

SAHÎH-İ BUHÂRÎ

◆ Geleneksel ve Çağdaş Yaklaşımlar ◆

صحيح البخاري
مقاربة تراثية ورؤية معاصرة

SAHIH AL-BUKHĀRĪ

Traditional & Contemporary Approaches

1

Edirörler

SERDAR DEMİREL
HAMZEH AL-BAKRİ
AHMAD SNOBER



İBN HALDUN
UNİVERSİTESİ

SAHİH-İ BUHÂRÎ

GELENEKSEL VE ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR

EDİTÖRLER

SERDAR DEMİREL

HAMZEH AL-BAKRİ

AHMAD SNOBER

EDİTÖR YARDIMCISI

ABDÜSSAMET SARIKAYA

ISBN (Tk.) 978-605-06905-9-0

ISBN (1.c) 978-625-7249-00-3

1. Baskı 2020 / İstanbul

**Genel
Yayın Yönetmeni
Yayın Yönetmeni**

Savaş Cihangir Tali

Şehadet Sena Taş

**Mizanpaj
Kapak**

IHU Press

IHU Press

**İbn Haldun Üniversitesi
Yayınları
Tel**

Ordu Cd. No:3,
34480 Başakşehir /İSTANBUL
0 (212) 692 0212

Baskı&Cilt

Elma Basım Yayın ve İletişim Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti.
Halkalı Cad. No: 162/7 Sefaköy
Küçükçekmece/İstanbul
Sertifika No: 45460

İbn Haldun Üniversitesi Yayınları
bir İbn Haldun Üniversitesi
departmanıdır.

Demirel, Serdar

Sahih-i Buhârî : Geleneksel ve Çağdaş Yaklaşımlar / Serdar Demirel, Hamzeh Al-Bakri, Ahmad Snober. -- 1. bs. -- İstanbul : İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.

328 s. ; 24 sm.

ISBN 9786050690590 (TK.) – 9786257249003 (c.1)

1. Jami' al-sahih. 2. el-Camiu's-Sahih. 3. Hadis_Kütüb-i Sitte. 4. Hadith_Kuthub-u Sitte. 5. Hadis_Sünen. 6. Hadith_Sunan.

BP 135

297.124

© Bu eserin tüm yayın hakları, yayınevi ile anlaşmalı olarak yazarına aittir. Eleştirel makale ve dergilerde yapılacak kısa alıntılar dışında, bu kitabın tamamı veya bir kısmı, yayıncının izni olmadan yayınlanamaz.

SAHÎH-İ BUHÂRÎ

Geleneksel ve Çağdaş Yaklaşımlar

EDİTÖRLER

SERDAR DEMİREL

HAMZEH AL-BAKRİ

AHMAD SNOBER



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM |

HADİS İLMİ BAĞLAMINDA SAHİH-İ BUHÂRÎ 11

Buhârî'nin Sahîh'inde Hadis Râvileri İçin Uyguladığı
İntikâ'/Seçicilik Metodu
Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay 13

Sahîh-i Buhârî Râvisi Râfızî Abbâd b. Ya'kûb: Şîî ve Sünnî
Kaynaklarına Göre Güvenirliliğinin Değerlendirilmesi
Prof. Dr. Serdar Demirel 45

Buhârî'nin Sahîh'inde İsnada Dair Yaptığı Değerlendirmeler
Prof. Dr. Bünyamin Erul 61

Şahîh al-Bukhârî's Criteria: An Epistemological Perspective
Dr. Issam Eido and Mohammed Tayssir Safi 93

Buhârî'nin Sahîh'inde Müdrec Hadislerin Tespiti
Doç. Dr. Recep Tuzcu 143

İKİNCİ BÖLÜM |

SAHİH-İ BUHÂRÎ İLE İLGİLİ MUHTELİF ÇALIŞMALAR 169

Alphonso Mingana ve
Buhârî'nin Sahîh'ine Yönelik Değerlendirmeleri
Doç. Dr. Abdulvahap Özsoy 171

Osmanlı Döneminde Buhârîhânlık Geleneğinin Başlaması
ve Osmanlı Hadisçiliğine Etkisi
Dr. Mustafa Celil Altuntaş 185

Imam al-Bukhârî and the Ḥanafîs: Understanding al-Bukhârî's
Attitudes Towards Ḥanafî Scholarship
Bilal Ansari 207

el-Câmi' u's-Sahîh Bağlamında Buhârî'nin Kıyas Algısı
Dr. Öğr. Üyesi Hamit Sevgili 299

TAKDİM

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

İslâm'ın teşrî kaynaklarının başında Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sünneti gelir. O'nun sünnetini bize aktaran kaynakların başında ise Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî'nin (ö. 256/870) tasnif ettiği *Sahîh-i Buhârî* isimli hadis kitabı yer alır.

Asıl ismi *el-Câmi'u's-şahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* olan bu eser *Sahîh-i Buhârî* ismiyle yaygın bir kullanıma sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en güvenilir kitap olarak kabul edilen bu eser usûlü kitab cihetiyle müellifinin farklı konulardan seçtiği sahih hadisleri ihtiva etmektedir.

Kitabın isminin de işaret ettiği gibi bu kaynak inanç konularını ihtiva eden iman; ibadet ve muamelâtı konu edinen ahkâm; ahlâk ve nefis terbiyesiyle alakalı meselelerin yer aldığı zühd; yeme içmeden beşeri ilişkilere kadar günlük hayatın davranış kodlarını ele alan âdâb; Kur'ân âyetlerinin açıklaması gibi meselelerle alakalı hadislere yer veren tefsir; savaş, barış ve uluslararası ilişkilerin anlatıldığı tarih-siyer-cihad; başta Resûlullah (s.a.v.) olmak üzere peygamberler ve sahabelerin faziletlerinin yer aldığı menâkıb; ve kıyametin küçük ve büyük âlâmetleri gibi gelecekte vuku bulacak bazı olayları konu edinen fiten ve melâhim bölümleriyle İslâm dünya görüşünü Hz. Muhammed (s.a.v.) eksenli sunan alanında bir şaheserdir.

Bu ve benzeri sebeplerle *Sahîh-i Buhârî* telif edildikten sonra tarihin her döneminde hakkında farklı amaç ve muhtevalarda birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlar, kitabın yöntemini, Buhârî'nin hocalarını, talebelerini, itimat ettiği râvileri, râvide aradığı şartları, tercih ettiği metinleri, bab başlıklarında ortaya serdiği fikhî görüşleri inceleyen türden kuşatıcı ilmî çalışmalardır. *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazılmış şerhler ise şerh edebiyatının en önemli örneklerini temsil etmektedir.

Müslüman Ümmet'in Buhârî'nin *Sahîh*'ine olan güveni onu ilmî eleştirilerden muaf kılmamış, tarihsel süreçte esere Ehl-i Sünnet içinden ve dışından eleştiriler de yöneltilmiştir. Yapılan tenkitler *Sahîh*'in itibardan düşmesinden ziyade çoğu zaman ilmî değerinin anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. *Sahîh*'in günümüzde de Müslüman ve Batılı İslâm araştırmacılarının ilgi odağı olması hadis edebiyatında bu kitabın önemini ortaya koymaktadır.

Elinizdeki bu kitap farklı ülkelerden hadis alanında uzman ilim adamlarının farklı perspektiflerden Buhârî'nin *Sahîh*'ine has kaleme aldıkları ve hakemler tarafından incelenip “yayımlanabilir” raporu almış akademik çalışmaları içermektedir. Üç ciltten meydana gelen bu eser ilk cildinde Türkçe ve İngilizce, ikinci ve üçüncü cildinde ise Arapça yazılmış çalışmaları ihtiva etmektedir. Kitaptaki her çalışma *Sahîh*'le ilgili spesifik bir konuya yoğunlaşarak farklı cihetlerden kitabı incelemektedir. Çalışma bu muhtevasıyla *Sahîh*'i müellifinin amacına uygun anlamaya yardımcı olacaktır. Bununla beraber dünden bugüne kitaba yöneltilmiş birçok tenkidi de akademik bir üslupla değerlendirmektedir.

Kitaptaki çalışmalar Buhârî'nin bab başlıkları, ta'likleri, tekrarları, şartları, metin seçimi gibi takip edilen yöntemden nüsha farklılıklarına, üzerine yapılmış çalışmalardan ona yöneltilen tenkitlere kadar *Sahîh*'e taalluk eden meseleleri geniş bir yelpazede incelemektedir.

Çalışmada da görüleceği üzere *Sahîh-i Buhârî* evveleminde hadis sahası mütehasıslarının kavrayabileceği hayli ilmî inceliklere hâiz bir kaynaktır. Bu inceliklerin bilinmesi *Sahîh*'ten istifade etmeyi ve ona hadis disiplini içinden bakmayı kolaylaştıracaktır.

Maksadımız kitabın ortaya çıktığı ictimâî, ilmî, siyasi ve kültürel ortamı, kaynaklarını, toplanma ve tasnif edilme süreçlerini, aslı gibi korunmasına dair gayretleri, nüsha farklılıklarını, mevcut olan nüshaların tarihi ve bu meyanda yapılmış ilmî tenkitleri, kitabın bablandırma hususundaki yöntemini, lika şartını, râviler hakkındaki kriterlerini, tashih şartlarını, sahanın diğer kaynaklarıyla olan yöntem farklılıklarını ve hadis tasnif sahasına getirdiği yenilikler gibi konuları incelemektir.

Yine maksadımız *Sahîh*'in ihtiva ettiği hadislerin sened ve metin açısından değerlendirilmesi, metin tercihlerinin ilmî değeri, bazı metinleri bölerek kullanması, bu metinlere dair lehte ve aleyhteki değerlendirmeler, *Sahîh* üzerine yazılmış şerhler, kitaptaki hadislerin İslâm medeniyetinin teşekkülünde oynadığı rol, kültür tarihimizdeki yeri (Buhârî hatimleri, Buhârîhanlık vb.) ve güncel değeri, *Sahîh*'teki ehl-i bid'at râvilerin varlığı, zayıf ve uydurma rivâyetlerin bulunduğu iddiaları, bazı hadislerin akla ve bilime aykırı olduğu tezleri, Hanefilere mesafeli duruşunun arka planı, Şâfiî mezhebine mensup olduğu gibi önemli meseleleri analiz ederek kitabın ilmî değerini genelde hadis özelde *Sahîh*'le ilgilenenlerin nazarlarına sunmaktır.

Günümüzde çoğunlukla hadis ilimlerinde uzman olmayan araştırmacıların *Sahîh-i Buhârî*'ye menfi tenkitler yönelttiği alanla ilgilenenlerin malumudur. İnancımız odur ki, esere hakiki ve tutarlı tenkitlerin yapılabilmesi için öncelikle bu eserin yukarıda işaret edilen yönleriyle iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Elinizdeki bu eserin bu gayeye mütevazı bir katkı sunacağına inanıyoruz.

Bu çalışmaya, amacını ve içeriğini yansıtmaya itibarıyla “*Sahîh-i Buhârî: Geleneksel ve Çağdaş Yaklaşımlar*” ismini uygun gördük. Kitapta yayınlanan çalışmalarda ileri sürülen görüşler yazarlarını bağlar. İlmî çalışmalarıyla bu eserin meydana gelmesine katkı sağlayan ve böylece *Sahîh-i Buhârî* edebiyatı duvarına bir tuğla koyarak yükselten ilim adamlarının gayretleri her türlü takdirin üstündedir.

Kitabın fikir aşamasından *kisve-i tab'a* bürünmesine kadar maddî-manevî her türlü himayelerini bizden esirgemeyen İbn Haldun Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Recep Şentürk'e, Mütevelli Heyeti Başkanı ve Üyelerine şükranlarımızı arz ederiz. Ayrıca İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Bilal Aybakan'a ve emeği geçen tüm mesai arkadaşlarımıza da verdikleri desteklerden ötürü kendilerine teşekkürü bir borç biliriz.

Son olarak *Sahih*'in musannifi İmam Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'yi de hadis sahasına yaptığı büyük öncü hizmetlerden dolayı minnetle yâd ediyor, kendisine Allah'tan gani rahmetler diliyoruz.

Prof. Dr. Serdar Demirel

Dr. Hamzeh al-Bakri

Dr. Ahmad Snober

BİRİNCİ BÖLÜM

HADİS İLMİ BAĞLAMINDA
SAHÎH-İ BUHÂRÎ

BUHÂRÎ'NİN SAHÎH'İNDE HADİS RÂVİLERİ İÇİN UYGULADIĞI İNTİKÂ'/SEÇİCİLİK METODU

Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay*

Giriş

İmam Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö. 256/870) seçiciliği, titizliği ve ilmî ölçülerdeki hassasiyeti sebebiyle telif ettiği şaheseri *Sahîhu'l-Buhârî*, ümmetin âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından tarih boyunca takdirle yâd edilmiş, eserdeki muttasıl hadislerin sahîh olduğu hususunda muhaddislerin büyük çoğunluğu ittifak etmiştir. Bu durum, Nesâî (ö. 303/915), Ebû İshak el-İsferayînî (ö. 418/1027), Ebû Nasr es-Siczî (ö. 444/1052), İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Tahir es-Silefî (ö. 576/1180), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Muhyiddîn en-Nevevî (ö. 676/1245), Salahaddîn el-Alâî (ö. 761/1360), İbn Haldûn (ö. 808/1406), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ve son Osmanlı Şeyhulislâmı Mustafa Sabri Efendi (ö. 1375/1954) gibi âlimler tarafından "icma" ifadesiyle nitelendirilmiştir. (Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi*: 67)

Buhârî, *Sahîh*'ine aldığı hadisleri hangi şartlara göre seçtiğini açıkça zikretmemişse de; kendi hocasından sahâbî râviye varıncaya kadar son derece güvenilir muhaddisler tarafından muttasıl bir isnad ile nakledilen rivâyetleri kitabına almayı prensip edindiği açıkça görülmektedir.

* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

(Kandemir, “el-Camiu’s-Sahîh”, *DİA*, VII, 114) Buhârî’nin *Sahîh*’ini telif ederken izlediği yöntem ve metot, Hadis Tarihi boyunca ilim erbabının dikkatini çekmiş, Buhârî’nin yazılı olarak belirtmediği bu yöntem ve metodun tesbiti konusunda ciddi çalışmalar yapılmıştır. Buhârî’nin *Sahîh*’inde izlediği *sübûtü’l-lika/râvi* ile üstadı arasında görüşmenin sabit olması, hadisleri nakil konusunda *usûl/temel rivâyetler* ve *mütâbeât/destekleme rivâyetleri* arasında farklı tercihler sergilemesi ve hadis râvilerinin hadislerini nakletmede *intikâ’/seçicilik* metodu uygulaması Buhârî’ye özel müstesna ilmî metotlar olarak kabul edilmiştir.

1. Buhârî’nin (الانتقاء) İntikâ’/Seçicilik Metodu

İntika/seçicilik, Hadis ilimlerinde iki ayrı anlamda kullanılmaktadır: 1. Muhtelif hadis kitaplarında ihtiyaç duyulan hadisleri derleyerek hadis kitabı yazma usulü, 2. Hocadan alınması arzu edilen hadislerin önceden seçilmesi. (Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 137) Daima *sika/güvenilir* râvilerden hadis nakletmeye özen gösteren Buhârî’nin *Sahîh*’inde izlediği *intikâ’/seçicilik* metoduna göre; bazı özel sebeplerle *sika/güvenilir* olmayan bazı râvilerin hadislerini az da olsa *Sahîh*’inde naklettiği, ama bu çeşit hadisleri “özenle seçerek” naklettiği görülmektedir.

Buhârî, rivâyet ilminde olduğu kadar dirâyet ilminde de zirve şahsiyetlerden biri olup cerh ve ta’dildeki tartışılmaz seviyesi sebebiyle hadis otoriteleri tarafından ilke ve prensipleri takdirle karşılanmış olan büyük bir hadis âlimidir. Buhârî, yıllar süren telif süreci içerisinde büyük bir itina ile derlediği *Sahîh*’inde muttasıl senedlerle zikrettiği rivâyetler arasında zayıf hadis rivâyet etmemek için azamî gayret göstermiş, ilim erbabının şهادetiyle bu gayretinde muvaffak olmuştur.

1.1. Buhârî’nin *Sahîh*’indeki Rivâyetleri Usûl ve Mütâbeât Olarak Tanzim Etmesi

Buhârî’nin *Sahîh*’indeki rivâyetlerin *usûl/temel hadisler* ve *mütâbeât/destekleme hadisleri* olmak üzere ikiye ayrıldığı bilinmektedir. Eserinde *usûl* adı verilen temel rivâyetlerde kesinlikle *sika* râvilerden rivâyette bulunmaya

özen gösteren Buhârî, *mütâbeât*, *şevâhid* ve *muallakâtta* yine güvenilir râvilerden rivâyette bulunsa da bu râvilerin güvenilirlik derecesinin *usûl* kısmındaki râviler kadar güçlü olmadığı belirtilmektedir. (Şahyar, “Sahîhu’l-Buhârî’de Mutâbi’ Hadisler”, HTD, 66)

Buhârî’nin *Sahîh*’inde hadislerine sadece *mütâbeât* kısmında yer verdiği râvilerin de “çok zayıf” olmadıkları, zayıflığına tahammül edilebilecek olan râviler oldukları değerlendirilmiştir. Nitekim Ebû Bekr el-Hazimî’ye (ö. 584/1188) göre; Buhârî ve Müslim’in kendilerine bir çeşit zayıflık nisbet edilen bazı râvileri *Sahîh*’lerine aldıkları açıkça görülmektedir. Ancak bunların zayıflığı, hadisleri reddedilecek dereceye ulaşmamıştır. (Hazimî, *Şürût*: 69)

Ebü’l-Hasen Ali b. Mufaddal el-Makdisî (ö. 611/1214) de aynı görüşü paylaşmak üzere şu ifadeyi kullanmaktadır: “*Sahîh-i Buhârî*’deki bu çeşit râviler, köprüyü geçen râvilerdir”. Dolayısıyla bu râviler sebebiyle Buhârî’ye yöneltilecek eleştirilere itibar edilmemelidir. (İbn Hacer, *Hedy*: 384)

Zehebî (ö.748/1348), *Sahîhayn* râvilerinin değerlendirilmesinde *usûl* ve *mütâbeât* ayırımına dikkat çekmekte, Buhârî ve Müslimin *Sahîh*’lerinde *usûl* rivâyetlerinde ihticac ettikleri râviler arasında rivâyetleri zayıf bir râvinin bulunmadığı; ancak *şevâhid* ve *mütâbeât* râvileri arasında hıfzında bir parça zayıflık olan ve tevsikinde tereddüt bulunan râvilerin bulunabileceğini ifade etmektedir. (Zehebî, *Mûkıza*: 69)

1.2. Buhârî’nin İntikâ’/Seçicilik Metoduna Dikkat Çeken Alimler

Buhârî’nin *usûl* ve *mütâbeâtta* yer verdiği râviler arasındaki farklı tutumunu *intikâ’/seçicilik* ifadesiyle değerlendiren İbn Abdilhâdî (ö. 744/1343) şöyle demiştir: “*Sahîh* müellifleri, haklarında birtakım sözler söylenen râvilerin rivâyetlerini naklederlerse, o râvilerin hadislerinden teferrüd etmedikleri, sika ravilerin muvafakat ettikleri ve doğruluğuna dair bazı şahidlerin bulunduğu hadisleri seçerek alırlar.” (İbn Abdilhâdî, *Tenkîhu’t-tahkik*, III, 277) Cemâleddin ez-Zeylai’ye (ö. 762/1360) göre;

Buhârî ve Müslim, hadisini naklettikleri *mütekellem fih*/hakkında söz söylenen râvi infirad etmişse hadisini almamış, böyle bir râvinin sadece mütâbii ve şâhidi bulunan hadisini *intikâ'*/seçicilik yoluyla almışlardır. (Zeylaî, *Nasbû'r-râye*, I, 342) *Fethu'l-bârî* mukaddimesi *Hedyü's-Sârî*'de *Sahîh-i Buhârî*'ye yönelik eleştirileri duygusal ve ön yargılı yaklaşımdan uzak, ilmî kriterlerle tek tek değerlendiren İbn Hacer (ö. 852/1449) de Buhârî'nin *mütâbeât*, *şevâhid* ve *muallakâtta* hadislerini tahrir ettiği râvilerin, *usûl* kısmında hadislerini tahrir ettiği râvilere göre farklılık arz ettiklerini, ancak bu râviler için de sıdk/doğru sözlülük vasfının geçerli olduğunu söylemektedir. (İbn Hacer, *Hedy*: 384)

İntikâ'/seçicilik, Buhârî'nin *Sahîh*'inde izlediği özel bir metodu olup rivâyetlerinin tek tek incelenmesi sonucu *istikrâ'*/tümevarım yoluyla tesbit edilmiştir. Nitekim İbn Hacer, Buhârî ricalinden Abdullah b. Salih el-Mısıri'yi savunma sadedinde *Hedy*'de uzun uzun açıklama yaptıktan sonra sözlerini şu cümle ile noktalamaktadır: “Buhârî'nin Abdullah b. Salih'den irad ettiği hadisler, onun hadisinden *intikâ'*/seçicilik yoluyla özellikle seçtiği sahîh hadislerdir. Fakat bunlar Buhârî'nin şartına uygun değildir. Zira onun şartı, sıhhatin zirvesidir. Bu sebeple Abdullah b. Salih'in hadisini *Sahîh*'inin *usûl* konularında zikretmemiştir. Bu (*intikâ'*/seçicilik ıstılahı), Buhârî'ye ait özel bir ıstılah olup yaptıklarından *istikrâ'*/tümevarım yoluyla anlaşılmıştır. İstılah/terminoloji belirlemede cimrilik olmaz. En iyisini bilen Allah'tır.” (İbn Hacer, *Hedy*: 415)

1.3. Buhârî'nin İntikâ'/Seçicilik Metodunu Farketmeyen Alimlerden Biri: Hâkim en-Nîsâbüri

Buhârî'nin *Sahîh*'inde sika olmayan râvilerden yaptığı nakiller, seçiciliğin farkında olmayan Hâkim en-Nîsâbüri'nin (ö. 405/1014) Buhârî'nin sahîh hadis konusundaki yöntem ve metodunu yanlış değerlendirmesine sebep olmuş, Buhârî'nin şartına uygun olmayan bazı hadisleri; sadece Buhârî'nin *Sahîh*'inde o râviden hadis rivâyet etmesini dikkate alarak; “Buhârî'nin şartına uygun sahîh hadistir,” şeklinde tavsif etmesine sebep olmuştur. Hâkim en-Nîsâbüri, *Müstedrek*'te Ahmed b. Ca'fer el-Katîi- Ahmed b. Hanbel- Abdürrezzâk- Ma'mer- Katâde- Enes tariki ile *Sidretü'l-Müntehâ* hakkında

merfû olarak rivâyet edilen; “*Bana sonu yedinci semâda olan bir ağaç gösterildi...*” hadisini nakletmiş ve ardından; “Buhârî ve Müslim’in şartına göre sahihtir ama bu siyakla tahrir etmediler,” demiş, Zehebî de Hakim’in ifadesi hakkında sükût etmiştir. (Hâkim, *Müstedrek*, I, 81; bkz. Ek: 1)

Hâkim aynı şekilde Ahmed b. Muhammed b. Bâlûye- Abdullah b. Ahmed- Ahmed b. Hanbel, Abdürrezzâk- Ma’mer- Sâbit- Enes tariki ile Hz. Peygamber’in vefatında Hz. Fâtıma’nın ağlayıp “(Ya Ebetâh/ Ey babacığım’...) şeklinde mersiye okuduğunu nakletmiş ve ardından; “Buhârî ve Müslim’in şartına göre sahihtir,” demiş, Zehebî de sükût etmiştir. (Hâkim, *Müstedrek*, III, 59; bkz. Ek: 2) Her iki hadisin senedindeki Abdürrezzâk’dan itibaren isimleri geçen râviler, Buhârî ve Müslim ricali olsa da bu iki isnad Buhârî’nin *Sahîh*’indeki şartına uygun değildir. Zira Buhârî, Ma’mer b. Raşid’in (ö. 153/770) Katâde (ö. 117/735) ve Sâbit el-Bünânî’den (ö. 123/740) rivâyet ettiği hadisleri *Sahîh*’inde muttasıl senedle tahrir etmemiştir. Bunun sebebi Ma’mer b. Raşid’in; Katâde, Sabit ve A’meş’in hadislerini iyi zabt edememiş olmasıdır. Yahyâ b. Maîn, Ma’mer’in, hocası Sâbit el-Bünânî’den yaptığı rivâyetlerin zayıf olduğunu söylemiş (Zehebî, *Siyer*, VII, 9); Dârakutnî *el-İlel*’de Ma’mer hakkında; Katâde ve A’meş’in hadisinde ezberi kötüdür, demiştir. (İbn Receb, *Şerhu İlel’-Tirmizî*, II, 698)

Buhârî’nin *Sahîh*’inde bir râviden hadis rivâyet etmiş olması, o râvinin sika/güvenilir olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Buhârî’nin, kendisinin bile “zayıf” olarak nitelendirdiği bazı râvilerin hadislerini bazı özel sebeplerle özenle seçerek *Sahîh*’inde naklettiği açıkça görülmektedir. Bu durum, Buhârî’nin seçiciliğini ve hassasiyetini dikkate almayan kimselerin Buhârî’nin *Sahîh*’inde zayıf râvilerden rivâyette bulunduğu şeklindeki eleştirilerine konu olmuştur.

Günümüzde de Buhârî’nin *intikâ/seçicilik* metodunu gözardı eden bazı araştırmacı ve akademisyenler, Buhârî’nin cerhe tabi tutulmuş bazı râvilerden az sayıda bile olsa hadis rivâyet etmiş olmasını doğru bir tavır olarak kabul etmemektedirler. (Bilen, *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*, 377) Oysa bu tavır, tamamen Buhârî’nin *intikâ/seçicilik* metoduyla ilgili olup onun hassasiyetinin ve duyarlılığının göstergesidir.

1.4. Buhârî'nin Sahîh'inde Zayıf Râvilerin Rivâyetlerine Yer Vermesini Eleştiren Alimler

Tarih boyunca her alime yönelik eleştiriler yapıldığı gibi, Buhârî'ye yönelik eleştiriler de yapılmıştır. Ancak bu eleştiriler tahrip amacıyla değil, tahkim amacıyla yapılmış insafli ve ilmî eleştiriler olarak değerlendirilmiştir. Zira Ehl-i Sünnet inancında “masum imam” anlayışı yoktur. Dolayısıyla herkes, insafli ve ilmî eleştiriye açıktır. İmam Mâlik'in (ö. 179/795) ifadeyle; “*Allah Rasûlü (s.a.v) dışında herkesin sözü alınabilir, reddedilebilir.*” (İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, II, 91) Buhârî'nin *Sahîh*'inde zayıf râvilerin rivâyetlerine yer vermesini eleştiren mütekaddim âlimler arasında konumuzla ilgili görüşleri bulunan Ebû Bekir el-İsmâîlî (ö. 371/982) ve Ebü'l-Hasen ed-Dârakutnî (ö. 385/995) örnek olarak verilebilir:

1.4.1. Ebû Bekr el-İsmâîlî

Ebû Bekr el-İsmâîlî, Buhârî'nin; Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) Abdullah b. Salih el-Mısri'den (ö. 222/837) naklettiği muallak hadisleri rivâyet etmesini ayıplamış, bu durumu; “Buhârî, onun muallak olarak rivâyet ettiği hadisleriyle nasıl ihticac edebilir?” diyerek hayretle karşılaşmış; “Bu şaşılacak bir şey. Hadisi munkatî' olduğu zaman Buhârî onun hadisini hüccet olarak kabul ediyor da, muttasıl olduğu zaman bunu hüccet olarak kabul etmiyor?” demiştir. İbn Hacer de İsmâîlî'nin eleştirisine cevap olarak; bunun sebebinin Buhârî'nin *Sahîh*'inde izlediği intikâ/seçicilik metodu olduğunu ifade etmiştir. (İbn Hacer, *Hedy*, 415)

Meselâ: Abdullah b. Sâlih el-Mısri, Leys b. Sa'd'ın kâtibidir. Buhârî onunla görüşmüş ve ondan çok hadis dinlemiştir. Ancak zabt konusunda istediği şartlara uygun olmaması sebebiyle, *Sahîh*'inde Abdullah b. Sâlih'in hadisleri arasında seçmeci davranmış, onun hadislerine sadece muallak hadisler arasında yer vermiştir. (Bkz. Ek: 3)

İbn Hacer *Hedy'de* Abdullah b. Sâlih hakkında; “Hadis imamlarının ifadelerinden anlaşılan şudur ki, o başlangıçta müstakîmü'l-hadis idi. Sonra karıştırma durumu meydana geldi. Bunun gereği olarak Yahyâ b. Maîn, Buhârî, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim (ö. 277/890) gibi ehil kimselerden

nakledilen rivâyetleri onun sahîh hadislerindedir. Diğer üstadlardan gelen rivâyetlerinde ise tevakkuf edilir,” demiştir. (İbn Hacer, *Hedy*, 308) *Takrîb*'de ise; onun hakkında; “Doğru sözlü ama hatası çok, yazısı güvenilir, ancak kendisine gaflet vardı,” denilmiştir. Buhârî, onun hadislerini muallakât arasında zikretmiş; Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve İbn Mâce (ö. 273/887) de *Sünen*'lerinde onun hadislerine yer vermişlerdir. (İbn Hacer, *Takrîb*, 308)

1.4.2. Ebû'l-Hasen ed-Dârakutnî:

İbn Hacer'e göre, Buhârî'nin; *Sahîh*'inde İmrân b. Hittân'ın (ö. 84/703) rivâyet ettiği bir hadisi tahrîc etmesini ayıplayanlardan biri Dârakutnî'dir. Dârakutnî, İmrân'ın itikadının kötülüğü ve mezhebinin bozukluğu sebebiyle metrûk olduğunu söylemiştir. (İbn Hacer, *İsabe*, V, 182) İmrân b. Hittân, tabîinden olup haricî görüşleriyle tanınan meşhur bir şairdir. Hâricîler ise, ehl-i sünnet alimleri tarafından “ehl-i bid'at” olarak kabul edilmiştir. (Öz, “Hâricîler”, *DİA*, XVI, 175) Ebû'l-Hasen el-İclî (ö. 261/875) İmrân'ı tevsik etmiş, Katâde, İmrân'ın hadiste yalancılıkla itham edilmediğini söylemiştir. Ebû Davud ehl-i ehvâ (bid'at ehli) arasında haricîlerden daha sahîh hadis rivâyet eden kimse yoktur, demiştir. Ancak Buhârî, onun hadislerinden sadece bir hadisi mütâbeatta nakletmiştir. (İbn Hacer, *Hedy*, 432-433)

Bu hadis, Buhârî'nin senediyle İmrân b. Hittân'dan rivâyet ettiği şu hadistir: İmrân diyor ki: Hz. Âişe'ye (ö. 58/678) ipek elbise giymenin hükmünü sordum. Bana İbn Abbas'a (ö. 68/687) git, dedi. Ben de ona gidip sordum. O da beni İbn Ömer'e (ö. 73/692) gönderdi. İbn Ömer'e gidip sordum. O da bana dedi ki: Babam Ebû Hafs Allah Rasûlü'nün (s.a.v) şöyle buyurduğunu nakletti. “*Dünyada ipek elbiseyi âhirette nasibi olmayacak kimseler giyer.*” İmrân diyor ki: Ben de Ebû Hafs doğru söyledi. Rasûlullah adına yalan söylemedi, dedim. (Buhârî, *Sahîh*, Libas 25, hadis no: 5835; bkz. Ek: 4) İbn Hacer *Hedy*'de Buhârî, onun hadislerinden sadece bir hadisi mütâbeatta nakletmiştir, (İbn Hacer, *Hedy*, 433) derken; *Fethu'l-bârî*'de onun ikinci bir hadisi de rivâyet ettiğini belirtmektedir. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 290) İmrân'ın ikinci hadisi, yine Buhârî'nin senediyle Hz. Âişe'den naklettiği mevkufluk bir hadistir. (Buhârî, *Sahîh*, Libas 90, hadis no: 5952; bkz. Ek: 5)

Hadis imamlarından birinin; Buhârî'nin tahrir ettiği merfû hadisin İmrân'ın haricî görüşleri savunmasından önce Yahyâ b. Ebî Kesir'den işittiği hadislerden biri olduğu şeklindeki iddiasını nakleden İbn Hacer, bunun güçlü bir mazeret olmadığını belirtmiştir. Zira Yahyâ b. Ebî Kesir, bu hadisi İmrân'dan Yemâme'de Haccâc b. Yusuf'dan (ö. 95/714) kaçtığı günlerde işittiği. Haccâc'ın o sırada haricî görüşleri sebebiyle İmrân'ı öldürmek için aradığı şeklindeki kissa, Ebû'l-Abbas el-Müberred'in (ö. 286/900) *Kâmil*'inde uzun uzun anlatılmaktadır. (Müberred, *Kâmil*, III, 1232) Ebû Zekeriyâ el-Mavsîlî'nin (ö. 324/945) *Târihu'l-Mavsîlî*'de naklettiği bir başka görüşe göre; İmrân'ın, hayatının sonlarında haricî görüşlerinden döndüğü belirtilmiştir. İbn Hacer'e göre bu doğru ise iyi bir mazeret olarak kabul edilebilir. Aksi takdirde yolu böyle olan bir kimsenin hadisinin mütâbeâtta zikredilmesinin zararı yoktur. (İbn Hacer, *Hedy*, 433)

İbn Hacer, sıklıkla mecrûh bir râvinin rivâyetinin, yine *Sahîh* içinde mütâbeât ya da şevâhid adı verilen başka tarihlerle desteklenmiş olduğu bilgisini bir savunu argümanı olarak kullanmıştır. (Oruçan, "İbn Hacer'in Buhârî Râvileri Savunusu", DBAAD, XVII/1, ss.122)

Buhârî'nin izlediği bu metod, makul ve makbul bir metottur. Zira râvinin rivâyetinde mütâbi' veya şahidinin bulunması, hadis âlimleri arasında genel kabul görmüş bir savunu argümanıdır. Hadisin farklı bir şekilde nakledilmiş olması, râvinin bu rivâyetinde hata etmediğinin delili olarak kabul edilmiştir. Bundan sadece yalancılık, hadis uydurmacılığı gibi mütâbeâtı kabul edilemeyecek derecedeki "çok zayıf" râviler istisnâ edilmiştir. Zira râvinin zâbit olması, rivâyetleri zabt ve itkanla bilinen güvenilir râvilerin rivâyetleriyle karşılaştırmakla bilinir. (İbn Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s.34)

Herhangi bir bid'at nezhebine mensup olduğu halde görüşünü desteklemek için yalan söylemeyen, zabt, itkan ve takva sahibi olan bidatçinin rivâyeti reddedilmez. Nitekim İbn Hacer bu konuda şöyle demektedir: "İtimad edilen görüşe göre; mütevâtir olan ve dinen zorunlu olarak bilinen bir şeyi inkâr eden ya da bunu aksini iddia eden kimsenin rivâyeti reddedilir. Böyle olmayıp rivâyetinde zabt ehli olan, bunun yanında verâ ve takva sahibi olan bidatçı râvinin rivâyetini kabul etmeye bir engel yoktur," (İbn

Hacer, *Nüzhe*, s.103) İbn Hacer'in belirttiği gibi, bu konuda dikkat edilmesi gereken husus, râvinin mensup olduğu fırka değil, âdil ve zâbit olup olmadığı olmalıdır. (Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 310)

İbn Hacer'e göre; İmrân b. Hittân'ın propagandist bir bid'at ehli olmasına rağmen; Buhârî'nin onun hadisini *Sahîh*'ine alması, Buhârî'nin; bidatçı doğru sözlü ve dindar ise hadisi tahrir edilebilir, şeklindeki ilkesi sebebiyledir. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 290) Burada Buhârî'nin hassasiyeti ve seçiciliği söz konusudur. Dolayısıyla Buhârî, İmrân konusunda hatalı değildir. Bilindiği gibi; zayıf râvi, yalancılıkla suçlanan bir râvi olmadığı sürece, her zaman bütün rivâyetleri zayıf olarak değerlendirilen râvi demek değildir. Böyle bir râvi, belirli bir üstadın naklettiği rivâyetlerinde veya belirli bir beldede, ya da belirli bir konuda yahut sadece belirli bir hadiste zayıf olarak değerlendirilmiş olabilir. Dolayısıyla böyle bir râvinin iyi zabtettiği tesbit edilen rivâyeti alınacak, hata ettiği görülen rivâyeti reddedilecektir. Buhârî de zayıf olarak değerlendirilen bazı râvilerin hadislerini bazı karinelemlerle bu hadisleri iyi zabt ettikleri kanaatine vardığı için bilerek ve seçerek *Sahîh*'ine almış olmalıdır.

1.5. İntikâ'/Seçicilik Çeşitleri

Buhârî, bizzat ders aldığı ve hadis işittiği hocalarının rivâyet ettikleri sahîh hadisleri arasından seçme yaptığı gibi, diğer râvilerin hadisleri arasından da sahîh olanları seçmiştir. Bu durumda râvinin hadis zabtı konusunda verilen genel hükmü dikkate almak yerine, onun özel durumunu belirli hadislerinde zabt için geçerli bir karine olarak kabul etmiş olmalıdır. Bu seçicilik, râvinin hayatı ve hadisleri hakkında son derece hassas bir araştırma ve titiz bir inceleme sonucu verilebilecek bir karar olarak değerlendirilmelidir. İntikâ'/seçicilik çeşitleri arasında Buhârî'nin; hocalarının sahîh hadisleri arasından seçmesi, sika mütâbii olan ya da makrûn bi-gayrihi olan râvilerin hadislerini seçmesi, hakkında mukayyed cerh bulunan sika râvinin hadisleri arasından veya hakkında mukayyed ta'dil bulunan zayıf râvilerin hadisleri arasından seçerek rivâyet etmesi zikredilebilir.

1.5.1. Buhârî'nin Sahîh'inde Hocalarından Rivayet Ederken Seçici Davranması

Buhârî, *Sahîh*'inde bazen bizzat hadis işittiği üstadlarının sahîh hadislerine yer vermekte, bazen de hocalarının hadisleri arasından bazı karinelerle zabtında hata etmedikleri kanaatine vardığı hadisleri seçerek almaktadır. İbn Hacer'e göre; rivayetlerini sadece Buhârî'nin naklettiği ama haklarında birtakım eleştiriler bulunan ravilerin çoğu, Buhârî'nin bizzat görüştüğü, durumlarını iyi bildiği, hadisleri hakkında bilgi sahibi olduğu, sahîhini zayıfından ayırdığı üstadlarıdır. Kuşkusuz kişi, üstadlarının hadisini, sahîhini zayıfını başkalarından daha iyi bilir. (İbn Hacer, *Nüket*, I, 288) Buhârî'nin eleştirilen üstadları arasında Muhammed b. Yûsuf b. Vâkîd el-Firyâbî (ö. 212/827), İsmâil b. Abdullah b. Ebî Üveys (ö. 226/841) ve Yahya b. Abdullah b. Bükeyr (ö. 231/846) özellikle zikredilmelidir.

1.5.1.1. Muhammed b. Yûsuf b. Vâkîd el-Firyâbî

Firyâbî, Buhârî'nin *Sahîh*'inde 24 muttasıl hadisine yer verdiği üstadıdır. (bkz. Ek: 6) Münekkîd hadis âlimleri tarafından Firyâbî'nin, "sika" olduğu ifade edilmiş, ancak teferrüd ettiği bazı hadislerde hata ettiği belirtilmiştir. İbn Hacer *Hedy*'de onun hakkında "Cumhûr onu tevsik etmiş, ancak Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), onun hata ettiği bir hadisi zikretmiş ve "Bu, batıldır, demiştir. Ebû'l-Hasen el-İclî ise, "Sikadır ama 150 hadiste hata etmiştir," demiştir. İbn Adî (ö. 365/976) *Kâmil*'de: "Onun ferd hadisleri vardır," demiştir. İbn Hacer: *Hedy*'de; "Buhârî ona itimad etmiştir. Zira onun hadisini seçip ayırmıştır," demiştir. (İbn Hacer, *Hedy*: 442) *Takrîb*'de ise; "Sika ve faziletli bir kimsedir. Süfyan'ın (ö. 161/778) hadisinden bir kısmında hata etmiştir, denilmektedir. O, bununla birlikte muhaddislerce Abdürrezzâk'a (ö. 211/827) takdim edilmektedir," demiştir. (İbn Hacer, *Takrîb*, 505)

1.5.1.2. İsmâil b. Abdullah b. Ebî Üveys

İmam Mâlik'in kızkardeşinin oğludur. Çoğunlukla dedesine nisbet edilerek İsmâil b. Ebî Üveys ya da İbn Ebî Üveys şeklinde zikredilmektedir.

Buhârî ve Müslim'in bizzat kendisinden hadis işittiği üstadlarındandır. Buhârî ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) kendisinden övgü ile söz etmiş, Ahmed b. Hanbel onun hakkında "lâ be'se bih/mahzuru yok", İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) "sebt/sağlam" ve "mahalluhu's-sıdk/yeri doğruluk yeridir" ifadelerini kullanmış, bazen hata ettiğini ifade etmek üzere "mugaffel/dalgın" terimini kullanmıştır. Nesâî (ö. 3030/915) ve İbn Adî tarafından "zayıf" bir râvi olarak değerlendirilmiştir. Yahyâ b. Maîn bir ifadesinde onu "zayıf" olarak değerlendirirken bir başka ifadesinde "sadûk/dürüst" ve "lâ be'se bih/mahzuru yok" ifadelerini kullanmıştır. İsmâil b. Ebî Üveys'i zayıf kabul edenler zabt yönünden onun kusuru bulunduğunu, hadisleri güzel okuyamadığını, kitabı dışındaki hadisleri rivâyet ederken başarılı olamadığını, rivâyetleri karıştırdığını, ihtilâf edilen bazı konularda hadis uydurduğunu ileri sürmüşlerdir. (Ünal, "İsmail b. Ebû Üveys", *DİA*, XXIII, 95; Abdül-Gafûr, *İsmail b. Ebî Üveys*, s.10-20)

Dârakutnî'nin zayıf râvi olarak kabul ettiği İsmâil b. Ebî Üveys sebebiyle Buhârî'nin *Sahîh*'ine almasını tenkit ettiği hadis, Hz. Ömer'in kölesi Hüneyy'i âmil olarak tayin etmesiyle ilgili hadistir. (Buhârî, *Sahîh*, Cihad, 180 hadis no: 3059; Darakutnî, *el-Cüz' fihi beyan ehâdis*, 68 hadis no: 11; bkz. Ek: 7)

Buhârî, bu hadisi hocası İsmâil b. Ebî Üveys- Malik- Zeyd b. Eslem-babası (Eslem) senediyle rivâyet etmiş, İbn Hacer de: "Zannediyorum ki, Dârakutnî'nin burada İsmâil'in sadece bu hadisini zikredip *Sahîh-i Buhârî*'deki pek çok hadisini tenkit etmemesinin sebebi, bu hadiste teferrüd ettiği, diğer hadislerini ise başkalarının da rivâyet ettiği şeklindeki kanaati olmalıdır. Oysa İsmâil, bu hadiste teferrüd etmemiş, Ma'n b. İsa aynı hadisi İmam Malik'den aynen İsmâil'in rivâyeti gibi rivâyet etmiştir", demiştir. (İbn Hacer, *Hedy*, 363 hadis no: 43) Sika/güvenilir ve sebt/sağlam bir râvi olarak değerlendirilen Ma'n b. İsa el-Medenî hakkında Ebû Hâtim: Malik'in ashabının en sağlamıdır, ifadesini kullanmaktadır. (İbn Hacer, *Takrîb*, 542)

Ma'n b. İsa'nın da rivâyet ettiği aynı hadisin Yahyâ b. Yahyâ'nın rivâyetiyle gelen *Muvatta*'da yer alması (Malik, *Muvatta*, II, 1003 Da'vetü'l-Mazlum, 1,

hadis no: 1) ve Dârakutnî'nin *Garâibu Malik*'de bu *Muvatta* rivâyeti için “garib ve sahîh hadistir”, demesi (bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 177) ayrıca ed-Derâverdi (Dârakutnî, *Sünen*, III, 237, hadis no: 119) ve Hişam b. Sa'd'ın (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, hadis no: 32915) İmam Malik'i takviye etmeleri, İbn Ebî Üveys hadisi için önemli bir takviye olarak değerlendirilmelidir. İsmâil b. Ebî Üveys'in *Sahîh-i Buhârî*'deki hadislerinin de diğer kaynaklarda yer alanlar gibi, başkalarının rivâyetleriyle karşılaştırıldıktan sonra kabul edilmesi “daha isabetli” olacaktır. (Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 284) Yapılan karşılaştırmalar sonucu olarak; İbn Ebî Üveys'in sika râvilerle takviye edilen bu rivâyetini Buhârî'nin *Sahîh*'ine almada gayet haklı ve isabetli olduğu açıkça görülmektedir.

Buhârî'nin rivâyet âlimi olduğu kadar muhakkik ve münekkid bir dirâyet âlimi olması sebebiyle olmalıdır ki; Buhârî'nin bir râvinin rivâyetlerini *Sahîh*'ine alması, İbn Dakik el-İd (ö. 702/1302) tarafından râvi değerlendirmesinde önemli bir kriter olarak kabul edilmiştir. (İbn Dakik el-İd, *İktirah*, 55; Zehebi (ö. 748/1348) İbn Ebî Üveys hakkında: Buhârî ve Müslim ondan hadis nakletmeseydi, rivâyetleri “hasen” derecesine inerdi, demiştir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 310) Bunun anlamı, Buhârî ve Müslim'in gayet iyi tanıdıkları hocalarından rivâyette bulunmalarının dikkate değer olmasıdır. İbn Hacer, İbn Ebî Üveys hakkındaki tenkitler haklı da olsa *Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim*'deki rivâyetlerinin değerini düşürmeyeceğini, zira bunları güvenilir râvilerin de sahîh olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 312)

Yine İbn Hacer'e göre; “Buhârî'nin menâkıb'ında sahîh senedle bize rivâyet edildiğine göre; hocası İsmâil hadis nüshalarını çıkarmış ve Buhârî'ye bunlardan seçmesi konusunda izin vermiş, naklettiği hadislere işaret koymasını, diğerlerini bırakmasını istemiştir. Bu ifade, Buhârî'nin hocası İsmâil'den naklettiği hadislerin sahîh olduğu izlenimi vermektedir. Zira bu hadisleri asıl nüshadan yazmıştır. Buna göre; Nesâî'nin ve başkalarının bu râviye yönelttikleri tenkid sebebiyle bu râvinin *Sahîh* dışındaki hadisleriyle ihticac olunmaz. Ancak başkaları da ortak olursa değerlendirmeye alınabilir.” (İbn Hacer, *Hedy*: 391)

Sırf Buhârî'yi eleştirme adına Buhârî gibi müstesna bir rical âliminin zayıf bir râviden -hatta iyi tanıdığı hocası bile olsa- rivâyette bulunmasını bazı çağdaş akademisyenler (Bilen, İbn Hacer'in Buhârî savunusu, s.284) sağlıklı bir değerlendirme olarak kabul etmese de; İbn Dakîk el-İyd, Zehebi ve İbn Hacer gibi tahkik ehli alimlerin Buhârî'nin bir râviden az da olsa *Sahîh*'inde rivâyette bulunmasını dikkate almaları ve önemsemeleri, tercihe değer görüşler olarak kabul edilmelidir.

1.5.1.3. Yahya b. Abdullah b. Bükeyr el-Mısrî

Yahya b. Abdullah b. Bükeyr, İmam Mâlik'in *Muvatta'*ının râvi-lerindedir. Leys b. Sa'dın meşhur ve güvenilir talebelerinden; Buhârî ve Müslim'in üstadlarındandır. Buhârî'nin kendisinden doğrudan ya da bir vasıtayla hadis rivâyet ettiği hocasıdır. Çoğunlukla ismi, dedesine nisbet edilerek Yahya b. Bükeyr şeklinde zikredilmektedir. Buhârî'nin Yahya b. Bükeyr'den *Sahîh*'inin yüz seksen dokuz yerinde hadis rivâyet ettiği tespit edilmiştir. O, bunların yüz yetmiş sekizini Leys'ten nakletmiştir. Geri kalanların beşini Mâlik'ten, ikisini Bekr b. Mudar'dan, dördünü de Ya'kûb b. Abdurrahman'dan rivâyet etmiştir. Buhârî bir yerde de ondan Muhammed b. Abdullah (ez-Zühli) vasıtası ile hadis nakletmiştir. (Taş, *Buhârî'nin Metodu*, ss.24; Kelâbâzî, *Ricâl*, II, 795; Bâcî, *et-Ta'dîl*, III, 1385; bkz. Ek: 8)

İbn Hacer diyor ki: "Yahya, Leys b. Sa'd'den çok rivâyette bulunmuştur. İbn Adî onun hakkında: Leys'in rivâyetini nakleden en sağlam kişidir, demiştir. Ebû Hâtim: Bu ilmi anlıyordu, hadisi yazılabilir, demiş; Müslim ise Mâlik'den işitmesi tenkid edilmiştir. Zira sadece rivâyetleri ona arz ediyordu, demiştir. Nesâî ise Yahya'yı mutlak olarak "zayıf" saymıştır. Buhârî *et-Târîhu's-Sagîr*'de Yahya b. Bükeyr'in Hicaz ehlinde tarih konusunda naklettiği rivâyetlerden sakınırım, demiştir. Bunun anlamı, Buhârî'nin bu hocasının hadislerinden *intikâ'*/seçme yaptığını göstermektedir. Bu sebeple Buhârî, onun İmam Mâlik'den rivâyet ettiği meşhur hadislerden sadece mütâbii olan beş hadisini nakletmiştir. Buhârî'nin ondan naklettiği hadislerin çoğu, onun Leys b. Sa'd'den işittiği hadislerdir." (İbn Hacer, *Hedy*: 452)

1.5.2. Sika Râvi İle Takviye Edilen Zayıf Râvilerin Hadisleri Arasından Seçmesi

Buhârî'nin *intikâ'*/*seçicilik* prensibini uyguladığı zayıf râvilerden bir kısmı, sika mütâbii bulunan râvilerdir. Râvinin sika râvi tarafından rivâyet edilen mütâbiinin bulunması, ilgili hadiste zabt noktasında hatalı olmadığına dair bir karinenin varolduğu anlamında gelmektedir. Sika râvinin takviyesi, hadis âlimleri tarafından daima dikkate alınmış, önemsenmiştir. İbnü's-Salâh'a (ö. 643/1245) göre, râvinin zabtının tam olduğu, rivâyetlerinin zabt ve itkanla bilinen sika/güvenilir râvilerin rivâyetleriyle karşılaştırmakla bilinir. Râvinin rivâyetlerini sadece mana açısından bile olsa, güvenilir râvilerin rivâyetlerine tamamen veya çoğunlukla muvafık bulduğumuz takdirde, o râvinin zâbit ve sağlam olduğu anlaşılır. (İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*: 34)

Sika râvi ile takviye edildiği için Buhârî'nin sadece takviye edilen rivâyetine *Sahîh*'inde yer verdiği zayıf râvilere örnek olarak Ahmed b. Beşîr (ö. 197/803) ve Eflah b. Humeyd el-Ensârî (ö. 158/775) isimli râvi verilebilir.

1.5.2.1 Ahmed b. Beşîr Ebû Bekr el-Kûfî

İbn Hacer, *Hedy*'de ilk râvi olarak ele aldığı Ahmed b. Beşîr hakkında; Nesâî'nin, "kuvvetli değil"; Osman ed-Dârimî'nin (ö. 255/869) "metrûk", dediğini; Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a (ö. 264/878) ve başkalarının "kuvvetli" olduğunu ifade ettiklerini belirtmiş; "Buhârî, Kitabu't-Tıbb'da (hadis no: 5779, bkz. Ek: 9) Mervân b. Muâviye (ö. 193/808) ve Ebû Üsâme el-Kûfî (ö. 201/816) isimli sika râvilerin mütâbî rivâyetleriyle birlikte onun sadece bir hadisini rivâyet etmiştir," dedikten sonra şu savunmayı yapmıştır: "Nesâî'nin bu râviyi zayıf görmesi onun hafız olmadığı izlenimi vermektedir. Ancak Osman ed-Dârimî'nin bu râviyi ismi ve babasının ismi aynı olan bir başka râvi ile (yani Ahmed b. Beşîr el-Bağdâdî ile) karıştırması sebebiyle, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Dârimî'nin bu râvi hakkındaki görüşünü reddetmiştir. Doğrusu Hatîb'in dediği gibidir. Bu râvinin hadisini Tirmizî ve İbn Mâce de *-Sünen*'lerinde rivâyet etmişlerdir." (İbn Hacer, *Hedy*: 385)

Buhârî, aynı şekilde Fudayl b. Süleyman en-Nümeyrî (ö. 183/799), Muhammed b. Abdurrahman et-Tufâvî (ö. 187/803) gibi teferrüd ettikleri hadislerde zayıf görülen, ancak sika râvilerle takviye edildiğinde hadisleri kabul edilen bazı râvilerin hadislerini *intikâ'*/seçicilik yoluyla *Sahîh*'inde nakletmektedir. Ancak sika râvilerle takviye edilecek olan zayıf râvi, “çok zayıf” olmamalı, zayıflığına tahammül edilebilen râvilerden olmalıdır.

1.5.2.2. Eflah b. Humeyd el-Ensârî el-Medenî

Eflah b. Humeyd el-Ensârî, sika bir râvidir. Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî ve İbn Sa'd (ö. 230/845) tevsik etmiştir. Ebû Muhammed b. Sâid (ö. 318/930) Ahmed b. Hanbel, Eflah'ın rivâyet ettiği Zat-ı İrk hadisini münker olarak nitelemiştir, demiş; İbn Adî: Ahmed b. Hanbel, onun bir başka hadisini münker olarak nitelememiştir, demiştir. Buhârî, onun bu hadisini tahrir etmemiş, onun Hac kitabında biri muallak dört, Tahâret kitabında ise sadece bir hadisini tahrir etmiştir. Müslim bu beş hadiste Buhârî'ye muvafakat etmiştir. Bu hadislerin tamamı Kasım b. Abdurrahman- Hz. Âişe tarihine gelmiştir. (İbn Hacer, *Hedy*, 391; bkz. Ek: 10)

1.5.3. Makrûn bi-gayrihi Râvilerin Hadisleri Arasından Seçmesi

Buhârî'nin *intikâ'*/seçicilik prensibini uyguladığı râvilerden bir kısmı ise, *Sahîh*'inde yer alan *makrûn bi-gayrihi* (başkasıyla birlikte zikredilen) râvilerdir. Bu râvilerden Âsım b. Ebi'n-Necûd (ö. 127/745) ve Esîd b. Zeyd b. Necîh (ö. 219/834) örnek olarak zikredilebilir:

1.5.3.1. Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele

İmam Âsım, meşhur yedi kırâat imamından biridir. Dün olduğu gibi bugün de İslam dünyasının üçte ikisi Allah'ın kitabını bu imamın kırâatiyle okumaktadır. İmam Âsım, kırâatte hüccet ve hâfız olduğu halde, hadiste “*sadûk*/doğru sözlü” kabul edilmiş olsa da “hadis hâfızı” olarak kabul edilmemiştir. Belki de kendisini tamamen Kur'an-ı Kerim kırâatine verdiği için hadis ezberi kuvvetli olmamış, hadis hıfzındaki zayıflığı tenkid edilmiştir.

İmam Âsım'ın kırâatteki tartışmasız güvenilirliğine karşılık hadisteki yeri hakkında değişik değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Zür'a ve Ahmed b. Hanbel onu "sika" kabul ederken, Ebû Hâtim (ö. 277/890) "sadûk/doğru sözlü" olarak nitelendirmiş; hadisle ilgili ezberinin yetersizliğine, sika olmasına rağmen hadiste fazlaca hata yaptığına işaret edenler olmuştur. (Zehebî, *Mizân*: II, 358; a.mlf., *Siyer*: V, 260; Sarı, "Âsım b. Behdele", *DİA*, III, 475)

İbn Hacer *Takrîb*'de onun hakkında; "Sadûktur, bazı evhâmı vardır. Kırâatte hüccettir. *Sahîhayn*'deki hadisi makrûndur (başkasıyla birlikte zikredilmiştir)," demiştir. (İbn Hacer, *Takrîb*, 285) Yakub b. Süfyan onun hakkında: Sika olduğu halde hadisinde *ıztırab*/tutarsızlık vardır, demiştir. Ebû Hâtim onun hakkında "mahalluhu's-sıdk terimini kullanmış, ancak yeri sika-dır denilecek yer değildir, hafız değildi, İbn Uleyye (ö. 193/809) onun hakkında söz söylemiştir, demiştir. Ukaylî (ö. 322/934): Onda sadece sûu'l-hıfz/ezber zayıflığı vardır, demiştir. Bezzar (ö. 292/905): "Hadis hâfızı olmamasına rağmen onu terk eden birini bilmiyorum, demiştir." (İbn Hacer, *Hedy*: 411; a.mlf. *Tehzîb*, V, 38)

İmam Âsım'ın Buhârî'nin *Sahîh*'inde biri muallak ikisi muttasıl, sadece üç hadisi bulunmaktadır. Muallak olan hadisi Kitabü'l-Fiten'de (hadis no: 7067) yer almakta; Zirr b. Hubeyş- Übey b. Kâ'b rivâyetiyle muttasıl olan iki hadisi ise Kitabü't-Tefsîr sonunda (hadis no: 4976, 4977 bkz. Ek: 11) yer almaktadır. *Fethu'l-bârî* mukaddimesinde İmam Âsım'ın hadis rivâyetindeki yeri konusunda bilgi veren İbn Hacer, onu savunma sadedinde şöyle demiştir: "Onun *Sahîhayn*'de sadece iki hadisi bulunmaktadır. Her ikisi de Zirr b. Hubeyş'in (ö. 82/701) Übey b. Kâ'b'dan (ö. 33/654) rivâyeti şeklinde gelmiştir. Her ikisinde de hadisi *makrûndur* (başkasıyla birlikte zikredilmiştir.) Buhârî hadisi muavvizeteyn tefsiri hakkındadır. Ayrıca Sahîh-i Buhârî'de Kitabü'l-Fiten'de muallak hadisi bulunmaktadır. (İbn Hacer, *Hedy*: 411)

1.5.3.2. Esîd b. Zeyd b. Necîh el-Cemmâl

Esîd b. Zeyd, münekkud hadis âlimleri tarafından zayıf bir râvi olarak değerlendirilmiştir. Nesâî onu "metrûk olarak nitelemiş, Yahyâ b. Maîn: Yalan hadisler nakletmiştir, demiş; Dârakutnî (ö. 385/995) onu zayıf kabul etmiştir. İbn Adî: Rivâyetlerinin mütâbii yoktur, demiş; İbn Hibban

(ö. 354/965) ise; Güvenilir râvilerden münker hadisler rivâyet etmekte ve hadis çalmaktadır. Aşırı bir şii olmakla birlikte hadisine tahammül edilmiştir. Ebû Hâtim: Muhaddislerin onun hakkında söz söylediklerini gördüm, demiştir. İbn Hacer bütün bu görüşleri naklettikten sonra şu savunmayı yapmıştır. “Hiç kimsenin onun hakkında tevsikini görmedim. Buhârî ondan -*Sahîh*'inde- Kitâbü'r-Rikâk'da *makrûn bi-gayrihi* (başkasıyla birlikte) bir hadisini rivâyet etmiştir.” (İbn Hacer, *Hedy*: 291)

İbn Hacer Esîd hakkında Yahyâ b. Maîn'in; “Yalan hadisler nakletmiştir,” hükmünü ifrat olarak nitelendirmiş, *Takrîb*'de onun hakkında; “Zayıftır, Yahyâ b. Maîn aşırı bir tenkid ifadesi kullanarak onun yalancı olduğunu belirtmiştir. Buhârî'de onun *makrûn bi-gayrihi* (başkasıyla birlikte) zikrettiği tek bir hadisten başka hadisi yoktur,” demiştir. (İbn Hacer, *Takrîb*, 112)

Buhârî, onun hadisini (Esîd b. Zeyd- Hüseyim- Husayn b. Abdurrahman) tarikiyle rivâyet etmektedir. (Buhârî, *Sahîh*, Rikak 50, hadis no: 6541; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*: XI, 405; bkz. Ek: 12) İbn Adî, Buhârî'nin Esîd b. Zeyd'in bu rivâyetini nakletmesinin sebebi olarak hocası Hüseyim b. Beşîr'in (ö. 183/799) Husayn b. Abdurrahman (ö. 136/753) hadislerinin en sağlam râvisi olmasını göstermektedir. Buhârî'nin hadisini hocası hatırına ve makrûn olarak zikretmesi *intikâ'*/seçicilik örneklerinden biri olarak gayet makul görünmektedir.

1.5.4. Hakkında Mukayyed Cerh Bulunan Sika Râvinin Hadisleri Arasından Seçmesi

Bilindiği gibi, cerh ve ta'dil ifadeleri ikiye ayrılmaktadır: Bazı cerh ve tadil ifadeleri mutlak olup genelleme ifade ederken bazı ifadeler ise mukayyedir. Mukayyed cerh ve ta'dilde verilen hüküm, zikredilen kayda bağlıdır. Dolayısıyla belirtilen kayda göre bazı sika râvilerin bazı rivâyetleri zayıf olarak kabul edilirken; bazı zayıf râvilerin bazı rivâyetleri de makbul olarak değerlendirilmiştir. İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) bazı sika râvilerin bazı üstadlarının zayıf olduklarını ve bu sebeple bu râvilerin sadece onlardan yaptıkları rivâyetin zayıf olduğunu, diğer rivâyetlerinde ise problem olmadığını zikretmektedir. İbn Receb el-Hanbelî bu çeşit râvilerden 46'sının isimlerini vermiştir. (İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, II, 621-672)

“*es-Sikât ellezîne du’ifû fi ba’zı şüyûhuhim*/Bazı üstadlarından yaptıkları rivayetleri zayıf görülen sika râviler” isimli eserin müellifi Dr. Salih b. Hamid er-Rifâi de İbn Receb el-Hanbelî’nin zikrettiği râvilere 29 râvi ilâve etmiştir. (Rifâi, *es-Sikat*, 7, 237)

Eserde belirtildiğine göre; bu râvilerden sadece bir kısmı, Buhârî’nin *Sahîh*’inde hadislerini seçerek naklettiği râvilerdir. Bu sika râvilerden Süfyân b. Hüseyin el-Vâsıtî (ö. 149/786) ve Ma’mer b. Râşid es-San’ânî örnek olarak verilebilir.

1.5.4.1. Süfyân b. Hüseyin el-Vâsıtî

İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/741) dışındaki rivâyetlerinde hadis alimlerinin ittifakıyla *sika/güvenilir* bir râvidir. (İbn Hacer, *Takrîb*, 244) Süfyân b. Hüseyin’in *Tehzîb*’deki biyografisi dikkate alınrsa; birçok alime göre sika ama Zührî’den yaptığı rivâyetlerde ittifakla zayıf bir râvidir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 108; Demfû, *Merviyatü’l-imam ez-Zührî*, I, 162) Bu sebeple olmalıdır ki; Buhârî, *Sahîh*’inde ondan sadece muallakâta rivâyette bulunmuş, Müslim ise *Sahîh*’inde onun rivâyetlerine yer vermekte sakınca görmemiştir.

1.5.4.2. Ma’mer b. Râşid es-San’ânî

Ma’mer, İbn Şihab ez-Zührî’nin (ö. 124/742) talebesi olup ondan yaptığı rivâyetlerde en sağlam râvi olarak telakki edilmiştir. Münekkîd hadis âlimlerine göre *sika/güvenilir* bir râvidir. Ona güvenilirliğiyle ilgili bir eleştiri yöneltilmemiş, kendilerinden rivâyette bulunduğu bazı hocaları dolayısıyla tenkit edilmiştir. Yahyâ b. Maîn, Ma’mer’in, hocası Sâbit b. Eslem el-Bünânî’den yaptığı rivâyetlerin zayıf olduğunu söylemiş, Ebû Hâtim de Ma’mer’in, Basra’da yaptığı rivâyetlerde kitaplarının yanında bulunmaması sebebiyle hatalarının bulunduğunu söylemiş, bununla beraber onun için bir çeşit ta’dîl ifadesi olan “*sâlihu’l-hadîs*” terimini kullanmıştır. (Zehebî, *Siyer*, VII, 9) Dârakutnî *el-İlel*’de Ma’mer hakkında; Katâde ve A’meş’in hadisinde ezberi kötüdür, demiştir. (İbn Receb, *Şerhu İlelî’t-Tirmizî*, II, 698)

İmam Mâlik, Ma’mer b. Râşid’i takdir etmekle birlikte Katâde b. Diâme’den yaptığı tefsire dair rivâyetler sebebiyle onu eleştirmiş, Zehebî bu rivâyetlerden bir kısmının kendisine ulaştığını ve bunların münkatı’ yolla

rivâyet edilmesi dolayısıyla İmam Mâlik'in ona eleştiri yönelttiğini zikretmiştir. (Zehebî, *Siyer*, VII, 9) İmam Mâlik, Ma'mer'in kendisinden daha sika kimselere muhalefetini tesbit edince de rivâyetlerini delil olarak kullanmaktan vazgeçmiştir. (Zehebî, *er-Ruvâtü's-sikât*: 166)

Ma'mer b. Raşid'in sika, sağlam ve faziletli olmakla birlikte; Sabit b. Eslem el-Bünânî, Süleyman b. Mihran el-A'meş (ö. 147/764) ve Hişam b. Urve'den (ö. 146/763) yaptığı rivâyetler zayıf görülmüştür. Aynı şekilde Basra'da naklettiği hadislerin de problemli olduğu belirtilmiştir. (İbn Hacer, *Takrîb*, 541; a.mlf., *Tehzîb*, X, 243-245; Abecî, *Merviyatü'l-Basriyyîn an Ma'mer*)

İbn Hacer'e göre; Buhârî, Ma'mer b. Raşid'in Katâde ve Sabit el-Bünânî'den yaptığı rivâyetleri muallak olarak nakletmiş, A'meş'den yaptığı rivâyetleri *Sahîh*'ine almamış, Basralıların kendisinden yaptığı rivâyetlerden sadece mütâbii olanları *Sahîh*'ine almıştır. (İbn Hacer, *Hedy*: 444) Dolayısıyla Buhârî, bu sika râvinin bütün hadislerini sahîh olarak kabul etmemiş, hadisleri arasında intikâ'/seçicilik metodunu uygulamıştır.

1.5.5. Hakkında Mukayyed Ta'dil Bulunan Zayıf Râvilerin Hadisleri Arasından Seçmesi

Hakkında mukayyed ta'dil bulunan yani sadece bazı rivâyetleri makbul sayılan zayıf râvilere Humrân b. Ebân (ö. 75/694) ile Abdullah b. Müsennâ b. Abdullah el-Ensarî (ö. 210/825) örnek verilebilir:

1.5.5.1. Humrân b. Ebân

Humrân, Hz. Osman'ın âzadlı kölesidir. Humrân'ın Buhârî tarafından zayıf râviler arasında zikredildiği iddia edilmiş, Buhârî'nin *Sahîh*'inde böyle bir râviden rivâyette bulunması eleştirilmiştir. Oysa Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr'de* Humrân b. Ebân hakkında cerh ve ta'dil anlamında hiçbir şey söylemiştir. (Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*: III, 80)

İbn Sa'd onun hakkında: "Çok hadis rivâyet eden biridir. Muhaddislerin onun hadisiyle ihticac ettiklerini görmedim demiştir." (İbn Sa'd,

Tabakat: V, 283) İbn Sa'd'ın bu ifadesi, mübhem bir cerh olup muhaddislerce ta'dil ve tevsik mübhem cerhe takdim edilmektedir. Zira müfesser olmayan cerh, adaleti sabit olan kimse hakkında kusur olarak kabul edilmez. (İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*: 106; İbn Hacer, *Nüzhe*: 139) Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014): "Humrân hakkında onun durumunu etkileyecek -olumsuz- bir söz söylenmemiştir," demiştir. (Zehebî, *er-Ruvâtü's-sikât*: 9) İbn Abdilber (ö. 463/1071), Siyer ehli ve tarih âlimlerinin; "Humrân değerli âlimlerden biridir. Nesebi ve mevlâsı sebebiyle şeref, görüş ve emanet ehlidir," dediklerini nakletmiştir. (İbn Abdilberr, *Temhîd*: XXII, 211) Ayrıca bu ravî zannedildiği gibi zayıf bir râvi değildir. Zehebî, Humrân'ı "hüccet" ve "sebt" vasıflarıyla tavsif etmiş, (Zehebî, *er-Ruvâtü's-sikât*: 9) Buhârî'nin onu zayıf râviler arasında zikrettiği iddiası hakkında Zehebî: "Buhârî onu zayıf râviler arasında zikretmiş, ancak onun kusurunun ne olduğunu söylememiştir," demiştir. (Zehebî, *Mizân*, I, 604) İbn Hacer ise "sika/güvenilir" olduğunu ifade etmiştir. (İbn Hacer, *Takrîb*, 179)

Buhârî *Sahîh*'inde Humrân b. Ebân hadislerinden *intikâ'*/seçicilik yoluyla sadece iki hadisi rivâyet etmiştir. Bu hadislerden biri Humrân'ın, mevlâsı Hz. Osman'dan naklettiği abdest alınma şekli ve abdestten sonra kılınması tavsiye edilen iki rek'at namaz kılınmasıyla ilgili hadistir. (Buhârî, *Sahîh*, Vudû 24, hadis no: 159; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 259; bkz. Ek: 13)

Buhârî, abdest alınma şekliyle ilgili Humrân hadisini *Sahîh*'inde dört ayrı yerde zikretmektedir. (Buhârî, *Sahîh*, hadis no: 159, 164, 1934, 6433) Humrân b. Ebân'ın Hz. Osman'dan rivâyet ettiği bu hadis, bu konudaki en sahîh rivâyetlerden biridir. Zirâ Humrân'ın Hz. Osman'la ilişkisinin çok kuvvetli olduğu, sürekli Hz. Osman'la beraber olup ona hizmet ettiği, hatta onun kapıcılığını ve kâtipliğini yaptığı nakledilmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 25)

Rical kitaplarında Katâde b. Diâme'nin şu ifadesi yer almaktadır: "Humrân b. Ebân, Hz. Osman'la birlikte namaz kılyordu. Hz. Osman kırâatinde hata ettiğinde, âyeti Humrân tashih ediyordu. Hz. Osman'ın yakınları Humrân'a değer veriyorlar ve Hz. Osman'la olan birlikteliği sebebiyle onu takdir ediyorlardı." (İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 25) Hz. Osman'a bu

kadar yakın olan güvenilir bir kimsenin rivâyeti, gayet tabii kabule değer bir rivâyet olarak telakki edilecektir. Ayrıca Hz. Peygamber'in abdest şekli ve abdest sonrası iki rek'at namaz kılınması hakkındaki bu sahîh hadisin pek çok sahîh şahidi de bulunmaktadır.

Buhârî'nin *Sahîh*'inde Humrân b. Ebân'ın hadislerinden seçerek naklettiği ikinci hadis ise, Humrân'ın Muaviye'den rivâyet ettiği ikinci namazının farzından sonra nafîle namaz kılınmaması ile ilgili hadistir. (Buhârî, *Sahîh*, Mevakîtü's-Salat 31, hadis no: 587; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 61; Bkz. Ek: 14) Buhârî'nin, *Sahîh*'inde ikinci namazının farzından sonra nafîle namaz kılınmaması konusunda naklettiği Humrân hadisinin sahîh şevâhidi de bulunmaktadır: Buhârî'nin *Sahîh*'inde Abdullah b. Ömer (Buhârî, *Sahîh*, Mevakîtü's-Salat 31, hadis no: 585); Ebû Said el-Hudrî (Buhârî, *Sahîh*, Mevakîtü's-Salat 31, hadis no: 586) ve Ebû Hureyre'den (Buhârî, *Sahîh*, Mevakîtü's-Salat 31, hadis no: 586) naklettiği hadisler, Humrân hadisinin sahîh şahidleridir.

1.5.5.2. Abdullah b. Müsennâ b. Abdullah el-Ensari

Abdullah b. Müsennâ, Enes b. Mâlik'in torununun oğludur. İclî ve Tirmizî'ye göre "sika", Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim'e göre "sâlih" bir râvidir. Nesâî kuvvetli değil, derken; Zekeriyâ es-Sâcî (ö. 307/919): Onda zayıflık vardır. Hadis ehlerinden değildir. Münker hadisler rivâyet etmektedir, demiştir. Ukaylî: Hadislerinin çoğunun mütâbii yoktur, demiştir. Buhârî, onun sadece amcası Sümâme b. Abdullah'dan (ö. 110/728) yaptığı rivâyetleri hüccet olarak kabul etmiştir. (İbn Hacer, *Hedy*: 416)

Yine İbn Hacer'e göre; Buhârî, hakkında söz bulunan bir râvinin hadisini tahrir etmişse onun münker olan hadisini tahrir etmemiştir. Zaten onun tenkid edilen rivâyetleri, amcası dışında başkalarından yaptığı rivâyetlerdir. Kuşkusuz kişi, aile halkının hadisini başkalarından daha iyi zabteder. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 189; bkz. Ek: 15) Buhârî, *Sahîh*'inin yedi ayrı yerinde Abdullah b. Müsennâ'nın sadece amcası Sümâme'den yaptığı rivâyetleri nakletmiş, yani Abdullah b. Müsennâ'nın rivâyetlerinde *intikâ'*/seçicilik metodunu uygulamıştır. Dolayısıyla Buhârî, Abdullah b. Müsennâ gibi zayıf bir râvinin sadece amcasından yaptığı rivâyetleri tercih ederek *Sahîh*'ine almakta kusurlu değil, bilakis haklıdır.

Sonuç

Günümüzde Buhârî'yi eleştirenler, onun rivâyette güçlü olduğu kadar cerh ve tadilde de güçlü bir alim olduğunu nedense görmezden gelmektedirler. Toptan savunma ve toptan reddetme yerine İbn Hacer gibi râvi râvi tek tek yapılacak değerlendirmeler, kuşkusuz daha isabetli değerlendirme olacaktır. İbn Hacer'e yönelik ön yargılı savunma iddiası gibi ön yargılı red de ilmî bir tutum olarak kabul edilemez. Doğru olan, peşin hüküm vermeden Buhârî'nin metodunu anlamaya çalışmaktır. Allah Rasûlü'nün hadislerini nakletmede beşer olarak çok titiz davranan, ilmî ölçüleri tarih boyunca takdir edilen ve *Sahîh*'inde diğer eserlerinden çok daha farklı hassasiyet gösteren Buhârî'nin, sahîh hadisleri özenle seçip naklettiği ve sadece sika/güvenilir râvilerin muttasıl hadislerini aldığı bilinmektedir. Ancak Buhârî'nin *Sahîh*'inde bazı özel sebeplerle bazı zayıf râvilerin hadislerinden de nakilde bulunduğu bilinmektedir. Bu zayıf râvilerin *Sahîhu'l-Buhârî*'de nakledilen hadisleri tek tek incelendiğinde bu hadislerin sika râvilerce takviye edildikleri, dolayısıyla bu hadislerin makbul hadisler olduğu değerlendirilmekte; Buhârî'nin *Sahîh*'inde izlediği intikâ'/seçicilik adı verilen bu metod dikkate alınmaksızın yapılan eleştirilerin haklı eleştiriler olmadığı görülmektedir.

Kaynakça

Abdülğafûr, Heysem, (1432/2011) *İsmail b. Ebî Üveys ve Merviyâtühü fî Sahîhi'l-Buhârî*, İşraf: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1.bsk., Amman: el-Âsârü's-Şarkıyye li'n-Neşr ve't-Tevzî.

Abecî, Hasen Muhammed, (1437/2016) “*Merviyâtü'l-Basriyyîn an Ma'mer b. Raşid fi's-Sahîhayn*”, <https://www.alukah.net/sharia/0/100330/> Erişim Tarihi: 08.10.2019.

Aydınlı, Abdullah, (2009) *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları.

Bâcî, Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen kharrece anhu'l-Buhârî fi'l-Câmî'i's-Sahîh*, thk. Ahmed Libzar, yy., ts.

Bilen, Mehmet, (2013) *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 1.bsk, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Buhârî, *Sahîh*, (bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*).

_____, (1361/1942) *et-Târîhu'l-kebir*, nşr. Muhammed Abdülhamid Han, Haydarâbad: Dairetü'l-Maarifi'l-Usmaniyye.

_____, (1397/1977) *et-Târîhu's-sagîr*, thk. Muhammed İbrahim Zâyd, Kahire: Mektebetü Dari't-Turas.

Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed (yy), *es-Sünen*, tsh. Abdullah Haşim el-Yemânî el-Medenî, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

_____, (1427/2016), *el-Cüz' fîhi beyan ehadîs evdea'l-Buhârî fî Sahîhi ve beyyene ilelehâ el-Hafız Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi ed-Dârakutnî*, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülaziz Âlü Humeyd, Riyad: Daru's-Sumey'i.

Demfû, Abdullah Muhammed Hasen, (1419/1999) *Merviyâtü'l-imam ez-Zühri el-muallâ fî Kitabi'l-İlel li'd-Dârakutnî*, 1.bsk, Riyad: Mektebetü'r-Ruşd.

Düleymî, Yâsîn Mehdi Salih, (1417/2006) *İsmail b. Ebî Üveys ve Merviyâtühü fî Sahîhi'l-Buhârî*, İşraf: Şakir Mahmud Abdülmun'im, Bağdat: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, <https://ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=297531>. Erişim tarihi: 08.10.2019.

Hâkim, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, (1334/1915) *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Haydarâbad: Dairetü'l-Maarifi'l-İslâmiyye.

Hâzimî, Ebübekr Zeynüddin Muhammed b. Musa, (1415/2005) *Şürûtu'l-eimmeti'l-hamse*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas.

İbn Abdilber, Cemâlüddin Ebü Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemeri el-Kurtubî, (1387/1967) *et-Temhîd bi-mâ fi'l-Muwatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.

_____, (1414/1994) *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, thk. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyrî, Demmam: Daru ibni'l-Cevzî.

İbn Abdilhâdî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî (1428/2007) *Tenkîhu't-tahkîk fi ehâdisi't-tâ'lik*, thk. Sami b. Muhammed b Câdullah ve Abdülaziz b. Nâsır el-Habbânî, I. Bsk. Riyad: Advâu's-Selef.

İbn Dakîkû'l-İyd, Takıyyüddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali (1402/1982), *el-İktirah fi beyâni'l-ıstılah*, thk. Kahtan Abdurrahman ed-Dûrî, Bğadat: Matbaatü'l-İrşad .

İbn Ebî Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, (1372/1951) *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Haydarâbad: Dairetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye.

İbn Ebî Şeybe, Ebubekr Abdullah b. Muhammed (1409/1989), *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el- Askalânî eş-Şafî, (ts) *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-İmam Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî, tsh. Abdulaziz b. Baz, Beyrut: Daru'l-Fikr.

_____, (ts) *Hedyü's-sarî mukaddimetü Fethi'l-Barî*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî, tsh. Abdulaziz b. Baz, Beyrut: Daru'l-Fikr.

_____, (1270/1853) *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, takdim: Dr. Alois Sprenger (ö. 1893), Kalkuta/Hindistan.

_____, (1421/2000) *Nüzhetu'n-nazar fi Tavzihî Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Nüreddîn İtr, 3.bsk, Dimaşk: Matbaatü'l-Felah.

_____, (1404/1984) *en-Nüket alâ Kitab İbni's-Salâh*, thk. Rabi' b. Hâdî Umeyr, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye.

_____, (1406/1986) *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, 1.bsk, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

_____, (1327/1909) *Tehzîbu't-tehzîb*, Haydarâbad.

İbn Hibban, Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, (1403/1983) *Kitabu's-Sikât*, I.bsk. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî el-Bağdadi, (1435/2014) *Şerh İleli't-Tirmizî*, thk. Nüreddîn İtr, 2.bsk, Kahire: Daru's-Selâm.

İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, (1410/1990) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 1.bsk, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman b. Salâh eş-Şehrezûrî (1418/1997), *Ulûmü'l-hadis*, thk. Nûreddin Itr, 3.bsk. Beyrut: Daru'l-Fikr.

İsmail, Ali Muhammed Ahmed, *İsmail b. Abdullah b. Ebî Üveys fi mîzani'l-cerh ve't-ta'dîl ve merviyatühü fi'l-kütübi's-sitte*, (1439/2018) İşraf: İzzet Şehhâte Kerâr, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Minia: Minia Üniversitesi Daru'l-Ulûm Fakültesi, http://srv4.eulc.edu.eg/eulc_v5/Libraries/Thesis/BrowseThesisPages.aspx?fn=PublicDrawThesis&BibID=12488337. Erişim tarihi: 08.10.2019.

Kandemir, M.Yaşar (1993), “el-Câmiu's-Sahîh”, *DİA (Diyânet İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî, (1987/1407) *el-Hidâye ve'lirşâd fi ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezine ahrece lehümü'l-Buhârî fi Câmi'i'h*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife.

Kutlay, Halil İbrahim, (2015), *Hadiste Sened Tenkidi*, İstanbul: Elif Yayınları.

Müberred, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Ezdî (1406/1986), *el-Kâmil*, nşr. M. Ahmed ed-Dâli, Beyrut.

Oruçhan, Osman, (2017) “İbn Hacer'in Buhârî Râvileri Savunusu: Hedyü's-Sârî Özelinde bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi (DBAAD)*, c.17 sy 1, 2017, ss. 83-125 http://isamveri.org/pdfdrq/D03296/2017_1/2017_1_ORUCHANO.pdf Erişim Tarihi: 28.09.2019

Rifâî, Salih b. Hamid er-Rifâî, (1418/1998) *es-Sikat ellezine du'ifü fi ba'zı şüyühühim*, Medine: Dâru'l-Hudayrî, <https://elibrary.mediun.edu.my/books/DRM2590.pdf> Erişim Tarihi: 08.10.2019

Sarı, Mehmet Ali (1991), “Âsım b. Behdele”, *DİA (Diyânet İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Şahyar, Ataullah (2014), “Sahîhu'l-Buhârî'de Mutâbî' Hadisler ve Mütâba'âtın Amaçları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XII/1, ss. 61-77. <https://dergipark.org.tr/download/article-file/599245> Erişim Tarihi: 08.10.2019

Taş, Mustafa, (2016) “Çeşitli Nedenlerle Tenkit Edilen Bazı Râvilerle Karşı Buhârî'nin Metodu”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, c.II, sy. 2, http://isamveri.org/pdfdrq/D04117/2016_2/2016_2_TASM.pdf Erişim tarihi: 30.09.2019

Ünal, İsmâil Hakkı (2001), “İsmâil b. Ebû Üveys”, *DİA (Diyânet İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, (1382/1963) *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bacî, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

_____, (1405/1985) *el-Mûkızâ fî ilmi mustalahi'l-hadis*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

_____, (1412/1992) *er-Ruvâtü's-sikât el-mütekelleme fihim bi-mâ lâ yücübü reddihum*, nşr. M. İbrahim el-Mavsîlî, 1.bsk, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

_____, (1406/1986) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. 4.bsk, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Zeylaî, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî el-Hanefî, (1407/1987) *Nasbu'r-râye fî tahrîci ehadîsi'l-Hidaye*, 3.bsk, Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî.

متون الأحاديث الواردة ذكرها في البحث

EK: 1

حديث (معمر، عن قتادة):

قال أبو عبد الله الحاكم النيسابوري في المستدرک (١ / ٨١):

أخبرنا أحمد بن جعفر القطيعي، ثنا أحمد بن حنبل، حدثني أبي، ثنا عبد الرزاق، أنبأ معمر، عن قتادة، عن أنس، في قوله عز وجل (عند سدره المنتهى) أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: "رُفِعَتْ لِي سِدْرَةٌ مِّنْتَهَا فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ، نَبْتُهَا مِثْلُ قِلَالِ هَجْرٍ، وَوَرَقُهَا مِثْلُ آذَانِ الْقَيْلِ، يَخْرُجُ مِنْ سَاقِهَا نَهْرَانُ ظَاهِرَانِ وَنَهْرَانُ بَاطِنَانِ، قَالَ: قُلْتُ: يَا جِبْرِئِيلُ، مَا هَذَانِ؟ قَالَ: أَمَّا الْبَاطِنَانِ فَمِنَ الْجَنَّةِ، وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ فَالْنَيْلُ وَالْفُرَاتُ." هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يُخرجاه بهذه السِّيَاقَةِ.

EK: 2

حديث (معمر، عن ثابت):

قال أبو عبد الله الحاكم النيسابوري في المستدرک (٣ / ٥٩):

حدثني أبو بكر أحمد بن محمد بن بَالُوِيَه، ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، حدثني أبي، ثنا عبد الرزاق، أنبأ معمر، عن ثابت، عن أنس، أن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بكت عند وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقالت: "يا أبتاه، مِنْ رَبِّهِ مَا أَذْنَاهُ. يا أبتاه، إِلَى جِبْرِئِيلَ نَعَّاهُ. يا ابتاه، جَنَّةُ الْفَرْدَوْسِ مَأْوَاهُ." هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يُخرجاه.

EK: 3

حديث في سنده (أبو صالح عبد الله بن صالح):

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (التفسير، باب ١٠، حديث رقم ٤٧٩٨):

حدثنا عبد الله بن يوسف، حدثنا الليث قال: حدثني ابن الهاد، عن عبد الله بن خَبَّاب، عن أبي سعيد الخدري قال: قلنا يا رسول الله، هذا التسليم، فكيف نصلي عليك؟ قال: قولوا: "اللهم صلِّ على محمد عبدك ورسولك، كما صليتَ على آل إبراهيم. وباركْ على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم." قال أبو صالح عن الليث: "على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على آل إبراهيم."

EK: 4

حديث في سنده (عمران بن حِطَّان):

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (اللباس، باب ٢٥، حديث رقم ٥٨٣٥):

حدثني محمد بن بشار، حدثنا عثمان بن عمر، حدثنا علي بن المبارك، عن يحيى بن أبي كثير، عن عمران بن حِطَّان، قال: سألت عائشة عن الحرير، قالت: اتت ابن عباس فسله، قال: فسألته، فقال: سل ابن عمر، فسألت ابن عمر، فقال أخبرني أبو حفص، يعني عمر بن الخطاب، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا مَنْ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ." قلت: صدق وما كذب أبو حفص على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

EK: 5

حديث في سنده (عمران بن حِطَّان):

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (اللباس، باب ٩٠، حديث رقم ٥٩٥٢):

حدثنا معاذ بن فَصَّالَةَ، حدثنا هشام، عن يحيى، عن عمران بن حِطَّان، أن عائشة رضي الله عنها حَدَّثَتْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ يَتْرُكُ فِي بَيْتِهِ شَيْئًا فِيهِ تَصَالِيْبٌ، إِلَّا نَقَّضَهُ.

EK: 6

حديث محمد بن يوسف القُرَيْبِيُّ:

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (النكاح، باب ٧٠، حديث رقم ٥١٧٢):

حدثنا محمد بن يوسف، حدثنا سفيان، عن منصور بن صَيْفِيَّةَ، عن أمه صَيْفِيَّةَ بنتِ شَيْبَةَ قالت: أَوْلَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى بَعْضِ نَسَائِهِ بِمُدَّيْنٍ مِنْ شَعِيرٍ.

EK: 7

حديث إسماعيل بن أبي أُوَيْسٍ، عن مالك بن أنس:

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (الجهاد، باب ١٨٠، حديث رقم ٣٠٥٩):

حدثنا إسماعيل، قال حدثني مالك، عن زيد بن أسلم عن أبيه، أن عمر بن الخطاب استعمل مَوْلَى لَهُ يُدْعَى هُنَيْئًا عَلَى الْحِمَى، فقال: يَا هُنَيْئُ، اضْمُمْ جَنَاحَكَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ، وَأَتَّقِ دَعْوَةَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ مُسْتَجَابَةٌ...

EK: 8

حديث يحيى بن بُكَيْرٍ، عن الليث:

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (الجهاد، باب ١٠٣، حديث رقم ٢٩٤٧):

حدثنا يحيى بن بكير، حدثني الليث، عن عَقِيلٍ، عن ابن شهاب، قال: أخبرني عبدُ الرحمن بنُ عبدِ الله بنِ كعبٍ رضي الله عنه، وكان قائدَ كعبٍ من بنيهِ، قال: سمعت كعبَ بن مالك، حين تخلَّفَ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يكن رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يريد غزوةً إلا ورَّى بغيرها.

EK: 9

حديث أحمد بن بشير الكوفي:

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (الطب، باب ٥٦، حديث رقم ٥٧٧٩):

حدثنا محمد بن سلام، حدثنا أحمد بن بشير أبو بكر، أخبرنا هاشم بن هاشم قال: أخبرني عامر بن سعد، قال: سمعت أبي يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من اضْطَبَّحَ سَبْعَ تَمَرَاتٍ لم يَضُرَّهُ ذلك اليومُ سُمٌّ ولا سِحْرٌ."

EK: 10

حديث أفلح بن حميد:

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (الغسل، باب ٩، حديث رقم ٢٦١):

حدثنا عبد الله بن مسلمة، حدثنا أفلح، عن القاسم، عن عائشة، قالت: كنتُ أغتسل أنا والنبيُّ صلى الله عليه وسلم من إناء واحدٍ تَخْتَلِفُ أيدينا فيه.

EK: 11

حديث عاصم بن أبي النجود بهدلة:

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (التفسير، باب ١١٣، حديث رقم ٤٩٧٧، ٤٩٧٦):

٤٩٧٦- حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا سفيان، عن عاصم وعبدَةَ، عن زُرِّ بن حُبَيْشٍ، قال: سألت أبي بن كعبٍ عن المعوذتين، فقال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "قيل لي فقلت"، فنحن نقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٤٩٧٧- حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان، حدثنا عبدَةُ بن أبي لبابة، عن زُرِّ بن حُبَيْشٍ، ح وحدثنا عاصم، عن زُرِّ، قال: سألت أبي بن كعبٍ قلت: أبا المنذر، إن أخاك ابن مسعودٍ يقول كذا وكذا. فقال أبي: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: قيل لي فقلت: قال: فنحن نقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم.

EK: 12

حديث أسيد بن زيد:

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (الرقاق، باب ٥٠، حديث رقم ٦٥٤١):

حدثنا عمران بن ميسرة، حدثنا ابن فضيل، حدثنا حصين، ح وحدثني أسيد بن زيد، حدثنا هشيم، عن حصين، قال: كنت عند سعيد بن جبير، فقال: حدثني ابن عباس قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ، فَأَخَذَ النَّبِيُّ يَمْرَ مَعَهُ الْأُمَّةَ، وَالنَّبِيُّ يَمْرَ مَعَهُ النَّفْرَ، وَالنَّبِيُّ يَمْرَ مَعَهُ الْعَشْرَةَ، وَالنَّبِيُّ يَمْرَ مَعَهُ الْخَمْسَةَ، وَالنَّبِيُّ يَمْرَ وَحْدَهُ، فَانظُرْتُ فَإِذَا سِوَادٌ كَثِيرٌ..."

EK: 13

حديث حُمُرَان بن أَبَانَ:

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (الوضوء، باب ٢٤، حديث رقم ١٥٩):

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله الأبيسي، قال: حدثني إبراهيم بن سعد، عن ابن شهاب، أن عطاء بن يزيد أخبره أن حُمُرَانَ مولى عثمان أخبره أنه رأى عثمان بن عفان دعا بأناء، فأفرغ على كفيه ثلاث مرار فغسلهما، ثم أدخل يمينه في الإناء، فمضمض واستنشق....

EK: 14

حدیث حُمُرَان بن أَبَانَ:

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (مواقيت الصلاة، باب ٣١،
حدیث رقم ٥٨٧):

حدثنا محمد بن أبان، قال حدثنا عُنْدَرُ، قال حدثنا شعبة، عن أبي التَّيَّاح، قال سمعت
حُمُرَانَ بن أَبَانَ يحدث عن معاوية، قال: إنكم لتُصَلُّون صلاةً لقد صَحِبْنَا رسولَ الله صلى
الله عليه وسلم، فما رأيناه يصلِّيها، ولقد نَهَى عنهما، يعني الركعتين بعد العصر.

EK: 15

حدیث عبد الله بن المثنى، عن ثمامة بن عبد الله:

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه (العلم، باب ٣٠، حدیث رقم ٩٤):

حدثنا عبدة قال: حدثنا عبد الصمد، قال حدثنا عبد الله بن المثنى، قال حدثنا ثمامة
بن عبد الله، عن أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه كان إذا سلَّم سلَّم ثلاثاً، وإذا تكلمَّ
بكلمة أعادها ثلاثاً.

SAHÎH-i BUHÂRÎ RÂVİSİ RÂFİZÎ ABBÂD B. YA'KÛB: Şİİ VE SÜNNÎ KAYNAKLARINA GÖRE GÜVENİRLİLİĞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Prof. Dr. Serdar Demirel*

Giriş

Bu çalışmaya Sahîh-i Buhârî'de şiilikle itham edilen râviler arasından bir tek rivayeti olmasına rağmen Abbâd b. Ya'kûb'u konu etmemizin sebebi, cerh ve ta'dil ulemâsının Şîa râviler arasında itikadının fâsidliğine dair en sert tenkide tabi tutmasından dolayıdır. Bu sebeple bu râvinin Ehl-i sünnet'in güvenilirliğinde ittifak ettiği Sahîh-i Buhârî'de nasıl ve neden yer aldığı hususu ilmî kriterler muvacehesinde incelenmeliydi.

Buhârî'nin Sahîh'inde râvi seçiminde çok titiz davrandığı alanın uzmanları tarafından iyi bilinir. Buna rağmen Abbâd gibi inançlarından dolayı töhmet altında bırakılmış birisinden hadis rivayet etmesi ilmîecessüsü harekete geçirmektedir.

Bu râvinin Sahîh'te yer alması Buhârî'nin metodolojik tutarlılığına aykırı mıdır? Râvinin bid'atı Buhârî'nin gözünden kaçmış olabilir mi? Abbâd düzeyinde bid'at ehli bir râvinin Sahîh'te yer alması bu kaynağın güvenilirliğini

* İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

tartışmaya açar mı? Bu vb. sorular elinizdeki çalışmada cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Konu sadece Ehl-i sünnet kaynakları itibarıyla incelenmemiş aynı zamanda Abbâd'ın müntesip olduğu söylenen İsnâaşeriyye fırkasının hadis ve ricâl kitapları da incelenmiştir.

Abbâd hakkında ricâl kitaplarında özet bilgiler yer almaktadır. Ayrıca Buhârî'deki bid'at râviler üzerine yapılmış çalışmalarda da konu özet olarak ele alınmış bulunmaktadır. Yaptığımız çalışmalar neticesinde onun hakkında yapılmış mustakil bir çalışma da tesbit edemedik. Bu sebeple makaleyi Abbâd'a has kılmak ve meselenin ilmî analizini bilimsel kriterlerle ortaya koymak istedik.

Tarih boyunca birçok Şii fırka ortaya çıkmış, bunlardan bir kısmı tarih sahnesinden çekilirken bir kısmı hayatiyetini günümüze kadar devam ettirmiştir. Yanlış anlamaların önüne geçmek amacıyla bu çalışmada Şia'dan kasdedilen yapının günümüzde ana akım Şia fırkasını teşkil eden İsnâaşeriyye olduğunu özellikle belirtmek isteriz.

Buhârî'deki Abbâd Hadisi

Buhârî, Sahih'inde Abbâd'dan Kitabu't-tevhîd'de sadece bir hadis rivayet etmiştir. Bu hadis; "Nebî (s.a.s.)'in Namaza Amel İsmi Verdiği ve: 'Fâtihatü'l-Kitâb'ı Okumayanın Namazı Yoktur' Buyurduğu" Bâb başlığı altında yer almaktadır. Mezkûr hadis senet ve metin itibarıyla aşağıdaki gibidir:

بَابُ وَسَمَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ عَمَلًا، وَقَالَ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»

حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْوَلِيدِ، ح وَحَدَّثَنِي عَبَادُ بْنُ يَعْقُوبَ الْأَسَدِيُّ، أَخْبَرَنَا عَبَادُ بْنُ الْعَوَامِ، عَنِ الشَّيْبَانِيِّ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ الْعِزَّارِ، عَنْ أَبِي عَدْرِو الشَّيْبَانِيِّ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «الصَّلَاةُ لَوْ قَتَبَهَا، وَبُرِّ الْوَالِدَيْنِ، ثُمَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»

Bize Süleyman tahdis etti, O da Şu'be'den, O da el-Velîd'den tahdis etti. (H) Bize Abbâd b. Ya'kûb el-Esedî tahdis etti, Abbâd ibnu'l-Avvâm eş-Şeybânî'den; o da el-Velîd b. el-Ayzâr'dan; o da Ebû Amr eş-Şeybânî'den; o da İbni Mes'ûd (r.a.)'dan şöyle haber verdi: Bir adam Nebî (s.a.s.)'e: Amellerin en faziletlisi hangisidir? diye sordu. Peygamber de: *“Vaktinde kılınan namazdır ve ana-babaya iyilikte bulunmaktır. Sonra Allah yolunda cihad etmektir”* buyurdu. (Buhârî, 1422 h.: 9/156, hn.7534)

Görüldüğü üzere Buhârî bu hadisi hocası olan Abbâd b. Ya'kûb'tan nakletmektedir. Onun senetteki varlığı ise Sahih'e yöneltilen eleştirilerden birisi olmuştur. Maksudı vuzûha kavuşturmak, Abbâd'ın varlığının neden eleştirilere sebep olduğunu izah edebilmek için bu râvinin cerh ve ta'dîl açısından durumunu ele almamız icap eder.

Abbâd b. Ya'kûb er-Râvacinî el-Esedî el-Kûfî

Abbâd b. Ya'kûb er-Râvacinî el-Esedî el-Kûfî. Künyesi (Künye meselesi önemlidir, zira künyesi üzerinden tedlîs yapıldığı iddiaları mevcuttur) Ebû Saîd olan Abbâd, İbn Hacer'e göre sadûk bir râvidir. (İbn Hacer, 1991: 291; Zehebî, 2006: 9/419). Hicrî 250 yılında vefat etmiştir. (Zehebî, 2006: 9/420). Ölüm tarihini 271 olarak veren Şii âlimler de bulunmaktadır. (Emîn, 1983: 7/410). Doğru olan kendisinden hadis alan Buhârî'nin de verdiği ilk tarihtir. (Buhârî, 1977: 2/392).

Zehebî, Abbâd'ın âlim, sadûk, Şia'nın muhaddisi, bid'at ehli birisi olduğunu ancak yalana kesinlikle itimat etmediğini bildirir. (Zehebî, 2006: 9/419-420).

İbn Huzeyme “Rivayetinde sadûk, ancak dininde itham edilmiş birisidir” demiştir. Bu nakli yapan Hatîb el-Bağdâdî, İbn Hüzeyme'nin ömrünün sonunda Abbâd'dan rivayeti terkettiğini aktardıktan sonra onun kendisinden rivayet edilmeyecek kişilerden olduğu hükmünü nakleder. (Hatîb el-Bağdâdî, 159 :1985).

Sahabenin önde gelenleri hakkında; ‘Allah, Talha ve Zübeyr’i cennete koymayacak kadar âdildir, çünkü onlar Ali’ye önce bey’at edip sonra da ona karşı savaştılar’, (İbn Hacer, 1326 h: 5/109) ‘Her gün namazında Âli Muhammed düşmanlarından teberrî etmeyen kişi onlarla beraber haşrolunacaktır’ (Zehebî, 2006: 9/420) gibi sözler sarf ettiğine dair Sünnî kaynaklarda nakiller vardır.

Abbâd’ın Şia hadis kaynaklarında, başta da en sahîh hadis kaynağı kabul edilen Kuleynî’nin *el-Kâfi*’si olmak üzere rivayetleri pek çoktur ve bunlar bu makalenin konusu olmadığı için bir tek rivayeti örnek vermekle iktifa edeceğiz. Abbâd tarikiyle Hz. Ali’den rivayet edildi ki, O: “*Sabah namazında kunut duası okudu. Kunut duasında Muaviye, Amr b. As, Ebû Musa ve Ebû’l A’var ve onların ashabına lanet okudu.*” (Tûsî, 1414 h.: 726)

İbn Hibbân, Abbâd’ın sadece Râfizî olmadığını aynı zamanda Râfizîliğe davet eden bir kişi olduğunu da bildirir. Meşhur kişilerden münker rivayetlerde bulunduğunu ve bu yüzden terkedilmesi gerektiğini söylerken ondan şu rivayeti aktarır: “*Resûlullah (s.a.s.) eğer Muaviye’yi minber üzerinde görürseniz öldürünüz.*” dedi. (İbn Hibbân, 1396 h.: 2/172; Moğultay, 2001: 7/189)

İbnül-Cevzî bu rivayetin uydurma olduğunu belirttiikten sonra rivayette iki râvinin hadis uydurmakla itham edildiğini, bunlardan birisinin de Abbâd b. Ya’kûb olduğunu, kendisinin şülikte aşırı gittiğini ve Ehl-i beyt’in faziletleri hususunda münker rivayetlerde bulunduğunu belirtir. (İbnül-Cevzî, 1966: 2/24-26)

“*Ahbâru’l Mehdi*” ve “*al-Ma’rifetü Ma’rifetü’s-Sahabe*” gibi kitapları mevcuttur. (Emîn, 1983: 7/410).

Ehl-i sünnet cerh ve ta’dil ulemâsının Abbâd hakkındaki görüşleri bu şekilde özetlenebilir.

Abbâd b. Ya'kûb ve Abbâd b. Ebû Saîd el-Uşfurî Aynı Kişi mi?

Şii ricâl kitaplarında Abbâd b. Ya'kûb ile Abbâd b. Ebû Saîd el-Uşfurî'nin aynı kişi olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Necâşî'ye (ö. 450/1058) göre bunlar aynı kişilerdir. 'Ashabımız' dediği İmamiye ulemâsından aktardığına göre Ebû Semînete isimli râvi tedlis yapmak amacıyla meşhur olan Abbâd b. Ya'kûb ismi yerine Abbâd b. Ebû Saîd el-Uşfurî ismini kullanmıştır. (Necâşî.1988: 2/142). Aynı bilgileri Muhammed b. Ali el-Erdebîlî de paylaşmakta, (Erdebîlî. 1983: 429), Hillî (ö. 707 h.) de aynı kişi olduğunu teyit etmektedir. (Hillî, 1972: 114).

Ebû Saîd, Abbâd'ın künyesidir. Rivayet kültüründe kişinin gerçek kimliğini gizlemek amacıyla bu yola müracaat edildiği bilinmektedir. Genellikle rivayet senedinde mevcut olan bir kusuru gizlemek amacıyla bu yola müracaat edilir.

Necâşî'nin talebesi Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) ise Fihrist'inde bu iki râviyi ayrı kişiler olarak zikretmiş ve Abbâd. b. Ya'kûb'un Sünnî olduğunu iddia etmiştir. (el-Fihrist 1417 h. 192)

Hu'î, diğer birçok Şii âlim gibi Tusî'nin ikisinin ayrı kişilikler olduğuna dair kanaatine katılmaz ve Necâşî'nin ikisinin aynı kişi olduğu naklini Tusî'nin Fihrist'indeki kanaatine bir itiraz ve tashih sadedinde yaptığı ihtimalinden bahseder. (Hu'î, 10/237). Tabersî (ö. 1220 h.) de Abbâd b. Ebû Saîd el-Uşfurî'nin Kitabı'nı tanıttığı bölümde onun Abbâd b. Ya'kûb'la aynı kişi olduğunu belirtir. (Tabersî, 2008: 1/53-58)

Abbâd Şii mi, Sünnî mi Tartışması

Abbâd. B. Ya'kûb'la ilgili açıklığa kavuşturulması gereken bir husus da itikadî olarak hangi ekole müntesip olduğu meselesidir. Zira Sünnî kaynaklarında Râfîzî olduğu yazarken, kimi Şii kaynaklarda ise Sünnî olduğu belirtilmektedir. Sünnî olduğu bilgisinin kaynağı ise Şeyhu't-Tâife diye bilinen meşhur Tûsî'dir (ö. 460/1067). O, el-Fihrist kitabında Abbâd'ın

Sünnî olduğunu açıkça belirtmektedir. (Tûsî,1417 h. 192). Ekolün ricâl ulemâsından Hillî ve Erdebilî de bu iddiayı sadece aktarmakla yetinmektedir. (Hillî, 1972: 202; Erdebilî. 1983: 431).

Ancak bu iddia Şîa ulemâsının kâhir ekseriyeti tarafından kabul edilmiş, ricâl kitaplarında aksi isbat edilmeye çalışılmıştır. Abbâd'ın Şîa kriterlerine göre güvenilir olduğu belirtilmiş ve bunun kanıtları olarak da onun Şîa hadis kitaplarındaki rivayetleri zikredilmiştir. Bununla beraber Ehl-i sünnet ulemâsının onun hakkındaki Râfizî, itikadının fâsit olması ve fakat sadûk olduğu gibi aktarmış oldukları hükümleri de, muhalif addettikleri ana akımın cerhini onun güvenilir olduğuna dair güçlü bir karine olarak değerlendirmişlerdir. (Mâmakânî, 2/123-124).

Burada Sünnî ve Şîa ricâl ulemâsının çoğunluğuna göre Şîi olan Abbâd'ın bu şîiliğinin mahiyetinin ne olduğu hususu önem kazanmaktadır. Şîa hadis kaynaklarında kendisinden aktarılan rivayetler ona ait ise eğer şîiliğinin teşeddüt derecesinde olduğu söylenebilir. Buna rağmen onun Sünnî olduğu iddiasının Şîi kaynaklarda neden dile getirildiği konusu iza-ha muhtaçtır.

Abbâd'ın Takiyye Yaptığı İddiası

Önemli Şîa ricâl ulemâsı Abbâd'ın Şîi olmasına rağmen bazı kaynaklarda Sünnî diye kayda geçmiş olmasını takıyye yapması ile açıklamışlardır. Meselâ Şeyh Mamakânî bunlardan birisidir. Abbâd hakkında vârid olan bilgileri ele alırken onun “şedidü't-takiyye” olduğunu, yani sıkı takıyye yaptığını belirtmektedir. (Mâmakânî, 2/123) Emîn de kitabında bu çelişkili haberlere dikkat çektikten sonra el-Bahbâhânî'den Şîi olduğu açığa çıkan yahut bu durumundan şüphelenilen Şîilerin sıkı takıyye yaptığını belirtmekte ve Abbâd'ın da aynı yola başvurduğunu aktarmaktadır. (Emîn, 1983: 7/410)

Şîa'da takıyye inancının itikadî ve amelî boyutları incelendiğinde “şedidü't-takiyye” ifadesinin zâhiren verilmiş birçok hükmü muğlakta bırakabildiği konuyla ilgili yaptığımız bir kitap çalışmasıyla ortaya konmuştur. Öyle ki takıyye pratiklerinin bazen dinî hükümleri dahi anlaşılmaz kıldığı

bazen de râvilerin gerçek kimliğinin ne olduğunu meşkûk hâle getirdiği görülmektedir. Mâsum kabul edilen imamlar bile takıyye yaparak helal olana haram, harama helal diyebilmekte, takıyye bağlamında onlara göre güvenilir bir râviyi mecrûh, mecrûh olanı da güvenilir gösterebilmektedir.¹

Hu'î, Tusî'nin Abbâd'ın Sünnî olduğuna dair verdiği bilginin onun takıyye yaparak zâhiren Sünnî görünmesinden kaynaklanabileceğini ifade eder. (Hu'î, 10/237). Tabersî (ö. 1220 h.) de Abbâd b. Ebû Saîd el-Usfurî'nin Kitabı'nı tanıttığı bölümde onun Abbâd b. Ya'kûb'la aynı kişi olduğunu, Tusî'nin hakkında zikretmiş olduğu sünniliği iddiasının Sünnî ve Şii kaynaklarından doğru olmadığını isbat yoluna gider. Sadece ricâl kitaplarındaki bilgilerle yetinmez, ona nisbet edilen rivayetlerden de nakiller yaparak onun Şia itikadına müntesip olduğunun güçlü karinelerini zikreder. (Tabersî, 2008: 1/53-58)

Tabersî, Abbâd'ın bu kitapta 19 hadis rivayet ettiğini, bu rivayetlerin “On iki imamın nasla tayin edilmesi, imamların Allah'ın azamet nurundan yaratılması, Kerbelâ toprağının üstünlüğü” gibi tümünün de Şii rivayet kültürü açısından seçkin rivayetler olduğunu anlatır. (Tabersî, 2008: 1/53)

Gerek Sünnî ve Şii kaynaklarında ona nisbet edilen rivayetler, gerekse cerh ve ta'dil ulemâsının onun hakkındaki beyanatları Abbâd'ın Sünnî olmadığını, Râfizî olduğunu kanıtlamaya kâfi niteliktedir.

Râfizî Kime Denir?

Abbâd'ın Râfiziliği kaynaklarda genel kabul görmüş bir durumdur. Ancak İsnâaşeriyye fırkası ulemâsının iddia ettiği gibi onun ekolün bugün olduğu gibi tarih sürecinde sistemleştikten sonra ortaya çıkan inanç sistemini kabul ettiğini ileri sürmek zor gözükmemektedir.

Bunun birkaç sebebi bulunmaktadır. Öncelikle onların kaynaklarında Abbâd'a nisbet edilmiş rivayetlerin sıhhatinin tesbiti Ehl-i sünnet hadis

1 Bu hususta “Takıyye: Şia Rivâyet Kültüründeki Derin Paradoks” isimli kitap çalışmamıza bakılabilir.

kriterleri açısından mümkün gözükmemektedir. İkincisi, Sünnî kaynaklarda Abbâd'a nisbet edilen rivayetlerden onun Râfiziliğine hükmetmek mümkünse de bu durumun Abbâsî döneminde sistemleşmeye başlayan İsnâaşeriyye fırkasının sistemleşmesini tamamladıktan sonraki haliyle bir Şii olduğu mânasına gelmemektedir.

Anakronizme düşmemek için ilk dönem ve sonraki dönemlerde kavramların içeriğinin farklı olabildiğini akılda tutarak Abbâd'a nisbet edilen Râfiziliğin erken dönemde ne mânaya geldiğini ortaya koymak gerekir. Hicrî 250 yılında vefat etmiş Abbâd'ın (150 yılında doğduğuna dair bilgiler de var) yaşadığı dönemdeki Râfizilik ile sonraki dönemlerde Râfiziliğin mânası ve kapsamı kaynaklara göre aynı değildir.

Erken dönemde Şiilik Hz. Ali'yi sahip olduğu ilmî ve ahlâkî meziyetlerden dolayı Hz. Osman'a ya da diğer halifelere yahut bütün sahâbîlere üstünlük açısından takdim etmek mânasına gelirdi. Bu meyanda İbn Hacer şöyle der:

“Şiilik; Ali'yi sevmek ve onu sahâbeye takdim etmektir. Onu, Ebûbekir ve Ömer'e takdim etmek ise aşırıya kaçmak olur ki ona Râfizî denilir, ilkinde ise Şiî denilir. Eğer bu (inancında) sövmek ya da açıkça buğzetmek de olursa o takdirde Râfiziliğinde aşırıya kaçmış olur. Rec'aya (Ali'nin dünyaya tekrardan geri döneceğine) inanırsa gulât derecesinde aşırıya kaçmış olur.” (İbn Hacer, 1379 h.: 459)

Zehebi de bu zeminde Şiiliği; aşırıya kaçmayan küçük bid'at, aşırıya kaçan büyük bid'at diye iki kısma ayırır. Râfiziliği, Ebûbekir ve Ömer hakkında kötü söz söylemek gibi büyük bid'at ve aşırılık kısmına sokar. Şöyle der Zehebi:

“Selef dönemindeki aşırı Şiilik (gulât-ı Şia) Osman, Zübeyr, Talha, Muaviye ve Ali'ye karşı savaşan bazı kesimler hakkında ileri geri konuşan ve onlara sövmeye yeltenen kimseler olarak bilinirdi. Bizim dönemimizde ise gulât-ı Şia bu şahsiyetleri tekfir eden ve Şeyhayn'dan –Ebûbekir ve Ömer'den- teberrî eden kimseler olarak bilinir. Bunlar sapkın kimselerdir.” (Zehebi, 1963: 1/6)

Sistemleşmiş Şiiликte *gulât-ı Şîa* kapsamına giren unsurlar ziyadesiy-le mevcuttur. Râfizi olmakla itham edilen Abbâd'ın İsnâaşeriyye fırkasının mezhep umdelerine tamamen bağlı olduğunu söylemek ise zor gözükme-ktedir. Kanaatimize göre ona nisbet edilen bid'atın boyutları erken dönem Râfizilik kapsamı içerisinde değerlendirilmesi daha uygun gözükmektedir.

Sadûk Râvinin Hükümü

Daha önce geçtiği üzere Sünnî ricâl ulemâsı genellikle Abbâd hakkın-da “sadûkun” hükümünü vermişlerdir. Sadûk olmakla tavsif edilen râvi gü-venilir kabul edilmektedir. Güvenilir kabul edilen râvilerin de kendi içinde mertebeleri vardır. Bu meyanda “Sadûkun” kavramı farklı itibarlarla dere-celendirilmiştir. İbn Ebî Hâtim'in tasnifine göre sadûk makbul râvi kate-gorisinde ikinci sıradadır, hadisi yazılır ama durumuna da bakılır. (İbn Ebî Hâtim, 1952: 2/37), Zehebi üçüncü kategoride (Zehebi, 1963: 1/4) gör-müştür. “Sadûkun” hükümünü dördüncü kategoride gören ulemâ da mev-cuttur ve bunlara göre hadisi yazılır ve durumu araştırılır. (Tahhân, Mah-mud, 2004: 189).

İbn Hacer de, Abbâd için sadûk bir râvi demektedir. (İbn Hacer, 1991: 291). Tahhan, râvi derecelerini incelediği sayfadaki dipnotunda, İbn Hacer'in *Takribu't-Tehzib* kitabındaki “Sadûkun” ibaresinin kendi-ne has bir kavram olabileceğine dikkat çeker. (Tahhân, Mahmud, 2004: 190). “Sadûktur, fakat bid'atçıdır” anlamını veren tabir ise Şîa, Kaderiye, Nâsibilik, Mürcie, Cehmiyye gibi bid'at sayılan fırkalara mensup kişileri içi-ne alan beşinci kategoriyi ifade eder.

Bid'at Ehl-i Râviden Hadis Rivayetinin Hükümü

Bid'at ehli kabul edilen râvilerden hadis nakletme hususunda hadis-çiler arasında ihtilaf vardır. Meselede katı bir tutum sergileyenler oldu-ğu gibi mütesahil tavır takınanlar da olmuştur. Bu hususta, bid'atın çeşi-dine bakıldığı gibi, mevzubahis râvinin bid'atının propagandasını yapıp yapmadığına da bakılmaktadır. Bu çalışmaya konu olan Abbâd Râfizilikle anıldığı için özellikle de bu fırkanın râvilerinin rivayetlerinin değerine bakmak gerekmektedir.

Şîa fırkası takıyye inancına sahip olması ve bazı Şîi fırkaların mezhepleri lehine hadis uydurmayı caiz görmeleri sebebiyle ulemâ Râfizi râviler meselesinde diğer fırkalara göre daha fazla titizlik göstermiştir. İbn Hibban, Cafer b. Süleyman'ın biyografisinde şunu dile getirmektedir:

“İmamlarımız içerisindeki hadis ehli arasında, doğru sözlü mutkin (otoriter) bir şahsiyet hakkında, bid'atı bulunmuş olsa dahi -kendisi bu bid'atına çağrıda bulunmadığı sürece- onun haberleriyle delil göstermenin caiz olduğu noktasında ihtilaf etmemişlerdir... Kul ile Rabbi arasındaki durumuna gelince; Rab Teâla dilerse onu azaplandırır, dilerse de bağışlayabilir. Bize düşen sika (güvenilir) oldukları sürece rivayetlerini kabul etmektir.” (İbn Hibbân, 1975: 6/140-141)

Zehebi ise Râfizilerin rivayetleri hususunda üç görüşün olduğunu belirtir. Buna göre, 1. Mutlaka reddedilir, diyenler, 2. Yalan konuşmayan, hadis uydurmayan Râfizilerin rivayetlerinin mutlak kabulüne ruhsat verenler, ve 3. Meselenin ayrıntılarına bakanlar. Bu üçüncü gruba göre rivayetinde sadûk olan, neyi rivayet ettiğini bilen Râfizin nakli kabul edilir, ancak sadûk da olsa bid'atına davet eden, bu inançlarının propagandasını yapan kişinin rivayeti ise kabul edilmez. (Zehebi, (1963): 1/27)

Hadisçilerin çoğunluğu, yalanı helal saymadığı bilinen Râfizi râvilerin bir takım şartlar çerçevesinde rivayetlerini kabul etmişlerdir. Buhârî ve Müslim de dahil olmak kaydıyla hadis kaynaklarında Şîa, Mu'tezile, Mürcie ve diğer bid'at ehli kimselerin hadislerinin varlığı bilinmektedir. Bunlar arasında bid'atına davet eden râvilerin varlığı da bir sır değildir.

O zaman sorulması gereken soru, yalanı helal saymayan ve fakat bid'at inancına da davet eden, inancının propagandasını yapan râvinin naklettiği haberin hükmü nedir?

Bu hususta iki görüşün olduğunu söyleyebiliriz. İlki, biraz önce de zikredildiği gibi mezhebine davet eden bid'atçı bir râvinin kabul edilemeyeceği görüşüdür. Bunun gerekçesi de bid'atının başkaları tarafından kabul edilmesi sâikiyle hareket eden kişinin, kimi zaman rivayetleri tahrif etmeye ve mezhebinin menfaati doğrultusunda rivayetlerde oynama yapmaya kalkışma ihtimalidir. (İbn Hacer, 1990: 103) Hadis din anlamına geldiğinden, dinin alınacağı kaynak şüpheye mahal bırakmamalıdır.

İkincisi ise, mezhebinin maslahatı için yalanı helal görmediği sürece bid'atçı bir râvinin rivayetlerinin kabul edilebileceği görüşüdür. Bid'atına davet eden birisi olsa da durum değişmez. İmam Şafii'den nakledilen: *“Râfızîlerden olan Hattâbiyye² fırkası hariç bid'at ehli olanların da şehadetleri kabul edilir. Çünkü onlar kendi görüşleri lehine yalan yere yemin eden kimselerdir.”* sözü bu minvalde delil gösterilmektedir. Bu görüş, İbn Ebî Leylâ, Süfyân-ı Sevrî ve Ebû Yusuf el-Kâdî'ye nisbet edilmiştir. (Hatîb, 1985: 149).

Buna örnek olarak Hâricîlerin önde gidenlerinden İmrân b. Hattân Zabyân es-Sudûsi el-Basrî'nin bid'atına davet eden bir kişi olmasına rağmen Buhârî'nin Sahîh'inde rivayetinin bulunması verilebilir. Ayrıca Ebû Dâvûd, Nesâî, Ahmed b. Hanbel ve diğer muhaddisler de ondan hadis rivayet etmişlerdir. İbn Hacer, İmrân'ın Hz. Ali'nin katili olan Abdurrahman b. Mülcem'i birtakım beyitlerle övecek kadar ileri gittiğini bildirmektedir. (İbn Hacer, 1379 h.: 432). İbn Mülcem'e övgünün kendisi de bir çeşit bid'atına davettir.

Buhârî'nin Abbâd'dan Rivayet Ettiği Hadisin İlmî Değeri

Râvilerin cerh ve ta'dîl durumunun tesbiti içtihadî olduğundan cerh ve ta'dîl ulemâsının zaman zaman aynı râvi hakkında farklı hükümler vermesi ve onların rivayetlerine karşı farklı tutumlar sergilemesi kaynaklarda sabittir. Bunun ulaşılan bilgi, bilgiyi değerlendiren kişinin muhakeme gücü, meseleyi derinlemesine inceleme gibi çeşitli sebepleri mevcuttur. İmam Buhârî'nin Râfızî olan Abbâd'dan Sahîh'inde hadis rivayet etmesi de bu kapsamda değerlendirilmelidir.

2 *Hattâbiyye*: Bunlar “Ebü'l Hattâb” Muhammed b. Ebu Zeynep el-Esedî el-Ecdâ'nın müntesipleridir. Söz konusu şahıs ise bizzat kendisini Ebû Abdullah Cafer b. Muhammed es-Saâdik'a nispet etmiştir. İmam Sâdık onun bir takım batıl taşkınlıklarını görünce ondan uzak olduğunu belirtmiş, lânet okumuş ve arkadaşlarına da ondan uzak durmalarını emretmiştir. Bir süre sonra bu konuda daha sert konuşmaya, kendisinden çokça uzak olduğunu söyleyip, lânet de etmeye devam edince, o kendisinden ayrılıp kendi zatı hakkında imâmet iddia etmeye başlamıştır. Ebü'l Hattâb imamların peygamber olduklarını sonra da ilah olduklarını iddia etmiştir. (Şehristânî, 1404 h.: 1/179; Eş'ârî, (t.y.): 10).

Yukarıda yapılan incelemeler sonunda Abbâd'ın Râfizi olduğu ve Râfiziliğine davet eden bir râvi olduğu sonucu çıksa da Buhârî'nin indinde yalan konuşmadığı sabit olduğundan kendisinden hadis rivayet etmiştir, denebilir. Bunun da usûlde yerinin olduğu aşikârdır.

Abbâd Buhârî'nin hocasıdır, kendisiyle direkt temasta bulunmuştur. Dolayısıyla Buhârî'nin hocasını başkalarına ve özellikle de kendisinden sonra gelenlere göre daha iyi tanınması, onun itikadî durumunun boyutlarını ve güvenilir olup olmadığını herkesten daha iyi bilmesi beklenir.

Bazı Şîa ulemâsının Abbâd'ın bâtinen Şîi zahiren Sünnî olduğunu söylediğini, yahut Şîiliğinin derinliğini gizlemek için sıkı takıyye yaptığı iddialarını göz önünde bulundursak, Buhârî'nin iyi takıyye yapan Abbâd'ı hakıyla tanyamadığı ileri sürülebilir.

Takıyyenin Şîa inanç sistemindeki yeri ve tarihsel pratiğindeki derinliği akılda tutulduğunda sıkı bir takıyyenin tesbiti gayet zordur. Bu meyanda Abbâd sıkı takıyye yapmışsa Buhârî'nin bunu tesbit etmesi hayli zordur. Adalet sahibi bir âlim ise kişinin zâhirine göre hüküm verir, onun kalbinde ne tür bir inanç ve niyet taşıdığını bilemez. Bu sebeple Buhârî'ye onun itikadının gerçek boyutları gizli kalmış olabilir. Ama nihayetinde bu zayıf bir ihtimaldir, zira Sünnî kaynaklarında takıyye yaptığının karinesi yoktur, Şîa kaynakları ise bir ihtimalden bahsetmektedirler.

Böyle olduğunu kabul etsek dahi Abbâd'ın Buhârî'de bir tek rivayeti vardır ve bu tek rivayet Abbâd'ın olmadığı başka makbul isnadla da makrûn olarak verilmiştir.³

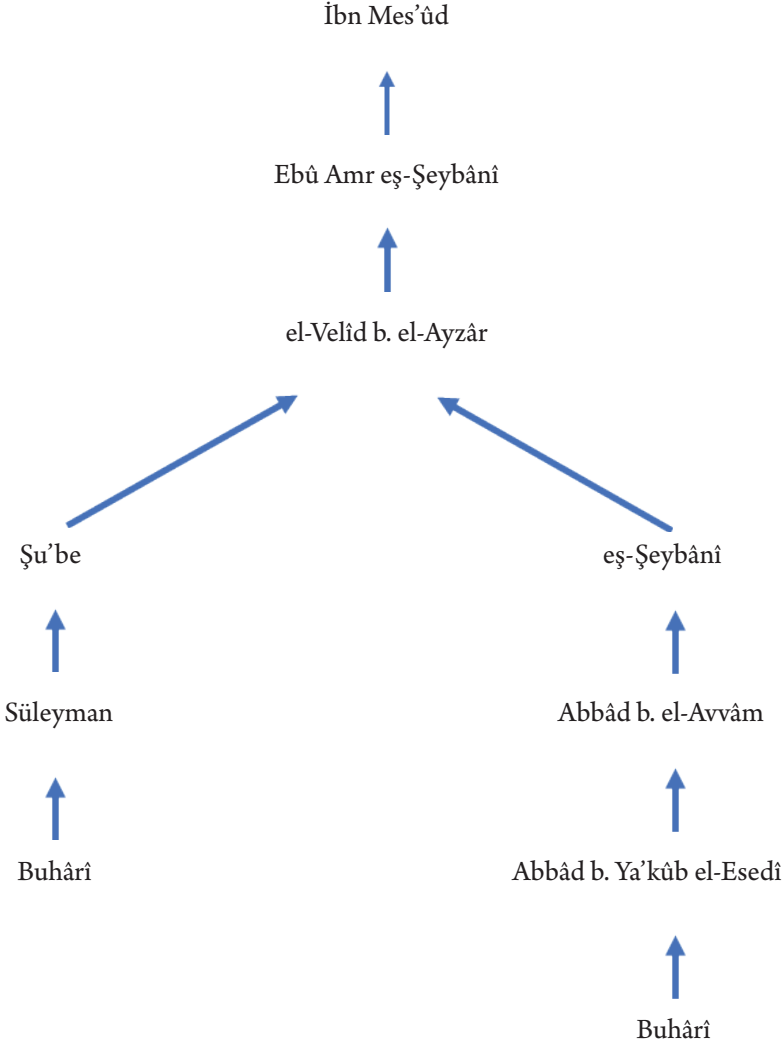
3 Buhârî Sahih'inde aynı rivayeti başka senetlerle de nakleder:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ الْوَلِيدُ بْنُ الْعِزَّارِ: أَخْبَرَنِي قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَمْرٍو الشَّيْبَانِيَّ، يَقُولُ: حَدَّثَنَا صَاحِبٌ - هَذِهِ الدَّارُ وَأَشَارَ إِلَى دَارِ - عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟ قَالَ: «الصَّلَاةُ عَلَى وَفَّيْهَا»، قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «تُؤْمِرُ بِرُؤْيَا الْوَالِدَيْنِ» قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» قَالَ: حَدَّثَنِي بِهِمْ، وَلَوْ اسْتَرَدُّهُ لَرَأَيْتَنِي

(Buhârî: 1/112, hn. S27).

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ صَبَّاحٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَابِقٍ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ مَعْمُولٍ، قَالَ: سَمِعْتُ الْوَلِيدَ بْنَ الْعِزَّارِ، ذَكَرَ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيَّ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «الصَّلَاةُ عَلَى مِقَاتِهَا»، قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «تُؤْمِرُ بِرُؤْيَا الْوَالِدَيْنِ»، قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» فَسَكَتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَوْ اسْتَرَدُّهُ لَرَأَيْتَنِي

Hadisin aşağıdaki senet şeması makrûn olduğunu (başkasıyla birlikte zikredildiğini) açıkça göstermektedir.



(Buhârî: 4/14, hn. 2782).

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: الْوَلِيدُ بْنُ عَمْرٍو، أَخْبَرَنِي قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَمْرٍو السُّبَيْبِيَّ، يَقُولُ: أَخْبَرَنَا -
صَاحِبُ هَذِهِ الدَّارِ، وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى دَارِ - عَمْرِو اللَّهِ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟
قَالَ: «الصَّلَاةُ عَلَى وَفْقِهَا» قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «بِرُّ الْوَالِدَيْنِ» قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: «الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» قَالَ: حَدَّثَنِي
بِهِنَّ، وَلَوْ اسْتَرَدُّهُ لَرَادَنِي

Ayrıca Abbâd rivayetinin diğer hadis kaynaklarında farklı tarihlerle gelmiş birçok versiyonları da mevcuttur. Meselâ: Müslim: 1/62, hn.85; 1/63, hn.85; Sahîhu İbn Hibbân: 4/340, hn. 1476, 1477; Müstedreku'l-hâkim: 1/188, hn.679, 681; Tirmizî: 1/214, hn.173. bu meyanda zikredilebilir.

Bu makrûn ve şevâhid türünden hadislerin varlığı Buhârî'nin Abbâd'tan yaptığı rivayetin aslının sabit olduğunu göstermeye yeter. Abbâd'tan hadis rivayetini kabul eden hadis otoritesi sadece Buhârî de değildir. Buhârî'nin hâricinde Abbâd'tan hadis rivayetinde bulunmuş kaynakları da şöyle sıralayabiliriz:

Sahîhu İbn Huzeyme: 1, Müsterdek: 5, Süneni Tirmizî: 3, Süneni İbn Mâce: 1, Süneni Beyhakî: 8, Süneni Dârekutnî: 23, Müsnedi Ahmed: 2, Müsnedi Bezzâr: 30, Şerhu Ma'âni el-âsâr: 2, el-Mu'cemü'l-kebir: 14, el-Mu'cemü's-sağîr: 4 ve el-Mu'cemü'l-evsat: 15.

Bütün bunlar en azından Buhârî'nin Abbâd'dan yaptığı mezkûr rivayetin sağlamlığını göstermeye kâfidir.

Sonuç

Hadis kaynaklarında ehl-i bid'at râvilerin naklettikleri haberlerin ilmi değeri tarih boyunca fırkalar arasında bir sorunsal alanı oluşturmuştur. Zira her fırka diğer fırka müntesibini bid'at sahibi olarak kabul etmiş, zaman zaman işi tekfir boyutuna vardırılmış ve râvi yaklaşımını da buna göre belirlemiştir. Bu meyanda Sünnî gelenek kendisinden olmayan râvilerin güvenilir olma şartıyla rivayetlerini tutarlı bir usûl çerçevesinde kabul etmekten kaçınmamıştır.

Râvi seçiminde kuyumcu terazisi hassasiyetiyle hareket eden İmam Buhârî bu tarz bid'at ehl-i râvilere Sahîh'inde yer vermiştir. Muhaddislerin sözkonusu bid'at ehl-i râvi Şîa fırkasına müntesip olduğunda ise diğerlerine göre daha hassas davrandığını bu çalışmamızda beyan ettik. Bu sebeple Buhârî'nin Şiilikle itham edilmiş az sayıdaki râvilere Sahîh'inde yer vermesi özellikle de Buhârî tenkitçilerinin her asırda özel ilgisine mazhar olmuştur.

Biz de bu sebeple Abbâd b. Ya'kûb'u bu çalışmaya konu ettik. Zira kendisi Râfizilikle itham edilmiş ve Şîa hadis külliyyatının önemli bir râvisidir. Yaptığımız incelemede kendisinin bugünkü sistemleşmiş mânada bir Râfizi / İsnâaşeriyye olmadığı sonucuna vardık. Buna rağmen Abbâd'ın Buhârî'deki tek hadisinin makrûn ve şevâhidiyle sabit bir rivayet olduğunu da ortaya koyduk.

Abbâd itibarıyla bir değerlendirme yapacak olursak bu çalışma Buhârî'nin hocası olan bu kişiden hadis aktarmakta gayet titiz davrandığını göstermiştir. Buhârî'nin, hocası Abbâd'ın bid'at eğilimlerini bildiği ve fakat sadûk olduğu için mezkûr rivayetini makrûn olarak kitabına almıştır. Buhârî bu tutumuyla da Abbâd'ın rivayetlerine karşı hassas davranılması gerektiğini zımnen göstermiştir. Bu hassasiyet ve zımni beyan Sahîh'in gayet titiz bir yöntemle hazırlandığını göstermektedir.

Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1977). *Et-Târîhu'l Evsat*. Halep: Dâru'l Vai. Thk: Mahmut İbrahim Zâyed.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1422 h.). *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahü aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmih*. Dâr Tüku'l Necât, b.1. Thk. Muhammed Zühêyr b. En-Nâsir.
- Demirel, Serdar. (2016). *Şîa Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks*. İstanbul: Rihle Kitap, b.2.
- Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tüsi. (1414 h.). *el-Emâli*. Kum: Dâru's-Sakâfatu, b.1.
- Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tüsi. (1417 h.). *el-Fihrist*. En-Neşrû'l Fukâhatu. B.1. Thk. Cevvad el-Kayyûmi.
- Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşi el-Esedî. (1988). *Ricâlü'n-Necâşi*. Beyrut: Dâru'l Edvâ.
- El-Emin, es-Seyyid Muhsin. (1983). *A'yanu's-Şîa*. Beyrut: Dâru't-Taâruf Lilmatbuât.
- el-Erdebilî, Muhammed b. Ali. (1983). *Câmiü'r-Ruvvat*. Beyrut: Dâru'l Edvâ.
- El-Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. (1985). *El-Kifâyetu Fi İlmi'r-Rivayeti*. Beyrut: Dâru'l Kitabî'l Arabî, b.1.
- El-Hillî, Takiyuddin el-Hasan b. Ali b. Davut. (1972). *Kitabu'r-Ricâl*. Necef: el-Matbaatu'l Haydariyye.
- el-Hu'î, Ebû'l Kâsim el-Müsevî. (t.y.). *Mu'cemu Ricâlu'l Hadis*. Necef: Mektebetu'l İmâm el-Hu'î.
- El-Eş'arî, Ali b. İsmail. (t.y.). *Makâlâtü'l İslâmiyyin ve İhtilâfu'l Musallin*. Beyrut: Dâr İhyâit-Turâs el-Arabî, b.3. Thk: Helmut Ritter.
- Eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim. (1404 h.). *el-Milel ve'n-Nihel*. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, b.2. Thk: Muhammed Seyyid Keylânî.
- Et-Tabresi, el-Mîrzâ eş-Şeyh Hüseyin en-Nûrî. (2008). *Hatimetu Mustedreki'l Vesâil*. Beyrut: Müessesetu Ehlî'l Beyt Lihyâu't-Turâs, b.1.
- Et-Tahhân, Mahmud. (2004). *Teyisir Mustalahi'l Hadis*. Riyad: Mektebetu'l Maârif Linneşr, b.10.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. (1952). *El-Cerh ve't-Tadil*. Beyrut: Dâr İhyâit-Turâs el-Arabî, b.1.
- İbn el-Cevzi, Cemâluddin Abdurrahman b. Ali. (1966). *El-Mevzuât*. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, b.1. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman.
- İbn Hacer, Şihâbu'd-Din Ahmed. (1326 h.). *Tehzibu't-Tehzib*. Hind: Matbaatu Dâiratü'l Maârif en-Nazzâmiyye, b.1.
- İbn Hacer, Şihâbu'd-Din Ahmed. (1379 h.). *Hedyu's-Sâri Mukaddimet'u Fethi'l Bâri*. Beyrut: Dâru'l Mâriفة. Thk: Muhammed Fuâd Abdalbâki ve Muhibbuddin el-Hatib.
- İbn Hacer, Şihâbu'd-Din Ahmed. (1990). *Şerhu Nuhbeti'l Fiker*. Dimaşk: Mektebetu'l Gazâlî.
- İbn Hacer, Şihâbu'd-Din Ahmed. (1991). *Takribu't-Tehzib*. Halep: Dâru'r-Raşid. Thk. Muhammed Avvame.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmi el-Bustî ed-Dârimî. (1396 h.). *el-Mecrûhin Mine'l Muhaddisin ve'd-Dua'fâ ve'l Metrukun*. Halep: Dâru'l Vai. Thk: Mahmud İbrahim Zâyed.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmi el-Bustî ed-Dârimî. (1975). *es-Sikât*, Dâru'l Fikr, b.1. Thk: Seyyid Şerafeddin Ahmed.
- Mâmakânî, Abdullah. (t.y.). *Tenkîhu'l Makâl Fi İlmu'r-Ricâl*.
- Moğultay, b. Kılıç b. Abdullah el-Hanefî. (2001). *İkmâl Tehzibu'l Kemâl Fi Esmâi'r-Ricâl*. El-Fâruk el-Hadisetu Li't-tibâati ve'n-Neşr. Thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed – Ebû Muhammed Usâmetü b. İbrahim.
- Ez-Zehabi, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. (1963). *Mizânü'l-itudâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-ma'rifeti li'ttibâti ve'neşr. Thk. Ali Muhammed el-Buhârî.
- Ez-Zehabi, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. (2006). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Kahire: Dâru'l Hadis.

BUHÂRÎ'NİN SAHÎH'İNDE İSNADA DAİR YAPTIĞI DEĞERLENDİRMELER

Prof. Dr. Bünyamin Erul*

Giriş

Geçmişten günümüze en temel hadis kaynağı olarak kabul edilen Sahîh-i Buhârî üzerine birçoğu şerh olmak üzere, Sahîh'deki raviler, nüsha farkları, kitab/bab muhteva analizleri, bab başlıkları vb. yüzlerce çalışma yapılmıştır.¹ Bu çalışmalar içerisinde Buhârî'nin bab başlıklarındaki fikhî görüşleri, orada kullandığı muallak rivayetler ve temriz sigaları da incelenmiş ve müstakil kitap, makale ve tezlere konu olmuştur.²

Buhârî okumalarım esnasında Sahîh'de zaman zaman gördüğüm isnada dair çeşitli değerlendirmeler dikkatimi çekti ve bu konuyu bu çalışmada ele almak suretiyle ilgililerin ittılama sunmak istedim. Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesaî'nin Sünen'lerinde naklettikleri isnadlarla ilgili bir takım değerlendirmeler yaptığı herkesçe bilinmektedir. Buhârî'nin ise daha çok bab başlıklarında zikrettiği muallak rivayetler ve temriz siygaları dikkat

* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Bkz: Buhârî'nin Sahîh'i hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Sandıkçı, Kemal, *Sahîh-i Buhârî'nin Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991.

2 Bkz: Toprak Aşşegül, *Sahîh-i Buhârî'de Temrîz Sigasıyla Aktarılan Mu'allak Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, RTE Üniversitesi, SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize-2017.

çekmişse de görebildiğim kadarıyla onun Sahîh’inde yaptığı söz konusu isnad değerlendirmeleri üzerinde müstakil çalışmalar yapılmamıştır. Buhârî’nin, çok sık olmasa da, isnadlar ve metinlerle ilgili şu tür değerlendirmeler yaptığı görülmektedir:

- 1) İsnadın Sıhhati ile İlgili Değerlendirmeler
- 2) Hadisin Merfû Olup Olmadığı ile İlgili Değerlendirmeler
- 3) İsnaddaki Kopukluklar ile İlgili Değerlendirmeler
- 4) Mütabaat ile İlgili Değerlendirmeler
- 5) İsnaddaki Edâ Sigalarıyla İlgili Değerlendirmeler
- 6) İsnadlarda Mübhem Ravi Kullanımı ve Onlar Hakkında Bilgi Vermesi
- 7) İsnadda Yer Alan Meçhul Râviler Hakkında Bilgi Vermesi
- 8) Hadisin Sahâbe Neslinde Birden Çok Kimseden Rivayet Edildiğini Belirten İfadeler
- 9) İsnaddaki Tereddüt İfadelerini Gidermesi

Buhârî’nin İsnadla İle İlgili Değerlendirme Örnekleri

Örnekleriyle ortaya koyacağımız tespitler, bir taraftan Buhârî’nin Sahîh’inde salt isnad ve ravi ile ilgili önemli değerlendirmeler yaptığını göstereceği gibi, diğer taraftan da onun dilinde bazı ıstılahların hangi anlamda kullanıldığını ve böylece bazı ıstılahların tarihi gelişim sürecini de anlamamıza yardımcı olacaktır. Netice itibarıyla bu tebliğ, Buhârî’nin, Sahîh’inde pek dikkat çekmeyen ama isnad ve ıstılahlar açısından önem arz eden bir yönünü mercek altına almayı amaçlamaktadır.

1. İsnadın Sıhhati İle İlgili Değerlendirmeler

Buhârî’nin hadisleri kabul şartlarına dair bizzat kendisinden gelen her hangi bir açıklama bulunmamaktadır. Onun hadisleri kabuldeki yöntemi ve kabul şartlarıyla ilgili çalışmalar, ulemanın istikra yöntemiyle ortaya koyduğu tespitlerden ibarettir. Yine bu çalışmanın konusunu oluşturan

Buhârî'nin Sahîh'inde isnadlar ile ilgili yaptığı değerlendirmeler de bu hususa ışık tutmaktadır. Zira o bu açıklamalarda naklettiği bir rivayetin bazı problemlerden dolayı sahîh olmadığına işaret etmektedir.

1.1. Buhârî'nin Birden Fazla Hadis Naklettiğinde Bu Hadisler Arasında Mukayese Yapması

Buhârî, bir konuyla ilgili birden fazla hadis naklettiğinde, onlar arasında mukayese yapmakta ve hangisinin “daha sahîh” olduğunu belirtmektedir.

- a) Cabir b. Abdullah'tan bir hadisi naklettikten sonra bu rivayetin Ebu Hureyre'den de mütabi olarak da geldiğine işaret eder ve “İsnadı açısından Cabir hadisi daha sahihtir” der.³

حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ هُوَ ابْنُ سَلَامٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو تَمِيمَةَ يَحْيَى بْنُ وَاصِحٍ، عَنْ فُلَيْحِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ يَوْمَ عِيدِ خَالَفَ الطَّرِيقَ» تَابَعَهُ يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ فُلَيْحٍ، وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الصَّلْتِ: عَنْ فُلَيْحٍ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَحَدِيثُ جَابِرٍ أَصَحُّ.

- b) Muttasil bir isnad ile Ömer b. El-Hakem b. Sevban'ın Ebu Hureyre'den “Oruçlu kustuğunda, orucu bozulmaz” dediğini naklettikten sonra temriz siygasıyla Ebu Hureyre'nin “Bozulur” dediğini de nakleder ve “birincisi daha sahihtir” hükmünü verir ve aynı zamanda ikinci rivayetin de sahîh olmadığını belirtir.⁴ Bu ve benzeri yerlerde, Buhârî'nin hem isnad, hem de metin, mana veya hüküm açısından “daha sahîh” gördüğü anlaşılmaktadır. Buhârî bu açıklamasıyla hükmün sahîh olan hadise göre belirlenmesine de işaret etmiş olur.

وَقَالَ لِي يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ سَلَامٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْحَكَمِ بْنِ تَوْبَانَ: سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِذَا فَاءَ فَلَا يُفْطَرُ إِنَّمَا يُخْرِجُ وَلَا يُؤَلِّجُ»، وَيَذُكَّرُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: «أَنَّهُ يُفْطَرُ» وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ.

3 Buhârî, İdeyn 24, no: 986.

4 Buhârî, Savm 32, (Bab başlığında). Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I. 92. de de ikinci rivayetin sahîh olmadığını da belirtmektedir. Geniş izah için bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Beyrut 1989, IV, 219.

1.2. Buhârî'nin Muhalif Rivayetlere İşaret Etmesi

Bazen Buhârî'nin bir konuda naklettiği rivayetin hilafına rivayetler varsa, ona da işaret ettikten sonra “Bu, daha sahihtir” değerlendirmesinde bulunduğu görülmektedir.

Ebû Davûd'un rivayet ettiği ve Hz. Peygamber'in, ganimetten alan şahsın mallarını yaktırdığını ifade eden hadis⁵ karşısında Buhârî'nin naklettiği malların yakılmasından söz etmeyen bu rivayet hem manası hem de senedi cihetiyle daha sahihtir. Aynı'ye göre Buhârî “Bu daha sahihtir”⁶ ifadesiyle şuna işaret etmiştir: “Ganimetten aşırın birinin malının yakılmasıyla ilgili olarak bu hadisi delil olarak kullanıyorlar. Oysa bu hadis, ravilerine itimad edilemeyecek, aslı olmayan batıl bir rivayettir. Sahih olan ise “yakılma” ifadesinin olmadığı hadistir.” Ayrıca, yakılmadan bahseden rivayetin meçhul ve temriz siygasıyla rivayet edildiğini, bu nedenle diğerinin daha sahih olduğu da belirtilmiştir.⁷

وَلَمْ يَذْكُرْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ حَرَّقَ مَتَاعَهُ، وَهَذَا أَصَحُّ.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: كَانَ عَلَى ثَقَلِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: كِرْكِرَةٌ، فَمَاتَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «هُوَ فِي النَّارِ». فَذَهَبُوا يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ فَوَجَدُوا عَبَاءَةً قَدْ غَلَّهَا.

1.3. Buhârî'nin Aynı Sahabiden Gelen Farklı Tarikler Arasında Mukayese ve Tercihler Yapması

Buhârî bazen aynı sahâbiden gelen farklı tarikler arasında da mukayese ve tercihler yapmaktadır.

- a) Mesela Humejd'in Enes'ten naklettiği bir hadisin, yine Humejd'in Enes'in oğlu Musa'dan, onun da Enes'ten naklettiği hadisle mukayese etmekte ve

5 Ebû Davud, Cihad 135, no: 2713.

6 Buhârî, Cihad 190, no: 3074.

7 Aynı, Bedruddin, *Umdetu'l-Kârî*, VIII.15.

birincisinin daha sahîh olduğunu belirtmektedir.⁸ İbn Hacer'e göre başka bir rivâyetinden anlaşıldığı üzere bu tercihte Humeyd'in hadisi bizzat Enes'ten aldığı ifade eden "tahdis" sigasının bulunması etkili olmuştur.⁹

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ هُوَ ابْنُ زَيْدٍ، عَنْ حُمَيْدٍ، عَنْ أَنَسِ رَضِيَ
اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي غَزَاةٍ، فَقَالَ: «إِنَّ أَقْوَامًا بِالْمَدِينَةِ خَلَفْنَا،
مَا سَلَكْنَا شِعْبًا وَلَا وادِيًا إِلَّا وَهُمْ مَعَنَا فِيهِ، حَبَسَهُمُ الْعُدْرُ»،

وَقَالَ مُوسَى: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ حُمَيْدٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ أَنَسٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ النَّبِيُّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: الْأَوَّلُ أَصْحُ.

- b) Buhârî, imamın farz namaz kıldığı yerde nafîle kılabilceği ile ilgili bir rivâyetin ardından, Ebu Hureyre'den temriz sigasıyla merfû olarak naklettiği "İmam, (farz kıldığı) yerde nafîle namaz kılamaz" rivâyetini aktardıktan sonra "Bu rivâyet, sahîh değildir" demektedir.¹⁰ Böylece Buhârî temriz sigasıyla nakledilen Ebû Hureyre rivâyetinin isnadı açısından sahîh olmadığını belirtmektedir.¹¹

وَقَالَ لَنَا آدَمُ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، قَالَ: كَانَ ابْنُ عُمَرَ: «يُصَلِّي فِي
مَكَانِهِ الَّذِي صَلَّى فِيهِ الْفَرِيضَةَ وَفَعَلَهُ الْقَاسِمُ»
وَيَذْكُرُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، رَفَعَهُ لَا يَتَطَوَّعُ الْإِمَامُ فِي مَكَانِهِ وَلَمْ يَصِحَّ.

- c) "Birisine, beraber oturduğu arkadaşları varken bir hediye gelmesi durumunda, onların da bu hediyeye ortak olduğu" şeklindeki bir bab başlığında yine temriz siygasıyla "Kişinin beraberinde bulunanlar, ortaklardır" şeklinde İbn Abbas'ın açıklaması zikredilir ve Buhârî bunun sahîh olmadığını belirtir.¹² İbn Hacer, bu açıklamanın hem merfû hem de mevkuf olarak nakledildiğini mevkuf rivâyetin isnadının daha sahîh olduğunu ifade eder.¹³

8 Buhârî, Cihad 35, no: 2839.

9 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 59.

10 Buhârî, Ezan 157, no: 848.

11 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 426.

12 Buhârî, Hibe 25, (Bab başlığında).

13 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 284.

وَيُذَكِّرُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: «أَنَّ جُلَسَاءَهُ شُرَكَاءَ» وَلَمْ يَصِحَّ.

1.4. Buhârî'nin Muhaddislerin İhtilafını Zikretmekle Yetinmesi

Buhârî bazen bir hadis naklettikten sonra doğrudan kendisi hüküm vermektense, muhaddislerin ihtilafını zikretmekle yetinmektedir.

- a) Mesela, “Velâ hakkı, köleyi azad edene aittir” şeklindeki hadisi naklettikten sonra temriz siygasıyla Temîm ed-Dârî'den merfû olarak “O, hayatında da, ölümünde de insanlar içinde ona en yakın kimsedir” şeklinde rivayet edildiğini ancak bu haberin sihhati hakkında alimlerin ihtilaf ettiklerini kaydeder.¹⁴ Aslında Buhârî burada Temîm ed-Dârî'den nakledilen merfû bir hadise temriz siygasıyla işaret ettikten sonra bu notu düşmektedir. Oysa hadisin Buhârî'ye göre sahih olmadığı açıktır. Ancak o bu konudaki ihtilafa dikkat çekmektedir.

وَكَانَ الْحَسَنُ، «لَا يَرَى لَهُ وِلَايَةً» وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ» وَيُذَكِّرُ عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ، رَفَعَهُ قَالَ:

«هُوَ أَوْلَى النَّاسِ بِمَحْيَاهُ وَمَمَاتِهِ» وَاخْتَلَفُوا فِي صِحَّةِ هَذَا الْحَبْرِ.

1.5. Buhârî'nin Rivayet Ettiği İki Hadisten İsnadı Sağlam Olanı Tercih Etmesi

Buhârî, bazen aynı konuda farklı iki hükmü ifade eden iki hadisi rivayet ettikten sonra onlardan birini isnadının daha sağlam olması hasebiyle tercih eder.

- a) Hz. Peygamber'in cünüp iken sabaha kavuştuğunu, ardından gusül yaptıktan sonra oruç tutmakta olduğunu bildiren Hz. Âişe ve Ümmü Seleme rivayetlerinin peşinden bu durumda oruç tutamayacağını bildiren Ebu Hureyre rivayetini nakletmekte ve sonunda da ilk rivayetin isnadının daha sağlam olduğu kanaatini ifade etmektedir.¹⁵

14 Buhârî, Ferâiz 22, (Bab başlığında).

15 Buhârî, Savm 22, no: 1925-1926.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ سُمَيِّ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
 بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا بَكْرٍ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَأَبِي
 حِينَ دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ، وَأُمِّ سَلَمَةَ، ح

وَحَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ
 الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ، أَنَّ أَبَاهُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ، أَخْبَرَ مَرْوَانَ، أَنَّ عَائِشَةَ، وَأُمَّ
 سَلَمَةَ أَخْبَرَتَاهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ «يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ جُنُبٌ
 مِنْ أَهْلِهِ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ، وَيَصُومُ»، وَقَالَ مَرْوَانُ، لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ، أَقْسَمُ بِاللَّهِ
 لَتَقْرَعَنَّ بِهَا أَبَا هُرَيْرَةَ، وَمَرْوَانَ، يَوْمَئِذٍ عَلَى الْمَدِينَةِ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: فَكِرَهُ ذَلِكَ عَبْدُ
 الرَّحْمَنِ، ثُمَّ قَدَّرَ لَنَا أَنْ نَجْتَمِعَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ، وَكَانَتْ لِأَبِي هُرَيْرَةَ هُنَالِكَ أَرْضٌ،
 فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: لِأَبِي هُرَيْرَةَ إِنِّي ذَاكِرٌ لَكَ أَمْرًا وَلَوْلَا مَرْوَانُ أَقْسَمَ عَلَيَّ فِيهِ لَمْ
 أَذْكُرْهُ لَكَ، فَذَكَرَ قَوْلَ عَائِشَةَ، وَأُمَّ سَلَمَةَ: فَقَالَ: كَذَلِكَ حَدَّثَنِي الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ
 وَهَنَّ أَعْلَمُ وَقَالَ هَمَّامٌ، وَابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُ بِالْفِطْرِ وَالْأَوَّلِ أَسْنَدُ.

- b) Buhârî “Diz kapağı avrettir” hadisini İbn Abbas, Cerhed ve Muhammed b. Cahş’ın Hz. Peygamber’den temriz sigasıyla nakletmekte, devamında ise Enes b. Malik’in “Hz. Peygamber, diz kapağını açtı” dediğini aktardık-tan sonra da şu ilginç değerlendirmeyi yapmaktadır: “Enes hadisinin isnadı daha iyi, Cerhed hadisi ise ulemanın ihtilafından çıkmak bakımından daha ihtiyatlıdır.”¹⁶ Burada Buhârî, bir hadisçi olarak isnadı cihetiyle Enes rivayetinin isnadının daha güçlü olduğunu belirtmekte, bir fakih olarak da uygulamayı ve genel kabulü esas alarak ihtilaftan kurtulmak adına Cerhed hadisinin alınmaya daha uygun olduğuna işaret etmektedir.

وَبِرْوَى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَجَرَاهِدٍ، وَمُحَمَّدِ بْنِ جَحْشٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْفَحْدُ عَوْرَةٌ» وَقَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: «حَسَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 عَنْ فَحْدِهِ» قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «وَحَدِيثُ أَنَسٍ أَسْنَدٌ، وَحَدِيثُ جَرَاهِدٍ أَحْوْطُ حَتَّى
 يُخْرِجَ مِنْ اخْتِلَافِهِمْ»

16 Buhârî, Salat 12, (Bab başlığında).

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, “Buhârî’nin “Bu daha sahihtir” şeklindeki bazı değerlendirmelerine bazı alimler katılmamışlardır. Değerlendirmenin kişisel kriterler çerçevesinde kişisel kanaatlere dayandığı herkesin malumudur. Bu konularda yapılan ilmî çalışmalarda mesele net bir şekilde görülmektedir.”¹⁷

2. İsnadın Merfû Olup Olmadığını Değerlendirmesi

Rivayet geleneğinde bir hadisin Hz. Peygamber’den geldiğini göstermek üzere farklı ifadeler kullanılmıştır.¹⁸ Bunlardan en yaygın olanı “*Rafeahû*” ifadesidir. Buhârî bu kullanımın yer aldığı birçok isnadı Sahih’inde nakletmekle bunu benimsediğini göstermiştir.

2.1. Buhârî’nin “*Rafeahû*” İfadesini Kullanması

Buhârî, Cabir b. Abdullah’ın “ref ettiğini” belirten akşamları alınması gereken bazı tedbirlerle ilgili tavsiyeleri nakletmektedir.¹⁹

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ كَثِيرٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، رَفَعَهُ، قَالَ «خَمَرُوا الْآيَةَ، وَأَوْكُوا الْأَسْقِيَةَ، وَأَجِفُوا الْأَبْوَابَ وَاکْفِتُوا صِبْيَانَكُمْ عِنْدَ الْعِشَاءِ.»

a) Benzer bir şekilde Cabir b. Semure’nin “ref ettiğini” belirten Kisra ile ilgili hadisi nakletmektedir.²⁰

حَدَّثَنَا قَيْصَةُ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، رَفَعَهُ، قَالَ: «إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلَا كِسْرَى بَعْدَهُ»

17 Bkz: Enes Salih, *el-Mesâilu’lleti Hâlefe fihâ et-Tirmizî fi Sünenihî Şeyhahû el-Buhârî*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015/1, cilt: 2, sayı: 2, s. 151-176.

18 Bu konuda geniş bilgi için bkz: Suiçmez Yusuf, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber’e Nispeti*, s. 53-70, Otto yay. Ankara-2015.

19 Buhârî, *Bed’u’l-Halk* 16, no: 3316.

20 Buhârî, *Menâkıb* 25, no: 3619.

- b) Özü veya hastalığı olmaksızın oruç tutmayan kişi ile ilgili Ebu Hureyre'den temriz siygasıyla naklettiği rivayetten önce “refaahû” “Ebu Hureyre bunu merfû olarak nakletti”²¹ demektedir ve bu ifadenin Ebu Hureyre'nin sözü olmadığına işaret etmektedir.

وَيَذْكُرُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَفَعَهُ: «مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ عُدْرٍ وَلَا مَرَضٍ،
لَمْ يَقْضِهِ صِيَامُ الدَّهْرِ وَإِنْ صَامَهُ»

2.2. Buhârî'nin “Rafaahû” İfadesini Sahabeye Dönük Olarak Kullanması

Birçok rivayetin isnadında –şayet varsa- ref probleminde de dikkat çeken Buhârî ilginç bir şekilde bazen “Rafaahû” ifadesini, Hz. Peygamber'e değil de sahabeye dönük olarak da kullanabilmiştir.

- a) Buhârî, “Abdullah b. el-Hâris, Hakîm b. Hizâm'a ref etmiştir”²² demektedir. Mutlak olarak kullanıldığında genellikle rivayetin Hz. Peygamber'den geldiğine ve merfû olduğuna işaret etmek üzere zikredilen bu ifadenin burada “ilâ” edatı ile zikredildiğinde sahabî için de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre “Rafaa” fiili “ilâ” edatı ile zikredildiğinde Hz. Peygamber dışındakiler için de kullanılabilirliği görülmektedir. Buradaki kullanımda da söz konusu ifade ile Abdullah b. el-Hâris'in bu rivayeti Hakîm'e nispet ettiği ortaya çıkmaktadır. Aynı'ye göre onun bu ifadeyi kullanma sebebi, onun, vasıtalı veya vasıtasız olarak Hakîm'den semanı belirtmek içindir. İsnadda yer alan Katade ve Salih Ebi'l-Halil de tabiiyendir.²³

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ صَالِحِ أَبِي الْخَلِيلِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ، رَفَعَهُ إِلَى حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا.»

- b) Yine Buhârî, cehennem ile ilgili naklettiği hadis için şeyhi Muhammed b. Musa el-Kattân'ın Ebû Hureyre'nin ref ettiğini “Rafaahû” ifadesiyle belirttikten sonra, Ebu Süfyan el-Hımyerî'nin hadisi çoğunlukla mevkuf olarak

21 Buhârî, Savm 29, (Bab başlığında).

22 Buhârî, Buyu 19, no: 2079.

23 Aynî, Bedruddîn, Umdetu'l-Kârî, XI. 195.

nakletmekte olduğu ifadesine yer vermektedir.²⁴ Böylece Ebu Süfyan'ın hadisi genellikle mevkuf bazen merfû olarak naklettiğine, diğer râvilerin ise merfû olarak rivâyet ettiklerine işaret etmektedir.²⁵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْقَطَّانُ، حَدَّثَنَا أَبُو سُفْيَانَ الْجَمِيرِيُّ سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، رَفَعَهُ وَأَكْثَرُ مَا كَانَ يُوقِفُهُ أَبُو سُفْيَانَ «يُقَالُ لِحَبْنَمَ: هَلِ امْتَلَأَتْ، وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ فَيَضَعُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ عَلَيْهَا، فَتَقُولُ: قَطَّ قَطُّ».

- c) Hz. Peygamber'in eşlerinden 29 gün ayrı bir çardakta küs kaldığına dair Enes b. Malik'ten naklettiği rivayetten sonra, Muaviye b. Hayde'den “*Yüzkeru*” şeklinde temriz siygasıyla ve “*Rafeahu*” diyerek merfû olduğunu da belirterek “Ancak evden başka yerde küs/ayrı kalınmaz” sözünü nakletmekte ve sonunda “önceki daha sahihtir” hükmünü vermektedir.²⁶

حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ، قَالَ: حَدَّثَنِي حُمَيْدٌ، عَنْ أَنَسِ بْنِ رَضِيٍّ اللَّيْثِيِّ، قَالَ: قَالَ: أَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ نِسَائِهِ شَهْرًا، وَقَعَدَ فِي مَشْرِئِهِ لَهُ، فَتَزَلَّ لِتِسْعِ وَعِشْرِينَ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ آلَيْتَ عَلَى شَهْرٍ؟ قَالَ: «إِنَّ الشَّهْرَ تِسْعَ وَعِشْرُونَ» وَيُذَكَّرُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حَيْدَةَ، رَفَعَهُ: «غَيْرَ أَنْ لَا تُهَجَرَ إِلَّا فِي الْبَيْتِ» وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ.

- d) Halid'in Ebu Kılabe'den, onun da Enes'ten naklettiği “Bir kimse, eşi üzerine bakire ile evlendiğinde onun yanında yedi gün kalması sünnettendir” rivayetinden sonra Ebu Kılabe'nin: “Dileseydim: ‘Enes, bunu Hz. Peygamber'e ref etti’ derdim” dediğini; ardından da Abdurrazzak rivayetinde ise Halid'in “Dileseydim: ‘Enes, bunu Hz. Peygamber'e ref etti’ derdim” dediğini nakletmektedir.²⁷

Şarihler bu ifadenin, aynı hadisin İbn Mâce rivayetinde olduğu gibi²⁸ Enes'ten merfû olarak da nakledildiğini, hadd-i zatında mana ile rivayet edilen bu ifadenin de neticede merfû hükmünde olduğunu belirtmişlerdir.²⁹

24 Buhârî, Tefsir 50/1, no: 4849.

25 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII, 768.

26 Buhârî, Nikah 92-93, no: 5201.

27 Buhârî, Nikah 101, no: 5214.

28 İbn Mâce, Nikah 26, no: 1916.

29 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 314.

Ayrıca Enes b. Mâlik'in bilgiyi "mine's-sünneti" ifadesiyle nakletmesi de hadisin hükmen merfû olduğuna işaret etmektedir.³⁰ Her ne kadar buradaki değerlendirmeler Buhârî'ye ait değilse de, onun bu sözleri nakletmiş olması, rivayetin ref edilme durumuna açıklık getirmiş olmak içindir.

حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ رَاشِدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو أَسَامَةَ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، وَخَالِدٌ، عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: «مِنَ السُّنَّةِ إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْبِكْرَ عَلَى الثَّيْبِ أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا وَقَسَمَ، وَإِذَا تَزَوَّجَ الثَّيْبَ عَلَى الْبِكْرِ أَقَامَ عِنْدَهَا ثَلَاثًا ثُمَّ قَسَمَ» قَالَ أَبُو قَلَابَةَ: «وَلَوْ شِئْتُ لَقُلْتُ: إِنَّ أَنْسًا رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَيُّوبَ، وَخَالِدٍ، قَالَ خَالِدٌ: «وَلَوْ شِئْتُ قُلْتُ رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

- e) Ebû Imrân el-Cevni'nin, Cüdeb'den merfû olarak rivayet ettiği Kur'an'ı kalbe vererek okumayı emreden hadisten sonra, el-Hâris b. Ubeyd ve Saïd b. Zeyd'in Ebû Imran'dan mütabi olarak aynı hadisi naklettiklerini; Hammâd b. Seleme ve Ebân'ın ise bu hadisi merfû olarak nakletmediklerini söyler. Keza İbn Avn'ın, Ebû Imran'dan, Abdullah b. es-Sâmit'ten, Ömer'in sözü olarak naklettiğini haber verdikten sonra "Cüdeb rivayeti hem daha sahîh, hem de birçok tarikten rivayet edilmiştir" demektedir.³¹ Burada Buhârî, hem merfû oluşunu, hem de farklı tariklerden gelişini dikkate alarak Cüdeb rivayetini Hz. Ömer rivayetine tercih ettiğini belirtmiş olmaktadır. Nitekim İbn Avn'ın rivayeti şâz olarak nitelendirilmiştir.³²

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا سَلَامٌ بْنُ أَبِي مُطِيعٍ، عَنْ أَبِي عِمْرَانَ الْجَوْنِيِّ، عَنْ جُنْدَبٍ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ مَا اتَّخَلَفَتْ عَلَيْهِ قُلُوبُكُمْ، فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَمُومُوا عَنْهُ» تَابَعَهُ الْحَارِثُ بْنُ عُبَيْدٍ، وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَبِي عِمْرَانَ، وَلَمْ يَرْفَعْهُ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، وَأَبَانُ، وَقَالَ غُنْدَرٌ: عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي عِمْرَانَ، سَمِعْتُ جُنْدَبًا، قَوْلَهُ، وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ: عَنْ أَبِي عِمْرَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ، عَنْ عُمَرَ قَوْلَهُ وَجُنْدَبٌ أَصَحُّ وَأَكْثَرُ.

30 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 393.

31 Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an* 37, no: 5061.

32 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 162.

2.3. Bir Hadisi ‘Merfû Olarak Nakleden Buhârî’nin Hadisin Medarî Olan Raviden Gelen Farklı Tariklerdeki Ravilerin Aynı Hadisi Ref Etmediklerine İşaret Etmesi

Buhârî, bir hadisi merfû olarak naklettikten sonra hadisin medarî olan raviden gelen farklı tariklerdeki ravilerin aynı hadisi ref etmediklerine işaret eder.

- a) Söz gelimi, Ebû Husayn > Ebû Salih > Ebû Hüreyre’den gelen merfû rivayeti, yine İsrâil ve Muhammed b. Cühâde’nin ref etmediklerini belirtir. Böylece Buhârî, naklettiği hadiste bir ref probleminin olduğunu hatırlatmış olur. Ardından da aynı hadisi, “*Ve zâdenâ Amr*” diyerek Abdurrahman b. Abdullah b. Dînâr’ın, babasından onun Ebû Salih’ten, onun da Ebû Hüreyre’den naklettiği daha geniş anlatımlı bir başka tarikini rivayet eder.³³

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يُونُسَ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ يَعْنِي ابْنَ عِيَّاشٍ، عَنْ أَبِي حَصِينٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «تَعَسَّ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَالذَّرْهَمُ، وَالْقَطِيفَةُ، وَالخَمِيصَةُ، إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ»، لَمْ يَرْفَعْهُ إِسْرَائِيلُ، وَمُحَمَّدُ بْنُ جُحَادَةَ، عَنْ أَبِي حَصِينٍ.

وَرَادَنَا عَمْرُو، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «تَعَسَّ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَعَبْدُ الذَّرْهَمِ، وَعَبْدُ الخَمِيصَةِ»

3. İsnaddaki Kopukluklar İle İlgili Değerlendirmeler

Buhârî’nin Sahih’inde isnadlarla ilgili yaptığı değerlendirmeler arasında isnadda kopukluk olup olmaması öne çıkmaktadır. Bu çerçevede o, naklettiği rivayetin mürsel mi, munkatı mı olduğuna dikkat çekmektedir.

33 Buhârî, Cihad 70, no: 2886, 2887.

3.1. Buhârî'nin Naklettiği Rivayetin Mürsel mi, Munkatı mı Olduğuna Dikkat Çekmesi

Buhârî, Hz. Âişe'den cariyesi Berire'nin azad edilmesiyle ilgili iki farklı isnad ile hadis nakletmektedir.

a) Âişe > Esved > İbrahim > Hakem > Şu'be > Hafs b. Ömer > Buhârî

Rivayetten sonra Hakem'in: "(Berire'nin) Kocasını hür idi" dediğini nakletmekte ve ardından da "el-Hakem'in sözü, *mürseldir*" demektedir. İbn Abbas ise: 'Ben onu köle olarak gördüm' demiştir.

b) Âişe > Esved > İbrahim > Mansûr > Ebû Avâne > Musa > Buhârî

Bu rivayetin sonunda ise Esved'in: "(Berire'nin) Kocasını hür idi" dediğini naklettikten sonra "Esved'in sözü, *munkatıdır*" demek; akabinde de "İbn Abbas'ın 'Ben onu köle olarak gördüm' şeklindeki sözü daha sahihtir" demektedir.³⁴

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، عَنِ عَائِشَةَ، قَالَتْ: اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اشْتَرَيْهَا، فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ» وَأُهْدِيَ لَهَا شَاةٌ، فَقَالَ: «هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ» قَالَ الْحَكَمُ: «وَكَانَ زَوْجَهَا حُرًّا» وَقَوْلُ الْحَكَمِ مُرْسَلٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: رَأَيْتُهُ عَبْدًا.

حَدَّثَنَا مُوسَى، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنِ مَنصُورٍ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، اشْتَرَتْ بَرِيرَةَ لِتُعْتِقَهَا، وَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا وَلَاءَهَا، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ لِأُعْتِقَهَا، وَإِنَّ أَهْلَهَا يَشْتَرِطُونَ وَلَاءَهَا، فَقَالَ: «أُعْتِقِيهَا، فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ» أَوْ قَالَ: «أُعْطِيَ الثَّمَنَ» قَالَ: فَاشْتَرْتُهَا فَأَعْتَقْتُهَا، قَالَ: وَخَيْرْتُ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا، وَقَالَتْ: لَوْ أُعْطِيتُ كَذَا وَكَذَا مَا كُنْتُ مَعَهُ قَالَ الْأَسْوَدُ: وَكَانَ زَوْجَهَا حُرًّا " قَوْلُ الْأَسْوَدِ مُنْقَطِعٌ، وَقَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ: رَأَيْتُهُ عَبْدًا، أَصَحُّ.

34 Buhârî, Ferâiz 19, 20, no: 6751, 6754.

“Hakem’in bu sözü mürseldir” ifadesiyle Buhârî, Hakem’in bu ifadeyi Hz. Âişe’ye nispet etmediğini dolayısıyla kendi açıklaması olduğunu, ancak onun Berire’nin kocasını görme imkânı bulunmadığı için verilen bilgi ile kaynağı arasında kopukluk bulunduğunu belirtmektedir. “Esved’in sözü, munkatı’dır” ifadesinde de benzer bir durum söz konusudur. Esved de söylediği bilgiyi Hz. Âişe’ye nispet etmemiştir. Onun da Berire’nin kocasını görmemesi sebebiyle verdiği bilgi ile kaynağı arasında kopukluk bulunmaktadır. Dolayısıyla her iki râvinin de verdikleri bilgi müşahade veya bir başkasından işitmeye dayanmamaktadır. Bu sebeple de Buhârî tarafından “mürsel” ve “munkatı” olarak nitelendirilmişlerdir. İbn Abbas’ın ‘Ben onu köle olarak gördüm’ şeklindeki verdiği bilgi ise bizzat köle olarak gördüğünü ve müşahadeye dayandığını ifade etmektedir. İbn Hacer’e göre bu sıhhat değerlendirmesi ise isnad ile ilgili değil, metin-muhteva ile ilgilidir.³⁵

Buhârî tarafından sahîh olarak nitelenmesinin sebebi de bu durum olmalıdır. Buhârî’nin bu tespitleri göstermektedir ki o isnaddaki ittisal şartına çok önem vermektedir.

Buhârî’nin burada kullandığı her iki ifade de, sonradan kabul görmüş olan ıstılahî anlamlarının dışında kullanılmıştır. Nitekim onun “mürsel” ile kasdettiği şey, hadis ıstılahlarında yerleşmiş olan “mürsel” değildir. Bu da henüz bu ıstılahların doğuş dönemi için normal karşılanmalıdır.

- c) Zührî’nin Hz. Ali’den naklettiği bir hüküm ile ilgili olarak Buhârî “Bu, mürseldir” şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Oysa burada söz konusu olan husus, Zührî ile Hz. Ali arasındaki kopukluktur. Daha sonra gelişen hadis ıstılahına göre “munkatı” diye nitelendirilmesi gereken bu problemi Buhârî’nin “mürsel” diye ifade ettiğini görmekteyiz.³⁶ Buhârî’nin bu kullanımı, söz konusu kavramın yaklaşık ilk üç asırdaki yaygın kullanımıyla örtüşmektedir.³⁷

وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «لَا تَحْرُمُ حَتَّى يُلْزَقَ بِالْأَرْضِ» يَعْنِي يُجَامِعَ وَجَوْرَةَ ابْنِ الْمُسَيَّبِ
وَعُرْوَةَ، وَالزُّهْرِيُّ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ: قَالَ عَلِيٌّ: «لَا تَحْرُمُ» وَهَذَا مُرْسَلٌ.

35 Bkz: İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XII.40.

36 Buhârî, *Nikah* 25, no: 5105.

37 Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 2014, s. 180-181.

- d) Hz. Peygamber'in Arafat'ta oruç tutup tutmadığına dair Ümmü'l-Fadl'dan nakledilen rivayetin mevsul mu, mürsel mi olduğu tartışılmış, rivayetin Ümmü'l-Fadl'dan geldiği belirtilmiştir. Bir başka ihtimal ise, Süfyan bunu, Ümmü'l-Fadl'ın adını vermeksizin mürsel olarak nakletmiş, sorulduğunda ise "Ümmü'l-Fadl'dandır" demiştir.³⁸

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ، سَمِعَ سُفْيَانَ، أَخْبَرَنَا سَالِمٌ أَبُو النَّضْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ عُمَيْرًا، مَوْلَى
أُمِّ الْفَضْلِ، يُحَدِّثُ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ، قَالَتْ: «شَكَ النَّاسُ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَرَفَةَ، فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ بِإِنَاءٍ فِيهِ لَبَنٌ فَشَرِبَ»، فَكَانَ سُفْيَانُ رُبَّمَا قَالَ: «شَكَ
النَّاسُ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَرَفَةَ، فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ أُمُّ الْفَضْلِ
فَإِذَا وَقَفَ عَلَيْهِ، قَالَ: هُوَ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ.

- e) Buhârî, muttasıl olarak naklettiği bir rivayetten sonra Ali b. el-Medîni'nin, bu rivayeti Abdurrazzak'ın mürsel olarak naklettiğini, kendisine daha sonra onun da Hz. Âişe'ye dayandırarak müsned olarak rivayet ettiği bilgisi ulaştığını ifade etmektedir.³⁹

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ
يَحْيَى بْنِ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: سَأَلَ
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَاسٌ عَنِ الْكُفَّانِ، فَقَالَ: «لَيْسَ بِشَيْءٍ» فَقَالُوا: يَا رَسُولَ
اللَّهِ، إِنَّهُمْ يُحَدِّثُونَا أَحْيَانًا بِشَيْءٍ فَيَكُونُ حَقًّا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
«تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ، يَخْطُفُهَا مِنَ الْجَنِّيِّ، فَيُقْرِئُهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ، فَيَخْلُطُونَ مَعَهَا مِائَةَ
كَذِّبَةٍ» قَالَ عَلِيُّ: قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ: مُرْسَلٌ: «الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ» ثُمَّ بَلَغَنِي أَنَّهُ أَسْنَدُهُ بَعْدَهُ.

- f) Buhârî, Ebu Zer'den gelen uzunca bir rivayeti naklettikten sonra "Ebû Salih'in Ebu'd-Derdâ'dan naklettiği hadis mürseldir, sahîh değildir. Bunun bilinmesini istedik. Sahîh olan Ebu Zer hadisidir" değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bu defa kendisine "Atâ b. Yesar'ın Ebu'd-Derdâ'dan naklettiği hadis nasıldır?" diye sorulduğunda: "Aynı şekilde o da mürseldir, sahîh değildir. Sahîh olan Ebu Zer hadisidir" cevabını verdikten sonra şöyle der: "Ebu'd-Derdâ'nın 'Kişi ölüm anında Lâ ilahe illallah derse...' şeklindeki şu hadisini çizip atın!"⁴⁰

38 Buhârî, Eşribe 12, no: 5604.

39 Buhârî, Tıb 46, no: 5762.

40 Buhârî, Rikâk 13, no: 6443. İbn Hacer, Buhari'nin silinmesini istediği bu rivayetin

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رُفَيْعٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهَبٍ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: خَرَجْتُ لَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِي، فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْشِي وَحْدَهُ، وَلَيْسَ مَعَهُ إِنْسَانٌ، قَالَ: فَظَنَنْتُ أَنَّهُ يَكْرَهُ أَنْ يَمْشِيَ مَعَهُ أَحَدٌ، قَالَ: فَجَعَلْتُ أَمْشِي فِي ظِلِّ الْقَمَرِ، فَالْتَفَتَ فَرَأَانِي، فَقَالَ: «مَنْ هَذَا؟» قُلْتُ: أَبُو ذَرٍّ، جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ، قَالَ: «يَا أَبَا ذَرٍّ تَعَالَى» قَالَ: فَامْسَيْتُ مَعَهُ سَاعَةً، فَقَالَ: «إِنَّ الْمُكْتَبِرِينَ هُمْ الْمُثْمَلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِلَّا مَنْ أَعْطَاهُ اللَّهُ خَيْرًا، فَفَنَحَّ فِيهِ يَمِينَهُ وَشِمَالَهُ وَبَيْنَ يَدَيْهِ وَوَرَاءَهُ، وَعَمِلَ فِيهِ خَيْرًا»

قَالَ: فَامْسَيْتُ مَعَهُ سَاعَةً، فَقَالَ لِي: «اجْلِسْ هَا هُنَا» قَالَ: فَاجْلَسْتَنِي فِي قَاعِ حَوْلَهُ حِجَارَةً، فَقَالَ لِي: «اجْلِسْ هَا هُنَا حَتَّى أَرْجِعَ إِلَيْكَ» قَالَ: فَانْطَلَقَ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى لَا أَرَاهُ، فَلَبِثْتُ عِنِّي فَأَطَالَ اللَّبِثُ، ثُمَّ إِنِّي سَمِعْتُهُ وَهُوَ مُقْبِلٌ، وَهُوَ يَقُولُ: «وَأِنْ سَرَقَ، وَإِنْ زَنَى» قَالَ: فَلَمَّا جَاءَ لَمْ أَصْبِرْ حَتَّى قُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ، مَنْ تَكَلَّمَ فِي جَانِبِ الْحَرَّةِ، مَا سَمِعْتُ أَحَدًا يَرْجِعُ إِلَيْكَ شَيْئًا؟ قَالَ: «ذَلِكَ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، عَرَضَ لِي فِي جَانِبِ الْحَرَّةِ، قَالَ: بَشِّرْ أُمَّتَكَ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ، قُلْتُ: يَا جَبْرِيلُ، وَإِنْ سَرَقَ، وَإِنْ زَنَى؟ قَالَ: نَعَمْ» قَالَ: قُلْتُ: «وَأِنْ سَرَقَ، وَإِنْ زَنَى؟ قَالَ: نَعَمْ، وَإِنْ شَرِبَ الْخَمْرَ» قَالَ النَّصْرُ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ، وَالْأَعْمَشُ، وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ رُفَيْعٍ، حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ وَهَبٍ، بِهَذَا، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «حَدِيثُ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، مُرْسَلٌ لَا يَصِحُّ، إِنَّمَا أَرَدْنَا لِلْمَعْرِفَةِ، وَالصَّحِيحُ حَدِيثُ أَبِي ذَرٍّ»، قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: «حَدِيثُ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، قَالَ: مُرْسَلٌ أَيْضًا لَا يَصِحُّ، وَالصَّحِيحُ حَدِيثُ أَبِي ذَرٍّ» وَقَالَ: اضْرِبُوا عَلَيَّ حَدِيثَ أَبِي الدَّرْدَاءِ هَذَا: إِذَا مَاتَ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، عِنْدَ الْمَوْتِ.

- g) Buhârî, Amr b. Dinar'ın, İkrime'den, onun da İbn Abbas'tan naklettiği Bakara Suresi 197. âyetin tefisiri ile ilgili haberden sonra, "İbn Uyeyne Amr'dan, o da İkrime'den mürsel olarak rivayet etmiştir" demektedir.

Sâgâni nüshası dışında diğer nüshalardan düşürüldüğünü belirtmektedir. Aynı de bu kısmın nüshaların çoğunda bulunmadığını kaydetmektedir. Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 267; Aynî, *Umde*, XXV, 52. Kaynaklarımızda Ata b. Yesâr'ın Ebu'd-Derdâ'dan naklettiği bir rivayet var ise de, metninde işaret edildiği gibi kişinin ölürken "Lâ ilahe illallah" demesinden bahsedilmemektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber "Rabbînin makamından korkanlar için iki cennet vardır" (55. Rahman, 46) âyetini okuyunca Ebu'd-Derdâ, "Zina etse ve çalsa da mı ey Allah'ın Rasülü?" diye üç defa sorduğu, Hz. Peygamber'in de "Ebu'd-Derdâ'nın burnu rürtse de!" diye cevap verdiğini anlatılmaktadır. Bkz: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 311-312, no: 8683. Muhtemelen Buhârî'nin silinmesini istediği metin Ebû Zerr hadisi ile karıştırılmış farklı bir metin olmalıdır.

Böylece hadisin İbn Uveyne rivâyetinde İkrime'nin isnadda İbn Abbas'ı zikretmediğini başka bir ifadeyle söz konusu bilgiyi ona nispet etmediğini belirtmekte ve bundan dolayı da söz konusu rivayeti "mürsel" olarak nitelemektedir.⁴¹

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُشَيْرٍ، حَدَّثَنَا شَبَابَةُ، عَنْ وَرْقَاءَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ،
عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «كَانَ أَهْلُ الْبَيْمَنِ يَحُجُّونَ وَلَا يَتَزَوَّدُونَ،
وَيَقُولُونَ: نَحْنُ الْمُتَوَكِّلُونَ، فَإِذَا قَدِمُوا مَكَّةَ سَأَلُوا النَّاسَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَتَزَوَّدُوا
فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى} [البقرة: ١٩٧] رَوَاهُ ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرِو، عَنْ عِكْرِمَةَ مُرْسَلًا.

h) Hırsızın elinin kesileceği asgari miktarları belirten Hişam-Urve-Hz. Âişe rivayetinden sonra Veki' ve İbn İdris'in yine Hişam-Urve kanalıyla naklettikleri hadisin mürsel olduğunu ifade eder. Böylece Veki' ve İbn İdris'in rivâyetlerinde isnadda Hz. Âişe'nin zikredilmediğine işaret eder.⁴²

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِقَاتٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ
عَائِشَةَ، قَالَتْ: «لَمْ تَكُنْ تُقَطِّعُ يَدَ السَّارِقِ فِي أَدْنَى مِنْ حَجَفَةٍ أَوْ تُرْسٍ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا
دُوْنِ مَنٍ» رَوَاهُ وَكَيْعٌ، وَابْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ مُرْسَلًا.

4. Mütâbeât İle İlgili Değerlendirmeler

Sahih'de görülen bir başka kullanım da, "Tâbeahû", "Nahvehû" yahut "Mislehû" ifadeleriyle ortaya konulan mütâbi isnadların zikridir.

İki yüzden fazla yerde geçen bu kullanımlarda Buhârî, naklettiği bir rivayetten sonra o isnadın mütâbilerini vermektedir.

4.1. Buhârî'nin Mütâbi Senedi Verirken İfade Farkına veyâ Hadisin Merfû Olduğuna İşaret Etmesi

Bu kısımlarda genellikle mütâbi senedi vermekle yetinirken, bazen ifade farkına yahut merfû olduğuna da işaret etmektedir.

41 Buhârî, Hac 6, no: 1523; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, III, 490.

42 Buhârî, Hudûd 13, no: 6793.

- a) Cenazeye ittiba ile ilgili Ravh > Avf > Hasan ve Muhammed > Ebû Hureyre rivayetini naklettikten sonra Osman el-Müezzin'in > Avf > Muhammed > Ebû Hureyre isnadıyla mütabi bir tarik naklettiğini ve “nahvehû” (benzerini) rivayet ettiğini hatırlatmaktadır.⁴³

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْمَنْجُوفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا رَوْحٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنِ الْحَسَنِ، وَمُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ اتَّبَعَ جَنَازَةَ مُسْلِمٍ، إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلَّى عَلَيْهَا وَيُفْرَغَ مِنْ دَفْنِهَا، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ مِنَ الْأَجْرِ بِقِيرَاطَيْنِ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ بِقِيرَاطٍ» تَابَعَهُ عُمَانُ الْمُؤَدِّنُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ.

- b) Buhârî, mütabilerin isnadlarını verirken, metinler benzer ise bunu “nahvehû” veya “mislehû” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁴

حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، ح وَحَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهَا الْأَرْبَعِ، ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الْعَسَلُ» تَابَعَهُ عَمْرُو بْنُ مَرْزُوقٍ، عَنْ شُعْبَةَ، مِثْلَهُ وَقَالَ مُوسَى: حَدَّثَنَا أَبَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ مِثْلَهُ.

4.2. Buhârî'nin Bir Hadisi Naklettikten Sonra Farklı Bir Sahabiden Gelen Senediyle Şahide İşaret Ettikten Sonra Tercih Yapması

Buhârî bir hadisin, farklı bir sahabîden gelen senediyle şahid/mütabi olanına da işaret ettikten sonra ilk naklettiği rivayetin ikincisinden daha sahîh olduğuna da işaret eder.⁴⁵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ هُوَ ابْنُ سَلَامٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو تُمَيْلَةَ يَحْيَى بْنُ وَاصِحٍ، عَنْ فُلَيْحِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ

43 Buhârî, İman 35, no: 47.

44 Buhârî, Gusl 28, no: 291.

45 Buhârî, İdeyn 24, no: 986.

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ يَوْمَ عِيدِ خَالَفَ الطَّرِيقَ « تَابَعَهُ يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ فُلَيْحٍ، وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الصَّلْتِ: عَنْ فُلَيْحٍ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَحَدِيثُ جَابِرٍ أَصَحُّ.

5. İsnaddaki Eda Siygalarıyla İlgili Değerlendirmeler

Buhârî'nin isnad değerlendirmeleri arasında eda siygalarına verdiği özen de görülmektedir. Buhârî, hocası Humeydi'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Süfyan bize bu rivayetin tamamını “Ahberanâ” lafzıyla nakletti.”⁴⁶ Böylece Buhârî isnadın herhangi bir yerinde “an” lafzının bulunmadığını dolayısıyla isnadın muttasıl olduğunu ifade etmektedir.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرِو، عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ الشَّاعِرِ الْأَعْمَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ، قَالَ: لَمَّا حَاصَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّائِفَ، فَلَمْ يَنْلُ مِنْهُمْ شَيْئًا، قَالَ: «إِنَّا قَافِلُونَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ». فَتَقَلَّ عَلَيْهِمْ، وَقَالُوا: نَذْهَبُ وَلَا نَفْتَحُهُ، وَقَالَ مَرَّةً: «نَقُتِلُ». فَقَالَ: «اغْدُوا عَلَى الْقِتَالِ». فَعَدَّوْا فَأَصَابَهُمْ جِرَاحٌ، فَقَالَ: «إِنَّا قَافِلُونَ عَدَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ». فَأَعْجَبَهُمْ، فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً، فَتَبَسَّسَمَ، قَالَ: قَالَ الْحُمَيْدِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ الْخَبَرَ كُلَّهُ.

5.1. Buhârî'nin Ahberanâ ve Haddesenâ'nın Anlamı Konusunda Üstadlarının Açıklamalarını Nakletmesi

Buhârî, bu konudaki titizliğini hocalarının ilgili açıklamalarını nakleterek de ortaya koymaktadır.

- a) Nitekim hased ile ilgili bir hadisin ardından hocası Ali b. Abdullah el-Medîni'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Süfyan'ı defalarca işittim, onun “Ahberanâ” dediğini hiç duymadım. Buna rağmen bu hadis onun sahîh hadislerindedir.”⁴⁷ Böylece Buhârî isnadda yer alan Süfyan b. Uyeyne'nin ittisale delalet eden “Ahberanâ” lafzıyla rivâyet etmemesine rağmen bu hadisin isnadının muttasıl ve dolayısıyla sahîh olduğunu belirtmektedir.

46 Buhârî, Meğâzi 57, no: 4325.

47 Buhârî, Tevhid 45, no: 7529.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ الزُّهْرِيُّ: عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَتْلُوهُ آتَاءَ اللَّيْلِ وَآتَاءَ النَّهَارِ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَهُوَ يُنْفِقُهُ آتَاءَ اللَّيْلِ وَآتَاءَ النَّهَارِ" سَمِعْتُ سُفْيَانَ مِرَارًا، لَمْ أَسْمَعْهُ يَذْكُرُ الْحَبْرَ، وَهُوَ مِنْ صَحِيحِ حَدِيثِهِ.

- b) Yine Buhârî'nin eda siygaları konusundaki açıklamalarına dair başka bir örnek de şudur: Buhârî'nin verdiği bilgiye göre hocası Abdullah b. Muhammed hadisi aldığı Süfyan b. Uyeyne'ye isnadını sorduğunda İbn Uyeyne tam "Haddesenâ" diye isnadı vermeye başlamışken araya biri girip onu meşgul etmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla Süfyan b. Uyeyne her ne kadar isnadda "an İbn Cüreyc" şeklinde hadisi "an" lafzıyla nakletse de onun hadisi "Haddesenâ" lafzıyla rivâyet ettiği ihtimali de söz konusudur. Buradan Buhârî'nin, an'ane yerine tahdis ifade eden bir isnad arayışı içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّهُ قَالَ حِينَ وَقَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ابْنِ الزُّبَيْرِ: قُلْتُ: «أَبُوهُ الزُّبَيْرِ، وَأُمُّهُ أَسْمَاءُ، وَحَالَتُهُ عَائِشَةُ، وَجَدُّهُ أَبُو بَكْرٍ، وَجَدَّتُهُ صَفِيَّةُ»، فَقُلْتُ لِسُفْيَانَ: إِسْنَادُهُ؟ فَقَالَ: حَدَّثَنَا، فَشَغَلَهُ إِنْسَانٌ، وَلَمْ يَقُلْ ابْنُ جُرَيْجٍ.

Buhârî, bazen mütabilerde kullanılan eda siygalarna da dikkat çekmektedir.⁵⁰

6. İsnadlarda Mübhem Ravi Kullanımı ve Onlar Hakkında Bilgi Vermesi

Bilindiği gibi Ehl-i hadis, adaletleri sebebiyle ravi sahabînin meçhul olmasını bir problem olarak görmemişlerdir. Buhârî'nin de sahabeden olması halinde isim vermeden mübhem raviden hadis nakletmekte bir beis görmediği anlaşılmaktadır.

48 Buhârî, Tefsir 9/9, no: 4664.

49 Bkz: Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, XVII. 134.

50 Buhârî, Meğâzi 10, no: 3991.

6.1. Buhârî'nin Mübhem Sahabîlerden Nakilde Bulunmayı Problem Görmemesi

- a) a. Aşağıdaki örneklerde olduğu üzere “Benî Selime’den bir adamdan,⁵¹ Ensar’dan bir adamdan,⁵² veya Enes b. Mâlik’ten veya bir adamdan”⁵³ vb. nakillerde bulunmuştur.

حَدَّثَنَا مُوسَى، حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَّةُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ رَجُلٍ، مِنْ بَنِي سَلِيمَةَ أَخْبَرَ عَبْدَ اللَّهِ: أَنَّ جَارِيَةَ لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ تَرَعَى غَنَمًا لَهُ بِالْجَبِيلِ الَّذِي بِالسُّوقِ، وَهُوَ بِسَلْعٍ، فَأُصِيبَتْ شَاةٌ، فَكَسَرَتْ حَجْرًا فَدَبَحَتْهَا بِهِ، «فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَهُمْ بِأَكْلِهَا.»

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ رَجُلٍ، مِنَ الْأَنْصَارِ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ سَعْدٍ أَوْ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، أَخْبَرَهُ: أَنَّ جَارِيَةَ لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ كَانَتْ تَرَعَى غَنَمًا بِسَلْعٍ، فَأُصِيبَتْ شَاةٌ مِنْهَا، فَأَذْرَكَتَهَا فَدَبَحَتْهَا بِحَجَرٍ.»

حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هَانِيَةَ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَوْ عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَحَمَ الْقَدَمَيْنِ، حَسَنَ الْوَجْهِ، لَمْ أَرْ بَعْدَهُ مِثْلَهُ.»

- b) b. Buhârî, “Ata’nın, Hz. Peygamber’in ashabından bazılarından” şeklinde mütabi olarak verdiği bir rivayette mübhem sahabîlerden rivayet etmekte bir beis görmemektedir.⁵⁴

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ، أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ، حَدَّثَهُ قَالَ: قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ، حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ؟ قَالَ: "رَجُلٌ جَاهَدَ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ، وَرَجُلٌ فِي شِعْبٍ مِنَ الشُّعَابِ: يُعْبُدُ رَبَّهُ، وَيَدْعُ النَّاسَ مِنْ شَرِّهِ" تَابَعَهُ الزُّبَيْدِيُّ، وَسُلَيْمَانُ بْنُ كَثِيرٍ، وَالنُّعْمَانُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَطَاءٍ، أَوْ عُبَيْدِ

51 Buhârî, Zebâih 18, no: 5502.

52 Buhârî, Zebâih 18, no: 5505.

53 Buhârî, Libas 68, no: 5908.

54 Buhârî, Rikâk 34, no: 6494.

اللَّهُ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ يُؤْتَسُ، وَابْنُ مُسَافِرٍ، وَيَحْيَى
بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- c) Buhârî, “Şecere ashabından bir adamdan” dedikten sonra o şahsın isminin Ühbân b. Evs olduğu bilgisini verir.⁵⁵

وَعَنْ مَجْرَأَةَ، عَنْ رَجُلٍ مِنْهُمْ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ اسْمُهُ أَهْبَانُ بْنُ أَوْسٍ: «وَكَانَ
أَشْتَكَى رُكْبَتَهُ، وَكَانَ إِذَا سَجَدَ جَعَلَ تَحْتَ رُكْبَتِهِ وَسَادَةً

- d) İsnadında “Hz. Peygamber’in ashabından bir adamdan” diye naklettikten sonra “Sanırım o, İbn Ömer’dir” şeklinde o şahsın kim olduğunu bildirir.⁵⁶

حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، حَدَّثَنَا الثَّقَلِيُّ، حَدَّثَنَا مَسْكِينٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ خَالِدِ الْحَدَّاءِ، عَنْ
مَرْوَانَ الْأَصْفَرِ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ ابْنُ عَمْرِو: “
أَنَّهَا قَدْ نُسِخَتْ: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ} [البقرة: ٢٨٤] ” الْآيَةَ.

حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، أَخْبَرَنَا رَوْحٌ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ خَالِدِ الْحَدَّاءِ، عَنْ مَرْوَانَ
الْأَصْفَرِ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: أَحْسِبُهُ ابْنَ عَمْرِو:
{إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ} [البقرة: ٢٨٤] قَالَ: «نَسَخْتُهَا الْآيَةَ الَّتِي بَعْدَهَا.»

- e) Buhârî, “*an raculin*” şeklinde mübhem bir ravi bulunan isnaddaki şahsın kim olduğunu tespit etmişse bilinen şekliyle isnadı verir ve mübhem râvinin bulunduğu isnada da işaret eder. Nitekim bazılarının Eyyûb > *Racul* > Enes şeklinde naklettikleri bir rivayette adı verilmeyen şahsın Ebû Kılâbe olduğunu naklettiği hadis ile ortaya koyar. Bununla birlikte mütabi olarak isnadında “*racul*” bulunan rivayeti de verir ve içeriğinden yararlanma cihetine gider.⁵⁷

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَنَسِ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: “صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ مَعَهُ بِالْمَدِينَةِ الظُّهْرَ

55 Buhârî, Meğâzi 36, no: 4174.

56 Buhârî, Tefsir 2/54, 55, no: 4545, 4546.

57 Buhârî, Hac 27, no: 1551. Bkz: Buhârî, Hac 119, no: 1714.

أَرْبَعًا، وَالْعَصْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ بَاتَ بِهَا حَتَّى أَصْبَحَ، ثُمَّ رَكِبَ حَتَّى اسْتَوَتْ بِهِ عَلَى الْبَيْدَاءِ، حَمِدَ اللَّهُ وَسَبَّحَ وَكَبَّرَ، ثُمَّ أَهَلَ بِحَجِّ وَعُمْرَةٍ، وَأَهَلَ النَّاسَ بِهِمَا، فَلَمَّا قَدِمْنَا أَمَرَ النَّاسَ، فَحَلُّوا حَتَّى كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ أَهَلُّوا بِالْحَجِّ، قَالَ: وَنَحَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَدَنَاتٍ بِيَدِهِ قِيَامًا، وَذَبَحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ كَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ " قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ بَعْضُهُمْ: هَذَا عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَنَسٍ.

- f) Buhârî, Urve aracılığıyla Hz. Âişe'den Hz. Peygamber'in eşleri arasındaki kamplaşma ile ilgili uzunca bir haberi rivayet ettikten sonra temriz siygasıyla "Zikredilir ki, Hişâm > Racul > Zühri ve ayrıca Hişâm > Racul min Kureyş > Racul mine'l-Mevâli şeklinde mübhem ravilerin bulunduğu iki mütabi rivayete işaret eder.⁵⁸

قَالَ الْبُخَارِيُّ: «الْكَلَامُ الْأَخِيرُ قِصَّةُ فَاطِمَةَ»، يُذَكَّرُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ رَجُلٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَقَالَ أَبُو مَرْوَانَ عَنْ هِشَامِ، عَنْ عُرْوَةَ: كَانَ النَّاسُ يَتَحَرَّوْنَ بِهَدَايَاهُمْ يَوْمَ عَائِشَةَ، وَعَنْ هِشَامِ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَرَجُلٍ مِنَ الْمَوَالِي، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامِ، قَالَتْ عَائِشَةُ: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَأْذَنْتُ فَاطِمَةَ.

6.2. Buhârî'nin Âyetlerdeki Garib Kelimelerin Anlamını Verdiği Yerlerde İsnad Kullanmaması

Buhârî, ayetlerdeki garib kelimelerin anlamını verdiği yerlerde genellikle isnad kullanmaz. Sadece açıklamayı kimin yaptığını ifade eder. Böyle yerlerde mübhem şahıslardan da nakilde mahzur görmez.

- a) Mesela İbn Uyeyne > Racul > Mücahid şeklindeki bir isnad ile "Mütteke" kelimesinin anlamını verir. Bir başka kelime izahı aktarırken ise "ve kâle gayruhu" diyerek açıklama sahibinin adını vermez.⁵⁹ Fuat Sezgin'e göre burada ismi verilmeyen şahıs "Ma'mer b. el-Müsennâ" olmalıdır.⁶⁰

58 Buhârî, Hibe 8, no: 2581.

59 Buhârî, Mevâkit 13, no: 550

60 Geniş bilgi için bkz: Sezgin Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 169-170. Kitabiyat Yay. Ankara-2000.

وَقَالَ فَضِيلٌ: عَنْ حُصَيْنٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ: {مُتَّكَأً} [يوسف: ٣١]: «الْأُتْرُجُ»، قَالَ فَضِيلٌ: «الْأُتْرُجُ بِالْحَبَشِيَّةِ: مُتَّكَأٌ» وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ: عَنْ رَجُلٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ: «مُتَّكَأٌ، قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ قُطِعَ بِالسُّكَّيْنِ» وَقَالَ قَتَادَةُ: {لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ} [يوسف: ٦٨]: «عَامِلٌ بِمَا عَلِمَ» وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ: {صَوَاعٍ} [يوسف: ٧٢]: «الْمَلِكُ مُكْوَكُ الْفَارِسِيِّ الَّذِي يَلْتَقِي طَرَفَاهُ، كَأَنْتَ تَشْرَبُ بِهِ الْأَعَاجِمُ» وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: {تَمُنَّدُونَ} [يوسف: ٩٤]: «تَجَهَّلُونَ» وَقَالَ غَيْرُهُ: {عِيَابَةٌ} [يوسف: ١٠]: «كُلُّ شَيْءٍ عَيَّبَ عَنْكَ شَيْئًا فَهُوَ عِيَابَةٌ».

- b) Buhârî'nin Hammâd > ismini vermediği bir adam > el-Hasan şeklinde mübhem râvi isnadlı bir rivayeti naklettiği görülmektedir. Ancak Buhârî, bu rivayeti bu haliyle sevk ettikten sonra aynı konuda gelen mütabi ve şahid rivayetlere de yer vermiş, Hammâd b. Zeyd'den naklettiği rivayette bu hadisi Hasan-i Basrî'nin el-Ahnef b. Kays'tan rivayet ettiği bilgisini aktarmış, daha sonra da Ebû Bekre'den gelen üç farklı tarikine yer vermiştir. Ayrıca Mansur'dan naklettiği rivayette Süfyan'ın rivayeti ref etmediğini de hatırlatmıştır.⁶¹

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ رَجُلٍ، لَمْ يُسَمِّهِ عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: خَرَجْتُ بِسِلَاحِي لِيَالِي الْفِتْنَةِ، فَاسْتَقْبَلَنِي أَبُو بَكْرَةَ، فَقَالَ: أَيْنَ تَرِيدُ؟ قُلْتُ: أُرِيدُ نُصْرَةَ ابْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا تَوَاجَعَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَكِلَاهُمَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ» قِيلَ: فَهَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ: «إِنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ» قَالَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ: فَذَكَرْتُ هَذَا الْحَدِيثَ لِأَيُّوبَ، وَيُونُسَ بْنِ عُيَيْدٍ، وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ يُحَدِّثَانِي بِهِ، فَقَالَا: إِنَّمَا رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ: الْحَسَنُ، عَنِ الْأَخْنَفِ بْنِ قَيْسٍ، عَنِ أَبِي بَكْرَةَ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، بِهِذَا. وَقَالَ مَوْلَى: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، وَيُونُسُ، وَهَشَامُ، وَمُعَلَّى بْنُ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنِ الْأَخْنَفِ، عَنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَرَوَاهُ مَعْمَرٌ، عَنِ أَيُّوبَ، وَرَوَاهُ بَكَّارُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنِ أَبِي بَكْرَةَ، وَقَالَ عُنْدَرٌ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ مَنْصُورٍ، عَنِ رَبِيعِ بْنِ جِرَاشٍ، عَنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ يَرْفَعَهُ سُفْيَانُ، عَنِ مَنْصُورٍ.

- c) Buhârî, bazen bir hadisin farklı tariklerinin bulunduğu ifade eden ancak ravi isimleri verilmeyen isnadlar da kullanabilmektedir. Mesela Hüseyim, “kendisine birden fazla kimsenin haber verdiğini ifade ettikten sonra, onlardan birinin Muğire ve fûlan ve aynı şekilde bir üçüncü adamın

61 Buhârî, Fiten 10, no: 7083.

olduğunu” ifade eder. Buhârî hadisi rivayet ettikten sonra Hüseyim’in Abdulmelik b. Umeyr’den onun da Verrâd’dan bu hadisi rivayet ettiği bilgisini verir.⁶² Buradan hareketle Hüseyim’in adını vermediği şeyhlerinden birinin adının Abdulmelik b. Umeyr olduğunu göstermiş olur. Kastalanî, İbn Huzeyme’nin *Sahîh*’ine dayanarak isnadda geçen “*fûlan*”ın Mücâlid b. Saîd olduğunu; İbn Hıbban’ın *Sahîh*’ine dayanarak da üçüncü şahsın Davud b. Ebî Hind yahut Taberânî’ye dayanarak Zekerıyya b. Ebî Zâide veya İsmail b. Ebî Halid olduğunu tespit etmektedir.⁶³

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا عَيْرٌ وَاحِدٌ مِنْهُمْ: مُغِيرَةٌ، وَفُلَانٌ وَرَجُلٌ ثَالِثٌ أَيْضًا، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ وَرَادٍ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ: أَنَّ مُعَاوِيَةَ كَتَبَ إِلَى الْمُغِيرَةِ: أَنْ أَكْتُبَ إِلَيْكَ بِحَدِيثِ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَكَتَبَ إِلَيْهِ الْمُغِيرَةُ: إِنِّي سَمِعْتُهُ يَقُولُ عِنْدَ انْصِرَافِهِ مِنَ الصَّلَاةِ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، قَالَ: وَكَانَ يَنْهَى عَنْ قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةِ الْمَالِ، وَمَنْعِ وَهَاتِ، وَعُقُوقِ الْأُمَّهَاتِ، وَوَأْدِ النَّبَاتِ، وَعَنْ هُشَيْمٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ وَرَادًا، يُحَدِّثُ هَذَا الْحَدِيثَ، عَنِ الْمُغِيرَةِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

7. İsnadda Yer Alan Meçhul Râviler Hakkında Bilgi Vermesi

Buhârî’nin sahabe dışındaki meçhul râviler konusunda müsamahalı olmadığı anlaşılmaktadır.

- a) Nitekim temriz siygasıyla Yahya el-Kindî’den naklettiği bir hükümden sonra o “Bu Yahya, maruf değildir, dolayısıyla onun rivayetine mütabi yapılmaz” demektedir.⁶⁴

وَقَالَ عِكْرَمَةُ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، «إِذَا زَنَى بِأَخْتِ امْرَأَتِهِ لَمْ تَحْرُمْ عَلَيْهِ امْرَأَتَهُ» وَبُرْوَى عَنْ يَحْيَى الْكِنْدِيِّ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، وَأَبِي جَعْفَرٍ، فِيمَنْ يَلْعَبُ بِالصَّبِيِّ: «إِنْ أَدْخَلَهُ فِيهِ فَلَا يَتَزَوَّجَنَّ أُمَّهُ» وَيَحْيَى هَذَا عَيْرٌ مَعْرُوفٌ، وَلَمْ يُتَابَعْ عَلَيْهِ.

62 Buhârî, Rikak 22, no: 6473.

63 Bkz: Kastalanî, *İrşâdu’s-Sârî*, IX. 271.

64 Buhârî, Nikah 25, no: 5105.

- b) Benzer bir şekilde temriz siygasıyla Ebu Nasr'dan, İbn Abbas'ın bir hükmenü naklettikten sonra, Ebu Nasr'ın İbn Abbas'tan semanın bilinmediğini belirtmektedir.⁶⁵

وَقَالَ عِكْرِمَةُ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: «إِذَا زَنَى بِهَا لَمْ تَحْرُمْ عَلَيْهِ امْرَأَتَهُ» وَيُذَكَّرُ عَنْ أَبِي نَصْرِ، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ، حَرَّمَهُ «وَأَبُو نَصْرِ هَذَا لَمْ يُعْرِفْ بِسَمَاعِهِ مِنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.»

8. Hadisin Sahâbe Neslinden Birden Çok Kimseden Rivayet Edildiğini Belirten İfadeler

- a) İbn Abbas'ın bir rivayetinde “Benim nezdimde razı olunan adamlar tanıklık etmişlerdir ki onlardan en hoşnut olunan ise Ömer'dir...”⁶⁶ şeklinde yine isimleri verilmeden sahabeden oldukları anlaşılan bazı mübhem şahıslara dayanılarak bir rivayet nakledilmiştir.
- b) Buhârî, başka bir rivayette ise İbn Abbas'tan “Bunu bana insanlar rivayet etti” demek suretiyle sahabeden olduğunu sandığımız kaynaklarını tesmiye etmeden nakleder.⁶⁷ Tirmizî rivayetinde ise İbn Abbas “Hz. Peygamber'in ashabından birden fazla (birçok) kimseden işittim” şeklinde ifade edilmiştir. Tirmizî rivayeti naklettikten sonra adeti olduğu üzere bu konuda rivayetleri olan 22 sahabînin isimlerini de sıralamaktadır.⁶⁸ Buradan da İbn Abbas'ın, söz konusu rivayetin herkes tarafından bilindiği için sahabî kaynaklarının isimlerini verme gereği duymadığı, bunun farkında olan Buhârî'nin de rivayeti bu haliyle nakletmekte bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، سَمِعْتُ أَبَا الْعَالِيَةِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي نَاسٌ بِهَذَا.

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: شَهِدْتُ عِنْدِي رِجَالَ مَرْضِيُونَ وَأَرْضَاهُمْ عِنْدِي عُمَرُ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَشْرُقَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ.

65 Buhârî, Nikah 25, no: 5105.

66 Buhârî, Mevâkit 30, no: 582.

67 Buhârî, Mevâkit 30, no: 581.

68 Tirmizî, Salat 20, no: 183.

- c) Buhârî, önce Ebu Hureyre'den kusmanın orucu bozmadığına dair rivayeti naklettikten sonra, temriz siygasıyla yine Ebu Hureyre'den orucu bozduğuna dair bir görüşü nakleder ve “önceki daha sahih” der. Hasen-i Basri'den, o da birden çok (sahabiden) merfû olarak hacamat yapanın da yaptırının da orucunun bozulduğunu temriz siygasıyla rivayet edildiğini belirtmektedir. Hasan'dan bir başka tarik ile “benzeri”ne işaret ettikten sonra, Hasan'a: “Peygamber (as)'den mi? diye sorulunca önce “evet” diye cevap verdiğini, sonra da “Allahu a'lem” dediğini hatırlatır.⁶⁹

وَقَالَ لِي يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ سَلَامٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عُمَرَ بْنِ
 الْحَكَمِ بْنِ ثَوْبَانَ: سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِذَا فَاءٌ فَلَا يُفْطَرُ إِنَّمَا يُخْرَجُ وَلَا
 يُوَلِّجُ»، وَيُذَكَّرُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: «أَنَّهُ يُفْطَرُ» وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ، وَعِعْرَمَةُ:
 «الصَّوْمُ مِمَّا دَخَلَ وَلَيْسَ مِمَّا خَرَجَ» وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَحْتَجِمُ وَهُوَ
 صَائِمٌ، ثُمَّ تَرَكَهُ، فَكَانَ يَحْتَجِمُ بِاللَّيْلِ وَاحْتَجِمَ أَبُو مُوسَى لَيْلًا وَيُذَكَّرُ عَنْ سَعْدِ بْنِ
 أَرْقَمٍ، وَأُمِّ سَلَمَةَ: احْتَجَمُوا صَيَامًا وَقَالَ بَكِيرٌ، عَنْ أُمِّ عَلْقَمَةَ: كُنَّا نَحْتَجِمُ عِنْدَ عَائِشَةَ «فَلَا
 تَنْهَى» وَيُرْوَى عَنِ الْحَسَنِ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مَرْفُوعًا فَقَالَ: «أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ»
 وَقَالَ لِي عِيَّاشٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، حَدَّثَنَا يُونُسُ، عَنِ الْحَسَنِ مِثْلَهُ، قِيلَ لَهُ: عَنِ النَّبِيِّ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: نَعَمْ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُ أَعْلَمُ.

- d) Selman b. Âmir'den “Oğlan için akika kesilir” şeklindeki mevkuf bir rivayeti naklettikten sonra farklı tariklere işaret etmekte ve birden çok ravinin onu Asım ve Hişam'dan gelen bir isnad ile Hz. Peygamberden rivayet ettiğini haber vermektedir. Sonra da Selman b. Âmir'in “Rasulullah (sav)'dan işittim” diyerek aynı hadisi merfû olarak nakletmektedir.⁷⁰ Böylece Buhârî, rivayetin hem merfû hem de mevkuf olarak nakledildiğini göstermekte ve merfû olduğu şeklinde bir tercihte bulunmaktadır.

حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَلْمَانَ بْنِ
 عَامِرٍ، قَالَ: «مَعَ الْغُلَامِ عَقِيْقَةٌ»

وَقَالَ حَجَّاجٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ، وَقَتَادَةُ، وَهَشَامٌ، وَحَبِيبٌ، عَنْ ابْنِ
 سِيرِينَ، عَنْ سَلْمَانَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

69 Buhârî, Savm 32, Bab başlığında.

70 Buhârî, Akika 2, no: 5471.

وَقَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ، عَنْ عَاصِمٍ، وَهَشَامٍ، عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ، عَنِ الرَّبَابِ، عَنْ سَلْمَانَ بْنِ عَامِرِ الصَّبِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَرَوَاهُ يَزِيدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ سَلْمَانَ قَوْلَهُ، وَقَالَ أَصْبَغُ: أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ، عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، حَدَّثَنَا سَلْمَانُ بْنُ عَامِرِ الصَّبِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَعَ الْغُلَامِ عَقِيقَةٌ، فَأَهْرَبُوا عَنْهُ دَمًا، وَأَمِيطُوا عَنْهُ الْأَذَى.»

9. İsnaddaki Tereddüt İfadelerini Gidermesi

9.1. Buhârînin isnadda tereddütlü ifadeler kullanması

- a) “İbn Ömer veya Ömer şöyle dedi” şeklinde muallak olarak naklettiği bir haberden sonra “İbn Ömer ve Ömer’in her ikisinden de denilir” demek suretiyle temriz siygasıyla da olsa “ev/veya” şeklindeki şekki gidermeye çalışmaktadır.⁷¹

وَقَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي الْمَكَاتِبِ: «شُرُوطُهُمْ بَيْنَهُمْ» وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ، أَوْ عُمَرُ: «كُلُّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ اشْتَرَطَ مِائَةَ شَرْطٍ» قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَيُقَالُ عَنْ كِلَيْهِمَا عَنْ عُمَرَ وَابْنِ عُمَرَ.

- b) Buhârî, şeyhi Ahmed b. Yunus’tan oruçla ilgili bir hadisi naklettikten sonra onun “Bu hadisin isnadını bana bir adam anlattı” dediğini de nakleder.⁷² Buradan hocasının, naklettiği rivayetin isnadı konusundaki unutmama, tereddüt vb. bir sorunun, ismini vermediği başka birisi tarafından giderildiği bilgisini de vermiş olması, Buhârî’nin bir anlamda titizliği olarak görülebilir.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذَيْبٍ، عَنِ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ وَالْجَهْلَ، فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَسَرَابَهُ» قَالَ أَحْمَدُ: أَفْهَمَتْنِي رَجُلٌ إِسْنَادَهُ.

71 Buhârî, Vasâyâ 17, (Bab başlığında). Muhtemelen nüsha farklılıkları sebebiyle kullandığımız matbu nüshada “her ikisinden de denilir” kısmı yoktur.

72 Buhârî, Edeb 50, no: 6057.

9.2. Buhârî'nin “fî isnâdihî nazar” İfadesini Kullanması

Buhârî'nin, birçok bab başlığında temriz siygasıyla muallak rivayetler naklettiği bilinmektedir. İşte böyle muallak bir rivayetin ardından onun “İsnadı, tartışmalıdır” anlamında “فِي إِسْنَادِهِ نَظَرٌ” ifadesini kullandığını görmekteyiz.⁷³

- a) İbn Hacer'in belirttiğine göre o, rivayetin isnadında bulunan Musa b. İbrahim'in doğrudan Seleme'den değil de onun babasından hadis işitmesi sebebiyle böyle demiştir.⁷⁴ Hadisi, muttasıl olarak Ahmed b. Hanbel ve Ebû Davud ve başkaları rivayet etmişlerdir.⁷⁵

وَيُذَكِّرُ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يَزُرُّهُ وَلَوْ بِشَوْكَةٍ فِي إِسْنَادِهِ نَظَرٌ»

Sonuç

Buhârî'nin Sahîh'inde kaydettiği rivayetleri kabul ederken oldukça titiz şartlar ileri sürdüğü bilinmektedir. O, bu şartları hiçbir kitabında saraheten söylememişse de ilim adamları yaptıkları inceleme ve araştırmalar sonucunda onları istikrâ yöntemiyle tespit etmeye çalışmışlardır. Sahîh'indeki bab başlıklarında kullanmış olduğu temriz siygaları ve muallak hadisler, onun haberleri kabulde gözettiği şartlarını ve yöntemini öğrenmede oldukça yararlıdır. Buna bir de Sahîh'deki isnadlara dair çeşitli değerlendirmeler yapması eklenirse, Buhârî'nin rivayetleri kabulde ne kadar titiz olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır. Öteden beri bab başlıkları, muallak hadisler, temriz siygaları üzerinde çeşitli araştırmalar yapıldığı halde, görebildiğimiz kadarıyla isnadlardaki bu değerlendirmeler üzerine araştırma yapılmış değildir. Söz konusu isnad değerlendirmeleri, Buhârî'nin hem rical bilgisinde, hem de sahîh hadisleri kabul ve tasnifte ne kadar dikkatli olduğunu ortaya koymaktadır.

73 Buhârî, Salat 2, (Bab başlığında).

74 İbn Hacer, *Tağlîku't-Ta'lik*, II. 201. el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut-1405; Ayrıca bkz: Aynî, *Umde*, IV. 54.

75 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVII. 50-51, no: 16520; Ebu Davud, salat 80, no: 632.

Buhârî'nin Sahîh'te yaptığı isnad değerlendirmeleri sayesinde, başta *et-Tarihu'l-Kebîr* adlı eseri olmak üzere diğer kitaplarında yer verdiği rical değerlendirmeleri test edilebilecek ve böylece oradaki bilgiler ile Sahîh'teki rivayetler arasında gerekli tutarlılığın olup olmadığını tespit imkanı doğacaktır. Bu istikamette yapılacak detaylı incelemeler, Buhârî'nin haberleri kabuldeki titizliğini de ortaya koyacaktır. Onun yaptığı bu değerlendirmeler, sadece kendi kitaplarıyla değil, diğer alimlerin rical ve cerhtadil kitaplarından da araştırılarak genişçe tartışılabilirse, Buhârî'nin tespitleri de test edilmiş olacaktır.

Bu çalışmada örnekleriyle gösterdiğimiz üzere sıhhat değerlendirmelerinde Buhârî'nin hem bir hadisçi, hem de bir fakih olarak oldukça isabetli hükümler verdiği anlaşılmaktadır. Bilhassa “Sahîh değildir” veya “Bu, daha sahîhtir” gibi ifadelerinde onun her iki yönü devreye girmektedir.

Buhârî'nin Sahîh'teki isnad değerlendirmeleri, aynı zamanda Hadis Usulü ve İstılahlarının gelişimi bakımından da önem arz etmektedir. Zira Buhârî'nin kendi döneminde kullandığı bazı kavramlar ile asırlar sonra yerleşmiş olan bazı temel hadis kavramları arasında kullanım farklılıkları görülmektedir. Kavram ve yöntemlerin oluşum ve gelişim dönemlerinde bu tür farklılıkların olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Buhârî'nin isnadlarda kullandığı *mürsel*, *munkatî*, *mevkuf* vb. kavramları, bu ilim ve kavramların gelişimini takip açısından da oldukça yararlıdır.

Buhârî'nin yaptığı bu değerlendirmelerdeki titizliğine rağmen, söz konusu rivayetlerin başka muhaddisler tarafından kusurlu yahut kusursuz isnadlar ile rivayet edildiği de bir gerçektir. Buhârî'nin zayıf gördüğü bir raviyi ve rivayeti, bir başka muhaddis sika, sahîh veya makbul görebilmiştir. Yahut Buhârî'nin gördüğü bir illeti, diğer muhaddis göremeyebilmiştir. Bu ve benzer nedenlerden dolayı ravi ve rical değerlendirmelerindeki farklı değerlendirmeler, belli bir izafilik ve ictihadîlik durumu, ister istemez hadislerin kabul veya reddinde etkili olacaktır.

Buhârî'nin Sahîh'indeki isnad değerlendirmelerine dikkat çekmeyi amaçladığımız bu araştırma, bu hususta sadece mütevazı bir başlangıçtır.

Söz konusu değerlendirmelerin arkaplanı, tek tek ravilerin durumu, isnadların ciddi bir şekilde incelenmesi, aynı konuda gelen mütabi ve şahit rivayetlerin derlenmesi ve irdelenmesi, metinlerde görülen çeşitli problemlerin dikkatlice incelenmesi ve böylece Buhârî'nin bu tespitlerinde ne denli isabetli olduğu delilleriyle ortaya konulması gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın, böylesi titiz araştırmalar için başlangıç ve yol gösterici olması en büyük arzumuzdur.

Kaynakça

Ahmed ibn Hanbel, *el-Musned*, tah. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşları, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-1993.

Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd ibn Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed ibn İsmâ'îl, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.

-----, *et-Târihu'l-Kebîr*, Dâiratü'l-Meârif el-Usmâniyye, Haydar Âbâd-Duken, t.y.

Ebû Dâvûd, Suleymân ibn Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1981.

Enes Salih, *el-Mesâilu'lletî Hâlefe fihâ et-Tirmizî fi Sünenihî Şeyhahû el-Buhârî*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015/1, cilt: 2, sayı: 2, s. 151-176.

İbn Hacer, Ahmed ibn Ali ibn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.

-----, *Tağliku't-Ta'lik*, II. 201. el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut-1405.

İbn Mâce, Muhammed ibn Yezid el-Kazvinî, *es-Sunen*, tah. M. Fuâd Abdalbâkî, İstanbul 1981.

Kastalanî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sâri li Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır-1323.

Kirmânî Muhammed b. Yusuf, Şemsuddîn, *el-Kevâkibu'd-Derâri fi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut-1981.

Sandıkçı, Kemal, *Sahîh-i Buhârî'nin Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991.

Sezgin Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyat Yay. Ankara-2000.

Suiçmez Yusuf, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, Otto yay. Ankara-2015.

Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *es-Sunen*, İstanbul 1981, I-V.

Toprak Aysegül, *Sahîh-i Buhârî'de Temrîz Sığasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*, RTE Üniversitesi, SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize-2017.

Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 2014.

ŞAHĪĤ AL-BUKHĀRĪ'S CRITERIA: AN EPISTEMOLOGICAL PERSPECTIVE

Dr. Issam Eido*
and Mohammed Tayssir Safi**

Introduction

The field of Ḥadīth Studies, as part of the broader Islamic Intellectual Tradition, is often studied as a purely historical endeavor. However, the philosophical underpinnings of the field, which are extremely important in their own right, have largely remained unaddressed. The modern study of the epistemology of testimony, within the broader analytic philosophical tradition, corresponds greatly with some of the same philosophical questions alluded to above. Much of what is found in the early writings on testimony can be found in the early writings of the Islamic Intellectual Tradition (IIT). There are however other questions that were not addressed since they were often eclipsed by more pressing debates within the IIT. In addition, the Ḥadīth Corpus is one of the largest bodies of literature in the world concerning itself with the study of testimony. Although the focus of the corpus is not testimonies in general, rather specific testimonies, those of the Prophet Muhammad (Allah bless him and give him peace) and those associated with him, it nevertheless overlaps greatly and is ripe for study by those studying the epistemology of testimony. The two fields of ḥadīth and testimony have much to benefit from one another. This study is an attempt to put the two fields into conversation with one another.

* Director of Undergraduate Studies - Religious Studies, Senior Lecturer, Islamic Studies Program at Vanderbilt University.

** PhD Candidate - Islamic Studies at Ibn Haldun University

The question that has been given the most attention in the field of testimony is the question of reduction. Essentially the argument boils down to whether a hearer has justification to believe what he hears due merely to the fact that testimony itself is a stand-alone source of knowledge, or whether that testimony must essentially be reduced to other sources of knowledge, like perception. Those who hold that a hearer is not justified in believing what he hears without some type of non-testimonial justification are associated with the reductionist camp and those who hold that the hearer does not require non-testimonial justification are associated with the non-reductionist camp.

Non-reductionists argue that when someone relies on a true source of knowledge, they are not required to provide further justification beyond said reliance for their knowledge to be considered justified. Given that principle, testimony should not be treated any differently. For example, if a person has seen something with their own eyes, we do not ask for justification beyond that perception for it to be considered reasonable for them to believe that they have seen it. Non-reductionists hold that testimony is like perception, inference, and memory in that regard, it is its own independent true source of knowledge.

In contrast, reductionists make the case that it is not its own independent source of knowledge. Since it isn't an independent source of knowledge, it must be reduced to other true sources of knowledge like perception or inference for that knowledge or belief to be considered justifiable or reasonable. What that justification is and how it works is all part of the debate.

For this study we have highlighted the role of what we are calling, pre-judgement, in the reduction debate. We seek to analyze to what extent various methodologies employ pre-judgement based upon rational principles or other non-rational evidence in order to manage testimony. The more one relies on pre-judgement based upon non-testimonial sources the less they can be considered non-reductionist. Even if in theory they accept testimonial knowledge as an independent source of knowledge, their reliance on non-testimonial knowledge as a type of check

belies their claim. Or at the very least it complicates their position since it creates a type of hierarchy between the sources of knowledge when they conflict with one another. In theory none of the sources of knowledge should conflict with one another if they are independent and true. However, through this pre-judgement some groups have essentially downgraded testimony from being independent and true to being independent and true if it matches other non-testimonial sources of knowledge.

Beyond this question of reduction there are many other questions that overlap and are central to the debate. Questions of internalism vs. externalism,¹ global vs local² justification, evidentialism vs reliabilism³, which all intersect with the question of reduction. In addition to these intersections a number of principles are relied upon in the debate, like the principles of veracity, credulity, assent, as well as the presumptive right thesis. To complicate matters more, certain epistemological solutions to gullibility like the background evaluation system, the virtuous loop of explanatory trustworthiness, and the study of etiology give depth to the question of reduction. Therefore, not everything fits neatly into reductionist and anti-reductionist camps, rather the two sides themselves are on a sliding scale with more moderate versions of each being put forward as well as hybrid theories that have been argued for. Among the most well-known of these hybrids models is the dualist approach of Lackey⁴, the two-pathway model of Thagard,⁵ as well as the idea of warrant according to Faulkner.⁶ All of these secondary questions are essential to understanding the primary debate of reductionism in testimony.

1 Bergmann, Michael. (1997), 'Internalism, Externalism and the No-Defeater Condition.' *Synthese*, 399-419. Pritchard, D. (2004), 'The Epistemology of testimony', *Philosophical Issues*, 14, 326-48.

2 Lackey, J. (2006), 'Knowing from Testimony', *Philosophy Compass*, 1/5, 432-448.

3 Harman, G. (1986), *Change in View*. Cambridge, MA: MIT Press.

4 Lackey, J. (2006), 'It takes two to tango: beyond reductionism and non-reductionism in the epistemology of testimony', in J. Lackey and E. Sosa (eds), *The Epistemology of Testimony*. Oxford. Oxford University Press, 169-70.

5 Thagard, P. (2005), 'Testimony, credibility, and explanatory coherence', *Erkenntnis*, 63, (3), 297.

6 Faulkner, P. (2000), 'The social character of testimonial knowledge', *The Journal of Philosophy*, 97, (11), 581-601.

This study generally employs the concept of hybrids as a position that is more than a mere middle ground between reductionism and non-reductionism. Instead for the purposes of this study, a hybrid is used as a term to characterize a sophisticated and multifaceted methodology employed by the hearer. The more sophisticated and multifaceted the methodology, the less the methodology can be characterized as simply being reductionist or non-reductionist and is instead glossed as being a hybrid.

The intent of this study is to engage the philosophical question of reduction in the field of testimony through the lens of the Islamic Intellectual Tradition. We aim to do this primarily through the Ḥadīth Studies corpus, and more specifically through the work of the most important ḥadīth compilation in the tradition, *Ṣaḥīḥ of al-Bukhārī*. Within the IIT there already exists a rich tradition of analyzing the apparatus used by al-Bukhārī as evidence and justification for the inclusion of certain Prophetic testimonies and not others. This analysis has resulted in highlighting certain unique features of al-Bukhārī's apparatus.

The study will engage al-Bukhārī's critical method, often referred to as his, "criteria," by analyzing his personality as a narrator-critic, the lexical meaning of the title of his work, and by engaging what has been written about his methodology. By analyzing his own texts on the subject as well as the texts of others that extracted both applied and inductive conditions from his work, we can reach a better understanding of what al-Bukhārī's methods and criteria were. It is only then that we can try to analyze said criteria's epistemological underpinnings and only then can we see the relationship between said criteria and much of what is being researched in the modern field of the epistemology of testimony.

In summary, the intent of this study is to put two traditions into conversation with one another since both engage similar epistemological questions. We hope to do so through the most central question in the field of testimony, the reductionism debate and those questions that intersect with it. And we hope to do this also by mapping out the work of the most important Islamic scholar in the field, al-Bukhārī, onto that conversation, highlighting particularly what makes him unique in comparison to the work of other ḥadīth scholars.

Ḥadīth Studies and Testimony: The Epistemological Scene of Early Islam

As mentioned in the introduction, the epistemological field of testimony was built upon the key issue of what justification one has for believing any given testimonial report (ḥadīth or khabar).⁷ On the other hand, the essential question that busied the minds of early ḥadīth scholars, especially those who worked with Prophetic reports and more broadly those who worked with reports in the field of history, was the meaning of truth⁸ and falsehood. They debated what was specifically meant by the claim that a given report was true in addition to the investigation of said report's veracity.

Before we can discuss and expand on this important early intellectual discussion, we must first present the most important epistemological trends which ultimately corresponded to three different schools in early Islamic history: the Ahl al-Ḥadīth, the Mu'tazila, and the Ḥanafis.⁹ After presenting these three strands, one can move on to analyzing the specific views of al-Bukhārī given the intellectual backdrop in which he operated.

The General Approach: Ahl al-Ḥadīth

The main approach embraced for the study of the authenticity of a report, according to the ḥadīth scholars, is through knowing the truthfulness or untruthfulness of the narrator. This means that ḥadīth scholars

7 The technical terms, ḥadīth and khabar are interchangeable according to the majority of ḥadīth scholars and can be used to refer to one meaning. Some differentiated between the two terms. See, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. *Nuzhat al-Nadhar fī Tawḍīḥ Nukhbat al-Fikar fī Muṣṭalah Ahl al-Athar*, ed. Nur al-Din Itr. (Damascus, Matba'at Al-Sabah, 3rd edition, 2000), 41; Al-Ṣuyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, ed. Mazin ibn Muhammad al-Sirsawi. (Dar ibn al-Jawzi, 1st edition 1431 AH), 21/1.

8 See Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Nuzhat al-Nadhar*, 51.

9 There are other more detailed differences and strands in early Islamic history. However, the goal from mentioning these specific strands is to draw out an epistemological map upon which most of the discussions concerning ḥadīth criticism took place. And through these discussions the similarities and differences emerge between the epistemological questions ḥadīth studies and the western conversation around the epistemology of testimony.

designated the primary area of investigation as the narrator (speaker) himself, as opposed to the report (ḥadīth) or the hearer.¹⁰ Their method can be characterized as essentially non-reductionist since they do not require further justification from the hearer to ascertain the truth of the report. This characterization is further confirmed given that they held that a ḥadīth can be counted as an independent source of justification for any given belief or knowledge. They did not designate as a condition in the early period of Islamic history, at least not in the first three centuries, that the report be supported by the Qurʾān or the necessities of reason.¹¹

The early enumeration of certain conditions for a report to be accepted as authentic go back to a host of texts that were narrated from various ḥadīth critics from the second century of the hijra. These texts cover specifics and do not give a more universal picture of the epistemological framework of the authors in question. However, if these texts are taken together, they give a broader picture of the epistemological method followed by the Ahl al-Ḥadīth school when it comes to critiquing reports.

Perhaps the most holistic text that can be relied upon to trace the genealogical definition presented by Ibn al-Ṣalāḥ for authentic ḥadīths,¹² is a section from the *Risāla* of al-Shafiʿī. Another important text in this

10 See Al-Ḥākim al-Naysābūrī, Abū ʿAbdullah Muḥammad ibn ʿAbdillah. *Al-Madkhal ilā Maʿrifat Kitāb al-Iklīl*, ed. Ahmad ibn Faris al-Sallum. (Beirut, Dar ibn Hazm, 1st edition, 2003): 168.

11 The method of the first three centuries until the fourth was built upon critiquing ḥadīth from the vantage point of the speaker and not from the vantage point of the content. By glancing at the longer books of the early period like the book, *al-Duʿafāʾ* of Ibn ʿAdiy one can find many ḥadīths where he ruled it weak from the vantage point of the narrator. For example he would say so and so narrates *manākīr* or *al-ʿabāṭil* from trustworthy sources and he does not rule it as untrue due to its content despite the obviousness of its being forged. And these same ḥadīths would in later generations be included in the books of forgeries as for example in the *Mawḍūʿāt* of Ibn al-Jawzī and those who came after him. See for example Ibn ʿAdiy, Abū Aḥmad ʿAbdullah. *Al-Kāmil fī Duʿafāʾ al-Rijāl*, ed. Ahmad Adil Abdulmawjud and others. (Beirut, Dar al-Kutub Ilmiyya), 1/413-414, 431-432, 452-453, 492-493, 496-497, 499, 548, 550, 2/ 238-239. For more information about this trend see Brown, Jonathan: *How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find*, *Islamic Law and Society* 2008 143-184, 144-145, 150 *Islamic Law and Society* (2008): 143-184.

12 See, Ibn al-Ṣalāḥ. *ʿUlūm al-Ḥadīth*, ed. Nur al-Din ʿItr. (Beirut, Dar al-Fikr al-Muʿasir), 11-12.

regard belongs to Abdullah al-Ḥumaydi which is cited by al-Khaṭīb al-Baghḍādī in his, *al-Kifāya*.¹³ Ibn al-Şalāḥ's definition is based upon five conditions, all of which relate to the persona of the speaker vis a vis his intellectual aptitude, ethical traits and the manner through which the testimonial chain connects.

However, the most essential variable of all of these is the ethical dimension, which is broadly referred to as his reliability¹⁴ (*thiqa*) and more specifically it relates to his uprightness (*ʿadāla*). In other words, if the narrator passes the test of uprightness, his reports enter into the realm of acceptance and being relied upon. An important exception to the acceptance of testimonies provided by upright narrators is if it becomes clear that the narrator's intellectual faculties pertaining to memory and precision are mostly or completely faulty or if it becomes clear that the chain of testimony itself is cut. The critical apparatus of ḥadīth scholars deemed a narrator who has mostly faulty memory as a narrator who is extremely weak and it could even lead to his being removed from the category of uprightness altogether. Therefore, the majority of the epistemological work for Ahl al-Ḥadīth is focused on the narrator and the extent to which trustworthiness is realized in him.

This broad methodological approach should not blind us to the specifics that took place behind the scenes which can be characterized as a type of background system of evaluation.¹⁵ In order for us to come to know whether a given narrator is in fact trustworthy the scholars of this method employed what can be called a virtuous loop of explanatory trustworthiness. This can be further understood in the following manner: The critic from which we receive the judgement about any given narrator must

13 See Al-Shāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Risāla*, ed. Ahmad Muḥammad Shakir. (Egypt, Maṭbaʿat Mustāfa al-Bābī al-Ḥalabī, 1938), 369-372; Al-Khaṭīb al-Baghḍādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī ibn Thābit. *Al-Kifāya fī ʿIlm al-Riwāya*. (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1988), 24-25.

14 See Al-Khaṭīb, *Al-Kifāya*, 31-32; Al-Şuyūṭī, Tadrīb al-Rāwī, 1/ 53; Al-Jazāʿiri, Ṭāhir. *Tawjīh al-Nadhar ilā Uşūl al-Athar*, ed. Abdulfattah Abu Ghudda. (Aleppo, Maktabat al-Matbuʿat al-Islamiyya, 1st edition, 1416 AH, 1995), 1/ 105.

15 In order to further understand this term and its specifics see: Lehrer, Keith, Jennifer Lackey and Ernest Sosa: *Testimony and Trustworthiness, the Epistemology of Testimony*: 145-160

himself pass through a process of criticism at the hands of other critics and those other critics due to their role must also pass through a type of criticism which is itself subject to criticism.

We can categorize individuals taking part in the narration of reports into three types: individuals who narrate, those who critique, and those who narrate and critique. The individual that only narrates is the object of knowledge; his person is subject to various judgements from other critics. In contrast, the individual who is only a critic, he is the agent doing the knowing and critiques others. As for the individual who is both a narrator and critic, he is an individual who is the object of knowledge as well as being the agent who knows. This means that by the narrator simply passing on the report we enter into a virtuous loop of explanatory trustworthiness, the highest level of which is that we reach consensus on the judgement of a specific individual who is himself a critic. In the case that this individual critic achieves consensus or more agreements from other critics then he is elevated to a level where it becomes difficult for his judgements to be contradicted.

As for the lowest level of verification, it occurs when the judgement of an individual critic is rejected in a specific narration. If this rejection occurs more than once in other reports, then that individual's critiques and judgements are rejected. This background system of evaluation is evidence that ḥadīth scholars did not suffice themselves with accepting any knowledge a speaker might testify to by merely justifying their belief on testimony as an independent source of knowledge. Rather, they exerted effort to guarantee the authenticity of the report. As such, the gullibility sometimes associated with the non-reductionist camp by those on the other side of the debate does not apply to the Ahl al-Ḥadīth movement. In short, we can summarize the methodology of the ḥadīth scholars from two different angles: In principle their methodology is non-reductionist, and in application, it's a hybrid methodology.

All of that relates to investigating the report itself. As for the meaning of truth, the generally accepted definition among Ahl al-Ḥadīth limits truth to: the correspondence of a report to reality, whether that report matches

the belief of the narrator or doesn't.¹⁶ Therefore, in order for a report to be characterized as true, it must not only correspond to the speaker's belief, it must also correspond to reality itself. In other words, there cannot be a contradiction between the necessity of reality and the content of the report. For example, if one were to report that the earth is above him, while truly believing it to be the case, he is still communicating a falsehood since his testimony contradicts reality. Since this position holds the condition that the report match reality regardless of whether it matches or does not match the belief of the speaker, it is requiring something more than a simple acceptance of testimonial knowledge. From this vantage point, the methodology of ḥadīth scholars can further be described as being a hybrid.

Specific Strands: The Mu'tazila and the Ḥanafis

The early discussions concerning ḥadīth criticism go back to debates that took place between the Mu'tazila and the Ḥanafis, whether it was between each other or with the school of Ahl al-Ḥadīth. Perhaps the most salient topic debated in early Islamic history is the demonstrative or authoritative power (*hujjiyya*) of a singular report. This specific debate will help us greatly in understanding the epistemological conditions each group required.

As will be discussed below, the exact methodology of the Mu'tazila when it comes to reports is open to interpretation. However, if one reads the texts of their detractors one gets a particular picture of what their methodology was. As such it is useful to start there. In the early texts of Ahl al-Ḥadīth, we find the general characterization of the methodology of the Mu'tazila, in terms of their accepting or rejecting of reports, as it being based upon the idea that one narrator is insufficient for accepting reports. Rather, in order

16 See Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allah. *Al-Talkhīṣ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Abdullah Jawlam al-Naybali and Shabir Ahmad al-Umari. (Beirut, Dar al-Basha'ir al-Islamiyya, 1st edition 1417 AH, 1996), 2/ 277-279; Al-Ḥāzīmī Abū Bakr Muḥammad ibn Mūsā, Shurūṭ al-A'imma al-Khamsa, *Thalāth Rasā'il fī 'Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīth*, ed: Abdulfattah Abu Ghudda, (Maktabat al-Matbu'at al-Islamiyya – 2nd edition, 2005), 134; Al-Zarkashī, Badr al-Dīn ibn Bahādir ibn 'Abdillah. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Shaykh al-Qadir Abdullah al-'Any – ed: Sulayman al-Ashqar. (Kuwait, Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 2nd edition, 1413 AH, 1992), 4/ 221-222.

for a report to be accepted, there must be at least two, three, four, 10, or 20 narrators.¹⁷ Regardless of the number, these texts agree in their characterization of the methodology of the Mu'tazila as being an approach that is skeptical of reports, or at least skeptical of a single narrator. More broadly this means that in order for testimony to be accepted as an independent source of knowledge, it must be strengthened by another narrator.

One area of ambiguity that arose is what exactly is meant by requiring another narrator. Two possible interpretations arose: The first possible interpretation is that at every level of the testimonial chain there be at least two narrators. In other words, at the first level there are two narrators and from each of those two narrators one narrator hears the report and passes it on. The other possible interpretation holds that what is intended is a geometric progression (sequence), such that at every level of the testimonial chain, each narrator must have two individuals hear from them the report and so on and so forth. This would mean that at the second level there are four narrators and at the third level there are eight narrators and so on and so forth. There is not a clear text from either the Mu'tazila themselves or Ahl al-Ḥadīth that designates one of the two possible interpretations as a condition for accepting reports.

In any respect, the main condition of the Mu'tazila, based upon the texts of Ahl al-Ḥadīth and the texts of the Ḥanafīs (Ahl al-Ra'ī), is a multiplicity of narrators. This epistemological position of the Mu'tazila can be characterized as a hybrid position when it comes to the reduction question. They are not sufficed with one narrator to accept a report, rather, they require the hearer to seek out the same report from another source. Given that this second path is also itself a report, they are in agreement with Ahl al-Ḥadīth in that they consider testimonial knowledge an independent source of knowledge or belief. The hearer is thus justified in relying only on testimonial knowledge and is not required to seek out non-testimonial justification. However, it is still requiring from the hearer something more

17 Ibn Qūṭayba, al-Daynūrī. *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, ed. Abu Usama Salim ibn Eid al-Hilali al-Salafi al-Athari. (Riyad, Dar Ibn al-Qayyim and Cairo, Dar Ibn Affan, 2nd edition, 2009), 149-150.

than simply accepting a testimonial report by requiring at the very least a second narrator. This further work and complexity matches what we have glossed as a hybrid.

However, if one studies the texts of the Mu'tazila themselves, they will find that this condition is part of a more complex system. The background context is that a singular testimonial report, even when it is supported by another report, cannot be accepted as an independent source of knowledge if it contradicts the Universal First Principles of Kalām.¹⁸ To highlight this point even further, if a singular testimonial report contradicts either of the Universal First Principles of Kalām: Monotheism and Justice (al-Tawhīd wa al-Adl) then this report is deemed as not having any demonstrative or authoritative power even if it is supported by other testimony. Even if the report reached a level of mass transmission (tawātur) the Mu'tazila would then employ figurative interpretation so that it could correspond with both of their First Principles. Therefore, it seems from their texts that they are not as concerned with the number of reports as characterized in the books of their opponents as much as they are concerned about the content of the reports not contradicting their theological principles.

For the Mu'tazila, the role of reports, is to further emphasize the content of the two principles. Thus, true Prophecy can be tested vis a vis these two principles. Therefore, if a given report contradicts those basic first principles it cannot be accepted because its justification is conditioned on its not contradicting stronger evidence, namely said rational first principles.

Another important and related element of the verification methodology of the Mu'tazila is their presumption of a bad opinion of narrators broadly speaking.¹⁹ For example, the Mu'tazilī Abū al-Qāsim al-Balkhī writes in his introduction to his book, *Qabūl al-Akhbār wa Ma'rifat al-Rijāl*, "... I feared that you would go to excess in your good opinion of those who are associated with the transmission of ḥadīth," and he ends the section by

18 Al-Ka'bī, Abū al-Qāsim al-Balkhī. *Qabūl al-Akhbār wa Ma'rifat al-Rijāl*, ed. Abu 'Amr al-Husayni ibn Umar ibn Abdulrahim. (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya). 1/17.

19 Ibid., 1/17

saying, "... so that you know that it is obligatory and necessary to verify through investigation, and to give precedence to a bad opinion of them."²⁰ He explains in the introduction that he wrote said work as a tool for those who ascribe to their theological school. Within it he gathered information that could be used by those who ascribe to his theological school against some of the most important ḥadīth scholars on the other side of the theological spectrum.

While they held that perception and reason are independent sources of knowledge, their view of testimony's function was that it be used in supporting the rational arguments used in Kalām. In summary, the methodology of the Mu'tazila is built upon a method of skepticism toward reports, a bad opinion of narrators, an epistemological pre-judgement towards the content that will be accepted, as well as giving preference to demonstrative rational proofs over testimony. Based on this conclusion, their school can be described as reductionist and not a hybrid, in contrast to how we found their school characterized in the Sunnī corpus.

In addition to the differences mentioned above, the meaning of falsehood in the texts of the Mu'tazila also differs from the understanding laid out by Ahl al-Ḥadīth since they regarded it as relating only to the belief of the speaker as opposed to its correspondence to reality.²¹ Thus, the narration would be considered false if what the narrator reports contradicts his own beliefs. According to them, if he narrates something that contradicts reality but matches with his belief then his narration still falls within the realm of truth. In that case, it would be characterized as a mistake as opposed to being categorized as a falsehood. For example, if he narrated that the earth is above him, while actually believing that, then his narration can produce knowledge for the hearer, and it is not incumbent upon the hearer to exert any extra effort to make sure that the report corresponds to reality.

20 Ibid., 1/17

21 See Al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, 1/ 221-222; al-Laknawī, Muḥammad 'Abd al-Ḥayy. *Dhaḥr al-Amānī bi Sharḥ Mukhtaṣar al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, ed. Abdulfattah Abu Ghudda. (Aleppo, Matkabat al-Matbu'at al-Islamiyya, 3rd edition, 1416), 31-32.

In the texts of the Ḥanafis we find that the period that came after the students of Imam Abū Ḥanīfa can be categorized into two groups: The first was a group that followed Abū Ḥasan al-Karkhī and can be seen as generally following Ahl al-Ḥadīth, when it comes to the epistemological treatment of reports. One important caveat being that they required an extra step for justification: making sure that the testimony of a trustworthy narrator does not contradict the text of the Qurʾān. Should it contradict, the result for them is rejection of the report.²² This additional step, even though it calls for further evidence, does not remove the methodology from the non-reductionist camp since there is no requirement for justifying knowledge or belief on anything outside of the purview of testimony itself. In fact, by adding this condition, it serves as a defense against any accusations of a gullible or naïve form of non-reductionism since it counts reports as secondary to the Qurʾān which is itself mass transmitted. This entails that mass transmission is the essential epistemological source relied upon by this group and singular reports have demonstrative and authoritative power if they do not contradict the text of that which is mass transmitted. Like the Muʿtazila they've put a condition or a check on simple testimony; to compare it against another source of knowledge. In the former's case it was their theological principles and for this subsection of the Ḥanafis it is the mass transmission of the Qurʾān. Therefore, we can characterize this group as a hybrid since it does not consider ḥadīth texts as independently strong enough to produce knowledge completely on their own without first passing this comparative test.

22 See Al-Shirāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ʿAlī. *Al-Lumaʿ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Dr. Muhyiddin Mistawi, Yusuf Ali Badiywi. (Damascus, Dar al-Kalim al-Tayyib), 157-158; Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. *Al-Maḥsūl fī ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Ṭāha Jābir Fayyād al-Ilwānī. Beirut, Muʿassasat al-Risāla, 2nd edition, 1412 AH, 1992 4/ 432-433; Al-ʿAmīdī, ʿAlāʾ ibn Muḥammad. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Fiqh*, Commentary by: Abdulrazzaq al-Afifi. (Beirut, Dār Ibn Hazm, 1st edition, 1424 AH, 2003), 2/143-144; ʿAlāʾ al-Dīn ʿAbdulʿaziz ibn Aḥmad al-Bukhārī. *Kashf al-Asrār ʿan Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī*, ed. Muhammad al-Muʿtasim billah al-Baghdadi. (Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 3rd edition, 1417 AH, 1997), 2/707-708; Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Iʿlām al-Mūqīʿin ʿan Rabb Al-ʿĀlamin*, ed. Ahmad Abdussalam Al-Ziʿbi. (Beirut, Dar al-Arqam ibn Abi al-Arqam, 1st edition, 1418 AH, 1997), 1/ 27-28; al-Zarkashi, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, 4/343; Ibn Malak, ʿAbd al-Laṭīf. *Sharḥ al-Anwār fī Uṣūl al-Fiqh* – A Turkish edition in Istanbul, 210-211; al-Laknawī, *Dhafa al-Amānī*, 66-67.

As for the second group of Ḥanafīs, they followed ‘Īsa ibn Abān, the student of Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī. This group only considered singular reports as a separate independent source of knowledge in law if the narrator was an upright jurist.²³ Their epistemological method thus relies on two parts: The content of the report and the knowledge of the narrator concerning the content of the report. However, if an upright narrator who is not a jurist narrates a report related to content of the law that contradicts juristic analogy and there is no room for figurative interpretation, then the text is rejected.²⁴

This method cannot be characterized as non-reductionist since it does not suffice itself with the report of the narrator as an essential independent source of knowledge, rather, it adds another condition; that the narrator know the content of the report. In other words, this is a hybrid position which views the report as being in principle capable of independently producing knowledge. However, juristic knowledge for this group, is in its essence not limited to testimony, rather, it is a process that includes reason and analogy. The result is that preference is given to the proof which relies upon reason and not the one merely based upon testimony. Therefore, Ibn Abān’s methodology can be described as a moderate reductionist method since he accepts the testimony of the narrator who knows the content of the report but is skeptical of the report of the narrator who does not know the content of the report if it contradicts juristic analogy.

23 See Al-Dabūsī, Abū Zayd ‘Ubaydillah ‘Umar. *Ta’sīs al-Nadhar* — followed by a treatise by: al-Imām Abī al-Ḥadan al-Karkhī in al-Uṣūl, ed. Mustafa Muhammad al-Qabbani al-Dimashqi. (Beirut, Dar ibn Zaydun), 156-157; Al-Dabūsī, Abū Zayd Ubayd Allah ibn ‘Umar. *Taqwīm Uṣūl al-Fiqh wa Tahdīd Adillat al-Sharī*, ed. Abduljalil Ata. (Damascus, Dar al-Nu‘man lil ‘Ulum, 1st edition, 1426 AH, 2005), 1/408; Al-Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl. *Uṣūl al-Sarakhsī*, ed. Abu al-Wafa’ al-Afghani. (Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2nd edition, 1426 AH, 2005), 1/339-340; ‘Alā’ al-Dīn al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār*, 2/707; Ibn Malak, *Sharḥ al-Manār*, 209-211; al-Laknawī, *Dhafr al-Amānī*, 66-67.

24 Ibid.

Al-Bukhârî

We do not have a complete and clear text from al-Bukhârî laying out his epistemological criteria for accepting testimony. However, one can trace and extract his methodology through the narrations he reported, as well as through the acceptance of other ḥadîth critics of his text, and through partial texts we have received from him as we will see shortly. The intent behind mentioning al-Bukhârî in this section of the study is to map him onto the broader epistemological discussions taking place in early Islamic history. A more thorough study of his detailed criteria will be addressed further on in the study.

Al-Bukhârî is widely accepted as a critic and a compiler of authentic reports following the methodology of Ahl al-Ḥadîth. Therefore, in line with their general methodology, the essential element of his method is the uprightness of the narrator as opposed to the number of narrators. Furthermore, the focus is on the narrator regardless of the content of the report, even if the report is theological in nature or juristic. This also entails that he does not require the other conditions mentioned previously, such as that the report not contradict other reports, be they Qur'anic or from the broad ḥadîth corpus. Nor does he require a condition that testimony not contradict juristic or theological knowledge. Therefore, his epistemological system is non-reductionist in nature since he views testimony as a separate and independent source of knowledge through which we can justify knowledge. We are not required to seek evidence outside of testimony like rational proofs or perception as a condition for justifying knowledge.

However, this initial characterization of his methodology will slowly change if one pays attention to a host of factors, the most important of which is the personality of al-Bukhârî himself. Al-Bukhârî is not a mere narrator of a few singular reports, rather, he narrated entire books covering broad and integrated subjects like his *Ṣaḥîh* (the focus of this study), or his *al-Adab al-Mufrad*, as well as authoring other books that took on various specific subjects. Al-Bukhârî was also a critic, he included his opinions in many works of various sizes as we find for example in his *Tawârîkh*, all

of which include narrator criticism. Therefore, al-Bukhārī can be characterized as a narrator-critic since he narrated reports and used them to compile broad and integrated works like his *Ṣaḥīḥ* and critiqued narrators as well. Some of said narrators he directly heard from and some he did not directly hear from. Some he included in his *Ṣaḥīḥ* and other were names mentioned in other works. All of this entails that al-Bukhārī as a figure is part of a virtuous loop of explanatory trustworthiness which provides an extremely strong confirmation of any of his judgements and criticisms. By his being part of this virtuous loop, as well as his acceptance of a background system of evaluation, we find that his methodology while generally being non-reductionist, is a hybrid when it comes to implementation since he requires additional verification. This additional verification protects him from the accusations of gullibility often associated with extreme non-reductionists.

Al-Bukhārī: His Criteria and the Epistemology of Reports

The goal of this section is to analyze the criteria of Al-Bukhārī, epistemologically, and from there assess where his method falls on the spectrum presented by the epistemology of testimony. Furthermore, the goal is to then assess what some have characterized as a weakness in his methodology and to assess what subtle epistemological additions his method employed that might have surpassed the various other epistemological schools. In the hopes of achieving the aforementioned goals, this section will cover three subsections: The personality of the author, the title of the book, and the meaning of the word, *sharṭ* “criteria.” With regard to the term, “criteria,” we will analyze the various theories that pertain to it, as well as practical examples from the ḥadīth included by him that became a place of disagreement among ḥadīth critics.

1: The Personality of the Author

It was previously mentioned that in the early era of ḥadīth transmission, individuals taking part could be categorized into one of three categories: a narrator, a critic, or an individual who is a narrator-critic. Al-Bukhārī’s

personality combined both the quality of being a narrator and of being a critic. In both of these roles, narrating and critiquing, al-Bukhârî did not limit himself to what is found in his *Şahîh*, rather, he compiled other works where he narrated and critiqued, like his, *al-Adab al-Mufrad*. In addition to this, his narrator criticism included his own teachers, the teachers of his teachers, and those who came before them in the testimonial chain whether said individuals are found in his *Şahîh* or in other books of the ḥadîth corpus. Importantly, this means that we are speaking about a very rich personality when it comes to Ḥadîth Studies, whose methodology intersects at various levels and from various vantage points. Therefore, in order to understand him and his methodology we must compare and contrast what he has narrated in his *Şahîh* with what he has narrated outside of the *Şahîh*, as well as compare and contrast his critique of narrators in the *Şahîh* with his critique of narrators outside of the *Şahîh*.

Given these important characteristics of al-Bukhârî, his methodology can be described as employing what Lehrer first called, “a background evaluation system.”²⁵ This background system protects his methodology from accusations of gullibility and shallowness which the more extreme non-reductionist methodologies fall prey to.²⁶ Instead, his methodology can be described as requiring additional evidence and justification for the conversion of a given testimony to knowledge or belief. He employs what can be called an interactive loop or as Lehrer coins it, “a virtuous explanatory loop of trustworthiness.”²⁷

According to Lehrer, trustworthiness is an additional process beyond the early stages of childhood wherein a child gullibly accepts all that is transmitted to him. Thus by requiring the seeking out of trustworthiness the method avoids objections and characterizations of the most extreme

25 Lehrer, *Testimony and Trustworthiness*, 150.

26 These are two accusation and objections leveled by the opposing reductionist camp against the non-reductionists since they do not require that a hearer do any extra work to justify accepting the testimony of an informant. This is because the non-reductionists believe that testimony is an independent source of knowledge and that is enough to justify accepting testimony without further justification just as we do with reason and our senses.

27 Lehrer, *Testimony and Trustworthiness*, 145.

gullible expressions of non-reductionism that place no responsibility on the hearer.²⁸ Lehrer presents a number of examples in which the informant deliberately intends to be untruthful because of his foreknowledge that the hearer will lie about the report and thus lies so that the end result will be that the hearer will convey other than what he heard. The result of these examples is that the content of the testimony is true. The reason the author focuses on these examples is to show that a singular focus on the informant, or the hearer, or the content alone, is not sufficient. Rather, he presents the solution of taking into consideration the past occurrences and etiology, which is known in hadith studies as the study of hidden defects *'illal*.

This solution is a result of the trustworthiness process through which we verify the uprightness of a given narrator. His uprightness does not mean his perfection or his infallibility.²⁹ This trustworthiness process requires two conditions: That the narrator be upright and that the judgement concerning his uprightness be correct. The second condition is an essential part of any given judgement since every critic can say that their judgement about any given narrator is correct. The solution to this objection is what Lehrer calls, intersubjective agreement.³⁰ In other words, the agreement of the body of critics on that judgement. This does not occur except through an interactive loop³¹ which entails: that the critic's own judgements are subject to criticism by other critics, and that their criticism is also subject to criticism from one another.

This loop yields foundational principles, among them: 1- The critic is only upright in his acceptance of the reports of others if he is upright in his assessment of them. 2- The critic is only upright in his assessment of others if he is upright in his assessment of others based upon others' assessment of his own ability to assess.³² In summary, the theory of the interactive loop states that a critic can only be upright in the event that he and his assessments are subject to assessment by others. Through this loop we can justify

28 Ibid., 145.

29 Ibid., 150.

30 Ibid., 150.

31 Ibid., 150.

32 Ibid., 154.

the reliance on testimony as an independent source of knowledge. And through it we evade the accusations of gullibility often leveled against extreme forms of non-reductionism. This characterization of non-reductionism with the childhood acceptance of all testimony presented to the hearer only applies to extreme forms of non-reductionism that do not require any extra process of justification or verification.

The background system of evaluation can help us better understand the essence of early ḥadīth criticism more broadly as well as the reason that al-Bukhārī outstripped others in that early period of transmission, specifically. It can help us better understand why he was given preference over other narrators, critics, and narrator-critics.³³ In any given context, if a critic were to cast judgement on any given report or on any given critic, it would be assumed that his own person would be subject to the interactive loop. However, if that loop does not exist in any given society then that community's epistemological justificatory apparatus can be said to be childlike and gullible. If, however, the interactive loop does exist, then the size and depth of the loop is evidence of the size and depth of the community's epistemological justificatory apparatus. The historical reality is that Islamic Civilization's Critical Library (*Kutub al-Rijāl*) is possibly the largest section of the broader library of Islamic history. This library rarely ever leaves out a narrator, let alone a critic.

Al-Bukhārī's own texts serve as one of the foundational parts of this large library. We would not be exaggerating if we claimed that the person of al-Bukhārī, as well as his narrations, and his criticisms, represent a large part of the interactive loop. This becomes evident if one takes into account his peers and those who succeeded them. Whether it was in the critical corpus (*Kutub al-Rijāl*, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, *al-Ṭabaqāt*) or the corpus of narrated reports (*al-Mustadrakāt*, *al-Mustakhrajāt*, *al-Jāmi' bayn al-Şiḥāḥ*) or the technical terms corpus (*Kutub Uşūl al-Ḥadīth*) we find that he is as an individual, rigorously studied and plays an essential part.

33 It is important that we not forget the many texts that the critics included in their writings on the various levels of critics, the content of their criticism, their goals, their hidden defects, the language used, and the symbols employed.

This study is not aiming to explain the specific terms employed by al-Bukhārī in his criticism, such as, “they were silent concerning him,” or, “his ḥadīths are unacceptable,” or other expressions of criticism.³⁴ However, given the epistemological analysis being conducted, it is hoped that it will help explain some of the reasons that al-Bukhārī’s criteria surpassed others as well as the extent to which his assessment of other reports and other critics is accurate. This can be accurately assessed by studying the level to which al-Bukhārī was a part of this interactive loop and the extent to which his judgements were accepted by those living in his time period and those who came afterwards. It can similarly be assessed by studying the extent to which he accepted the criticism of others regarding his reports, or the reports of others, or the narrators in his chains, or the narrators found in the chains of others. Any criticism that is rejected by other critics or any rejection of the assessment of others towards one’s own critique results in the possibility of that critic being removed from the intersubjective agreement loop. If that repeats from either other critics or from the critic himself towards their assessment of his own critiques, then he definitely is removed from the loop. The result is that his critical judgements no longer carry any weight, or are seen as too cautionary, or too easy going.³⁵

This is exactly what happened in the Critical Islamic Corpus where we find groups of critics being characterized with being too lax and others with being overly cautious or being removed from the loop entirely due to problems associated with their morality or creed. Similarly, any criticism that is accepted by other critics and any criticism that is accepted by a critic from other critics concerning his own assessment raises the stock of said critic in the loop of verification. Should that two-way acceptance between the critic and other critics repeat a number of times the result is that he moves to the forefront of those involved in this loop and all of his judgements become

34 However, it is important because it expresses the uprightness of the personality of the narrator critic in the greater milieu of critics. See Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Hudā al-Sārī li Muqaddimat Fath al-Bārī*, ed. Shuʿayb al-ʿArnaʿut and others. (Damascus, Dar al-Risala, 1st edition, 2013), 2/532-533; Al-Laknawī, Muḥammad Abduḥay. *Al-Rafiʿ wal-Takmil fi al-Jarḥ wa al-Taʿdīl*, ed. Abdulfattah Abu Ghudda. (Cairo, Dār al-Salām, 7th edition, 2000), in the footnotes: 141.

35 See al-Laknawī, *al-Rafiʿ wa al-Takmil*, 274, 282-307.

characterized with uprightness. This is exactly what happened with al-Bukhârî, the narrator critic, be it with regard to the general correctness of all of his judgements in criticism or the uprightness of the language of his criticism.³⁶ The goal here is not to present a number of examples of this process, rather the goal is to delineate the place of al-Bukhârî in this loop and furthermore to come to know the reason behind the subtle precision of his conditions, epistemologically.³⁷

As an example of what was mentioned above, we can take as an example what three of the most important critics who lived at the time of al-Bukhârî said about him and his narrations. Ibn Hajar narrates a report in which Abū Ja'far Maḥmūd ibn 'Amr al-'Uqaylî says: "When al-Bukhârî compiled his book, *al-Şaḥîḥ*, he presented it before Aḥmad ibn Ḥanbal and Yaḥyâ ibn Ma'în and 'Alî ibn al-Madinî and others and they all approved of it and bore witness to its authenticity except for four ḥadîths within it." Al-'Uqaylî said: "And the correct opinion [concerning said four ḥadîths] is the opinion of al-Bukhârî. They are in fact authentic."³⁸ These three individuals represent the strictest critical expert circle of the first era of transmission, particularly the era of al-Bukhârî. Both Aḥmad ibn Ḥanbal and 'Alî ibn al-Madinî are personalities that are narrator-critics who were very knowledgeable concerning hidden defects (the discipline associated with etiology). In addition to this, Ibn al-Madinî established one of the most important epistemological maxims within the critical apparatus used by ḥadîth scholars, "If all of the reports concerning a matter are not gathered, then the mistakes therein will not become clear."³⁹ This

36 See al-Laknawî, *al-Rafi' wa al-Takmil*, 306-307.

37 And yet the intent of al-Bukhârî in the compilation of his *Şaḥîḥ* - as was mention by al-Ḥâzimî in his, *Shurûḥ al-A'imma al-Khamsa* - was to compile a book that included ḥadîths that there was agreement on their authenticity. His intent was not to gather a book that included only narrators whose uprightness was agreed upon. See pages: 183-184. Hence the background system can be seen as an instrument used by al-Bukhârî in order to achieve his primary objective which is compiling a book that included ḥadîths that there was agreement upon concerning their authenticity.

38 See Ibn Hajar, *Hudâ al-Sârî*, 1/9.

39 See Al-Khaṭîb al-Baghdâdî, Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alî ibn Thâbit. *Al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwî wa Âdâb al-Sâmi'*, ed. Dr. Muhammad 'Ajâj al-Khaṭîb. (Beirut, Mu'assasit al-Risâla, 4th edition, 1996), 2/316.

quote could possibly be described as an extreme form of testimonial justification within the epistemology of testimony framework since it does not suffice its adherent with one singular testimony, rather, it must be compared with all other testimonies for it to be judged as authentic and free of hidden defects.

As for Yaḥyā ibn Ma‘īn, he was primarily a critic. Most of his work focused on the investigation of other narrators, the content of what they narrated, and investigating the criticisms of other critics. His personality was described as having the most definitive opinion regarding the ḥadīths of the upright narrators of the first three centuries.⁴⁰ Yet still, in some narrations there is an indication that ibn Ma‘īn himself would follow al-Bukhārī in what he knew.⁴¹ Beyond that, if we were to compare what these three individuals narrated and the critical judgements they espoused, with the narrations of al-Bukhārī and the critical judgements he espoused, what we find is that al-Bukhārī reached an even higher level of acceptance in terms of his judgements, consistency and uprightness.⁴² Based on this we can understand why al-‘Uqaylī gave preference to al-Bukhārī’s opinion regarding the four ḥadīths mentioned by these three critics, let alone the authenticity of his book.⁴³

40 See Ibn ‘Adiy, Abū Aḥmad ‘Abdullah. *Al-Kāmil fi Du‘afā’ al-Rijāl*, ed. Ahmad Adil Abdulmawjud and others. (Beirut, Dar al-Kutub Ilmiyya), 1/264-265

41 See Ibn Ḥajar, Hudā al-Sārī, 2/536. Similarly, we can point to other important critics following al-Bukhārī’s opinions, like Ishāq ibn Rāhūya. See the same source 2/538.

42 This requires a through comparative study of these four personalities from the books that came after their era. We suggest that the study be from one of the books that was authored soon after their era like, *al-Kāmil fi al-Du‘afā’* of Ibn Adiy.

43 There is another saying that points to the idea that the knowledge gathered by al-Bukhārī is the compilation of the knowledge of the three men mentioned; Aḥmad ibn Ḥanbal, Ishāq ibn Rāhūya, and ‘Ali ibn al-Madini. See: Ibn Ḥajar, Hudā al-Sārī, 2/536.

The Title's Lexical Meaning⁴⁴

The title of al-Bukhârî's book according to the manuscripts available is, "*Al-Jāmi' al-Musnad al-Şaḥīḥ al-Mukhtaşar Min Umūr Rasūl Allah Şalla Allah Alayh Wa Sallam Wa Sunanihi wa Ayyāmih.*"⁴⁵ There is also an alternative title in the Yūnīnī manuscript which includes the same words, however, with a different word order, "*Al-Jāmi' al-Şaḥīḥ al-Mukhtaşar al-Musnad.*"⁴⁶ Although word order might help us in analyzing the criteria and methodology of al-Bukhârî epistemologically, we will instead focus on the more important point concerning the lexical meanings of the words included in the title.

Al-Bukhârî blazed his own trail when setting out to compile the *Şaḥīḥ*. He approached the task in a substantively different manner than what had become the norm for the ḥadīth corpus. At that point in history, the corpus was dominated by either the *sunnan* genre, which organized reports according to legal subchapters, or the *masānīd* genre, which organized reports according to the names of the narrators. Instead, al-Bukhârî decided to organize his book according to all of the major parts of the religion. We also come to know from his biography that he compiled the book over 16 years, over two periods. The first period of which he completed in Medina in the Prophet's Mosque and the second of which was spread out over various other lands.⁴⁷

By analyzing the ḥadīths found in the compilation and comparing them with one another, we can come to the conclusion that the first period, in Medina, was the formational period in his work. It was during this period that he drew out the map of what would be included in the

44 Abū Ghudda mentioned this type of analysis based on the title of the work and its relation to the conditions of the author in his introduction to, *Shurūṭ al-A'immah al-Khamsa*, pg. 58.

45 See the discussion surrounding the title of the *Şaḥīḥ* and what is the stronger position in Abū Ghudda's book, Abu Ghudda, Abdulfattah. *Tahqīq Ismay al-Şaḥīḥayn wa Ism al-Jāmi' al-Tirmidhī*. (Maktabat al-Matbu'at al-Islamiyya, 1st edition, 1993), 12.

46 https://www.bukhari-pedia.net/book/matn_bukhari/1

47 See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 2/36, 528, 549.

compilation in terms of the core parts of the religion. He would end up including doctrines, laws, etiquettes, history, praiseworthy attributes, and tribulations each under its own chapter and then subdivided them into various subchapters while maintaining a connection to the ultimate goal of the compilation.

After this first phase of mapping out the chapters and subchapters, al-Bukhārī then proceeded to fill in the various ḥadīths, each ḥadīth in its proper place according to the content of the text. Sometimes he would split a ḥadīth up across multiple chapters, sometimes he would shorten a ḥadīth, and sometimes he would present it completely. Yet other times he would repeat a ḥadīth in order to draw attention to an important point in its testimonial chain or in order to draw attention to something important in the content of the report itself. All of this has been discussed in the various books that analyze the methodology employed by al-Bukhārī in his *Ṣaḥīḥ*.⁴⁸

This conceptualization of the time frame and method employed by al-Bukhārī helps us understand some of the points of contention that have been discussed with regards to the compilation. For example, some of the chapter headings do not have any ḥadīths listed under them. This type of problem even led some of the scribes working on the manuscripts to think that there was something missing and began to fill it in themselves according to what was mentioned by Ibn Ḥajar.⁴⁹

If this conceptualization of al-Bukhārī's process in compiling the work is correct, then his methodology is characterized by an element of reductionism, as it entails a level of pre-judgment. Al-Bukhārī has already conceptualized what the content of the book should be, and that content corresponds to his conception of the religion itself. Therefore, al-Bukhārī's outlook on the law and doctrine of the religion played a part in his compilation of the ḥadīths found in his work. This is what is sometimes alluded to in the famous quote: "The fiqh of al-Bukhārī is found in his chapter headings."⁵⁰

48 Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 1/11. 25-27

49 *Ibid.*, 1/11-12, 23.

50 *Ibid.*, 1/22.

Al-Bukhârî did not include all of the reports he heard in his compilation, rather, he included those reports whose content matched his conception and school of thought.⁵¹ This is further supported by his usage of the word, “*Mukhtaşar*,” which he placed in the title. This point is further supported by reports from him that indicate his selection of certain reports from a much broader amount of reports that he had memorized as well as his selection of reports from a broader number of reports that were well known and authenticated in his day and age.⁵²

All of this is not enough to truly characterize al-Bukhârî’s methodology as reductionist because we do not have any clear text from him where he rejects a ḥadīth because it contradicts his conception of the law, like we find in the school of Ibn Abān. Nor do we have a clear text from him where he rejects a text because it contradicts his doctrine like we found with the Mu’tazila. Rather, the only thing we can say is that he selected from the corpus of authentic reports what matched his chapter headings.⁵³ Based on this information we can characterize his methodology as a hybrid between the two camps since he selected what matched his pre-judged chapter headings while still holding that testimony is an independent source of knowledge and belief.

The second term in the title indicates that al-Bukhârî selected from the corpus of the ḥadīth of his time only the ḥadīths that were *musnada*. In other words, the corpus up to his time included both ḥadīths that were

51 From this vantage point we can understand naming him, *al-faqīh*, in some of the biographical dictionaries as well as their characterizing him as having a more holistic knowledge of the religion, history, and reports. See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 2/535-538, 540-542, 547. Ibn Ḥajar alluded to his holistic knowledge of reports in *Hudā al-Sārī* 2/539, 547. Regardless his being nicknamed, *al-faqīh*, is criticized in the biographical dictionaries of the Ḥanafī’s in indirect and direct ways. See Al-Zarnūjī, *Burhān al-Islām. Ta’līm al-Muta’allim Tariq al-Ta’allum*, ed. Marwān Qabbānī. (Beirut, al-Maktab al-Islami, 1st edition, 1981), 86-87 as well as al-Laknawī, Muḥammad Abduḥayy. *Al-Fawā’id al-Bahiyya fī Tarājim al-Ḥanafiyya*, ed. Aḥmad al-Zi’bi. (Beirut, Dar al-Arqam, 1st edition, 1998), 39.

52 See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 2/549; al-Şuyūṭī, *Tadrib al-Rāwī*, 1/172.

53 We suggest that a thorough study be done on the chapter headings that do not have any reports associated with them so that we can come to better understand his epistemological methodology and what if any prejudgments he held.

connected all of the way back to the Messenger of God (Allah bless him and give him peace) and those that were not. While there is an ongoing debate about the inclusion of *non-musnad* reports in the *Şahih*, like the *mu'allaqāt* (suspended reports), the *mawqūfāt* (companion reports), and the *marāsīl* (reports missing the companion), still, that does not result in a characterization of al-Bukhārī's methodology as being reductionist in nature. This is because seeking out the chain of testimony is not seen as an essential element within the reduction and non-reduction debate. Rather it can be characterized as an extra positive action through which becomes apparent the connection of the narrator to the content of the report via sense perception. Therefore, al-Bukhārī's methodology is a hybrid model in contrast to some of the other Islamic schools that accepted wholeheartedly *mursal* and *munqaṭi'* (severed) reports.⁵⁴ In fact, al-Bukhārī's inclusion of *non-musnad* reports in his *Şahih* was due to various reasons mentioned by critics who studied the text. Some of the reasons mentioned include: his highlighting of a hidden defect, its appearing in a title as opposed to the main content of the chapter, or it being used merely to indicate a central version found elsewhere.⁵⁵ As such, one should approach analyzing al-Bukhārī's inclusion of *non-musnad* reports from the vantage point of the subfield of hidden defects⁵⁶ and not from the vantage point of whether such an inclusion of reports constituted a break with his epistemological methodology. Accordingly, we can categorize the reports found in the *Şahih* as those which al-Bukhārī included from the vantage point of his epistemological method as a narrator and those which he added from the vantage point of his epistemological method as a critic.

The third term that makes up the title further clarifies his methodology – as we have seen previously – that he has selected reports from the ḥadīth corpus. His selection was based upon two core parts: Reports that were both *musnad* and authentic. His selection of authentic reports was from two vantage points: The first: authentic reports that were in

54 Like the Ḥanafī's and the Maliki's in the second century.

55 See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 1/25-26, 33-34.

56 In other words that they are rare occurrences that take place in the book for specific pedagogical, epistemological, and critical ends.

circulation in his era. The second vantage point: the authentic reports that al-Bukhârî himself memorized. This means that we can find authentic reports outside of al-Bukhârî's *Şahîh* in his other books or in other texts belonging to various other authors of the Sunna.⁵⁷ Importantly, however, his selection of specific authentic reports indicates a specific purpose and distinction for said reports based upon his epistemological methodology.

The fourth and final term in the title, *al-mukhtaşar*, is understood from the other three terms already explored, *al-jāmi'*, *al-musnad*, and *al-şahîh*. The next step is to analyze his epistemological methodology in light of all that has been mentioned.

The Meaning of the Word *Sharṭ* and its Usages:⁵⁸

Ḥadīth Studies, whether in the early period or in the later period, did not limit the usage of the word *sharṭ* to one meaning that can then be expressed with a specific definition. Nevertheless, the term was employed by ḥadīth critics, especially in the later period. Perhaps the closest definition for the term, in terms of its linguistic meaning and the intent behind its usage, is what we find in the books of *uṣūl*: That which a judgement relies upon in absence, not in existence. In other words, while in its absence the judgement does not exist, in its existence there is no necessity for the judgement to exist.⁵⁹ Therefore, in terms of the focus of this study, a *sharṭ*

57 It is for this reason that we find some authors suggest some additional ḥadīth that al-Bukhârî should have mentioned by necessity due to his condition that can be found in these other reports he left out. An example of this is what we find in al-Dāraqūṭnî's, *Ilzāmāt wa al-Tatabbu'*.

58 For the purposes of this study we translated the word *sharṭ*/*shurūṭ* as criteria since it best conveys what is meant by al-Bukhârî's *shurūṭ*. However, linguistically the word is best translated as condition(s). This particular section, since it is a linguistic and philosophical analysis can best be understood by keeping the English word, "condition(s)," in mind.

59 See Al-Kafawî, Abū al-Baqā'. *Al-Kulliyāt*, ed. Adnan Darwish Muhammad al-Masri. (Beirut, Mu'assasit al-Risala, 2nd edition, 1998), 504; as well as Ibn Kamāl Pasha. *Furūq al-Uṣūl*, ed. Muhammad Abdulaziz al-Mubarak. (Dar Ibn Hazm), 65-67. Abu Ghudda held the position that the word condition does not mean what was mentioned above, rather, it means the methodology by which an Imam chooses which ḥadīths to include with their chain in his text and which not to include. See his in-

of any given critic whether explicit or implicit, if it does not exist in a given report, then it should not be included. But it does not mean that all reports that have that *shart* must necessarily be included in his compilation.⁶⁰ This means that the logic of entailment in *shurūṭ* does not apply whereas the logic of *tatabbuʿ* does apply since it results in a contradiction between the report and the *shart*.⁶¹

The most important works in the genre of books that studied the *shurūṭ* of various ḥadīth critics in an explicit way is, *Shurūṭ al-Aʿimmah al-Sitta*, of Muḥammad ibn Ṭāhir al-Maqdisī and *Shurūṭ al-Aʿimmah al-Khamsa*, of Abū Bakr al-Ḥāzimī.⁶² These two books are the most relied upon works of the *shurūṭ* literature. However, both of these texts were preceded by a number of works that relate to the question of *shurūṭ* in either direct or indirect ways. Examples of works that preceded these two seminal books are: the introduction to the books that were compiled, or treatises written about those compilations, or the books themselves, or other books that followed in the footsteps of those authors in their methodology and application like the genres of *al-mustakhrajāt*, *al-mustadrakāt*, *al-ilzāmāt*, or *al-tatabbuʿāt*.

Thus, we can glean the *shart* of an author from one of three methods: The first are theoretical conditions. These are the criteria that the author lays out himself in the introduction to his text as in the example of Muslim in his *Ṣaḥīḥi* and Ibn Ḥibbān in his *Ṣaḥīḥi*. Or the author might have specifically delineated his criteria in a treatise related to his book as we find

introduction to both al-Maqdisī Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Ṭāhir, *Shurūṭ al-Aʿimma al-Sitta*, ed: Abdulfattah Abu Ghudda. (Maktabat al-Matbuʿat al-Islamiyya – 2nd edition, 2005); and al-Ḥāzimī, *Shurūṭ al-Aʿimma al-Khamsa*, 58. The reasons I choose this definition is because of its overlap with epistemology and what impact it has in understanding the methodology of al-Bukhārī from both the positive and negative vantage point as will become evident shortly.

60 Unless there is a complete induction or a near complete induction.

61 See the commentary on Al-Dāraqūṭnī's, Abū Al-Ḥadan 'Alī Ibn 'Umar. *Al-Ilzāmāt wa al-Tatabbuʿ*, ed. Abu Abdurrahman Muqbil ibn Hadi al-Wadī'i. (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2nd edition, 1985), 116.

62 And before them Al-Ḥāfidh Abu Abdullah Muḥammad ibn Ishāq ibn Manda d. 395 except for the fact that his work is limited to the conditions in both receiving and narrating a report. See the commentary of Abu Ghudda on al-Ḥāzimī, *Shurūṭ al-Aʿimma al-Khamsa*, 109.

for example in *‘Ilal al-Tirmidhî al-Şaghîr* and in *Risâlat Abî Dâwûd ilâ Ahl Mecca*. The second are the applied criteria. These are the criteria one can glean and extract from the compilation of the author itself. The majority of the criteria found in the hadith corpus are of this type. Examples of this include: the *Muwaţta’* of Mâlik, the *Şahîh* of al-Bukhârî, the *Sunnan* of Ibn Mâjah, the *Sunnan* of al-Nasâ’î, and others.⁶³ The third and last type are the criteria reached by induction. We find this genre in the works of the critics who followed the first era of transmission, whether it is in the texts of those who busied themselves with one specific book or with many books. Examples of this genre are the works of al-Dâraqutnî, Abû ‘Alî Al-Jayyânî, Abû Mas’ûd al-Dimashqî all on the *Şahîh*,⁶⁴ or the work of al-Ḥâkim in his *al-Madkhal wa al-Ma’rifâ*, or through the works of the *shurûṭ* genre like the works of al-Ḥâzimî and al-Maqdisî, or through the works of ḥadîth terminology. Since we do not have an explicit and complete text from al-Bukhârî concerning his conditions in his *Şahîh*, we must therefore resort to analyzing his conditions based upon applied conditions, inductions, as well as texts and quotes we have narrated to us from him or that he included in his work.

Theoretical criteria are different than applied and inductive ones in that theoretical criteria have a pronounced text that we can go back to for arbitration. Through such pronouncements we can come to know, in a positive manner, via an epistemological analysis, if the author adhered to said criteria or not. An example of this are the *Ṭabaqât al-Ruwât al-Thalâtha* mentioned in the introduction to *Şahîh Muslim*, or the very meaning of *ḥusn* found in *al-Tirmidhî*. As for applied or inductive criteria, most of the work that can be done is negative as opposed to positive. Meaning, we can say something is not of his criteria as opposed to saying something is part of it. Importantly, we cannot hold the author necessarily accountable for that which he did not say, or that which he did not provide clearly as a criterion. However, we can, based upon what we induce from what is evident, extrapolate from such cases. This type of analysis can be called negative as

63 This is the meaning that is understood from Muḥammad ibn Ṭâhir al-Maqdisî in his book, *Shurûṭ al-A’imma al-Sitta*; that this is the only type of condition that exists. pg. 85

64 See Ibn Ḥajar, *Hudâ al-Sârî*, 2/277.

opposed to positive. When it comes to the *shurūṭ* of al-Bukhārī, most are negative and not positive. All conditions will thus be formulated as: his criteria are *not* this, as opposed to saying his criteria *are* that.⁶⁵

Al-Bukhārī's Statements

We can find al-Bukhārī's own statements on his methodology by looking at the title of his work, what he said about why he compiled the work, dreams that he alluded to concerning his work, and what he particularly said concerning his book and the exclusion of anyone who held the theological doctrine of *Irjā'*. The meanings of the title have already been discussed except for the meaning of the term, *ṣaḥīḥ*. Those meanings are further bolstered by reports narrated from him. From among said reports is that al-Bukhārī said: "We were with Ishāq ibn Rāhūya and he said, 'Perhaps one of you could compile a short work on the authentic reports of the Messenger of Allah, Allah bless him and give him peace.' He [al-Bukhārī] said, That entered into my heart and I began compiling *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*."⁶⁶ This report includes three terms also used in the title of his work, "*al-ṣaḥīḥ*, *al-mukhtaṣar*, and *al-jāmi'*."

There are other reports that indicate the intent behind shortening his book, like al-Bukhārī's saying, "I compiled the *Ṣaḥīḥ* from 600,000 ḥadīths." And his saying: "I did not include with a full chain in this book except that which is authentic. What I left out of authentic ḥadīths is many more." And his saying, "I did not include in my book, *al-Jāmi'*, except that which is authentic but I left out of it that which is also authentic so that the book would not be long."⁶⁷ This means that the word, *ikhtisār*, to shorten, - as was al-

65 Compare between this analysis and the subtle and precise analysis of Ibn al-Muwāq who was cited by al-Suyūṭī in *Tadrīb al-Rāwī*, 1/208. He says at the end: "It is not fair to try and hold them to this condition – namely the transmission of two narrators from one – without verifying that from them given that we find them transmitting without such a condition. Sine should it be confirmed, their transmitting without holding to said condition would be counted against them."

66 Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 1/8.

67 Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 1/9. In regard to his memory al-Bukhārī said: "I memorize 100,000 authentic reports, and two hundred inauthentic ones." See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 2/546.

luded to previously – occurred from two vantage points: from his own memory and from the ḥadīth corpus of his era. Al-Bukhārī selected 9,280 ḥadīths (including repetitions) based upon the counting of Ibn Ḥajar.⁶⁸ If we took the original, “600,000 ḥadīths,” to be the number that represents the ḥadīth corpus, the *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī represents approximately 1.5% of that corpus. Therefore, this means that al-Bukhārī cannot be characterized as non-reductionist in his selection.⁶⁹ Rather, he employed a complex process of selection that resulted in him selecting these specific reports. However, can this type of extreme selection be characterized as reductionist?

There are three realities that help us better understand al-Bukhārī’s epistemological methodology: Firstly: The goal behind his selection of certain reports was not only due to his epistemological criteria, rather, it was also for the purpose of avoiding making the compilation too long as he clearly stated himself.⁷⁰ Secondly: al-Bukhārī says, speaking about a dream that he had, “I saw the Prophet, Allah bless him and give him peace, and it was as though I was standing before him. I had a fan in my hand with which I was brushing away from him. I asked a dream interpreter about this dream and he said to me: ‘You will brush away lies from him.’”⁷¹ We can decipher from this that the issue of falsehood is the key purpose behind the compilation of the *Ṣaḥīḥ*. This issue is also the central issue that ḥadīth scholars busied themselves with⁷² as well as scholars working on the epistemology of testimony. We have discussed earlier in the study the meaning of the word falsehood for both the the Muḥaddithīn and the Mu’tazila. Since, according to a consensus of all historians, al-Bukhārī is considered part of Ahl al-Ḥadīth, that

68 And according to the counting of Ibn al-Ṣalāḥ and al-Nawawī 7275 ḥadīths (including repetitions). See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 2/503-511.

69 One might object to this since what he includes in his text is not an expression of what he held to be true. While that is definitely the case, the point here is to elucidate that al-Bukhārī knew that and clarified that. Many who engage his text do not understand that the compiler had a host of variables he was using when choose which reports to include or not include. This simplistic, gullible, naïve characterization of his work is what is being challenged.

70 See al-Ḥāzīmī, *Shurūṭ al-A’imma al-Khamsa*, 163.

71 See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 1/8

72 See as an example the introduction of Ibn ‘Adiy to his book, *al-Kāmil fi al-Du’afā’*, and you will find that the essence of it revolves around the meaning of truthfulness.

entails that he has followed them in not only in their hybrid methodology but also in the condition that the report match reality regardless of whether it matches or does not match the belief of the speaker. Thirdly: There is no textual evidence from al-Bukhārī where he rejects a number of ḥadīths based upon a non-testimonial source of knowledge like reason or perception. We can conclude from this that according to him, testimony is an independent source of knowledge through which knowledge is justified.

Despite this, there are two clear quotes transmitted from al-Bukhārī that relate to the sources of his reports, where he says, “I wrote down from 1080 different individuals, there was not among them anyone who was not from the people of ḥadīth.” As well as his saying, “I did not write from anyone except if they said: ‘Faith is speech and action.’”⁷³ From these two quotes we can conceive of al-Bukhārī’s epistemological criteria from a positive vantage point. In other words, if we find in his compilation even one transmitter who either is not considered from the people of ḥadīth or was not of the people who held that, “faith is speech and action,” then that would contradict his epistemological criteria. According to the Kalām scholars, those who were characterized as disagreeing with the belief that, “faith is both speech and actions,” were the Murji’a.⁷⁴ We find in al-Bukhārī’s book 11 narrators from this sect.⁷⁵ However, after analyzing all 11 personalities we find that all of them were known to be of the people who narrated ḥadīth or sought it, or one of the individuals whom the majority of the people of ḥadīth relied upon, or their ḥadīths appear only in the secondary parts of the book that were corroborative in nature (whether from the same companion or a different one) or from the *mu’allaqāt* (suspended) variety, or they were one of the teachers of al-Bukhārī himself whom the authors of the *Sunnan* accepted as a narrator in their own works.⁷⁶

73 See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 2/529.

74 See al-Rafī‘ wa al-Takmil pg. 352-370

75 See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 2/490-494, and they are: Ibrāhīm ibn Ṭahmān pg. 351, Ayyūb ibn ‘Ā’idh al-Ṭā’ī pg. 359, Dharr ibn Abdillāh al-Murhibiy pg. 377, Shabāba ibn Sawwār pg. 391, Abdulhamīd ibn Abdurrahmān Abū Yahyā al-Ḥimmānī pg. 405, ‘Uthmān ibn Ghīyāth al-Baṣrī pg. 420, ‘Umar ibn Dharr pg. 433, ‘Amr ibn Murra pg. 436, Muhammad ibn Khāzim Abū Mu’āwiya al-Ḍarīr pg. 448, Warqā’ ibn ‘Umar al-Yashkurī pg. 469, Yahyā ibn Ṣāliḥ al-Wuḥāzī pg. 473.

76 See their biographies Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, second volume, ninth section.

This leads us to conclude that al-Bukhârî's principle is that anyone who denies that, "faith is both speech and action," can be relied upon as evidence if they were of the people of ḥadīth. However, this criteria also entails that al-Bukhârî did not include a ḥadīth in his book that explicitly contradicted the belief that faith is speech and action. Therefore, al-Bukhârî's methodology can be characterized as reductionist specifically when it comes to accepting reports related to the question of *Irjā'*. Here, al-Bukhârî is similar to the Mu'tazila from the vantage point of their rejection of reports that contradict their principles of monotheism or justice as well as the methodology of Ibn Abân from the vantage point of his rejection of reports of an upright narrator who is not a faqīh when it contradicts *uṣūl al-qiyās*.

Despite al-Bukhârî's avoidance of narrators that contradicted the belief that, "faith is speech and action," he did include in his book a number of narrators that were accused of holding doctrines that contradicted the doctrines of Ahl al-Ḥadīth, like Shi'ism, the Rāfiḍa, the Qadarites, the Jahmiyya, the Nāṣiba, the Khārijites, the Ibāḍiyya, the Qa'diyya, and the Wāqifiyya.⁷⁷ However, all of them were known for the narration of ḥadīth and their seeking it out. The proper way to understand the inclusion of these narrators in his book is from the vantage point of a negative condition. Thus, we can say that not transmitting from a narrator that supports one of these sects is not from the conditions of al-Bukhârî. Likewise, not transmitting a report that supports one of these views is not from the conditions of al-Bukhârî. His methodology from this vantage point can be characterized as non-reductionist, however, this does not give the full picture if we take into account three other points: 1- The background system or interactive loop that al-Bukhârî was a part of, 2- the nature of his book that is split into two portions, the foundational or main reports and the corroborative reports as we will clarify shortly, 3- al-Bukhârî's personality as a narrator-critic. Therefore, the inclusion of any narrator that has been accused of a given theological innovation might have been included in his book based on it being one of the corroborations, or it is one of the reports included for the purpose of criticism, or he might be an individual that the interactive loop and scholarly class judged to be acceptable according to the standards of ḥadīth critics.

77 Those who did tawqīf, those who withheld their opinion, in the debate over the createdness of the Qur'ān. See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 2/490.

Applied and Inductive Criteria:

The term, *al-Ṣaḥīḥ* (authentic), is the most important epistemological term found in the title of al-Bukhārī’s work. This term was not given a formal definition, that includes and excludes all that is intended from it, in the era of the early generation let alone the time of al-Bukhārī. However, through reading the works of the critics of the first three generations, the scholars of the later area induced what was intended and thus reached a conclusion about the definition. This definition is short and clear in conveying the essence of authenticity.⁷⁸ The definition in question can be found with all of its terms in a long section of al-Shāfi‘ī’s *Risāla*.⁷⁹ This section lays out the essence of uprightness, accuracy, the contiguous transmission, hidden defects, and anomalies.⁸⁰ However, this section of al-Shāfi‘ī was presented under the term, *ḥujja* (demonstrative or authoritative proof), and not the term authenticity. Regardless, these five pillars of the term, “authentic,” were the focus around which all of the discussions of the preceding and succeeding generations revolved around. Based upon these five principles a ḥadīth would be accepted or rejected, judged as being authentic or weak, judged as fulfilling the conditions or violating them. We find evidence of this in the texts on ḥadīth terminology, the *shurūṭ* genre, as well as the works focusing on the *mutāba‘āt*, *mustadrakāt*, and *mustakhrajāt* on al-Bukhārī. The intent here is not to dive into the rich literature on this subject or to detail out all of the various opinions brought forward, rather, the goal is to delineate the differences of opinion between the critics that highlight for us al-Bukhārī’s school, especially when it comes to his negative epistemology.

78 That is the definition of Ibn al-Ṣalāḥ in his *Muqaddima*, 11-12: “The ḥadīth is musnad, whose chain is contiguously transmitted by an upright and accurate transmitter to another upright and accurate transmitter from the beginning of the chain until the end. And that there not be any anomalies or hidden defects present.”

79 Ibid., 369-352

80 You can find a comparison between Ibn al-Ṣalāḥ’s definition and al-Shāfi‘ī in a study I wrote investigating the meaning of the term, authentic, as well as its make-up and development in a book published by Oxford University Press, called: *The Oxford Handbook of Hadith*. The title of the article is, Towards the Systematization of the Science of Authentication and Ḥadīth Classification: Authors and Their Works.

In short, there are three questions where this difference is most evident: his narrators, the number of narrators required, and the contiguity of the transmission. Each of these questions relates to one or more of the five principles mentioned above that make up the term, authentic. For example, the question of narrators directly relates to uprightness, memory, and anomalies. Contiguous transmission relates to the very meaning of having a chain and hidden defects. Whereas the number of transmitters relates to the meaning of the term authenticity itself.

His Narrators

As we have seen above, al-Bukhārī's own words indicate that he avoided including in his book any narrator who contradicts the doctrinal principle that, "faith is speech and action." Beyond this explicit statement, the rest of al-Bukhārī's conditions can only be gleaned in his application or by induction. It is important to note here that most who studied the conditions of al-Bukhārī limited their study to his narrators.⁸¹ This group then further split into various sub-groups. One group held that al-Bukhārī's conditions were the narrators themselves.⁸² Another group said that his criteria were the characteristics of said narrators, such that anyone who holds the aforementioned attributes can be considered among the narrators of al-Bukhārī.⁸³ A third group held that his conditions can be characterized as the narrators he selected in the exact order presented in the various chains of transmission in his book.⁸⁴ Regardless, all three groups agreed that in order for one to understand the conditions of al-Bukhārī, they need to study his narrators.

By reading the conditions known through induction that were extracted from al-Bukhārī's book, we find that there are two ways to delineating

81 See al-Şuyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, 1/206-213; and the introduction of Abu Gudda to al-Ḥāzīmī, *Shurūṭ al-A'imma Al-Sitta*, 59,62.

82 Ibid., 1/209-210.

83 Ibid., 2/210-211.

84 Ibid., 1/211. In order to avoid this disagreement and what would result from it many of the later scholars did not use the phrase: "An authentic ḥadīth." Instead, they would say, "His narrators are the narrators of the Şaḥīḥ," as we find Nūr al-Dīn al-Haythamī doing in his judgements in *Majma' al-Zawā'id*.

whether a narrator is upright: One way is through what is known as the *madār* (literally that which something circles around) and one that is known through the narrators themselves. The first way is by comparing the various narrators themselves with regard to their transmitting from their teacher, who is known as the *madār*, and thus reaching a conclusion about their level of verification and coming to know who surpasses who. Al-Ḥāzīmī mentions this method in his *Shurūṭ al-A'imma al-Khamsa*, where he stated that al-Bukhārī's narrators can be split into two categories: Those whom he included in the main central reports and those whom he included in his corroborating reports. The individuals we find in the chains of the main central reports were characterized with the qualities of uprightness, memory, precision, as well as spending a long time with the *madār*, and these reports were the central goal of al-Bukhārī. As for the individuals found in the chains of the corroborative reports, they were characterized with the same attributes as the first group except that they were of less caliber when it came to precision and they were not characterized by having spent a long time with the *madār* of the chain.

As for the second way of delineating whether a narrator is upright, it is through studying the narrator in question himself. You come to know his uprightness and the small number of mistakes he made without resorting to comparing him to his peers who narrated from the same *madār*. This method was alluded to by al-Ḥāfidh Ibn Ḥajar, and he elucidated that these narrators are of two types: A level which is strong enough to be included even if it was a lone singular report and another lesser level that was not strong enough to rely upon. Thus, this second level was only included if there were other reports that supported it, and this is found with more frequency than the first.

Through this analysis it becomes clear that there are generally two distinct levels found in the *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī: The level found in the main central reports and another level found in the corroborative reports.⁸⁵ The level of the main central reports is like the seed which received the acceptance of the scholarly body through the interactive loop and the

85 See the marginalia of Abu Ghudda on al-Ḥāzīmī's, *Shurūṭ al-A'imma al-Khamsa*, 155.

background system. As for the level of the corroborative reports, this level was less than the first since there was disagreement among the ḥadīth critics over these individual's verification. It is for this reason that we find them included in the *Şaḥīḥ* with other reports that support them thus strengthening their weakness.

The number of narrators criticized in the *Şaḥīḥ* are approximately 220 transmitters from among the total number of transmitters in the book.⁸⁶ 70 of them were criticized for having innovations in their creed.⁸⁷ His narrating from these individuals is not frequent and most of them were his direct teachers whom he had the opportunity to investigate their reports himself⁸⁸ and they are all known among the ḥadīth critics.⁸⁹ Hence, this reality returns us once more to the background evaluation system and the question of pre-judgement. If we assess his work through the background evaluation system, we will find that al-Bukhārī did not generally narrate from these criticized transmitters except in the reports used for corroboration or in order to critique their narration and to indicate a hidden defect therein. His narrating from individuals with innovated beliefs points to the fact that he was non-reductionist in his acceptance of reports and that innovated beliefs were not generally an obstacle, epistemologically, for him to accept reports from others. Thus, the methodology of al-Bukhārī via this background evaluation system can be considered a hybrid model from the vantage point of the instruments that he employed. Whereas, as mentioned before, his methodology can be considered reductionist when it comes to his treatment of narrators that were Murji'a. In general, it is a hybrid methodology when it comes to narrators who held innovated beliefs due to his employment of the background evaluation system.

86 They are around 2000 transmitters. See Al-Ḥākim al-Naysābūrī, Abū 'Abdullah Muḥammad ibn 'Abdillāh. *Al-Madkhal ilā Ma'rīfat Kitāb al-Iktlā'*, ed. Ahmad ibn Faris al-Sallum. (Beirut, Dar ibn Hazm, 1st edition, 2003), 123; al-Ḥāzīmī, *Shurūṭ al-A'imma al-Khamsa*, 157; and See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 346-483.

87 See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 494-490.

88 See al-Suyūṭī in *Tadrīb al-Rāwī*, 1/159-160.

89 See Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 344.

The Number of Narrators

One will not find in the texts of al-Bukhārī any statement concerning his rejection of a singular report because it does not have more than one narrator nor will he find any explicit text stating this as a principle condition of his methodology. In this respect, he represents the majority of the Muslims both theoretically and in application. What we mean by, “theoretically,” is the large body of literature that was written by the early generation to make the case for and show the verifiable demonstrative power of singular reports.⁹⁰ And what we mean by, “applied,” are the texts that allude to the fact that the essence of reports is singular in nature⁹¹ and this is supported by the reality of the reports found in the ḥadīth corpus. As was mentioned earlier in this study, the condition of having a number of people transmit a report – the least of which is two – is a claim attributed to some of the Mu‘tazila. Evidence of this can be found in the majority of Sunnī texts when speaking about the epistemological conditions of the Mu‘tazila.⁹²

However, this agreed upon and unchallenged position of the first four centuries resurfaced and was critiqued. Al-Ḥākim al-Naysābūrī by induction, analyzed the reports of al-Bukhārī and made the claim that in fact his conditions required at least two transmitters and he was supported in this finding by al-Bayhaqī.⁹³ What interests us here, epistemologically, is that this

90 Like for example the text of al-Shāfi‘ī in his *al-Risāla* pg. 369-370 and the text of Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ which he transmits from the early generation of the Ḥanafī’s in his book, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* 1/541 and the text of al-Sarakhsī in his *Uṣūl* 1/331-332

91 See Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān 1/156 and *Shurūṭ al-‘Imma al-Khamsa* pg. 133

92 See Ibn Qutayba, *Ta’wīl Mukhtalaḥ al-Ḥadīth*, 149-150; al-Mu‘tamad of Abū Al-Ḥusayn al-Baṣrī 2/183; al-Ḥāzimi, *Shurūṭ al-‘Imma al-Khamsa*, 113, 156-157, and see the comments of Abu Ghuda on it as well Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī. *Jāmi‘ al-Uṣūl fī Ahādīth al-Rasūl*, ed. Abdūlqādir al-‘Arna‘ūt. (Dar al-Fikr, 1390 AH, 1971), 1/70; as well as Ibn Ḥajar, *Nuzhat al-Nadhar*, 48; Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. *Al-Nukat ‘alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*, two editions, the first ed. Masud Abdulhamid al-Sa’dani, Muhammad Faris. (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya. The second edition ed. Rabi‘ ibn Hadi Umayr), 42-43; al-Suyūṭī in *Tadrīb al-Rāwī*, 1/125-126.

93 As for the text of al-Ḥākim see *al-Madkhal ilā Ma’rifat Kitāb al-Iklīl*, 73-107; and Ibn al-Ṣalāḥ, *Ma’rifat ‘Ulūm al-Ḥadīth*, 62; as well as Al-Ḥākim al-Naysābūrī. *Sū‘alāt Mas’ūd ibn ‘Alī al-Sajazī ma’ As’ilat al-Baghdādiyyīn ‘an Aḥwāl al-Ruwāt*, ed. Muwaffaq Abdullah ibn Abdulwadir. (Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988), 209 number 267. As for the text of al-Bayhaqī, you can find it in his book, *al-Sunan*, 4/105.

condition was characterized by a number of scholars as being the position of the Mu'tazila.⁹⁴ Generally, their position was interpreted in one of two ways: The first being that each narrator must have at least two different individuals who have narrated from him, generally speaking, not specifically in said report.⁹⁵ The second being that they required that each narrator in the chain have at least two narrators who transmitted from him in this specific report.⁹⁶

If the first interpretation is true, that means that al-Bukhārī, epistemologically, did not suffice himself with the background system of evaluation for his specific narrators, rather, he extended the system to include the narrators who narrated from his narrators. This means that he required a core interactive loop for his narrators and a branch loop for those who narrated from them. This would mean that al-Bukhārī went even further in his epistemological conditions than what Lehrer mentions when speaking about the background system of verification. If this is the case, al-Bukhārī's method can be characterized as a hybrid school in terms of its instruments. It cannot be considered reductions since unlike the Mu'tazila he still holds testimony to be an independent source of knowledge.⁹⁷

94 See al-Ḥāzīmī, *Shurūṭ al-A'imma al-Khamsa*, 157; and the introduction to Ibn al-Athīr, *Jāmi' al-Uṣūl*, 70; and Al-'Irāqī, Al-Ḥāfidh Abū al-Faḍl Zayn al-Dīn 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn. *Fath al-Mughīth Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*, ed. Al-Shaykh Ahmad Shakir. (Beirut, Alim al-Kutub, 2nd edition, 1408 AH, 1988), 8; and al-Ṣuyūṭī, *Tadrib al-Rāwī*, 1/125-126.

95 Abū 'Alī al-Ghassānī adopted this interpretations and he transmitted it from al-Qāḍī 'Iyāḍ in his introduction to *Ikmal al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim*, 83; as well as al-Ḥāfidh Ibn Mandah who transmits it from al-Maqdisī in, *Shurūṭ al-A'imma al-Sitta*, 99-100; and Ibn al-Athīr al-Jaza'irī in his introduction to *Jāmi' al-Uṣūl*, 70; and Ibn Ḥajar in his *Nukat*, 42.

96 Al-Maqdisī in *Shurūṭ al-A'imma al-Sitta* adopts this position, 86, 96; as well as al-Ḥāzīmī in *Shurūṭ al-A'imma al-Khamsa*, 113-122; and Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Ja'far. *Al-Mawḍū'āt min al-Aḥādīth al-Marfū'āt*, ed. Dr. Nur al-Dīn ibn Shukri ibn Ali Bucelar. (Riyad, Adwa' al-Salaf, 1st edition, 1418 AH, 1997), 1/11-13; and Al-Nawawī, Muḥyi al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf in his introduction. *Al-Minhāj Sharḥ al-Jāmi' Al-Ṣaḥīḥ*, ed. Dr. Mustafa Dib al-Bukhari. (Damascus, Dar al-Ulum al-Insaniyya, 1st edition, 1418 AH, 1997), 32.

97 It might be helpful here to look at a text from Ibn Ḥajar which he includes in *Hudā al-Sārī* in response to those who accuse him of backbiting people: "We are transmitting this from others, we are not did not say this ourselves." Therefore, even when it comes to this branch loop he is still working within a testimonial framework. Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 2/532.

If the second interpretation is correct, this means that epistemologically al-Bukhārī was not sufficed with one narrator in any given report but required that said narrator be strengthened by another narrator with the same report. However, this interpretation does not also necessitate that al-Bukhārī’s methodology is reductionist since in the end he does not require non-testimonial evidence in order to accept testimony. It does mean however that he took a more extreme position on the acceptance of any given narrator and so his methodology can be described as a more extreme hybrid position.

However, what is al-Bukhārī’s actual position when it comes to the number of narrators? Those who hold the first interpretation can present as evidence against the second a number of singular (gharīb and/or fard) reports found in the book where one narrator alone at a given level of the chain transmits the report. There are around two hundred reports in the book that fit this description.⁹⁸ There are many proofs against the second interpretation presented by Ibn Ḥajar that we will not mention for the sake of brevity.⁹⁹ However, all of these proofs further emphasize that the first interpretation is the correct one. It also further emphasizes what we mentioned before about his epistemological reliance on a two-tiered interactive loop, one for the core narrators of his reports and another branch system for those who transmitted from his narrators.

Contiguity of Transmission:

We do not find any explicit text from al-Bukhārī that points to his conditions regarding the question of contiguity between narrators¹⁰⁰ except his employing of the term, “*musnad*,” which is used in the title of his book.

98 See Ibn Ḥajar, *al-Nukat*, 110. He alludes to the fact that al-Ḥāfiḍh Ḍiyā’ al-Dīn al-Maqdisī compiled these reports in a singular volume.

99 For more information regarding the texts, the proofs presented, and the strength of said proofs see: Eido, Muhammad Issam. *Manhaj Qabūl al-Akḥbār ‘Ind al-Muḥaddithīn*. (Beirut, Dar al-Muqtabas, 1st edition, 2017), 1/347-362.

100 Al-ʿAwnī, al-Sharīf Ḥātim. *Ijmā’ al-Muḥaddithīn ‘alā ‘Adam Ishtirāṭ al-‘Ilm bi al-Samā’ fī al-Ḥadīth al-Mu’an’an bayn al-Muta’āşirin*. (Mecca, Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1st edition, 1421), 34.

As for his book, we find two trends: Firstly, we find that al-Bukhârî sometimes repeats a ḥadīth in order to emphasize the explicitness of contiguity.¹⁰¹ Secondly, there are a few different texts that allude to his acceptance of testimony by means of writing (*mukātaba*) or handing over (*munāwala*).¹⁰² Also, it is important to highlight that we have a vast array of texts from the early generation that emphasizes the importance of the contiguity between narrators or with the content of the report itself. Here, the idea being a contiguity in hearing or seeing what is being transmitted.

A section in Imām Muslim’s introduction to his *Ṣaḥīḥ* is the most important quote concerning this matter which alludes to an agreement among the critics of his society that the condition of contiguity is in reality the idea of the narrators living in the same era with the possibility of them having met. To be more specific, this condition applies to those narrators who are not known to have been one of the obfuscators (*mudallis*). Muslim also indicated that there were certain critics who disagreed with this general opinion of the greater specialist class and required verification of the meeting of the two narrators. We can thus categorize the incidents of contiguity or the lack of it into four distinct scenarios: A lack of living in the same era, living in the same area with the possibility of having met, living in the same era with a verification that they have met, a verification of generally having met while no evidence of a meeting for every report transmitted. The first scenario, that of not having even lived in the same era, was agreed upon by the majority of critics as reason enough to reject the report.¹⁰³ The third scenario, that of requiring that there be verification of a meeting taking place for every report, was generally seen by the critics as too difficult of a condition to hold and accept. Thus, the discussion and debate occurred between the two acceptable positions, numbers two and four. As was made clear

101 For example in his repeating of a ḥadīth which is *mu’an’an* with various pronouncements of hearing it directly. However, not all of the *mu’an’an* reports were repeated. In fact, there are many that are many in the *Ṣaḥīḥ* that do not have an alternative chain with a pronouncement of hearing it directly as alluded to by al-Mizzi. See al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, 1/195.

102 See Al-Dāraqūṭnī, *al-Ilzāmāt wa al-Tatabbu’*, 261, 291, 304-305.

103 So that those who accepted the *mursal* reports in the second centuries of the Ḥanafī’s and the Malikī’s are seen as an exception.

by İmâm Muslim’s text in his introduction, the majority of the critics held the second position, that of requiring the two narrators having lived in the same era with the possibility of having met. Muslim not only alludes to the fact that some disagreed, in fact, he greatly criticizes their position.

According to a study conducted by al-Sharîf Hâtîm al-‘Awnî,¹⁰⁴ no issues arose as a result of İmâm Muslim’s claims in his text until nearly three generations later. Al-Qāḍî ‘Iyâḍ comments on the text of Muslim stating that the critique was directed at al-Bukhârî himself and those who followed his methodology.¹⁰⁵ Thereafter a number of ḥadîth critics would agree with Al-Qāḍî ‘Iyâḍ’s assessment.¹⁰⁶ Regardless of the accuracy of this attribution,¹⁰⁷ both the second and fourth opinions regarding what is known about the narrators having met can be described as a hybrid model. This is because non-reductionism does not require the contiguity between the narrator and the content of the text and because reductionism does not hold that testimony is an independent source of knowledge through which we can justify what we know. Therefore, Muslim’s position on this question, despite its laxity with regards to the meeting of the two narrators remains faithful to the principle of the nature of testimony as an independent source of knowledge. However, he went beyond the non-reductionists by requiring a contiguity of the narrator to the content of the report through this position of the possibility of the two narrators having met. If we suppose the induction of al-Qāḍî ‘Iyâḍ as being correct, then the position of İmâm Muslim can be characterized as a laxer hybrid model whereas the position of al-Bukhârî can be characterized as a stricter hybrid model. In the end, what can be said is that the condition set by al-Bukhârî in this regard is negative in nature, namely, that it is not from his conditions that the hearing of one from the other must be confirmed for every report.¹⁰⁸ In

104 The title of which is, “*Ijmâ’ al-Muḥaddithîn ‘alâ ‘Adam Ishtirâṭ al-‘Ilm bi al-Samâ’ fi Ḥadîth al-Mu’an’an bayn al-Mut’āsîrîn.*”

105 See al-‘Awnî, *Ijmâ’ Al-Muḥaddithîn*, 9, 35-36.

106 Like Ibn Rushayd, Ibn Kathîr, Ibn Rajab, al-Bulqîni, Ibn Ḥajar, and others. See al-‘Awnî, *Ijmâ’ al-Muḥaddithîn*, 36.

107 To see more concerning the various opinions and longer polemics see al-‘Awnî’s study, “*Ijmâ’ al-Muḥaddithîn*,” 15; and see Abu Ghudda’s critical edition on al-Ḥâzîmî, *Shurūṭ al-‘Imma al-Khamsa* 175-177.

108 And this is what al-Mizzî emphasized when al-Subkî asked him: “Is there for every ḥadîth chain that that they (al-Bukhârî and Muslim) narrated with a *mu’an’an* chain

contrast, for Muslim, we can say that his condition is positive in nature. The condition being that the two narrators must have been living in the same era with the possibility of their having met also having been confirmed.

One last issue remains which relates to the hidden defects found in the *Şahîh* and their relation to the question of the contiguity in transmission. These hidden defects contrast the qualities of a report such as its being connected vs disconnected, a prophetic report vs a companion report, and what results from these differences like the question of *al-mazîd fî muttaşîl al-asânîd*, as well as cut and suspended reports. We can analyze all of these trends in his work from the vantage point of al-Bukhârî's personality as a narrator-critic.¹⁰⁹ Therefore, all of the criticisms leveled against al-Bukhârî's *Şahîh* by al-Dâraquṭnî in his *Tattabû'ât*, Abū 'Alî al-Jayyânî al-Ghassânî, and Abū Mas'ūd al-Dimashqî should not only be studied from the vantage point of him as a narrator, rather, they must be studied from his personality as a narrator-critic. This type of personality does not merely intend to compile a book of authentic reports, rather it also intends to allude to and indicate hidden defects in certain reports. An example of this is his including reports with additions as well as those with missing elements at the same time, or his including both prophetic and companion reports at the same time.¹¹⁰ Furthermore, there are reports found in the *Şahîh* that have been studied only from the vantage point of their narrators and they point to al-Bukhârî employing a highly selective methodology.¹¹¹ This same selectiveness can then be carried over to his hybrid

other paths that make clear that said narrators heard that report themselves?" He said, "In many of the cases there is not, so we have nothing to say except to have a good opinion." See al-Şuyūṭî, *Tadrib al-Rāwî*, 1/195. This epistemologically aids the choice of al-Awnî in his title of using the negative, *Ijmā' al-Muhaddithîn 'alâ 'Adam Ishtirâṭ al-'Ilm bi al-Samâ'*. See al-Awnî's usage of the negative in his analysis in more than one place in his book: 50-51, 65, 101.

- 109 Compare this analysis to what al-Şuyūṭî mentions under the heading: "Fā'ida: al-murād bi Şahîh al-Bukhârî 'ind al-iṭlāq mā fihi min al-musnad dūna ghayrihi" In his book, *Tadrib al-Rāwî* 1/203
- 110 See al-Ilzāmāt wa al-Tatabbu' of al-Dâraquṭnî pg. 308, the number of the ḥadīth: 156, as well as pg. 246-248 the number of the ḥadīth 107 and 108. See also the fourth example presented by Ibn Ḥajar in *Hudā al-Sārî* 1/33
- 111 See ḥadīth number 94 in the book, al-Tatabbu' pg 227-230, Al-Dâraquṭnî therein affirms al-Bukhârî choosing the best path in a context where there is a lot of *Iḍṭirāb* (give an English translation) in the report.

methodology with regards to the acceptance or rejection of reports overall. In other words, in order for him to accept certain reports he required that there be other reports that confirm the contiguity in the chain. This becomes clear for example in his selection of chains from Sa'īd al-Maqbūrī transmitting from his father in certain occasions and certain times without the mention of his father in the chain.¹¹² One cannot explain such selection without understanding that al-Bukhārī was relying on complex critical means that included what is known as the field of hidden defects.

Conclusion

This study discussed three different schools, the Mu'tazila, the Ḥanafī's, and Ahl al-Ḥadīth, and each of them was compared to al-Bukhārī's epistemological criteria. The result of this analysis is that the Mu'tazila held an extreme reductionist position since they did not hold testimony to be an independent sources of knowledge or belief. Or at the very least it can be said that they held their theological position as holding stronger epistemological power to that of testimony. Similarly, Ibn Abān and those who followed him of the Ḥanafī's also held a reductionist position when it comes to reports that have to do with law. They held the condition that reports only be accepted if the narrator be an expert in the content of what he was transmitting. Their position in essence is a balanced hybrid model. As for the other half of the Ḥanafī's (those who followed al-Karkhī) they can be described as a hybrid model since although they accepted testimony as an independent source of knowledge, they required that prophetic reports not contradict the Qur'ān. As for the methodology of Ahl al-Ḥadīth, it is non-reductionist in principle, but it is hybrid in terms of its instruments.

Al-Bukhārī, followed in their footsteps except that he has some reductionist leanings when it comes to narrators who held Murjī'ite beliefs. He also had a more complicated interactive loop that he relied upon that went beyond the more general one employed for his narrators, which we decided to call a branch loop. Through this loop and what is associated with it from

112 See al-Dāraqūṭnī, *al-Ilzāmāt wa al-Tatabbu'*, 131, the number of the ḥadīth is 9. Also see, pg. 136 the number of the ḥadīth is 15, and pg. 206 the number of the ḥadīth is 75.

both the background evaluation system and virtuous loop of justification it becomes clear why al-Bukhârî was preferred over others from his peers and the precision of his conditions. Based on all of these assessments we have come to the conclusion that al-Bukhârî's methodology is non-reductionist in principle since he held the independent nature of testimony as a source of knowledge and belief just as many hold reason and our senses to be. However, this non-reductionist basis cannot be characterized as gullible or simple, rather, he added to his methodology a number of complex and detailed criteria. These criteria that can be found in his own words or extracted inductively from his work by experts working on it result in drawing for us a picture of his methodology that is more hybrid in nature. Sometimes this hybrid methodology is extreme, like in the question of contiguity. However, it is mostly balanced like the example of the number of narrators, the narrators themselves, the chapter headings, the length of the book, and the meaning of authenticity itself. In one rare instance his methodology is reductionist, in the question of narrators who do not hold the belief that, "faith is speech and action."

Two more points discussed that help in the overall analysis of al-Bukhârî that must be highlighted: We must take seriously the personality of al-Bukhârî as a narrator-critic. This point alone solves a lot of the objections that a few critics of old and many contemporary non-specialists have leveled against al-Bukhârî's *Ṣaḥīḥ*. Secondly, that there be attention drawn to what is explicit and what is implicit when it comes to theoretical criteria, applied criteria, and the criteria reached by induction. These criteria that can be found in the vast ḥadīth literature can be then categorized into positive or negative criteria. As we have seen above, the most that can be said about al-Bukhârî's criteria when it comes to some of the most hotly debated issues is that: His criteria is not such and such. As opposed to saying, his criteria is such and such. The only exception would be if we had a complete induction or approximately a complete induction for any given question that is being debated.

The goal of this study was not to dive into the various discussions, debates and extended polemics of Ḥadīth Studies. Rather, the goal was

to open the door to a new and rich discipline that became active around two-three decades ago. This new discipline overlaps with the epistemology of the Islamic Intellectual Tradition. This overlap can be found in writings which study the philosophical underpinnings of reports be it in the Ḥadīth Corpus or the Fiqh Corpus, or the books of Uṣūl and Kalām. It is for this reason that we drew out at the beginning of this study the greater intellectual and epistemological landscape of the first century. For if we do not have a good picture of the various criteria and methodologies being advocated for when it comes to the acceptance or rejection of reports, then we might not understand the relation between the epistemology of testimony and the subject matter of this study. We hope it has become clear through this study – which is only the beginning of a larger book project – that the early schools of Islamic thought in what is often known as the formative period debated and discussed some of the same epistemological questions that we find being addressed in the modern world. We further hope that it has become clear that the texts from this era deserve to be studied and made a part of the conversation as well as be given the opportunity to speak for themselves so that new ideas can develop, and new principles can be formed. We hope that these additions can help propel the conversations surrounding philosophy, epistemology, and testimony in new and exciting directions.

Bibliography

Abū al-Ḥusayn al-Başrī. *Al-Mu'tamad fī Uşūl al-Fiqh*, ed. Al-Shaykh Khalil al-Misri. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2nd edition, 1426, 2005

Abu Ghudda, Abdulfattah. *Tahqīq Ismay al-Şahīḥayn wa Ism al-Jāmi' al-Tirmidhī*. Maktabat al-Matbu'at al-Islamiyya, 1st edition, 1993

'Alā' al-Dīn 'Abdul'aziz ibn Aḥmad al-Bukhārī. *Kashf al-Asrār 'an Uşūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī*, ed. Muhammad al-Mu'tasim billah al-Baghdadi. Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 3rd edition, 1417 AH, 1997

Al-Āmidī, 'Alā' ibn Muḥammad. *Al-Ihkām fī Uşūl al-Fiqhm*, Commentary by: Abdurzaqq al-Afifi. Beirut, Dār Ibn Hazm, 1st edition, 1424 AH, 2003

Al-'Awnī, al-Sharīf Ḥātim. *Ijmā' al-Muḥaddithīn 'alā 'Adam Ishtirāṭ al-'Ilm bi al-Samā' fī al-Ḥadīth al-Mu'an'an bayn al-Muta'āşirīn*. Mecca, Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1st edition, 1421

Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Al-Sunnan al-Kubrā*. Beirut, Dar al-Ma'rifa

Bergmann, Michael. (1997), "Internalism, Externalism and the No-Defeater Condition," *Synthese*, 399-417.

Brown, Jonathan: *How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find*, Islamic Law and Society 2008, 143-184

Al-Dabūsī, Abū Zayd 'Ubaydillah 'Umar. *Ta'sīs al-Nadhar* -- followed by a treatise by: al-Imām Abī al-Ḥadan al-Karkhī in al-Uşūl, ed. Mustafa Muhammad al-Qabbani al-Dimashqi. Beirut, Dar ibn Zaydun

Al-Dabūsī, Abū Zayd Ubayd Allah ibn 'Umar. *Taqwīm Uşūl al-Fiqh wa Tahdīd Adilat al-Sharī'*, ed. Abduljalil Ata. Damascus, Dar al-Nu'man lil 'Ulum, 1st edition, 1426 AH, 2005

Al-Dāraquṭnī, Abū Al-Ḥadan 'Alī Ibn 'Umar. *Al-Izāmāt wa al-Tatabbu'*, ed. Abu Abdurrahman Muqbil ibn Hadi al-Wadī'i. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2nd edition, 1985

Eido, Muhammad Issam. *Manhaj Qabūl al-Akhbār 'Ind al-Muḥaddithīn*. Beirut, Dar al-Muqtabas, 1st edition, 2017

Eido, Issam: *Towards the Systematization of the Science of Authentication and Hadīth Classification: Authors and Their Works*

Faulkner, P. (2000), "The social character of testimonial knowledge", *The Journal of Philosophy*, 97, (11), 581-601

Fricker, E. (1995), 'Telling and trusting: reductionism and anti-reductionism in the epistemology of testimony' (Critical notice of Coady 1992), *Mind*, 104, (414) 393-411

Al-Hâkim al-Naysâbüri. *Sû'âlât Mas'ûd ibn 'Alî al-Sajazî ma' As'îlat al-Baghdâdiyyîn 'an Aḥwâl al-Ruwât*, ed. Muwaffaq Abdullah ibn Abdulwadir. Beirut, Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1988

Al-Hâkim al-Naysâbüri, Abû 'Abdullah Muḥammad ibn 'Abdillâh. *Al-Madkhal ilâ Ma'rifat Kitâb al-Iklîl*, ed. Ahmad ibn Faris al-Sallum, Beirut, Dar ibn Hazm, 1st edition, 2003

al-Hâkim al-Naysâbüri, Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn 'Abdillâh. *Ma'rifat 'Ulûm al-Ḥadîth*, ed. Dr. Mu'azzam Husayn. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2nd edition, 1397 AH, 1997

Harman, G. (1986), *Change in View*. Cambridge, MA: MIT Press

Ibn 'Adiy, Abû Aḥmad 'Abdullah. *Al-Kâmil fî Du'afâ' al-Rijâl*, ed. Ahmad Adil Abdulmawjud and others. Beirut, Dar al-Kutub Ilmiyya

Ibn al-Athîr, al-Mubâarak ibn Muḥammad al-Jazarî. *Jâmi' al-Uṣûl fî Aḥâdîth al-Rasûl*, ed. Abdulqadir al-Arna'ût. Dar al-Fikr, 1390 AH, 1971

Ibn al-Jawzî, Abû al-Faraj 'Abd al-Rahmân ibn 'Alî ibn Muḥammad ibn Ja'far. *Al-Mawdû'ât min al-Aḥâdîth al-Marfû'ât*, ed. Dr. Nur al-Din ibn Shukri ibn Ali Bucelar. Riyad, Adwa' al-Salaf, 1st edition, 1418 AH, 1997

Ibn Bilbân, 'Alâ' 'Alî Ibn Bilbân al-Fârisî. *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân bi Tartîb Ibn Bilbân*, ed. Shu'ayb al-Arna'ût. Beirut, Mu'assasat al-Risala, 2nd edition 1414 AH, 1993

Ibn Ḥajar al-'Asqalânî. *Nuzhat al-Nadhar fî Tawdîḥ Nukhat al-Fikar fî Muṣṭalah Ahl al-Athar*, ed. Nur al-Din Itr. Damascus, Matba'at Al-Sabah, 3rd edition, 2000

Ibn Ḥajar al-'Asqalânî. *Al-Nukat 'alâ Kitâb Ibn al-Ṣalâḥ*, two editions, the first ed. Masud Abdulhamid al-Sa'dani, Muhammad Faris. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya. The second edition ed. Rabi' ibn Hadi Umayr. Saudi Arabia, The Islamic University of Medina, 1st edition, 1404 AH, 1984

Ibn Ḥajar al-'Asqalânî. *Hudâ al-Sâri li Muqaddimat Fath al-Bârî*, ed. Shu'ayb al-Arna'ût and others. Damascus, Dar al-Risala, 1st edition, 2013

Ibn Kamâl Pasha. *Furûq al-Uṣûl*, ed. Muhammad Abdulaziz al-Mubarak. Dar Ibn Hazm

Ibn Malak, 'Abd al-Laṭîf. *Sharḥ al-Anwâr fî Uṣûl al-Fiqḥ* – A Turkish edition in Istanbul

Ibn al-Ṣalâḥ. *'Ulûm al-Ḥadîth*, ed. Nur al-Din 'Itr. Beirut, Dar al-Fikr al-Mu'asir

Ibn Qayyim al-Jawziyya. *I'lâm al-Mûqi'in 'an Rabb Al-'Ālamîn*, ed. Ahmad Abdus-salam Al-Zi'bi. Beirut, Dar al-Arqaam ibn Abi al-Arqaam, 1st edition, 1418 AH, 1997

Ibn Qutayba, al-Daynūrî. *Ta'wîl Mukhtalif al-Ḥadîth*, ed. Abu Usama Salim ibn Eid al-Hilali al-Salafi al-Athari. Riyad, Dar Ibn al-Qayyim and Cairo, Dar Ibn Affan, 2nd edition, 2009

Al-'Irâqî, Al-Ḥâfidh Abû al-Faḍl Zayn al-Dîn 'Abd al-Raḥîm ibn al-Ḥusayn. *Fath al-Mughîth Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadîth*, ed. Al-Shaykh Ahmad Shakir. Beirut, Alim al-Kutub, 2nd edition, 1408 AH, 1988

al-Jaşşâs, Abû Bakr al-Râzî. *Al-Fuṣûl fi al-Uṣûl*, ed. Muhammad Muhammad Tamir. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2nd edition, 2010

Al-Juwaynî, Imâm al-Ḥaramayn Abû al-Ma'âlî 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allah. *Al-Talkhîṣ fi Uṣûl al-Fiqh*, ed. Abdullah Jawlam al-Naybali and Shabir Ahmad al-Umari. Beirut, Dar al-Basha'ir al-Islamiyya, 1st edition 1417 AH, 1996

Al-Ka'bi, Abû al-Qâsim al-Balkhî. *Qabûl al-'Akhbâr wa Ma'rîfat al-Rijâl*, ed. Abu 'Amr al-Husayni ibn Umar ibn Abdulrahim. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya

Al-Kafawî, Abû al-Baqâ'. *Al-Kulliyât*, ed. Adnan Darwish Muhammad al-Masri. Beirut, Mu'assasit al-Risala, 2nd edition, 1998

Al-Khaṭîb al-Baghdâdî, Abû Bakr Aḥmad ibn 'Alî ibn Thâbit. *Al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwî wa Âdâb al-Sâmi'*, ed. Dr. Muhammad 'Ajâj al-Khaṭîb. Beirut, Mu'assasit al-Risâla, 4th edition, 1996

Al-Khaṭîb al-Baghdâdî, Abû Bakr Aḥmad ibn 'Alî ibn Thâbit. *Al-Kifâya fi 'Ilm al-Riwâya*. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988

Al-Laknawî, Muḥammad Abdulḥay. *Al-Rafi' wal-Takmil fi al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*, ed. Abdulfattah Abu Ghudda. Cairo, Dâr al-Salâm, 7th edition, 2000

al-Laknawî, Muḥammad 'Abd al-Ḥayy. *Dhafr al-Amânî bi Sharḥ Mukhtaṣar al-Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî fi Muṣṭalah al-Ḥadîth*, ed. Abdulfattah Abu Ghudda. Aleppo, Matkabat al-Matbu'at al-Islamiyya, 3rd edition, 1416

al-Laknawî, Muḥammad Abdulḥayy. *Al-Fawâ'id al-Bahiyya fi Tarâjim al-Ḥanafiyya*, ed. Ahmad al-Zi'bi. Beirut, Dar al-Arqam, 1st edition, 1998

Lackey, J. (2006), 'It takes two to tango: beyond reductionism and non-reductionism in the epistemology of testimony', in J. Lackey and E. Sosa (eds), *The Epistemology of Testimony*. Oxford. Oxford University Press, pp. 160-189

Lackey, J. (2006), 'Knowing from Testimony', *Philosophy Compass*, 1/5, 432-448.

Lehrer, Keith: *Testimony and Trustworthiness, the Epistemology of Testimony*, ed. Jennifer Lackey and Ernest Sosa 145-160

Mackie, J.L. (1969), 'The possibility of innate knowledge', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 70, 245-57, 257

Al-Nawawī, Muḥyi al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf. *Al-Minhāj Sharḥ al-Jāmi‘ Al-Ṣaḥīḥ*, ed. Dr. Mustafā Dīb al-Bukhari. Damascus, Dar al-Ulum al-Insaniyya, 1st edition, 1418 AH, 1997

Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, Abū al-Faḍl ibn Mūsā ibn ‘Iyāḍ. *Ikṃāl al-Mu‘lim bi Fawā‘id Muslim*, ed. Dr. Yahya Ismail. Almansoura, Egypt, Dar al-Wafa’, 1st edition, 1419 AH, 1998

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar. *Al-Maḥsūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*, ed. Ṭāha Jābir Fayyāḍ al-‘Ilwānī. Beirut, Mu‘assasat al-Risāla, 2nd edition, 1412 AH, 1992

Al-Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl. *Uṣūl al-Sarakhsī*, ed. Abu al-Wafā’ al-Afghani. Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2nd edition, 1426 AH, 2005

Al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Risāla*, ed. Ahmad Muhmmad Shakir. Egypt, Maṭba‘at Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938

Al-Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Alī. *Al-Luma’ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Dr. Muhyiddin Mistawi, Yusuf Ali Badiywi. Damascus, Dar al-Kalim al-Tayyib

Al-Ṣuyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, ed. Mazin ibn Muhammad al-Sirsawi. Dar ibn al-Jawzi, 1st edition 1431 AH

Ṭāhir al-Jazā‘irī. *Tawjīh al-Nadhar ilā Uṣūl al-Athar*, ed. Abdulfattah Abu Ghudda. Aleppo, Maktabat al-Matbu‘at al-Islamiyya , 1st edition, 1416 AH, 1995

Thagard, P. (2005), ‘Testimony, credibility, and explanatory coherence’, *Erkenntnis*, 63, (3), 295-316

Thalāth Rasā‘il fī ‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīth which includes: Shurūṭ al-A‘imma al-Sitta, al-Maqdisi Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Ṭāhir, and Shurūṭ al-A‘imma al-Khamsa, al-Ḥāzīmī Abū Bakr Muḥammad ibn Mūsā, ed: Abdulfattah Abu Ghudda, Maktabat al-Matbu‘at al-Islamiyya – 2nd edition, 2005

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn ibn Bahādir ibn ‘Abdillah. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Shaykh al-Qadir Abdullah al-‘Any – ed: Sulayman al-Ashqar. Kuwait, Ministry of Endowments and Islamic Affairs, 2nd edition, 1413 AH, 1992

Al-Zarnūjī, Burhān al-Islām. *Ta‘līm al-Muta‘allim Tarīq al-Ta‘allum*, ed. Marwān Qabbānī. Beirut, al-Maktab al-Islami, 1st edition, 1981

https://www.bukhari-pedia.net/book/matn_bukhari/1

BUHÂRÎ'NİN SAHÎH'İNDE MÜDREC HADİSLERİN TESPİTİ

Prof. Dr. Recep Tuzcu*

Giriş

Muhaddisler, rivayetlerin tariklerini tahlil ve tetkik ederek hadislerdeki müdrec ibareleri büyük bir maharetle tespit etmişlerdir. Bu konuda telif ettikleri müstakil eserlerde müdrec hadisleri tanıttıkları gibi, hadis usûlü, şerhler, rical, tabakat, cerh ve ta'dil kitaplarında da bu tür tespitlere yer vermişlerdir. Buhârî'nin Sahîh adlı eserinde de tıpkı diğer hadis kitaplarında olduğu gibi ta'lil maksadıyla ya da çeşitli sebeplerle müdrec hadislere işaret ettiği görülmektedir. Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* adlı eserinde yer alan bazı rivayetleri, klasik dönem ve çağdaş âlimlerin idrac tespitleri ve kullandıkları yöntemler çerçevesinde değerlendirerek araştırmamızı temellendirmek istiyoruz.

İdrac ve ziyade, hadiste hem metin hem de sened bakımından fazlalığa işaret etmektedir. Hadisteki fazlalıkların hepsi ziyade ismi ile anılırken, ravinin hadisin metin ve isnadına bir başkasının sözünü ayırmadan ilavesine idrac denilmektedir. (İbn Manzûr, 1990, 2: 269; İbrahim Mustafa v.d., 1989: 277; Nîsâbü'rî, 1997: 39) Müdrec, başkasına ait sözün hadise dâhil

* Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

edilmiş olması esasına dayanırken, ziyadede böyle bir sınırlandırma yoktur. Bu anlamda ziyade idractan daha geneldir. Muhaddislerin bazı müdrec hadisler hakkındaki ihtilafı birçok şer’i hükümde fakihleri etkilemiştir. (Hatib el-Bağdâdî, 1977, 1:89) İbn Hacer isnadın siyakında değişiklik yaparak muhalefet etmeyi, müdrecü’l-isnad ya da aralarını ayırmaksızın mevkuf’un merfu metne eklenmesini de müdrecü’l-metin olarak ifade etmiştir. (İbn Hacer, 1990: 85-86) Zehebî’ye göre ise idrac, bazı ravilere ait açıklamanın metne birleştirilmesi sebebiyle hadisi duyan kişinin idrac kısmı hadisin aslından zannetmesidir ki idrac edilen kısım, ancak rivayetin farklı tariklerinin mukayesesiyle ortaya çıkar ve hangi ifadenin müdrec hangi kısmının hadisin aslı olduğu anlaşılır. (Zehebî, 1980: 53) İbn Kesîr’e göre ise hadisin metninde râvisinin sözü olarak yer alan ilave lafız olup hadisi bu şekliyle duyan kimsenin bu kısmı da hadisin aslından zannederek onu rivayet etmesidir. (İbn Kesîr, t.y.: 73) Buna göre, isnadın siyakında eklenen ravinin ya da hadis metinden ayırmadan metne eklenen her türlü ziyadenin idrac olduğu yönünde bir yaklaşımın benimsendiği ifade edilebilir. (Geniş bilgi için bz. Ra’d, 2003: 139)

Buhârî’deki müdrec hadisler üzerine araştırma yapan Abdurrezzâk er-Ra’d’a göre, bazıları Buhârî’nin hadis ilmindeki yeri sebebi ile iyice araştırıldığında illet ve idrac olmayacağı iddiasındadır. Ancak Buhârî de hadisin sıhhat şartlarına uygun isnadlarla rivayetleri tahrir ederek hadisteki idraca dikkat etmemiştir. Nitekim şarihleri ve üzerine araştırma yapan âlimler Buhârî’nin sahîhinde de bazı müdrec hadisler tespit etmişlerdir. Bu durum, Sahîh-i Buhârî’ye bir tenkit ve nakısa da değildir. (Ra’d, 2003: 141)

Buhârî’nin, Sahîhine aldığı rivayetlerdeki idracların genel olarak farkında olduğu ve bunlara işaret ettiği söylenebilir. Buhârî’nin Sahîhinde müdrec olan kısmı belirlemede izlediği yöntem noktasında şunları yaptığını ifade edebiliriz.

- 1) Buhârî, Sahîh adlı eserinde “köle için iki ecir vardır” (Buhârî, 1995, 2: 901) rivayetini idracsız naklederken, başka bir tarihte Ebû Hureyre’ye ait “nefsime yemin olsun...” sözünü (Buhârî, 1995, 2: 900) metinden ayırmadan müdrec olarak nakletmektedir. Buhârî’nin, Sahîh adlı eserinde bu rivayetin idracsız tarikini nakletmekle müdrec tarike işaret ettiği

söylenbilir. Diğer bir örnek olarak İbn Ömer'den naklettiği “Bilal ezanı gece okuyor, İbn Ümmi Mektum’un ezanını okuyuncaya kadar yiyip içiniz. İbn Ümmi Mektum â’mâ (gözleri görmeyen) bir kişiydi. İnsanlar ona sabah oldu derdi.” (Buhârî, 1995, 2: 940) Buhârî diğer tarikte rivayetin son kısmını “ve kale” ifadesiyle merfu kısımdan ayırmaktadır. (Buhârî, 1995, 1: 223) Hem rivayetin siyaki hem de Beyhâkî’nin nakli, hadisin son kısmını Zühri’ye isnad etmektedir. (Beyhaki, 1344, 1: 380; E. b. A. Hatîb el-Bağdâdî, 1997, 1: 189; Ra’d, 2003176-177) Bu açıdan Buhârî’nin ilk tariki müdrec olarak naklettiği ifade edilebilir.

- 2) Buhârî Sahîhinde müdrec olarak naklettiği tarikte ravilere ait “ve onların (develerin) bevlini...” gibi bazı ifadeleri (Buhârî, 1995, 1:92; 2: 546; 3: 1099; 4: 1535, 1685; 5: 2153, 2163; 6: 2495, 2496, 2528), rivayetin diğer tarikinde idracsız (Buhârî, 1995, 5: 2153; 6 6: 2495) nakletmektedir. Ayrıca başka hadis kaynaklarının idrac edilen kısmı ayırması da (Ahmed b. Hanbel, 1999, 19: 97; Nesâî, 1986, 7: 96) idrac şüphelerini artırmaktadır. Buhârî’nin mezkur rivayeti idracsız tariki ile naklederek müdrec tarikteki idraca işaret ettiği söylenebilir. Ancak rivayetin müdrec tariki de sahîhte yer almaktadır.
- 3) Buhârî’nin abdestle ilgili rivayetteki “abdest azalarını tam yıkayınız” idracını hadis metninden ayırarak nakletmesi (Buhârî, 1995, 1: 73) ve Buhârî, 1995, 3: 1233; 4: 1612; 2680), diğer hadis kitaplarında yer alan “topuklara yazıklar olsun, abdest azalarını tam yıkayınız” şeklindeki müdrec nakledilen hadisi (Müslim, 1997, 1: 214; Ebû Dâvûd, ts.,1: 72) tespitite bize yardımcı olmaktadır. (Müslim, 1997, 4: 1894)
- 4) Buhârî, “tehannüs” kelimesine “o *ibadettir*” dedi” (Buhârî, 1995, 4: 1894) örneğinde olduğu gibi, hadis rivâyetlerinde yer alan bazı garip kelime tefsirlerini, idrac olduğuna işaret etmeden nakletmektedir. Yine Hz. Peygamber’in hadisinin siyakına uymayan bazı ravi şüphelerine yer vermesi ile “yemekten sonra elinizi yalamadan ya da yalatmadan” örneğinde olduğu gibi bazı nekaret ifadelerini de metne idrac etmesi sebebiyle Buhârî tenkit edilmiştir.
- 5) Buhârî bazı rivayetlerde idrac edilen kısmı ravisine isnad etmektedir. Örneğin “Mülaane ile ayrılanların ayrılmasında sünnet oldu” ibaresinin Zühri’nin sözü olduğunu beyan etmektedir. (Buhârî, 1995, 5: 2033)

- 6) Buhârî'nin teraciminde verdiği rivayet metnine eklenen fikhî görüşünü “Satıcı, hurmaları kesene kadar sulama ve yolu kullanma hakkına sahiptir” (Buhârî, 1995, 2: 838) şeklinde idrac ederek nakletmektedir.
- 7) Hz. Peygamber'in “Ayrılmayan her şeyde şüf'a vardır” şeklinde sabit olan sözüne idrac edilen Cabir'in “Bir sınır veya yol bölerse şüf'a hakkı yoktur” (Buhârî, 1995, 2: 770) şeklindeki rivayet hakkında, Abdürrezzâk er-Ra'd bir başkasının sözü olduğuna karine zikretmeksizin, siyak üzerinden müdrec olduğuna hükmetmiştir. (Ra'd, 2003: 142-143)
- 8) Buhârî'nin naklettiği hadislerde bulunan “Kitâbun hâfızun” ile “divan defteri” (Buhârî, 1995, 4: 1603) ve “mil” (Buhârî, 1995, 3: 370, 1385) örneklerinde olduğu gibi asr-ı sadet sonrası kavramlaşan terimlerin, metne idrac edildiği söylenebilir. Bu açıdan daha sonra kavramlaşan “divan” ve “mil” (Buhârî, 1995, 3: 1233; 4: 1612) gibi tespit edilecek istilahların semantik açıdan incelenmesi ve dilin gelişim süreçlerinin dikkate alınması, idrac tespitinde bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.
- 9) Hadis metninin tarihi yanlışlığı içermesi de hadiste idrac olan kısmı tespite imkan vermektedir. Buhârî'nin Enes'ten naklettiği rivayette “Hz. Peygamber gece yolculuğuna Kâbe mescidinden çıktığında -ona vahiy edilmeden önce- o uyuyorken üç kişi geldi” ibaresi kendi içinde çelişkilidir. İsrâ hadisesi bilindiği üzere Hz. Peygamber'in nübüvveti döneminde hicretten on altı veya on yedi ay önce gerçekleşmiştir. (Buhârî, 1995, 1: 155) Bu açıdan rivayette yer alan “kendisine vahiy gelmeden önce” ibaresi, tarihi yanlışlığı olarak metne yapılan idractır. Yahut da sahâbi ravisi Enes'in farklı tarihlerdeki olayları isra rivayetine idrac ederek hikâye etmesi sebebiyle bu hata oluşmuştur. (Buhârî, 1995, 3: 1308; 6: 6730) Ayrıca Ebû Hureyre'ye ait “Nefsimi elinde tutana yemin olsun ki anneme iyilik ve cihad olmasaydı köle olarak ölmeyi arzu ederdim” şeklindeki ifadenin, Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledilmesi de idractır. (Buhârî, 1995, 2: 900) Hz. Peygamber küçük yaşlarda iken annesinin vefat etmiş olması bu sözün Hz. Peygamber'e ait olmadığını ve rivayet metninde tarihi yanlışlığı bulunduğunu ortaya koyar. Şayet rivayetin farklı tarihlerinde idrac edilen kısım ayrılmaydı da tarihi yanlışlığı bu kısmın müdrec olduğunu ortaya koyacaktı.

İdrac sebeplerine dair araştırmalarda ravinin vehmi, hatası, gafleti, telkin kabulü sebebiyle gerçekleştiği görülmektedir. İdracın, metnin içindeki garib kelimenin tefsiri, ravinin rivayetten hüküm istinbatı veya ravinin

şerhi şeklinde ilaveler olduğu görülmektedir. Bir rivayetteki idracın varlığı, hadiste idrac edilen kısmın ravinin sözü olduğunun bir başka tarikte beyan edilmesiyle veya idrac edilen kısmın Hz. Peygamber'e isnadının imkânsız oluşuyla tespit edilir. (Kudât & Kavfi, 2004: 1-28) Bu açıdan hadis kitaplarında bir rivayetin bütün tariklerinin tahric ve tahlili, idrac tespitinde bilinen en önemli yöntemdir. Bunun yanı sıra metin dışı kıstaslar olarak rivayetin tarihe uygunluğunu, dilin semantiği açısından hadisteki bazı kavramların asr-ı saadet sonrasında kullanılan ıstılahlar olmasını, rivayetteki siyak-sibak uygunluğunu ve nekreti de idrac edilen kısmı tespitite bize yardımcı yöntemler olarak sayabiliriz. Hatib el-Bağdâdî'nin *el-Faşl li'l-vaşli'l-müdreç fi'n-naql*, İbn Hacer'in *Ta'rîf (Takrîb)ü'l-menhec bi-tertib (takrîb)i'l-müdreç* ve Suyûtî'nin *Takvîmü's-sinâd bi-müdreçi'l-isnâd* isimli eserleri, idrac tespitinde selefin yazdığı kitaplardır. Ayrıca Suyûtî müdreç hadisleri, İbn Hacer'in eserinden sadece metninde idrâc bulunan yetmiş kadar rivayeti senedlerini hazfederek *el-Medrec ile'l-müdreç* isimli eserinde bir araya getirmiştir. Daha sonra Abdülaziz b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî, *Teshîlü'l-Medrec ile'l-müdreç* adlı çalışmasında Suyûtî'nin eserini alfabetik sıraya koymuştur. (Mehmet Efendioğlu, 2006, 31: 474-475) Son dönem yapılan tez çalışmaları yanında makalelerdeki tespitlere atıfla bazı değerlendirmeler yapılacaktır. (Polat, 1994; Doğanay 2009, 84; Bilen, 2013; Aydın, 2018 v.d.)

Sahîh-i Buhârî'de idrac sayısı konusunda Muhammed Abdürrezzâk er-Ra'd yüz seksen rakamını vermekte, Buhârî açısından bu idraclar hadisin sıhhatine zarar vermediği için ne illet ne de zaaf sebebi sayılabileceği kanaatini taşıdığı beyan eder. Fakat müellif bir taraftan bunu söylerken diğer yandan da idrac konusunun ziyâdetü's-sikat dışında değerlendirilmesi gerektiğini vehmü'r-râvi başlığı altında ele alarak isnad ve metinde idracın zaaf sebebi olduğunu ifade eder. O, müdreç hadisin vehm, illet, ziyâdetü's-sikât, ve'l-mezid fi muttasılı'l-isnad ve diğer ıstılahlarla ilişkisini ele almaktadır. (Ra'd, 2003: 133) Araştırmamızda temel problem olarak karşımıza, ziyâdetü's-sikat ve şekkür-râvi hususlarında muhaddislerin ihtilafı çıkmaktadır. Hadisçiler arasında "Sika râvinin ziyadesi makbûldür" (Hakim en-Nisâbüri, 1977, 40; Hatib el-Bağdâdî, 1986, 464) yaklaşımı gösterenlerin yanında bunları idrac kapsamında değerlendirenler de olmuştur. Sika ravinin ziyâdesine müsamaha gösterilmesi ve ayırmadan nakledilen ziyadenin

hadisin sıhhatine zarar vermeyeceği kabulü (Aydınlı, 2011, 196-199; Doğanay, 2009, 84), bazı müdrecleri kural dışına çıkarmak anlamına gelmektedir. Kanaatımıza göre sika raviye ait bir açıklamanın metinden ayrılmaksızın metne idrac edilmesi durumunda o rivayet müdrec hale gelecektir. Bu konuda tabiun döneminde Mûsa b. Ukbe (ö. 141/758), hadisler için geldiği açıklama ekleyen muâsır Zuhri'ye (ö.124/741) şu uyarıda bulunmuştur: “Hz. Peygamber’in kelâmıyla seninki karışacak ise kendi kelâmını Hz. Peygamber’in kelâmından ayır.” (es-Süyûtî, 1980: 28) Bu tür ziyadenin bir karine ile hadise sonradan ilave edildiği tespit edilirse, müdrec olacağından hadis kusurlu sayılır. (Polat, 1994; 239-241) Muhaddisler bazı müdrec hadisler hakkında, bunların müdrec olması hususu ihtilafıdır demişler. Buna binaen bir hadisin müdrec olduğunu kabul etmemişlerse, merfû ve muttasıl olduğuna hükmetmişlerdir. Bu hadislerde ihtilaf olduğunu söyleyenler ise, bu hadisin merfû olmadığına hükmetmişler ve bunun Hz. Peygamber’in sözü olduğunu inkâr etmişlerdir. Muhaddislerin bu konudaki ihtilafı birçok şer’i hükümde fakihleri etkilemiştir. Fıkhi konulardaki hadislerde ziyâde ve idrâcların, fâkihlerin ihtilafında etkisinin görüldüğünü belirtmek gerekir. Hadis metnine yönelik râvilerin izahı ve çıkardıkları fıkhi hükümler zaman geçtikçe metnin asli unsuru haline gelebilmektedir. (E. b. A. Hatib el-Bağdâdî, 1997: 89; Özafşar, 1988: 230)

Müdrec hadis, merdûd hadisin alt bölümü olan ve râvideki ta’n sebeplerinden “muhaletü’s-sikat”ın içinde yer almaktadır. (Hatib el-Bağdâdî, 1977, 89) Râvi vehm sebebiyle yanılarak idrâca yol açmış ise, bu durum râvi için mutlak bir kusur teşkil etmez. Fakat râvi dikkatsiz ve çok hata yapan bir şahıs ise, bu çeşit hataların çoğalması halinde zabt ve itkan bakımından tenkit edilir ve naklettiği rivayetin zayıf olduğuna hükmedilir. Eğer kasten idrâc yapmakta ısrarlı ise adaleti sâkit olur. (Ertürk, 2005, 80-81) Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) göre bu râvilerin hadisleri münkerdir. Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve Nesâî’ye (ö. 303/915) göre zayıf ve münkerdir. Darakutnî’ye (ö. 385/995) göre metruktür. İbn Adiy’e (ö. 365/975) göre rivayetlerine mütabaat yoktur. (Nesâî, 1369: 39; İbn Ebî Hâtim, 1952, 3: 441; İbn Adiy, 1988, 3: 112-115; Zehebî, t.y., 3: 24) İbnü’s-Salâh (ö. 1245/643), kasten yapılan idrâcın caiz olamayacağını söylemiştir. Nevevî (ö. 676/1277), her türlü idrâcın haram olduğunu ifade ederek bu görüşü destek verir. Ravinin

rivayetinde kasıtlı idracı adaletini düşür. (Suyûtî, 1993, 179) Suyûtî (ö. 911/1505) ise idrâcın keyfiyetine göre bir ayrıma gider ve her türlü idrâcı haram kabul etmenin doğru olmadığını söyleyerek Zuhri ve başkalarının bunu yaptıklarını ifade eder. (Sâlih, 1986, 211-212; Suyûtî, 1993, 179)

Araştırmada müdrec hadisleri tespitinde Sahîh-i Buhârî ekseninde her müdrec hadisi tespit yerine bazı örnekler üzerinden bir değerlendirme hedeflenmektedir. Buhârî'nin Sahîh adlı eseri çerçevesinde idrac sebepleri ve idracı tespit yöntemleri üzerinden tahlili bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

2. Buhârî'nin *Sahîh*'inde Bazı Metin Farklılıklarının İdrac Olduğuna Dair Karine Tespitleri

Örnek 1.

Buhârî, Müslim, Nesâi ve diğer muhaddislerin naklettiği “deve sütü ve bevlinin içilmesinin tavsiye edildiğine” dair hadisin metnindeki “*deve sütü içiniz*” ibaresine “*ebvâliha*” (Buhârî, 1995, 1: 92; 2: 546; 3: 1099; 4: 1535, 1685, 5: 2153, 2163; 6: 2495, 2596, 2528; Mâlik, t.y., 1: 92; 2: 546) kelimesini idrac eden sahabî ravi, Enes b. Malik'tir. Ahmed b. Hanbel ve Nesâi “*ebvaliha*” idrar lafzının Enes (r.a.)'a ait bir söz olduğunu, râvilerinden Katade ve Humeyd et-Tavil'in haber verdiğine işaret etmektedir. (Ahmed b. Hanbel, 1999, 19: 97; Nesâi, 1986, 7: 96) İbn Hacer, Humeyd ve Katade'nin rivayetlerinde yer alan “*ebvâlihâ*” lafzını Enes'in söylediğini ve bu sebeple İsmail'in rivayeti bu şekilde tesviye etmesinin idrac olduğunu ifade etmektedir. Humeyd'in râvilerinden olan Yezid b. Harun, Muhammed b. Ebî Adiy (E. A. A. b. Ş. Nesâi, 1986, 7: 96) ile Mervan bin Muaviye ve diğerlerinin “*ebvâlihâ*” (devenin bevlere) ibaresini Humeyd, Katade'nin Enes'ten işittiğini beyan ettiğini haber vermektedir. (Hatîb el-Bağdâdî, t.y.: 74; İbn Hacer'e göre de, 19842: 834-835). Bu karineler de göstermektedir ki “*ebvaliha*” ibaresi, hadis usulü açısından da İsmail'in rivayeti Humeyd tarihinde “*ebvâlihâ*” (devenin bevlere) ibaresini Enes'in sözü olduğunu tesviye ederek merfu metne sonradan idrac edilmiştir. (Cezâiri, 1985, 1: 413; Melebârî, t.y.: 39) Asr-ı saadetten günümüze kadar halk arasında sarılık

hastalığının tedavisinde bevden yararlanıldığı bilinmektedir. Bu husus dikkate alındığında toplumsal kabullerin rivayet döneminde hadis metinlerine dahil edilmesi ihtimali söz konusudur ki sahabî Enes b. Mâlik'in mezkur sözünün de rivayetleşmesi imkân dâhilindedir. Muhaddislerin yukarıda verdikleri bilgilerden hareketle hadis tekniği açısından da gelenekte "ebvaliha" kelimesini Hz. Peygamber'e isnad etmek doğru değildir. Bevl'in pis ve içilmesi haram olması bir yana sağlık açısından fayda ve zararları tıp alanına ait bir incelemeyi gerektirir. Hz. Peygamber'in bu sözünden deve sütü ile tedaviyi önerdiği anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla Enes'in "bevl" ilavesi ile merfu hadisin metni müdrec hale gelmiştir.

Örnek 2.

Buhârî, Hâkim b. Hizam'dan ve Ebu Hureyre ile İbn Ömer'den naklettiği rivayetin metnine İbn Ömer'in sözünü bazı tariklerde idrac ederek nakletmiştir. Söz konusu rivayetin metni şu şekildedir. Abdullah b. Ömer (r.a.) demiştir ki: Hz. Peygamber minber üzerinde sadakanın önemini ve dilenmekten nezih kalmayı inananlara tavsiye ederek şöyle buyurdu: "*Veren el alan elden üstündür. el-Yedü'l-ulya "yüksek el", veren el ve el-yedü's-süfla da "alçak el" alan eldir.*" (Buhârî, 1995, 2: 590) Buhârî ikinci tarikte rivayeti sadece "el-yedü'l-ulya ve el-yedü's-süfla" ibaresi ile nakleder ama bu defa tefsirine yer vermez. (Buhârî, 1995, 5: 2048) Ayrıca Hâkim b. Hizam tarihinde rivayeti, sebab-i vürudu ile nakletmektedir. (Buhârî, 1995, 2: 535; 3: 1010, 1145; 5: 2048, 2365) Buhârî'nin naklettiği üç tarikte medar olan kısım "Veren el, alan elden üstündür" ifadesidir. Ahmed b. Hanbel ise müdrec kısmı ayırmış ve o ifadeleri İbn Ömer'e isnad etmiştir. Ebû Dâvud da şerh niteliğindeki Eyyûb'un sözlerinin Hammad b. Zeyd tarafından metne idrac edilerek nakledildiğini dile getirmektedir. (Ebû Dâvud, ts., 1: 518; Ahmed b. Hanbel, 1999, 10: 456) Suyûtî ise o idracın İbn Ömer'in sözü olduğunu ve İbn Şeybe'nin de İbn Ömer'e ait "el-munfike" (infak eden) şeklinde garib kelimeleri açıklamasını sahîh hadise idrac ettiğini ifade etmektedir. (Suyûtî, 1980, 38) Lakin İbn Hacer, hadisteki garib kelimeleri tefsir sadedindeki ifadelerin İbn Ömer'e ait olup sonradan ravilerce hadise idrac edildiği şeklindeki iddianın Ebu'l-Abbâs ed-Dânî'ye ait olduğunu fakat bu yönde herhangi bir delilin bulunmadığını ifade etmektedir. Ayrıca İbn

Hacer bu iddianın peşine düşmüş ve zayıf bir isnadla bile olsa “üstteki elin, veren el olduğunu zannederdik” ifadesinden hareketle bunun merfu olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu söylemiştir. (İbn Hacer, 1987, 5: 28) Bu tavrından İbn Hacer’in, idracı red için açık olan karine yerine gizli bir karine aradığı anlaşılmaktadır.

Örnek 3.

Hz. Peygamber’in meyve olgunlaşmadan satışını yasakladığına dair Enes b. Malik’in rivayetini, “Meyveler Allah’tan gelen zarara uğrarsa sizden biriniz bu kardeşinin malını ne hakla alacaktır? dedi” şeklinde bir ilaveyle nakletmektedir. (Mâlik, t.y., 2: 618; Buhârî, 1995, 2: 766; İbn Hibbân, 1993, 11: 365; Beyhaki, 1344, 5: 305) Malik’in ve Buhârî’nin, rivayetin son kısmında yer alan ve Enes b. Malik (r.a.)’e ait bir söz olan ibareyi hadisin metnine idrac ettikleri görülmektedir. Buhârî, bu rivayetin diğer tarikinde metindeki son kısmı vermeden de nakletmektedir. (Buhârî, 1995, 2: 542) Bu durum, onun rivayetin sonunda olan bu kısmı takti’ yöntemi veya metinde idrac şüphesiyle vermediğine delil olabilir.

Her ne kadar İbn Abdilber ve İbn Hacer kabul etmeseler de Darekutnî ile Hatib el-Bağdâdî ve Suyûtî bu kısmın, hadisin sahabî ravisi olan Enes’e ait bir söz ve dolayısıyla idrac olduğunu söylemişlerdir. Darekutnî’ye göre Malik bu rivayeti, İsmail b. Ca’fer, İbn Mübarek, Hüseyim, Mervan b. Muaviye, Yezid b. Harun ve diğer râvilerle muhalefet ederek nakletmektedir. Zira bunlardan ikisi “Enes dedi ki, Allah meyvelerin yetişmesini önlerse (afetle hasara uğrarsa)” kısmını Enes’in sözü olarak nakletmişler ve Hz. Peygamber’in sözünden ayırmışlardır. (Dârekutnî, t.y., 1: 359) Hatib el-Bağdâdî de aynı hususa işaret etmekte ve şu açıklamayı yapmaktadır: “Rivayet metnindeki [Allah gelişmeden (alaca düşmeden) satılan meyvenin satışını yasakladı, (meyve afete uğrarsa) sizden biriniz bu kardeşinin malını ne hakla alacaktır?] kısmı Hz. Peygamber’e değil, Enes b. Malik’e aittir.” (E. b. A. Hatib el-Bağdâdî, 1997, 1: 122) Konuyla ilgili olarak Suyûtî de şunları kaydetmektedir: Ebû Hatim ve Ebû Zura, sözü edilen ilaveleri de ihtiva eden hadisin bu haliyle müdrec olduğunu belirtmişler ve delil olarak da Muhammed b. Abbad el-Mekki’nin şu vehmini göstermişlerdir. Çünkü Müslim’in

Sahih'inde yer alan rivayette Muhammed b. Abbad el-Mekkî, hocası Abdülaziz b. Muhammed ed-Deraverdi ve onun da Humeyd vasıtasıyla Enes b. Malik'ten yaptığı rivayette [*Allah meyveyi vermezse kardeşi ile ne ile helalleşecek*] ifadesini Hz. Peygamber'e ref ederek merfu kısma idrac etmiştir ki bu da Muhammed b. Abbad'ın vehmine delalet etmektedir. Elbette bu da fahiş bir hatadır. Zira Muhammed b. Abbad, merfu kısmı metinden düşürmüştü ve mevkuf kısmı da merfu hale getirmiştir. Muhammed b. Abbad'dan daha sika ve daha sağlam olan İbrahim b. Hamza ise ed-Deraverdi'den doğrusunu nakletmiştir. Bu arada Suyûti'nin, hadisin idracı halini yalnızca Mâlik'in naklettiğini söylemesi ve Buhârî'nin müdrec rivayetine hiç atıfta bulunmaması dikkati çekmektedir. (es-Süyûtî, 1980: 26)

İbn Abdilber (463/1071) ise bu rivayette idrac olmadığı iddiasını şu şekilde temellendirir: "Rivayetin sahih tariki, Amre vasıtasıyla Ebû Said el-Hudri'den idracsız nakledildi. (İbn Abdilber, 1387, 13: 151) Ancak bazı kişiler, idrac edilen kısmın Enes'in sözü olduğunu zannettiler, oysa Malik ve bazı hafız muhaddisler bu kısmı merfu olarak da nakletmişlerdir. Bu açıdan bu iddia batıldır." (İbn Abdilber, 1387, 2: 190) İbn Hacer ise rivayetin bütün tariklerinin Malik ve Humeyd vasıtasıyla Enes b. Malik (r.a.)'dan nakledildiğini öne sürerek şu açıklamayı yapmaktadır: "Dârekutni, (Buhârî rivayetinde de yer alan) '*Allah meyvelerin yetişmesini önlerse (afetle hasara uğrarsa..*' ifadesini nakilde Mâlik'in, bu ifadeyi metinden ayırarak Enes'in sözü şeklinde nakleden diğer sika ravilere muhalefet ettiğini söylemiştir. Bu idrac iddiasını Dârekutni'den önce Ebû Hatim er-Razî, Ebû Zur'a er-Razî ve İbn Huzeyme ile hadis imamlarından pek çok kişi de ileri sürmüştür... Bu hadisle ilgili İbn Huzeyme'den şöyle nakledildi: 'Enes b. Malik'i rüyamda gördüm ve hadisin o kısmının da merfu olduğunu bana haber verdi'. Mu'temir b. Süleyman da bu hadisi Humeyd'den müdrec olarak nakletti, fakat rivayetin sonunda 'bunu Enes mi söyledi yoksa Hz. Peygamber'den mi nakletti hatırlamıyorum' dedi... Bu tür ifadeler genellikle *garibu'l-hadistir*." (İbn Hacer, 1987, 1: 359)

Sonuç olarak Malik, Buhârî ve Nesâî'nin müdrec olarak naklettiği bu hadise her ne kadar Malik'in Humeyd'den naklettiği tarihi şahid olsa da, Humeyd'in idracsız naklettiği tarihleri daha çoktur. Rivayetin müdrec

kısımının Enes'in sözü olduğunu daha sika olan İbrahim b. Hamza açıklamıştır. Bu da Enes b. Malik'in sözü olan bir ifadenin Muhammed b. Abbad tarafından merfu hadisin metnine idrac edildiğini, dolayısıyla mezkur rivayetin müdrec olduğunu teyit etmektedir. İbn Hacer'in, Buhârî'nin Sahih'inde rivayetin hem merfu hem de mevkuf olarak ayrı ayrı tariklerle nakledilmesi sebebiyle bunun idrac değil de *karibu'l-hadis* nevinden sayılması gerektiği yönündeki idiası ve ayrıca rivayet metninin merfuluğunu sened ile değil de İbn Huzeyme'nin rüyasıyla ispatlama çabası, hadis usulü açısından kabul edilemez bir yöntemdir.

Örnek 4.

Üçüncü örnek rivayetin içerisinde Abdurrezzâk, İbn Ebî Şeybe, Buhârî ve Müslim'in nakillerinde şöyle bir ifade mevcuttur: “*Meyvenin olgunlaşması ne demektir? diye soruldu. O: Meyvenin olgunlaşış zarar uğramasının bitmesidir, dedi.*” (Buhârî, 1995, 2: 764, 766; İbn Ebi Seybe, t.y., 6: 511; Mâlik, t.y., 2: 618; Müslim, 1997, 3: 1165; Sanânî, 1983, 8: 62) Hadiste geçen izahın Hz. Peygamber'e mi yoksa İbn Ömer'e mi ait olduğu açık değildir. Diğer taraftan mezkûr rivayet Enes'ten “Hurma olgunlaşınca kadar. Olgunlaşması da nedir? diye Enes'e soruldu ve o da şöyle dedi: Kızarması ve sararmasıdır” şeklinde farklı lafızlarla rivayet edilmektedir. (Buhârî, 1995, 2: 766) Ayrıca Buhârî'nin, Salim b. Abdillâh vasıtasıyla İbn Ömer'den bu kısmı merfu metinden ayırarak da naklettiği görülmektedir. Buhârî, bu son rivayetinin baş kısmında İbn Şihâb'ın “Şayet bir kişi bir meyveyi olgunlaşmadan satar ve doğal afetle meyve zarar görürse, helak olan kısmı meyve sahibine aittir.” şeklindeki açıklamasına da yer vermekte, böylece bunun İbn Şihâb'a ait bir izah olduğunu haber vermektedir. (Buhârî, 1995, 2: 766) Müslim de Abdullah b. Dinar isnadıyla Şube'den bu rivayeti iki ayrı tarikle nakletmekte ve idrac edilen kısmı İbn Ömer'e isnad etmektedir. Buna ilâveten Müslim bu rivayeti idracsız da nakletmektedir. (Müslim, 1997, 3: 1190) İncelediğimiz rivayetdeki diğer bir ziyade de Buhârî'nin [*alan ve satanı yasakladı*] şeklinde Mâlik'in Nâfi kanalıyla İbn Ömer'den yaptığı merfu rivayete yer vermiş olmasıdır. (Buhârî, 1995, 2: 76; Ebû Dâvûd, ts., 2: 273; Müslim, 1997, 3: 1165)

Muhaddisler de Müslim’de yer alan Abdullah b. Dînâr’ın rivayetini, İbn Ömer’e ait olan bu izahı metin içerisine dercetmesinden dolayı müdrec olarak nitelendirmişlerdir. (es-Süyûtî, 1980: 26; E. b. A. Hatib el-Bağdâdî, 1997, 1: 116) Sonuç olarak rivayetten ravilerin çıkardıkları hükümlerin yanı sıra birçok soru ve cevabın da bazı ravilerin vehmi neticesinde ref edilerek hadisin metnine idrac edilen tarikleri Buhârî’nin Sahîh’inde naklettiği anlaşılmaktadır. Ama Buhârî’nin bir taraftan da rivayetlerin idracsız tariklerini de tahric etmek suretiyle bu idraclara işaret ettiğini de söylemek gerekir. Bununla birlikte Buhârî’de görülen metin farklılıklarının yegâne sebebinin, kullandığı takti yöntemi olduğu düşüncesine katılmanın mümkün olmadığı ve Sahîh’te görülen bu farklı metinlerin sadece takti yöntemiyle izah edilemeyeceği kanaatindeyiz. Her iki durumda da onun aynı rivayetin farklı lafızlarını muhtevi tariklerine yer vermiş olması, Hz. Peygamber’e ait olmadığı halde sahabî ya da sonraki ravilerin hadise dair birtakım izahlarının zamanla hadis metinlerine idracını göstermesi ve hadis dışı ilavelerin tespiti açısından fevkalade önem arz etmektedir. Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. (bk. Buhârî, 1995, 5: 259-277)

3. Buhârî’nin Sahîh’inde Müdrec Hadisin Tespitine Yönelik Hadis Kaynaklarındaki Karineler ve Tarihi Yanılgı

Örnek 1.

Buhârî hem Ebu Bürde vasıtasıyla Ebû Musâ (el-Eşârî)’den “Hem Allah’a hem de efendisine karşı görevlerini yerine getiren köle için iki ecir vardır” rivayetini idracsız bir şekilde nakletmekte (Buhârî, 1995, 1: 48) ve hem de aynı hadisin “Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, şayet Allah yolunda cihat etmek, hac yapmak ve anneme iyilik etmek olmasaydı, kesinlikle köle olarak ölmeyi isterdim” şeklinde ziyade edilmiş halini Ebû Hureyre’den merfu olarak yani metne idrac ederek nakletmektedir. (Buhârî, 1995, 2: 900; 5: 1955) Ahmed b. Hanbel ile Müslim ise A’meş’in Ebû Salih vasıtasıyla Ebû Hureyre’den naklettiği diğer tarihi tahric etmişler, lakin metindeki bu idrac kısma hiç yer vermemişlerdir. (Ahmed b. Hanbel, 1999, 15: 122; Müslim, 1997, 3: 1285) Buhârî’nin, idrac edilen kısma

takt'i yöntemi sebebiyle ilk tarihte yer vermediğini söylemek mümkündür. Ancak Müslim Ebû Hureyre'den hadisi naklederken, hadisin metnine idrac edilen kısmı merfu metinden ayırmakta ve Ebû Hureyre'nin sözü olarak nakletmektedir. (Müslim, 1997, 3: 1284) Hatta Ahmed b. Hanbel ve Müslim, hadisin "Ebû Hureyre'nin canını elinde bulunduran Allah'a andolsun ki ..." şeklindeki farklı bir tarikini de sevk ederek idracı daha da somut hale getirmişlerdir. Dolayısıyla bu veriler dikkate alındığında Buhârî'nin Ebû Hureyre'ye ait açıklamayı hadis metninden ayırmaksızın naklettiği tarikin müdrec ve illetli olduğunu ifade etmek gerekir.

İbn Hacer yukardaki rivayetle ilgili şöyle demektedir: "Dâvûdî ve İbn Battal gibi pek çok alim bu rivayetteki idrac edilen kısmın Ebu Hureyre'ye ait olduğunu kesin bir şekilde dile getirmişlerdir. Rivayetteki 'anneme iyilik etmek' ifadesinin anlamı da buna delalet eder, zira Hz. Peygamber'in o dönemde iyilik yapabileceği bir annesi mevcut değildir. Söz konusu ifadenin müdrec olmadığını savunan Kirmânî ise, 'Hz. Peygamber bu ifadeyle ümmetini eğitmeyi amaçlamıştır' şeklinde bir yorumda bulunmuştur. (Buhârî şarihlerinden) İsmailî ise İbn Mübarek'ten nakledilen farklı bir tarike dayanarak Ebû Hureyre'nin 'Ebû Hureyre'nin canını elinde bulunduran Allah'a andolsun ki ...' ifadesini müdrec olarak hadis metninden ayırmıştır." İbn Hacer bu açıklamalara yer verdikten sonra rivayetteki idracın Ebu Hureyre'nin hadisten istidlal ettiği fikhî hüküm olduğunu belirtmiştir." (İbn Hacer, 1987, 5:176; Bedreddin el-Aynî, 2006, 20: 28; Süyûtî, 1980, 35; Hatîb el-Bağdâdî, 1997, 1: 165-166; Kastallânî, 2003, 5: 176) Ayrıca muhteva açısından da Hz. Peygamber'in, köle olarak ölmeyi arzulaması da sorgulanması gereken bir husustur. Hz. Peygamber (sav)'in henüz çocuk iken annesinin vefat etmiş olması da (Himyerî, 1955, 1: 168) böyle bir temenninin ona ait olmayacağı ve bu iddianın tarihi bir yanılğı olduğunu göstermektedir. Buhârî'nin, mevzu bahis rivayetin hem idracı hem de idracsız olmak üzere her iki tariki-ne de Sahîh'inde yer vermiş olması, idracın farkında oluşuna hamledilebilir ancak bu, Ebû Hureyre'ye ait bir sözü merfu metin içerisinde ve de metinden ayırmadan naklettiği hadisin müdrec olduğu gerçeğini değiştirmez. Bununla birlikte bu durum, bazı sahabe ve selefe ait izahların merfu metinle iç içe nakledilmelerinin muhaddisler nezdinde hadisin metnine bir kusur oluşturmadığını ve onların yapılan işin farkında olduklarını gösterir.

4. Muhaddislerin Sahîh'te İdrac Tespitleri ve Değerlendirmeleri

Örnek 1.

Abdullah b. Ömer (r.a.) demiştir ki: Hz. Peygamber, *devenin karnındaki yavrusunun gebeliğine kadar* şeklinde bir şart ile yapılan satışı yasakladı. [Bundan maksat, devenin doğurması ve sonra doğurduğu o yavrunun da gebe kalması şartına bağlanan akittir.] (Buhârî, 1995, 2: 753; Müslim, 1997,7: 293) Muhaddisler, rivayetdeki “Bundan maksat...” diye ifade edilen açıklamanın İbn Ömer’in azadlısı Nâfi’e ait bir yorum olduğunu belirtmişlerdir. Bu arada kimi ravilerin mezkûr ifadeyi, hadisin aslından zannederek müdrec hale getirdiklerini de beyan etmişlerdir. (es-Süyûtî, 1980: 27)

Örnek 2.

Buhârî, Ümmü Kays bint Mihsan’dan “...Hz. Peygamber su istedi. Suyu azar azar döktü, (Müslim, 1997, 1: 238) *ancak elbisesini yıkamadı.*” şeklinde bir rivayete yer vermektedir. (Buhârî, 1995, 1: 90) Suyûtî, Buhârî’nin ziyade olarak naklettiği “*ancak elbisesini yıkamadı.*” cümlesinin hadisin aslından değil, İbn Şihâb ez-Zühri’ye ait olduğu tespitini yapmaktadır. (es-Süyûtî, 1980: 45)

Rivayet döneminde sahabe ve tabiûn âlimlerinin hadise dair izahlarının metne idrac edilerek metinleşmesinin bu tür idracların doğmasına sebep olduğu söylenebilir.

Örnek 3.

Buhârî Aişe’den şöyle nakletmiştir: “Hz. Peygamber, resim baskılı bir gömlekle namaz kıldı, bir an resimle yüz yüze geldi ve selam verince de şöyle dedi: Şu “hamisamı” resim baskılı gömleğimi Ebû Cehm’e götürün ve bana Ebû Cehm’in “enbicanıyesini” resim baskısız gömleğini getirin, o az önce beni namazda oyaladı/meşkul etti.” (Buhârî, 1995, 1: 141) Bu rivayeti Aişe’den Urve ve ondan da İbn Şihab nakletmiş ve rivayetdeki “Ebî Cehm’in

resim baskısız gömleğini bana getirin” ibaresine ‘İbn Şihâb ez-Zühri’nin kavli olarak müdirectir’ serhi düşülmüştür. (Buhârî, 1995, 5: 1290). Bu rivayetle ilgili İbn Asakir’den de bu kısmın İbn Şihâb’a ait bir açıklama olduğu yönünde bir ifade nakledilmiştir. Hz. Aişe’den gelen aynı rivayetin Muvatta’daki tarikhinde ise Hz. Peygamber’in hamisayı sadece gönderdiği haber verilmekte ve yerine başka bir gömleği istediğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. (Mâlik, t.y., 1: 97) Rivayetten Hz. Peygamber’in, namazdaki hüşusunu kaçırdığı gerekçesiyle kendisine hediye edilen gömleği iade ettiği ve yerine başka bir şeyin hediye edildiği anlaşılmaktadır. İbn Hacer rivayette yer alan “Ebî Cehm’in enbicaniyesini (resimsiz elbisesini getirin)” kısmından sonrası İbn Şihab ez-Zühri’ye ait söz olup, rivayet idrac edilmiştir” açıklaması ile rivayetteki idrac edilen kısma işaret etmektedir. (Bedrüddin el-Aynî, 2006, 31: 468; Hacer, 1987, 10: 278)

Örnek 4.

Buhârî’nin rivayetine göre Abdullah b. Abdurrahman, kendisine Ebû Said el-Hudrî’nin şöyle dediğini haber vermiştir: “Senin koyunları ve kırları sevdiğini biliyorum. Koyunlarının başında veya kırlarda iken oralarda ezan okuduğun vakit ezanı yüksek sesle oku. Müezzinin sesinin ulaştığı cin, insan ve her şey kıyamet gününde onun için şahit olur.” Buhârî, rivayetin sonunda el-Hudrî’nin bunu Rasulullah’tan duyduğunu nakletmektedir. (Buhârî, 1995, 1: 221; 3: 1200; 6: 2743) İbn Hanbel, hocası İshâk el-Huzâi, Ebû Saïd rivayetinde “Müezzinin sesinin ulaştığı cin, insan ve her şey kıyamet gününde onun için şahit olur” kısmı Hz. Peygamber’den işittiğini ifade etmektedir. (Ahmed b. Hanbel, 1999, 17: 484; Beyhaki, 1344, 1: 397.) İbn Hibbân ve İbn Huzeyme, hadis metnindeki idrac edilen kısım ile idrac bulunmayan kısmı ayırarak nakletmektedirler. (İbn Hibbân, 1993, 4: 546; İbn Huzeyme, 1970, 1: 203) İbn Hacer, Buhârî rivayetinde merfu rivayete eklenen baş kısmı ayırmadan nakletmesi sebebiyle Ebû Said el-Hudrî’nin rivayetin başındaki (Senin koyunları ve kırları sevdiğini biliyorum. Koyunlarının başında veya kırlarda iken oralarda ezan okuduğun vakit ezanı yüksek sesle oku) kısmında sadec baş tarafının mevkufl olduğunu; Yahya b. Said el-Kattan Malik vasıtasıyla Hz. Peygamber’in de Ebû Said el-Hudrî’ye “ezan okuduğun vakit ezanı yüksek sesle oku” şeklinde merfu olarak naklettiği rivayetle izah

etmektedir. (İbn Hacer, 1987, 2: 89) Bedrüddin el-Aynî, Kirmânî'nin rivayetini "Muhakkak ki müezzinin sesinin ulaştığı cin, insan ve her şey kıyamet gününde onun için şahit olur" cümlesine kadar mevkuf olduğunu İbn Huzeyme'nin rivayeti beyan etmektedir demektedir. Ancak Yahya b. Said el-Kattan Malik vasıtasıyla Hz. Peygamber'in de Ebû Said el-Hudrî'ye "ezan okuduğun vakit ezanı yüksek sesle oku" tavsiyesinin başına "Senin konyunları ve kırları sevdiğini biliyorum" kısmını merfu metne idrac olduğuna dair el-Gazzâli, İmamü'l-Haremeyn ve el-Kadî Hüseyin'i, en-Nevivî ve İbn Hacer'in de tenkitlerine değinmekte ve bu kısmın mevkuf olduğunu ifade etmektedir. (Bedreddin el-Aynî, 2006, 8: 106-107) Buhârî, Ebû Said Hudrî'nin kendi kavli gibi rivayet metnini nakletmekte ve sonunda bunu Hz. Peygamber'den işittiğini beyan etmektedir. Ancak rivayetinin merfu ve mevkuf kısmını ayırmamaktadır. Bu durum merfu ve mevkuf kısmın ne olduğu konusunda bir kapallık oluşturmaktadır. İbn Hanbel hocası İshâk el-Huzâî, Ebû Saîd rivayetinde "Müezzinin sesinin ulaştığı cin, insan ve her şey kıyamet gününde onun için şahit olur" kısmı Hz. Peygamber'den işittiğini ifade ederek mezkûr rivayetinin merfu ve mevkuf kısmı ayrılmıştır. Bu durumun farkında olarak Buhârî'nin mevkuf ve merfu metni ayırmadığı ve bir kusur görmediği anlaşılmaktadır. Ancak Buhârî rivayetinde metnin müdrec olduğu ve yanlış anlamalara sebep olduğu karineleri ile ortadadır. Bu rivayetinin bütün tarikeleri ile değerlendirildiğinde ancak asıl kısım anlaşılmaktadır.

Örnek 5.

Buhârî, Hz. Peygamber'in "Sizden birinizin ben şu şu ayeti unuttum demesi ne kötüdür. Bilakis unutturuldu. Kur'an-ı müzakere ediniz, onun insanın kalbinden uzaklaşması hayvanların (develerin) uzaklaşmasından daha hızlıdır" şeklindeki hadisini İbn Mesud'tan Ebû Vâil ve ondan da Mansur (İbn Ar'ara-Şube-Mansur-Ebû Vâil-İbn Mes'ud) vasıtasıyla rivayet etmiştir. (Buhârî, 1995, 4: 1921) Aynı hadisi bir başka yerde yine İbn Mes'ud'tan Ebû Vâil ve ondan da Mansur vasıtasıyla ama bu defa İbn Ar'ara ve Şube yerine Ebû Nuaym ve Süfyan kanalıyla nakleden Buhârî, bu rivayetinde yalnızca "Sizden birinizin ben şu şu ayeti unuttum demesi ne kötüdür. Bilakis unutturuldu" ifadelerini nakletmiş ve önceki rivayette yer alan "Kur'an-ı müzakere ediniz, onun insanın kalbinden uzaklaşması hayvanların (develerin)

uzaklaşmasından daha hızlıdır” ibaresine yer vermemiştir. Rivayetin aslının “Bilakis unutturuldu” şeklinde olduğu ve son kısmının da rivayetin aslından istinbat edildiği söylenebilir. Çünkü Müslim bu kısmı Abdullah’ın sözü olarak nakletmektedir. (Müslim, 1997, 1: 544) Bu konuda yapılan tespitler de bu yöndedir. (E. b. A. Hatib el-Bağdâdî, 1997, 1: 213) Her ne kadar muh-teva olarak farklı olsa da Kur’an’ın unutturulmasından bahseden benzer bir rivayeti Übey b. Ka’b’tan merfu olarak naklederken İbn Huzeyme, hadiste-ki ilk kısmın Übey b. Ka’b’a ait olduğunu ifade etmektedir. (İbn Huzeyme, 1970, 3: 73) Rivayet döneminde bazı rivayetlerdeki mevkuf olan kısımların merfu olarak nakledilmesi farklı tarikleri ortaya koymaktadır. (Ra’d, 2003: 165-166) Fakat yine aynı dönemlerde Hz. Peygamber’den nakil konusundaki ihtiyat sebebiyle, mevkuf rivayetlerde ancak muhtevadaki siyaktan ve sibakdan hareketle anlaşılan bazı müdrec kısımların ref edilmesini bir illet olarak görmedikleri de söylenebilir.

Örnek 6.

Buhârî’nin Ebû Hureyre tarikiyle merfu olarak naklettiği “Ümmetim Kıyamet günü çağırıldıkları vakit abdest azaları parlayarak gelirler. Öyleyse kimin imkânı varsa parlaklığını artırsın.” şeklindeki rivayetinde yer alan “Öyleyse kimin imkânı varsa parlaklığını artırsın” ifadesi, merfu metne idrac edilmiş mevkuf bir cümledir. (Buhârî, 1995, 1: 63) Lakin Buhârî bu rivayeti yalnızca yukardaki şekliyle rivayet etmiş ve takti ya da başka bir yöntemle farklı bir varyantına yer vermemiştir. Yani mevcut bilgilerimize göre metnin tamamı Buhârî’ye göre merfudur. Fakat Ahmed b. Hanbel, hadisin son ibaresinin merfu mu yoksa mevkuf mu olduğu konusunda şüphesini beyan etmektedir. (Ahmed b. Hanbel, 199914: 136; 16: 454) İbn Hacer ise, rey ile idracın tespit edilemeyeceğini ifade etmektedir. (A. İbn Hacer el-Askalânî, 19871: 258) Müslim de Ebû Hureyre’nin Hz. Peygamber’den “kişinin kolyesi (bununla kişinin kıyametteki nuru kastedilmiştir) abdest azaları kadardır” dediğini duyduğunu haber vermektedir. (Müslim, 1997, s. 219, 1: 218, 219) Ra’d da Buhârî’de nakledilen rivayetin sonundaki Ebû Hureyre’ye ait “Öyleyse kimin imkânı varsa parlaklığını artırsın” lafzının, bu rivayetten istinbat edilen bir cümle olduğunu beyan etmektedir. (Ra’d, 2003180-182)

5. Hadislerdeki Garib Kelimelere Ravilerce Yapılan Tefsirlerin Tespiti

Bazı durumlarda hadiste geçen sözlerin veya hadisin içerdiği hükümlerin gerek zaman ve mekân gerekse çeşitli açılardan Hz. Peygamber'e aidiyeti imkânsızdır. Bu çeşit verilerden hareketle de sözün sahibinin Hz. Peygamber olmadığı kolayca anlaşılabilir. Çeşitli durumlarda, hadiste idrâcın olup olmadığı hadis âlimleri tarafından bilinebilmektedir.

Örnek 1.

Buhârî, Hz. Âişe'den naklettiği “Vahyin öncesi ve ilk yıllarında Hz. Peygamber inzivaya çekilerek tehannüs ederdi” rivayetinin sonunda, “tehannüs” kelimesini açıklama sadedinde ‘o *ibadettir dedi*’ (Buhârî, 1995, 1: 4, 6) şeklinde bir şerh ifadesine yer vermiş ama bu tefsiri kimin yaptığını belirtmemiştir. İbn Hacer, *ibadet* anlamına gelen ‘tehannüs’ ifadesinin, İbn Şihâb ez-Zühri’ye ait olduğunu ve hadis metninden ayrılmadan metne idrâc edildiğini belirtmiştir. (İbn Hacer, 1987, 1: 23)

Örnek 2.

Buhârî, Ebû Lübâbe'den şöyle nakletmektedir: “Hz. Peygamber (sav) yılanların umumiyetle öldürülmesini emrettikten sonra ev yılanlarını öldürmeyi yasakladı. (Beyaz ve zehirsiz) olan bu ev yılanları [*avâmir*]dir, (*uzun ömürlüdürler, yâni uzun müddet evde yaşarlar*), dedi. (Buhârî, 1995, 3: 1201; Tirmizî, t.y., 4: 77-78) İbn Hacer, hadiste yer alan ve yılanların uzun ömürlü oldukları anlamına gelen [*avâmir*] kelimesinin idrâc olduğunu söylemiş ve hadis metnine sokulan bu izah ifadesinin İbn Şihâb ez-Zühri’ye ait olduğunu ifade etmiştir. (es-Süyûtî, 1980: 41; İbn Hacer, 1987, 4: 349)

Örnek 3.

Buhârî, oğlu Salim vasıtasıyla İbn Ömer'den üç ayrı tarikle Hz. Peygamber'den yaptığı bir rivayette geçen ‘Mühey’a’ adındaki yer ismini açıklama sadedinde rivayet metninin ortasında ‘orasi el-Cuhfe'dir’ şeklinde

idracı bir şekilde nakletmiş (Buhârî, 1995, 2: 555), ama diğer iki rivayeti idracsız naklederek “orası el-Cuhfe’dir” ifadesine hadis metninin sonunda yer vermiştir. (Buhârî, 1995, 6: 2580) İbn Hacer, bu tefsirin müdrec olduğu yönündeki kanaatini ifade etmiştir. (İbn Hacer, 1987, 12: 425) Bu idrac edilen tefsir nitelikli lafzın, Musa b. Ukbe’ye ait olduğu tespiti yapılmıştır. (Bedreddin el-Aynî, 2006, 35: 83)

Örnek 4.

Buhârî, *Asîf hadisi* olarak bilinen rivayeti naklederken hadiste geçen Asif kelimesiyle ilgili Malik’in açıklamasını da metin içerisinde zikretmiş, ama bazen bu tefsirin hadis metnine karışmasını önlemek için ‘... -Malik şöyle dedi: asif, ücretli çalışandır- ...’ şeklinde gayet tedbirli davranırken (Buhârî, 1995, 6: 2446, 2510) bazen de yalnızca “asif, ücretli çalışandır” tarzında doğrudan metin içerisinde ve Mâlik’i zikretmeden (Buhârî, 1995, 6: 2650) nakletmiştir. Yine Buhârî “el-‘Anân” kelimesine “o sehabtır/bulutur” (Buhârî, 1995, 3: 1175) veya yazım hatasına/tashife işaretle “el-‘Anân: el-gamâm” (Buhârî, 1995, 3: 1197) demek suretiyle metin içerisine tefsir nitelikli bir lafzı yerleştirmekte bir beis görmemektedir. Bu gibi durumlardan onun, bu tür tefsirleri idrac olarak görmediği ve bu yöndeki tasarruflarının farkında olduğu sonucunu çıkartabiliriz.

6. Müdrecin Tespitinde Nekaretten Yararlanma

Örnek 1.

Buhârî’nin Ebû Hureyre’den naklettiği hadiste yer alan “*Şu muhakkak ki, bana Nusaybin cinlerinin bir heyeti geldi. Bunlar ne hoş cinlerdir! Benden azık istediler. Ben de onlar için Allah’a: Cinlerin uğrayacakları her kemik ve tezük üzerinde kendileri için bir yemek bulmalarına dua ettim,*” (Buhârî, 1995, 3: 1401) sözlerinin hadise sonradan eklendiği ifade edilmiştir. Buna gerekçe olarak da, bu kısmın metnin baş tarafının akıcılığına uymadığı ve hadiste birtakım tutarsızlıkların varlığı gösterilmiştir. Mesela Hz. Peygamber’in yanında taharetlenmek ve abdest almak için su bulunduğu halde, istincâ için taş istemesi pek mantıklı görülmemiştir. (Ateş, 2011: 104) Tirmizî’nin

muhtasar ve Müslim de mufassal olarak Abdullah b. Mesud'tan yaptıkları rivayete göre cinler Hz. Peygamber'den neleri yiyebileceklerini sormuşlar ve O da “üzerinde bol et olan besmele çekilmiş kemikleri yiyiniz, hayvanlarınıza da tezeleri yonca olarak yediriniz” dedikten sonra ahabına dönerek “Bunlarla taharetlenmeyiniz, zira bunlar kardeşlerinizin yiyecekleridir” buyurmuştur. (Müslim, 19971: 332; Tirmizî, t.y., 1: 29; 5: 382) Bu durumda cinlerin yiyecekleri besmele çekilmiş etli kemikler olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ebû Hureyre rivayetinde de tıpkı Tirmizî rivayetinde olduğu gibi rivayet muhtasar zikredilmiştir. Bu rivayette ihtisar sebebiyle yanlış anlaşılma-ya yol açmakla birlikte bir idrac olmadığını ifade edebiliriz.

Örnek 2.

Buhârî'nin İbn Abbâs'tan rivayet ettiğine göre Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Sizden biriniz yemek yediği zaman, parmaklarını yalamadıkça yahut [*yalatmadıkça*] onları bir yere sürmesin.” (Buhârî, 1995, 5: 2770) Buhârî'nin bu rivayetine dair Hayri Kırbasoğlu şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Bu rivayette önerilen ‘*kişinin yemek bulaşmış elini bir başkasına yalatması*’ hususu, bırakın bir peygambere, sıradan bir insana bile yakışmayacak bir öneridir. En iyimser yaklaşımla bu ‘başkasına yalatma’ kısmının, râvilerin idrâcının ürünü olduğunu kabul etmek gerekir ki, bu dahi söz konusu ifadenin Hz. Peygamber'e aidiyetinin reddedilmesi (için yeterlidir) demektir. (Kırbasoğlu, 2002: 270) Zira bu konuda Müslim, “Hz. Peygamber üç parmağı ile yemek yediği ve silmeden parmaklarını sadece yaladığı” rivayetini nakletmektedir. (Müslim, 1997, 3: 1604) Diğer bir tarikte de ahabına yemek yedikleri ellerini ve kapları yalamalarını emrettiği yer almaktadır. (Müslim, 1997, 3: 1606) Bu iki rivayetten Hz. Peygamber'in bir başkasına elini yalatmadığı gibi bunu da emretmediği, sadece yemek yediği üç parmağını yaladığı ve O'nun bu davranışlarından hareketle yapılan bazı ravi yorumlarının rivayete idrac edildiği sonucu çıkartılabilir.

7. Müdrecin Tespitinde Dilin Semantiğinden Yararlanma

Örnek 1.

Buhârî'nin Enes b. Mâlik'den naklettiği rivayette yer alan “Bazı mahalleler ise Medine'den dört mil uzakta idi” (Buhârî, 1995, 1: 202; 6: 2672) ifadesi hadis metnine idrac edilmiştir. Çünkü bu konuda Müslim'in, Zührî vasıtasıyla Enes'ten yaptığı rivayetinde bu kısma yer vermediği görülmektedir. (Müslim, 1997, 1: 433; 3: 1449) Ebû Dâvûd ise idrac edilen kısmı merfû metinden ayırmakta ve bunu Zührî'ye isnad etmektedir. (Ebû Dâvûd, ts., 1: 144) Bu açıdan Buhârî'nin naklettiği tarihte hadis müdrectir.

Buhârî'nin yukarıda geçen rivayetindeki “Bazı mahalleler ise Medine'den dört mil kadar uzakta idi” (Buhârî, 1995, 3: 370, 1385) ifadesiyle ilgili olarak Suyûtî de “Bu ifade Zührî'ye ait bir açıklamadır” (es-Süyûtî, 1980, 46) tenkidini yapmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki mil (أميال - ميل) tabiri, asr-ı sadette kullanılan bir mesafe ölçüsü olmayıp daha sonraki dönemlerde fethedilen ülkelerden İslam kültürüne geçmiştir. Dolayısıyla ‘merfû ya da merfû hükmündeki hadislerde sözü edilen bütün mil ifadeleri, tabiûn ricâlinin ya da sonrasındaki râvilerin yorumlarıdır. Buhârî'nin, her ne kadar Peygamber'in fiilini tahkiye etmişse de Zührî'ye ait bir sözü hadise idrac etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Örnek 2.

Buhârî'nin, Ka'b b. Mâlik'in tebük gazvesine katılmaması hakkında Abdullâh b. Ka'b b. Mâlik'ten yaptığı rivayetin sonunda yer verdiği “Mücahitlerin künyelerini muhafaza edici hiçbir kitap, yani *divân defteri* tutulmuyordu” (Buhârî, 1995, 4: 1603) cümlesindeki “kitabun hâfizun” ibaresinin hangi anlama geldiğini açıklayan “*yâni divân defteri*” sözü hadisin aslından değildir ve bu söz İbn Sihâb ez-Zührî'ye aittir. Çünkü Huzeyfe'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber “Bana Müslüman olduğumu ifade edenleri bir deftere yazın” ifadesini kullanmış, divan ifadesi ise Hz. Ömer döneminden sonra kullanılmıştır. Dolayısıyla “Divan” ifadesi Zührî'ye ait bir söz iken sonradan râvilerce hadise idrac edilmiştir. (İbn Hacer, 1987, 8: 118; Bedreddin el-Aynî, 2006, 26: 325; es-Süyûtî, 1980, 42)

Sonuç

Buhârî, *Sahîh* adlı eserinde her ne kadar yalnızca sahîh hadisleri nakletmeyi hedeflese de özellikle rivayet döneminde ravilerin manayı naklederken metnin anlaşılmasına yönelik şerh, tefsir ve istinbat gibi bazı tasarruflarının rivayetleştigi, Buhârî'nin de dahil olduğu tasnif dönemi hadisçileri tarafından da bu şekilde nakledildiği verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Buhârî bu duruma işaret etmek maksadıyla, takti ya da fasl yöntemi gereği yer verdiği bir hadisin farklı tariklerinin hepsinde metne idrac edilen ravilere ait olan sözleri tespitte yönelik sarîh bir açıklamaya yer vermeyerek okuyucuyu bilgilendirmektedir. O bunu genellikle sarîh olarak ifade ederken bazen de hem idraclı hem de idracsız tarikleri vermek suretiyle ortaya koymaktadır. Bununla birlikte birçok sahabe ile tabiun ve rivayet dönemi âlimlerinin şerhlerini, garib kelimelere dair tefsirlerini, rivayetten istinbat edilen hükümleri; vehim, tarihi yanlış, daha sonraki döneme ait olan ve dilin semantiği açısından asr-ı saadette kullanılmayan kavramları, metin açısından nekâret ifadelerini ve özellikle sahabe ve tabiun dönemi bazı ravi yorumlarını rivayete idrac ettiği görülmektedir.

Buhârî genel olarak idrac edilen lafzı ravisine isnad etme hususunda itinâ gösterse de bazı rivayetleri müdrec naklettiği görülmektedir. Buhârî'nin, ravi tasarrufları diyebileceğimiz rivayetin anlaşılmasına yönelik şerhleri, garibu'l-hadislere yapılan tefsirleri ve selevin istinbat ettiği hükümleri, rivayetin sıhhatine etki eden bir husus olarak görmediğini, fespit edilen yukarıdaki müdrec nakilleri ortaya koymaktadır. Onun idraclı ve idracsız nakillere sahîhinde seleva ait ravi yorumlarını mana ile rivayetin sıhhatine zarar vermediği sikanın ziyadesi olarak gördüğü söylenebilir. Kütüb-i sitte eserlerinde de bu durum Sahihu'l-Buhârî'den farklı değildir.

Özellikle güncel tartışmalara konu olan *devenin bevlîne* dair idracın, hadis metinleri açısından da problemlili olduğu dikkat çekmektedir. Bu hususla ilgili kaynakları okumada, bir tarik üzerinden hareket etmek yerine, Buhârî de nakletse bir rivayetin diğer hadis kaynaklarındaki tarikleri ile mukayeseli bir okuma yöntemi takip edilmelidir. Sahîh'te yer alan idracı tespitte, lafza önem veren İmam Malik, Ahmed b. Hanbel, Müslim ve Nesâî gibi âlimlerin naklettiği tariklerin önemli kaynaklar olduğu söylenebilir. Müdrec rivayetler hadis usulü âlimlerince münker kabul edilmektedir.

Buhârî'nin hadisleri konusunda ilk tenkitleri yapmasıyla iştihar eden Dârekutnî, Sahîh'in şarihlerinden İsmailî, Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî gibi âlimlerin, tespit edebildiğimiz kadarı ile Buhârî'nin Sahîh'ini bir taraftan tenkit ederlerken, aynı zamanda diğer kaynaklardaki rivayetleri değerlendirmede yine Buhârî'nin eserini esas alarak müdrec hadis tespiti yaptıkları görülmektedir. Şarihlerin Buhârî'nin *Sahîh*'te idracsız tahrir ettiği rivayetleri esas alarak, diğer hadis kitaplarında yer alan bazı rivayetlerdeki isnad ve metne yönelik idracları tespit etmişlerdir. Hadislerdeki idracların sebeplerine ve çeşitlerine bakıldığında da Sahîh'teki hususlardan farklı olmadığı söylenebilir.

Kaynakça

- Ateş, A. O. (2011). *Kur'ân ve Hadîslere Göre Cinler ve Büyü*. İstanbul: Beyan.
- Bedreddin el-Aynî. M. b. A. (2006). *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. b.y.: Mülteka ehlil-hadis.
- Beyhaki, A. b. H. (1344). *Es-Sünenü'l-kübra. Haydarabad: Meclisi daireti'l-mearif en-nizamiyye*.
- Buhârî, M. b. İ. (1995). *El-Câmi' u'l-müsnedü'ş-şahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih (1. bs)*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm.
- Cezâirî, T. (1985). *Tevcih'ün-nazar ilâ usûli'l-eser (1. bs)*. Haleb: Mektebetü'l-mabuâtî'l-İslamiyye.
- Dârekutnî, A. b. Ö. (t.y.). *El-İlzâmât et-tetebbu*. yy.: Mukbil el-Hâdi.
- Ebû Dâvûd. (ts.). *Es-Sünen (C. 1-4)*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabiyye.
- Ertürk. M. (2005). *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*. Ankara 2005: Fecr Yayınları.
- Hâkim en-Nisâbüri, M. b. A. (1997). *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Hatîb el-Bağdâdî, A. b. A. (t.y.). *El-Kifâye fî (ma'rifeti usûli) 'ilmi'r-rivâye*. el-Medinetü'l-münevvera: el-Mektebetü'l-ilmîyye.
- Hatîb el-Bağdâdî, A. b. A. (1997). *El-Faşl li'l-vaşli'l-müdreç fi'n-naql*. Riyad: Muhammed b. Matar ez-Zehrânî.
- Himyerî, A. b. H. b. E. (1955). *Sîretü'n-Nebeviyye*. Haleb: mektebetü Şirketi el-bâbî.
- İbn Abdilber, E. Y. b. A. (1387). *Et-Temhîd lima fil Muvatta fil meanî ve'l-asâr*. Ma'rib: Şunu evkafil slamiyye.
- İbn Adiy, A. b. A. (1988). *El-Kâmîl fi du'afâi'r-ricâl*. Beyrut: b.y.
- İbn Hanbel, A. (1999). *El-Müsned (C. 1-50)*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Ebî Hâtîm, A. b. M. (1952). *El-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru lhyai't-turasi'l-arabi.
- İbn Ebî Seybe, E. B. A., Musannefü İbn Ebî Şeybe. (t.y.). *El-Musannef*. Hind: Daru'l-Kible.
- İbn Hacer, el-Askalânî. A. (1987). *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahîhi'l-Buhari*. Kahire: Dâru'r-Reyyan li't-Turas.
- _____ (1984). *En-Nüket alâ kitâb-ı İbn Salah (C. 2)*. el-Medinetü'l-münevvera: İmadetü'l-bahsi'l-ilmî.
- _____ (1990). *Nuhbetü'l-fiker*. b.y.y.: Mektebetü'l-gazâlî.

- İbn Hibbân, M. b. H. (1993). *El-Müsnedü's-şahîh 'ale't-tekâsım ve'l-envâ' min ğayri vücûdi kat'ın fi senedihâ velâ şübûti cerhın fi nâkılihâ*. Beyrut: Müessetü'r-risâle.
- İbn Huzeyme, M. b. İ. (1970). *Sahîh-i İbn Huzeyme* (C. 1-1-4). Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye.
- İbn Kesir, İ. b. Ö. (t.y.). *İhtisâru Ulûmi'l-Hadis mae bâisi'l-hasis*. b.y.y.: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye.
- İbn Manzûr, M. b. M. (1990). *Lisânü'l-Arab*. İstanbul: Dârü's-Sadr.
- İbrahim Mustafa v.d. (1989). *El-Mu'cemu'l-vasîf*. İstanbul: Dârü'd-da've.
- Kastallâni, A. b. H. (2003). *Şehu sahîhi Buhâri*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd.
- Kırbaçoğlu, M. H. (2002). *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitâbiyat Yayınları.
- Kudât, Ş. M., & Kavfi, H. Y. (2004). El-İdrâc esbâbühü ve vesâilü'l-ma'rifeti. *Mecelletü'l-Menâra*, 10(1), 1-28.
- Mâlik, M. b. E. (t.y.). *El-Muvaftâ'*. Mısır: Dâru İhyâi tûrasi'l-arabî.
- Mehmet Efendioğlu. (2006). *Müddrec*. Türkiye Diyanet Vakfı.
- Melebârî, H. (t.y.). *El-Hadisü'l-el-ma'lûl Kavâid ve'd-davâbit* (2. bs). yy.: mülteka el-hadis.
- Müslim, M. b. H. (1997). *El-Câmi'u's-şahîh*. İstanbul: Çağrı yayınları.
- Nesâi, A. b. Ş. (1369). *Ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. Haleb: b.y.
- Nesâi, A. b. Ş. (1986). *El-Müctebâ mines-sünen*. Haleb: Mektebetü'l-metbuati'l-İslamiyye.
- Özafşar, M. E. (1988). *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Ra'd, M. A. (2003). *El-Müddrec fi'l-hadisi'n-nebeviyyi's-şerif mefhumihî diâseten alâ nemâzec min sahîhi'l-Buhârî*. Camiatu belkâ, 18(54), 131-187.
- Sâlih, S. (1986)., *Hadis İlimleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sanâni, A. (1983). *El-Musannef*. Beyrut: el-Mekteü'l-İslâmî.
- Suyûtî, C. A. (1993). *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevî*. Beyrut: b.y.
- _____ (1980). *El-Medrec ile'l-müddrec*. Kuveyt: yy.
- Tirmizî, M. b. İ. (t.y.). *El-Câmiu's-sahîh süneni't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru İhyâu tûrasi'l-arabî.
- Zehebî, M. b. A. (t.y.). *Mizânu'l-i'tidâl*. Beyrut: b.y.
- _____ (1980). *El-Mûkıza' fi'l-İlmi'l-mustalahi'l-hadis*. Haleb: Mektebetü'l-mutbûati'l-İslamiyye.

İKİNCİ BÖLÜM

SAHÎH-İ BUHÂRÎ İLE İLGİLİ
MUHTELİF ÇALIŞMALAR

ALPHONSO MINGANA VE BUHÂRÎ'NİN SAHÎH'İNE YÖNELİK DEĞERLENDİRMELERİ*

Doç. Dr. Abdulvahap Özsoy**

1. Alphonso Mingana

Alphonse Mingana 1878 yılında günümüzde kuzey Irak bölgesinde yer alan Zaho'nun kuzey doğusu yönünde yer alan Şerâniş'de doğmuş; 5 Aralık 1937 İngiltere Birmingham'da ölmüş Katolik bir papazdır. Mingana, 1913 yılında davet üzerine Birmingham'a gitmiş; iki yıl boyunca burada çalışmıştır. 1915 yılında Manchester'daki John Rylands Kütüphanesi Arapça el yazmaları koleksiyonunu kataloglamak için göreve alındı. 1932 yılına kadar Manchester'da yaşadı ve aynı göreve devam etti. Mingana, eski Süryanî ve Arapça el yazmaları toplamak için Orta Doğu'ya üç seyahat gerçekleştirmiştir. Bunlardan ilki çalıştığı kütüphane ve ünlü bir çikolata fabrikasının sahibi Dr. Edward Cadbury sponsor olmuştur. Bu yolculuktan getirmiş olduğu el yazmaları, Mingana Koleksiyonu'nun temelini oluşturmuştur. Mingana, 1925 ve 1929'da Orta Doğu'ya yapılan iki seyahatte edinilen el yazmalarını da koleksiyona eklemiştir, her iki seyahat de yalnızca Edward Cadbury tarafından finanse edilmiştir. 1932'de Mingana, koleksiyonun kataloglamasına odaklanmak için Birmingham'a geri dönmüştür. 606 Süryanîce el yazmasını tavsif eden ilk katalog 1933'te yayınlanmıştır. 1936'da

* Bu çalışma "Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti" isimli çalışmamızın ilgili bölümü esas alınarak geliştirilmiştir.

** Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

yayınlanan bir başka ciltte 120 Hıristiyan Arapça el yazması ve 16 Süryani el yazması yer aldı. 152 Hristiyan Arapça el yazması ve 40 Süryani el yazmasını kataloglayan üçüncü cilt, onun ölümünden iki yıl sonra 1939'da yayınlanmıştır.¹

2. Buhârî Nüshası

Mingana doğu seyahatlerinden temin ettiği el yazmalarıyla oluşturduğu kütüphanesinde “Mingana Arab. (İsl.) 225” numara ile kayıtlı olan Buhârî'nin *es-Sahih* nüshasını yakından ele almış ve paleografik incelemesi neticesinde nüshanın yazım tarihinin hicrî 370 ile 391 yıllarını gösterdiğini tespit etmiştir. Bunun üzerine nüshaya dair müstakil bir kitap kaleme almıştır².

Bu nüsha tam bir nüsha olmayıp Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahih'inin sadece 104 sayfalık/ 52 varaklık bölümünden müteşekkildir ve Kitâbu'z-Zekât, Kitâbu's-Savm ve Kitâbu'l-Hac bölümleri yer almakta; zekât bölümü de yine eksik olarak bulunmaktadır³.

3. Mingana'nın Değerlendirmeleri

a. Nüshanın Tarihine Dair Değerlendirmeleri

Mingana Birmingham'daki bir laboratuvarında yaptırdığı inceleme neticesinde yazmanın malzemesinin miladi 970-1000, hicrî 360-390 tarihinde yazıldığını tespit etmiştir⁴. Bunun üzerine nüshanın yazım tarihinin 370

1 Hayatıyla ilgili bilgiler için bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/Alphonse_Mingana (erişim tarihi 30.05.2019). Ayrıca bkz. Samir Khalil Samir SJ, “Alphonse Mingana 1878-1937 And his contribution to early Christian-Muslim Studies”, A lecture delivered on 25 May 1990 to the First Woodbrooke Mingana Symposium on “Christian Arabic Apologetic texts during the Abbasid period 750-1258 CE”, Selly Oak Colleges Birmingham B29 6LQ United Kingdom, 1990.: Abdurrahman Bedevi, *Mevsûatu'l-Musteşrikin, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1993, s.568.*

2 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 26.

3 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 1.

4 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 2.

olduğunu, Ebû Zeyd el-Mervezî'nin en meşhur talebelerinden el-Asîlî tarafından kaleme alındığını iddia etmektedir⁵.

Yazmanın ilk sayfasında verilen isnad⁶, “Ebu Zeyd Muhammed b. Ahmed bize haber verdi, dedi ki, bize Muhammed b. Yûsuf (el-Firebrî) anlattı. O da dedi ki, bize el-Buhârî haber verdi...” şeklindedir. Daha sonraki sayfalarda ise “el-Buhârî bize haber verdi. Dedi ki...” şeklinde isnadlar verilmiştir. Mingana'ya göre bu durum nüshanın Ebû Zeyd el-Mervezî'nin talebesi el-Asîlî tarafından oluşturulmuş olma ihtimalini kabul edilebilir bir ihtimal olarak gündeme getirmektedir. Ancak bu, nüshanın orijinal olarak bizzat el-Asîlî'nin kendi nüshası olduğu iddiasını kabul etmek için yeterli değildir. Mingana elindeki yazma ile hicrî 1345 yılında Kahire'de yayımlanan Buhârî nüshasını hac kitâbının 40. babını mukayeseli olarak incelemiş ve aralarındaki farklılıkları göstermeye çalışmıştır⁷.

b. Kitabın Yazarını Tespite Dair Değerlendirmeleri

Mingana, ister uzun olsun ister kısa, her hadisin “Buhârî bize haber verdi. Dedi ki...” cümlesiyle başlamadığı tespitiyle konuyu ele almaya başlamıştır⁸.

Ona göre herhangi bir kitabı okuyan kişi böyle bir ifade ile karşılaşınca bu kitabın yazarının Buhârî değil de onun talebelerinden biri olduğu sonucuna varabilecektir. Kitâbu's-Savm'da yer alan şu isnad bu hipotezi güçlendirmektedir⁹:

حدثنا أبو زيد محمد بن احمد المروزي قال حدثنا محمد بن يوسف الفربري قال
اخبرنا محمد بن إسماعيل البخاري قال حدثنا الخ

5 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 7.

6 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 29.

7 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 7-9.

8 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 6.

9 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 6-7.

Mingana'ya göre bu isnad şu ihtimalleri gündeme getirmektedir: Bu kitabın yazarı ya önemli bir hadisçiydi ve Buhârî'nin metniyle ilgili bilgisini iki hadisçi olan Muhammed el-Mervezî ve Muhammed el-Firebrî vasıtasıyla bizzat Buhârî tarafından yazılmış bir metinden değil, aksine başka birinin yazdığı metinden elde etmiş veya daha büyük ihtimalle ondan sözlü olarak yapılan rivayetlerden elde etmiştir. Bu kişi de ona göre el-Asîlî olmalıdır. Bu çerçevede Mingana'ya göre Buhârî'nin *es-Sahîh*'i *el-Asîlî'nin şifâhî olarak el-Mervezî ve el-Firebrî vasıtasıyla Buhârî'nin rivayetlerini derlemesiyle oluşmuştur*, dolayısıyla el-Câmiu's-sahîh el-Asîlî'ye ait bir eser olmalıdır¹⁰.

c. Bu Nüsha İle Matbu Nüsha Arasında Anlatış Biçimi İtibariyle de Farklıklar Söz Konusudur.

Mingana elindeki nüshanın diğer nüshalarla karşılaştırıldığında bazen anlatıda önemli farklılıklar ortaya çıkartacak ihtilafların olduğunu ve bu ihtilafların *es-Sahîh*'in konuyu anlatış biçimine de yansıdığını savunmaktadır¹¹. Bu durumu göstermek için Kitâbu'l-Hac'dan bir bölümü elindeki nüsha ile matbu nüshayı yan yana vermek suretiyle göstermeye çalışmaktadır¹².

d. Kitap İsimleri ve Sıralamasında Diğer Nüshalarla Ciddi Farklılıklar Vardır.

Mingana'nın bir diğer değerlendirmesi ise elindeki nüshadaki kitap isimlerinin diğer nüshalarla ve matbu nüsha ile aynı tertibe sahip olmadığı şeklindedir¹³. Ayrıca nüshalar mukayese edildiğinde bir takım idracların/eklemelerin olduğu görülmektedir. Mingana'ya göre ilk başlık altındaki idraclar iyi niyetli râviler tarafından eklenmiş olabilir. Çünkü bunlar dua cümleleri şeklindeki eklemelerdir ve muhtemelen kitabın yazarı kitabının

10 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 7.

11 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 7.

12 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 7-9.

13 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 9.

hacmini artırmamak için bunları ihmal etmiş olabilir. Ancak ikinci başlık altındaki farklılıklar daha ciddidir. Çünkü diğer nüshalarda ve Buhârî metninin matbu halinde bizzat Buhârî şöyle demektedir: “Falan falan kişilerden bana aktarıldı” veya “Bize aktarıldı: Hz. Peygamber şöyle yaptı, dedi vs.”. Bu nüshada ise Buhârî doğrudan konuşmamaktadır. Aksine, bu nüshanın muhtemel yazarı olan el-Asîlî kendisiyle Buhârî arasına girmiş olan iki râvîden müteşekkil bir zincir vasıtasıyla bu bilgiyi vermektedir. İki râvîden biri bu bilgiyi doğrudan el-Asîlî’ye aktaran Ebu Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî, diğeri ise Buhârî’den el-Mervezî’ye nakilde bulunan Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî ’dir. Mingana bu aşamada da yine kitabın Buhârî’ye aidiyetini tartışmaya açmakta ve bir takım sorular sormaktadır: Bu nüshanın yazarı kendinden önceye dayanan bir metni kopyalayan bir müstensih midir? Yoksa daha eski bir nüshadan nakilde bulunan güvenilir ve yetkin biri mi? Veya el-Mervezî tarafından kendisine şifâhî olarak aktarılan ifadeleri yazmakla görevli biri midir? Şayet biz bu nüshanın yazarının sadece bir müstensih olduğunu farz edersek, bu durumda kendinden önceki metin ne tür bir yapıya sahiptir? Şayet bu nüsha günümüzde elimizde olan Buhârî metni ile tamamen aynı metinse, **o zaman müstensih hemen hemen her satırda kendine göre orijinal metinde olmayan bir cümle eklemiş olmalıdır (Kendisi ile Buhari arasındaki isnadı kast etmektedir)**. Bu durumda bu kişi sadece bir müstensih değildir. Bizzat Buhârî tarafından yazılan bir metnin sürekli olarak “Buhârî bize anlattı” ifadesini ihtiva etmiş olması da mümkün değildir¹⁴.

Diğer taraftan şayet yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu nüshanın yazarı *Sahîhu’l-Buhârî*’yi temiz ve iyi tashih edilmiş bir nüsha içinde, gelecek kuşaklara bırakmak için yazılı bir nüshadan yazan güvenilir bir yazarsa, her kitab’ın başında kendi râvîleri olan el-Mervezî ve el-Firebrî ’nin ismini vererek “Bize rivayet edildiğine göre Buhârî şöyle dedi” ifadesini niçin kullanmıştır? Bu kalıp sadece Buhârî metninin kendinden önce olduğu gibi, doğru bir şekilde okunmasını temin edebilmek için midir? Eğer öyleyse, onun bu nüshası sadece Buhârî metnindeki zor kelimelerin yaygın ve doğru okunmasını temin edecek ve *es-Sahîh*’in bütün metnini kelimesi kelimesine ihtiva etmeyecektir. Buhârî’nin bütün metnini ihtiva eden bir

14 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 10.

nüşhanın bu metne yönelik sadece bir sözlük ve gramer çalışması olarak kabul edilmesi düşünülebilir mi? Yukarıdaki fikirleri şunlar takip etmektedir: Bu başlık altındaki farklılıklar kendinden öncesine ait sistematik ve tam bir Buhârî nüshasından nakilde bulunan bir müstensihden veya böylesi bir nüsha üzerinde çalışma yapan güvenilir ve yetkin birinden kaynaklanmamış da olabilir¹⁵.

Mingana, bu metnin yazılı bir metinden değil de şifahi bilgilerden oluşmuş olma ihtimali üzerinde uzun uzadıya durmaktadır. Bu konuda temel dayanak noktası ise eserde kullanılan rivayet sigalarıdır.

e. Nüsha farklılıkları günümüzdeki son halini alana kadar birçok editörün müdahalesinden geçmiştir.

Nüşhalar arasındaki farkların Buhârî metninin günümüzdeki standart formunu almadan önce birçok iniş çıkışlar yaşadığını gösterdiğini iddia etmektedir¹⁶.

Sonuçta Mingana'ya göre bu nüshanın yazarı günümüzde standart halde bulunan ve kendinden önce var olan *es-Sahih*'in bütün bir metnine sahip değildi ve yazmış olduğu bu metnin güvenilir temel kaynağı hocası el-Mervezî idi¹⁷.

Mingana Ebû Zer, Asîlî, Kâbisî, Dâvûdî ve Ebû Nuaym'dan oluşan üçüncü nesil Buhârî râvîlerine “ilk editör-râvîler” ismini vermektedir. Ona göre bu râvîler sözlü rivayetleri yazılı hale getirmişlerdir¹⁸. Daha sonraki tabaka ise özellikle Ebû'l-Vakt ikinci “editör-râvîler” olarak değerlendirilebilir¹⁹.

15 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 11.

16 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 14.

17 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 15.

18 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 16.

19 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 17.

f. Buhârî'nin meşhur şarihleri de yazılı bir Buhârî nüshasına sahip değildi.

Mingana'nın bir diğer iddiası ise *Fethü'l-Bârî*, *Umdetu'l-Kârî* ve *İrşâdu's-Sârî*'yi Buhârî nüshaları açısından incelediğini ve es-Sem'ânî, İbn Asâkir, es-Sağânî ve el-Yûnînî nüshaları dışında daha erken döneme ait Buhârî metnine sahip olmadıkları kanaatine ulaştığı şeklindedir. Ona göre bu şârihler sıklıkla el-Firebrî, Kuşmihenî ve diğer râvîlere işaret etseler de onlar tarafından yazılmış bir metne sahip değillerdi. Onların bu metinlere dair bilgileri sadece Ebû Zer, Ebû'l-Vakt ve diğerleri gibi sonraki dönem râvîlerinin şifahi rivayetlerine dayanmaktadır²⁰.

En eski Buhârî şârihlerine bakıldığında hepsinin 559 yılından sonra vefat ettiği görülmektedir. Bu tarih ise Buhârî'nin ilk ve en iyi editör-râvîleri olan Ebû Zer ve Ebû'l-Vakt tarafından metnin hemen hemen son şekline getirilmiş haline dayanmaktadır. Mingana'ya göre 559 yılından önce vefat eden tek Buhârî şârihi el-Hattâbî'dir. Onun vefatı 388 yılı olarak verilmektedir. Fakat her ne kadar Sem'ânî, İbn Hallikân ve Brockellman tarafından el-Hattâbî'nin Buhârî'nin *es-Sahîh*'i üzerine bir şerhinden bahsedilmiş ise de el-Hattâbî'yi özel bir bölümde inceleyen Zehebi ve Subkî'nin onun böyle bir eser yazdığına değinmemeleri oldukça ilginçtir. Buradan hareketle el-Hattâbî'nin de elinde derli toplu bir metin olmadığını, onun diğer âlimlerin eserlerinde dağınık olarak yer alan rivayetlere dayanmış olabileceğini iddia etmektedir. Ona göre İstanbul'da bulunan el-Hattâbî yazmasının Buhârî'nin metniyle mukayese edildiğinde, hacminin küçük olması da bu iddiayı desteklemektedir. Bu yazma basılıp, güvenilirliğine ortaya konulana kadar, onun Buhârî metninin rivayet tarihindeki önemiyle alakalı bir kanaate varamayız²¹. Ayrıca Buhârî yazmalarının çoğunun kenarlarında bulunan bilgilerde el-Hattâbî'ye işaret eden bir bilgi de yer almamaktadır²².

Mingana'ya göre şayet el-Firebrî sistematik bir şekilde Buhârî'nin bütün metnini yazmış olsaydı, bu metin bizzat Buhârî'nin kendi metni kadar değerli olurdu. Hiçbir hadis âlimi ondan vazgeçmez, onun nüshaları da

20 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 19.

21 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 20.

22 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 21.

çoğalırdı. Ancak ne el-Firebrî'nin ne de el-Mervezî'nin elimizdeki nüshayı yazdıklarına dair bir delil bulunmaktadır²³.

Buharî metninin en eski varyantaları Kuşmihenî, Asîlî ve Kâbisî'ye aittir²⁴. Mingana bu kanaati meşrik tarafında Kuşmihenî rivayetinin, mağrib tarafında ise Asîlî ve Kâbisî rivayetinin yaygın olduğuna dair bilgilere dayanarak yapmaktadır. Kâbisî nüshası ise aslında Asîlî'nin tashihinden geçtiği için Asîlî kadar önemli değildir²⁵.

Mingana'nın el-Firebrî ve el-Mervezî'nin yazılı birer nüshalarının olmadığına dair temel dayanak noktası kaynaklarda yer alan, onların Buhârî'yi rivayet ettiklerine dair bilgilerde “haddese” ve “reva” fiillerinin kullanılmasıdır²⁶. Mingana “reva an” ve “haddese an” ifadelerinin bir kitap yazarından işitme veya ondan yazmayı ifade ettiğini, ancak kendinden önce var olan yazılı bir dokümana işaret etmediğini söylemektedir²⁷. Fakat M. Fuad Sezgin bu algının tamamen yanlış olduğunu bu çalışmadan yaklaşık 15 yıl sonra “Buhârî'nin Kaynakları” isimli çalışmasıyla ortaya koymuştur²⁸.

Şifahi rivayetle ilgili olarak batıda Sprenger ile başlayan oldukça yaygın bir tartışma alanının olduğu görülmektedir. Bu tartışmaların günümüze kadar geldiği anlaşılmaktadır. Zira Çağdaş oryantalistlerden Gregor Schoeler de şifahi rivayet konusuna dair çalışmalarıyla ön plana çıkmış bir isimdir. Onun bu konuya dair yaklaşımı erken dönem bir musannife atfedilen eserin, değişik nüshalarındaki farklılıkların basitçe şifahi rivayeti farz ederek açıklanamayacağı, yazılı ve şifahi naklin birleştirilmesi yoluyla ve öğrencilerin hocalarından aldıkları malzemeyi kısaltarak, birleştirerek hatta değiştirerek rivayet etmeleri şeklinde açıklamanın mümkün gözüktüğü şeklindedir²⁹.

23 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 23.

24 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 24.

25 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 25.

26 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 24-25.

27 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 21.

28 Sezgin'in yaklaşımının değerlendirmesi için bkz. Hüseyin Hansu, “Fuat Sezgin'in Modern Dönem Hadis Tartışmalarına Katkısı: Yazılı Rivayet Teorisi ve Etkileri”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 2019, cilt: V, sayı: 1, s. 67-89.

29 Ayrıntılı bilgi için bkz. Dilek Tekin, “Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifahi Rivayeti Meselesine Bakışları”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:2, Sayı:1, (2015 Bahar), 41 vd. Krş. Nimetullah Akın, “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7/1 (2008), ss....

Günümüzde bile oryantalistler üzerinde en etkili olan araştırmacıların başında gelen Goldziher ilk başta hadislerin erken dönemde yazıldığını kabul etmişken daha sonra kendi tezini destekleyecek olan, hadislerin şifahi rivayeti tezini kabul etmiştir³⁰. Goldziher böylece hadisleri ilk defa yazıya geçirenin Buhari olduğunu idda etmektedir³¹. “Buhârî’deki bütün hadisler Buhârî’nin devrinde yaşamış olan fikir ekollerinin düşüncelerinden ve icatlarından ibarettir. Yani bunun peygamberle bir alakası yok! Bunlar sadece devrin fikirlerini aksettirir. Buhârî bu fikirleri toplamıştır, rivayetler zinciri ilave etmiştir, yani uydurmuştur.”³².

Mingana’nın Buhârî’nin el-Câmiu’s-Sahih isimli eserine dair ileri sürdüğü iddiaların bu temel üzerine bina edildiğini ve Goldziher’in tahmininden çok daha sonraları şifahi olarak aktarılan bilgilerin derlendiğinin iddia edildiğini savunduğu söylenebilir. Yani Josef Schacht ve Juynboll nasıl ki Goldziher’in isnatlarla ilgili teorisini temellendirmeye ve daha ileriye götürmeye çalışmışlarsa Mingana’nın da bu eser ile Goldziher’in şifahi kültürün yazılı kültüre intikaline dair Goldziher’in iddialarını daha ileriye götürdüğü söylenebilir.

Mingana’ya göre metinde yer alan “*el-Mervezî bize anlattı*” ifadeleri el-Mervezî’nin iki talebesinden birini, yani ya Asilî’nin ya da Kâbisî’nin bu nüshayı yazdığını göstermektedir. Muhtemelen el-Mervezî hayattayken bu nüsha yazılmıştır. Kâbisî, Asilî ile akrandır ve onunla birlikte el-Mervezî’den Buhârî’yi dinlemiştir ve Kâbisî’nin nüshasını Asilî tashih etmiştir. Bu bilgiler eldeki nüshanın Asilî’ye ait olma ihtimalini güçlendirmektedir³³.

Mingana’nın cevabının zor olduğunu ifade ettiği soru ise “Buhârî metninde yer alan “Buhârî bize anlattı” ifadesi ve daha sonraki râvîlerin isimleri metinden ne zaman çıkartıldı” sorusudur³⁴. Bu sorunun cevabını

30 Hansu, s. 74.

31 Sezgin, s. 81.

32 Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*. Söyleşiyi yapan: Sefer Turan, İstanbul: Timaş Yayınları 2013, s. 75.

33 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 27.

34 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 26-27.

ararken bir aşamadan bahsetmektedir. Buna göre Ebû Zer ile başlayıp, Ebû'l-Vakt'le devam eden ve es-Sem'ânî, İbn Asâkir, es-Sağâni, el-Yünîni ile kemale eren bir süreçten bahsedilebilir³⁵.

Mingana elindeki 104 sayfa (52 varak) yazmadan yalnızca 9 sayfasına çalışmasında yer vermiştir. İlk başta bütün varakları yayınlamayı düşünmüş, ancak nüshanın daha fazla zarar görmemesi için ve bütün bir nüshayı yayımlamanın çok da gerekli olmadığını düşünerek yazmayı yayınlamaktan vazgeçmiştir³⁶. A. Guillaume vefatından bir yıl sonra yazmış olduğu kitap tenkidinde “Mingana keşke bütün bir nüshayı yayımlasaydı” temennisinde bulunmuştur³⁷.

Sonuçta Mingana'ya göre Buhârî'nin *es-Sahih* adıyla yazmış olduğu iddia edilen eser, aslında onun şifâhen rivayet etmiş olduğu hadislerin üçüncü tabaka râvilerinden olan el-Asîli tarafından yazıya aktarıldığı bir metindir.

Sonuç

Tarih tespitine yönelik olarak yapılan bilimsel incelemelerin geçerliliği ayrı bir tartışma konusu olsa da nüshanın yazılı olduğu malzemenin tarihi ile yazının tarihinin her zaman için aynı zaman dilimine ait olmama ihtimali üzerinde durulabilir. Çünkü bir yazı çok önceleri üretilmiş bir kağıt üzerine yazılmış olabilir. Bu durumda yazının kayıt altına alındığı kağıt vb. malzemenin tarihi ile yazının/nüshanın tarihinin aynı olduğunu söylemek her zaman için mümkün olmayabilir. Bu duruma laboratuvar ortamında yapılan karbon 14 metodunun yaklaşık 100-200 yıllık bir yanılma payı³⁸ da eklenince sadece bu yöntemle tespit edilen tarihin doğru olamayacağı ihtimali mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

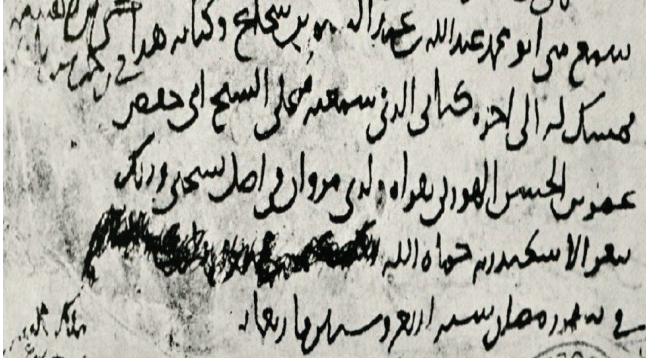
35 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 27.

36 Mingana, *an Important Manuscript*, s. 27.

37 A. Guillaume, “An Important Manuscript of the Traditions of Bukhârî by A. Mingana”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1 (Jan., 1938), pp. 155- 156

38 Saifullah, M. - Ghali Adi, Abdullah David, Radyokarbon (Carbon-14) Tarihleme Yöntemi ve Kur'an Yazmaları, çeviren: Mehmet Dağ, *Bilimname : Düşünce Platformu*, 2007/2, cilt: V, sayı: 13, s. 191-192.

Diğer taraftan yazma üzerindeki sema kayıtlarına bakıldığında en eski istinsah tarihi hicri 464 yılını göstermektedir:



Bu durumda kağıt tarihi 370 olsa da yazmanın istinsah tarihinin 464 olma ihtimali gündeme gelmektedir.

Mingana'nın Buhârî'nin es-sahîh isimli eserine dair bu değerlendirmelerin temel dayanak noktası hadis eserlerindeki haddesena ve ahberana gibi tehammül ve eda usullerinin şifahi rivayete delalet ettiğine dair kendi döneminin yaygın kanaatinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu eserin yazılmasından çok kısa bir süre sonra Türkiye'de merhum Fuat Sezgin tarafından tespit edildiği üzere bu ifadeler her zaman şifahi rivayete delalet etmemektedir. Yazının hadis ilminde yaygın olarak kullanılmasının hicri ikinci yüzyıla kadar varmaktadır. Yazılı hadis malzemelerinin ortaya çıkması ile birlikte yazıdan kaynaklanan problemleri gidermek için sema ve kıraat meclisleri zorunlu tutulmuş, yazılı eserler bu meclislerde gözden geçirildikten sonra şifahi rivayete delalet eden lafızlarla sonraki nesle aktarılmıştır. Aslında aktarılan çoğu zaman yazılı bir nüsha olmuştur. Mingana bu durumu sağlıklı olarak değerlendiremediği için elindeki nüshada yer alan kitap isnadlarını tek tek hadislerin isnadı olarak anlamış ve buna dayalı olarak Buhârî'nin es-sahîh'inin aslında Buhârî'den yapılan şifahi rivayetlerin daha sonraki raviler tarafından kitaplaştırılarak oluşturulduğunu iddia etmiştir. Elindeki nüshayı matbu nüsha ile karşılaştırarak tespit etmiş olduğu farkların da bunu teyit ettiği sonucuna ulaşmıştır. Kitaptaki isnatlardan hareketlerde yazma metninde yer alan son ravi; yani Ebu Zeyd el-Mervezî'nin talebeleri üzerine

yoğunlaşmış ve Buhârî'ye nispet edilen eserin ilk yazılı halini el-Asîlî'nin kaleme aldığını sonraki dönem ravilerin de çabalarıyla eserin el-Yunîni'ye kadar tamamlandığını savunmuştur.

Nüshaların el değiştirmesi sebebiyle kenarlarına düşülen notlar doğal bir sürecin ürünü olmalıdır. Tarihin tüm dönemlerini sanki matbaa varmış gibi tahayyül etmenin sonucunda anakronik bir bakış açısı ile nüshalara yaklaşmanın ürünü bir takım yorumlar yapılabilir. Ancak bunlar ilmi değerlendirmeler olmayacaktır.

Mingana yapmış olduğu değerlendirmeleri sadece kendi elindeki nüsha ile matbu Buhârî nüshasını karşılaştırarak ve şerhleri incelemek suretiyle yapmıştır. Bu durum da değerlendirmelerinin sağlam temellere dayanmaması sonucunu doğurmuştur. Zira zaten kendi elindeki nüsha eksik bir nüshadır. Diğer taraftan Buhârî'nin es-sahîh'inin dünya kütüphanelerinde tespit edilebilmiş 2500 civarında tam veya eksik nüshası bulunmaktadır³⁹. Her bir nüshada ise gerek müstensih kaynaklı, gerek yazı malzemesi, gerekse rivayete esas olan nüshalar merkezli birçok farklılık bulunmaktadır. Bunların sadece birini merkeze alarak değerlendirmelerde bulunmanın ne kadar sağlıklı olacağı ise konunun uzmanlarının malumudur.

Mingana'nın bu değerlendirmelerine yönelik ilk tepkinin bizzat kendi meslektaşlarından geldiği görülmektedir. Mezkûr eseri bir makale ile değerlendiren Fück, Mingana'nın iddialarını reddetmiştir. Fuat Sezgin de Mingana'nın yapmış olduğu bu hatalı değerlendirmelerin sebebini 'İslami rivayetin bazı hususiyetlerine aşına olmamak' şeklinde tespit etmektedir⁴⁰.

Gerek Fück'un bu makalesinde ortaya koymuş olduğu değerlendirmeler, gerekse Fuat Sezgin'in ilgili çalışması neticesinde olsa gerek, Mingana'nın Buhârî'nin es-Sahîh'ine dair iddialarının diğer oryantalistler tarafından çok da dikkate alındığı görülmemektedir.

39 Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulvahap Özsoy, Buhari Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine, Fenomen Yayıncılık, Kayseri, 2016, s.153 vd.

40 Sezgin, s.204 (dipnot 109).

Kaynakça

A. Guillaume, “An Important Manuscript of the Traditions of Bukhârî by A. Mingana”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1 (Jan., 1938), pp. 155- 156.

Akın, Nimetullah, “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler’in Yaklaşımları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7/1 (2008), ss. 47-70.

Bedevî, Abdurrahmân, *Mevsûatu'l-Musteşrikîn*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1993.

Hansu, Hüseyin, “Fuat Sezgin’in Modern Dönem Hadis Tartışmalarına Katkısı: Yazılı Rivayet Teorisi ve Etkileri”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 2019, cilt: V, sayı: 1, s. 67-89.

https://en.wikipedia.org/wiki/Alphonse_Mingana (erişim tarihi 30.05.2019).

Mingana, Alfonso, *An Important Manuscript of The Tradition of Bukhari with Nine Facsimile Reproductions*, Cambridge, W. Heffer and Sons Limited, 1936.

Özsoy, Abdulvahap, *Buhari Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*, Fenomen Yayıncılık, Kayseri, 2016.

Saifullah, M. - Ghali Adi, Abdullah David, “Radyokarbon (Carbon-14) Tarihleme Yöntemi ve Kur’ân Yazmaları”, çeviren: Mehmet Dağ, *Bilimname : Düşünce Platformu*, 2007/2, cilt: V, sayı: 13, s. 191-192.

Samir Khalil Samir SJ, “Alphonse Mingana 1878-1937 And his contribution to early Christian-Muslim Studies”, *A lecture delivered on 25 May 1990 to the First Woodbrooke Mingana Symposium on “Christian Arabic Apologetic texts during the Abbasid period 750-1258 CE”*, Selly Oak Colleges Birmingham B29 6LQ United Kingdom, 1990.

Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara, 2000.

Tekin, Dilek, “Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifahi Rivayeti Meselesine Bakışları”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:2, Sayı:1, (2015 Bahar), 41-62.

OSMANLI DÖNEMİNDE BUHÂRÎHÂNLIK GELENEĞİNİN BAŞLAMASI VE OSMANLI HADİSÇİLİĞİNE ETKİSİ

Dr. Mustafa Celil Altuntaş*

Giriş

İmam Buhârî'nin *el-Câmi'ü's-sahih*'i sadece sahîh hadisleri derleme iddiasındaki öncülüğü ve bu konudaki başarısından ötürü zamanla ulema nezdinde itibarı artarak devam eden bir eser olmuştur.¹ *Sahih-i Buhârî*'nin ulema arasında yaygınlığı zamanla toplumun geniş kesimlerine yayılmış ve Buhârî hatim meclisleri tertip edilmiştir. Bu meclislerin teberrüken okunan *Sahih-i Buhârî* meclislerine dönüşmesiyle giderleri vakıflardan karşılanan kurumsal bir hüviyet kazanmıştır. Devlet sultanlarının da bizzat katılarak dâhil olduğu bu hatim meclisleri savaş, hastalık ve kıtlık zamanlarında cami ve türbelerde teberrüken okunan bir geleneğe dönüşmüştür.

Osmanlı döneminde de *Sahih-i Buhârî*'ye has bir hatim geleneği oluşmuş, vakfiyelerde belirlenen mekân ve kurumlarda *Buhârî* okutan dersi-amlara Buhârîhân denilmiştir. Büyük çoğunluğu selâtin vakıflarından karşılanan Buhârîhânlık özellikle son dönemlerde Osmanlı coğrafyasının tamamında görülen bir geleneğe dönüşmüştür. Aynı zamanda birçok padişahın türbesinde *Sahih-i Buhârî* hatimleri yapılmıştır.

* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

1 Bk: Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar*, 1997, cilt: X, sayı: 1-2-3, s. 100-109

İslam Dünyasında Buhârî Hatimlerinin Başlaması ve Yaygınlaşması

İslam Dünyasında teberrüken Buhârî² okumalarının ne zaman başladığını tam olarak tespit etmenin zorluğu aşikârdır. Ancak en azından ne zaman yaygınlaştığını görebilmek mümkündür. Memlûk dönemi tarihçilerinin eserlerinde sıklıkla Buhârî kıraati veya Buhârî hatminden bahsedilmesi teberrüken Buhârî okumalarının 7/13. asırda var olduğunu gösterir. Bu asırda Moğollarla Memlûklerin yaptığı mücadelede Memlûk sultanları tarafından Buhârî okumalarının emredildiği bilinmektedir. İbn Dakîkul'îd'in (ö. 702/1302) kerametleri arasında zikredilen bir olay bunun bir örneğidir. Sultanın emri üzerine ulema heyetinin Buhârî okumalarını tamamlayıp hatmi Cuma gününe erteledikleri bir gün, henüz ordunun galip olduğu haberi şehre ulaşmadan önce İbn Dakîkul'îd Buhârî okuyan âlimlere gelip "Buhârîinizle ne yaptınız? Dün Müslümanlar galip geldi ve muzaffer olarak gecelediler" der. Ertesi gün Müslümanların galip geldiği haberi ulaşır ve İbn Dakîkul'îd'in bunu bir gün önceden haber verdiği kaynaklarda zikredilir.³ Bu onun teberrüken Buhârî okumalarına olumlu yaklaştığını da göstermektedir.

680/1281 yılında Moğolların Suriye'ye girmesi dolayısıyla Sultan Kalavun'un (ö. 689/1290) Buhârî okumaları yapılmasını teşvik ettiği bilinmektedir.⁴ Sultan Kalavun'un böyle bir uygulamayı talep etmesi teberrük okumalarının daha öncelere dayandığını da gösterir. Buhârî kıraatından ilk defa yaygın bir uygulama olarak en çok bahseden ise tarihçi Safedî'dir (ö. 764/1363). 8. asrın ortalarında teberrüken Buhârî okumaları çok geniş bir alana yayılan bir uygulama haline gelmiştir. Moğolların 700/1300 senesinde Haleb'e girmesiyle halk Buhârî kıraatine başlamıştır.⁵ 707/1307-8 senesinde Dımaşk'ta bir yağmur duası sebebiyle Buhârî kıraat edilmiş,⁶ 749/1348-9 senesinde veba ve taun salgını sonrası Dımaşk'ta Emeviye Camii'nde ve sonrasında Kahire'deki Ezher Camii'nde Buhârî kıraat edilmiştir.⁷

2 Çalışmada genel olarak Buhârî, *Sahîh-i Buhârî* anlamında kullanılmıştır.

3 Zeynuddin İbnü'l-Muvaffak, *Murşidu'z-zuvvâr ilâ kubûri'l-ebrâr*, II, 29; es-Safedî, *A'yânu'l-asr ve a'vânu'n-nasr*, IV, 583; Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, IX, 211.

4 Kandemir, M. Yaşar "el-Câmiu's-Sahîh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-camius-sahih--buhari> (03.07.2019); es-Safedî, *A'yânu'l-Asr*, IV, 583.

5 es-Safedî, *A'yânu'l-asr*, V, 82; es-Safedî, *el-Vâfi*, IV, 254.

6 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, s. 106.

7 el-Makrîzî, *es-Sulûk*, IV, 85-86.

Kirmânî (ö. 786/1384), Buhârî şerhini yazma sebebini Sultan'ın hastalığından şifa bulmak amacıyla şehirlere emir göndererek Buhârî kıraat edilmesini talep ettiğini, ancak insanların Buhârî okurken isimleri karıştırıp doğru okuyamadıklarını, şerhinin telif sebeplerinden biri olarak nakleder.⁸ Yemenli tarihçi Ali b. Hasan el-Hazrecî (ö. 812/1410) Zebid'de gerçekleşen doğal felaketlerden sonra insanların Kur'ân-ı Kerîm yanında Buhârî kıraat ettiklerini zikreder.⁹ İbn Hacer, Kahire'de vuku bulan bir depremde sonra Sultan'ın huzurunda Buhârî kıraatine başlanıldığını ve Zeynüddin el-İrakî'nin kârî olduğu bu meclislere Ahmed b. Ali el-Uryânî'nin de katıldığını belirtmiştir.¹⁰ İbn Hacer 790/1388 senesinde Ezher ve Hâkimî Camii'nde veba salgınından ötürü Buhârî kıraat edildiğini hatmin akabinde ise vebanın yok olması için dua edildiğini belirtir.¹¹

Bu bilgilerden Osmanlı döneminde yaygınlaşacak bu uygulamanın aslında Memlûkler döneminde de yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Osmanlı-Memlûk mücadelesinde de özellikle Memlûk Sultanı Kayıtbay (ö. 901/1496) döneminde 893/1488 senesinde Osmanlı ordusuna karşı elde edilen zafer sebebiyle sonra Şam'da ulemanın bir araya gelmesiyle Buhârî kıraati yapılmıştır.¹² Teberrûken Buhârî okumaları Memlûkler döneminde yaygınlaşıp daha sonra Osmanlı'ya intikal etmiştir. Nitekim Taşköprizâde (ö. 968/1561), kim Buhârî'yi hangi niyetle hatmederse niyetinin en güzel şekilde gerçekleşeceğini belirtip özellikle tâûn zamanında tâûna yakalananların bulunduğu evde okunursa ev halkının tâûndan korunacağını zikretmiştir.¹³ Bu bilgiler Osmanlı döneminde henüz hatimler yaygınlaşmadan önce Buhârî'nin teberrûken okunması hakkındaki bilgilerin ulema tarafından bilindiğini de gösterir.

8 el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, I, 5.

9 el-Hazrecî, Ali b. el-Hasan *el-Uşkâdu'l-lu'lu'yye*, II, 163.

10 İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, I, 61.

11 İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, I, 354.

12 İbn Tolun, *Mufâkehetu'l-hillân*, I, 83.

13 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzuati'l-ulûm*, II, 134.

Osmanlı'da Buhârî Hatimlerinin Başlaması ve Yaygınlaşması

Osmanlı döneminde Buhârî hatimlerinin yapıldığını gösteren en önemli bilgi Ayasofya Kütüphanesi açılırken yapılan *Sahîh-i Buhârî* hatimidir. Sultan I. Mahmud (ö. 1168/1754) Ayasofya Kütüphanesi ile Fatih Camii'nin haziresine yaptırdığı kütüphanelerin açılışında Buhârî hatimleri yaptırmıştır. Ayrıca Kütüphane'nin vakfiyelerine Buhârî okuyacak görevliler tayin etmiş ve bunun için tahsisat ayırmıştır. Ayasofya Kütüphanesi için 15 Şevval 1152/15 Ocak 1740 tarihinden hazırlanan vakfiyenin Buhârî hatmi ile ilgili bölümü şöyledir:

“Ruhâniyyet-i Hazret-i hâtemü'l-enbiyâ ve şefî-i rûz-i cezâ aleyhi efdalu't-tahâyâyâ tevessül-i birle rızâ'en-lillah tavassut kasdıyla kitâbhâne-i hümâyûn hizâsında Ayasofya Câmi-i şerifinde müceddeden binâ buyurulan mahfilde kırâat ve tilâvet ve beher re's-i şehirde tekmi'l ve hatm olunmak üzere her biri mücellad otuz aded kıt'a ve eczâ-yı maksûm bir *Sahîh-i Buhârî* vakf olunup ilm-i hadîs-i şerîf ile âşinâ on nefer kimesne ol-eczâ-yı şerifeyi beher yevm ale't-tertîb tilâvet ve mahfil-i mezkûrda eczâ-yı mesâhîf-i şerîfe gibi kırâat ve ber-minvâl-i muharrer tekmi'l ve hatm edüp devâm-ı devlet-i Pâdişâhî ve feth ve tasarruf-i cihân-bânî da'vâtıyla miskiyyetü'l-hitâm kılınıp bu hizmet-i celîle mukâbelesinde ğalle-i vakıfdan her biri beher yevm on beşer akçe mutasarrıf ola ve hizmetinde mukaddem ve beher yevm câmi-i şerîf-i mezkûra mülâzım bir kimesne noktacı vaz' olunup zikr olunan on nefer kimesnenin hizmetlerine nezâret edüb mukâbelesinde beher yevm yirmi akçe vazîfeye mutasarrıf ola ve zikr olunan eczâ-yı şerifeyi hıfz için bir sanduk ittihâz olunup beher yevm tilâvete bed' vaktinde eczâ-yı şerifeleri ihrâc ve kırâat ve bunlara tevzi' ve ba'de't-tilâvet yine sanduk-ı mezkûra va'z ve hıfz hizmeti Ayasofya-i Kebîr Câmiî şerîfi kayyumbaşlarına mahsûs olub hizmeti mukabelesinde yevmi on akçe vazîfeye mutasarrıf ola.”¹⁴

14 Ahmed Akgündüz vd., *Üç devirde bir mabed Ayasofya*, s. 445.

Zikredilen vakfiye gereği her ay bir hatim yapılması kararlaştırılmıştır. Hatim için otuz ciltlik bir nüshanın hazırlandığı bunun hatmin devam etmesini sağlamakla görevli noktacının sorumluluğundaki sandığa konulduğu ve noktacının her gün sandığı açarak görevlilere vermesi kararlaştırılmıştır.

24 Muharrem 1153/21 Nisan 1740 tarihinde açılan Ayasofya Kütüphanesi'nin açıldığı gün ise Sultan I. Mahmud ve devlet eşrafı Ayasofya'da hazır bulunmuştur. Sultan ders mekânı olarak belirlenen şebikenin içine girmiş devlet eşrafı şebikenin dışında, Buhârî okuyacak Buhârîhânlar ise şebikenin önüne oturmuşlardır. Açılış merasiminde Buhârî hatmi tamamlandıktan sonra İmam Sâhib Efendi hatim duası yapmıştır. Her gün kuşluk vaktinden sonra başlayan hatmin yanı sıra Perşembe günleri Üsküdarlı muhaddis efendinin Buhârî'den hadis nakletmek üzere, Buhârî şârihi Yusufefendizâde Abdullah Efendi'nin (ö. 1167/1754) ise her Çarşamba Kur'ân-ı Kerim kırâat eylemek üzere tayin edildiği belirtilmiştir.¹⁵

I. Mahmud aynı şekilde Fatih Camii'nde ikinci bir kütüphane daha yaptırmış ve orada da Buhârî hatmi yapılmasını talep etmiştir.¹⁶ 26 Rebiülevvel 1163/5 Mart 1750 tarihinde Sadrazam, Şeyhülislam ve Yeniçeri ağası gibi devlet ricâlinin katıldığı merasimde Padişah, caminin içinde kütüphaneye bitişik yapılan şebikeye teşrif etmiş akabinde Buhârîhânlar hatimden kalan son kısmı okumuşlar ve sonrasında Fatih Camii şeyhi Abdülhalîm Efendi ile Reisü'l-muhaddisîn hatim duası yapmışlardır. Daha sonra ise Abdülhalîm Efendi, şebike içindeki kürsüde bir hadis naklederek va'z etmiştir.¹⁷

15 Subhî Mehmed Efendi, *Subhi tarihi*, 174b.

16 Sultan I. Mahmud döneminde kurulan Fatih Kütüphanesi'nin vakfiyesi tespit edilemediğinden bu konudaki malumat tarih kaynaklarından elde edilmektedir. Kâdi Ömer Efendi'ye ait Ruznâme'de “*beher mâh hatm-i Buhârî-i şerîficrâ etmek üzere ehil on kimesne tayin*” edildiği belirtilmiştir. Bk. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, s, 203, dipnot, 281. Ancak Osmanlı Arşivi'nde yer alan 1278/1862 tarihli bir belgede Fatih Kütüphanesi'ne yapılan bir Buhârîhân tayininde bu görevin giderinin Ayasofya Kütüphanesi vakfından karşılanacağı belirtilmiştir. Bk. BOA, EV.BRT.146/30. Bu bilgilerden Fatih Kütüphanesi için yeni bir vakfın tesis edilmediği giderlerinin on yıl önce kurulan Ayasofya Kütüphanesi vakfiyesine havale edildiği anlaşılmaktadır.

17 Süleyman İzzî Efendi, *Tarih-i İzzî*, İstanbul, 1199, 219b; Şemdanîzâde Süleyman Efendi, *Şemdanîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi tarihi [Mür'i't-tevârih]*, I, 96.

Sultan I. Mahmud'un Fatih Camii'ne yaptırdığı kütüphanede aynı zamanda Buhârîhâne tesis ettiği zikredilmiştir.¹⁸ Uzunçarşılı'nın (ö. 1977) Buhârîhâne dediği mekân İzzî Tarihi'nde "kütübhâneyi mezbûreye muttasıl derûn-ı câmide müceddeden binâ buyurulan müşebbek derslane" denilerek anlatılan caminin sağ ön tarafındaki kısım olmalıdır.¹⁹ Caminin içine yapılan bu kısmın Buhârî kırâati amacıyla yapılmış olması Osmanlı dönemindeki Buhârîhânlık geleneğinin müşahhas hale gelmiş bir mekâmı olması açısından önemlidir.

Buhârî Okuyan İlk Âlimler (Buhârîhânlar)

İstanbul'da Buhârî okumalarının başladığı Ayasofya Kütüphanesi'ndeki hadis derslerini veren Üsküdarlı Muhaddis Efendi, kütüphane binasıyla vaz' edilen Ayasofya Camii hadis va'z kürsüsüne tayin edilmiştir. Subhî Efendi Tarihi'nde ismi zikredilmeden sadece Üsküdarlı Muhaddis denilmesinin farklı sebepleri olmalıdır. Şemdânîzâde, Tarihi'nde Buhârî dersi veren Üsküdarlı muhaddisin İbn Himmât [Himmâtzâde] (ö. 1175/1761) olduğunu kaydetmiştir.²⁰ Şam'dan gelip İstanbul'a yerleşen ve İstanbul'da vefat eden Himmâtzâde bu dönemde Üsküdar'da hadis dersleri akdetmekteydi. Nitekim hadis ıstılahına dair eser yazan Bandırmavî Küçük Hâmid Efendi (ö. 1172/1758), 1140/1727 senesinde Üsküdar'da Himmâtzâde'den hadis dersleri aldığını bizzat kaydeder.²¹ Bandırmavî'nin döneminde Himmâtzâde'yi "Muhaddisü Üsküdar" olarak anması da bunu teyit eder.²²

Kendisini *el-Muhaddisü'l-ezherî* ve *Muhaddisü Ayasofya* olarak tanıtan Ahmed b. Ali el-Gazzî de (ö. 1179/1765), Sultan I. Mahmud'un Ayasofya Camii'nde Buhârî kırâatini başlattığını belirtir.²³ Mühim konularda kırâatinin

18 Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, IV, (I. Bölüm) 328.

19 Süleyman İzzî Efendi, *Tarih-i İzzî*, 219^b.

20 Şemdânîzâde'nin *Mür'it-tevârih* isimli tarihini yayınlayan Münir Aktepe, İbn Himmât'ın ismini İbn Hümâ olarak okumuştur. Ancak Şemdânîzâde tarihinin yazma nüshasında İbn Himmât olduğu görülmektedir. Bk. Şemdânîzâde, *Mür'it-tevârih*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 5144, 383^b.

21 Bandırmavî, *Tanînu'l-mücelcelât*, s, 329.

22 Bandırmavî, *Tanînu'l-mücelcelât*, s, 157.

23 Ahmed el-Gazzî, *el-İ'lâmu'l-mültezem bi-fazileti Zemzem* isimli risalesinin başında eseri

tecrübe edildiğini zor ve sıkıntılı durumların önlenmesinde bereketinin görüldüğünü zikreder. Aynı zamanda Sultan'ın kendisini Ayasofya'da yapılacak Buhârî kıraatinin reisi olarak atadığını kaydeder. Akabinde ulemadan bazı kimselerin kendisinden İbnü'l-Cezerî'nin *el-Hidâye fi ilmi mustalahi'r-rivâye* isimli eserini şerh etmesini talep ettiklerini ve kısa bir zamanda bir şerh yazdığını ve yazdığı şerhi Ayasofya Kütüphanesi'ne hediye ettiğini belirtir. Ahmed el-Gazzî tüm bu anlattıklarını İbnü'l-Cezerî'nin *el-Hidâye* isimli hadis ıstılahları risalesini istinsah ettiği nüshanın başında kaydetmiştir.²⁴ Ahmed el-Gazzî'nin zikrettiği en önemli konu ise hiç kimsenin bu uygulamayı başlatma konusunda Sultan Mahmud'un önüne geçmediğidir. Dolayısıyla bu ifade-den Osmanlı döneminde teberrüken yapılan Buhârî kıraatinin Sultan I. Mahmud döneminde Ayasofya Kütüphanesi'nin açılışı vesilesiyle başladığı kendi döneminde net olarak ifade edilmiştir.

Osmanlı'da Buhârî Hatimlerinin Başlamasına Etki Eden Sebepler

Osmanlı döneminde teberrüken Buhârî okumalarının başladığı dönem Sultan III. Ahmed'in (ö. 1149/1736) daha sonra Lale devri olarak tarif edilecek damadı Nevşehirli Damad İbrahim Paşa (ö. 1143/1730) ile birlikte lüks ve sefahate düştükleri ve devlette israfın arttığı yönünde dini çevrelerde bir hoşnutsuzluk meydana getirdiği dönem olarak bilinmektedir. Patrona isyanı sonrası III. Ahmed yönetimden el çektilirirken yeğeni I. Mahmud tahta çıkmıştı. Sultan I. Mahmud tahta geldikten sonra isyancıların tepkilerini dikkate almış ve Lale devrinin sembol yapılarından olan Sadâbâd'daki köşkların isyancılar tarafından yıkılmasına müsaade etmiştir.

1142/1729-30 senesinde yazdığını belirtir. Bu risalenin başında kendisi Ayasofya-i Kebir Muhaddisi olarak zikretmektedir. Risalenin başına dönemin âlimlerinden takrizler almıştır. Bu kişiler Şeyhülislam Mirzazade Mehmed Efendi, Anadolu Kazaskeri Pirizade Mehmed Efendi, Anadolu Kazaskeri Mirzazade Ahmed Neyli Efendi, Anadolu Kazaskeri Mesçizade Abdullah Efendi'dir. Risalenin sonunda takriz yazanlar eklenmiştir. Bunlar Yusufendizâde Abdullah Efendi, Bikâizâde Ahmed Efendi eş-Şâmî ve İmam-ı Evvel es-Sultânî Abdurrahman Efendi'dir. Bk. Laleli, 399.

24 İbnü'l-Cezerî, *el-Hidâye fi ilmi mustalahi'r-rivâye*, Servili, 52, 102^b; İbnü'l-Cezerî'nin *el-Hidâye* isimli eserinin Türkiye Kütüphanelerinde üç nüshası bulunmaktadır. İlki müellif nüshası olan Laleli Koleksiyonundaki 800 tarihli nüsha, bir diğeri ise Ahmed el-Gazzî'nin istinsah ettiği nüshadır. Bk. Laleli, 70; Laleli, 393.

Sultan I. Mahmud, tahta çıktığında halkın devlete karşı tepkilerini dikka- te almış ve toplumun dini duygularına yönelik faaliyetleri artırmıştır. Bu- nun en bariz örneği kütüphane açılışlarında Buhârî okumalarını bir gelene- ğe dönüştürecek uygulamayı başlatmasıdır.

Halkın devlete karşı tepkisini dindirmek için başka bir faaliyetin değil de Buhârî okumalarının başlaması ise Köprülüler döneminde Hicaz ve Şam ulemasının İstanbul'a gelip hem hadis icâzetlerini İstanbul'a taşımaları hem de Buhârî kırâati yapmak için özellikle Şam'da Emeviye Camii'nde Buhârî dersleri yapmak için devletten berat almalarının etkisini akla getirmektedir.

Süleyman Fâzıl Efendi (ö. 1134/1722) 1080/1669 tarihinde Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa (ö. 1102/1691) ile Amcazâde Hüseyin Paşa'yla (ö. 1114/1702) birlikte Hicaz ve Şam'da topladığı hadis icâzetleri İstanbul'da hadis ilminin tedrisinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. 1112/1700-1 tarihinde Amcazâde Hüseyin Paşa'nın yaptırdığı dârulhadise atanan Süleyman Fâzıl Efendi, sonraki dönemde Ayasofya Camii'nin vai- zi de olmuş ve burada hadis dersleri yapmıştır.²⁵ Abdulganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) 1075/1664-5 tarihinde İstanbul'a gelmiş. İstanbul'dan Eme- viye Camii'nde Buhârî tedris etme vazifesini alarak Şam'a dönmüştür.²⁶ İsmail b. Muhammed el-Cerrahi el-Acluni, (ö. 1162/1749), 1119/1707 se- nesinde İstanbul'a gelmiş Ayasofya vâizi Süleyman Fazıl Efendi'den (ö. 1134/1722) icâzet aldıktan sonra Kubbetü'n-nesr'de hadis tedris vazife- sini uhdesine alarak Şam'a dönmüştür.²⁷ Ahmed el-Menîni (1172/1759), İstanbul'u ziyareti esnasında Süleyman Fazıl Efendi'den ders almıştır.²⁸ Hâmid b. Yûsuf el-Bandırmaî (ö. 1758/1172), hocası Himmâtzâde'nin Üsküdar'da altı aydan fazla süredir hadis dersi akdettiğini ve kendisinden hadis icâzeti aldığını bildirmektedir.²⁹ Sultan I. Mahmud, tahta çıktığında

25 Altuntaş, Mustafa Celil, *Osmanlı döneminde hadis ilmi*, s, 78-84.

26 Abdülganî en-Nablusî'nin Emeviye Camii'ndeki *Sahîh-i Buhârî* tedrisi görevini oğul- larına bıraktığı ile ilgili berat için bk. BOA, MFB, 43.

27 İsmail b. Muhammed Acluni, *Hilyetu ehli'l-fazl ve'l-kemal bi-ittisâli'l-esânid bi-kümmeli'r- ricâl*, s, 129-130; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 259-260; Kettâni, *Fihrisu'l-fehâris*, I, 98.

28 DÎA, "Ahmed el-Menîni", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-el-menini> (04.07.2019).

29 Bandırmaî, *Tanînu'l-mücelcelât bi-tebyîni'l-müselâlat*, s, 329.

İstanbul'da, hadis ilminde Hicaz ve Şam merkezli yeni bir canlanmanın etkisinin olduğu görülür. Sultan I. Mahmud, bu alandaki hareketliliği vakıflar kurarak devlet desteğiyle yapılan bir faaliyete dönüştürmüştür.

Henüz I. Mahmud tahta çıkmadan önce Safer 1131/Ocak 1719 tarihinde Mekke'de yapılacak bir merasimle ilgili İstanbul'dan gönderilen bir fermanda Makâm-ı Hanefîye'de İstanbul'dan gönderilen defterde isimleri yazılı muhaddislerin Buhârî-i şerîfin "Bed'ü'l-vahy" kitabındaki hadisleri naklettikten sonra kendilerine hil'atler giydirilmesine dair bir emir zikredilir.³⁰ Özellikle bu belge 1740 senesinde İstanbul'da başlayacak Buhârî hatimlerinin Hicaz-Şam ulemasının İstanbul ulemasıyla artan irtibatının sonucu olarak gündeme gelmeye başladığını göstermektedir.

Buhârî Okunan Yerler

7. asrın sonlarından itibaren teberrüken okunmaya başladığını tespit ettiğimiz Buhârî hatimlerinin özellikle Şam Emeviye Camii'nde ve Ezher Camii'nde okunduğu bilinmektedir. Bunun yanında Memlûk döneminde sultanların himayesinde Sultanın huzurunda Buhârî kıraati yapılmıştır.³¹ Sultan vefat ettikten sonra Sultanın türbesinde Buhârî hatmi tertip edilmiştir.³²

Yukarıda zikredildiği üzere Osmanlı döneminde İstanbul'da teberrüken Buhârî hatmi, ilk olarak kütüphane açılışı vesilesiyle Ayasofya Camii içerisindeki şebikenin içinde icra edilmiştir. Ayasofya Camii'ndeki Buhârî hatimleri açılış tarihinden itibaren yapılmaya devam etmiştir. Daha sonra Fatih Camii'nin içindeki kütüphaneye bitişik derslane olarak anılan bölgede Buhârî kıraati yapılmıştır. Sonraki dönemde ise Buhârî hatimlerinin icrâ edildiği en önemli mekânlar camiler olmaya devam etmiştir.

Sultan I. Mahmud'un ilk olarak yaptırmaya başladığı ancak III. Osman (ö. 1171/1757) döneminde tamamlanan Nuruosmaniye Camii'nde de Buhârîhânlık görevine atamaların yapılması Sultan I. Mahmud'un Buhârî

30 BOA, A.DVNSMHM.d, 111. Hüküm no: 2170.

31 es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, I, 241.

32 es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, III, 181.

okumalarındaki öncü rolünü fazlasıyla üstlendiğini gösterir. 1169/1755-6 tarihli bir belgede Nuruosmaniye Camii'nde biri Ser-Buhârîhân olmak üzere 10 Buhârîhân, Buhârîhânları takip etmekle görevli bir noktacı bir de kırâatin akabinde dua okuyacak görevli olmak üzere 12 kişinin bu görev için atandığı görülür.³³ Ayrıca aynı belgede haftada iki gün ders vermek şartıyla bir muhaddis ataması yapılmıştır.³⁴

Buhârîhânlık uygulamasının kütüphane açılışlarındaki hatimlerin akabinde artmasına dair en önemli örnek Sadrazam Mustafa Paşa'nın Galata'daki Kurşunlu mahzenindeki zaviyesi ve Eyüp'teki Murad Buhârî Nakşibendî zâviyesinde Buhârî-i şerîf dersiâmlık vazifelerinin tayinidir. 22 Cumâdelâhire 1166/26 Nisan 1753 tarihli bir beratta Nakşibendî zaviyesinde Buhârî dersiâmlık vazifesi Şeyh Mehmed b. Şeyh Murad Efendi'ye tevcih edilmiştir.³⁵ Aynı görev Mehmed Efendi'nin vefatından sonra 12 Rebiulevvel 1169/16 Aralık 1755 tarihinde oğlu Şeyh Ali Efendi'ye tevcih edilmiştir.³⁶

Sultan II. Mahmud da kurduğu vakıflarla Buhârî okuma geleneğinin yaygınlaşmasına etki eden önemli padişahlardandır. Bu dönemde özellikle Ravza-i Mutahhara'da Buhârî atamalarıyla alakalı birçok bilgi bulunmaktadır. 25 Ramazan 1258/30 Ekim 1842 tarihli bir beratta Ravza'da iki kişi Buhârî şerîf ve iki kişi de Şifâ-i şerîf okumak için görevlendirilmiştir. Konevî Seyyid Ömer Efendi ile Dersiâm Mehmed Âlim Efendi'ye Buhârî ciheti, yarımşar hisse olarak Sadullah ve Kırımî Ömer Efendi Şifâ-i şerîf cihetine tayin edilmişlerdir.³⁷

Hırka-i Şerîf Camii'nin bu hatimlerde özel bir yeri vardır. Sultan Abdülmecid'in 1267/1851 senesinde yeniden yaptırdığı Hırka-i şerîf Camii'nde 1270/1854 tarihinden itibaren, Buhârî okumak isteyen dersiâmların talebi kabul edilmiş ve yeni bir vakıf ciheti tertip edilerek

33 BOA, D, 4284/2.

34 BOA, D, 4284/2.

35 BOA, C.MF, 56/2758.

36 BOA, AE.SOSM.III, 90/6913.

37 BOA, EV.BRT, 124/28.

Hamidiye vakfından karşılanması karar kılınmıştır.³⁸ 1854 tarihinden sonra Buhârî kıraati Hırka-i şerîf Camii'nde son dönemlere kadar okuna gelmiştir.

II. Mahmud'un validesi olan Nakşidil Sultan'ın Fatih'teki türbesi ile babası I. Abdülhamid'in Eminönü'deki Hamidiye Türbesi olarak bilinen türbesi İstanbul'da Buhârî okunan türbelerin başında gelmektedir. Bunun yanında Bursa'da medfun bulunan Osmanlı Devleti'nin ilk altı padişahının türbeleri de sultanların türbelerinde Buhârî kıraatinin yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir. Aynı zamanda Bursa'daki Emir Sultan Türbesi, Sivas'taki Şemseddin Sivâsî'nin türbeleri Buhârî kıraatinin yapıldığı mekânlardır.³⁹ Eyüp Sultan Türbesi'nde de Buhârî okuyan on kişiye aylık yüzer kuruştan toplam bin kuruş verilmektedir.⁴⁰

Osmanlı döneminde İstanbul dışında da Buhârî hatimlerinin yapılmasına gayret edildiği görülür. 1188/1774 senesinde Haremeyn, Kudüs ve Şam'da Buhârî hatimlerinin tamamlanması için emirler gönderilmiştir.⁴¹

Şeyhülislam'ın Duâhâne'de padişahın emriyle yapılan Buhârî kıraati için atıyye istediği bir belgede her hatmin sonunda şeyhülislamın huzurunda hatim duası yapıldığı belirtilmiştir.⁴²

Kütüphane vakıflarından camilerde Buhârî kıraatının yanı sıra bizzat kütüphanelerde de Buhârî kıraati yapılmıştır. 1214/1799-1800 tarihli bir belgede Bostancılar kışlası bitişiğindeki kütüphanede beş kişiye hatmin akabinde otuzar kuruş tahsisat ayrıldığı belirtilmiştir.⁴³

38 BOA, İ.DH. 306/19406.

39 Altuntaş, Mustafa Celil, *Osmanlı ilim geleneğinde buhârîhânlık*, s. 101.108.

40 BOA, MB.İ, 69/11-16-18.

41 BOA, C.AS. 1136/50481.

42 TSMA.E, 310.

43 BOA, HAT, 1475/42.

Buhârî Okunan Zaman ve Hatim Merâsimi

Buhârî kıraatinin genel olarak üç aylarda başladığı ve yine üç aylarda tamamlanması yaygın bir uygulamadır. Ayrıca hatmin sonunda bir merâsim yapılması ve devlet eşrafının, ulemânın ve halkın katılımının sağlanması bu uygulamanın toplumun farklı kesimlerine hitap eden bir yönünün olduğunu vurgular.

Osmanlı Devleti'nde de Memlûkler dönemindeki Ramazan ayında hatmin tamamlanması uygulamasının devam ettirildiği görülür. Hırka-i Şerîf Camii'nde Ramazan ayında tamamlanan Buhârî hatimlerinin Ramazan ayının kaçıncı günü tamamlanmasının uygun olacağı hakkında Evkaf Nezâreti'nin Sadârete gönderdiği yazılar mevcuttur. 1305/1888 ve 1321/1903 Ramazan'ında hangi gün tamamlanmasının uygun olacağı hakkında Evkaf Nezâreti'nden birçok yazı kaleme alınmıştır. Hatmin sonunun devlet erkânının katılımına göre belirlendiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar 14 Ramazan 1299/30 Temmuz 1882 tarihli bir belgede hatmin her sene Ramazan'ın on beşinde tamamlanması emredilse de⁴⁴ her sene teyit edilerek devlet erkânının katılacağı bir zamanda yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 1299/1882 senesinde Hırka-i şerifte tamamlanan Buhârî hatim duasının Mabeyn-i Hümayûn'da icra edilmesi talep edilmiştir.⁴⁵

Buhârî Kıraatinin Yapılışı

Buhârî okumalarının nasıl yapıldığı ile alakalı bazı bilgiler bulunmaktadır. Mısır'da yapılan bir hatimde Buhârî'nin on iki ciltlik bir nüshasının getirildiği zikredilmektedir.⁴⁶ Bu bilgi, hatim meclisinin on iki kişiden oluşan bir heyetle okunduğunu ve herkesin elinde Buhârî'nin belli bir kısmının olduğunu gösterir.

Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunan bazı *Sahih-i Buhârî* nüshalarının birçok ciltten oluşması bu ciltlerin Buhârî hatimleri için hazırlanmış nüshalar olduğunu gösterir. Nitekim Ayasofya Kütüphanesi, 831-838, 821-830

44 BOA. MB.İ, 102/167.

45 BOA. MB.İ, 102/158.

46 İbnu'l-Muvaffak, *Murşidu'z-zuvvâr*, II, 29.

numaralarda bulunan nüshalar tek nüshanın farklı ciltleridir. Bu durum hatim meclisine katılan her Buhârîhân'ın elinde Buhârî'den bir bölüm olduğunu gösterir. Fatih Kütüphanesi'ndeki 1060-1073 numaralarda bulunan bazıları birlikte ciltlenmiş 30 ciltlik Buhârî'nin de kıraat amaçlı kullanılan nüshalardan olma ihtimali bulunmaktadır. Yine 10 ciltlik 1074-1083 numaralar arasında bir nüsha bulunmaktadır. Ayrıca müselsel olmayan farklı on ciltlik nüshalar da bulunmaktadır. Bu bilgiler Buhârî okumalarının bir heyetle birlikte icra edildiğini gösterse de keyfiyeti hakkında net bilgiler vermez. Özellikle hatim meclislerin tek kişinin sesli okuyup diğer kişilerin dinlemesi mi yoksa aynı anda herkesin kendisinin sessiz olarak mı okunduğu konusunda şu ana kadar herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak genel uygulamanın tek kişinin okuyup diğerlerinin dinlemesi şeklinde gerçekleşmesi mümkündür.

Buhârî Okuma Sebepi

Savaş, kıtlık gibi zamanlarda okunan Buhârî'nin özellikle devlet savaşına girdiği zaman okunması yaygın bir uygulamadır. Düşmanın hezimetini için yapılan Buhârî hatimleri özellikle III. Selim döneminde sıklıkla görülmektedir. Bu artışta cepheye alınan yenilgilerin halk üzerindeki etkisini azaltma ve geçilmeye çalışılan yeni nizama yönelik tepkileri azaltmaya yönelik olması muhtemeldir.

Buhârî hatmiyle alakalı isimli olarak padişaha takdim edilen 1213/1798-9 tarihli bir belgede ulemadan bir zat Buhârî okumalarının gerekçesini şöyle takdim etmiştir: Hz. Peygamber zamanında beş müşrik bir araya gelerek bir ittifak kurmuş ve emr-i ilâhî olarak Hz. Peygamber ve dört halife de ittifak kurarak müşriklerin tuzaklarını boşa çıkarmıştır. Fransa Devleti'nin Memâlik-i Osmaniye'ye kastetmesi üzerine her gün beş kişinin Buhârî okumak için bir araya gelmesi gerekmektedir. Fransa Devleti'nin de karar mevkiinde beş kişi bulunmaktadır. Arzuhal sahibi devamında padişah'tan halis niyet ile iki rekât namaz kılmasını ve ehl-i hadisten beş kişinin her ayda bir hatim yapmak üzere 'Buhârî okumaya başlasınlar' şeklinde bir emr-i hümayûn yayınlamasını talep etmektedir. Ayrıca her ne kadar Enderun-i Hümayûn'da Buhârî okunmakta ise de başka bir yerde Buhârî

okuyacak beş müttaki ve salih kişiyi bulabileceğini belirtmiştir. Padişahın talep edilen ise iki rekat namaz kılıp kendisine hitaben “Beş adam bulasın ve Buhârî-i şerîf okutasın” yazısını içeren bir emr-i hümayun olduğu özellikle belirtilmiştir. Ayrıca arzuhal sahibi bu uygulamaya sırr-ı hams denildiğini, beş büyük peygamber olduğunu (Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed) bunun yanında Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatma'nın beş kişi olduğunu belirtir. Sırr-ı hamsin faydalı olacağını “Biriniz bir taşta bile itikad etse o taş ona fayda verir”⁴⁷ anlamındaki rivayeti aktararak delillendirmiştir.⁴⁸

Sultan III. Selim döneminde hem Ruslar hem de Fransızlarla yapılan mücadelelerde Buhârî kıraat edildiğine dair birçok belge bulunmaktadır.⁴⁹ Ayrıca savaş esnasında orduda da Buhârî okumaları yapılmaktadır. Ordu sefer halindeyken tilâvet edilen Buhârî hatimlerinin orduyla beraber sefere çıkarılan livâ-i şerîfin (sancak) muhafaza edildiği mekânda okunduğu belirtilmiştir.⁵⁰

Ordu seferde iken Buhârî kıraat eden Buhârî Müderrisi Şeyh Âdem Efendi, kırâati ordu İstanbul'dan hareket ettiği andan itibaren okumaya başladığını ve aksatmadan her gün ikindi namazından sonra tilâvet ettiğini belirten bir arzuhal kaleme almıştır. Bu arzuhalde Şeyh Âdem Efendi, “mansûriyet-i asâkir-i müslimîn ve makhûriyet-i a'dâ-yı müşrikîn için okunan Buhârî kıraatinde bazı müjdeli yerlere tesadüf ettiğini şöyle açıklamıştır:

“Alâ sebîli't-tefe'ül, Buhârî-i şerîfin birer beşâretli mahalline tesâdüf eylediğinden kat'-ı nazar Nemçe Kralı'nın büyük ordusu kendü beraber olduğu halde satvet-i kâhire-i İslâmiyye'ye tâb-âver mukâvemet olamayup üftân u hîzân makhûren ve münhezimen firar edeceği gece Buhârî-i şerîfin kitâb-ı tefsîrinde sûre-i Feth-i şerîfin tefsirine dair

47 (لَوْ اعْتَقَدَ أَحَدُكُمْ عَلَى حَبْرٍ لَنَعَمَهُ) Farklı lafızlarla nakledilen bu rivayete âlimler ittifakla mevzu demişlerdir. Bk., İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ*, III, 44; İbnü'l-Kayyim, *el-Menâru'l-münîf*, s, 139; Sehavî, *el-Mekâsîdu'l-hasene*, s, 542; Aliyyü'l-kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi ahbârî'l-mevdû'a*, I, 288, 335, 496.

48 TSMA.E, 428/30.

49 BOA, C.AS, 1136/50481.

50 BOA, C.AS, 314/12951

olan ehâdîs-i şerîfeye gelinmişti. Tefsîr-i sûre-i Feth-i şerîf ol-gün vakt-i asırda tekmiil olunup ol-gece düşman-ı dîn hızı u hasrâne karîn olduğu halde firar eylediği ma'lûm-ı âsafâneleridir.”⁵¹

Bu belgede orduda Buhârîhân olan Âdem Efendi, Buhârî'nin Fetih Süresi ile ilgili naklettiği hadisin okunduğu günün gecesinde düşmanın mağlup edildiğini belirterek Buhârî okumalarının tesirini yönetime bizzat ifade etmiştir. Başka bir belgede savaş sırasındaki bu okumaları “*istimdâd-ı fuyûzât-ı ma'nevîyye zımnında hatm-i Buhârî-i şerîf meymenet redif olunması pek münâsîp ve yolunda*” ifadesiyle gerekçelendirilmiştir.⁵²

Buhârî Hatimlerinin Osmanlı Dönemi Hadisçiliğine Etkisi

Sultan III. Mustafa döneminde Manisa'daki Hafsa Sultan vakfından *Sahîh-i Buhârî* tedris vazifesinin verilmesi sultan vakıflarının bu görev için yeniden tanzim edildiğini gösterir.⁵³ Hafsa Sultan vakfiyesinde Buhârî tedrisi gibi bir faaliyetin olmaması⁵⁴ daha sonra Buhârî hatimlerinin ve tedrisinin yaygınlaşarak vakfiyelerdeki müderris-dersiye vazifelerinin Buhârî tedrisine dönüştüğünü göstermektedir. Nitekim Hırka-i şerîf Camii Sultan Abdülmecid tarafından yeniden inşa ettirildiğinde beş âlim tarafından kendilerinin Buhârîhân olarak tayin edilmesinin talep edilmesi Buhârî okumalarının yaygınlık kazandığını vakfiyelere mülhak vakıf olarak eklemeler yapıldığını ya da var olan tedris vazifesine Buhârî kıraati için atamalar yapıldığını gösterir.

Sultan I. Mahmud döneminde başlayan bu hâtimlerin ulemanın ilgisini İstanbul'a yöneltmesine sebep olduğu anlaşılmaktadır. 20 Cumâdelülâ 1171/30 Ocak 1758'de İstanbul'a gelen Muhaddis Mehmed Efendi, Haremeyn'de tedris ile meşgulken İstanbul'a geldiğini Nuruosmaniye

51 BOA, AE.SABH.I, 22/1802.

52 BOA, MB.İ, 13/5.

53 BOA, C.MF, 136/6779.

54 Hafsa Sultan'ın vakfiyesinde Buhârî tedrisiyle alakalı bir vazifenin olmadığı ile ilgili bk. İbrahim Hakki Konyalı, “Kanuni Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri”, s. 47-56.

Camii ile Ayasofya Camii'nde hasbî olarak *Sahîh-i Buhârî* ve *Şifâ-i şerîf* tedris ettiğini belirtip “*hizmetiyle şerefyâb olduğu ehâdis-i nebeviyeye ihtirâmen*” kendisine maaş bağlanmasını talep etmiştir. Kendisine Sadrazam'ın buyrulduyuyla İstanbul Gümrüğü'nden kırk akçe bağlanması kararlaştırılmıştır.⁵⁵

Buhârî okumalarının, Buhârî nüshalarının İstanbul'a taşınması ve nüsha üretimi konusunda da önemli etkileri olmuştur. Birçok bölgede okunan Buhârî için nüshalar üretilmiştir. Bunun için kitâbet vazifelerinin de verildiği anlaşılmaktadır. Mekke mücavirlerinden olan bir zâtın verdiği bir arzuhalde kendisinin “Buhârî-i şerîf birinci kitâbeti” vazifesi yaptığını belirtmesi bunu desteklemektedir.⁵⁶

Sahîh-i Buhârî'nin Sultaniye nüshası olarak bilinen II Abdülhamid'in emriyle Bulak'ta yaptırılan baskısının o dönemde artan Buhârî hatimlerine nüsha temini olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemde Buhârî hatimleri o kadar artmıştır ki 1303/1886 senesinde sadece İstanbul'da sekiz farklı mekânda kırk beş Buhârîhân tarafından Buhârî hatimleri tertip edildiği belirtilmiştir.⁵⁷ Sultan Osman Gazi Türbesinde okunan Buhârî hatimleri için tezhib maksadıyla İstanbul'a gönderilen nüshanın bazı ciltlerinin tezhibinin yapılarak gönderildiği belirtilmiştir.⁵⁸ Bu durum hem Buhârî nüshalarının günümüze intikali hem de korunması konusunda Buhârîhânlık geleneğinin etkisini gösterir.

Buhârî Hatmine Yönelik Tenkitler

İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin (ö. 737/1336) bidatlere karşı kaleme aldığı eserinde insanların Mevlid kandilinde yaptığı bidatlerden bahsettikten sonra bazı insanların bidatlerden sakınmak için o günlerde Buhârî kıraat etiklerini her ne kadar hadis okumanın Allah'a yakınlık, ibadet, bereket ve hayra ulaşma niyetiyle yapılsa da Mevlid vesilesiyle okumanın yanlış olduğunu belirtir.⁵⁹

55 BOA, AE.SMST.III, 25/1727

56 BOA, A.MKT.DV, 162/20-2.

57 BOA, Y.A.HUS, 188/10/2.

58 BOA, A.MKT.MHM, 346/24; 346/62.

59 İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, II, 25.

Sırât-ı Müstakîm idaresine 1911 yılında gönderilen bir mektupta kole-
ra ve veba gibi hastalıkların şifası için eskiden hafızların memleketi dolaştı-
rıldığı hastalığın olduğu o günlerde niçin böyle bir teşebbüsün olmadığı so-
rulmuştur. Bunun üzerine Mehmed Akif (ö. 1936), şöyle bir yazı yazmıştır:

*“Evet böyle bir eski usul vardı. Lakin hiçbir vakit dindarâne değil idi! Hükümet-i sâbika, mevkiini tahkim için millete savlet eden felaketler-
den bile istifade etmek isterdi, yoksa sâri hastalıklara karşı nizâmât-ı
sıhhiyeyi tamamiyle tatbikten başka bir tedbir olmayacağını pekâlâ
bilirdi.” “Yıldız’da yükses sesle tilavet edilen Buhârîler hastalığı def-
etmek için değil, sadedil halkın hissiyat-ı diniyesini okşayarak huluskâr
bir padişaha ihlas celb etmek için idi. İyice bilmeliyiz ki gerek münferit
gerek sâri ne kadar hastalık varsa izalesi için tababetin tavsiye edeceği
tahaffuzî, şifâî tedâbirden başka yapılacak bir şey yoktur.”⁶⁰*

Reşid Rıza (ö. 1935), Buhârî kıraati ile düşmanlara karşı yardım talebi-
ni İslam’ın ruhuna uymayan bir uygulama olarak nitelendirmiştir.⁶¹ Ahmed
Hamdi Akseki (ö. 1951) de Reşid Rızâ’nın bu konudaki görüşünü *Akâid-i
İslâmiye* isimli eserinde nakletmiştir. *“Harpte kuvve-i askeriyeden başka şeyler
ile nusret talep etmek, hasta olan bir kimsenin –Allah tarafından hidayet olun-
duğumuz edviyeyi istimal etmeksizin şifayab olmasını istemek, dünya ve ahiret-
te mesut olmak için Cenâb-ı Allah’ın meşru kıldığı kavânin-i fitriyeyi bırakıp da
saadeti başka yollarda aramak, kendileri de muhtac-ı muavenet bir takım kim-
selerin muavenetini, duasını talep etmek mahz-ı şirktir.”⁶²*

Sonuç

Osmanlı döneminden önce özellikle Memlûkler döneminde yaygınla-
şan teberrûken Buhârî okumalarının Osmanlı’nın ilk dönemlerinde var ol-
duğuna dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Ancak Taşköprizâde’nin de
ifade ettiği gibi Buhârî’nin teberrûken okunduğu ve tâûn gibi hastalıklara kar-
şı hatmedildiği takdirde şifa bulunacağına dair bir düşüncenin var olduğu

60 Kara, İsmail, *Din ile modernleşme arasında*, s, 211; [Mehmet Akif, “Hasbihal: Kolera-
ya dair”, Sırât-ı Müstakîm, V/115, s, 178.]

61 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefşîru’l-Menâr*, IV, 99.

62 Kara, İsmail, *Din ile modernleşme arasında*, s, 211; [Reşid Rıza, *Akâid-i İslâmiye*, trc.
Aksekili Ahmed Hamdi, Sebülürreşâd, X/250, s, 256]

ulemâ arasında bilinmekteydi. Köprülüler döneminden sonra Şam ve Hicaz bölgesi âlimleriyle devlet ve ulema nezdinde artan irtibat Hicaz ve Şam bölgesindeki Buhârî okumalarını devletin finanse etmesinin önünü açmıştır.

I. Mahmud dönemine gelindiğinde ise Ayasofya ve Fatih Kütüphaneleri açılışında Buhârî hatimleri tertip edilmiştir. Kütüphane vakıflarından ise Ayasofya ve Fatih Camii'nde Buhârî hatimleri düzenli olarak yapılması kararlaştırılmış Üsküdar Muhaddisi olarak anılan Himmâtzâde Ayasofya'da haftada bir Buhârî dersleri yapmakla görevlendirilmiştir. Bu dönemden sonra Sultan I. Abdülhamid'in Hamidiye vakfı, Sultan II. Mahmud'un Nakşidil Valide Sultan Türbesi, Hicaz ve Eyüp Sultan Türbesi, Sultan Abdülmecid'in Hırka-i şerif Camii vakfı ve Sultan II. Abdülhamid'in zikredilen yerlerin yanında devlet daireleri ile Hicaz ve Şam başta olmak üzere coğrafyanın birçok şehrinde Buhârî okumalarını finanse ettiği görülür. Tüm bu uygulamaların devlet ve yöneticiler nezdinde ıslahat ve yenilikçi düşüncelerin arttığı ve bundan dolayı tenkit edildiği dönemlerde yoğunlaşması Buhârî okumalarının devletin halkı ikna etme çabalarının bir sonucu olarak okunabilir. Hatimlerin Osmanlılarda 18. asırda cephede yenilgilerin iyice hissedilmeye başladığı bir dönemde ortaya çıkması da askeri alanda alınan yenilgilerin toplumdaki etkilerini azaltmaya yönelik çabalardan birisi olsa gerektir. Bu uygulamaya karşı çıkanlar da bu çabaların beyhude olduğunu bu yenilgilerin ancak 'teknik' ilerlemeyle mümkün olabileceğini belirtmişlerdir.

Sahih-i Buhârî'nin teberrüken okumaları Osmanlı coğrafyasındaki ulemanın dikkatini çekmiş ve gerek daha önce yapılmış imaretlere mülhak vakıflar eklenerek gerekse yeni vakıflar kurularak Buhârî'nin ders olarak okutulması faaliyetleri ağırlık kazanmıştır. Dolayısıyla Buhârîhânlık uygulaması sadece bir hatim geleneği olarak kalmamış farklı cami ve bölgelerde Buhârî dersi vazifelerinin artmasını sağlamıştır.

Buhârî hatim geleneği aynı zamanda *Sahih-i Buhârî* nüshalarının İstanbul'a taşınmasını, İstanbul'da nüsha üretiminin yapılmasını sağlamıştır. Özellikle devletin son dönemlerinde artan Buhârî okumalarının ihtiyacını karşılamak üzere devlet tarafından matbaada basım sürecine girilmiştir. Cumhuriyet kurulurken meclisin açılışı öncesinde Buhârî hatimleri için vilayetlere tamimler gönderilmesi daha sonra bir hadis tercümesi yapılacağı zaman Babanzâde'ye Buhârî tercümesi vazifesi verilmesi zikredilen ortak toplumsal hafızanın sonucu olarak görülmelidir.

Kaynakça

el-Acluni, İsmail b. Muhammed, *Hilyetu ehli'l-fazl ve'l-kemal bi-ittisâli'l-esânid bi-kümmeli'r-ricâl*, thk. Muhammed İbrahim el-Hüseyn, Daru'l-Feth, Amman, 2009/1430.

Ahmed Akgündüz vd., *Üç devirde bir mabed Ayasofya*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2005.

Ahmed el-Gazzi, *el-İ'lâmu'l-mültezem bi-fazîleti Zemzem*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 399.

Aliyyü'l-kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi ahbâri'l-mevdû'a*, Dâru'l-emâne/Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1971.

Altuntaş, Mustafa Celil, *Osmanlı ilim geleneğinde buhârîhânlık*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.

----- *Osmanlı döneminde hadis ilmi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.

Bandırmavî Hâmid Efendi, *Tanînu'l-mücelcelât bi-tebyîni'l-müselâlat*, Dâru'r-Risâle, Kâhire, 2013.

el-Busrevî, Ali b. Yusuf, *Târîhu Busrevî*, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımaşk, 1408.

Çakın, Kamil, Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci, *İslâmî Araştırmalar*, 1997, cilt: X, sayı: 1-2-3, s. 100-109.

DİA, "Ahmed el-Menîni", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-el-menini> (04.07.2019).

Erünsal, İsmail E., *Osmanlılarda kütüphaneler ve kütüphanecilik*, Timaş, İstanbul, 2015.

el-Hazrecî, Ali b. el-Hasan, *el-Ukûdu'l-lu'lu'iyye*, nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva, Dâru'l-Âdâb, Beyrut, 1403/1983.

İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, nşr. Muḥammed 'Abdulmu'îd Dâni, Meclisü Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, Ḥaydarâbâd, 1392/1972.

----- *İnbâu'l-gumr*, nşr. Ḥasan Ḥabeşi, Lecnetu İhyai't-Türasi'l-İslami, Mısır 1389/1969.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Ali Şîrî, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, [yy. 1408/ 1988.

İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ*, Dâru'l-Marife Beyrut, [t.y.]

İbn Tolun, *Mufâkehetu'l-hillân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1998.

İbnu'l-Cezerî, *el-Hidâye fi ilmi mustalahi'r-rivâye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Servili Koleksiyonu, 52; Laleli Koleksiyonu, 70; 393.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf*, Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep, 1390/1970.

İbnu'l-Muvaffak, *Murşidu'z-zuvvâr ilâ kubûri'l-ibrâr*, ed-Dâru'l-Misriyyetü'l-Lübnâniyye, Kâhire, 1415/1995.

İbrahim Hakki Konyalı, "Kanuni Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, sayı, 8, Ankara, 1969.

Kandemir, M. Yaşar, "el-Câmiu's-Sahîh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-camius-sahih-buhari> (03.07.2019).

Kara, İsmail, *Din ile modernleşme arasında*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003.

el-Kettâni, *Fihrisu'l-fehâris*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1982.

el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1937.

el-Makrizî, *es-Sulûk*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Aâtâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.

Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, [yy.] 1990.

el-Murâdî, *Silkü'd-dürer*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1408/1988.

es-Safedî, *A'yânu'l-asr ve a'vânu'n-nasr*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk; Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1418/1998.

----- *el-Vâfi*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1420/2000.

es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, [t.y.]

----- *el-Mekâsıdu'l-hasene*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985.

Subhî Mehmed Efendi, *Subhi tarihi*, [yy.] İstanbul, 1783.

es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Maḥmûd Muḥammed et-Ṭanâhî, Abdulfettâh Muḥammed el-Hulv, Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, Kâhire, 1964.

Süleyman İzzî Efendi, *Tarih-i İzzî*, [yy.] İstanbul, 1199.

Şemdânizâde Süleyman Efendi, *Şemdânizâde Fındıklılı Süleyman Efendi tarihi*, 1193/1779, (haz. M. Münir Aktepe). İÜEF. Yay., İstanbul, 1976.

Şemdânizâde Süleyman Efendi, *Mür'i't-tevârih*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 5144.

Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-sıyâde fi mevzuati'l-ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebu'n-Nur, Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire, 1968.

Uzunçarşılı, İsmail Hakki, *Osmanlı tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1956.

Arşiv Kaynakları

BOA, A.DVNSMHM.d, 111.

BOA, A.MKT.DV, 162/20-2.

BOA, A.MKT.MHM, 346/24; 346/62.

BOA, AE.SABH.I, 22/1802.

BOA, AE.SMST.III, 25/1727

BOA, AE.SOSM.III, 90/6913.

BOA, C.AS, 1091/48163.

BOA, C.AS, 1136/50481.

BOA, C.AS, 314/12951

BOA, C.AS, 963/41917.

BOA, C.EV, 280/14256.

BOA, C.MF, 10/468.

BOA, C.MF, 120/5972.

BOA, C.MF, 127/6345.

BOA, C.MF, 136/6779.

BOA, C.MF, 179/8940.

BOA, C.MF, 184/9182.

BOA, C.MF, 56/2758.

BOA, D, 4284/2.

BOA, D, 4284/2.

BOA, E.BRT, 124/28.

BOA, HAT, 1452/7.

BOA, HAT, 1475/42.

BOA, HAT, 1557/42.

BOA, MB.İ, 13/5.

BOA, MB.İ, 17/25; 17/30.

BOA, MB.İ, 69/11-16-18.

BOA. C.AS. 1136/50481.

BOA. İ.DH. 306/19406.

BOA. İ.ŞD. 39/1982. 1.

BOA. MB.İ, 102/158.

BOA. MB.İ, 102/167.

BOA. Y.A.HUS. 188/10/2.

TSMA, E, 310.

TSMA, E, 428/30.

IMAM AL-BUKHĀRĪ AND THE ḤANAFĪS: UNDERSTANDING AL-BUKHĀRĪ'S ATTITUDES TOWARDS ḤANAFĪ SCHOLARSHIP

Bilal Ali Ansari*

Before Muḥammad b. Ismā‘il al-Bukhārī embarked on his celebrated and extensive travels in pursuit of ḥadīth, his early academic career involved studies in Islamic law under distinguished Ḥanafī jurists of his home-city of Bukhara. Preeminent amongst these scholars was the Mufti of Bukhara, Abū Ḥafṣ al-Kabīr, a companion of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī. According to al-Bukhārī's own account, by the age of sixteen he had memorized the works of Abu Ḥanīfah's direct students, Ibn al-Mubārak and Wakī‘, and understood the discourses of the “Companions of Ra’y (Legal Analytical Reasoning)”. Nevertheless, al-Bukhārī's subsequent journeys outside of Bukhara in pursuit of ḥadīth marked the beginning of a lifelong departure from the school of his teachers in law. Muslim scholars, Ḥanafī or otherwise, don't agree on either the particulars or the extent to which al-Bukhārī departed from the legal positions and interpretive methodologies of Abū Ḥanīfah and his intellectual inheritors. While many accept that al-Bukhārī's attitude towards them was more critical than approving, others attempt to portray his contentions with the Ḥanafīs as exaggerated or misunderstood. Through a study of al-Bukhārī's intellectual biography, his various works, and historical reports about his expulsion from Bukhara, this study investigates both

* Darul Qasim Faculty, Liaison of the Department of Hadith.

the claims of al-Bukhārī's alleged partiality towards the Ḥanafīs as well as the underlying causes for his shift in attitude towards them. More specifically, the study explores the biographies of potentially influential teachers who may have harbored prejudicial views towards Abū Ḥanīfah, particularly al-Ḥumaydī, Ismā'īl b. 'Ar'arah, Nu'aym b. Ḥammād, Ibn Abī Shaybah, and Ishāq b. Rāhawayh. Further, the study addresses claims that such a prejudice is evident in al-Bukhārī's seminal work, al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, particularly when he addresses dissenting opinions with the indeterminate expression, "Some said..." (qāla ba'd al-nās). The study documents the analyses of these expressions by scholars who attempted to identify whether the intended targets of al-Bukhārī's criticism were relatively indiscriminate or aimed exclusively at Abū Ḥanīfah.

Introduction

At the forefront of that great list of Divinely-supported scions of hadith (prophetic reports)¹ scholarship is the celebrated figure of Muḥammad b. Ismā'īl b. Ibrāhīm al-Bukhārī (194-256/810-870), bearer of the honorable epithet "Leader of the Believers in Hadith" (*amīr al-mu'minīn fī al-ḥadīth*) and staunch arbiter of the prophetic tradition. Proportionate to the academic service devoted to his works over the last thousand years, the biographical information on this master of hadith is also remarkably rich, especially when compared to the biographies of the other renowned traditionists (*muḥaddiths*) of his time. The first known but now non-extant biography of al-Bukhārī was written by his direct student, travel-companion, and copyist Abū Ja'far Muḥammad b. Abī Ḥātim al-Bukhārī al-Naḥwī al-Warrāq in a work titled *Shamā'il al-Bukhārī*.² This early and

- 1 The term "hadith" often refers simply to anything that is associated with the Prophet Muḥammad, may Allah bless him and grant him peace, but more broadly can encompass all such reports that document the statements, actions, and tacit approvals of the Prophet as well as the statements and actions of his Companions and their Successors. See Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's *Tadrīb al-Rāwī*, 2:36.
- 2 Widely referenced by later biographers as a primary source for al-Bukhārī's biography, only those portions of the work that were reproduced in later biographies are now preserved. Shams al-Dīn al-Dhahabī describes this work as a large (*ḍakhm*) volume, while al-Sakhāwī gives its size as comprising two quires (*kurrāsahs*), one quire being approximately thirty manuscript leaves.

primary source document was followed by a long series of notable monographs authored over the following centuries, most still relatively unknown. Notable amongst them are Abū Sa‘d ‘Abd al-Karīm al-Sam‘ānī’s (506-562/1113-1166) *Bukhār Bakhūr al-Bukhārī*³, Abū al-Rabi‘ Sulaymān b. Mūsā al-Balansī’s (565-634/1170-1237) *al-I‘lām bi-Akhhbār al-Bukhārī al-Imām*⁴, Shams al-Dīn al-Dhahabī’s (673-748/1274-1348) *Manāqib al-Bukhārī*⁵, Sirāj al-Dīn Ibn al-Mulaqqin’s (723–804/1323–1401) volume referenced by Shams al-Dīn al-Sakhāwī (831–902/1428-1497), Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimashqī’s (777-842/1375-1438) *Tuhfat al-Akhhbārī bi-Tarjamat al-Bukhārī*, and Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī’s (773-852/1371-1449) *Hidāyat al-Sārī li-Sīrat al-Bukhārī*. Amongst modern biographical works, Jamāl al-Dīn al-Qāsimī’s (1283-1332/1866-1914) *Ḥayāt al-Bukhārī* is a concise volume less than one hundred pages in length but rich in content and unique in discussions, and ‘Abd al-Salām al-Mubārakfūrī’s (1289-1342/1872-1923) *Sīrat al-Imām al-Bukhārī* dedicates two substantial volumes to al-Bukhārī’s biography, his works, and a defense of his person and *Ṣaḥīḥ*.⁶

Al-Bukhārī’s Early Teachers

A charitable portion of al-Bukhārī’s biographical information in these works comprise rich details of his distant and copious travels in the collection of hadith, a nearly lifelong and unending venture that began at the

-
- 3 The author describes this work as comprising twenty bundles (*tāqahs*), which is approximately two hundred manuscript leaves.
 - 4 The full name is *al-I‘lām bi-Akhhbār al-Bukhārī al-Imām wa Man Balaghat Riwayatuhu ‘anhu min al-Aghfāl wa al-A‘lām*. Ibn ‘Abd al-Malik al-Marākishi describes its size as being a large quire (*kurrāsah*).
 - 5 Al-Dhahabī cites this monograph in a number of his other works and describes it as a large volume. An eighty-page summary of its contents is included in his notice on al-Bukhārī in his *Siyar A‘lām al-Nubalā’*.
 - 6 Originally published in Urdu in 1329 AH/1911 CE and translated into Arabic by ‘Abd al-‘Alīm b. ‘Abd al-‘Azīm al-Bastawī and published by Dār ‘Ālam al-Fawā’id in Makkah in 1422/2001. The full title of the book is *Sīrat al-Imām al-Bukhārī Sayyid al-Fuqahā’ wa Imām al-Muḥaddithīn*. The author was a student of the renowned Ahl-e Ḥadīth scholars, ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakpūrī (d. 1330/1912) and ‘Abd al-Raḥmān al-Mubārakpūrī (d. 1352/1933), and attained certifications (*ijāzahs*) in hadith from al-Sayyid Nadhīr Ḥusayn al-Dihlawī (d. 1320/1902) and al-Qaḍī Ḥusayn b. Muḥsin al-Yamānī (d. 1327/1909).

age of sixteen. However, relatively little information has been documented about Imam al-Bukhārī's earlier studies, meaning his academic career before embarking on his celebrated journeys, and the influences and impact of the teachers of his youth. These studies, which begin around the age of ten with local scholars in his home-city of Bukhara, are of critical importance to researchers hoping to fully appreciate the development of al-Bukhārī's academic positions and the origins of his attitudes towards various strains of scholarship expressed in his writings. Of particular interest is al-Bukhārī's allegedly unfavorable view of the eponymous founder of the Ḥanafī school of law, Abū Ḥanīfah Nu'man b. Thābit (80-150/699-767) and his early followers, especially given the evidence that al-Bukhārī's early education began under distinguished Ḥanafī scholars like the Mufti of Bukhara, Abū Ḥafṣ Aḥmad b. Ḥafṣ al-Kabīr al-Bukhārī (150-217/767-832), a companion of Abū Ḥanīfah's preeminent student Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī (131-189/749-805) and an outstanding scholar, jurist, and hadith transmitter.

According to Bukhara's early historian, Abū Bakr Muḥammad b. Ja'far al-Narshakhī (286-348/899-959), the influence of Abū Ḥafṣ al-Kabīr on the people of Bukhara was so remarkable that "because of him, Bukhara became the 'Dome of Islam'" and the great boon in learning in Bukhara and the high rank of its scholars was to his credit. He also describes him as unparalleled in spiritual station (*wilāyah*) and an ascetic scholar,⁷ perhaps why he is occasionally referred to simply as Aḥmad b. Ḥafṣ al-Zāhid (The Ascetic). Shams al-Dīn al-Dhahabī honors Abū Ḥafṣ with the epithet: "the shaykh of Transoxiana and the jurist of the East" in his *Siyar A'lām al-Nubalā'*, and notes that both Abū Ḥafṣ al-Kabīr and his son Abū Ḥafṣ al-Ṣaghīr (d. 264/878) after him enjoyed supremacy amongst the Ḥanafī scholars of Bukhara.⁸

7 Abū Bakr Muḥammad b. Ja'far al-Narshakhī. *Tārīkh Bukhārā*, 86-87.

8 al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 10:157. Describing his devoutness, al-Narshakhī notes that Abū Ḥafṣ used to complete a Qur'ān recital twice in a day and night despite being occupied in teaching and instruction. Only when he became very old in age, he remarks, did Abū Ḥafṣ change his daily routine to one complete Qur'ān recitation. When he became very weak, he reduced it to one half of the Qur'ān daily until he ultimately passed away. See *Tārīkh Bukhārā*, 87.

Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī’s father, Ismā‘īl b. Ibrāhīm, was a close friend and associate of Abū Ḥafṣ al-Kabīr, and a companion of ‘Abd Allāh b. Mubārak (118-181/726-797).⁹ Through his chronicling of some of their unique personal interactions, Abū Ḥafṣ can be credited with the preservation of a fair amount of Ismā‘īl’s biographical information. He narrates, for example, the following details of Ismā‘īl’s death, which Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī quotes in his *Hudā al-Sārī* through Muḥammad b. Abī Ḥatīm al-Warrāq, in which Abū Ḥafṣ states: “I came to Ismā‘īl at the time of his demise. He said, ‘I do not know of my wealth any dirham that is illicit or even doubtful.’”¹⁰ He also attests to Ismā‘īl’s brilliance and insight while providing evidence of their close relationship while recalling an interaction that took place between them regarding the interpretation of a dream. Abū Ḥafṣ once observed the Prophet (may Allah bless him and grant him peace) in his dream wearing a tunic (*qamīṣ*) and next to him was a woman who was weeping. In his vision, the Prophet (may Allah bless him and grant him peace) says to the woman, “Do not weep. When I die, then you may weep.” Abū Ḥafṣ remarks, “I could not find anyone who could interpret it for me until Ismā‘īl, the father of al-Bukhārī, said to me, ‘(The vision symbolizes that) the prophetic tradition (*sunnah*) remains established.’”¹¹

More importantly, biographers like al-Dhahabī list Abū Ḥafṣ as one of al-Bukhārī’s teachers, mentioning that both al-Bukhārī and Abū Ḥafṣ’s son Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥafṣ (Abū Ḥafṣ al-Ṣaghīr) studied together under Abū Ḥafṣ al-Kabīr in Bukhara during their youth. Al-Dhahabī quotes al-Warrāq as stating that he heard his father say, “When he was young, Muḥammad b. Ismā‘īl (al-Bukhārī) would frequent the gathering of Abū Ḥafṣ (al-Kabīr) Aḥmad al-Bukhārī. One day I heard Abū Ḥafṣ proclaim, “This is an intelligent young man. I expect him to gain prominence and fame.”¹² When Ismā‘īl passed away while al-Bukhārī was yet a child,

9 Sayyid Aḥmad Riḍā Bijnūrī, *Anwār al-Bārī*, 1:207.

10 See the first volume of *Fath al-Bārī*, most accurately titled *Hudā al-Sārī*, 1:669.

11 al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 10:157.

12 See al-Dhahabī’s notice on Abū Ḥafṣ al-Ṣaghīr, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥafṣ in his *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 12:617-618, in which he quotes Ibn Mandah as saying that he was “the scholar of the people of Bukhara and their shaykh”.

Abū Ḥafş attended to al-Bukhārī with kindness and good will. In Ghun-jār’s *Tārīkh*, Abū Sa‘īd Bakr b. Munayyir relates that once Abū Ḥafş discharged some merchandise to Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī. Some merchants joined him in the evening and sought to purchase the merchandise at a five-thousand dirham profit. Al-Bukhārī had them depart that night, however, without completing the sale. The following day, another group of merchants came to him seeking the same merchandise but at a ten-thousand dirham profit. However, he refused them, saying, “Yesterday, I intended to hand over the goods to the first ones (merchants)”. He sold the goods to the first group of merchants, stating, “I do not like to rescind my intentions”.¹³

As one of al-Bukhārī’s first teachers, Abū Ḥafş taught al-Bukhārī both law and the prophetic traditions. He transmitted Sufyān al-Thawrī’s (97-161/715-778) now non-extant *Jāmi‘* to him and encouraged him along his education path through adoring comments for his astuteness. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (392-463/1002-1071) narrates in *Tārīkh Baghdād* from Abū Sa‘īd b. Bakr b. Munayyir that he heard al-Bukhārī narrate: “I was with Abū Ḥafş Aḥmad b. Ḥafş listening to *Kitāb al-Jāmi‘*, *Jāmi‘ Sufyān*, from my father’s book when Abū Ḥafş passed over a word which I did not have mentioned with me (in my book copy), so I asked him to reiterate. He repeated it a second time. I asked him to reiterate a second time. He said the same, so I asked him to reiterate a third time. He remained silent for a short moment, then asked, “Who is this (asking for reiteration)?” They said, “This is the son of Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. Bardizbah.” Abū Ḥafş exclaimed, “It is as he said. Be mindful, for verily he will one day become a (great) man.”¹⁴

Notably, some narrations in al-Bukhārī’s biographies mention that his early hadith studies - at the age of ten even - include a teacher he identifies simply as “al-Dākhilī”. Most probably, “al-Dākhilī” is another name for Abū Ḥafş al-Kabīr al-Bukhārī, who resided within the “inner” (*dākhil*) city walls of Bukhara near the “Path of Truths Gate” (*Bāb Ḥaqqrah*). A popular childhood incident often invoked to demonstrate al-Bukhārī’s sharp young mind occurs

13 Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī* with *Fathī al-Bārī*, 1:671-672.

14 al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnat al-Salām* or *Tārīkh Baghdād*, 2:322.

between him and this “al-Dākhilî”, and is markedly similar to the aforementioned incident that took place with Abū Ḥafṣ. In both stories, al-Bukhārî is correcting his teacher’s narration of a report through Sufyān al-Thawrî:

Muḥammad b. Abî Ḥātim al-Warrāq once asked al-Bukhārî: “What was the beginning of your (career) like?” al-Bukhārî replied: “I was inspired to memorize hadith when I was but in elementary school (*kuttāb*.)” He asked: “What was your age then?” Al-Bukhārî elaborated: “Ten years or less. Then I left elementary school after ten and began to frequent (the scholarly circles of) al-Dākhilî and others. One day he said during his (hadith) readings for the people, ‘Sufyān transmits from Abū al-Zubayr from Ibrāhîm...’ So I said to him: ‘Abū al-Zubayr does not transmit from Ibrāhîm.’ He brushed me off, so I said to him: ‘Consult the original copy.’ He entered (his quarters) and looked in it, and then came back out, saying, ‘How is it then, lad?’ I said: ‘It is (in fact) al-Zubayr b. ‘Adî from Ibrāhîm (and not Abū al-Zubayr from Ibrāhîm).’ He took the pen from me, rectified his book, and said: ‘You have spoken correctly.’ Al-Bukhārî was asked: ‘How old were you when you refuted him?’ He replied: ‘Eleven years old. When I reached sixteen years of age, I had memorized the works of Ibn al-Mubārak and Wakî‘ and become acquainted with their discourses (the discourses of the Aṣḥāb al-Ra’y, or People of Analytical Reasoning). Then I set out with my mother and my brother, Aḥmad, towards Makkah. Once I had performed the Ḥajj pilgrimage, my brother returned with her and I stayed behind in the pursuit of hadith.’”¹⁵

In his brief tract *Tahqîq Ismay al-Şaḥîḥayn wa Ism Jāmi‘ al-Tirmidhî* (An Investigation into the Titles of the Two *Şaḥîḥs* and the Title of al-Tirmidhî’s *Jāmi‘*)¹⁶ Shaykh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (1336-1417/1917-1997) relates the above incident with the following conclusions on his attempt to identify al-Dākhilî:

15 al-Baghdādî, *Ta’rîkh Baghdād*, 2:7; al-Subkî, *Tabaqāt al-Şāfi‘iyyat al-Kubrā*, 2:216; al-Dhahabî, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 12:393; Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārî*, 478-479.

16 Abū Ghuddah. *Tahqîq Ismay al-Şaḥîḥayn wa Ism Jāmi‘ al-Tirmidhî*, 14.

I have not been able to discover the name nor the biography of “al-Dākhilī” despite having searched for it for more than thirty years. I did not leave a book that reached my hand in which I believed that there was any possibility of its presence in it except that I examined it and searched through it... Al-Dākhilī is one al-Bukhārī’s teachers from his youth. However, I have not found a biography for him in the sources which I referred to in which it is to be expected to be found, nor has al-Sam‘ānī mentioned (his biographical information) in his *al-Ansāb*. The apparent context of the expression here is that he is amongst al-Bukhārī’s teachers who he grew up with. It appears more probable to me that his attribution is to the inner (*dākhil*) city of Bukhara, that which is inside the second, smaller city wall and surrounded by the larger, first city wall, in accordance with what I understood under the discussion of “Bukhara” 1:353 and the “City of Bukhara” 5:79 in *Mu‘jam al-Buldān*.¹⁷

In this vein, Ibn Hajar al-‘Asqalānī mentions that he is not able to locate any biography of al-Dākhilī and that he finds no mention of the attribution of “al-Dākhilī” by scholars of lineages like Abū Sa‘d al-Sam‘ānī (506-562/1113-1166) and Abū Muḥammad al-Lakhmī al-Rushāṭī (466-542/1074-1147)¹⁸ in their respective dictionaries of lineages (*al-ansāb*). However, he instead surmises that the attribution “al-dākhilī” is to the inner (*dākhil*) city of Nisapur instead of Bukhara. However, Muḥammad Mu‘āwiyah al-Sa‘dī, biographer and collator of ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah’s research findings, agrees with Abū Ghuddah’s conclusion that al-Dākhilī is an attribution to

17 Ibid. Al-Narshakhī locates his home near one of the seven inner city gates called “Bāb Ḥaqq Rāh”, short for “Bāb Ḥaqq Rāh”, or “The Path of Truths Gate”, because the people would bring their legal enquiries (*fatwās*) to Abū Ḥafṣ al-Kabīr at that gate. Because they called *fatwās* “*al-ḥaqq*” (truths), they named the gate “The Path of Truths Gate”. See *Tārīkh Bukhārā*, 88-89.

18 Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. ‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Lakhmī al-Andalūsī al-Rushāṭī, a scholar of hadith and lineages, al-Rushāṭī being an attribution to one of his forefathers. He was from Orihuela in Muslim Spain. He authored *Iqtibās al-Anwār wa lltimās al-Azhār fī Ansāb al-Ṣaḥābah wa Ruwāt al-Āthār* on a pattern similar to Ibn al-Sam‘ānī’s *al-Ansāb*. He also authored *al-I‘lām bimā fi Kutub al-Mu‘talif wa al-Mukhtalif li al-Dāraqutnī min al-Awhām and Izhār Fasād al-I‘tiqād*.

the inner city of Bukhara on the basis of the similarity between the two reports. Al-Sa‘dî proposes that they are likely speaking of the same incident as they both mention the correction of a hadith chain through Sufyân al-Thawrî, a proposal supported by Jamâl al-Dîn al-Mizzî’s (654-742/1256-1342) notice on al-Bukhârî in his *Tahdhîb al-Kamâl* in which he mentions that Abû Ḥafş Aḥmad b. Ḥafş al-Bukhârî is one of the *shaykhs* from whom al-Bukhârî narrates outside of his *al-Jâmi‘ al-Ṣaḥîḥ*.¹⁹ Al-Sa‘dî then remarks, “It is similarly also established that Imam al-Bukhârî attained legal training in the law of Abû Ḥanîfah, the law of the people of his land, and then he studied the works of the Ḥanafî jurists and became well-acquainted with their discourses. In fact, this is what distinguished him as a jurist (*faqîh*) from all other narrators and hadith transmitters.”²⁰

Al-Sa‘dî highlights here another key detail of al-Bukhârî’s narrative of his early education: that by the age of sixteen, before he had set out on his famed journeys and interacted with a great multitude of scholars of the Ahl al-Ḥadîth persuasion, he had become well-versed in the discourses of the Ahl al-Ra’y and had memorized the works of at least two of Abû Ḥanîfah’s prominent students: Wakî‘ b. al-Jarrâḥ (129-197/ca.747-812) and ‘Abd Allâh Ibn al-Mubâarak.²¹ The Kufan Wakî‘ b. al-Jarrâḥ b. Malîḥ al-Ru’âsî was, according to al-Dhahabî, the preeminent “*muḥaddith* of Iraq” and is described by the incomparable Ḥanafî polymath Muḥammad Zâhid al-Kawtharî (1296-1371/1879-1952) as “one of the most dutiful of Abû Ḥanîfah’s companions towards Abû Ḥanîfah”. He gave legal rulings (*fatwâ*) in accordance with the positions of Abû Ḥanîfah²², as evidenced by what al-Khaṭîb al-Baghdâdî narrates through Yaḥyâ b. Ma‘în in which he states, “I have not seen anyone more excellent than Wakî‘ b. al-Jarrâḥ,” upon which Yaḥyâ was

19 al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl*, 24:433.

20 al-Mizzî, *Tahdhîb al-Kamâl*, 24:433, and Muḥammad Mu‘âwiyah al-Sa‘dî, *Al-Shaykh ‘Abd al-Fattâh Abû Ghuddah fi Daw’ Ta’lifâtihi wa Tahqiqâtihî*, 321-323.

21 al-Baghdâdî, *Ta’rikh Baghdâd* 2:7. These works may include Ibn al-Mubâarak’s *Kitâb Riqâ‘ al-Fatâwâ* and/or his *Kitâb al-Sunan fi al-Fiqh*.

22 al-Kawtharî, *Ta’nîb al-Khaṭîb*, 72; al-Dhahabî, *Ṭadhkirat al-Ḥuffâz*, 1:224. Al-Kawtharî also cites al-Dürî’s transmission of Ibn Ma‘în’s *Târikh* to prove that Wakî‘ gave *fatwâ* based on the positions of Abû Ḥanîfah. However, I was unable to locate the reference in the published version of the book.

asked, “Not even Ibn al-Mubârak?” He replied, “Ibn al-Mubârak had excellence, but I have not seen anyone more excellent than Waki‘. He would face the *qiblah* and memorize hadith. He would stand in the night (in prayer) and continuously fast. He issued legal judgments in accordance with the positions of Abū Ḥanīfah. He had heard a lot (of knowledge) from him.”²³

Ibn al-Mubârak’s companionship with and praise for Abū Ḥanīfah is also well-established.²⁴ Although some argue that Ibn al-Mubârak abandoned the school of Abū Ḥanīfah near the end of his life²⁵, it is undeniable that for the majority of his illustrious academic and spiritual career, he not only praised Abū Ḥanīfah but also followed his legal opinions.

23 *Tārīkh Baghdād*, 15:647. See also al-Kawthari’s response to al-Baghdādī’s transmission of Waki‘’s report claiming that “we found that Abū Ḥanīfah contradicted two hundred hadith” in *Ta’rīb al-Khaṭīb*, 144-145.

24 It is interesting to note that although Jamāl al-Dīn al-Mizzī clearly lists Ibn al-Mubârak under the students of Abū Ḥanīfah in his *Tahdhīb al-Kamāl*, Ibn Ḥajar fails to do so in his redaction-abridgment *Tahdhīb al-Tahdhīb*, leading Sayyid Aḥmad Riḍā al-Bijñūrī to conclude that Ibn Ḥajar’s omission was intentional and for the purpose of concealing any potential praise for Abū Ḥanīfah given how illustrious Ibn al-Mubârak was as a traditionist. He quotes his teacher, Anwar Shāh al-Kashmīrī, as claiming that no one caused an equivalent degree of damage to [the reputation of] “Ḥanafī transmitters” (*rijāl Ḥanafīyyah*) as al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar. See al-Bijñūrī’s Urdu *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* commentary *Anwār al-Bārī*, 2:221.

25 Qāḍī ‘Iyāḍ’s *Tartīb al-Madārik* includes al-Shīrāzī’s claim that Ibn al-Mubârak learned fiqh with Mālik and al-Thawrī, and that he was one of Abū Ḥanīfah’s early companions, but also that he eventually left him and abandoned his school. It also includes Ibn Waddaḥ’s statement, “In the end, he avoided Abū Ḥanīfah in his books and did not read his work to people.” ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Mu‘allimī supports the claim that Ibn al-Mubârak abandoned Abū Ḥanīfah’s school and denies claims otherwise in his defense of Ibrāhīm b. Shammās in *al-Tankīl*, where he defends Ibrāhīm’s report that states that Ibn al-Mubârak instructed his students to disregard the hadith of Abū Ḥanīfah near the end of his life. He is in fact responding to al-Kawthari’s criticism of Ibrāhīm’s report due to its contradicting the fact that the various *Musnads* of Abū Ḥanīfah are filled with Ibn al-Mubârak’s transmissions through Abū Ḥanīfah. Al-Mu‘allimī, in one of many defenses of narrators whose reports disparaged Abū Ḥanīfah, claims that some of the narrators of these *Musnads* are weak, and as for the narrators of the *Musnad* who are reliable, some of the chains up to Ibn al-Mubârak within them contain unreliable narrators. Lastly, he argues that even the authentically attributed transmissions of Ibn al-Mubârak through Abū Ḥanīfah may be the transmissions of an earlier time in his life, before his opinion of Abū Ḥanīfah changed to the extent that he instructed his students to disregard Abū Ḥanīfah altogether as a narrator. See the two-volume *al-Tankīl bi-mā fi Ta’rīb al-Kawthari min al-Abāṭil*, volumes 10 and 11 of *Āthār al-Shaykh al-‘Allamah ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Mu‘allimī*, 1:829.

Muḥammad b. Muzāḥim claims that he heard Ibn al-Mubārak saying: “If Allah had not aided me through Abū Ḥanīfah and Sufyān (al-Thawrī) I would have been like the rest of the people.”²⁶ Ibn al-Mubārak also said in his praise: “The most knowledgeable of people in fiqh is Abū Ḥanīfah. I have not seen anyone like of Abū Ḥanīfah in fiqh,” and: “When Sufyān and Abū Ḥanīfah come together, who can oppose the legal ruling?” Both al-Thawrī and Ibn al-Mubārak agreed: “Abū Ḥanīfah in his time was the most knowledgeable of all people on the earth.” Most importantly, ‘Abd al-Razzāq relates that he heard Ibn al-Mubārak say: “If there is anyone whose opinions should be adopted (*yaqūlu bi ra’yihī*), it is Abū Ḥanīfah.”²⁷

‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah stresses the importance of recognizing that both Ibn al-Mubārak and Wakī‘ are Ḥanafis, i.e. companions of Abū Ḥanīfah and followers of his *madhhab*. Imam al-Bukhārī gained his initial legal (*fiqh*) training in Abū Ḥanīfah’s legal methodology, the predominant legal methodology of the scholars of Bukhara, he claims. “It is not odd,” he therefore states, “if that which he possessed in terms of sharpness in *fiqh*, immersion into abstruse concepts, and allusion to obscure and wondrous understandings in the sacred texts is associated with the grounding of his legal upbringing under the Ḥanafī jurists of his city, coupled with the rare and marvelous acumen accorded to him by Allah the Exalted.”²⁸

26 Al-Dhahabī, *Manāqib Abī Ḥanīfah* and Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:449-452; Also see al-Nu‘mānī, *Makānat al-Imām Abī Ḥanīfah fī al-Ḥadīth*, 94. Al-Dhahabī relates the wording as, “... I would have been an innovator”.

27 Ibid., 95. More of Ibn al-Mubārak’s praise of Abū Ḥanīfah can be found in Ibn Ḥajar al-Haytamī’s *al-Khayrāt al-Ḥisān*, al-Bazzāz al-Kurdī’s *Manāqib al-Imām Abī Ḥanīfah*, and Ibn ‘Abd al-Barr’s *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm*.

28 Abū Ghuddah, in the preface to ‘Abd al-Ghanī al-Maydānī’s *Kashf al-Iltibās ‘ammā awradahu al-Imām al-Bukhārī ‘alā Ba‘ḍ al-Nās*, 9. Amongst al-Bukhārī’s other *pre-riḥlah* teachers are ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ja‘far b. al-Yamān al-Ju‘fī al-Musnadī (d. 229/844), who it is said was called “al-Musnadī” because of his preference for collecting only *musnad* reports and avoiding broken-chained ones. He also studied during this time with the proficient jurist (*kāna yatafaqqahu*) and hadith transmitter Muḥammad b. Salām al-Bikandī (d. 225/839), a student of Wakī‘.

The few biographical reports available to us about al-Bukhārī's early education demonstrate that not only was al-Bukhārī immersed in the discourses of Abū Ḥanīfah during the formative years of his youth -between the ages of ten and sixteen - but that he had also enjoyed the company and instruction of the most eminent and celebrated Ḥanafī jurist of his city, Abū Ḥafṣ al-Kabīr, who was not only a family friend but also a compassionate custodian. Despite these early life experiences with Ḥanafī scholarship, al-Bukhārī is curiously characterized by some scholars as being the most partial of the famed traditionist compilers of his era in his view of Abū Ḥanīfah and his followers.

Claims Of Partiality Towards Abū Ḥanīfah

The investigative research scholar and committed advocate of Abū Ḥanīfah, Muḥammad 'Abd al-Rashīd al-Nu'mānī (1333-1420/1915-1999), includes a critical discussion of the attitudes of the authors of the six canonical hadith collections towards Abū Ḥanīfah and his companions in his *al-Imām Ibn Mājah wa Kitābuhu al-Sunan* (Imam Ibn Mājah and his *Sunan* Work)²⁹, in which he remarks:

The harshest of them in departure from the most august imam (*al-Imām al-A'zam*) and his companions was Imam al-Bukhārī, for he mentions him and his companions with every iniquity, as if he is angry with him and infuriated by him. Ḥāfiz Jamāl al-Dīn al-Zaylā'ī (d. 762/1360) says in *Naṣb al-Rāyah li-Aḥādīth al-Hidāyah* under the discussion of reciting the *basmalah* (to recite *bismillāh*) aloud (in prayer): "Al-Bukhārī, may Allah grant him mercy, despite his intense partiality and immoderate prejudice against the *madhhab* (school) of Abū Ḥanīfah, does not place a

29 Al-Nu'mānī, *al-Imām Ibn Mājah*, 131-132. Originally titled *Mā Tamussu ilayhi al-Ḥājah li-man Yuṭāli' Sunan Ibn Mājah* and published along with *Sunan Ibn Mājah* several times in the Indian subcontinent, it was retitled by 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah with the permission of the author and published separately as *al-Imām Ibn Mājah wa Kitābuhu al-Sunan*. This edition includes Abū Ghuddah's occasional footnotes and a notable thirty-page appendix with Shamīm Muḥammad al-Bangladesī al-Silhatī's refutation of Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī's declaration of Ibn 'Umar's report on not raising the hands in prayer as unsubstantiated.

single hadith in his *Şahîh* from (the hadiths on reciting the *bas-malah* aloud).³⁰ He also says, “Al-Bukhârî is abundant in his pursuit of objections against Abû Ḥanîfah using the traditions. He will mention a hadith and then intimate in mentioning it, stating, ‘The Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, said such and such... but some people say such and such, hinting towards (Abû Ḥanîfah) with (the expression) ‘some people’ and condemning him for differing with the hadith.’”³¹

The Indian Ḥanafî polymath and exceptional hadith lecturer Anwar Shâh al-Kashmîrî (1292-1352/1875-1933) notes that although al-Bukhârî is relatively hush in his pursuit of Abû Ḥanîfah in the *Şahîh*, his other works demonstrate far more harshness against his adversaries. He comments: “In *Şahîh al-Bukhârî*, (al-Bukhârî) remains taciturn, but outside of it, in his other works and monographs, (such as) *Juz’ al-Qirā’ah Khalf al-Imâm*, *Juz’ Raf’ al-Yadayn*, etc... he employs a sharp tongue.”³² Sayyid Aḥmad Raḍâ al-Bijnûrî expresses his disappointment that in the *Juz’ Raf’ al-Yadayn*, rather than the impartiality and fairness that one expects from someone as esteemed as al-Bukhârî, various places in the work demonstrate a “color of fanaticism” in discussing the evidence.³³ ‘Abd al-Fattâh Abû Ghuddah similarly asserts that al-Bukhârî’s prejudice (*tahâmul*) towards Abû Ḥanîfah is “established without doubt” before discussing its various potential causes in his marginal notes on the Mâlikî jurist and master traditionist Yûsuf b. ‘Abd Allâh Ibn ‘Abd al-Barr al-Qurṭubî’s (d. 463/1070) *al-Intiqâ’ fî Faḍâ’il al-A’immah al-Thalâthah al-Fuqahâ’* (The Choice Selection in the Virtues of the Three Jurist Imams).³⁴

Yet some scholars, Ḥanafîs and non-Ḥanafîs alike, maintain that al-Bukhârî did not hold prejudicial views against Abû Ḥanîfah and that his

30 al-Zayla‘î, *Naşb al-Râyah*, 1:355.

31 al-Zayla‘î, *Naşb al-Râyah*, 1:356; al-Nu‘mânî, *al-Imâm Ibn Mâjah*, 131-132.

32 As quoted by his student Sayyid Aḥmad Raḍâ al-Bijnûrî in the preface to his Urdu commentary on *Şahîh al-Bukhârî* entitled *Anwâr al-Bârî*, 2: 230.

33 Ibid.

34 *al-Intiqâ’*, 279.

adversarial language and transmission of reports denigrating Abū Ḥanīfah were not the result of any bias or antagonism.³⁵ Instead, the harshness of his refutations can be understood to be in the spirit of a defense of the sunnah in the face of those who he deems to be violating it. As for his narration of historical reports that disparage Abū Ḥanīfah's image, they would argue that they are simply attempts to faithfully document the relevant historical information he received from his teachers. Perhaps al-Bukhārī disagrees with Abū Ḥanīfah in his positions and general methodological approach; but, though he may not have considered him to be a reliable narrator of hadith, he may still have viewed him as an eminent jurist. Nevertheless, in a number of discussions provided by impartial research scholars who offer apologies for both Abū Ḥanīfah and al-Bukhārī and who defend both figures from disparagement, ample evidence can be found to indicate that not all apologists are prepared to outright deny a bias, as will be demonstrated later.

Some apologists, in fact, appear more concerned with how the plentitude of al-Bukhārī's refutations of views held by Abū Ḥanīfah and his followers may reflect negatively on the Ḥanafis and how they may present their school as anti-hadith in the eyes of the uncritical reader. Addressing this concern more than the question of a bias, they suggest that al-Bukhārī's concurrence or difference with Abū Ḥanīfah, or any other jurist imam for that matter, does not necessitate partiality. Muḥammad Badr 'Ālam al-Mīrathī, the compiler of Anwar Shāh al-Kashmīrī's lecture notes on al-Bukhārī entitled *Fayḍ al-Bārī* (The Divine Emanations of the Creator), states in his preface to the work: "Al-Bukhārī is a *mujtahid*. There is no doubt in this. That is has become popular that he is a Shāfi'ī is due to his concurring with him (al-Shāfi'ī) on the popular issues. Otherwise, his concurrence with the most august imam (*al-Imām al-A'zam*) - Abū Ḥanīfah - is no less than his concurrence with al-Shāfi'ī."³⁶ Al-Mīrathī graciously provides a detailed index of the many issues in which al-Bukhārī concurs

35 See, for example, Jamāl al-Dīn al-Qāsimī's explanation of *ba'd al-nās* in his *Hayāt al-Bukhārī* and 'Umar b. 'Abd Allāh al-Muqbil's response to a question on why al-Bukhārī avoids Abū Ḥanīfah's reports.

36 *Muqaddamat Fayḍ al-Bārī*, 1:57. This discussion, despite being in the preface, is also based on the notes compiled from al-Kashmīrī's lectures.

with the positions of Abū Ḥanīfah at the end of the indexes that he wrote for *Fayḍ al-Bārī*. However, he clarifies that his intention in gathering this list of concurrences is to serve “as a reproach for the prejudices of those people who claim that the Ḥanafīs have no share in the realm of hadith.” In other words, al-Mīrathī’s objective is not to prove or disprove any bias towards Abū Ḥanīfah as much as it is to defend the Ḥanafīs against the sophistry of simpletons who might understand al-Bukhārī’s contentions with the Ḥanafīs to mandate the dismissal of Abū Ḥanīfah’s *madhhab* and methodology. Similarly, in light of his admittance of an undeniable prejudice (*taḥāmūl*), one cannot understand ‘Abd al-Fattāh Abū Ghuddah to be denying a bias when he states:

Imam al-Bukhārī, may Allah grant him mercy, was Hanafī in his juristic upbringing – as we observed in the earlier quotes – and a jurist, traditionist, and *mujtahid* during the prime and vigor of his youth. It is thus no wonder that he differs with those who preceded him, the Hanafīs or anyone else, in either many or some issues. These twenty-five issues³⁷ are nothing (of significance) in comparison to the three-thousand, two hundred and eighty-three (3,283) chapters that comprise many manifold more legal issues in which his independent judgements (*ijtihād*) agree with the independent judgments of those before him, the Hanafīs and other than them.

So, if we were to - hypothetically (*taṣawwuran*) - consider him to be Ḥanafī in *madhhab* like Imam Abū Yūsuf, Imam Muḥammad, Imam Zufar b. al-Hudhayl, and others from the eminent jurists of the Hanafī *madhhab*, then certainly those eminent and senior Ḥanafī imams, who set their foundations and developed legal proficiency under Imam Abū Ḥanīfah and followed or concurred with him in the majority of the issues of the *madhhab* also disagreed with him on many issues, as is known to anyone who studied Ḥanafī law or read the *Muwattʿā* of Imam Muḥammad. It is thus no wonder that Imam al-Bukhārī differs with the

37 Referring to the twenty-five places in the *Ṣaḥīḥ* in which al-Bukhārī addresses an unnamed adversary as simply *ba’ d al-nās*, or “some people”, the details of which are to come.

madhhab of the Ḥanafis or anyone else in some issues or even many, because the proof that is most appealing to a particular *mujtahid* may not necessarily appeal the same way to another.³⁸

Key to a correct contextual reading of the above passage is Abū Ghuddah's expression "hypothetically" (*taṣawwuran*). Clearly, he neither believes al-Bukhārī to have remained a "Ḥanafī" nor is he denying a bias towards Abū Ḥanīfah. He, like Badr 'Ālam al-Mirathī, is simply denying any necessary correlation between al-Bukhārī's views and necessary truth in a hope that readers of al-Bukhārī's books will not be so struck by wonder over how often on the popular issues he disagrees with Abū Ḥanīfah that they resultantly formulate a poor opinion of Abū Ḥanīfah, his *madhhab*, or his companions.

Exploring The Evidence Of Bias

So, if scholars like al-Kashmīrī, al-Nu'mānī, and Abū Ghuddah are convinced that al-Bukhārī's view of Abū Ḥanīfah and his followers was inequitable, what are their evidences of this partiality? A broad review of the literature on the topic allows for the possibility of a broad categorization of the potential evidences into two groups:

- (1) Implicit evidences, found in *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* and other polemical monographs, like *Juz' Raf' al-Yadayn* and *Juz' al-Qirā'ah Khalf al-Imām*.
- (2) More explicit evidences found primarily in his prosopographical (*tārīkh*) works.

Implicit Evidences

From the implicit, inferable evidences found in al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*, three in particular merit attention. The first is al-Bukhārī's refutation of numerous positions the Ḥanafis held on some of the most recognizable and defining early theological and legal issues. Even though nowhere in the

38 Preface to al-Maydānī's *Kashf al-Iltibās*, 12.

Şahîh nor in his *Juz'* works does al-Bukhârî openly name Abū Ḥanīfah or his companions when arguing with their positions, it is clear in most of these cases that his targets of criticism can include them. Furthermore, although his many refutations are often clothed in relatively tame language, on some key theological and legal issues the language he uses in rebutting his nameless opponents is decidedly abrasive.

The second type of inferable evidence of bias that is popularly identified by scholars is found in the set of approximately twenty-five issues in the *Şahîh* in which al-Bukhârî addresses his opponents' positions with the indeterminate but conceivably demeaning expression: "Some people said..." (*qāla ba'd al-nās*). Whether al-Bukhârî indiscriminately targets the Ahl al-Ra'y in these discussions or is exclusively addressing Abū Ḥanīfah in any or all of these cases is no doubt contentious. However, supposing that the Ḥanafīs can be included in any of these critiques and the rhetorical device found in the ambiguous expression "some said..." was intended to denigrate his opponent, then a certain degree of prejudice may nevertheless be established.

Lastly, some argue that al-Bukhârî's choice omission of Abū Ḥanīfah as a narrator in the *Şahîh* is not incidental. Coupled with the absence of any positive mention of Abū Ḥanīfah in his various works, it reflects an inequitable dismissal of Abū Ḥanīfah as an authoritative carrier of the prophetic tradition. The nature of these evidences and the debates that surround them will follow an enumeration of the more explicit evidences of bias present in al-Bukhârî's prosopographical works.

Explicit Evidences

The more blatant and explicit proofs of bias are evident in al-Bukhârî's *al-Du'afā' al-Şaghîr*, *al-Tārîkh al-Kabîr*, and *al-Tārîkh al-Şaghîr* in the form of his damaging biographical notices on Abū Ḥanīfah. In his *al-Du'afā' al-Şaghîr*, Abū Ḥanīfah's entry (no. 388) reads:

al-Nu‘mān b. Ṭhābit, Abū Ḥanīfah, al-Kūfī. He died in 150. Nu‘aym b. Ḥammād narrated to us, (saying) that Yaḥyā b. Sa‘īd and Mu‘ādh b. Mu‘ādh narrated to us that we heard (Sufyān) al-Thawrī saying: “Abū Ḥanīfah was made to repent from disbelief (*kufr*) twice. Nu‘aym (also) narrated to us, (saying) that al-Fazārī narrated to us (saying) that I was once with (Sufyān) al-Thawrī when Abū Ḥanīfah’s death was announced. Thereupon he exclaimed: “All praise is for Allah” and fell into prostration. He then said: “He was destroying Islam one support (‘*urwatan* ‘*urwatan*) at a time.” And he, meaning al-Thawrī, also said: “No one has been born in Islam more ominous than him”. A companion of ours narrated to us from Ḥamdawayh that he said: “I asked Muḥammad b. Maslamah: ‘Why is it that the analytical reasoning of al-Nu‘mān (Abū Ḥanīfah) has entered all cities except Madīnah?’ He replied: ‘Verily the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, said: ‘Dajjāl will not (be able to) enter it, nor the plague’. He was one of the *dajjāls*.”

Similar reports are transmitted by al-Bukhārī in *al-Tārīkh al-Ṣaghīr*³⁹ and *al-Tārīkh al-Kabīr*⁴⁰, the latter in which he adds: “He was a Murjī‘ī. They were reticent about him (*sakatū ‘anhu*), his analytical reasoning, and his hadith.” The scholars of narrator criticism explain that when al-Bukhārī uses the expression “they were reticent about him” it conveys that the critical hadith scholars disregarded that narrator’s hadith. The expression is, in fact, one of the harshest forms of explicated discreditation (*jarḥ mufassar*) that al-Bukhārī uses in his works to describe narrators whose errors are predominant. As Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī (1264-1304/1848-1886) notes, al-Bukhārī rarely uses expressions like “he is a liar” or “he is a fabricator” when discrediting narrators. Instead he will use more lenient expressions like “so and so declared him false (*kadhhabahu fulān*)” or “so and so accused him of falsehood”. Thus, even the expression “they were reticent about him” is to be considered of the category of severe discreditation with respect to al-Bukhārī’s narrator criticism.⁴¹

39 al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Ṣaghīr*, 2:93.

40 al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Kabīr*, 8:81.

41 See al-Laknawī, *al-Raf‘ wa al-Takmīl*, 402, and al-Sakhāwī’s *Fath al-Mughīth*, 1436/2015), 2:290.

As for al-Bukhārī's labeling Abū Ḥanīfah a Murji'ī (one who does *irjā'*), whether al-Bukhārī used the label pejoratively or not is open to question. Muḥammad b. Yūsuf al-Şāliḥī (d. 942/1536) notes from *Sharḥ al-Mawāqif* that it is mentioned that "Ghassān (al-Kūfī), the Murji'ī⁴², used to associated his *irjā'* beliefs to Imam Abū Ḥanīfah and claimed him also to be one of the Murji'īs – meaning, the misguided Murji'īs who asserted that faith is simply confirmation of the heart and that abandoning good acts is not harmful. This is a slander against him. Ghassān but intended to propagate his own position by claiming it conformed with a great and renowned man."⁴³ If al-Bukhārī truly intended the "Murji'ī" label as a pejorative, this false attribution of a heterodox belief to Abū Ḥanīfah by the likes of Ghassān al-Kūfī is likely one of the reasons for the misnomer. However, as 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah points out, the term *irjā'* (lit. postponement, delay, deferment) may apply to a variety of meanings, including someone: (1) who defers judgment on which group was right in the civil strife that followed the martyrdom of 'Uthmān (may Allah be well-pleased with him), or someone (2) who asserts that as long as one believes in their heart and testifies to their faith with the tongue, that they are a true believer even if their sins merit temporal punishment in the Fire, and also to (3) someone who defers judgment about those who commit major sins and neglects the basic obligations of Islam, and refuses to judge them as deserving of punishment in the Fire, the last meaning being the only one that is a theological innovation.⁴⁴ Abū Ghuddah asserts that it is therefore necessary to determine the intent of the one producing the label. If the term is being used by them to describe what 'Abd al-Ḥayy al-Laknawī describes as *irjā' sunnī* (referring to the second of the aforementioned possibilities), then it would be erroneous to judge the label as indicative of any heterodoxy. If, however, the term is being used to describe a theological innovation, or what al-Laknawī calls *irjā' bid'ī* (referring to the third of the above possibilities), then and only then will the label carry a negative connotation. Al-Laknawī asserts that the labeling of Abū Ḥanīfah as a Murji'ī should not lead to the assumption of the latter meaning, an idea which Abū Ghuddah reinforces

42 Ghassān al-Kūfī believed also that faith (imān) increases but does not decrease. The Ghassāniyyah sect is named after him.

43 See the footnotes on Ibn 'Abd al-Barr's *al-Intiqā'*, 293

44 Ibid., 294.

with the examples of İbrāhīm b. Tāhmān (d. 163/780), İbrāhīm b. Yūsuf al-Bāhili al-Balkhī (d. 239/854), and al-Ḥasan b. Muḥammad b. ‘Alī b. Abī Tālib al-Hāshimī al-Madanī (d. 100/718), all of whom some critical scholars considered reliable narrators despite being labeled as Murji’is or being associated with *irjā’*. Reliable hadith scholars narrated from them and later traditionists defended the reliability of their reports because their *irjā’* was one of the former two types.⁴⁵

A more obvious evidence of bias is found in al-Bukhārī’s *al-Tārīkh al-Ṣaghīr* where he reproduces his teacher ‘Abd Allah b. Zubayr al-Ḥumaydī’s (d. 219/834) disparaging comments and questionable story of one of Abū Ḥanīfah’s trips to Makkah:

I heard al-Ḥumaydī saying, “Abū Ḥanīfah said, ‘I arrived in Makkah and learnt three prophetic traditions from a barber (*ḥajjām*) when I sat before him. He told me, ‘Face the *qiblah*,’ and began with the right side of my head and ended at the two bones? (‘*ad-mayn*).’”⁴⁶ Al-Humaydī stated, “How can a man be followed in respect to Allah’s injunctions on inheritance, obligations, charity (*zakāh*, prayer (*ṣalāh*), and (generally) the affairs of Islam when he does not have knowledge of the traditions (*sunan*) of the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, nor his Companions on issues of the rites of pilgrimage or otherwise?”⁴⁷

45 Ibid., 294-295. See also al-Laknawī’s *al-Raf’ wa al-Takmil*, 352.

46 This much of the report is also transmitted by Yaḥyā b. Ma‘īn in the *Tārīkh Ibn Ma‘īn* with the transmission of al-Dūrī, 475.

47 al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Awsaṭ* through the transmission of al-Khaffāf, 2:38-39. The dual master of hadith and law, Zafar Aḥmad al-Tahānawī al-‘Uthmānī, offers a fascinating response to al-Ḥumaydī’s report in his work *al-Imām Abū Ḥanīfah wa Aṣḥābuhu al-Muḥaddithūn* (pg. 28), one of three illuminating prolegomena to his *I’lā’ al-Sunan*, an encyclopedic compendium of over six thousand hadith reports that support the Ḥanafi legal positions. Al-‘Uthmānī remarks that despite al-Ḥumaydī’s intention to use the story to disparage Imam Abū Ḥanīfah, it conversely serves as a proof of his humility, nobility, and gratitude towards those who provide him knowledge. He criticizes al-Ḥumaydī for his ill-mannerism and clear disregard for the many praises his predecessors and teachers directed towards Abū Ḥanīfah. He adds that we have no knowledge of whether the incident took place during Abū Ḥanīfah’s youth, or if the person who shaved his head was in fact a scholar from the Successors who was narrating the three sunnah through a chain up to

Al-Bukhârî's uncritical transmission of the story indicates his validation of both al-Ḥumaydî's broken-chained report as well as his approval of al-Ḥumaydî's disparaging comments that follow.

Similarly indicative is al-Bukhârî's impugment of Abū Ḥanīfah through his student Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī in his *Khalq Af'āl al-'Ibād*, where he transmits Yazīd b. Hārūn's untenable labeling of Muḥammad as a Jahmī.⁴⁸ In the context of theology, the "Jahmī" label refers to an association with Jahm b. Safwān al-Tirmidhī al-Samarqandī (d. 128/745), a student of Ja'd b. Dirham (d. 124/742) who was the first known advocate of the idea that the Qur'ān is created and because of whom Jahm adopted the same theological position.⁴⁹ In his refutation of the anthropomorphism of Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767), Jahm's exaggerated denial of any likeness between Allah's attributes and His creation's led also to a denial of Allah's eternal divine attributes. Other heretical beliefs are attributed to Jahm b. Ṣafwān, such as fatalism, the denial of the Beatific Vision in the next life, and the transience of the Garden and the Fire. Al-Kawtharī notes that Jahm is charged with a number of opinions, yet no formal sect emerged from him. His views began to be represented by others according to their own investigations instead of what Jahm himself believed. In any case, Jahm's name is commonly used as a pejorative against theological adversaries due to his unfavorable reputation amongst the various sects.⁵⁰

In both cases, al-Bukhârî's uncritical transmissions demonstrate a willingness to overlook questionable reports that damage the image of Abū Ḥanīfah and his inner circle of followers. It is likely due to these popular

the Prophet, may Allah bless him and grant him peace, or one of his Companions. Were not many of the great hadith masters also builders, or tailors, or wood-collectors, or merchants? Lastly, al-'Uthmānī retorts that even if al-Ḥumaydī chose to question Abū Ḥanīfah's merit as an authority, figures far superior and senior to al-Ḥumaydī amongst the traditionists, jurists, ascetics, ministers, caliphs, and kings chose to venerate and/or follow him.

48 See *Khalq Af'āl al-'Ibād*, 36.

49 al-Kawtharī, *Muqaddimāt al-Imām al-Kawtharī*, in the introduction to *Tabyīn Kadhib al-Muftarī*, 43.

50 Ibid.

misrepresentations of this scholarly community by advocates of the hadith tradition that the Egyptian Ḥanafī traditionist-jurist, Abū Ja‘far al-Ṭahāwī (229-321/843-933), devoted his celebrated treatise on Islamic creed to “an elucidation of the (true) creed of the Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah according to the *madhhab* of the Muslim jurists (*fuqahā’ al-ummah*): Abū Ḥanīfah al-Nu‘mān b. Thābit al-Kūfī, Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī, and Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī, may Allah Exalt ed be pleased with them all, and what they (truly) believed about the theological foundations of the faith upon which they base the adherence to the religion of the Lord of the worlds.”⁵¹

Further, in his *al-Tārīkh al-Ṣaghīr*, al-Bukhārī narrates a conceivably accusatory report through his relatively unknown teacher, Ismā‘īl b. ‘Ar‘arah, in which he states: “I heard Ismā‘īl b. ‘Ar‘arah stating, ‘Abū Ḥanīfah said that a woman of Jahm⁵² came to us here and educated (*addabat*) our women’.”⁵³ In light of al-Bukhārī’s transmission of the accusation against Abū Ḥanīfah’s student, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī, that he was a Jahmī, it follows that al-Bukhārī, in transmitting Ismā‘īl’s report, intended to cast suspicion on Abū Ḥanīfah’s theological grounding and to suggest that he was influenced by heterodox Jahmī ideologies. A discussion of this report as well as those of al-Ḥumaydī and Nu‘aym b. Ḥammad’s reports along with the various problems identified by the critics will follow in the more detailed examination of some of al-Bukhārī’s teachers and their influence on his alleged biases.

51 See *al-‘Aqīdah al-Ṭahāwīyyah* with ‘Abd al-Ghanī al-Maydānī’s commentary, ed. ‘Abd al-Salām b. ‘Abd al-Hādī Shannār, 16-25.

52 An attribution either to the Jahm tribe or to Jahm b. Safwān, the latter understanding which is supported by other dubious reports, such as that which the aforementioned Nu‘aym b. Ḥammād transmits through Nuḥ b. Abī Maryam Abū ‘Ismah that he heard him state, “We were with Abū Ḥanīfah when Jahm (b. Ṣafwān) first emerged. A woman from Tirmidh (Termez) came to him who used to accompany Jahm...” (See al-Bayhaqī’s *al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*, 2:337-338) The association of Jahmī thought to Abū Ḥanīfah appears dubious on the basis of his clear antipathy to Jahmī beliefs, evidenced amongst other things by his open declaration of the heterodoxy of their positions. Even if the report al-Bukhārī transmits is true, it is implausible that the attribution is to the theological school and not the tribe.

53 al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Ṣaghīr*, 2:31.

Al-Bukhârî's Rebuttals

We have previously discussed the argument presented by scholars like al-Kashmîrî, al-Mîrathî, and Abû Ghuddah, that the existence or even number of contentions on issues is not necessarily indicative of prejudice or antagonism, just as the abundance of agreement on issues is not necessarily indicative of emulation or rapport. Although scholars like Tâj al-Dîn al-Subkî (d. 771/1370) classify al-Bukhârî amongst the Shâfi'îs⁵⁴ and Ibn Hajar al-'Asqalânî mentions that "the majority of his legal discussions are derived from al-Shâfi'î, Abû 'Ubayd, and their like"⁵⁵, al-Mîrathî points out that al-Bukhârî agrees with Abû Hânifah as much as he does al-Shâfi'î⁵⁶, and Shâh Walî Allâh (1114-1176/1702-1763) argues that although al-Bukhârî is often associated with the Shâfi'îs, he differs with al-Shâfi'î as much as he concurs with him.⁵⁷ Therefore, just as al-Bukhârî's concurrences do not validate his association with the Shâfi'îs, his differences with the Hânafîs do not independently evidence any antagonism. Similarly, as mentioned earlier, Abû Ghuddah notes that the issues of contention between al-Bukhârî and the Hânafîs are insignificant in light of the three-thousand, two hundred and eighty-three (3,283) chapters of the *Şahîh* and the plethora of issues within in which al-Bukhârî's judgements agree with those of the Hânafîs and others.⁵⁸

These arguments, independent of all other evidences, appear quite convincing. However, they fail to account for the abundance of corroborative evidences, both implicit and explicit, that demonstrate that al-Bukhârî's opposition to the Hânafîs was more than just a cordial, academic disagreement between perceived intellectual peers. Moreover, the disagreements themselves happen to be both plentiful and, more importantly, centered on defining issues of the Ahl al-Hadith identity. Discussions surrounding the definition of faith and its ability to increase and decrease, the imperative to recite between the imam in prayer, and to raise one's hands before and after

54 See al-Subkî's *Tabaqât al-Shâfi'iyyat al-Kubrâ*.

55 Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, 1:213.

56 al-Kashmîrî, *Muqaddamat Fayḍ al-Bârî*, 1:57.

57 Shâh Walî Allâh al-Dihlawî, *al-Inṣâf fi Bayân Sabab al-Ikhtilâf* (Beirut print), 86.

58 al-Maydânî, *Kashf al-Iltibâs*, 12.

bowing, etc... are issues that demarcate - at least in the eyes of al-Bukhārī - the boundaries of a great and impassable schism between two scholastic parties deeply at odds with one another: the Ahl al-Hadith and the Ahl al-Ra'y.

Al-Bukhārī's language in rebutting his unnamed opponent(s) in his monograph, *Juz' Raf' al-Yadayn fī al-Ṣalāt*, for example, demonstrates that for al-Bukhārī the issue of raising the hands during the bowing action of prayer is not a secondary issue of mere preferability. The contention, in his eyes, is not between two parties of orthodox academics but instead between upholders of the tradition of the Messenger of Allah (may Allah bless him and grant him peace), the Companions, the Successors, and the Early and Later Muslims on one hand, and non-Arab innovators with an aversion in their hearts for the prophetic tradition on the other.⁵⁹ Sayyid Aḥmad Raḍā al-Bijñūrī remarks that when one reads parts of the *Juz' Raf' al-Yadayn* and al-Bukhārī's other monographs, they begin to doubt that he was even willing to concede that Abū Ḥanīfah and his companions are from "the people of knowledge".⁶⁰ In his *Juz' al-Qirā'ah Khalf al-Imām*, for example, al-Bukhārī alludes to Abū Ḥanīfah's opinion that the weaning period for a suckling infant is two and half years and then exclaims: "and this is in contradistinction to the content of Allah's word. Allah says: [mothers suckle their children] for two whole years, if they wish to complete the nursing (al-Baqarah 2:233)", but then, as al-Bijñūrī complains, al-Bukhārī proceeds to accuse the same person of claiming that swine (*al-khinzīr al-barri*) is permitted and of believing in the permissibility of shedding the blood of the Muslims (*yarā al-sayf 'alā al-ummah*).⁶¹ The falsehood of this attribution to Abū Ḥanīfah has been laid bare by Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah (661-728/1263-1328) in his *Minhāj al-Sunnah*,⁶² which al-Bijñūrī admits that, before reading it, it would never have even crossed his mind that al-Bukhārī could be included amongst those who attribute outlandish false claims to Abū Ḥanīfah.⁶³

59 al-Bukhārī, *Kitāb Raf' al-Yadayn fī al-Ṣalāt*, 17-20.

60 al-Bijñūrī, *Anwār al-Bārī*, 2:232.

61 al-Bukhārī, *al-Qirā'ah Khalf al-Imām*, 40-41.

62 Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah*, 1:359.

63 al-Bukhārī, *al-Qirā'ah Khalf al-Imām*, 40-41.

It should not be doubted that al-Bukhârî's harsh tone is born out of a spirit to defend the prophetic tradition against perceived attack. Nevertheless, on such relatively less significant issues as the raising of hands during the bowing in prayer, al-Bukhârî's rebuke of his opponent is in stark contrast to his subdued tone of rebuttal in the *Şāḥīḥ*. A case in point is al-Bukhârî's prolonged denunciatory heading with which he commences his *Juz' Raf' al-Yadayn fî al-Şalât*:

The refutation of those who reject the raising of the hands in prayer during the bowing and when raising the head from the bowing: which was unintelligible to some non-Arabs (*al-'a-jam*)⁶⁴ who took upon themselves what was not appropriate for them in terms of what has been proven from the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, (including) sound reports of his actions and his statements and the actions of his Companions and their narrations as well, then also the actions of the Successors and the emulation of the Early Muslims (*salaf*), (which were transmitted) from some reliable upright Later Muslims (*khalaf*) narrators to others, may Allah grant them all mercy and carry out for them what He has promised them. (All of these prove the practice of raising the hands in prayer) despite the rancor in his chest (*ḍaghīnat ṣadrihi*) and the distress of his heart (*ḥarjāt qalbihi*) due to an aversion for the traditions of the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, laying a claim to what he carries out of haughtiness and enmity for the people of (the traditions) due to reprehensible innovation (*bid'ah*) having intermixed with his meat, bones, and brain, which he acquired through delusively surrounding himself with non-Arabs.⁶⁵

64 Literally, those who cannot speak, or, to whom Arabic, in particular, is unintelligible.

65 See Badī' al-Dīn al-Rāshidī's edition which gives the title as *Kitāb Raf' al-Yadayn fî al-Şalât* with his marginal takhrīj entitled *Jalā' al-'Aynayn bi Takhrīj Riwāyāt al-Bukhārī fî Juz' Raf' al-Yadayn*, 17-20, but which was edited by Badr b. 'Abd Allāh al-Badr to conform to the Cairo Dār al-Kutub manuscript in which the last sentence reads differently: "and his cordiality in assembling non-Arabs around him delusively".

Further into the treatise, al-Bukhārī launches into a tirade against his detractors, accusing them of blindly following their leaders even when in clear contradiction of the sound prophetic traditions. He labels them “people of caprice and desires” who find faults in hadith reports simply because they don’t conform to their whims and fancies. He considers Wakī’ b. al-Jarrah’s censure as appropriate for them, that: “The adherent to the sunnah is the one who accepts hadith as they are, and the adherent to reprehensible innovation is the one who seeks out hadith to reinforce their whims.” Al-Bukhārī then states that submission to the soundly-established hadith rather than finding defects in it simply to reinforce one’s whims, is an obligation mentioned in the prophetic report: “No one truly believes until his whims are subject to what I brought”.

Curiously, he quotes Ma‘mar’s rebuke, “To the people of (true) knowledge, the earlier the person the more knowledgeable they are considered, yet to these people the later the person the more knowledgeable they are considered”, which al-Bijnūrī finds odd in light of al-Bukhārī’s transmission of the following report of the relatively late Ibn al-Mubārak in which he states, “I was praying next to al-Nu‘mān b. Thābit when I raised my hands (when bowing). He said, “Are you not afraid you will fly away?” I replied, “If I did not fly away the first time I would not the second time”. Wakī’ then comments, “May Allah grant Ibn al-Mubārak mercy. He was quick-witted (*hādīr al-jawāb*) and the other was baffled.”⁶⁶ To al-Bijnūrī, it is odd that al-Bukhārī does not find Ma‘mār’s report as evidence against raising the hands in prayer instead of in favor of it, since Ibn al-Mubārak is a student of Abū Ḥanīfah, Sufyān al-Thawrī, and Mālik b. Anas and thus their junior, and all asserted that the hands should not be raised before or after bowing in prayer. To al-Bijnūrī, Ma‘mār’s report actually helps more accurately interpret the context of Abū Ḥanīfah’s exchange with Ibn al-Mubārak, because he is jokingly rebuking Ibn al-Mubārak for a practice that contradicted the way of the earlier masters.⁶⁷ Ibn al-Mubārak’s convention, in fact, when it came to legal judgments

66 al-Bukhārī, *Raf‘ al-Yadayn fī al-Ṣalāt*, along with the *takhrij* entitled *Qurrat al-Aynayn*, 1:37.

67 al-Bijnūrī, *Anwār al-Bārī*, 2:233-235.

was to adopt the positions upon which his teachers Abū Ḥanīfah and Su-
fyān al-Thawrī agreed. Given that even Mālik didn't take the position of
raising the hands in prayer, it should not be surprising that Abū Ḥanīfah
would find Ibn al-Mubārak's stance on the issue contrary to convention
and point it out. He bemoans that rather than interpret Abū Ḥanīfah's
comment to be in a jovial spirit and part of a benign exchange between
teacher and pupil, al-Bukhārī misinterprets it as an assault on the sun-
nah due to his own biases and vexations. Expectedly, al-Bijnūrī is even
more shocked by al-Bukhārī's historically indefensible false charge that
Abu Ḥanīfah generally permitted the spilling of the blood of Muslims
(given again the assumption that al-Bukhārī is indeed referring to him).⁶⁸

Some People Said...

It is perhaps due to this diverse body of both explicit and inferred evi-
dences of bias, amongst other proofs forthcoming, that it came to be com-
monly believed that the obscure phrase "some people said..." (*qāla ba'ḍ al-
nās*) that al-Bukhārī utilizes approximately twenty-five times in his *Ṣaḥīḥ*
to describe his opponents' positions is both aimed at Abū Ḥanīfah and in-
tended to demean him. In explaining his reasons for authoring an entire
treatise to provide clarity on these references, the Damascene Ḥanafī 'Abd
al-Ghanī al-Maydānī (1222-1298/1807-1881) remarks that "it has be-
come popular amongst many, a huge throng in fact, that the intent of al-
Bukhārī's statement, 'Some people said' is the foremost *mujtahid* and most
eminent imam (Abū Ḥanīfah)".⁶⁹ This popular perception was shared by
a great number of scholars, including the Ḥanafī traditionist Jamāl al-Dīn
al-Zayla'ī (d. 762/1360), and the *Ṣaḥīḥ*'s famous commentators Shams al-
Dīn al-Kirmānī (717-786/1317-1384), Sirāj al-Dīn Ibn al-Mulaqqin (723-
804/1323-1401), Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, and Shihāb al-Dīn al-Qaṣṣallānī
(851-923/1447-1517). Al-Zayla'ī, for example, states: "Al-Bukhārī pur-
sues objections abundantly against Abū Ḥanīfah using the traditions. He
mentions a hadith and then intimates when mentioning it and states, 'The

68 Ibid., 2:232-233.

69 *Kashf al-Iltibās 'ammā Awwadahu al-Imām al-Bukhārī 'alā Ba'ḍ al-Nās*, 59.

Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, said such and such ... but some people say such and such, hinting towards (Abū Ḥanīfah) with (the expression) ‘some people’ and condemning him for differing with the hadith.”⁷⁰ Similarly, the Maghribī Mālikī traditionist and *Ṣaḥīḥ* commentator Muḥammad b. ‘Abd al-Wāhid al-Ṣafāqīsī (d. 611/1214), popularly known as Ibn al-Tīn, seems to understand that Abū Ḥanīfah is the intended target in at least the Chapter of Zakat (*bāb fī al-rikāz al-khumus*) where al-Bukhārī states: “Some people said: ‘The mine is *rikāz*’ (lit. treasure buried in the earth)”. Commenting on the phrase “some people”, Ibn al-Tīn states: “The intended (person) is Abū Ḥanīfah.”⁷¹

However, as al-Maydānī clarifies in the aforementioned treatise entitled *Kashf al-Iltibās ‘ammā Awradahu al-Imām al-Bukhārī ‘alā Ba‘ḍ al-Nās* (The Removal of Ambiguity Regarding What Imam al-Bukhārī Alleged About “Some People”), al-‘Aynī protests this attribution strongly in his *‘Umdat al-Qārī* (The Reliance of the Reader), where he exclaims:

Ibn al-Tīn asserts that Abū Ḥanīfah is intended. From where did he get this? Why is it not possible that the intent is Sufyān al-Thawrī, who is of the people of Kufa, or al-Awzā‘ī of the people of Shām, since they both also hold the same position as Abū Ḥanīfah: that a mine is similar to buried treasure (in legal ruling), and that a fifth (*khumus*) is owed upon it, (be the contents of the mine) meager or plentiful, based on the apparent meaning of (the Prophet’s) statement, may Allah bless him and grant him peace, that “A fifth (*khumus*) is owed upon the *rikāz*”. However, apparently when Ibn al-Tīn came across what al-Bukhārī said in respect to Abū Ḥanīfah in his *Tārīkh*, which should not be mentioned about any category of people (*atrāf al-nās*) let alone in respect to an imam who is one of the pillars of the faith, he declared

70 *Naṣb al-Rāyah*, 1:355-356.

71 ‘Abd al-Wāhid b. al-Tīn al-Safāqīsī al-Maghribī’s unpublished commentary is *Mukhbir al-Faṣīḥ al-Jāmi‘ li Fawā’id Musnad al-Bukhārī al-Ṣaḥīḥ*. See *Hadiyyat al-‘Arīfīn*, 1:630, *Shajarat al-Nūr al-Zakiyyah fī Ṭabaqāt al-Mālikīyyah*, 1:242, and *Kashf al-Zunūn*, 1:546.

that (Abū Ḥanīfah) is the intent of “some people”. However, “it is but a tree bearing fruits that is being struck”^{72,73}

Similarly, Abū Ghuddah laments that “it has become popular belief, without proper verification, that Imam al-Bukhārī in all of (those twenty-five) statements means Imam Abū Ḥanīfah, may Allah Exalted grant him mercy. This is not a general rule, as more than one scholar has pointed out.”⁷⁴ As evidence, he presents al-Kashmīrī’s crucial comments on the first instance al-Bukhārī uses the expression in the *Ṣaḥīḥ* in the same chapter on zakat (bāb fi al-rikāz al-khumus): “Know that this is the first instance in which the author - al-Bukhārī - uses this expression. He does not intend by it Abū Ḥanīfah in all of the instances, as it is claimed, even if the intent is the honorable imam here. Rather, in some instances the intent is ‘Īsā b. Abān, and in some other instances it is al-Shāfi‘ī himself, and in even others it is Muḥammad b. al-Ḥasan.”⁷⁵ In his lectures notes on *Jāmi‘ al-Tirmidhī*, entitled *al-‘Arf al-Shadhī*, al-Kashmīrī adds the name Zufar b. al-Hudhayl to this list. Notably, all of these figures, including al-Shāfi‘ī, were perceived as Ahl al-Ra’y by many scholars of the Ahl al-Hadith and therefore the exclusion of their names in these instances could be understood to be indicative of an intent to censure them, especially given that ambiguity is commonly used in Arabic expressions as a rhetorical device to censure opponents and to deny them the dignity of being identified. More indicative is the fact that his teacher, al-Ḥumaydī, would use *ba‘ḍ al-nās* to refer to Abū Ḥanīfah. However, as al-Kashmīrī also points out in *Fayḍ al-Bārī*, al-Bukhārī does not use the expression “some people” exclusively for rebuttals. In fact, he may use the expression with issues in which he is ambivalent or even for positions with which he agrees.⁷⁶

72 The metaphor of a benevolent fruit tree that benefits through its falling fruit even those who hurls stones at it is being used to describe Abū Ḥanīfah’s *fiqh* as magnanimous and beneficial to even those who hurl accusations at it.

73 al-‘Aynī, *‘Umdat al-Qārī*, 9:100; al-Maydānī, *Kashf al-Iltibās*, 62.

74 al-Maydānī, *Kashf al-Iltibās*, 7.

75 al-Kashmīrī, *Fayḍ al-Bārī*, 3:54.

76 Al-Kashmīrī believes that the second instance in which the expression is used (*Kitāb al-Hibah*, bāb *idhā qāla akhdamtuka hadhihi al-jāriyata...*) is a case of al-Bukhārī agreeing with the position described and that the third instance of the expression’s use (*Kitāb al-Hibah*, bāb *idhā ḥamala rajulan ‘alā faras...*) is a case in which al-Bukhārī is ambivalent. See *Fayḍ al-Bārī*, 3:381-382 for both cases.

Still, it is nevertheless erroneous to conclude, as Ahmed El Shamsy does in the notes on his *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*,⁷⁷ that these later Ḥanafī scholars, like al-‘Aynī, al-Maydānī, or al-Kashmīrī, outright deny any link between al-Bukhārī’s rebuttals in these expressions and Abū Ḥanīfah, Commenting on al-Ḥumaydī’s use of *ba‘d al-nās* to refer to Abū Ḥanīfah⁷⁸, El Shamsy notes that al-Bukhārī appears to use the same expression to refer to Abū Ḥanīfah in his *Ṣaḥīḥ*, but states that “later Ḥanafīs have rejected this link” citing al-Maydānī’s *Kashf al-Iltibās*.⁷⁹

Al-Maydānī’s purpose is, in fact, not to reject the link but rather to refute (1) an exclusivity of the link with Abū Ḥanīfah since he is not alone in taking that stance on the issue, (2) or to declare the link to Abū Ḥanīfah to be erroneous even if al-Bukhārī intended it, or (3) to clarify that al-Bukhārī misunderstood the nature of Abū Ḥanīfah’s stance and/or evidences on the issue while, again, acknowledging the link, or even (4) to accept the link but to chalk up the issue to a real and valid contention. To first two of these four objectives are explicated by al-Maydānī himself in the introduction to *Kashf al-Iltibās* where he states:

This is a treatise in which I will discuss the particular issues which Imam al-Bukhārī mentioned in his *Ṣaḥīḥ* with the expression: “Some people said...” and to which he objects vigorously, to the point that he attributes carelessness (*tasāhul*) and indefensibility (*idhād*) to their proponent, and in some of which he opposes the Qur’ān, the prophetic tradition, and the majority of the imams. Many of the imams met him with strong resistance and answered his objections with satisfying and sound responses. I thus desired to mention what they have stated after mentioning what (al-Bukhārī) stated, so that doubts may be removed and the affair becomes cleared up, since what has become

77 Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*, 152.

78 See Ibn Ḥibbān al-Bustī, *Kitāb al-Majrūhīn*, 2:330.

79 Shamsy, *The Canonization of Islamic Law*, 152.

popular amongst many, a huge throng in fact, is that the intent of al-Bukhârî's statement, "Some people said" is the foremost *mujtahid* and most eminent imam (Abū Ḥanīfah). Hearing the likes of this from that imam may cause some followers (*muqallids*) to fall into doubt and confusion even though the attribution of some of (these particular positions) to (Abū Ḥanīfah) is not correct, because his position is in fact clearly contrary to it. As for the rest (of the particular issues), even though they are a part of his *madhhab*, he is not isolated in them. Rather, other *mujtahids* and early imams concurred with him in them.⁸⁰

In addition to al-Maydānī, when commentators on *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* like Ibn al-Mulaqqin, Ibn Ḥajar, and al-ʿAynī discuss the positions and arguments of those who are referred to with *baʿḍ al-nās*, they appear to concede that even if Abū Ḥanīfah is not intended exclusively (or accurately associated with the positions in the first place) al-Bukhārī's intention is nevertheless to criticize the Ahl al-Raʿy, and in general there appears to be little doubt that in al-Bukhārī's eyes Abū Ḥanīfah is one of the Ahl al-Raʿy. In his book *al-Ittijāhāt al-Fiqhiyyah ʿinda Aṣḥāb al-Ḥadīth fī al-Qarn al-Thālith al-Hijrī*, the Shāfiʿī research scholar ʿAbd al-Majīd Maḥmūd ʿAbd al-Majīd discusses in satisfying detail the one hundred and twenty-five contentions that al-Bukhārī's teacher, the Kufan traditionist Abū Bakr b. Abī Shaybah, has with Abū Ḥanīfah and who he argues with by name in his *Muṣannaḥ* under a chapter titled "The Refutation of Abū Ḥanīfah" (*Kitāb al-Radd ʿalā Abī Ḥanīfah*), which leaves no doubt as to the target of his criticism. ʿAbd al-Majīd then proceeds to compare Ibn Abī Shaybah's contentions with those of al-Bukhārī, which are both far more scarce and indirect, and concludes that al-Bukhārī's argument all in all is not with Abū Ḥanīfah in particular but with Abū Ḥanīfah and his followers in general (the Ḥanafis). He states:

We have seen in the previous section how Ibn Abī Shaybah directed his criticism towards Abū Ḥanīfah specifically. As for al-Bukhārī, the quarrel is between him and the Ahl al-Raʿy collectively, not

80 al-Maydānī, *Kaṣḥf al-Iltibās*, 59.

exclusively with Abū Ḥanīfah. Rather, his criticism is sometimes directed towards him and sometimes it is directed towards someone else from his companions, which is why he does not clarify the name of his opponent nor their attributes. Instead, he speaks of them using the expression ‘some people said.’⁸¹

Clearly, ‘Abd al-Majīd, like those before him, does not deny that al-Bukhārī is targeting Abū Ḥanīfah, only that he is refuting him exclusively. He simply deflects the criticism for Abū Ḥanīfah exclusively to him and “someone else from his companions”, referring collectively to a group he calls the Ahl al-Ra’y. The inference is that to al-Bukhārī Abū Ḥanīfah and his companions comprise the Ahl al-Ra’y. He also crucially distinguishes between his refutations in these instances with those on other issues where al-Bukhārī is clearly accusing his opponent of opposing the hadith. Here, ‘Abd al-Mājid notes:

Al-Bukhārī’s purpose in his criticism of the Ahl al-Ra’y is not to make evident their opposition to the hadith as much as his concern is centered on exposing their inconsistencies and on an attempt to take them to task for what is considered the necessary consequence of their positions. He did not accuse them of opposing hadith except on the issue of retracting a gift (*hibah*). That is why his contention with them in most of these issues stem from a difference in understanding, interpretation, estimation - meaning in exercising *ijtihād* in the source texts - preferability, or reconciliation of the source texts.⁸²

81 ‘Abd al-Majīd, *al-Ittijāhāt al-Fiḥriyyah ‘inda Aṣḥāb al-Ḥadīth fī al-Qarn al-Thālith al-Hijrī*, 577-630, from Abū Ghuddah’s preface to al-Maydānī’s *Kaṣḥf al-Iltibās*, 15-16. ‘Abd al-Mājid adds here: “Al-Bukhārī utilizes this statement several times in his *Sahīh* in reference to the Ahl al-Ra’y and pointing out their contradictions. There is no doubt, however, that his contentions with the Ahl al-Ra’y are not restricted to these issues. Rather, he disagrees with them on many other issues and mentions in his *Sahīh* his preferred view without mentioning with whom he is differing. In some instances he has penned independent works on the issue, such as the issue of raising the hands before and after bowing, and the issue of reciting behind the imam.”

82 See the preface to al-Maydānī, *Kaṣḥf al-Iltibās*, 50.

To fully appreciate both this conclusion and also the true nature of the defense by Abū Ḥanīfah's apologists, it will be helpful to topically organize the twenty-five instances in which *baʿḍ al-nās* is used. In brief, the ten main topics al-Bukhārī's addresses in these instances and the chapters in which they are contained are the following according to al-Maydānī, with the additional (26th) *nabīdh* issue identified by ʿAbd al-Majīd (between numbers 6 and 7):

Issue	Chapter	#
Definition of and rulings on underground treasures (<i>rikāz</i>)	<i>Kitāb al-Zakāt (Charity)</i>	1
Is the statement "I grant you the service of his slave-girl" a gift or loan?	<i>Kitāb al-Hibah (Gifts)</i>	2
Is the statement "I grant your carriage on this horse" a gift or loan?	<i>Kitāb al-Hibah (Gifts)</i>	3
Accepting the testimony of a false accuser of adultery after they have repented	<i>Kitāb al-Shahādāt (Testimony)</i>	4
Acknowledging debts by a terminally ill person owed to their own heir	<i>Kitāb al-Waṣāyā (Bequests)</i>	5
Mute husband making false charges of infidelity (<i>liʿān</i>) by movements or writing	<i>Kitāb al-Ṭalāq (Divorce)</i>	6
Definition of and ruling on <i>nabīdh</i> beverages	<i>Kitāb al-Aymān (Vows)</i>	?
Validity of sales and gifts done under coercion	<i>Kitāb al-Ikrāh (Coercion)</i>	7
Case of one who is told "Either you drink wine or I will kill your father or son..."	<i>Kitāb al-Ikrāh (Coercion)</i>	8
Validity and ethics of various legal stratagems	<i>Kitāb al-Ḥiyal (Legal Stratagems)</i>	9-23
Validity of sending written judgments by a lawmaker to another on fixed penalties	<i>Kitāb al-Aḥkām (Judgments)</i>	24
Requiring two translators for lawmakers before making judgments	<i>Kitāb al-Aḥkām (Judgments)</i>	25

As the table demonstrates, al-Bukhārī is particularly concerned with the issue of legal stratagems, as he utilizes the expression *baʿḍ al-nās* fourteen times in a chapter entirely devoted to discussing their legal and ethical validity. ʿAbd al-Majīd believes that al-Bukhārī's objective in composing an entire chapter on legal stratagems was as a refutation of the Ahl al-Ra'y. He notes, "This number of repetitive mentions exceeds all other mentions (of the expression) in *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, which makes clear that

the issues of legal stratagems as a whole are a point of contention and dispute between al-Bukhārī and the Ḥanafīs.”⁸³ The reality of these contentions, however, is far from black and white, as commentators clarify that many of the *hiyal* that al-Bukhārī criticizes have been misunderstood, misattributed, or misrepresented. Even the legal stratagems that can be properly attributed to Abū Ḥanīfah, Abū Yūsuf, Muḥammad, or other “Ahl al-Ra’y”, are only valid in their view on the condition that they are utilized for good purposes (*qaṣd al-ḥaqq*), as the Shāfi‘ī Ibn Ḥajar impartially clarifies in *Fath al-Bārī*.⁸⁴ Al-Bukhārī, we assume, should have been somewhat familiar with the Ḥanafī positions on legal stratagems. After all, he considered himself well-versed in the discourses of the Ahl al-Ra’y, had memorized the works of Wakī‘ and Ibn al-Mubārak, and was a student of Abū Ḥafṣ al-Kabīr, a transmitter of Muḥammad’s *al-Ḥiyal* work.⁸⁵ However, ‘Abd al-Majīd points out that none of the legal stratagems that al-Bukhārī has taken the Ḥanafīs to task for are actually stratagems that can be accurately ascribed to them other than those relate to zakāt and *shuf‘ah* (preemptive rights). Even in such cases, the criticism can only be properly directed to Abū Yūsuf and his followers on the issue.⁸⁶

Exclusion of Abū Ḥanīfah’s Reports

In support of the idea that al-Bukhārī held prejudicial views against Abū Ḥanīfah, some investigative scholars also cite the curious fact that nowhere in his *Ṣaḥīḥ* does he narrate through him even though he met and acquired hadith from several junior students of his students.⁸⁷ As al-Kashmīrī notes, one may “find many narrators in the *Ṣaḥīḥ* from the students of Abū Yūsuf and Muḥammad, may Allah grant them both mercy,

83 al-Maydānī, *Kashf al-Iltibās*, 32.

84 Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī* 12:290; see also al-Kawtharī’s *Ḥusn al-Taḳāḍī fī Sirat al-Imām Abī Yūsuf al-Qāḍī*, 187-193 (under the heading *kalimah fī al-makhārīj wa al-tadābir al-fiqhiyyah fī al-talkhīṣ min al-ma’āziq*).

85 al-Maydānī, *Kashf al-Iltibās*, 33.

86 Ibid., 50.

87 For a detailed list of the students of Abū Ḥanīfah, or their students, whom al-Bukhārī narrates through in his *Ṣaḥīḥ*, see Muḥammad Mufīḍ al-Raḥmān b. Aḥmad Ḥusayn al-Shātaghāmī’s (Chātghāmī) *al-Wardat al-Ḥādirah fī Aḥādīth Talāmīdh al-Imām al-A‘ẓam wa Aḥādīth al-‘Ulamā’ al-Aḥnāf fī al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ li-l-Imām al-Bukhārī*.

because in (al-Bukhārī's) view their virtues were preponderate."⁸⁸ In fact, of the twenty-two or so three-intermediary hadith chains (*thulāthiyyāt*) in his *Ṣaḥīḥ* - which constitute the shortest chains in his work - twenty are transmitted through the direct students or students of the students of Abū Ḥanīfah. Al-Bukhārī transmits eleven of these reports through Makī b. Ibrāhīm, a close student of Abū Ḥanīfah who took both hadith and fiqh from him and who narrated through him profusely.⁸⁹ Six he transmits through another of Abū Ḥanīfah's companions, Abū 'Āṣim al-Nabīl Ḍaḥḥāk b. Makhlad⁹⁰, and three he transmits from one of Abū Yūsuf and Zufar b. Hudhayl's distinguished students, Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Anṣārī.⁹¹ Nevertheless, al-Bukhārī manages to avoid any narration through Abū Ḥanīfah throughout his *Ṣaḥīḥ*.

To al-Kawtharī, this itself is not indication of any disregard for Abū Ḥanīfah as a narrator of hadith. He explains:

One's attention is called to the fact that the two Shaykhs (al-Bukhārī and Muslim) do not include any of the hadiths of Imam

88 al-Kashmīrī, *Fayḍ al-Bārī*, 1:351. Al-Kashmīrī continues, "I have not seen from al-Shāfi'ī, may Allah Exalted have mercy on him, even a letter in disparagement of Imam (Abū Ḥanīfah). Instead, he transmits a number of his virtues. In fact, I have not seen in the discussion of the virtues of Muḥammad (b. al-Ḥasan), may Allah grant him mercy, better than what I have seen in his comments, such as: 'I carried from him a camel load of books of knowledge' and 'he satisfies the eye and heart completely', and 'when he speaks it is as if revelation is descending'. Some virtues (*manāqib*) are also transmitted from Aḥmad and Mālik, may Allah have mercy on them, but also some dispraise (*mathālib*), the reason for (the latter) being the occurrence of trials and afflictions from the direction of Ḥanafīs. In al-Khaṭīb's *Tārīkh*, in fact, is a statement of pronouncement of disbelief with respect to Abū Ḥanīfah. *It is a grievous statement that comes out of their mouths: what they say is nothing but falsehood!* (Q 18:5)"

89 The first four of the *thulāthiyyāt* are transmitted through him, as well as numbers six, seven, eleven, twelve, fourteen, seventeen, and nineteen.

90 See number five, eight, nine, fifteen, eighteen, and twenty-one of the *thulāthiyyāt*.

91 Al-Ṣaymarī mentions him as one of Zufar's students and al-Khaṭīb mentions he was one of the companions of Zufar and Abū Yūsuf. The tenth, sixteenth, and twentieth of the *thulāthiyyāt* are through him. The remaining two (numbers thirteen and twenty-two) are transmitted through 'Iṣām b. Khālid al-Ḥimṣī and Khallād b. Yaḥyā al-Kūfī respectively, neither of whom are mentioned anywhere as Ḥanafīs. See Shaykh al-Ḥadīth Muḥammad Zakariyyā al-Kāndahlawī's *Muqaddimat Lāmi' al-Darāri' or al-Kanz al-Mutawāri*, 1:190-191.

Abū Ḥanīfah in their two *Ṣaḥīḥ* works despite both of them having met the junior companions of his companions and having taken [hadiths] from them. They also do not include the hadith of Imam al-Shāfi‘ī despite having met his companions. Al-Bukhārī also does not include the hadith of Aḥmad except twice, one being a *ta‘līq* (a broken “suspended” chain report) and the other being a low chain and through an intermediary despite having met him, adhered to his company, and followed in his tracks. (Similarly), Aḥmad does not include the hadith of Mālik in his *Musnad* through al-Shāfi‘ī’s path with the exception of five hadiths, despite having kept al-Shāfi‘ī’s company, having heard the *Muwattā Mālik* from him, and being included amongst his old companions. Due to their religiosity and trustworthiness, the obvious assumption is that it was from the angle of them having perceived that their hadith was safe from being lost due to the abundance of their companions who, east and west, had rose to the task of narrating them. The main concern of the authors of the hadith tomes was for those hadith narrators whose hadith would perhaps be lost if not for their concern for them, since those who would come after them would not be able to dispense with the tomes of their hadith in place of the hadith of others. Hence, those who speculate that all of that was because of their shunning their hadith or because of what is mentioned in some of the books of narrator impugment (*jarḥ*) in respect to those imams, such as al-Thawrī’s statements about Abū Ḥanīfah, Ibn Ma‘īn’s statements about al-Shāfi‘ī, al-Karābīsī’s statements about Aḥmad, al-Dhuhli’s statements about al-Bukhārī, etc... then they have gone to an extreme.⁹²

One of the more conspicuous problems with al-Kawtharī’s above defense of al-Bukhārī is that it fails to explain why he so copiously transmits reports through Mālik, al-Awzā‘ī, al-Thawrī, Ibn Jurayj, and Layth b. Sa‘d, may Allah grant them all mercy. If the reason for excluding the hadith of Abū Ḥanīfah was al-Bukhārī’s confidence that they would not become lost

92 See al-Kawtharī’s comments included in *Thalāth Rasā’il fi ‘Ilm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* in his notes on al-Ḥāzimi’s *Shurūḥ al-A’immah*, 160-161.

due to the large number of his students who recorded them, why did he not do the same with Mâlik's hadith, whose *al-Muwattâ* had an unrivaled number of transmitters, far more even than al-Bukhârî's own *Şahîh*?

Ibn Hajar's explanation for the scarcity of al-Bukhârî's transmission specifically through Aḥmad is more convincing, although it still does not explain the exclusion of the reports of Abū Ḥanîfah and al-Shâfi'î. In the *Fath al-Bārî*, Ibn Hajar states in the chapter on *nikâḥ* (bâb mâ yaḥillu min al-nisâ') after noting that al-Bukhârî only narrates directly through Aḥmad once, in this particular chapter, and in another instance indirectly in the chapter on *maghâzî*: "It is as if al-Bukhârî does not abundantly transmit through him because he met many of Aḥmad's shaykhs during his early travels and consequently become free of need (to transmit through him) because of them. During his later travels, Aḥmad had already discontinued transmitting hadith and would only narrate rarely. Because of that, al-Bukhârî copiously transmits from 'Alî b. al-Madîni instead of Aḥmad b. Ḥanbal."⁹³

To better explain al-Bukhârî's exclusions of Abū Ḥanîfah in particular, there may be no better explanation than them being the direct and unfortunate result of al-Bukhârî's poor opinion of Abū Ḥanîfah and his companions. After all, in his view, they were adherents to analytical reasoning and Murji'îs, and abstaining from narrating from them was a religious obligation. By his own admission, al-Bukhârî narrated only from those who asserted that faith (*îmân*) is composed of both declaration (*qawl*) and volitional acts (*'amal*)⁹⁴, and Abū Ḥanîfah held that faith was simply confirmation of belief in the heart and declaration with the tongue.

As for al-Bukhârî's omission of al-Shâfi'î's hadith in the *Şahîh*, it is similar to his treatment of al-Shâfi'î in his *al-Târîkh al-Kabîr*, in that he suffices in his biographical notice with the mention of his name, agnomen (*kunyah*), and lineage (*nasab*). Despite al-Shâfi'î's eminence and unanimous acclaim, al-Bukhârî mentions none of his virtues and gives no space to his praise. This is perhaps the reason some learned men complained to the Shâfi'î traditionist Jamâl al-Dîn al-Mizzî, saying:

93 *Fath al-Bārî*, 9:132.

94 al-Lâlakâ'î, *Sharḥ Uṣûl I'tiqâd Ahl al-Sunnah wa-l-Jamâ'ah*, 756.

Aḥmad b. Ḥanbal says, “I heard *al-Muwattā* from ten and some narrators from the *ḥuffāz* amongst Mālik’s companions. How, then, does he permit the narration of ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī and Yaḥyā b. Yaḥyā al-Tamīmī, and al-Bukhārī the narrations of ‘Abd Allāh b. Yūsuf, and Abū Dāwūd the narrations of ‘Abd Allāh b. Maslamah al-Qa‘nabī, and al-Nasā’ī the narrations of Qutaybah b. Sa‘īd, and yet the authors of the (major hadith) works do not narrate from the path of al-Shāfi‘ī? (In fact), when al-Bukhārī finds any hadith transmitted through Mālik, he will hardly ever see him relinquish him for anyone else, to the extent that he narrates in *al-Jāmi‘ (al-Ṣaḥīḥ)* through ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Asmā’ from his paternal aunt Juwayriyah from Mālik.”⁹⁵

It is also well-known that extreme segments of the Ahl al-Hadith establishment were even critical of al-Shāfi‘ī’s indulgence of analytical reasoning and even doubted his proficiency in hadith, as ‘Abd al-Raḥīm al-Nu‘mānī points out in *al-Imām Ibn Mājah wa Kitābuhu al-Sunan* where he cites the example of Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-‘Ijlī’s inequitable remarks about al-Shāfi‘ī: “He is reliable, an adherer to analytical reasoning (*ra’y*) and discursive theology (*kalām*). He does not have hadith.”⁹⁶ He also cites the example of Abū Ḥatīm al-Rāzī who states: “Al-Shāfi‘ī was a jurist. He did not have knowledge of hadith.”⁹⁷

The Yemeni hadith scholar Ṣāliḥ b. Maḥdī al-Maqbalī al-Kawkabānī (1047-1108/1637-1696) similarly objects in length to al-Bukhārī’s attitude towards Abū Ḥanīfah, his companions, and other imams, in his work, *al-‘Alam al-Shāmikh fī Ṭihār al-Ḥaqq fī al-Ābā’ wa al-Maḥāyikh* and his omission of their reports. He states:

...There is no doubt that al-Bukhārī is from the preeminent and exalted traditionists, so what is one to expect of those lesser than him? Despite this, al-Bukhārī abstains from (narrating

95 al-Zarkashī, *al-Nukat ‘alā Muqaddimat Ibn Ṣalāh*, 1:147.

96 See also Ibn Farḥūn al-Mālikī’s *al-Dībāj al-Mudh-hab*, 2:159.

97 See also Ibn Abī Ya‘lā’s *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, 204. From al-Nu‘mānī’s *al-Imām Ibn Mājah*, 95.

from) innumerable, devoutly pious hadith masters (*huffâz*), as the books of *al-jarh wa-l-ta'dîl* (narrator impugnement and validation) will inform you. For example, Muslim avoids (narrating through) 'Alî b. Madîni... Observe the two *Şahîh's* (*Şahîh al-Bukhârî* and *Şahîh Muslim*). How often do their authors avoid the great imams!... Amongst their narrators are those whom many of the imams impugned and criticized severely...

More astonishing than this is that amongst their narrators (i.e. of *Şahîh al-Bukhârî* and *Şahîh Muslim*) are those whose probity (*'adâlah*) is not established; they are rather of the status of the *majhûl* (unknown narrators) or the *mastûr* (obscure narrators). Al-Dhahabî states under Hâfş b. Bughayl's biographical entry (in his *Mizân al-I'tidâl*): "Ibn al-Qaţţân says, 'His condition is not known and he is not known.' In other words, he is both *majhûl al-'adâlah* (of undetermined probity) and *majhûl al-'ayn* (an unidentifiable person), a combination of both obscurities (*jahâlahs*)." However al-Dhahabi adds, "I say, I have not mentioned this category in this book of mine, meaning the *Mizân (al-I'tidâl)*, since Ibn al-Qaţţân criticizes anyone who neither a contemporaneous imam of that narrator nor anyone who has taken (knowledge) from someone contemporaneous declared anything to indicate their probity, of which there is an abundance. In the two *Şahîh's* there is a large body of obscure narrators of this type: those who no one has declared weak but neither are they unknown (*majhûl*). He (al-Dhahabî similarly) states under Mâlik b. al-Khayr al-Zabâdî's biographical notice: "Amongst the narrators of the two *Şahîh's* are a large number about whom we have no knowledge that anyone has explicitly declared their reliability."

Look at this wonder! He (al-Bukhârî) narrates from those whose condition is aforementioned and yet he abandons renowned imams and authors because they took the position of the Qur'ân's createdness, or because they abstained (from taking or stating a position on the question of the Qur'ân's createdness), or something similar to that! And how astonishing is al-Dhahabî's graciousness when he states, "but neither are they

unknown (*majâhîl*)”, since if a person’s probity is not ascertained the proofs for the acceptability of solitary reports (*khābar al-āhād*) exclusively narrated by those of probity do not include them, and the Islam of the narrators alone is insufficient for (establishing their) probity according to those other than the Ḥanafīs. Therefore the one from whom (hadith) is transmitted without a declaration of their reliability should be considered unknown (*majhūl*), especially when combined with (their) scarcity of transmission. The use of the term *mastūr* does not include them amongst those with probity for whom the evidences for the acceptability of the solitary reports are included.

This is immoderation on both ends! He abandons Abū Ḥanīfah, Muḥammad b. al-Ḥasan, Ibn Ishāq, and Dāwūd al-Zāhiri - though the people have conceded to the status of Ibn Ishāq in relation to historical reports on the prophetic biography (*maghāzī*) and though half of the people of the world follow (Abū Ḥanīfah) - and then transmits from someone obscure (*mastūr*) about whom it is not known, i.e. who they are and what is their status?⁹⁸

Identifying Reasons For Al-Bukhārī’s Partiality

Making a judgment on al-Bukhārī’s attitude towards Abū Ḥanīfah and his followers on the basis of the aforementioned implicit evidences alone, namely: (1) the plethora of rebuttals of their positions, (2) the harshness of his language in refuting them, (3) the intent behind the expression “some people said”, (4) and his omission of any mention of Abū Ḥanīfah’s reports or (5) of him in a positive light, it is reasonable to infer a bias without the need to look into his prosopographical works. Coupled with a reading of

98 Şāliḥ b. Mahdī al-Maqbālī al-Kawkabānī. *al-‘Alam al-Shāmikh fi İthār al-Ḥaqq fi al-Ābā’ wa al-Mashāyikh*, 308-310 (Mişri edition) and 376-379 (Damascus edition). See also Muḥammad ‘Abd al-Rashid al-Nu‘mānī, *al-Imām Ibn Mājah*, 132. Note that his work *al-Manār al-Mukhtār min Jawāhir al-Baḥr al-Zakḥkhār* published by Mu’assasat al-Risālah (1408/1988) gives the spelling as al-Maqbīlī on the cover with a *kasrah* on the “bā”. However, the small settlement in Yemen to which he is attributed is spelled al-Maqbal, thus favoring the spelling of numerous authors who have given his name as al-Maqbālī with a *fathah* on the “bā”.

his *Tārīkh* works, however, it becomes nearly conclusive - even if not absolutely definitive - that al-Bukhārī's view of Abū Ḥanīfah and his followers is decidedly biased. Given his upbringing amongst Ḥanafī scholars, the subsequent and critical question that remains is: "What caused these negative views?" To avoid oversimplification of the answer to this question, it will be useful to briefly explore the historical context of al-Bukhārī's academic career, particularly the environment he encountered when he left the walls of Bukhara during that crucially formative period of his youth.

Historical Context

Al-Bukhārī lived primarily in the first half of the third century (194-256 AH). During this time, Baghdad was the capital of the Abbasid caliphate, which was enjoying what most historians consider its political and intellectual heyday. This is the era immediately following the expansion and prosperity of Hārūn al-Rashīd's (d. 193/809) rule that extended into the rule of his sons, al-Amīn (d. 198/814), al-Ma'mūn (d. 218/833), al-Mu'tasīm (d. 227/842), and then the latter's son al-Wāthiq, whose death in 232 AH marked the end of the era of peak Abbasid political prosperity and power. Then followed the underwhelming reign of al-Mutawakkil (d. 247/862), al-Muntaşir (d. 248/862), al-Musta'in bi-Allāh (d. 252/866), al-Mu'tazz bi Allāh (d. 255/869), al-Muhtadī bi-Allāh (d. 256/870), and lastly al-Mu'tamid 'alā Allāh (d. 279/892), during whose rule al-Bukhārī passes away. Sixteen years or so of rule of the Abbasid heyday bore witness to the tragic theological conflict and subsequent government persecution that became popularly known as the *miḥnah*, a Mu'tazilī-led inquisition initiated during the rule of al-Ma'mūn and ended by al-Mutawakkil two years into his reign. The horrible persecution, although enforced by the rulers, was encouraged by Mu'tazilite scholars who aligned themselves with the Ḥanafīs in legal issues despite theological repudiations by contemporary leaders of the Ḥanafī school, and led to the creation of an irreconcilable rift in the religious establishment. All of this takes place during the formative years of al-Bukhārī's intellectual maturation, between the ages of twenty-four and forty. Describing the attendant polemical circumstances of this time, Eerik Dickinson writes:

The third/ninth century was a time of conflict between the religious establishment - primarily composed of Ḥanafites and Mu‘tazilites - and their rivals, the “adherents of *ḥadīth*” (*ahl al-ḥadīth* or *aṣḥāb al-ḥadīth*). The lines of the struggle were most finely drawn in the first half of the century, when the *mihna*, or “inquisition”, pursued between 218/833 and 234/849, forcibly polarized everyone involved. However, this hasty attempt to persecute the adherents of *ḥadīth* failed. It became clear to the members of the establishment that the adherents of *ḥadīth* were there to stay and that they had to be confronted on their own terms.

It was a mental habit of the adherents of *ḥadīth* to view doctrinal questions genetically: a doctrine, in their view, was only as sound as its originator. This led them to concentrate their anti-establishment attacks on the person of Abū Ḥanīfa, for to discredit him was to impugn the pedigree of all Ḥanafism. The imam was denounced with astonishing violence from many quarters. In 288/901, Abū ‘l-‘Abbās Aḥmad b. ‘Alī al-Abbār (d. 290/903) listed thirty-five prominent religious figures, most of them scholars of *ḥadīth*, who spoke against Abū Ḥanīfa. No hyperbole was too extreme and no accusation was too far-fetched, for Abū Ḥanīfa was less than a handful of dirt. He was part of a non-Arab conspiracy to undermine Islam. It was better for a town to have a wineshop on every street corner than to harbor one of his students. He is called every name in the book: Satan, antichrist, infidel, Jew, Christian. It is said that he could not even speak Arabic properly.⁹⁹

99 Eerik Dickinson, “Aḥmad b. Al-Ṣalt and His Biography of Abū Ḥanīfa”. *Journal of the American Oriental Society* Vol. 116, No. 3 (Jul. - Sep., 1996): pg. 406-417. For a more generous discussion on the *mihnah*'s influence of the impugnement of the scholars and the field of *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, see ‘Abd al-Fattāh Abū Ghuddah’s concise monograph *Mas‘alat Khalq al-Qur‘ān wa Atharuhā fī Ṣufūf al-Ruwāt wa al-Muḥaddithīn wa Kutub al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl* (“The Issue of the Createdness of the Qur‘ān and its Effect on the Ranks of the Narrators, the Traditionists, and the Books of Narrator Impugnement and Validation”) (Aleppo: Maktab al-Maktūbāt al-Islāmiyyah, 1391/1971). A response to the vicious opprobrium directed towards Abū Ḥanīfah and uncritically reproduced by the likes of al-Baghdādī and Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī can be found in the various rebuttals of al-Baghdādī: namely the Ḥanbalī Abū al-Faraj Ibn al-Jawzi’s (ca. 510-597/1116-1200) *al-Sahm al-Muṣīb fī al-Radd alā al-Khaṭīb*, the

It was in this harsh, polarizing polemical arena that al-Bukhârî found himself outside the walls of Bukhara, a world irreparably marred by the theological controversy of the createdness of the Qur'ân. One could not engage with any meaningful Islamic scholarship without drawing lines and picking a side: either with the adherents of the hadith who publicly championed orthodoxy or their rationalist adversaries.

This debate, of course, did not originate in al-Bukhârî's time. Well before al-Bukhârî, Abū Ḥanīfah attempted to address the emerging issues and publicly articulate a moderate stance positioned between two extremes: the negation of the pre-eternality of the essence of Allah's word (*al-kalām al-nafsî*) on the one hand and the assertion of the pre-eternality of the expression of Allah's word (*al-kālām al-lafẓî*) on the other. Abū Ḥanīfah's resolution - that the Qur'ân as it exists with Allah is not created and as it exists with creation is created - was strikingly similar to al-Bukhârî's much later proclamation on the issue: "The Qur'ân is Allah's speech; it is not created. Our actions (expressions of Allah's speech) are created"¹⁰⁰. Both considered Allah's speech as it relates to Allah as a divine attribute and not originated, but when expressed through sounds on the tongue, or preserved as mental images in the mind, or written with ink on paper and in manuscripts, as created in nature just like the objects and persons that contain them. However, like Abū Ḥanīfah, al-Bukhârî's middle path approach did not quell the controversy surrounding the issue of the Qur'ân's pronunciation, nor was it sufficient in warding off assaults on their beliefs. Accusations of heterodoxy were impossible to avoid. In fact, accusations against Abū Ḥanīfah's theological views, including claims that he was a Murjiite or that he was influenced by Jahm b. Ṣafwān, are transmitted by al-Bukhârî himself in his *Tārīkh* works, as demonstrated earlier.

Shāfi'ī al-Suyūṭī's (849-911/1445-1505) *al-Sahm al-Muṣīb fī Nahr al-Khaṭīb*, the contentiously attributed *al-Sahm al-Muṣīb fī Kabīd al-Khaṭīb* to either the Ḥanafī al-Malik al-Mu'azzam Sharaf al-Dīn Īsā b. Abi Bakr b. Ayyūb (d. 624/1227) or Sibṭ b. al-Jawzī (581 or 582-654/1185-1256), and lastly the Ḥanafī al-Kawtharī's *Tanīb al-Khaṭīb alā Mā Sāqahu fī Tarjamat Abī Ḥanīfah min al-Akādhib*. A sizable rebuttal of al-Juwaynī is furnished by the seventh century Masūd b. Shaybah al-Sindī in his *Muqaddamat Kitāb al-Talīm*, published with the critical notes of Muḥammad Abd al-Rashīd al-Numānī, a work arguably not free of its own degree of scurrilousness (Hyderabad, Sindh: Lajnat Ihyā al-Adab al-Sindī, 1383/1965).

100 al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 12:395.

Ironically, al-Bukhārī will later fall prey to the unforgiving nature of this post-*miḥnah* theological battleground himself when his own teacher and envious competitor Muḥammad b. Yaḥyā al-Dhuhlī gratuitously evicts him from Nishapur on the grounds that he was from the Wāqifah.¹⁰¹ As al-Dhahabī notes in his *Kitāb al-Du‘afā’ wa-l-Matrūkīn* when mentioning al-Bukhārī: “No one was safe from critical comments because of the *lafz* issue; because of it, the two Rāzīs¹⁰² disregarded him.” His teachers, Yaḥyā b. Ma‘īn (d. 233/848), ‘Alī b. al-Madīnī (d. 234/849), Yazīd b. Hārūn (d. 206/821), and Zuhayr b. Ḥarb (d. 234/849), all near unanimously accepted masters of scholarship and righteousness, would similarly be impugned.¹⁰³

Thus, neither the Ahl al-Ra’y nor their Ahl al-Ḥadīth adversaries were spared the effects of the inquisition. As Aḥmad Amīn (1304-1373/1886-1954) describes the situation after the appointment of al-Wāthiq bi Allāh (200-232/812-847) as Caliph in 227/842:

Once al-Wāthiq was appointed the caliphate, he wrote to the Chief Justice (Qāḍī) of Miṣr, Muḥammad b. Abi Layth, instructing him to put all people to the test. No jurist, hadith transmitter, giver of the call to prayer (*mu’adhdhin*), nor teacher remained except that they were afflicted by the *miḥnah* (inquisition). Many of the people fled, and the prisons were filled with those who contested the inquisition. This state of affairs continued

101 The term “al-Wāqifah” was used to describe those who neither committed to the statement that the Qur’ān is Allah’s speech nor did they state that the Qur’ān is created. In fact, al-Dhahabī reports in his *Siyar* through Aḥmad b. Salamah that he said, “Muḥammad b. Ismā‘il al-Bukhārī was (once) asked about the Qur’ān, to which he replied, ‘It is Allah’s speech (*kalām Allāh*)’. They asked, ‘No matter how it is expressed (*taṣarrafā*)? He replied, ‘The Qur’ān is expressed through the tongue’. Muḥammad b. Yaḥyā (al-Dhuhlī) was informed of this, upon which he proclaimed, ‘The one who goes to his gathering should not come to me.’ He had a group of people removed (from Nishapur), so (al-Bukhārī) left for Bukhara. However, al-Dhuhlī wrote to Khālid, the governor of Bukhara, and to the shaykhs of Bukhara regarding (al-Bukhārī’s) issue. Khālid resolved (to remove al-Bukhārī) until Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥafṣ removed (al-Bukhārī) to one of the caravansaries of Bukhara. He remained there until he wrote to some of the people of Samarkand, seeking their permission to come to them. However, they refused him.” See al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 12:617.

102 Referring to the two celebrated narrator critics Abū Zur‘ah al-Rāzī and Abū Ḥātim al-Rāzī.

103 Abū Ghuddah, *Mas‘alat Khalq al-Qur’ān*, 10.

throughout al-Wāthiq's era until al-Mutawakkil was appointed the caliphate. He began his rule with the lifting of this inquisition and with his silence on this discussion altogether. The people then found respite.¹⁰⁴

The sixteen-year inquisition and the issue of the Qur'ân's pronunciation (*lafz*) changed perspectives and attitudes forever, and the ensuing antagonism between the various strains of scholarship would no doubt have impacted al-Bukhārî's young mind. Perhaps his most distinguished teacher, the eponymous founder of the Ḥanbalî legal school, Aḥmad b. Ḥanbal (164-241/780-855), serves as a representative sample of how attitudes significantly shifted as a result of the *lafz* debate within the scholarly fraternity. Before the emergence of the controversy, Aḥmad b. Ḥanbal enjoyed a long-standing friendship with al-Ḥusayn b. 'Alî al-Karābîsî (d. ca.248/862). However, the *lafz* controversy quickly turned their amicable companionship into bitter antagonism. After relating the virtues of al-Karābîsî in his *al-Intiqā' fi Faḍā'il al-A'imma al-Thalāthah al-Fuqahā'* (The Choice Selection in the Virtues of the Three Jurist Imams), Ibn 'Abd al-Barr states:

He and Aḥmad b. Ḥanbal had a substantiated friendship. However, when he disputed with him on (the issue of the nature of) the Qur'ân, that friendship turned into antagonism. Each of the two began discrediting their companion: that is, Aḥmad b. Ḥanbal would say, "Whosoever states: 'The Qur'ân is created' is a Jahmî. Whosoever states: 'The Qur'ân is Allah's speech' but does not (also) state: 'It is other than creation and it is not created' is a Wāqifî. Whosoever states, '*Lafzî bi al-Qur'ân makhlûq*¹⁰⁵' is

104 Aḥmad Amîn, *Duḥā al-Islām*, 828-829, from 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddāh's *Mas'alat Khalq al-Qurā'n*, 9. Abū Ghuddāh quotes Amîn who attributes his narrative to material drawn from several parts of al-Kindî's *al-Wulāt wa al-Qudāt*. He adds that for a more thorough discussion of the theological elements of the *miḥnah*, see al-Bayhaqî's *al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, 239-269, and for a more detailed historical angle, see Tāj al-Din al-Subkî's *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah*, 1:206-217. Abū Ghuddāh further recommends a reading of Ibn Ḥazm's calm and deliberate exposition of the issue in his *al-Fiṣal fi al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, 3: 4-15.

105 An expression carrying two possible meanings: (1) My expression of the Qur'ân is created, or (2) My words of the Qur'ân are created, the former carrying a sound

a theological innovator. Al-Karābīsī, ‘Abd Allāh b. Kullāb, Abū Thawr, Dāwūd b. ‘Alī, and their generation would state, “The Qur’ān that Allah speaks with is one of His divine attributes and is not possible that it be created. Indeed, the recitation of the reciter and his utterance of the Qur’ān is his acquisition of it and his own action, and that is created. It is a literal quotation of Allah’s speech and is not the Qur’ān that Allah speaks with.’ They struck the analogy between it and expressions of praise (*ḥamd*) and gratitude (*shukr*) towards Allah. They are other than Allah, and just as one is rewarded for expressions of praise, gratitude, *tahlīl* (the expression of *lā ilāha illā Allāh*), and *takbīr* (the expression of *Allāhu Akbar*), similarly one is rewarded for recitation (of the Qur’ān). Hence, the Ḥanbalīs, Aḥmad b. Ḥanbal’s companions, renounced Ḥusayn al-Karābīsī and declared him a theological innovator. They discredited him and anyone who stated the same on the subject.¹⁰⁶

Ibn Ḥajar adds that Abū al-Ṭayyib al-Māwardī relates that al-Karābīsī was known to say, “The Qur’ān is not created. My *lafz* (utterance) of it is created.” When al-Karābīsī learned that Aḥmad b. Ḥanbal disapproved, he said, “I don’t know what to do with this young man! If we say, ‘It is created’, he says, ‘It is a theological innovation (*bid‘āh*)’, and if we say, ‘It is not created’, he says, ‘It is a theological innovation.’¹⁰⁷ Al-Kawtharī says in his notes on al-Ḥāzimi’s *Shurūṭ al-A’immah al-Khamsah*: “Whosoever observes the progression of the issue after the inquisition of Imam Aḥmad will recognize the magnitude of what befell narrators in terms of harshness in issues in which the contention was entirely semantic. Supposing, even, that the

meaning and the latter ambiguously implying that the essence of Allah’s speech is also created. This double entendre was intentionally utilized by some during the inquisition period to avoid persecution and was met with Imam Aḥmad and his followers with strong disapproval.

106 Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Intiqā’*, 106.

107 Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 2:359. Of course, the assumption is that Aḥmad b. Ḥanbal and his followers’ objection was not towards the idea that expression of Allah’s speech is created but that the expression “*lafzi bi al-Qur’ān makhlūq*” which al-Karābīsī would use carries the possibility of meaning that the words of Allah themselves are created, as al-Dhahabī points out in the *Mizān al-Itidāl*, 1:544 under al-Karābīsī’s biographical notice.

contention is real, certainly the failing on their end would be simply in the examination of sound proofs.”¹⁰⁸

When al-Bukhārī visited the circles of hadith transmission in each of the major cities of hadith scholarship, it is more than likely that this attitude of antagonism towards the Ahl al-Ra’y and the Ḥanafīs for some or all of the above cited reasons was pervasive in them. In Nishapur, for example, one of the first cities al-Bukhārī studied in outside of Bukhara, he would have found this attitude protuberant in the teachings of his highly influential teacher Ishāq b. Rāhawayh (d. 238).¹⁰⁹ On his many visits to Kufa and Baghdad, he would have no doubt come across Abū Bakr b. Abī Shaybah’s multitude of objections to Abū Ḥanīfah’s positions¹¹⁰ and Aḥmad b. Ḥanbal’s harshness with the Wāqifah.¹¹¹ In Egypt, he would have absorbed the teachings of Nu‘aym b. Ḥammād al-Khuzā‘ī, whose antagonism against the Jahmīs and Abū Ḥanīfah is well-documented.¹¹² In the Holy City of Makkah, al-Bukhārī would have spent no small amount of time in the company of al-Shāfi‘ī’s student al-Ḥumaydī, who referred to Abū Ḥanīfah as *ba‘d al-nās* (some people) when lecturing at the Ka‘bah in order to avoid mentioning his name in such a hallowed place¹¹³ and is hence described by al-Kawtharī¹¹⁴ as someone whose “fanaticism would confound the intelligent one.”¹¹⁵

108 al-Ḥāzimī, *Shurūṭ al-A‘immah al-Khamsah*, 21-22.

109 Al-Ḥākim al-Nisāpūrī states that “the first time al-Bukhārī came to Nishapur was in the year 209, and he came there last in the year 250. He resided there for five years, transmitting there continuously.” See al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 12:404. Other narrations indicate that he occasioned Nishapur between these two dates, as he narrates of several interactions he had with Ishāq b. Rāhawayh, who passed away in 238 AH. In Nisapūr, al-Bukhārī also studied with Yahyā b. Yahyā al-Nisāpūrī (d. 226).

110 Ibn Abī Shaybah devotes an entire chapter of his *Muṣannafta* to refuting one hundred and twenty-five of Abū Ḥanīfah’s positions in over one hundred and twenty-three pages.

111 Al-Bukhārī states, “I can not enumerate how many times I entered Kufa and Baghdad with the traditionists of Khurasan.” See al-Lālakā‘ī, *Sharḥ I’tiqād Ahl al-Sunnah*, 1:194; Ibn ‘Asākir, *Tārīkh Dimashq*, 52:58)

112 He came to Egypt twice and also took hadith there from Sa‘īd b. Abī Maryam (d. 224), Aḥmad b. Ishkāb (d. 217), ‘Abd Allāh b. Yūsuf, Aṣḥab (d. 225), and ‘Uthmān b. Ṣāliḥ al-Sahmī (d. 217).

113 Abū Ḥātim al-Busti, *al-Majrūḥīn*, 2:330.

114 al-Kawtharī, *Ta’rīb al-Khaṭīb*, 136.

115 Supporting the assertion that al-Bukhārī, who uses the same expression in his *Ṣaḥīḥ* twenty-five times to refute an unnamed adversary’s positions, is in fact referring to Abū Ḥanīfah, albeit not necessarily exclusively, as will be demonstrated later.

It is important to also remember that the Hıjaj pilgrimage that marked the beginning of al-Bukhārī's many hadith journeys took place at the young age of sixteen. At this age, a knowledge seeker's perspectives are vulnerable to challenge and their training in methodology is far from secure.¹¹⁶ Two short years or so later, at the age of eighteen al-Bukhārī begins authoring a compilation of the legal judgements and positions of the Companions and their Successors. It is also around this time that he authors his renowned *al-Tārīkh (al-Kabīr)* ("The Large History") near the blessed grave of the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, during moonlit nights.¹¹⁷ That al-Bukhārī authors his *Tārīkh* work/works around the same time that he begins to study with 'Abd Allāh b. al-Zubayr al-Ḥumaydī, one of several of al-Bukhārī's teachers who is alleged to have held prejudicial views against Abū Ḥanīfah and the Ahl al-Ra'y, is significant. Al-Warrāq relates that al-Bukhārī used to frequent the gatherings of the jurists of Marw when he was but a child (*ṣabī*), and that he came to study under al-Ḥumaydī when he was eighteen years old (around the age he is authoring his *Tārīkh*).¹¹⁸

Muḥammad 'Abd al-Rashīd al-Nu'mānī, commenting on how these travels negatively affected al-Bukhārī's perception of the Ḥanafīs despite the beneficence of his teacher, Abū Ḥafṣ al-Kabir, comments:

116 His first *samā'* of hadith, however, was as early as 204 AH at the age of ten with local Bukhāran scholars.

117 al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 2:7; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Subkī*, 2:216, al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 12:400; Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 479. Al-Bukhārī mentions that he was in Madīnah in the year 212 AH and it was there that he authored *al-Tārīkh al-Kabīr*.

118 al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnat al-Salām*, 2:7; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Subkī*, 2:216, al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 12:400; Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 479. Abū Bakr al-A'yan, however, reports that they "used to transcribe (hadith, or the book *al-Tārīkh*) from al-Bukhārī at the door of Muḥammad b. Yūsuf al-Firyābī when he still had no facial hair. We asked him, 'How old are you?' He replied, 'Seventeen years old.'" See al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Subkī*, 2:217; al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 12:400-401. Al-Ḥumaydī is listed as one of al-Bukhārī's notable Makkan teachers, along with Abū 'Abd al-Raḥmān 'Abd Allāh b. Yazīd al-Muqrī (d. 213/828), Khallād b. Yahyā al-Kūfī (d. 213/828), Ḥassān b. Ḥassan al-Baṣrī (d. 213/828), and Abū al-Walīd Aḥmad b. Muḥammad al-Azraqī (d. 217/832).

The student became influenced during his ḥajj journey by this environment that had turned against the *madhhab* of the Ahl al-Ra'y and thus he diverts from what he was upon in Bukhara, feigning to have forgotten his upbringing in the scholarly circle of his teacher, the aforementioned Imam Abū Ḥāfṣ. Indeed, whatever occurred took place uniquely due to the influence of some of his teachers who could not carry the burden of jurisprudence (*fiqh*) and law-giving (*fatwā*), those literalists (*aṣḥāb al-zawāhir*) who turned against the jurist of the nation, Imam Abū Ḥanīfah, may Allah be well-pleased with him, such as the obdurate al-Ḥumaydī, who states in respect to Imam Abū Ḥanīfah what he states, and the anthropomorphist Nu'aym b. Ḥammād al-Khuzā'i, who is well-known for concocting fabricated narrations in denigration of Abū Ḥanīfah, all of which are false, and Ismā'īl b. 'Ar'arah and other fanatics against him. He thus compiled in his *Tārīkh* works and some of his other works what he heard from these rash digressers in denigration of Abū Ḥanīfah, that which would offend the ears. May Allah pardon and forgive him.¹¹⁹

His lifelong travels in fact allowed al-Bukhārī to collect hadith reports from over a thousand scholars of distant lands¹²⁰: the Hijaz (i.e. Makkah and Madinah), Kufa, Basra, Wāsīt, Baghdad, al-Shām, Miṣr (Egypt), etc... over the course of forty-six long years.¹²¹ In the Hijāz alone, a center of hadith transmission and scholarship, the summation of a number of al-Bukhārī's

119 See Muḥammad 'Abd al-Rashīd al-Nu'mānī's notes on Muḥammad al-Mu'in al-Sindī's *Dirāsāt al-Labīb fī al-Uswat al-Ḥasanah bi-L-Ḥabīb*, 301-307.

120 Muḥammad b. Abī Ḥātim al-Warrāq transmits that he heard al-Bukhārī say: "I entered Balkh. They asked me to dictate for them from everyone that I had written a hadith from, so I dictated one thousand hadith from one thousand narrators from whom I had transcribed." His copyist also claimed that he heard al-Bukhārī mentioned a month before his passing that he had written down hadith from one thousand and eighty narrators, all of whom were "people of hadith" (*ṣāhib ḥadīth*). See al-Dhahabī's *Siyar*.

121 See Ibn 'Asākir, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, 52:58-60, in which it is mentioned that he visited all of al-Shām (the Levant), Miṣr (Egypt), and al-Jazīrah twice, Basra four times over a number of years, the Hijāz over six years, and Kufa and Baghdad countless times.

visits encompasses a length of six years.¹²² Making sense of these numerous journeys, the duration of al-Bukhārī's residence in each city, and the amount of influence each of these thousand plus teachers had on his perspectives is a daunting task, especially when it involves any correlation with the issue of al-Bukhārī's attitude towards the Hanafis. At best, when it comes to identifying potential individual influences, we can attempt to trace the origin of al-Bukhārī's viewpoints by relating them to teachers who shared similar views and occupied a significant position of respect in al-Bukhārī's eyes. Scholars like al-Kawtharī, Zafar Aḥmad al-Tahānawī al-'Uthmānī, Muḥammad 'Abd al-Raṣhīd al-Nu'mānī, and Muḥammad 'Abd al-Ḥalīm al-Nu'mānī, for example, have separately identified one to three specific teachers who potentially influenced al-Bukhārī's attitude towards Abū Ḥanīfah, including al-Ḥumaydī in Makkah and Nu'aym b. Ḥammād al-Khuzā'ī in Egypt. However, al-Bukhārī's lengthy excursions amongst the great Ahl al-Ḥadīth scholars meant that he would have come across a large number of prominent scholarly figures who considered themselves both legally and doctrinally opposed to the "adherents of analytical reasoning", or Ahl al-Ra'y, and the Ḥanafis in particular, who they often conveniently conflated with the Mu'tazilites.

Influential Teachers

Abū Bakr b. Abī Shaybah

One of the more prominent of al-Bukhārī's teachers who is renowned for documenting a public censure of Abū Ḥanīfah's positions is the famed Kūfan traditionist Abū Bakr b. Abī Shaybah (d. 235), who committed an entire chapter of his *Muṣannaḥ* to the repudiation of one hundred and twenty-five of Abū Ḥanīfah's supposed legal positions. Unlike al-Bukhārī's other teachers who held negative views of Abū Ḥanīfah, Ibn Abī Shaybah was a Kufan like Abū Ḥanīfah and was born only a few years after his demise. He must have thus been intimately familiar with Abū Ḥanīfah's school, positions, and students. Yet, some believe that Ibn Abī Shaybah must have played a key role in al-Bukhārī's shifting attitude towards Abū Ḥanīfah and his school solely on the basis of the sheer length of his list of rebuttals.

122 al-Lālakā'ī, *Sharḥ Uṣūl I'tiqād Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, 1:194; al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 12:407.

The hadith scholar and editor of Ibn Abî Shaybah's *Muṣānnaḥ*, Muḥammad 'Awwāmah al-Ḥalabî, however, challenges the idea that Ibn Abî Shaybah's criticism of Abū Ḥanīfah was born out of prejudice. 'Awwāmah points out that Ibn Abî Shaybah actually transmits forty-two reports through Abū Ḥanīfah and mentions his positions in three different places in the *Muṣānnaḥ*. Furthermore, he does not criticize Abū Ḥanīfah for his position on the issue of the variability of faith in the chapter on Īmān, where he had ample opportunity to do so, since Abū Ḥanīfah's disagreement with the Ahl al-Hadith on the issue was well-known. According to 'Awwāmah, the more likely reason for the expansive list of contentions and the devotion of an entire chapter to refuting Abū Ḥanīfah is that Ibn Abî Shaybah had observed a massive and widespread expansion of his following and also the elevation of his followers to positions of authority throughout the Muslim world. Appreciating its spread but also wary of people emulating him on legal positions that Ibn Abî Shaybah believed clearly contravened the hadith, he compiled the chapter to make people aware of only those legal issues that they needed to be wary of.¹²³

Interestingly, in comparing the manner and methodology of Abū Bakr b. Abî Shaybah's dispute with Abū Ḥanīfah with al-Bukhārî's, 'Abd al-Majīd Maḥmūd 'Abd al-Majīd concludes that the influence of another teacher, Ishāq b. Rāhawayh – who once was a committed defender of Ḥanafî positions but later adopted the way of the Ahl al-Hadith – must have been greater upon al-Bukhārî than that of Ibn Abî Shaybah.¹²⁴ He likely states this because had al-Bukhārî been significantly influenced by Ibn Abî Shaybah, why would his list of rebuttals be so markedly shorter? He states that the issues in which al-Bukhārî refutes the Ḥanafîs are far less than that of Ibn Abî Shaybah because al-Bukhārî reassessed many of his teacher's criticisms and found that Abū Ḥanīfah's positions on those issues were stronger, more substantiated, and in agreement with other scholars.¹²⁵

123 See the preface to volume 20 of 'Awwāmah's edition of *Muṣānnaḥ Ibn Abî Shaybah*, 20:5-7.

124 Ibid.

125 al-Maydānî, *Kashf al-İltibās*, 50. 'Abd al-Majīd also notes that al-Bukhārî's approach differs from that of his teacher, Ibn Abî Shaybah, in that the al-Bukhārî more adequately presents the views and evidences of the Ahl al-Ra'y.

Ishāq b. Rāhawayh

Ishāq b. Ibrāhīm b. Makhlad, or Ishāq b. Rāhawayh, began his academic career, like al-Bukhārī, with legal training in his hometown under scholars of the Ḥanafī school. In fact, one of Abū Ḥanīfah’s most eminent students, ‘Abd Allāh b. al-Mubārak, resided in his hometown of Merv. Ishāq studied under Ibn al-Mubārak and his companions before setting out on a journey of knowledge that took him to Baṣrah, where he became attached to ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī. Abū Bakr al-Khaṭīb mentions that he traveled to Iraq in the year 184 AH when he was twenty-three years of age.¹²⁶ It was in the company of ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī, ‘Abd al-Raḥīd al-Nu‘mānī states, that Ishāq b. Rāhawayh deviated from the fiqh of Abū Ḥanīfah and adopted a methodology in legal issues that is most akin to the way of the Zāhirīs (literalists).¹²⁷ Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad al-Marwazī (d. 275) in *Kitāb al-Wara‘* narrates that al-Qāsim b. Muḥammad narrated to him that he heard Ishāq b. Rāhawayh stating:

I was one of the adherents to analytical reasoning (*ra’y*). When I intended to set out for the ḥajj pilgrimage, I took up the works of ‘Abd Allāh b. al-Mubārak and extracted from them the hadith that correspond to the opinions of Abū Ḥanīfah. I was able to get to approximately three hundred hadiths. I said (to myself): “I will ask the shaykhs of ‘Abd Allah (b. al-Mubārak) about them who are in the Ḥijāz and Iraq.” I believed that no one would venture to oppose Abū Ḥanīfah. However, when I came to Baṣrah, I sat with ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī. He said to me: “Where are you from?” I said: “(I am) from the people of Marw.” He made a supplication of mercy for Ibn al-Mubārak, as he loved him dearly. He then said: “Do you know of any eulogy with which ‘Abd Allāh was eulogized?” I replied: “Yes, and then recited to him the verses of Abū Tumaylah, Yaḥyā b. Wāḍiḥ al-Anṣārī...¹²⁸ Ibn Maḥdī continued to weep for as long as I was reciting the verses to him until I reached the verse:

126 al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 6:347.

127 al-Nu‘mānī, *al-Imām Ibn Mājah*, 123.

128 For the sake of brevity, I have omitted the lengthy eulogy here.

In the opinions of al-Nu‘mān you were proficient***(when you sought to attain the criterion of al-Nu‘mān).***

He said to me then: “Be silent. You have corrupted the poem.” I said: “There are excellent verses that follow.” He replied: “Leave them be. You mention the narration of ‘Abd Allāh from Abū Ḥanīfah amongst his virtues?! No error is known of his in the lands of Iraq other than his narration from Abū Ḥanīfah. I wish that he had not narrated from him and that I could have sacrificed the majority of my wealth for it”. I said: “O Abū Sa‘īd, why do you attack Abū Ḥanīfah like this? Because of the claim that he discusses using analytical reasoning? Verily Mālik b. Anas, al-Awzā‘ī, and Sufyān discuss using analytical reasoning! He retorted: “You would associate Abū Ḥanīfah with them?! In knowledge, Abū Ḥanīfah did not resemble anything but a solitary, runaway camel (*nāqah*) that grazes in a barren valley while all the other camels are in another valley.” Iṣḥāq said: “I then investigated, (and found) that people in respect to Abū Ḥanīfah were opposed to what we were upon in Khurāsān.”¹²⁹

Despite his seniority, Iṣḥāq was deeply impressed with al-Bukhārī’s acuity and perception and thus kept him close. Ḥāshid b. Ismā‘īl reports that he observed Iṣḥāq b. Rāhawayh on the masjid pulpit and al-Bukhārī was seated right next to him. While Iṣḥāq was reading a hadith, al-Bukhārī rebuffed him. Iṣḥāq accepted the correction, and then declared: “O community of adherents to the hadith! Look closely at this young man and transcribe from him. Verily, if he was in the time of al-Ḥasan b. Abī al-Ḥasan al-Baṣrī he would have been in need of him due to his awareness of the hadith and their rulings (*fiqh*).” Al-Bukhārī also narrates an incident in which Iṣḥāq b. Rāhawayh took al-Bukhārī’s *Tārīkh* and brought it to the governor (*amīr*) ‘Abd Allāh b. Ṭāhir, saying to him: “O governor! Should I not show you some magic?” Iṣḥāq was so impressed by al-Bukhārī’s acumen that when the latter once assisted him in answering a legal query about a

129 al-Marwazī, *Kitāb al-Wara‘*, 131-135.

person who made a pronouncement of divorce forgetfully, he prayed for him, saying: “You have fortified me. May Allah fortify you.”¹³⁰

Ishāq b. Rāhawayh’s influence upon al-Bukhārī is undoubtedly significant. It is Ishāq who is credited with suggesting to al-Bukhārī that he compose his *Ṣaḥīḥ*. Al-Bukhārī reports that he was once with Ishāq b. Rāhawayh when he said: “If only you gathered a concise work for the sound (*ṣaḥīḥ*) traditions of the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace.” Al-Bukhārī says: “That found a place in my heart, and so I began to collect *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*.”¹³¹

‘Abd Allāh b. al-Zubayr al-Ḥumaydī

‘Abd Allāh b. al-Zubayr al-Ḥumaydī was a recognized authority in hadith transmission from whom many masters of hadith transmitted hadith despite his known prejudices against the champions of analytical reasoning (*ra’y*). Al-Bukhārī was clearly deeply influenced and impressed by al-Ḥumaydī. He commences his *Ṣaḥīḥ* with al-Ḥumaydī’s hadith on intentions, honoring him by making him the very first narrator mentioned in the entire work. Although the other authors of the canonical hadith works transmit through al-Ḥumaydī sparingly - Muslim b. al-Ḥajjāj only in the preface

130 Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 676. Other scholars from the Ahl al-Ḥadīth who are claimed to have held negative views of Abū Ḥanīfah or other scholars from Ahl al-Ra’y include: Sufyān al-Thawrī (initially), Ayyūb al-Sakhtiyānī, Ibn al-Mubārak (allegedly towards the end of his life), Aḥmad b. Ḥanbal, ‘Abd Allāh b. Numayr, Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Abū Zur‘ah al-Rāzī, al-Tirmidhī, al-Nasā’ī, and Ibn Khuzaymah. Muslim, for example, labeled Abū Ḥanīfah an “adherent to analytical reasoning (*ra’y*)” who was “confused in hadith (*muḍtarib*) and did not have many sound hadith” in his *Kitāb al-Kunā*, 31. At the least, some claim that they concurred in discrediting Abū Ḥanīfah as a narrator, including the editors and compilers of the three-volume *al-Jāmi‘ fi al-Jarḥ wa al-Ta’dil*: al-Sayyid Abū al-Ma‘āṭī al-Nūrī, Ibrāhīm Muḥammad al-Nūrī, Aḥmad ‘Abd al-Razzāq ‘Īd, Ayman Ibrāhīm al-Zāmī, and Maḥmūd Muḥammad Khalīl al-Ṣa‘īdī (Beirut: ‘Ālam al-Kutub 1412/1996). More discussions of some of these attitudes and whether their attribution is established or whether the attitudes are justified can be found in al-Nu‘mānī’s *al-Imām Ibn Mājah*, 134-151 and in the preface to Muḥammad Murtaḍā al-Zabīdī’s *‘Uqūd al-Jawāhir al-Munīfah fi Adillat Madhhab al-Imām Abī Ḥanīfah* by Muḥammad al-‘Azāzī (under the subsection *Mawqif al-Muḥaddithīn min al-Imām Abī Ḥanīfah*). 47-64.

131 Ibn Ḥajar, *Hudā al-Sārī*, 9.

to his *Şahîh*, Abū Dāwūd only thrice in his *Sunan*, and al-Nasā'ī, al-Tirmidhī, and Ibn Mājah (according to one claim, in the *tafsīr* chapter) all only once - and that also on relatively less important topics, al-Bukhārī transmits through him profusely. According to Ibn Ḥajar's count, his narrations in *Şahîh* al-Bukhārī number seventy-five.¹³² However, others have enumerated around ninety-five narrations through him.¹³³

The extent of his antagonism towards Abū Ḥanīfah can be gauged by his commitment of an entire work to his refutation, called somewhere *Kitāb al-Radd 'alā Abī Ḥanīfah* (The Book in Refutation of Abū Ḥanīfah), and elsewhere *al-Radd 'alā Ahl al-Ahwā'* (The Refutation of the People of Caprice) or *al-Radd 'alā al-Nu'mān* (The Refutation of al-Nu'mān).¹³⁴ Ibn Ḥibbān mentions in his *Kitāb al-Majrūḥīn*¹³⁵ that Muḥammad b. Manṣūr al-Jiwār said: "I observed al-Ḥumaydī reading from *Kitāb al-Radd 'alā Abī Ḥanīfah* (The Book in Refutation of Abū Ḥanīfah) in the Sanctified Masjid. He was saying: 'Some people say such and such.' I asked: 'Why not name him?' He replied: 'I dislike mentioning him in the Sanctified Masjid.'" More egregious is what al-Khaṭīb al-Baghdādī narrates from Ḥanbal b. Ishāq that, "I heard al-Ḥumaydī when he would allude to Abū Ḥanīfah using the agnomen Abū Jīfah (Father of a Carcass) and he would make it articulate it in the Sanctified Masjid with people all around him."¹³⁶ Ya'qūb b. Sufyān transmits a report in his *Kitāb al-Ma'rīfah wa al-Tārīkh* in which al-Ḥumaydī states about some comments attributed to Abū Ḥanīfah: "Whoever says this has certainly committed disbelief."¹³⁷

132 Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 5:189.

133 Aḥmad b. 'Abd al-Rahmān al-Ṣuwayyān, *al-Imām al-Ḥumaydī wa Kitābuhu al-Musnad*, 46-53.

134 See *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, 8:40.

135 Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Majrūḥīn*, 3:70.

136 al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 13:407. It is due to al-Baghdādī's uncritical transmission of such statements that al-Kawtharī uses a much harsher tone in criticizing al-Khaṭīb and in defending Abū Ḥanīfah in his *Ta'nīb al-Khaṭīb* relative to his response to Ibn Abī Şhaybah in his *al-Nukat al-Ṭarīfah*.

137 Ya'qūb b. Sufyān al-Fasawī, *Kitāb al-Ma'rīfah wa al-Tārīkh*, 2:787-788.

However, al-Kawtharī crucially warns against blind acceptance of al-Ḥumaydī's reports because he was known to be "extremely fanatical" and was "a slanderer" who the likes of Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam judged to be false when it came to his comments on people.¹³⁸ He asserts in his *Ta'nīb al-Khaṭīb*:

Despite his reliability in hadith, al-Ḥumaydī was distinguished for his excessive fanaticism and for (the people's) abstention from his statements (about others). When al-Shāfi'ī requested that he accompany him to Egypt due to his being a transmitter of Ibn 'Uyaynah he began to covet that he succeed al-Shāfi'ī after his demise. Once he recognized that (al-Shāfi'ī's) companions would not approve of him due to his distance from legal competency, he related from al-Shāfi'ī that the most deserving in his circle of his station was al-Buwayṭī. Thereupon, Muḥammad b. 'Abd al-Ḥakam declared him false (*kadhhabahu*), as someone like Imam al-Shāfi'ī would not have divulged a secret to some wanderer that he concealed from his own circle. If his opinion had been to appoint al-Buwayṭī as his successor, he would certainly have openly declared it in front of his circle so that they would not differ after him. Al-Buwayṭī took upon himself to pay one thousand dīnārs - and a thousand is a great portion - to reconcile the hearts of the circle, as al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar narrates through him in *Ṭawālī al-Ta'nīs* - and bribes accomplish great feats. Al-Ḥumaydī's inclination was with al-Buwayṭī due to their methodological similarities and their remoteness from immersion in the intricacies of law, as opposed to the likes of al-Muzanī and Ibn 'Abd al-Ḥakam. If he were not a transmitter of Ibn 'Uyaynah the people would have dismissed him and his hadith transmissions due to the foulness of his tongue and his intense fanaticism.¹³⁹

According to 'Abd al-Rashīd al-Nu'mānī, al-Ḥumaydī's knowledge can be measured by his own self-admission recorded by Abū Nu'aym in his

138 al-Kawtharī, *Ta'nīb al-Khaṭīb*, 36, citing also al-Subkī's *al-Ṭabaqāt*.

139 Ibid.

Hilyat al-Awliyā' where he states that, "Abū Muḥammad b. Abī Ḥātim narrated to us that al-Ḥumaydī's copyist Abū Bakr b. Idrīs narrated to us that al-Ḥumaydī said: 'We used to wish to be able to refute the People of Analytical Reasoning (*aṣḥāb al-ra'y*), but we were not able to master how to refute them until al-Shāfi'ī came and revealed it to us.'¹⁴⁰

Anwar Shāh al-Kashmīrī, commenting on al-Ḥumaydī in his lectures on *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (transcribed under the title *Fayḍ al-Bārī* in six volumes by his student Muḥammad Badr 'Ālam), states:

He was Imam al-Shāfi'ī's - may Allah the Exalted have mercy on him - travel companion, a bearer of the banner of his school, and an antagonist of Abū Ḥanīfah - may Allah the Exalted have mercy on him. Since al-Bukhārī was one of his students, he emulated him also in his antagonism, as has been the habit of old, that students emulate their teachers in their actions, manners, character, qualities, and stances. [As an example], al-Bukhārī reproduces the story of the barber shaving Imam (Abū Ḥanīfah's) head and his correction of him - when in fact here the imam's (meaning Abū Ḥanīfah) perceptive faculties are (demonstrably) quite sharp, as the issue of starting with the right side can possibly be both from the perspective of the shaver or from the perspective of the one being shaved; likewise, the issue of facing the *qiblah*. Al-Ḥumaydī should bear in mind these aspects as well and abstain from defamation in respect to that imam who the majority of the *ummah* follows. For these reasons al-Bukhārī does not document any of (Imam Abū Ḥanīfah's) virtues in any of his works, because when (various statements of both) his virtues and denigration reached him, and in his mind the denigrating statements were more probable, he altogether disregarded the virtues. These types of states (*umūr*) and conditions ('*awāriḍ*) may befall a man but it is not necessary for him to remain firm upon them, just as if today you were to hear about the transgressions of a man and resultantly become averse to them only to later become aware of

140 Abū Nu'aym, *Hilyat al-Awliyā'*, 9:96.

their good qualities and so change your opinion of them and begin to have affection for them. These types of states in people are not those upon which they remain (necessarily) fixed; rather, they are based on (capricious) reporting.¹⁴¹

Nu‘aym b. Hammād

Al-Bukhārī’s teacher who al-Tahānawī identifies as the potential source of al-Bukhārī’s deviation from the Ḥanafīs is the ex-Jahmī Nu‘aym b. Hammād al-Khuzā‘ī¹⁴², through whom al-Bukhārī narrates in his *al-Tārīkh al-Ṣaḡhīr* that “al-Fazārī narrated to us: He said that I was with Sufyān (al-Thawrī) when the death of al-Nu‘mān (meaning Abū Ḥanīfah) was announced, upon which he said, ‘All praise is for Allah. He was destroying Islam one support at a time. No one has been born in Islam more ominous than him.’¹⁴³ Defenders of Abū Ḥanīfah identify two central problems with Nu‘aym’s report: (1) the contradiction of the meaning of the report with those that present Sufyān al-Thawrī as a venerator of Abū Ḥanīfah, and (2) accusations against Nu‘aym b. Hammād as a weak narrator and someone whose fanaticism against Abū Ḥanīfah was so extreme that he fabricated reports to slander him.

As for the problem of the meaning of the report, al-Kawtharī states that if the report is established from Sufyān al-Thawrī, that isolated statement would still “fall into the abyss of caprice and recklessness.”¹⁴⁴ He further argues that the hadith inform us that evil omen (*shu‘m*) exists only in three things, and were it not exclusive to the three mentioned in the hadith, and indeed Abū Ḥanīfah was an evil omen, how would al-Thawrī know that there was no one more ominous than him and that

141 al-Kashmīrī, *Fayḍ al-Bārī*, 1:350-351. Abū Zur‘ah al-Rāzī mentions Abū Ḥanīfah in his work *Asāmī al-Ḍu‘afā* (The Names of Weak Narrators), 338, and elsewhere proclaims that the Ahl al-Ra’y were tested with Abū Ḥanīfah (*uftutina bi Abi Ḥanīfah*), that he would initially intend to defend him in the presence of Abu Ḥanīfah’s antagonists like al-Ḥumaydī until he was blessed by Allah to recognize the deviance of the Ahl al-Ra’y. See al-Bardha‘ī, from *al-Jāmi‘ fi al-Jarḥ wa al-Ta’dil*, 3:211-213.

142 al-Tahānawī, *Qawā‘id fi ‘Ulūm al-Ḥadīth*, 380.

143 al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Ṣaḡhīr*, 2:93.

144 al-Kawtharī, *Ta’nīb al-Khaṭīb*, 48, 72, and 111.

he was the most ominous of evil omens?! Al-Kawtharî remarks that it is simply inconceivable that such a statement, so disastrous to the one who stated it before anyone else, could originate in Sufyân al-Thawrî. Moreover, the recognition of what is truly the most ominous of all evil omens in this ummah can only be achieved through divine revelation, and the only new revelation that exists today is satanic.¹⁴⁵

Zafar Aḥmad al-Tahānawî mentions the aforementioned report of Nu‘aym and then exclaims:

It is a grievous statement that comes out of their mouths: what they say is nothing but falsehood! (Q 18:5). By Allah, after the Prophet and his Companions there was not born into Islam one more fortunate and auspicious than al-Nu‘mān Abū Ḥanīfah. The proof of this is evident in the extinction of the schools of his assailants, and in the spread of the school (madhhab) of Abū Ḥanīfah and its increase in fame day and night. And Allah and the believers have insisted on Abū Ḥanīfah. In relation to this report, I do not indict al-Bukhārî for it, as he only narrated as he heard. However, I do indict for it his shaykh (Nu‘aym b. Ḥammād) ...

Regarding this deflection of blame, however, one may ask why al-Bukhārî, given Abū Ḥanīfah’s fame and renown in the Muslim world, would have sufficed with such disparaging reports to describe the venerable imam. Al-Tahānawî continues:

If we were to accept the soundness of what (Nu‘aym) narrated, then (know also that) Sufyân is a contemporary of Abū Ḥanīfah and one of his peers, and his praise for the Imam (Abū Ḥanīfah) has also been mentioned, like his earlier mentioned statement: “We were in front of Abū Ḥanīfah like small birds/sparrows in front of a falcon,” and that “he is the paramount leader of the scholars”. When the Imam (Abū Ḥanīfah) visited him after his brother’s death, (Sufyân al-Thawrî) stood up for him and honored and venerated him and seated him in his own place, he said to those who rebuked him for it: “This man holds a high rank in

145 Ibid.

knowledge, and if I did not stand up for his knowledge I would stand due to his seniority in age, and if I did not stand for his age then for his god-wariness (*wara'*), and if I did not stand for his god-wariness then for his jurisprudence (*fiqh*).”

It was earlier transmitted from al-Subkî: “Attention is not paid to al-Thawrî or others’ critical statements regarding Abū Ḥanīfah, nor Ibn Abī Dhī’b or others’ (criticism) regarding Mālik, nor Ibn Ma’in’s about al-Shāfi’î” due to it emerging from contemporane-ousness, mutual dislike, and its like.¹⁴⁶

Of course, the more primary objection to Nu‘aym’s report is the status of Nu‘aym himself. As a narrator, of hadith, Nu‘aym’s reliability in the eyes of all six authors of the canonical collections was sufficient to merit transmitting through him in their works. Al-Bukhārî narrates directly through him in his *Ṣaḥīḥ* (see hadith numbers 3849 and 7189, although in the second instance Nu‘aym’s report is being used as corroborative evidence), Muslim narrates through him directly in the prolegomena (*muqaddamah*) to his *Ṣaḥīḥ*, al-Nasā’î narrates directly through him as well, and Abū Dāwūd, al-Tirmidhî, and Ibn Mājah all narrate through him through an intermediary. Al-Kawtharî claims that these imams narrated through Nu‘aym out of a desire to provide shorter chains of transmission and not due to Nu‘aym’s reliability, as is the habit of the traditionists when they know that longer and more reliable chains are in vogue and thus the shorter, weaker chains are tolerable. Yet even the fierce advocate and academic defender of Abū Ḥanīfah, both his theological and legal positions, Abū Ja’far Aḥmad b. Muḥammad al-Ṭaḥāwî (d. 321/933) narrates through Nu‘aym b. Ḥammād in his *Sharḥ Ma’ānī al-Āthār*, if even secondarily¹⁴⁷.

146 al-Tahānawî al-‘Uthmānî, Zafar Aḥmad. *Al-Imām Abū Ḥanīfah wa Aṣḥābuhu al-Muhaddithūn* or *Injā’ al-Waṭān*, 32-33.

147 Meaning that he uses reports transmitted by Nu‘aym as supportive evidence and not as primary evidence. I was unable to find a report of Nu‘aym b. Ḥammād that was relied upon as primary evidence by al-Ṭaḥāwî in his *Sharḥ Ma’ānī al-Āthār*. Al-Kashmirî points out in *Fayd al-Bārî* 1:345 that it is not true that al-Bukhārî narrates through him only for corroboration and providing supportive evidence and not primarily, as understood from his notice in the *Mizān al-‘Ītidāl*. In fact, al-Bukhārî narrates through him as a primary evidence in *Bāb faḍl istiḡbāl al-qiblah* (The Chapter of the Virtue of Facing the Qiblah) and in another place as well.

The plethora of judgments by the narrator critics on Nu‘aym b. Ḥammād al-Khuzā‘ī are conflicting. Aḥmad b. Ḥanbal considered him to be “amongst the reliable narrators” (*kāna min al-thiqāt*), but also that he was Abū ‘İsmah’s scribe and that Abū ‘İsmah - who was not strong in hadith transmission - would narrate disclaimed reports (*manākīr*).¹⁴⁸ Al-‘Ijlī similarly judged him to be reliable (*thiqah*), and Abū Ḥātim al-Rāzī declared him to be trustworthy (*ṣadūq*). Although Yaḥyā b. Ma‘īn is reported to have called him reliable (*thiqah*) and even transmits through him, it is also reported that he declared him feeble as a narrator (*layyanahu fī al-riwāyah*) and that he narrated from other than reliable narrators (*min ghayr al-thiqāt*).¹⁴⁹ More specifically, Ibn Ma‘īn said about him, “Nu‘aym b. Ḥammād is trustworthy, reliable, and sound. I am the most knowledgeable of people regarding him. He was my companion in Basra ... except that he would have delusions about something and then make mistakes in it. As for him (as a person), he was from the trustworthy people.” Al-Nasā‘ī considered him weak (*da‘īf*) in his *al-Du‘afā’ wa al-Matrūkūn* and al-Ḥāfiẓ Abū ‘Alī al-Naysābūrī mentions that he heard al-Nasā‘ī once mentioning Nu‘aym b. Ḥammād’s virtues and his preeminence in knowledge, divine gnosis (*ma‘rifah*), and in the traditions (*sunan*). Then he was asked about the acceptability of his reports, to which he responded, “His isolated transmissions from the well-recognized imams are profuse, in a profuse number of reports.¹⁵⁰ He thus reached the point of those who are not considered authoritative.” In his *al-Kāmil*, Ibn ‘Adī enumerates a number of Nu‘aym’s problematic reports and then states, “The majority of his rejected reports are those that I have mentioned, and I hope that the remainder of his reports are sound.”¹⁵¹ Ibn Ḥajar defends Nu‘aym in his *Tahdhīb al-Tahdhīb* by stating, “As for Nu‘aym, his probity and trustworthiness have been established, although his reports have well-known errors. Al-Dāraquṭnī said about him, ‘An imam of the sunnah. Abundantly mistaken.’ Abū Aḥmad al-Ḥākīm said, ‘He is sometimes contradicted

148 *al-Jāmi‘ li ‘Ulūm Imām Aḥmad*.

149 Ibn ‘Adī, *al-Kāmil*, 8:251-252; al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, 29:469.

150 Excessive anomalies in reporting from recognized shaykhs, where no corroborative report can be found from the shaykh’s other students, is considered damaging to a narrator’s reliability.

151 Ibn ‘Adī, *al-Kāmil*, 7:16-19.

in some of his reports.’ Ibn ‘Adī proceeded to track that which he erred in. This is the final decision on him.”¹⁵² Al-Mu‘allimī argues that the reason for his profuse errors was the fact that he narrated so many reports, and from so many shaykhs - both reliable and weak - and that he relied on his memory in transmitting from them. It is possible, he suggests, that Nu‘aym would occasionally confuse his narrations from his reliable shaykhs with those he had heard from weak ones.¹⁵³

The most injurious comments on Nu‘aym b. Ḥammād are those of the narrator critics Ibn Ḥammād al-Dūlābī (224-310/839-923) and Abū al-Faṭḥ al-Azdī (d. 374/984) both of whom claimed that Nu‘aym “would falsify reports to bolster the sunnah and stories in denigration of Abū Ḥanīfah, all of which are false.”¹⁵⁴ Ibn ‘Adī narrates al-Dūlābī’s indictment, stating, “Ibn Ḥammād - meaning al-Dūlābī - said to us... ‘Al-Nasā’ī said, ‘(He is) weak.’ Others said, ‘He would falsify reports to bolster the sunnah and stories in denigration (*mathālib*) of Abū Ḥanīfah, all of which are false.”¹⁵⁵ Responding to this profound allegation, one that far exceeds the popular charges of simply narrating rejected reports (*manākīr*) in error, Ibn ‘Adī offers his own indictment of Ibn Ḥammād al-Dūlābī, claiming that he is suspect in what he relates regarding Nu‘aym due to Ibn Ḥammād’s unyieldingness in support of the Ahl al-Ra’y.¹⁵⁶ To this, Ibn Ḥajar responds, “Far be it that al-Dūlābī be suspect! The issue, rather, is with his shaykh from whom he transmits that (indictment), for he is unknown and suspect.” Ibn Ḥajar similarly defends Abū al-Faṭḥ al-Azdī’s statement on Nu‘aym, which reads nearly identical to al-Dūlābī’s: “They said, ‘He would falsify reports to bolster the sunnah and forged (*muzawwarah*) stories in denigration (*thalb*) of

152 Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:463.

153 Al-Mu‘allimī, *al-Tankīl*, 1:829.

154 al-Dhahabī, *Mizān al-ʿitidāl*, 7:41; Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:462-463. The close similarity of al-Azdī’s vitiation with that attributed to al-Dūlābī leads some to believe that al-Azdī is simply reproducing al-Dūlābī’s comments on Nu‘aym rather than independently discrediting him. Additionally, al-Dhahabī criticizes al-Azdī for his weakening a body of narrators without evidence, narrators whom others considered reliable, as well as for his excessiveness in discrediting narrators, some whom no one had criticized before him (*Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ*, 16:347-348)

155 Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:462-463.

156 Ibid.

Abū Ḥanīfah, all of which are false.” Ibn Ḥajar states here as well that the problem is not with al-Azdī but with the unknown source to which al-Azdī attributes the indictment. He states, “Similarly (unknown and suspect) is the one from who al-Azdī transmits through his statement, ‘They said ...’ There is no probative force in any of that due to the absence of knowledge of the source of the statement.”¹⁵⁷

Muḥammad ‘Abd al-Rashīd al-Nu‘mānī similarly disagrees with Ibn ‘Adī’s indictment of al-Dūlābī, but after relating Ibn Ḥajar’s aforementioned defense and subsequent invalidation of al-Dūlābī’s source, he also protests Ibn Ḥajar’s solution. Al-Nu‘mānī states:

Ibn ‘Adī reproaches al-Dūlābī for his own malady (*yarmī al-Dūlābī bi-dā’i nafsīhi*). Al-Dūlābī and al-Azdī are both imams of narrator indictment and validation (*al-jarḥ wa al-ta’dīl*). Let it suffice you to know about them that they are transmitting from their shaykhs, and how can it be suspected that they would accuse a reliable narrator with a statement of someone who is not well-acquainted with these affairs? Hence, on this issue, we will consider Ibn Ḥajar’s accusation of their shaykhs while he admits a lack of knowledge (of who they are) as one of his well-recognized cases of disregard due to a psychological demand (*ḥājah fi al-nafs*). May Allah protect us from compliance with caprice.

There can be no doubt that Nu‘aym’s indictment (*jarḥ*) cannot be mitigated by Ibn Ḥajar’s apology. Perhaps the lies that Nu‘aym forwarded about Abū Ḥanīfah, the imam, did not reach Ibn Ḥajar’s ears, because of which he offered this apology.¹⁵⁸

After citing the deprecating statements that Nu‘aym forwards about Abū Ḥanīfah, al-Nu‘mānī invokes the authority of Ibn Ḥajar’s renowned student, the Shāfi‘ī hadith master and eminent historian, Shams al-Dīn al-Sakhāwī (d. 902/1497), to warn against imitating al-Bukhārī on this issue. In his *al-I‘lān bi-al-Tawbīkh*, al-Sakhāwī states:

157 Ibid.

158 Al-Nu‘mānī, *Al-Imām Ibn Mājah*, 98.

And connected to that (in the need to either interpret them or avoid their mention) is what transpired between the imams, particularly between adversaries in debate and scholastic arguments. Regarding the statements about the imams who are followed that al-Ḥāfiẓ Abū al-Shaykh Ibn Ḥayyān cites in his *Kitāb al-Sunnah*, as well as al-Ḥāfiẓ Abū Aḥmad Ibn ‘Adī in his *al-Kāmil*, al-Ḥāfiẓ Abū Bakr al-Khaṭīb in *Tārīkh Baghdād*, and others before them, such as Ibn Abī Shaybah in his *al-Muṣannaḥ*, al-Bukhārī, and al-Nasā’ī, - which I deemed them to be above mentioning such things - it is necessary to abstain from following their example even though they are *mujtahids* and their intentions were beautiful.¹⁵⁹

In his insightful lectures on *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, al-Kashmīrī offers the following conciliatory comments on Nu‘aym b. Ḥammād after relaying his impugment as someone who falsified reports (*kāna yuzawwiru*) about Abū Ḥanīfah:

It is said that falsification (*tazwīr*) (here) connotes carelessness, not that he himself falsified. There is no doubt that he was antagonistic to Abū Ḥanīfah, may Allah Exalted have mercy on him. This is because he was the clerk and scribe for al-Qāḍī Abū Muṭī‘ al-Balkhī, the student of the Imam (Abū Ḥanīfah).¹⁶⁰ He once divulged a matter to him for some reason and then later began accusing him of being a Jahmī. It was due to such things that al-Bukhārī [deviated and said]: “Muḥammad b. al-Ḥasan is a Jahmī”, despite the fact that Muḥammad b. al-Ḥasan used to refute al-Jahm (b. Ṣafwān) and used to state, “The *istiḥwā’* upon the ‘*arsh* is soundly established (*ṣaḥīḥ*), and whoever contradicts (this) is a Jahmī”, as can be found in *al-Faṭḥ* (*Faṭḥ al-Bārī*). In Ibn al-Humām’s *al-Musāyarah* it is mentioned that Abū Ḥanīfah

159 *Al-I‘lān bi al-Tawbīkh*, the al-Qudsi print (Damascus, 1349/1931), 65.

160 Aḥmad b. Ḥanbal mentions that Nu‘aym was a scribe for Abū ‘Iṣmah Nūḥ b. Abī Maryam, the zealous adversary of the Jahmīs and other followers of caprice. Nu‘aym learned from him. Ṣāliḥ b. Mismār also reports that he heard Nu‘aym b. Ḥammād saying, “I was myself a Jahmī, and that is why I am well-acquainted with their discourse. When I started to pursue hadith, I recognized that their issue stems from the denial of Allah’s attributes (*ta‘fīl*).” See al-Dhahabī’s *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 10:597.

used to debate with Jahm, and elsewhere it is mentioned that he said, “Leave me, O heretic (*kāfir*)”. How astonishing, how they can discredit us as being Jahmiyyah? Allah alone is the one from whom assistance is sought!

As al-Kashmīrī points out, even if Nu‘aym can be absolved of intentional falsification of defamatory reports about Abū Ḥanīfah, his antagonism is nevertheless not in doubt. As al-‘Abbās b. Muṣ‘ab states, “Nu‘aym b. Ḥammād al-Fāriḍī produced books in refutation of Abū Ḥanīfah and opposed Muḥammad b. al-Ḥasan. He produced thirteen books in refutation of the Jahmīs and was the most knowledgeable of people in inheritance law.”¹⁶¹

Abu Ghuddah disagrees with the identification of Nu‘aym b. Ḥammād as a fabricator of lies against Abū Ḥanīfah and hence also al-Bukhārī’s interaction with Nu‘aym as a possible cause of al-Bukhārī’s deviation from Abū Ḥanīfah, citing the various validations of Nu‘aym in al-Dhahabī’s biographical notice in *Siyar A‘lām al-Nubalā’* and in Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī’s *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Instead, he prefers what his teacher Muḥammad Zāhid al-Kawtharī identifies as a cause for al-Bukhārī’s partiality in his notes on al-Ḥāzimi’s *Shurūṭ al-A‘immah al-Khamsah*¹⁶² and in his *Ḥusn al-Taqāḍī fi Sīrat al-Imām Abī Yūsuf al-Qāḍī*¹⁶³, the summary of which follows:

Al-Bukhārī had looked into analytical reasoning (*ra’y*) and had gained legal proficiency (*tafaqqaha*) under the Ahl al-Ra’y jurists of Bukhara. Amongst his first teachers, before his journeys, was Abū Ḥafṣ al-Kabīr, who is Aḥmad b. Ḥafṣ b. Zibriqān al-‘Ijlī al-Bukhārī. In al-Khaṭīb’s *Tārīkh Baghdād* 7:2 it is (mentioned) that al-Bukhārī memorized the works of Ibn al-Mubārak and the works of Wakī‘ and became well-acquainted with the discourses of them - meaning the legal discourse (*fiqh*) of the Ahl al-Ra’y¹⁶⁴

161 al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 10:599.

162 al-Ḥāzimi, *Shurūṭ al-A‘immah al-Khamsah*, 56.

163 al-Kawtharī, *Ḥusn al-Taqāḍī*, 86-89.

164 Al-Kawtharī addresses the use of the label “Ahl al-Ra’y” as both a pejorative and as a compliment when referring to the Ḥanafīs in his preface to al-Zayla‘ī’s *Naṣb al-Rāyah*, published as an independent booklet with the title *Fiqh Ahl al-‘Irāq wa Ḥadīthuhum*.

- when he was sixteen years old. In (al-Khaṭīb's *Tārikh*) also 2:11 it is (mentioned) that al-Bukhārī heard *Jāmi' Sufyān al-Thawrī* from this same Abū Ḥaḫṣ al-Kabīr, and he (al-Khaṭīb) mentions a story which testifies to al-Bukhārī's excellence in memory faculties when he was a youth.

When al-Bukhārī set out on his journeys and then returned to Bukhara, the scholars of his city began to envy him - the situation of everyone who travels for knowledge and then returns to his people with an abundance of it - until they pounced on him for a legal judgment (*fatwā*) that he had erred in. As a result of it, they expelled him from Bukhara. Abū Ḥaḫṣ al-Ṣaġhīr - the son of Abū Ḥaḫṣ al-Kabīr - is the one responsible (*ṣāhib al-qīṣṣah*) for the expulsion of al-Bukhārī from Bukhara.

When they expelled him from Bukhara due to that legal judgment, he turned against them, and what transpired between them and him transpired, just as had similarly previously transpired with al-Bukhārī with the traditionists in Nishapur. Consequently, he began to exhibit some harshness towards them in his books,¹⁶⁵ which are like the effusions of one affected with a pectoral ailment (*naḫṫat maṣḫūr*), in that arguments are not established by them, and clemency for them is hoped for him and for them. May Allah Exalted pardon them.¹⁶⁶

In it, he both rejects the use of the term as a pejorative and accepts its use as a compliment when meant to highlight the excellence and even superiority of the Ḥanafīs amongst the jurists in the utilization of sound analytical reasoning.

- 165 Given that some of these books were authored early on in al-Bukhārī's post-*riḥlah* academic career, these evidences of harshness would only be properly associated with his expulsion from Bukhara if they were later inserted into his works, during one of his revisions of his books. This is somewhat plausible, given that it is documented that he revised his works thrice, but unlikely, as will be demonstrated under the discussion of his expulsions from Bukhara.
- 166 See al-Kawtharī's notes on al-Ḥāzimi's *Shurūṫ al-A'immaḫ al-Khamsah*, 56, and al-Kawtharī's *Huṣn al-Taḫāḫī fi Sirat al-Imām Abi Yūsuf al-Qāḫī*, 86-89. The summary of his discussions can be found in Abū Ghuddaḫ's marginal notes on Ibn 'Abd al-Barr's *al-Intiqā'*, 277-278.

Ismâ‘îl b. ‘Ar‘arah

In his *al-Tārīkh al-Şaghîr*, Imam al-Bukhârî narrates: “I heard Ismâ‘îl b. ‘Ar‘arah stating, ‘Abū Ḥanīfah said that a woman of Jahm came to us here and educated (*addabat*) our women”.¹⁶⁷ Since al-Bukhârî transmits the report with the wording “I heard” it is evident that the transmission through Ismâ‘îl b. ‘Ar‘arah is direct and thus Ismâ‘îl is to be counted as one of al-Bukhârî’s teachers. It is far more difficult to prove that Ismâ‘îl could have heard the statement that he attributes to Abū Ḥanīfah directly, due both to the wording of the report, which gives no phrasing of direct transmission, and to the fact that we know little about Ismâ‘îl b. ‘Ar‘arah beyond his name, the city to which he belonged, and some family relations. Al-Bukhârî’s purpose in transmitting the report is also unclear. It may be speculated that his intention in transmitting the report is meant to reinforce the popular notion in Ahl al-Hadith circles that Abū Ḥanīfah was influenced by the teachings and pseudo-rationalism of the theological recusant Jahm b. Şafwân.¹⁶⁸

Al-Kawtharî, discussing al-Khaṭīb al-Baghdādî’s transmission of the report in his *Tārīkh Madīnat al-Salām* (more commonly known as *Tārīkh Baghdād*), highlights the weakness of Ismâ‘îl b. ‘Ar‘arah’s report due to two main flaws: (1) the disconnected chain between Ismâ‘îl b. ‘Ar‘arah and Abū Ḥanīfah, and (2) because Ismâ‘îl’s standing as a narrator is entirely unknown (which is a significant cause of aspersion in a report in the eyes of hadith scholars). Al-Bukhârî himself, al-Kawtharî notes, makes no biographical mention of him in his *al-Tārīkh al-Kabīr* nor in any of his other prosopographical works, and given that Abū Ḥanīfah is significantly antecedent to any of al-Bukhârî’s direct teachers, including Ismâ‘îl b. ‘Ar‘arah, the report must be assumed to be broken-chained. Moreover, al-Kawtharî states that none of the early nor later prosopographical literature turns up any mention of him except what we find in ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥanbal’s

167 al-Bukhârî, *al-Tārīkh al-Şaghîr*, 2:31.

168 Such a notion can be found in a number of reports that circulated in the circles of the traditionists, such as the report recorded in Ya‘qūb b. Sufyān al-Fasawī’s *al-Ma‘rifah wa al-Tārīkh* (2:782) in which he claims that Sa‘īd b. Muslim once asked Abū Yūsuf, Abū Ḥanīfah’s prominent student, whether Abū Ḥanīfah was a Jahmī, which he allegedly affirmed, and then asked if he was a Murji‘ī, which he also allegedly affirmed,

Kitāb al-Sunnah that he was Basran and a contemporary of ‘Abbās b. ‘Abd al-‘Azīm al-‘Anbarī. Al-Kawtharī observes that this scant information is woefully inadequate in resolving Ismā‘īl’s obscure status as a reliable narrator given also that none of the authors of the canonical hadith works transmit through him. Al-Kawtharī complains that the rigor normally exercised by traditionists when dealing with such reports - and the implication here is that al-Bukhārī is also one of them - is inexplicably abandoned when a report denigrates the status of Abū Ḥanīfah, a perceived adversary of the Ahl al-Hadith. He protests:

How strange is it that in the view of the transmitters (of hadith) the verdict on (reports and narrators characterized by) broken chains, inaccuracy, accusations of lying, unknown identity or status as a narrator, and theological innovation, is to reject the report except when the report involves the defamation of Abū Ḥanīfah, who half of the *ummah* - rather, two thirds - has adopted as an imam in Allah’s faith without interruption over the generations despite the fabrications of ignoramus devoid of intelligence. Only (in the defamation of Abū Ḥanīfah) is it that the whole lot of reports are accepted with all their faults. We ask Allah the Glorified to distance us from following caprice.¹⁶⁹

The Yemeni hadith scholar and prolific editor ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Mu‘allimī (1313-1386/1896-1966) offers a unique response to al-Kawtharī’s critique of Ismā‘īl’s report in his acerbic two-volume rebuttal of the latter’s *Ta’ nīb al-Khaṭīb ‘alā mā Sāqahu fī Tarjamati Abī Ḥanīfah min al-Akādhib* (Rebuking al-Khaṭīb for Citing Lies in His Biography of Abū Ḥanīfah) entitled *al-Tankīl limā Warada fī Ta’ nīb al-Kawtharī min al-Abāṭil* (The Exemplary Punishment for the Falsehoods Cited in al-Kawtharī’s *Ta’ nīb*).¹⁷⁰ In it, al-Mu‘allimī attempts to resolve the problem of the

169 al-Kawtharī, *Ta’ nīb al-Khaṭīb*, 48.

170 Contemporary non-madhhabists consider al-Mu‘allimī’s *al-Tankīl* as arguably the most authoritative rebuttal of al-Kawtharī and his alleged censure of some early traditionists. Though al-Mu‘allimī’s self-proclaimed intentions were to defend the traditionists and al-Khaṭīb al-Baghdadī from al-Kawtharī’s criticism rather than to disparage Abū Ḥanīfah, *al-Tankīl* nevertheless serves as a relentless defence of Abū Ḥanīfah’s disparagers.

report's apparent broken chain by proposing the possibility that Ismâ'îl b. 'Ar'arah could have heard statements from Abū Ḥanīfah directly. He cites Ibn Mākūlā's entry on "al-Birind" in his *al-Ikmāl*¹⁷¹ in which it is mentioned that 'Ar'arah b. al-Birind b. al-Nu'mān b. 'Abd Allāh¹⁷² (110-193/728-809) had three sons named Muḥammad (138-212 or 213/755 or 756-828 or 829)¹⁷³, Sulayman, and Ismā'îl. Al-Mu'allimī argues that since the Basran 'Ar'arah was born in the year 110 AH and died in 193 AH, it is historically possible - even if not explicitly established - that his son Ismā'îl could have met Abū Ḥanīfah, who passed away in the year 150 AH.¹⁷⁴ The same Ismā'îl could have then lived long enough to have also met al-Bukhārī who was born in 194 AH. This identification of Ismā'îl b. 'Ar'arah as 'Ar'arah b. al-Birind's son and Muḥammad b. 'Ar'arah's brother is further supported by the well-documented fact that Muḥammad was one of al-Bukhārī's

171 Ibn Mākūlā, *al-Ikmāl*, 1:252.

172 The second edition of the book published in 1406/1986 by al-Maktab al-Islāmī with the notes of Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Zuhayr al-Shāwīsh, and 'Abd al-Razzāq Ḥamzah repeats a typographical error that replaces the name "'Ar'arah b. al-Birand" with "'Urwah b. al-Birand" twice. Unfortunately, this edition is replete with typographical errors and is far inferior to the more recently published edition with the edits of 'Alī b. Muḥammad al-'Imrān and Muḥammad Ajmal al-Iṣlāḥī by Dār 'Ālam al-Fawā'id as part of the larger anthology of al-Mu'allimī's works entitled *Āthār al-Shaykh al-'Allāmah 'Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Mu'allimī*.

173 Abū 'Amr Muḥammad b. 'Ar'arah b. al-Birind is a recognized narrator of hadith and the father of Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Ar'arah, also a recognized narrator sometimes referred to simply as Ibrāhīm b. 'Ar'arah (see, for example, Ismā'îl b. Ṣiddīq b. 'Anbasah's biographical notice in Ibn Abī Ḥātim's *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*). Muḥammad took hadith from the likes of Shu'bah and 'Umar b. Abī Zā'idah. Many scholars of 'Irāq including his son Ibrāhīm narrate through him, as well as al-Bukhārī, who transmits from him in his *Ṣaḥīḥ* (in *Kitāb al-Īmān*, *al-Ṣalāt*, and *al-Jihād*).

174 'Ar'arah had his son Muḥammad at around the age of 28, as Ibn Ḥibbān records in his *al-Thiqāt* that Muḥammad passed away in Shawwāl of the year 213 AH and was seventy five years old at the time. That would place Muḥammad's date of birth at 138 AH. He would have been 12 years old when Abū Ḥanīfah passed away. Although we don't know if his brother Ismā'îl was younger or older, it seems possible that even if he was younger he may have been old enough to comprehend and accurately transmit what he heard from scholars like Abū Ḥanīfah. That his father had Ismā'îl before the age of 28 is also plausible, making the direct transmission of Ismā'îl from Abū Ḥanīfah even more tenable. What remains is the problem that al-Bukhārī considers a report sound only when there is proof of a narrator meeting (*liqā'*) and interacting with their purported source, not simply the possibility of having met because they were contemporaneous (*mu'āṣarah*). In this case, all that al-Mu'allimī has proven is the possibility of contemporaneousness (*mu'āṣarah*) but can give no definitive evidence of contemporaneousness itself.

Basran teachers,¹⁷⁵ and that al-Bukhârî appears to have traveled to Basra when he was quite young. His copyist al-Warrâq states, “I heard Ḥāshid b. Ismâ‘îl and another saying that Abū ‘Abd Allāh al-Bukhârî used to frequent with us the scholars (*mashāyikh*) of al-Başrah when he was but a young boy (*ghulām*)...”¹⁷⁶ However, al-Warrâq also quotes them as saying that the people of knowledge of al-Başrah ran after him in pursuit of hadith when he was but a young man (*shābb*) until they were able to subdue him, making him sit on the pathway. Thousands would gather around him, most of whom were those (knowledge) was transcribed (meaning they were themselves scholars from whom the people would transcribe knowledge), and he was but a young man (*shābb*) (at the time) whose facial hair had not emerged.¹⁷⁷ In either case, al-Mu‘allimî’s defense of the report is effective only in establishing a plausibility of contemporaneousness between Ismâ‘îl b. ‘Ar‘arah and Abū Ḥanîfah, and provides no definitive proof of contemporaneousness nor proof of interaction (*thubūt al-liqā’*) that would make direct transmission more plausible.

Beyond the issue of the disconnectedness of the report’s chain, al-Mu‘allimî is left with arguably the more significant issue that al-Kawtharî identifies in the report: Ismâ‘îl’s obscure status as a narrator (*jahālat al-waṣf*). Addressing this problem, al-Mu‘allimî invokes a contentious guideline that one must assume that al-Bukhârî does not transmit reports from anyone who is not trustworthy (*ṣadūq*) and who cannot distinguish between sound and weak reports.¹⁷⁸ In citing this guideline, al-Mu‘allimî

175 Muḥammad b. ‘Ar‘arah is a recognized narrator of hadith and the father of the narrator Ibrāhîm b. Muḥammad b. ‘Ar‘arah, sometimes referred to simply as Ibrāhîm b. ‘Ar‘arah. See, for example, the entry on Ismâ‘îl b. Şiddîq b. ‘Anbasah in Ibn Abî Ḥātim’s *al-Jarḥ wa al-Ta‘dîl*.

176 al-Baghdādî, *Tārîkh Baghdād*, 2:14-15; al-Dhahabî, *Siyar*, 12:408.

177 al-Dhahabî, *Siyar*, 12:408.

178 Critical scholars take issue with this principle when it comes to reports transmitted by al-Bukhârî outside of his *Şahîh* where he appears to show more lenience in the acceptance of reports and narrators. See, for example, his transmission of reports through weak narrators in his *al-Adab al-Mufrad* and in his various *Tārîkh* works, which al-Kawtharî highlights when he warns from treating al-Bukhârî’s citations inside the *Şahîh* as equivalent to those outside of it. Note, however, that al-Bukhârî may also narrate weak narrations secondarily in his *Şahîh*, such as the broken-chained (*mursal*) reports of Ibn Shihâb al-Zuhri, which he appears to men-

does not differentiate between al-Bukhârî's methodology of transmission in his *Şahîh* and in his various *Târikh* works, or satisfactorily address al-Kawtharî's following claim:

As for al-Bukhârî's books on narrator biographies (*rijâl*), their reliability is not like the reliability of *al-Jâmi' al-Şahîh*, as the analysis of their narrator chains (*asânîd*) is the sole means of the recognizing (the credibility of) their contents.¹⁷⁹ Hence, when you see him transmitting from Nu'aym b. Hammād, recall the statement of al-Dûlâbî and Abû al-Fatḥ al-Azdî. When you see him transmitting from al-Ḥumaydî, recall the words of Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam regarding him. When you find him transmitting from Ismā'il b. 'Ar'arah, search for him and in the prosopographical dictionaries (*kutub al-rijâl*) while noting the broken-chained state of al-Ḥumaydî's¹⁸⁰ report as well as that of Ismā'il's report. Likewise one should handle (al-Bukhârî's) remaining works."¹⁸¹

Al-Kawtharî here advocates for a more critical and sophisticated reading of al-Bukhârî's works than al-Mu'allimî is willing to embrace. Instead of conflating al-Bukhârî's meticulous and precautionary methodology of transmission in his *al-Jâmi' al-Şahîh* with his other works, which al-Mu'allimî here appears to do, al-Kawtharî challenges the very presumption that

tion in passing and without vouching for their soundness. See, for example, the incident in *Kitâb al-Ta'bir* on the Messenger of Allah (may Allah bless him and grant him peace) allegedly attempting to fling himself off a cliff. See 'Awwâmah's *Dirâsât al-Kâshif li-l-Imâm al-Ḥâfiẓ al-Dhahabî*, 1:199-200. For a detailed discussion and refutation of the notion that the Prophet, may Allah bless him and grant him peace, attempted to take his own life, see also Jamîl Ḥalim's *Laṭâ'if al-Tanbihât 'alâ Ba'd mā fi Şahîḥay al-Bukhârî wa Muslim min al-Riwāyât*.

179 al-Bukhârî is reported to have written and reviewed his works thrice. That means that he had multiple opportunities to add to and rectify his entries.

180 al-Ḥumaydî is 'Abd Allāh b. al-Zubayr b. 'Īsā b. 'Ubayd Allāh b. Usāmah, the renowned imam, master of ḥadīth and law, a transmitter from the likes of Ibrāhīm b. Sa'd, Fuḍayl b. 'Iyād, Sufyān b. 'Uyaynah (from whom he narrates abundantly), 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Şamad al-'Ammî, 'Abd al-'Azīz b. Abî Ḥāzim, al-Walid b. Muslim, Marwān b. Mu'awiyah, Waki', al-Shāfi'i, and others.

181 al-Kawtharî. *Fiqh Ahl al-'Irāq wa Ḥadīthuhum*, 79-80.

al-Bukhārī only narrates from reliable narrators due to the examples of these teachers who transmit dubious reports about Abū Ḥanīfah. Still, to al-Mu‘allimī, it is perfectly possible that a narrator is reliable but due to their infrequency in narrating reports, the historians and biographers paid little attention to them and the authors of the six canonical hadith collections may have simply found no need to transmit through them.¹⁸² Thus, Ismā‘īl’s credibility as a narrator cannot be judged solely on the basis of the absence of his mention in the major hadith collections and the main prosopographical dictionaries.

Expulsion From Bukhara

Besides the influence of his teachers and the attendant circumstances of al-Bukhārī’s time, some scholars suggest that more personal circumstances and incidents may have contributed to his deviation from the Ḥanafis. Al-Kawtharī and ‘Abd al-Rashīd al-Nu‘mānī both reference al-Bukhārī’s expulsion from his hometown as an important factor to consider. However, al-Kawtharī, like most of the biographers of al-Bukhārī, cites only one known expulsion in his notes on al-Ḥāzimi’s *Shurūṭ al-A’immah* and in his *Ḥusn al-Taqāḍī*, where he states:

When al-Bukhārī set out on his journeys and then returned to Bukhara, the scholars of his city began to envy him - the situation of everyone who travels for knowledge and then returns to his people with an abundance of it - until they pounced on him for a legal judgment (*fatwā*) that he had erred in. As a result of it, they expelled him from Bukhara. Abū Ḥafṣ al-Ṣaghīr - the son of Abū Ḥafṣ al-Kabīr - is the one responsible (*ṣāhib al-qīssah*) for the expulsion of al-Bukhārī from Bukhara.

When they expelled him from Bukhara due to that legal judgment, he turned against them, and what transpired between them and him transpired, just as had similarly previously transpired with al-Bukhārī with the traditionists in Nishapur. Consequently, he began to exhibit some harshness towards them in

182 For more details on this phenomenon, see al-Mu‘allimī’s defense of Ibrāhīm b. Shammās in his *al-Tankīl*, 1:155-156.

his books,¹⁸³ which are like the effusions of one affected with a pectoral ailment (*naŧthat maşdǖr*), in that arguments are not established by them, and clemency for them is hoped for him and for them. May Allah Exalted pardon them.¹⁸⁴

Al-Nu‘mānī, on the other hand, gives a narrative of multiple expulsions in his far more detailed exposition of the alleged events in his marginal notes on Muḥammad Mu‘īn b. Muḥammad al-Amīn al-Sindī’s (d. 1161/1748) *Dirāsāt al-Labīb fī al-Uswat al-Ḥasanah bi-l-Ḥabīb* (The Study of the Intelligent One on the Excellent Example of the Beloved):

When he returned to Bukhara from those travels he began to issue *fatwās* but was forbidden (from doing so) by Abū Ḥafṣ, may Allah grant him mercy, who said: “You are not qualified for it”. He was more knowledgeable of his qualifications for it, for he was his shaykh and educator. Even though al-Bukhārī had looked somewhat into analytical reasoning and had memorized the works of Ibn al-Mubārak and Wakī‘, he did not have the juridical prowess (*fiqh*) like that of the critical imams and the doctors of legal reasoning and the people of meticulousness in it. He had but acquired a portion of it before his travels during the time of his youth from the jurists of Bukhara, when his age was no greater than sixteen years old. He had not reached the position of the people of *fatwā*, and this is why al-Shīrāzī does not mention him in *Ṭabaqāt al-Fuqahā’* (The Classes of the Jurists). In short, al-Bukhārī refused to comply with his shaykh’s mandate and did not abstain from issuing *fatwās*, until he was once asked about (the case of) two infants who both drank from the milk of a single ewe or cow. He issued the *fatwa* that prohibition (of marriage)

183 Given that some of these books were authored early on in al-Bukhārī’s post-*riḥlah* academic career, this evidence of harshness would only be properly associated with his expulsion from Bukhara if they were later inserted into his works, during one of his revisions of his books. This is plausible, given that it is documented that he revised his works thrice.

184 See al-Kawtharī’s notes on al-Ḥāzimi’s *Shurūṭ al-A’immah al-Khamsah*, 56, and al-Kawtharī’s Ḥusn al-Taqāḍī fī Sirat al-Imām Abī Yūsuf al-Qāḍī, 196-198. The summary of his discussions can be found in Abū Ghuddah’s marginal notes on Ibn ‘Abd al-Barr’s *al-Intiqā’*, 277-278.

is established between the two (individuals). The people met with him and expelled him from Bukhara, as Shams al-A'immah al-Sarakhsī mentions in *al-Mabsūt* (30:297).¹⁸⁵ This is the well-known expulsion (found) in the books of the public.

There was in fact another expulsion, that which was due to the question of the createdness of the Qur'ān. The author of *al-Fuṣūl al-Imādiyyah*¹⁸⁶ states: "When this question was brought up in Farghānah, an assembly of its people brought it to the imams of Bukhara. The shaykhs and imams Abū Bakr b. Ḥāmid, Abū Ḥafṣ al-Zāhid (the ascetic), and Abū Bakr al-Ismā'īlī, may Allah grant them all mercy, wrote on the issue that faith (īmān) is not created, and whosoever says that it is created is a disbeliever (*kāfir*). Many people left Bukhara, amongst them the author of the *Ṣaḥīḥ* Muḥammad b. Ismā'īl, due to their stating that faith is created."

There were two expulsions that occurred in the time of Imam Abū Ḥafṣ al-Kabīr, who passed away in the year 217, when al-Bukhārī was at that time twenty years old. Imam Abū Ḥafṣ al-Kabīr enjoyed supremacy in law and lofty chains of transmission in Bukhara in his time. al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī mentions him in his treatise entitled *al-Amṣār Dhawāt al-Āthār* amongst those through whom the science of hadith narration (*riwāyah*) and chain sourcing (*isnād*) was established in Bukhara. He notes: "(Bukhara): 'Īsā b. Mūsā Ghunjār, Aḥmad b. Ḥafṣ al-Faqīh (the jurist), Muḥammad b. Salām al-Bikandī, 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Musnadī, Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī, Ṣāliḥ b. Muḥammad Jazarah, and their companions - there remained in (Bukhara) a fervent longing until the enemies entered it with the sword." Al-Sakhāwī reproduces this in *al-I'lān bi-l-Tawbīkh liman Dhamma al-Tārīkh* (Damascus print, 1349, 42).

185 See 5:139-140 in the Dār al-Ma'rifah (Beirut) print.

186 The author of *al-Fuṣūl al-Imādiyyah*, or *Fuṣūl al-Aḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, is 'Abd al-Raḥīm Abū al-Faṭḥ Zayn al-Dīn b. Abī Bakr 'Imād al-Dīn b. 'Abd al-Jalīl al-Marghinānī, the son or grandson of the author of the celebrated Ḥanafī law manual *al-Hidāyah*. See *al-Jawāhir al-Muḍī'ah*, 4:74; *al-Fawā'id al-Bahīyyah*, 159, and *Kaṣḥf al-Zunūn*, 2:1270.

Hence it is proven that Abū Ḥaḫṣ al-Kabîr runs in the arena of al-Bukhârî in the dissemination of hadith in Bukhara. As for the shaykh and imam Abū Bakr b. Ḥâmid, the ḥâfiẓ ‘Abd al-Qâdir al-Qurashî mentions him in *al-Jawâhir al-Muḏīyyah*. He states: “Abū Bakr b. Ḥâmid, the imam and ascetic, is from the contemporaries of Abū Ḥaḫṣ al-Kabîr and is amongst those who stood with him in expelling al-Bukhârî from Bukhara.” As for the shaykh and imam Abū Bakr al-Ismâ‘îlî, the ḥâfiẓ al-Qurashî says in *al-Jawâhir*: “Abū Bakr b. Ismâ‘îl, known as al-Ismâ‘îlî, is from the contemporaries of Abū Ḥaḫṣ al-Kabîr and one who stood with him in the well-known expulsion of al-Bukhârî from Bukhara.”

As for the third expulsion, it occurred due to the pronunciation question (*mas’alat al-laḫẓ*) when his shaykh al-Dhuhli expelled him from Nishapur and wrote about his matter to the shaykhs of Bukhara. Al-Dhahabî mentions it in his book *Siyar A‘lâm al-Nubalâ’* under the biographical notice of Imam Abū ‘Abd Allâh Muḫammad b. Imam Abū Ḥaḫṣ al-Kabîr, where he states: “Aḫmad b. Salamah states: Muḫammad b. Ismâ‘îl al-Bukhârî, the author of *al-Jâmi‘ al-Şahîḫ* was asked about the Qur’ân. He stated, ‘(It is) Allah’s speech.’ They asked, ‘No matter how it is expressed (*taşarrafa*)?’ He replied, ‘The Qur’ân is expressed through the tongue.’ Muḫammad b. Yaḫyâ (al-Dhuhli) was informed of this, upon which he proclaimed, ‘The one who comes to his gathering should not come to me.’ He had a group of people removed (from Nishapur), so (al-Bukhârî) left for Bukhara. However, al-Dhuhli wrote to Khâlid, the governor of Bukhara, and to the shaykhs of Bukhara regarding (al-Bukhârî’s) issue. Khâlid resolved (to remove al-Bukhârî) until Muḫammad b. Aḫmad b. Ḥaḫṣ removed (al-Bukhârî) to one of the caravansaries of Bukhara.”

Al-Dhahabî also says: “(Muḫammad b. Aḫmad b. Ḥaḫṣ al-Bukhârî, Abū Ḥaḫṣ al-Şaghîr) also traveled and heard (hadith) from Abū al-Walid al-Ṭayâlîsî, al-Ḥumaydî, Yaḫyâ b. Ma‘în, and others. He accompanied al-Bukhârî in the pursuit of knowledge

for a time. He has the book *al-Ahwā wa al-Ikhtilāf* and also *al-Radd ‘alā al-Lafziyyah*. He was reliable, an imam, godwary, ascetic, righteous, and godly. He was a man of the prophetic tradition and adherence. His father was amongst the senior students of Muḥammad b. al-Ḥasan (al-Shaybānī). He enjoyed supremacy amongst the companions (of Muḥammad) in Bukhara, and then his son Abū ‘Abd Allāh after him. A number of imams gained proficiency in law under him. Abū al-Qāsim b. Mandah said that Abū ‘Abd Allāh passed away in Ramaḍān in the year 264, may Allah grant him mercy.” Shaykh ‘Allāmah Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy al-Anṣārī reproduces this in *al-Fawā’id al-Bahiyyah fī Tarājim al-Ḥanafīyyah* under the biographical notice of Imam Abū Ḥafṣ al-Kabīr.

As for the final expulsion during which he passed away, it occurred due to an incident that took place between him and the governor of Bukhara. Perhaps the mention of al-Ḥurayth b. Abī al-Wafā’ in this expulsion is an error. Rather, he joined Abū Ḥafṣ al-Kabīr in the expulsion of al-Bukhārī from Bukhara as al-Ḥāfiẓ al-Qurashī clarifies in *al-Jawāhir* under his biographical notice, as he states that “he was one of the senior imams amongst the jurist companions of Abū Ḥanīfah, may Allah grant him mercy, in Bukhara. He was eminent and remarkable in the time of al-Bukhārī the author of *al-Ṣaḥīḥ*. He is mentioned in the causes of his expulsion from Bukhara along with Abū Ḥafṣ al-Kabīr.”¹⁸⁷

Al-Nu‘mānī essentially asserts the possibility of four separate expulsions from Bukhara: (1) the first of which occurred before Abū Ḥafṣ al-Kabīr’s death and was due to the notorious ewe-milk fatwā, (2) a second that occurred shortly before Abū Ḥafṣ al-Kabīr’s death when al-Bukhārī was 23 years of age due to the issue of the createdness of the imān, (3) a third expulsion that was facilitated by Abū Ḥafṣ al-Ṣaghīr due to the issue of the pronunciation of the Qur’ān, and (4) a final expulsion

187 See al-Nu‘mānī’s footnotes on Muḥammad Mu‘īn b. Muḥammad al-Amin al-Sindī’s (d. 1161/1748) *Dirāsāt al-Labīb fī al-Uswat al-Ḥasanah bi-l-Ḥabīb*, 301-307.

that occurred shortly before al-Bukhārī's death and resulted from his refusal to exclusively teach the governor Khālīd b. Aḥmad al-Dhuhlī's children at the governor's home. However, the vast majority of al-Bukhārī's biographers, including al-Ḥākīm, al-Khaṭīb, and Ibn Ḥajar, speak of only one expulsion from Bukhara.¹⁸⁸

As for the first expulsion, it is likely the same expulsion that al-Kawtharī refers to but with only ambiguous reference to “a *fatwā*” that caused al-Bukhārī's removal. Al-Nu‘mānī, on the other hand, clearly identifies the *fatwā* as one in which al-Bukhārī's allegedly rules that infants who share the same ewe's milk are milk-siblings and therefore can not marry one another. The story of this bizarre *fatwā* was first transmitted without a source chain by the 5th century Persian Ḥanafī jurist Shams al-A‘immah al-Sarakhsī (d. 483/1090) in his legal compendium *al-Mabsūt*. Despite the absence of a chain of transmission therein that may allow for a proper investigation into its authenticity, a multitude of Ḥanafī scholars reproduced or cited the story in their legal works, including: Abū al-Barakāt al-Nasafī (d. 710/1310), Fakhr al-Dīn al-Zayla‘ī (d. ca. 743/1343), Jamāl al-Dīn al-Rūmī al-Bābartī (d. 786/1384), Kamāl al-Dīn Ibn al-Humām (d. 861/1457), and Zayn al-Dīn Ibn Nujaym (d. 969 or 970/1561 or 1562).¹⁸⁹ Additionally, the Ḥanafī synchronic biographers, ‘Abd al-Qādir al-Qurashī (696-775/1297-1373), Mullā ‘Alī al-Qārī (d. 1014/1605), Taqī al-Dīn al-Tamīmī al-Ghazzī (d. 1010/1601), and Maḥmūd b. Sulaymān al-Kafawī (d. 990/1581), uncritically relate the story in their respective *ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah* (classes of the Ḥanafīs) works, most of them citing al-Sarakhsī as their source.¹⁹⁰

In his *al-Imām Ibn Mājah wa Kitābuhu al-Sunan*, al-Nu‘mānī clearly supports the plausibility of the unusual *fatwā*. He states:

188 See Ibn Ḥajar's *Hudā al-Sārī*, 1:687-688. Even al-Kawtharī, who alludes to the *sanad*-less ewe-milk *fatwā* in his narrative of the expulsion, refers to a single expulsion from Bukhara.

189 See al-Nasafī's *Kashf al-Asrār Sharḥ al-Muṣānif ‘alā al-Manār*, 1:11, al-Zayla‘ī's *Tabyīn al-Ḥaqā‘iq*, 2:186, al-Bābartī's, *al-‘Ināyah*, 3:456, Ibn al-Humām's, *Fath al-Qadīr* 3:457, and Ibn Nujaym's, *al-Baḥr al-Rā‘iq* 3:246.

190 See al-Qurashī's *al-Jawāhir al-Muḍī‘ah*, 1:67, al-Qārī's *al-Athmār al-Janiyyah*, 319-320, al-Ghazzī's *al-Ṭabaqāt al-Saniyyah*, 1:343, and al-Kafawī's *Katā‘ib A‘lām al-Akhyār*, 1:460.

As for al-Bukhārī, his fatwā in establishing the impermissibility (of marriage) between two infants who have drunk from the milk of one ewe is well-known. The story is famous. Al-Qādī Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Diyārabakrī al-Mālīkī mentions it in his famous history known as *al-Khamīs*.¹⁹¹ ‘Allāmah Ibn Ḥajar al-Makki al-Shāfi‘ī alludes to it in *al-Khayyirāt al-Hisān*. It is not far-fetched for this to have occurred with al-Bukhārī, for if you reflected on his book it would become clear to you that the majority of his derivations do not follow the principles of the jurists. Shāh Walī Allāh al-Dihlawī elucidates in his sublime *Makātīb*: “In al-Bukhārī’s proof derivations are types that the investigative researchers (*mūhaqqiqūn*) amongst the jurists do not accept, such as his deriving evidences from a word that carries the possibility of two meanings by using both possibilities. Verily people are led by their own tastes!¹⁹² And there was no scholar except that he was criticized with respect to some issues.” And perhaps the poor arrangement that occurs in his composition of the chapter titles will stir trouble in their hearts (*ṣudūr*). The cause of this is that the art of chapter organization was not well-prepared before him as it should be. Verily the aspiration of their investigations were the academic issues themselves, not the chapter titles and content organization.¹⁹³

Despite its obvious absurdity, al-Nu‘mānī does not consider the ewe-milk fatwā to be entirely implausible for even a scholar as erudite as

191 Its full name is *Tārīkh al-Khamīs fī Aḥwāl Anfas al-Nafīs*.

192 An idiomatic translation of a portion of a famous Arabic verse: “*wa li-l-nās fimā ya‘shiqūna madhāhib*”.

193 See the Persian *Maktūbāt Shāh Walī Allāh*, 170, published along with *al-Kalimāt al-Ṭayyibāt*. The original Persian passage can be found there as well as in the marginal notes of al-Nu‘mānī’s *al-Imām Ibn Mājah*, 130. Al-Nu‘mānī doesn’t seem to embrace Shāh Walī Allāh’s apology for the poor arrangement of al-Bukhārī’s chapters and chapter titles, as it is belied by the presence of a large number of hadith collections that predated al-Bukhārī’s *Ṣaḥīḥ* that are arranged thematically according to the legal topics, such as Abū Ḥanīfah’s *Kitāb al-Āthār*, Mālīk’s *al-Muwattā’*, Sufyān al-Thawrī’s *al-Jāmi’* - which al-Bukhārī studied during his youth -, ‘Abd al-Razzāq’s *Muṣannaf*, Ibn Abi Ṣhāyah’s *Muṣannaf*, and the various legal compendiums of the companions of Abū Ḥanīfah and Mālīk. See al-Nu‘mānī, *al-Imām Ibn Mājah*, 130-131.

al-Bukhârî. After all, he says, it is mentioned that al-Bukhârî's own shaykh Yahyâ b. Ma'in, the "leader of the ḥuffâz", was once asked about an issue related to dry ablution (*tayammum*) and was not able to provide an answer.¹⁹⁴ Other later Ḥanafî scholars, like 'Abd al-Ḥayy al-Laknawî, however, have cast serious aspersions on the story. Al-Laknawî states that despite the story's prominence in Ḥanafî works, the attribution of the fatwâ to a scholar as eminent, erudite, and discerning as al-Bukhârî should seem far-fetched to anyone who has benefited from his *Ṣaḥîḥ*. Even if the attribution is true, al-Laknawî states, "men err". Muḥammad Zakariyyâ al-Kândahlawî (1315-1402/1898-1982) adds that despite a non-Ḥanafî like Ibn Ḥajar al-Makkî (909-973/1503-1566) narrating the story in his *al-Khayyirât al-Hisân*, its improbability is nevertheless obvious.¹⁹⁵

While al-Laknawî rhetorically entertains the possibility of the fatwâ being true, Jamâl al-Dîn al-Qâsimî vehemently refutes even the slightest possibility, pointing out that not only is the story impossible to trace beyond al-Sarakhsî, it also finds no mention in the popular biographical and historical literature despite the classical biographers' attempts to include every available detail of al-Bukhârî's life in their works.¹⁹⁶ To bolster his assertion of the fatwâ's absurdity, al-Qâsimî makes a curious categorical claim that there was never a traditionist (*muḥaddith*) except that they were also a jurist (*faqîh*) and that "it is not possible for anyone to bring forth (the example of) a *muḥaddith* whose fame spread throughout the world and who history recognizes except that they were also a *faqîh*". Even more peculiar is al-Qâsimî's assertion that traditionists are not only all jurists but also much more, as they are skilled in both the particulars and the principles (*furû'î* and *uṣûlî*), they both derive law and provide evidences for it, and they both hold independent positions and possess knowledge of their authoritative proofs. Hence, al-Qâsimî asserts that anyone who has properly engaged with al-Bukhârî's *Ṣaḥîḥ* will find it difficult to restrain themselves from laughing at the absurdity of the story. No doubt, the falsifier of the attribution was motivated by jealousy, he opines. The falsifier must have been

194 Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, 2:160, from al-Nu'mânî's *al-Imâm Ibn Mâjah*, 131.

195 al-Kândahlawî, *al-Kanz al-Mutawârî fî Ma'âdin Lâmi' al-Darârî wa Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, 1:150.

196 al-Qâsimî, *Ḥayât al-Bukhârî*, pg. 48-49.

attempting to avenge Abū Ḥanīfah because they perceived that al-Bukhārī was rebuking him when he used the expression “some people said” in his *Ṣaḥīḥ*.¹⁹⁷ In any case, al-Qāsimī fervently rejects any link between the alleged fatwā and al-Bukhārī’s expulsion from Bukhara.¹⁹⁸

As for the second expulsion, it is narrated by the 7th century author of *al-Fuṣūl al-‘Imādiyyah*, or *Fuṣūl al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ‘Abd al-Raḥīm Abū al-Faṭḥ Zayn al-Dīn b. Abī Bakr ‘Imād al-Dīn b. ‘Abd al-Jalīl al-Marḡhinānī, who is either the son or grandson of the author of the celebrated Ḥanafī law manual *al-Hidāyāh*.¹⁹⁹ In either case, al-‘Imādī completed the *Fuṣūl* in 651 AH, nearly four hundred years after al-Bukhārī’s death, and relates the story without any chain of transmission. What’s more, he narrates the story with the passive tense verbiage “it has been narrated”, another indication of its spuriousness. Lastly, while both a controversy about the createdness of faith and al-Bukhārī having taken a stance on the issue have been recorded by scholars like Ibn Taymiyyah in his *Fatāwā*, none of the popular historians have linked it to an expulsion incident.²⁰⁰

Regarding the third expulsion, Yusuf Shabbir surmises that it is possible that, in fact, when al-Bukhārī was unjustly expelled from Nishāpūr by his teacher Muḥammad b. Yaḥyā al-Dhuhlī, he ended up traveling to various cities before eventually returning to his hometown Bukhara. He remained there for some time before the governor had him expelled mainly for his refusal to give his children private instruction. However, since he had received a letter from Muḥammad b. Yaḥyā al-Dhuhlī explaining the

197 Interestingly, al-Qāsimī also claims that the popular reason given for Imam Abū Ḥanīfah’s imprisonment, that it was due to his rejecting an appointment as a judge (*qāḍī*), was also fabricated by Abū Ḥanīfah’s apologists to conceal the true cause of his imprisonment: his support for the Ahl al-Bayt - in particular Zayd b. ‘Alī (may Allah grant him mercy) - and the Ahl al-Bayt rebellions against the Abbasid sultans. See pgs. 53-55.

198 al-Qāsimī, *Ḥayāt al-Bukhārī*, 49-53.

199 Al-Kafawī (d. 990/1582) and al-Laknawī (d. 1304/1887) incline towards him being the grandson. See *al-Jawāhir al-Muḍīyyah*, 4:74, *al-Fawā’id al-Bahiyah*, 159, and *Kashf al-Zunūn*, 2:1270.

200 Shabbir notes the absence of any such link in the historical works of al-Khaṭīb al-Baḡdādī, Ibn ‘Asākir, Ibn al-Jawzī, Ibn Khallikān, al-Mizzī, al-Dhababī, Ibn Kathīr, Tāj al-Dīn al-Subkī, and Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.

reasons for his expulsion from Nîshâpûr, the governor used it as an excuse to further justify al-Bukhârî's expulsion from the city, and even utilized the support of the city's prominent scholars to censure his theological positions. Shabbir considers it unlikely that al-Bukhârî was expelled more than once after returning to Bukhara from Nîshâpûr. He concludes, then, that only the fourth expulsion that al-Nu'mânî records is historically established, and that it is in fact the same as the third expulsion.

Even the details of this final expulsion are sketchy. The account recorded by al-Nu'mânî, for example, mentions the involvement of Abû Ḥafş al-Kabîr, whose death in 217 AH when al-Bukhârî was only twenty-three years old negates any likelihood that he was alive when the expulsion took place. More likely, as al-Kawtharî notes, the Abû Ḥafş who played a role in the expulsion was his son Abû Ḥafş al-Şaghîr, the foremost legal authority in Bukhara after his father.²⁰¹ Al-Dhahabî's account of the expulsion mentions it occurring shortly before al-Bukhârî's death outside of Samarkand and clearly names Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥafş as the individual responsible for issuing the command for al-Bukhârî to leave the city.²⁰² Al-Kashmîrî, however, expressed his doubts about the involvement of even Abû Ḥafş al-Şaghîr given that Ibn Ḥajar mentions that they were travel companions during their youth and were known to send gifts to one another. Shabbir similarly doubts his involvement but for another reason: al-Dhahabî is the only biographer who makes mentions of him in the story of the expulsion.

In sum, the dubiousness of the multiple cases of expulsion leave us with the plausibility of only a single expulsion, one also that occurred too close to al-Bukhârî's death for it to have allowed for the modification of his works based on any newly-formed biases. Given the questionability of the involvement of either Abû Ḥafş on top of that, al-Bukhârî's unfortunate expulsion from Bukhara appears to have played no role in the formation of his partiality towards the Ḥanafîs.

201 al-Kawtharî, *Ḥusn al-Taqâdî*, 71.

202 al-Dhahabî, *Siyar*, 16:617.

‘Abd al-Fattāh Abū Ghuddah’s conclusions on the question of the origins of al-Bukhārī’s attitude towards the Ḥanafīs, therefore, seem both balanced and convincing. Appreciating the aforementioned polarized environment and polemical circumstances of al-Bukhārī’s time, Abū Ghuddah believes that the most important factor that contributed to al-Bukhārī’s aversion was generally the era in which he lived, an era characterized by an incredible rupture between scholars in whom either fiqh or hadith was dominant. Al-Bukhārī, he states, was “a jurist (*faqīh*) in whom hadith and *athar* are preponderant and who opined that faith (*īmān*) connotes both statement and actions”, while Abū Ḥanīfah was “a traditionist (*muḥaddith*) in whom law (*fiqh*) and analytical reasoning (*ra’y*) was preponderant and who did not share that opinion”.²⁰³ As Abū Ghuddah points out, the differences stem from a combination of both divergent hermeneutical approaches as well as theological positions. The negative attitudes that emerged from the *lafz* controversy only contributed to a more foundational methodological divide, one centered around differences in their respective methodologies for accepting hadith reports. To the Ahl al-Hadith, the immediate danger to orthodoxy in Abū Ḥanīfah’s approach was doubly his alleged rejection of sound prophetic traditions and his stance on the definition of *īmān* (faith). As Ibn ‘Abd al-Barr relates in his *al-Intiqā’*:

Many of the Ahl al-Hadith permitted the denigration of Abū Ḥanīfah due to his rejection of numerous reports of singular, upright narrators. This is due to his subjecting them to examination with what was agreed upon in the hadith and in the meanings of the Qur’ān. Those that deviated from them he rejected and labeled as anomalous. He also used to state, “Acts of obedience, like prayer or other acts, are not called *īmān*”. Hence, all of those of the Ahl al-Sunnah (Sunnis) who asserted that *īmān* consists of both statements (of testimony of faith) and also actions rejected his statement and declared him a theological innovator as a

203 Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Intiqā’*, 280. Describing the incredible rupture that existed between these two categories of scholars, Abū Ghuddah quotes Aḥmad b. Ḥanbal’s confession: “We used to execrate the Ahl al-Ra’y and they used to execrate us until al-Shāfi’ī came and blended us together”. See al-Qāḍī ‘Iyāḍ’s *al-Sabtī’s Tartīb al-Madārik*, 1:91 and 3:181.

result. Along with that, he was envied for his perspicacity (*fahm*) and sagacity (*fiṭnah*).²⁰⁴

Ibn ‘Abd al-Barr also states: “His *madhhab* in regard to the solitary reports of the upright (*akhbār al-āḥād al-‘udūl*) was to not accept those of them that contradicted the agreed-upon principles. The Ahl al-Hadith rejected this and deprecated him, and they exceeded the proper bounds. Amongst the people of his era who wronged him were those who envied him and permitted backbiting about him. Others exalted and extolled him, extended his praise, and the people wrote works on his virtues abundantly.”²⁰⁵ Sufyān Ibn ‘Uyaynah’s teacher al-Khuraybī also noted: “People in respect to Abū Ḥanīfah are either jealous or ignorant, so do not be misled by what was stated by the intensely jealous and the ignoramuses about this imam.” In brief, Ibn ‘Abd al-Barr identifies three principal causes for antagonism with Abū Ḥanīfah amongst the Ahl al-Ḥadīth of al-Bukhārī’s time:

- 1) Abū Ḥanīfah’s methodology in the acceptance of sound singular reports (*akhbār al-āḥād*),
- 2) Abū Ḥanīfah’s exclusion of volitional acts as a conditional component in the definition of faith, and
- 3) Jealousy of his intellectual acuity and perspicacity.

While the factors Ibn ‘Abd al-Barr mentions are not mutually exclusive, it would be a stretch to assume that each of Abū Ḥanīfah’s antagonists was motivated by jealousy, just as it is untenable to assume that antagonism was not motivated by other factors. Some of the negativity that was directed by eminent personalities towards Abū Ḥanīfah during his own time and after him was simply a result of being misinformed. It is thus possible that misinformation about Abū Ḥanīfah, in addition to jealous propaganda and common prejudice, contributed to al-Bukhārī’s labeling of Abū Ḥanīfah as a Murji‘ī or associating him with the Jahmīs. At the same time, it is hard to make judgments about any possible influence

204 Ibn ‘Abd al-Barr. *al-Intiqā’*, 276-277.

205 See al-Nu‘mānī, *Makānat al-Imām Abī Ḥanīfah fī al-Ḥadīth*, 101.

on al-Bukhārī with any degree of certainty. All that can be said for certain is that an atmosphere of hostility towards Abū Ḥanīfah and his followers was the norm in circles of hadith scholarship during al-Bukhārī's time and that it is safe to speculate with a great degree of probability that al-Bukhārī would not have been immune to it.

Conclusions

It is both shocking and upsetting to those who admire Abū Ḥanīfah and his followers that eminent Muslim intellectual figures such as Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī could fall prey to biases against him. It is even more astonishing to those who are familiar with al-Bukhārī's early upbringing and education at the feet of eminent Ḥanafī scholars like Abū Ḥafṣ al-Kabīr that al-Bukhārī would not find more suitable language or biographical content to describe the foremost imam of Islam than that with which he filled his biographical dictionaries. A fair analysis of both explicit and implicit evidences in al-Bukhārī's various works, including his *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh*, his various *Tārīkh* works, and his polemical monographs, proves that there can be no doubt about his partiality towards the Ahl al-Ra'y in general and Abū Ḥanīfah and his followers in particular. While it would be excessive to make a claim of fanaticism (*ta'aṣṣub*), it is not surprising to anyone familiar with the circumstances in which al-Bukhārī lived, that the normative prejudice amongst the Ahl al-Hadith against Abū Ḥanīfah would have at least influenced him to the level of even impassioned partiality.

Thus, in response to the troubling question: was Imam al-Bukhārī partial towards the Ḥanafīs and is it evidenced in his writings, the answer is an unfortunate "yes". As for the causes behind al-Bukhārī's partiality, while the scholars have attempted to answer this question with a degree of considerable degree of scrupulousness, little can be said on the issue without a heavy dose of conjecture. Perhaps the only certainty on the issue is that a great rift divided the Ahl al-Ra'y and the Ahl al-Hadith, or the jurists (*fuqahā'*) and the traditionists (*muḥaddithūn*), and that al-Bukhārī was not immune to the damaging effects of such a rift.

While it is safe to exclude al-Bukhārī's more personal circumstances from the short list of possible influences, such as the alleged participation of Ḥanafīs in his expulsion from his hometown, it is likely a combination of a number of other factors that played a collective role in formulating his negative attitude. His teachers and their biases likely played a part, even though it is difficult to pinpoint particular influencers and the degree to which they impacted his thinking. Some teachers, like Ishāq b. Rāhawayh, al-Ḥumaydī, and Nu'aym b. Ḥammād, were undeniably antagonistic with the Ḥanafīs, while others, like Abū Bakr b. Abī Shaybah, were questionably so. And then there is the case of the mysterious Ismā'il b. 'Ar'arah, about whom it can only be claimed that he participated in reporting information that is potentially demeaning to Abū Ḥanīfah. In the end, it appears both fair and moderate to assign most of the blame to the factors most aptly identified by the fair and moderate investigative Ḥanafī hadith scholar, 'Abd al-Fattāh Abū Ghuddah, who states:

It should not be lost upon you that, in addition to what has been previously mentioned, the true cause, as it appears to me, is that al-Bukhārī, may Allah grant him mercy, is a jurist (*faqīh*) in whom hadith and *athar* are preponderant and who opined that faith (*īmān*) connotes both statement and actions, and that Abū Ḥanīfah, may Allah grant him mercy, is a traditionist (*muḥaddith*) in whom law (*fiqh*) and analytical reasoning (*ra'y*) is preponderant and who does not share that opinion, and that the estrangement between these two factions is well-known.²⁰⁶

206 Abū Ghuddah, in the notes on Ibn 'Abd al-Barr's *al-Intiqā'*, 280.

Bibliography

‘Abd al-Majid, ‘Abd al-Majid Maḥmūd. *al-Ittijāhāt al-Fiqhiyyah ‘inda Aṣḥāb al-Ḥadīth fī al-Qarn al-Thālith al-Hijrī*. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1399/1979.

Abū Ghuddah, ‘Abd al-Fattāh. *Mas’alat Khalq al-Qur’ān wa Atharuhā fī Ṣūfūf al-Ruwāt wa al-Muḥaddithīn wa Kutub al-Jarḥ wa al-Ta’dil*. Aleppo: Maktab al-Maktūbāt al-Islāmiyyah, 1391/1971.

Abū Ghuddah, ‘Abd al-Fattāh. *Tahqīq Ismay al-Ṣaḥīḥayn wa Ism Jāmi‘ al-Tirmidhī*. Damascus: Dār al-Qalam, 1414/1993.

Amīn, Aḥmad. *Ḍuḥā al-Islām*. Cairo: Mu’assasat Hindāwī li-l-Ta’līm wa-l-Thaqāfah, 2012.

al-Aṣḥānī, Abū Nu‘aym Aḥmad b. ‘Abd Allāh. *Ḥilyat al-Awliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*. 10 vols. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1416/1996.

al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar Aḥmad b. ‘Alī. See Ibn Ḥajar.

‘Awwāmah, Muḥammad. *Dirāsāt al-Kāshif li-l-Imām al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī*, first volume of Shams al-Dīn al-Dhahabī’s *al-Kāshif fī Ma’rifat Man Lahu Riwayātun fī al-Kutub al-Sittah*. 2nd ed. Jeddah: Dār al-Minhāj, 1413/1992.

al-‘Aynī, Badr al-Dīn Maḥmūd b. Aḥmad. *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 25 vols. Beirut: Idārat al-Ṭabā‘ah al-Muniriyyah, n.d.

al-Bābartī, Akmal al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. *al-‘Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*. 10 vols. Beirut: Dār al-Fikr. n.d.

al-Baghdādī, Ismā‘il Bāshā. *Hadiyyat al-‘Arifin Asmā’ al-Mu’allifin wa Āthār al-Muṣannifin*. 2 vols. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.

al-Baghdādī, al-Khaṭīb Aḥmad b. ‘Alī. *Tārīkh Madīnat al-Salām (Tārīkh Baghdād)*, edited by Bashshār ‘Awwād Ma’rūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1422/2001.

al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn. *Kitāb al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*, edited by ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Ḥāshidī. 2 vols. Jeddah: Maktabat al-Sawādī li-l-Tawzī‘, 1413/1993.

al-Bijnūrī, Sayyid Aḥmad Riḍā. *Anwār al-Bārī*. 19 parts in 7 vols. Multan: Idārah Ta’lifāt Ashrafiyyah, 1425/2004.

al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘il. *Khalq Af‘āl al-‘Ibād*, edited by ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah. Beirut: Dār al-Jil, 1407/1987.

al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘il. *Kitāb Raḥ’ al-Yadayn fī al-Ṣalāt*, with Badī’ al-Dīn al-Rāshidī’s *takhrīj: Jalā’ al-‘Aynayn bi Takhrīj Riwayāt al-Bukhārī fī Juz’ Raḥ’ al-Yadayn* Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1416/1996.

al-Bukhârî, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. İsmâ‘îl. *Raf‘ al-Yadayn fî al-Şalât*, with the *takhrîj Qurrat al-‘Aynayn*, edited by Aḥmad al-Sharîf. Kuwait: Dâr al-Arḡam, 1404/1983.

al-Bukhârî, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. İsmâ‘îl. *al-Târîkh al-Awsaṭ*, transmission of al-Khaffâf, edited by Muḥammad b. İbrâhîm al-Laḥîdân. Riyadh: Dâr al-Şumay‘î, 1418/1998.

al-Bukhârî, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. İsmâ‘îl. *al-Târîkh al-Kabîr*. 9 vols. Hyderabad: Dâ‘irat al-Ma‘ârif al-‘Uthmâniyyah, n.d.

al-Bukhârî, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. İsmâ‘îl. *al-Târîkh al-Şaghîr*. Riyadh: Dâr al-Ma‘ârifah, 1406/1986.

al-Bukhârî, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. İsmâ‘îl. *al-Qirâ‘ah Khalf al-İmâm*, edited by Faḍl al-Raḥmân al-Thawrî and Muḥammad ‘Aṭâ‘ Allâh Ḥanîf al-Fûjânî. Lahore: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1400/1980.

al-Bustî, Abû Ḥâtim Muḥammad b. Ḥibbân al-Tamîmî. *Kitâb al-Majrûhîn*, edited by Maḥmûd İbrâhîm Zâyiid, 3 vols. Aleppo: Dâr al-Wa‘î, 1396/1976.

al-Dhahabî, Shams al-Dîn Muḥammad b. Aḥmad. *Mizân al-I‘tidâl fî Naqd al-Rijâl*, edited by ‘Alî Muḥammad al-Bajâwî. 4 vols. Beirut: Dâr al-Ma‘ârifah, 1382/1963.

al-Dhahabî, Shams al-Dîn Muḥammad b. Aḥmad. *Siyar A‘lâm al-Nubalâ‘*. 29 vols. Beirut: al-Risâlah al-‘Âlamiyyah, 1438/2017.

al-Dhahabî, Shams al-Dîn Muḥammad b. Aḥmad. *Tadhkirat al-Ḥuffâz*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘İlmiyyah, 1419/1998.

al-Dhahabî, Shams al-Dîn Muḥammad b. Aḥmad. *Manâqib Abî Ḥanîfah wa Şâhibayhi Abî Yûsuf wa Muḥammad b. al-Hasan*, edited by Muḥammad Zâhid al-Kawtharî and Abû al-Wafâ‘ al-Afghânî. Hyderabad: Lajnat İhyâ‘ al-Ma‘ârif al-Nu‘mâniyyah, 1408.

Dickinson, Eerik. “Aḥmad b. Al-Şalt and His Biography of Abû Ḥanîfâ”. *Journal of the American Oriental Society* Vol. 116, No. 3 (Jul. - Sep., 1996).

al-Dihlawî, Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥîm Shâh Walî Allâh. *al-İnşâf fî Bayân Asbâb al-Ikhtilâf*, edited by ‘Abd al-Fattâḥ Abû Ghuddah. Beirut: Dâr al-Nafâ‘is, 1404.

El Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. New York: Cambridge University Press, 2015.

al-Fasawî, Ya‘qûb b. Sufyân. *Kitâb al-Ma‘ârifah wa al-Târîkh*, edited Akram Diyâ‘ al-‘Umarî. 3 vols. Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1401/1981.

al-Ghazzî, Taqî al-Dîn b. ‘Abd al-Qâdir al-Tamîmî al-Dârî. *al-Ṭabaqât al-Saniyyah fî Tarâjim al-Ḥanafiyyah*, edited by ‘Abd al-Fattâḥ Muḥammad al-Ḥîlû. 4 vols. Riyadh: Dâr al-Rifâ‘î, 1403/1983.

Hājjī Khalīfah, Muṣṭafā b. ‘Abd Allāh Kātīb Jalabī (Kātīb Çelebi). *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. 2 vols. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, n.d.

Ḥalīm, Jamīl. *Laṭā’if al-Tanbīhāt ‘alā Ba‘d mā fī Ṣaḥīḥay al-Bukhārī wa Muslim min al-Riwāyāt*. Beirut: Dār al-Mashārī’, 1433/2012.

al-Haytamī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Ḥajar al-Makkī. *al-Khayrāt al-Ḥisān fī Manāqib al-Imām al-A‘zam Abī Ḥanīfah al-Nu‘mān*. Cairo: Maṭba‘at al-Sa‘ādah, 1906.

al-Ḥāzimī, Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā. *Shurūṭ al-A‘immah al-Khamsah*, part of *Thalāth Rasā’il fī ‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīth*, edited by ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. 2nd ed. Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘at al-Islāmiyyah, 1426/2005.

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf b. ‘Abd Allāh al-Qurtubī. *al-Intiqā’ fī Faḍā’il al-A‘immah al-Thalāthah al-Fuqahā’*, edited by ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘at al-Islāmiyyah, 1417/1997.

Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-‘Absī al-Kūfī. *al-Muṣannaf li-Ibn Abī Shaybah*, edited by Muḥammad ‘Awwāmah. 26 vols. Jeddah: Dār al-Qiblah, 1427/2006.

Ibn Abī Ya‘lā. Muḥammad al-Farrā’ al-Baghdādī al-Ḥanbalī. *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, edited by Muḥammad Ḥamid al-Fiqqī. 2 vols. Cairo: Maṭba‘at al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, n.d.

Ibn ‘Asākir, Abū al-Qāsim ‘Alī b. al-Ḥasan al-Shāfi‘ī. *Tārīkh Madīnat Dimashq*. 80 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1995.

Ibn al-Bazzāz, Muḥammad b. Shihāb al-Kardarī. *Manāqib al-Imām al-A‘zam*, on the margins of al-Muwaffaq b. Aḥmad al-Makkī’s *Manāqib al-Imām al-A‘zam Abī Ḥanīfah*. 2 vols. Hyderabad: Maṭba‘at Majlis Dā’irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyyah, 1321/1903.

Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad b. ‘Abd al-Wāḥid al-Siwāsī. *Fath al-Qadīr*. 10 vols. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Ibn Farḥūn, Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. ‘Alī al-Mālikī. *al-Dībāj al-Mudh-hab fī Ma‘rifat A‘yān ‘Ulamā’ al-Madhhab*, edited Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr. 2 vols. Cairo: Dār al-Turāth li-l-Ṭab‘ wa-l-Nashr, n.d.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Alī. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Hyderabad: Maṭba‘at Dā’irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyyah, 1326/1908.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Alī. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, with the introductory volume *Hudā al-Sārī*. 15 vols. Riyadh: Dār al-Salām, 1421/2000.

Ibn Ḥazm al-Zāhirī al-Andalusī. *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*. 5 vols. Cairo: Maktabat al-Khānjī/Maktabat al-Salām al-‘Ālamiyyah, 1348.

Ibn Ma‘în, Yahyâ. *Târîkh Ibn Ma‘în*, transmission of al-Dürî, edited by Aḥmad Muḥammad Nûr Sayf. 4 vols. Makkah: Markaz al-Baḥṭh al-‘İlmî wa İhyâ’ al-Turâth al-Islâmî, 1399/1979.

Ibn Mâkûlâ, ‘Alî b. Hibat Allâh b. Ja‘far. *al-Ikmâl fî Raf‘ al-Irtiyâb ‘an al-Mu’talif wa al-Mukhtalif fî al-Asmâ’ wa al-Kunâ wa al-Ansâb*, edited by ‘Abd al-Raḥmân b. Yahyâ al-Mu‘allimî al-Yamânî. 8 vols. Hyderabad: Majlis Dâ‘irat al-Ma‘ârif al-‘Uthmâniyyah, 1383/1963.

Ibn Nujaym, Zayn al-Dîn b. İbrâhîm b. Muḥammad. *al-Baḥr al-Râ‘iq Sharḥ Kanz al-Daqâ‘iq*. 8 vols. 2nd ed. Dâr al-Kitâb al-Islâmî, n.d.

Ibn Taymiyyah, Taqî al-Dîn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalîm al-Ḥarrânî. *Minḥâj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, edited by Muḥammad Rashâd Sâlim. 9 vols. Riyadh: Jâmi‘at al-İmâm Muḥammad b. Su‘ûd, 1406/1986.

al-Kafawî, Maḥmûd b. Sulaymân al-Rûmî. *Katâ‘ib A‘lâm al-Akhyâr min Fuqahâ’ Madhhab al-Nu‘mân al-Mukhtâr*. 4 vols. Istanbul: Maktabat al-Irshâd, 1438/2017.

al-Kândahlawî, Muḥammad Zakariyyâ. *al-Kanz al-Mutawârî fî Ma‘âdin Lâmi‘ al-Darâri wa Şaḥîḥ al-Bukhârî*, lecture notes of al-Kândahlawî and Rashîd Aḥmad Gangohî collated by a group of students of Imam al-Kândahlawî. 24 vols. Faisalabad: Mu‘assasat al-Khalîl al-Islâmiyyah, 1419/1998 or 1999.

al-Kashmîrî, Muḥammad Anwar Shâh. *Fayd al-Bârî ‘alâ Şaḥîḥ al-Bukhârî*. 4 vols. Dhabel: al-Majlis al-‘İlmî, n.d.

al-Kawkabânî, Şâliḥ b. Maḥdî al-Maqbalî. *al-‘Alam al-Shâmikh fî İthâr al-Ḥaqq fî al-Ābâ’ wa al-Mashâyikh*. 1st edition, Cairo, 1328.

al-Kawtharî, Muḥammad Zâhid b. al-Ḥasan. *Ḥusn al-Taqaḍî fî Sîrat al-İmâm Abî Yûsuf al-Qâḍî*, with *Bulûgh al-Amânî fî Sîrat al-İmâm Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybânî*, edited by Ḥamzah Muḥammad Wasîm al-Bakrî. Amman: Dâr al-Faṭḥ, 1438/2017.

al-Kawtharî, Muḥammad Zâhid b. al-Ḥasan. *Fiqh Ahl al-‘Irâq wa Ḥadithuhum*, edited by Muḥammad Sâlim Abû ‘Âşim. Cairo: Dâr al-Başâ‘ir, 1430/2009.

al-Kawtharî, Muḥammad Zâhid b. al-Ḥasan. *Muqaddimât al-İmâm al-Kawtharî*. Beirut/Damascus: Dâr al-Thurayyâ, 1418/1997.

al-Kawtharî, Muḥammad Zâhid b. al-Ḥasan. *al-Nukat al-Tarîfah fî al-Taḥadduth ‘an Rudûd Ibn Abî Shaybah ‘alâ Abî Ḥanîfah*, edited by Ḥamzah al-Bakrî. 2nd ed. Istanbul, 1440/2019.

al-Kawtharî, Muḥammad Zâhid b. al-Ḥasan. *Ta’nîb al-Khaṭîb ‘alâ Mâ Sâqahu fî Tarjamati Abî Ḥanîfah min al-Akâdhîb*. Cairo: Dâr al-Tawfîq, 1419/1998.

al-Laknawî, Abû al-Ḥasanât Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy. *al-Fawā'id al-Bahiyyah fi Tarājim al-Hānafiyyah*, edited by Aḥmad al-Za‘bî. Beirut: Dār al-Arqam, 1418/1998.

al-Laknawî, Abû al-Ḥasanât Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy. *al-Raf‘ wa al-Takmil*, edited by ‘Abd al-Fattāh Abû Ghuddah. Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah 1383/1963.

al-Lālakā‘î, Abû al-Qāsim Hibat Allāh b. al-Ḥasan al-Ṭabarı. *Sharḥ Uṣūl I’tiqād Ahl al-Sunnah wa-l-Jamā‘ah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa Ijmā‘ al-Şāḥābah wa Man Ba‘dahum*, edited by Abû Ya‘qūb Nash‘at b. Kamāl al-Miṣrî. Alexandria: Maktab Dār al-Başīrah, n.d.

Makhlūf, Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Umar b. Qāsim. *Shajarat al-Nūr al-Zakiyyah fi Ṭabaqāt al-Mālikiyyah*, edited by ‘Abd al-Majīd Khiyālî. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah 1424/2002.

al-Marwazî, Abû Bakr Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥajjāj. *Kitāb al-Wara‘*, edited by Samīr b. Amīn al-Zuhayrî. Riyadh: Dār al-Şumay‘î, 1418/1997.

al-Maydānî, ‘Abd al-Ghanî. *Kashf al-Iltibās ‘ammā Awradahu al-Imām al-Bukhārî ‘alā Ba‘ḍ al-Nās*, edited by ‘Abd al-Fattāh Abû Ghuddah. Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1414/1993.

al-Maydānî, ‘Abd al-Ghanî. *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Ṭahāwiyyah*, edited by ‘Abd al-Salām b. ‘Abd al-Ḥādî Shannār. Beirut: Dār Ibn ‘Abd al-Ḥādî, 1425/2005.

al-Mizzî, Jamāl al-Dīn Yūsuf b. ‘Abd al-Raḥmān. *Tahdhīb al-Kamāl fi Asmā’ al-Rijāl*. 35 vols. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1403/1983.

al-Mu‘allimî, ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā. *al-Tankil bi-mā fi Ta’nīb al-Kawtharî min al-Abā’īl*, vols 10 and 11 of *Āthār al-Shaykh al-‘Allāmah al-Mu‘allimî*, edited by ‘Alî b. Muḥammad al-‘Imrān and Muḥammad Ajmal al-İşlāḥî. Makkah: Dār ‘Ālam al-Fawā'id, 1434/2013; also edited by Muḥammad Nāşir al-Dīn al-Albānî, Zuhayr al-Şāwīsh, and ‘Abd al-Razzāq Ḥamzah. Beirut: al-Maktab al-Islāmî, 1406/1986.

al-Mubārakfūrî, ‘Abd al-Salām. *Sīrat al-Imām al-Bukhārî Sayyid al-Fuqahā’ wa Imām al-Muḥaddithīn*, translated into Arabic by ‘Abd al-‘Alīm b. ‘Abd al-‘Aẓīm al-Bastawî. 2 vols. Makkah: Dār ‘Ālam al-Fawā'id, 1422/2001.

al-Narshakhî, Abû Bakr Muḥammad b. Ja‘far. *Tārīkh Bukhārā*, translated into Arabic from the original Persian by Amīn ‘Abd al-Majīd Badawî and Naşr Allāh Mu-bashshir al-Ṭarrāzî, 3rd ed. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1385/1965.

al-Nasafî, Ḥāfız al-Dīn ‘Abd Allāh b. Aḥmad. *Kashf al-Asrār Sharḥ al-Muşānnif ‘alā al-Manār*. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.

al-Nu‘mānī, Muḥammad ‘Abd al-Rashīd. *al-Imām Ibn Mājah wa Kitābuhu al-Sunan*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1419/1998.

al-Nu‘mānī, Muḥammad ‘Abd al-Rashīd. *Makānat al-Imām Abi Ḥanīfah fi al-Ḥadīth*. 5th ed. Karachi: al-Raḥīm Academy, 1419/1998.

al-Nūrī, al-Sayyid Abū al-Ma‘āṭī, and Ibrāhīm Muḥammad al-Nūrī, Aḥmad ‘Abd al-Razzāq ‘Īd, Ayman Ibrāhīm al-Zāmīlī, and Maḥmūd Muḥammad Khalīl al-Ṣa‘īdī. *al-Jāmi‘ fi al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*. 3 vols. Beirut: ‘Ālam al-Kutub 1412/1996.

al-Qārī, ‘Alī b. Sulṭān Muḥammad. *al-Athmār al-Janiyyah fi Asmā’ al-Ḥanafiyyah*, edited by ‘Abd al-Muḥsin ‘Abd Allāh Aḥmad. 1st ed. Baghdad: Dīwān al-Waqf al-Sunnī, 1430/2009.

al-Qāsīmī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Ḥayāt al-Bukhārī*, edited b Maḥmūd al-Arnā’ūt. Beirut: Dār al-Nafa’is, 1412/1992.

al-Qurashī, ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad Abū al-Wafā’. *al-Jawāhir al-Muḍīyyah fi Ṭabaqāt al-Ḥanafiyyah*, edited by ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥilwī. Riyadh: Dār al-‘Ulūm, 1407/1988.

al-Rabbāṭ, Khalīd, and Sayyid ‘Izzat ‘Īd. *al-Jāmi‘ li ‘Ulūm al-Imām Aḥmad*. 22 vols. Fayyūm: Dār al-Falāḥ, 1430/2009.

al-Rāzī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Ḥatīm Muḥammad b. Idrīs. *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, edited by ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Mu‘allimī. 9 vols. Hyderabad: Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah, 1371/1952.

al-Rāzī, Abū Zur‘ah ‘Ubayd Allāh b. ‘Abd al-Karīm. *Kitāb Asāmī al-Du‘afā*, with *Su’ālāt al-Bardha’i li Abi Zur‘ah al-Rāzī*. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah li-l-Ṭabā‘ah wa al-Nashr, 2009.

al-Sabtī, al-Qāḍī ‘Iyāḍ b. Mūsā b. ‘Iyāḍ al-Yaḥṣubī. *Tartīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik li-Ma‘rifat A‘lām Madhhab Mālik*. 2nd ed. Ribat: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 1403/1983.

al-Sa‘dī, Muḥammad Mu‘āwiyah. *al-Shaykh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah fi Ḍaw’ Ta’līfātihī wa Taḥqīqātihī*. Sahāranpūr: Majma‘ al-Shaykh Muḥammad Zakariyyā, 1439.

al-Sakhāwī, Shams al-Dīn Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān. *Fath al-Mughīth bi Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*, edited by ‘Abd al-Karīm al-Khuḍayr and Muḥammad Āl Fuhayd. 5 vols. Riyadh: Maktabat Dār al-Mīnhāj, 1436/2015.

al-Sakhāwī, Shams al-Dīn Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān. *al-I‘lān bi-l-Tawbīkh li-man Dhamma ‘Ilm al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, reprint of the al-Qudsi Damascus edition, 1403/1983.

al-Sarakhsî, Shams al-A'imma Abū Bakr Muḥammad b. Abī Sahl. *al-Mabsūṭ*. 31 vols. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1409/1989.

al-Shātaghāmī (Chātghāmī), Muḥammad Mufīd al-Raḥmān b. Aḥmad Ḥusayn. *al-Wardat al-Hādīrah fī Aḥādīth Talāmīdh al-Imām al-A'zam wa Aḥādīth al-'Ulamā' al-Aḥnāf fī al-Jāmi' al-Şāḥih li-l-Imām al-Bukhārī*. Karachi: Zamzam Publishers, 1423:2002.

al-Sindī, Mas'ūd b. Shaybah. *Muqaddamat Kitāb al-Ta'lim*, edited by Muḥammad 'Abd al-Rashīd al-Nu'mānī. Hyderabad, Sindh: Lajnat Iḥyā' al-Adab al-Sindī, 1383/1965.

al-Sindī, Muḥammad al-Mu'in b. Muḥammad al-Amīn. *Dirāsāt al-Labīb fī al-Uswah al-Ḥasanah bi-l-Ḥabīb*, edited by Muḥammad 'Abd al-Rashīd al-Nu'mānī. Karachi: The Sindhi Adabi Board and Maṭba'at al-'Arab, 1957.

al-Subkī, Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb b. Taqī al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyat al-Kubrā*. Cairo: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1383/1964.

al-Şuwayyān, Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān. *al-Imām 'Abd Allāh b. al-Zubayr al-Ḥumaydī wa Kitābuhu al-Musnad*. Riyadh: Dār al-Mi'rāj, 1416/1996.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tadrib al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, with the gloss of Ibn al-'Ajāmī, edited by Muḥammad 'Awwāmah. 5 vols. Jeddah: Dār al-Minhāj, 1437/2016.

al-Tahānawī, Zafar Aḥmad al-'Uthmānī. *Al-Imām Abū Ḥanīfah wa Aḥābuhu al-Muḥaddīthūn*, part 21 of *I'lā al-Sunan* in volume 14. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418/1997.

al-Tahānawī, Zafar Aḥmad al-'Uthmānī. *Qawā'id fī 'Ulūm al-Ḥadīth*, edited by 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. 11th ed. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1439/2018.

al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā. *Kitāb 'Uqūd al-Jawāhir al-Munīfah fī Adillat Madhhab al-Imām Abī Ḥanīfah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1437/2016.

al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh. *Kitāb al-Nukat 'alā Muqaddimat Ibn Şalāḥ*. 3 vols. Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1419/1998.

al-Zayla'ī, Jamāl al-Dīn. *Naşb al-Rāyah li Aḥādīth al-Hidāyah*, edited by Muḥammad 'Awwāmah. 5 vols. Jeddah: Dār al-Qiblah and Mū'assassat al-Rayyān, 1418/1997.

al-Zayla'ī, Fakhr al-Dīn 'Uthmān b. 'Alī. *Tabyīn al-Ḥaqā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*. 6 vols. Cairo: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah (Bulāq), 1313.

EL-CÂMÎ'U'S-SAHÎH BAĞLAMINDA BUHÂRÎ'NİN KİYAS ALGISI

Dr. Öğr. Üyesi Hamit Sevgili*

Giriş

Hadis ilminin zirve şahsiyetlerinden olan İmâm Buhârî, çalışma alanını hadis ile sınırlandırmamış, aynı zamanda fıkıh ve kelâm ilimleri ile de ilgilenmiştir. Yaşadığı asırda cereyan eden ilmi ve fikri hareketlere, gerçekleştirdiği ilmi seyahatlerle vâkıf olma şansını bulan Buhârî, bu konudaki tartışmalara dâhil olarak kendi görüşlerini eserlerine yansıtmıştır.¹ Bir yandan Mutezile, Cehmiyye gibi akımlara karşı hadis ekolünün önemli bir temsilcisi olarak fikri planda mücadelesini yürütürken;² diğer yandan ehl-i re`ye karşı tepkisini yazdığı eserlerde ortaya koymuştur. Sahîh'inde, sünnetin dindeki yeri ve önemini ortaya koymak için oluşturduğu "Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" bölümü, Buhârî'nin re`y taraftarlarına karşı bir tavır olarak da mülâhaza etmek mümkündür. Yine önceki hadis edebiyatında yer almayan ve âhâd haberin hücciyetini ortaya koymak için

* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 426.

2 Konu ile ilgili tartışmalar için bkz. Kadri Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı –İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*, (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 220; Uğur Erman, "Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re`y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine, Dönemin Te`lifâtına ve Sosyal-Beşeri İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2, (Kasım 2017): 990-1010.

oluşturduğu “Kitâbu ahbârî'l-âhâd” ile hile-i şer‘iyye hakkında oluşturduğu “Kitâbu'l-hiyel” bölümlerini de bu kapsamda mülhaza etmek mümkündür. Buhârî, Sahîh’in furû‘ ile ilgili müteferrik bölümlerinde de re`y ehline karşı itirazlarını ortaya koymaktan çekinmemiş, bazı yerlerde³ kendilerini sünnete muhalefet etmekle suçlamıştır.⁴ Tüm bunlar dikkate alındığında, Buhârî’nin, kendi fıkıh anlayışını mümkün olduğunca nass üzerine inşa etme çabası içerisinde olduğu görülmektedir.

İmâm Buhârî, fikhî görüşlerine *el-Câmi’u’s-sahîh* adlı eserinde oluşturduğu bâb başlıklarında (terâcim) yer vermiş, bu durum *فقه البخاري في تراجمه* (Buhârî’nin fikhî, bâb başlıklarındadır.) ifadesi ile dile getirilmiştir.⁵ Buhârî’nin usta bir dil ve veciz bir ifade ile oluşturduğu bu bâb başlıkları, tarih boyunca fıkıh otoritelerinin hayret ve beğenilerini celp etmiş, bu ilgiden de mütevellit olarak *el-Câmi’u’s-sahîh* için geniş bir şerh külliyatı vücut bulmuştur. Nevevî, Buhârî’nin *Sahîh*’i yazmadaki gayesinin yalnızca sahîh hadisleri derlemekten ibaret olmadığını, aynı zamanda bunlardan istinbâtlarda bulunmak, usûl ve furû konularındaki görüşlerine deliller getirmek olduğunu belirterek *el-Câmi’u’s-sahîh*’in fikhî yönüne vurgu yapmıştır.⁶ Fuat Sezgin de; Buhârî’nin, hadislerin senetlerini ve metinlerini bilmede büyük bir muhaddis, konu başlıklarını tertip ve tanziminde de bir müctehid olduğunu gösterdiğini belirtmektedir.⁷

İmâm Buhârî, bâb başlıklarında bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak fıkıh usûlü konularına değinmektedir.⁸ Bu kapsamda oluşturduğu “Kitâbü'l-

3 Buhârî, Hiyel 14; İkrâh 7.

4 Bkz. Abdülmeccid Mahmûd Abdülmeccid, *el-İtticâhatü'l-fikhiyye ‘inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni’s-sâlisil-hicri*, (Kahire: Mektebetü'l-Hânci 1399/1979), 639; Hamit Sevgili, “Buhârî’nin ‘Kâle ba’du’n-nâs’ İfadesi ile İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular”, *Süirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Ekim 2016): 49, 54.

5 Nâsiruddîn b. el-Müneyyir (ö. 683/1284), *el-Mütevârî ‘alâ ebvâbi'l-Buhârî*, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1411/1990), 31; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-bâri şerhu sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma’rife), 1379, 1: 243.

6 Ebû Zekeriyâ Muhyuddîn b. Şeref, en-Nevevî, *Mâ temessu ileyhi hâcetü'l-kâri li sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 51, 55.

7 M. Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 137.

8 Ayrıntılı bilgi için bkz. Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî’nin Fıkıh Anlayışı*, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2015); “Buhârî’nin İkrâh Konusunda Hanefî Fukahâsına Yönelik Eleştirileri”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Veli Sempozyumu Hanefîlik-Maturîdîlik (05-07 Mayıs 2017)*, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2: 17-26;

i'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" adlı bölümde, Kitâb ve Sünnet'in hücciyetini ispatın yanında, kıyas ile ilgili bazı ifadeler de yer vermektedir. Bu ifadelerin bazıları, onun kıyasa karşı olduğu, bir kısmı ise kıyası kabul ettiği algısını oluşturmaktadır. Bu durum, Buhârî'nin kıyas konusundaki yaklaşımı hakkında, *Sahîh* şârihleri arasında farklı değerlendirmelerin yapılmasına neden olmuştur. Şârihlerden Dâvudî (ö. 402/1011), Mühelleb (ö. 435/1044) Sindî (ö. 1138/1726) ve Keşmîrî (ö. 1352/1933), Buhârî'nin kıyası tamamen inkâr ettiğini, onun kıyas konusundaki görüşlerinin Zâhirîlerle paralellik arz ettiğini iddia ederken;⁹ İbn Battâl¹⁰ (ö. 449/1057), Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer¹¹ (ö. 852/1448) ve Kastallânî'nin¹² (ö. 923/1517) de aralarında bulunduğu şârihlerin çoğu, Buhârî'nin kıyası kabul ettiğini ve *Sahîh*'inde de uyguladığını savunmaktadır.

Bu çalışmada, Buhârî'nin kıyas konusundaki tutumu hakkında tarafların iddiaları ve gerekçeleri incelenerek, onun kıyas konusundaki yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca meseleyi daha somut ortaya koymak için *el-Câmi'u's-sahîh*'te yer alan ve kıyas kapsamında değerlendirilen bazı örneklerle de yer verilecektir.

I. Buhârî'nin Kıyas Algısı ile İlgili Teorik Tartışmalar

İmâm Buhârî, *Sahîh*'inde kıyas kapsamında değerlendirilen dört tane bâb başlığına yer vermektedir.¹³ Bu bâb başlıklarını sırasıyla zikrettikten sonra, her bir bâb başlığını ayrı ayrı inceleyerek şârihlerin konuyla ilgili kanaatlerine yer vermeye çalışacağız. Bâb başlıkları şunlardır:

"İmâm Buhârî'nin Nasslar Arası Teâruzu Giderme Yöntemi", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2019): 98-99.

9 Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 291; Muhammed Enver Keşmîrî, *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 6: 516.

10 Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halef b. Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, ts.), 10: 351.

11 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 296.

12 Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Hatib el-Kastallânî, *İrşâdu's-sârî ilâ şerhi sahîhi'l-Buhârî*, (Mısır: Matba'atu'l-Kubrâ el-Emiriyye, 1323), 10: 320.

13 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4: 507.

- 1) “Mezmûm re`y ve zorlama kıyas (hakkında) söylenenler bâbı. *Hakkında bilgi sâhibi olmadığım şeyi söyleme.*^{14/15}
- 2) “Nebî’ye (s.a.s.) vahiy indirilmemiş konularda soru sorulduğunda, “Bilmiyorum.” der ya da vahiy inene dek cevap vermezdi. *Allah’ın sana gösterdiği gibi...*”¹⁶ âyeti gereği re`y ve kıyas ile konuşmazdı. İbn Mes‘ûd der ki: “Nebî’ye (s.a.s.) rûh soruldu. (Nebî) âyet inene dek sustu.”¹⁷
- 3) Nebî’nin (s.a.s.), kendi ümmetinin erkek ve kadınlarına re`y ve temsil olmayan, Allah’ın öğrettiklerini öğretmesi bâbı.¹⁸
- 4) “Soran kişinin anlamasını sağlamak için, Allah’ın hükümlerini beyan ettiği malum bir aslı mübeyyen bir asla teşbih eden kimse bâbı.”¹⁹

A. Birinci Bâb Başlığı: “Mezmûm re`y ve zorlama kıyas (hakkında) söylenenler bâbı. *Hakkında bilgi sâhibi olmadığım şeyi söyleme.*^{20/21}

İmâm Buhârî, bâb başlığı altında şu hadise yer vermektedir:

“Allah Teâlâ, ilmi size verdikten sonra [hafızanızdan] zorla söküp almaz. Ancak cemiyetin ilim adamlarını, bilgileriyle beraber cemiyetin içinden alır. Böylece cahil bir zümre kalır. O sırada [halk tarafından dini ihtiyaçların giderilmesi için kendilerine] fetvâ sorulur. Onlar da [şahsi] re`ylerine göre cevap vererek [halkı] saptırıp kendileri de saptırırlar.”²²

14 İsrâ 17/36. Âyette zikredilen لَا تَنْفُتُ ifadesi, kaynaklarda لا تَقْلُ , لا تَرْمِ ve لا تَتَّبِعْ şeklinde tefsir edilmektedir. Buhari, لَا تَنْفُتُ şeklinde tefsiri tercih ettiğinden âyetin mealini bu yönde oluşturduk. Bkz. Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, en-Nüketü ve’l-uyûn, (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye 1428/2007), 3/243.

15 Buhârî, “İ’tisâm” 7. بَاب مَا يُذَكَّرُ مِنْ دَمِ الرَّأْيِ وَتَكْلُفِ الْقِيَاسِ «وَلَا تَنْفُتُ» لَا تَقْلُ «مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»

16 Nisâ 4/105.

17 باب مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسْأَلُ وَمَا لَمْ يُنْزَلْ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي أَوْ لَمْ يَجِبْ حَتَّى يَنْزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ وَ لَمْ يَقُلْ بِرَأْيِي وَلَا بِقِيَاسٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى «يَمَّا أَرَاكَ اللَّهُ» وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ شِبِلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرُّوحِ فَسَكَتَ حَتَّى نَزَلَتْ الْآيَةُ

Buhârî, “İ’tisâm” 8.

18 Buhârî, “İ’tisâm” 9. بَاب تَعْلِيمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَّتَهُ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ لَيْسَ بِرَأْيِي وَلَا تَمَثِيلِ

19 Buhârî, “İ’tisâm” 12. بَاب مَنْ شَبَّهَ أَضْلًا مَعْلُومًا بِأَصْلِ مُبَيَّنٍّ قَدَبَيَّنَ اللَّهُ حُكْمَهُمَا لِيَفْهَمَ السَّائِلَ

20 İsrâ 17/36.

21 Buhârî, “İ’tisâm” 7.

22 Buhârî, “İ’tisâm” 7.

Bu bâb başlığı, *Sahîh* şârihleri arasında Buhârî'nin kıyas ile ilgili yaklaşımı hakkındaki tartışmaların asıl nedenini oluşturmaktadır. Bu ifade-nin kıyasa karşı oluşturulduğu hususunda *Sahîh* şârihleri hemfikir olmakla birlikte, bu itirazın kıyasın tamamına mı yoksa bir kısmına mı yönelik olduğu hususunda iki farklı kanaat ortaya konulmuştur. Şârihlerin bir kısmı, Buhârî'nin kıyasa tamamen karşı olduğu ve bâb başlığında da bunu açıkça ifade ettiğini iddia ederken; çoğunluğu oluşturan şârihler, Buhârî'nin kıyasa tamamen karşı olmadığını, asıl itirazının nassa aykırı olan ya da kabul edilebilir bir asla dayanmayan fâsid kıyasa yönelik olduğunu savunmaktadır.

Buhârî'nin kıyasa tamamen karşı olduğu kanaatine sahip olan Keşmîrî, bu hususta şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Öyle sanıyorum ki Buhârî, kıyas ile hiçbir şekilde amel etmemektedir. Nitekim kıyasın hücciyetini ispat etmek yerine, bâb başlıklarını kıyasa karşı oluşturmaktadır. Bu nedenle diyorum ki, Buhârî kıyası inkâr etmektedir.”²³

Sahîh şârihlerinin çoğuna göre, Buhârî esasen kıyasa tamamen karşı değildir. Onun buradaki asıl itirazı, şahsi arzuya dayalı *re`y* ve sağlam bir asla dayanmayan *fâsid kıyas* türüne yöneliktir. Kitâb, Sünnet ve icmâya dayalı *sahîh kıyas* ise Buhârî tarafından da kabul görmektedir.²⁴ Buhârî'nin bâb başlığı içerisinde *وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ* âyetini zikredip *لَا تَقْفُ* ifadesini, *لا تتبع* olarak değil de, *لا تقل* şeklinde tefsir etmesi de yine onun kıyası kabul ettiğini göstermektedir.²⁵ Zira birinci tefsire göre, kıyas yöntemiyle bilginin ardına düşmenin yasak kapsamına dâhil edilmesi mümkün iken; Buhârî'nin tercih ettiği tefsire göre, kıyas yöntemi ile bilginin ardına düşmek yasak kapsamına dâhil değildir.

23 Keşmîrî, *Feydu'l-bârî*, 1: 36.

24 İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 10: 351; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 296; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25: 65; Kastallâni, *İrşâdu's-sâri*, 10: 320.

25 İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10: 351; Şeyhu'l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî, *Minhetu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî el-müsemmâ bi tuhfeti'l-bârî*, (Beyrut: Mektebetü'r-Ruşd, 1426/2005), 10: 289; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25: 66; Kastallâni, *İrşâdu's-sâri*, 10: 320; İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs 'Umer b. Ali b. el-Mulakkın, *et-Tavdîh li şerhi Câmi'i's-Sahîh*, (Beyrüt: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 33: 70; Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi*, trc. Kâmil Miras (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969), 12: 408; Abdusselâm Mubârekfûrî, *Siretu'l-imâmi'l-Buhârî*, (Arapçaya trc. Abdulalim b. Abdulazim el-Bestevî, (Mekke: Dâru 'Alemlî'l-Fevâid, 1422), 1: 429,430.

Fakihler tarafından re'ye dayalı olarak verilen fetvâların bir kısmının nassa uygun, bir kısmının ise nassa aykırılık teşkil edebildiğine dikkat çeken İbn Hacer, bu bâb başlığındaki itirazın nassa aykırı fetvalara yönelik olduğunu belirtir. İbn Hacer'e göre, bâb başlığında *ba'ziyyet* ifade eden مِنْْ lafzının kullanılması, Buhârî tarafından da re'ye dayalı bazı fetvâların mezmûm sayılamayacağını gösterir. İbn Hacer, تكلف القياس (zorlama kıyas) ifadesini, nasları kendi görüşüne uygun düşecek şekilde te'vil edip kıyasa yönelme şeklinde değerlendirir. İbn Hacer, وَلَا تَقْفْ اyetini, Buhârî'nin mezmûm kıyasa karşı delil olarak zikrettiğini, bâb başlığı altında yer verilen hadisin de yine belli bir asla dayanmayan fetvâya yönelik olduğunu belirtir.²⁶

Bâb başlığı ile hadis ilişkisini değerlendiren Molla Gûrânî (ö. 893/1488), bâb başlığında geçen *tekellüf* kaydına dikkat çekerek; bunu, belli bir *asl* bulunmayan veya *nassa* aykırı olan ya da şartlarından birinin eksik olduğu kıyas türü olarak değerlendirmektedir.²⁷ Zebîdî de (ö. 893/1488), Buhârî'nin yerdiği kıyas türünü *tekellüf* kaydıyla sınırlandırmasına dikkat çekerek; onun burada *asl* ile *fer'* arasında münasebette zorluk bulunan *fâsîd kıyası* işaret ettiğini belirtmektedir.²⁸

Sahih şârihlerinden Genkûhî (ö. 1323/1905), Buhârî'nin kıyası tümünden inkâr ettiğini iddia edenlerin yanlış olduğunu, onun esas itirazının belli bir asla dayanmayan zorlama kıyasa yönelik olduğunu belirtmektedir. Buhârî'nin, birbirine zıt bâb başlıkları oluşturarak kıyasın kabulü ve reddi arasında bir denge oluşturmaya çalıştığını, bu bâb başlığında kıyasın tümünden doğru kabul edilemeyeceğini amaçlarken, dördüncü sırada yer vereceğimiz bâb başlığında ise kıyasın tümünden bâtıl sayılamayacağını amaçladığını belirtmektedir.²⁹ Genkûhî ile aynı kanaate sahip olan Kândehevî de (ö. 1402/1982), sadece bu bâba dayanarak Buhârî'nin kıyası inkâr ettiğini iddia edenlerin isâbet etmediklerini belirtmektedir.³⁰

26 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 13: 292.

27 Ahmed b. İsmâil el-Gûrânî, *el-Kevsuru'l-cârî ilâ riyâdi châdîsi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1429/2008), 4: 157.

28 Zebîdî, *Tecrid-i Sarîh*, 12: 407.

29 Ahmed Reşîd el-Genkûhî, *el-Lâmi'u'd-derârî 'alâ Câmi'i'l-Buhârî*, (Sihârenfûr: el-Mektebetu'l-Yahyaviyye, 1379), 10: 284-285.

30 Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ el-Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-terâcîm li sahihi'l-*

Kanaatimizce de çoğunluğun bu bâb başlığı hakkındaki değerlendirmesi daha isabetlidir. Zira bâb başlığındaki ifadeden de anlaşıldığı üzere, Buhârî'nin asıl itirazı bütünüyle kıyasa yönelik olmayıp sadece mezmûm olarak nitelendirdiği fâsid kıyas ile tekellûf gerektiren şahsi arzuya dayalı re`ye yöneliktir. Bâb başlığı altında yer verilen hadis de bu kanaati desteklemektedir.

B. İkinci Bâb Başlığı: “Nebî’ye (s.a.s.) vahiy indirilmemiş konularda soru sorulduğunda, “Bilmiyorum.” der ya da vahiy inene dek cevap vermezdi. *Allah’ın sana gösterdiği gibi...*”³¹ âyeti gereği re`y ve kıyas ile konuşmazdı. İbn Mes’ûd der ki: “Nebîye (s.a.s.) rûh soruldu. (Nebî (s.a.s.)) âyet inene dek sustu.”³²

Buhârî, bâb başlığı altında bir hadise yer vermektedir. Hadiste, hasta döşesindeki Sahâbiyi Allah Rasûlü (s.a.s.) ziyaret edince; Sahâbi geride bırakacağı mal/terike konusunda nasıl davranması gerektiğini sorar. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu konuda âyet inene dek herhangi bir cevap vermez.³³

Sahîh şârihleri, bu bâb başlığının amacı hususunda yine iki farklı kanaat ortaya koymaktadır. Buhârî'nin kıyasa karşı olduğunu iddia edenler, bu bâb başlığının da yine kıyasa karşı bir tavır olarak oluşturulduğunu delil göstermektedir.³⁴ Bu görüşün savunucularından olan Dâvudî, Sahîh'in Müstemlî (ö. 376/986) rivayetine göre bâbın devamında zikredilen بِمَا رَأَى اللَّهُ âyetini, Buhârî'nin kıyasa karşı delil olarak zikrettiğini; hâlbuki âyetteki ifadenin aynı zamanda kıyasın hücciyetini de ortaya koyduğunu, zira âyetin re`y hususunda da bir izin içerdiğini iddia etmektedir.³⁵

Buhârî, (Beyrut: el-Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1433/2012), VI, 749. Oryantalıs Goldziher de, Buhârî'nin dar çerçeveye inhisar ettiği re`y ve kıyası fıkıh kaynağı olarak tamamen inkâr etmediğini belirtmektedir. Bkz. Ignast Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, trc. Cihat Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 87.

31 Nisâ 4/105.

32 Buhârî, “İ’tisâm” 8.

33 Buhârî, “İ’tisâm” 8.

34 Muhammed b. Abdulhâdî es-Sindî, *el-Fevâidu'l-mute'allika bi sahihi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4: 535; Keşmirî, *Feydu'l-bârî*, 1: 516.

35 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 291.

Bu hususta Dâvudî ile benzer kanaate sahip olan Mühelleb, Buhârî'nin kıyas konusundaki yaklaşımını eleştiri niteliğindeki değerlendirmesinde; Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Allah'ın kitabında *ashl* bulunan birçok meselede kıyas ve istinbât keyfiyetini ümmete talim ettiğini, böylece nassın bulunmadığı durumlarda meseleye nasıl yaklaşımları gerektiğini öğrettiğini belirtmektedir.³⁶

Mâlikî fakihî ve Sahîh şârihlerinden İbnu't-Tîn (ö. 610/1214), Dâvudî'nin zikrettiğimiz görüşüne yer verdikten sonra, kendi kanaatini şöyle ifade etmektedir: "Buhârî, aslında kıyası mutlak biçimde inkâr etmemektedir. Onun asıl amacı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı hususlarda konuşmadığı, bazı hususlarda ise re`y ile cevap verdiği şeklindedir. Buhârî, her bir kısım için ayrı bâb başlığı oluşturmuştur."³⁷ İbn Hacer, İbnu't-Tîn'in bu tespitinin Dâvudî ve Mühelleb'in savlarını çürüttüğünü iddia etmektedir.³⁸ Öyle anlaşılıyor ki, İbnu't-Tîn, Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) bazı hususlarda re`y'e göre hüküm verdiğini iddia ederken dördüncü sırada yer vereceğimiz bâb başlığına işaret etmektedir.

Çoğunluğu oluşturan şârihler, Buhârî'nin vahiy ile bilinebilecek meselelerde re`y'e başvurulmasına ve kıyasın işletilmesine karşı bu bâb başlığını oluşturduğunu savunmaktadır.³⁹ Bâb başlığının devamında re`y ve kıyas ile bilinemeyecek bir mesele olan ruh örneğine yer verilmesi, başlık altında da tevkîfî bir mesele olan miras ile ilgili bir hadise yer verilmesi çoğunluğun görüşünü desteklemektedir.⁴⁰ Ancak bu bâb başlığından hareketle Buhârî'ye göre Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) bazı durumlarda kıyas ve icthâda göre hüküm verdiği sonucunu çıkarmak zordur. Kaldı ki –tespitemize göre– Buhârî'nin bu yaklaşımı doğrulayan herhangi bir ifadesi de bulunmamaktadır. Kanaatimizce birinci sırada yer verdiğimiz bâb başlığı, genel anlamda re`y ve kıyasın hücciyeti ile ilgili iken; bu bâb başlığı ile sonraki iki bâb

36 Bedruddin b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 25: 70.

37 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 291.

38 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 291.

39 İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, 10: 35; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 304.

40 Bkz. İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, 10: 358; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 293; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 10: 324; Gürânî, *el-Kevseru'l-cârî*, 4: 162.

başlığı ise usûlcüler arasında tartışmalı olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dini konularda ictihâd edip etmediği meselesi ile ilgilidir. Sahîh şârihlerinden Genkûhî de, bu bâb başlığının Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dini konularda ictihâd yetkisinin bulunup bulunmadığı hususu ile alakalı olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Dolayısıyla birinci bâb başlığı ile sonraki üç bâb başlığını farklı mütalaa etmek daha isabetli olacaktır. Buhârî, bu bâb başlığında Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) dini konularda vahye dayalı olarak konuştuğunu ve ictihâda göre hareket etmediğini iddia etmektedir.

C. Üçüncü Bâb Başlığı: Nebînin (s.a.s.), kendi ümmetinin erkek ve kadınlarına re`y ve temsil olmayan, Allah'ın öğrettiklerini öğretmesi bâbı.⁴²

Buhârî, bâb başlığı altında şu hadisi aktarmaktadır:

“Kadının biri Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek: “Ey Allah'ın Rasûlü (s.a.s.)! erkekler sizden hadisler bellemektedir. Bizlere de bir gün belirle ki, Allah'ın sana öğrettiklerini bize de öğretesin. Hz. Peygamber (s.a.s.): ‘Şu günlerde, şu yerde toplanın.’ buyurdu. Böylece kadınlar [belirtilen yer ve zamanda] toplanır, Hz. Peygamber de (s.a.s.) Allah'ın kendisine öğrettiklerini onlara öğretirdi. [Hz. Peygamber (s.a.s.) bir sohbetinde] şöyle buyurdu: ‘Sizden herhangi bir kadının üç çocuğu ölmüşse, [ölen çocukları] o kadın için ateşe karşı siper olurlar.’ Kadının biri, ‘İki tane de mi?’ diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s.), ‘İki tane de olsa.’ buyurdu.”⁴³

Şârihlere göre, bâb başlığında zikredilen تَمَثِيلٌ kelimesinin karşılığı kıyastır.⁴⁴ Buhârî, bu bâb başlığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şer`î hükümleri bildirirken sergilediği tutumdan bahsetmektedir. Buna göre cevabı aranması gereken iki soru bulunmaktadır. Birincisi; Buhârî'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıyasa göre hüküm vermekten kaçındığı meseleler, dini meselelerin tamamını mı kapsamakta, yoksa sadece doğrudan vahiy ile

41 Genkûhî, *el-Lâmi'û'd-derârî*, 10: 286-287.

42 Buhârî, “İ'tisâm” 9.

43 Buhârî, “İ'tisâm” 9.

44 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 293; Sindî, *Fevâid*, 4: 126.

bilinebilecek meselelerle mi sınırlı kalmaktadır? İkincisi; şayet Buhârî'nin amacı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dini hiçbir meselede kıyasa başvurmadığı şeklinde ise; bu durum, Buhârî'nin vahiy alma imkânına sahip olmayan müctehidler için de kıyası caiz görmediği anlamını taşır mı?

Sahih şârihleri, önceki bâb başlıklarında olduğu gibi burada da, bu sorulara cevap teşkil edecek şekilde iki farklı kanaat ortaya koymaktadır. Birinci kanaate göre; Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), dini meselelerin hiçbirinde re`y ve kıyasa göre hüküm vermediği görüşündedir. İkinci kanaate göre; Allah Rasûlü (s.a.s.) yalnız vahiy ile bilinebilecek konularda vahiy intizar edip re`y ve kıyasa göre hüküm vermekten imtina etmektedir.

Bu ifadenin, Buhârî açısından kıyasın inkârını ifade ettiğini belirten Bedruddîn Aynî, Buhârî'nin bu yaklaşımına itiraz etmektedir.⁴⁵ Daha önce benzer kanaate sahip olduğuna belirttiğimiz Mühelleb'e göre, bu bâb başlığının amacı, âlim kişi için nassa göre konuşma imkânı oldukça kendi görüşünü belirtmekten kaçınması ve kıyasa başvurmaktan imtina etmesi gerektiği yönündedir.⁴⁶ Mühelleb'in bu değerlendirmesi, Buhârî'nin kıyasa karşı olduğu şeklindeki yukarıda zikrettiğimiz değerlendirmesi ile çelişmektedir.

Çoğunluğa göre Buhârî, kıyasa karşı oluşturduğu bu bâb başlığında, kıyas olgusunu tamamen inkâr amacıyla değildir. Zikrettiğimiz bâb başlığı, kapsayıcı olmayıp bundan kıyasın câiz olmadığı alan kastedilmektedir. Buhârî, burada vahiy ile bilinebilecek meselelerde kıyas ve re`y'e başvurulamayacağını ifade etmektedir. Buhârî'nin kıyasa tamamen karşı olmadığı kanaatine sahip olan Kirmânî, bâb başlığı ile bağlantılı hadis bölümünün حَجَابًا مِنَ النَّارِ ifadesi olduğunu, bunun ise tevkifi bir hüküm olup kıyas ve re`y ile bilinemeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁷

45 'Aynî, 'Umdetu'l-kârî, 25: 72.

46 İbn Battâl, Şerhu sahihi'l-Buhârî, 10: 357; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 13: 293; 'Aynî, 'Umdetu'l-kârî, 25: 72.

47 Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, el-Kevâkibu'd-derâri şerhu sahihi'l-Buhârî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1401/1981), 25: 57.

Kanaatimizce bir önceki bâb başlığında olduğu gibi bu bâb başlığı da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ictihâdının cevâzı bağlamında oluşturulmuştur. Buhârî, bir önceki bâb başlığında Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) vahiy indirilmemiş konularda vahyi intizar ettiğini, kıyas ve re`y ile konuşmadığını ifade etmekte idi. Bu bâb başlığında ise, daha genel bir ifade kullanarak Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) dini meselelerde kıyas ve re`y'e göre hüküm vermediğini, hükümleri kendisine Allah'ın öğrettiğini belirtmektedir. Daha açık bir ifade ile Buhârî, Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) dini konularda verdiği hükümlerin tamamının vahiy kaynaklı olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla Buhârî'nin buradaki ifadesini genel anlamda kıyas tartışması bağlamında değerlendirmek yerine, müstakil bir usul tartışması olan Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) ictihâdi meselesi bağlamında değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

D. Dördüncü Bâb Başlığı: "Soran kişinin anlamasını sağlamak için, Allah'ın hükümlerini beyan ettiği malum bir aslı mübeyyen bir asla teşbih eden kimse bâbı."⁴⁸

Buhârî, burada iki hadise yer vermektedir. Birincisi; eşinin doğurduğu siyah çocuğun nesebini inkâr eden adamı ve çocuğunu, adama ait deve ve farklı renge sahip deve yavrusuna kıyas etmek suretiyle; adamı, çocuğun kendi çocuğu olduğuna ikna eden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisidir.⁴⁹ İkincisi ise; hacca gitmeyi nezreden, ancak ömrü vefa etmeyen annesinin yerine hac yapıp yapamayacağını soran kıza, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), bu durumu ölen annesinin olası borcuna teşbih ettiği hadistir.⁵⁰

Bu bâb başlığı da önceki bâb başlıkları gibi iki farklı şekilde değerlendirilmektedir. Buhârî'nin kıyasa karşı olduğu kanaatine sahip olan şârihler, bâb başlığı altında yer verilen hadislerin birer kıyas örneği oluşturmadıklarını, bâb başlığının da Buhârî'nin kıyası kabul ettiği anlamına gelmediğini iddia ederken;⁵¹ çoğunluğu oluşturan şârihler, Buhârî'nin bu bâb başlığında kıyası kabul ettiğini savunmaktadır.⁵²

48 Buhârî, "İ'tisâm" 12.

49 Buhârî, "İ'tisâm" 12.

50 Buhârî, "İ'tisâm" 12.

51 Keşmîrî, *Feydu'l-bârî*, 6: 529.

52 Bkz. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10: 361; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 25: 75; Kastallânî, *İrşâdu's-sâri*, 10: 326; Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 6: 753; İbnu'l-Mulekkin, *et-Tevdîh li şerhi câmi'is-sahîh*, 33: 70; Gürânî, *el-Kevseru'l-cârî*, 4: 162.

Öncelikle bâb başlığı altında zikredilen hadisleri göz önünde bulundurduğumuzda, bâb başlığında zikredilen مَنْ ifadesinden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kastedildiği açıkça anlaşılmaktadır. Bir önceki bâb başlığında, -bir görüşe göre- Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hiçbir şekilde kıyas ile amel etmediğini ifade etmekte idi. Buna göre, bu bâb başlığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıyası uyguladığına kail olduğunu söylemek Buhârî açısından bir tenakuzdur. Ayrıca benzeyen ve benzetilenin *asl* olarak belirtilmesi de bu bâb başlığının Hz. Peygamber (s.a.s.) açısından kıyasın varlığını ifade ettiğini söylemeye engeldir. Zira kıyas, hükmü belirsiz bir meseleyi (yani *fer'i*) nasslarda hükmü belirli bir meseleye (yani *asla*) ilhak etme şeklindeki ic-tihad amelîyesidir. Burada her iki meselenin de birer *nass* olmaları ve Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bilinmeleri hasebiyle kıyasa örnek teşkil etmemektedir. Keza bâb başlığının devamında her iki meselenin hükmünün de Allah tarafından beyan edildiğinin belirtilmesi, Buhârî'nin tasavvurunda bunun kıyas olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.), meselenin hükmünü soran kişiye doğrudan cevap vermek yerine, meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak şekilde bir benzetmede bulunmaktadır. Dolayısıyla bunları Hz. Peygamber (s.a.s.) açısından bir kıyas örneği olarak değerlendirmek isabetli değildir. Bu bâb başlığının "Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" bölümünde zikredilmesi de Buhârî'nin bu meseleleri Sünnet kapsamında değerlendirdiğini göstermektedir. -Diğer görüşe göre ise- Buhârî, bir önceki bâb başlığında, belli bir *aslı* bulunmayan ve sadece vahiy ile bilinebilecek meselelerde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıyasa göre hüküm vermediğini ifade etmekte idi. Burada ise belli bir *aslı* bulunan meselelerde kıyasa göre hüküm verdiği ifade edilmektedir.

Sahih şârihlerinden Sindî, hadislerdeki teşbihten, meselenin muhataplarca daha iyi anlaşılmasının (tavzih) amaçlandığını, burada kıyasın rükünlerini oluşturan *asl* ve *fer'*den bahsedilemeyeceğini; zira hükümleri Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bilindiğinden, her iki meselenin de birer *asl* ve sabit hükümler olduğunu, dolayısıyla kıyas örneği oluşturamayacaklarını belirtmektedir.⁵³ Buhârî'nin kıyası inkâr ettiği algısına sahip olan Keşmîrî de benzer değerlendirmede bulunmaktadır.⁵⁴

53 Sindî, *Fevâid*, 4: 127.

54 Keşmîrî, *Feydu'l-bârî*, 6: 529.

Sahih şârihlerinin çoğuna göre, Buhârî'nin bu bâb başlığındaki amacı, kıyasın caiz olduğunu beyan etmektir.⁵⁵ Bu görüşün savunucularından olan Kirmânî, bu ve zikrettiğimiz birinci bâb başlığı arasında bir çelişkinin olmadığını belirterek, birinci ifadeyi *fâsîd kıyas*, ikincisini ise *sahih kıyas* kapsamında değerlendirmektedir. Kirmânî, bâb başlığı ve bunun altında zikredilen hadislerin, Buhârî tarafından kıyasın kabulüne delâlet ettiğini; ancak Buhârî'nin *أصلاً معلوماً* ifadesi yerine *أمراً معلوماً* ifadesini kullanması durumunda, yerleşik istilâha daha uygun düşeceğini belirtmektedir.⁵⁶ Molla Gûrânî, usulcülerin istilâhında böyle bir ifadenin de yer almadığını belirterek Kirmânî'nin bu değerlendirmesini hatalı bulmaktadır.⁵⁷ İbn Hacer, bu durumu usûl ile ilgili ifadelerde inceliklere riayetin, Buhârî döneminde tam olarak yerleşmemiş olması ile gerekçelendirmektedir.⁵⁸

Sahih şârihlerinden İbn Battâl, İbn Hacer ve Kastallânî, Buhârî'nin buradaki ifadesi ve yer verdiği hadislerin kıyas ile ilişkisini ifade ettikten sonra, Müzenî'nin zikredilen iki hadisi kıyas inkârcılarına karşı delil gösterdiğine dikkat çekmektedir.⁵⁹ Önceki bâb başlıklarını kıyasa karşı bir tavır olarak değerlendiren Aynî, Buhârî'nin burada kıyasın sıhhatine kâil olduğunu kabul etmektedir. Aynî, önceki bâb başlığının kıyasın zem ve kerâhetini ortaya koyduğu sorusuna; kıyasın usûl ilminde zikredilen tüm şartları ihtiva eden *sahih kıyas* ve bunun aksi olan *fâsîd kıyas* ayırımına dikkat çekerek cevap vermeye çalışmaktadır.⁶⁰ Mubârekfûrî (ö. 1342/1935), Buhârî'nin *قَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ حُكْمَهُمَا* ifadesine dikkat çekerek, kıyasın işlevinin hükmü isbât (baştan bir hüküm ortaya koymak) değil, izhâr etmek (var olan hükmü açığa çıkarmak) olduğunu belirtmektedir.⁶¹ Kıyasın işlevi konusunda usûlcüler arasındaki hâkim kanaat de bu yöndedir.⁶²

55 Bkz. İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, 10: 361; Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 25: 60; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 297; 'Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, 16: 533; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 15: 320; Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 6: 753.

56 Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 25: 59-60.

57 Gûrânî, *el-Kevseru'l-cârî*, 4: 162.

58 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 297.

59 İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, 10: 361; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 297; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 10: 326.

60 'Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, 25: 75.

61 Mubârekfûrî, *Sîretu'l-imâmî'l-Buhârî*, 2: 679.

62 Bedruddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîf fi usûli'l-fıkh*, (Kahire: Dâru's-Safve, 1413/1992), 5: 14.

Buhârî'den bu pasajı alıntılamanın ünlü müfessir Kurtubi'ye (ö. 671/1273) göre, bu bâb başlığı Buhârî'nin kıyası kabul ettiğini göstermektedir.⁶³ İbnü'l-Kayyim de (ö. 751/1350) bu bâb başlığına yer vererek, Buhârî'nin ifrat ve tefrit arasında orta bir yolu takip ettiğine dikkat çekmektedir.⁶⁴ İbn Hacer, selef âlimlerinin kıyas hususunda üç sınıfa ayrıldıklarını; birinci grubun nassa sıkı sıkıya bağlı kaldıklarını, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "Benim ve Hulefa-i Raşidin'in sünnetine tutununuz." sözüyle amel ettiklerini, onların fetvâlarının dışına çıkmadıklarını, sorulan soru hakkında nakli bilgileri olmadıkça cevap vermediklerini; ikinci grubun, vukû bulmayan her meseleyi vukû bulan meselelere kıyas ettiklerini, bu hususta birinci fırkanın tepkisini alacak derecede kıyasın alanını genişlettiklerini; üçüncü fırkanın ise, orta yolu izleyip eseri kıyasa tercih ettiklerini belirterek Buhârî'yi bu kategoriye dâhil etmektedir.⁶⁵

Bu bâb başlığının önceki bâb başlığından bağımsız olarak değerlendirilmesi halinde, çoğunluğun kanaatinin isabetli olacağını söylemek mümkündür. Ancak dikkat edilirse Buhârî, bir önceki bâb başlığında Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) dini konularda kıyasa göre hüküm vermediğini net bir şekilde ifade etmekte idi. Hal böyleyken, bu bâb başlığının bağımsız olarak mütalaa edilmesinin isabetli olamayacağı düşüncesindeyiz. Kanaatimizce Buhârî, bu bâb başlığının altında zikredilen hadisleri Hz. Peygamber (s.a.s.) açısından birer kıyas amelîyesi olarak değerlendirmemektedir. Zira Buhârî, benzeyen ve benzetilenin hükümlerinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Allah tarafından beyan edildiğini açıkça ifade etmektedir. Buhârî, bir önceki bâb başlığında olduğu gibi burada da Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) icthâdı meselesine yer vermekte, bu konuda kendi kanaatini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) dini konularda verdiği hükümler icthâda dayalı olmayıp tamamı vahiy kaynaklıdır.

63 Kurtubi, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 7: 172.

64 İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 200.

65 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 2: 292.

II. Buhârî'nin Kıyas Örnekleri

Buhârî'nin kıyas konusundaki görüşlerini tespit etmek için, zikredilen bâb başlıkları ile yetinmek yerine, *Sahîh*'te yer alan ve kıyas kapsamında değerlendirilen örnekleri de dikkate almanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. *Sahîh*'i incelediğimizde Buhârî'nin pek çok meselede kıyası uyguladığını müşahade edebiz.⁶⁶ Bu da Buhârî'nin esasen kıyasa tamamen karşı olmadığını, kıyası hiyerarşik bir düzen içerisinde kabul ettiğini ve uyguladığını göstermektedir.

Sahîh'te yer alan müteaddit kıyas örnekleri Keşmîrî'ye garip gözükmüş olacak ki, bu durum karşısında şu ifadeyi kullanma ihtiyacını hissetmiştir: “Enteresandır ki Buhârî, bunca kıyâs (örneğine) rağmen, kıyası kabul eden kişilere karşı sert konuşmuştur. Bana göre bunun sırrı, Buhârî'nin *tenkihu'l-menâti*⁶⁷ kullanmasıdır. Bu ise kıyâs değildir.”⁶⁸ Keşmîrî başka bir yerde şu ifadeyi kullanmaktadır: “Denilse ki, kitabında bu kadar kıyas örneğine rağmen, nasıl olur da Buhârî kıyası inkâr eder? Derim ki, sanırım bunu kıyas olarak adlandırmamakta ve kıyas ile amel etmemektedir. Ancak *tenkihu'l-menât* ile amel etmektedir.”⁶⁹

Öncelikle usulcüler arasında ağırlıklı görüş, *tenkihu'l-menât*ın kıyasın bir türü olduğu yönündedir.⁷⁰ *Tenkihu'l-menât*ın kıyastan farklı olduğu tezini kabul etsek bile -zikredeceğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere-, Buhârî'nin kıyas olarak değerlendirilen uygulamalarının tümünü *tenkihu'l-menât* kapsamına dâhil etmek mümkün değildir. Zira vereceğimiz örneklerde de görüleceği üzere, Buhârî'nin hükmün esas illetini belirlemek üzere yaptığı bir tenkîh/ayıklama çabası söz konusu değildir. Keşmîrî'nin bu iddiasında ihtiyatlı konuşması da, bu konuda tam olarak ikna olamadığını ve soru işaretlerine kesin cevap bulamadığını göstermektedir.

66 Bkz. Buhârî, “Hayız” 28; “Keffârâtü'l-eymân” 4; “Selem” 6; “Zebâih ve Sayd” 14.

67 Usulcülere göre *Tenkihu'l-Menât*, bir hükmün ta'lili ile ilgili olarak nassta yer alan vasıflar üzerinde, illet olarak kabul edilemeyecek olanları ayıklamak ve nasın göstermek istediği esas illeti belirlemek maksadıyla yapılan ictihâd demektir. Zekiyuddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 166.

68 Keşmîrî, *Feydu'l-bârî*, 1: 36.

69 Keşmîrî, *Feydu'l-bârî*, 6: 517.

70 Bkz. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 255; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1421/2000), 2: 919.

el-Câmi'us-sahîh'te yer alan ve kıyas kapsamında değerlendirilen pek çok örnek bulunmaktadır. Meselenin vuzuha kavuşması için bu örneklerden sadece bir kaçını zikretmeye çalışacağız.

Örnek 1: Müstehâza kadın hakkında cimâ'in meşruiyetini namazın meşruiyetine kıyâs etmesi:

Müstehâza kadın için namazın meşru olduğu hususunda İslâm âlimleri hemfikirdir. Bu hususta, Hz. Âişe'den (r.a.) rivâyet edilen bir hadis bulunmaktadır.⁷¹ Cimâ' konusunda ise farklı görüşler ortaya konmuştur. İslam bilginlerinin çoğu, müstehâza kadın için cimâ'in da câiz olduğu görüşünü benimserken; Nehâî, İbn Sîrîn, Süleymân b. Yesâr ve Zührî'nin de aralarında bulunduğu bazı bilginler, bunun câiz olmadığını savunmaktadır. Zührî, buna sadece namaz hususunda bir ruhsat işittiklerini gerekçe göstermektedir.⁷² Müstehâza kadın ile cinsel ilişkinin harâm olduğu hususunda Sahâbe ve Tâbi'inden aktarılan bazı rivâyetler de mevcuttur.⁷³

Buhârî'nin bu konudaki kanaati, müstehâza kadın için cimâ'in câiz olduğu yönündedir. Buhârî, bu hususta şu bâb başlığını oluşturmaktadır: "Bâb: Müstehâza kadının temizlik görmesi. İbn Abbas: "Temizlik süresi bir an dahi olsa kadın yıkanıp namaz kılar, namaz kılınca kocası kendisine yaklaşır." Namaz, (cimâ'dan) daha yücedir."⁷⁴ Bâb başlığında geçen "Namaz (cimâ'dan) daha yücedir." ifadesi Buhârî'ye aittir.⁷⁵ İbn Hacer, bu ifadeyi İbn Ebî Şeybe'nin tahririne dayandırarak İbn Abbâs'ın kelâmından sayan bazı şârihleri tenkit ederek, İbn Ebî Şeybe'nin tahririnde böyle bir ifadenin yer almadığını belirtmektedir.⁷⁶ Buhârî, müstehâza kadın hakkında, cimâ'dan

71 Buhârî, "Hayız" 28.

72 İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 1: 461; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 429; Zeynuddin Ebû'l-Ferec b. Receb, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1417/1996), 1: 542; İbnü'l-Mulakkın, *Tavdîh*, 5: 141; Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 3: 205.

73 Dârimî, "Tahâret" 87.

74 Buhârî, "Hayız" 68.

75 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 429.

76 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 429; Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, 3: 466.

daha üstün olan namazın meşruiyetine kıyasla, cimâ'in evleviyetle meşru olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷

Örnek 2: Müdebberin keffâret olarak azat edilmesini satışına kıyâs etmesi:

Kendisi ile tedbîr akdi (özgürlüğü efendisinin ölümüne bağlanan) yapılan kölenin satışının câiz olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir. Hanefî fukahâsı, müdebberin satışını ve hibe edilmesini yasaklayan bir hadise dayanarak bunu câiz görmezken;⁷⁸ İmâm Şâfiî, Buhârî'nin de yer verdiği şu hadise dayanarak buna cevâz vermektedir:⁷⁹

“Ensârdan biri, kölesi ile tedbîr akdi yaptı. Köle dışında herhangi bir mala sahip değildi. Hz. Peygamber (s.a.s.) bunu haber alınca, [köleyi] kim almak ister? dedi. Nuaym b. Nahhâm sekiz yüz dirheme satın aldı.”⁸⁰

Görüldüğü gibi hadis, mudebberin alım-satımının cevâzı hususundadır. Mudebberin keffâret olarak âzâd edilmesinden ise bahsedilmemektedir. Ancak Buhârî, keffâreti alım-satıma kıyâs ederek zikredilen hadis için şu bâb başlığını oluşturmaktadır: “Müdebber, ümmü'l-veled ve mükâtebin keffâret olarak azad edilmesinin [cevâzı] bâbı.”⁸¹ İbn Hacer, Buhârî'nin hadiste zikredilen müdebberin alım-satımının cevâzına kıyâsen müdebberin keffâret olarak âzâd edilmesine evleviyetle cevâz verdiğini belirtmektedir.⁸²

77 Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, 3: 205; Kastallâni, *İrşâdu's-sârî*, 1: 364; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1: 429; Aynî, *Umdetu'l-kâri*, 3: 466; Zekeriyâ el-Ensârî, *Minhetu'l-bârî*, 1: 662; Keşmîrî, *Feydu'l-bârî*, 1: 509; Abdullâh b. Sâlim el-Basrî, *Diyyâu's-sârî fî mesâliki ebvâbi'l-Buhârî*, (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011), 4: 497.

78 Alauddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 4: 120.

79 Ebû Zekeriyâ Muhyuddîn b. Şeref, en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, (Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, 1980), 9: 291; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir fî fîkhi'l-imâmi's-Şâfiî*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 18: 102.

80 Buhârî, “Keffârâtü'l-eymân” 7.

81 Buhârî, “Keffârâtü'l-eymân” 7.

82 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 601.

Örnek 3: Rehin konusunda selem akdini normal satım akdine kıyâs etmesi:

Buhârî, selem akdini satım akdine kıyâs ederek satım akdi için meşru olan rehinin selem akdi için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Buhârî, bu hususta “Selem akdinde rehin bâbı.”⁸³ başlığını oluşturarak, bâb başlığı altında Hz. Âişe’den (r.a.) aktarılan şu hadise yer vermektedir: “Allah Resulü (s.a.s.), Yahudi’nin birinden bir miktar buğday borç alarak buna karşılık demirden zırhını rehin olarak verdi.”⁸⁴

Görüldüğü gibi hadiste zikredilen mesele, bey’ ve rehin ile alakalıdır. Bâb başlığı ile zikredilen hadis arasında bir ilişkinin olmadığı gerekçesiyle Buhârî’ye itirazda bulunanlar olmuştur. Ancak bu hususta değerlendirme yapan bazı şârihler, burada bir kıyasın varlığına dikkat çekmektedir.⁸⁵ Buhârî, bu bâb başlığının hemen öncesinde “Selem akdinde kefil bâbı.”⁸⁶ başlığını oluşturarak bu başlık altında yine aynı hadise yer vermektedir. Buhârî, selemi bey’e, vesika (güvence) içermeleri yönüyle kefâleti de rehîne kıyas etmektedir.

Örnek 4: Talâk ve diğer hukuki tasarruflarda dilsiz kimsenin işaretini nutka kıyas etmesi:

Buhârî, konuşma engelli kimsenin işaretinin nutuk/konuşma hükmünde olduğu, talâk ve diğer hukuki tasarruflarının geçerli olduğu görüşündedir. Buhârî, bu konuda “Talâk ve diğer işlerde işaretin [hükmü] bâbı.”⁸⁷ şeklinde bâb başlığı oluşturarak başlık altında, işaretin söz hükmünde olup şer’î hükümlerde geçerli olduğuna dair bir kaç hadis zikretmektedir. Ancak bu hadislerin hiçbiri talâk ile alakalı değildir. Buhârî, anlaşılır olması hasebiyle işareti nutka kıyas etmekte, buna şeriatın işaret dilini muteber saymasını delil göstermektedir.⁸⁸ Buhârî, konuşma engelli kimsenin işaretinin anlaşılır

83 Buhârî, “Selem” 6.

84 Buhârî, “Selem” 5.

85 İbnu’l-Müneyyir, *Mütevârî*, s. 252; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 433. ‘Aynî, *‘Umdetu’l-kârî*, XII, 92

86 Buhârî, “Selem” 5.

87 Buhârî, “Talâk” 24.

88 İbnu’l-Müneyyir, *Mütevârî*, s. 302.

olması halinde lafız hükmünde sayılıp buna hüküm terettüp edeceğini, şer'î değer açısından lafızla aynı hükme sahip olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ İbn Hacer, bu başlığın sonraki bâb başlığına tevte/ön hazırlık olduğunu, sonraki bâb başlığının ise konuşma engelli kimse hakkında *li'ân* ve *talâk* arasında ayırım yapanlara itiraz kabilinden olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰

Örnek 6: Dilsiz kimse hakkında işaret şeklindeki li'ânın⁹¹ geçerliliğini, işaret şeklindeki talâkın geçerliliğine kıyas etmesi:

Buhârî, önceki örneğimizde de ifade ettiğimiz üzere işaret ile yapılan talâkın geçerli olduğu görüşünde idi. Sonrasında oluşturduğu bâb başlığında, li'ânın da talâkla aynı hükme tabi olduğunu, konuşma engelli kimsenin işaret ile li'ânda bulunmasının hukuken geçerli olacağını şu ifadesinde ortaya koymaktadır:

“[Dilsiz kimse hakkında] li'ânın [hükümü] ve Allah'ın, “*Eşlerine zina isnâdında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği...*”⁹² kavli bâbı. Dilsiz kimse karısına yazı, işaret yahut marûf bir îmâ ile zina isnâd ederse konuşan kişi hükmünde sayılır. Zira Nebî (s.a.s.), ferâizde (zorunlu durumlarda) işaretî câiz kılmiştir. Bu, Hicaz Ehli [Mâlik ve Şâfiî gibi] ve [Hicaz dışındaki bazı] ilim ehlinin [Ebû Sevr gibi] görüşüdür. Allah Teâlâ: “*Meryem, çocuğu gösterdi. Biz beşikteki çocukla nasıl konuşabiliriz? dediler.*”⁹³ Dahhâk, [âyette geçen] *remzen*⁹⁴ ifadesini *işâret* olarak tefsir etmektedir. **Bazı insanlar**, ‘[Dilsiz için] had ve li'ân yoktur.’ dediler. Daha sonra da

89 Bedreddîn b. Cemâ'a, *Münâsebâtu terâcimi'l-Buhârî*, (Bombay: Dârû's-Selefiyye, 1404/1984), 102.

90 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 438.

91 Fıkıh terimi olarak li'ân, erkeğin karısının zina ettiğine yeminle şahitlik etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine yeminle şahitlik etmesidir. Bu yeminler erkek hakkında kazf cezası, kadın hakkında ise zina cezasının yerine geçmektedir. Bkz. Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, (Kâhire: Dârû'l-Fadîle, 2004), 161.

92 Nûr 24/6.

93 Meryem 19/29.

94 Âl-i İmrân 3/41.

‘Yazı, işaret ve imâ ile yapılan talâk câizdir.’ dediler. Hâlbuki kazif ve talâk arasında bir fark yoktur. Eğer denilse ki kazif sadece sözle olur. Denilir ki, talâk da sadece sözle olur. Aksi halde talâk da kazif de batıl olur. Kôle âzâd etmek de aynı şekildedir. Keza sağır da li‘ânda bulunur. Şa’bî ve Katâde der ki, “Biri, karısına parmak işareti ile ‘Sen boşsun.’ derse kadın bâin talâkla boş olur.” İbrahim [en-Nehâî] der ki, ‘Dilsiz kimse, karısını boşadığını yazarsa bu geçerlidir.’ Hammâd der ki, ‘Dilsiz ve sağır kimsenin, baş işaretleriyle karısını boşaması câizdir.’”⁹⁵

Buhârî, bâb başlığı altında beş tane hadis zikretmekte, ancak bu hadisler işaretin talâk, kazif vb. akitlerde geçerli olduğuna dair bir bilgi içermektedir. Zikredilen hadisler, işaretin de söz hükmünde olduğuna delâlet etmektedir. Buhârî, bu ifadelerinin hemen öncesinde zikrettiği bâb başlığında, konuşma engelli kimse hakkında talâk hükmünün geçerli olduğunu ifade etmekte idi. Bu bâb başlığında ise talâka kıyasla li‘ânın da geçerli olduğunu ifade etmektedir.

Örnek 7: Önceki sünnetler konusunda Cuma namazını Öğle namazına kıyâs etmesi:

Buhârî, Cuma namazını öğle namazına kıyâs ederek öğle namazı hakkında sabit olan sünnet namazların, Cuma namazı için de geçerli olduğunu savunmaktadır. Buhârî, bu hususta “Cuma sonrası ve öncesi kılınan namaz[ın hükmü] bâbı.”⁹⁶ şeklinde bâb başlığı oluşturduktan sonra şu hadisi zikretmektedir:

“Allah Rasûlü (s.a.s.), öğle öncesi iki rekât namaz kıları. Öğle ve akşam sonrası ikişer rekât evinde namaz kıları. Yatsıdan sonra da iki rekât namaz kıları. Cuma sonrası [evine] dönmeden namaz kılmaz, döndükten sonra iki rekât namaz kıları.”⁹⁷

95 Buhârî, “Talâk” 2.

96 Buhârî, “Cum’a” 39.

97 Buhârî, “Cum’a” 39/937.

Hadiste, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Cuma öncesi sünnet namaz kıldığına yönelik herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Buhârî, Cuma namazını öğle namazına kıyas ederek⁹⁸ öğle öncesi kılınan sünnet namazların Cuma öncesi için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç

Ehl-i hadisin önemli temsilcilerinden olan Buhârî, hadisçi kimliğinin yanında fıkıh ve fıkıh usulü ilmi ile de ilgilenmiştir. Kitâb ve Sünneti, hukukun temel ve vazgeçilmez kaynakları olarak gören Buhârî, nassın varlığı durumunda kıyas vb. hiçbir yöntem ve kaynağı kabul etmemektedir. Ancak açık nassın bulunmadığı durumlarda kıyası bir kaynak/yöntem olarak kabul edip etmediği tartışmalıdır. Bu teorik tartışmanın menşeyini "Kitâbu'l-i'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" bölümünde yer alan ve kıyas kapsamında değerlendirilen dört tane bâb başlığı oluşturmaktadır. Şârihlerin bir kısmı, bu ifadeleri kıyasa karşı bir tavır olarak değerlendirip Buhârî'nin kıyasa tamamen karşı olduğunu iddia ederken; çoğunluğu oluşturan şârihler, onun kıyasa tamamen karşı olmadığını, esas itirazının nassla çelişen re`ye ve kıyasa yönelik olduğunu savunmaktadır.

Zikredilen bâb başlıkları incelendiğinde, Buhârî'nin esasında usûl kitaplarında ayrı ayrı mütalaa edilen iki tartışmalı meseleye temas etmeye çalıştığı görülmektedir; Birincisi kıyasın meşruiyeti; ikincisi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ictihadı meselesi. Buhârî, birinci bâb başlığında kıyasın meşruiyetini ve çerçevesini oluşturmaya çalışırken; sonraki üç bâb başlığında ise Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) ictihâdının caiz olup olmadığı meselesini konu edinmektedir. Kıyas kapsamında oluşturulan birinci bâb başlığı incelendiğinde, Buhârî'nin kıyasa tamamen karşı olmadığı, esas itirazının kabul edilebilir bir asla dayanmayan kıyasa ve şahsi arzuya dayalı re`ye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî'nin, *Sahîh*'inde pek çok meselede kıyas ile amel etmesi de, onun kıyası hüccet olarak kabul ettiğini göstermektedir.

98 Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Şerhu terâcimi sahihi ebvâbi'l-Buhârî*, (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, 1323), 83; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2: 426.

Buhârî, sonraki üç bâb başlığında, usûlcüler arasında tartışmalı bir konu olan Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) dini meselelerde ictihâda göre hüküm verme yetkisinin olup olmadığı hususuna yer vermektedir. İkinci sırada yer verdiğimiz bâb başlığında Buhârî, *vahiy indirilmemiş konularda* Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) re`y ve kıyasa göre hüküm vermediğini ifade etmekte; üçüncü sırada yer verdiğimiz bâb başlığında ise, *vahiy indirilmemiş konular* ile sınırlandırmaksızın dini nitelikli Nebevî öğretilerin re`y ve kıyas mahsulü olmadığını açıkça ifade etmektedir. Buhârî, dördüncü sırada yer verdiğimiz bâb başlığının altında zikredilen kıyas formatındaki Nebevi hükümleri, Hz. Peygamber (s.a.s.) açısından birer kıyas ameliyesi olarak değerlendirmemektedir. Buhârî'ye göre, bunlar muhatabın anlamasını sağlayacak birer teşbihten ibaret olup; gerek benzeyenin ve gerekse benzetilenin hükmü Allah tarafından Hz. Peygamber'e (s.a.s.) beyan edilmiştir. Başka bir ifade ile Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) dini öğretileri ictihâd mahsulü olmayıp tamamen vahiy kaynaklıdır. Ancak Buhârî'nin bu yaklaşımı, onun müctehidler için kıyası ve re`yi meşru görmediği anlamını taşımamaktadır.

Kaynakça

- Abdülmeccid, Mahmûd Abdülmeccid. *el-İtticâhatü'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*. Kahire: Mektebetü'l-Hânci 1399/1979.
- Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed b. Ahmed. *'Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Dâru'l-Beyrut: Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Basri, Abdullah b. Sâlim. *Diyâu's-sârî fi mesâliki ebvâbi'l-Buhârî*. Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh (s.a.s.) ve sünenihi ve eyyâmîhi*. Byrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cürcânî Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rifât*. Kâhire: Dâru'l-Fadile, 2004.
- Dârimî, Ebu Abdullâh b. Abdurrahmân. *Sünen*. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1420.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullâh. *Şerhu terâcimi sahihi ebvâbi'l-Buhârî*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1323.
- Ensârî, Şeyhu'l-İslâm Zekeriyyâ. *Minhetu'l-bârî bi şerhi Sahîh'i'l-Buhârî el-müsemmâ bi tuhfe'ti'l-bârî*. Beyrut: Mektebetü'r-Ruşd, 1426/2005.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re`y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine, Dönemin Te`lifâtına ve Sosyal-Beşeri İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır)", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2, (Kasım 2017).
- Genkühî, Ahmed Reşid. *el-Lâmi'u'd-derârî 'alâ câmi'i'l-Buhârî*. Sihârenufûr: el-Mektebetu'l-Yahyaviyye, 1379.
- Goldziher, Ignast. *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, Trc. Cihat Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gûrânî, Ahmed b. İsmâil. *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1429/2008.
- Gürler, Kadri. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı –İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*, Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hüseyn Alî b. Halef, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, ts.
- İbn Cemâ'a, Bedreddîn. *Münâsebâtu terâcimi'l-Buhârî*. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1404/1984.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Receb, Zeynuddîn Ebû'l-Ferec. *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1417/1996.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebubekir. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1971.

İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs 'Umer b. Ali. *et-Tavdîh li şerhi câmi'is-sahîh*. Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

İbnü'l-Müneyyir, Nâsiruddîn. *el-Mütevârî 'alâ ebvâbi'l-Buhârî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1411/1990.

Kândehevî, Muhammed Zekerıyyâ b. Yahyâ. *el-Ebvâb ve't-terâcim li sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: el-Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1433/2012.

Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi' u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.

Kastallanî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hatîb. *İrşâdu's-sârî ilâ şerhi sahihi'l-Buhârî*. Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1323.

Keşmirî, Muhammed Enver. *Feydu'l-bârî 'alâ sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibu'd-derârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1401/1981.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî'l-kebir fî fıkhi'l-imâmî's-Şâfi'i*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1414/1994.

_____, *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye 1428/2007.

Mubârekfûri, Abdusselâm. *Siretu'l-İmâmî'l-Buhârî*. Arapçaya Trc. Abdulalim b. Abdulazim el-Bestevî. Mekke: Dâru Alemi'l-Fevâid, 1422.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyuddîn b. Şeref. *Mâ temessu ileyhi hâcetü'l-kârî li Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, t.y.

_____, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, 1980.

Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.

Sevgili, Hamit. *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2015.

_____, “Buhârî'nin İkrâh Konusunda Hanefî Fukahâsına Yönelik Eleştirileri”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu Hanefîlik-Maturîdîlik (05-07 Mayıs 2017)*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

_____, “İmâm Buhârînin Nasslar Arası Teâruzu Giderme Yöntemi”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2019).

_____, “Buhârî'nin ‘Kâle ba'du'n-nâs’ İfadesi ile İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Ekim 2016).

Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara: Otto Yayınları, 2012.

Sindî, Muhammed b. Abdulhâdi. *el-Fevâidu'l-mute'allika bi sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şa'bân, Zekiyuddîn. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1421/2000.

Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi*. Trc. Kâmil Miras. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*. Kahire: Dâru's-Safve, 1413/1992.



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI