt, ravinin müteyakkız olup

⁶³⁰ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/5-17.

⁶³¹ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî şerhi Nuhbeti'l-fikar*, thk. Nureddin İtr, 3. bs., (Dımeşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000), 58.

⁶³² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *İbrâzü'l-vehem*, 5.

gafil ve dikkatsiz olmamasıdır. Böylece kusurlu hafızasından ve bilmeden bir eksikliğin meydana geldiği kitabından rivayette bulunmasının önüne geçilmiş olur.

Adaletle gelince, hakikatte onunla kastedilen *ravinin doğru sözlü oluşu ve Hz. Peygamber adına yalan söylememesi olup* mutlak olarak yalan söylememesi ya da başka günahları işlememesi değildir. Çünkü adalet cüzlere ayrılabilir ve kişi bir şeyde adil olup başka bir şeyde adil olmayabilir. *Hadisin sahih olması için istenen, ravinin rivayet ettiği o hadisinde adaletli olup naklinde güvenilir olmasıdır.* Ancak, başka konularda adaleti terketse de ravinin rivayetinde adil olması ile adaletinin ölçülebilir ve bilinir olmasının tek yolu onun takvaya bağlı kalması ve büyük günahlardan sakınması ile anlaşılır. Bu yüzden muhaddisler, ‘sahibinin takvaya bağlı kalmasını sağlayan, kötü fiillerden ve -adaletin bir şartı olup olmadığı ihtilaf olan- mürüvveti zedeleyen şeylerden uzak durmasını sağlayan meleke’ diye tanımladıkları tam adaleti şart koşmaya mecbur kalmışlardır. Sıdkın tespit edilmesi zor olduğu için getirmek zorunda kaldıkları adalet şartı onları, adalet kavramının kapsamını daha da genişletmeye zorlamış ve adaletin tanımında yer alan kavramların altına teferrüd, çok konuşma, ayakta bevl etme (...) gibi adaletle alakası olmayan başka unsurları da eklemişlerdir. (...)

Sözün özü; bir haberin reddi ancak ve ancak haberin hadd-i zatında yalan olmasına bağlı olup yalana eklenen başka bir şeyle alakası yoktur. Aynı şekilde bir haberin kabulü de haberin hadd-i zatında doğru olmasına bağlı olup sıdkın yanında başka bir şey aranmaz.⁶³³

Yukarıdaki ifadelerle bakıldığında Ebu'l-Feyz Ahmed'in, isnad merkezli hadis tenkit metoduna yaklaşım tarzının hadisçilerin klasik anlayışı olan ravinin adalet ve zabtını merkeze alan anlayıştan farklı olmadığı görülecektir. Fakat adaletin “parçalanabilir/cüzlere ayrılabilir” bir mahiyetinin olduğu, dolayısıyla bir kişinin bir konuda adil iken başka bir konuda adil olamayabileceği şeklindeki ifadeleri, Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadisçilerin adaletin oluşması için getirdikleri kayıtlara itibar etmediği şeklinde bir algı uyandırmaktadır. Öncelikle Ebu'l-Feyz Ahmed'in bu ifadesinin tamamen aklî ihtimaller göz önünde bulundurularak söylendiğinin dikkate alınmasının gerekliliği vurgulanmalıdır. Nitekim kendisi de önce tamamen teorik bir zeminden hareket ederek, “Sünnî sika bir ravinin yalan haber aktardığında haberinin reddedilmesinin, yalancı bidat ehli bir ravinin de doğru haber naklettiğinde haberinin kabul edilmesinin aklen gerekli olduğunu” dile getirmiştir. Ardından da, “Her ikisinin (sünnî sika-bidat ehli yalancı) hakikatının bilinmesi genellikle imkânsız olduğundan, zanla yetinmek vaciptir. Zan ise ancak ravinin doğru sözlülük ya da yalancılıkla muttasıf olmasıyla hâsıl olur. Doğru sözlü olanın getirdiği haberin doğru

⁶³³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, 84-85.

olduğuna, yalan ile mevsuf olan ve yalanı tekerrür eden kişinin getirdiği haberin ise yalan olduğuna dair zan oluşur.” diyerek, adaletin tespitinde daha ölçülebilir bir metoda tâbi olmanın kaçınılmaz olduğuna işarete bulunmuştur. Yine, muhaddislerin koyduğu “ravinin haberinde yalan söylemediğinin ölçülebilir ve bilinebilir olmasının tek yolunun takvaya bağlılık ve günahlardan kaçınmakla mümkün olacağı” kuralını muhaddislerin bir mecburiyet olarak kabul ettikleri şekildeki açıklamasına bakılarak, Ebu'l-Feyz Ahmed'in ravinin adaleti meselesinde hadisçilerin adaleti şart koşmasını mazur gördüğu ve kendisinin bu açıdan muhaddislerden farklı düşünmediği sonucuna varılacaktır. Onun adaletin cüzlere ayrılabilir şekildeki ifadesinden Hz. Peygamber adına yalan söyleme dışındaki (örneğin içki içmek, zina yapmak gibi) herhangi bir günah sebebiyle fasık olan kişinin hadislerinin mutlak olarak reddedilmemesi türünde bir sonuç çıkarılması mümkündür. Ancak “haram işlemekten alı koyan Allah korkusu olmayan kişinin hadis uydurmaktan da korkmayabileceği”⁶³⁴ sözüne bakıldığında onun adaletin cüzlere ayrılabilmesi ile kastettiğinin bidat ehli ravi hususunda muhaddisleri ilzam etmek olduğu anlaşılacaktır. Çünkü bidat ehli kişi, haram işleyen kişinin tersine, sahip olduğu inanç ile haramı değil tam aksine Allah'a yakınlaşmayı amaçlamaktadır. Bu durumda bidat ehli, ehl-i hadise göre bidatiyle haram işlemiş bile olsa bundan fasıklık sebebiyle rivayetlerinin mutlak olarak reddedilmesi sonucu çıkarılamaz.

Adalet konusuyla ilgili değindiği dikkat çekici bir başka nokta da usûl kitaplarında adaletin şartları ile asıl kastedilenin ravinin rivayetinde doğru söylediğinin kontrolünü yapmaya imkân verecek bir ölçü konulmasıdır. Ona göre bu şartlara mutlak bir şekilde bağlı kalmaya gerek yoktur. Eğer ravi rivayetinde doğru söylemişse adaletini zedeleyen unsurlara itibar edilmesinin bir anlamı kalmayacaktır. Ebu'l-Feyz Ahmed'in bahsi geçen yaklaşımdan, onun hadis usûlü kitaplarında belirtilen şartlara bağlı kalma zorunluluğu hissetmediği anlaşılacaktır. Aslında hadis usûlü kitaplarında teorik olarak belirtilen şartların hiç de az olmayacak nicelikte mütekaddimûn münekkitlerin pratikleriyle uyuşmadığına bakılırsa, Ebu'l-Feyz Ahmed'in mütekaddim hadisçilerin yolundan gittiği anlaşılacaktır. Çünkü hadis usûlü eserlerinin oluşumunu fıkıh usûlü ilmi aracılığıyla mantık ilmi belirlemiştir. Bu da ilgili eserlerdeki tanımların net bir şekilde çerçevesinin belirlenmesini

⁶³⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, 87.

geriktirmektedir. Hâlbuki mütekaddim hadis münekkitleri raivayetlerin ve ravilerin değerlendirmesini yaparlarken onları kesin tanımlar içine hapsedecek, sadece doğru-yanlış diyalektiğine bağlı kılacak bir yol takip etmemişlerdir. Yeri geldiğinde zayıf dedikleri bir ravinin rivayetine sahih diyebildikleri gibi başka bir defa sika dedikleri bir ravinin rivayetine zayıf demişlerdir.

Öte yandan yine adalet kavramı çerçevesinde muhaddisleri eleştirmekten geri durmamış ve onların adalet kavramının kapsamını son derece geniş tutarak, adaletle alakası olmayan birçok unsuru adalet kavramı çerçevesinde değerlendirmelerini ve bu sebeple birçok hadisi zayıf kabul etmelerini tenkit etmiştir. Buradan hareketle, ravinin adaletine olumlu ya da olumsuz bir etkisinin olmadığını düşündüğü ama muhaddislerin adalet kavramı içinde değerlendirdikleri ve fasıklık maddesine taalluku bulunan bidat konusu üzerinde genişçe durmuştur. Bu sebeple mütekaddimûn ya da müteahhirûn birçok hadis münekkidinin ravisinin bidat ehli olması sebebiyle tenkit ettiği bazı hadislerin ya zayıf olmadığını ya da zayıflık sebebinin başka bir nedene bağlı olduğunu savunmuştur. İleride “Bidat Ehli Ravilerin Rivayetlerine Yaklaşımı” başlığında bu konu genişçe değerlendirilecektir. Ama ondan önce Ebu'l-Feyz Ahmed'in adaletten ziyade rivayetin sıhhatinde asıl olanın ravinin o rivayetinde doğru söylemesi şeklindeki düşüncesinin oluşmasında hangi faktörlerin etkili olduğu ve yapılan tespitler neticesinde bu düşüncenin hadis münekkitlerinin metoduna ne kadar uyduğu analiz edilmeye çalışılacaktır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in “rivayetin kabulünde asıl olanın ravinin rivayetinde sadık olmasıdır” şeklindeki ifadesinin hadisçilerin metotlarıyla ne kadar uyduğu hadis usulü ve mütekaddimûn hadis münekkitlerinin metotları göz önünde bulundurularak gösterilmeye çalışılacaktır. Buhârî ve Müslim gibi hadis münekkitlerinin uygulamalarına bakıldığında zayıf olmakla itham edilen çok sayıda ravinin rivayetini, sahih hadisleri toplama gayesiyle telif ettikleri *Sahih* adlı eserlerinde tahrîc ettiklerini görmek mümkündür. Bu ravilerden bir kısmını Buhârî ya da Müslim'in zayıf görmedikleri şeklinde bir açıklama makul gözükse de diğerleri için yapılacak en mantıklı açıklama onların zayıf kabul edilen ravilerin rivayetlerinin içinden sahih olanlarını bir takım karineler yoluyla tespit ettikleri ve *Sahihayn*'a aldıkları şeklinde olacaktır. Zira bir ravinin zayıf olması onun bütün rivayetlerinin hakikatte asılsız olduğunu gerektirmediğinden, zayıf ravinin zabt ettiği ve iyi bir şekilde hıfz ettiği ve yalan söylemediği tespit edilen hadisinin kabul edilmesi gerekir.

Nitekim Buhârî ve Müslim, hadis uydurmak da dâhil⁶³⁵ çeşitli şekillerde cerh edilen bir ravi olan İsmâîl b. Ebî Üveys'ten (ö. 226/841)⁶³⁶ “intikâ”⁶³⁷ yoluna baş burvurarak, hadis almışlardır. İbn Hacer, Buhârî'nin İbn Ebî Uveys'in hadisini nasıl aldığını şu şekilde ifade etmiştir:

“*Menâkibu'l-Buhârî*’de sahih bir senetle rivayet edildiğine göre İsmâîl, asıllarını Buhârî’ye sunuyor ve Buhârî’den o asıllardan seçme yapmasını ve hangi hadisi rivayet edecekse ona haber vermesini istiyordu. Böylece o da Buhârî’nin seçtiği hadisi rivayet ediyor ve diğerlerinden uzak duruyordu. Bu durum Buhârî’nin İsmâîl b. Ebî Uveys’in hadislerinden sahih olanları kitabına aldığını göstermektedir. Zira Buhârî, İsmâîl’in asıllarından o hadisi almıştır. Bundan dolayı *Sahîh*’te bulunan rivayetleri hariç, İsmâîl b. Ebî Uveys’ten ancak başkalarının ona mutâbaat ettiği hadisleri, itibâr amaçlı, rivayet etmek caizdir.”⁶³⁸

Yukarıdaki örneğe bakıldığında Buhârî’nin hangi şartlar altında zayıf bir ravi olan İsmâîl b. Ebî Üveys’ten hadis naklettiği görülmektedir. Buhârî onun asıllarını detaylıca inceleme imkânı bulmuş ve hangi hadislerinin sahih hangilerinin zayıf olduğunu tespit edebilmiştir. Böylece ondan naklettiği iki yüz kırk kadar hadisten İsmâîl’in teferrüd ettiği iki tanesini *Sahîh*’inin asıl hadisleri içinde zikretmiştir. Geri kalanlarını ise mütâbi olarak zikretmiştir. Müslim ise İsmâîl’den naklettiği yedi hadisin tamamını mütâbi olarak nakletmiştir.⁶³⁹

Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’lerinde zayıf ravilere ait hadislerin bulunduğu, neden bu iki kitapta zayıf ravilerin yer aldığını açıklamaya çalışan bazı âlimler tarafından dile getirilmiştir. İbnü’s-Salâh, Müslim’in *Sahîh*’inde sika olmayan ravilerden gelen hadislerin bulunmasının gerekçelerini açıklarken kullandığı şu ifadeler mütâbi ve şâhitleri olması durumunda zayıf ravinin rivayetinin sahih olacağını göstermektedir: “Bu tür rivayetler şâhid ve mütâbi olarak kullanılıp kitabın asıl hadisleri içinde zikredilmemiştir. Müslim önce ricâli sika ravilerden oluşan nazîf bir isnatla hadisi nakleder. Ardından da tekit maks-

⁶³⁵ Burhaneddin İbnü’l-Acemî, *el-Keşfu'l-hasîs ammen rumiye bi vad'i'l-hadîs*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1987), 68.

⁶³⁶ İsmâîl b. Ebî Üveys’in bütün hadis münnekitleti tarafından zayıf kabul edilmesine rağmen Buhârî’nin onun hadislerine *Sahîh*’inin asıllarında yer vermesine dair bk. Hamza Abdullah el-Melîbârî, *Ulûmu'l-hadîs fi dav'i tatbikâti'l-muhaddisîne'n-nükkâd*, 1. bs., (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 58.

⁶³⁷ Zayıf ravilerin sahih hadislerini seçme.

⁶³⁸ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 2/357.

⁶³⁹ İbn Hacer, *a.g.e.*, 2/357 (Muhakkikin dipnotu).

dıyla ya da bir faideye dikkat çekmek için zayıf ravilerin olduğu isnatlı rivayeti aktarır.”⁶⁴⁰ İbnü’l-Kayyim de Müslim’in *Sahih*’inde rivayetlerine yer verdiği bazı zayıf raviler sebebiyle ayıplanması üzerine şunları söylemektedir: “ (Ebû Kudâme el-Hâris b. Ubeyd’in) Hadisini naklettiği için Müslim’in ayıplanmasını gerektiren bir durum yoktur. Çünkü Müslim seyyiü’l-hıfz olan zayıf ravilerin hıfz ettiklerini bildiği rivayetlerini seçmekteydi.”⁶⁴¹ Nevevî (ö. 676/1272) de Müslim’in *Sahih*’inde zayıf ravilerin bulunmasının kitabın sıhhat değerini düşürmeyeceğinden bahsederken şunları söylemiştir: “Zayıf bir ravinin rivayetlerinin içinde sahih, zayıf ve batıl olanlar bulunabilir. Ehl-i hadisin mümkün olanları bu rivayetleri birbirinden ayırma kabiliyetine sahiptirler. Bu işlem onlar için kolay ve bilindir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) talebelerine Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî’den rivayette bulunmamalarını tavsiye edince orada bulunanlardan biri “Ama sen ondan rivayette bulunuyorsun” demiş, o da bunun üzerine ‘Ben onun doğru ve yalan rivayetlerinin hangileri olduğunu biliyorum’ şeklinde cevap vermiştir.”⁶⁴²

Buhârî ve Müslim gibi otorite iki hadis âliminin, *Sahihayn*’da zayıf olan bir raviden hadis nakletmeleri, sahih hadislerin bir kısmının zayıf ravilerden gelen haberler olabileceğini göstermektedir. Nitekim Tâhir el-Cezâirî (1852-1920) de Buhârî’nin *Sahih*’inde takip ettiği metodun ravinin hadisinde doğru söylediğine itibar etmekten başka bir şey olmadığını şu sözleriyle ifade etmiştir: “İlm-i eser’e rağbeti olan herkes şunu bilmelidir: İmam Buhârî sahih hadisleri kitabına alacakken büyük oranda ravinin o hadisinde sadık olup olmadığına bakmış, başka hiçbir sebebe önem vermemiştir. Haberinin doğru olduğunu gördüğünde, haberindeki sıdkının dışında ravinin başka durumlarına itibar etmemiştir.”⁶⁴³

Tâhir el-Cezâirî’nin naklettiğine göre Cüveynî (ö. 478/1085) de haberlerin kabulünde itimat edilen hususun “güven” olduğunu, doğruluğuna dair güven oluşuktan sonra haberin kabul edileceğini, ayrıca bu görüşün zahiren cumhurun genel görüşüne muhalif gibi dursa

⁶⁴⁰ Ebu Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *Siyânetü Sahihi Müslim mine’l-ihlâl ve’l-galat ve himâyetühû mine’l-iskât ve’s-sakat*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir, 2. bs., (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1408), 95.

⁶⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü’l-Kayyim, *Zâdü’l-meâd fi hedyi hayri’l-ibâd* (Beyrut-Kuveyt: Müessesetü’r-Risâle-Mektebetü’l-Menâr el-İslâmiyye, 1994), 1/353.

⁶⁴² Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccâc*, 2. bs., (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1392), 1/125.

⁶⁴³ Tahir el-Cezâirî, *Tevcihu’n-nazar ilâ usûli’l-eser* (Haleb: Mektebetü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 1995), 1/270. Zayıf hadislerin sağlam hadisler rivayet edebilmesiyle ilgili ayrıca bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Duaîfâ literatürü ve Zayıf Raviler*, 1. bs., İstanbul: İFAV, 2014, 243-46.

da hakikatte muhakkik âlimler nezdinde kabul gören görüş olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁴ Tâhir el-Cezâirî son olarak bazılarının, küçük günahlarda ısrar ettiği bilinen birçok ravinin rivayetlerinin nakledildiği şeklindeki tespitine yer verdikten sonra, “Görünen odur ki ravinin adaletli görülmesi için yeten tek şey ravinin Hz. Peygamber’e iftira atmayacağına dair kuvvetli zannın bulunmasıdır.” demesi de sıdkın münekkit âlimler tarafından yeterli görüldüğünü göstermektedir.⁶⁴⁵

Zayıf ravinin sahih haberini tespit edebilmede en önemli delil, rivayetinin diğer rivayetlerle uyumlu bulunmasıdır.⁶⁴⁶ Eğer zayıf ravinin rivayeti sikaların rivayetlerine uygun düştüğü görülürse ya da zayıflığı şiddetli olmayan birkaç zayıf hadis birbirini desteklerse, zayıf ravinin rivayetinin sahih ya da hasen olduğu anlaşılır. Hadis âlimleri de zayıf ravinden gelen bir hadis hakkında senedinin zayıf olduğunu söylemenin caiz olduğunu ama metnini kastederek hadisin zayıf olduğunu söylemenin caiz olmadığını vurgulamışlardır. Zira hadis başka bir sahih isnadla nakledilmiş olabilir. Hadisin metninin sahih olmadığını söylemek ancak, bir hadis imamının “bu hadis sağlam bir senedle rivayet edilmemiştir” şeklindeki çıkarımına dayanmaktadır.⁶⁴⁷ Ebu’l-Feyz Ahmed, ravinin rivayetinde doğru söylediğinin ve rivayetinin sahih olduğunun delillerinden birisi olarak da rivayetin vâkıaya uygunluğu ve haber verdiği şeyin doğru çıkmasını göstermiştir. Ona göre “İlim karpısı” hadisinin sahihliğini gösteren delillerden birisi de Hz. Ali’nin sahâbenin en bilgili olmasının, meşhur ve mütevatir olduğudur. sahâbe ve tâbiîn kimseye etmedikleri kadar Hz. Ali’nin ilmine şahitlik etmişlerdir.⁶⁴⁸ Ayrıca yalancı da olsa ravinin rivayetinde mütâbiileri varsa hadisinin sahih ya da hasen olmadığına hükmedilemeyeceğini söylemiştir. Zira yalancının rivayet ettiği her hadisin yalan olmasının bir mecburiyet olmadığını söylemiştir.⁶⁴⁹ Ebu’l-Feyz Ahmed bu sözünü, Münâvî’nin Suyûtî’yi “Dünya’da ikiyüzlü

⁶⁴⁴ Bu ifadenin yukarıda Ebu’l-Feyz Ahmed’den nakledilen “Meseleleri birbirinden iyi ayırt edebilen muhaddisler nezdinde tahkik edilen görüş şudur: Hadis ravilerinde asıl dikkate alınması gereken, üçüncüsü olmayan şu iki şeydir: zabt ve sıdk.” sözüyle ne kadar benzeştiği dikkatlerden kaçmamalıdır.

⁶⁴⁵ el-Cezâirî, *a.g.e.*, 1/95.

⁶⁴⁶ Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta’dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu* (İstanbul: İFAV, 2019), 61.

⁶⁴⁷ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, 102-103. (Mütâbaat dışında da münekkit bir âlim bazı karineleri göz önünde bulundurarak zayıf ravinin hadisini makbul görebilir.)

⁶⁴⁸ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Fehu’l-Meliki’l-Alî*, 66.

⁶⁴⁹ Ahmed b. Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî li ileli’l-Câmi’s-sagîr ve şerheyi’l-Münâvî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 4/60.

olan kimse Kıyamet günü ateşten iki yüzü olarak gelir.”⁶⁵⁰ hadisine hasen hükmü vermesinde hatalı görmesi üzerine demiştir. Zira hadisin senesinde bulunan Hâlid b. Yezîd el-Umerî'nin yalancılıkla cerh edilmesine dayanmıştır.⁶⁵¹

Tüm bu açıklamalardan sonra Ebu'l-Feyz Ahmed'in adalet konusundaki görüşünün klasik hadisçi anlayışından farklı olmadığı söylenmelidir. Onun yaptığı, zayıf ravinin haberi meselesine aklî ve muhaddislerin uygulaması açısından yaklaşmak ve zayıf ravinin doğru haber nakletmesinin mümkün olduğunu ve hatta bilfiil gerçekleşmiş olduğunu ispatlamaya çalışmaktan ibarettir. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin rivayet konusuna benzer bir konu olan şehâdet meselesinde dile getirdiği ifadeler bakıldığında, Ebu'l-Feyz Ahmed'in konuyla ilgili görüşlerini arz ederken nereden ilham aldığı görülecektir. İbnü'l-Kayyim'e göre fasığın doğru söylediği zannı oluşursa şehâdeti kabul edilir ve ona göre hüküm verilir. Zira Allah fasığın haberini reddetmeyi emretmediğinden mutlak olarak fasığın şehâdetini reddetme cihetine gidilmemelidir. Bilakis yapılması gereken, getirdiği haberinde fasığın doğru mu yoksa yalan mı söylediğinden emin olunmasıdır. İbnü'l-Kayyim'de Ebu'l-Feyz Ahmed'in “adaletin parçalanabilir olması” şeklindeki görüşünün neredeyse aynısını görmek mümkündür. O da fasığın sözünde doğru söyleyen biri olduğu bilirse ve fıskının sebebi de yalandan başka bir ayıp ise şehâdetini reddetmenin makul bir izahının olmadığı kanaatinededir. Hatta İbnü'l-Kayyim neredeyse Ebu'l-Feyz Ahmed'in kullandığı kelimelerle aynı kelimeleri kullanarak,⁶⁵² adaletin cüzlere ayrılacağını, kişinin bir konuda fasık başka bir konuda ise adaletli olabileceğinin kesin olduğunu söylemiştir. Bu sebeple hâkimin, tanıklık ettiği konuda fasığın adaletli olduğunu anlarsa şehadetini kabul edeceğini ve fasıklığının o kişinin tanıklığına bir zarar vermeyeceğini söylemiştir.⁶⁵³

⁶⁵⁰ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 265.

⁶⁵¹ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'arîfin b. Nûriddîn Ali el-Münâvî el-Haddâdî el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*, Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, 3/760. Ravinin mevzu rivayetlerinin bulunması muayyen bir hadisin de uydurma anlamına gelmeyeceği ile ilgili başka bir örnek için bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 4/220.

⁶⁵² İbnü'l-Kayyim yeteb'aad fiilini kullanırken Ebu'l-Feyz Ahmed yetecezze' kelimesini kullanmıştır. Geri kalan ifade ise tamamen aynıdır.

⁶⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 1/467-469.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in ravinin adaleti meselesinde üzerinde en çok durduğu konu ravinin bidat ehli olmasıdır. Çünkü bu sebeple muhaddisler, Ebu'l-Feyz Ahmed'in adalet kavramıyla bir alakasının olmadığını düşündüğü bidat mezhebe mensubiyet sebebiyle ravileri cerh etmişlerdir.⁶⁵⁴

b. Bidat Ehli Ravilerin Rivayetlerine Yaklaşımı

Hadisçiler ve fıkıh usûlü âlimleri bidati sebebiyle küfre düşen ravinin rivayetinin kabul edilmeyeceğinde ittifak halindedirler.⁶⁵⁵ Bununla birlikte İbn Hacer'in ifadesiyle tekfir edilen her ravinin hemen reddedilmemesi gerekir. Çünkü her tâife muhalifinin bidat ehli olduğunu iddia eder ve bazen de aşırıya giderek muhalifini tekfir edebilir.⁶⁵⁶ Sahibini kâfir yapmayan bidate gelince bu tür bidatlere sahip ravilerin rivayetinin kabul edilip edilmemesi hususunda ulema arasında altı farklı görüş bulunmaktadır:

- Mutlak olarak reddedilir.
- Mezhebi lehine yalan söylemeyi caiz görmüyorsa mutlak olarak kabul edilir.
- Mezhebine davet etmiyorsa kabul edilir, davet ediyorsa reddedilir.
- Rivayetinde mezhebini destekleyen bir anlam varsa rivayeti reddedilir.⁶⁵⁷
- Sadece mezhebinin aleyhinde bir manaya sahip olan rivayeti kabul edilir, diğer rivayetleri kabul edilmez.⁶⁵⁸
- Hadis sadece bidat ehli raviden geliyorsa, sünnetin kaybolmaması adına, ravi davetçi dahi olsa rivayeti kabul edilir.⁶⁵⁹

Bidat ehli ravinin rivayetlerinin reddedilmesinin gerekçesinde temel olarak iki sebep üzerinde durulmuştur. Bunlardan ilki bidat ehlinin, bidati sebebiyle fasık oluşudur. Buna göre nasıl ki küfre düşenlerin teville sahip olmaları onların kâfir olmalarını engellemiyor ise

⁶⁵⁴ Burada hatırlatılması gereken bir nokta daha bulunmaktadır. Zayıf ravilerin sahih rivayetlerinin tespit edilebilmesi, rivayetlerin tamamını olmasa da büyük çoğunluğunu bilmeyi, raviler hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olmayı, ravilerin hadislerini nasıl aldıkları ve özellikle zayıf ravilerin ferd kalarak rivayet ettikleri hadislerin güçlendirilmesi için başvurulan serika hilesinin kimler tarafından uygulandığının iyi bilinmesine bağlıdır. Böylesi ağır bir işlemi ise ancak hadis ilimlerinde derinleşmiş kimselerin yapabileceğinde şüphe yoktur.

⁶⁵⁵ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li marifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1985), 50.

⁶⁵⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 103.

⁶⁵⁷ İbn Hacer, *a.g.e.*, 103-4.

⁶⁵⁸ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 2/345.

⁶⁵⁹ Takiyuddîn Muhammed b. Ali İbn Dakîk el-Îd, *el-İktirâh fi beyâni'l-mustalah*, thk. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, 1. bs., (Ammân: Dâru'l-Ulûm, 2007), 443.

aynı şekilde tevil, bidat ehli kişinin fasık ismini almasına da engel değildir.⁶⁶⁰ Bir diğer sebep de bidat ehlinin gündemde tutulmasından (terviç) kaçınma çabası ve onlara karşı bir tavır koyma arzusudur.⁶⁶¹

Ebu'l-Feyz Ahmed başta *el-Müdâvî* ve *Fethu'l-Meliki'l-Alî* adlı eserleri olmak üzere bidat ehli ravilerin rivayetleri hakkında görüşünü net bir şekilde ortaya koymuş ve bu görüşüne uygun olarak hadislerin sıhhat değerlendirmesini yapmıştır. Ona göre ravinin mezhebinin rivayetlerinin kabul veya reddedilmesinde herhangi bir etkisi yoktur. Nitekim Ebu'l-Feyz Ahmed, ravi Fudayl b. Merzûk'un (ö. 160/777) rivayet ettiği bir hadisin, Fudayl'ın Şîa mezhebine bağlı olduğu gerekçesiyle zayıf görülünce, *Kat'u'l-vurûk* adlı eserinde şunları söylemiştir: "Sıdkı ve adaleti sabit olduktan sonra akidesinin ravinin cerh edilmesinde bir etkisi yoktur."⁶⁶² Yine Mürciî olan ve Ahmed b. Hanbel tarafından davetçi olmakla suçlanan⁶⁶³ ravi Şebâbe b. Sevvâr (ö. 204/819) hakkında şunları söylemiştir: "İster davetçi olsun isyer olmasın İrcâ ve bidat ehli olmakla anılması Şebâbe b. Sevvâr'ın rivayetlerine zarar vermez. Hadis âlimleri uygulamalarında da bu şekilde (bidat ehlinin rivayetlerinin mutlak olarak kabul edileceği şeklinde) ittifak etmiş olup, bu yönde amelî bir icmâları vardır. Her ne kadar hadisçilerin çoğu ya da birçoğu sözlerinde bu gerçeğe muhalefet etmiş olsalar da durum benim dediğimden farklı değildir."⁶⁶⁴

Ebu'l-Feyz Ahmed, bidat ehli olmasının ravinin rivayetlerinin sıhhati araştırılırken göz önünde bulundurulmaması gerektiği şeklindeki görüşünü aklî ve naklî olmak üzere iki şekilde ispatlamaya çalışmıştır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre bir rivayetin sıhhati, ravisinin adaletli ve zabt ehli olmasına bağlıdır. Onun, adaletle kastedilenin aslında sıdk olduğu fakat ravinin verdiği haberde

⁶⁶⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 114; Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Abdurrahîm Saîd Hemmâm, 1. bs., (Ürdün-Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, t.y.), 1/357; Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Abdulkarim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr, Muhammed b. Abdullah b. Fuheyd Âlü Fühayd, (Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 1426), 2/221; Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nühbeti'l-fikar fî mustalahâti ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nizâr et-Temîm, Heysem Nizâr et-Temîm, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.), 526.

⁶⁶¹ İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh*, s. 443; İbn Receb, *a.g.e.*, 1/357; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 103.

⁶⁶² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Kat'u'l-vurûk*, 49.

⁶⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963), 2/260.

⁶⁶⁴ Ahmed b. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî li ileli'l-Câmi's-sagîr ve şerheyi'l-Münâvî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/28.

doğru söyleyeceğini tespit etmenin zor olmasından ötürü, adaletin var sayılması için ravinin takvalı olması şartının bir mecburiyet olarak getirildiği şeklindeki ifadeleri yukarıda geçmişti. Bununla birlikte Ebu'l-Feyz Ahmed hadisçileri adalet kavramının çerçevesini çok geniş tutmakla suçlamış, aslında ravinin adaletini etkilemeyecek birçok unsurun adalet çatısı altında değerlendirildiğini söylemiştir. Bu unsurlardan birisi de ravinin sahip olduğu inançtır. Ravi, cerh-ta'dîl âlimleri tarafından hadis rivayetinde tevsîk edilmişse ravinin mezhebiyle ilgili verilen malumatın hiçbir önemi yoktur. Zira sahâbe neslinden sonra gelen ilk üç nesilde sünneti rivayet edenlerin çoğunun adı muhakkak bir bidat mezheple anılmıştır. Dolayısıyla bidat ehli olduğu gerekçesiyle raviler cerh edilmeye başlarsa rivayeti makbul olan ravi neredeyse kalmayacak ve nebevî âsârın izi silinecektir. Bu iddiasını İbn Cerîr et-Taberî'nin İkrime (ö. 105/723) hakkındaki Hâricîlik eleştirilerini savuşturma bağlamında söylediği şu sözle desteklemiştir: “Hakkında bidat bir mezhebe müntesip olduğu iddiası bulunan herkesin adaleti düşürülse ve şahadeti reddedilseydi, muhaddislerin çoğunun terk edilmesi gerekirdi. Zira neredeyse bütün raviler sevilmeyen bir mezhebe nisbet edilmiştir.”⁶⁶⁵

Başkasına yalan söylemesi mümkün olan bir kişinin Hz. Peygamber'e iftira atmasının da mümkün olmasından dolayı Ebu'l-Feyz Ahmed, haram işlemeyi engelleyecek Allah korkusuna sahip olmayan bir kişinin verdiği haberlerin doğruluğuna dair zan oluşmayacağı inancına sahiptir. Çünkü adalet ve bidat arasında bir ilişki yoktur ve bidat bir inanca sahip olmanın fasıklık başlığı altında tartışılmaması gerekir. Yani ona göre “amel iman müsemmasına dâhil değildir, olaylar Allah'ın kaderiyle gerçekleşmez; Ali, Ebu Bekir ve Ömer'den daha faziletli ve hilâfete daha layıktır ya da Ali zulüm ve haksızlık önderidir” şeklindeki inanışların, haberin doğruluğuna ya da yalanlığına bir etkisi yoktur.

“Fasığın haberi kabul edilmez, bidat ehli kişi ise bidati sebebiyle fasık olduğundan onun da haberinin reddedilmesi gerekir” şeklinde getirilen itiraza şöyle cevap vermiştir:

“Bu hatalı bir yaklaşımdır. Zira fasıklık, Allah'ın hadlerine muhalefet etmek ve haramlarını işlemek demektir. Bidat ehli kişi ise kendi inancına göre Allah'ın emrine asi olmadığından

⁶⁶⁵ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 2/428. Ali b. el-Medîni'nin “Eğer Basralıların rivayetlerini Kaderîlikten Kûfelîlerinkini de teşeyyü'den dolayı terk etseydim, (hadis) kitapları yok olur giderdi” (İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, ts., 1/356.) sözü de raviler içinde bidatçi olmakla itham edilenlerin sayısının çokluğunu ve bidat ehlinden rivayette bulunmanın yaygın olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

ve haram kıldığı bir şeyi işlemediğinden fasık adını alamaz. Bilakis onun bu inancı edinmesinin tek sebebi, her ne kadar hatalı da olsa, kendi inancına ve içtihadına göre Allah'ın emrine imtisâl etmesi ve rızasına uygun davranmasıdır. Hatası sebebiyle o kişi "sapkın (dâll)" olup fasık olmaz. Sapıklık ve fasıklık kavramları arasındaki fark gayet açıktır. Fasık olarak adlandırılrsa bile bu Ehl-i sünnet'in muhalifleri için kullandığı bir ıstılahtır. Dolayısıyla kendisine "fisk" kökünden türetilen bir ismin takıldığı herkesin haberininin reddedilmesi gerekmez. Hatta fisk kelimesinin manası demek olan Allah'ın emrinden uzaklaşmayla aynı anlama sahip başka lafızlar takılan kişiler için de durum böyledir. Çünkü fisk ya da aynı manadaki başka bir kelime sadece yalan söylemek değildir, yalan fiskın (ve eş anlamlısının) lazımlarından da değildir. Kişinin zânî olup yalancı olmaması mümkündür. Haberinin reddedilmesini gerektiren şey, yalan söylemesinden emin olunmamasına neden olan bir haramı işlemektir. Zira yalan da haramlar cümlesindedir. Örneğin bir kişinin onu içki içmekten ve başkasının malını yemekten engelleyecek Allah korkusu yoksa Hz. Peygamber adına ya da mutlak anlamda yalan söylemesinin önünde bir engel yoktur. Fasık diye anılan bidat ehli ise böyle değildir. Çünkü o kendi bakışına göre haram işlememiştir. Yine bidatiyle bile İslam'a muhalefet etmeye cüret etmediği için rivayet ettiği hadisinde yalan söylemesinden korkulmaz. Bilakis bidat ehli içinde büyük günah işleyenlerin dinden çıkacağına inanandığı için bad'at ehli sayılanlar vardır. Siz ise haberin isbâtı için istenen şartların en alası sayılan bu fisktan ötürü haberinin reddine hükmettiniz. Diğer bidat ehli taifelerin içinde de dindarlık, haşyet, takva ve verada önder olan kişiler bulunmaktadır. Onların bidatlerinin, haberin reddini gerektiren fisk diye isimlendirilmesi, bizzat kendinizin haberin kabulü için asıl kabul ettiğiniz takvalı olmak şartıyla çelişmektedir. (...)

Eğer fasıklık hükmü vemek, teville de olsa naslara muhalefet etmeye bağlıysa, o zaman muhalefetin olduğu her yerde bu hükmün genel geçer bir kural olması gerekir ve böylece durumda ümmetin tamamının fasık olduğuna hükmetmek kaçınılmaz olurdu. Bunun batıl olduğunda şüphe yoktur. Eğer fasık olmakla suçlamak, sizin hak olduğuna inandığınız şeye, tevile sahip olmakla birlikte muhalefet etmeye bağlıysa bu daha batıl bir gerekçedir. Zira bu delili olmayan bir tehakkümdür ve aynı argümana onlar da sahiptir. ⁶⁶⁶

Yukarıda aktarılan pasajlardan da görüldüğü gibi Ebu'l-Feyz Ahmed bidati fasıklık sebepleri arasında görmemektedir. Ona göre her ne kadar bidat ehli olanlar "sapkın" olarak isimlendirilebilirse de bu onları fasık yapmaz. Haberleri reddedilecek olanlar ise fasıklardır. Çünkü onlar bir günahı işlerken Allah'ın onu haram kıldığını bile bile o günahı işlemektedirler. Bidat ehli olan biri ise inancının günah olduğunu bilmesi bir yana hak olanın

⁶⁶⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, 88-90.

kendi inancı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu kişinin rivayetlerinin sadece mezhebi göz önünde bulundurularak reddedilmemesi gerekmektedir. Ayrıca ona göre muhadisler günahlardan uzak durduğu halde bidat ehli ravinin rivayetini kabul etmeyerek, kendi içlerinde çelişkiye düşmüşlerdir. Çünkü adalet şartı olarak gösterilen takva yani sahibini büyük günahlardan, küçük günahlarda ısrar etmekten ve mürüvveti zedeleyen şeylerden uzak durmasını gerektiren meleke, bidat ehli ravide bulunduktan sonra rivayetlerini reddetmek çelişkidir.

Öte yandan Ebu'l-Feyz Ahmed, mutlak olarak her bidat ehli ravinin rivayetinin kabul edileceğini düşünmemiştir. Ona göre rivayetlerin kabulünü engellemeyen bidatin re'y ve içtihadattan ileri gelmiş olması lazımdır. İçlerinde yalanın yaygın olmasından dolayı bidat ehlinin rivayetlerinin reddedilmesinin gerektiği şeklindeki bir itiraza cevap verirken şunları söylemiştir:

"Zehebî'nin vafettiği Râfiziler,⁶⁶⁷ Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e (r.anhumâ) sövenlerdir ki onlar bizim bahsettiğimiz re'y ve içtihadattan kaynaklı bidat kavramının içine girmezler. Zira onlar, Şeyheyn'e (r. anhumâ) sövmek, onların kıymetlerini küçümsemek ve hiçbir delilleri olmadığı halde korkunç fiilleri onlara nisbet etmek suretiyle harama düşmüşlerdir. Hz. Pe-gamber'in ashâbı bir yana mutlak olarak bir mümine sövmek ve onları küçümsemek bile caiz değildir. Zira haramlığında icmâ olan bir fiil içtihad kapsamına girmez. Bu kişiler (Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e söven Râfiziler) bidatleri sebebiyle değil de harama cüret ettikleri için fasıktırlar. Şu da var ki bu tür ravilerin rivayetleri ehl-i sünnet hadis kitaplarında çok azdır. Zehebî'nin de dediği gibi ehl-i sünnetin rivayet kitaplarında olanlar aşırı ya da aşırı olmayan Şiilerdir."⁶⁶⁸

Ebu'l-Feyz Ahmed'in mezkûr ifadelerine bakıldığında onun, bidat ehli ravinin rivayetlerinin kabulü konusundaki görüşünü net bir şekilde ortaya koymasının yanında, fasıklığı rivayetlerin kabulü için engel gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca Şii eğilimler taşımaya rağmen Râfizî ravilerin rivayetlerinin kabul edilmeyeceğini belirtmesi de ilmî insaf kabilinden kabul edilmelidir.⁶⁶⁹ Zira kendisinin Şii temayüllere sahip olduğu, Şii ravileri

⁶⁶⁷ Zehebî'nin ifadeleri şöyledir: "Büyük bidate örnek Râfizilik ve Râfizilikte aşırıya gitmektir. Râfiziler içinde doğru sözlü ve güvenilir olan bir kişi olduğunu hatırlayamıyorum. Yalan, takiiye ve nifâk onların elbiseleridir. Durumu böyle olanın rivayeti nasıl kabul edilebilir. Hâşâ ve kellâ!" ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/ 6.

⁶⁶⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Ali*, 93.

⁶⁶⁹ Her ne kadar Ebu'l-Feyz Ahmed burada Râfizilerin yalancılıklarına değinirse de başka bir eserinde Muhsin el-Âmilî ve Âlü Kâşifi'l-Gitâ hakkında konuşurken onların iyi araştırmacılar olup çalıştıkları konuda en ufak bir şey kaçırmadıklarını söylemiştir. Ardından da "Yalancılıklarından, kaynaklarının

tevsik eğilimi taşıdığı yukarıda geçmişti. Öte yandan Râfizî ravilerle ilgili sahip olduğu düşüncenin söylem düzeyinden ileriye gidip, pratiğe döküldüğünü gösteren pek fazla örnek bulunmamaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla Râfizî olarak andığı tek isim, Amr b. Şimrî'dir (ö. 257/871).⁶⁷⁰ Münâvî'nin Amr b. Şimrî'nin rivayet ettiği "Erkek olsun kadın olsun buluş çağına girmiş herkese iki bayram namazı vaciptir"⁶⁷¹ hadisinin zayıf olduğunu söylemesi üzerine⁶⁷² Ebu'l-Feyz Ahmed "Bilakis hadis uydurmadır. Amr b. Şimr Râfizî kezzâb bir ravidir." diyerek Amr'ın Râfizîliğini dile getirmiştir.⁶⁷³

Öte yandan Râfizîlikle itham edilen bazı ravileri Râfizî olduğunu söylemeden mutlak olarak zayıf kabul ettiği görülmektedir. Bunlardan biri, Sebeî olduğu söylenen⁶⁷⁴ ve ric'ate inanacak derecede ağır bir Râfizî olmakla suçlanan⁶⁷⁵ Câbir el-Cu'fi'dir (ö. 120/738). Ebu'l-Feyz Ahmed, Câbir el-Cu'fi'nin yalancı ve zayıf olduğunu söylemiş ve içinde Câbir'in olduğu hiçbir hadisi makbul görmemiştir. Bununla birlikte Câbir'in zayıflığına atıf yaptığı herhangi bir yerde onun hakkındaki Râfizîlik veya Sebeîlik inancına değinmediği gibi ricâl âlimlerinin Câbir'i cerh ederken kullandıkları lafızlar içinden onun Râfizîliğini ifade edenleri alıntulamamıştır.⁶⁷⁶

Ebu'l-Feyz Ahmed'in Râfizîlikle itham edilmiş ravilere yaklaşımında dikkat çeken bir diğer nokta da Râfizîlikle itham edilmiş bazı ravileri savunma çabasıdır. Münâvî "Avretimi açmaktan nehy olundum."⁶⁷⁷ hadisini, "Bu hadisin senesinde Zehebî'nin zayıflar arasında zikrettiği Amr b. Sâbit (ö. 172/788) bulunmaktadır. Ebu Dâvûd ise onun Râfizî olduğunu söylemiştir." diyerek tenkit etmiştir.⁶⁷⁸ Ebu'l-Feyz Ahmed ise "Amr b. Sâbit

yalanla dolu olmasından ve pis bir itikada sahip olmalarından ötürü, onlara itimat etmiyorum" diyerek Râfizîler içinde yalanın yaygın olduğuna kendisinin de inandığını haber vermiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Cevâbü'l-müfîd*, 52.

⁶⁷⁰ Hakkındaki Râfizîlik iddiası için bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/41.

⁶⁷¹ Suyûtî, *el-Câm'ü's-sagîr*, 354.

⁶⁷² Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcilârifin b. Nûriddîn Ali el-Münâvî el-Haddâdî el-Münâvî, *et-Teyşîr bi şerhi'l-Câmi'i's-sagîr*, 3. bs., (Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1988), 2/159.

⁶⁷³ Ahmed b. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî li ileli'l-Câmi's-sagîr ve şerheyi'l-Münâvî*, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 4/378; Münâvî Feyzul'l-Kadîr'de ravi Amr b. Şimr hakkında sadece Zehebî'nin "onu terk ettiler" sözünü aktarmış olup, ravinin zayıf olduğunu söylememiştir. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcilârifin b. Nûriddîn Ali el-Münâvî el-Haddâdî el-Münâvî, *Fezû'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*, (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/520.

⁶⁷⁴ Ebû Ahmed el-Curceânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/329.

⁶⁷⁵ Zâide b. Kudâme'nin Câbir el-Cu'fi'nin ric'ate inandığına dair ifadesi için bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/246. Süfyan b. Uyeyne de Câbir'in ric'ate inandığını belirtmiştir. Bk. Müslim, *Mukaddime*, 20-1.

⁶⁷⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, c1/410, 3/225, 237, 4/259; a.mlf., *el-Müdüvî*, 1/179, 3/139, 5/12.

⁶⁷⁷ Suyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, 555.

⁶⁷⁸ el-Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*, 6/376.

teşeyyüü sebebi ile zayıf kabul edilmiş olsa da doğru sözlü biridir ve hadislerinin istikâmet üzere olduğu ve Şîa'nın hadislerine benzemediği itiraf edilmiştir. Ayrıca bu hadisi teşeyyü hadislerinden değildir ve aslı sabittir. Binaen aleyh bu hadisin metni sahih, senedi ise hasendir.⁶⁷⁹ diyerek, hem Amr b. Sâbit'in rivayet ettiği mezkûr hadisi senedi açısından hasen saymakta hem de hadisin zayıflık sebebi olarak gösterilen Amr b. Sâbit hakkındaki cerhlere itibar etmediğini göstermiştir. Her ne kadar Ebu'l-Feyz Ahmed, yumuşak ifade kullanarak Amr b. Sâbit'in Şîi olmakla itham edildiğini söylese de Abdullah b. Mübarek ve Ebû Dâvûd onun Râfizîlik derecesinde bir Şîi olduğunu söylemişlerdir. Abdullah b. Mübârek insanların huzuruna çıkararak Amr b. Sâbit'in hadislerinin alınmamasını zira onun selefte sövdüğünü dile getirmekten çekinmemiştir.⁶⁸⁰ Ebu Dâvûd da onun Râfizî olduğunu ama hadislerinin Şîa'nın hadislerine benzemediğini ve hadislerinin müstakîm olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸¹

Râfizîlik ile itham edildiği halde tevsîk ettiği ve hadisini sahih kabul ettiği bir diğer ravi de Abdusselâm b. Sâlih el-Herevî'dir. Ukaylî onun habîs bir Râfizî olduğunu söylemiştir.⁶⁸² Dârekutnî de Ukaylî'nin kullandığı ifadenin aynısını kullanmıştır.⁶⁸³ Ebu'l-Feyz Ahmed Dârekutnî'nin Ebu's-Salt el-Herevî hakkındaki Râfizîlik iddiasının aşırılık olduğunu söyledikten sonra Râfizîliği Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in kadrini küçültmek şeklinde tanımlamıştır. Ebu's-Salt el-Herevî'nin bu derecede olmadığını zira onun Hz. Ebu bekir ile Hz. Ömeri, Hz. Ali'ye takdim ettiğini Hz. Osmanı ise rahmetle andığını ve Hz. Peygamber'in ashâbını ise sadece övdüğünüden bahsettikten⁶⁸⁴ sonra böyle birinin nasıl olur da Râfizî olacağını sorarak, kelimelerini sonlandırmıştır.⁶⁸⁵

Gerek Râfizîlik sebebiyle raviyi tenkit etmesinin son derece az olmasına bakıldığında gerek Râfizî olan zayıflığı kuvvetli bir ravinin cerh sebebinde Râfizîliğine vurgu yapmaması düşünüldüğünde gerekse de Râfizî olduğu söylenen bazı ravileri tevsîk etmesinden yola çıkılarak Ebu'l-Feyz Ahmed'in raviyi Râfizîlikle ithâm etmede son derece ihtiyatlı davrandığını söylemek mümkündür. Kanaatimizce bunun sebebinin üç unsura dayandırılmak

⁶⁷⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 6/330.

⁶⁸⁰ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî, *Târîhu's-sikât*, 1. bs., (y.y. Dâru'l-Bâz, 1984), 8.

⁶⁸¹ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 109.

⁶⁸² el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, 3/70.

⁶⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/315.

⁶⁸⁴ Zehebî'nin aktardığına göre Ebu's-Salt el-Herevîyle konuşan bir zat onun Şiilikte aşırıya gitmediğini ve Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömeri takdim edip sahâbeyi sadece güzellikle andığını gördükten sonra onun "bu benim Allah'a adadığım dinimdir." dediğini nakletmiştir. ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/616.

⁶⁸⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, 172.

mümkündür. Birincisi, muhaddislerin raviyi Şîlik ile itham etmelerinin onun gözünde objektif bir yaklaşım olmamasıdır. Zira ona göre muhaddisler Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili rivayette bulunan ravileri Şîlikle itham etmekten çekinmezler. İkincisi, hadisleri taz'îf etmekten çok tashîh etme temayülüdür. Hadisin manasında bir nekâret görmemişse ve ravi, yapılan cerhlerin yanında tevsîk de edilmişse raviyi makbûlü'l-hadis görmektedir. Özellikle de yapılan cerhler müfesser olmayıp mübhem olması durumunda söz konusu metodunu uygulamada daha istekli davranmıştır. Son olarak ise Rafizîlik ithâmalarını araştırarak, kendi kanaatine göre ravinin Râfizî olup olmadığına karar vermesidir. Buna göre, Örneğin Abdusselam b. Sâlih el-Herevî onun nezdinde Râfizî olmayıp sadece Şîî'dir. Bidat bir mezhebe müntesip olmayı ravinin riayetinin reddedilmesinde bir sebep olarak görmediği için de hakkında Râfizîlik iddiası olan ama kendi nezdinde bu iddianın sabit olmadığı ravinin rivayetlerini kabulde bir sakınca görmemiş ve raviyi Râfizîlik sebebiyle cerh etmemiştir.

Burada Ebu'l-Feyz Ahmed'in bidat ehli ravilerin rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini savunurken sürekli olarak bidat ehli olmanın fasıklık ile bir alakası olmadığı tezi üzerinden hareket ettiği görülmektedir. Hâlbuki hadis âlimlerinin bidat ehli ravilerin rivayetlerini reddetmelerinin gerekçesi açıklanırken, bidat ehlinin gündemde tutulmasından kaçınma çabası ve onlara karşı bir tavır koyma arzusunun da bir sebep olarak zikredildiği yukarıda geçmişti. Nitekim İbn Teymiyye hadis âlimlerinin bidat ehli ravilerden rivayeti terk etmelerinin sebebinin, başkalarının zannettiği gibi fîsk olmadığını asıl sebebin bidatini izhar edenlere karşı bir inkâr politikası olduğunu belirtmiştir.⁶⁸⁶ Yine İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye de Ahmed b. Hanbel gibi imamların, bidatini açıkça gösteren kişilerin rivayetlerini ve şehâdetlerini kabul etmemelerinin nedeni olarak bidat ehline karşı boykot ve engelleme faaliyeti yürütmeyi göstermiştir. Böylece bidatleri Müslümanlara zarar veremeyecektir. Çünkü onların şehadetlerinin ve rivayetlerinin kabul edilmesi, arkalarında namaz kılınması, kâdı tayin edilmeleri ve verdikleri hükümlerin uygulanması, onların bidatlerine rıza gösterildiği ve üstü kapalı olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir.⁶⁸⁷ Ebu'l-Feyz Ahmed ise bu gerekçeye herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Kanaatimizce bu-

⁶⁸⁶ Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebevîyye fi nakdi kelâmi's-şîati'l-kaderiyye*, 1. bs., (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 1/62.

⁶⁸⁷ İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şeriyye*, 1/462.

nun sebebi, muhaddislerin bidat ehli ravilerin rivayetlerine nasıl yaklaştıklarıyla alakalıdır. Bidat ehli ravinin fasık olup olmayacağı ve dolayısıyla rivayetlerinin durumunun ne olacağının usûl açısından bir zemini varken, tervîc edilmemeleri arzusuyla bidat ehlinden rivayetin terk edilmesi daha çok duygusal bir tepki olup şahsî bir uygulamadır. Buna göre sırf bidati revâc bulmasın diye hadislerinde sağlam olduğu bilinen bir bidat ehlinden rivayetin terk edilmesi mümkündür. Ama bu o raviyi cerh-ta'dîl ilminin usûlü açısından merdûdü'l-hadîs yapmaz. Ebu'l-Feyz Ahmed de bidat ehli ravilerin durumuna sadece usûl açısından yaklaşmış olduğundan şahsî olarak benimsenen uygulamalar üzerinde durma ihtiyacı hissetmemiştir.

Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre muhaddislerin uygulamaları da bidat ehli olması sebebiyle ravinin rivayetlerinin reddedilmesinin bâtil olduğunu göstermektedir. O bazı hadisçi ve kelimcilerin, kâfir de olsalar ya da tevilleri sebebiyle fasık da sayılsalar bidat ehlinin rivayetlerinin kabul edileceği görüşünde olduklarını söylemiştir.⁶⁸⁸ İmam Şâfi'î, İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) Süfyân es-Sevrî (ö. 161/768), Ebu Yusuf (ö. 182/798), Yahya b. Saîd (ö. 198/813) ve Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) gibi alimleri yalanı helal görmediği müddetçe bidat ehlinin rivayetlerinin kabul edileceğini söyleyen âlimler arasında zikretmiştir.⁶⁸⁹

Ona göre bidat ehlinin rivayetlerinin ne olacağı ile ilgili beyan edilen görüşler dikkatlice incelendiğinde, ihtilafın söylem düzeyinde kaldığı, uygulamada bidat ehlinin tevsîk edilmesinde, rivayetlerinin kabul sayılmasında ve haberleriyle ihticâc edilmesinde muhaddisler arasında icmâ olduğu ve aslında buna muhalefet eden herhangi bir muhaddisin bulunmadığı görülecektir. Bidat ehlinden rivayette bulunmada son derece titiz (müteşeddid) olan muhaddislerin dahi kitapları bidat ehli ravilerin rivayetleriyle doludur. Bu görüşünü desteklemek için İmam Mâlik'in Sevr b. Yezîd ed-Deylî (ö. 135/752), Sevr b. Yezîd eş-Şâmî (ö. 155/772), Dâvûd b. el-Husayn (ö. 135/752), Adî b. Sâbit (ö. 116/734), es-Salt b. Züeyd'in (ö. ?) hadislerini rivayet etmesini delil göstermiştir. Ona göre Ahmed b. Hanbel de bidat ehli ravilerden rivayette bulunmaya şiddetle karşı çıkmış hatta oğlu Abdullah'ı mihne döneminde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerden rivayetten menetmiştir. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel, İmrân b. Hittân (ö. 84/703), Sâlih b. Serc (ö. ?),

⁶⁸⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, 99.

⁶⁸⁹ Ebu Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 1. bs., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 138; İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/356; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/121.

Ruşeyd el-Hecerî (ö. ?) ve Câbir el-Cu'fî gibi bidat'te aşırı gitmiş nice kimselerin hadislerini rivayet etmiştir.

Ebu'l-Feyz Ahmed ümmetin hadislerini kabulle telakki ettiği Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde çok sayıda bidat ehli ravinin bulunmasını da "muhaddislerin uygulamalarında bidat ehlinin rivayetlerini kabul ettikleri" şeklindeki iddiasını desteklemek için kullanmıştır. Zira ona göre bu iki kitaptaki hadislerin sahih olduklarına hükmetmek ravilerinin de adalet ve zaptını gerektirmektedir. Bu görüşünü İbn Dakîkû'l-Îd ve İbn Hacer'in konuyla ilgili ifadeleriyle desteklemiştir. Her ikisi de *Sahihayn*'da bulunan hadislerin kabulle telakki edilmesinin ravilerinin de sahih hadis ravileri olduğu anlamına geldiğini söylemişlerdir.⁶⁹⁰ Buna göre *Sahihayn* ravilerinin içinde bidat ehli olanlar da olduğundan, muhaddisler aslında uygulamalarında ravinin bidat bir mezhebe bağlı olmasını, rivayetlerinin tashih edilmesinin önünde bir engel görmemişlerdir.⁶⁹¹

Ona göre, bazı muhaddislerin şart koştuğu ve en ideal görüş olarak gösterilen davetçi olmama şartı da nazar ve delil açısından bâtıldır. Çünkü muhaddislerin icmâ halindeki tasarrufları sadece davetçi olmayan bidat ehli ravileri değil davetçi olanları da kapsamaktadır. Ayrıca meseleye aklî açıdan yaklaşıldığında görülecektir ki ravi ya dindar ve takvalı ya da fasık ve facirdir. Dindar ve takvalıysa dini ve takvası onu yalan söylemekten alıko-yacaktır. Fasık ve yalancı ise de haberi davetçi olmasından ötürü değil de fiskından dolayı reddedilir. Dolayısıyla davetçi olmama şartı temelinden bâtil bir şarttır. Buhârî, Müslim ve hadisçilerin cumhuru, İmrân b. Hittân, Harîz b. Osman (ö. 163/779), Şebâbe b. Sevvâr ve Adülhamîd el-Hemmânî (ö. 202/817) gibi davetçi olduğu söylenen ravilerden rivayette bulunmuşlardır.

Ebu'l-Feyz Ahmed, davetçilikle ilgili getirilen "Bilfiil bulunmasa da bidatin ilân ve izhar edilmesi davetçiliktir. Zira insanlar arasında mezhebin ilan edilmesinin amacı, o mezhebi güzel göstermek ve propagandasını yapmak demektir."⁶⁹² şeklindeki açıklanmayı da

⁶⁹⁰ İbn Dakîk el-Îd, *el-İktirâh*, 428; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 2/343.

⁶⁹¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Âlî*, 106-11.

⁶⁹² Bk. Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 1. bs., (Kahire: Dâru's-Safve, 1988), 4/272. Zerkeşî şöyle demiştir: "Davetçi dendiğinde ilk akla gelen 'insanları mezhebine çağırın kişidir.' Fakat Ebu'l-Velîd el-Bâcî ihtilafın, mezhebini izhar eden ve onun haklılığını savunan anlamındaki davetçi hakkında olduğunu, insanları mezhebine çağırın anlamındaki davetçinin rivayetinin terk edilmesinde ise ihtilaf yoktur, demiştir."

problemleri görmektedir. Çünkü bu durumda çok azı hariç her bidat ehlinin davetçi sayılması gerekir ki bu durumda “davetçi olmama” şartının anlamı kalmamaktadır.⁶⁹³

Bidat ehli ravilerin rivayetleriyle ilgili son olarak söylediği ise “ravinin mezhebini kuvvetlendirecek bir mana içeren rivayetlerinin terk edilmesi” görüşünün, Nâsibîlerin hadis münekkitlerinin arasına soktuğu bir desise olduğudur. Nâsibîler bu yolla Hz. Ali’nin faziletleriyle ilgili rivayetleri iptal edebileceklerdir. Ona göre hadis münekkitlerinin çoğunda bu metot revaçtadır. Kendi asrındaki hadisçiler tarafından uygulanmakla birlikte bu yaklaşımı kaide haline getiren ilk kişinin İbrâhîm b. Ya’kûb el-Cûzecânî olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁴

Nazar ve istidlâle ehil bir âlimin kendi içtihadıyla bidati rivayetlerin kabulünün önünde bir engel olarak görmemesi metodolojik açıdan bir problem teşkil etmemektedir. Nitekim Ebu’l-Feyz Ahmed, fasıklığın bidat ehli ravinin rivayetlerinin reddedilmesinin sebebi olarak gösterilemeyeceğini özellikle aklî isitidlâl yolunu kullanarak nedenleriyle birlikte izah etmiştir. Fakat kanaatimizce iddiasını muhaddislerin uygulamaları açısından ispatlamaya çalışması tartışmaya açıktır. Delil olarak getirdiği İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim’in, aralarında davetçi olanların da olduğu bidat ehli ravilerden rivayette bulunmuş olmaları, onların davetçi de olsalar mutlak anlamda bidat ehli ravilerden rivayette bulduklarını gerektirmez. Muhaddislerin, zayıf kabul ettikleri ravilerin birtakım karneler yoluyla tespit ettikleri sahih hadislerini rivayet etmeleri gerçeği de “onların bidat ehli ravilerden mutlak olarak rivayette bulunmayı caiz görüyorlardı”, şeklinde bir genellemeye gitmenin önündeki egellerden biridir. Ayrıca mütekaddimûn muhaddislerin davetçi olmayan bidat ehli ravilerden rivayette bulunmada büyük oranda ittifak halinde oldukları söylenebilirse de davetçi olan için aynı şeyi söylemek mümkün gözükmemektedir. Her şeyden önce böyle bir hükme varabilmek için Ebu’l-Feyz Ahmed’in davetçi olarak nitelediği ravilerin davetçiliğinin mezkûr imamlar nezdinde sabit olduğunun ispatlanması gerekmektedir. Öte yandan muhaddislerin davetçilerden rivayette bulunduğunu tespit etmek kadar, davetçi olduğu için rivayetlerini bilfiil terk ettikleri ravilerin olmadığını da tespit etmek gerekmektedir. Hâlbuki otorite bazı hadis âlimlerinin davetçi olmasından ötürü rivayetlerini terk ettikleri ravilerin var olduğu bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel,

⁶⁹³ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 111-12.

⁶⁹⁴ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Fehu’l-Meliki’l-Alî*, 112-20.

Mürciî olduğunu bilmeden önce Şebâbe b. Sevvâr'dan az hadis yazdığını ancak İrcâ fikrine sahip olduğunu öğrendikten sonra ondan hadis naklini kestiğini net bir şekilde dile getirmiştir. Ona Mürciî olmasına rağmen Ebû Muâviye'den rivayette bulunduğu halde başka bir Mürciî ravi olan Şebâbe b. Sevvâr'dan neden hadis rivayetinde bulunmadığı sorulunca Ahmed b. Hanbel'in, "Çünkü Şebâbe davetçidir." şeklinde cevap vermesi, onun davetçiliği hadis rivayetinin önünde engel olarak kabul etmesini göstermesi açısından önemlidir.⁶⁹⁵ Bununla birlikte davetçi olduğu kesin olsa bile ravinin sonradan davetçiliğinden tevbe etmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda münekkit âlim ravinin davetçi olmadığı dönemde rivayet etmiş olduğu hadisini almış olabilir. Nitekim Hâricîlerin davetçilerinden olan ve Buhârî'nin *Sahih*'inde hadisine yer verdiği İmrân b. Hittân'ın sonradan tevbe ettiği nakledilmektedir.⁶⁹⁶ Ayrıca yukarıda ismi geçen Şebâbe hakkında Ebû Zur'a er-Râzî onun İrcâ fikrinden dönmüş olduğunu ve imanı söz ve amel olarak tanımladığını belirtmiştir.⁶⁹⁷

Bu açıklamalardan sonra görülmektedir ki Ebu'l-Feyz Ahmed, davetçi olsun ya da olmasın, rivayetinde mezhebini teyîd eden bir mana bulsun ya da bulunmasın fark etmezsiniz, sıdk ile maruf olduktan sonra bidat ehlinin rivayetlerinin kabul edileceği görüşündedir. Bidat ehli ravilerle ilgili sahip olduğu bu görüş onun hadis tenkidine de yansımış ve senesinde bidat ehli ravi bulunduğu için tenkit edilen bazı rivayetleri, hadisin zayıflığını gerektiren başka bir sebep yoksa tashîh etmesine, zayıflığı gerektiren başka bir unsur varsa zayıflığı bidat dışındaki diğer unsura bağlamasına neden olmuştur. Özellikle *el-Müdâvî* adlı eserinde konuyla ilgili çok sayıda örnek olmakla birlikte sadece temsil gücünün yüksek olduğu düşünülen birkaç örnek verilecektir.

(g) Yahya b. Bistâm (ö.?)

⁶⁹⁵ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 2/391.

⁶⁹⁶ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 2/437. Ayrıca bakınız, a. mlf., *Hedyü's-sârî*, 2/366 (Harîz b. Osman), a. mlf., *Hedyü's-sârî*, 2/391 (Şebâbe b. Sevvâr).

⁶⁹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/401.

Talha'nın⁶⁹⁸ naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Bakın şu kuluma! Benim için şehvetini terk etmiş.' diyerek Allah, âbid genç kuluyla meleklere karşı övünür."⁶⁹⁹

Münâvî, hadisin senesinde Yahya b. Bistâm'ın bulunduğunu söyledikten sonra Zehebî vasıtasıyla İbn Hibbân'ın "Yahya b. Bistâm'dan rivayet helal değildir." dediğini nakletmiştir.⁷⁰⁰

Ebu'l-Feyz Ahmed ise Münâvî'nin Yahya b. Bistâm üzerinden hadisi tenkit etmesine şu şekilde cevap vermiştir: "İbn Hibbân'ın Yahya b. Bistâm hakkındaki ifadeleri şunlardır: 'Ondan rivayet caiz değildir çünkü o kaderîliğe davet eden biriydi. Ayrıca onun rivayetlerinde nekâret vardır.'⁷⁰¹ İbn Hibbân'ın sözünün bir kısmının düşürülmesi, hadis sanatını bilmemeyi gösterir. Yahya b. Bistâm ise Ebû Hâtim'in dediği gibi sadûktur. Kaderîliğe davet etmesinin rivayetin taz'îfine etkisi yoktur."⁷⁰²

(h) Ali b. el-Ca'd (ö. 230/844)

İbrahim en-Nehâî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Müslamanın kendisi, ailesi, dostu ve hayvanı için harcadığı her şey ona ecir getirir. Allah'ın rızası gözetilerek yapılan mescitler hariç, bina için harcadığından ecir alamaz."⁷⁰³

Münâvî, *et-Teysîr*'de bu hadis ile ilgili "Mürsel olmakla birlikte münker bir rivayettir" demiştir.⁷⁰⁴ *Feyzu'l-Kadîr*'de ise şöyle demiştir: "Hadisin senesinde Ali b. el-Ca'd vardır. Zehebî onu zayıflar arasında zikretmiş ve 'Cehmî olmakla birlikte mütkin bir ravidir.' demiştir."⁷⁰⁵

Ebu'l-Feyz Ahmed, Münâvî'nin hadisin zayıflık sebeplerinden biri olarak Ali b. el-Ca'd'ı göstermesine şu şekilde cevap vermiştir: "Ali b. el-Ca'd Buhârî'nin ricâlinden olup hafız, sebt ve sikadır. Ali, hadisin kendisi sebebiyle illetlendirilemesinden çok daha yücedir.

⁶⁹⁸ Münâvî, mezkûr Talha'nın sahâbî olan Talha b. Ubeydullah olduğunu zannetmiştir. Fakat Ebu'l-Feyz Ahmed buradaki Talha'nın başka bir talha olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, c. 2, s. 258.

⁶⁹⁹ Suyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, 114.

⁷⁰⁰ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 2/255.

⁷⁰¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/471.

⁷⁰² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 2/258.

⁷⁰³ Suyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, 396.

⁷⁰⁴ Münâvî, *et-Teysîr*, 2/219.

⁷⁰⁵ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 5/47.

Onda Cehmîlik bulunmasının hadisi taz'îf etmeye etkisi yoktur. Başta mütekaddim olanları olmak üzere sika ve sebt sahih hadis ricâlinin çoğunun adı, muhakkak bu tür bidatlerle anılmıştır. Bu sebeple hadisler reddedilseydi, neredeyse dünyada sabit olan hadis kalmazdı.”⁷⁰⁶

(i) Hâlid b. Seleme (ö. 132/749)

Zeyd b. Hârice'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bana salât getirin ve dua ederken gayreti elden bırakmayın. (Namazda teşehhüdden sonra) ‘Allah’ım! Muhammed’e ve onun âline salât eyle...’ diye salavat getirin.”⁷⁰⁷

Münâvî’ye göre Suyûtî hadisin sahih olduğunu söyleyerek hata etmiştir. Çünkü hadisin senesinde Îsâ b. Yunus (ö. ?) bulunmaktadır ve *Lisânu’l-Mîzân*’da geçtiği üzere Dârekutnî onun meçhûl olduğunu söylemiştir.⁷⁰⁸ Ayrıca senedde bulunan Osman b. Hakîm (ö. ?) Zehebî’nin naklettiğine göre İbn Maîn tarafından meçhûl kabul edilmiştir.⁷⁰⁹ Zehebî, Hâlid b. Seleme’yi *zayıf raviler arasında zikretmiş*⁷¹⁰ ve Mürcîî ve Hz. Ali’ye buğzeden bir ravi olduğunu söylemiştir.⁷¹¹

Ebu’l-Feyz Ahmed, Münâvî’nin açıklamalarını hatalı bulmuş ve şu eleştirileri getirmiştir:

“Bu apaçık bir cehalettir. Yalnız bırakılmaktan Allah’a sığınırız. Hadis Müslim’in şartlarına göre sahihtir, ravilerin tamamı Müslim’in ricalinden olup sikadrlar. Şârihin burada zikrettiği isimler senedde olmayan isimlerdir. (...) Senedde zikredilen Hâlid b. Seleme ise sika olup Müslim’in ricalindedir. Hz. Ali’ye buğzediyor olması rivayet konusuyla alakası olmayan bir meseledir.”⁷¹²

(j) Ebu’t-Tufeyl Âmir b. Vâsile (ö.100/18-19)

Âmir b. Vâsile’nin Muâz b. Cebel’den naklettiğine göre Hz. Peygamber, Tebük Gazvesi’nde öğlen vakti girmeden yola çıktığında öğlen namazını tehrîr eder, ikinci vaktinde hem öğleni hem ikindiye birlikte kılardı...⁷¹³ İbn Hazm, bu hadisi tenkit ederken Âmir b.

⁷⁰⁶ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 5/53.

⁷⁰⁷ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, 310.

⁷⁰⁸ İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân*, 6/290.

⁷⁰⁹ Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 3/32.

⁷¹⁰ Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 1/631.

⁷¹¹ Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, 4/269.

⁷¹² Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 4/235. *el-Müdüvî*’deki konuyla ilgili diğer örnekler için bk. 1./120, 209, 262, 426; 2./28, 128, 258, 272, 304, 336, 345, 384; 3/66; 4/120, 381; 5/36, 53, 56, 66, 169, 232, 296; 6/86, 660.

⁷¹³ Müsned, 36/413.

Vâsile'nin Muhtâr es-Sakafi'nin bayraktarı olmasını ve ric'ate inanmasını gösterince⁷¹⁴ Ebu'l-Feyz Ahmed, böyle bir sebeple hadisin illetlendirilmesinin bâtil olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre raviler bidat sebebiyle cerh edilemezler. Zira rivayetin kabulü adalet, sikalık, zabt ve itkâna bağlıdır.⁷¹⁵

(k) Ebû İsrâîl el-Mülâî (ö. 169/785)

Fadl'dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Hacca niyet eden kişi acele etsin; zira (her an) hasta olabilir, bineği kaybolabilir ve bir ihtiyaç zuhur edebilir.”⁷¹⁶

Münâvî'nin hadis hakkındaki yorumu şu şekildedir: “Hadisin senedinde zayıf ve seyyiü'l-hıfz olan Ebû İsrâîl el-Mülâî⁷¹⁷ bulunmaktadır. Böylece müellifin hadis hakkında verdiği hasen hükmünün doğru olmadığı ortaya çıkmıştır.”⁷¹⁸

Ebu'l-Feyz Ahmed, ravi Ebû İsrâîl ve hadis hakkında şunları söylemiştir:

“Ebû İsrâîl el-Mülâî hadisleri hasen olan sadûk bir ravidir ve cerh-ta'dîl âlimlerinin çoğunun dediği gibi müttehem bir ravi değildir. Aslında birisi zaten diğerinin etkeni ve aslı olan iki sebepten dolayı tenkit edilmiştir ki o da “teşeyyü”dür. O Şîî bir ravi idi. Onun Şîî olduğunu öğrenenin vay haline! Onlar (muhaddisler) bu hadiste olduğu gibi, (Şîilik sebebi ile ittiham edemeyince) en azından onu galat, teferrüd ve seyyiü'l-hıfz olmakla itham etmişlerdir. Durum ne olursa olsun, ravinin hadisi hasen şartlarını barındırmaktadır. (...)”⁷¹⁹

Ebu'l-Feyz Ahmed'in ravi Ebû İsrâîl ve rivayetini savunurken bidatçı olmanın ravinin rivayetine zarar vermediği görüşü bu hadiste açıkça görülmektedir. Suyûtî'nin hadis hakkında verdiği hasen hükmünün doğru olduğu, Münâvî'nin getirdiği eleştirinin bir anlamı olmadığı kanaatindedir. Ayrıca ona göre Ebû İsrâîl ve bir önceki başlıkta ismi geçen el-Hasen b. el-Hüseyn hakkında öne sürülen teferrüd ve sûü'l-hıfz iddialarının temelinde ravinin mezhebi yatmaktadır. O muhaddislerin, mezhebi sebebiyle raviyi cerh edemeyince (zira muhaddislerin pratikleri bidatçı olmasının ravi için bir cerh sebebi olmadığını

⁷¹⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 2/207.

⁷¹⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *İzâletü'l-hatar*, 39.

⁷¹⁶ Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-ş-şagîr fî eḥâdisi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 511.

⁷¹⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 2/166; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-Mecrûḥîn mine'l-muḥaddisîne ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396), 1/124; Ebû Ahmed el-Curcânî İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/467.

⁷¹⁸ Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 6/64.

⁷¹⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 6/86.

göstermektedir) başka unsurları öne sürerek ravinin rivayetini tenkit ettiklerini düşünmektedir.⁷²⁰

Ebu'l-Feyz Ahmed'in mezkûr iddiasının ricâl münekkitleri hakkında şiddetli bir itham taşıdığına şüphe yoktur. Ancak bahsi geçen iddia hakkında şu söylenebilir: Eğer ravinin Şîlik dışında teferrüd, sûü'l-hıfz gibi özellikleri olmadan bu tür gerekçelerle rivayeti reddedilmişse bunun ricâl münekkitlerine olan güveni tamamen ortadan kaldırılması gerekmektedir. Öte yandan ravi anılan cerh edici özelliklere sahipse o halde ravinin cerh edilme sebebi Şîliğe bağlanmadan açıklanmış demektir ki bu durum aslında onların Şîi olmayı tek başına bir cerh sebebi görmediklerini göstermektedir.

c. Mechûl Ravilerin Rivayetlerine Yaklaşımı

Adalet meselesiyle ilişkili bir diğer konu da mechûl ravi konusudur.⁷²¹ Hadis rivayetinde sıkça, kendisini sadece öğrencisinin tanıdığı (mechûlü'l-ayn) ravilere ve kendisinden iki veya daha fazla adil ravi hadis rivayet etmekle beraber cerh-ta'dîl yönünden durumu bilinmeyen (mechûlü'l-hâl) ravilere rastlanmaktadır.⁷²² Âlimlerin çoğunluğu mechûlü'l-ayn olan ravinin rivayetlerinin kabul edilmeyeceği kanaatindedir. Bâtinen ve zâhiren mechûlü'l-hâl olan ravinin de rivayetlerinin reddedileceği cumhura nispet edilmiştir. Ayrıca zâhiren adaletli görünüp de bâtinen adaletli olup olmadığı bilinmeyen (mestûr) ravilerin rivayetlerinin de kabul edilmeyeceği söylenmiştir. Ancak bu kısım, diğer iki kısma nispetle kendisine daha fazla taraftar bulabilmiştir.⁷²³ Cehâletin adaleti zedeleyen unsurlardan sayılma sebebi, ravinin kim ya da nasıl bir kişi olduğu bilinemediği için hadis rivayetine elverişli olup olmadığının tespit edilememesine bağlıdır. Ebu'l-Feyz Ahmed mechûl raviler konusuna müstakil olarak değinmemiş olsa da bazı hadisleri ravisi her iki cihetten de (mechûlü'l-ayn ve mechûlü'l-hâl) mechûl olduğu için tenkit etmesine bakıla-

⁷²⁰ Ebu'l-Feyz Ahmed benzer bir iddiayı el-Hasen b. el-Hüseyn el-Meâfi hakkında konuşurken de dile getirmiştir. Şöyle demektedir: "Senedde zikredilen el-Hasen'in tenkit edilme sebebi teşeyyüden başka bir şey değildir. Sırf bu sebeple hadisçiler onu teşeyyüden başka sebeplerle cerh etmişlerdir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 4/55.

⁷²¹ Cehâlet, sadece adalet açısından olmayıp zabt açısından da sözkonusu olmakla birlikte burada adalet başlığı altında incelenmesi uygun görülmüştür.

⁷²² Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2011), 173.

⁷²³ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 2/202-15.

rak, onun cehaleti adaleti zedeleyen unsurlar arasında gördüğü söylenebilir. Örneğin “Cömertliğin afeti israftır, dinin afeti ise hevâdır.” hadisini senesinde bulunan Abdülmelik b. Yezîd’in “mechûl” olduğunu söyleyerek illetlendirmiştir.⁷²⁴

Suyûtî “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.” hadisini *el-Câmi’u’s-sagîr*’de aktardıktan sonra “Belki de bu hadis bazı hadis hafızlarının bizlere ulaşmamış kitaplarında nakledilmiştir.” diyerek hadisi savunması üzerine⁷²⁵ Ebu’l-Feyz Ahmed “Allah’ın kitabı ve Hz. Peygamber’in mütevatir sünneti ihtilafı zemmetmişken, bu zemmi rahmete çeviren bir mechûlün (hadisin senesinde bulunan Tûsî’yi kastediyor) rivayeti nasıl olur da kabul edilebilir.” diyerek Suyûtî ve onu savunan Münâvî’yi eleştirmiştir.⁷²⁶

Ebu’l-Feyz Ahmed, Abdurrahman b. Ebzâ’nın (ö. ?) babasından naklettiği “Hz. Peygamber’le beraber namaz kıldım, tekbiri tamamlamadı. Ömer b. Abdülaziz’le de beraber namaz kıldım, o da tekbiri tamamlamadı.” hadisinin bâtil olduğunu söyledikten sonra hadisin senesinde bulunan el-Hasen b. İmrân’ın (ö. ?) mechûl bir ravi olduğunu söylemiştir.⁷²⁷

Bununla birlikte teorik kaidelere bağlı kalarak senesinde mechûl bir ravi bulunan rivayetler hakkında hemen bâtillik hükmü verilmemesi taraftarıdır. İbn Ebî Hâtim babasına “Kim hatadan salim kalmak istiyorsa çok az konuşsun.” hadisini sorduğunu, babasının da senedde bulunan Ömer b. Hafs’ın (ö. ?) mechûl olması sebebiyle bu hadisin bâtil olduğuna hükmettiğini aktarmıştır.⁷²⁸ Ebu’l-Feyz Ahmed ise Ebû Hâtim’in verdiği hükmü zorlama ve acelecilik olarak belirttikten sonra şunları söylemiştir: “Ravinin mechûl olmasından hadisin de bâtil olması gerekmez. Zira bu hadiste Ömer b. Hafs’ın mütâbii bulunmaktadır.”⁷²⁹

Suyûtî’nin “hasen” dediği, “Kim yeni aldığı gömleği giyerken, gömlek boğazına geldiğinde ‘avretimi kapatacağım bir şeyle beni giydiren Allah’a hamd olsun (...)’ derse, sonra

⁷²⁴ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/93.

⁷²⁵ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, 24.

⁷²⁶ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/233. Cehâlet sebebiyle taz’if ettiği hadisler için bk., a.mlf., ag.e., 1/169, 206, 410; 2/25, 81, 90; 3/209, 294; 4/163; 6/391.

⁷²⁷ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 3/15.

⁷²⁸ Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-İlel* (Matâbiu’l-Humeydî, 2006), 204.

⁷²⁹ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 6/221. Bahsedilen mütâbi için bk. Ebû Saîd Muhammed b. Ali b. Ömer en-Nekkâş, *Fevâidü’l-İrâkiyyîn* (Kahire: Mektebetü’l-Kur’ân, ts.), 108.

da eski elbisesini tasadduk ederse, o kişi hayattayken de öldükten sonra da Allah'ın komşuluğundadır.”⁷³⁰ hadisini, Münâvî, senesinde bulunan bazı ravilerden dolayı tenkit etmiştir.⁷³¹ O ravilerden biri de mechûl olan Ebu'l-Alâ eş-Şâmî'dir (ö. ?). Ebu'l-Feyz Ahmed, Ebu'l-Alâ eş-Şâmî'nin gerçekten mechûl olduğunu kabul etmiş fakat hemen akabinde “Eğer hadisinde doğru söylediğini gösteren karineler varsa ravinin mechûl olmasından haberinin vâhî hatta zayıf olması lazım gelmez. Özellikle de ravinin mütâbii olup, hadisinde teferrüd etmediğinde.” demiş, ardından da hadisin Hâkim'in *Müstedrek*'inde zikrettiği⁷³² farklı bir tarikini aktarmıştır.⁷³³

Ebu'l-Feyz Ahmed, mechûl raviden hadis rivayet eden ileri derecede zayıf ravinin, seneddeki mechûl ravinin ismini uydurmuş olma ihtimalinden bahsederek, mechûl ravilere yaklaşımla ilgili dikkat edilmesi gereken bir perspektife işaret etmektedir. On bir talebesinin Evzâî'den “Hamd ile başlamayan her söz bereketsizdir”⁷³⁴ şeklinde rivayet ettiği hadisin Mübeşşir b. İsmâîl (ö. 200/815) tarafından Evzâî'den “Bismillahirrahmânirrahîm ile başlamayan her iş bereketsizdir”⁷³⁵ şeklinde şaz olarak nakledildiğini söylemiştir. O daha sonra hadisin bu şekilde şaz olarak nakledilmesine neden olarak, İbnü'l-Cevzî tarafından hadis uydurmakla itham edilen⁷³⁶ Ahmed b. Muhammed b. İmrân'ı (ö. 396/1006) ya da Ahmed b. Muhammed'in hadisi kendisinden naklettiği Muhammed b. Sâlih el-Basrî'yi (ö. ?) göstermiştir. Daha sonra ise yalancı ya da mechûl ravinin sikaya muhalefet etmesinin hadisin batıllığına kesin olarak delâlet ettiğini söylemiş ve “Buradaki gibi mechûlden nakleden uydurmacı bir ravi olmasını geçin, bazen mechûlün teferrüd ettiği rivayete dahi uydurma denebilmiştir. Özellikle de o mechûlden nakleden sika olmayan bir ravi ise mechûlün aslında hiç olmadığı, yalancı tarafından batılını tervîc etmek ve kendini gizlemek için uydurulduğu kuvvetle muhtemeldir” diyerek, mechûl ravilerden zayıflığı şiddetli raviler rivayette bulunduğu mechûl ravinin aslında hiç olmadığı ihtimaline dikkat çekmiştir.⁷³⁷

⁷³⁰ Suyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, s512.

⁷³¹ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 1/68.

⁷³² Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/214.

⁷³³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 6/90.

⁷³⁴ İbn Mâce, *Nikâh*, 20.

⁷³⁵ Ebu Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1331), 2/69.

⁷³⁶ Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *ed-Duaîfâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, 1. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402), 1/87.

⁷³⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-İstiâze*, 8-10.

Ebu'l-Feyz Ahmed cehâlet konusuna değinirken bir raviden dört kişinin rivayette bulunmasıyla ondan cehâletü'l-ayn vasfının ortadan kalkacağını söylemektedir. el-Velîd b. Zevrân'ın Enes'ten naklettiği "Hz. Peygamber abdest aldığıında eline bir avuç su alır ve o suyla sakalını hilallerdi" hadisini ravi el-Velîd'in mechûl olduğunu söyleyerek tenkit eden İbnü'l-Kattân'ı "Ravi ma'rûfu'l-ayn'dır zira ondan dört kişi rivayette bulunmuştur. Ancak mechûlü'l-hâl olup bilinmemektedir" diyerek, eleştirmektedir. Yine İbn Dakîkû'l-İd'in birden fazla ravinin ondan rivayette bulunmasına bakarak el-Velîd'i tevsik etmesini de mezkûr ravinin mechûlü'l-hâl olduğunu vurgulayarak kabul etmemektedir. İbn Hibbân'ın el-Velîd'i *es-Sikât*'ında zikretmesini ise İbn Hibbân'ın mechûl ravilerle ilgili metodunu⁷³⁸ gündeme getirerek açıklamaya çalışmıştır.⁷³⁹

2. Zabt

Hadis ve fıkıh âlimlerinin cumhuru rivayetlerin kabulü için, adaletin yanında zabtın da hadis ravilerinde aranması konusunda icmâ halindedirler.⁷⁴⁰ Ebu'l-Feyz Ahmed de bu konuda hadis âlimlerinden farklı düşünmemiş ve rivayetlerin kabulü için zabtı şart görmüştür.⁷⁴¹ Zabt sayesinde adil ravilerin rivayetlerinde yaptıkları hatalardan emin olunaçağını söyledikten sonra hadisçilerin yaptıkları tanıma uygun olarak zabt ehli raviyi "hafız ve müteyakkız olup gafil ve dikkatsiz olmayan, böylece eksik hafızasından ve farkında olmadan bir değişikliğin meydana geldiği kitabından rivayette bulunmayan kişi" şeklinde tanımlamıştır.⁷⁴²

Ebu'l-Feyz Ahmed, zabt konusundaki ilkesine bağlı kalarak birçok ravinin zabtında kusurlu olduğuna dikkat çekerek rivayetlerinin zayıflığına hükmetmiştir.

O "Teyemmüm bir kere yüze bir kere de dirseklere kadar olmak üzere elin toprağa iki kere vurulmasıdır."⁷⁴³ hadisini nakleden Osman b. Muhammed el-Enmâtî'nin (ö. 280/893) önce meşhur ve sikalıyla maruf bir ravi olmadığını söylemiş ardından da "bu

⁷³⁸ "Zıddı açıklanmadığı müddetçe cerh edildiği bilinmeyen adildir. Zira insanlar kendilerine kapalı olan şeyleri öğrenmekle mükellef tutulmamışlardır. Tam aksine onlar kendilerine kapalı olmayan zahiri şeylerle mükelleftirler." Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1. bs., (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1983), 1/13.

⁷³⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 1/121.

⁷⁴⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 104; Sehâvî, *Fethu'l-Muğis*, 2/156; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/5.

⁷⁴¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, 19; a. mlf., *İzâletü'l-hatar*, 39.

⁷⁴² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Alî*, 84.

⁷⁴³ Hâkim Ebu Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, 2. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/288.

hadiste sika ravilere sened ve metinde muhalefte bulunması, riayetin zayıflığına delalet etmektedir. Ayrıca bu onun *zabtının da zayıf oluşunu* göstermektedir.” demiştir.⁷⁴⁴ Mücemmi‘ b. Yahya’dan (ö. ?) gelen “Akrabalık bağlarınızı selam ile taze tutunuz”⁷⁴⁵ ve “Zekatını veren, misafirine ikram eden ve başı sıkışmışa yardıma koşan kişi cimrilik hastalığından temizlenmiştir.”⁷⁴⁶ hadislerini yalancı olmamakla birlikte bütün hadislerinde şiddetli ızdırâbın bulunduğu, *çokça hata yapan (kesîru ‘l-galat)* bir ravi olan Mücemmi‘ b. Yahya sebebiyle zayıf kabul etmiştir.⁷⁴⁷

Rivâyetü’l-hadis tarihinde en hacimli eserlerden birisini kaleme almış olan Şhredâr ed-Deylemî’yi (ö. 558/1163) de tahkiki zayıf, *galatı fazla* olduğundan dolayı dikkate değer görmemiştir. Suyûtî (ö. 911/1505) “Müdebber köle, (ölünün terekesinin) üçte birinden düşer.”⁷⁴⁸ hadisini İbn Mâce’ye⁷⁴⁹ nispet edince Münâvî, “Ben *Müsnedü’l-Firdevs*’te ve başka eserlerde hadisin ‘Müdebber satılamaz ve hibe edilemez. Malın üçte birine tekabül ettiği kadarıyla o hürdür.’ lafzıyla İbn Mâce’ye nispet edildiğini gördüm.” diyerek Suyûtî’yi eleştirmiştir.⁷⁵⁰ Bunun üzerine Ebu’l-Feyz Ahmed, “İbn Mâce, hadisi Suyûtî’nin naklettiği gibi rivayet etmiştir. Deylemî’nin zikrettiği onun tahrifidir.⁷⁵¹ Zira o tahkiki az, galatı fazla olduğundan dikkate alınmayacak biridir.” diyerek eleştirmiştir.⁷⁵²

Bununla birlikte Ebu’l-Feyz Ahmed’in bazı hadis tenkitlerine bakıldığında onun zabt eksikliğini mutlak olarak bir cerh sebebi olarak görmediği söylenmelidir. Özellikle metni kısa olan hadisleri nakleden zabtı problemlili ravilerin rivayetlerini değerlendirirken böyle davrandığı görülür. Münâvî, “Sütreye olabildiğince yakın durun.”⁷⁵³ hadisini nakleden Musab b. Sâbit’in (ö. 157/774) hadislerinin zayıf kabul edildiğini söyleyince,⁷⁵⁴ Ebu’l-

⁷⁴⁴ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 2/138.

⁷⁴⁵ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, 190.

⁷⁴⁶ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, 188.

⁷⁴⁷ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 3/150, 159.

⁷⁴⁸ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, 550.

⁷⁴⁹ İbn Mâce, *Itk*, 1.

⁷⁵⁰ Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, 6/342.

⁷⁵¹ Oğul Deylemî olarak bilinen Şhredâr ed-Deylemî babası Şîrûye b. Şhredâr’ın (ö. 509/1115) ahlak hadisletini senedsiz olarak topladığı *Firdevsü’l-ahbâr bi me’sûri’l-hitâb* adlı eserinde bulunan hadislerin senedlerini zikrettiği ve beş bin kadar hadisi ilave ettiği *Müsnedü’l-Firdevs*’i kaleme almıştır. Ebu’l-Feyz Ahmed’in burada eleştirdiği Deylemî’nin, oğul Deylemî olduğu söylenmelidir. Zira mezkûr hadis *Firdevsü’l-ahbâr*’da İbn Mâce’nin *Sünen*’indeki haliyle bulunmaktadır. Bununla birlikte oğul Deylemî’nin *Müsnedü’l-Firdevs*’inin matbu hali bulunmadığından hadisin oaradaki halinin nasıl olduğunu kontrol etme imkânını bulamadığımızı da burada ifade etmeyiz.

⁷⁵² Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 6/311.

⁷⁵³ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, 64.

⁷⁵⁴ Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, 1/613. Musab b. Sâbit’e yöneltilen bazı tenkitler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve’t-ta’dîl*, 8/304.

Feyz Ahmed, “Onun zayıf sayılmasının sebebi hadislerinde hata yapmasıdır. Hâlbuki lafızları az olduğu için kimse bu hadiste hata yapmaz.” diyerek bu durumu cerh sebebi olarak görmediğine işaret etmiştir.⁷⁵⁵

Münâvî, “Aşûrâ günü oruç tutun. Ancak ya bir gün öncesinden ya da bir gün sonrasında oruç tutarak Yahudilere muhalefet edin.”⁷⁵⁶ hadisinin sahih olduğunu söyleyen Suyûtî’ye, hadisin senedinde bulunan Muhammed b. Ebî Leylâ (ö. 148/765) hakkında çokça tenkit olduğunu⁷⁵⁷ ve Zehebî’nin *Mizân*’da seneddeki bir başka ravi olan Dâvud b. Ali el-Hâşimî’nin (ö. 133/750) hüccet olmadığını söylemesini⁷⁵⁸ gerekçe göstererek, itirazda bulunmuştur.⁷⁵⁹ Ebu’l-Feyz Ahmed ise Münâvî’nin bu itirazlarına şöyle cevap vermiştir: “Suyûtî müçtehitir. O Heysemî’yi yahut bir başkasını taklit etmeden kendi görüşüne uymuştur. Heysemî’nin İbn Ebi Leylâ hakkında söyledikleri, hadisin sahih olmadığını göstermez. Zira İbn Ebi Leylâ fakih, âlim ve müçtehit biridir. Hadislerinin bazılarında münkerlik olmasının sebebi seyyü’l-hıfz olmasından kaynaklanır. Rivayet ettiği bu haber ise *lafızları az ve metni kısa olduğu için insanın vehme düşmeyeceği türdendir.*”⁷⁶⁰

Zabtı problemlili ravinin makbûl hadislerini belirlemede, rivayetin metninin kısa olmasını önemli bir unsur olarak görmesinin yanında, hadisin mütâbî ve şahitlerinin bulunmasının da son derece işlevsel olduğu kanaatinde. Aslında bu metodu sadece zabtı problemlili ravilerin rivayetlerini tashîh etmek için değil mümkün olan her yerde hadisin sıhhat derecesini yükseltebilmek adına kullanmaktadır. Zira mütâbaat ve şahitler bazen, bir hadisin sahih kabul edilmesi için gereken şartların birinin bulunmadığı yahut eksik olduğu durumlarda o şartların yerini alır ve hadisin zayıflıktan hasenliğe veya hasenlikten sıhhatliğe yükselmesini sağlar.

İleride “Mütâbaat ve Şahit Kullanımı” başlığında konu etraflıca işlenecek olduğundan burada sadece Ebu’l-Feyz Ahmed’in ravisinin zabtı sebebiyle kusurlu sayılan rivayetin sıhhatini tespit için mütâbî ve şahit kullanımına bir örnek vermekle yetinilecektir. “Yedi şey vardır ki kul öldükten sonra da sevabı onun için yazılmaya devam eder. İlim öğretmek, suyu açan, kuyu açan, fidan diken, mescit bina eden, mushaf miras bırakan ve kendisi

⁷⁵⁵ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/426.

⁷⁵⁶ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, 312.

⁷⁵⁷ Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 7/514.

⁷⁵⁸ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/13.

⁷⁵⁹ Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, 4/283.

⁷⁶⁰ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 4/246.

için mağfiret dileyecek bir evlat geride bırakan.”⁷⁶¹ Münâvî, Suyûtî’nin hadise sahih demesini eleştirerek Heysemî’nin hadisi Muhammed el-Arzemî (ö. 155/772) sebebiyle illetlendirdiğini⁷⁶² söylemiştir.⁷⁶³ Ebu’l-Feyz Ahmed Münâvî’ye şu şekilde itiraz etmiştir:

“Asıl bâtil olan şârihin yalanı ve cehaletidir. Musannif (Suyûtî) elimizdeki nüshaya göre hadisin sıhhat derecesini gösteren herhangi remizde bir bulunmamıştır.⁷⁶⁴ Hadis hakkında sahih demiş olsa bile bunda hatalı değildir. Zira senedde zayıf bir ravinin olmasından ötürü hadisin zayıf olması gerekmez. Ayrıca el-Arezmî’nin sadûk ve salih biri olduğu söylenmiştir. Yalnızca hafızasından naklettiğinde hadisinde münker rivayetler tespit edilmiştir. Sadûk olup yalancısı olmadığına göre hadisleri, sıdkını ve hata yapmadığını ispat eden mütâbi ve şahitlerin varlığı durumunda sabit ve sahih olur.

Bu hadisin bazıları sahih olan çok sayıda şahidi bulunmaktadır. Ebû Hureyre’nin merfû olarak naklettiği ‘İnsanoğlu öldüğü zaman, bütün amellerinin sevabı da sona erer. Şu üç şey bundan müstesnadır: Sadaka-i câriye, istifade edilen ilim, kendisine dua eden hayırlı evlat.’⁷⁶⁵ hadisi buna örnek olarak gösterilebilir.”⁷⁶⁶

3. İttisâl Şartı

Hadisin sahih olabilmesi için aranan şartlardan birisi de hadisin senedinde kopukluk olmamasıdır. Ebu’l-Feyz Ahmed de senedin ittisâlini hadisin sıhhati için şart görmüş ve senedinde kopukluk olan bazı hadislerin munkatı olduğunu söyleyerek hadisin sahih olmadığına hükmetmiştir. “Şu üç kişiden kalem kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, buluş çağına erinceye kadar çocuktan ve akli yerine gelinceye kadar deliden.”⁷⁶⁷ hadisinin Ebû Dâvûd rivayetinin senedinde bulunan Ebu’d-Duhâ’nın Hz. Ali’ye yetişemediğini söyleyerek, Ebû Dâvûd tarikinun munkatı olduğunu belirtmiştir.⁷⁶⁸ Sadece munkatı diyerek tenkit ettiği birçok hadisin yanında, bir yerde munkatı bir rivayetin neden zayıf olduğunu da açıklamıştır. Suyûtî, “Sizden biri, namazda akreple karşılaşır sol ayakkabısıyla onu öldürsün.”⁷⁶⁹ hadisininin zayıf olduğunu söylemiştir. Münâvî de “Musannif hadisin zayıf olduğuna işaret etmiştir. Bu, hafızların önderi İbn Hacer’in ‘hadisin ricalinin tamamı

⁷⁶¹ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, 285.

⁷⁶² Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 2/236.

⁷⁶³ Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, 4/116.

⁷⁶⁴ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*’de hadislerin sonuna hadislerin sıhhat durumunu belirten işaretler koymuştur. Sahih hadis için (صح), hasen hadis için (ح) ve zayıf hadis için ise (ض) harflerini kullanmıştır.

⁷⁶⁵ Müslim, Vasiyyet, 14.

⁷⁶⁶ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 4/141-42.

⁷⁶⁷ Ebû Dâvûd, Hudûd, 16

⁷⁶⁸ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 1/98.

⁷⁶⁹ Suyûtî, *el-Câmiu’s-sagîr*, 60.

sika olmakla birlikte sened munkatıdır' sözünden gafil olmaktır."⁷⁷⁰ diyerek Suyûtî'yi eleştirmiştir.⁷⁷¹ Ebu'l-Feyz Ahmed ise ağır bir dil kullanarak Münâvî'nin Suyûtî'ye getirdiği eleştiride hatalı olduğunu: "Ben de derim ki: Buradaki asıl gaflet şârihten sâdir olmuştur. O hem Hâfız İbn Hacer'den hadisin munkatı olduğunu naklediyor hem de hadise zayıf dedi diye Suyûtî'yi eleştiriyor. Bu çok garip bir haldir. Sanki o inkıtân hadislerin zayıflık sebebi olduğunu bilmiyor." diyerek tenkit ettikten sonra munkatı bir rivayetin neden zayıf sayılacağını "Çünkü isnaddan düşürülen vasıta zayıf hatta yalancı olabileceğinden hadis, senedi sika ravilerden oluşsa da uydurma olabilir."⁷⁷² dile getirmiştir.

İbn Rüşd'ün (ö. 595/1199) "Hz. Peygamber mestlerinin üstünü ve içini mesh etti"⁷⁷³ lafzıyla aktardığı hadisile ilgili Ebu'l-Feyz Ahmed, yukarıdaki hadisin el-Velîd b. Müslim-Sevr b. Yezîd-Racâ b. Hayve-Mugîre'nin kâtibi-Mugîre kanalıyla "Hz. Peygamber mestinin üstünü ve altını mesh etti"⁷⁷⁴ lafzıyla geldiğini, ancak bu tarikin hafızların ittifakıyla zayıf olduğunu söylemiştir. Çünkü Sevr b. Yezîd bu hadisi Racâ'dan işitmemiştir.⁷⁷⁵

Ebu'l-Feyz Ahmed, semâi tespit etmek için çeşitli yollar kullanmıştır. Bunlardan ilki, hadisin iki tarikenden birinde ravinin, hocasıyla arasına başka bir ismi zikretmesiyle gerçekleşir. Bu durumda birinci rivayet zahiren muttasıl gibi görünse de aslında munkatıdır. İmran b. Husayn'ın Hz. Peygamber'den naklettiği "Burnun kesilmesi ve yürüyerek hac yapmaya niyet edilmesi müsleden sayılır. Sizden biri yürüyerek hacca gitme adağında bulunursa, (bu adağını bozsun ve) bir hedy kurbanı kesip bineğiyle yoluna devam etsin"⁷⁷⁶ hadisinin senedinin munkatı olduğunu söylemiştir. Çünkü hadisi İmran'dan nakleden Hasan-ı Basrî, başka bir defasında hadisi, Heyyâc b. İmrân vasıtasıyla İmrân'dan nakletmektedir.⁷⁷⁷ Bu durum Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre Hasan-İmrân tarikiyle gelen rivayetin munkatı olduğunu, Hasan-Heyyâc-İmrân şeklindeki tarikin ise muttasıl olduğunu

⁷⁷⁰ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 1/186.

⁷⁷¹ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 1/577.

⁷⁷² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/402.

⁷⁷³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 1/203.

⁷⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/120; Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 62; .

⁷⁷⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 1/204.

⁷⁷⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 1. bs., (Mısır: Dâru Heçr, 1999), 2/174; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 3. bs., (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 20, 222.

⁷⁷⁷ Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 118.

göstermektedir.⁷⁷⁸ Ravinin, hadislerini rivayet etmekle şöhret kazandığı bir ravi yerine onun hocasından rivayette bulunması da Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre inkıtâ sebeplerindedir. “Kim zekerine dokunursa abdest alsın”⁷⁷⁹ hadisinin zayıflığının nedeni olarak hadisi İbn Ömer'den nakleden Abdülvâhid b. Kays'ı göstermektedir. Zayıf olduğunu söylediği Abdülvâhid aslında hadislerini İbn Ömer yerine Nâfi'den rivayet etmektedir. Bu durum Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre –hadisin geçtiği kitabın aslında bir kelime düşmesi olmamışsa– rivayetin munkatı olduğuna delalet eder.⁷⁸⁰

Hadisin sahih olması için senedin muttasıl olmasının gerekliliğine uygun olarak, müdellis ravinin “an” lafzıyla yapmış olduğu rivayetlerin zayıf olduğunu söylemiştir. “Üç namaz vardır ki, bana farz, size ise nafildir: Vitir, kuşluk namazı ve sabah namazının sünneti.”⁷⁸¹ hadisini nakleden Ebû Cenâb el-Kelbî'nin (ö. 147/764) zayıf ve müdellis olduğunu, ayrıca hadisi anane lafzıyla rivayet ettiğini söylemiştir.⁷⁸² Münâvî “Bu ümmetin Mecûsîleri kaderi tekzîb edenlerdir...” hadisini rivayet eden Bakıyye b. Velîd'in (ö. 197/812) müdellis olduğunu, onun ancak “haddesenâ, ahberenâ, semi'tu ve *an* tabirlerini kullandığı rivayetlerinin kabul edileceğini söyleyince”⁷⁸³ Ebu'l-Feyz Ahmed şöyle demiştir: “Gülünç bir söz. Sika müdellisin muanan hadisleri de kabul edilecekse onun hangi hadisleri reddedilecektir?” diyerek Münâvî'yi eleştirmiştir. Onun bu tavrı müdellis ravilerin sika da olsalar rivayetlerini kabul etmediğini açıkça göstermektedir.⁷⁸⁴

Görüldüğü gibi Ebu'l-Feyz Ahmed, düşen ravinin adalet ve cerh yönünden durumunun bilinmemesinden dolayı, hadisin senedinde meydana gelen inkıtâm hadisin sıhhatini zedelediği hususunda klasik bir hadisçiden farklı düşünmemektedir. Bununla birlikte o, senedinde kopukluk olan bazı hadisleri, farklı tariklerden muttasıl olarak geldiğini ya da hadisin aslının meşhur olduğunu söyleyerek, tashîh etmektedir. “Hz. Peygamber yanıma geldi ve şöyle dedi: ‘Allah size bir namazı daha emretti ki o namaz sizin için kırmızı develerden daha hayırlıdır. O namaz vitir namazıdır. Yatsı namazıyla fecrin doğuşuna kadar geçen süreyi vitir namazının vakti kılmıştır.’”⁷⁸⁵ hadisi hakkında “Munkatı olduğu

⁷⁷⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 6/26.

⁷⁷⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Marifetü's-süneni ve'l-âsâr*, 1. bs., (Haleb-Kahire: Dâru'l-Va'y-Dâru'l-Vefâ, 1991), 1/391.

⁷⁸⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 1/371.

⁷⁸¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 9/51.

⁷⁸² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 3/139.

⁷⁸³ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 2/660.

⁷⁸⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 2/396.

⁷⁸⁵ İbn Mâce, *İkâmetü's-Salavât*, 114; Tirmizî, *Vitr*, 1

söylenbilirse de çok sayıda tarike sahip olduğu için kesin olarak sahihtir.” diyerek, başka tariklerden gelmesiyle hadisteki kopukluğun giderileceğini beyan etmiştir.⁷⁸⁶ “Hz. Peygamber Abbâs’ın zekâtını zamanı gelmeden önce aldı”.⁷⁸⁷ hadisinin bütün taiklerini verdikten sonra “Her ne kadar bu tariklerin tamamında illet, irsâl ve *inkitâ* olsa da tarik sayısının çok olması hadisin bir aslının olduğunu göstermektedir.” diyerek tariklerin fazlalığının *inkitâ* da dahil olmak üzere hadisin sıhhatine zarar veren bazı zayıflıkları ortadan kaldırdığını ifade etmiştir.⁷⁸⁸

Ebu'l-Feyz Ahmed'in İttisâl konusuyla alakalı önemle üzerinde durduğu bir başka konu ise bazı tâbiîlerin, “an” lafzıyla hadisi kendisinden rivayet ettiği sahâbeden semâi sabit olmadığı için rivayetlerinin munkatı sayılması konusudur.⁷⁸⁹

Ebu'l-Feyz Ahmed, sahâbî ve tâbiî ravi arasındaki zamansal ve coğrafi yakınlığa ve ravinin hadis rivayetindeki ehliyetine bakarak, mütekaddimûn hadis münekkitleri tarafından semâ tespiti yapılamadığından munkatı hükmü verilen bazı rivayetlerin muttasıl olduğunu düşünmektedir. Bu ravilerden bazıları şunlardır:

a. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)

Tasavvuf kültüründe önemli bir yer tutan ve müridin takva ve zühde büründüğünün sembolü olan ilbâs-ı hırka âdetinin çıkış noktası, Hz. Ali'nin Hasan-ı Basrî'ye hırka giydirmesine dayanmaktadır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu hadisenin asılsız olduğunu ispatlama sadedinde bazı deliller öne sürmüştür. Bu delillerden birisi de marifet ehlinin (hadis ulemasını kastediyor), Hz. Ali'yle Hasan-ı Basrî'nin bir araya gelmedikleri konusunda müttelik olduklarını söylemesidir. Zira Hasan'ın Hz. Ömer'in vefatından iki yıl önce doğduğunu, Hz. Osman şehit edildiğinde ise Medine'de bulunduğunu, Hz. Osman'ın şehadetinden sonra ise Basra'ya gittiğini, Hz. Ali'nin ise o sıralar Kûfe'de olduğunu dolayısıyla Hz. Ali Basra'ya geldiğinde Hasan'ın o sıralar bilinmeyen bir çocuk olduğunu, söylemiştir.⁷⁹⁰

⁷⁸⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, c. 2, s. 250.

⁷⁸⁷ Müsned, 2/192; İbn Mâce, Zekat, 7; Tirmizî, Zekat, 37.

⁷⁸⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 5/86-91.

⁷⁸⁹ Buradaki tâbiî kaydı ihtirâzî olmayıp, tespit edebildiğimiz örneklerin tamamının tâbiînin sahâbîden “an” lafzıyla yaptığı rivayetlerle ilgili olmasından ileri gelmektedir.

⁷⁹⁰ İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, 8/45.

Ebu'l-Feyz Ahmed ise Hasan'ın Hz. Ali'den hırka giyme hadisesinin sahih olduğunu ispatlamak için bir takım deliller ileri sürmüştür. İlk olarak, Hz. Ali Medîne'den ayrıldığında yaşı Hasan-ı Basrî'den daha küçük olanların rivayetinin sahih kabul edildiğini söyleyerek, muhaddislerin uygulamalarına istinad etmiştir.⁷⁹¹ İbn Teymiyye'nin dile getirdiği hadisçilerin Hasan'ın Hz. Ali'yle bir araya gelmediği noktasındaki ittifak iddiasını kabul etmemiş ve mütekaddim ve müteahhir hadis münekkitlerinin Hasan'ın Hz. Ali'den semâi ve biraraya gelip gelmedikleri hususunda ihtilaf ettiklerini söylemiştir.⁷⁹² Muhaddisleri sık sık eleştirdiği taklit konusunu burada da işleterek Hasan'ın Hz. Ali'den semâmı reddedenlerin aslında Yahya b. Maîn ve onunla aynı tabakada olan iki ya da üç kişi olduğunu, sonrakilerin araştırmadan öncekileri taklit ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla semâ olmadığı iddiası aslında az sayıdaki âlime aittir.⁷⁹³ Delillerin semâ kabul edenlerden yana olduğunu vurgulayarak şunları söylemiştir:

“Hasan-ı Basrî Hz. Ömer'in hilafetinin son ikinci yılında Medine'de doğdu. On dört yaşına varınca Hz. Osman'ın katlinden sonra Basra'ya gitti. Mütekaddim ve müteahhir hadis âlimleri arasında bu konuda ihtilaf yoktur. Hz. Ali ise tüm bu süre zarfında Medine'de bulunmuş olup orayı Hz. Osman'ın katlinden dört ay sonra terketmiştir. İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'da zikrettiği üzere Hz. Osman hicri otuz beş yılının Zilhicce ayının on sekizinci gecesi öldürülmüştür.⁷⁹⁴ Hz. Ali ise Ömer b. Şebbe'nin (ö. 252/866) *Ahbâru'l-Basra* adlı eserinde rivayet ettiği üzere otuz altı senesinin Rebî-i sâni ayında Medine'den çıkmıştır. Buna göre Hasan-ı Basrî'nin on dört ya da on beş yaşına kadar Hz. Ali'yle aynı şehirde olduğu kesinleşmiştir. Sonra o Ümmü Seleme'nin evinde yetişmiştir. Çünkü annesi Hayre, Ümmü Seleme'nin kolesiydi. Bundan dolayı Hasan, diğer annelerimizin yanına da girebiliyordu. İbn Sa'd *Tabakât*'ında aktarıdığına göre Hasan-ı Basrî “Osman'ın (r.a.) hilafeti zamanında Hz. Peygamber'in zevcelerinin evine girer, tavana elimle dokunabilirdim.” demiştir.⁷⁹⁵ Ali (r.a.) başta Ümmü Seleme olmak üzere Müminlerin annelerini ziyaret eder ve Hz. Peygamber'in vasiyeti gereği onların ihtiyaçlarını karşılardı. Ümmü Seleme'nin Hz. Ali ve ailesiyle yakın ilişkisi vardı. Hasan da annesiyle birlikte Ümmü Seleme'nin evinde kalmaktaydı. Hâkim *Müstedrek*'inde Amre bt. Abdurrahman'ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Ali Basra'ya doğru yola çıkınca veda etmek için Ümmü Seleme'nin yanına geldi.”⁷⁹⁶ (...)

⁷⁹¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Burhânü'l-celî*, 181.

⁷⁹² Görebildiğimiz kadarıyla mütekaddimün hadis münekkitleri içinde, Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den semâmın olduğunu söyleyen kimse bulunmamaktadır.

⁷⁹³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Burhânü'l-celî*, 190. Ayrıca onları da konuya ehemmiyet vermedikleri için dikkatlice araştırmamakla itham etmiştir. (Ebu'l-Feyz Ahmed'in Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medinî, Ebû Zur'a gibi münekkit âlimlerin araştırma yapmadan hüküm verdikleri şeklindeki iddiasının, bu âlimlerin hadis tenkit tarihindeki konularıyla çeliştiği ortadadır.) Mezkûr münekkitlerin Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'yi gördüğü ama ondan semâi olmadığına dair görüşleri için bk. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebi Hâtim, *el-Merâsil* (Müessesetü'r-Risâle, 1977), 31.

⁷⁹⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1. bs., (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Mearîfi'l-Usmâniyye, t.y.), 2/264. (İbn Hibbân'ın *es-Sikât* adlı eserinde Hz. Osman'ın ölüm yılı ile ilgili bir bilgi göremediğimizi belirtmeliyiz.)

⁷⁹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 7/118.

⁷⁹⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/129.

Ayrıca Hz. Ali, Hz. Osman'ın kuşatma altında olduğu yaklaşık elli günlük süre zarfında vakit namazlarında, Cuma namazlarında ve bayram namazında insanlara imamlık yapmıştır. Hasan ise o sıralarda buluş çağına yaklaşmıştı. Onun da kesin olarak Hz. Ali'nin arkasında namaza durduğu söylenmelidir. (...) Kesin nas yerine geçecek bunca delilden sonra nasıl olur da Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den yaptığı rivayetler irsâl ve inkitâyla illetlendirilir ve Hasan'ın Hz. Ali'den semânın olmadığını söyleyenlerin görüşü kabul edilebilir?

Ayrıca Hasan-ı Basrî'nin kendisinden Hz. Osman'ı gördüğü ve onun hutbesini dinlediği nakledilmektedir.⁷⁹⁷ Hz. Osman, Hz. Ali Medîne'yi terketmeden kısa bir süre önce şehit edilmiştir. Hz. Osman'ın Ümmü Seleme'yle olan ilişkisi Hz. Ali'nin ilişkisinden daha azken nasıl olur da Hz. Osman'ı gören ve ondan semâ olan birinin Hz. Ali'den semâ olmaz?⁷⁹⁸

Yukarıdaki nakillerden görüldüğü gibi Ebu'l-Feyz Ahmed, Hz. Ali'ye yakın bir ailenin içinde bulunmasından ve Hz. Osman'ın hutbesini dinlemesinden hareketle Hasan'ın Hz. Ali'den hadis semâ etmiş olmasını neredeyse kesin görmektedir. Ancak burada şöyle bir soru akıllara gelmektedir: Gerçekten kuvvetli de olsa sadece ihtimallere dayanarak semân sabit olduğunu söylemek hadis tenkit kaideleriyle ne kadar uyusmaktadır?

Ebu'l-Feyz Ahmed de bu tarz bir sorunun/itirazın getirilebileceğini düşünerek şunları söylemiştir:

“Şayet şöyle bir itiraz getirirsen: ‘Ancak nakille öğrenilebilecek bir bilgi için imkân sınırlarıyla yetinilmez, bilakis verilen haberin gerçekleşmiş olması gereklidir. Meydana gelme/vuku ise kıyasla sabit olmayıp, nakil gereklidir.’⁷⁹⁹ Çünkü bazen bir ravi hocalardan semâ ve rivayet imkânı elde ederken bazı engellerden dolayı aynı tabakadaki arkadaşı semâ şansını elde etmeyebilir.⁸⁰⁰ Şu da var ki her ne kadar imam ve sika olsa da o müdellistir. Müdellisin muanan rivayeti ise makbul değildir ve an sigasıyla ittisâl sabit olmaz. Yukarıda verdiğimiz hadislerin⁸⁰¹ hepsi muanandır ve muanan rivayetle istenen (ittisâl) sabit olmaz.’ bizim cevabımız şu olur:

“Hasan'ın Hz. Ali'yi görmesi, ondan semâda bulunması, ilim halkasında onunla oturmuş olması ve uzun bir müddet arkasında namaz kılması, üstü kapatılamayacak ve tevili kâbil olmayan lafızlarla sahih olarak varit olmuştur. Bu rivayetler Hasan'ın Hz. Ali'yi gördüğünü ve ondan semâda bulunduğunu inkâr edenlerin iddialarını çürütmek için yeterlidir. (Burada Hasan'ın Hz. Ali'yi gördüğüne, ondan semâda bulunduğuna, arkasında namaz kıldığına ve

⁷⁹⁷ Hasan-ı Basrî'nin Hz. Osman'ın hutbesini dinlediğini söylediği bazı rivayetler şunlardır:

- Hasan şöyle demiştir: ‘Osman'ı hutbe verirken işittim, güvercinlerin kesilmesini köpeklerin de öldürülmesini emrediyordu.’ (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 1. bs., (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, t.y.), s. 733.)

- Osman'ın birden fazla dinledim. Hutbesinde köpekleri öldürün, güvercinleri kesin, diyordu. (Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd fi hadîsi resûli'l-İllâh* (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmî, 2017), 9/121.)

- Hasan şöyle demiştir: “Hz. Osman'ı bir ibrikten ona su dökülürken gördüm.” (Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1309), 395.)

⁷⁹⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Burhânü'l-celî*, 192-195.

⁷⁹⁹ Hz. Osman'ın hutbelerini dinlemesine bakılarak Hz. Ali'den semânın olduğu hükmüne varılamaz.

⁸⁰⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Burhânü'l-celî*, 196.

⁸⁰¹ Ebu'l-Feyz Ahmed, adil sika bir ravinin rivayetlerinde aksine bir delil bulunmadığı müddetçe aslolanın ittisâl olduğunu söyledikten sonra, Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den "an" sigasıyla naklettiği on hadisi örnek olarak vermiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Burhânü'l-celî*, 196-200.

onunla aynı halkada bulunduğuna dair Hasan-ı Basrî'nin kendi ağzından verdiği bilgilere dair örnek rivayetleri veriyor)⁸⁰²

Ebu'l-Feyz Ahmed, sunmuş olduğu delillere istinaden Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den hırka giymesi hadisesinin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olarak sahih ve muttasıl olduğunu söylemiştir.⁸⁰³

Ebu'l-Feyz Ahmed'in Hasan'ın Hz. Ali'den semâının olduğunu ıspatlamak sadedinde getirdiği delillerin tamamı Medîne'yle alakalı olup, Hasan'ın Basra'da iken Hz. Ali'den semâi olduğuna dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Hâlbuki İbn Teymiyye hırka giydirme hadisesinin Basra'da gerçekleştiğini söylemiştir. Bazı münekkit âlimlerin Hz. Ali Medine'den çıktıktan sonra Hasan'ın Hz. Ali'yi hiç görmediğini ifade etmeleri de düşünlürse, Ebu'l-Feyz Ahmed'den bu noktaya dikkat çekmesi beklenirdi.

b. Meymûn b. Ebî Şebîb (ö. 83/702)

Ebu'l-Feyz Ahmed, Meymûn b. Ebî Şebîb'in Ebû Zerr'den rivayet ettiği "Nerede olursan ol Allah'tan kork. İşlediğin bir kötülüğün ardından hemen bir iyilik yap ki, onu silsin. İnsanlara güzel ahlakla muamele et."⁸⁰⁴ hadisinin munkatı olduğu gerekçesiyle tenkit edilmesi üzerine şunları söylemiştir:

"Kopukluk ve Meymûn'un sahâbeden semâi olmadığı iddiası delilsizdir. Meymûn sikadır ve tedlisle adı anılmamıştır. Bazı sahâbilerden tahdîsi vardır ve sahâbe döneminde yaşamıştır. Hatta uzun ömür süren ve Enes gibi yaşı küçük birçok sahâbeden önce vefat etmiştir. Meymûn seksen üç yılında ölmüşken bazı sahâbiler ondan sonra vefat etmiştir. Tarih ve muâsarât açısından bakıldığında kendisinden hadis rivayet ettiği sahâbilerle likâsı mümkündür. Hadislerin çoğunun sıhhatinin üzerine bina edildiği bu asla direnen açık bir delil olmadan, böylesi kuvvetli bir ihtimal göz ardı edilemez."⁸⁰⁵

c. Yezîd b. Ebî Habîb (ö. 128/746)

İbn Hazm (ö. 456/1064), Yezîd b. Ebî Habîb'in Ebu't-Tufeyl'den naklettiği "Hz. Peygamber, Tebük Gazvesi'nde öğlen vakti girmeden yola çıktığında öğlen namazını tehir eder, ikinci vaktinde hem öğleni hem ikindiye birlikte kılar. Öğlen vakti girdikten sonra yola çıkacak olduğunda ise öğleni ve ikindiye birlikte kılar öyle yola çıkardı..." hadisinin

⁸⁰² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Burhânü'l-celî*, 201-204.

⁸⁰³ Hasan'ın Medîne'den çıktıktan sonra Hz. Ali'yi görmediğine dair bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, 31; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/123.

⁸⁰⁴ Müsned, 35/284, 319, 425.

⁸⁰⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/171.

zayıf olduğunu ispatlamaya çalışırken “Ehl-i hadisten kimse Yezîd’in Ebu’t-Tufeyl’den semâi olduğunu bilmiyor.” diyerek hadisin munkatı olduğuna telmihte bulunmuştur.⁸⁰⁶

Ebu’l-Feyz Ahmed, İbn Hazm’ın hadise getirdiği bu tenkidin batıl olduğunu beyan sadesinde şu ifadeleri kullanmıştır:

“Yezîd b. Ebî Habîb sika, sebt ve hüccet bir ravi olup sikaliğında ve hadisleriyle ihticâc edilmesinde ittifak vardır. Ayrıca tedlîs ile de ithâm edilmemiştir. Ebu’t-Tufeyl’den yaptığı bu rivayet aksi sabit oluncaya kadar semâa ve ittisâle hamledilmelidir. Yezîd’in bu hadisi rivayet etmiş olması onun Ebu’t-Tufeyl’den rivayetini ispatlamak için hadis âlimleri nezdinde kuvvetli bir delildir. Zira sikanın anane lafzıyla yaptığı rivayet, semâi tasrih etmesi gibidir. Ayrıca Yezîd, Ebu’t-Tufeyl’in hayatının (Ebu’t-Tufeyl’in ölüm tarihindeki ihtilafa göre) elli ya da altmış yıllık bölümüne yetişmiş olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.”⁸⁰⁷

Malum olduğu üzere “an” (عن) lafzı hem muttasıl hem de munkatı isnatlarda kullanıla gelen bir lafızdır. Fakat bu lafız hadd-i zatında ne ittisâli ne de inkıtâi ifade eder. Bununla birlikte özellikle müdellis raviler muttasıl olmayan senetlerinde “an” tabirini çokça kullanmışlardır. Bu yüzden Hatîb el-Bağdâdî muhaddisin “senâ fülân kâle senâ fülân” sözünün, “senâ fülân an fülân” sözünden daha yüksek derecede olduğunu zira “an” lafzının çok kere semâin olmadığı tedlîste kullanıldığını ifade etmiştir.⁸⁰⁸ Ebu’l-Feyz Ahmed’in ise müdellis olmayan sika ravinin, semâinin sabit olmadığı hocasından “an” lafzıyla hadisi rivayet etmesi durumunda bazı karineleri kullanarak, hadisin muttasıl olduğuna hükmettiği görülmektedir. Bu karineleri, likâ imkânlarının bulunması, hadisi “an” lafzıyla rivayet eden ravinin sika olması ve tedlîsten beri olması şeklinde özetlemek mümkündür. Ebu’l-Feyz Ahmed’in belirtilen şartların oluşması durumunda isnadın ittisali yönünde karar vermesinin hadis âlimlerinin uygulamalarıyla uyduğunda şüphe yoktur. Zira muanan hadiste ravi munkatı senedini gizleme imkânına sahip olduğundan, hadis münekkitlerinden muanan hadisi şartsız olarak kabul eden kimse bilinmemektedir. Muanan hadisin hangi şartlar altında kabul edileceği hususunda hadisçiler arasında ihtilaf vardır. İmam Müslim, ravi ile hocasının sika olması, bir araya gelip konuştuklarına dair herhangi bir haber olmasa bile muasır olmaları ve likâ imkânlarının bulunması durumunda, likâ ve semâi olmadığına dair açık bir delil bulunmadığı müddetçe, rivayetin sabit olacağını söylemiştir.⁸⁰⁹

⁸⁰⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2 /207.

⁸⁰⁷ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *İzâletü’l-hatar*, 40.

⁸⁰⁸ Ebu Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî marifeti usûli’r-rivâye*, 1. bs., (Mısır: Dâru’l-Hüdâ) 2003), 2/225.

⁸⁰⁹ Müslim, *Mukaddime*, s. 29.

Tüm bu değerlendirmelerden sonra şunları söylemek mümkündür: Müslim'in muanan rivayetlerin kabulü için şart koştuğu likâ imakanının bulunması ve ravilerin muâsır olmaları, semâin sabit olması için tek başına yettiği anlamına gelmediği söylenmelidir. Bunlara ilaveten iki ravinin de hiçbir zaman biraraya gelmediklerini gösteren delillerin bulunmaması gerekir. Zira İki ravi muâsır olabildikleri halde aynı şehirde bulunmamış olma ihtimalleri vardır.⁸¹⁰ İmam Buhârî'ye göre ise bu iki ravinin likâlarının sabit olması gerektiği söylenmiştir.⁸¹¹ Bu durumda Hasan'ın Hz. Ali'yle Medîne'deyken likâları sabit olduğu için Hasan ile Hz. Ali arasındaki muanan rivayetlerin hem Buhârî'ye hem de Müslim'e göre muttasıl olduğu söylenebilir. Fakat Hasan, Basra'ya göç ettikten sonra Hz. Ali'yi hiç görmediği şeklindeki bilgi dikkate alınırsa Hasan'ın Hz. Ali'den Basra mescidinde hırka giydiğine dair haberin sened açısından kopuk olacağında şüphe yoktur. Hatta Hasan'ın "an" tarikiyle Hz. Ali'den naklettiği haberlerin tamamında inkıtâ şüphesi uyanmaktadır. Zira Hasan'ın Medîne'de Hz. Ali'yle likâları sabit olsa da Basra'da karşılaşmadıkları da kesin gibidir. Bu durumda Hasan'ın Hz. Ali'den naklettiği hadislerin hangisini Medîne'de ondan aldığı hangisini Basra'ya gittikten sonra edindiği bilinmemektedir. Ayrıca hadis münekkitlerinin, likâları sabit olmayan iki ravi arasında bir vasıta bulunmasını, muanan rivayette bulunan ravinin hocasından semâinin olmadığını tespitinde delil olarak kullanmaları da Hz. Ali'yle Hasan arasında bir zaman sonra kopukluk olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir.⁸¹² Nitekim Hasan'ın Hz. Ali'den semâinin olmadığı, ondan

⁸¹⁰ Nitekim Bekir Kuzudişli, bir kişinin nisbeten uzun müddet aynı şehirde yaşadığı bir hocadan hadis almamasını sistemli olmayan bir rivayet faaliyetinin varlığına bağlayarak, hocasıyla likâ imkânı bulunan talebenin hadislerini hocasından almamış olma ihtimalinin bulunduğu işaret etmiştir. Zira sistemli olmayan hadis rivayeti döneminde hadis halkaları teşekkül etmediği için genelde bir ihtiyaca ya da talebe binaen hadisler rivayet edilmekteydi. Bu durum, harici bir gerekçe olmadığı durumlarda, kişiler arasında rivayetin gerçekleşmeyeceği anlamı taşımaktadır. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü İrâdi'l-hadis*, 1. bs., (İstanbul, 2020), 36-43.

⁸¹¹ Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdi İyâz, *İkmâlü'l-mü'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmâil, 1. bs., (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 1/164. Ayrıca bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed İbn Rüşeyd, *es-Senenü'l-ebyen ve'l-mevridü'l-eman fi'l-muhâkemeti beyne'l-imâmeyni fi's-senedi'l-muanan*, thk. Salâh b. Sâlim el-Mısrâfî (Medîne: Mektebetü'l-Gurebâ el-Eseriyye, 1417), 52.

⁸¹² Nitekim Ebû Hâtim er-Râzî "Yahya b. Ebî Kesîr'in Urve b. Zübeyr'den semâi olduğunu düşünmüyorum. Çünkü o bazen kendisiyle Urve arasına bir ya da iki vasıta koymaktadır." demiştir. Hâtim b. Ârif Şerîf el-Avnî, *İcmâu'l-muhaddisîn alâ ademi's-tirâti'l-ilmi bi's-semâ fi'l-hadîsi'l-muanan beyne'l-müteâsirîn* (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1421), 52. (Ebû Hâtim'in ifadesi bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s. 242.)

naklettiği hadisleri Abbân b. Kays (ö. 81/700) vasıtasıyla aldığı söylenmiştir.⁸¹³ Bu durum Hasan'ın Hz. Ali'den yaptığı rivayetlerin en azından bir kısmında inkıtâ olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Meymûn b. Ebî Şebîb ve Yezîd b. Ebî Habîb'in ise hadislerini naklettikleri sahâbîlerle muâsır oldukları kesindir. Fakat likâlarının olmadığını gösteren herhangi bir delil bulunmadığı takdirde muanan rivayetlerinin Müslim'e göre muttasıl olduğu söylenebilir.⁸¹⁴

4. Şâzz ve İletli Olmama Kaydı

“Sikanın kendinden daha sika ya da sikalar topluluğuna muhalefeti” demek olan şâzz konusunda Ebu'l-Feyz Ahmed cumhurdan farklı düşünmeyerek şâzlığın hadisin sıhhatine zarar verdiği görüşündedir. *İzhâru mâ kâne hafıyyen* adlı eserini “İlim Süreyyâ'da da olsa onu Fârisîlerden bazı yiğitler alacaktır.”⁸¹⁵ hadisinin şâzz olması sebebiyle zayıf olduğunu ispatlamaya tahsis etmiştir. Ayrıca aynı hadisin şâzlığını *Beyânu telbîsü'l-müfterî* isimli kitabında da genişçe işlemiştir.⁸¹⁶ Hadisin makbul halinin “ilim” kelimesi yerine “iman, İslam ve din” şeklinde rivayet edilen tarik olduğunu söylemiştir.

a. Şâzz Hadisi Tespitte Kullandığı Yöntem

Ebu'l-Feyz Ahmed'in yukarıda geçen hadisin şâzz olduğunu ispatlama için hadisin bütün tariklerini toplaması ve ravinin sikalar topluluğuna muhalefet ettiğini tespit etmesine bakılarak onun rivayetleri ve senedleri karşılaştırarak şâzz hadisi tespit ettiği sonucuna ulaşılabilir. Hadisin on sahâbî tarafından nakledildiğini, bunların içinden yalnızca Hz. Âişe rivayetinin “ilim” kelimesini içerdiğini fakat Hz. Âişe tarikinın zayıf olduğunu söylemiştir.⁸¹⁷ Zira Hz. Âişe rivayeti, hadisi “iman, İslam ve din” şeklinde rivayet eden diğer sahâbîlerin rivayetlerine muhâlif olmasının yanında, senedinde bilinmeyen bir ravi olan

⁸¹³ Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân - Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1997), 1/91.

⁸¹⁴ Buna ek olarak, Amr b. Ali el-Fellâs'ın Meymûn'un tâcir olduğunu haber vermesi, onun sahâbîlerin bulunduğu şehirlere gitmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ebu'l-Haccac Cemaleddin Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 29/207.

⁸¹⁵ Müsned, 15/260, 16/90; Ebu'l-Hasen Nüreddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Bugyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedü'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, 1. bs., (Medîne: Merkezü Hidmeti's-Sünnet ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, 1992), 2/943; Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Târîhu İsbahân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, 1. bs., (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/23.

⁸¹⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Telbîsü'l-müfterî*, 33-59.

⁸¹⁷ Hz. Âişe tarihi için bk. Ebû Nuaym, *Târîhu İsbahân*, 1/26.

Yakûb b. Gaylan (ö. ?) ile rivayetleri mercûh olan ve hadisi Süfyân b. Uyeyne'den (ö. 198/814) rivayette tek kalan Muhammed b. es-Sabbâh el-Cercerâi (ö. 240/854) bulunmaktadır. Ebu'l-Feyz Ahmed Hz. Âişe (ö. 53/673) hadisinin Muhammed b. es-Sabbâh'ın bir vehmi olduğunu söylemiştir.⁸¹⁸

Daha sonra Ebu'l-Feyz Ahmed hadisi hepsinin aynı anlama geldiğini söylediği "İmân, İslam ve din" lafızlarıyla rivayet eden dokuz sahâbenin rivayetlerini tek tek vermiştir.⁸¹⁹ Bazı tariklerinde hadisin kendisinden "ilim" lafzıyla rivayet edildiği tek isim Ebû Hureyre'dir. Ebu'l-Feyz Ahmed, Ebû Hureyre tariklerini tek tek incelemiş ve Şehr b. Havşeb'in (ö. 100/718) hadisi Ebû Hureyre'den rivayet eden diğer ravilerden farklı olarak "ilim" lafzıyla hadisi naklettiğini söylemiş ve bu tarikin şâzz olduğuna hükmetmiştir.⁸²⁰ Ebu'l-Feyz Ahmed, Şehr b. Havşeb'in bazı münekkitler tarafından tevsik edildiğini söyledikten sonra "Ne var ki sikalara muhalefet ettiği hadisinin reddedileceğinde kimse ihtilaf etmez." diyerek şâzz hadisin zayıf kabul edileceğini açıkça beyan etmiştir.⁸²¹

Hiz. Âişe'den gelen "Hz. Peygamber son rekâtı vitir olmak üzere geceleyin on bir rekât namaz kılardı. Namazı bittiğinde sağ tarafı üzerine uzanırdı."⁸²² hadisini Zührî'den "Namazı bittiğinde sağ tarafı üzere uzanırdı" şeklinde nakleden tek ravinin İmam Mâlik olduğunu söylenmiştir. Zührî'nin tüm ravileri hadisi "sabah namazından sonra sağ tarafı üzere uzanırdı" lafzıyla rivayet etmişlerdir.⁸²³ Ebu'l-Feyz Ahmed, hıfz, itkân sahibi ve özellikle Zührî'nin hadislerinde son derece sağlam olmasına rağmen Mâlik'in bu hadisinde kesin olarak hata ettiğini söylemiştir. Ancak vehminin İmam Mâlik için genel bir cerh sebebi sayılamayacağını ifade etmiştir. Zira hatanın insanın ayrılmaz bir parçası olduğunu, birçok büyük muhaddis ve imamın, nadir olmak kaydıyla, hataya düştüğünü ve hatasının kimse için noksanlık sayılamayacağını dile getirmiştir. Mâlik de yukarıda zikredilen hadis dâhil olmak üzere bazı hadisleri hatalı rivayet etmiştir. Mâlik'le aynı ilmî

⁸¹⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *İzhâru mâ kâne hafıyyen*, 26-27.

⁸¹⁹ Bu sahâbiler şunlardır: Ebû Hureyre, İbn Ömer, Kays b. Sa'd b. Ubâde, Abdullah b. Mesûd, Câbir b. Abdullah, Selmân el-Fârisî, Ali, Âişe ve Sefine. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *İzhâru mâ kâne hafıyyen*, s. 14.

⁸²⁰ Ebû Hureyre'den hadisi nakledenler: Ebu'l-Gays, Yezîd b. el-Esam, Abdurrahman Ebu'l-Alâ, Şuayb, Saîd el-Makburî, Saîd b. Mînâ, Halid b. Sa'd, Şamlı bir şeyh, Ebû Sâlih, Atâ (Hepsi hadisi "din, imân ve İslam" lafızlarıyla nakletmişlerdir), Şehr b. Havşeb, İbn Sîrîn ve Cübeyr. (Son üç ravi hadisi "ilim" lafzıyla rivayet etmiştir. Şehr zayıf olup, İbn Sîrîn ve Cübeyr'e uzanan tarikler ise zayıftır.) Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *İzhâru mâ kâne hafıyyen*, 14.

⁸²¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *İzhâru mâ kâne hafıyyen*, 23; Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Telbîsü'l-müfterî*, 31.

⁸²² Mâlik, *Salâtü'l-leyl*. 8.

⁸²³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2/95.

konumda olan ravilerin Zührî'den ilgili hadisi rivayette Malik'e muhalefetleri söz konusudur ve sikalar topluluğunun aleyhine olarak Mâlik'in rivayetinin doğru olması makul değildir.

Ebu'l-Feyz Ahmed, manasız ve gereksiz gördüğü için, Zührî'nin hadisi Mâlik'e diğer ravilere aktardığından farklı olarak rivayet etmiş olmasını da imkânsız görmektedir. Çünkü hadis Hz. Âişe'den farklı birçok tarikile Zührî'nin ravilerinin aktardığı şekliyle nakledilmiştir. Ayrıca Hz. Âişe dışında sahâbîler de hadisi Mâlik'in aktardığından farklı rivayet etmişlerdir.⁸²⁴

Ebu'l-Feyz Ahmed, Müslim'in *Sahih*'de tahrîc ettiği "Kıyamet kopuncaya dek garb ehli hak üzere kalmaya devam edecektir"⁸²⁵ hadisinin, senedinin sahih olmasına ve Müslim'in *Sahih*'inde geçmesine rağmen zayıf olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre hadisin ravilerinden olan Dâvûd b. Ebî Hind (ö. 139/756) sika olsa da -Ahmed b. Hanbel'in ifadesiyle- vehmi olan ve çokça ızdırâba düşen biridir.⁸²⁶ Bunun dışında hadisi, Dâvûd'un şâzz kaldığını ve cumhura (hadisi farklı lafızla rivayet eden diğer raviler topluluğuna) muhalefet ettiğini gerekçe göstererek de zayıf kabul etmiştir. Zira ravilerinin hiçbiri hadisi Dâvûd'un naklettiği lafızla rivayet etmemiştir. Tam tersine hadisi İsmail b. Ebî Hâlid, Kays b. Ebî Hâzim aracılığıyla (Dâvûd b. Ebî Hind'in Ebû Osmân vasıtasıyla hadisi kendisinden naklettiği) Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan, diğer ravilerin rivayetleriyle uyuşan lafızla rivayet etmişlerdir.⁸²⁷

⁸²⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 4/133-34.

⁸²⁵ Müslim, *İmâret*, 177.

⁸²⁶ Yaptığımız dikkatli araştırmalar neticesinde Ahmed b. Hanbel'in Dâvûd b. Ebî Hind'i hadislerinde hataya düşen biri olmakla tenkit ettiğine dair bir ifade bulunamamıştır. Tam aksine Ahmed b. Hanbel onu ta'dîl lafızları içinde ravinin rivayet ehliyeti açısından en yüksek mertebeye sahip olduğunu gösteren "sika sika" ve "hiç Dâvûd gibisinin durumu sorulur mu?" ifadeleriyle tevsik ettiği tespit edilmiştir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 3/411.) Sadece İbn Hibbân ezberinden rivayette bulunduğu hata yaptığı hakkında bilgi vermiş hemen akabinde ise "az hatasından ve veheminden dolayı ravi terkedilmeyi haketmez" diyerek, Dâvûd'un hatalarının az olduğuna işarette bulunmuştur. (İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/278.)

⁸²⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Ecvibetü's-sâriفة*, 56-57. (Titiz bir şekilde araştırmamıza rağmen Ebu'l-Feyz Ahmed dışında Dâvûd rivayetini herhangi bir zayıflıkla illetlendiren bir muhaddis bulamadık. Kanaatimizce Ebu'l-Feyz Ahmed'in mezkûr hadisi zayıf kabul etmesinin arkasında taşıdığı Şii temeyüllerin etkisi bulunmaktadır. Zira hadisin ifade ettiği garb ehlinin Şamlılar olduğu söylenmiştir. Nitekim Muâz b. Cebel bu hadisin kastettiğinin Şam ehli olduğunu söylemiştir. (en-Nevevî, *el-Minhâc*, 13/68.) Burada dikkat çekmek istediğimiz bir başka nokta daha bulunmaktadır. O da Ebu'l-Feyz Ahmed'in muhaddislerle yönelik olarak dile getirdiği "kendi mezheplerine ters düştüğünü gördükleri hadislerin ravilerini ta'n etmeleri" ve "hadisleri cem etme yeteneklerinin ve imkânlarının az olmasından dolayı muhaddislerin, aralarını bulamadıkları hadislerde ravileri cerh yoluna gitmeleri" eleştirisine kendisinin düşmesidir. Yukarıda geçtiği üzere Dâvûd b. Ebî Hind son derece sika bir ravi olup, her sika ravinin düşebileceği

Ebu'l-Feyz Ahmed uygulamada hadisleri şâzz olduğu için tenkit etmesinin yanında teorik olarak da şâzz hadisin muteber olmayacağını şu sözleriyle ifade etmiştir: “Hadis hafızının bir hadisin isnadının sahih olduğunu söylemesi, o isnadın ricâlinin sika olduğu ve isnadın illetlerin tamamından sâlim olduğu anlamına gelir. Bu, o isnadda irsâl, inkitâ, ızdırâb ve şâzlık bulunmadığı anlamına gelmektedir. Fakat hadis hafızı isnad hakkında ‘ricâli sika-dır’ ya da ‘ricâli, sahih hadis ricâlidir’ deyip de senedin sahih olduğunu açıkça ifade etmezse ricâlin tamamı sika da olsa illet ya da illetlerin bulunması ihtimal dâhilindedir.”⁸²⁸

Yukarıda zikredilen örneklere bakıldığında Ebu'l-Feyz Ahmed'in şâzz hadisleri tespitinde hadis ulemasından farklı hareket etmediği görülecektir. Ona göre de sikanın sikalar topluluğuna muhalif olarak naklettiği hadis şâzz, mukabili ise makbuldür.⁸²⁹

5. İlet Konusuna Yaklaşımı

Yukarıda geçtiği üzere Ebu'l-Feyz Ahmed hadis münekkidinin isnadın sahih olduğunu söylemesinin, o hadisin şâzlıktan ve illetten uzak olduğu, “ricâli sikadır” ya da “ricâli sahih hadis ricâlidir” sözünün ise, isnadın sahihliği için yeterli olmadığı, zira bu durumda senedde illet ihtimalinin hala bulunduğunu söylemiştir. Bu çerçevede “Zemzem suyunu ilk olarak içmeye en layık olan yolcudur.” hadisine Suyûtî'nin hasen hükmü vermesine, “hadisin aslında sahih olduğunu” söyleyerek karşı çıkan Münâvî'yi bu hükmünde eleştirmiştir. Zira Münâvî bahsi geçen tenkidini yaparken Heysemî'nin hadisle ilgili “ricâli sikadır” ifadesine dayanmıştır. Ebu'l-Feyz Ahmed ise ricâlin sika olmasının hadisin sahih olmasını gerektirmediğini şu sözleriyle açıklamıştır:

“Heysemî'nin ‘ricâli sikadır’ sözü, hadisin sıhhatine hatta hasenliğine bile delâlet etmez. Çünkü sırf ricâli sika diye senedin sahihliğine hükmedilemez. Bilakis isnadın sıhhati için ravilerin sika olmasının yanında şâzlık ve illetin bulunmaması, metnin garâbet ve nekâretten uzak olması gibi şartlar da aranır. Hâfız Heysemî ise kitabını oluştururken senedlerin şâzz ve

hatadan fazlasını yapmamıştır. Az sayıda hatası olduğu bilinen bir ravinin rivayetinin hemen reddedilmemesi gerekmektedir. Ayrıca Dâvûd rivayeti “Ümmetimden bir topluluk hak üzere kalmayı sürdüreceklendir.” hadisinin umûmî ifadesinin tahsisi şeklinde değerlendirilebilir. Yani hak üzere kalacak topluluk hadisin söylendiği sıralar Medîne'nin batısında kalan Şam bölgesindeki Müslümanlardır. Görüldüğü gibi Ebu'l-Feyz Ahmed'in muhaddisleri tenkit etmede kullandığı metodun aynısı onun mezkûr hadis hakkındaki değerlendirmeleri üzerinde uygulandığı zaman, muhaddisleri eleştirdiği hataları kendisinin de işlediği kesin olarak görülecektir.

⁸²⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 6/213.

⁸²⁹ Şâz olduğu gerekçesiyle taz'îf ettiği ya da hadis münekkitlerinin şâzlık hükmünü onayladığına dair bazı rivayetler için bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 1/177, 3/166, 6/194; *el-Müdâvî*, 1/465, 5/268.

illetten uzak olmasını şart koşmamıştır. Onun tek şartı zevâidlerini topladığı müelliflerin isnadlarının zahiri hakkında hüküm vermektir.”⁸³⁰

Görüldüğü gibi Ebu'l-Feyz Ahmed, hadisler tenkit edilirken yalnızca senetlerin zahiriyle yetilemeyeceğini, bunun yanında şâzlık ve illet araştırılmasının yapılması gerektiği kanaatinde. İlet ve şâzlıkla ilgili görüşüne bağlı kalarak, Heysemî'nin “ricâli sikadır” sözüne dayanarak hadisleri tashîh ettiği için Münâvî'yi sık sık eleştirmiştir. Örneğin Münâvî, Suyûtî'nin “Hatice'yi cennette içinde boş söz ve yorgunluğun olmadığı kamıştan yapılmış bir evde gördüm”⁸³¹ hadisine hasen demesini eleştirmiş ve Heysemî'nin hadisin ravilerinin sika olduğuna dair ifadesine⁸³² dayanarak hadisin senedinin sahih olduğunu söylemiştir.⁸³³ Ebu'l-Feyz Ahmed Münâvî'yi şu sözleriyle tenkit etmektedir: “Seneddeki ravilerin sahih hadis ravileri olmasından hadisin de sahih olması gerekmez. Zira raviler haberi makbul sayılan kimseler olduğu halde hadis mevzû ve bâtil olabilir. Nitekim ravileri sika olmasına rağmen seneddeki inkıtâ, tedlîs, kalb ve galat gibi sebeplerle *illetli olan çok sayıda hadis vardır*.”⁸³⁴ Bir başka örnekte yine Münâvî, Münzirî'nin “ricâli, sahih hadis ricâlidir” şeklindeki açıklamasına⁸³⁵ bakarak Suyûtî'nin “Allah bir ev ahalisine hayır murad ettiği zaman onlara birbirlerine karşı nezaketli davranma hediyesini bahşeder”⁸³⁶ hadisi hakkında verdiği hasen hükmünün yanlış olduğunu, hadisin aslında sahih olduğunu ifade etmiştir.⁸³⁷ Ebu'l-Feyz Ahmed ise, “Ravilerin sahih ravileri olmasından, hadisin de sahih olması lazım gelmez. Çünkü bununla birlikte sened munkatı ya da şâzlık ve ızdırâb sebebiyle illetli olabilir.” diyerek Münâvî'yi eleştirmiştir.⁸³⁸

Yukarıda verilen örneklerde bir konu dikkat çekmektedir. Ebu'l-Feyz Ahmed hadisin munkatı, maktûb, muzdarib ya da şâzz olmasını illet sebebi olarak görmektedir. Hâlbuki munkatı, şâzz ve müdelles hadislerin hepsi mustalahu'l-hadîs kitaplarında illetin mukâbili olarak gösterilmişlerdir. İlet tabirini kullandığı bazı yerlerde hadisçilerin illetin şartı ola-

⁸³⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/134.

⁸³¹ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 268.

⁸³² Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, 18/645.

⁸³³ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 4/12.

⁸³⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 4/69.

⁸³⁵ Ebû Muhammed Abülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhib mine'l-hadîsi's-şerîf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 3/279.

⁸³⁶ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 30.

⁸³⁷ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 1, 339.

⁸³⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/270. Benzer gerekçeyle tenkit ettiği diğer hadisler için bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/399, 4/359, 447; el-Hidâye, 1/204, 2/324, 237, 3/237, 4/82, 6/262

rak ileri sürdüğü “gizli ve kapalı” kayıtlarına değinmediği de göz önünde bulundurulursa onun illetten ayrı olarak zikredilen bazı zayıf hadis türlerini illet kavramı içinde değerlendirdiği söylenebilir. *el-Müdâvi li ileli şerheyi'l-Münâvî* adlı eserinin ismine ve kitabın içeriğine bakıldığında onun illet tabirini mutlak olarak kullandığı anlaşılacaktır. Münâvî'nin Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sagîr*'de yaptığı sıhhat değerlendirmelerine getirdiği itirazları konu edindiği bu esrinde Ebû'l-Feyz Ahmed, Münâvî'nin yaptığı hataların tamamı için illet tabirini kullanmıştır. Burada şunu hatırlatmak faydalı olacaktır. Ebu'l-Feyz Ahmed'in küçük kardeşi olan çağdaş araştırmacılardan İbrahim İbn Sıddîk el-Gumâri, Endülüs ve Mağrib hadis âlimlerinin illetin sözlük manasını alıp ıstılâhî manasını kullanmadıklarını söylemiştir. Mukarrer mustalahu'l-hadîs kitaplarında bir hadisin illetli sayılabilmesi için illetin gizli ve hadisin sıhhatine zarar verecek bir özellik taşıması gerekmektedir. Endülüs ve Mağrib hadisçileri ise illetle ilgili verilen iki şarttan sadece “hadisin sıhhatine zarar verme” şartına itibar ederek, zâhir ya da gizli olmasına iltifat etmeksizin, hadisin kabulüne engel olan tüm unsurları “illet” olarak anmışlardır. Onlara göre örneğin inkıtâ, irsâl, i'dâl, tedlîs ve ızdrâb illet olarak değerlendirilmektedir.⁸³⁹ İbrahim İbn Sıddîk iddiasına delil olarak da İbn Abdilber'in munkatı ve senesinde zayıf ve meçûl ravi bulunan bazı hadisleri illetli diye anmasını örnek olarak vermiştir.⁸⁴⁰

Ebu'l-Feyz Ahmed'in belirli bir mustalahu'l-hadîs kitabı kaleme almadığı için kendisinden önceki illetle ilgili Mağrib hadisçilerinin örfünü tevârüs ettiğine dair açık bir ifadeye denk gelememiş olsak da illetli olduğunu söylediği rivayetlerin illet sebeplerine bakıldığında onun da illet tabirini hafî-zâhir ayrımına gitmeden kullandığını söylemek mümkündür.

Ebu'l-Feyz Ahmed, şâzz hadisin tanımına uyan gerek sunarak, Abdullah b. Zeyd'in naklettiği “Abdest alırken kulakları için yeni su aldı” hadisinin ma'lûl olduğunu söylemiştir. Mezkûr rivayetin, isnadının zâhiren sahih de olsa aslında son drece zayıf bir rivayet olduğunu şu sebeple açıklamıştır: “Her ne kadar bu hadisin sahih olduğu söylenmiş olsa da bu rivayet illetlidir. Çünkü Hârûn b. Marûf, Hârûn b. Saîd el-Eylî, Ebu't-Tâhir, Ali b.

⁸³⁹ İbn Sıddîk İbrahim el-Gumâri, *İlmu ileli'l-hadîs min hilâli kitâbi Beyânü'l-vehmi ve'l-ihâm el-Vâkıayni fi kitâbi'l-Ahkâm*, (Mağrib: Vüzâratü'l-Evkâv ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1995), 1/101-4. İbrahim el-Gumâri, Suyûtî'nin illetin Endülüslüleri nezdinde nasıl kullanıldığını bilmediği için İbn Abdilber'in zâhirî bir illetten (ızdırâb) dolayı hadisi illetli sayması ile ıstılâhî anlamdaki illetin arasını bulmaya çalıştığını söylemiştir.

⁸⁴⁰ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/196, 351.

Haşrem ve Süreyc b. Numân bu hadisi İbn Vehb'ten cumhura uygun olarak 'abdest alırken kulakları için yeni su aldı' yerine 'Elinden arta kalan suyla kulaklarını mesh etti.' şeklinde rivayet etmişlerdir.⁸⁴¹ Görüldüğü gibi Ebu'l-Feyz Ahmed, sika ravinin sikalar topluluğuna muhalefetine şâzz demek yerine illetli demeyi tercih etmiştir. Hamza el-Melîbârî de illetin, şâzz, münker, muzdarib, maktûb, müdrec ve musahhaftan ayrı olmadığını, zira mütekaddim hadis münekkitlerinin illetli hadislerle ilgili kaleme aldığı eserlere bakıldığında, yukarıda sayılan türlerin hepsine ait örneklerin görüleceğini söylemiştir.⁸⁴²

Yukarıda zikredilen örneğe bakıldığında Ebu'l-Feyz Ahmed'in kendisini yerleşik hadis terimlerine bağlı kalmaya mecbur görmediği anlaşılacaktır. Nitekim kendisi de bir münasabetle bu konuya değinmiş ve "Oturmuş kaidelerin ve yerleşik usûlün ilerisine gidemeyen kimse, çok değerli ilimleri ve hayırları kaybeder" demiştir.⁸⁴³

Öte yandan hadisin zayıflığı için gerekçe gösterilen bazı illetleri ya hadisin sıhhatine zarar veren bir kusur olarak kabul etmemiş ya da temelden illet saymamıştır. "Allah kaatındaki en faziletli namaz Cuma günü cemaatle kılınan sabah namazıdır." hadisini Şu'be'den (ö. 160/776) merfû olarak nakleden tek ravinin Hâlid b. el-Hâris (ö. 186/802) olduğu söylenmiştir. Şu'be'nin diğer talebesi Gunder (ö. 193/809) ise hadisi mevkuf olarak nakletmiştir.⁸⁴⁴ Ebu'l-Feyz Ahmed, Hâlid hadisinin zayıflığının bulunmadığını, sadece Ebû Nuaym'ın işaret ettiği vakf sebebine bakılarak hadisin illetli sayılabileceğini söylese de vakfın, sahih olan görüşe göre, aslında hadisin sıhhatine zarar veren bir illet olmadığı kanaatindedir. Zira Gunder, Hâlid b. el-Hâris'e Şu'beden rivayetinde muhalefet ederek hadisi İbn Ömer'in sözü olarak nakletmiştir. Fakat Ebu'l-Feyz Ahmed bunu isnadın sıhhatine zarar veren bir illet olarak görmediğini beyan etmiştir. Zira hadisin durumu hakkında hüküm verilirken, hadisi merfû olarak nakledenin ya da daha sika olanın lehine hüküm verileceğini ve hata ettiğini gösteren karineler olmadığı müddetçe hadisi merfû olarak rivayet edenin sözünün makbul olacağını söylemiştir.⁸⁴⁵

⁸⁴¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 1/154.

⁸⁴² el-Melîbârî, *Ulûmu'l-hadîs*, 116.

⁸⁴³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 2/375.

⁸⁴⁴ Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/207.

⁸⁴⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 2/69.

Hâkim *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde illet çeşitlerini sayarken altıncı başlıkta “İsmâil’in lûgatı yok olmuştu. Cibrîl bana o lûgatı getirdi, ben de ezberledim”⁸⁴⁶ hadisini örnek vermiştir. Hâkim’in iki tarikile ulaştığı bu hadisin tariklerinin birinde Ali b. Hüseyin (ö. 210/825), hadisi Hz. Peygamber’den nakleden Hz. Ömer’e kadar olan senedini zikretmişken diğer tarikte ise “bana ulaştığına göre (fîmâ belaganî) Ömer b. Hattâb şöyle demiştir” diyerek senedini zikretmemiştir.⁸⁴⁷ Hâkim’in “ilginç” olarak nitelediği bu illetlendirmeyi Ebu’l-Feyz Ahmed ilginç bulduğunu söylemiş ve bunun illet olamayacağını “ravinin hadisini bir defasında isnatlı başka bir defasında da kendini emin hissetmediğinden ‘bana ulaştığına göre’ diyerek isnatsız vermesinde ne tür bir illet olabilir?” şeklinde ifade etmiştir.⁸⁴⁸

6. Vakf-Ref, Vasl-irsâl Teâruzunda Takip Ettiği Metot

İllet tespiti sırasında münekkit araştırdığı hadisin tariklerini toplayarak ve bu tarikleri birleriyle karşılaştırarak ravilerin ihtilaflarının ne şekilde olduğunu bulmaya çalışır ve elde ettiği ipuçları sayesinde rivayetin durumu hakkında bir neticeye varır. Ebu’l-Feyz Ahmed de hadislerdeki illetin en sık görüldüğü yerlerden olan vakf-ref, vasl-irsâl meselesinde genellemeci bir anlayıştan uzak olarak, rivayeti kuşatan karineler doğrultusunda hareket ederek kendi görüşünü beyan etmiştir. Aşağıda bu meseleyle ilgili görüşleri örneklerle birlikte gösterilecektir.

a. Vakf-Ref Teâruzu

Hadisin isnadında bulunan illetle ilgili önemli bir konu da ref ve vakf meselesidir. Muhaddisler bazen merfû olarak elde ettikleri hadisin aynını o hadisin sahâbî ravisinin sözü yani mevkûf olarak da bulurlar. Raf ve vakfın teâruzu olarak bilinen bu durumda hangisinin tercih edileceği ile ilgili İmam Nevevî “Fukahâ, usûl âlimleri ve muhakkik muhaddislere göre hadis merfû ve mevkuf, mevsûl ve mürsel olarak nakledildiğinde, sikanın ziyadesi olduğu için raf ve vasl tercih edilir.” diyerek hadisin merfû tarihinin tercih edilceğini söylemiştir.⁸⁴⁹

⁸⁴⁶ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 145.

⁸⁴⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* (Beyrut, 1977), 115-116.

⁸⁴⁸ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 2/387-88.

⁸⁴⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, 1/29.

Ebu'l-Feyz Ahmed, Habîb b. Ebî Sâbit'in (ö. 119/737) Urve (ö. 94/713) kanalıyla Hz. Âişe'den naklettiği "Sonra gusûl al. Ardından da her namaz için abdest al"⁸⁵⁰ hadisinin Ebû Dâvûd tarafından aslında merfû olmayıp mevkûf olduğunun söylenmesi üzerine şunları demiştir:

"Bu hadisin, Hafs b. Gıyâs, Ebû Usâme ve Esbât b. Muhammed tarafından A'meş'ten Hz. Âişe'nin sözü olarak nakledilmesi sebebiyle merfû halinin illetli kabul edilmesi gerçekte bir illet değildir. Çünkü hadis, fıkıh ve usûl ehli nezdinde sahih olan görüşe göre, bir hadis hem mevkûf hem de merfû olarak rivayet edilmişse, merfû tarikin sahih olduğu kabul edilir. Çünkü ref edende vakf edende olmayan ziyade bir ilim vardır. Ref eden sikaysa onun ziyadesi kabul edilir. Zira ziyade müstakil bir hadis mesabesindedir."⁸⁵¹

Bununla birlikte merfû tarikin zayıf, mevkûf tarikin ise sahih olduğu durumlarda, mevkûfun asıl olduğuna hükmetmiş ve merfûun bazı zayıfların hatasından ya da hadis hırsızlığından ileri geldiğini söylemiştir.⁸⁵²

b. Vasl-İrsâl Teâruzu

Münâvî, Suyûtî'nin "Allah'a en sevimsiz gelen helâl, talâktır"⁸⁵³ hadisine sahih demesini eleştirirken, hadisin İbn Ömer'in adı zikredilmeksizin mürsel olarak nakledilmesini delil göstermiştir. Bu durum Münâvî'nin bir defasında mevsûl, diğer defasında ise mürsel olarak nakledilen hadislerde, mürsel tarikin makbul olduğunu tercih ettiğini göstermektedir.⁸⁵⁴ Ayrıca Münâvî, İbn Hacer'in Ebû Hâtim ve Dârekutnî'nin mezkûr hadisin mürsel tarikini tercih ettikleri şeklindeki naklini de görüşünü kuvvetlendirmek amacıyla zikretmiştir.⁸⁵⁵

Ebu'l-Feyz Ahmed ise bazı hafızların hadisin mevsûl tarikini tercih ettiklerini söyledikten sonra zikrettiği şu ifadelerle hangi saiklerle mevsûl tarihi tercih ettiğini açıklamaktadır: "Hadis kaideleri, mevsûl tarikin tercih edilmesini gerektirmektedir. Mürseli tercih edenler bu kaideleri gözetmemiştir. Ebû Hâtim ve Dârekutnî, yerleşik usule aykırı olarak genelde herhangi bir delile dayanmaksızın mürsel ve mevsûl olarak gelen bütün hadislerin hep

⁸⁵⁰ Ebû Dâvûd, Tahâret, 109.

⁸⁵¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-İsti'âda*, 38.

⁸⁵² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 2/117.

⁸⁵³ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 10.

⁸⁵⁴ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 1/105.

⁸⁵⁵ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-Kebîr*, 1. bs., (Müessesetü Kurtuba: Mısır, 1995), 3/417.

mürsel tarikini tercih etmişlerdir. Sikanın vasl ziyadesi makbul olur. Zira bilindiği üzere ravi bazen hadisi mevsûl bazen de mürsel olarak rivayet edebilir.”⁸⁵⁶

Vasl ve irsâl taaruzunda vaslın tercih edileceğini ve mütkaddim ulemanın irsâli tercih etme hususundaki ittifaklarının hata üzere gerçekleştiği kanaatindedir. Onun bu tavrı hangi iddia olursa olsun muhakkak delille desteklenmesi gerektiği yönündeki yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Bu konu üzerinden hareketle söylenebilecek bir başka nokta da Ebu'l-Feyz Ahmed'in mütekaddim hadis münekkitlerinin ortaya bir delil koyamadan verdikleri hükümleri nazar-ı itibara almadığını göstermektedir. Nitekim “Düğünlerde ilk gün verilen ikram hak, ikinci gün verilen marûf üçüncü gün verilen ise duysunlar diye ve gösteriş için yapılmıştır” hadisiyle ilgili Yûnus b. Ubeyd'in (ö. 140/757) Kâtede'ye (ö. 118/736) muhalefet ederek hadisi Hasan-ı Basrî'nin Hz. Peygamber'den mürsel olarak naklettiği, Nesâî'nin ve Ebû Hâtim'in mürsel rivayeti mevsûl rivayete tercih ettikleri⁸⁵⁷ şeklinde yapılan itiraza şöyle cevap vermiştir:

“Nesâî ve Ebû Hâtim'in tercihleri kesin olarak bâtıldır. Çünkü ileri sürdükleri görüşün delili olmadığı gibi bu, delille çatışıp, makûl olanı atmaktan başka bir şey değildir. Zira Katâde münekkitlerin icmâyla sikadır ve Hasan'dan naklederken, Abdullah b. Osman'ın Zühayr b. Osmân kanalıyla hadisi Hasan'a tahdîs ettiğini söylemiştir. Ayrıca Katâde, Zühayr b. Osman'ın hayırla ve iyilikle anılan biri olduğunu söylemiştir. Şimdi burada hem Ebû Hâtim'e hem Nesâî'ye hem de mürsel rivayeti mevsûle tercih eden herkese soralım: ‘Sana göre Katâde yalan söyleyip iftira mı attı yoksa dili mi sürçtü?’ Eğer yalan söyledi derlerse icmâ delmiş olup kimsenin kabul etmeyeceği bir bâtil söylemiş olurlar. Katâde hata yapmıştır derlerse o zaman onlara ‘Bu hatasından dolayı Katâde'nin hıfzını ve sikalığını düşürüp onu, değil rivayetleriyle ihticâc edilip hadisleri sahih sayılan raviler arasına koymak, rivayetleri helal olmayan zayıf ve metrûklar zümresine koydunuz mu?’ Zira içlerinden birinin sıfatını zikretmekle beraber iki adamın isminde hata yapan ve senedin aslında vehme düşen biri zayıf kabul edilmek zorundadır. Yine de biz şunu bilmekteyiz ki başta tâbiiler olmak üzere raviler bazen hadisi mevsûl olarak bazen de müzâkere esnasında ya da isnatlı bir şekilde rivayet etmede istekli olmadıkları zaman hadisi mürsel olarak nakletmektedirler. Bu durumda hadisi sadece delil olarak kullanarak ‘Resûl-i Ekrem şöyle buyurdu’ diyerek naklederler. Daha sonra hadisi ondan bu şekilde duyan kişi hadisi mürsel olarak nakleder. Ama başka zamanlarda ise hadis semâ ettirmek ve tahdîs kastıyla hareket ederek hadisi isnadıyla zikrederler.

⁸⁵⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müddâvî*, 1/123. Ayrıca bk. 188.

⁸⁵⁷ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 9/243.

Bununla birlikte Yûnus b. Ubeyd'in kendisi de hadisi Hasan'dan aynen Katâde'nin işittiği gibi işitmiş olup, aynı sebepten ötürü hadisi mürsel olarak nakletmiş olabilir.⁸⁵⁸ Hadis ondan bir defasında mevsûl başka bir defasında da mürsel olarak gelebilir. *Muvatta* ve *Sahîhayn*'da Zührî, Hasan, Said b. el-Müseyyeb ve benzerlerinden mevsûl olarak gelen nice hadisler vardır ve o hadisler Vekî, İbn Ebî Şeybe, Sevrî, Abdullah b. Mübarek gibi mütekaddim ulemanın eserlerinde mürsel olarak gelmiştir. Hatta mütekaddimînin kitaplarını okuyan kişi oaralarda neredeyse müsned (mevsûl) hadis göremez. Hatta daha garip bir durum daha vardır, bazen hadis sahih hadis kitabında Mâlik, Sevrî, İbnü'l-Mübârek, Abdurrezzak ve Vekî tarikiyle mevsûl olarak zikredilirken, aynı hadis mezkûr muhaddislerin kitabında mürsel olarak bulunur. Bunun sebebi onların kitaplarına mürsel hadisleri almaya meyletmelerinden dolayıdır. Fakat tahdîs ve semâ yoluyla hadis rivayeti esnasında bu hadisleri mevsûl ve müsned olarak zikrederler.

Bu konu neredeyse hiçbir muhaddisin ve insaf sahibinin şüphe etmeyeceği zarûriyyâtan olmasına rağmen, Ebû Zur'a, Ebû Hâtim, Buhârî, Nesâî ve onların tabakasını takip eden Dârekutnî ve benzerleri *neredeyse her zaman mürseli mevsûle tercih ederler; iki tarikle gelen hadisin mürsel tarikini tercih ederler*. Sanki onlar en ihtiyatlı yolun bu olduğunu sanıyorlar. Hâlbuki böyle yapmalarından, kayda değer olmayan şüpheler sebebiyle sika hafızları yalandıkları ve onlara zayıflık damgası vurdukları lazım geldiğini unutuyorlar. Bu davranışlarında onların hatalı olduğunda şüphe yoktur.⁸⁵⁹

Yukarıda Ebû'l-Feyz Ahmed'den yapılan alıntı vasl ve irsâl teâruzunda çok net bir şekilde, onun eğer aksini ispatlayan bir delil yoksa mevsûl tariki tercih ettiğini göstermektedir. Ayrıca çekinmeden her biri otorite olan âlimleri hem muayyen bazı hadislerle ilgili hem de metotlarıyla ilgili eleştirebileceğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira ona göre muhaddisler sikanın ziyadesinin kabul edileceğini söyleyerek mevsûlün mürsele tercih edileceğinin altyapısını zaten oluşturmuşlardır. Bundan sonra mezkûr prensipleriyle çelişerek hiçbir delil olmadan mürseli mevsûle tercih etmeleri çelişkiden başka bir şey değildir. Ayrıca bununla da yetinmeyerek hadis tarihinden getirdiği örneklerle kendi iddiasını kuvvetlendirmeye çalışmıştır.

Ebû'l-Feyz Ahmed'in yukarıdaki açıklamalarında göze çarpan bir nokta da mütekaddim hadis münekkitletlerinin irsâli vasla tercih etmedeki sebep olarak "en ihtiyatlı olanın bu olduğu" şeklindeki açıklamasıdır. Kanaatimizce mütekaddim hadis âlimlerini müteahhir

⁸⁵⁸ Elbetteki müellifin bu iddiası aklî ihtimaller dairesinde düşünülme zorundadır. Aksi takdirde bütün munkatı rivayetlerde aynı ihtimal geçerlidir. Zira böyle bir düşünce hadis tenkit sistemini temelinden yıkar.

⁸⁵⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 6/373.

hadisçilerden ayıran en önemli noktalardan birisi budur. Mütেকaddim ulemâ ravilerde ve dolayısıyla rivayetlerinde cerh yönünü önceliklerinden bir başka ifadeyle haberlerde asıl olarak yokluğu temel almalarına binaen, aslı terk etmeyi gerektiren güçlü bir delil ararlar. Bahsedilen tavırları, rivayetin sıhhatiyle ilgili ciddi şüphe uyandıran durumlarda rivayetin varlığını ispat etmede çekingen davranmalarına neden olmuştur. Vasl ve irsâl durumunda göz önünde bulundurdıkları temel endişe vehm ya da kezeb yoluyla sonraki ravilerden birinin isnaddaki boş olan yere senedi muttasıl hale getirecek bir ismi eklemesidir. Ayrıca Ebû'l-Feyz Ahmed, bir ravinin mevsûl olarak rivayet ettiği hadisi diğer ravinin, herhangi bir sebebe binaen, mürsel olarak rivayet edebileceğini ihtimal dâhilinde görüyorsa aynı şekilde hata ederek mürsel rivayeti mevsûl olarak da rivayet etmesi de bir ihtimal olarak görülmelidir. Hadis usulündeki sülûkü'l-câdde terimi bu tür hataların olabileceğini gösteren en önemli kanıttır. Nitekim mevsûl olarak rivayet edildiği halde daha sonra munkatı olduğu ortaya çıkan hadisler mevcuttur. Ayrıca sikanın ziyadesinin makbul olacağı konusu onun iddia ettiğinin aksine mütেকaddim ulemâ arasında çokça uygulanan bir metot olmadığı gibi bütün cüzlerinde aynı sonucu veren genel-geçer değişmez bir kaide değildir. İbn Dakîku'l-İd (ö. 702/1302) ehl-i hadis hakkında “hadisi mürsel ve müs-ned, mevkûf ve merfû, eksik ve ziyadeli olarak nakleden raviler arasında ziyade yapanın rivayetinin makbul olacağı şeklindeki” bir genellemeye gittiklerini söylemeyi gerektiren veriler bulunmadığını ifade etmiştir. Ona göre hadisçilerin verdikleri cüzî hükümlere bakılırsa, ziyadenin mutlak olarak kabulünü gerektiren genel-geçer bir kaide yoktur.⁸⁶⁰

Ebû'l-Feyz Ahmed'in görüşünü desteklemek için kullandığı delilleri her ne kadar sağlam olsa da tenkit ettiği âlimlerin de görüşlerini üzerine bina ettikleri gerekçeleri vardır. Ayrıca onların hadis rivayet tarihi içinde yaşamış olmaları ve hadis tenkit sisteminin kurucu ataları olmak gibi bir avantajlarının olduğu da unutulmamalıdır. Yine hadis âlimlerinin dine sonradan giren bidatler konusunda son derece duyarlı olmaları da onları hadisleri tashîhte müteahhir ulemâya nisbetle daha dikkatli davranmaya ittiği söylenmelidir. Zira hadis âlimlerinin dînî bilgiyi tespit etme gibi bir görevlerinin olmasının yanında dînî olmayan unsurları dinden uzak tutmak gibi bir görevleri de vardır.

⁸⁶⁰ Takiyuddîn Muhammed b. Alî İbn Dakîkul'îd, *Şerhu'l-İlmâm bi ehâdîsi'l-ahkâm*, thk. Hallûf el-Abdullah Muhammed, 2. bs., (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2009), 1/27-28.

Hadis usûlü kitaplarında zikredilen sahih hadis şartları dikkate alınarak yapılan Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis tenkit anlayışına bakıldığında onun hadis tenkidinin temel ilkelere etrafında klasik bir hadisçiden farklı düşünmediği görülecektir. Bununla birlikte onun bazı meselelerde öne çıkan bir takım görüşlere sahip olduğu da gözden kaçmamaktadır. Özellikle raviler hakkında verilmiş olan cerh hükümlerini, bu hükümleri veren âlimin otoritesi ne kadar büyük olursa olsun, kendi gözüyle tenkit süzgecinden geçirmekten kaçınmadığı görülmektedir. Hatta birçok büyük muhaddisi raviler hakkındaki hükümlerinde delilsiz hareket etmekle ve sonradan gelenleri -yine onların da otoritelerine aldırış etmeden- öncekileri körü körüne taklit etmekle suçlamıştır. Bunun neticesi olarak raviyle ilgili verilen hükmün muhalefeti caiz olmayan bir nas gibi algılanmasına karşı çıkararak, ravi ve dolayısıyla rivayeti hakkında öncekilerden farklı hükümlere vardığı olmuştur. Ayrıca cerh-ta'dîl kaidelerine bağlı kalmakla birlikte bu kaideleri tamamen statik olarak görmemiş yeri geldiğinde bazı karineleri kullanarak gerek ravi gerekse de mervî hakkında, cerh-ta'dîlin teorik kaidelerinin kullanıldığı taktirde varılacak sonuçtan farklı neticelere varmıştır. Takip ettiği bu metodun mütekaddim hadis münekkitlerinin uygulamalarıyla uyduğu söylenmelidir. Onlar da ravi hakkında yapılan cerhleri körü körüne taklit etmemiş, kendilerinin ravi veya mervî hakkında bir içtihatları oluşmuşsa ona göre hareket etmişlerdir.

Hadislerin sıhhatini değerlendirirken yalnızca hadisin eldeki tarikiyle yetinmeyip kulanılmaya elverişli mütâbi ve şahidinin olup olmadığını araştırmış, bunun neticesinde hadisin tarihlerinin tamamını göz önünde bulundurarak hadis hakkında hükme varmıştır. Kanaatimizce Ebu'l-Feyz Ahmed bu noktada mütekaddimîn hadis âlimlerinin metodlarından ayrılıp mütâbaat kullanımının son derece yaygın ve "mütesâhil" olduğu müteahhir hadisçilerin metodunu benimsemiştir. Bir sonraki başlıkta bu konu detaylıca incelenecektir. Fakat bu başlığa geçmeden önce onun az da olsa klasik hadis tenkit metodu demek olan isnad tenkidinden farklı metodlarla hadisleri değerlendirdiği belirtilmelidir. Vâkıya, akla ve dinin asıllarına arz etmek şeklinde başlıklandırılacak olan bu konu da mütâbaat ve şahit konusundan sonra incelenecektir.

Hadis tenkit faaliyetlerinde genelde taz'îf edilmiş hadisleri tashîh etme temayülü taşıdığı için mütâbi ve şahit kullanımı ile hadisi vâkıya, akla ve dinin asıllarına arz etme faaliyetleri "Hadis Tashîh Metodu" başlığı altında incelenecektir.

F. HADİS TASHİHİNDE KULLANDIĞI DİĞER METOTLAR

Malum olduğu üzere usûl kitaplarındaki sahih hadis tanımını sahih li-zâtihi hadisler için getirilmiştir. Bunun dışında bazen bir hadis, ravisindeki kusur sebebiyle zayıf olsa da bazı karineler göz önüne alınarak sahih hadis kabilinden değerlendirilir. Bu karinelerin en güçlüsü zayıf raviye hocasında (mütâbaa-ı tâmm) ya da hocasının hocasında ve daha üstte bulunan hocalarında (mütâbaa-ı kâsire) mütâbaat eden başka ravi ya da ravilerin bulunmasıdır. Bu durumda hadis zayıf olmaktan çıkıp hasen yani makbûl hadis halini alır. Mütâbaat metodu Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis tenkidinde en çok kullandığı araç olduğundan bu konu etraflıca işlenecektir.

1. Mütâbaat Kullanımı

Hadis ilmi, cerh ve ta'dîl açısından ravilerin durumu ile tashîh ve taz'îf açısından rivayetlerin durumunu ele almaktadır. Bundan dolayı hangi boyutlarda ittifak ve ihtilaf halinde olduklarının ortaya çıkması için, rivayetlerin birbiriyle karşılaştırılması işlemi gerçekleştirilir. Bu işlem esnasında ravinin hocasından rivayetinde tek kalıp kalamdığı yani farklı talebe ya da talebelerin aynı hadisi rivayet edip etmediğinin araştırılması anlamına gelen i'tibâr son derece önemli bir görev üstlenmektedir. İ'tibâr pratiğinin bir yönü de ravinin cerh-ta'dîl açısından durumunun tespit edilmesiyle alakalıdır. İ'tibâr neticesinde ravinin rivayetlerinin sikaların rivayetleriyle büyük oranda uyduğu görülürse ravi tevsîk edilirken muhalefetinin çok olduğu durumlarda ise taz'îf edilmektedir. İ'tibâr işlemi bazen de belirli bir hadisteki hatayı ortaya çıkarmak için kullanılır. Rivayetin çeşitli tariklerinin toplanması neticesinde yapılacak arz işlemiyle hangi rivayetin makbûl hangisinin ise illetli olduğu tespit edilebilir.⁸⁶¹

İ'tibârın kullanıldığı bir diğer durum da sadûk ya da zayıf ravinin rivayetinde tek kalıp kalmadığının araştırılmasıdır. Buna göre sadûk ravinin mütâbiinin olduğu durumlarda hadisi sahih, zayıf ravinin mütâbiinin olduğu durumlarda ise hadisi hasen hükmünü alacaktır. Çünkü bu durumda zayıf da olsa ravinin haberinin doğru olduğuna dair zan kuvvetlenmektedir. Hadislerin, tariklerinin bütünü dikkate alınarak sıhhat hükmünün ortaya çıkarılmaya çalışılması demek olan bu durum, rivayetlerin tenkidinde kullanılan iki metottan biridir. Diğerisi ise her bir rivayetin tek tek incelenmesi ve özel olarak o tarikle ilgili

⁸⁶¹ Ebû Muâz Târık b. İvedullah, *el-İrşâdât fî takviyeti'l-ehâdis bi's-şevâhidi ve'l-mütâbaât* (Mektebetü İbn Teymiyye, 1998), 10.

hükmün verilmesidir. Bu ikinci metot daha çok cerh-ta‘dîl ve ilel türü eserlerde kullanılmaktadır. Bu kitaplarda münekkit, hadisin elindeki tariki hakkında sıhhat hükmü vermekte olup genel itibariyle hadisin diğer tariklerini göz önünde bulundurmaz. Nitekim cerh-ta‘dîl ve ilel türü eserlerde belirli bir ravi hakkında konuşulurken aslında sahih olan bir rivayetin, muayyen bir tarikindeki ravi sebebiyle zayıf olduğuna hükmedildiği görülecektir. Böyle bir durum, rivayetin özel olarak o tarihinin zayıf olduğuyula ilgili olup, rivayetin metninin sıhhat durumu hakkında kesin sonuç vermemektedir. *el-Câmiu’s-sagîr* gibi hadisleri cem eden eserlerle hadis şerhleri ve tahrîc kitapları gibi bazı eserler ilk metodu kullanarak,⁸⁶² hadisin tariklerinin bütünü göz önünde bulundurarak hadis hakkında sıhhat hükmü vermektedir. Ebu’l-Feyz Ahmed de hadis tenkit anlayışını bu metot üzerine bina etmiş ve rivayetlerin sıhhatini değerlendirirken ancak tarikleri bir araya getirdikten sonra rivayet hakkında sıhhat değerlendirmesi yapmıştır. Bunun neticesinde tariklerdeki zayıflık sebebiyle hadisin zayıf olduğunun iddia edilmesi durumunda gösterdiği ilk refeleks, hadisin diğer tariklerini bulmak ve “zayıf rivayetler birbirini desteklediğinde hadis hasen li-gayrihi mertebesine yükselir” gibi bazı hadis usulü kaidelerini kullanarak hadisin sahih olduğunu ispatlamaya çalışmaktır. Ebu’l-Feyz Ahmed bu durumu şu sözleriyle dile getirmiştir:

“Yalanla müttehem ve fâhişu’l-galat olmayan raviye rivayetinde kendisi gibi olan başka bir ravi mütâbaat ederse, zayıf ravinin o rivayetinde hata yapmadığı ve vehme düşmediği anlaşılır. Mütâbaat neticesinde her iki zayıf ravinin de haberlerinde doğru söyledikleri ve vehme düşmedikleri zannı kuvvetlenir. Zira birbirinden ayrı olan iki kişinin tek bir hataya düşmeleri uzak olduğundan haber, zayıf iki ravinin birbirlerine mütâbaat etmeleri neticesinde hasen hükmünü alır. Hadis ilimlerinde belirtildiği üzere mütâbaatlar ve şahitler çoğalırsa haberin doğruluğuna olan zan daha da kuvvetlenir ve *hadis sahihlik mertebesine yükselir*. Aslında delil olmadan da vicdanen hadisin sahih olacağı anlaşılır. Zira herkes, gafil olduğundan, itkân ehli olmadığından ya da haberlerinde tam bir idrake sahip olmadığından zayıf gördüğü ve haberine kalbinin mutmain olmadığı birinden bir haber duyar da sonra o haberin aynısını, haberi gördüğünü ya da duyduğunu ifade eden bir başkasından duyarsa ilk ravinin haberinde doğru söylemediği ihtimali ortadan kalkar. O haberin, sıhhat ve ravinin haberinde vehme düşmediği ve gaflet halinde olmadığı ihtimali kuvvetlenir. Yine aynı şartlar altında bir üçüncü kişiden daha aynı haberi duyarsa haberi daha fazla tasdik eder. İşte böylece haberin ravileri her arttığında verilen haberin gerçek olduğuna dair inancı artar ve şüpheden bir o kadar uzaklaşır. Hatta haberi semâ ve müşâhede gibi hisleriyle bilmesine denk seviyede kesin inancı oluşur.”⁸⁶³

⁸⁶² Nitekim Ebu’l-Feyz Ahmed de, Münâvî’nin senedindeki Câbir el-Cu‘fi sebebiyle Suyûtî’nin bir hadise sahih hükmü vermesini eleştirince şunları söylemiştir: “Şerh kitaplarının işi, hadisin genel olarak hükmünü beyan etmek olup hadisin, içinde geçtiği kitaptaki senedinin durumunu açıklamak değildir. Bu, ilel ve cerh-ta‘dîl kitapları ile ilel âlimlerinin işidir. Hadis şerhlerinin işi, hadislerin manalarını açıklamak ve red ve kabul, nefiy ve ıspat hükümlerinden doğan mertebeleri açıklamaktır. Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/96.

⁸⁶³ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Hediyetü’s-sügarâ*, 5.

Ebu'l-Feyz Ahmed prensibine bağlı kalarak, tariklerinin tamamının zayıf olduğu söylenen rivayetlere, tariklerinin çokluğuna bağlı kalmak suretiyle, sahih hükmü vermiştir. Örneğin Suyûtî'nin "(Dua ederken) ellerinizin içini açarak Allah'tan isteyin, sırtlarıyla istemeyin. Duanızı bitirdiğinizde elinizi yüzünüze sürün."⁸⁶⁴ hadisine verdiği sıhhat hükmü, hadisin tüm tarikleri zayıf olduğu gerekçesiyle Münâvî tarafından eleştiriye uğramıştır.⁸⁶⁵ Ebu'l-Feyz Ahmed ise Münâvî'yi şu sözleriyle tenkit etmiştir:

"Dirayet ve hüküm istinbâtını iyi bilen muhaddis bir fakih, rivayetin tek tek tariklerinin her biri hakkında değerlendirme yapmak yerine, tariklerin tamamını göz önünde bulundurarak hadisin lehine ya da alaeihine hüküm verir. Tüm tarikleri zayıf olan birçok hadisin tariklerin bütününe bakıldığında sahih ya da mütevatir olduğu anlaşılır. Müteahhir âlimlerin sahih li-gayrihi dedikleri bu hadistir. İmamlar, sayılamayacak kadar çok konuda bu tür hadislerle ihticâc etmişler, hatta kesin olan Kur'ân'ın bazı ayetlerinin, sahih li-gayrihi olan hadislerle nesh edildiğine dahi hükmettikleri olmuştur.⁸⁶⁶ Örneğin 'Vârise vasiyyet yoktur.'⁸⁶⁷ hadisinin tüm tairkleri zayıftır. Bununla birlikte tariklerinin tamamına bakılarak hüccet olarak kullanılmıştır."⁸⁶⁸

⁸⁶⁴ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 289.

⁸⁶⁵ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 4/144.

⁸⁶⁶ Buradaki sahih li-gayrihi ile kastedilenin hasen hadislerin bir araya geldiği hadisler olmayıp, birbirini destekleyen zayıf hadisler olduğu söylenmelidir. Zira Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre zayıf hadis birden fazla mütâbîe sahip olduğu zaman, sahih li-gayrihi mertebesine yükselmektedir. Hadis usûlü eserlerindeki "zayıflar birbirini desteklediğinde hadis hasen mertebesine yükselir" kaidesiyle çelişen bu durumu kendisi şöyle açıklamıştır: "Bu kaide tüm zayıf tariklerde geçerli olan bir kural olmayıp, sadece zayıfın belirli bir türüne hastır ki o da şiddetli zayıf olup münker olan zayıf rivayetlerdir. Bu tür rivayetlerin tarikleri çoğaldığında hadis, mestûr seyyü'l-hıfz ravinin rivayetleri mertebesine yükselir. Bundan sonra, İbn Hacer ve başkalarının da dediği gibi, zayıflığı az olan bir tarik bulunursa hadis, tariklerin mecmûna münker olmaktan çıkıp hasen seviyesine yükselir. Tariklerinin tamamında ya da çoğunda az bir zayıflığı olan rivayetler ise bütünü itibarıyla sahih derecesine yükselir. Çünkü az bir zayıflığı olan tarik, birçok muhaddisin mezhebine göre tek başına bile hasen olabilir. İbnü'l-Cevzî *Mevzûât*'ın mukaddimesinde 'Hadisler altı kısımdır (...) Dördüncüsü ise az zayıflığı olan (ما فيه ضعف قريب محتمل) hadislerdir ki bunlar hasendir. Beşincisi ise zayıflığı şiddetli, sarsıntısı çok (كثير التزلز) olanlardır ki ulemâ nezdinde dereceleri farklıdır; bazıları bu rivayetleri zayıflığı çok şiddetli olmadığı için hasene yakın görmüş, bazıları ise zayıflığı şiddetli görüp onları mevzû saymışlardır.' görüldüğü gibi İbnü'l-Cevzî haseni zayıflığı az olan tarikler olarak tanımlamıştır. Binaen aleyh, tarikler çoğaldığında hadis sahihlik mertebesine yükselir.

Şu da var ki konuyla ilgili ihtilaf içerikle ilgili olmayıp lafzîdir. Hasen aslında sahihin bir kısmıdır. Zira Mütakaddim ulema haseni sahihler içinde saymıştır. Onlar nezdinde hasen tabiri marûf olmayıp ismi de yaygın değildi. Haseni ilk olarak Tirmizî *Câmi*'inde vurgulamış ve çokça kullanmıştır. Tirmizî'nin hoca tabakasında hasen tabirini kullananlar olsa da bu son derece azdır. Mütakaddim hadisçiler nezdinde kullanımı örf haline gelen, hadisin sahih ve zayıf diye iki kısma ayrılmasıdır. Onlara göre sahih, ravisinin zabt ve itkân açısından derecesine göre, farklı mertebelere sahiptir. Sahihi beş ve daha fazla tabakaya ayırmışlardır ki hepsi de sahih ismini şâmilidir. Müteahhir ulema ise sahih hadis tabakalarının son sıralarında olanlara, teâruz ve tercih esnasında onu diğerlerinden ayıracak özel isimler vermişlerdir. Müteahhid olanları ortadaki kısma hasen demiş, mütesâhil olanları ise sahih demiştir." Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Âli*, s. 59-64. (İbn Hacer'in ifadesi için bk. Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, c. 3, ss. 75-76; diğerleri ifadesi için bk. Burhaneddin İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi Şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Mektebetü'r-Rüşd, 2007), 1/248.; İbnü'l-Cevzî'nin görüşü için bk. Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât* (Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1/32.)

⁸⁶⁷ İbn Mâce, *Vesâyâ*, 6.

⁸⁶⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 4/158.

Mütâbi arayışının fonksiyonunun icrâ edildiği bir diğer durum da teferrüd ettiği söylenen ravilerin rivayetlerinde yalnız olmadığının tespit edilmesidir. Ebu'l-Feyz Ahmed de ravisi teferrüd ettiği için zayıf kabul edilen bazı rivayetlerde, ravinin aslında teferrüd etmediğini, onun mütâbi/mütâbileri olduğunu ispatlamak suretiyle hadisin fertlik açısından zayıf olmadığını belirtmiştir. Örneğin Münâvî “Allah kaza ve kaderini uygulamak istediğinde akıl sahiplerinin aklını alır...”⁸⁶⁹ hadisini *el-Câmiü's-sagîr*'e aldığı için Suyûtî'yi eleştirmiştir. Çünkü Suyûtî kitabı yazarken “yalancının tek kaldığı rivayetleri kitabına almayacağını” söylemiştir.⁸⁷⁰ Zira hadisin senesinde metrûk ve kezzâb olan Saîd b. Semmâk b. Harb bulunmaktadır.⁸⁷¹ Ebu'l-Feyz Ahmed ise Saîd b. Semmâk'ın rivayetinde tek kalmadığını, hadisin iki farklı tarikten daha merfû olarak geldiğini söyleyerek, Münâvî'nin teferrüd iddiasının hatalı olduğunu beyan etmiştir.⁸⁷²

Ebu'l-Feyz Ahmed'in gerek *el-Müdâvî* ve *el-Hidâye* gibi hacimli eserlerine gerekse de genelde bir hadisin hükmünü göstermek için kaleme aldığı “cüz” tarzı küçük çaplı eserlerine bakıldığında mütâbaat kullanımına dair yüzlerce örnek bulmak mümkündür. Bu durum onun hadis tashîhinde mütâbaata ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Bununla birlikte her rivayetin mütâbi olmaya elverişli olmadığını da söyleyerek mütâbaat kullanımının kuralsız olamadığına işaret etmiştir.

Ebu'l-Feyz Ahmed, Hz. Peygamber'den nakledilen “Bırakın inlesin. Çünkü “enîn” (inlemek) Allah'ın isimlerindedir. Hasta inleyerek rahatlar”⁸⁷³ hadisinin, ravi Muhammed b. Ebî Süveyd sebebiyle uydurma olduğunu, zira İbn Hibbân'ın onun hakkında “kendisinden rivayetin caiz olmadığı hadis uyduran biri” olarak bahsettiğini,⁸⁷⁴ Ebû Zur'a'nın ise onun hakkında: “Onun, babasının kitabına uydurma şeyler eklediğini gördüm”⁸⁷⁵ dediğini nakletmiştir. Daha sonra ise hadis uyduran ya da müttehem birinin teferrüd ettiğinde rivayetinin mevzû olacağını, teferrüdü hadisin metninde gerçekleşmişse hadisin hem metnen hem de seneden uydurma olduğunu, belirtmiştir. Devamla hadisin metnine ricâli sikalardan oluşan başka bir tarikle mütâbaat edilirse hadisin (uydurmacı ravinin içinde bulunduğu) senedi mevzu kalmakla birlikte, metninin mevzû olmayacağını söylemiştir.

⁸⁶⁹ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 31.

⁸⁷⁰ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 5.

⁸⁷¹ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 1/267.

⁸⁷² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/278.

⁸⁷³ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 257.

⁸⁷⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/299.

⁸⁷⁵ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/487.

Uydurmacı raviye hocasında tam mütâbaat gösteren sika bir ravi çıkarsa bu durumda uydurmacı ravinin rivayetinin senet açısından da uydurma olmadığı anlaşılacaktır.⁸⁷⁶

Her mütâbiin mütâbaata elverişli olmadığını, yukarıda geçen “enîn” hadisinde Muhammed b. Ebî Süveyd’e mütâbaat edildiği, dolayısıyla hadisin uydurma olmaktan çıktığı şeklindeki bir itraza cevabını şu sözleriyle vermiştir:

“Hadisi güçlendirecek ve hadisin zayıflığının sebebi olarak görülen raviden töhmeti kaldıracak olan mütâbaatta, mütâbiin mütâbaat yapılandan daha kuvvetli olması gerekmektedir. Yani mütâbiin, yalanla ithâm edilmemiş olması, -sadûk da olsa- aşırı kötü hafızaya sahip ve çokça hata yapan biri olmaması gerekir. Eğer ravi böyle olursa mütâbaatı hadise herhangi bir kuvvet kazandırmaz ve varlığıyla yokluğu eşit olur. Çünkü yalancı raviler hadisleri çalıp onlara başka isnadlar eklerler. Sadûk ama hıfzı çok zayıf, hatası çok olan raviler ise isnadları kalb edip mevkûfları merfû, mürselleri ise mevsûl olarak rivayet ettikleri olur. Bazen de hadisi kezzâb birinden duyar sonra vehme düşerek kezzâb yerine sika bir ravinin ismini verebilir. Dolayısıyla böyle olanların mütâbaatları hadise herhangi bir takviye olamaz ve hadisin zayıflığının sebebi olarak gösterilen raviden ithâmı kaldıramaz. Hadis hafızlarının bu sebeple, çok sayıda tariki olduğu halde uydurma olduğuna hükmettikleri nice hadisler vardır. Örneğin ‘Kimin gece namazı çok olursa yüzü de güzel olur’ sözünü Sâbit b. Mûsâ hadis zannederek Şerîk’ten nakletmiştir. (...) Daha sonra zayıf raviler Sâbit’in Şerîk’ten naklettiği bu hadisi çalarak ona tām ve kâsıra mütâbaatlar uydurmuşlar, sahâbî Câbir’in dışında şahitler getirmişlerdir. (Uydurulan mütâbaatlara ve şahitlere örnek verdikten sonra devamla demiştir ki:) Mezkûr mütâbilerin kimisi kezzâbken kimisinin de ona ulaşan senedinde kezzâb ya da mechûl raviler vardır. Görüldüğü gibi bu hadisin, hadise hiçbir kuvvet kazandırmayan çok sayıda tarik ve mütâbaatı bulunmaktadır. (...) Özetle şu söylenmelidir ki mütâbi yalancı ya da zayıflığı şiddetli biri olursa mütâbaatı hadise kuvvet kazandırmaz. Muhammed b. Süveyd’e yapılan mütâbaat da bu kabildendir. Çünkü o hadis uyduran biridir ve ona mütâbi olarak getirilen senetlerde zayıf mechûl raviler bulunmaktadır.”⁸⁷⁷

Görüldüğü gibi Ebu’l-Feyz Ahmed uydurmacı bir raviye sika bir ravi tam mütâbaat göstermediği müddetçe, zayıflıkları şiddetli ravilerin mütâbaatlarına bakılarak hadisinin güç kazanamayacağı, hadisin metin olarak da sened olarak da uydurma kalmaya devam edeceği kanaatindedir. Şayet hadis farklı bir tarikten sahih senetle gelirse bu durumda kezzâb ravinin senedi uydurma olarak kalacakken hadisin metni, ayrı bir sahih senetle geldiği için sahih olacaktır. Eğer uydurmacı ravinin mütâbii zayıf ise hadisin metni uydurma olmaktan çıkıp zayıf olacaktır. Bunun yanında kezzâb ravinin dışında iki ve daha fazla zayıf ravi birbirlerine mütâbaat etmişlerse hadis hasen ve hatta sahih hadis mertebesine yükselecektir.⁸⁷⁸

⁸⁷⁶ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Hanîn*, 66.

⁸⁷⁷ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Hanîn*, 70-76.

⁸⁷⁸ Ebu’l-Feyz Ahmed’e göre birbirini destekleyen şâzz rivayetlerin de sikalar topluluğuna muhalefetinden dolayı mütâbi olarak değerlendirilemeyeceğini gösteren bazı örnekler mevcuttur. Örneğin sehiv secdesinde teşehhüd yapılacağına dair rivayetlerin hasen drecesine yükselme ihtimalinin uzak olmadığını söyleyen İbn Hacer’e verdiği şu cevap şâzzlığın mütâbi olmanın önünde bir engel olduğunu göstermesi

Her ravinin rivayetinin mütâbaata uygun olamayacağı ile ilgili şu sözleri de hangi tür ravilerin mütâbî olamayacağı ile ilgili düşüncesini tekîd etmesi açısından önemlidir:

“Sika ya da zayıf olsun farketmeksizin ravinin hadisinde tām ya da kâsır mütâbaatı olursa teferrüd isminden ve teferrüden kaynaklanabilecek zayıflıklarla ithâm edilmekten kurtulacağı gibi hadisin metninde ya da isnadında yalan söylediği ya da hataya düştüğü veya telkine maruz kaldığı şeklindeki endişeler de ortadan kalkar. *Fakat bunun tek şartı mütâbiin sened uyduran yalancı ve metin çalan bir ravi olmamasıdır.*⁸⁷⁹

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Ebu'l-Feyz Ahmed yalancı ve hatası çok olan ravilerin rivayetlerini mütâbî olmaya elverişli görmemektedir. Buna mukabil bu iki çeşit ravilerin dışında kalan zayıf ravilerin mütâbî olabileceğini hatta üç tanesi bir araya geldiğinde hadisin hasenlik derecesini de aşip sahihlik derecesine yükseleceğini belirtmiştir.

Mezkûr görüşüyle hadis usulü kitaplarında hasen li-gayrihi meselesinde verilen görüşün farklı olmadığı açıkça görülmektedir. İbnü's-Salâh'ın hem kendinden önceki yaklaşımı gösteren hem de konuyla ilgili kendinden sonra devam edecek olan metodu özetleyen ifadeleri şöyledir:

“Farklı tariklerden geldiği için zayıflığın ortadan kalkması bütün zayıflıklar için geçerli değildir. Zayıflıklar derece derecedir; kimi zayıflıklar, sıdk ve dindar olmakla birlikte hafızası zayıf ravinin rivayetiyle ortadan kaldırılır. Bu ravinin rivayetinin başka bir tarikten geldiğini görürsek, o rivayetinin hıfz ettiği ve zabtının kusurlu olmadığı rivayetlerinden olduğunu anlarız. (...) Bazı zayıflıklar da vardır ki sıdk ehli zayıf ravinin rivayeti ona mütâbaat etse de zayıflığı gitmez. Çünkü burada zayıf rivayet o kadar şiddetlidir ki destek olarak gelen ikinci rivayet ilk rivayetteki zayıflığı gidermeye gücü yetmez. Bu da ravisinin yalanla müttehem olduğu ya da şaz kaldığı rivayetlerde olur.”⁸⁸⁰

açısından önemlidir: "Hadisin bu şekilde hasen derecesine yükselme ihtimali son derece uzak ve bâtildir. Hadisi kuvvetlendirme özelliği olan zayıflık, durumu bilinmeyen, sū-i hıfzından ya da rivayetlerindeki bazı hatalarından dolayı ravisi ta'n edilen ravilerle ilgilidir. Bu durumda ikinci ya da üçüncü bir ravi ilk ravinin rivayetine uygun bir şekilde hadisi naklederse vehm ve hata zannı ortadan kalkar ve hadis hasen ya da makbûl derecesine yükselir. Ama buradaki durum böyle değildir. Zira Eş'as el-Himrânî'nin hatası kesin olup doğru söylemiş olacağına dair en küçük bir şüphe dahi kalmamıştır. Çünkü o hadisi naklettiği şeyhinde on hadis hafızına muhalefet etmiştir ki (Şu'be gibi) onlardan birine dahi muhalefet etseydi hadisi alınmazdı. Kaldı ki burada on hafıza birden muhalefet etmişken onun hadisinin lehine nasıl hüküm verilebilir?" Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, 4/108.

⁸⁷⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 114.

⁸⁸⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 34.

Burada cevaplanması gereken bazı soruların olduğu söylenmelidir. Sadece seneddeki ravilerin cerh-ta'dîl açısından durumuna bakarak bir rivayetin mütâbaata uygun olduğunu söylemek ne kadar isabetlidir? Özellikle hicri 5. asırdan sonra yazılmış rivâyetü'l-hadîs kitaplarında bulunan hadislerin şâzzlık ve illet problemlerinin tespit edilebilmesi ne kadar mümkündür? Sonra, bu kitaplardaki tariklere bakılarak mütekaddim hadis münekkitlerinin “şâzz, münker, lâ yutâba‘u aleyh, leyse fi hâze'l-bâbi şey'un yesihhu, lâ asle lehû” gibi ifadeleriyle değerlendirdikleri hadislerin aslında sahih olduklarını söylemek suretiyle, hadis hakkında bu tür hüküm veren münekkidin bu tariki göremediğini ya da görse bile –tabiri caizse- sümen altı ettiklerini ima etmek, ne kadar isabetli olacaktır? tarzında soruların sorulması gerekmektedir. Kanaatimizce mütekaddim ve müteahhir hadis âlimleri arasındaki metodik olmasa da yaklaşım olarak en büyük fark raviler ve dolayısıyla rivayetlerinde asıl olanın ne olduğu sorusuna pratik yaklaşımlardır. Mütekaddim ulemanın rivayetleri tenkit tarzlarına bakıldığında onların ravide asıl olanın cerh olduğu temayülü taşıdıkları gözlemlenmektedir. Nitekim İbn Âşûr, başta İmam Mâlik olmak üzere muhakkik âlimlere göre ravide asıl olanın cerh olduğunu söylemiştir.⁸⁸¹ Müteahhir ulemanın yaklaşımlarının ise, raviler hakkında öncekilerin yaptıkları cerh-ta'dîl değerlendirmenin hilafına olmasa da rivayetlere yaklaşımlarında öncekilerden farklı olarak tashîh eğilimi taşıdıklarını söylemek hatalı olmayacaktır. Nitekim hadis ilimlerinin kurallarını koymak suretiyle “müstakil müçtehit” konumunda olan münekkitlerin zayıf dedikleri bazı hadislerin zamanla nasıl sahihleşmeye başladığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Ayrıca mütekaddim hadis ulemasının taz'îf eğiliminin tam tersine sonraki dönemlerde hadislerin sıhhat değerlendirmesi yapılırken sürekli bir taz'îften tashîhe doğru gidildiği aşikârdır. Bunun en bariz örneği kendinden sonraki hadis âlimlerini de büyük oranda etkilemiş olan Suyûtî'nin hadis anlayışıdır. *el-Câmiu's-sagîr*'e bakıldığında, çok sayıda uydurma hadisin bu kitapta zayıf hatta bazen sahih, birçok zayıf hadisin de hasen ya da sahih kabul edildiği görülecektir.⁸⁸² Hatta Münâvî'nin eleştirilerine karşı Suyûtî'yi müdafaa etmek için *el-Müdâvî*'yi yazan Ebu'l-Feyz Ahmed'in kendisi dahi *el-Câmiu's-sagîr*'deki uydurma hadislerin çok olduğunu itiraf etmiş ve *el-Câmiu's-sagîr*'de bulunan 359 uydurma

⁸⁸¹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tahkîkât ve enzâr fi'l-Kur'âni ve'sünne* (Kahire: Dâru Sehnûn - Dâru's-Selâm, 2008), 82.

⁸⁸² Hâkim gibi bazı mütekaddim dönem hadisçilerin de müesâhil olduğu bilinmekte ise de bu durumun dönemin genel bir tavrı olmadığı aşikârdır. Bizim kastettiğimiz ise müteahhir dönemde tesâhülün genel bir tavır haline geldiğidir.

hadisi *el-Mugîr* adlı eserinde biraraya getirmiştir.⁸⁸³ Zayıf hadislerin giderek sahihleşmesinin en büyük sebebi, Ebu'l-Feyz Ahmed'in de Münâvî'yi eleştirme sadedinde sıkça vurguladığı gibi,⁸⁸⁴ mütâbaat kullanımındaki “tesâhül” olsa gerektir. Nitekim yirminci yüzyılın önemli hadis âlimlerinden olan Abdurrahman el-Muallimî de müteahhir ulemanın hasen dediği hadislerin tartışmaya açık olduğunu söylemiştir.⁸⁸⁵

Bu durum, bazı araştırmacıların da “böyle giderse neredeyse zayıf hadis kalmayacağı”⁸⁸⁶ dediği gibi, neredeyse ortada zayıf hadis bırakmayacak bir boyuta yaklaşmaktadır. Hadis tarihi içinde böylesi bir paradigma değişiminin birçok sebebi olmakla birlikte bunun en büyük sebebi olarak mütâbaat kullanımı gösterilebilir. Özellikle hicri 5. ve 6. yüzyıllarda telif edilen ve hadisleri senetli bir şekilde tahrîc eden eserlerin bunda payı büyüktür. Örneğin Ebu'l-Feyz Ahmed'in mütâbi bulmada sıkça kullandığı *Müsnedü'l-Firdevs*'e ne kadar güvenilebilir? Hâlbuki bizzat Ebu'l-Feyz Ahmed'in kendisi *Müsnedü'l-Firdevs*'in müellifini zayıf görmektedir. Ayrıca yine o “hanîn” hadisinin akîde ve Allah'ın isimleriyle ilgili bir mana taşıdığını söylemiş hemen akabinde ise “Kâsım b. Muhammed, Leys b. Ebî Süleym, İsmâîl b. Ayyâş ve Yahya b. Maîn gibi âlimler hadisi rivayet edecek ama bu rivayetler hafızların çoğu nezdinde olmayıp, musannefâtlarında olmayacak fakat Deylemî ve Râfî'î gibi 6. ve 7. yüzyıl âlimlerinin kitaplarında bulunacak! Bu akıl kârı mıdır? Onların kitapları en zayıf ve uydurma ve vâhî haberlerin en çok bulunduğu kitaplardır.”⁸⁸⁷ demiştir, Ebu'l-Feyz Ahmed'in mezkûr ifadelerine göre, onun hem bu kitapların mute-med olmadığını hem de mütekaddim ulemâca bilinmeyen bir hadisin aslında var olamayacağını söylemiş olduğu aşikârdır. Bu durumda Ebu'l-Feyz Ahmed'e ve *Müsnedü'l-Firdevs* gibi kitaplardaki rivayetleri mütâbi olarak kullanan ulemâya, hadis tashîhinde kullandıkları bu argümanlara ne kadar güvenilebileceği sorulmalıdır. Daha genel bir ifadeyle hicri 3. asırda herhangi bir âlimin gündemine gelmemiş bir tarik veya hadis âlimlerinin

⁸⁸³ Tabi ki bu *el-Câmi'us-sagîr*'de sadece 359 uydurma hadis olduğu anlamına gelmemektedir. Bizzat Ebu'l-Feyz Ahmed'in *el-Müdüvî*'de uydurma dediği ama *el-Mugîr*'de olmayan çok sayıda hadis bulunmaktadır. *el-Müdüvî*'de olup da *el-Mugîr*'de olmayan bazı uydurma hadisler için bk. Ebu'l-Feyz Ahmed, *el-Müdüvî*, 1/152, 196, 224.

⁸⁸⁴ Ebu'l-Feyz Ahmed, Münâvî'nin bir hadis hakkındaki Suyûtî'nin sıhhat ya da hesenlik hükmünü eleştirmesini genellikle “Suyûtî, hadislerin tüm tariklerini göz önünde bulundurarak hadise sahih ya da hesen hükmü vermiştir.” diyerek savuşturmaya çalışmış ve hemen akabinde hadisin mütâbi ve şahitlerini getirmiştir.

⁸⁸⁵ Abdurrahman b. Muhammed el-Muallimî, *el-Envâru'l-kâşife limâ fi kitâbi Advâ ala's-sünne mine'z-zeleli ve't-tadlîl ve'l-mücâzeffe* (Beyrut: Âlemü'l-Küttüb, ts.), 29.

⁸⁸⁶ Ahmed el-Câbirî, “ed-Dersü'l-hadîsiyyü's-Suûdî”, *ed-Dersü'l-hadîsiyyü'l-muâsır*, ed. Ahmed el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2017), 191.

⁸⁸⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Hanîn*, 76.

“münker, leyse fi hâze'l-bâbi mâ yesihhu, hâzâ hadîsun lâ yutâba'u aleyh, lâ asle lehû” gibi ifadelerle tenkit ettikleri hadislerin tashîh edilmesi mümkün müdür?

Burada; hicri ilk üç asırda yazılmış birçok kitap günümüze ulaşmamıştır. Belki de geç dönemlerde yazılmış rivâyetü'l-hadis kitaplarında bulunan rivayetler ilk üç asırda yazılmış ama günümüze ulaşmamış eserlerde de bulunmaktaydı, şeklinde bir itiraz getirilebilir.

Bu soruya cevap verilirken her şeyden önce söylenecek olan bunun delilsiz bir iddia olduğudur. Ayrıca aynı şekilde zayıf bir tarikle gelen bir rivayet hakkında da “belki de başka kaynaklarda sahih bir tarikle gelmiştir, zira bütün rivâyetü'l-hadis kitapları elimizde bulunmamaktadır” gibi herkesin ilk bakışta temelsiz olduğunu anlayacağı bir soruyla karşılık verilebilir. Kaldı ki hadis tasnifinin zirve yaptığı üçüncü asırda ve etkilerinin hala devam ettiği dördüncü asırda kayıt altına alınmamış bir hadisin ve tarihin olması imkânsıza yakındır. Nitekim yukarıda Ebu'l-Feyz Ahmed'in Şîrûyeh (*Müsnedü'l-Firdevs* müellifi) ve Râfi'î'ye getirdiği eleştiri, bunu desteklemektedir.

Kanaatimizce İbnü's-Salâh'ın kendi dönemini kastederek hadis tenkidinin yapılamayacağı ile ilgili söyleminin temelinde de bu yatmaktadır. Yoksa ona göre de hakkında hüküm verilememiş ama meşhur hadis kitaplarında bulunan bir rivayetin senedine bakarak hadis hakkında hüküm vermek mümkündür. Onun kastettiği, meşhur kitaplarda olmayan bir hadisin daha sonraları bir âlime ait hadis cüz'ünde sahih bir senedle ortaya çıktığı durumda sadece hadisin senedine bakılarak hadis hakkında sıhhat hükmü verilemeyeceğidir. Zira hadis tenkit faaliyeti sadece ravilerin cerh-ta'dîl açısından durumuna bakılarak çözülemeyecek kadar karmaşık bir iştir.⁸⁸⁸ Nitekim İrâkî de her ne kadar hadis âlimlerinin uygulamalarının İbnü's-Salâh'a mezkûr iddiasında karşı çıkan Nevevî'nin görüşüne göre olduğunu söylese de aslında neticede İbnü's-Salâh'tan farklı bir sonuca varmamıştır. Nitekim o “en ihtiyatlı olanın böyle bir hadise ‘senedi sahihtir’ denilmesi olup “sahih hadistir” gibi mutlak bir ifade kullanılmamasıdır. Zira münekkidin bilemediği bir illetin hadiste

⁸⁸⁸ Meşhur kitaplarda hakkında sıhhat hükmü verilmemiş eserlerdeki rivayetlerin ravileri büyük oranda tanınmaktaydılar. Hangi hocalarından aldıkları hadisler sahih, hangilerinden aldıkları zayıf; ne zaman rivayet ettikleri muteber ne zaman ettikleri muteber değil gibi ravinin rivayetinde hatasını (illet) tespit etmeleri imkan dahilindeydi. Fakat –belki de hadis rivayetinin bittiği düşünüldüğünden- hicri beşinci asırdan sonraki raviler hakkında bu kadar detaylı bilgilere ulaşılması zordur.

olma ihtimali vardır.”⁸⁸⁹ diyerek, tespiti zor olan illetin, hadis tashîhinin önünde bir engel olarak durduğunu belirtmiştir.

İbnü’s-Salâh’ın burada “sahih senedli” tabirini kullanması dikkat çekicidir. Zira bir hadis hakkında yalnızca ravilerin cerh-ta’dîl açısından durumlarına bakılarak sahih hükmü verilemez. Muhakkak hadisin illetten salim olması gerekmektedir. İlet tespiti ise ancak büyük hadis münekkitlerinin altından kalkabileceği zorlu bir iştir. Mütেকaddimûn münekkitlerin illet tespitinde sonraki dönem hadisçilerinden daha şanslı olduklarını söylemek mümkündür. Zira zaman ilerledikçe senedlerin daha da karmaşıklaştığında ve çoğaldığında, uydurma hadislere senet telfik edilmesi, hadis hırsızlığı faaliyetlerinin arttığında ve âli isnad elde etme arzusunun sika ravilerden hadis tahammül etme geleneğini zayıflattığında şüphe yoktur. Tüm bu unsurlar hadislerdeki illetlerin çoğalmasını ve tespitinin iyice zorlaşmasını beraberinde getirmiştir. İbnü’s-Salâh da “Bu tür isnadlarda, sahih için şart koşulan *hıfz, zabt ve itkândan* uzak olarak, rivayetinde kitabına itimad etmek zorunda olan ravi bulunması kaçınılmazdır”⁸⁹⁰ diyerek, aslında sıhhat hükmü vermenin önünde duran engelin, illet tespitinin zorluğu olduğunu söylemektedir.

Bu yüzden mütâbaat kullanımında hata payını asgariye indirebilmek için dikkat edilmesi gereken ilk unsur mümkün olduğunca eski kaynaklarda bulunan tariklerin kullanılmasıdır. Eğer bu mümkün değilse sonraki rivâyetü’l-hadis kitapları içinden en sağlam olanların tercih edilmesi ve bu eserlerin müelliflerinden geriye doğru gidilmek suretiyle ravilerin dikkatlice incelenmesidir. Senedde mechûl ya da –sûü’l-hıfz gibi- ilk dönemlerde olsaydı rivayetinin mutâbaata uygun olmasının önünde engel olmayacak bir zayıflığı olan veya tevsîkinde ihtilaf olan bir ravi varsa onun rivayetinin mütâbaat olarak kullanılması en doğru sonuca ulaşmak adına daha isabetli olacaktır.

Tüm bu açıklamalardan sonra Ebu’l-Feyz Ahmed’in mütâbi arayışı esnasında başvurduğu kaynaklara bakılarak hadis tashîhinde mütesâhil olduğu söylenmelidir.

2. Şâhid Kullanımı

Hadislerin tashîhinde kullanılan yöntemlerden birisi de “sıhhat hükmü araştırılan hadisin, aynı lafızlarla ya da aynı anlamla başka bir sahâbî tarikiyle daha gelmesi” anlamına gelen

⁸⁸⁹ Ebu’l-Fadl Zeynüddin el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-îdâh şerhu Mukaddimetü İbni’s-Salâh* (Medîne: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1969), 23.

⁸⁹⁰ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 17.

şâhid kullanımınıdır. Hadis âlimleri zayıf olan çok sayıda hadisi şâhid kullanarak merdûd-
luktan makbûllük derecesine çıkarmışlardır. Örneğin İbn Hacer'in *et-Telhîsu'l-habîr*'i⁸⁹¹
ile Zeylâ'î'nin *Nasbu'r-râye*'sine⁸⁹² bakan bir kişi "bu hadisin şahidleri vardır" tabiriyle
sıkça karşılaşacaktır. Ebû'l-Feyz Ahmed, Tirmizî'nin de *Sünen*'de sıhhatine ya da hasen-
liğine hükmettiği birçok hadiste şâhid kullanımına dayandığını söylemektedir. Zira Tir-
mizî önce hadisi senedinde tenkit edilmiş ravi olduğu halde verir, ardından da buna rağ-
men hadise sahih ya da hasen hükmü vermekten geri durmamaktadır. Tirmizî daha sonra
"konuyla ilgili falancanın falancadan da rivayeti bulunmaktadır" diyerek, senedin prob-
lemli olmasına rağmen hadisi, –ismini verdiği sahâbîlerin rivayetlerini birer şâhid olarak
değerlendirip - sahih kabul ettiğine, işaret etmektedir.⁸⁹³

Ebû'l-Feyz Ahmed yukarıdaki açıklamasını "ilim kapısı" hadisinin sahih olduğunu ispat-
lamak için delil olarak kullandığı dokuz başlıktan dördüncüsü altında dile getirmiştir. O
hadis âlimlerinin hadisleri tashîh etmek için şâhid yöntemini çokça kullandıklarını söyle-
dikten sonra "ilim kapısı" hadisiyle aynı manayı taşıyan diğer sahâbîlerin rivayetlerini
peşi sıra aktarmıştır.⁸⁹⁴

Bir başka yerde de Münâvî "Başınıza bir sıkıntı, dert ya da bela geldiğinde Allah bizim
rabbimizdir, onun şeriki oktur, deyin"⁸⁹⁵ hadisine Suyûtî'nin hasen demesinin yanlış ol-
duğunu, zira hadisin senedinde zayıf bir ravi olan Sâlih b. Abdullah Ebû Yahya olduğunu
söylemiştir,⁸⁹⁶ Ebû'l-Feyz Ahmed şöyle diyerek Suyûtî'yi savunmuştur: "Hadisin İbn
Abbâs dışında, Esmâ, Âişe ve Sevbân'dan gelen çok sayıda tariki bulunmaktadır. Tüm
bunlar hadisin hasen olmanın da ötesinde sahih li-gayrihi olduğunu gösteren şâhidler-
dir."⁸⁹⁷

Öte yandan her rivayetin şâhid olamayacağını belirtmiştir. Münâvî "Mescitlere başınız
açık olarak da sarıklı olarak da gidebilirsiniz. Fakat (şunu bilin ki) sarık Müslümanların

⁸⁹¹ Örnek için bk. İbn Hacer, *et-Telhîs*, 1/258, 501, 2/270, 4/229.

⁸⁹² Örnek için bk. Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, 1/203, 335, 2/199, 328, 333.

⁸⁹³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fehu'l-Meliki'l-Âli*, 43.

⁸⁹⁴ Rivayetlerini şâhid olarak kullandığı sahâbîler şunlardır: İbn Abbâs, Ebû Zer, Zeyd b. Ebî Evfâ, Hz.
Âli. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 44-50.

⁸⁹⁵ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 59.

⁸⁹⁶ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 1/571.

⁸⁹⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/399.

tâcıdır”⁸⁹⁸ hadisine İbn Asâkir’in naklettiği “Mescitlere başınız açık olarak da kapalı olarak da gidebilirsiniz. Fakat (şunu bilin ki) bu (başın kapalı olması) Müslümanların sîmâlarından” hadisininin şâhid olduğunu söylemiş fakat hiçbir açıklama getirmemiştir.⁸⁹⁹ Ebu’l-Feyz Ahmed ise ortada bir şâhid varsa bunun ancak “farklı bir tarikten gelen” kaydıyla birlikte verildiği durumlarda bir anlam ifade edeceğini, sadece lafız farklılığının şâhidlik için yetmeyeceğini söylemiştir.⁹⁰⁰

Şahid olarak getirilen tarikte şiddetli zayıf bir ravi varsa o tarihin şahid olarak kullanılmayacağını beyan etmiştir. “Mescitler bina edin ve içindeki pislikleri atın. Kim Allah için bir ev bina ederse Allah da ona cennette bir ev hazırlar. Mescitten pisliği çıkartmak hürilerin mehiridir”⁹⁰¹ hadisi hakkında Münâvî, hadisin senedinde cehâlet olduğunu fakat hadis başka tariklerle desteklendiği için hasen mertebesine yükseldiğini söylemiştir.⁹⁰²

Ebû’l-Feyz Ahmed ise şu sözleriyle Münâvî’yi eleştirmiştir: “Mescidden pisliği çıkarmanın hürilerin mehiri olduğu meselesinde hadisin başka tariklerle güçlendiğini nereden çıkarttı bilmiyorum! Galiba ileride “kâf” harfinde gelecek olan “Mescitleri temizlemek hürilerin mehiridir” şeklindeki Enes hadisini şahid olarak gördü. Hâlbuki bu rivayet son derece zayıf olduğu için başka bir rivayeti desteklemek için yeterli değildir.”⁹⁰³

Görüldüğü gibi Ebû’l-Feyz Ahmed tıpkı mütâbaat konusunda olduğu gibi hadisi desteklemek için şâhid kullanımına da başvurmuştur. Başta *el-Müdâvî* olmak üzere eserlerine bakıldığında bu kabilden çok sayıda örnek görmek mümkündür. Öte yandan bu yöntemleri kullanmada her ne kadar geniş davransa da gelişi güzel hareket etmediği söylenmelidir. Hangi rivayetlerin mütâbaat ve şahidliğe uygun olamayacağıyla ilgili görüşlerinin isabetli olduğu söylenebilir. Kanaatimizce onun bu metotları kullanmadaki tek eksik yönü, hadislerin tamamının kayıt altına alındığı ilk üç asır ve kısmen dördüncü asırdan sonra 5. ve 6. yüzyıllarda yazılmış eserlerdeki rivayetleri mütâbi ve şâhid olarak kullanmadaki genişliğidir. Ayrıca hadis hırsızlığının mütâbi üretimde kullanıldığı gerçeğini pratikte göz ardı etmesi de onun mütâbi kullanımlarına ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirmektedir. Hâlbuki mütekaddim hadis münekkitletlerinin çok sayıda raviyi hadis hırsızlığı

⁸⁹⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, 9.

⁸⁹⁹ Münâvî, *a.g.e.r.*, 1/89.

⁹⁰⁰ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/111.

⁹⁰¹ Suyûtî, *a.g.e.*, 10.

⁹⁰² Münâvî, *et-Teysîr*, 1/17.

⁹⁰³ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 1/130.

sebebiyle ta‘n ettikleri bilinmektedir. Aslında yukarıda geçtiği üzere kendisi de bu durumun farkındadır. Fakat hadis hırsızlığıyla ithâm ettiği ravi sayısı son derece azdır. Öte yandan, belirli hadisleri temel alarak, meşhur ravisinin dışında o hadisi rivayet eden ravileri hadis hırsızlığıyla suçladıkları için hadis münekkitlerini eleştirmesi de, onun mütâbaat kullanımında mütesâhil olduğunu göstermektedir.⁹⁰⁴

İsnad sistemine göre hadislerin sıhhat hükmünü değerlendirmesinin yanında akıl, tecrübe ve dinin asılları gibi metin tenkidi kriterlerine göre de hadisleri değerlendirmiştir.⁹⁰⁵

3. Vâkıya ve Akla Uygunluk

Hadis âlimlerinin de belirttiği gibi senedin sahih olmasıyla metnin sahih olması arasında kesin bir neden-sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Sened sahih olduğu halde şazlık veya illet sebebiyle metnin sahih olmadığı durumlara sıkça rastlanır. Bunun yanında şer‘î bir asla, akla, vâkıya ve tecrübeye sabit olana muhâlif olan hadislerin de uydurma sayılacağını beyan etmişlerdir. Zira hadis tarihinde yalancıların sahih senetlere uydurma ve zayıf hadisleri ekledikleri bilinmektedir. Bunun yanında zayıf ravilerin senetlerde ya da metinlerde hataya düşerek Hz. Peygamber’e ait olmayan sözleri ona nisbet ettikleri de karşı konulamaz tarihi hakikatlerdir. Bu bağlamda Ebu‘l-Feyz Ahmed de hadislerin sıhhat durumunu değerlendirirken sadece isnad tenkinin verilerine bağlı kalmamış, hadislerin akla, vâkıya, tecrübeye ve şeriatın asıllarına uygunluğuna göre de sıhhat değerlendirmeleri yapmıştır. İleride “Zayıf Hadis” başlığında daha geniş işlenecek olan bu konu şimdilik burada yalnızca “Vâkıya Arz” başlığı altında incelenerek, Ebu‘l-Feyz Ahmed’in manasının vâkıya uygun olmasının hadise sahihlik kazandırdığı şeklindeki düşüncesi gösterilecektir.

⁹⁰⁴ Hadis münekkitleri bazı zayıf hadislere ve onların ravilerine adeta bir ölçü gözüyle bakarak o hadisleri meşhur ravisinden farklı olarak rivayet eden ravileri hadis hırsızlığıyla itham etmişlerdir. Örneğin “ilim kapısı” hadisi Ebû‘s-Salt Abdusselam b. Sâlih el-Herevî tarikiyle meşhurdur ve hadisi Ebû‘s-Salt dışında Ebû Muâviye’den rivayet eden herkesi hadisi çalmış olmakla suçlamışlardır. (İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/311.)

a. Vâkıaya Uygunluk

Ebu'l-Feyz Ahmed, isnad tenkidinin yanında, rivayetin vâkıaya uygunluğu ya da aykırılığı durumunda da hadis hakkında sahih ya da zayıf hükmü vermektedir. Bu tür rivayetlerde hadisin doğruluğunu gösteren unsur onun vakıaya uygunluğudur. Tam tersi yani vakıanın haberle örtüşmemesi durumu ise haberin yalan olduğunun ispatıdır. Nitekim modern dönemle birlikte gerçekleşen bazı önemli icatların birtakım hadislerde daha önceden haber verildiğini beyan etmek üzere kaleme aldığı *Mütâbakatü'l-ihirâ'âti'l-asriyye limâ ehbera bihî hayru'l-beriyye* isimli eseri, Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre vakıaya uygunluğun hadislerin doğruluğunu ispat etmede ne kadar işlevsel olduğunu göstermesi açısından dikkate şayandır. O içinde zayıf hadislerin de bulunduğu çok sayıda hadise bu eserinde yer vermiştir. Ayrıca *Fethu'l-Melik'l-Alî* adlı eserinde de rivayetinin vakıaya uygunluğunun ravinin sıdkının ve hadisinin sahihliğini gösterdiğini açıkça ifade ederek, "ilim kapısı" hadisinin sahih olduğunu ispatlamak için Hz. Ali'nin sahâbenin en bilgilisi olduğu *vakıasından/gerçeğinden* hareket etmiştir.⁹⁰⁶

el-Müdâvî adlı eserinde de bazı hadisleri senedi zayıf olmasına rağmen vakıaya uygun olduğu gerekçesiyle sahih kabul etmektedir. Örneğin "Ümmetimin erkeği ve kadını gösterişli ayakkabılar giymeye başladığında ve (gösteriş kastıyla) nalınlarını parlattıklarında Allah onlardan yüz çevirir"⁹⁰⁷ hadisinin senedinin zayıf olduğunu itiraf etmiş fakat vakıanın hadisi tasdik ettiğini ve sıhhatini gösterdiğini söylemiştir. Daha sonra ise hadisin (sıhhatinin) medarının vakıaya uygunluk olduğunu, *isnad olmadığını* söylemiştir. Hadisle vakıa arasındaki uyumu ise şu sözleriyle ifade etmiştir: "Hadis Hz. Peygamber'in nübüvvet işaretlerindedir. Zira hadisin rivayet edildiği vakitte bu tür şeyler bulunmamaktaydı. Bunlar hadisin rivayetinden yaklaşık bin yıl sonra ortaya çıktı. Günümüzde hem erkekler hem de kadınlar Frenk tarzı gösterişli ayakkabılar giymeye başladılar, ara sıra cilalayarak o ayakkabıları parlattılar."⁹⁰⁸

Başka bir yerde de "Bu ümmet bir zaman Allah'ın kitabıyla amel edecek sonra bir zaman daha Resûlullah'ın sünnetiyle amel edecek. Ardından da re'y ile amel edecektir ki re'y ile amel ettiklerinde hem sapacak hem de saptıracaklardır"⁹⁰⁹ hadisini Münâvî senedine

⁹⁰⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Fethu'l-Meliki'l-Alî*, 66.

⁹⁰⁷ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 38.

⁹⁰⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/300.

⁹⁰⁹ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 200.

bakarak zayıf görmesi üzerine⁹¹⁰ Ebu'l-Feyz Ahmed şunları söylemiştir: “Hadisin (doğruluğuna) en büyük şahid vakıadır. Gerçekten de insanlar Allah’ın kitabıyla ve Hz. Peygamber’in sünnetiyle amel etmeyi bırakınca saptılar ve saptırdılar. Bu hadisin haber verildiği zaman böyle bir şeyin olmaması hadisin sıdkına delalet etmektedir.”⁹¹¹

“Âhir zamanda ümmetimde en az bulunacak şeh helal bir dirhem ve güvenilir bir dosttur” hadisi de Ebu'l-Feyz Ahmed’e göre vâkıanın sıdkına şahitlik ettiği hadislerden birisidir. O, İbnü'l-Cevzî’nin hadis hakkındaki “sahih değildir” hükmü ile Yahya b. Maîn’in hadisin senedinde bulunan Yezîd b. Sinân ile ilgili olarak “sika değildir” görüşü ile Dârekutnî’nin “metrûku’l-hadis” tenkidini aktardıktan sonra “Senedin zayıf olmasından hadisin de zayıf olması gerekmez” demiştir. Vâkıanın bu hadisin doğruluğunu gösterdiğini zira “Ribânın, rüşvetin ve haksız yere mal elde etmenin yaygın olmasından dolayı zamanımızda neredeyse helal bir dirhem dahi olmadığını ifade etmektedir. Casusların çokluğu, insanların birbirine haset ve buğz etmeleri, sırları ifşa etmeyi ve insanların açıklarını arayıp bunları düşmana sızdırmayı arzulamalarından dolayı da gerçek bir dost kalmadığını düşünmektedir.”⁹¹²

Ebu'l-Feyz Ahmed’in hadisin vakıaya uygunluğunu ravisinin doğru söylediğinin delili olarak görmesinin değerlendirmesine geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılması için bir örnek daha vermek isabetli olacaktır. Senedinde kezzâb bir ravi bulunan bir hadis hakkında rivayetinin vakıaya uygunluğuna bakarak sahih hükmü vermiştir. “Kim bir günah işlediği için kardeşini ayıplarsa aynı günaha düşene kadar ölmez”⁹¹³ hadisiyle ilgili olarak önce, hadisin senedinde bulunan Muhammed b. el-Hasen’i Ebû Dâvûd ve başkalarının yalancılıkla ithâm etmesinin semâdan gelen bir vahiy olmadığını söylemiş, ardından da “Kezzâbın rivayet ettiği her hadis yalan değildir. Özellikle de -haber verininin yanılmadığı bu hadiste olduğu gibi- karineler ve vâkıa o haberin doğruluğuna delalet ederse. Gerçekten de kınayan kimse kınadığı başına gelmeden ölmüştür.”⁹¹⁴

⁹¹⁰ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 3/337.

⁹¹¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 3/188.

⁹¹² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 2/104.

⁹¹³ Suyûtî, *el-Câmiu's-sagîr*, 535.

⁹¹⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 6/255. Ayrıca bk. a. mlf., *el-Müdüvî*, 2/104, 170, 3/86; a. mlf. *Fethu'l-Meliki'l-Alî*, 66-80.

Gerek burada aktarılan gerekse de dipnotta referans olarak verilen yerlerde bulunan örneklere bakıldığında birkaç nokta dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi Ebu'l-Feyz Ahmed'in vakıaya uygun olduğu gerekçesiyle tashîh ettiği rivayetlerin tamamına yakınının gelecekte haber veren rivayetler olmasıdır. Bu durum, Ebû'l-Feyz Ahmed'in hadisleri yorumlarken hem kendi döneminin hem de İslam tarihinin durumunu gözettiğini göstermektedir. Buna bağlı olarak tarihten çıkarımlarıyla kendi dönemine dair gözlemleri doğrultusunda yaptığı sıhhat değerlendirmelerinin ne kadar objektif olduğu tartışmaya açıktır. Zira metin tenkidi yapan kişinin metin tenkidi faaliyetlerinde mezhebî, sosyo-kültürel ve psikolojik durumundan kaçınması pek tabii ki kolay değildir. Örneğin "ilim kapısı" hadisinin sahih olduğunun şahidi olarak getirdiği "Hz. Ali'nin sahâbenin en bilgisi" olduğu şeklindeki öncülün, Şîî temayüller taşıyan biri olduğu göz önünde bulundurulursa, Ebu'l-Feyz Ahmed'in vâkıaya uygun olduğu gerekçesiyle bir hadisi tashîh etmesinin ne kadar sağlıklı olduğuna dair kafalarda soru işaretleri oluşacaktır. Yine Allah'ın Hz. Peygamber'e Kıyamet'e kadar olacak her şeyi haber verdiğine inanmak,⁹¹⁵ farklı şekillerde yorumlanmaya müsait hadisleri bir şekilde kendi döneminde meydana gelen icadın haberi diye yorumlamaya zemin hazırlamaktadır. Ebu'l-Feyz Ahmed'in bir diğer dikkat çeken yönü olan taklit karşıtlığı düşünüldüğünde ise, onun ehl-i re'yi yeren bir mana içeren hadisi vakıaya uygun olduğu gerekçesiyle sahih kabul etmesini anlamayı kolaylaştıracaktır. Özetle Ebu'l-Feyz Ahmed'in sadece vakıaya uygunluk üzerinden yaptığı tashîh faaliyetlerinin onun tesâhülüne örnek olduğu söylenmelidir. Zira bu durumun dünya görüşüne göre hadis tashîh etme faaliyetlerine kapı aralayacağında şüphe yoktur. Ayrıca uydurma olduğu bilinen bir hadisdeki mananın hasbelkader tarihin bir döneminde gerçekleşebilme ihtimalinin de her zaman var olduğu unutulmamalıdır.

İkinci olarak ise hadisin rivayet edildiği tarihteki sosyo-kültürel durumu göz önünde bulundurmasıdır. Yukarıdaki örnekte geçtiği üzere, hadisin rivayet edildiği zaman diliminde süslü ve cilalı ayakkabıların olmadığını, dolayısıyla ravinin aslında kendi döneminde bilinmeyen bir şeyi haber vermesinin hadisinde doğru söylediğini gösterdiğini düşünmektedir. Zira hadisin haber verdiği olay kendi döneminde gerçekleşmiş ve Müslümanlar abartılı ve cilalı ayakkabılar giymeye başlamıştır. Kanaatimizce Ebu'l-Feyz Ahmed'in

⁹¹⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Mütâbakatü'l-ihtirâ'ât*, 2.

hadisi tashîh etmek için kullandığı bu metot hatalıdır. Her şeyden önce tarihi olarak hadisin rivayet edildiği zaman diliminde cilalı ve gösterişli ayakkabıların olmadığı bilinmesi lazımdır ki ancak bu durumda mezkûr hadisin rivayet edildiği zaman uydurulmadığı ihtimali kuvvetlenir. Ayrıca böylesi detaylı bir bilginin tespit edilmesinin ne kadar zor olduğu ortadadır. Şu da söylenmelidir ki hadisi rivayet eden Taberânî'nin (ö. 360/971)⁹¹⁶ dönemi göz önünde bulundurulacak olursa, o dönemlerde gösterişli ve cilalı ayakkabıların bulunma ihtimalinin hiç de zayıf olmadığı ortadadır. Yine “insanların önce Kur’ân’la sonra sünnetle sonra da re’y ile amel edeceklerini” bildiren hadisin, re’yin kendi döneminde son derece yaygın olmasından rahatsız olan biri tarafından uydurulmuş olması pekâlâ mümkündür. Böylesi bir ihtimali ortadan kaldıran tek durum, hadisin rivayet edildiği tarihte insanların re’yle amel etmediklerinin ve sapmış ve saptırmış olmadıklarının tarihen bilinmesi gerekmektedir. Hâlbuki hadisi rivayet eden Ukaylî'nin⁹¹⁷ döneminde re’yle hüküm vermek son derece yaygındı. Yine “kınadığı başına gelmeden kimsenin ölmeyeceği” hadisinin sahih olmasının delili olarak ileri sürdüğü günahlarından dolayı insanları ayıplayanların da o günahı işlemeden ölmediği şeklindeki dayanağının ne kadar zayıf olduğu ortadadır. Zira böyle bir genellemeye gidilebilmesi için kınayıcı kimselerin tamamının tek tek kınadıkları fiili işlemeden ölmediklerinin tespit edilmesi gerekmektedir ki bunun imkânsız olduğu ortadadır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in vakıya uygun olduğu için hadisleri tashîh etmesi üzerinden söylenebilecek bir husus dikkat çekmektedir. O da metin tenkidinin sadece hadislerin taz'îfi için kullanılmayacağı, hadislerin bu metoda göre tashîh de edilebileceğidir. Bu durumda münekkidin, kendince vakıya ve tarihi hakikatlere uygun düştüğünü gördüğü bir rivayetin, senedinin zayıflığına bakmaksızın, sahih olduğunu söylemesinin önünde bir engel yoktur. Hâlbuki hadisleri tashîhte kullanılan bu metodun ne tür sonuçlara götürdüğü yukarıdaki örneklerde açıkça görülmektedir. Bu durumda metin tenkidi prensibine olduğundan daha büyük bir güç atfedilenlerin isnadı zayıf olan ve manası sahih olmayan bazı hadislerin başkaları tarafından tashîh edilmesini göze alması gerekmektedir. Böyle bir durumda oluşacak olan bilgi kaosunun ne denli zararlı ve bilimsellikten uzak olduğunu söylemek ise gereksizdir.

⁹¹⁶ Taberânî, *el-Mücemü'l-kebîr*, 5/190.

⁹¹⁷ Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, 1/206.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in vâkıya uygunluk ilkesini kullandığı bir diğer alan da hadisin farklı rivayetlerinden hangisinin sahih olduğunu tespit etmesidir. *Mecmau'zevâid*'de geçen “Şu üç şeyi gördüğünde yerinden ayrılma: Mamûr olanın yıkılması, yıkık olanın imarı ve savaşın belirli bir zümreye has olması”⁹¹⁸ hadisinin, *Üsdü'l-gâbe*'de⁹¹⁹ “Savaşın ganimet için olması”, *Müsnedü'l-Firdevs*'te ise⁹²⁰ “savaşın çağrı ile yapılması” şeklinde olduğunu belirtmiş ve *Müsnedü'l-Firdevs*'deki rivayetin sahih ve vâkıya uygun olduğunu nedenleriyle birlikte açıklamıştır. Ona göre bu hadis Hz. Peygamber'in mucizelerinden olup kendinden sonra olacak gaybî olaylara dair bir haberdir. Kendi zamanını kastederek “Bu asırda savaşlar sokaklarda ‘falanca düşsün’, ‘falanca çok yaşasın’, ‘falan devlet yıkılsın’, ‘yaşasın istiklal’ gibi sloganlarla yürütülmektedir. İnsanlar böyle yaparak son derece güçlü silahlara ve ordulara sahip büyük emperyalist güçlerin ülkelerinden çekilmelerini isterler. İşgale karşı bu şekilde karşı koymak günümüz insanı hariç tarihin hiçbir döneminde kimsenin aklına gelmemiştir.”⁹²¹

b. Akla Uygunluk

Ebu'l-Feyz Ahmed, hadis tenkidinde akli daha çok hadislerin uydurma olduğunu tespit etmede kullanırken çok nadiren de olsa akli, hadisin sıhhatini tespit etmede kullanmıştır. Nitekim o, hadis âlimlerinin İbn Ömer'den gelen “Araplara sövenler müşriklerin ta kendisidir”⁹²² hadisini uydurma kabul etmelerinin nedenini hadisçilerin, hadisin manasını uzak görmelerine bağlamıştır. Hâlbuki ona göre bu hadisin üzerinde hiç bir şaibe bulunmamaktadır ve ricâlinin tamamı sikadır. Ebu'l-Feyz Ahmed, naklin ve aklın hadisin zayıf olmadığını gösterdiğini söyledikten sonra önce Selmân el-Fârisî'den gelen “Ey Selmân, sakın ola bana buğz etmeyesin yoksa dinden çıkarsın...”⁹²³ hadisini şahid olarak getirmiş, ardından da akli bir gerekçeyi hadisin sıhhatine delil olarak sunmuştur. Ona göre Araplara söven kişi ya hanîf dinin onların elinde zuhûr etmesinden dolayı Araplara söver ki bu durumda mecûsîler bile o kişinin kâfirliğinde şüphe etmez. Ya da başka bir sebeple Araplara söver. Bu durumda ise Arap olan

⁹¹⁸ Heysemî, *Mecmau'zevâid*, 15/454.

⁹¹⁹ Mecdüddin Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî marifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/26.

⁹²⁰ Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Garâibu'l-mülteka min Müsnedü'l-Firdevs (Zehru'l-Firdevs)*, 1. bs., (Dubayi: Cemiyetü Dâri'l-Bir, 2018), 3/628.

⁹²¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 3/228.

⁹²² Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 529.

⁹²³ İbn Hanbel, *Müsned*, 39/135; Tirmizî, *Menâkıb*, 70; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/96.

Hz. Peygamber de sövdüğü kişiler arasına girer ve bu sebeple yine kâfir olur. Bu açıklamadan sonra hadisin manası, içinde nekâret olmayacak derece de açıktır. Ne var ki muhaddisler fehmedemeyen bir güruhtur.⁹²⁴

Aklı hadisin sıhhatini ispatlamada bir karine olarak kullandığı bir başka yer de , “Saadetin tamamı Allah’a taatte geçirilen ömürdedir” hadisidir. Münâvî, el-Âmirî’nin hadisi şiddetli garib gördüğünü aktarınca Ebu'l-Feyz Ahmed önce, el-Âmirî’nin cahil ve ahmak bir adam olduğunu, onun hevasına göre hüküm verdiğini ve hadisin senet ve mana açısından garâbet barındırmadığını söylemiş, ardından da hadisin onu şöhret derecesine ulaştıran ve garâbeti ondan uzaklaştıran müteaddid tariklerinin olduğunu söylemiştir. Mana açısından ise hadisin gayet açık olduğunu zira saadetin gerçekten de dâimi nimetlere ve ebedî saadete götüren Allah’a itaatte gizli olduğunu söylemiştir.⁹²⁵

Hem vakıaya uygunluk hem de akla uygunluk sebebiyle Ebu'l-Feyz Ahmed’in hadisleri tashîh etmesi onun zayıf ravilerden gelen haberlerin doğru olabileceğini gösteren tüm karineleri hadisin sahihliğine yol bulabilmek için seferber ettiğini göstermektedir. Zira ona göre tıpkı sika ravinin hatalı rivayette bulunmasının mümkün olması gibi zayıf ravinin de sahih bir hadis nakletmesi mümkündür. Dolayısıyla o, rivayetin senet ve metnindeki kusurlar giderilebilecek olduğu müddetçe hadis hakkında zayıf hükmü vermede acele etmemektedir. Bu durumun onu hadis tashîhinde tesâhüle düşmesine neden olduğu tekrar hatırlatılmalıdır. Özellikle Hz. Ali ve Ehl- beyt hakkında varid olan ve mütekaddim hadis âlimlerince zayıf kabul edilen rivayetleri tashîh etme eğilimi taşımaktadır. Çünkü ona göre hadis âlimleri yanlıdır ve birçok hadis münekkidinde Nâsibîlik damarı bulunmaktadır. Nâsibî olmayanlar ise Nâsibî hadis münekkitlerinin ricâl değerlendirmelerinin etkisinden tam olarak kurtulamamışlardır. Sûfî yönün de onun hadis tenkidindeki tesâhülünün oluşmasında etkili olduğu söylenmelidir. Malum olduğu üzere mutasavvıf bir kişiliğin, ibadetleri çoğaltma meyili taşıdığına ve özellikle gaybla ilgili ve salih insanların toplum içindeki konumunu yükseltecek haberlere daha çok ihtiyaç duyduğunda şüphe yoktur. Ayrıca hadislerin manasını anlamada mutasavvıf olmayan bir münekkitten çok daha fazla geniş bir bakış açısına sahiptir. Tüm bu sebepler onun bir takım karinelere

⁹²⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 6/216.

⁹²⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 4/188.

belki de hak ettiğinden fazla bir fonksiyon yükleyerek bazı hadisleri tashîh etmesine neden olmuştur.

Burada bir noktanın daha altını çizmenin faydalı olduğu kanaatindeyiz; vakıaya ve akla uygunluk sebebiyle bazı hadisleri tashîh etmesi ve ileride geleceği üzere bu iki sebeple birlikte Kur'ân'a aykırılık gibi ölçülere göre bazı hadisleri ise taz'îf etmesi, onun tek başına isnad sistemine itimad etmediğini göstermesi açısından önemlidir.

Yukarıda verilen tüm bilgilerden sonra Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadisleri tashîh ederken kullandığı metot belirtilmiş oldu. Şimdi ise bu metodu büyük oranda yansıttığı düşünülen *Der'u'd-da'f an hadîsi men aşika fe aff* adlı eseri üzerinden hadis tashîh metodunun uygulaması gösterilmeye çalışılacaktır. Bu kitabın özellikle seçilmesinin sebebi ilk olarak yukarıda geçtiği gibi Ebu'l-Feyz Ahmed'in bir hadisin sahih olduğunu tespit etmede kullandığı metotları büyük oranda yansıtıyor oluşudur. İkinci sebebi ise kitapta incelediği hadisin mütekaddim hadis ulemasının tamamı tarafından zayıf kabul edilmesine rağmen Ebu'l-Feyz Ahmed tarafından sahih kabul edilmesidir. Bu durum onun hem mütekaddim ulemaya yaklaşımını göstermekte hem de hadisçilik yönünü son derece kuvvetli bir şekilde ortaya koymasını sağlamaktadır.

G. DER'U'D-DA'F AN HADÎSİ MEN AŞİKA FE AFF KİTABI ÖZELİNDE EBU'L-FEYZ AHMED'İN HADİS TASHÎH METODU

Ebu'l-Feyz Ahmed ismi geçen kitabını, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'nin *Zâdü'l-Meâd* adlı eserinde "Kim âşık olur da iffetli davranırsa öldüğünde şehit olarak ölür" hadisinin sahih olmadığını iddia etmesi üzerine kaleme almıştır.⁹²⁶ İbnü'l-Kayyim'in aksine o hadisin hem senet hem de mana açısından sahih olduğunu savunmaktadır. İlk olarak İbnü'l-Kayyim'in hadisle ilgili ifadelerini aynen aktarmış ardından da -diğer eserlerinde yaptığı gibi- hadisin tüm tariklerini toplamıştır. Daha sonra ise hadisin Hz. Âişe rivayetinin ve İbn Abbâs'tan mevkûf olarak gelen tariklerinin zayıf olduğunu, Hz. Peygamber → İbn Abbâs → Mücâhid → Ebû Yahya el-Kattât → Ali b. Müshir → Süveyd b. Sâid tarikinin ise sahih

⁹²⁶ İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, 4/252-56.

olduğunu söylemiştir. Hadisin Süveyd tarikinin tahrîcini yaptıktan sonra ise İbnü'l-Kayyim'in hadisin zayıf olduğunu ispatlamak için kullandığı delillerinin her birini tek tek çürütmeye çalışmıştır.

1. Aşk Lafzı Sahih ve Zayıf Hadislerde Geçmektedir

Ebu'l-Feyz Ahmed ilk olarak İbnü'l-Kayyim'in mezkûr hadisin zayıf olduğunu ispat etmek için ileri sürdüğü “aşk” lafzının hiçbir sahîh hadiste geçmediği şeklindeki iddiasına⁹²⁷ iki açıdan cevap vermiştir. Birincisi Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre⁹²⁸ İbnü'l-Kayyim bu iddiasında, İbnü'l-Arabî'nin *Sirâcü'l-mürîdin*'deki “Ne sahîh ne de zayıf bir haber yoluyla olsun ‘şevk ve aşk’ lafızları şeriatda vârid olmamıştır. Ey Müritler, siz de sakın ola bu kelimelere iltifat etmeyin ve hikâye etmek için dahi olsa ağzınıza almayın”⁹²⁹ şeklindeki ifadesine dayanmıştır. Daha sonra Ebu'l-Feyz Ahmed yukarıda geçen İbn Abbâs hadisiyle Deylemî'nin isnadsız olarak verdiği söylediği “Saf aşk, günahların kefaretidir” hadisini⁹³⁰ ve *Menâkıbu Fâtıma* adlı eserde geçen “Allah bana Hatice'yi tutmamı emretti. Ben ona âşıktım...” hadisini,⁹³¹ İbnü'l-Arabî'nin ve dolayısıyla İbnü'l-Kayyim'in iddialarına reddiye olarak getirmiştir.

Görüldüğü gibi Ebu'l-Feyz Ahmed direkt olarak İbnü'l-Kayyim'e cevap vermek yerine İbnü'l-Arabî'yi ortaya atmıştır. Bunun sebebi İbnü'l-Kayyim'in ihtiyatlı bir ifade kullanarak, aşkla ilgili sahîh isnadlı bir hadisin varit olmadığını söylemesidir. Hâlbuki İbnü'l-Arabî daha dikkatsiz davranarak aşk kelimesinin geçtiği sahîh ve zayıf hadis bulunmadığını söylemiştir. Bu durumda Ebu'l-Feyz Ahmed, Deylemî'den ve *Menâkıbu Fâtıma* adlı eserlerden getirdiği zayıf hadislerle İbnü'l-Arabî üzerinden, İbnü'l-Kayyim'in hadisin aslı olmadığıyla ilgili getirdiği ilk delilin çürük olduğunu göstermeye çalışmıştır. Hâlbuki İbnü'l-Kayyim aşk kelimesiyle ilgili sadece sahîh hadis varit olmadığını açıkça söylemiştir. Şu da var ki Ebu'l-Feyz Ahmed'in Deylemî'nin *el-Firdevs*'inden delil olarak getirdiği hadis, kendisinin de ifade ettiği gibi, senetsizdir. *Menâkıbu Fâtıma* adlı eserdeki rivayetin ise uydurma olduğu Zehebî tarafından beyan edilmiştir.

⁹²⁷ İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, 4/254.

⁹²⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'ü'd-da'f*, 30.

⁹²⁹ İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdin*, 3/151.

⁹³⁰ Ebû Şucâ Şîrûyeh b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/94.

⁹³¹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/261.

İbnü'l-Kayyim'in bahsi geçen hadisle ilgili görüşünü İbnü'l-Arabî'den aldığını söylemesinin bir diğer sebebi de her iki âlimin ilmî yetkinlikleriyle ilgilidir. Çünkü Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre İbnü'l-Arabî bu tür genellemelerinde sözüne itimad edilecek biri değildir ve o, hadis ilimlerinde derinleşmiş ve hadis metinlerine aşına değildir. Hâlbuki aynı şeyleri İbnü'l-Kayyim gibi başta hadis ilimleri ve hadis metinleri olmak üzere neredeyse bütün İslâmî ilimlerde derinleşmiş biri hakkında söylemesinin imkânsız olduğunun farkındadır.⁹³²

Burada Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis kullanımındaki tesâhülünün örneğini de görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin “ne sahih ne de zayıf haberlerde aşk ifadesi şeriatda varit değildir” şeklindeki iddiasına karşı, senedi diğerlerine göre çok daha sağlam olan mevzu bahis hadisle yetinebilecekken, *Müsnedü'l-Firdevs* ve *Menâkıbu Fâtıma* adlı eserlerden neredeyse uydurma olduğunda şüphe edilmeyecek hadisler nakletmiştir.

İkinci olarak ise Süveyd b. Saîd hadisi dışında, aşk lafzının sahih bir hadiste geçmemiş olmasının Süveyd hadisinin bâtil olduğuna delalet etmeyeceği şeklindeki ifadesidir. Çünkü Ebü'l-Feyz Ahmed, bir hadisin lafzının ya da manasının başka hadislerde varit olmasını hadisin sıhhat şartları içinde saymamaktadır. Zira böyle olsaydı hakkında sadece tek bir hadisin varit olduğu ahkâmın ve sünnetlerin tamamının iptal olacağını söylemiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed'in kullandığı bu öncüllerde doğru söylediğinde şüphe yoktur. Gerçekten de hadislerin birçoğu ferd hadislerden oluşmaktadır ve hatta ferd hadislerin toplandığı bir edebiyat dahi oluşmuştur. Hadis âlimleri de hadisin sıhhat şartları içinde fert olmamasını ya da içinde geçen kelimenin veya cümlenin başka hadislerde gelmiş olmasını hadisin sıhhat şartı olarak görmemişlerdir. Kanaatimizce İbnü'l-Kayyim'in bu hadise zayıf demesinin sebebi hadiste geçen aşk kelimesinin başka rivayetlerde bulunmaması değildir. İbnü'l-Kayyim mezkûr yargısına tam istikrâ neticesinde varmıştır yani tek tek hadisleri kontrol ederek aşk kelimesinin geçtiği sahih hadis bulamamıştır. Bu durumda İbnü'l-Kayyim “aşk lafzının geçtiği sahih hadis yoktur” diyerek kendi içtihadının semeresini beyan etmiştir. Nitekim hadis münekkitlerinin çoğunun bu hadisi telkîni kabul eden bir ravi olan Süveyd b. Saîd sebebiyle zayıf kabul etmeleri de İbnü'l-Kayyim'in hadisle ilgili kanaatine tümevarım yoluyla vardığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Yoksa durum Ebu'l-Feyz

⁹³² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 33.

Ahmed'in iddia ettiği gibi İbnü'l-Kayyim'in aşk lafızını sadece tek bir hadiste geçtiği için hadisi zayıf saydığı şeklinde gerçekleşmemiştir.

2. Mütেকaddim Ulemânın Hadisi İnkâr Etmesi Hadisin Bâtıl Olduğuna Delalet Etmez

İbnü'l-Kayyim, hadisleri ve hadis illetlerini bilen âlimlerin hiçbirinin bu hadise sahih veya hasen dememesini, Süveyd b. Saîd'in bu hadisi rivayet etmesini onun münkerlerinden saymalarını ve hadisi rivayet ettiği için onu ağır bir şekilde tenkit etmelerini, hadisin zayıf olduğuna delil getirmiştir. Daha sonra ise İbn Adî, Beyhâkî, Hâkim, İbn Tâhir ve İbnü'l-Cevzî'nin hadisle ilgili kanaatlerini zikretmiştir.⁹³³ Ebu'l-Feyz Ahmed ise İbnü'l-Kayyim'in iddalarına iki açıdan cevap vermiştir. Bunlardan birincisi hakikatte bu hadisi inkâr edenlerin yalnızca Yahya b. Maîn ve İbn Hibbân olduğu, sonra gelenlerin ise bu iki âlimi taklit ettikleridir. Mukallidin sözlerine ise itibar edilmeyeceğini, çünkü ona göre mukallidler mezkûr hadisi inkâr ederken herhangi bir delile ya da hüccete dayanmadıklarını ifade etmiştir. Son olarak durum bundan ibaret olduğu için onların sözlerine itibar edilmemesi gerektiğini söylemiştir.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in İbnü'l-Kayyime cevabının ikinci yönü ise mütেকaddim ulemânın hadise verdiği münker hükmünün hatalı olması üzerinden gerçekleşmiştir. O İbn Adî ve diğerlerinin verdikleri münkerlik hükmünde hatalıdır. Ayrıca mütেকaddim ulemâ nezdinde münker tabirinin belirli bir tanımının olmadığını ve âliminden âlimine münkerlik hükmünün değişebileceğini söylemiştir. Çünkü ona göre mütেকaddim ulemâ münkerlik hükmü verirken kendi anlayışlarına, içlerinde meydana gelen kanaatlerine ve hadis zevklerine ve içtihatlarına göre bir rivayeti münker görmektedirler. Nitekim İbn Maîn, Ebû Hâtim, Ebû Zur'a gibi âlimlerin münker dedikleri halde Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim gibi diğer âlimlerin sahih kabul ettiği veya tam tersinin olduğu nice hadislerin olduğunu söylemiştir. Daha sonra ise hadis münnekkitlerinin mezkûr ihtilaflarının sebebini, nekâret hükmünü gerektiren sebeplere yaklaşımlarının ve bakış açılarının farklı olmasına bağlamıştır. Ebu'l-Feyz Ahmed münkerin belirli bir tanımının olmamasından ve içtihadî bir yönünün olmasından hareket ederek İbn Maîn ya da İbn Hibbân'ın verdikleri münkerlik hükmünde taklit edilmesinin hatalı bir yaklaşım olduğunu söylemek istemiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed daha sonra mütেকaddim hadis münnekkitleri nezdindeki nekâret sebeplerini

⁹³³ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, 4/254.

üç ayırmış ve bu sebeplerin her birinde meydana gelen ihtilaflardan ve kusurlardan hareket ederek “âşık” hadisine münker hükmü verilmesinin hatalı olduğunu açıklamıştır. Buna göre mütekaddim ulemâ bir hadise münker derken şu üç sebepten birini veya birkaçını göz önünde bulundurmıştır:

3. Raviye Bakılarak Hadise Münker Denilmesi

Ebu'l-Feyz Ahmed, nekâret hükmünün mutlak olmadığını ilk olarak, ravinin cerh-ta‘dîl açısından durumunun ihtilaflı olması üzerinden göstermeye çalışmıştır. Nitekim bazen ravinin yalancılığına, sûü'l-hıfz olmasına ya da dirayetinin azlığına bakılarak rivayetine münker hükmü verilir. Fakat aynı raviyi başka bir münekkit zayıf görmediği için hadisini makbul addeder. Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre Buhârî ve Müslim'in cerh edilmiş nice ravi-lerin hadislerine *Sahihayn*'da yer vermesi ravi üzerinden verilen münkerlik hükmünün tartışmaya açık olduğunun en bariz örneğidir. Ayrıca o Süveyd b. Saîd'in durumunu da buna kıyas etmiştir. Müslim'in, İbn Maîn'in Süveyd hakkındaki ağır eleştirilerine itibar etmeden onu tevsik ederek hadisiyle *Sahih*'de ihticâc etmesine bakarak, Süveyd b. Saîd hakkındaki cerhlerin hadisinin münker olmasını gerektirmediğini söylemiştir. Dolayısıyla ona göre Süveyd b. Saîd'in zayıf olmasından hareketle rivayeti hakkında münker demek hatalıdır. Ayrıca münker hükümlerinin bir kısmı ravisinin zayıf olmasından ileri geldiği için, münker hükmü veren münnekidin raviyi cerh etmesinin geçerli bir sebebe mebnî olup olmadığının araştırılması gerekmektedir. Münker hükmü veren münnekidin karizması ne kadar büyük olursa olsun onun taklit edilmemesi gerekmektedir.

4. Rivayete Bakılarak Hadise Münker Denilmesi

Ebu'l-Feyz Ahmed mütekaddim münekkitlerin ravinin rivayetinin durumuna bakarak da münker tabirini kullandıklarını söylemiştir. Bazen münekkit kendi araştırmalarına ve ilmüne göre ravinin, mutlak olarak ya da öğrencisi ve talebesi çok olan ve hadisleri semâ edilen meşhur bir ravide infirâd ettiğini düşünür ve örneğin Zührî, Şube ve Mâlik gibi bir hocanın hadisinin sadece bir ravide bulunmasını uzak görür. Ayrıca hadisin diğer talebe-lerde bulunmasını gerektiren sebepler de müsaittir. Münekkid bu durumu göz önünde bulundurarak sika dahi olsa teferrüd eden ravinin rivayetine münker hükmü verir. Verdiği nekâret hükmünü de ravinin hataya düşerek farklı bir şeyhden duyduğu hadisi meşhur şeyhten rivayet ettiği ya da kitabına sonradan müdahale edildiği şeklinde açıklar. Ebu'l-

Feyz Ahmed aynı durumun Süveyd b. Saîd'in naklettiği "âşık" hadisi için de geçerli olduğunu söyleyerek, Ali b. Müshir tarafından rivayet edilen bir hadise Ali b Müshir'in talebelerinden hiçbirinin mütâbaat etmeden sadece Süveyd b. Saîd kanalıyla ulaşılmasını münker görmüşlerdir. Ebû'l-Feyz Ahmed bu durumun da rivayetler hakkında verilen nekâret hükmünün taklit edilmesinin sakıncalarından olduğunu söylemiştir. Zira teferrüd sebebiyle nekaret hükmü veren münekkidin muttali olamadığı ama bir başka âlimin bulunduğu bir mütâbi olabileceğini ve hadisin sıhhatine hükmedebileceğini söylemiştir. Daha sonra Ebu'l-Feyz Ahmed, bazı âlimler tarafından teferrüd sebebiyle münker denilen ama daha sonra başka âlimlerin mütâbi bularak teferrüd eden ravinin hata etmediğini öğrendiklerini gösteren bazı örneklere yer vermiş ardından da kendisinin "âşık" hadisini rivayette Süveyd b. Saîd'e kâsire türünden de olsa bir mütâbi bulunduğunu söylemiştir. Hocası Ali b. Müshir'in, hocası Mücâhid'de teferrüd etmediğini, hadisi Ali b. Müshir dışında Mücâhid'den İbn Ebî Necîh'in de hadisi naklettiğini söylemiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed aşk hadisi hakkındaki münkerlik hükmünün gerekçesinin teferrüde binaen verildiği ihtimalinde de hadisin münker olmadığını zira hadisin mütâbiinin bulunduğunu söylemektedir.

5. Mervîye Bakılarak Hadise Münker Denilmesi

Ebu'l-Feyz Ahmed, mütekaddim münekkitlerin hadisin manasının Kur'ân ve sünnete ters olduğunu düşündükleri yerlerde de münker tabirini kullandıklarını söylemektedir. Fakat ona göre burada da münker hükmü veren münekkidin, hadisle teâruz ettiğini düşündüğü diğer nasların arasını nasıl cem edeceğini bilememesi durumu söz konusu olabilir. Bu durum da mütekaddim ulemânın hadisler hakkında verdiği nekâret hükümlerinin tartışılmaz olmadığını göstermektedir. Nitekim "âşık" hadisinde de aynı durum gerçekleşmiş ve Yahya b. Maîn, İbn Hibbân ve onlarla aynı görüşü paylaşan bazı âlimler, İbnü'l-Kayyim'in de açıkladığı gibi Allah'ın âşığa şehadet derecesi vermesini uzak görmüşler ve bu yüzden Süveyd b. Saîd'in hadisinin münker olduğunu söylemişlerdir. Ona göre tüm bu âlimler hadiste murad edilen manayı kaçırmışlar ve aşkın şehadet ecrini gerektirmesinin menkûl ve makule uygun olduğunu kavrayamamışlardır.⁹³⁴

⁹³⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 33-45.

Görüldüğü gibi Ebu'l-Feyz Ahmed, İbnü'l-Kayyim'in mütekaddim hadis münekkitlerinin hadis hakkındaki nekâret hükümlerine itimad etmesinin tam aksine, onların da hata yapabileceklerini ve nitekim bu hadiste verdikleri nekâret hükmünde hata yaptıkları kanaatinde dir. Bu tavrı aynı zamanda onun taklit karşıtlığının da bir mahsûlüdür.

6. Mütekaddim Ulemânın Münker Kullanımı ile Müteahhir Ulemânın Münker Kullanımı Aynı Değildir

Ebu'l-Feyz Ahmed'in, münker kavramı üzerinden İbnü'l-Kayyim'e getirdiği eleştirilerden birisi de müteahhir ve mütekaddim hadis münekkitlerinin münker tabirine yüklediği farklı anlamlar üzerinden olmuştur. Ona göre İbnü'l-Kayyim kendi döneminde oturmuş olan münker ıstılahından hareket ederek mütekaddim münnekkitlerin münker kullanımını anlamlandırmaya çalışmış bu da onun mütekaddim ulemâ üzerinden "âşık" hadisine batıl demesini hatalı hale getirmiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed'in mezkûr eleştirisini üzerine kurduğu temeli anlayabilmek için kısa da olsa hadis ıstılahlarında yaşanan değişime değinilmesi gerekmektedir. İslâmî ilimlerin tamamında kavram kullanımı açısından, ilk dönemler ile sonraki dönemler arasında fark bulunmaktadır. Hadis ilimleri özelinde konuşulacak olursa, mantık ilminin henüz tam yerleşmediği ve ehl-i hadisin mantık ilmine son derece mesafeli durduğu ilk dönemlerde, hadis ilimlerinin intikalini ve anlaşılmasını sağlayan yegâne unsur, Arapça'nın mantığı ve hoca ve talebe arasındaki ilişkiydi. Talebe Arapça'nın ve hocasının/hocalarının kavramları ne zaman hangi manada kullandıklarına dair bilgisinin ve tecrübesinin yardımıyla, hocasının farklı manalar taşıyan kavramla hangi manayı kastettiğini anlayabilmekteydi. Şunu da unutmamak gerekir ki hadis münekkitlerinin kavram kullanımlarını bizlere nakleden talebeler sıradan talebeler olmayıp, hadis ilimlerinde söyleneni anlama aşamasına gelmiş ilmî olgunluktaki şahsiyetlerdir. Nitekim ilel ve ricâl türü eserlerde münekkid bir hadis hakkında "münker" tabirini kullandığında karşısındaki talebe hocasına "bununla hangi anlamdaki münkeri kastediyorsun" şeklinde soru sormadığı görülmektedir. Dolayısıyla hoca, ravi ya da rivayetle ilgili talebesine bir kavram kullanarak bilgi verirken, o kavramın anlaşılmaması endişesini taşıyamaktaydı. Hocalar ilimleriyle sadece sözlerini anlayacak belirli bir talebeyi ya da talebe grubunu hedef aldıklarından kullandıkları kavramlarla neyi kastettiklerini açıklama ihtiyacı hissetmemekteydiler. Fakat bu durum sonraki asırlardaki taleber için bir problem teşkil etmeye başlamıştır. İlk münekkitlerden nakledilen kavramların hangi manaya gel-

diğini anlama ihtiyacı duyulduğu gibi mantık ilminin ağırlığını iyice hissettirmeye başlaması neticesinde kavramlara had çizme ihtiyacı doğmuştur. Bunun neticesinde müteahhir ulemânın mantık kuralları çerçevesinde geliştirdikleri ıstılah ile mütekaddim ulemânın daha çok Arapça'nın kullanımını göz önünde bulundurmak suretiyle anlam çerçevesini geniş tuttuğu aynı ıstılah arasında -her ne kadar bir zıtlık olmasa da- kavramın kapsamı açısından bazı farklılıklar doğmuştur. Hadis ilimlerinde bunun en bariz örneklerinden birisini “münker” kavramı oluşturmaktadır. Mütekaddim hadis münekkitlerinin münker kavramını birden fazla anlam için kullanırken, müteahhir hadisçiler münkeri zayıf ravinin sikaya muhalefeti olarak tanımlamış ve münkerle ilgili bu tanım zamanla münker denince akla gelen tek mana halini almıştır.

Ebu'l-Feyz Ahmed, münker tabirinin kullanımının mütekaddim hadisçilerle müteahhir hadisçiler (ona göre müteahhir hadisçiler beşinci ve sonraki yüzyıllarda yaşayan hadisçilerdir) arasında farklı olduğunun bilincinde olarak mütekaddim münekkitlerin “âşık” hadisine münker demelerinin hadisin batıllığına ya da uydurma olduğunu delalet etmeyeceğini söylemiştir. Müteahhir ulemâ nezdinde münker hadisin iki manaya geldiğini bunlardan birincisinin zayıf ravinin sika raviye muhalefet ettiği rivayet, ikincisinin ise vâhî ve mevzû anlamında kullanıldığını söylemiştir. Mütekaddim münekkitler ise münkeri iki anlamda kullanmışlardır. Birincisi sikanın teferrüd ettiği rivayet iken, ikincisi mestûr ya da zayıf ravinin teferrüd ettiği rivayettir. Dolayısıyla Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre İbnü'l-Kayyim'in mütekaddim ulemânın münker tabirini kullanmasına dayanarak aşk hadisini batıl sayması, hatalı bir yaklaşımdır. Nitekim ona göre İbn Ebî Hâtim'in *İlel'*inde ve diğer ricâl kitaplarında Yahya b. Mâin, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim ve Ebû Zur'a gibi âlimlerin sahih hadis kitaplarında geçen hadislere münker derlerken kastettiklerinin sika ya da mestûr olsun fark etmeksizin ravisinin teferrüd edip mütâbiinin olmadığı hadislerdir. Süveyd b. Sâid'in naklettiği “âşık” hadisinin durumu da böyledir. Onlar Süveyd'in teferrüd ettiğini ve mütâbiinin olmadığını görünce hadisine münker demişlerdir.⁹³⁵

Ebu'l-Feyz Ahmed'in yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığına göre o mütekaddim ulemânın münker dediği bazı hadislerin münker diyen münekkide göre dahi sahih olabileceği görüşündedir. Yani ona göre bazı nekâretler teferrüdle eş anlamlıdır. Kanaatimizce bu yaklaşım hatalıdır. Her şeyden önce münker kelimesinin taşıdığı olumsuz anlam Ebu'l-

⁹³⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 49-51.

Feyz Ahmed'in iddiasının önünde engeldir. Eğer onun dediği gibi olsaydı örneğin Ebû Hâtîm, sahih olduğuna inandığı, ravisinin tek kaldığı hadis hakkında münker tabirini kullanmak yerine kendi döneminde de var olan teferrüd tabirini kullanmayı tercih ederdi. Ayrıca bahsettiği ilel ve ricâl kitaplarında adı geçen hadisçilerden birinin münker dediği bir hadise, talebeleri ya da sonraki münekkitler tarafından olumlu bir anlam yüklendiğine şahit olunmamıştır. Yalnız burada, Ebu'l-Feyz Ahmed'den önce İbn Hacer'in de Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinin münker tabirini, mutlak fertler hakkında kullandıklarını söylediğini belirtmek gerekir.⁹³⁶ Ayrıca Ebu'l-Feyz Ahmed'in iddia ettiği gibi Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinin bazen ravisinin teferrüd ettiği sahih hadisler için münker tabirini kullandıkları doğru bile olsa, Süveyd b. Saîd'in rivayet ettiği "âşık" hadisiyle ilgili hadisçilerin kullandığı ifadeler, onların bu hadise münker derken "sahih münker"i kastetmediklerini göstermektedir.

Şu da söylenmelidir ki İbnü'l-Kayyim gibi muhakkik bir âlimin, münker kavramının anlamıyla ilgili mütekaddim-müteahhir münekkitler arasındaki farkı bilmemesi düşünülemez. Ve yine İbnü'l-Kayyim'in mütekaddim ulemânın kullandığı münker kullanımından olumsuz bir mana anlaması da, en azından bu hadis özelinde dahi olsa, buradaki münkerin zayıf olan türden olduğuna dair bir ipucudur.

7. Hadis Münekkitleri Süveyd b. Saîd'i Ağır İfadelerle Cerh Etmemişlerdir

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye "âşık" hadisini rivayet ettiği için Süveyd b. Saîd'in hadis münekkitleri tarafından ağır ithamlara maruz kaldığını söylemiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed ise İbnü'l-Kayyim'in aksine Süveyd'e getirilen tenkitlerin ağır olmadığı, hakkındaki en ağır cerh ifadesinin, neredeyse hiçbir ravinin kurtulamadığı tedlîs ile kör olduktan sonra telkîne açık hale gelmiş olması kanaatindedir.⁹³⁷ Daha sonra tedlîs ve telkîn ile başlayarak Süveyd hakkındaki cerhlerin hadisine zarar verecek boyutta olmadığını ve bazı cerhlerin ise hatalı olduğunu ispatlamaya başlamıştır.

⁹³⁶ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 2/360.

⁹³⁷ İbnü'l-Kayyim, Süveyd'in "bu rivayetinden dolayı ağır tenkitlere maruz kaldığını" (رموه لأجله بالعظام) söylediğini, Ebu'l-Feyz Ahmed'in ise Süveyd'in cerh-ta'dîl açısından durumunu mutlak olarak incelediğini söylemek gerekmektedir.

a. Tedlîs

Ebu'l-Feyz Ahmed tedlîsü't-tesviye dışında tedlîsin mutlak olarak zayıflık sebebi olmadığını, Süveyd'i tedlîsle suçlayanların ise onun hangi tür tedlîs yaptığını açıklamadıklarını söylemiştir.⁹³⁸ Süveyd'in yaptığı tedlîsin "tedlîsü't-tesviye" türünden olduğu farz edilse dahi müdellis ravinin semâını tasrîh ettiği yerlerde rivayetin kabul edileceğini ve hadisi Süveyd'den nakleden tüm ravilerin Süveyd'in bu rivayetinde semâını tasrîh ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Süveyd müdellis olsa bile "âşik" rivayeti müdelles olamaz. Daha sonra ise sıkça yaptığı hadis münekkitlerinin uygulamalarını referans göstererek İbrahim en-Nehâî, Hasan-ı Basrî, Zührî ve Yahya b. Saîd el-Ensârî gibi müdellislerin bazen semâ lafzıyla bazen de anane yoluyla yaptıkları rivayetlerin sahih hadis kitaplarında geçtiğini, Süveyd'in ise bunlardan bir farkının olmadığını belirtmiştir.

b. Telkîn

Ona göre Süveyd b. Saîd hakkındaki telkîn iddiasını ilk ortaya atanlar Yahya b. Maîn ve Buhârî'dir.⁹³⁹ Onlardan sonra gelen⁹⁴⁰ ve Süveyd'in telkîni kabul ettiğini söyleyenler Yahya b. Maîn ve Buhârî'yi taklit etmiş olup, kimse Süveyd'in telkîni kabul ettiğini ispat edecek herhangi bir delil sunmamıştır. Tek dayanakları, rivayetleri içinde, kendi içtihatlarınca, münker kabul ettikleri Süveyd'e ait bazı rivayetler bulmalardır. Kendilerince "münker" kabul ettikleri rivayetlerin Süveyd yaşlandıktan ve kör olduktan sonra ondan rivayette bulunan bazı ravilerden geldiğini gördüklerinde onun telkine açık olduğuna hükmetmişlerdir. Dolayısıyla telkin iddiasında sözü itibara alınacaklar sadece Yahya b. Maîn ve Buhârî'dir. Daha sonra ise telkine açık olması sebebiyle zayıf sayılmasını onun aslında sıdk ehli biri olduğunu dolaylı olarak itiraf etme anlamına geldiğini söylemiş ardından da Müslim'in *Sahih*'de Süveyd'in hadislerine yer vermesini Müslim'in onun hakkındaki cerhlere itibar etmediğini gösterdiği sonucunu çıkartmıştır. Dedikleri gibi münker rivayetleri olan bir ravi olsa da bu durumun ravinin telkîni kabul ettiği anlamında gelmediğini söylemiş ve delil olarak da *Sahihayn*'da cerh edilmemiş çok az ravinin bulunduğunu söylemiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed son olarak Süveyd hakkındaki telkîn cerhinin müfesser olmadığını ifade etmiştir.⁹⁴¹

⁹³⁸ Ebû Hâtîm'in Süveyd b. Saîd'i tedlîsle suçlaması ile ilgili bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 12/251.

⁹³⁹ Bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 12/251.

⁹⁴⁰ Bk. Mizzî, *a.g.e.*, c. 12, s. 252; Zehebî, *Siyer*, 11/413.

⁹⁴¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 55-8.

Burada birkaç noktanın üzerinde durulması gerekmektedir. Birincisi Yahya b. Maîn ve Buhârî'nin Süveyd hakkındaki telkîni kabul ettiği şeklindeki kanaatlerinin oluşumu, Ebu'l-Feyz Ahmed'in iddia ettiği gibi sadece kendi içtihatlarına göre münker saydıkları bazı rivayetlere bağlamak eksiktir. Süveyd'in hicrî 240 yılında vefat ettiği düşünülürse Yahya b. Maîn ve Buhârî'nin Süveyd'in muâsırları oldukları açıkça görülecektir ve onların Süveyd hakkında verdikleri telkîni kabul etme bilgisinin kaynağı kendi içtihatları olabileceği gibi gözlemleri ya da talebeler vasıtasıyla Süveyd'in durumu ile ilgili aldıkları haberler de olabilir. İkincisi ise Ebu'l-Feyz Ahmed'in bahsettiği muârazanın daha çok raviyle aynı dönemde yaşamamış münekkitler tarafından uygulandığıdır. Bu durumda Süveyd'in telkîne açık olduğunu söyleyen münekkitleri peşinen taklitçilikle suçlamak ve görüşlerini itibarsızlaştırmak hatalı bir yaklaşım olacaktır. Onlar da Yahya b. Maîn ve Buhârî gibi Süveyd'in yaşlanmadan ve kör olmadan önceki rivayetlerini karşılaştırarak ve talebelerinin ondan hangi hadisi ne zaman aldıklarını göz önünde bulundurarak, Süveyd'in telkîni kabul ettiğini anlayabilirler. Nitekim münekkitler Süveyd'in teferrüd ettiği bazı rivayetlerinin onun ahir ömründeki ravileri tarafından nakledildiğini görmüşlerdir. Bunun neticesinde Süveyd'in münker rivayetlerinin bu taleberin ona yaptıkları telkînler sonucu oluştuğunu düşünmeleri ve Süveyd'in telkîni kabul eden bir ravi olduğunu söylemeleri uzak bir ihtimal değildir. Bu durumda Yahya b. Maîn ve Buhârî ile sonraki münekkitlerin eşit imkânlarla sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Üçüncü bir nokta ise, Ebu'l-Feyz Ahmed'in iddia ettiğinin aksine muâraza işlemi sırasında sadece rivayetlerin metinlerine bakılmayıp, ravinin teferrüdü, sikalara muhalefeti gibi başka sebepler de göz önünde bulundurulmaktadır. Dördüncü olarak, Ebu'l-Feyz Ahmed cerhin müfesser olması için Yahya b. Maîn ve Buhârî'den Süveyd'in telkîn sonucu ona ait olmayan bir hadisi rivayet ettiğini gösteren bir olayı anlatmalarını beklemesidir. Ona göre, Süveyd'den yaşlanmadan ve kör olmadan önce rivayette bulunan ravilerin rivayetleri arasında bulunmayan hadislerin, yaşlandıktan ve kör olduktan sonra ondan rivayete başlayan ravilerin rivayetleri arasında bulunması, delil değildir. Bu durumun bir yönü Ebu'l-Feyz Ahmed'in ravi cerh edilecekse muhakkak bir delil sunulmasının gerektiği konusunda ne kadar müteşeddid olduğunu göstermekteyse de diğer bir yönü onun rivayetleri tashîhte sahip olduğu tesâhülünü göstermektedir. Son olarak şu söylenmelidir ki Yahya b. Maîn ve Buhârî gibi otorite iki ricâl münekkidinin kendileriyle aynı dönemde yaşayan bir ravi hakkında

telkîn gibi tespiti çok zor olmayan bir cerh yargısına ulaşmış olmalarının muhakkak dikkate alınması gerekmektedir. Pek tabii ki bu iki âlimin Süveyd'in halini görmüş ya da talebeleri vasıtasıyla Süveyd'in durumundan haberdar olmuş olma ihtimali mümkündür. Zira o dönemin hadis talipleri tek bir hocayla yetinmeyip mümkün olduğunca hoca çeşitliliğini artırmaya çalışan ve hadis münekkitleri arasında bilgi intikali sağlayan kişilerdir. Beşinci nokta ise Müslim'in Süveyd'in hadislerine *Sahîh*'de yer vermesini Süveyd'in sika kalığına delil olarak getirmesidir. Buhârî ve Müslim'in *Sahihayn*'da hadislerine yer verdiği ravinin onlar nezdinde de sika olduğu şeklinde bir öncüle dayanan bu iddianın mutlak doğru olduğunu söylemek hatalı olacaktır. Evet, Buhârî ve Müslim sahih hadisleri toplama gayesiyle kitaplarını oluşturmuşlardır. Ancak bu her iki kitaptaki tüm ravilerin sika olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Hâkim'in *Müstedrek*'inde Buhârî ve Müslim'in ricâlinden tahrîc ettiği halde zayıf hatta uydurma olduğu belirtilen çok sayıda hadisin bulunması bu iddianın en açık delilidir.

c. Hadis Hırsızlığı

Süveyd b. Saîd hakkındaki tenkitlerinden birisi de İbn Adî'nin onu hadis hırsızlığıyla suçlamasıdır. İbn Adî'ye göre Süveyd, Nuaym b. Hammâd'ın hadisi olarak bilinen “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. En şerlileri re'yelerine göre kıyas yapıp haramı helal helali de haram kılanlardır” hadisini çalan üç meşhur hadis hırsızından biridir.⁹⁴²

Ebu'l-Feyz Ahmed, tıpkı telkîn iddialarına karşı verdiği cevap gibi İbn Adî'nin iddiasının da delilsiz bir zandan başka bir şey olmadığını ve hadis ehlinin bir rivayeti münker gördüklerinde o rivayetin ravisine mütâbi olan herkesi hadis hırsızlığıyla suçladıklarını iddia etmiştir. Ona göre hadisçiler aynı tavırlarını Hz. Ali'nin faziletleriyle ilgili birçok rivayetin ravisini hadis hırsızlığıyla itham etmek suretiyle de sergilemişlerdir. Bu yüzden Ebu'l-Feyz Ahmed, İbn Adî'nin Süveyd hakkındaki hadis hırsızlığı iddiasından sonra ricâl münekkitlerinin raviler hakkındaki dellilsiz ve hüccetsiz hükümlerinin duvara atılması gerektiğini söylemiştir. Daha sonra ise İbn Adî'nin *el-Kâmil*'de düştüğü metodik hatalara örnek vermiştir.⁹⁴³

⁹⁴² İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/498.

⁹⁴³ Bu hatalar şunlardır: 1- İbn Adî Süveyd b. Saîd'i yalancılık demek olan hadis hırsızlığıyla suçlamış ardında da “zayıf sayılmaya daha yakındır” diyerek çelişkiye düşmüştür. 2- İbn Adî *el-Kâmil*'de çok sayıda sika raviyi hatta bazı sahâbîleri dahi zikretmiştir. 3- İbn Adî bir raviyi zayıflar arasında veriyor, sonra o ravinin senedinde olduğu uydurma bir hadisi zikrederek o hadisi ravinin zayıflığına delil olarak

Süveyd b. Saîd hakkında yapılan cerhlerin tamamına yakını zabtla ilgili olup İbn Adî dışında adaletini tenkit eden bir cerhin olmaması Ebu'l-Feyz Ahmed'in Süveyd'in hadis hırsız olmadığı iddiasını haklı çıkartmaktadır. Nitekim birçok münekkit Süveyd'i cerh ederken sadûk olduğunu vurguladıktan sonra cerh etmiş, hatta Ahmed b. Hanbel onun sika ve hayırlı biri olduğunu söylemiştir.⁹⁴⁴

d. Yalancılık

Ebu'l-Feyz Ahmed, Süveyd b. Saîd hakkında Zehebî'nin Yahya b. Maîn'e nispet ettiği "onu yalancılardı ve ona sövdü"⁹⁴⁵ ifadesinin ise kendisinin görebildiği hiçbir kaynaktan geçmediğini bu yüzden Zehebî'nin aktardığı ifadenin Yahya b. Maîn'den sadır olmadığını, Zehebî'nin kendi anladığını Yahya'ya nispet ettiğini söylemiştir.⁹⁴⁶ Hatta bu yüzden "cerh edenin ifadesinin hiçbir tasarrufa gidilmeden aynen aktarılmasının gerektiği söylenmiştir" kaidesini burada zikretmiştir.⁹⁴⁷

Fakat Ebu'l-Feyz yine de Yahya b. Maîn'in böyle bir ifade kullanmış olma ihtimalini göz önünde bulundurarak, iki açıdan Yahya b. Maîn'in bu ifadesinin muteber olmadığını söylemiştir. Bunlardan birincisi, Yahya b. Maîn'in Süveyd'e yalancı demesi müfesser olmayıp ayrıca tevsîk mukabilinde yapılmış olmasıdır. Böylesi bir cerh cumhur muhaddislere ve usulcülere göre makbul değildir. İkincisi ise, Yahya b. Maîn'in Ebû Hanîfe taassubunun onun böylesi ağır bir ifade kullanmasına neden olduğudur. Dolayısıyla Süveyd b. Saîd'i yalancılıkla itham etmesine iltifat edilmemesi gerektiğini söylemiştir.

8. Metrûk Görülmesi

İbnü'l-Cevzî'nin Ahmed b. Hanbel'den aktardığı "Süveyd b. Saîd metrûktur" ifadesi de Ebu'l-Feyz Ahmed tarafından "Ahmed b. Hanbel'in böyle bir şey demedi" denerek cevaplanmıştır. Gerçekten de Ahmed b. Hanbel, İbnü'l-Cevzî'nin aktardığının tam aksine

gösteriyor. Hâlbuki o da çok iyi biliyor ki o hadisi uyduran zikrettiği ravi değildir. 4- Zayıf olduğunu bilmediği raviyi zikretmesi. (Zuleym b. Hatîf el-Cehdamî adlı raviyi hadisin nekâretinin ondan kaynaklandığını bilmeden -ظ- başlığı altında zikretmiş ve "sırf -ظ- harfî boş geçmesin diye Zuleym'i burada zikrettim" demiştir. [İbn Adî, *el-Kâmil*, c.5, s. 197.] Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 59-60.

⁹⁴⁴ Mizzi, *Tehzibu'l-Kemâl*, 12/251-2.

⁹⁴⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/248.

⁹⁴⁶ Zehebî'den önce İbnü'l-Cevzî'nin Yahya b. Maîn'in Süveyd b. Saîd'i yalancılık ile itham ettiğini aktarmasına dair bk. Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *ed-Dua'fâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, 1. bs., (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402), 32.

⁹⁴⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 62-5.

Süveyd b. Saîd'i sürekli övmüştür. Ayrıca Zehebî de İbnü'l-Cevzî'nin Ahmed b. Hanbel'den Süveyd b. Saîd'in metrûk biri olduğuna dair naklinin merdûd olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in böyle bir şey demediğini söylemiştir.⁹⁴⁸

9. Nesâî ve İbn Hibbân'ın Süveyd b. Saîd'i Cerh Etmeleri

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Nesâî'nin Süveyd hakkında "sika ve me'mûn biri değildir" dediğini, İbn Hibbân'ın ise onu "mu'dal (nekâreti şiddetli) rivayetleri vardır" diyerek cerh ettiğini aktarmıştır. Ebu'l-Feyz Ahmed, Nesâî'nin Süveyd b. Saîd için "sika ve me'mûn değildir" demesine itibar edilmeyeceğini zira onun bu hükmünde Yahya b. Maîn'i taklit ettiğini, Yahya'nın Süveyd hakkındaki görüşleri geçersiz olduğuna göre Nesâî'nin de Yahya b. Maîn'i taklit etmeye dayalı görüşünün de hükmünün kalmadığını belirtmiştir.⁹⁴⁹

Ebu'l-Feyz Ahmed, İbn Hibbân'ın Süveyd hakkındaki mu'dal rivayetleri vardır iddiasının ise kale alınmaması gerektiğini zira İbn Hibbân bu görüşünde Süveyd b. Saîd'in "âşık" hadisini nakletmesine dayandığını söylemiş ardından da İbn Hibbân'ın çok kere metnini münker gördüğü rivayetlerin ravilerini tenkit ettiğini ama bunların çoğunda isabetli olmadığını gösteren örnekler sunmuştur. Ebu'l-Feyz Ahmed, İbn Hibbân'ın ravileri cerh ederken takip ettiği metodun hatalı olduğunu dolayısıyla özellikle diğer münekkitler tarafından tevsik edilmiş bir raviyi cerh etmişse dikkatli olunması gerektiğini söyleyerek, İbn Hibbân'ın Süveyd b. Saîd hakkındaki cerhinin muteber olmadığını ifade etmiştir.⁹⁵⁰

⁹⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, 11/416. Ebu'l-Feyz Ahmed daha sonra İbnü'l-Cevzî'nin neden böyle bir hata yaptığını şu sözleriyle anlatmıştır: "İbnü'l-Cevzî'nin nakillerine ve fehmine güvenilmez. Çünkü o nakil yaparken tasarrufta bulunur ama bunu da iyi yapamaz ve felakatlere neden olur. Bazen kendi bakışı ve anlayışına göre hafızların sözlerinden çıkarımda bulunur ama fahiş hatalar yapar. Muhtemelen Ahmed'in Süveyd'in hadislerinden birini terk ettiğini ifade eden bir sözünü gördü ve Ahmed'in Süveyd'e metrûk dediğini çıkarttı. Veya Ahmed dışında bir münekkidin Süveyd'e metrûk dediğini daha önce görmüş ama ezberinden naklederken bunu Ahmed'in dediğini zannetmiştir. Zehebî Mîzân'da şöyle demiştir: 'Tâlût b. Abbâd es-Sayrafi; şu âli nüshanın sahibidir. Şeyhtir ve "leyse bi be's"tir. Ebû Hâtim onun sadûk olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Cevzî emin olmadan hadis âlimlerinin onu taz'if ettiklerini söylemiştir. Şu dakikaya kadar arıyorum ama hala onu taz'if eden bir tane âlime rastlamadım. (...) Bak hele nasıl da ravininin zayıf olduğunu bütün hadis âlimlerine nispet etti! Hâlbuki ricâle dair istikrâsı tam, bilgisi son seviyede bir âlim olan Zehebî dahi araştırmalarına rağmen Tâlût'u zayıf gören bir münekkit bulamamış." Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 6-9.

⁹⁴⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 74. Ebu'l-Feyz Ahmed, Nesâî'nin Süveyd hakkındaki "sika ve me'mûn değildir" ifadesinden sonra "Süleyman b. el-Eşas bana Yahya b. Maîn'i 'Süveyd b. Saîd'in kanı helaldir' derken işittiğini haber verdi" cümlesine bakarak, Nesâî'nin Yahya b. Maîn'i taklit ettiği çıkarımını yapmıştır. Bk. Zehebî, *Siyer*, 11/413.

⁹⁵⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 74.

10. İbnü'l-Kayyim Süveyd b. Saîd Hakkında Yapılan Tevsîklerin Tamamını Aktarmamıştır

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Süveyd b. Saîd hakkındaki cerhleri naklettikten sonra “Süveyd ile ilgili söylenen en iyi söz, Ebû Hâtim’e ait olan “tedlîsi çok sadûk bir ravidir” ifadesi ile Dârekutnî’nin “sika” tabiridir” demiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed bunun Süveyd’in hakkının yenmesi olduğunu söylemiş ve cerh ve ta’dîller aktarılırken ravi hakkında söylenen her şeyin nakledilmesinin şart olduğunu beyan etmiştir. Çünkü ravi hakkında yapılan tevsîklerin tamamen aktarılması, özellikle teâruz esnasında işe yarayacak olan bazı bilgileri elde etmeye yarayacağı gibi çokluğa bakılarak cerh-ta’dîlden hangisinin tercih edilebileceği çıkarılabilir. İbnü'l-Kayyim ise Süveyd b. Saîd hakkında yapılan cerh ifadelerinin tamamını aktarıp tevsîklere son derece az yer vermek suretiyle Süveyd’i cerh edenlerin sayısının daha fazla olduğu izlenimi uyandırmaya çalışmıştır. Hâlbuki Ebu'l-Feyz Ahmed’e göre Süveyd’i tevsîk edenlerin sayısı cerh edenlerden daha fazladır. Daha sonra ise Süveyd b. Saîd’i tevsîk eden on beş münekkidi tevsîk ifadeleriyle birlikte vermiştir.⁹⁵¹

Görüldüğü gibi Ebu'l-Feyz Ahmed raviyi tevsîk edenlerin sayısının cerh edenlerden daha fazla olmasını ravinin ta’dîl yönünü tercih etmek için bir sebep olarak görmektedir. Fakat Ebu'l-Feyz Ahmed’in Süveyd b. Saîd ile ilgili aktardığı tevsîklerin birçoğunun şartlı olduğu göze çarpmaktadır. Bu durum onun rivayet ettiği “âşık” hadisinin sahih olması için hakkında çok sayıda tevsîk olmasının yeterli olmadığını göstermektedir. Zira bahsi geçen hadisi Süveyd’in uydurduğunu söyleyen olmadığı gibi birçok âlim onun kör olmadan önceki hadislerinin sahih olduğunu kör olduktan sonra ise hadislerinin alınmayacağını belirtmişlerdir. Hatta Süveyd hakkındaki en ağır ifadeleri kullanan Yahya b. Maîn dahi onun telkîni kabul etmeden önceki hadislerinin sahih olduğunu söylemiştir.⁹⁵² Yine Ebû Zur‘a er-Râzî de Süveyd’in kitaplarının sahih olduğunu, kendisinin de kitaplarından naklettiği hadisleri araştırıp rivayet ettiğini ama hıfzından yaptığı rivayetleri kabul etmediğini söylemiştir.⁹⁵³

⁹⁵¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der‘u’d-da’f*, 82-4.

⁹⁵² Zehebî, *Siyer*, 11/412.

⁹⁵³ Zehebî, *a.g.e.*, 11/414.

11. Müslim Süveyd b. Saîd'in Hadisleriyle Sahih'de İhticâc Etmiştir

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Müslim'in *Sahih*'de Süveyd b. Saîd'in hadisini tahrîc etmesini, Süveyd'in tüm rivayetleriyle ihticâc edilmesi için yeterli görmemiş ve zaten Müslim'in Süveyd'in hadislerine *Sahih*'de yer verdiği için eleştirildiğini söylemiştir. Daha sonra ise Müslim'in, Süveyd'in mütâbii olan hadisleriyle şaz ve münker olmayan hadislerini aldığını ifade ederek Müslim'i savunmuştur.⁹⁵⁴

Ebu'l-Feyz Ahmed, Müslim'in Süveyd'in rivayetlerine *Sahih*'in asılları içerisinde yer verdiği için hareket ederek, Süveyd'in Müslim nezdinde de sika olduğunu, dolayısıyla teferrüd ettiği hadisleriyle mutlak olarak ihticâc edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Nitekim İbrahim b. Ebî Tâlib (ö. 295/908) Müslim'e, Süveyd'in hadislerini *Sahih*'de tahrîc etmeyi nasıl helal gördün diye sorunca onun "Hafs b. Meysere'nin nüshasını başka nereden elde edebilirdim ki?"⁹⁵⁵ diye cevaplama, Müslim'in Süveyd'in hadislerini mütâbaat olarak değil, istiklâlen aldığına delil olarak göstermiştir. Bu görüşünü desteklemek için de İbü's-Salâh'ın "Müslim, Süveyd ve daha başka (diğer âlimler tarafından cerh edilen) ravilerle *ihiticâc* etmiştir" ifadesini kullanmıştır.⁹⁵⁶ Malum olduğu üzere hadis ilimlerinde *ihiticâc* kelimesi, ravinin teferrüd ettiği rivayetlerinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Ebu'l-Feyz Ahmed' göre tüm bunlar, Süveyd'in Müslim'e göre de sika olduğu anlamına gelmektedir.

Burada Müslim'in Süveyd'in rivayetlerine *Sahih*'in asılları içinde yer vermesinin Müslim nezdinde de Süveyd'in tüm rivayetleriyle ihticâc edileceği anlamına gelir mi, sorusunun sorulması gerekmektedir. Hatta bu soru daha da genişletilerek Buhârî ve Müslim'in *Sahîhayn*'da rivayetlerine yer verdikleri ravilerin *Sahîhayn* dışındaki rivayetleri değerlendirilirken, "Bu ravi Buhârî ya da Müslim'in ricâlindedir" denerek, o ravinin tüm rivayetleri tashîh edilebilir mi formatına sokulabilir. Bahsi geçen sorunun sorulmasını gerektiren durum Ebu'l-Feyz Ahmed'in ravileri değerlendirirken zayıf olduğu gerekçesiyle rivayeti taz'îf edilen ravileri sık sık "Falanca ravi Buhârî ya da Müslim'in ya da her ikisinin birden ricâlindedir" diyerek savunmasının ne kadar sağlam bir metot olduğunun merak edilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira daha önce de geçtiği üzere Buhârî ve Müslim'in

⁹⁵⁴ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, 4/255-56.

⁹⁵⁵ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/250.

⁹⁵⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 107. İrâkî'nin de Müslim'in Süveyd b. Saîd ile ihticâc ettiğini belirtmesine dair bk. Sehâvî, *Fethu'l-Mugîs*, 2/185.

intikâ metoduna başvurarak bazı zayıf ravilerin sahih rivayetlerini asıl hadisler türünden aktardıkları bilinmekte olup, şahid olarak rivayet ettikleri birçok hadisin senedinde de zayıf ravi bulunmaktadır. Yine Özellikle Müslim âlî isnada sahip bazı zayıf ravilerin rivayetlerine *Sahih*'de yer vermiştir. Ayrıca ihtilâta uğramış bazı ravilerin ihtilâttan önceki rivayetleri de *Sahihayn*'da bulunmaktadır. Buna mukabil bazı hadis münekkitlelerinin *Sahihayn* ravilerinin “köprüyü geçtiklerine” dair ifadeleri, sanki *Sahihayn*'daki tüm ravilerin mutlak olarak tevsik edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. İbn Dakîk el-îd, hocalarının hocası olan Ebu'l-Hasen el-Makdisî'nin (ö. 611/1214) rivayetleri *Sahihayn*'da tahrîc edilmiş raviler hakkında kullandığı bu ifadesini aktardıktan sonra⁹⁵⁷ kendisinin de aynı itikatta olduğunu belirtmiştir. Aynı ifade Zehebî⁹⁵⁸ ve İbn Hacer⁹⁵⁹ tarafından da tekrar edilerek, rivayetinin *Sahihyan*'da geçmesinin, ravinin adalet ve zabtının gerektirdiği anlamına geldiğini söylemişlerdir. Yalnız İbn Hacer mezkûr ifadesini, Buhârî ve Müslim'in o ravinin rivayetine kitabının asıl hadisleri içinde yer vermesi bağlamında zikretmiştir. Zerkeşî de müteahhir hadis âlimlerinin birçoğunun *Sahihayn* 'ın tenkide uğramış ravilerinin *Sahihayn* dışındaki rivayetlerini değerlendirirken “köprüyü geçtikleri” tabirini kullandıklarını, fakat Şemseddin Muhammed b. Abdilhâdî'den (ö. 744/1343) bu sözün mutlak olarak kabul edilemeyeceğini aktarmıştır. Daha sonra ise İbnü'l-Abdilhâdî'nin konuyla ilgili açıklamalarını şu şekilde aktarmıştır:

“*Sahihayn* ricâlinden bazıları hakkındaki tenkitler, Nesâî'nin Ahmed b. Sâlih el-Mısrî'yi tenkit etmesi gibi, müessir değilken, Yahya b. Eyyüb el-Mısrî, Nuaym b. Hammâd ve Süveyd b. Saîd gibi bazı raviler hakkında yapılan tenkitler ise müessirdir. Bunlardan biri teferrüd ettiğinde ve hakkındaki eleştiriler meşhur ise ya da münekkit imamların çoğu tarafından tenkit edilmişlerse, helal ve haram konusunda tek kaldıkları rivayetleriyle ihticâc edilmez. Sahih ashâbı, tenkit ve taz'îf edilen ravilerden hadis tahrîc edeceklerken, onların teferrüd etmedikleri, sikaların mutâbaat gösterdiği ve şahitlerin rivayetinin doğruluğuna delalet ettiği hadislerini tahrîc etmektedirler.” Devamla şöyle demiştir: “İki grup insan bu konuda hataya düşmektedir. Birinci gruptakiler ravinin *Sahih*'de rivayetini gördüklerinde tüm rivayetlerini tashih ederler ve ‘Bu *Sahih*'in şartlarına uygun bir hadistir’ derler. Bu hatalı bir yöntemdir. Zira hadis ravinin münker kabul edilen rivayetlerinden, şâzz ve illetli olan rivayetlerinden olabilir. Dolayısıyla bu rivayet sahih ashâbının şartlarına uygun olmadığı gibi hasen bile olmaz. Nitekim Buhârî bu tür rivayetleri *Sahih*'in dışındaki yerlerde kullanmıştır.”⁹⁶⁰

Tahânevî de İsmâil b. Ebî Uveys'in *Sahih*'deki rivayetlerinin onun sahih hadislerinden olduğunu söyledikten sonra *Sahihayn* ravileriyle mutlak olarak ihticâc edilmeyeceğini

⁹⁵⁷ İbn Dakîk el-Îd, *el-İktirâh*, 428.

⁹⁵⁸ Zehebî, *el-Mûkiza*, 80.

⁹⁵⁹ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 2/343.

⁹⁶⁰ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbnü's-Salâh* (Riyad: Edvâu's-selef, 1998), 3/348-351.

ancak belirli kayıtlar dâhilinde ihticâc edilebileceğini söylemiştir.⁹⁶¹ İbn Hacer de İsmâîl b. Ebî Üveys'in sadece *Sahih*'de geçen rivayetleriyle ihticâc edileceğini söyleyerek, Buhârî'nin hadislerine *Sahih*'in asıllarında yer verdiği tüm ravilerin muhteccün bih olmadığını göstermiş olmaktadır. İbnü's-Salâh, Müslim'in *Sahih*'de rivayetine yer vermesine bakarak o ravinin Müslim'in şartına uygun olduğunu söyleyen kişinin gafil olduğunu ve hata yaptığını, onun yapması gerekenin Müslim'in ravinin hadisini nasıl ve hangi şekilde tahrîc ettiğini araştırmak olduğunu, söylemiştir.⁹⁶²

Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre, rivayetleri mutâbaat ya da âlî isnad kabilinden tahrîc edilenler başta olmak üzere Buhârî ve Müslim'in rivayetlerine yer verdiği tüm raviler "muhteccün bih" değildir. Sayıları çok az da olsa rivayetleri asıllarda zikredildiği halde muhteccün bih olmayan raviler de bulunmaktadır. Kanaatimizce Süveyd b. Saîd'in hadisinin Müslim tarafından *Sahih*'in asıl hadisleri içinde zikredilmesi de Süveyd'in Müslim tarafından muhteccün bih kabul edilmesinden ziyade Müslim'in Süveyd'den naklettiği Hafs b. Meysere hadislerinin özel durumuyla alakalıdır. Nitekim İbrahim b. Ebî Tâlib, Müslim'e "ondan rivayeti nasıl caiz gördün" diye sorduğunda Müslim'in, Süveyd'in mutlak olarak sika olduğunu söylemek yerine, "Hafs b. Meysere'nin kitabına başka nereden ulaşabilirdim ki" diye cevap vermesi, bunu desteklemektedir. Ayrıca birçok hadis münekkidi Müslim'in Süveyd b. Saîd'in hadisini *Sahih*'in asılları içinde tahrîc etmesinin nedenini/özümlenmesini arayarak açıklamada bulunmuşlardır. Zehebî, İbrahim b. Ebî Tâlib'in sorusunu ve Müslim'in cevabını aktardıktan sonra "Müslim'in Süveyd'in hadislerini asıllar içinde rivayet etmemesi gerekliydi. Keşke o Hafs b. Meysere'nin hadislerini ayrıca nâzil isnatlarla da rivayet etseydi" demiştir.⁹⁶³ Zehebî başka bir yerde ise Müslim'in onun münkerlerinden kaçındığını ve sadece Süveyd'in muteber asıllarını tahrîc ettiğini belirtmiştir.⁹⁶⁴ İbn Hacer ise, Müslim'in Süveyd'in teferrüd ettikleriyle değil sadece mütâbii olan hadisleriyle ihticâc ettiğini söylemiştir.⁹⁶⁵

Nevevî'nin *Sahîhayn*'da bulunan muhtelit ravilerin rivayetlerine dair getirdiği "onların ihtilâttan önceki rivayetlerinin alındığı" şeklindeki açıklaması da Müslim'in Süveyd'den

⁹⁶¹ Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Riyad: Mektebü'l-Mektûbâtü'l-İslâmiyye, 1984), 400-401.

⁹⁶² Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, 1. bs., (Medîne: İmâdetü'l-Bhasî'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1985), 1/275.

⁹⁶³ Zehebî, *Siyer*, 11/418.

⁹⁶⁴ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/32.

⁹⁶⁵ İbn Hacer, *a.g.e.*, 1/275.

Ebu'l-Feyz Ahmed yukarıdaki alıntılardan sonra “İşte bunlar İbnü'l-Kayyim'in olmadığını söylediği âşık hadisini tashîh eden mütekaddim ulemânın tashihleridir” diyerek alıntılarını sonlandırmıştır.⁹⁷⁴

Ebu'l-Feyz Ahmed'in İbnü'l-Kayyim'e verdiği bu cevapta bazı mülahazalar bulunmaktadır. İbn Hazm'ın ifadesine bakıldığında onun “eserlerde” tabirini kullandığı görülecektir. Malum olduğu üzere eser ifadesi sahâbenin sözü olarak da kullanılmaktadır. “Âşık” hadisinin İbn Abbâs'ın sözü olarak rivayet edildiği de göz önünde bulundurulursa bu ihtimalin zayıf olmadığı anlaşılmaktadır.⁹⁷⁵ Aynı şekilde Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve Kuşeyrî'nin hadisin merfû halinin mi yoksa mevkûf halinin mi tashîh ettikleri net değildir.

Görebildiğimiz kadarıyla Hâkim'in hadis hakkındaki ifadesini tashîh olarak anlayan tek kişi Ebu'l-Feyz Ahmed'dir. İbn Hacer “âşık” hadisi hakkındaki tenkitleri aktarırken Hâkim'in yukarıda verilen sözünü aktarmıştır.⁹⁷⁶ Zehebî açık bir şekilde Hâkim'in “Süveyd'in münker görülen hadislerinden birisi de “âşık” hadisidir” dediğini nakletmiştir.⁹⁷⁷

Sehâvî'nin sahih dediği sened hakkında da tam emin olmadığı, İrâkî'nin Harâitî tariki hakkındaki şüphesini aktarmasından anlaşılmaktadır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in İbnü'l-Kayyim'in “hadis hafızları içinden ‘âşık’ hadisini sahih ya da hasen gören bir kişinin dahi olmadığı şeklindeki iddiasına verdiği cevap, yukarıdaki mülahazalarla birlikte düşünüldüğünde yeterince tatmin edici gözükmemektedir. Ayrıca Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis tenkit anlayışı zaviyesinden bakıldığında ise, Hâkim'in sözünü tevil etmesinde görüldüğü gibi, onun görüşünü destekleyebilmek için çeşitli zorlamalara gittiği görülecektir.

13. Delilsiz Olarak Bir Tarikin Zayıf Olduğu Söylenemez

İbnü'l-Kayyim, “âşık” hadisinin, İbn Abbâs → Mücâhid → İbn Ebî Necîh → İbn Ebî Hâzim → el-Mâcişûn tarikinın kullanılamayacağını belirtmiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed ise bunun delilsiz ve nefsî bir inkâr olduğunu, eğer hadis tenkidinde böyle bir yol tutulacak olursa sahih hadis bulunamayacağını ve neticede kimseye hüccet ilzâm edilemeyeceğini

⁹⁷⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der' u 'd-da'f*, 105-109.

⁹⁷⁵ Hadisin mevkuf tarikine dair bk. Sehâvî, *el-Mekâsidü'l-hasene*, 658.

⁹⁷⁶ İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr*, 2/326.

⁹⁷⁷ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/250.

vurgulamıştır. Zira anlamadığı ve hevâsına uymadığı bir hadisi inkâr etmek isteyen herkes delil sunmadan kolaylıkla hadisi reddedebilir. Ebu'l-Feyz Ahmed daha sonra münnekkitlerin hadisi el-Mâcişûn'dan nakleden Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870) hakkındaki tevsîk ifadelerini nakletmiştir.⁹⁷⁸

Yukarıda kısmen değinilen Zübeyr b. Bekkâr tarikiyle ilgili münnekkitler, çeşitli görüşler izhâr etmişlerdir. İbnü'l-Kayyim, ez-Zübeyr b. Bekkâr ← Abdülmelik b. el-Mâcişûn ← Abdülaziz b. Ebî Hâzim ← İbn Ebî Necîh ← Mücâhid ← İbn Abbâs ← Hz. Peygamber tarihinin, İbnü'l-Mâcişûn adına uydurulduğunu, ne onun ne de hadisi ondan nakleden Zübeyr b. Bekkâr'ın bu hadisi tahdîs ettiklerini beyan etmiştir. Ona göre uydurmacıların terkîbi olan bu isnad, böylesi bir metni rivayet edemez.⁹⁷⁹ Daha sonra ise İbnü'l-Kayyim, İbnü'l-Cevzî'nin Muhammed b. Cafer b. Sehl (Harâitî) ← Yakûb b. İsâ ← İbn Ebî Necîh ← Mücâhid ← İbn Abbâs ← Hz. Peygamber⁹⁸⁰ tarikini vermiş ve Harâitî'nin (ö. 327/939) hocası Yakûb b. İsâ'nın İbn Ebî Necîh'e yetişmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İbnü'l-Kayyim, Harâitî'nin hadisi mezkûr senetle *I'tilâlü'l-kulûb* adlı eserinde zikrettiğini, Harâitî'nin ise zayıflığıyla meşhur olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸¹ İbnü'l-Kayyim *Ravdatü'l-muhibbîn* adlı eserinde ise Zübeyr b. Bekkâr tarihinin Yakûb b. İsâ rivayetiyle bilindiğini, Yakûb'un ise hadisiyle hüccetin kaim olamayacak derecede zayıf olduğunu ve ehl-i hadis tarafından taz'îf edilip yalancılığa nisbet edildiğini söylemiştir.⁹⁸²

İbn Hacer, İbnü'l-Cevzî'nin verdiği tarikte bulunan Yakûb b. İsâ'nın Ahmed b. Hanbel tarafından zayıf kabul edildiğini belirtmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin İbn Bekkâr kanalıyla yaptığı rivayetin ise bazı ravilerin isnatları birbirlerine karıştırmasına bağlı olarak hatalı olduğunu söylemiştir.⁹⁸³

Sehâvî ise her ne kadar Zübeyr b. Bekkâr tariki için sahih dese de hadisi bu senedle tahrîc edenin Harâitî olma ihtimalin bulunduğunu, İrâkî'nin ise Harâitî senedi hakkında “fîhi nazar” tabirini kullandığını belirtmiştir.

⁹⁷⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 110-2.

⁹⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, *el-Cevâbu'l-kâfi li men se'ele ani'd-devâi's-şâfi (ed-Dâu ve'd-devâ)* (Mağrib: Dâru'l-Marife, 1997), 242.

⁹⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 2/285.

⁹⁸¹ İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, 243.

⁹⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye İbnü'l-Kayyim, *Ravdatü'l-muhibbîn ve nüzhetü'l-müşâtâkin*, thk. Muhammed Azîz Şems (Rabat - Beyrut: Dâru Atââtü'l-İlm - Dâru İbn Hazm, 2019), 270.

⁹⁸³ İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'-Râfi'iyyi'l-Kebîr*, 2/284.

Görüldüğü gibi İbnü'l-Kayyim *Zâdü'l-Meâd*'da Zübeyr b. Bekkâr tarikinin neden zayıf olduğuyla ilgili bir açıklama yapmasa da *el-Cevâbü'l-kâfi* ve *Ravdatü'l-muhibbîn* adlı eserlerinde senedin Yakûb b. İsâ sebebiyle zayıf olduğunu ifade etmiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed ise Yakûb b. İsâ'nın durumuyla ilgili herhangi bir bilgi vermeden Zübeyr b. Bekkâr'ın sikalığını ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre hadisi Zübeyr b. Bekkâr kitaplarında rivayet etmiştir. Fakat hangi kitabında rivayet ettiğine dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Eğer dediği gibi bu hadis Zübeyr'in kitaplarında geçiyorsa isnadın sıhhati büyük oranda ispatlanmış olacaktır. Lakin yapılan araştırmalar neticesinde Zübeyr tarikin sadece Harâitî'nin *İ'lâlü'l-kulûb* adlı eserinde geçtiği görülmüştür. Bu durumda mezkûr tarikin Harâitî'nin hocası Yakûb b. İsâ tarafından hatalı olarak Züber b. Bekkâr'dan nakledilmiş olma ihtimali kuvvetlenmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Kayim'in el-Mâcişûn tarikin zayıf olduğu iddiası haklılık kazanmaktadır.

14. Mütâbaat Raviyi Tenkit Etmenin Önüne Geçer

Ebu'l-Feyz Ahmed “âşık” hadisinin Zübeyr b. Bekkâr kanalıyla İbnü'l-Mâcişûn'dan nakledilmesini mutâbaat-ı kâsıra olarak görüp, Süveyd b. Saîd'in bu hadiste teferrüd etmediğini söylemiştir. Buna binâen İbnü'l-Kayyim'in iddialarının tamamının çöpe gittiğini düşünmektedir. Zira hadis kitaplarında belirlendiği olduğu üzere mutâbaat sayesinde ravinin eleştirilme gerekçeleri ortadan kalkmaktadır. Ebu'l-Feyz Ahmed, mütâbaatın ravi hakkındaki töhmetleri ortadan kaldırdığına dair hadis münekkitlerinin uygulamalarından örnekler verdikten sonra, mütâbaatın önemini gösteren şu ifadeleri kullanmıştır:

“Ravi sika ya da zayıf olsun farketmeksizin, hadisine tam ya da kâsıra mütâbaat gösterildiğinde, teferrüd ismi ve teferrüd sebebiyle itham edildiği tenkitler ortadan kalkar ve hadisin senedinde ya da metninde yalan söylediği, hataya düştüğü ve telkîni kabul ettiği endişeleri zâil olur. Yeter ki mütâbi sâkit, senet uyduran kezzâb ya da metin çalan biri olmasın. Süveyd'in mütâbi ise böyle değildir. İbnü'l-Mâcişûn dışında mütâbiilerin tamamı meşhur sika imamlar olup hepsi sahîh hadis ravisidir. İbnü'l-Mâcişûn ise sika-sadûk bir ravidir. İbnü'l-Mâcişûn için “O fakihtir, layığıınca hadisten anlamaz” dense bile adil ve sika olduktan sonra bu ona zarar vermez. Dolayısıyla onun hadisi ehl-i hadis ittifakıyla sahîh sayılır.

Ayrıca biz İkrime'nin İbn Abbâs'tan naklettiği üçüncü bir tarik daha bulduk. Cafer es-Serrâc (ö. 500/1106) *Mesâriü'l-uşşâk* adlı eserinde, İkrime'nin İbn Abbâs'ın “Kim âşık olur da if-fetli davranır ve ölürse cennete girer” dediğini nakletmiştir.⁹⁸⁴ Bu hadis her ne kadar mevkûf

⁹⁸⁴ Ebû Muhammed Cafer b. Ahmed es-Serrâc, *Mesâriü'l-uşşâk* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/103.

olsa da merfû hükmüne sahiptir. Çünkü şehadetin isbatı tevkîfi olup re'ye açık değildir. Şu da var ki hadisin senedinde bulunan Ebû Sa'd el-Kaffâl, tenkit edilmiş bir ravidir. Dolayısıyla hadisin mevkûf olarak rivayet edilmesi onun vehminden kaynaklanmış olabilir.”⁹⁸⁵

Ebu'l-Feyz Ahmed bir önceki başlıkta sahih olduğunu düşündüğü İbnü'l-Mâcişûn tarikinin Süveyd tarikine mütâbaat ettiğini söyleyerek, Süveyd hadisinin sahihliğinin güç kazandığını göstermeye çalışmıştır. Fakat bir önceki başlıkta görüldüğü gibi İbnü'l-Mâcişûn tarikini tahrîc eden Harâitî'nin hocası Yakûb b. İsâ son derece zayıf olduğundan bu tarikin mütâbi olamayacağını söylemek mümkündür. Ayrıca görüldüğü üzere *Mesâriu'l-uşşâk*'ta İbn Abbâs'ın sözü olarak nakledilen hadisin metninde, İbnü'l-Kayyim'in metin açısından hadisin zayıflığının sebebi olarak gördüğü şehitlik kısmı bulunmamaktadır. Yine Ebu'l-Feyz Ahmed'in kendisinin de ifade ettiği gibi Ebû Sa'd el-Kaffâl zayıf bir ravidir. Mevkûf bir rivayetin raf hükmünde olması ise senedinin sahih olmasına bağlıdır. Ebû Sa'd el-Kaffâl'in vehme düşüp merfû rivayeti mevkûf olarak rivayet etmiş olma ihtimalinin ise son derece zayıf bir argüman olduğu ortadadır. Tamamen delilsiz bir şekilde ortaya atılan bu iddia Ebu'l-Feyz Ahmed'in her iddiada delil istemesi alışkanlığına ters bir durumdur.

Bu ve bir önceki başlık Ebu'l-Feyz Ahmed'in mütâbaat kullanımındaki tesâhülünü göstermesi bakımından önemlidir. Önceki başlıkta Zübeyr ile hadisi kitabında tahrîc eden Harâitî arasındaki vasıtaya hiç değinmeden senedin sahih olduğunu söylemiştir. Bu başlıkta ise hem nisbeten geç dönem bir eser olan *Mesâriu'l-uşşâk*'taki bir tariki mütâbaat olarak kullanmaktan çekinmemiş hem de hadisin tarikindeki zayıflıkları görmezden gelmiştir. Hatta bunun da ötesine geçerek hadisin isnadındaki zayıflığı hadisin merfû olma ihtimalini gündeme getirmek için kullanmıştır. Tüm bunlar mütâbaat kullanılırken dikkatli olmanın gerektiğini göstermesinin yanında geç dönem rivâyetü'l-hadîs kitaplarındaki tariklere karşı ihtiyatlı yaklaşmanın ne kadar önemli olduğuna dair ipuçlarıdır.

H. ZAYIF HADİSLERİ TESPİT ETMEDE KULLANDIĞI YÖNTEM

Ebu'l-Feyz Ahmed, klasik hadis tenkit usullerini hadislerin sıhhatini değerlendirmede temel metot olarak görmesine paralel olarak, ravilerin cerh-ta dîl açısından durumu, senedin

⁹⁸⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 115-113.

ittisaâli, şâzlık, illet ve hadisin ifade ettiği mana zaviyelerinden hareket ederek, rivayetlerin zayıflığına hükmetmiştir.

1. Ravinin Mecrûh Olması Sebebiyle Hadisi Zayıf Görmesi

Ebu'l-Feyz Ahmed, sıhhatini incelediği hadislerin tamamında ilk olarak hadisin geniş bir tahrîcini yaparak konuya giriş yaptıktan sonra, her bir tarikte bulunan raviler hakkında verilen cerh-ta‘dîl hükümlerini tek tek aktarmaktadır. Ravi hakkındaki cerh müfesser değilse rivayetlerinin sikalara uyum boyutu ve rivayetinin içeriğinin münker olup olmadığına bakarak kendisi ravi hakkında bir kanaate ulaşmaktadır. Ravinin neden cerh edildiği zikredilmişse zikredilen sebebin ravinin zayıf kabul edilmesi için geçerli olup olmadığını incelemektedir. Bu durum onun cerh-ta‘dîl âlimlerinin hükümlerini mutlak olarak kabul etmediğini göstermesinin yanında rivayetleri tenkit ederken ravilerin hadis rivayetine ehil olup olmadıklarına dikkat ettiğini de göstermektedir. Ebu'l-Feyz Ahmed, hadis hakkında hükme varırken genel itibariyle rivayetin tariklerinin mecmûunu göz önünde bulundurduğu için senedinde zayıf bir ravi olsa da hadis zayıflığı çok şiddetli olmayan başka tariklerden destek almışsa, rivayetin sahih olduğuna hükmetmektedir. Dolayısıyla onun ravisinin mecrûh olması sebebiyle zayıf saydığı rivayetler, ya zayıf ravinin rivayetinde tek kaldığı ya da zayıflığı şiddetli zayıf bir raviye aynı derecedeki başka bir zayıf ravinin mütâbaat gösterdiği rivayetlerdir. Bu durumda hadis, vâhî olmaktan çıkıp zayıf mertebesine yükselmektedir.

Ebu'l-Feyz Ahmed’in sıhhatini araştırdığı hadislere bakıldığında birçok rivayeti ravisindeki bir kusur sebebiyle zayıf saydığı görülecektir. Örneğin Suyûtî’nin hasen dediği “Çok kere ‘Subhâne’l-Meliki’l-Kuddûs’ de...”⁹⁸⁶ hadisini, mechûl ve münkeru’l-hadîs olduğu söylenen ravi Dermek b. Amr⁹⁸⁷ (ö. ?) sebebiyle zayıf kabul etmiştir.⁹⁸⁸ Bunun dışında hatasının ve vehminin çok olması gibi klasik hadis tenkidinde ravinin rivayetinin zayıf olmasına sebep gösterilen gerekçelerle hadisleri zayıf kabul etmektedir.⁹⁸⁹ Ancak burada tekrar hatırlatmalıdır ki metâin-i aşera içinde sayılan ravinin bidat ehli olması Ebu'l-Feyz

⁹⁸⁶ Suyûtî, *el-Câmiü’s-sagîr*, 86.

⁹⁸⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve’t-ta’dîl*, 4/446.

⁹⁸⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 2/120.

⁹⁸⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Hidâye*, c. 6, s. 81; a.m., *el-Müdâvî*, 1/85, 2/227, 3/150.

Ahmed nezdinde geçerli bir ta‘n sebebi değildir. Aynı şekilde mütâbi ve şahidinin bulunması, vâkıya uygunluk gibi karineler sayesinde zayıf ravinin rivayetinin sahih olduğu görüşünü savunduğu unutulmamalıdır.

2. Senedin Munkatılığı Sebebiyle Rivayeti Zayıf görmesi

Bir rivayetin sahih kabul edilmesi için ileri sürülen senedin muttasıl olma şartının bulunmaması anlamına gelen munkatılık, seneddeki eksik halkanın hadis rivayet ehliyetine sahip olup olmadığı bilinemeyeceğinden, rivayetin zayıf sayılmasına sebep olarak gösterilmiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed de diğer muhaddisler gibi senedinde kopukluk olduğunu gördüğü rivayetleri zayıf saymaktadır. Örneğin, “Ebedî yaşayacakmışın gibi Dünya’ya sarıl, yarın ölecekmişin gibi de Âhiret’in için çabala” sözünün, ne sahih ne de bâtil bir senetle Hz. Peygamber’den geldiğini, ancak İbn Kuteybe’nin *Uyûnü’l-ahbâr*⁹⁹⁰ adlı eserinde bu hadisi zayıf bir senetle Abdullah b. Amr’ın sözü olarak naklettiğini belirtmiştir. Ardından da mevkûf rivayetin neden zayıf olduğunu açıklamaya başlamıştır. İbn Kuteybe’nin verdiği Ebû Hâtim → el-Esma‘î → Hammâd b. Seleme → Ubeydullah b. el-Ayzâr → Abdullah b. Amr tarihinde Ubeydullah b. el-Ayzâr ile Amr b. el-Âs arasında kopukluk olduğunu söylemiştir. Hadisin *Müsnedü’l-Hâris*’teki tarihinde Abdullah b. el-Ayrâz⁹⁹¹ Remle’de yaşlı bir bedeviyle karşılaştığını, ona Hz. Peygamber’in ashâbından kimseyle karşılaşmış ve karşılaşmadığını ve ondan bir şey işitip işitmediğini sorduğunu, bedevî de ona cevap olarak Abdullah b. Amr ile karşılaştığını ve yukarıdaki mevkûf hadisi ondan işittiğini söylemiştir.⁹⁹² Ebu'l-Feyz Ahmed mevkûf rivayetin *Müsnedü’l-Hâris*’teki tarihini verdikten sonra, mezkûr tarihin hem munkatı olduğunu hem Abdullah b. el-Ayrâz ile Abdullah b. Amr arasındaki kişinin mübhem olduğunu hem de Abdullah b. el-Ayrâz’ın mehkûl olduğunu söyleyerek mevkûf rivayetin zayıflık sebeplerini açıklamıştır.

Yukarıda “Rivayetlerin Kabulü İçin Aradığı Şartlar” başlığında illet ve şâzlık sebebiyle hadisleri zayıf kabul ettiğine dair yeterli miktarda bilgi verildiği düşünüldüğünden ve bir

⁹⁹⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnü’l-ahbâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/351.

⁹⁹¹ İbn Kuteybe’nin tarihinde Ubeydullah b. el-Ayrâz olarak geçen ravi *Müsnedü’l-Hâris*’te Abdullah b. el-Ayrâz olarak geçmektedir. Ebu'l-Feyz Ahmed de mezkûr ihtilafın farkında olduğundan “Abdullah ya da Ubeydullah b. el-Ayrâz” demiştir.

⁹⁹² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Sübülü’l-hudâ*, 5. Hadisin *Müsnedü’l-Hâris*’teki tarihi için bk. Heysemî, *Bugyetü’l-bâhis*, 2/93.

sonraki “Uydurma Hadisleri Tespit Etmede Kullandığı Yöntem” başlığında özellikle şâzlık konusuna tekrar değinileceğinden, illet ve şâzz konusu için ayrı bir başlık açılmayacaktır.

I. UYDURMA HADİSLERİ TESPİT ETMEDE KULLANDIĞI YÖNTEM

Ebu'l-Feyz Ahmed'in, daha önceki ya da kendi muasırları bazı hadisçilerin zayıf saydığı çok sayıda hadisi tashîh etmesinin yanında, sahih ya da uydurma olmayan derecede zayıf hükmü verilmiş bazı hadisler hakkında da uydurma hükmü verdiğine sıkça rastlanmaktadır. Hatta o İrâkî ve talebesi İbn Hacer gibi otorite hadis münekkitlerini hadisler hakkında uydurma hükmü vermede yeterince cesaretli olamamakla suçlanmış ve bunun sebebini onların yeterince güçlü iradeye sahip olamamalarına bağlamıştır. Ona göre, prensiplerine aykırı düşenler hariç Suyûtî'ye göre neredeyse mevzû rivayet bulunmamaktadır.⁹⁹³

Ebu'l-Feyz Ahmed mevzû kavramına yakın olan bazı terimlerle ilgili de açıklama getirmiştir. Mevzû ile münker rivayetler arasındaki farktan bahsederken, ıstılahta olmasa da uygulamada mevzû hadisler için münker tabirinin kullanıldığını, bunun sebebinin de korku ve tereddüd olduğunu söylemiştir. O, mütekaddim ulemânın hadisin kesin olarak mevzû olduğuna hükmetmeyi engelleyen bir şüpheyle karşılaştıklarında, önceleri hadise ihtiyaten “münker” dediklerini, sonra “hadis münkerdir, münkerliğinin sebebi falanca ravidir” demeye başladıklarını, daha sonra ise “Bu hadis münkerdir, aslı yoktur ve mevzûdur.” tabirini kullandıklarını söylemiştir.⁹⁹⁴

Hadisleri tenkit ederken mevzû hadis terimini sürekli gündeminde tutan Ebu'l-Feyz Ahmed, mevzû hadisleri topladığı iki eser kaleme almıştır. Bunlardan *el-Mevdûat* adlı eseri hakkında her hangi bir bilgiye sahip olamasak da kendisi *el-Bahru'l-amîk*'te bu eserden bahsetmekte ve hacimli bir cilt yazdığını söylemektedir.⁹⁹⁵ Onun uydurma hadislerle ilgili basılmış en önemli eseri ise Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sagîr*'de zikrettiği hadislerden uydurma olduğunu değerlendirdiği rivayetleri topladığı *el-Mugîr* adlı kitabıdır. Bu eser dışında kaleme aldığı *el-Hanîn bi vad'i hadîsi'l-enîn*, *el-İst'âze ve'l-hasbele mimmen sahaha hadîse'l-besmele*, *Saf'u't-tiyâh* ve *Şurefu'l-îvân* gibi bazı hadis cüzlerini de etüdünü yaptığı hadisin uydurma olduğunu ispatlama sadedinde kaleme almıştır. Ayrıca *el-*

⁹⁹³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Derrü'l-gamâm*, 68-69.

⁹⁹⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 64.

⁹⁹⁵ Ebu'l-Feyz Ahmed'in hayatını ve eserlerini konu alan çalışmaların hiçbirinde eserin içeriği, basılıp basılmadığı, bulunduğu kütüphane gibi bilgilerden bahsedilmemektedir.

Müdvî adlı eserinde de *el-Mugîr*'e almadığı birçok hadisın uydurma olduğuna hükmetmiştir. Bu hadislerin bir kısmında neden uydurma olduğunu açıklarken bazılarında ise sebebi açıklamaksızın sadece uydurma demekle yetinmiştir.

Ebu'l-Feyz Ahmed, *el-Mugîr*'in girişinde, *el-Câmiü's-sagîr*'deki mevzû rivayet kullanımını konusunda Suyûtî'ye bir takım eleştiriler getirmektedir. Ona göre Suyûtî'nin *el-Câmiü's-sagîr*'in girişindeki “kitabına vazzâ’ ya da kezzâb ravinin teferrüd ettiği rivayetleri almadığı”⁹⁹⁶ şeklindeki iddiası, bu kitapta mevzû rivayet bulunmadığı, hatta tüm hadislerin sabit olduğu anlamına gelmektedir. Hâlbuki Suyûtî *el-Câmiü's-sagîr*'e yalancılardan teferrüd ettiği hadisler koymuştur.⁹⁹⁷ Ebu'l-Feyz Ahmed, ravilerin teferrüd etmediği ama uydurma olduğu açık olan bazı rivayetlerin de *el-Câmiü's-sagîr*'de bulunduğunu söylemiştir. Çünkü bu rivayetler, uydurma hadise revaç kazandırmak için hadis hırsızlığı yapan ve hadise senet terkîb eden benzer yalancı ravilerden gelmektedir. Suyûtî'nin *el-Leâliü'l-mesnû'a* ve *Zeyliü'-Leâli'*de uydurma olduğunu söylediği bazı hadisleri en son eseri olan *el-Câmiü's-sagîr*'de zikretmesi de Ebu'l-Feyz Ahmed'in Suyûtî'ye eleştirilerinden birisi olmuştur. Ona göre Suyûtî yanıldığından ya da unuttuğundan veyahut da içtihadının değişmesinden dolayı böyle davranmıştır.

Ebu'l-Feyz Ahmed, tesâhülü sebebiyle Suyûtî'nin mevzû olduğunu düşünmediği bazı rivayetleri *el-Câmiü's-sagîr*'e aldığı görüşündedir. Ona göre Suyûtî, hasmının delilini çürütme zarureti doğmadıkça neredeyse hiçbir hadise uydurma demeyecek derecede mütesâhildir. Suyûtî'ye getirdiği en büyük eleştiri ise onun, hadisın uydurma olduğuna açıkça delalet eden aşırı uzunluk, lafızlarda ve manada rekâket gibi unsurlara sahip bir hadisın sadece problemsiz bir parçasını ya da içinde nekâret bulunmayan baş tarafını alıp, uydurma olduğunu gösteren kısmı zikretmemesidir. Suyûtî bunu yaparken bazen aktardığı kısmın hadisın tam hali olduğunu zannetirmeye çalışmış bazen de “geri kalanına bakınız” diyerek, hadisın devamı olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed'in verdiği örneğe göre Suyûtî bu usûlünü “Ey Câbir, Allah'ın yarattığı ilk şey, peygamberinin nurudur” hadisinde uygulamıştır. *el-Hasâisu'l-kübrâ* adlı eserinde mezkûr hadisın yalnızca baş tarafını aktarmış ve “geri kalanına bakınız” diyerek hadisın tamamını vermemiştir.⁹⁹⁸ Ebu'l-Feyz Ahmed bu hadisın uydurma olduğunu söyledikten sonra “Eğer hadisın geri

⁹⁹⁶ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 5.

⁹⁹⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 51.

⁹⁹⁸ Mezkûr hadisın tarafımızca *el-Hasâisu'l-Kübrâ*'da bulunmadığı ifade edilmelidir.

kalanını verseydi, kimse uydurma olduğunda şüphe etmezdi. Hadisin geri kalanı, rekîk lafızlar ve münker manalarla dolu iki sayfadır.” diyerek Suyûtî’nin uydurma hadisleri aktarmadaki tesâhülünü göstermeye çalışmıştır.⁹⁹⁹ “İrzlerinizi mallarınızla koruyunuz”¹⁰⁰⁰ hadisinin Suyûtî tarafından bilerek eksik verildiğini, eğer hadisin geri kalan kısmı olan “Mallarımızla ırzımızı nasıl koruyacağız, diye sorulunca Hz. Peygamber: ‘Şaire ve korktuğunuz kimselere malınızı verin’” pasajını aktarsaydı hadis âliminin bu hadisin uydurma olduğunun anlaşılacağını söylemiştir.¹⁰⁰¹

el-Mugîr ile alakalı söylenmesi gereken bir diğer durum da *el-Müdâvî*’de uydurma dediği bazı hadislerin *el-Mugîr*’de bulunmamasıdır. Örneğin, *el-Müdâvî*’de uydurma dediği “Sizin Sırat üzerinde en sabit olanınız, Ehl-i beyt’imi ve ashâbımı en çok seveninizdir”¹⁰⁰² hadisi, *el-Mugîr*’de bulunmamaktadır. Bunun sebebini Ebu'l-Feyz Ahmed’in *el-Mugîr*’i sürgün ve tutukluluk döneminde yazmasına bağlamak mümkündür.¹⁰⁰³ Kendisinin de ifade ettiğine göre, *el-Mugîr*’i vatanından uzakta sürgünde ve müracaat edebileceği kaptarlardan yoksun bir halde yazdığı için, kitabı oluştururken detaya inmemiştir.

el-Mugîr’i yazarken takip ettiği metot hakkında kitabın girişinde kısa da olsa bilgi vermektedir. Kitaba sadece yalancı ravilerin teferrüd ettiği ya da birden fazla tariki olduğu halde mevzû olan rivayetleri aldığını söylemiştir. Bununla birlikte her ne kadar kendisi vâhî ile mevzû arasında bir fark görmediğini beyan etse de vâhî hadisleri, ulemânın bu iki tür hadisin arasını ayırdığına dikkat ederek, *el-Mugîr*’e almadığını ifade etmiştir.¹⁰⁰⁴

Ebu'l-Feyz Ahmed’in, içtihadının değişmesi neticesinde önceleri uydurma dediği bir hadise daha sonra sahih dediği olmuştur. “Kimin gece namazı çok olursa, yüzü de güzel olur”¹⁰⁰⁵ hadisinin batıl olduğu ile ilgili neredeyse ittifak olduğunu söyledikten sonra bu hadisin tariklerinin çokluğu sebebiyle, kesin olarak sahih olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰⁶ Kendisi de önceleri hafızları taklit ederek bu hadisin uydurma olduğunu düşündüğünü, fakat

⁹⁹⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 51-2.

¹⁰⁰⁰ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 263.

¹⁰⁰¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 178-179.

¹⁰⁰² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1, 196.

¹⁰⁰³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 53.

¹⁰⁰⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 53.

¹⁰⁰⁵ İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 174.

¹⁰⁰⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Avâtifu'l-letâif*, 2/635-636.

daha sonra hadis hafızlarının hata ettiklerini ve hata üzere birleştiklerini anlayınca bu görüşünden döndüğünü ve hadisin sahih olduğuna karar verdiğini deklere etmiştir.¹⁰⁰⁷

Ebu'l-Feyz Ahmed, mevzû hadislerle ilgili eser veren diğer ulemâ gibi hadislerin uydurma olduğunu tespitte kullanılacak yöntemlerden bahsetmiştir. O iki yolla bir hadisin uydurma olduğunun tespit edilebileceğini söylemektedir. Bunlardan birincisi, yalancı bir ravinin hadisi rivayette teferrüd etmesidir. Kendisi gibi yalancı ya da helak olmuş bir ravinin ona mütâbaat etmesi hadisi uydurma olmaktan çıkartmamaktadır. İkincisi ise hadisin metninde açık bir nekâretin bulunmasıdır. Ebu'l-Feyz Ahmed bahsettiği nekâreti, lafzın rekîk olması, mananın sabit ve maruf olana muhalefeti ve herkesçe bilinen şeylerden farklı olması (garâbet) şeklinde açıklamıştır. Ona göre hadis ilimlerinde uzmanlaşmış ve isabetli hükümler verme yeteneğine sahip muhaddisler bazen, sadece kendilerinin anlayabileceği bir hisle¹⁰⁰⁸ hadisi duyduklarında ondan kaçarlar ve hadisin uydurma olduğuna karar verebilirler. Bu iddiasını delillendirirken, “Benden nakledilen bir hadis duyduğunuzda kalpleriniz onu tanır, tüyleriniz ve deriniz o hadis karşısında yumuşar ve onun size yakın olduğunu hissedersiniz, ben o hadise sizden daha yakınımdır. Kalplerinizin yadsıdığı, tüyünüzün ve derinizin kaçtığı bir hadis de duyarsanız, sizin o hadisten en uzak olanınız benimdir”¹⁰⁰⁹ hadisini kullanmıştır. Ona göre mezkûr hadis, senedi zahiren sahih olan bir hadisin sadece semâ edilmesi ile birlikte uydurma olduğuna hüküm verilebileceğine dair şahittir. Ancak bu tür bir hüküm yalnızca nebevî lafızların tadını zevk etmiş ve hadisin özü ve sırrıyla tırnakla et gibi olmuş derecede hadislerle içli dışlı olmuş âlimlerden kabul edilmelidir. Bu âlimler hadisi işittikleri gibi onun sahihliğini kabul edebilecekleri gibi senedini araştırmadan o hadisten kaçarlar.¹⁰¹⁰

Ebu'l-Feyz Ahmed zikrettiği ilkedden hareketle muhaddislerin düştüğü bir hataya dikkat çekmektedir. O, bazı muhaddisler tarafından, senedin zahirine bağlı kalanarak, aslında bâtil olan bazı hadislerin tashîh edildiğini aynı şekilde bazı sahih hadislerin de bâtil addedildiğini söylemektedir. Bununla birlikte ellerinde başka delil olmadığı için onların mazur görüleceğini ifade etmekten de geri durmamıştır. Yine ona göre yukarıda zikredi-

¹⁰⁰⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 6/281-82.

¹⁰⁰⁸ (لمعنى ينقدح في باطنهم)

¹⁰⁰⁹ Müsned, 25/456.

¹⁰¹⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 299-300.

len hadis, sadece senedin zahirine bakılarak hadislerin tenkit edilmesinin aksini emretmektedir. Yani mezkûr hadise göre, hadislerin kabul ve reddindeki ana ilke, kalbin marifet ve kabulü ile ruhunun sünnetle iç içe geçtiği, kalp nuruna, berrak bir zihne ve güzel bir idrake sahip muhaddisin meyilleridir. Ebu'l-Feyz Ahmed, hadislerin sıhhatini tespitte hissin öneminden bahsetmesinin getirebileceği tehlikelerin farkında olacak ki fakih, vaiz, sûfi ve benzerlerinin, hadisle bağlantılarının zayıf olmasından ve ilâhî ferasetten mahrumiyetleri sebebiyle, kalp meyillerine itibar edilmeyeceğini, sadece yukarıda bahsettiği vasıflara sahip muhaddislerin hislerine güvenilebileceğini açıklamak zorunda kalmıştır. Öte yandan, sûfi kişiliğinin bir gereği olsa gerek, sahih keşf ehli ve basiretleri Allah'ın nuruna bağlı âriflerin hadisler hakkındaki kabul ve redlerinin muteber olduğu kanaatinde-dir.¹⁰¹¹

Senedin zahirine bağlı kalınması neticesinde Kur'ân'a, sahih sünnete, tarihi gerçeklere ve vâkıya aykırı olduğu halde hadis hafızları tarafından sahih olduğuna hükmedilen çok sayıda hadisin olduğunu beyan etmiştir. Bu durumun adil ravinin hata ve vehminden ileri geleceğini söylemekle birlikte, adaletle meşhur olmanın hadd-i zatında kesin adaleti ifade etmediğinden, adil bir ravinin teammüden yalan söylemesinden de ileri gelebileceği kanaatinde-dir.

Ebu'l-Feyz Ahmed, hadislerin sıhhatini tespit ederken mana tenkidinin de yapılması gerektiğinden hareket ederek, vâkıya aykırı olduğu gerekçesiyle, *Sahîhayn*'da bâtıllığı kesin olan hadislerin bulunduğunu iddia etmiştir. *Sahîhayn*'ın sahihliği ile ilgili icmân ise boş bir iddia olduğunu, *Sahîhayn*'daki hadislerin tamamının sahih olduğunu söylemenin makul ve vâkıya uygun olmadığını, dolayısıyla bu iki kitapta bulunan uydurma hadislerin beyan edilmesinden korkulmaması gerektiği görüşündedir. Bununla birlikte Ebu'l-Feyz Ahmed'in bazı eserlerinde Buhârî ve Müslim'in *Sahîhler*'inin ümmet nezdindeki otoritelerine sıkça atıfta bulunduğu görülmektedir. Örneğin *el-Mesnevî ve'l-bettâr* adlı eserinde Buhârî'nin *Sahîh*'de rivayet ettiği bir hadise zayıf demesi üzerine eş-Şînkîti'ye getirdiği en büyük eleştiri, *Sahîh*'in hadislerinin sıhhatinde ümmetin icmâ ettiği üzerinden olmuştur.

¹⁰¹¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 300.

Öte yandan o, rekîk lafızlı, fasit manalı ve vâkıya aykırı rivayetlerin senesinde bulunan ravilerin –her ne kadar çoğunluk tarafından ta’dîl edilmişlerse de- tenkitten kurtulamadıklarını ifade etmektedir.¹⁰¹² Bu durumda ona göre manası ve lafızları problemlili rivayetlerin, sika ravilerin hatalı rivayetleri olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere Ebu'l-Feyz Ahmed, hem sened hem de metin açısından bir hadisin uydurma ya da sahih olduğunun tespit edilebileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda onun hadis münekkitlerinin uydurma hadisleri tespit etmek için kullandıkları metotlardan farklı bir metoda sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aşağıda sened ve metin tenkitleri başlıkları altında uydurma hadisleri tespit için kullandığı kriterler incelenecektir.

1. Senede İtibarla Hadisi Mevzû Kabul Etmesi

Yalancı ravinin bir hadisi teferrüd ederek rivayet etmesi, o hadisin uydurma olduğunun delillerinden birisidir. Ebu'l-Feyz Ahmed’in *el-Mugîr*’e aldığı uydurma hadislerin türlerinden birisi olarak “yalancı ravilerin teferrüd ettiği hadisleri” söylemesi, onun bu tür rivayetlerin uydurma olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Bununla birlikte bazı hadis âlimleri yalancı ravinin teferrüd etmesinden rivayetin mevzu olmasının lazım gelmeyeceği kanaatindedir. Nitekim Sehâvî, İbnü'l-Cevzî’nin *el-Mevzûât*’daki metodunu eleştirirken, yalancı ravinin teferrüdünün tek başına hadisin uydurma olacağını gerektirmediğini, başka karinelerin de yalancı ravinin teferrüdünün yanında bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Sehâvî’ye göre müteahhir hadis âlimlerinin kolay kolay bir hadis hakkında uydurma hükmü vermemelerinin nedeni budur.¹⁰¹³

Ebu'l-Feyz Ahmed’in yukarıda geçen “yalancı ravilerin teferrüd ettiği hadislerin” mevzû olacağını söylemesi ve Suyûtî’yi yalancı ravilerin teferrüd ettiği hadisleri *el-Câmi’us-sagîr*’e almasından dolayı eleştirmesi onun, müteahhir ulemadan farklı olarak bu tür rivayetlerin uydurma olacağı kanaatinde olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce İrâkî ve İbn Hacer’e getirdiği “hadisler hakkında uydurma hükmü vermede yeterince cesaretli olmamaları” şeklindeki eleştirisinin temelinde de onların bir hadisin uydurma olduğuna hükmetmek için yalancı ravinin senette bulunması ile yetinmemeleri prensipleri yatmaktadır.

¹⁰¹² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 299-300.

¹⁰¹³ es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 2/102.

Yalancı ravinin teferrüd etmesi sebebiyle hadisin mevzû olacağına hükmetmesinin örneği olarak “Dinin afeti üçtür: Fâcir fakih, zalim idareci ve cahil müçtehit”¹⁰¹⁴ hadisini örnek vermek mümkündür. *el-Mugîr* ve *el-Müdâvî*’de verdiği bilgiye göre İbn Hacer mezkûr hadiste zayıflık ve munkatılık olduğunu söylemekle yetinmiştir.¹⁰¹⁵ Ebu'l-Feyz Ahmed ise hadisin senesinde Nehşel b. Saîd (ö. ?) isimli yalancı bir ravi bulunduğunu söyleyerek İbn Hacer’e itiraz etmiştir. Daha sonra ise İbn Hacer ve hocası İrâkî’nin hadislere uydurma hükmü vermede mütesâhil olduklarını, gündüzün ortasındaki güneş gibi net olmadıkça hadisin mevzû olduğunu beyan etmediklerini söylemektedir.¹⁰¹⁶ Bahsi geçen hadisi *Zeylû ’l-Leâlî*’de¹⁰¹⁷ zikretmesine ve rivayetinde yalancı bir ravinin teferrüd etmesine rağmen hadisi *el-Câmi ’s-sagîr*’e aldığı için Suyûtî’yi de eleştirmektedir. Yalancı ravinin teferrüd ettiği hadisi uydurma saymasına bir diğer örnek olarak da “Allah, belanın mümin kulunun bedenine hükmetmesine izin vermez”¹⁰¹⁸ hadisi zikredilebilir. Ebu'l-Feyz Ahmed, yalancı bir ravi olan el-Kâsım b. İbrahim el-Malatî’nin bu hadisi rivayette tek kaldığını ifade ederek Suyûtî’nin mezkûr hadisi kitabına almaması gerektiğini söylemiştir.¹⁰¹⁹

Öte yandan Ebu'l-Feyz Ahmed, mevzû saydığı birçok hadiste yalancı raviye atıf yaptıktan sonra hadisin metninde bulunan problemleri de dile getirmektedir. Bu durum metninde açık problemler bulunan hadislerin birçoğunun sened açısından da problemlili olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

“İnsanların en aç ilim talebesiyken, en toku ilmi istemeyendir” hadisinin uydurma olduğunu ispatlarken önce, hadisin senediyle birlikte *Müsnedü ’l-Firdevs*’teki tam halini vermiş (“Hz. Peygamber’e insanların en aç kimdir diye soruldu...”) ardından da İbn Hacer’in “Muhammed b. el-Hâris ve hocasının (İbnü’l-Beylemânî) zayıf olduğu”¹⁰²⁰ şeklindeki hükmünü eleştirmiştir. Ona göre İbn Hacer’in mezkûr ifadesi yetersiz olup, İbnü’l-Beylemânî (ö. 88/707) kezzâb bir ravidir. Daha sonra Ebu’l-Feyz Ahmed, böylesi düşük bir

¹⁰¹⁴ Suyûtî, *el-Câmiü ’s-sagîr*, 11.

¹⁰¹⁵ İbn Hacer, *Zehru ’l-Firdevs*, 1/452.

¹⁰¹⁶ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 55-56.

¹⁰¹⁷ Hadis tarafımızca *Zeylû ’l-Leâlî*’de bulunamamıştır.

¹⁰¹⁸ Suyûtî, *el-Câmiü ’s-sagîr*, s. 9.

¹⁰¹⁹ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/118. Benzer bir örnek için bk. Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 4/180, 286.

¹⁰²⁰ İbn Hacer, *Zehru ’l-Firdevs*, 1/497.

sorunun ancak sahîf yalancılar tarafından sorulmasının makûl olduğunu söyleyerek, hadisin senedinde bulunan yalancı ravinin yanında hadisin metnini de verdiği uydurma hükümünü desteklemek için kullanmıştır.¹⁰²¹

Ebu'l-Feyz Ahmed'in seneddeki yalancı ravi sebebiyle hadisin mevzû olduğunu teşhir etmesinin dışında hadisin neden uydurulduğuna dair yorumları da dikkate değerdir. “Ebû Bekr bendendir ben de Ebû Bekr'denim. Ebû Bekir Dünya ve Âhîret kardeşimdir” hadisinin kezzâb olan Abdurrahman b. Amr b. Ceble'nin (ö. ?) rivayeti olduğunu söyledikten sonra hadisin uydurma sebebi olarak sahîh yollarla gelmiş olan Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yle kardeşliğini ilan ettiği rivayetlere karşı koymak amacıyla uydurulduğunu ifade etmiştir.¹⁰²² “Müslümanların on iki yaşına ulaşmamış çocukları kıyamet günü şefaatçi olacaklardır. On üç yaşına vardıklarında ise lehlerinde ve aleyhlerinde ahkâm câridir.” hadisinin senedinde bulunan Rûkn Ebû Abdillâh'ın (ö. ?) kezzâb olduğunu,¹⁰²³ hadisin mukallitler tarafından buluş çağının on üç olduğu görüşünü desteklemek için uydurulduğunu ve mukallitlerin en çok hadis uyduran kişiler olduğunu beyan etmiştir.¹⁰²⁴ “Annenin kesilmesiyle tüylenmeye başlamış cenin de kesilmiş sayılır. Fakat yine de kanın boşalması için boğazlanır”¹⁰²⁵ hadisiyle ilgili her ne kadar uydurmacı bir raviden bahsetmese de “kalbin bu hadisin Ebû Hanîfe zamanında uydurulduğuna meylettiğini” söyleyerek bu hadisin, Ebû Hanîfe'nin ölü olarak çıkan ceninin yenmeyeceği şeklindeki fetvasını¹⁰²⁶ desteklemek için uydurulduğuna telmihte bulunmuştur.¹⁰²⁷ Namaz Allah'ın yeryüzündeki hizmetidir. Kim namaz kılar da ellerini kaldırmazsa o namaz eksiktir. Cibrîl bana böyle haber verdi. Her işaretin cennette bir derecesi vardır” hadisinin, apaçık bir yalan olduğunu, Ebû Hanîfe ve bazı cahil Mâlikelere karşı uydurulduğunu söylemiştir. Ardından da

¹⁰²¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 66. *el-Müdüvî*'de ise mezkûr hadisin Hz. Peygamber'in hadislerinin lafzına uymadığını zira başıyla sonunun birbirinden farklı, manasının ise uyumsuz olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/201. Benzer örnekler için bk. a. mlf, *el-Müdüvî*, 3/92, 200; a. mlf. *el-Mugîr*, 68.

¹⁰²² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 5. Ayrıca bk. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 1/201.

¹⁰²³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 4/52.

¹⁰²⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 179.

¹⁰²⁵ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 264.

¹⁰²⁶ Abdülganî el-Guneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Dimeşk: el-Mektebetü'l-Umeriyye, ts.), 591.

¹⁰²⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 4/55.

Esbağ b. Abdülaziz el-Mâlikî el-Endelesî'nin bu hadisin mukabilinde “Kim namazda ellerini kaldırırsa o kişinin namazı olmamıştır” hadisini uydurduğunu beyan etmiştir. Ona göre uydurmacıları bu hadisleri uydurmaya iten sebep, şiddetli mezhep taassuplarıdır.¹⁰²⁸

2. Metne İtibarla Hadisi Mevzû Sayması

Muhaddisler hadisleri tenkit ederken her ne kadar gayretlerinin çoğunu ravi ve senet tenkidi için harcamış olsalar da mutlak olarak metin tenkidi yapmadıkları söylenemez. Bunun en açık delili bazı muhaddislerin münker ya da mudal ifadesiyle metindeki problemi kastetmiş olmaları ve münker metin rivayet ettiğinden dolayı ravileri cerh etmiş olmalarıdır. Bu durumda senedin zahiren sahih olup olmadığına bakmaksızın hadisi zayıf kabul etmişlerdir. Öte yandan ilal ve ricâl kitaplarında metni problemlili rivayetlerin daha çok senedde bulunan bir illete atıfla taz'îf edildikleri görülmektedir. Konuyla ilgili olarak Abdurrahman el-Muallimî şöyle demektedir: “Muhakkik hadis âlimleri senedi zahiren sahih de olsa metni münker bir hadis gördüklerinde, ilk iş olarak hadisi illetlendirebilecekleri bir illet ararlar. Kâdiha bir illet bulamadıklarında aslında kâdiha olmayan fakat metni münker rivayetin tenkidi için yeterli gördükleri bir illet sebebiyle hadisi illetlendirmeye çalışılırlar.”¹⁰²⁹ Görüldüğü gibi Muallimî'nin bu açıklaması, hadis âlimlerinin metni problemlili bir rivayetle karşılaştıklarında senedin zahirine bakarak hadisi tashîh etmediklerini ifade etmektedir. Bununla birlikte mezkûr açıklama, hadisçilerin yalnızca metne atıfta bulunarak hadisi taz'îf etmek yerine daha ölçülebilir bir metot olan ve hadis tenkit sistemini üzerine bina ettikleri isnad üzerinden hareket ederek hadisi illetlendirme temayülü taşıdıklarını göstermektedir. Yine çağdaş hadisçilerden el-Elbânî de hadis âlimlerinin yalnızca senet tenkidiyle yetinmeyip metin tenkidi de yaptıklarını şu sözleriyle açıklamaktadır: “Eski ve yeni muhakkik hadis âlimleri, hadisi tenkit ederlerken sadece sened üzerinden hareket etmemişler, aynı şekilde metni de göz önünde bulundurmuşlardır. Metnin Şeriat'ın naslarıyla ya da genel kâideleriyle uyumlu olmadığını gördükleri an, her ne kadar sened (zayıflık hükmü için) tek başına yetmese de, tereddüt etmeden o hadisin uydurma olduğunu açıklarlardı.”¹⁰³⁰

¹⁰²⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 220.

¹⁰²⁹ Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa*, 11-13 (Muhakkikin önsözü).

¹⁰³⁰ Elbânî, *es-Silsiletü'd-da'îfa*, 2/86.

Konuyla ilgili ifade edilmesi gereken bir başka yön de başta fıkıh olmak üzere diğer İslamî ilimleri bünyesinde barındıran hadisçilerin, hadisin metnine sık sık atıf yaptıkları hatta bazen “senedi Güneş gibi açık olsa da bu hadis sahih olamaz” türünden ifadeler kullanmalarındır.¹⁰³¹ Bu durum aslında ilk dönem hadisçilerinin usullerini ortaya koymaya çalışan müteahhir dönem hadisçilerinin, metin tenkidinin hadis ilimlerinin kurucu ataları nezdinde de cari olduğuna dair şahitlikleri mesabesinde. Zira hadis usûlü eserleri büyük oranda mütekaddim hadis âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Nitekim hadis ilimlerinin en büyük otoritelerinden biri olan İbn Hacer hadis usûlüne dair yazdığı eserinin adını *Nuhbetü'l-fikar fî mustalahi ehli'l-eser* yani “hadisçilerin ıstılahlarını açıklamak için özel olarak seçilmiş kanaatler/fikirler” olarak koymuştur. Kanaatimizce çalışmamızın asıl konusu olan Ebu'l-Feyz Ahmed¹⁰³² ve yukarıda isimleri geçen el-Muallimî ve el-Elbânî gibi isimlerin mütekaddimîn hadis âlimlerinin metin tenkidine başvurdukları şeklindeki söylemleri de ilk dönem hadis ulemasını anlayabilmek adına son derece önemlidir. Zira bu âlimlerin yaşadıkları yirminci asır, hadis ilimlerinde müteahhir ulemânın çizdiği çerçevenin aşılp asıl kaynağa doğru hareket edildiği bir dönemdir. Yani bu dönemde, mukarrar hadis usûlü kitaplarıyla birlikte Şube, Abdurrahman b. Mehdî, Ali b. el-Medînî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimlerin görüşlerine direkt müracaat edildiğinden, hadis ilimlerinin kurucu atalarının kullandıkları metotlara dair yapılan tespitler önem arz etmektedir. Bu durumda yukarıda isimleri geçen muasır âlimlerin mütekaddim hadis ulemasının sadece sened tenkidi yapmadıkları, metin tenkidinde de bulduklarını söylemeleri, ilk dönem hadis âlimlerinin metin tenkidi yaptıklarına dair kuvvetli delildir.

Ebu'l-Feyz Ahmed de mevzû hadisleri tespit etmede kendinden önceki âlimlerin kullandığı metin tenkidi metodundan ayrılmamış ve bir hadisin mevzû olduğunu tespit edebilmek için bir takım metin tenkidi kriterlerine başvurmuştur. Bu kriterleri şöyle sıralamak mümkündür:

¹⁰³¹ Örnek için bk: İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, 1/254; Zehebî, *el-Mûkiza*, 37; a.mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/480,530.

¹⁰³² Ebu'l-Feyz Ahmed hadisçilerin metin tenki yaptıklarına “metni münker gördükleri için raviyi tenkit etmeleri” bağlamında değinmiştir.

a. Lafzın Rekâketi ve Mananın Bozukluğu

Hadis usûlü kitaplarında geçtiği üzere bir hadisin batıl olduğu lafızlarının rekâketinden ve manasının bozukluğundan anlaşılabilir. İslam'a düşmanlık besleyen zındıklar, kıssacılar, abitler ve mezhep mutaassıpları farklı saiklerle hadis uydurmuşlar fakat uydurdıkları hadislerin çoğunda uydurma alametleri açıkça görülmüştür. Ayrıca ricâl münekkitleri de uydurmacıların isimlerini tek tek kayıt altına almışlardır.

Ebu'l-Feyz Ahmed de lafızlarındaki rekâket ve manasındaki fasitlikten dolayı bazı hadislere uydurma hükmü vermiştir. “Kıyamet günü ümmetimden ilk şefaathçi olacaklar Ehl-i beytimdir. Sonra onlara en yakınlar, sonra Kureyş'e en yakın olanlar, sonra Ensâr daha sonra ise Yemenlilerden bana iman edip tabi olanlardır. Daha sonra sair Araplar ve acemlerdir. İlk şefaath ettiklerim en faziletli olanlardır” hadisinin, sened hakkında her hangi bir yoruma gitmeden, lafız ve mana olarak rekâketi zahir, mevzû bir rivayet olduğunu söylemiştir.¹⁰³³ Manasının bozukluğundan dolayı uydurma saydığı bir başka rivayet de “Babası olan çocuğun başı ensesine doğru okşanır. Yetim ise başının ön tarafına doğru okşanır” hadisidir. O herhangi bir sened tenkidine gitmeden, bu hadisin İslam'a zarar vermeye çalışan bir zındık tarafından uydurulduğunun uzak olmadığını söyleyerek, mezkûr hadisin mevzû olduğunu âlimden önce avamın dahi bilebileceğini ifade etmiştir.¹⁰³⁴

Suyûtî'nin hasen,¹⁰³⁵ Münâvî'nin ise sahih dediği¹⁰³⁶ “Geceleyin evinizden çıktığımızda kapıları kapatın” hadisinin ne hasen ne de sahih olduğunu tam aksine nekâreti ve batıllığı açık uydurma bir rivayet olduğunu söylemiştir. Önce senedin sika ravilerden oluşmasının hadisin tek başına yeterli olmadığını hadisin illetten de uzak olması gerektiğini, senedi sahih olduğu halde uydurma olan çok sayıda hadis olduğunu beyan etmiştir. Ardından da sahâbî Vahşî b. Harb'den (ö. 23/644'ten sonra) geldiğini içki mübtelası ve ölünceye kadar sürekli sarhoş gezdiğini söylemiştir. Vahşî'nin Hz. Peygamber'le çok az bir süre oturduğunu ve Hz. Peygamber'in ona “yüzünü benden uzak tut”¹⁰³⁷ dediğini söyleyerek böyle birinin hadisinin nasıl sahih olabileceğini sorgulamıştır. Daha sonra ise hadisin metnini

¹⁰³³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 3/92. *el-Mugîr*'de yalnızca “Hadisin senedinde yalancı Hafs b. Ebî Zî'b bulunmaktadır” demiş ve başka açıklama yapmamıştır. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 120.

¹⁰³⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdüvî*, 4/271.

¹⁰³⁵ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 41.

¹⁰³⁶ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 1/334.

¹⁰³⁷ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1. bs., (Hindistan: Matbaatü Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 11/112. Hadisin “Yüzünü benden uzak tutmaya gücün var mı” şeklindeki lafzı için bk. Buhârî, *Megâzî*, 24.

kritik etmeye başlayarak, İblis'in Hz. Peygamber'in evine giremeyeceğini ve böyle bir olay gerçekten vuku bulsaydı dikkat çekiciliği sebebiyle meşhur olması ve önde gelen sahâbîler tarafından rivayet edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰³⁸

Senedinde yalancı ravi olmayıp zayıf ravi bulunan “Zenciler edin. Zira onların üç tanesi Cennet ehlinin efendisidir: Lokman el-Hakîm, Necâşî ve müezzîn Bilal”¹⁰³⁹ hadisinin senedinde bulunan Ebyen b. Süfyân'ın (ö. ?) hadisleri kalb ettiğini, Osman b. Abdurrahman'ın (ö. 203/818) ise hadisleriyle ihticâc edilmeyen biri olduğunu söyledikten sonra hadisi mana açısından tenkit etmeye başlamıştır. Zencilerden üç cennetliğin olmasıyla onların sahiplenilmesi arasında herhangi bir bağlantı olmadığını, içlerinden üç kişinin cennetlik olması onları sahiplenmek için yeterli bir sebep olsaydı beyazların sahiplenilmesinin daha evla olacağını çünkü onlar içinden de binlerce cennet efendisi olduğunu söylemiştir. Ayrıca onları saiplenmenin ne demek olduğunu da kapalı olduğunu ifade etmiştir. Eğer onları saiplenmek demek zevce olarak almak demekse bunun zencilerle evlenmeyi yasaklayan hadislerle çeliştiği kanaatindedir. Sahiplenmenin anlamının onları köle yapmak demek anlamına gelebileceğini zira bu durumda herhangi bir şerî mûcib yokken özgür insanları köleleştirme durumunun hâsıl olacağını ve Hz. Peygamber'in bunu emretmeyeceğini ve bunun onları aşağılamak anlamına geleceğini düşünmektedir. Ebu'l-Feyz Ahmed yaptığı açıklamaların ardından bu hadisin hem senedinde zayıf ravi bulunması hem de manasının problemlili olması nedeniyle mezkûr hadisin münker ve batıl olduğunu, Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylemeyeceğini vurgulayarak sözlerini sonlandırmıştır.¹⁰⁴⁰

b. Kur'ân ve Sahîh Sünnete Muhalefet

Hadis âlimlerinin mevzû hadisleri tespit etme yollarından birisi olarak gördükleri bir diğer metot da rivayetin Kur'ân ve sünnetin naslarına aykırı olmamasıdır. İbnü'l-Cevzî,

¹⁰³⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/314. *el-Mugîr*'de ise hadisin Vahşî'den geldiğini ve udurma olduğunu fakat senedinde bulunan zayıf ravinin kim olduğunu şu an hatırlamadığını söylemiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Mugîr*, 81. Ebu'l-Feyz Ahmed'in mezkûr hadis ile ilgili Vahşî'ye getirdiği eleştirilere bakılırsa onun Vahşî'yi sahâbî olarak görmediği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle ona göre Hz. Peygamber'i bir an için görmek sahâbî ismini almak için yeterli olmadığı söylenebilir.

¹⁰³⁹ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 13.

¹⁰⁴⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/152.

“makul ve menkul olana muhalif ya da asıllara (Kur’ân ve sünnete) ters bir hadis görürsen, onun uydurma olduğunu bil”¹⁰⁴¹ diyerek bu gerçeğe işaret etmiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed de cem imkânın olmadığı yerlerde dinin asıllarına aykırı olma ölçüsünü kullanarak bazı hadisler hakkında uydurma hükmü vermiştir. “En son haşr olunacaklar Müzeyne’den iki çobandır...”¹⁰⁴² hadisinin Hâkim’in *Müstedrek*’indeki “Seniyye tepelerine geldiklerinde iki melekle karşılaşacaklar ve melekler onları alıp mahşer yerine sürükleyecektir. O iki ikîşi en son haşr edilecek insanlardır”¹⁰⁴³ halinin, son derece münker hatta batıl olduğunu söylemiştir. Ona göre, şayet rivayetin zahiri alınırsa, bu hadisin batıl olma sebebi Kur’ân’ın açık naslarına kesin olarak muhalefet etmesidir. Zira “mahşer yerine sürükleneceler” ifadesi açıkça ölüm olayı gerçekleşmeksizin mezkûr götürme işinin olacağını göstermektedir ki kesin deliller, bütün mahlûkatın mahşerde olabilmeleri için ölmelerinin gerektiği yönündedir. Nitekim Allah “Her nefis ölümü tadacaktır”¹⁰⁴⁴ buyurmuştur. Hadisin içinden naslara aykırı gördüğü bir başka pasaj da “içlerinden biri ‘insanlar mescidde olabilirler’ diyecektir” şeklindeki ifadedir. O, çok sayıda nassın açık bir şekilde “Kur’ân’ın Kıyamet kopmadan önce kaldırılacağına, Allah’ın kızıl bir rüzgâr göndererek bütün Müminlerin ruhunu kabz edeceğine, yeryüzünde sadece kâfirlerin kalacağına ve Kıyamet’in onlar üzerine kopacağına (...)” delalet ettiğini söyleyerek, bu iki çobanın, nasıl olurda kâfir oldukları halde insanların mescidde olmalarını zannettiklerinin sorusunu sormuştur. Son olarak ise yaptığı açıklamaların hadisin batıllığını gösterdiğini beyan etmiştir.¹⁰⁴⁵

Ebu'l-Feyz Ahmed, *Şurafü'l-İvân* adlı eserini kendi içtihadına göre senesinde problem olmayan ve bazı hayvanların mesh neticesinde oluştuğunu ifade eden hadisin aklen ve naklen uydurma olduğunu ıspatlama sadedinde kaleme almıştır. Bazı arkadaşlarının kendisine “Hz. Peygamber’e musûh¹⁰⁴⁶ soruldu. O da şöyle cevap verdi: ‘Onlar on üç tanedir: Fil, ayı, domuz, maymun (...) Fil, zorba ve homoseksüel, yaş kuru bırakmayan biriydi. Ayı, erkekleri ayartan bir kadındı. Domuz, Hz. İsâ’dan Allah’tan bir sofrayı indirmesini

¹⁰⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 1/106.

¹⁰⁴² Ahmed, 12/119; Buhârî, *Fedâilü'l-Medîne*, 5.

¹⁰⁴³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/610.

¹⁰⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/185.

¹⁰⁴⁵ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 1/78.

¹⁰⁴⁶ Musûh ya da mesh sözlükte varlıkların suretinin değiştirilmesi demek olduğuna dair bk. Mecdüddin Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 4/329.

isteyip de sonradan kâfir olan bir hristiyandı. Maymun ise cumartesi hususunda haddi aşan Yahudilerden biriydi...’’¹⁰⁴⁷ hadisini sormaları üzerine kaleme aldığı bu eserinde önce hadisin kendisinden dolayı illetlendirildiği Ca‘fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) kölesi olan Müta‘ib’in (ö. ?) Şîi kaynaklarda sika kabul edildiğini belirtmiş ardından da on üç açıdan bu rivayetin hadislere ve bazı ayetlere ters düştüğünü açıklamıştır.¹⁰⁴⁸

c. Vâkıya Aykırılık

Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Bâkillânî’den (ö. 403/1013) yaptığı nakle göre o, hadisin uydurma olduğunun delillerinden birisi olarak his ve müşâhedenin hadisle çatışmasını göstermiştir.¹⁰⁴⁹ Suyûtî de Bâkillânî’nin görüşünü kabul ederek *Tedrîbu’r-râvî*’de aynen aktarmıştır. Fakat hadisleri tenkit etmesine bakıldığında Suyûtî’nin “hadisin his ve müşâhedeğe aykırı olmaması” prensibine göre hareket ettiğini söylemek zor görünmektedir. Bunun en açık deli Ebu'l-Feyz Ahmed’in *el-Câmiu’s-sagîr*’deki bazı hadisleri vâkıya aykırı olduğu gerekçesiyle uydurma saymasında görülmektedir. Örneğin “İnsanların en yalancısı kuyumcular ve elbise/kumaş boyayanlardır’’¹⁰⁵⁰ hadisi hakkındaki zayıflık hükmünü beğenmeyerek kendi tenkidine göre, vakıya aykırı olduğu için, hadisin batıl olduğunu söylemiştir. O hevasına göre konuşmayan Hz. Hz. Peygamber’in nasıl olur da vâkıya aykırı bir şey söyleyebileceğini sorduktan sonra, kuyumcuların ve elbise boyayıcılarının insanların en yalancıları olmadığını ve diğer zanaatkârlardan ayrı tutularak en yalancılığın onlara tahsis edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu açıklamasından sonra Ebu'l-Feyz Ahmed, vâkıya aykırı olan bir rivayet sikalardan gelse dahi reddedilecekken zayıf ve metrûk ravilerden gelen vâkıya aykırı rivayatlerin öncelikle reddedileceğini söyleyerek, vâkıya aykırılık prensibini hadislerin mevzuluğunu tespitite bir ölçü olarak kullandığını açıkça beyan etmiştir.¹⁰⁵¹

Ebu'l-Feyz Ahmed’in hadisleri tenkit ederken vâkıya uygunluk prensibine son derece önem atfettiğini gösteren sarsıcı örneklerden birisi de Şâm diyarının faziletini ifade eden hadislerdir. Şam’ın faziletleri ile ilgili hadislerin Muâviye’nin emriyle uydurulduğunu

¹⁰⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 1/186.

¹⁰⁴⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Şürafü'l-îvân*, 18-38.

¹⁰⁴⁹ Bikâî, *en-Nüketü'l-veftiyye*, 1/578; Suyûtî, *Tedrîbü’r-râvî*, 3/433.

¹⁰⁵⁰ Suyûtî, *el-Câmiü’s-sagîr*, 87.

¹⁰⁵¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 2/132.

düşünmektedir. Nitekim “Allah’ın en seçkin toprağı Şam’dır. Orada Allah’ın yarattıklarının ve kullarının en hayırlıları bulunur” hadisiyle ilgili olarak herhangi bir senet tenkidine gitmeden bu ve benzeri hadislerin Muâviye’ye yakınlaşmak isteyenler tarafından uydurulduğunu belirtmiştir. Hatta Irak ordusuna galip gelebilmek ve Hz. Ali’nin hakkını ele geçirebilmek için bizzat Muâviye’nin Şam’ın faziletleriyle ilgili hadisler uydurulmasını emrettiğini ve insanları buna zorladığını iddia etmiştir.¹⁰⁵² Heysemî’nin ricâlinin tamamının sikalardan oluştuğunu söylediği “İslam memleketinin özü Şam’dır”¹⁰⁵³ hadisini tenkit ederken de aynı şeyleri söylemiştir. Ancak bu hadiste, ravilerin sika olmasından hadisin de sahih olmasının gerekmeceğini, metinde hadisin sıhhatine mani bir illet olabileceğini söyleyerek, Şam’ın faziletleriyle ilgili hadisleri toptancı bir yaklaşımla sened tenkidine başvurmadan reddettiği görülmektedir. Bununla birlikte Şam’ın faziletleriyle ilgili hadislerin uydurma olduğuyla ilgili dayandığı en büyük delili vâkıya aykırılık olmuştur. “Kıyamete kadar bir topluluk hak üzere kalmaya devam edecektir” hadisiyle ilgili getirilen yorumlardan birisi olan bu topluluğun Şamlılar olduğuna dair açıklamayı kesin bir şekilde reddereken hem yukarıda bahsi geçen Muâviye’nin Şam’ın faziletine dair hadis uydurduğunu hem de bu hadislerin vâkıya aykırı olduğu gerekçelerini dile getirmiştir. Ona göre İslam’ın ilk asırlarından günümüze kadar geçen sürede, Şam’ın faziletlerini, hakkın Şamlılara mahsus olduğunu, Şam’ın âhir zamanda İslam’ın kalesi olacağını ifade eden hadisler kadar vâkıya aykırı başka hadisler yoktur. Yine o vâkıyanın bunun tam tersini gösterdiği kanaatindedir. Zira Şam, İslam’ın ilk yıllarında Bâgî’nin (Muâviye) tarafını tutmakla ve Ehl-i beyt’e yaptığı zulümlerle İslam’a uğursuzluk (شوم) olmuşken, hilafet Emevîler’den diğer devletlere geçince Şam’ın herhangi bir etki gücü kalmamıştır. Ebu'l-Feyz Ahmed, Şam’ın yirminci asırdaki durumunu da göz önünde bulundurarak Şam’la ilgili hadislerin uydurma olduğunu göstermeye çalışmıştır. Çünkü ona göre Şam, kendi döneminde İslam’ın kalesi olmak yerine zındıklığın, batılılaşmanın, küfrün ve ilhâmın kalesidir. O, hadiste geçen “tâife”nin Şamlılar olduğunu söyleyen hadislerinin tamamının tariklerinin vâhî olduğunun göstermenin çok uzun olduğunu faka bu hadislerin

¹⁰⁵² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdvâî*, 2/224.

¹⁰⁵³ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, 19/732.

vâkıya muhalif olmalarının en doğru tenkit ve en açık hüccet olduğunu söyleyerek hadislerin sıhhatini araştırırken vakiya uyuma ne denli itibar ettiğini tekrar beyan etmiş olmaktadır.¹⁰⁵⁴

K. HADİSLERİ YORUMLAMA BİÇİMİ

Hadislerin sübutunu tespit etmek kadar önemli bir konu da hadis metinlerinin ifade ettiği manaları doğru anlamaktır. Anlama faaliyeti yalnızca dinin naslarıyla ne kastettiğini ortaya çıkarmakla sınırlı olmayıp, özellikle hadislerin sübutunu tespit de önemli bir işlev görmektedir. Nice hadis vardır ki münekkitler tarafından manasında görülen nekâretten dolayı uydurma addedilerken, aynı hadisi başka bir muhaddisin, farklı bir yoruma giderek, sahih saydığı olmuştur. Bu durum her âlimin Şeriat'ın ruhuna uygun gördüğü anlamla Kur'ân ve sünnet naslarını yorumlamasıyla alakalıdır. Ebu'l-Feyz Ahmed de fikhî ya da kelâmî bir konuya tealluku olsun ya da olmasın bazı hadislerin yorumlanmasında çeşitli görüşler izhâr etmiştir. Bu durum onun hadisleri yalnızca sıhhat açısından değerlendiren bir hadisçi olmadığını, aynı zamanda fakih-muhaddis bir kimliğe sahip olduğunu da göstermektedir.

Hadisleri yorumlama nedenleri arasında iki ana konu göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi bazı muhaddislerin hadisin manasında gördükleri münkerlik (Kur'ân ve sünnete aykırılık) sebebiyle hadisi zayıf kabul etmeleri neticesinde, hadisin Kur'ân ve sünnetin ruhuna uygun bir şekilde anlaşılmasını sağlama şeklindedir. İbn Hibbân, Uhud savaşında aldığı yaradan ötürü Abdullah b. Abdullah b. Ubeyy'e (ö. 12/633) Hz. Peygamber'in altından yapay diş takmasını emretmesi hadisini "Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram kılındı" hadisinden ötürü mevzû kabul etmiştir. İbn Hibbân yine "Hz. Peygamber'in uyuyana ve konuşana doğru namaz kılmayı yasakladığına dair rivayeti, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe onunla kible arasında uzanmış olduğu halde namaz kıldığı hadisi sebebiyle uyduma saymıştır.¹⁰⁵⁵ Ebu'l-Feyz Ahmed ise iki hadis arasında herhangi bir teâruz bulunmadığını, zira altının yasaklığı ile ilgili hükmün umûmî, kırılan dişin yerine altın diş takmanın ise husûsî bir durum olduğunu belirtmiş, ardından da âm ile hâs arasında teâruz

¹⁰⁵⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Ecvibetü's-sârife*, 66.

¹⁰⁵⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/93-94.

olamayacağını söylemiştir. Uyuyana ve konuşana doğru namaz kılmayı yasaklayan hadisle, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe onunla kible arasında olduğu halde namaz kıldığını bildiren hadis arasında çelişki olmadığı kanaatindedir. Çünkü Namaz kılanın önünde uyuyan kişinin avret mahalli açılabilir ya da namaz kılanın huşusunu bozan bir durum ondan sadır olabilir. Bu durum tüm uyuyanlar için genel bir durumdur. Hz. Âişe önündeyken Hz. Peygamber'in namaz kılması zarûrî bir durumdur. Zira bu namaz gece namazıydı ve ev dar olduğundan namaz kılacağı başka yer yoktu. Mezkûr iki hadisin arasını bulmak için kullandığı yorumlardan birisi de Hz. Peygamber gibi huşû ehlinin seyyidi olan birinin durumunun diğer insanlar gibi olmadığını söyleyerek hadisler arasındaki teâruzun olmadığını vurgulamasıdır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in İbn Hibbân'ın yukarıdaki iki hadisi uydurma görmesine gerekçe olarak sunduğu delillere ve Ebu'l-Feyz Ahmed'in getirdiği karşı argümanlara bakıldığında onun hadisleri anlamaya çalışırken âm-hâs, zarûret ve Hz. Peygamber'in özel konumu gibi bazı durumları göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

İbnü'l-Kayyim, "Kim âşık olur iffetli davranır da ölürse şehit olarak ölür" hadisinin uydurma olduğunu savunurken, sened tenkidine girmeden önce mana açısından hadisin uydurma olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Çünkü ona göre şehâdet yüce bir mertebedir ve muhabbette şirk, kalbin Allah'tan ferâget etmesi ve kalp, ruh ve sevgiyi Allah'tan başkasına vermek anlamına gelen aşk vesilesiyle şehâdet gibi yüce bir mertebeye nail olmak imkânsızdır. Yine ona göre suretlere âşık olmanın kalbe verdiği zarar her şeyin üstündedir. Hatta aşk ruhu sarhoş eder ve onu Allah'ı anmaktan, ona muhabbet beslemekten, Allah'la münâcâttan ve O'nunla ünsiyet kurmaktan zevk almayı engeller ve Allah'tan başkasına ubûdiyyeti gerektirir. Zira âşığın kalbi ma'sûkuna ibadet eder. Bilakis aşk kulluğun ta kendisidir. Çünkü aşk demek zilletin, sevginin, boyun eğmenin ve tazîmin kemâli demektir. Nasıl olur da kalbin Allah'tan başkasına ibadet etmesiyle, muvahhitlerin, seyyidlerin ve en özel velilerin derecesine ulaşılabilir?¹⁰⁵⁶

Ebu'l-Feyz Ahmed ise İbnü'l-Kayyim'in yukarıda verilen açıklamalarında hatalı olduğunu, hadiste bahsedilen şehâdetin aşk sebebiyle olmadığını, hadiste (her) âşık kişiden şehid olarak bahsedilmediğini, bilakis şehâdetin hem lafız (mentûk) hem de mefhûm ola-

¹⁰⁵⁶ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, 4/253-54.

rak aşk dışındaki başka nedenlere bağlı olduğunu söyleyerek vurgulamıştır. Ona göre kulun kendi tercihiyle Allah'a itaati ve O'nun rızası uğrunda canını hiçe sayması, bu nedenlerden birisidir ve şehâdeti gerektiren asıl durum Allah rızasıdır. Bu açıklamadan sonra ise o, savaş meydanında Allah yolunda savaşırken şehit düşen kişinin durumuyla âşık kimsenin durumunu karşılaştırmaktadır. Ona göre savaşta şehit düşen kişi şehitliği, savaşması ya da Allah'ın dinini savunması sebebiyle elde etmemiştir. Zira ömrü boyunca birçok savaşa katılıp da yatakta ölen, buna mukabil yeni Müslüman olduğu için hiçbir amel fırsatı bulamayıp şehit düşen sahâbîler olmuştur. Yine de Hz. Peygamber onların şehadetine şahitlik etmiş ve onları defnederken şehit ahkâmını icra etmiştir. Âşık kişi de böyle yapmıştır; o canını Allah'a adanmış ve kendi isteği ve rızasıyla ölüme teslim olmuştur. Hâlbuki aşkı sürdürmek suretiyle kendini helak olmaktan kurtarma imkânına sahipti. Hz. Peygamber'in şehitlik sebebi olarak gördüğü şey âşığın, onu öldüren aşk hastalığının ilacı olan mahbûnu elde etme imkânı varken iffeti seçmesidir.

Ebu'l-Feyz Ahmed, aşk hastalığıyla ölen kişinin şehâdetinin savaş meydanında şehit düşeninkinden daha faziletli olduğu kanaatinde. Çünkü savaş şehidini, dine yardım etme gayesinin yanında, savaşa iten sebep tabiatı gereği cesaretlesmesi olabilir. O kişiye ölüm kolaydır. Bazen de hakikatte hem kendinin hem dininin hem vatanın hem de sultanının düşmanlarından intikam alma arzusu onu savaşa iter. Bu durumda canını Allah'a hâlisane bir şekilde feda etmiş olmaz. Ebu'l-Feyz Ahmed bunun riya olmadığını söylese de farkında bile olmadan belki de bilinçaltının onu bu savaşa sokmuş olma ihtimalinin bulunduğu bahsetmektedir. Âşık ise kendini kaçınılmaz bir ölüme teslim ederken tek gayesi Allah'a olan muhabbeti ve ona isyan etmiş olmaktan korkmasıdır. Zira âşık ölüme giderken onun açık veya gizli bir amacının olması düşünülemez.

Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre bu hadiste âşık için şehâdeti îcâb ettiren bir diğer durum da onun nefsinin hevasına muhalefet etmesi, Allah yolunda nefsiyle mücâhede etmesi ve canını Allah'a adayacak derecede nefsinin şehvetlerinden alıkoymasınıdır.¹⁰⁵⁷

Ebu'l-Feyz Ahmed bazen de bir hadisi kendisine ait bir anlayışla yorumlamaktadır. "Ümmetinden hak üzere kalmaya/hakkı ikâme etmeye devam edecek bir taife her zaman var

¹⁰⁵⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Der'u'd-da'f*, 116-9.

olacaktır. Onları yalanlayanlar ve onlara muhalefet edenler, onlara asla zarar veremeyecektir. Bu Allah'ın emri gelinceye kadar böyle devam edecektir"¹⁰⁵⁸ hadisinin hangi manaya geldiğini incelerken, tarih boyunca hadise getirilen yorumları tek tek inceleyerek, yapılan yorumların neden doğru olmadığını beyan etmiştir. Ona göre hadisin kastettiği tâife, hem akîde konularında hem de fikhî ahkâma dair meselelerde Kur'ân ve sünnetle amel edenler ve her konuda bu iki asla tutunup diğer her şeyi reddedenlerdir. Akâidde ne Mâturîdî ne de Eş'arî, fıkhîta ise ne Mâlikî ne Şâfi'î ne Hanefî ne Hanbelî ne Zeydî ne Zâhirî ne de Bâtınî olanlardır. Kısacası ona göre hadisin kastettiği tâife taklîdi reddedip direkt Kur'ân ve sünnetin naslarından hareket eden âlimlerdir.¹⁰⁵⁹

Onun yorumlamasına göre hadiste ifade edilen "tâife"nin mücahitler olması vâkıya ve hadisin lafızlarına aykırıdır. O, tarihe bakarak, cihadın yüzyıllardır hakîkî manasıyla kesilmiş olduğunu düşündüğü için hadiste kastedilen "tâife"nin mücahitler olmasının vâkıya açısından batıl olduğu kanaatindedir. Çünkü es-Sâdık'ın haberi yalan çıkmaz. Ortada bir yanlışlık varsa bu ya haberin sabit olmamasından ya da haberin yanlış anlaşılmasından ileri gelmektedir.¹⁰⁶⁰

Lafız açısından hadise yaklaştığında ise kullanılan kelime ve cümlelerin medüllerini analiz ederek "tâife"yle kastedilenin mücahitler olduğu yorumunun yanlış olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre "Ümmetimden bir tâife hak üzere kalmaya devam edecek" cümlesinin manası "hakkı ikâme edecekler (قائمين به)" demektir. Yani onlarla kastedilenin mücahitler olduğunu söyleme durumunda, hakkın ikâmesi mücahitler içinde münhasır kalacak ve ümmetin çoğunluğunu teşkil eden cihat etmeyenler dışarda kalacaktır. Dolayısıyla cihat faaliyetlerin bitmesi hakkın da yok olması anlamına gelecektir. Ayrıca hadiste kastedilen "tâife"yi mücahitler şeklinde yorumlamanın başka bir problem doğurduğu kanaatindedir. Ona göre selef-i sâlihîn, mezhep imamları, zâhitler, âbitler, evliyâlar, sâlih zâtlar, Şeriat'ın hâmilî muhaddisler ve ilmiyle âmil âlimlerin olduğu bir anda hakkı ikâme işi sadece mücahitlere hasredilmiş olur ki bu en bâtil söylemlerden biridir.¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁸ Buhârî, İ'tisâm, 10; Müslim, İmâre, 170.

¹⁰⁵⁹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Ecvibetü's-sârife*, 65.

¹⁰⁶⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 59-60.

¹⁰⁶¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 60.

Ebu'l-Feyz Ahmed, mücahitlerin mezkûr ifadeyle anılmalarının tasavvur edilemeyeceğini düşündüğünden, Hz. Peygamber'in "Onlara muhalefet edenler onlara zarar veremeyecekler" ifadesiyle mücahitleri kastetmiş olamayacağı kanaatindedir. Çünkü kesin olarak bilinmektedir ki re'y ve din hususunda mücahitlere muhalefet edenlerin muhalefeti onlara zarar veremeyecek olsa da, savaştıklarında muhalifleri mücahitlere kılıçlarıyla zarar verebilir. Eğer Hz. Peygamber'in kastı mücahitler olsaydı "Onlarla muhârebe ya da mukâtele edenler onlara zarar veremez" derdi. Mücerret muhalefetten ise zarar doğması lâzım gelmez demiştir.¹⁰⁶²

Ebu'l-Feyz Ahmed, hadiste kastedilen "tâife"nin âlimler şeklinde mutlak olarak açıklanmasını da kabul etmemiştir. Çünkü ona göre tarih boyunca İslam'ın başına gelen tüm musibetlerin sebebi (taklitçi) âlimlerdir. Dinde ortaya çıkan tüm bidatler, öldürülen tüm sünnetler ve hükümler âlimler sebebiyledir. Hatta Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un zamanından günümüze kadar İslam ülkelerinin başına gelen tüm belaların sebebinin âlimler olduğunu söylemiştir. Ayrıca o âlimlerin halk nezdindeki otoritesine bakarak onların muhalifinin olmadığını; zira sözlerinin makbul olduğunu, görüşleriyle amel edildiğini söylemiştir. Ona göre bu durum âlimlerin mutlak olarak tâife-i mensûre olarak yorumlanmasını imkânsız hale getirmektedir.¹⁰⁶³

Yine O hadiste geçen "tâife"nin araplar olarak yorumlanmasına, Hz. Peygamber'in Araplar hakkındaki diğer hadislerini göz önünde bulundurarak karşı çıkmıştır. Ona göre diğer hadislerinde Arapları açıkça zikreden Hz. Peygamber, bu hadisiyle Arapları kastetmiş olsaydı "tâife" tabiri yerine "Arap" kelimesini açıkça zikrederdi. Ayrıca o "tâife" ile kastedilenin Araplar olmasını vâkıya aykırı görmekteydir. O Araplarla Hint, Afgan ve Cavalı Müslümanları karşılaştırarak, Arapların mezkûr milletlerle kıyaslandığında imanî açıdan daha geride olduğunu söylemiştir. Yine tarihî açıdan bakarak Arap toplumu içinde ortaya çıkan bidat, zulüm, gasp, Hacer-i esved'in çalınması gibi İslam'a leke getirecek fiillerin varlığını da "tâife" ile kastedilenin Araplar olmadığını ıspatlamak için kullanmıştır.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶² Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Ecvibetü's-sârife*, 61.

¹⁰⁶³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 62.

¹⁰⁶⁴ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *a.g.e.*, 56-7.

Yukarıdaki izahlara bakıldığında Ebu'l-Feyz Ahmed'in, lafızların medlûlleri ile tarîhî vâkıaları hadislerin yorumlanmasında kullandığı görülecektir. “Zâhirîne” kelimesinin “kâimîne bih” demek olduğunu söyleyerek, hadisin anlaşılmasının nasıl olması gerektiğini açıklamıştır. Ulemânın tarih boyunca sahip olduğu durum ile tarîhî seyri içinde cihat faaliyetlerinin geçirdiği evereleri referans göstererek hadis hakkında yapılan bazı yorumları geçersiz kılmaya çalışmıştır.

Kendine has tarzda yorumladığı bir diğer hadis de İslam âlimlerinin Hz. Peygamber'in Hâriciler hakkında söylediğini ifade ettikleri “Âhir zamanda yaşları küçük, akılları kıt bir topluluk çıkacaktır. Onlar insanların söylediği en güzel kelimeleri söyleyeceklerdir. Fakat iman gırtlaklarını geçmeyecektir. Onlar, okun av hayvanından çıktığı gibi imandan çıkacaklardır. Nerede bulursanız onları öldürün. Zira onları öldürmede büyük sevap vardır”¹⁰⁶⁵ hadisidir. Ona göre bu hadiste bahsedilen kişiler insanların söylediği en güzel sözlerden olan vatanseverlik, cihat ve sömürgeyle mücadele sloganlarını atan ama dinle alakaları kalmamış mulhid ulusalcı gençliktir. Çünkü onlar, sömürgeci güçlerin örf ve adetlerini, ahlaklarını, ilkelerini, giyim kuşamlarını yaymaktalar ve İslam'ı ve İslam'ın öğretilerini silmek için uğraşmaktadırlar.¹⁰⁶⁶

Mezkûr hadisi yorumlarken, hadisin diğer tariklerinde geçen “Onlar traşlarıyla tanınacaklar”¹⁰⁶⁷ ifadesini, âhir zamanda Kur'ân okudukları halde dinden çıkacak olan kişilerle ulusalcı/seküler gençliğin kastedildiğini ispatlamak için kullanmıştır. Bu yorumunu yaparken de vâkıa ilkesini kullanarak bahsettiği kişilerin aynen hadiste geçtiği gibi sakallarını kestiklerini belirtmiştir.¹⁰⁶⁸

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığına göre Ebu'l-Feyz Ahmed, vakıaya uygunluğu yalnızca hadislerin sıhhatini tespitinde kullanmamış, hadisleri yorumlarken de vakıaya uygunluk prensibine riayet etmiştir. Bunu yaparken İslam tarihinde neredeyse icmâ olacak şekilde yorumlanan hadisleri, geçmiş ulemânın anlama faaliyetlerine aldırış etmeden kendine göre yorumlamaktan çekinmemiştir. Onun böylesi bir yorumlamaya gitmesinin arkasında İctihat yanlısı tutumunun olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim “İnsanlar içinde öyleleri vardır ki Allah'a ve ahiret gününe iman ettik derler. Hâlbuki onlar iman

¹⁰⁶⁵ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 36; Müslim, *Zekât*, 154.

¹⁰⁶⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Mütâbakatü'l-ihiraâti'l-asriyye*, 67.

¹⁰⁶⁷ Buhârî, *Tevhîd*, 57; İbn Mâce, *Mukaddime*, 12

¹⁰⁶⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, a.g.e., 75.

etmiş değıllerdir...”¹⁰⁶⁹ ayetinin müfessirlerin iddia ettiğinin aksine münafıklar hakkında inmediğini, ayetin kastettiğı kişilerin ulusalcı-seküler yapılar olduğunu söylemiştir. Ona göre mütekaddim ulemânın ayetin münafıklar hakkında olduğunu söylemesinin nedeni, onların önünde ayetin ifade ettiğı manaya uygun olarak sadece münafıkların olmasıdır. Mezkûr ayetler münafıklar hakkında inmemiş olup Batılı emperyalist okulların ortaya çıkardığı mülhid kimseler hakkındadır. Yorumunu desteklemek için, Selmâ-ı Fârisî’nin “Onlara yeryüzünde fesat çıkartmayın denildiğinde ‘biz sadece ıslah ediceleriz’ derler”¹⁰⁷⁰ ayetine getirdiğı “Bu ayetin bahsettiğı kişiler henüz gelmedi”¹⁰⁷¹ sözünü kullanmıştır. Hatta İbn Cerîr’in Selmân-ı Fârisî’nin mezkûr sözünüyle ilgili yaptığı “Selmân bu sözünüyle, ayette bahsedilen özelliklerle gelecek olan kişilerin Hz. Peygamber zamanındaki benzer özelliklere sahip kişilerden daha zararlı olacaklarını kastetmiş olabilir. Yoksa onun kastettiğı bu sıfatlara sahip herhangi bir kimsenin henüz gelmediğı değıldir”¹⁰⁷² şeklindeki yorumunu da hatalı bulmuştur. Ona göre ayetin haklarında indiğı kişiler âhir zamanda ortaya çıkanlar olup, Hz. Peygamber dönemindeki herhangi biriyle alakalı değıldir. Zira ayetin Hz. Peygamber dönemindeki kişiler hakkında indiğini söylemek ancak zorlama teville mümkün olur. Hâlbuki ayet harfî harfine kendi dönemindeki kişileri tanıtmaktadır.¹⁰⁷³

Fikhî bir mana içeren hadisler de Ebu'l-Feyz Ahmed’in yorumlama faaliyetlerine konu olmuştur. Fikhî hadisleri yorumlarken insanlara daha faydalı olacağı için maslahat prensibini yorumlarında göz önünde bulundurduğu vâkidir. “Hz. Peygamber fitır sadakasını farz kıldı ve ‘Bugün insanların kapısını dolaşmamaları için fakirlerin ihtiyaçlarını giderin’ buyurdu”¹⁰⁷⁴ hadisini, insanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yorumlamıştır. Ona göre Hz. Peygamber, zekâtın (fitır sadakasının) vacip olmasının illetini tasrîh etmiştir ki o da bayram günü fakirlerin ihtiyacını gidermektir. En yararlı ve faziletli olan ise mal ile yapılacak yardımdır. Zira mal sayesinde hayatın idamesi için gerekli olan her şey elde edilebilir. Ebu'l-Feyz Ahmed’e göre zekâtın farz kılındığı dönemde yemek diğ

¹⁰⁶⁹ Bakara, 2/8-20

¹⁰⁷⁰ Bakara, 2/11

¹⁰⁷¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an tefsîri âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs., (y.y. Dâru Heccr, 2001), 1/296.

¹⁰⁷² Taberî, *a.g.e.*, 1/298.

¹⁰⁷³ Ebu’l-Feyz el-Gumârî, *Mütâbakatü’l-ihiraâti’l-asrıyye*, ss. 67-74. Ebu'l-Feyz Ahmed’in ilgili hadis ve ayete dair getirdiğı yorumlara karşı yapılan bir eleştiri için bk. Mahmûd b. Abdullah et-Tüveycirî, *idâhu’l-mehacce fi’r-reddi alâ sâhibi Tanca*, 1. bs., (Riyad: Müessesetü’n-Nûr, t.y.), 113-31.

¹⁰⁷⁴ Dârekutnî, Sünen, 5/89.

her şeyden daha değerli olduğu için, fakirlerin bayram günü yemek araması külfetine girmemeleri adına yemekle yapılacak olan fitır sadakası o dönemin şartlarına göre daha faziletli olacaktır. Zira o dönemlerde günümüzde olduğunun aksine çarşıda un, ekmeğe ya da pişmiş yemek kolay bulunmamaktaydı. Ancak bir tüccar dışarıdan bu ürünleri getirecekti ki insanlar yiyecek bir şey bulabilsinler. Yemeğin bulunmadığı zamanların bayram günlerine denk gelmesi ise gayet mümkündür. Bu durumda Hz. Peygamber mal yerine sadece dirhemi fitır sadakası olarak belirleseydi, insanlar bayram günü yemek arama peşine düşerlerdi ve paraları olsa da yiyecek bir şey bulamazlardı.

İslam âlimlerinin bir konu hakkındaki icmâ da Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadisleri yorumlamada kullandığı unsurlardan birisidir. "Her takvalı Muhammed'in âlindedir"¹⁰⁷⁵ hadisinin sıhhat hükmünü değerlendirirken, rivayetin tüm senedlerini verdikten ve senedleri tek tek tenkit ettikten sonra, rivayetin sahih olması durumunda hadisin yorumlanması gerektiğini söylemiştir. Çünkü icmâya göre zekât ümmetin takvalılarına haram olmayıp, sadece Hz. Peygamber'in neseben ailesine haramdır. Ebu'l-Feyz Ahmed daha sonra bu rivayetin Nâsibîler tarafından uydurulduğunu söylemiş fakat hadisin nasıl yorumlanacağı ile herhangi açıklama getirmemiştir. Öte yandan birçok âlimin "Benim velîlerim sizin takvalı olanlarınızdır"¹⁰⁷⁶ hadisini "Her takvalı Muhammed'in âlindedir" hadisinin sahih olduğunu ıspatlamak için kullanmasını eleştirmiştir. Zira "âl (aile)" kelimesi ile "evliyâ" kelimesi arasında luzumluk ilişkisi bulunmamaktadır. Biri, kişinin ailesinden olduğu halde onun düşmanı olabilirken buna mukabil neseben uzak olan biri o kişinin velisi olabilir. Dolayısıyla iki hadisin birbirinden farklı olduğunun bilinmesi gerektiğini görüşündedir.¹⁰⁷⁷

Ebu'l-Feyz Ahmed kendi zamanının koşullarını göz önünde bulundurarak, fakirin elinde para olduktan sonra ihtiyaç duyduğu her şeyi rahatlıkla bulabileceğini hatta fitır sadakasının buğdayla verilmesi durumunda meşakkatin hâsıl olacağını söyleyerek, durumun tam tersine döndüğünü ifade etmiştir.¹⁰⁷⁸ Kısacası ona göre Hz. Peygamber zamanında para yerine yemek tarzı şeylerle fitır sadakasının edâ edilmesi fakirler adına daha faydalı ol-

¹⁰⁷⁵ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 8.

¹⁰⁷⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/358.

¹⁰⁷⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdvî*, 1/101.

¹⁰⁷⁸ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Tahkîku'l-âmâl*, 62-63.

duğu için Hz. Peygamber, futur sadakasını yemek cinsinden olan şeylerle anmıştır. Günümüzde ise para ile edâ edilecek fitir sadakası fakirlerin ihtiyaçlarının daha fazla giderecektir.

Ebu'l-Feyz Ahmed, hadiste Hz. Peygamber'in fakirlerin ihtiyaçlarının gidirilmesi için bayram gününü özellikle zikretmesinin de bir manası olduğuna inanmaktadır. Ona göre bu gün zengin için de fakir için de mutluluk ve huzur günüdür. Aynı zamanda herkresin Allah'ın oruç farizasını edâ etmeye muvaffak oldukları için Allah'a olan şükranlarını sunma ve onu zikretme günüdür. Bugüne gelindiğinde ise fitir sadakasının artık fakirlerin bile yemeği olmadığı tahıl cinsinden ödenmesi durumunda bu mana hâsıl olmayacaktır. Zira bu dönemde fitir sadakası tahıl cinsinden verilse, değirmen çok az ve uzak yerlerde olduğu için, insanlar elde ettikleri tahıldan faydalanamayacaklar ve bu yüzden huzur ve mutluluk günü olan bayramları kötü geçecektir.

Hadisleri hadislerle yorumlamak da Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadis yorumunda takip ettiği metotlardan birisidir. O "Allah fitir zekâtını oruçlunun kötü ve boş sözlerinin silinmesi, miskin için de yemek olması için farz kılmıştır. Kim onu bayram namazından önce edâ ederse bu makbul bir zekâttır. Kim de namazdan sonra edâ ederse bu sadakalardan bir sadakadır"¹⁰⁷⁹ hadisinden yola çıkarak günümüzde fitir sadakasının tahıl dışında da ile verilebileceğini düşünmektedir. Zira ona göre tahıl bugün insanların yemeği değildir. Örneğin Mağrib'de aileler unu kullanırken yalnız yaşayanlar ekmek kullanır. Mısır da ise zengin olsun fakir olsun herkes pazarlarda satılan ekmeği satın alırlar. Ebu'l-Feyz Ahmed, toplumun birimlerine ve yapısına göre yaptığı taksimden hareket ederek, fakir aileler ile bekâr ve yalnız olanlar arasında ayrıma gidelemeyeceğini söyleyerek, fitir sadakası hükümünün herkesimin menfaatinin içinde bulunduğu mala intikal edeceğini belirtmiştir.¹⁰⁸⁰

Ebu'l-Feyz Ahmed, tarihi perspektiften bakarak Hz. Peygamber'in o dönemlerde fitir sadakasını yemek olarak tayin etmesinin sebebini, yemeğin azlığına ve fakirlerin maldan daha ziyade yemeğe ihtiyaç duymalarına bağlamıştır. O, hadisleri ve sahâbe hayatlarını araştıran bir kişinin, Hz. Peygamber döneminde tasaddukta bulunanların genelde yemek ve elbiseyi tasadduk ettiklerini ve fakirlerin ise kendilerine bir yemek tasadduk edildi-

¹⁰⁷⁹ İbn Mâce, Zekât, 21.

¹⁰⁸⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Tahkîku'l-âmâl*, 64.

ğinde ne kadar çok sevindiklerini göreceğini belirtmiştir. Ona göre Kur'ân'ın yemek yedirmeye teşvik etmesi ve bazı keffâretlerde yemeği tayin etmesinin sebebi de o dönemlerde yemeğe olan ihtiyacın mala olan ihtiyaçtan daha fazla olmasına bağlıdır. Hz. Peygamber'in kulların mutluluğunu sağlamayı yemek ve elbiseye bağlamasının sebebinin dönemin ihtiyaçlarına göre olduğunu düşünmektedir. Kendi döneminde ise fakirleri mutlu etmek ise yemeğe bağlı olmayıp mala bağlı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸¹

Kur'ân ayetlerini de hadisin yorumlanmasında kullanmıştır. Ona göre “Sevdiklerinizden infak etmedikçe iyiliğe erişemezsiniz”¹⁰⁸² ayeti, sadaka olarak malın verilmesinin daha faziletli olacağına dair ipucu sunmaktadır. Zira bugünün sevileni maldır. İnsanların çoğu için yemek yetdirmek basit bir iştir. Ama o yemeğin parasını fakirlere vermek zordur. Hz. Peygamber döneminde ise zor olan yemek vermektir. Dolayısıyla o dönemde insanların mal yerine yemeği sadaka olarak vermeleri daha zor iken günümüzde sadakanın para olarak verilmesi daha zordur.¹⁰⁸³

Hadisi manayla rivayet ederken ravilerin hadisin metnini yanlış anlamaları neticesinde düştükleri hatayı, hadisin orijinal metnin ifade ettiği anlamı açıklayarak göstermeye çalışmıştır. Ona göre “Bu din metindir. Ağır ağır derinliklerine dal ve kendini rabbine ibadetten soğutma. Zira yolda kalan kişi ne mesafe katetmiştir ne de hayvanını sağ bırakmıştır. Yaşlandığında öleceğini düşünen insanın ameli gibi amel et. Yarın ölmekten korkan kişi gibi de dikkatli ol”¹⁰⁸⁴ hadisi, bazı raviler tarafından manayla rivayete maruz kalarak halk arasındaki meşhur lafzıyla rivayet edilmiştir.¹⁰⁸⁵ Ravi “Yaşlandığında öleceğini düşünen insanın ameli gibi amel et” ibaresinin Dünya için çalışmak anlamına geldiğini, “Yarın ölmekten korkan kişi gibi de dikkatli ol” cümlesinin ise Âhiret için çalışmayı emrettiğini düşünerek, hadisi manayla rivayet etmiş ve aslî metnini değiştirerek hadisi “Ebedî yaşayacakmışsın gibi Dünya için çalış...” formatına sokmuştur. O ravinin hadisi anlamada ve metindeki tasarrufunda hatalı olduğunu söylemiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in “Yaşlandığında öleceğini düşünen insanın ameli gibi amel et” emrinin, Dünya için çalışmak anlamına gelmediğini onun emrettiği şeyin ibadette iktisatlı davranma ve nefse

¹⁰⁸¹ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Tahkîku'l-âmâl*, 66.

¹⁰⁸² Âl-i İmrân, 3/92.

¹⁰⁸³ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Tahkîku'l-âmâl*, 67-8.

¹⁰⁸⁴ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/28.

¹⁰⁸⁵ *اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، و اعمل لآخرتك كأنك تموت غداً*

ağır gelecek ve insanı bıktırıcak derecede ibadete dalmama anlamında olduğunu düşünmektedir. “Yarın ölmekten korkan kişi gibi de dikkatli ol” sözü ise, sanki arın ölecekmiş gibi, küçük olsun büyük olsun her türlü günaha karşı dikkatli olmayı emretmektedir. Zira ömrü bu kadar az kalan kişi tevbe ve günahlarına keffâret olacak amalleri işlemeye fırsat bulamayabileceğinden, günah işlemekten uzak durur.¹⁰⁸⁶

Ebu'l-Feyz Ahmed, yukarıda hadisin orijinal metni olarak verilen Beyhakî rivayetinin hadisin ifade ettiği manayı gösterdiğini söylemiştir. Ravileri hadisi münker ve bâtil bir lafızla rivayet etmeye iten sebebi, hadisin ihtisar etme çabasına bağlamıştır. Çünkü ravi hadisin manasını ortaya koyan tam haline değil de sadece son kısmına vakıf olunca hadisten anladığını rivayet etmiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed daha sonra bu örnekten hareket ederek, âlimlerin neden hadislerin ihtisar edilmesini ve manayla rivayet edilmesini sadece manaları değiştirecek noktaları bilinler için caiz gördüklerini ya da manayla rivayeti ve ihtisârı mutlak olarak caiz görmediklerini aktarmıştır.¹⁰⁸⁷

Muhaddislere getirdiği, manasını akla ve vâkıya aykırı gördükleri gerekçesiyle hadisi mevzû saydıkları şeklindeki eleştirisi de hadis yorumlama faaliyetleri ile arasında zikredilmelidir. “Kim ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ deyinceye kadar bir çocuğu yetiştirirse Allah onu hesaba çekmez”¹⁰⁸⁸ hadisin muhaddislerce, insanların çoğunun çocuklarını “Allah’tan başka ilah yoktur” deyince kadar yetiştirebildiklerinden bu hadise göre, hiç çocuğu olmayanlar gibi, Allah’ın çok azı hariç kimseyi hesaba çekmemesinin lazım geleceği şeklinde yorumlanmasının yanlış olduğunu düşünmektedir. Ona göre muhaddislerin anladığı gibi bir luzûm/sebebiyet ilişkisi kaçınılmaz değildir. Hadisle kastedilen başkasının çocuğu da olabilir. Bu durum ise yaygın olmayıp istisnâdir. Dolayısıyla şâriin mezkûr sevapla insanları yetimlere bakmaya teşvik etmeyi istemiş olması pekâlâ mümkündür. Binâen aleyh hadisin metninde herhangi bir garâbet ya da nekâret bulunmamaktadır. Bilakis “Ben ve yetime bakan, Cenet’te yan yanayız”¹⁰⁸⁹ hadisiyle uyumludur.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁶ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Sübülü'l-hudâ*, 7. Ebu'l-Feyz Ahmed mezkûr hadisin, kendi yaşadığı dönemde el-Ezher ulemâsı ve cami hatipleri arasında yaptığı etkiden de bahsetmektedir. Ona göre dünyaya meftûn ve âhiretlerini bilmeyen Kâhire hatipleri ve el-Ezher ulemâsı, bağlandıkları dünya sevgisinin bir meşrûiyet aracı olarak bu hadise sım sıkı sarılmaktadırlar. Hatta o bu kişilerin hadis ilimlerindeki bilgisizliklerini ve ilgisizliklerini göstermek adına, onların bahsi geçen hadisten başka hadis bilgileri olmadığını söylemiştir. Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 2/17.

¹⁰⁸⁷ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *Sübülü'l-hudâ*, 8.

¹⁰⁸⁸ Suyûtî, *el-Câmiü's-sagîr*, 527.

¹⁰⁸⁹ Buhârî, *Talâk*, 24.

¹⁰⁹⁰ Ebu'l-Feyz el-Gumârî, *el-Müdâvî*, 6/197.

Görüldüğü gibi Ebu'l-Feyz Ahmed bahsi geçen hadisle ilgili olarak muhaddislerin hadisi anlama şekillerini ve bu sebeple hadisi zayıf kabul etmelerini eleştirmiştir. Ona göre muhaddisler hadisi anlarken akıllarına ilk gelen manaya göre hareket etmişler ve kişinin kendi çocuğunu “Allah’tan başka ilah yoktur” deyinceye kadar yetiştirmesini anlamışlardır. Hâlbuki Hz. Peygamber’in bu hadisi söylemekteki amacı yetimlere sahip çıkmayı teşvik etmek olup diğer bazı sahih hadislerin de bu manayı desteklediği üzerinde durmuştur.

SONUÇ

Mağrib'in Fransa sömürmesine girmesi; alınan askeri yenilgiler, diplomatik başarısızlıklar ve Batılı devletlerin aralarındaki anlaşmalar neticesinde gerçekleşmiştir. Bahsi geçen sömürgeye paralel olarak Mağrib'in özgürlük mücadelesi önceleri silahlı bir hüviyet arz ederken bu yolla başarı sağlanamadığı görülünce siyasî mücadele yolu tercih edilmiştir. Mağrib'in özgürlük mücadelesinde önemli bir rol üstlenen ve modern İslam düşüncesi ile Selefî akımlardan etkilenen ulusalcı kesimde tarikatlarla karşı olumsuz bir tavır sergilenmiştir. Söz konusu durumda bazı tarikatların Fransa ile yakın ilişkiler kurması mühim bir etken olarak göze çarpmaktadır. Bunun neticesinde, sultanın da desteğini arkasına alan ulusalcı akım ile Mağrib'in sosyal dokusuna büyük oranda yön veren tarikatlar arasında fikrî münakaşalar meydana gelmiştir. Ebu'l-Feyz Ahmed'in Mağrib'den ayrılıp vefat etmesine kadar Mısır'da kalmasına yol açan sürecin arkasında bahsedilen mücadele yatmaktadır. Çünkü Ebu'l-Feyz Ahmed modern İslam düşüncesine karşı mesafeli bir duruş sergileyen dahası her fırsatta ulusalcı akıma karşı son derece ağır sayılabilecek eleştirilerini dile getirmekten geri durmayan bir tarikat şeyhidir.

Mağrib'in Selefî/Hanbelî inancıyla olan ilişkisini yeni bir şey gibi tanımlamak isabetli bir yaklaşım olamayacaktır. Zira bu coğrafyada daima içtihat taraftarı olan, hadis ilimlerini ön plana çıkartan ve bidat olduğunu düşündüğü fikir ve pratiklerle mücadele eden pekçok isme rastlamak mümkündür. Alevî hanedanlığı sultanlarından Muhammed b. Abdullah ve Mevlây Süleyman'ın görüş ve eylemleri bu açıdan önemlidir. Kendisini Hanbelî olarak tanıtan ve hadis ilimlerinde kitapları bulunan Muhammed b. Abdullah'ın hadisçi çizgisi onu en meşhur Mâlikî fıkıh metni olan ve yüzyıllardır Mağrib'te tedris edilen *Muhtasaru-Halîl* adlı eserin tedrisatını yasaklamaya kadar götürmüştür. Oğlu Süleyman ise her ne kadar fıkıh kitaplarının okutulmasında bir beis görmese de özellikle türbelerdeki sûfi ritüellerine karşı takındığı olumsuz tavırlarıyla bilinmektedir. Ayrıca Arap Yarımadası'ndaki Vahhâbî hareketi ile ilk tanıştığında onlara karşı müspet bir tavır takındığı görülmüştür. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllardaki İslam dünyasında görülen ıslah ve tecdîd hareketlerinin de Mağrib'e etkisinin olduğunu söylemenin önünde bir engel bulunmamaktadır. Ebû Şuayb ed-Dükkâlî gibi yirminci yüzyılın ilk yarısının Mağrib'inde etkili olduğu görülen şahsiyetlerin, Muhammed Abduh gibi modern İslam düşüncesi önderlerinden dersler aldığı bilinmektedir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Mağrib'de modern İslam düşüncesinden etkilenen bir zümrenin ortaya çıkışı anlaşılacaktır.

Yirminci asra girildiğinde hadis ilimlerinin İslam dünyasında yeniden canlanmaya başladığı görülmektedir. Bunun nedenleri arasında İslam dünyasının siyasi ve askeri alanlarda yaşadığı kötü duruma bir çare olarak ortaya atılan ıslah ve tecdîd çağrılarının hadis ilimlerine muhtaç olması gösterilebilir. Ancak bu durum İslam dünyasında meydana gelen önemli bir değişikliğin sebebinin dış etkenlerde aramak anlamına gelecektir. Öte yandan ıslah ve tecdîd fikrinin İslam dünyasında bundan yaklaşık iki yüz yıl önce güçlü bir şekilde dillendirilmeye başlamasına bakılarak, hadis ilimlerinin canlanmasını İslam dünyasının öz dinamikleriyle açıklamanın daha doğru olacağı söylenmelidir.

Gumârî kardeşlerin neredeyse tamamı hadis ilimleriyle meşgul olmuşlardır. Onların ilmî ve fikrî gelişmelerinin arkasındaki en önemli isim kardeşlerin en büyüğü olan Ebu'l-Feyz Ahmed'dir. O kardeşlerinin babalarından sonraki ilk öğretmeni olmuştur. Gumârî ailesi Kettânî ailesiyle birlikte Mağrib'in yirminci yüzyıldaki hadis ilimlerine en çok hizmet eden âlimlerini yetiştirmiştir. Biri hariç Gumârî kardeşlerin tamamı sufi özellikleriyle tanınmakta ve Şîî temayüller sergilemektedirler. Bunun nedenini ağabeyleri Ebu'l-Feyz Ahmed'in onlar üzerindeki etkisine bağlamak gerekmektedir. Bununla birlikte kardeşlerden ez-Zemzemî ile ailenin damadı Muhammed Bûhubze, diğerlerinden farklı olarak Selefî çizgiye sahiptirler ve tasavvuf ehline çok ağır eleştiriler getirmişlerdir. Onların Ebu'l-Feyz Ahmed'e getirdikleri tarikat ve Şîlik eleştirilerinin arkasında aralarındaki meşrep farklılığı bulunmaktadır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in iki yüzü aşkın eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin kahir ekseriyeti hadis ilimlerini konu edinmektedir. Hadis ilimlerine dair kaleme aldığı bu eserlerinde en çok işlediği konu ise hadislerin sıhhat değerleridir. Hadislerin sıhhat kriterlerini değerlendirdiği bu eserlerin baları sadece bir hadisin çeşitli tariklerini zikretmek şeklinde basit bir görünüm arz ederken bazıları ise cerh-ta'dîl, ilel, metin tenkidi, muhaddislerin ravi ve rivayet hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi ve hadis usûlüne dair son derece teknik detaylar içermektedir.

Bir tasavvufçu olmasının ötesinde Ebu'l-Feyz Ahmed'in sıkı bir tasavvuf savunucusu olduğu görülmektedir. Sahip olduğu savunmacı kişiliğinin oluşmasındaki en büyük sebebi kendi zamanındaki tasavvuf karşıtı akımların güçlü olmasına bağlamanın önünde bir engel yoktur. Ulusalçı akım mensuplarının tasavvuf karşıtı söylemleri, zaten siyasî olarak

ayrı düştüğü bu kişilerle fikrî olarak da yüksek perdeden mücadele etmesine neden olmuştur. İbn Teymiyye ve Kurtubî gibi büyük âlimler de tasavvufu eleştirmeleri nedeniyle onun ağır tenkitlerinden kurtulamamışlardır. Ebu'l-Feyz Ahmed'in tasavvuf savunusunun hadis tenkidine de yansıdığından bahsedilebilir. Ona göre Hasan-ı Basrî'nin Hz. Alî'den semâının sabit olmadığı yönündeki muhaddislerin icmâi makbul değildir. Ebu'l-Feyz Ahmed her ne kadar bu icmâi iptal etmek için deliller sunmuş olsa da bunların ikna edici olduğu söylenemez. Öte yandan sûfilerin Hz. Alî'ye kendilerini nispet etmeleri ve tasavvuf geleneğinde önemli bir yer tutan hırka hadisini Hz. Alî'den nakledenin Hasan-ı Basrî olduğu düşünülürse Ebu'l-Feyz Ahmed'in neden mezkûr icmânın aksini düşündüğüne dair bir fikir elde edilecektir.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in, ravileri haksız yere tenkit etmelerini gerekçe göstererek Nâsibîlik iddiasıyla birçok münekkidi eleştirdiği görülmektedir. Ona göre münekkitlerin hatırı sayılır bir kısmı Nâsibî temayüller taşımaktadır. Onun zikredilen ithamının arkasında sahip olduğu Şîî temayüllerin etkisinden bahsedilmelidir.

Ebu'l-Feyz Ahmed içtihat taraftarı bir karaktere sahiptir. Bu yüzden taklitçi olarak takdim ettiği ulemayı son derece ağır bir dille tenkit etmekten çekinmemektedir. Hatta ona göre İslam dünyasının gerilemesinin altında yatan en büyük sebep taklit olgusudur. Kendisini müçtehit olarak tanımlamakta bir beis görmemektedir. Ondaki bu fikrin oluşmasının sebepleri arasında en başta o dönemlerde İslam dünyasındaki içtihat çağrılarını ve iddialarını zikretmek mümkündür. Bununla birlikte babasının dört mezhep fihri okutması, ilköğrenimini aldığı ortamın da onun taklit karşıtı ve içtihat yanlısı fikirlerinin oluşmasında etkili olduğu söylenebilir. Mısır'daki ilmî hayatından bahsederken ifade ettiği İbn Hazm'ın *el-Muhalla'sı*, İbn Kudâme'nin *el-Muğnî'si* ve Şevkânî'nin *Neylû'l-evtâr'ı* gibi eserleri okuduğunu söylemesi göz önünde bulundurulursa, görüşleri bir mezhebe bağlı kalmayarak delilleriyle birlikte veren ve yazarlarının içtihadı başvurmaktan çekinmediği bu tür eserlerin de etkisinden bahsetmek mümkündür.

İçtihatçı tavrı hadis alanında da kendini göstermiş, birçok rivayeti ve raviyi içtihadına göre tenkide tabi tutmuş ve onlar hakkında kendi kanaatine göre hüküm vermiştir. Hz. Alî'nin ilmin kapısı olduğunu ifade eden rivayetle iffetli âşığın cennete gireceğini söyleyen hadisi tenkit ederek hem raviler hem de rivayetler hakkında kendi içtihadına göre hüküm vermekten çekinmemiştir. Cerh-ta'dîl âlimlerine getirdiği taklitçilik eleştirisi de

onun, içtihatçı ve taklit karşıtlığı söylemlerine dair hadis ilimlerine taalluku bulunan bir başka yönüdür. O birçok ricâl münekkidi kendi içtihatlarına başvurmadan önceki otoriteleri taklit etmekle itham etmiştir. Ancak bu iddiasının, kısmen doğru olsa da, her münekkit için geçerli olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in hadisleri tenkidinde isnad sistemini temel aldığı görülmektedir. O da klasik bir hadisçi gibi senedde bulunan ravilerden ve onların rivayeti edalarından hareket ederek rivayet hakkında sıhhat değerlendirmesi yapmaktadır. Bununla birlikte muhaddisleri isnad sisteminin kullanımında tutarlı olmamakla eleştirmiştir. Hadislerin anlamını idrak edemedikleri için ravileri cerh etmeleri de münekkitlerin bir başka hatalı yaklaşımıdır. Ona göre muhaddisler Şîi ravileri cerh ederken insafı elden bırakmış, sırf Ehl-i beyt'in faziletine dair rivayet aktardıkları için ravileri Şîi olmakla itham etmişlerdir. Bu durum Şîi ricâl literatüründe ismi bulunmadığı halde muhaddislerce Şîi kabul edilen ravilerin varlığının sebebini açıklamada yardımcı olacaktır. Ancak Ebu'l-Feyz Ahmed'in yaptığı bu genellemeye uymayan çok sayıda ravi ve rivayetin bulunduğu bir gerçektir. Sünnî ricâl kitaplarında hakkında övgüyle bahsedilen çok sayıda Şîi ravi bulunmakla birlikte Ehl-i beyt'in faziletlerini anlatan çok sayıda hadis muhaddislerce sahih kabul edilmiştir. Hatta bu kişiler içinde Zehebî gibi Ebu'l-Feyz Ahmed'in Nâsibî olmakla itham ettiği kişiler de bulunmaktadır. Onun muhaddisleri rivayetlerin manasını anlayamadıkları için ravileri cerh ettikleri şeklindeki ithamı da hatalı sonuçları olan bir genellemeden ibarettir. Bununla birlikte muhaddislerin metinlerin anlamını idrak etmede yardımcı olan alet ilimlerini bilmediklerini vurgulaması, onun fıkıh, usûl, nahiv gibi ilimlere son derece büyük önem verdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Ebu'l-Feyz Ahmed'e göre adalet cüzlere ayrılabilir. Yani bir kişi bir konuda adil değilse bu durum onun diğer konularda da adil olmasına engel olmaz. Bu görüşünü bidat ehli raviler konusu bağlamında dile getirmektedir. Çünkü bidat ehlinin rivayetini reddetlere göre bidat ehli bidati sebebiyle fıska düşmüştür. Ona göre ise bidat ehlinin bidati sebebiyle fıska düştüğü farz edilse bile bu durum o kişiden adalet vasfını tamamen ortadan kaldırmaz. Kaldı ki Ebu'l-Feyz Ahmed bidat ehli olmayı kesin olarak fıska kabul etmez. Çünkü kişinin fıska düşmesi için günah olduğunu bile bile bir fiili işlemesi gerekir. Bidat ehli ise inancının hak olduğunu düşünmektedir. Buradan hareketle o bidat ehli olmasının kişinin rivayetlerine zarar vermeyeceği kanaatine varmıştır. Dolayısıyla senedinde bidat ehli ravi olduğu gerekçesiyle tenkit edilen hiçbir rivayetin zayıflığına hükmetmemiştir.

Senedinde zayıf ravi bulunan her hadisin zayıf sayılamayacağını savunmuştur. O birçok zayıf rivayeti –vâkıaya uygunluk, şahidlerinin ve mütâbilerinin olması gibi- ravisinin sağlam rivayetleri arasında saymıştır. Çünkü sayılan bu nedenler zayıf ravinin rivayetinde hata etmediğinin ya da yalan söylemediğinin ispatıdır.

Ebu'l-Feyz Ahmed'in, rivayetleri değerlendirirken onları sahih saymaya yönelik bir eğilim gösterdiği söylenebilir. Özellikle mütâbaat kullanımını bu açıdan dikkate değerdir. Birçok zayıf rivayeti bulduğu tarikler sayesinde sahih olarak değerlendirmiştir. Ancak onun mütâbaat konusunda tesâhül gösterdiği tespit edilmiştir. Özellikle rivayet asrının son döneminde telif edilmiş eserlerdeki tarikleri çokça kullanması, *Müsnedü'l-Firdevs* gibi rivayet asırlarından sonra telif edilmiş bazı eserlere sıkça atıfta bulunması ve bazen senedeki müellife en yakın raviler hakkında geniş tarama yapmaması tesâhülünün başlıca nedenleri olarak zikredilebilir. Kanaatimizce bir rivayetin mütekaddimûn hadis münekkitleri ve müellifleri tarafından zikredilmemiş olması o rivayetin -senedi muttasıl ve sağlam gözükse de- mütâbi olarak zikredilmesi hususunda şüphe uyandırmalıdır. Ebu'l-Feyz Ahmed'in vâkıaya uygunluk nedeniyle sened açısından zayıf bazı rivayetleri tashîh ettiği görülmüştür. Bu da onun rivayet tenkidindeki tesâhülüne örnek olarak zikredilebilir.

Etkileri Mağrib coğrafyasıyla sınırlı kalmayıp tüm İslam âlemine sirayet eden Gumârî ailesinin diğer fertleri ile hadis ilimlerine son derece büyük katkılar sağlayan Kettânî ailesinin, akademik çalışmalara konu edilmesi gerekmektedir. Her iki ailenin mutasavvıf olması ve içtihat taraftarlığı sergilemeleri onları dikkat dikkate değer kılmakta ve üzerinde çalışılmayı gerekli hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Sıddîk, el-Gumârî. *Bideaü't-tefâsîr*. Kazablanka: Dâru'r-Reşâd el-Hadîsiyye, 2. Basım, 1986.
- Abdülhay, b. Muhammed b. Sıddîk. *Nakdü makâl fi mesâile min ilmi'l-hadîs ve'l-fikhi ve usûlihi ve tefdüli badi'l-mezâhib*, ts.
- el-Acemî, el-Hasen el- - Galbezûrî, Tevfîk. *et-Teşeyyü' ve'l-almâniyye fi'l-Mağrib ve'l-hecmetü ala's-sünneti'n--nebeviyye*. Rabat: Menşûrâtu Mahedi'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- el-Akîl, Abdullah. *Min a'lâmi'd-daveti ve'l-hareketi'l-İslâmiyyeti'l-muâsıra*. 2 Cilt. Dâru'l-Beşîr, 8. Basım, 2008.
- Akkâd, Salâh. *el-Mağribü'l-Arabî fi't-târîhi'l-hadîsi ve'l-muâsır el-Cezâir Tûnus el-Mağribü'l-Aksâ*. Mektebetü'l-enclu el-Misriyye, 6. Basım, 1993.
- el-Alevî, Muhammed Fellâh. *Câmiu'l-Kareviyyîn ve'l-fikru's-selefi 1873-1914*. Dâru'l-Beyzâ: Mecelletü'l-Emel li't-Târîh ve's-Sekâfe ve'l-Müctema, 1994.
- el-Alevî, Saîd Bensaîd. *el-İctihâd ve't-tahdîs dirâsetün fi usûli'l-fikri's-Selefiyyi fi'l-Mağrib*. Rabat, 2. Basım, 2001.
- el-Mer'aşlî, Yusuf b. Abdîrrahman. *Nesru'l-cevâhiri ve'd-dürer fi ulmei'l-karni'r-râbii aşer ve bi zeylihi ikdu'l-cevher fi ulemâi'r-rubi'l-evveli mine'l-karni'l-hâmisi'l-aşer*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 2006.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 4. Basım, 2011.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef İbn Sa'd b. Eyyûb. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece anhu'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sahîh*. thk. Ahmed Lebzâz. 3 Cilt. Marakeş: Vüzâratü'l-Evkâv ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1991.
- Bekr b. Abdillâh, Ebu Zeyd. *Hecru'l-mübtedi'*. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, ts.
- Belgîsî, Asiye el-Hâşimî. *el-Mecâlisü'l-ilmiyyetü's-sultâniyye alâ ahdi'Devleti'l-Aleviyyeti'ş-Şerîfe*. 2 Cilt. Fas: Vüzâratü'l-Evkâv ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- Benmensûr, Abdülvehhâb. *el-İstûtân ve'l-himâye bi'l-Mağrib*. 4 Cilt. Rabat: et-Tabatü'l-Melikiyye, 1984.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Marîfetü's-süneni ve'l-âsâr*. 15 Cilt. Haleb-Kahire: Dâru'l-Va'y-Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1991.
- Bikâî, Burhaneddin İbrâhîm b. Ömer. *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi Şerhi'l-Elfiyye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Cüz'ü'l-kırâati halfê'l-imâm*. el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1998.
- Bûhubze, Ebû Eveys Muhammed. *Sahîfetü sevâbık ve cerîdetü bevâik*. 2 Cilt, ts.
- Bûhubze, Muhammed. *en-Nakdü'n-nezîh li kitâbi Tûrâsi'l-megâribe fi'l-hadîs ve ulûmih (el-İcâze li't-tekbîrâti's-sebi ala'l-cenâze ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Bukamî, Münîr Hâmid Ferrâc. *Ârau Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî*. Cidde: Dâru'l-Evrâk, 1. Basım, 2019.

- Bünkeyrân, Fedvâ. *Leyse mine's-sünneti'n-nebeviyye: ahkâmu's-Seyyid Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî fî kitâbihi el-Müdüvî li ileli'l-Münâvî*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 2009.
- Bünkeyrân, Fedvâ. *Menhecü'n-nakdi'l-hadîsi ve tatbîkâtuhu beyne'l-eimme: Celâleddîn es-Suyûtî ve Abdurraûf el-Münâvî ve Ahmed b. Sıddîk el-Gumârî*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 2011.
- el-Câbirî, Ahmed. "ed-Dersü'l-hadîsiyyü's-Suûdî". *ed-Dersü'l-hadîsiyyü'l-muâsır*. ed. Ahmed el-Câbirî. 139-248. Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 1. Basım, 2017.
- Cemâl, Ustayrî. *et-Tashîf ve eseruhu fî'l-hadîs ve'l-fikh ve cuhûdu'l-muhaddisîn fî mükâfahatih*. Dâru Taybe, ts.
- el-Cerârî, Abdullah b. el-Abbâs. *et-Te'lîf ve nahdatuhu bi'l-Mağrib fî'l-karni'l-işrîn*. Rabat: Mektebetü'l-Magârik, 1. Basım, 1985.
- el-Cerârî, Abdullah. *Mukaddimetü Min a'lâmi'l-fikri'l-muâsır bi'l-udveteyn: er-Rabât ve Selâ*. 2 Cilt. Rabat: Matbaatü'l-Emniyye, 1. Basım, 1971.
- el-Cezâirî, Tahir. *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. 2 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1995.
- Commins, David Dean. *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri (Sosyal ve Siyasi Değişim)*. çev. Yusuf Kılıç. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Suâlâtü Hâkim en-Nisâbüri li'd-Dârekutnî*. thk. Muvaffak b. Abdillâh Abdülkâdir. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, ts.
- Daudî, Zaferullah. *Şâh Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Deylemî, Ebû Şucâ Şîrûyeh b. Şehredâr. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed el-İsfahânî. *Târîhu İsbahân*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Ebu'l-Fadl el-Gumârî, Abdullah b. el-Abbâs. *Mevsûatü'l-allame el-muhaddis el-mütefen-nin seyyidî eş-şerîf Abdillâh b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî*. 18 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 2016.
- Ebu'l-Fadl el-Gumârî, Abdullah b. Sıddîk. *Sebîlü't-tevfîk fî tercemeti Abdillâh b. Sıddîk*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 3. Basım, 2012.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Cevâbü'l-müfid li's-sâili ve'l-müstefid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Ecvibetü's-sârife li işkâli hadîsi't-tâife (İzhâru mâ kâne hafıyyen bi nekâreti hadîsi lev kâne'l-ilmu bi's-Süreyya ile birlikte)*. thk. Adnan b. Abdillâh Zuhâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Müdüvî li ileli'l-Câmi's-sagîr ve şerheyi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Müdüvî li ileli'l-Câmi's-sagîr ve şerheyi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Müdüvî li ileli'l-Câmi's-sagîr ve şerheyi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.

- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Müdüvî li ileli'l-Câmi's-sagîr ve şerheyi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Müdüvî li ileli'l-Câmi's-sagîr ve şerheyi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Müdüvî li ileli'l-Câmi's-sagîr ve şerheyi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Müşhim fî beyâni hadîsi "talebü'l-ilmî ferîda alâ külli müslim"*. Riyad: Mektebetü Taberiyye, ts.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. Umrânî, Bedr el-. *Lübbu'l-ahbâr'l-me'sûra fîmâ yetealleku bi yevmi Âşûrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Avâtîfu'l-letâif min ehâdîsi Avârifü'l-meârif (Gunyetü't-tâlib bi tahrîci ehâdîsi Avârifü'l-meârif ile birlikte)*. thk. Edîb el-Kimvânî - Muhammed Mahmûd el-Mustafa. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1. Basım, 2001.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Beyânü telbîsi'l-müfterî Muhammed Zâhid el-Kevserî*. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 2. Basım, 1996.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Cü'netü'l-attâr fî turâfî'l-fevâidi ve nevâdiri'l-ahbâr*. 2 Cilt, ts.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Cü'netü'l-attâr fî turâfî'l-fevâidi ve nevâdiri'l-ahbâr*. 2 Cilt, ts.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Derrü'l-gamâmi'r-rakîk bi resâili's-şeyhi's-seyyid Ahmed b. Sıddîk*. thk. Abdillâh et-Telîdî, 2000.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Der'u'd-da'f an hadîsi "men aşika fe af"*. ed. İyâd Ahmed el-Gavc. Kahire: Dâru'l-İmâm et-Tirmizî-Dâru'l-Mustafâ, 1. Basım, 1996.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Bahru'l-amîk fî merviyâtî İbni's-Sıddîk*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1. Basım, 2007.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Burhânü'l-celî fî tahkîki intisâbi's-sûfiyyeti ilâ Alî*. Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1. Basım, 1969.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Ehâdîsü'l-mestûra fî'l-kirâati fî's-salâti bi badi's-sûra*. Beyrut: Dâru'l-Basâir el-İslâmiyye, 1999.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Emâli'l-müstazafe ala'r-Risâleti'l-müstazafe*. thk. Bedr el-İmrânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Hidâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Bidâye*. thk. Yusuf b. Abdirrahman el-Meraşlî - Adnan Ali Şellâk. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1987.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-İcâze li't-tekbîrâti's-sebi ala'l-cenâze*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-İknâ' bi sıhhati salâti'l-cum'a fî'l-menzili halfe'l-mizyâ'*. Kahire: Mektebetü't-telîf, 1955.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-İstiâda bi hadîsi vudûi'l-müstehâza (Faslü'l-kadâ fî takdîmi rekateyi'l-fecri ala's-subhi inde'l-kadâ ile birlikte)*. thk. Adnan b. Abdullâh Zuhâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-İstinfâr li gazvi't-teşebbühi bi'l-küffâr*. thk. Abdillâh et-Telîdî. Beyrut: Dâru'l-Basâir el-İslâmiyye, 3. Basım, 2005.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. "el-Minahü'l-matlûbe fî istihbâbi raf'i'l-yedeyni fî'd-duâi ba'de's-salavâti'l-mektûbe". *Selâsü resâile fî's-tihbâbi'd-du'â ve*

- rafi'l-yedeyni fihî ba'de's-salavâti'l-mektûbe*. ed. Abdülfettâh Ebû Gudde. Riyad: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2004.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Misnevî ve'l-bettâr fî nahri'l-anîdi'l-mi'sâr fîmâ sahha ani's-süneni ve'l-âsâr*. Kahire: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1933.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Mugîr ala'l-ehâdisi'l-mevdüati fî'l-Câmii's-sagîr*. Şeriketü Dâri'l-Neşâir, 1. Basım, 2008.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Mü'cemü'l-vecîz li'l-müstecîz*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1. Basım, 2014.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *el-Müstahrec ala's-Şemâili'l-Muhammediyye*. thk. Mustafa Sabrî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1. Basım, 2003.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *et-Tasavvur ve't-tasdik bi ahbârî's-şeyh seyyidî Muhammed b. es-Sıddîk*. Mektebetü'l-Hancı ve Matbaatuhâ, 1. Basım, 1366.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *et-Tenkîl evi't-taktîl limen ebâhe't-temsîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *et-Turuku'l-mufasssale li hadîsi Enes fî'f-titâhi kırâati'l-Fâtihati fî's-salâti bi'l-besmele (Vesâilü't-tercîhi'l-murtedâ bi enne'l-fâitete amden lâ tukdâ ile birlikte)*. thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *ez-Zevâciru'l-muklika li münkiri't-tedâvi bi's-sadaka*. thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Faslü'l-kadâ fî takdîmi rekateyi'l-fecri ala's-subhi inde'l-kadâ (el-İstiâda bi hadîsi vudûi'l-müstehâza ile birlikte)*. thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî, 1. Basım, 2001.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Fethu'l-Meliki'l-Alî bi sıhhati hadîsi Bâbu medîneti'l-ilmî Ali*. thk. İmâd Serûr. el-Mektebetü't-Tahassüsiyyetü li'r-Reddî al'l-Vehhâbiyye, 2. Basım, 2007.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Fethu'l-Vehhâb bi tahrîci ehâdisi's-Şihâb*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1. Basım, 1988.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Hanîn bi vadi hadîsi enîn*. thk. Bedr el-Umrânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Hediyyetü's-sügarâ bi tashîhi hadîsi "et-tevsi-atü ala'l-iyâl yevme Âşûrâ"*. Dâru'l-Ahdi'l-Cedîd, 1. Basım, ts.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Husûlü't-tefrîc bi usûli't-tahrîc*. Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1. Basım, 1994.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *İbrâzü'l-vehemi'i-meknûn min kelâmi İbn Haldûn*. Dımeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1347.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *İdâhu'l-mürîb min talîki i'lâmi'l-erîb bi hudûsi bidati'l-mehârib (Müsnedü'l-cin ve el-Mu'cemü's-sagîr ile birlikte)*. thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr. Dâru'l-Beyzâ: Dâru'r-Reşâd el-Hadîsiyye, 1. Basım, 2019.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *İgtinâmü'l-ecr min hadîsi'l-ısfâr bi'l-fecr*. Dımeşk: Dâru'l-Basâir, 1. Basım, 1983.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *İhyâu'l-makbûr min edilleti istihbâbi binâi'l-mesâcid ve'l-kubâbi ala'l-kubûr*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 4. Basım, 2008.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *İrşâdü'l-mürbiîn ilâ turuki hadîsi erbaîn (el-İstiâze ve'l-hasbele mimmen sahhaha hadîse'l-besmele ve Şevâriku'l-envâri'l-munîfe bi zuhûri'n-nevâcizi'l-şerîfe ile birlikte)*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 5. Basım, 2009.

- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *İzâletü'l-hatar ammen cemea's-salâteyn fi'l-hadar*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2. Basım, 2009.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Kat'u'l-urûki'l-verdiyye min sâhibi'l-Burûki'n-necdiyye*. Kahire: Dâru'l-Mustafâ, 1. Basım, 2007.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Leyse kezâlik fi'l-istidrâk ala'l-huffâz*. thk. Adnan Zuhâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Mesâlikü'd-dilâle fi şerhi mesâili'r-Risâle*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2002.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Metâliu'l-budûr fi cevâmii ahbâri'l-burûr*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 4. Basım, 2006.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Miftâhu't-tertîb li ehâdîsi Târîhi'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, ts.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Mütâbakatü'l-ihтираâti'l-asriyye limâ ehbera bihî seyyidü'l-beriyye*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 6. Basım, 1971.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Nefsü'r-rav' fi enne'r-rekate lâ tüdrakü bi'r-rukû'*. thk. b. Hâmid Alevî. Mektebetü Terîm el-Hadîsiyye, ts.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Rafü'l-menâr li turuki hadîsi "men suile an il-min fe ketemeh ulcime yevme'l-Kiyâme bi licâmin min nâr"*. Riyad: Mektebetü Taberiyye, ts.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Sübülü'l-hudâ fi ibtâli hadîsi "i'mel li dünyâke ke enneke teîşu ebeden"*. Tıtvân: el-Matbaatül-Mehdiyye, 1. Basım, 1366.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Şeddü'l-vat'a alâ münkiri imâmeti'l-mer'a*. thk. Ali Kâsımî et-Temsemânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Şennü'l-gâra alâ bidati ezâni'l-cum'a inde'l-minberi ve ala'l-menâra*. Kahire: Dâru'l-Ahdi'l-Cedîd, 1959.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Şürafü'l-îvân fi hadîsi'l-memsûhi mine'n-nücûmi ve'l-hayevân*. thk. Alyâ Zühal. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2012.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Tahkîku'l-âmâl fi cevâzi ihrâci zekâti'l-fitri bi'l-mâl*. Kahire: Dâru'l-Basâir, 1. Basım, 2010.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Tebyînü'l-beleh mimmen enkerâ vüçûde hadîsi ve men leğâ felâ cumate leh*. Dâru'l-Basâir, ts.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Teşnîfü'l-ezân bi edilleti istihbâbi's-siyâdeti inde ismihi fi's-salâti ve'l-ikâmeti ve'l-ezân*. Kahire: Dâru Cevâmi'l-Kelim, ts.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Tevcîhü'l-enzâr li tevhîdi'l-müslimîne fi's-savmi ve'l-iftâr*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, Dâru'l-Beyârik, 1. Basım, 1999.
- Ebu'l-Feyz el-Gumârî, Ahmed b. Sıddîk. *Vesâilü't-tercîhi'l-mürtedâ li'l-kavli bi enne'l-fâitete amden lâ tukdâ (et-Turuku'l-mufassale li hadîsi Enes fi'f-titâhi kırâati'l-Fâtihati fi's-salâti bi'l-besmele ile birlikte)*. thk. Adnan b. Abdullah Zuhâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Ece, Abdurrahman. "el-Gumârî ve el-Mugîr ala'l-ehâdîsi'l-mevdûa fi'l-Câmi'i's-Sagîr Adli Eseri". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 4/4 (2010), 104-136.
- el-Elbânî, Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'îfa ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi' fi'l-ummeh*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Meârif, 1. Basım, 1992.
- İsfehânî, Ebu'l-Ferec. *Mukâtilü't-Tâlibiyyîn*. thk. Kazım el-Muzaffer, 1965.
- Ezherî, İbrahim Şaban el-Mürşidî. *el-Muhaddisün fi rihâbi'l-Ezher'i-Şerîf*. Mısır: Keşide li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1. Basım, 2017.

- el-Fâsî, Allâl. *el-Harekâtü'l-istiklâliyyetü fi'l-Mağribi'l-Arabî*. Kazablanka: Müessesetü Allâl el-Fâsî, 2003.
- Firyevâî, Abdurrahman Abdülcebbâr. *Cuhûdün muhlisa fi hidmeti's-sünneti'l-mütahhara*. Hindistan: İdâretü'l-Buhûsi'l-İslâmiyyeve'd-Davetive'l-İftâ, 1. Basım, 1980.
- Gumârî, Abdülaziz b. Sıddîk. *Ta'rîfü'l-mü'tesi bi ahvâli nefsi*. Cakarta: Dâru'r-Ravda el-İslâmiyye, 2017.
- Haccî, Muhammed. *ez-Zâviyetü'd-Dilâiyyetü ve devruhâ'd-dîniyyü ve'l-ilmiiyyü ve's-siyâsiyyetü*. Rabat: Matbaatü'n-Necât el-Cedîde, 1988. Basım, 1988.
- Haccî, Muhammed. *Mevsûatu a'lâmi'l-Magrib*. 10 Cilt. Tunus: Dâru'l-Magribi'l-İslâmî, 2. Basım, 2008.
- el-Hadramî, Muhammed b. Akîl. *el-Atebü'l-cemîl alâ ehli'l-cerh ve't-ta'dîl*. Ürdün-Ammân: Dâru'l-İmâm en-Nevevî, 1. Basım, 2004.
- Hâkim, Ebu Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Medhal ila's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-İmâm Ahmed, 1. Basım, 2009.
- Hâkim, Ebu Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Hâkim, Ebu Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh. *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*. Beyrut, 2. Basım, 1977.
- Hamr, Hamîd. *el-Fehresü'l-vasfiyyü li mahtûtâti hazâneti'z-Zâviyeti'l-Hamziyyeti'l-Ayyâseti bi iklîmi'r-Reşîdiyye*. Rabat: Vüzâratü'l-Evkâv ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Harekât, İbrahim. *el-Mağrib abra't-Târîh*. 3 Cilt. Kazablanka: Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, 2000.
- Harekât, İbrahim. *et-Teyyârâtü's-siyâsiyye ve'l-fikriyyetü fi'l-Mağrib hilâle karneyni ve'n-nusfkable'l-himâyeti*. Kazablanka: Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, 2. Basım, 1994.
- Hasen, Abdullâh Muzaffer. "ed-Dersü'l-hadîsiyyü'l-Hindî". *ed-Dersü'l-hadîsiyyü'l-muâsir*. ed. Ahmed el-Câbirî. 333-367. Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 1. Basım, 2017.
- Hâşimî, Sa'dî b. Mehdî. *Ebû Zur'a er-Râzî ve cuhûduhu fi's-sünneti'n-nebeviyye*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 2. Basım, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Alî. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1331.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2013.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fi marifeti usûli'r-rivâye*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hüdâ, 1. Basım, 2003.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Alî. *Muvazzıhu evhâmi'l-cem'i ve't-tefrîk*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1407.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2001.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim. *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1932.
- el-Havlî, Muhammed Abdülazîz. *Târîhu fînûnü'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Mahmûd el-Arnâvût - Muhammed Bedruddîn el-Kahvecî. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.

- Hayrâbâdî, Muhammed Ebu'l-Leys. *Mü'cemü mustalahâti'l-hadîs ve ulûmihi ve eş-heru'l-musannifîne fih*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım, 2008.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûreddin Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-. *Bugyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedü'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. 2 Cilt. Medîne: Merkezü Hidmeti's-Sünnet ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, 1. Basım, 1992.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûreddin Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 23 Cilt. Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2010.
- Hurşîd, İbrahim Zeki vd. "Mücezü dâirati'l-meârifî'l-İslâmiyye". *Zâviye*. C. 17. Merkezü'ş-Şârika li'l-İbdâi'l-Fikrî, 1998.
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 33. Basım, 2013.
- İbâdî, Ahmed Muhtâr. *Fî târihi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. İskenderiye: Müessesetü's-Sekâfeti'l-Câmiyye, 2001.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd fî hadîsi resûli'l-llâh*. 16 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmî, 1. Basım, 2017.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Curcânî. *el-Kâmil fî duaî'âi'r-ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Curcânî. *el-Kâmil fî duaî'âi'r-ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Curcânî. *el-Kâmil fî duaî'âi'r-ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tahkîkât ve enzâr fî'l-Kur'âni ve'sünne*. Kahire: Dâru Sehnûn - Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2008.
- İbn Dakîk el-İd, Takiyuddîn Muhammed b. Alî. *el-İktirâh fî beyâni'l-mustalah*. thk. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî. Ammân: Dâru'l-Ulûm, 1. Basım, 2007.
- İbn Dakîk el-İd, Takiyuddîn Muhammed b. Alî. *Şerhu'l-İlmâm bi ehâdisi'l-ahkâm*. thk. Hallûf el-Abdullah Muhammed. 5 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2. Basım, 2009.
- İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerhu ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1. Basım, 1952.
- İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel*. 7 Cilt. Matâbiu'l-Humeydî, 1. Basım, 2006.
- İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Merâsîl*. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1977.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1309.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Garâibu'l-mülteka min Müsnedü'l-Firdevs (Zehru'l-Firdevs)*. 8 Cilt. Dubayi: Cemiyetü Dâri'l-Bir, 1. Basım, 2018.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nüket alâ kitâbi İbnü's-Salâh*. 2 Cilt. Medîne: İmâdetü'l-Bhasi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1985.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'-Râfi'iyi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Müessesetü Kurtuba: Mısır, 1. Basım, 1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî şerhi Nuhbeti'l-fikar*. thk. Nureddin Itr. Dimeşk: Matbaatu's-Sabâh, 3. Basım, 2000.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1. Basım, 1326.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-Bârî*. 2 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1. Basım, 2013.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-İlel ve marifetü'r-ricâl*. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1322.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Tavku'l-Hamâme*. Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, 4. Basım, 1985.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1. Basım, 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâîl es-Selefî. 2 Cilt. Dâru's-Sumeyî, 1. Basım, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-reddü ala'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Dâru'r-Râye, 1. Basım, 1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Maîn, Yahyâ. *Marifetü'r-ricâl*. 2 Cilt. Dimeşk: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 1. Basım, 1985.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Abdurrahîm Saîd Hemmâm. 2 Cilt. Ürdün-Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, ts.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Abdurrahîm Saîd Hemmâm. 2 Cilt. Ürdün-Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, ts.

- İbn Rüseyd, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed. *es-Senenü'l-ebyen ve'l-mevridü'l-eman fi'l-muhâkemeti beyne'l-imâmeyni fi's-senedi'l-muanan*. thk. Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî. Medîne: Mektebetü'l-Gurebâ el-Eseriyye, 1. Basım, 1417.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm. *Minhacü's-sünneti'nebeviyye fi nakdi kelâmi's-şîati'l-kaderiyye*. 9 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1. Basım, 1986.
- İbnu's-Sûde, Abdusselam b. Abdulkadir. *İthâfü'l-matâli' bi vefeyâti e'lâmi'l-karni's-sâlisi aşera ve'r-râbi'*. thk. Muhammed Haccî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1997.
- İbnu's-Sûde, Abdusselam b. Abdulkadir. *Sellün'n-nidâl li'n-nidâl bi'l-eşyâhi ve ehli'l-kemâl*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1997.
- İbnü Zeydân es-Sicilmâsî, Abdurrahman b. Muhammed. *İthâfü a'lâmi'n-nâs bi cemâli hâdirati Miknâs*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 2008.
- İbnü Zeydân es-Sicilmâsî, Abdurrahman b. Muhammed. *İthâfü a'lâmi'n-nâs bi cemâli hâdirati Miknâs*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 2008.
- İbnü'l-Acemî, Burhaneddin. *el-Keşfu'l-hasîs ammen rumiye bi vad'i'l-hadîs*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî. *Sirâcü'l-mürîdîn fi sebîli'l-d-dîn*. thk. Abdullah et-Tevrâtî. 4 Cilt. Tanca: Dâru'l-Hadîs el-Kettâniyye, 1. Basım, 2017.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddin Abdurrahman b. Ali. *ed-Duâfâ ve'l-metrûkîn*. thk. Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1402.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddin Abdurrahman b. Ali. *el-Mevzûât*. 3 Cilt. Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1966.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-vâhiye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi marîfeti's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- İbnü'l-Hâc es-Sülemî, Muhammed b. Fâtımî. *İs'âfü'l-ihvâni'r-râgibîn bi terâcimi sülletin min ulemâi'l-Magribi'l-muâsirîn*. Kazablanka: Matbaatü'n-Necâh el-Cedide, 1. Basım, 1992.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî eş-Şeybânî. *Tezkiratü'l-huffâz etrafü ehâdisi kitâbi'l-Mecrûhîn*. thk. Hamdî Abdül-mecîd es-Selefî. Riyad: Dâru's-Sumeyî, 1. Basım, 1994.
- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *el-Cevâbu'l-kâfi li men se'ele ani'd-devâi's-şâfi' (ed-Dâu ve'd-devâ)*. Mağrib: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1997.
- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şeriyye*. thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed. 2 Cilt. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1423.

- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Ravdatü'l-muhibbîn ve nüzhethü'l-müştekîn*. thk. Muhammed Azîz Şems. Rabat - Beyrut: Dâru Atââtü'l-İlm - Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 2019.
- İbnü'l-Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. 5 Cilt. Beyrut-Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâr el-İslâmiyye, 27. Basım, 1994.
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî. *Siyânetü Sahîhi Müslim mine'l-ihlâl ve'l-galat ve himâyetuhu mine'l-iskât ve's-sakat*. thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408.
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 2012.
- el-Gumârî, İbrahim b. Sıddîk. *İlmu ileli'l-hadîs min hilâli kitâbi Beyânü'l-vehmi ve'l-ihâm el-Vâkıyni fî kitâbi'l-Ahkâm*. 2 Cilt. Mağrib: Vüzâratü'l-Evkâv ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1995.
- el-İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu's-sikât*. Dâru'l-Bâz, 1. Basım, 1984.
- İdû, İsam - Çâdî, Şerîf. "ed-Dersü'l-hadîsiyyü's-Şâmî". *ed-Dersü'l-hadîsiyyü'l-muâsır*. ed. Ahmed el-Câbirî. 369-484. Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 1. Basım, 2017.
- İmrân, Alî b. Muhammed. *Âsâru's-Şeyh Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. Basım, 1474.
- el-İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddin. *et-Takyîd ve'l-idâh şerhu Mukaddimetü İbni's-Salâh*. Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1969.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mü'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâil. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "TDV İslam Ansiklopedisi". *İbnü's-Sıddîk Ebu'l-Feyz*. XXI/207-209. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Kârî, Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu Şerhi Nühbeti'l-fikar fî mustalahâti ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizâr et-Temîm - Heysem Nizâr et-Temîm. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Kennûn, Abdullah. "eş-Şeyhu'l-İmam Ebu Şuayb ed-Dükkâlî". *Mecelletü Da'veti'l-hak* 12/7 (1969), 7-9.
- Kensûsî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Ceyşü'l-aramramü'l-humâsî fî devleti Mevlânâ Alî es-Sicilmâsî*. thk. Ahmed b. Yûsuf el-Kensûsî. 2 Cilt. Marakeş: Matbaatü'l-Varakati'l-Vataniyye, ts.
- Kettânî, Ebû Hureyre Abdurrahman b. Muhammed el-Bâkır. *Min a'lâmi'l-Mağribi'l-Arabî fî'l-karni'r-râbî aşera ve nebzetün an hareketi'l-ulemâi'l-İslâmiyye ba'de'l-istiklâl*. thk. Muhammed Hamza b. Alî el-Kettânî. Beyrut: Dâru'l-Beyârik, 1. Basım, 2001.
- Kettânî, Hasan b. Alî. *Fıkhu'l-hâfiz Ahmed b. Sıddik el-Gumârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2.b., 2005.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer. *er-Risâletü'l-müstatrafe libeyâni meşhûri kütübi's-sünnetil'l-müşarrafe*. thk. Muhammed b. Muhammed el-Muntasır ez-Zemzemî. Beyrut: Dâru'l-Basâir el-İslâmiyye, 6. Basım, 2000.
- Kettânî, Muhammed Bâkır. *Eşrefü'l-emânî bitercemeti's-şeyh Seyyid3i Muhammed el-Kettânî*. Kazablanka: Merkezü't-Türâsi's-Sekâfiyyi'l-Mağribî, 1. Basım, 2005.
- Kettânî, Yusuf. "ed-Devletü'l-Aleviyye ve inâyetühâ bi'l-hadîsi's-şerîf". *Mecelletü Da'veti'l-hak* 18/2 (1977).

- Kettânî, Yusuf. “el-Mecâlisü'l-hadîsiyye fi ahdi'd-Devleti'l-Aleviyye”. *Mecelletü Da'veti'l-hak* 227 (1983).
- Kettânî, Yusuf. *Medresetü'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-Mağrib*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikkiyye, ts. Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü İrâdi'l-hadîs*. İstanbul, 1. Basım, 2020.
- Le Tourneau, Roger. *Fâs kable'l-himâye*. çev. Muhammed Haccî - Muhammed el-Ahdar. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- Mâlik b. Enes, b. Enes. *Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1985.
- Melîbârî, Hamza Abdullah. *Ulûmu'l-hadîs fi dav'i tatbikâti'l-muhaddisîne'n-nükkâd*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2003.
- Memdûh, Mahmud Saîd. *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye fi'l-karni'r-râbiû aşer*. Kahire: Dâru'l-Basâir, 1. Basım, 2009.
- Memdûh, Mahmud Saîd. *Müsâmeretü's-Siddîk bi badi ahvâli Ahmed bin Siddîk*, ts.
- Memdûh, Mahmud Saîd. *Teşnîfu'l-esmâ' bi şuyûhi'l-icâzeti ve's-semâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1424.
- Mensûr, Muhammed. “el-Hareketü'l-Vehhâbiyye ve Rudûdü'l-fi'l-Magribiyye inde Bidâyeti'l-Karni't-Tâsi'i Aşera”. *el-İslâh ve'l-Müctemü'l-Magribî*. ed. Hasan el-Mikvâr. Rabat: Menşûrâtü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1983.
- Merrâkuşî, el-Beşîr İsmâ. “ed-Dersü'l-hadîsî fi'l-Magribi'l-Aksâ”. *ed-Dersü'l-hadîsiyyü'l-muâsır*. ed. Ahmed el-Câbirî. 239-331. Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 1. Basım, 2017.
- Meydânî, Abdülganî el-Guneymî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Dimeşk: el-Mektebetü'l-Umeriyye, ts.
- Mizzî, Ebu'l-Haccac Cemaleddîn Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.
- Moğultây, Alâuddînb. Kılıç. *el-Vâdihu'l-mubîn fi zikri men ustüşhide mine'l-muhibbîn*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Muallimî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Envâru'l-kâşife limâ fi kitâbi Advâ ala's-sünne mine'z-zeleli ve't-tadlîl ve'l-mücâzefe*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Muallimî, Abdurrahman b. Muhammed. *İlmü'r-ricâl ve ehemmiyetühü*. Dâru'r-Râye, ts.
- Mûden, Mûsâ. “Risâletü'ş-Şeyh Ahmed b. Siddîk el-Gumârî ila'l-Muhtâr es-Sûsî bi münâsebeti muhâkemetih”. *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ* 21/1 (ts.).
- Muhammed et-Telîdî, b. Abdillâh. *Türâsu'l-megâribe fi'l-hadîsi'n-nebeviyyi ve ulûmihi*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1995.
- Muhammed ez-Zemzemî, İbnü's-Siddîk. *el-İntisâr li tarîki's-sûfiyyeti'l-ahyâr*, ts.
- Muhammed İlyas, el-Merâkeşî. *Tenvîru'l-ukûl bi resâili'l-Allâmeti Abdilhay b. Siddîk el-Gumârî fi'l-fikhi ve'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mustafa, el-Yûsufî. *Tenbîhü'l-kârî ilâ fedâihi Ahmed İbni's-Siddîk el-Gumârî*. Marakeş, 1996.
- Müezzin, Abdülganî b. Muhammed. “Safahâtün müşrika min hayâti'l-Allâme Ebi Şuayb ed-Dükkâlî”. *E'lâmü's-selefiyye*, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. *et-Teyisîr bi şerhi'l-Câmi'i's-sagîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, 3. Basım, 1988.

- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmî'i's-sagîr*. 6 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmî'i's-sagîr*. 6 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Münzirî, Ebû Muhammed Abülazîm b. Abdülkavî. *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi's-şerîf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.
- Nâsirî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid. *el-İstiksâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. 9 Cilt. Kazablanka: Dâru'l-Kitâb, 1997.
- en-Nekkâş, Ebû Saîd Muhammed b. Ali b. Ömer. *Fevâidü'l-İrâkiyyîn*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li marifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1. Basım, 1985.
- Özköse, Kadir. "TDV İslam Ansiklopedisi". *Ticânî, Ahmed b. Muhammed*. xxxxi/130-133. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ts.
- Polat, Selahaddin. "Cerh ve Ta'dîlin Tenkidi". *E.Ü.İ.F.D.* 2 (1985).
- Râhil, Abdüllatîf. *en-Nahdatü'l-hadîsiyyetü'l-muâsıra fi'l-Mağribi'l-Aksâ: arduv ve tahlîlun li mazâhirihâ ve mukavvimâtihâ hilâle'n-nusfi'l-evveli mine'l-karni'r-râbi'a aşera el-hicrî (1301-1350)*. Mekke: Câmiatu Mekke el-Mükerreme el-Meftûha, 1. Basım, ts.
- Ramadâni, Muhammed b. Ramadan. *Ârau Muhammed Reşîd Rıdâ fi kadâyâ's-sünneti'n-nebeviyyeti min hilâli mecelleti'l-Menâr*. Riyad: Mecelletü'l-Beyân, 1. Basım, 1434.
- Ramazan Yusuf, Muhammed Hayr. *Mü'cemü'l-müellifîne'l-muâsirîne fi âsârihimi'l-mehtûtati ve'l-mefkûdeti ve mâ tubia minhâ ev hukkika bade vefâtihim*. 2 Cilt. Riyad: Matbûâtu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2004.
- Reşîd, Ahmed. "Müzekkîrâtün mine't-türâsi'l-Mağribî". *ez-Zahîru'l-Berberî*. C. 5. Nord Organisation, 1985.
- Reşîd, Rızâ. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1947.
- Revkî, Muhammed er-. *el-Mağrib Mâlikiyyün limâzâ*. Fas: Vüzâratü'l-Evkâv ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2003.
- Riyâd, Muhammed. *Şeyhü'l-İslâm Ebu Şuayb ed-Dükkâlî ve cuhûduhu fi'l-ilmî ve'l-islâh ve'l-vataniyye*. Kazablanka: Matbaatü'n-Necâh el-Cedide, 2005.
- Seâlebî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Fikru's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Sehâvî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Sehâvî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *el-Mekâsidü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehirâ*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1. Basım, 1985.
- Sehâvî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-Muğîs bi şerhi El-fıyyeti'l-hadîs*. thk. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr - Muhammed b. Abdullah b. Fuheyd Âlü Füheyd. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Minhâc, 1426.

- Sehmî, Ebu'l-Kâsım Hamza b. yûsuf b. İbrâhîm. *Süâlâtu Hamza b. Yûsuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî ve ve gayrihi mine'l-meşâyih fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*. thk. Muvaffak b. Abdullah İbn Abdülkâdir. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1984.
- Serrâc, Ebû Muhammed Cafer b. Ahmed. *Mesâriu'l-uşşâk*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Sûsî, Muhammed el-Muhtâr. *el-Ma'sûl fi'l-ilgiyyîn ve esâtizetihim ve telâmizetihim ve esdikâihimü's-Sûsiyyîn*. 20 Cilt. Fas: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yüsr, 1. Basım, 2016.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Câmiu's-sagîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2004.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Kitâbü't-tehaddüs bi ni'metillah*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Süleym, Sâdık b. Sâdık. *Zemmü'l-Eşâ'ireti ve'l-mütekellimîn ve'l-felâsifeti*. Riyad: Dâru't-Tevhîd, 1. Basım, 2007.
- Şakir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisâri ulûmi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1996.
- Şakir, Mahmûd. *et-Târîhü'l-İslâmî*. 22 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1997.
- Şerîf el-Avni, Hâtim b. Ârif. *İcmâu'l-muhaddisîn alâ ademi's-tirâti'l-ilmî bi's-semâ fi'l-hadîsi'l-muanan beyne'l-müteâsirîn*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1. Basım, 1421.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*. thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Muallimî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1987.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr. *el-Mücemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 3. Basım, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Dâru Hecr, 1. Basım, 2001.
- Tahhân, Mahmûd. *Usûlü't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânîd*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 3. Basım, 1996.
- Târik b. İvedullah, Ebû Muâz. *el-İrşâdât fi takviyeti'l-ehâdis bi's-şevâhidi ve'l-mütâbaât*. Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1998.
- Tâvûdî, Ebu Abdillâh Muhammed. *Câmiü'l-ummehât min ahâdisi'l-ibâdât ve's-salavât*. thk. Abdülmecîd Hiyyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecr, 1. Basım, 1999.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî. *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Riyad: Mektebü'l-Mektûbatü'l-İslâmîyye, 5. Basım, 1984.
- Telîdî, Abdillâh. *Hayâtü's-Şeyh Ahmed b. es-Siddîk*. Tıtvân: el-Matbaatül-Mehdiyye, ts.
- Temsemânî, Muhammed el-Mehdî. *es-Şurefâ evlâdü İbn Acîbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2017.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1. Basım, 1989.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2019.
- Tüveycirî, Mahmûd b. Abdillâh et-. *idâhu'l-Mehacce fi'r-reddi alâ sâhibi Tanca*. Riyad: Müessesetü'n-Nûr, 1. Basım, ts.

- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 1992.
- Ukaylî, Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd. *ed-Du'afâu'l-kebîr*. thk. Abdülmutî Emîn el-Kalacî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1984.
- Ünverdi, Mustafa. "IV.ULUSLARARASI KÜLTÜR VE MEDENİYET KONGRESİ". ed. Bülent Cercis Tanrıtanır - Amaneh MANAFİDİZAJI, 2018.
- Wensinck, Arent Jan. *Miftâhu künûzi's-sünne*. çev. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Lahor: Matbaatü Meârif, 1978.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV, 4. Basım, 2012.
- Zarîf, Muhammed. *Müessesetü'z-zevâyâ bi'l-Mağrib*. Kazablanka: Mektebetü'l-Ümme, 1992. Basım, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Mûkiza fî ilmi mustalah'il-hadîs*. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1991.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezhîbu Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 11 Cilt. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li't-Tıbbâtî ve'n-Neşr, 1. Basım, 2004.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muğni fî'd-du'afâ*. thk. Nureddin Itr. 2 Cilt. Katar: İdâratü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- Zemzemî, Muhammed b. Sıddîk. *ez-Zâviye ve mâ fihâ mine'l-bidai ve'l-a'mâli'l-münkere*, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Safve, 1. Basım, 1988.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbnü's-Salâh*. 3 Cilt. Riyad: Edvâu's-selef, 1. Basım, 1998.
- Zeylaî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân - Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1997.
- Zeyyânî, Ebu'l-Kâsım b. Ahmed. *et-Tercümânetü'l-kübrâ fî ehbâri'l-mamûri berran ve bahran*. thk. Abdülkerim el-Feylâlî. Rabat: Dâru Neşri'l-Marife, 2. Basım, 1991.
- Ziriklî, Hayruddin b. Muhammed. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zühal, Alyâ Muhammed. *el-Hâfiz Ahmed İbn Sıddîk el-Gumârî ve cuhûduhu fî hidmeti'l-hadîs min hilâli eczâihi'l-hadîsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2019.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Mehmet		ŞAKAR
Doğum Yeri ve Yılı			
Yabancı Dil	Arapça		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1999	2003	Bursa Merkez İmam Hatip Lisesi
Lisans	2005 2010	2008 2012	Anadolu Üniversitesi açıköğretim fakültesi/İlahiyat (Önlisans), İnönü Üniversitesi /İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2012	2015	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam Bilimleri Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yatay Geçiş)
Doktora	2014		Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayırılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2013		Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Katıldığı Proje ve Toplantılar	<ul style="list-style-type: none"> • Hadis Lisans Üstü Öğrenci Sempozyumu-İstanbul, 2020 • Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Konferansı - GÜNCEL HADİS MESELELERİ VE BABANZÂDE AHMED NAİM, Diyarbakır-2021. 		
Yayımlar:	<ul style="list-style-type: none"> • Kahraman, H., & Şakar, M. (2017). HZ. PEYGAMBER'İN İLK VAHYİN AKABİNDE İNTİHARI DÜŞÜNMESİ İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİL VE TENKİDİ. <i>Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 26(1), 151-189. • Şakar, M. (2021). Bidat Ehli Ravinin Rivayetinin Kabulündeki İçtihat Farklılığının Hadis Tenkidine Yansımaları: Abdürraûf el-Münâvî ve Ebü'l-Feyz Ahmed el-Gumârî Örneği. <i>Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 30(2), 331-359. • ŞAKAR, M. "Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli davranır ve bu sebepten ölürse, şehit olarak ölür" hadisinin Sihhati ile İlgili Görüşler ve Değerlendirmesi. <i>Marifetname</i>, 8(2), 729-755.. 		
İletişim (e-posta):	mehmetsakar@uludag.edu.tr		
Tarih:			
İmza:			
Adı-Soyadı:	Mehmet Şakar		