



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

Cilt/Volume: VI | Sayı/Number: 1 | Yıl/Year 2020

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadıth and Sıra Studies

ISSN: 2149-9071

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi
Publisher

Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editor in Chef

Fatma Kızıl

Yalova Üniversitesi

Dil Editörü

English Language Editor

Merve Tosun

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief

Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreteryas
Editorial Secretary

Yunus Aktı

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya

Baskı ve Cilt: Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi
4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul
Tel: 0212 629 06 15
Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact

Altunizade Mah. Mahir İz Cad. No: 26 Kat: 3
34662 Altunizade, Üsküdar / İstanbul
Tel: +90 216 310 30 39 | Fax: +90 216 310 10 92
e-mail:

editor@hadisvesiyer.info

editor@hadithandsira.info

www.hadisvesiyer.info

www.hadithandsira.info

www.sonpeygamber.info

www.lastprophet.info

Danışma Kurulu | Advisory Board

Cemal Ağırman

Cumhuriyet Üniversitesi

Ali Akyüz

Marmara Üniversitesi

Tayfun Amman

Sakarya Üniversitesi

M. Fatih Andi

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Adem Apak

Uludağ Üniversitesi

Emin Aşıkkutlu

Trabzon Üniversitesi

Seyit Avcı

Selçuk Üniversitesi

Jonathan Brown

Georgetown University

Mete Çamdereli

İstanbul Ticaret Üniversitesi

Garrett Davidson

College of Charleston

Adnan Demircan

İstanbul Üniversitesi

Yasin Dutton

University of Cape Town

Mustafa Ertürk

İstanbul Üniversitesi

Bünyamin Erul

Ankara Üniversitesi

Tahsin Görgün

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Sohail Hanif

Cambridge Muslim College

İbrahim Hatiboğlu

Yalova Üniversitesi

Yusuf Ziya Keskin

Kocaeli Üniversitesi

Huriye Martı

T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı

Pavel Pavlovitch

Sofia University

Salahattin Polat

Erciyes Üniversitesi

Ruggero Vimercati Sanseverino

Eberhard Karls Universität Tübingen

Mirza Tokpınar

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İsmail Hakkı Ünal

Ankara Üniversitesi

Yavuz Ünal

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Hadis ve Siyer Araştırmaları Index Islamicus'ta taranmaktadır.

© Meridyen Derneği / Meridyen Association

2020

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.

Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

Makaleler | *Articles*

A Rare Witness to Muḥammad Ibn Ibrāhīm Al-Kisā'ī's (Naysābūr, d. 385/996) Transmission of Muslim Ibn Al-Ḥajjāj's (Naysābūr, d. 259/872–3 or 261/875) <i>Şaḥīḥ</i>	
<i>Pavel Pavlovitch</i>	7
Handling Some Linguistic Problems in Ḥadīth Translation by Reference to Venuti's Domestication and Foreginization Strategies	
<i>Mohammad Sa'id Mitwally Alrahawan</i>	49

Değerlendirme Yazıları | *Review Essays*

Siyer Usûlü Hakkında İki Kitap	
<i>Yakup Akyürek</i>	77
Reviewing the Historicity of Buhāra's Meeting Incident with Prophet Muhammad (pbuh) in the Orientalist and Muslim Scholarship	
<i>Javeed Ahmad Malik and Showkat Hussain Dar</i>	89

Kitap Değerlendirmeleri | *Book Reviews*

İslâm Kültürü Araştırmaları 2 - Ignaz Goldziher	
<i>Abdurrahman Sayılğan</i>	105
Mevâridü İbn Asâkir fî Târîhi Dimaşk - Tâlâl b. Su'ûd ed-Da'cânî	
<i>Zühal Karakaya</i>	113
İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhü'l-Hadîs- Fahreddin Yıldız	
<i>Hasan Çekerek</i>	121
Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today - John V. Tolan	
<i>Tauseef Ahmad Parray</i>	129

Araştırma Notları ve Yazışmalar | *Research Notes and Correspondance*

Bir Kitabın Eleştirisinin Eleştirisi ya da Akademik Camianın Hezeyanları	
<i>Sezai Engin</i>	143



MAKALELER

ARTICLES



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 1 Nisan 2020

Makale Kabul Tarihi: 1 Haziran 2020

A Rare Witness to Muḥammad Ibn Ibrāhīm Al-Kisā'ī's (Naysābūr, d. 385/996) Transmission of Muslim Ibn Al-Ḥajjāj's (Naysābūr, d. 259/872–3 or 261/875) *Ṣaḥīḥ**

Pavel Pavlovitch**

Özet

Ebû Amr Osmân b. Sa'îd ad-Dânî'nin (Dâniye [Denia]; d. 371/981–2, ö. 444/1053) *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten ve gavâ'ilihâ ve's-sâ'a ve eşrâtiḥâ* isimli eseri, kıyamet âlâmetleri ile alâkalı, Abdûlmelik es-Sıkkilî → Ebû Bekr el-Kisâî → İbrâhîm b. Süfyân → Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî isnadıyla nakledilen otuz altı rivayet ihtiva etmektedir. Şimdiye kadar incelenmemiş bu rivayetler, Müslim'in *Saḥîḥ*'inin mevcut bütün baskılarının kaynağını teşkil eden Muhammad b. İsâ el-Cülûdî → İbrâhîm b. Süfyân → Müslim tarikinden farklı bir isnad içermektedir. İbn Süfyân'dan naklettiği kayıp aslı yerine Cülûdî'nin yazmasının bir nüshasını kullandığı için tenkit edilen Kisâî'nin metinlerinin, Cülûdî'ninkilerden ayrıldığı görülmektedir. İbn Süfyân'dan nakledilen bu iki bağımsız râvinin metinleri arasındaki farklılıklar, Müslim'in hadis koleksiyonunun teşekkülü ve yayılmasının ilk aşamaları ile ilgili nadir rastlanan ipuçları ihtiva etmektedir. Bunlar ışığında ortaya çıkan önemli bir mesele de; Dâni'nin kitabının farklı yerlerinde bulunan otuz altı rivayetin, Abdûlmelik es-Sıkkilî'den (Sicilya–Kayrahan; ö. 397/1006–7'den sonra) aldığı tam nüshadan mı olduğu yoksa es-Sıkkilî'nin Dâni'ye *Saḥîḥ*'ten olduklarını belirtmeksizin yalnızca bir grup müstakil rivayet mi naklettiği sorusudur.

Anahtar Kelimeler: Müslim, İbn Süfyân, Kisâî, Cülûdî, *Saḥîḥ*, rivayet, versiyon, varyant, isnad, metin, ihtisar, düzeltme.

* I would like to thank the anonymous reviewers of the article for their useful comments and criticism. All errors of fact and judgement are mine.

** Professor of Medieval Arabo-Islamic Civilization, the Center for Oriental Languages and Cultures, Sofia University St. Kliment Ohridski, pavlovitch@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-6725-5302.

Abstract

The collection *al-Sunan al-wārida fī al-ḥitan wa-gawā'ilihā wa-al-sā'a wa-ashrāṭihā* by Abū 'Amr 'Uthmān ibn Sa'īd al-Dānī (Dénia; b. 371/981–2, d. 444/1053) preserves thirty-six apocalyptic traditions on the authority of 'Abd al-Mālik al-Ṣaqqālī → Abū Bakr al-Kisā'ī → Ibrāhīm ibn Sufyān → Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. These hitherto unexplored traditions have a chain of authorities (*isnād*) that departs from the transmission Muḥammad ibn 'Īsā al-Julūdī → Ibrāhīm ibn Sufyān → Muslim, which served as a source of all printed editions of Muslim's *Ṣaḥīḥ*. Taken to task for using a copy of al-Julūdī's manuscript, instead of his lost original on the authority of Ibn Sufyān, al-Kisā'ī is shown to cite texts (*matns*) that differ from al-Julūdī's corresponding *matns* as two independent strands of transmission from Ibn Sufyān would differ from one another. These differences offer a rare glimpse into the early stages of composition and circulation of Muslim's *ḥadīth* corpus. An important concomitant question is whether al-Dānī's scattered citations were part of a complete collection that he received from his informant, 'Abd al-Malik al-Ṣaqqālī (Sicily–Qayrawān; d. after 397/1006–7), or al-Ṣaqqālī transmitted to al-Dānī only a group of isolated traditions, without necessarily identifying the *Ṣaḥīḥ* as their source.

Keywords: Muslim, Ibn Sufyān, al-Kisā'ī, al-Julūdī, *Ṣaḥīḥ*, transmission, version, variant, *isnād*, *matn*, abridgment, emendation.

1. Introduction

Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī (b. 201–6/816–22, d. 259/972–3 or 261/875)¹ is famous for his collection of sound prophetic traditions (*ḥadīth*), known as *al-Musnad al-ṣaḥīḥ*.² A pillar of Sunni *ḥadīth* scholarship and paragon of authenticity, the *Musnad* is second only to al-Bukhārī's similar collection, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. All surviving manuscripts with Muslim's work have reached us in the transmission of Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Sufyān (d. 308/920), an ascetic traditionist from Naysābūr.³ Above Ibn Sufyān's level, the chain of transmitters (*isnād*) of these

- 1 Whereas Muslim's date of death is mentioned as 261/875 already in the first half of the fifth/eleventh century, his birthdate had remained unknown until the lifetime of Ibn al-Ṣalāḥ (Damascus; 577–643/1181–1245). Thus, al-Khaṭīb al-Baghdādī (392–463/1002–71) specifies that Muslim died on 25 Rajab 261/05.05.875 (al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdad*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 17 vols. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1422/2001), 15: 125). Ibn al-Ṣalāḥ discovered the missing information in the presently lost book *Dhikr al-'imam al-aqṭār al-muzakkīn li-ruwāt al-āthār* by al-Ḥākim al-Naysābūrī (312–405/933–1014), which apparently had been unknown to Muslim's earlier biographers. Citing Abū 'Abdallāh ibn al-Akhram (Naysābūr; b. 250/864–5, d. 344/955), al-Ḥākim states that Muslim died in 261/875 at the age of fifty-five lunar years, which implies that he was born in 206/821–2 (Ibn al-Ṣalāḥ, *Ṣiyanat Ṣaḥīḥ Muslim min al-ikhlāl wa-al-ghalaṭ wa-ḥimāyatuhu min al-isqāṭ wa-al-saqat*, ed. Muwaffaq ibn 'Abdallāh ibn 'Abd al-Qādir (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1404/1984), 64). Ibn Khallikān (608–81/1211–82), a student of Ibn al-Ṣalāḥ, recalls his teacher stating that Muslim was born in 202/817–18 (Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās, 8 vols. (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1397/1977, reprint of the original edition, Dār al-Thaqāfa, 1968–72), 5: 195). The date 201/816–17 for Muslim's birth may be inferred from a report cited by al-Dhahabī—without reference to its source—that Muslim died in 261/875 at the age of sixty lunar years (al-Dhahabī, *al-'Ibar fī khabar man ghabar*, ed. Muḥammad Sa'id ibn Baysūnī Zaghlūl, 4 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1405/1985), 1: 375). In an unparalleled report, Murtaḍā al-Zabīdī (1145–1205/1732–91) mentions 184/800–1 as the year of Muslim's birth (Murtaḍā al-Zabīdī, *Ghāyat al-ibtihāj li-muqtafi asānīd kitāb Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ed. Naẓar Muḥammad al-Fāryābī (Riyadh: Dār Tayba, 2006/1427), 59). Given that Muslim began his study of *ḥadīth* in 218/833–4, 184/800–1 seems unfeasible as the year of his birth; in his time, traditionists usually became students at an age ranging from ten to fifteen years. Muslim's biographers mostly agree that he died in 261/875, but according to Makkī ibn 'Abdān (Naysābūr; b. 242/856–7, d. 325/937), who was one of Muslim's important students responsible for the transmission of most of his works, Muslim died in 259/872–3 (Mughlaṭāy, *Ikmāl Tahdhīb al-Kamāl*, ed. 'Adil ibn Muḥammad and Usāma ibn Ibrāhīm, 12 vols. (Cairo: al-Fārūq al-ḥadītha, 1422/2001), 11: 170).
- 2 The full title of Muslim's collection is *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar min al-sunan bi-naql al-'adl 'an al-'adl 'an rasūl Allāh* ("The sound abbreviated collection of precedents transmitted by upright transmitters on the authority of God's apostle"), for which see Ibn Khayr al-Ishbīlī, *Fahrassa*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf and Maḥmūd Bashshār 'Awwād (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, [1431]/2009), 135. For a detailed study of the variants of the Muslim collection's title, see 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda, *Tahqīq ismay al-Ṣaḥīḥayn wa-ism Jāmi' al-Tirmidhī* (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya, 1414/1993), 33–52.
- 3 The editor of al-Māziri's *al-Mu'lim bi-fawā'id Muslim*, Muḥammad al-Shādhilī al-Nayfar (1911–97) mentions that his brother Aḥmad al-Mahdī al-Nayfar bought at an unspecified time a manuscript with the transmission of Aḥmad ibn 'Alī al-Qalānisī (Naysābūr; d.

manuscripts invariably passes through another Naysābūrī traditionist, Abū Aḥmad Muḥammad ibn ʿĪsā ibn Muḥammad ibn ʿAmrūya al-Julūdī (c. 288–368/c. 901–79). Apart from al-Julūdī, Muslim *ḥadīth* collectors in the premodern era knew three *isnāds* of the *Ṣaḥīḥ* on the authority of Ibn Sufyān (see Diagram 1). The first chain, passing through Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Yazīd al-ʿAdl (Naysābūr; d. 365/975–6), is mentioned in an isolated report in Ibn al-Ṣalāḥ’s (Damascus; 577–643/1181–1245) work *Ṣiyānat Ṣaḥīḥ Muslim*.⁴ The second chain, through Maslama ibn al-Qāsim ibn Ibrāhīm ibn ʿAbdallāh (Cordoba; b. 293/905–6, d. 353/964), is recorded by Murtaḍā al-Zabīdī (Egypt; 1145–1205/1732–91).⁵ The third chain, on the authority of Abū Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yaḥyā al-Kisāʾī (Naysābūr; d. 385/996), is better documented: It is cited in the works of the Andalusian scholars Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Ghassānī al-Jayyānī (427–98/1035–1105),⁶ *al-qāḍī ʿIyād ibn Mūsā* (476–544/1088–1149),⁷ and Ibn Khayr al-Ishbīlī (502–75/1109–79).⁸ Additional Andalusian transmissions on the authority of al-Kisāʾī were discovered by James Robson, the only Western scholar to study in detail the transmission history of Muslim’s *Ṣaḥīḥ*.⁹

after 300/913?) on the authority of Muslim (al-Māzirī, *al-Muʿlim bi-fawāʾid Muslim*, ed. Muḥammad al-Shādhilī al-Nayfar, 3 vols. (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya li-l-nashr, [1408–12]/1988–91), 1:181–3). Nothing is known about the present whereabouts of this manuscript.

4 Ibn al-Ṣalāḥ, *Ṣiyāna*, 114–15.

5 Al-Zabīdī, *Ghāya*, 55–6. The reference to this *isnād*, which may have been al-Zabīdī’s unacknowledged source, is found in the Ms. of *al-Minaḥ al-bādiya fī al-asānīd al-ʿāliya* by Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Fāṣī (d. 1134/1721–2) (ʿĀdil al-Sabīʾī, “Riwāyāt Ṣaḥīḥ Muslim,” *Majallat al-Jāmiʿa al-Islāmiyya li-l-ʿulūm al-sharʿiyya*, 185.2, 156). ʿĀdil Sabīʾī puts Maslama ibn al-Qāsim’s *isnād* under the heading “Kayfa waṣalat riwāyāt al-Qalānisi” (“How al-Qalānisi’s Transmission Reached Us”), but my check in the Ms. with al-Fāṣī’s work showed that the *isnād* between Maslama ibn al-Qāsim and Muslim is interrupted. The context in al-Zabīdī’s work suggests that Maslama’s chain passed through Ibrāhīm ibn Sufyān. About Maslama ibn al-Qāsim, see Maribel Fierro, “Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), author of *Ruṭbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm* (Pictarix),” *Studia Islamica*, 84.2 (1996): 87–112; Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon* (Leiden, Boston: Brill, 2011), 94–6.

6 Al-Jayyānī, *Taqyīd al-muḥmal wa-tamyīz al-mushkal*, ed. ʿAlī ibn Muḥammad ʿImrān and Muḥammad ʿUzayr Shams, 3 vols. (Mecca: Dār ʿĀlam al-fawāʾid, 1421/2000), 1: 65.

7 ʿIyād ibn Mūsā, *al-Ghunya. Fihrist shuyūkh al-Qāḍī ʿIyād*, ed. Māhir Jarrār (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1402/1982), 36; idem., *Ikmāl al-Muʿlim bi-fawāʾid Muslim*, ed. Yaḥyā Ismāʿīl, 9 vols. (Cairo: Dār al-Wafāʾ, 1419/1998), 1: 77; idem., *Mashāriq al-anwār ʿalā ṣiḥāḥ al-āthār*, 2 vols. (Tunis: al-Maktaba al-ʿatīqa and Cairo: Dār al-turāth, [1392–3]/1973), 1: 11.

8 Ibn Khayr, *Fahrasa*, 137.

9 James Robson, “The Transmission of Muslim’s *Ṣaḥīḥ*,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 81.1–2 (1949): 54–6. Detailed diagrams mapping the transmission history of the *Ṣaḥīḥ* are included in my *EP* lemma “Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī” (forthcoming). In-depth studies of the transmission of Muslim’s *Ṣaḥīḥ* were published by Mehmet Emin Özafşar (“Rivāyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in *el-Cāmiu’s-Sahīḥ*’i,” *Ankara*

Al-Kisā'ī's version of the *Ṣaḥīḥ* is presently lost, but thirty-six traditions that he transmits through Ibn Sufyān → Muslim are uniquely preserved in *al-Sunan al-wārida fī al-fitan wa-gawā'ilihā wa-al-sā'a wa-ashrāṭihā*, a collection of apocalyptic traditions by Abū 'Amr 'Uthmān ibn Sa'īd al-Dānī (Dénia; b. 371/981–2, d. 444/1053). The collection was published for the first time by Riḍā' Allāh al-Mubārakfūrī in 1416/1995.¹⁰ A second edition followed in 1417/1997, prepared by Muḥammad Ḥasan Ismā'īl al-Shāfi'ī.¹¹ A third edition, prepared by Niḍāl 'Īsā al-'Abūshī, appeared in Amman in 1421–2/2001.¹² All editions are based on the same Ms. 314/*ḥadīth* from the Zāhiriya library in Damascus,¹³ to which the former two add Ms. 7476 from the Library of the Iraqi Museum in Baghdad. Al-Mubārakfūrī's edition is used for citations throughout this article owing to its superior introductory study and critical apparatus.

To this point, al-Kisā'ī's corpus of traditions in al-Dānī's *Sunan* has not attracted scholarly attention; its unprecedented *isnād* evaded the editors of the *Sunan*.¹⁴ In this article, I compare these traditions with the corresponding traditions in al-Julūdī's version on the authority of Ibn Sufyān. I argue that al-Kisā'ī and al-Julūdī have preserved two independent strands of transmission from Ibrāhīm ibn Sufyān. The specificities of their interrelation offer a unique glimpse into the early stages of transmission of Muslim's *ḥadīth* corpus. I also address the question of whether al-Dānī's scattered citations were part of a complete collection that he received from his informant, 'Abd al-Malik al-Ṣaqqālī, or al-Ṣaqqālī transmitted to al-Dānī only a group of isolated traditions in the name of Muslim, without identifying them as parts of the *Ṣaḥīḥ*.

A single tradition on the authority of Abū Mas'ūd Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Abdallāh al-Bajalī (Rayy–Naysābūr; b. 362/972–3, d. 449/1057) → al-Kisā'ī → Ibn Sufyān → Muslim is preserved in the collection of forty homiletic traditions by Abū

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39 (1999): 296), 'Ādil al-Sabī'ī ("Riwayāt Ṣaḥīḥ Muslim") and Dār al-Ta'sīl (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ed. Markaz al-buḥūth wa-taḥqīqat al-ma'lūmāt Dār al-Ta'sīl, 5 vols. (Cairo: Dār al-Ta'sīl, 1435/2014), 1: 118–176.

10 Al-Dānī, *al-Sunan al-wārida fī al-fitan wa-ghawā'ilihā wa-al-sā'a wa-ashrāṭihā*, ed. Riḍā' Allāh ibn Muḥammad Idrīs al-Mubārakfūrī, 3 vols., 6 parts (Riyadh: Dār al-'Āṣima, 1416/ [1995]).

11 Al-Dānī, *al-Sunan al-wārida fī al-fitan wa-ghawā'ilihā wa-al-sā'a wa-ashrāṭihā*, ed. Muḥammad Ḥasan Ismā'īl al-Shāfi'ī (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1417/1997).

12 Al-Dānī, *al-Sunan al-wārida fī al-fitan wa-ghawā'ilihā wa-al-sā'a wa-ashrāṭihā*, ed. Niḍāl 'Īsā al-'Abūshī (Amman: Bayt al-Afkār al-duwaliyya). This edition includes no date. I cite the date suggested by the Library of Congress (<https://catalog.loc.gov/vwebv/holdingsInfo?searchId=903&recCount=25&recPointer=18&bibId=13232004>, accessed 11.04.2020).

13 The manuscript can be downloaded from the Internet Archive (https://archive.org/details/106_20190924/page/n2/mode/2up, accessed 11.04.2020).

14 Al-Mubārakfūrī has observed that, "the book includes many texts from lost books," but he does not mention among them al-Kisā'ī's transmission of the *Ṣaḥīḥ* (see his introductory study in al-Dānī, *Sunan*, 1.1: 139).

al-Futūḥ Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Ṭā’ī (Hamadhān; b. 475/1082–3, d. 555/1160).¹⁵ Although important for identifying Abū Mas‘ūd al-Bajalī as a transmitter of the *Ṣaḥīḥ* on the authority of al-Kisā’ī, perhaps instead of the hitherto assumed Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Zakariyyā’ al-Nasawī (Nasā–Mecca; 306–96/919–1006) (see Diagram 1), this tradition adds little to our knowledge about al-Kisā’ī’s corpus. It will therefore be excluded from the following analysis.

In my study, I use two different editions of the *Ṣaḥīḥ*. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī’s edition (henceforth, ‘Abd al-Bāqī)¹⁶ has enjoyed wide popularity since its first publication in 1956. To its advantage, it includes a consecutive enumeration of the primary versions (*uṣūl*) of each *ḥadīth* while retaining Arent J. Wensinck’s earlier enumeration, which starts anew in each section (*kitāb*) of the *Ṣaḥīḥ*. As a second reference, I use the 2014 edition by Dār al-Ta’šīl (henceforth, Ta’šīl),¹⁷ which is the first critical edition of Muslim’s *Ṣaḥīḥ*, based on five different manuscripts. It introduces a consecutive enumeration of both the primary versions (e.g. 3000) and their auxiliary transmissions (*mutābi‘āt*; e.g. 3000.1),¹⁸ which differs from ‘Abd al-Bāqī’s enumeration. In the following, I refer to ‘Abd al-Bāqī’s numbers, followed by Wensinck (in brackets) and Dār al-Ta’šīl, e.g. ‘Abd al-Bāqī, no. 2913 (67) = Ta’šīl, no. 3025. For the sake of brevity, I do not mention the section (*kitāb*) and sub-section (*bāb*) titles.

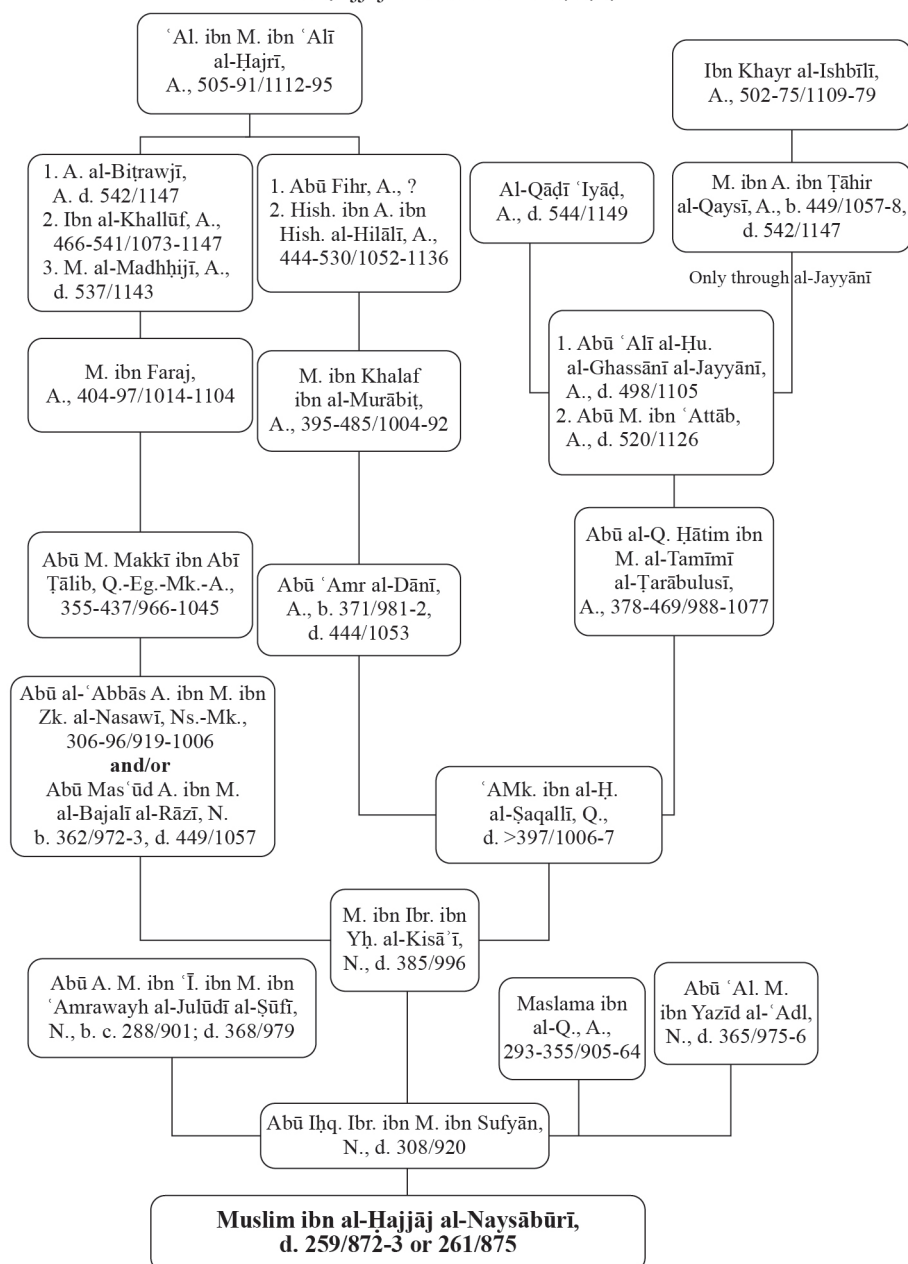
15 Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Ṭā’ī, *Kitāb al-Arba‘īn fī irṣād al-sā‘irīn ilā manāzil al-muttaqīn*, ed. Aḥmad ibn Farīd al-Mazīdī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, [1418–19]/1998), 18.

16 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (Cairo: Dār Iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya, 1376/1956).

17 This edition was reprinted in 1439/2018 in an inferior commercially oriented volume that excludes the editor’s introduction. Adding insult to injury, the editors removed from the volume the important footnotes recording the differences between the five manuscripts that were used for its preparation.

18 Muslim has organized the *Ṣaḥīḥ* in units of interrelated traditions for which Gautier H.A. Juynboll introduced the term “*matn* clusters” (Gautier H.A. Juynboll, “Muslim b. al-Ḥadjdjadj,” *Encyclopaedia of Islam (EF)*, Leiden: Brill, 1993, 7: 692). Each unit consists of several traditions conveying a similar text (*matn*) whose chains of transmission intersect at the level of one of the transmitters between the original source and Muslim.

Diagram 1. Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Kisā'ī's transmission of Muslim ibn al-Ḥajjāj's *al-Musnad al-ṣaḥīḥ*



A. = Aḥmad
'Al. = 'Abdallāh
'AMk. = 'Abd al-Malik
H. = Hasan
Hish. = Hishām
Hu. = Ḥusayn
'Ī. = 'Īsā
Ibr. = Ibrāhīm

Iḥq. = Ishāq
M. = Muḥammad
Q. = Qāsim
Sul. = Sulaymān
'U. = 'Umar
Yḥ. = Yahyā
Zk. = Zakariyyā

A. = al-Andalus
Eg. = Egypt
Mk. = Mecca
N. = Naysābūr
Ns. = Nasā
Q. = Qayrawān

2. Al-Dānī's chain of authorities

Al-Dānī's direct informant is the virtually unknown Abū Muḥammad 'Abd al-Malik ibn al-Ḥasan ibn 'Abdallāh al-Ṣaqqālī. From his *nisba*, al-Ṣaqqālī, we infer that he was associated, perhaps by birth, with Sicily. Al-Dānī heard from al-Ṣaqqālī in Qayrawān, which was likely the center of al-Ṣaqqālī's scholarly activity.¹⁹ According to his own words, al-Dānī spent in Qayrawān four months in 397/1006–7,²⁰ he must have met al-Ṣaqqālī in the same year, which, in the absence of specific biographical data, should be regarded as the *terminus post quem* for al-Ṣaqqālī's death. Al-Ṣaqqālī heard the *Ṣaḥīḥ* from Abū Bakr al-Kisā'ī (d. 385/996) in Naysābūr in 382/992–3,²¹ that is, about three years before al-Kisā'ī's death.²²

A well-known *littérateur*, al-Kisā'ī had a controversial repute as a traditionist. Doubts in the authenticity of his transmission on the authority of Ibrāhīm ibn Sufyān may have arisen from the seventy-seven-year gap between the death dates of the two transmitters. In order to have conscious audition from Ibn Sufyān, al-Kisā'ī must have died in his late eighties. It was probably this consideration that led al-Kisā'ī's contemporary, the famous *ḥadīth* collector and theorist, al-Ḥākim al-Naysābūrī (312–405/933–1014), to regard as unreliable all transmissions on the authority of Ibrāhīm ibn Sufyān after the death of al-Julūdī in 368/979.²³ Al-Ḥākim reports that, suspiciously, al-Kisā'ī transmitted the *Ṣaḥīḥ* in his old age, “from a new book in his own writing.” When al-Ḥākim asked al-Kisā'ī to produce his original record (*aṣl* 'atīq), he replied that he had heard from Ibrāhīm ibn Sufyān as a small child. This procedure, known as “audition by attendance” (*samā' ḥuḍūr^{an}*), would end up with the *shaykh* giving his pupil a license (*ijāza*) to transmit on his authority. Al-Kisā'ī the child, who often slept through Ibrāhīm ibn Sufyān's lessons, apparently held such an *ijāza*, based on a manuscript recorded by his father. Al-Kisā'ī admitted that he had lost this record and made a substitute copy from al-Julūdī's manuscript, in response to al-Julūdī's explicit request. Later on, al-Kisā'ī claimed to have discovered a fragment (*juz*) of his original record from Ibrāhīm ibn Sufyān but never showed it to al-Ḥākim.²⁴ If true,

19 Al-Dānī, *Sunan*, 1.1: 180, 191.

20 Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-udabā'*, ed. Iḥsān 'Abbās, 7 vols. (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, [1413–14]/1993), 4: 1604; al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmūrī, 52 vols. (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1410–21/1990–2000), 30: 98.

21 Al-Jayyānī, *Taqyīd*, 1: 65; cf. Ibn Khayr, *Fahrasa*, 137.

22 The transmission ritual in the fourth/tenth and the later centuries involved very young students hearing from very old *shaykhs*, shortly before their death. If this was the case with al-Dānī's audition from al-Ṣaqqālī, one may hypothesize that al-Ṣaqqālī died around the year 400/1009–10. This hypothesis, however, contradicts the report that al-Ṣaqqālī heard the *Ṣaḥīḥ* from al-Kisā'ī in 382/992–3. On the above scenario, in 382/992–3, al-Ṣaqqālī would have been in his early teens. If he died eighteen years later, he would have been in his early thirties, an exceptional event for Muslim traditionists, who, if we are to believe the *isnāds*, were inherently blessed with octogenarian and nonagenarian lifespans.

23 Ibn al-Ṣalāḥ, *Ṣiyāna*, 105.

24 Al-Sam'ānī, *Ansāb*, ed. 'Abdallāh 'Umar al-Bārūdī, 5 vols. (Beirut: Dār al-Jinān,

this story indicates that al-Kisā'ī's transmission of the *Ṣaḥīḥ* is, in fact, only a copy of al-Julūdī's transmission that does not go back to Ibn Sufyān.²⁵ The story nevertheless admits that al-Kisā'ī once possessed a record on the authority of Ibn Sufyān, which he lost, with the possible exception of one of its parts.

Al-Dānī's corpus of thirty-six traditions may allow us to assess the legitimacy of these reports. Had al-Kisā'ī copied al-Julūdī's version of the *Ṣaḥīḥ*, one expects that, except for insignificant differences, the traditions in al-Dānī's corpus will agree with their counterparts in al-Julūdī's transmission. If, however, al-Dānī's corpus exhibits unique features in its chains of transmission and texts (*mutūn*, sg. *matn*), this will strengthen the possibility that it comprises traditions that al-Kisā'ī received from Ibrāhīm ibn Sufyān independently from al-Julūdī. A detailed comparison of al-Kisā'ī's traditions with their counterparts on the authority of al-Julūdī is included in Table 1 at the article's end. In the following, I summarize my findings based on this comparison. The numbering of traditions discussed below is according to Table 1.

3. Between al-Kisā'ī and al-Julūdī

The transmissions of al-Kisā'ī and al-Julūdī on the authority of Ibn Sufyān share a common source. As much is clear from the high degree of agreement between the individual *isnāds* and *matns*. Of thirty-six traditions substantial differences are observed in nos. 1 (*isnād* and *matn*), 4 (*isnād*), 15 (*isnād*), 18 (*matn*), 24 (*isnād* and *matn*), and 26 (*isnād* and *matn*), which account for 16.7% of the cases. An important indication of a shared source are Muslim's comments about the transmitter whose wording is cited, e.g. *wa-ḥaddathanā Ibn Numayr—wa-al-lafẓ lahu—qāla* ("Ibn al-Numayr told us, and the wording is his")²⁶ and the idiosyncrasies of individual

1408/1988), 5: 67; al-Dhahabī, *Tārīkh al-islām*, 27: 108.

25 An indication that al-Kisā'ī's transmission of the *Ṣaḥīḥ* on the authority of al-Julūdī had survived well into the sixth/twelfth century is found in Ibn Nuqṭa's (d. 629/1231) biographical note about Abū Bakr Dhākir ibn Aḥmad ibn 'Umar ibn Abī Bakr ibn Ḥasnuya (Isfahan; d. after 559/1163–4). According to Ibn Nuqṭa's report, whose source is unknown, Dhākir ibn Aḥmad heard the *Ṣaḥīḥ* on the authority of Aḥmad ibn Zāhir al-Ṭūsī (Isfahan; d. 487–8/1094–5) who heard it from al-Kisā'ī on the authority of al-Julūdī (Ibn Nuqṭa, *al-Taḥf li-ma'rifat al-ruwāt wa-l-sunan wa-l-masānīd*, ed. Sharīf ibn Ṣāliḥ al-Nashāwī, 2 vols. (Qatar: Wizārat al-awqāf wa-l-shu'ūn al-islāmiyya, 1425/2014), 2: 511, no. 322). Apart from this, the collection with homiletic traditions, *al-Targhīb wa-l-tarhīb*, by the famous Isfahani traditionist Ismā'īl ibn Muḥammad ibn al-Faḍl al-Ṭalḥī (457–535/1065–1141) includes fifteen traditions carried by the *isnād* Aḥmad ibn Zāhir → al-Kisā'ī → al-Julūdī → Ibn Sufyān → Muslim (Ismā'īl ibn Muḥammad al-Ṭalḥī, *al-Targhīb wa-l-tarhīb*, ed. Ayman ibn Ṣāliḥ ibn Sha'bān, 3 vols. (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1414/1993), 1: 291, no. 470; 1: 315, no. 527; 1: 419, no. 732; 1: 470, no. 843; 1: 472, no. 847; 1: 481, no. 868; 1: 512, no. 923; 1: 524, no. 951; 2: 11, no. 1047; 2: 151, no. 1333; 2: 204, no. 1438; 2: 241, no. 1501; 3: 125, no. 2212; 3: 195, no. 2341; 3: 235, no. 2425). The *isnād* of this transmission does not inspire confidence: Aḥmad ibn Zāhir died 102 or 103 lunar years after al-Kisā'ī.

26 Al-Dānī, *Sunan*, 1.1: 191–2, no. 7 = 'Abd al-Bāqī, no. 2890 (20) = Ta'ṣīl, no. 2999 (no. 2 in Table 1). See also al-Dānī, *Sunan*, 1.1: 248–9, no. 45 = 'Abd al-Bāqī, no. 2905 (50) =

transmissions, e.g. *qāla Aḥmad ibn ‘Umar fī riwāyatihi ‘an Sālim: Lam yaqul ‘sami ‘tu* (“Aḥmad ibn ‘Umar said in his transmission on the authority of Sālim, ‘He [Sālim] did not say, I heard”)²⁷ and *qāla al-Thawr [ibn Zayd al-Dīlī]: Lā a‘lamu illā qāla: ‘Alladhī fī al-baḥr*” (“al-Thawr [ibn Zayd al-Dīlī] said, ‘As far as I know, he [scil. Abū Hurayra] said, *The one facing the sea*”)²⁸, which are present in the variants of both al-Kisā’ī (as found in al-Dānī’s *Sunan*) and al-Julūdī (as found in ‘Abd al-Bāqī and Ta’šīl). While indicating a shared source, this observation, nevertheless, makes one wonder if al-Kisā’ī may have copied al-Julūdī, as al-Ḥākim al-Naysābūrī averred. To answer this question, I survey the differences between the two transmissions at the level of chains and texts.

3.1. Isnād differences

3.1.1. The verb *qāla* as a quotation mark

The most widespread *isnād* difference is the use of the verb *qāla* as a quotation mark. On forty-three occasions, al-Kisā’ī cites the formula *ḥaddathanā X qāla* (“X told us saying”), whereas al-Julūdī, as represented by ‘Abd al-Bāqī’s edition of the *Ṣaḥīḥ*, has only *ḥaddathanā X* (“X told us”), without *qāla*. When citing two informants, both al-Kisā’ī and ‘Abd al-Bāqī have *ḥaddathanā X and Y qālā* (“X and Y told us saying [dual]”). The verb *qāla* in al-Kisā’ī’s chains may be a trait of his individual style that distinguishes it from al-Julūdī’s transmission. This hypothesis, however, is quickly undercut by Dār al-Ta’šīl’s edition of the *Ṣaḥīḥ*. Like ‘Abd al-Bāqī, its *isnād* passes through al-Julūdī, but, unlike ‘Abd al-Bāqī, it always shares with al-Kisā’ī the use of *qāla* as a quotation mark and even has that verb in six places in which al-Kisā’ī does not have it.

Trifling as it may seem, the formulaic difference between ‘Abd al-Bāqī and Ta’šīl, both based on al-Julūdī’s transmission, shows the level of fluidity with which Muslim’s traditions were transmitted. The verb *qāla* as a quotation mark is absent in al-Nawawī’s commentary on the *Ṣaḥīḥ*, from which ‘Abd al-Bāqī extracted the text of his edition.²⁹ This suggests that *qāla* was absent in the manuscript of al-Nawawī’s work. On the other hand, it must have been present across the five manuscripts used by Ta’šīl; otherwise, the editors would have noted down the difference in their meticulous footnotes. Significantly, *qāla* as a quotation mark is not part of the ‘Āmira edition of the *Ṣaḥīḥ* (Istanbul, 1329–33/1910–15), which is based on an undisclosed set of

Ta’šīl, no. 3016.5 (no. 5 in Table 1); al-Dānī, *Sunan*, 3.6: 1118–19, no. 602 = ‘Abd al-Bāqī, no. 2896 (33) = Ta’šīl, no. 3007.

27 Al-Dānī, *Sunan*, 1.1: 248–9, no. 45 = ‘Abd al-Bāqī, no. 2905 (50) = Ta’šīl, no. 3016.5 (no. 5 in Table 1).

28 Al-Dānī, *Sunan* (ed. al-‘Abūshī; due to what appears to be a typographical error, al-Mubārakfūrī has omitted part of the tradition, which is present in the manuscript), 291, no. 624 = ‘Abd al-Bāqī, no. 2920 = Ta’šīl no. 3035.

29 Gautier H.A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth* (Leiden, Boston: Brill, 2007), 435.

manuscripts.³⁰ The possibility may not be excluded that 'Abd al-Bāqī and 'Āmira go back to a single manuscript.

3.1.2. Single strands of transmission and auxiliary *isnāds*

On three occasions, al-Julūdī has auxiliary *isnāds* (*mutābi'āt*) where al-Kisā'ī cites a single informant. In no. 15, al-Kisā'ī has the single-strand *isnād* Muslim → Abū Bakr ibn Nāfi' → Muḥammad ibn Ja'far Ghundar → Shu'ba ibn al-Ḥajjāj³¹ while al-Julūdī has Muslim → (1) Muḥammad ibn Bashshār and (2) Abū Bakr ibn Nāfi' → Muḥammad ibn Ja'far Ghundar → Shu'ba.³² A similar *mutābi'* is observed in no. 24: al-Kisā'ī cites Abū Khaythama Zuhayr ibn Ḥarb on the authority of Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn 'Ulayya,³³ whereas al-Julūdī has (1) Abū Khaythama and (2) 'Alī ibn Ḥujr on the authority of Ibn 'Ulayya.³⁴ In no. 26, al-Kisā'ī cites 'Abd al-Wārith ibn 'Abd al-Ṣamad ibn 'Abd al-Wārith ibn Sa'id on the authority of his father, 'Abd al-Ṣamad ibn 'Abd al-Wārith. Al-Julūdī adds al-Ḥajjāj ibn al-Shā'ir as a second transmitter on the authority of 'Abd al-Ṣamad ibn 'Abd al-Wārith, parallel with 'Abd al-Ṣamad's son.

Before proceeding with our analysis, we must address the question of whether al-Kisā'ī (or al-Ṣaqqālī or al-Dānī after him) might have abridged Muslim's dual chains that Ibn Sufyān had duly transmitted to his students. Such a scenario makes little sense for two reasons. First, expunging a single name is a microscopic trimming that could hardly affect the volume of the manuscript, except if done on a systematic basis. That this was not the case is indicated by the fact that al-Kisā'ī has preserved double or even triple attributions in traditions nos. 3, 5, 12, 20, 23, 27, 29, 32, and 34 in Table 1 below. Clearly, the absence of *mutābi'āt* in nos. 15, 24, and 26 is irregular in a way that suggests al-Kisā'ī's unawareness of the existence of these *mutābi'āt* not his intentional editing of Ibn Sufyān's text. Both al-Ṣaqqālī and al-Dānī, after him, faithfully reproduced al-Kisā'ī's transmission.

For insights, let us consider each difference individually. In no. 15, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Nāfi' al-'Abdī (Basra; d. after 240/854) is a traditionist about whose life we possess almost no information.³⁵ As an intermediary to the Basran traditionist Muḥammad ibn Ja'far Ghundar (d. 192–4/807–10), Ibn Nāfi' was discovered by Muslim. In the *Ṣaḥīḥ*, he cites forty-nine *isnāds* through Ibn Nāfi', of

30 The editors of Dār al-Ta'sīl do not mention this peculiarity in the detailed comparison of their edition with 'Āmira (Ta'sīl, 1: 218–24).

31 Al-Dānī, *Sunan*, 2.4: 889, no. 458.

32 'Abd al-Bāqī, no. 2891 (24) = Ta'sīl, no. 3000.3.

33 Al-Dānī, *Sunan*, 3.6: 1120, no. 604.

34 'Abd al-Bāqī, no. 2913 (67) = Ta'sīl, no. 3025.

35 Al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 35 vols. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1403–13/1983–92), 24: 351–2; Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb Tahdhīb al-Kamāl fī asmā' al-rijāl*, 12 vols. (Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-ma'ārif al-nizāmiyya, 1325–7/[1907–9]) 9: 23–4; al-Dhahabī, *Tārīkh al-islām*, 18: 560.

which twenty-two pass through Ghundar as the next lower leg of transmission.³⁶ On the other hand, Muḥammad ibn Bashshār (Basra; d. 252/866) is Muslim's ninth most frequently cited *shaykh* (396 citations in the *Ṣaḥīḥ*).³⁷ Apart from no. 15, the pair Muḥammad ibn Bashshār and Abū Bakr ibn Nāfi' on the authority of Ghundar → Shu'ba figures in thirteen *isnāds* in al-Julūdī's transmission. In three other *isnāds*, Ibn Nāfi' 's transmission on the authority of Ghundar is paralleled by another transmitter, and in five other transmissions al-Julūdī cites Abū Bakr ibn Nāfi' → Ghundar → Shu'ba together with two or more alternative chains converging on Shu'ba. That is to say, in al-Julūdī's version of the *Ṣaḥīḥ* Ibn Nāfi' is always accompanied by an auxiliary transmitter. By contrast, al-Kisā'ī's transmission represents a unique case in which Ibn Nāfi' transmits on his own. May we conclude that al-Kisā'ī removed Muḥammad ibn Bashshār from Muslim's original *isnād*?

This scenario seems implausible for two reasons. First, al-Kisā'ī adheres strictly to Muslim's *isnāds*, and differences as the above one are exceptional. Second, if al-Kisā'ī were to abridge the *isnād*, he ought to have removed the less reliable transmission through Abū Bakr ibn Nāfi' while retaining the more reliable transmission through Muḥammad ibn Bashshār, not the other way around. In all likelihood, al-Kisā'ī received from Ibn Sufyān a version of the *ḥadīth* that was based on the transmission line Muslim → Abū Bakr ibn Nāfi' → Ghundar. Al-Julūdī received the same *isnād*, but he reinforced it with an auxiliary *isnād* passing through Muḥammad ibn Bashshār → Ghundar. Whether this was the case with the remaining *isnāds* from the type Muḥammad ibn Bashshār and Abū Bakr ibn Nāfi' → Ghundar that are found in al-Julūdī's version of the *Ṣaḥīḥ* is difficult to say. Al-Julūdī may have adjusted the present *isnād* to the dual attribution that he observed in Muslim's other *isnāds* including Ibn Nāfi', or, less likely, he may have inserted Muḥammad ibn Bashshār as a second transmitter in many *isnāds* that originally passed only through Ibn Nāfi'.

No. 26 presents us with a similar case. Al-Kisā'ī's chain passes through the little-known Basran traditionist 'Abd al-Wārith ibn 'Abd al-Ṣamad ibn 'Abd al-Wārith (d. 252/866).³⁸ Muslim cites him in the *Ṣaḥīḥ* thirteen times, always on the authority

36 Al-Tirmidhī (d. 279/892) cites Abū Bakr ibn Nāfi' six times in his *Sunan*, and al-Nasā'ī (d. 303/915) cites him sixteen times in *al-Sunan al-kubrā*. Neither of the two collectors cites the *isnād* Abū Bakr ibn Nāfi' → Ghundar.

37 The number of citations is based on my count, using the Shamela database. Ta'ṣīl counted 392 citations (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 8:439–40). The number of 460 citations, mentioned by Özaḫşar ("Rivāyet," 296) is based on the presently lost *Zahrat al-muta'allimīn fī asmā' mashāhīr al-muḥaddithīn* by an unknown author (unacknowledged by Özaḫşar). My experience with this book's count, preserved in Ibn Ḥajar's *Tahdhīb al-Tahdhīb* and Mughlaṭāy's *Ikmāl Tahdhīb al-Kamāl*, is that it is highly unreliable.

38 Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-al-ta'dīl*, 9 vols. (Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniyya, 1371–3/1952–3), 6: 76; Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Thiqāt*, 9 vols. (Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniyya, 1393–1402/1973–82), 8: 416; Ibn Manjūya, *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. 'Abdallāh al-Laythī, 2 vols. (Beirut: Dār al-

of his father, 'Abd al-Ṣamad, citing his grandfather, 'Abd al-Wārith. Given that Muslim has 'Abd al-Ṣamad, the father, in fifty-three *isnāds*, and 'Abd al-Wārith, the grandfather, in sixty-seven *isnāds*, his reliance on 'Abd al-Wārith, the son, as a direct informant is unexpectedly limited. Doubts in the reliability of 'Abd al-Wārith ibn 'Abd al-Ṣamad's transmission probably led al-Julūdī to look for auxiliary *isnāds*, and he found a *mutābi* through Ḥajjāj ibn al-Shā'ir → 'Abd al-Ṣamad. Ḥajjāj ibn al-Shā'ir (Baghdad; d. 259/873)³⁹ figures in sixty-nine *isnāds* in the *Ṣaḥīḥ*, which makes his transmission a suitable prop for the uncertain *isnād* 'Abd al-Wārith ibn 'Abd al-Ṣamad on the authority of his father.

In no. 24, al-Kisā'ī's transmission on the authority of Abū Khaythama Zuhayr ibn Ḥarb (Nasā → Baghdad; b. 160/776–7, d. 234/849) → Ibn 'Ulayya (Basra; d. 193/809) seems superior to the chain 'Alī ibn Ḥujr's (Baghdad → Marw; b. 154/770–1, d. 244/858) → Ibn 'Ulayya, which al-Julūdī cites next to Abū Khaythama. Abū Khaythama is Muslim's third most important *shaykh*, cited 771 times in the *Ṣaḥīḥ*,⁴⁰ whereas 'Alī ibn Ḥujr is cited 184 times. The reason for the insertion of 'Alī ibn Ḥujr's *mutābi* is that it is higher than Abū Khaythama's *isnād*. By "highness" (*uluww*) Muslim *ḥadīth*-critics meant the chronological precedence of someone's audition from a certain *shaykh* over the audition of other traditionists from the same *shaykh*.⁴¹ This is the case with 'Alī ibn Ḥujr. According to his own words, he left Iraq to Marw at the age of thirty-three, which puts his audition from Ibn 'Ulayya before the year 187/803.⁴² From our perspective, Abū Khaythama, who was six years younger than 'Alī ibn Ḥujr, could have attended Ibn 'Ulayya's lessons at roughly the same time. But al-Julūdī may have had a different notion about 'Alī's age. In the abovementioned statement about the age at which he left Iraq, 'Alī goes on to say that he is speaking sixty-six years after the event. Even if he died within the same year, 'Alī ibn Ḥujr would appear to have been born in 144/761–2, in which case his audition from Ibn 'Ulayya must be dated before 177/793–4. To any *ḥadīth* critic, this chronology suggests that 'Alī ibn Ḥujr heard the tradition from Ibn 'Ulayya earlier than Abū Khaythama may have done.

In all three cases, the original *isnāds*, as cited by al-Dānī on the authority of 'Abd al-Malik al-Ṣaqqālī → al-Kisā'ī, were reinforced with *mutābi* *āt* of greater reliability that are found in al-Julūdī's version of the *Ṣaḥīḥ*. Since both al-Kisā'ī and al-Julūdī

Ma'rifa, 1407/1987), 1: 448; al-Mizzī, *Tahdhīb*, 18: 484–6; Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, 6: 443–4.

39 About Ḥajjāj, see al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh*, 9: 146–9.

40 Based on *Kitāb al-Zahra*, Özaḫar ("Rivāyet," 296) puts Zuhayr ibn Ḥarb in the second place with 1281 citations. This is one of *al-Zahra*'s most unreliable counts. My count yielded 771 citations, whereas Ta'ṣīl counted 760 citations (*Ṣaḥīḥ*, 8:299).

41 For the earliest articulation of this principle, see al-Ḥākim al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīth wa-kammiyat ajnāsīhi*, ed. Aḥmad ibn Fāris al-Sallūm (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1424/2003), 122–5.

42 Al-Mizzī, *Tahdhīb*, 20:358; Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, 7:294.

cite Ibrāhīm ibn Sufyān on the authority of Muslim, the latter two may hardly be suspected of being responsible for the supplementary lines of transmission. This leads us to conclude that the improvements were made exclusively by al-Julūdī, whereas al-Kisā'ī retained Muslim's original lines of transmission. It also suggests that Ibn Sufyān's transmission reached al-Kisā'ī independently from al-Julūdī.

3.1.3. Improved *isnāds*

In no. 4, al-Kisā'ī cites the *isnād* Muslim → Ishāq ibn Manṣūr [al-Kawsaj] → Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī → Ibrāhīm ibn Sa'd ibn Ibrāhīm → his father, Sa'd ibn Ibrāhīm ibn 'Abd al-Raḥmān → Abū Hurayra → the Prophet, which is interrupted (*munqaṭi*) between the late Successor Sa'd ibn Ibrāhīm ibn 'Abd al-Raḥmān (b. 55/674–5, d. 127/744–5) and the Companion Abū Hurayra (d. 57–9/678–80).⁴³ By contrast, al-Julūdī has an *isnād* in which the Successor Abū Salama ibn 'Abd al-Raḥmān (d. 94/712–13 or 104/722–3 at the age of seventy-two lunar years) is inserted between Sa'd ibn Ibrāhīm and Abū Hurayra. This signals mending (*waṣf*) of an originally interrupted *isnād* in which Sa'd ibn Ibrāhīm cannot have met Abū Hurayra due to their age difference.⁴⁴

The above tradition is preserved in the partially surviving *Musnad* of Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī (Basra; d. 203–4/818–19). In the Hyderabad edition of the *Musnad*, the tradition's *isnād* includes Abū Salama;⁴⁵ in the Dār Hajar edition, the editor, Muḥammad ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, records in a footnote that Abū Salama is absent in the original manuscript.⁴⁶ Hence, one may conclude that, in al-Ṭayālīsī's lifetime, the tradition's *isnād* was interrupted. Since the interruption is retained in al-Kisā'ī's transmission, Muslim, even though sensitive to *isnād* flaws, would seem to have passed on to Ibn Sufyān the defective line of transmission, which Ibn Sufyān transmitted without modifications. If so, the *isnād* was mended by al-Julūdī.

Another type of *isnād* improvement is the insertion of biographical details concerning some of the transmitters. In no. 17, al-Kisā'ī cites Ya'qūb ibn 'Abd al-Raḥmān al-Qārī,⁴⁷ whereas al-Julūdī has only “Ya'qūb,” followed by the specification *ya'nī* (“that is”) *ibn 'Abd al-Raḥmān al-Qārī*.⁴⁸ In this case, al-Julūdī's transmission reflects an early variant of the *isnād*. Originally it included only the name Ya'qūb, but a later transmitter, most likely Muslim, clarified that this Ya'qūb is the son of 'Abd al-Raḥmān al-Qārī. Conceivably, al-Julūdī preserved Muslim's expression, whereas

43 Al-Dānī, *Sunan*, 1.1: 243, no. 40.

44 According to the renowned *ḥadīth* critic Ibn al-Madīnī (Iraq; d. 234/849), Sa'd ibn Ibrāhīm did not hear from any of the Companions (Ibn Hajar, *Tahdhīb*, 3:464).

45 Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī, *Musnad* (Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-ma'ārif al-nizāmiyya, 1321/[1903–4]), 308, no. 2344.

46 Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī, *Musnad*, ed. Muḥammad ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, 4 vols. (Cairo: Dār Hajar, 1420/1999), 4: 103, no. 2465.

47 Al-Dānī, *Sunan*, 2.4: 935, no. 496.

48 'Abd al-Bāqī, no. 2894 (29) = Ta'sīl, no. 3005.

al-Kisā'ī removed the verb *ya 'nī* between Ya'qūb and Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Qārī. In this manner, Muslim's supplementary commentary was seamlessly merged into the *isnād*.

This scenario is undermined by the fact that al-Kisā'ī has preserved similar specifications in traditions nos. 8 (*Ya'qūb—ya 'nī Ibn 'Abd al-Raḥmān*), 10 (*Ḥammād—ya 'nī Ibn Zayd*), 11 (*'Abd al-Raḥmān—ya 'nī Ibn Maḥdī*), 13 (= 8), and 25 (*'Abd al-'Azīz—ya 'nī Ibn Muḥammad*). Hence, we must reckon with the possibility of an error in transmission, which led al-Kisā'ī to omit inadvertently the verb *ya 'nī* between Ya'qūb and Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Qārī. Note, however, that the same verb is absent in the Köprülü manuscript, which is based on the transmission through al-Julūdī → Ibrāhīm ibn Sufyān. This may well be an error in transmission, but the possibility should not be discounted that Ibn Sufyān transmitted “Ya'qūb ibn 'Abd al-Raḥmān al-Qārī.” Both al-Kisā'ī and al-Julūdī preserved this expression, but a transmitter of al-Julūdī's version added to his text the verb *ya 'nī*. After all, “*ya 'nī*” is such a minimal element of expression that it may be added to or removed from a text with an equal ease.

In no. 26, al-Kisā'ī has, 'Āmir ibn Sharāḥīl al-Sha'bī 'an (“from”) Fāṭima bint Qays,⁴⁹ whereas al-Julūdī reports, “'Āmir ibn Sharāḥīl al-Sha'bī, who hails from the tribe of Hamdān (*sha 'b Hamdān*), asked Fāṭima bint Qays.”⁵⁰ Al-Julūdī's genealogical specification reflects a later development in the *isnād*.

In at least two of the above three cases, we observe how the *isnāds* improved in the course of their transmission by Muslim's students. These improvements reflect the advancement of the science of transmitters (*'ilm al-rijāl*) in the third/ninth century. In nos. 4 and 26, al-Kisā'ī has the less advanced, hence original, version, which may be associated with Muslim.

3.1.4. The same *isnād* carries a different *matn*

In no. 1, al-Kisā'ī transmits on the authority of Muslim → Abū Bakr ibn Abī Shayba → Wakī' → Sufyān [al-Thawrī] → *al-A'mash* → *Shaqīq [ibn Salama]* → *Ḥudhayfa [ibn al-Yamān]* a tradition according to which the Prophet stood in a certain station and foretold everything that would happen in that place until Judgment day.⁵¹ Al-Kisā'ī's *matn* terminates with Ḥudhayfa's statement that some people memorized the Prophet's words while others forgot them (*ḥafīzahu man ḥafīzahu wa-nasiyahu man nasiyahu*). In al-Julūdī's version, Ḥudhayfa goes on to explain that, even though he forgot some of the Prophet's predictions, he recalls them as soon as they materialize as specific events.⁵²

49 Al-Dānī, *Sunan*, 3.6: 1148, no. 626.

50 'Abd al-Bāqī, no. 2942 (119) = Ta'ṣīl, no. 3062.

51 Al-Dānī, *Sunan*, 1.1: 180–1, no. 2.

52 'Abd al-Bāqī, no. 2891 (23) = Ta'ṣīl, no. 3000.1.

The reason for the *matn* difference is clear from the *isnād*. Al-Julūdī cites Muslim → (1) ‘Uthmān ibn Abī Shayba and (2) Ibn Rāhwayh → Jarīr [ibn ‘Abd al-Ḥamīd] → al-A‘mash → Shaqīq [ibn Salama] → Hudhayfa ibn al-Yamān, which only partially agrees with al-Kisā’ī’s *isnād* (the shared part of the two *isnāds* is marked in italics). Immediately after this tradition, al-Julūdī has an auxiliary *isnād*, which is similar to the one found in al-Kisā’ī.⁵³ Unlike al-Kisā’ī, who cites a full *matn*, al-Julūdī’s auxiliary carries only Muslim’s statement that the *matn* is similar to the preceding one but terminates at *wa-nasiyahu man nasiyahu*. That is to say, according to al-Julūdī, Muslim knew both the long and the short *matn* (with each respective *isnād*), but in the latter case he confined himself to stating the point of difference without repeating the text. Meanwhile, according to al-Kisā’ī, Muslim related the short *matn* in full. Since al-Dānī does not cite the entire corpus of apocalyptic traditions in Muslim’s *Kitāb al-Fitan wa-ashrāt al-sā‘a*, it is unclear whether al-Kisā’ī was familiar with the long variant cited by al-Julūdī. In any case, we may conclude that al-Kisā’ī’s *isnād-cum-matn* clusters were not always identical to al-Julūdī’s corresponding clusters. Once in a while the two transmitters’ identical *isnāds* on the authority of Muslim carried *matns* that, although similar in substance, differed considerably in textual scope.

4.1. Matn differences

4.1.1. Short vs. long *matns*

As we have seen in section 3.1.4, in no. 1 al-Kisā’ī has a short version of the *matn*, which in al-Julūdī’s transmission includes an additional clause. Whereas al-Julūdī alludes to the existence of the short *matn*, al-Kisā’ī’s familiarity with the long *matn* is impossible to verify.

In no. 24, al-Kisā’ī transmits a tradition according to which one of the portents of the Hour will be that Persians and Byzantines will withhold tax dues from Muslim authorities in Iraq and Syria.⁵⁴ Al-Julūdī has the same tradition, albeit with a concluding part that is absent in al-Kisā’ī’s transmission: At end times a munificent caliph will be giving out money without counting it. One of the transmitters, Sa‘īd ibn Iyās al-Jurayrī (Basra; d. 144/761–2), then asks his informant, Abū Naḍra al-Mundhir ibn Mālik (Basra; d. 108–9/726–8), and another of his *shaykhs*, Abū al-‘Alā’ Yazīd ibn ‘Abdallāh ibn al-Shikhhkhīr (Basra; b. 11/632–3, d. 108/726–7 or 111/729–30),⁵⁵

53 ‘Abd al-Bāqī, no. 2891 (23) = Ta’šīl, no. 3000.2.

54 Al-Dānī, *Sunan*, 3.6: 1120, no. 604.

55 The presence of Abū al-‘Alā’ ibn al-Shikhhkhīr in al-Jurayrī’s statement is puzzling. Ibn al-Shikhhkhīr is not known as a transmitter of this tradition, nor is he mentioned among those who heard from Jābir ibn ‘Abdallāh, the next lower transmitter in the *isnād*, who cites the Prophet’s statement. The inclusion of Ibn al-Shikhhkhīr along with Abū Naḍra may be one of the errors in transmission that al-Jurayrī committed after the onset of his muddle-headedness (*ikhtilāṭ*) in 141–2/758–60 (al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-kabīr*, 4 vols., 8 parts (Hyderabad: Maṭba‘at Jam‘iyyat Dā‘irat al-ma‘ārif al-islāmiyya, 1360–1384/1941–64), 2.1: 456–7, no. 1520; Mughlaṭāy, *Ikmāl*, 5: 261–2, no. 1907).

whether this caliph will be 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (r. 99–101/717–20), and they answer in the negative.⁵⁶ The munificent-caliph ending in al-Julūdī's transmission is unrelated to the preceding part of the *matn* and most likely represents a supplement to the text that once existed as an independent *ḥadīth*. The next tradition in the *Ṣaḥīḥ*, which consists of the munificent-caliph motif alone, lends support to this hypothesis.⁵⁷ For this tradition, Muslim cites as his informant 'Alī ibn Ḥujr (Baghdad → Marw; b. 154/770–1, d. 244/858), whereas for the preceding composite *matn* he mentions Abū Khaythama and 'Alī ibn Ḥujr.

As we have seen in section 3.1.2 above, 'Alī ibn Ḥujr is absent in al-Kisā'ī's *isnād*. I argued that al-Julūdī most likely added 'Alī to Ibn Sufyān's original *isnād* because his transmission is higher than Abū Khaythama's transmission. Now we may add to this conclusion that the insertion of 'Alī ibn Ḥujr in the *isnād* became necessary as his munificent-caliph tradition was attached to Abū Khaythama's tax-withholding tradition. Al-Julūdī's composite *matn* gave rise to a collective *isnād*.⁵⁸

Alternatively, al-Dānī may have tailored the *matn* to fit the chapter heading, *Bāb Mā jā'a fī khurūj al-Rūm* (A chapter on the rebellion of the Byzantines), which makes the clause about the munificent-caliph contextually irrelevant. If al-Dānī took out this clause from the *matn*, he would have accordingly removed 'Alī ibn Ḥujr from the *isnād*. This scenario contradicts my earlier suggestion that 'Alī was not present in Ibrāhīm ibn Sufyān's transmission, and that he was inserted in the *isnād* by al-Julūdī, whereas al-Kisā'ī preserved Ibn Sufyān's original version. Now I may have to retract this hypothesis and conclude that both al-Julūdī and al-Kisā'ī transmitted the collective *isnād* Muslim → (1) Abū Khaythama and (2) 'Alī ibn Ḥujr → Ibn 'Ulayya, whereas al-Dānī excluded 'Alī ibn Ḥujr from al-Kisā'ī's transmission. Let us first, however, consider an important witness that may tip the scales in favor of one of the two possibilities.

Al-Dānī knew the munificent-caliph tradition.⁵⁹ Since it appears as a separate *ḥadīth* under the heading *Bāb Mā jā'a fī al-Mahdī* (A chapter on the Messiah), one may argue that al-Dānī detached the munificent-caliph clause from the original *matn* and transferred it to his chapter on the Messiah. That this is not so is suggested by al-Dānī's *isnād*: He cites the same informants as Muslim, to the exclusion of Muslim himself. Were al-Dānī splitting Muslim's *matn* into contextually tailored segments, he would presumably keep Muslim's *isnāds*. His transmission of the munificent-caliph

56 'Abd al-Bāqī, no. 2913 (67) = Ta'ṣīl, no. 3025.

57 'Abd al-Bāqī, no. 2914 (68) = Ta'ṣīl, no. 3025.1.

58 The mixing of the two traditions was facilitated by their similar *isnāds*. In no. 2913, Muslim cites (1) Zuhayr ibn Ḥarb and (2) 'Alī ibn Ḥujr → Ismā'īl ibn Ibrāhīm [ibn 'Ulayya] → [Sa'īd ibn Iyās] al-Jurayrī → Abū Naḍra → Jābir ibn 'Abdallāh. In no. 2914, he has 'Alī ibn Ḥujr al-Sa'dī → Ismā'īl, ya'nī Ibn 'Ulayya → Sa'īd ibn Yazīd [ibn Maslama al-Azdī] → Abū Naḍra → Abū Sa'īd [al-Khudrī].

59 Al-Dānī, *Sunan*, 3.5: 1053, no. 569.

tradition through an *isnād* that excludes Muslim (and al-Kisā'ī and al-Ṣaqqālī, for that matter) suggests that al-Dānī received it independently from the tax-withholding *ḥadīth*, which, accordingly, he got from al-Ṣaqqālī on the authority of al-Kisā'ī → Ibn Sufyān → Muslim without the munificent-caliph ending. The ending was added to Ibn Sufyān's original transmission by al-Julūdī. This possibility gets indirect support from the fact that Muslim's older contemporary Nu'aym ibn Ḥammād (Egypt; d. 228/843) transmitted the tax-withholding *ḥadīth* without the munificent-caliph ending.⁶⁰

No. 26 is a lengthy *ḥadīth* about Antichrist (al-Dajjāl), reminiscent of the tales of One thousand and one nights. Al-Julūdī's narrative begins with a long biographical account about the original transmitter, the Companion Fāṭima bint Qays ibn Khālīd (d. ?).⁶¹ Al-Dānī does not transmit this part of the *matn*.⁶² Since he includes the tradition under the heading *Bāb Mā jā'a fī al-Dajjāl* (*A chapter on Antichrist*), al-Dānī himself may have removed the introductory part as irrelevant to the Antichrist motif. In this case, the introduction would have been present in al-Kisā'ī's transmission on the authority of Muslim. Against this possibility, we may refer to some indirect evidence. Based on an *isnād* largely similar to Muslim's chain of authorities, Abū Dāwūd al-Sijistānī (act. Basra; b. 202/817–18, d. 275/889), who was Muslim's contemporary, and Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī (Syria → Isfahan; 260–360/873–971), who was born a year before Muslim's death, transmit the same *matn* without the biographical introduction.⁶³

In no. 18, after citing the *matn*, al-Julūdī transmits Muslim's remark about one of the transmitters in the *isnād*, Abū Bakr 'Abd al-Kabīr ibn 'Abd al-Majīd al-Ḥanafī (Basra; d. 204/819–20), *hum arba'atun ikhwaṭun—Sharīk wa-'Ubayd Allāh wa-'Umayr wa-'Abd al-Kabīr banū 'Abd al-Majīd* ("They are four brothers, Sharīk, 'Ubayd Allāh, 'Umayr, and 'Abd al-Kabīr, the sons of 'Abd al-Majīd").⁶⁴ Al-Dānī does not transmit Muslim's comment.⁶⁵ It is equally possible that al-Dānī received from his direct informant, al-Ṣaqqālī, a *matn* that did not include Muslim's final remark or, alternatively, that al-Dānī excised this remark from al-Ṣaqqālī's *matn* because of its contextual irrelevance to the chapter heading, *Bāb Mā jā'a fī-man yalī amr ḥādhihi al-umma min wulāt al-'adl* (*A chapter on the upright rulers who will discharge the affairs of this community*).

60 Nu'aym ibn Ḥammād, *Kitāb al-Fitan*, ed. Samīr al-Zuhayrī, 2 vols. (Cairo: Maktabat al-Tawhīd, 1412/1991), 2: 684, no. 1931, on the authority of 'Abd al-Wahhāb ibn 'Abd al-Majīd → [Sa'īd ibn Iyās] al-Jurayrī → Abū Naḍra → Jābir ibn 'Abdallāh.

61 'Abd al-Bāqī, no. 2942 (119) = Ta'sīl, no. 3062.

62 Al-Dānī, *Sunan*, 3.6: 1148–53, no. 626.

63 Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Sunan*, ed. 'Ādil ibn Muḥammad and 'Imād al-Dīn ibn 'Abbās, 8 vols. (Cairo: Dār al-Ta'sīl, 1436/2015), no. 4278; al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, ed. Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī, 25 vols. (Baghdad: Wizārat al-awqāf, n.d.), 24: 388–91.

64 'Abd al-Bāqī, no. 2911 (61) = Ta'sīl, no. 3023.

65 Al-Dānī, *Sunan*, 3.5: 963–4, no. 517.

Unlike the previous *matns*, no. 25 is easy to analyze. Al-Julūdī cites a tradition, according to which a host of seventy thousand “sons of Ishāq” will lay siege to a seacoast city. By their mere cry, “There is no god but Allah, Allah is the Greatest!” one of the city walls, facing the sea, will crumble. A second similar cry, and another wall will fall apart. After the third cry, the host will occupy the city, only to hear, shortly thereafter, that Antichrist has appeared.⁶⁶ In al-Mubārakfūrī's edition, al-Dānī's *matn* starts abruptly, “... facing the sea. They will cry for the second time etc.”⁶⁷ Since the missing part of the *matn* is present in the *Zāhiriyya* Ms., it is clear that it was omitted in the printed edition due to a typographical error.

With different degrees of certainty, I am inclined to think that, transmitting independently from al-Julūdī, al-Kisā'ī preserved Ibn Sufyān's original formulation in three out of four instances of textual disparity. The fourth instance is an error of the editor or the printer, which has nothing to do with al-Kisā'ī and al-Dānī.

4.1.2. Variant wording

At the level of wording, most of al-Kisā'ī's *matns* exhibit numerous small differences compared to al-Julūdī's *matns*. These differences may be summarized in the following five types:

Alternative words with comparable meanings, e.g. *alqānā/arfa'nā*; *'ayn/buḥayra*; *dhālika/dhāka*; *ghanā'im/maghānim*; *ḥabba/dharra*; *hayth'/ḥattā*; Ibn Ṣā'id/Ibn Ṣayyād; *urmū/arfa'ū*; *yālūṭu/yulīṭu*; *yaṣrifunī/yasuddunī*.

- Additional words or morphemes, e.g. Ø *aqtulu-hu/ḥattā aqtulahu*; *Banū Ishāq* Ø/*Banū Ishāq wa-Ismā'il*; *hādhā* Ø *alladhī/hādhā al-ḥadīth alladhī*; *al-Masīḥ* Ø/*al-Masīḥ al-dajjāl*; *qāṭalat?/a-qāṭalahu?*; *qulnā* Ø/*qulnā lahu*; Ø *naṣrānī/rajuḥ naṣrānī*; *Allāh* Ø/*Allāh ta'ālā*; *wāḥidat^{an}* Ø/*wāḥidat^{an} aw wāḥid^{an}*.
- Alternative prepositions, e.g. *'alā/'an*.
- Alternative conjunctions, e.g. *thumma/fa-*; *wa-/aw*; *wa-/fa-*; *fa-/Ø*.
- Grammatical variants, e.g. *allatī/allātī*; *andhartukum/undhirukum*; *fa-yadkḥulūnahā/fa-yadkḥulūhā*; *ḥaddathtukum/uḥaddithukum*; *halumma/halummū*; *innahā/innahu*; *laqiya/laqiyat*; *qāla/qālat*; *qulnā/qālū*; *talī/yalīna*; *tuqātilūna/yuqātilūna*; *yaqūlu/yaqūlū*.

Some of these variants are errors. In no. 25, as he speaks about the seventy thousand soldiers who will lay siege on a seacoast city, al-Julūdī has the subjunctive form of the verb *fa-yadkḥulūhā*, which is grammatically unfounded, whereas al-Kisā'ī cites the correct form, *fa-yadkulūnahā*. In no. 28, al-Kisā'ī has, *fa-alladhī yaqūlu*

⁶⁶ 'Abd al-Bāqī, 2920 = Ta'sīl, 3035.

⁶⁷ Al-Dānī, *Sunan*, 3.6: 1143–4, no. 623.

innahā al-jannat^u al-nār^u (“and that which [masc.] he [scil. Antichrist] pretends is Paradise is Hellfire”). To match the grammatical gender of the feminine predicate *nār* (“Hellfire”), the nominal subject *alladhī* (“that which [masc.]”) must be in the feminine as well. Al-Julūdī cites the correct variant, *allatī* (“that which [fem.]”). Such grammatical errors represent departures from Muslim’s original wording.

The same applies to specifying and clarifying additions. In no. 26, al-Kisā’ī has, *al-Masīḥ al-dajjāl* (Antichrist), against only *al-Masīḥ* (Christ) in al-Julūdī. Since the context is sufficient for the recipient of the tradition to understand that Antichrist is meant, al-Kisā’ī’s specification is secondary, whereas al-Julūdī’s transmission reflects Muslim’s original *lectio difficilior*. In al-Kisā’ī’s variant of the same tradition, Antichrist states with regard to Mecca and Medina, *kullamā aradtu an adkhula wāḥidat^{an} minhumā* (“whenever I resolve to enter one [fem.] of them”), whereas al-Julūdī has, *wāḥidat^{an}—aw wāḥid^{an}—minhumā* (“one [fem.]—or one [masc.]—of them”). Al-Julūdī’s comment signals the existence of an alternative reading, which, though grammatically possible, may be questionable because of the masculine *wāḥid* referring to Mecca and Medina, which are feminine. *Wāḥid* is a clear *lectio difficilior*, which predates al-Kisā’ī’s feminine form and goes back to Muslim’s original transmission. It seems that, in this case, both al-Kisā’ī and al-Julūdī emended the original, but only al-Julūdī admitted the emendation, in a not altogether straightforward way.

An outstanding emendation is al-Kisā’ī’s seemingly unremarkable addition of *ta’ālā* (“the Most High”) after the mention of Allah at the end of no. 21. The tradition describes an eschatological battle between Muslims and Byzantines, which will end with the fall of Constantinople. As the Muslims divide the spoils of war, their swords hung on olive trees, the word will spread that Antichrist has appeared in Syria. The host will hasten back to Syria, where it will ready itself to fight Antichrist. Amidst these preparations, ‘Īsā ibn Maryam will descend from heaven. “He [scil., ‘Īsā] will lead them—the tradition goes on—and, upon seeing him, God’s enemy will melt as salt melts in water, so that if he [scil., ‘Īsā] left him [scil., Antichrist], he will melt until he perishes. But Allah, the Most High, will kill him [scil., Antichrist] by his hand (*fa-yaqtuluhu Allāh ta’ālā bi-yadihi*) and show them his blood on his spear.”

The only difference between al-Kisā’ī⁶⁸ and al-Julūdī⁶⁹ is the presence of the glorification formula of Allah, *ta’ālā* (“the Most High”), in the former variant and its absence in the latter. This difference would have been negligent, were it not for the theologically ambiguous grammar of the clause in which it appears. “Allah will kill him by his hand” may refer to either Allah (that is, “Allah will kill him by His own hand”) or to ‘Īsā ibn Maryam (that is, “Allah will kill him by ‘Īsā’s hand”). The

68 Al-Dānī, *Sunan*, 3.6: 1115, no. 598.

69 ‘Abd al-Bāqī, no. 2897 (34) = Ta’šīl, no. 3008.

former reading is blatantly anthropomorphic, which is, however, its lesser problem. By implying that Jesus Christ is God, it goes against the grain of Muslim theology, according to which Jesus does not partake of divine qualities, and any statement to the contrary amounts to *shirk*, that is, the sin of associating with God other objects of devotion. In order to prevent such a reading, al-Kisā'ī added the verb *ta'ālā* ("the Most High") after the word "Allah." Frequently used in the Qur'ān in expressions, such as *Allāh ta'ālā 'ammā yushrikūn* ("Allah is high exalted above that they associate"),⁷⁰ this verb evokes the notion of God's oneness and bareness of associates. By stating *Allāh ta'ālā*, al-Kisā'ī averted possible interpretations that Jesus Christ is God as well as an anthropomorphic conception of divinity. We may conclude that al-Kisā'ī's variant is a theological disambiguation of Ibn Sufyān's transmission. Admittedly, the verb *ta'ālā* may have been introduced in the *matn* by either al-Ṣaqqālī or al-Dānī. This minor issue is immaterial to our more important conclusion: al-Julūdī's transmission, which does not include the verb *ta'ālā*, represents Muslim's original formulation.

In no. 26, to mention another example, we encounter a variant, which may be the result of secondary rhetorical embellishment. In al-Kisā'ī's transmission, the Prophet exclaims twice, *hādhihi Ṭaybar* ("This is Ṭayba!" [meaning Medina]). In al-Julūdī's transmission, the exclamation is repeated three times. In mythic narratives, such as no. 26, the tripartite repetition of acts or statements is a widespread rhetorical figure with mnemonic overtones. It may be thought that Muslim's original version included only two repetitions of the Prophet's exclamation, which al-Julūdī increased to three for rhetorical effect and easier memorization.

Our comparison of al-Kisā'ī's traditions on the authority of Ibrāhīm ibn Sufyān → Muslim with al-Julūdī's corresponding material suggests that al-Kisā'ī and al-Julūdī transmitted Muslim's traditions independently from one another. This impression is strengthened by the degree of uniqueness of al-Kisā'ī's variants, by which I mean the absence of similar variants in the manuscripts used for the editions of 'Abd al-Bāqī and Dār al-Ta'ṣīl. Formulations in al-Kisā'ī's *matns* differ from al-Julūdī's formulations in sixty-nine instances, of which forty-eight instances, that is, 69.5% of all variants, are unique to al-Kisā'ī. Moreover, al-Kisā'ī has eight unique *isnād* variants. Given that these differences in al-Kisā'ī's *isnāds* and *matns* are distributed among thirty-five of the thirty-six traditions included in al-Dānī's *Sunan*, it is clear that al-Kisā'ī knew variants of Muslim's traditions that, in many of their *isnāds* and *matns*, departed considerably from al-Julūdī's narration of the *Ṣaḥīḥ*. Thus, al-Hakim al-Naysābūrī's contention that al-Kisā'ī copied al-Julūdī's records with the *Ṣaḥīḥ* seems unfounded with regard to the present body of traditions.

70 Q. 7:190; 10:18; 16:1, 3; 23:92; 27:63; 28:68; 30:40; 39:67. I used A.J. Arberry's translation of the expression.

5. Conclusion

In the present study, I examined an unprecedented set of thirty-six apocalyptic traditions transmitted by Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Kisā'ī on the authority of Ibrāhīm ibn Sufyān → Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. For the first time, we encounter texts from Ibn Sufyān's transmission of Muslim's *Ṣaḥīḥ* that pass through an *isnād* other than al-Julūdī → Ibn Sufyān. The collation with al-Julūdī's version of the *Ṣaḥīḥ*, bears a clear witness to the uniqueness of al-Kisā'ī's material. On the one hand, the chains and texts of al-Kisā'ī and al-Julūdī agree in a manner that indicates that they emanate from a single source; on the other hand, they differ to an extent that signals two independent paths of transmission from Ibn Sufyān. Considered individually, many differences may seem to represent copyist variants and errors that are insufficient to argue the independence of al-Kisā'ī's transmission from that of al-Julūdī. Taken together, these differences are of a quantity, distribution, and substance that decisively militate against al-Ḥākim al-Naysābūrī's claim that, after losing his original record with the *Ṣaḥīḥ*, al-Kisā'ī copied al-Julūdī's version. If this were the case, we would have observed a far greater degree of agreement with only minor mismatches, as between the manuscripts with al-Julūdī's transmission of the *Ṣaḥīḥ*.

In most instances of *isnād* difference, al-Kisā'ī's chains would seem to be earlier than al-Julūdī's chains. Al-Julūdī's *isnāds* on the authority of Ibn Sufyān include elements of improvement, such as mending an interruption or adding parallel transmissions to originally single-strand chains. Attested in four out of thirty-six traditions, al-Julūdī's perfection of Muslim's *isnāds* accompanied the elevation of the *Ṣaḥīḥ* to canonical status in Naysābūr during the fourth/ninth century.⁷¹ The *matn* differences reflect a process of textual redaction of Muslim's traditions in the course of their early transmission. On three occasions, al-Kisā'ī's *matn* variants appear to have been originally shorter than al-Julūdī's corresponding *matns*. Al-Julūdī expanded one of these *matns* because he mixed it with the next tradition; in two other *matns*, he inserted prosopographical notes of different lengths. Once, al-Kisā'ī added to the *matn* an ostensibly insignificant textual detail in order to preclude a theologically perilous misinterpretation of the wording. On balance, al-Kisā'ī appears to have the more archaic transmissions, which stand closer to Muslim's original *isnāds* and *matn* formulations.

Did al-Dānī excerpt al-Kisā'ī's corpus of traditions from a complete version of Muslim's *Ṣaḥīḥ* that he got from al-Ṣaqqālī in Qayrawān in 397/1006–7? The biographical sources do not record al-Dānī as a transmitter of the *Ṣaḥīḥ*, and he never identifies the traditions he heard from al-Ṣaqqālī as part of this work. However, James Robson was able to discover a manuscript in which 'Abdallāh ibn Muḥammad al-Ḥajrī (Almeria, Murcia, Ceuta; 505–91/1112–95) cites the *isnād* of what, he asserts,

71 About the early period of canonization of the *ḥadīth* collections of Muslim and al-Bukhārī, see Brown, *Canonization*, 99–206.

is al-Dānī's transmission of the *Ṣaḥīḥ* on the authority of al-Ṣaqaḥ. ⁷² Al-Ḥajrī's report is one of a kind. Since he does not provide details about the contents of al-Dānī's version, it is not to be excluded that al-Ḥajrī knew only the *isnād* without the text of the collection.

One must note that al-Dānī transmits only thirty-six apocalyptic traditions on the authority of al-Ṣaqaḥ → al-Kisā'ī → Ibn Sufyān → Muslim, whereas Muslim's *Kitāb al-Fitan*, in al-Julūdī's version, comprises seventy-five *uṣūl* and ninety-one *mutābi'āt*, according to 'Abd al-Bāqī, and eighty-four *uṣūl* and ninety-seven *mutābi'āt*, according to Dār al-Ta'ṣīl. ⁷³ Al-Dānī was familiar with other traditions included in Muslim's *Kitāb al-Fitan*, but he cites them based on *isnāds* that do not pass through Muslim. Al-Dānī's use of alternative chains allows for the possibility that al-Ṣaqaḥ transmitted to him the thirty-six apocalyptic traditions not as part of Muslim's *Ṣaḥīḥ*. However, it may equally signal al-Ṣaqaḥ's selective citation from the *Ṣaḥīḥ*, which, in his lifetime, was not yet considered a textually closed canonical collection.

It will be recalled that, according to al-Ḥākim al-Naysābūrī, al-Kisā'ī was able to recover a part of his lost transmission of the *Ṣaḥīḥ*, which he refused to show to al-Ḥākim's critical eye. It stands to reason that al-Kisā'ī's reluctance was the result of his realization that this was an incomplete and likely disordered set of traditions, which would elicit al-Ḥākim's criticism. Al-Kisā'ī, nevertheless, may have passed on his partial record from the *Ṣaḥīḥ* to al-Ṣaqaḥ, who, in his turn, transmitted it to al-Dānī. Granting that al-Dānī's thirty-six traditions reflect the entire content of al-Kisā'ī's *juz'*, it would have included only about a fifth of Muslim's *Kitāb al-Fitan*.

The results of the present study are based on a limited set of traditions and need to be checked against evidence from other surviving transmissions of the *Ṣaḥīḥ*. A promising avenue of research would be to compare Ibn Sufyān's transmission on the authority of Muslim with several hundred traditions passing through Ibn Māhān → Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ashqar → Aḥmad ibn 'Alī al-Qalānīsī → Muslim, which are preserved in Ibn Ḥazm's (Cordoba; 384–456/994–1064) *al-Muḥallā bi-l-āthār*. Presently considered as lost, al-Qalānīsī's (Naysābūr; b. c. 245/859?, d. after 300/913?) transmission will afford us a glimpse into the earliest period of collection of Muslim's *ḥadīth* corpus. ⁷⁴

⁷² Robson, "Transmission," 56.

⁷³ While enumerating the number of *uṣūl* in the edition of Dār al-Ta'ṣīl, I counted as a single tradition five instances in which Dār al-Ta'ṣīl introduces, inexplicably, a double numbering of a single *aṣl* (e.g. 3002, 3003). If we count each of these traditions as two, the number of *uṣūl* in Dār al-Ta'ṣīl will increase to eighty-nine.

⁷⁴ A comparison between the transmissions of al-Qalānīsī (widely known as the transmission of Ibn Māhān) and Ibrāhīm ibn Sufyān has been done in an unpublished MA thesis by Muṣaddiq al-Dūrī (*Riwāyat Ṣaḥīḥ Muslim min Tariq Ibn Māhān muqāranatan bi-riwāyat Ibn Sufyān*, MA Thesis, Tikrit: Tikrit University, 1432/2010). For his study, al-Dūrī used descriptions of the differences, found in later works, such as al-Jayyānī's *Taqyīd al-muḥmal* and al-Qāḍī 'Iyād's *Ikmāl al-Mu'lim*.

Table 1. The transmissions of al-Kisā'ī and al-Julūdī on the authority of Ibrāhīm ibn Sufyān compared

No.	Al-Danī, Sunan = al-Kisā'ī	Muslim, Ṣaḥīḥ, 'Abd al-Bāqī/Dār al-Ta'ṣīl = al-Julūdī	Degree of correspondence (the points of difference are marked in boldface)
1	1.1: 180–1, no. 2	No. 2891 (23)/No. 3000.1	Al-Kisā'ī cites the <i>isnād</i> Muslim → Abū Bakr ibn Abī Shayba → Wakī' → Sufyān → al-A' mash → Shaqīq → Ḥudhayfa. Al-Julūdī cites Muslim → (1) Uthmān ibn Abī Shayba and (2) Ishāq ibn Rāḥwayh → Jarīr → al-A' mash Shaqīq → Ḥudhayfa. Al-Kisā'ī's <i>matn</i> tells us how the Prophet stood in a certain station and foretold all that was going to happen in that place until Judgment day. The <i>matn</i> terminates with Ḥudhayfa's statement that some people memorized the Prophet's words while others forgot them. In al-Julūdī's <i>matn</i>, Ḥudhayfa goes on to say that, even though he forgot some of the Prophet's predictions, he recalls them as soon as they materialize as specific events. Al-Kisā'ī's variant is unique.
2	1.1: 191–2, no. 7	No. 2890 (20)/No. 2999	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā Abū Bakr ibn Abī Shayba qāla: Ḥaddathanā 'Abdallāh ibn Numayr—qāla Muslim: wa-ḥaddathanā Ibn Numayr—wa-al-lafẓ lahu—qāla: Ḥaddathanā abī qāla: Ḥaddathanā 'Uthmān ibn Ḥakīm qāla: Akhbaranī 'Āmir ibn Sa'd.</i> 'Abd al-Bāqī does not have the four instances of <i>qāla</i>, but they are present in Ta'ṣīl. Al-Kisā'ī specifies <i>qāla Muslim</i> before the auxiliary <i>isnād</i>. Al-Kisā'ī's variant is unique. In the <i>matn</i>: - al-Kisā'ī has, <i>thumma inṣarafa</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'ṣīl) has, <i>thumma inṣarafa ilaynā</i>. Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>wa-sa' al-hu rabbi 'azza wa-jalla</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'ṣīl) has, <i>fa-sa 'altuhu</i>. The Ibn Khayr and Köprülü manuscripts, which were consulted by the Ta'ṣīl's editors, share al-Kisā'ī's wording.

3	1.1: 223, no. 23	No. 2908 (56)/No. 3020.1	The <i>isnād</i> and the <i>matn</i> are identical, including Muslim's concluding comment about a specificity of a transmitter's expression. At the very end of the tradition, al-Kisā'ī omits the word "ibn" before Abān, which is an error unique of al-Kisā'ī's variant.
4	1.1: 243, no. 40	No. 2886 (12)/No. 2993.1	In the <i>isnād</i>: - al-Kisā'ī has, <i>Ishāq ibn Maṣṣūr qāla: Ḥaddathanā Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī qāla</i>. 'Abd al-Bāqī does not have the two instances of <i>qāla</i>, but they are present in Ta'ṣīl. - al-Kisā'ī has, Muslim → Ishāq ibn Maṣṣūr al-Kawsaj → Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī → Ibrāhīm ibn Sa'd → his father, Sa'd ibn Ibrāhīm ibn 'Abd al-Raḥmān (b. 55/674–5; d. 127/744–5) → Ø → Abū Hurayra (d. 57–9/678–80). Al-Julūdī has Abū Salama ibn 'Abd al-Raḥmān (d. 94/712–13 or 104/722–3) between Sa'd ibn Ibrāhīm and Abū Hurayra. This is a sign of mending (<i>wasf</i>) of an originally interrupted <i>isnād</i> in which Sa'd ibn Ibrāhīm cannot have met Abū Hurayra due to their age difference. Al-Kisā'ī's variant is unique. The <i>matns</i> are identical.
5	1.1: 248–9, no. 45	No. 2905 (50)/No. 3016.5	The <i>isnāds</i> are identical. In the <i>matn</i>, al-Kisā'ī has <i>awmā'a</i>, whereas al-Julūdī has <i>awmā'a</i>. <i>Awma'a</i> is also present in the Princeton manuscript, which was consulted by Ta'ṣīl. The <i>matns</i> are otherwise identical, including Muslim's concluding comment about a specificity of a transmitter's expression.
6	2.3: 526–7, no. 220	No. 2908 (55)/No. 3020	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has <i>ḥaddathanā Ibn Abī 'Umar al-Makkī qāla: Ḥaddathanā Marwān</i>. 'Abd al-Bāqī does not have <i>qāla</i>, but it is present in Ta'ṣīl. The <i>matns</i> are identical.

7	2.3: 564–5, no. 250	No. 2894 (31)/No. 3005.3	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī and Ta'šīl have, <i>ḥaddathanā Sahl ibn 'Uthmān qāla: Akhbaranā 'Uqba ibn Khālīd</i>. 'Abd al-Bāqī and the Ibn Khayr manuscript, which was consulted by Ta'šīl, have, <i>ḥaddathanā Sahl ibn 'Uthmān ḥaddathanā 'Uqba ibn Khālīd</i>. In the <i>matn</i>, al-Kisā'ī has, <i>an yaḥsira 'alā jabal^m min dhahab</i>, whereas al-Julūdī has, <i>an yaḥsira 'an jabal^m min dhahab</i>. Al-Kisā'ī's variant, which may be an error, is unique.
8	2.3: 687, no. 323	No. 2904 (44)/No. 3015	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has <i>ḥaddathanā Qutayba ibn Sa'īd qāla: Ḥaddathanā Ya'qūb</i>. 'Abd al-Bāqī does not have <i>qāla</i>, but it is present in Ta'šīl. The <i>matn</i> is identical, including Muslim's specification about the name of Ya'qūb (<i>ya nī Ibn 'Abd al-Raḥmān</i>).
9	2.4: 761–2, no. 374	No. 2951 (135)/No. 3071.4	In the <i>isnād</i>, al-Dānī has, <i>wa-ḥaddathanā Abū Ghassān al-Misma'ī qāla: Ḥaddathanā Mu'tamir</i>. 'Abd al-Bāqī does not have <i>qāla</i>, but it is present in Ta'šīl. The <i>matns</i> are identical.
10	2.4: 762–3, no. 375	No. 2953 (138)/No. 3073.1	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has, <i>akhbaranā Hajjāj ibn al-Shā'ir qāla: ḥaddathanā Sulaymān ibn Ḥarb</i>. 'Abd al-Bāqī has <i>wa-ḥaddathanā Hajjāj ibn al-Shā'ir: Ḥaddathanā Sulaymān ibn Ḥarb</i>. Ta'šīl shares with al-Kisā'ī the use of <i>qāla</i>, but does not share with him the use of <i>akhbaranā</i>, which is unique of al-Kisā'ī's variant. In the <i>matn</i>: - al-Kisā'ī (and the Princeton manuscript, consulted by Ta'šīl) has, <i>matā Ø al-sā'a</i>. Al-Julūdī has, <i>matā taqūmu al-sā'a</i>. - al-Kisā'ī has, <i>fa-sakata rasūl Allāh</i>, against, <i>qāla: fa-sakata rasūl Allāh</i>, in al-Julūdī. Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>wa-dhālika al-ghulām</i>, whereas al-Julūdī has <i>dhālika</i>. Al-Kisā'ī's variant is unique.

11	2.4: 808, no. 410	No. 2949 (131)/No. 3069	In the <i>isnād</i> , al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā Zuhayr ibn Ḥarḥ qāla: Ḥaddathanā 'Abd al-Raḥmān—ya 'nī Ibn al-Mahdī—qāla: Ḥaddathanā Shu'ba</i> . 'Abd al-Bāqī does not have <i>qāla</i> , but it is present in Ta'ṣīl. The <i>matns</i> are identical.
12	2.4: 830–1, no. 426	No. 2907 (52)/No. 3018	In the <i>isnād</i> , al-Dānī has, <i>ḥaddathanā Khālīd ibn al-Ḥārith qāla: Ḥaddathanā 'Abd al-Ḥamīd ibn Ja'far</i> . 'Abd al-Bāqī does not have <i>qāla</i> , but it is present in Ta'ṣīl. In the <i>matn</i> : - Al-Kisā'ī and Ta'ṣīl have Q. 9:33 abridged, whereas 'Abd al-Bāqī has it in full. - Al-Kisā'ī (and the Ibn Khayr and Köprülü manuscripts, which were consulted by Ta'ṣīl) has <i>anna dhālika tāmm^m</i> ; al-Julūdī has, <i>anna dhālika tāmm^m</i> . - Al-Kisā'ī (and the Köprülü manuscript, which was consulted by Ta'ṣīl) has <i>tatawaffā kull^a man</i> . Al-Julūdī has, <i>fa-tawaffā kull^a man</i> . The grammar suggests that al-Kisā'ī's variant is correct. On the other hand, <i>fa-tawaffā</i> may be a shortened variant of <i>fa-tatawaffā</i> , in which case it could be the earlier <i>lectio difficilior</i> .
13	2.4: 870, no. 448	No. 2922 (82)/No. 3037	In the <i>isnād</i> , al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā Qutayba ibn Sa'īd qāla: Ḥaddathanā Ya'qūb</i> . 'Abd al-Bāqī does not have <i>qāla</i> , but it is present in Ta'ṣīl. In the <i>matn</i> , al-Kisā'ī has, <i>fa-yaqūlu al-ḥajar wa-al-shajar</i> against <i>aw al-shajar^a</i> in al-Julūdī. Al-Kisā'ī's variant is unique.
14	2.4: 871–2, no. 450	No. 2912 (66)/No. 3024.4	In the <i>isnād</i> , al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā Abū Kurayb qāla: Ḥaddathanā Wāḳī' wa-Abū Usāma</i> . 'Abd al-Bāqī does not have <i>qāla</i> , but it is present in Ta'ṣīl. The <i>matns</i> are identical.

15	2.4: 889, no. 458	No. 2891 (24)/No. 3000.3	In the <i>isnād</i>, al-Julūdī has a first part, <i>wa-ḥaddathanā Muḥammad ibn Bashshār qāla: Ḥaddathanā Muḥammad ibn Jaʿfar [Ghundar] qāla: Ḥaddathanā Shuʿba</i>, which is not present in al-Kisāʾī. The verb <i>qāla</i> is absent in ʿAbd al-Bāqī. Al-Kisāʾī's variant is <u>unique</u>. In the second part of the <i>isnād</i>, which is present in both collections, al-Kisāʾī has, <i>ḥaddathanā-nī Abū Bakr ibn Nāfiʿ qāla: Ḥaddathanā Ghundar qāla: Ḥaddathanā Shuʿba</i>. ʿAbd al-Bāqī does not have either instance of <i>qāla</i>, but Taʾṣīl has both of them. In the <i>matn</i>, al-Dānī's manuscript has, <i>ilā yawm al-qiyāma</i>, which the editor of al-Dānī's <i>Sunan</i> emended to <i>ilā an taqūm al-sāʾa</i>, according to a marginal note in the manuscript and ʿAbd al-Bāqī. The Escorial manuscript, which was consulted by Taʾṣīl, has <i>ilā yawm al-qiyāma aw ilā an taqūm al-sāʾa</i>. In the <i>isnād</i>, al-Kisāʾī has, <i>Ḥaddathanā-nī Ḥarmala ibn Yahyā qāla: Akhbaranī Ibn Wahb qāla: Akhbaranī Yūnus</i>. ʿAbd al-Bāqī has <i>wa-ḥaddathanī Ḥarmala ibn Yahyā</i> ϕ: <i>Akhbaranī Ibn Wahb</i> ϕ: <i>Akhbaranī Yūnus</i>. Against ʿAbd al-Bāqī, Taʾṣīl shares with al-Kisāʾī the use of <i>qāla</i> and the absence of <i>wa-</i> at the <i>isnād</i>'s beginning. <i>Akhbaranī Ibn Wahb</i> is <u>unique</u> of al-Kisāʾī's variant. The <i>matns</i> are identical.
16	2.4: 895–6, no. 463	No. 2909 (58)/No. 3021.1	In the <i>isnād</i>, al-Kisāʾī and Taʾṣīl have <i>ḥaddathanā Qutayba ibn Saʿīd qāla: Ḥaddathanā Yaʿqūb ϕ ibn ʿAbd al-Rahmān al-Qārī</i>. ʿAbd al-Bāqī has <i>ḥaddathanā Qutayba ibn Saʿīd ϕ: Ḥaddathanā Yaʿqūb—yaʿnī ibn ʿAbd al-Rahmān al-Qārī</i>. Against ʿAbd al-Bāqī, Taʾṣīl shares with al-Kisāʾī the use of <i>qāla</i>. Against al-Kisāʾī, Taʾṣīl shares with ʿAbd al-Bāqī the use of <i>yaʿnī</i>. <i>Yaʿnī</i> is absent in the Kōprülü manuscript, which was consulted by Taʾṣīl. Al-Kisāʾī's version is a secondary emendation that transformed Muslim's comment <i>yaʿnī ibn ʿAbd al-Rahmān al-Qārī</i> into a part of the <i>isnād</i>. The <i>matns</i> are identical.
17	2.4: 935, no. 496	No. 2894 (29)/No. 3005	In the <i>isnād</i>, al-Kisāʾī and Taʾṣīl have <i>ḥaddathanā Qutayba ibn Saʿīd qāla: Ḥaddathanā Yaʿqūb ϕ ibn ʿAbd al-Rahmān al-Qārī</i>. ʿAbd al-Bāqī has <i>ḥaddathanā Qutayba ibn Saʿīd ϕ: Ḥaddathanā Yaʿqūb—yaʿnī ibn ʿAbd al-Rahmān al-Qārī</i>. Against ʿAbd al-Bāqī, Taʾṣīl shares with al-Kisāʾī the use of <i>qāla</i>. Against al-Kisāʾī, Taʾṣīl shares with ʿAbd al-Bāqī the use of <i>yaʿnī</i>. <i>Yaʿnī</i> is absent in the Kōprülü manuscript, which was consulted by Taʾṣīl. Al-Kisāʾī's version is a secondary emendation that transformed Muslim's comment <i>yaʿnī ibn ʿAbd al-Rahmān al-Qārī</i> into a part of the <i>isnād</i>. The <i>matns</i> are identical.

18	3.5: 963–4, no. 517	No. 2911 (61)/No. 3023	In the <i>isnād</i>, Ta' šīl has <i>ḥaddathanā Muḥammad ibn Bashshār al- 'Abdī qāla: Ḥaddathanā 'Abd al-Kabīr ibn 'Abd al-Majīd Abū Bakr al-Ḥanaṭī qāla: Ḥaddathanā 'Abd al-Ḥamīd ibn Ja'far</i>. The verb <i>qāla</i> is not present in al-Kisā'ī and 'Abd al-Bāqī. This absence is exceptional for al-Kisā'ī. Ta' šīl has both instances of <i>qāla</i>. At the <i>matn</i>'s end, 'Abd al-Bāqī and Ta' šīl have Muslim's comment about Muḥammad ibn Bashshār's informant, 'Abd al-Kabīr ibn 'Abd al-Majīd, <i>hum arba'at^{an} ikhwat^{an}</i>. <i>Sharīk wa- 'Ubayd Allāh wa- 'Umayr wa- 'Abd al-Kabīr banū 'Abd al-Majīd</i>. Al-Kisā'ī does not have this comment, which is unique of his variant.
19	3.5: 984, no. 526	No. 2947 (129)/No. 3067.1	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā Umayya ibn Bisṭām al- 'Ayshī qāla: Ḥaddathanā Yazīd ibn Zuray' Ø: Ḥaddathanā Shu'ba</i>. 'Abd al-Bāqī has, <i>ḥaddathanā Umayya ibn Bisṭām al- 'Ayshī Ø: Ḥaddathanā Yazīd ibn Zuray' Ø: Ḥaddathanā Shu'ba</i>. Ta' šīl has, <i>ḥaddathanā Umayya ibn Bisṭām al- 'Ayshī qāla: Ḥaddathanā Yazīd ibn Zuray' qāla: Ḥaddathanā Shu'ba</i>. Similarly to no. 18, Ta' šīl has an additional <i>qāla</i>, which is not present in al-Kisā'ī. In the <i>matn</i>, al-Kisā'ī (and the Escorial and the Princeton manuscripts, which were consulted by Ta' šīl) has, <i>bādirū bi-al- 'amāl sit^{an}</i> against, <i>bādirū bi-al- 'amāl sit^{an}</i> in al-Julūdī.
20	3.5: 1081, no. 592	No. 2883 (6)/No. 2989.	The <i>isnāds</i> and the <i>matns</i> are identical across all editions.

21	3.6: 1114–5, no. 598	No. 2897 (34)/No. 3008	In the <i>isnād</i>, al-Dānī has, <i>ḥaddathān-ī Zuhayr ibn Ḥarb qāla</i>. <i>Ḥaddathanā Mu‘allā ibn Mansūr qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Sulaymān ibn Bilāl qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Suhayl</i>. ‘Abd al-Bāqī does not have the three instances of <i>qāla</i>, but they are present in Ta’ šīl. In the <i>matn</i>: - al-Kisā’ī has, <i>fa-tuqātilūnahum</i> against <i>fa-yuqātilūnahum</i> in al-Julūdī. - Al-Kisā’ī’s variant is unique. - al-Kisā’ī has, <i>yu‘iddūna al-qitāl</i>, which the editor of al-Dānī’s <i>Sunan</i> emended to <i>yu‘iddūna li-al-qitāl</i>, according to ‘Abd al-Bāqī. - Al-Kisā’ī’s variant is unique. - al-Kisā’ī has, <i>yaqtuluhu Allāh ta‘ālā</i>, whereas al-Julūdī does not have <i>ta‘ālā</i>. - Al-Kisā’ī’s variant is a unique exegetical gloss.
22	3.6: 1117–18, no. 601	No. 2898 (35)/No. 3009	In the <i>isnād</i>, al-Kisā’ī has, <i>ḥaddathanā ‘Abd al-Malik ibn Shu‘ayb ibn al-Layth qāla</i>: <i>Ḥaddathan-ī ‘Abdallāh ibn Wahb qāla</i>: <i>Akhbaranī al-Layth ibn Sa‘d qāla</i>: <i>Ḥaddathanī Mūsā ibn ‘Alī</i>. ‘Abd al-Bāqī does not have the three instances of <i>qāla</i>, but they are present in Ta’ šīl. The <i>matns</i> are identical.
23	3.6: 1118–19, no. 602	No. 2896 (33)/No. 3007	In the <i>isnād</i>, al-Kisā’ī has, <i>ḥaddathanā ‘Ubayd ibn Ya‘ish wa-Ishāq ibn Ibrāhīm—wa-al-lafẓ li-‘Ubayd—qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Yahyā ibn Ādam ibn Sulaymān mawlā Khālīd ibn Khālīd qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Zuhayr</i>. Al-Julūdī has <i>ḥaddathanā ‘Ubayd ibn Ya‘ish wa-Ishāq ibn Ibrāhīm—wa-al-lafẓ li-‘Ubayd—qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Yahyā ibn Ādam ibn Sulaymān mawlā Khālīd ibn Khālīd</i> Ø: <i>Ḥaddathanā Zuhayr</i>. Against ‘Abd al-Bāqī, Ta’ šīl shares with al-Kisā’ī the use of the first <i>qāla</i> in singular, which suggests that it was Muslim’s original expression. The dual form <i>qālā</i> is present in the Köprülü manuscript, which was consulted by Ta’ šīl. Al-Kisā’ī and Ta’ šīl have the second <i>qāla</i>, which is absent in ‘Abd al-Bāqī. The <i>matns</i> are identical.

24	3.6: 1120, no. 604	No. 2913 (67)/No. 3025	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā Zuhayr ibn Ḥarb</i> Ø <i>qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Ismā'īl ibn Ibrāhīm</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'šīl) has, <i>ḥaddathanā Zuhayr ibn Ḥarb wa-'Alī ibn Ḥujr—wa-al-lafẓ li-Zuhayr—qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Ismā'īl ibn Ibrāhīm</i>. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> In the <i>matn</i>: - In two places, al-Kisā'ī has, <i>min ayna dhālīka</i>, against, <i>min ayna dhāka</i>, in al-Julūdī. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> - al-Kisā'ī (and the Ibn Khayr manuscript, which was consulted by Ta'šīl) has <i>al-'ajam yamna 'ūna dhālīka</i>, against, <i>al-'ajam yamna 'ūna dhāka</i>, in al-Julūdī. - al-Kisā'ī does not include the concluding part of the <i>ḥadīth</i>, <i>thumma sakata hunayya^{em} thumma qāla</i>: <i>Qāla rasūl Allāh (ṣ)</i>: <i>Yakūnu fī ākhiri^t ummatī khalīfa^{em} yaḥiḥi al-māl ḥaṭhy^{em} lā ya 'udduhu 'adaḍ^{em}</i>. <i>Qāla</i>: <i>Qultu li-Abī Naḍra wa-Abī al-'Alā</i>: <i>A-tarayāni annahu 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz? Fa-qāla</i>: <i>Lā</i>. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u>
----	--------------------	------------------------	---

25	3.6: 1143–4, no. 623	No. 2920/No. 3035	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā Qutayba ibn Sa'ād qāla: Ḥaddathanā 'Abd al-'Azīz</i>. 'Abd al-Bāqī does not have <i>qāla</i>, but it is present in Ta'šīl. In the <i>matn</i>: - al-Kisā'ī has, <i>sab'ūna alḥan min banī Ishāq wa-Isma'īl</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'šīl) has, <i>sab'ūna alḥan min banī Ishāq</i> Ø. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> - al-Kisā'ī and Ta'šīl have, <i>thumma yaqūlu al-thānīyat^a</i>, against, <i>thumma yaqūlū al-thānīyat^a</i>, in 'Abd al-Bāqī. Neither variant fits well with the preceding part of the tradition. In 'Abd al-Bāqī's variant, the subjunctive form of the verb is irregular; in al-Kisā'ī and Ta'šīl, the singular form of the verb is unusual, given the plural grammatical subject. The expected form of the verb is <i>*yaqūlūna</i>. In the manuscript with al-Dānī's <i>Sunan</i>, the adverb <i>al-thānīyat^a</i> was added to al-Kisā'ī's text in a marginal note by a later hand. - al-Kisā'ī and Ta'šīl have, <i>thumma yaqūlu al-thālithat^a</i>, against, <i>thumma yaqūlū al-thālithat^a</i>, in 'Abd al-Bāqī. - al-Kisā'ī has the grammatically correct <i>fa-yadkhulūnahā</i>, whereas al-Julūdī has the subjunctive <i>fa-yadkhulūhā</i>, which is grammatically unfounded. The Köprülü and the Ibn Khayr manuscripts, which were consulted by Ta'šīl, have <i>fa-yadkhulūnahā</i>. - al-Kisā'ī does not have the subjunctive <i>fa-yaghnāmū</i>, which is present in al-Julūdī. The Köprülü and the Ibn Khayr manuscripts, which were consulted by Ta'šīl, have <i>fa-yaghnāmūna</i>. The absence of <i>fa-yaghnāmū</i> is unique to al-Kisā'ī's variant. - al-Kisā'ī has <i>al-ghanā'im</i> against <i>al-maghānim</i> in al-Julūdī. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u>
----	----------------------	-------------------	--

26	3.6: 1148–53, no. 626	No. 2942 (119)/No. 3062	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā 'Abd al-Wārith ibn 'Abd al-Ṣamad ibn 'Abd al-Wārith qāla</i> Ø: <i>Ḥaddathanī abī 'an jaddī 'an al-Ḥusayn ibn Dhakwān qāla: Ḥaddathanā Ibn Burayda qāla: Ḥaddathanā-nī 'Amir ibn Sharāḥīl al-Sha'bī Ø 'an Fājima bint Qays.</i> 'Abd al-Bāqī has, <i>ḥaddathanā 'Abd al-Wārith ibn 'Abd al-Ṣamad ibn 'Abd al-Wārith wa-Ḥajjāj ibn al-Shā'ir kilāhumā 'an 'Abd al-Ṣamad—wa-al-lafz li- 'Abd al-Wārith ibn 'Abd al-Ṣamad—ḥaddathanā abī 'an jaddī 'an al-Ḥusayn ibn Dhakwān: Ḥaddathanā Ibn Burayda: Ḥaddathanā-nī 'Amir ibn Sharāḥīl al-Sha'bī—sha'b Hamdān—annahū sa'ala Fājima bint Qays.</i> Against 'Abd al-Bāqī, Ta'ṣīl shares with al-Kisā'ī the use of <i>qāla</i> as a citation indicator and <i>ḥaddathanā</i>. Against al-Kisā'ī, Ta'ṣīl shares with 'Abd al-Bāqī the other elements of distinctive content. Al-Kisā'ī's variant has 2 instances of unique difference. In the <i>matn</i>: - al-Kisā'ī does not have the introductory part, in which Fātima bint Qays tells the story of her marriage to Ibn al-Mughīra, who was killed in one of the early battles, and goes on to describe how she spent her waiting period. - Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>fī Ø al-nisā' allāṭ talī</i>. 'Abd al-Bāqī has, <i>fī ṣiff al-nisā' allāṭ talī</i>. Ta'ṣīl has, <i>fī Ø al-nisā' allāṭ yalṭna</i>. Each reading is only partially correct. - Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>thumma qāla: li-yalzam</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'ṣīl) has, <i>fa-qāla: li-yalzam</i>. - Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>li-anna Tamīm^m al-Dārī kāna Ø naṣrāniyy^m</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'ṣīl) has, <i>li-anna Tamīm^m al-Dārī kāna rajul^m naṣrāniyy^m</i>. - Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>thumma urmā</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'ṣīl) has, <i>thumma arfa'ū</i>. - Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>ḥayth^m maghrib al-shams</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'ṣīl) has, <i>ḥatta maghrib al-shams</i>. <i>Hayth^m</i> is present in Ibn Khayr's manuscript, which was consulted by Ta'ṣīl.
----	--------------------------	----------------------------	--

		- al-Kisā'ī has, qāla: <i>Anā al-jassāsa</i>. 'Abd al-Bāqī has, fa-qālat: <i>Anā al-jassāsa</i>. Ta' šīl has, qālat. Al-Julūdī's variant is grammatically correct. The criterion of frequency of occurrence points to Ta' šīl's variant, which is based on at least three manuscripts, as the original one. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> - al-Kisā'ī has, qāla: <i>Ayyuhā al-qawm</i>^u. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, qālat: <i>Ayyuhā al-qawm</i>^u. Al-Julūdī's variant is grammatically correct. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> - al-Kisā'ī has, $\emptyset$ <i>fa-inṭalaqnā sirā</i>^{um}. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, qāla: <i>fa-inṭalaqnā sirā</i>^{um}. Qāla is absent in the Köprülü manuscript, which was consulted by Ta' šīl. - al-Kisā'ī has qulnā: <i>Naḥnu unās^{um} min al-`arab</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, <b>qāla</b>: <i>Naḥnu unās<sup>um</sup> min al-`arab</i>. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> - al-Kisā'ī has, thumma alqānā ilā jazīratika. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, thumma arfa`nā ilā jazīrat-ka. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> - al-Kisā'ī has, <i>fa-laḳyanā dābbat^{um}</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, <i>fa-laḳyatnā dābbat^{um}</i>, which is grammatically correct. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> - al-Kisā'ī has, qulnā $\emptyset$: <i>Na`am</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, <b>qulnā lahu</b>: <i>Na`am</i>. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> - al-Kisā'ī and Ta' šīl have, ammā innahā yūshiku. 'Abd al-Bāqī has ammā innahu yūshiku. Both are grammatically correct. The Köprülü and the Princeton manuscripts, which were consulted by Ta' šīl, have innahu. - al-Kisā'ī has, `ayn al-Ṭabarīyya</b>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, <b>buḥayrat al-Ṭabarīyya</b>. Although <u>unique</u>, al-Kisā'ī's variant is likely an error caused by textual interference with the mention of <b>`ayn Zughar a few lines below. - al-Kisā'ī has, $\emptyset$ <i>inna mā`ahā yūshiku</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, <b>ammā inna mā`ahā yūshiku. Ammā is absent in the Escorial manuscript, which was consulted by Ta' šīl.

		- al-Kisā'ī has, <i>qulnā</i> Ø: <i>Na 'am</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta 'šīl) has, <i>qulnā lahu</i>: <i>Na 'am</i>. Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>qāṭalat al- 'arab</i>? Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta 'šīl) has, <i>a-qāṭalahu al- 'arab</i>? Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī and Ta 'šīl have, <i>qāla</i>: <i>Qāla lahum</i>: <i>Qad kāna dhāka</i>? 'Abd al-Bāqī does not have the first <i>qāla</i> and has <i>dhālika</i> instead of <i>dhāka</i>. Ta 'šīl took the first <i>qāla</i> form the manuscripts of Escorial and Ibn Khayr. - al-Kisā'ī has, <i>innī anā al-Masīḥ al-dajjāl</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta 'šīl) does not have <i>al-dajjāl</i>. Al-Kisā'ī's variant is a secondary specification. - al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>fī al-arba 'ina layla</i>^{em}. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta 'šīl) has, <i>fī ḥarba 'ina layla</i>^{em}. The Köprülü manuscript, which was consulted by Ta 'šīl, has, <i>al-arba 'ina</i>. - al-Kisā'ī has, <i>kullamā aradtu an adkhula wāḥidat^{em} Ø minhumā</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta 'šīl) has, <i>kullamā aradtu an adkhula wāḥidat^{em}—aw wāḥid^{em}—minhumā</i>. Al-Julūdī has added a comment reflecting his knowledge of a different grammatical variant. Köprülü has <i>wāḥidat^{em}</i>, while Princeton has <i>wāḥid^{em}</i>. Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>yaṣrifunī 'anhā</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta 'šīl) has, <i>yaṣuddunī 'anhā</i>. Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>qāla</i>: <i>Qāla rasūl Allāh</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta 'šīl) has, <i>qālat</i>: <i>Qāla rasūl Allāh</i>, which is grammatically correct, given that the story is told by a female being. Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>hādhihi ṭaybat^{em}</i> twice. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta 'šīl) has it twice. Al-Julūdī's tripartite repetition may be a later rhetorically embellished variant. Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>wa-innahu a 'jabanī</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta 'šīl) has, <i>fa-inna-hu a 'jabanī</i>. Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī has, <i>wāḥaqa alladhī kuntu ḥaddathukum 'anhu</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta 'šīl) has, <i>wāḥaqa alladhī kuntu uḥaddithukum 'anhu</i>. Al-Kisā'ī's variant is unique. - al-Kisā'ī does not have <i>mā huwa</i> after the third repetition of <i>min qibal al-mashriq</i>, which is unique to his variant.

27	3.6: 1153–4, no. 627	No. 2942 (121)/No. 3062.2	In the <i>isnād</i>, al-Dānī has, <i>ḥaddathanā Wahb ibn Jarīr qāla: Ḥaddathanā abī qāla: Samīʿu Ghaylān ibn Jarīr</i>. ‘Abd al-Bāqī does not have the first instance of <i>qāla</i>, but it is present in Taʿšīl. The <i>matns</i> are identical.
28	3.6: 1159–60, no. 633	No. 2936 (109)/No. 3056	In the <i>isnād</i>, al-Kisāʾī has, <i>ḥaddathanī Muḥammad ibn Rāfiʿ qāla: Ḥaddathanā Ḥusayn ibn Muḥammad qāla: Ḥaddathanā Shaybān</i>. ‘Abd al-Bāqī does not have the two instances of <i>qāla</i>, but they are present in Taʿšīl. In the <i>matn</i>: - al-Kisāʾī has, <i>fa-alladhī yaqūlu innahā al-jannaʿ al-nāʿ</i>. Al-Julūdī (‘Abd al-Bāqī + Taʿšīl) has, <i>fa-alladhī yaqūlu</i>. Al-Kisāʾī’s variant is a grammatical error. Al-Kisāʾī’s variant is <u>unique</u>. - al-Kisāʾī has, <i>innī undhirukum</i>. Al-Julūdī (‘Abd al-Bāqī + Taʿšīl) has, <i>innī andhartukum</i>. In al-Julūdī’s variant, the perfect form of the verb agrees with the perfect in the following clause, <i>kamā andhara Nūḥ^{um} qawmahu</i>, but such an agreement is by no means grammatically required. Both variants are stylistically sound. <i>Innī undhirukum</i> is present in the Princeton manuscript, which was consulted by Taʿšīl.
29	3.6: 1169–70, no. 645	No. 2933 (102)/No. 3052.1	In the <i>isnād</i>, al-Kisāʾī has, <i>ḥaddathanā Muʾadh ibn Hishām qāla: Ḥaddathanī abī ʿan Qatāda qāla: Ḥaddathanā Anas ibn Mālik</i>. ‘Abd al-Bāqī does not have the two instances of <i>qāla</i>, but they are present in Taʿšīl. The <i>matns</i> are identical.
30	3.6: 1170, no. 646	No. 2933 (103)/No. 3052.2	In the <i>isnād</i>, al-Kisāʾī has, <i>ḥaddathanā Zuhayr ibn Ḥarb qāla: Ḥaddathanā ʿAffān qāla: Ḥaddathanā ʿAbd al-Wārith ibn Saʿīd</i>. ‘Abd al-Bāqī does not have the two instances of <i>qāla</i>, but they are present in Taʿšīl. The <i>matns</i> are identical.

31	3.6: 1192–3, no. 660	No. 2932 (98)/No. 3050	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā 'Abd ibn Ḥumayd qāla</i>. <i>Ḥaddathanā Rawḥ ibn 'Ubāda qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Hishām</i>. 'Abd al-Bāqī does not have the two instances of <i>qāla</i>, but they are present in Ta'ṣīl. The <i>matns</i> are identical.
32	3.6: 1192–3, no. 661	No. 2924 (85)/No. 3040	The <i>isnāds</i> are identical. In the <i>matn</i>: - al-Kisā'ī has, <i>fthim Ibn Ṣā'id</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'ṣīl) has, <i>Ibn Ṣayyād</i>. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> - al-Kisā'ī and Ta'ṣīl have, <i>wa-jalasa Ibn al-Ṣayyād</i>. 'Abd al-Bāqī and the Escorial manuscript, which was consulted by Ta'ṣīl, have <i>Ibn Ṣayyād</i>. - al-Kisā'ī has, <i>dharnī yā rasūl Allāh</i> <i>ḥattā aqtulahu</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'ṣīl) has, <i>dharnī yā rasūl Allāh ḥattā aqtulahu</i>. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u>
33	3.6: 1194–5, no. 662	No. 2925 (87)/No. 3041	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā Muḥammad ibn al-Muḥannā qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Sālim ibn Nūh</i>. 'Abd al-Bāqī does not have <i>qāla</i>, but it is present in Ta'ṣīl. The <i>matns</i> of al-Kisā'ī and 'Abd al-Bāqī are identical. Ta'ṣīl has, <i>Ḥaddathanā annī</i>, in Ibn Ṣayyād's reply, whereas al-Kisā'ī and 'Abd al-Bāqī have, <i>a-tashhadu</i>.
34	3.6: 1195, no. 663	No. 2927 (89)/No. 3043	In the <i>isnād</i>, al-Kisā'ī has, <i>ḥaddathanā 'Abd al-A'īl qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Dāwūd</i>. 'Abd al-Bāqī does not have <i>qāla</i>, but it is present in Ta'ṣīl. In the <i>matn</i>: - al-Kisā'ī has, <i>ṣaḥibtu ibn Ṣayyād</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'ṣīl) has <i>ṣaḥibtu Ibn Ṣā'id</i>. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u> - al-Kisā'ī has, <i>Ḥaddathanā lī fī ākhiri' qawlihi</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta'ṣīl) has, <i>qāla [Abū Sa'īd al-Khudrī]: Thumma</i> before this clause. <u>Al-Kisā'ī's variant is unique.</u>

35	3.6: 1274; no. 715	No. 2941 (118)/no. 3061	In the <i>isnād</i>, Ta' šīl has, <i>ḥaddathanā Abū Bakr ibn Abī Shayba qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Muḥammad ibn Bishr</i>. Al-Kisā'ī and 'Abd al-Bāqī do not have <i>qāla</i>, which is exceptional for al-Kisā'ī. The <i>matns</i> are identical. In the <i>isnād</i>, Ta' šīl has, <i>ḥaddathanā 'Ubayd Allāh ibn Mu'adh al-Anbarī qāla</i>: <i>Ḥaddathanā abī qāla</i>: <i>Ḥaddathanā Shu'ba</i>. Al-Kisā'ī and 'Abd al-Bāqī do not have the two instances of <i>qāla</i>, which is exceptional for al-Kisā'ī. In the <i>matn</i>: - al-Kisā'ī has, <i>mā hādḥā Ø alladhī tuḥaddithu bihi</i>? Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, <i>mā hādḥā al-ḥadīth alladhī tuḥaddithu bihi</i>? Al-Julūdī's variant is a secondary specification. Al-Kisā'ī's variant is <u>unique</u>. - al-Kisā'ī has, <i>wa-lā ilāḥ illā Allāh</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, <i>aw lā</i>. Al-Kisā'ī's variant is <u>unique</u>. - al-Kisā'ī and Ta' šīl have, <i>'Isā ibn Maryam 'alayhi al-salām</i>. 'Abd al-Bāqī does not have, <i>'alayhi al-salām</i>. The former variant is secondary. - al-Kisā'ī has, <i>mithqāl^u ḥabbat^u min khayr^u min imān</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, <i>mithqāl^u dharrat^u min khayr^u aw imān</i>. Al-Kisā'ī's variant is an error. Al-Kisā'ī's variant is <u>unique</u>. - al-Kisā'ī has, <i>yulūṭu ḥawq^u ibilihi</i>. Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has, <i>yulūṭu ḥawq^u ibilihi</i>. Al-Kisā'ī's variant is <u>unique</u>. - al-Kisā'ī has, <i>fa-lā yasma'uhu ḥad^u illā aṣghā lir^u wa-rafa'a lir^u</i>, after the second blow in the apocalyptic horn, whereas Al-Julūdī ('Abd al-Bāqī + Ta' šīl) has it after the first blow. Al-Kisā'ī's variant is <u>unique</u>. - al-Kisā'ī and Ta' šīl have, <i>ḥalummū ilā rabbikum</i>. 'Abd al-Bāqī and the Princeton manuscript, which was consulted by Ta' šīl, have <i>ḥalumma ilā rabbikum</i>.
36	3.6: 1288-90; no. 725	No. 2940 (116)/No. 3060	

Bibliography

- Abū Dāwūd al-Sijistānī**, *Sunan*, ed. 'Ādil ibn Muḥammad and 'Imād al-Dīn ibn 'Abbās, 8 vols., Cairo: Dār al-Ta'ṣīl, 1436/2015.
- Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī**, *Musnad*, Hyderabad: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-ma'ārif al-nizāmiyya, 1321/[1903].
- Musnad*, ed. Muḥammad ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, 4 vols., Cairo: Dār Ḥajar, 1420/1999.
- Abū Ghudda**, 'Abd al-Fattāḥ, *Tahqīq ismay al-Ṣaḥīḥayn wa-ism Jāmi' al-Tirmidhī*, Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya, 1414/1993.
- 'Ādil al-Sabī'ī, "Riwāyāt Ṣaḥīḥ Muslim," *Majallat al-Jāmi'a al-Islāmiyya li-l-'ulūm al-shar'iyya*, 185.2: 120–185.
- Brown**, Jonathan, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Leiden, Boston: Brill, 2011.
- Al-Bukhārī**, *al-Tārīkh al-kabīr*, 4 vols., 8 parts, Hyderabad: Maṭba'at Jam'iyyat Dā'irat al-ma'ārif al-Islāmiyya, 1360–1384/1941–64.
- Al-Dānī**, *al-Sunan al-wārida fī al-fitan wa-ghawā'ilihā wa-al-sā'a wa-ashrāṭihā*, ed. Riḍā' Allāh ibn Muḥammad Idrīs al-Mubārakfūrī, 3 vols., 6 parts, Riyadh: Dār al-'Āṣima, 1416/[1995].
- al-Sunan al-wārida fī al-fitan wa-ghawā'ilihā wa-al-sā'a wa-ashrāṭihā*, ed. Muḥammad Ḥasan Ismā'īl al-Shāfi'ī, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1417/1997.
- al-Sunan al-wārida fī al-fitan wa-ghawā'ilihā wa-al-sā'a wa-ashrāṭihā*, ed. Niḍāl 'Īsā al-'Abūshī, Amman: Bayt al-Afkār al-duwaliyya, [1421–2?]/[2001?].
- Al-Dhahabī**, *al-Ibar fī khabar man ghabar*, ed. Muḥammad Sa'īd ibn Baysūnī Zaghlūl, 4 vols., Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1405/1985.
- Tārīkh al-Islām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī, 52 vols., Beirut: Dār al-Kitāb al-'arabī, 1410–21/1990–2000.
- Al-Dūrī**, Muṣaddiq, *Riwāyat Ṣaḥīḥ Muslim min Tariq Ibn Māhān muqāranatan bi-riwāyat Ibn Sufyān*, MA Thesis, Tikrit: Tikrit University, 1432/2010.
- Fierro**, Maribel, "Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurtubī (d. 353/964), author of *Ruḍbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm (Pictarix)*," *Studia Islamica*, 84.2 (1996): 87–112.
- Al-Ḥakīm al-Naysābūrī**, *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīth wa-kammiyat ajnāsīhi*, ed. Aḥmad ibn Fāris al-Sallūm, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1424/2003.

Ismā‘īl ibn Muḥammad al-Iṣbahānī al-Ṭalḥī, *al-Targhīb wa-l-tarhīb*, ed. Ayman ibn Ṣāliḥ ibn Sha‘bān, 3 vols., Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1414/1993.

‘Iyād ibn Mūsā, *Al-Ghunya. Fihrist shuyūkh al-Qāḍī ‘Iyād*, ed. Māhir Jarrār, Beirut: Dār al-Gharb al-islāmī, 1402/1982.

Ikmāl al-Mu‘lim bi-fawā‘id Muslim, ed. Yaḥyā Ismā‘īl, 9 vols., Cairo: Dār al-Wafā‘, 1419/1998.

Mashāriq al-anwār ‘alā ṣiḥāḥ al-āthār, 2 vols., Tunis: al-Maktaba al-‘atīqa and Cairo: Dār al-turāth, [1392–3]/1973.

Ibn Abī Ḥatīm al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-al-ta‘dīl*, 9 vols., Hyderabad: Maṭba‘at Majlis Dā‘irat al-ma‘ārif al-‘uthmāniyya, 1371–3/1952–3.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb Tahdhīb al-Kamāl fī asmā‘ al-rijāl*, 12 vols., Hyderabad: Maṭba‘at Majlis Dā‘irat al-ma‘ārif al-nizāmiyya, 1325–7/[1907–9].

Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Thiqāt*, 9 vols., Hyderabad: Maṭba‘at Majlis Dā‘irat al-ma‘ārif al-‘uthmāniyya, 1393–1402/1973–82.

Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā‘ abnā‘ al-zamān*, ed. Iḥsān ‘Abbās, 8 vols., Beirut: Dār al-Ṣādir, 1397/1977, reprint of the original edition, Dār al-Thaqāfa, 1968–72).

Ibn Khayr al-Ishbīlī, *Fahrasa*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf and Maḥmūd Bashshār ‘Awwād, Tunis: Dār al-Gharb al-islāmī, [1430–31]/2009.

Ibn Manjūya, *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. ‘Abdallāh al-Laythī, 2 vols., Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1407/1987.

Ibn Nuqṭa, *al-Taḥyīd li-ma‘rifat al-ruwāt wa-l-sunan wa-l-masānīd*, ed. Sharīf ibn Ṣāliḥ al-Nashāwī, 2 vols., Qatar: Wizārat al-awqāf wa-l-shu‘ūn al-islāmiyya, 1425/2014.

Ibn al-Ṣalāḥ, *Ṣiyānat Ṣaḥīḥ Muslim min al-ikhlāl wa-al-ghalaṭ wa-ḥimāyatuhu min al-isqāt wa-al-saqat*, ed. Muwaffaq ibn ‘Abdallāh ibn ‘Abd al-Qādir, Beirut: Dār al-Gharb al-islāmī, 1404/1984.

Al-Jayyānī, *Taḥyīd al-muḥmal wa-tamyīz al-mushkal*, ed. ‘Alī ibn Muḥammad ‘Imrān and Muḥammad ‘Uzayr Shams, 3 vols., Mecca: Dār ‘Ālam al-fawā‘id, 1421/2000.

Juynboll, Gautier H.A., *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth* (Leiden, Boston: Brill, 2007).

“Muslim b. al-Ḥadīdjādī,” *Encyclopaedia of Islam (EI)*, Leiden: Brill, 1993, 7: 691–2.

- Al-Khaṭīb al-Baghdādī**, *Tārīkh Baghdād*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, 17 vols., Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1422/2001.
- Al-Māzirī**, *al-Mu‘lim bi-fawā'id Muslim*, ed. Muḥammad al-Shādhilī al-Nayfar, 3 vols., Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya li-l-nashr, [1408–12]/1988–91.
- Al-Mizzī**, *Tahdhīb al-Kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, 35 vols., Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1403–13/1983–92.
- Mughlaṭāy**, *Ikmāl Tahdhīb al-Kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. ‘Ādil ibn Muḥammad and Usāma ibn Ibrāhīm, 12 vols., Cairo: al-Fārūq al-ḥadītha, 1422/2001.
- Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Ṭā’ī**, *Kitāb al-Arba‘īn fī irshād al-sā'irīn ilā manāzil al-muttaqīn*, ed. Aḥmad ibn Farīd al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, [1418–19]/1998.
- Murtaḍā al-Zabīdī**, *Ghāyat al-ibtihāj li-muqtafī asānīd kitāb Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ed. Naẓar Muḥammad al-Fāryābī, Riyadh: Dār Ṭayba, 2006/1427, 39–62.
- Muslim**, *Ṣaḥīḥ*, ed. Markaz al-buḥūth wa-taḥqīyat al-ma'lūmāt Dār al-Ta'ṣīl, 5 vols., Cairo: Dār al-Ta'ṣīl, 1435/2014.
- Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu'ād ‘Abd al-Bāqī, Cairo: Dār Iḥyā' al-kutub al-‘arabiyya, 1376/1956.
- Nu‘aym ibn Ḥammād**, *Kitāb al-Fitan*, ed. Samīr al-Zuhayrī, 2 vols., Cairo: Maktabat al-Tawḥīd, 1412/1991.
- Özafşar**, Mehmet Emin, “Rivāyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in *el-Cāmiu’s-Sahīh*’i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (1999): 287–356.
- Pavlovitch**, Pavel, “Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī,” *Encyclopaedia of Islam (EI³)*, Leiden: Brill, forthcoming.
- Robson**, James, “The Transmission of Muslim’s *Ṣaḥīḥ*,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 81.1–2 (1949): 46–61.
- Al-Ṭabarānī**, *al-Mu‘jam al-kabīr*, ed. Ḥamdī ‘Abd al-Majīd al-Salafī, 25 vols., Baghdad: Wizārat al-awqāf, n.d.



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 7 Mart 2020

Makale Kabul Tarihi: 6 Haziran 2020

Handling Some Linguistic Problems in Ḥadīth Translation by Reference to Venuti's Domestication and Foreignization Strategies

Mohammad Sa'id Mitwally Alrahawan*

Özet

Bu makale, Muhsin Khan'ın *Sahih-i Buhârî* tercümesini Lawrence Venuti'nin yerelleştirme ve yabancılaştırma stratejileri ışığında eleştirel bir bakış açısı ile incelemektedir. Makale, 'yerelleştirme' veya 'yabancılaştırma'nın hedef kitlenin kültürel arka planı, çevirinin hedefi ve orijinal metnin mesajı gibi belirli etkenlere göre mütercimmin tercihinine kaldığı varsayımından hareketle, bu tür stratejilerin Khan tarafından uygulanabilirliğini ve onun uygulamasının yeterliliğini test etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, çeviri, *Sahih-i Buhârî*, Venuti, yabancılaştırma, yerelleştirme.

Abstract

This paper provides a critical review of Khan's translation of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* in light of Lawrence Venuti's strategies of 'domestication' versus 'foreignization'. It aims at testing the applicability and adequacy of using such strategies by Khan, based on the assumption that opting for either 'domestication' or 'foreignization' is left to the discretion of the translator according to specific factors such as the background of his readership, the goal of the target text and the message of the source text.

Keywords: Ḥadīth, translation, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Venuti, foreignization, domestication.

* Assoc. Prof., Department of Orientalism, Taibahu University, Medina; Dept. of Islamic Studies in English Faculty of Languages and Translation, Al-Azhar University, Egypt, msaid42@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-9240-0110.

** Larry Venuti, professor of English at Temple University, USA, is a translation theorist and historian as well as a translator.

1. Introduction

This paper provides a critical review of Muhsin Khan's¹ translation of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* in light of Lawrence Venuti's strategies of 'domestication' versus 'foreignization'.² It aims at testing the applicability and adequacy of using such strategies by Khan, based on the assumption that opting for either 'domestication' or 'foreignization' is left to the discretion of the translator according to specific factors such as the background of his readership, the goal of the target text and the message of the source text. There are two reasons for choosing Khan's translation of Bukhārī. The first reason is that Khan's translation is the only complete translation of Bukhārī which has been published. There are other translations which are either incomplete like that of Mo ammad Asad or unpublished translations which are currently subject for modification such as Aishah Belew's translation of Bukhari which is only available at the internet. The second reason is that Khan showed overindulgence in providing interruptive brackets, explanations, footnotes which are mostly deemed to show an intensive dominance of the Arabic source in his translation. It made his translation an ideal experimental material to justify his recourse to those techniques to support his reader with explanations of this classical text.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī is a compilation of ḥadīth literature which contains myriads of ḥadīths originally compiled and transmitted in oral tradition, some of them are of literary nature including narratives which are rich mines of salient cultural and linguistic features while others are legal dicta of a persuasive authority. It further includes Prophetic exegeses of certain verses of the Qur'an and historical chronology of the early genesis of Islam and the life of Prophet Muḥammad.

2. The Research Method

In this critical review, I will use Venuti's strategies which primarily rely on his basic dichotomy between "foreignization" and "domestication". Venuti draws on Schleiermacher's notion on translation in the early 19th century when he proposes two alternative strategies for a translator: the translator can take the reader to the author, or bring the author to the reader. They refer to two techniques of translation later coined by Venuti; a translation, which 'domesticates' and a translation, which 'foreignizes' respectively.

- 1 Muhammad Muhsin Khan, born 1927 CE, is a Pashtun author known for his English translations of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* and the Qur'an, titled *The Noble Qur'an*, which he completed along with Muhammad Taqi-ud-Din al-Hilali. Khan is neither a native speaker of Arabic, nor English. He received a degree in Surgery from the University of Punjab and worked in the Ministry of Health in KSA for 15 years. His work at the Islamic university was in the medical field and he spent his entire life as a physician.
- 2 Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London and New York: Routledge, 1995).

According to Venuti, domestication refers to “an ethnocentric reduction of the foreign text to target-language cultural values, bring the author back home,” while foreignization is “an ethnodeviant pressure on those (cultural) values to register the linguistic and cultural difference of the foreign text, sending the reader abroad.”³ On ethical grounds he elaborated in his *The Translator's Invisibility*, Venuti is against domestication, and for foreignization,

Venuti indicates that translation approaches “involve the basic tasks of choosing the foreign text to be translated and developing a method to translate it.”⁴ By employing the concepts of domesticating and foreignizing, Venuti envisions a strategy for a translation; a method which tends to emphasize the significance of cultural variances in a source text. It comes through the following sub-norms:

1. A ‘deliberate inclusion of foreignizing elements’.⁵ These ‘norms’ include linguistic elements that endorse foreignization in a TL. They adhere to the ST structure and syntax (e.g. the adjunct positions in the first sentence), as well as the calques and the archaic structure.⁶ All those elements were utilized by Venuti in his own translation of works by the nineteenth-century Italian Tarchetti. Venuti used both archaisms and colloquialisms in addition to British spelling to clash his reader with a ‘heterogeneous discourse’, which are all of a crucial impact to make translation traces visible.

2. A translator’s choice of a foreign text and the invention of translation discourses. A foreignizing translator can use “a discursive strategy that deviates from the prevailing hierarchy of dominant discourses (e.g. dense archaism), but also by choosing to translate a text that challenges the contemporary canon of foreign literature in the target language.”⁷ Venuti refers to Pound’s,⁸ departure from modern English to Anglo-Saxon text to imitate its “compound words, alliteration and accentual meter.”⁹ He cites Pound, Newman and himself as examples of foreignizing translators. Archaism seems to be a major feature of this strategy.¹⁰

3. Foreignization is further discerned, according to Venuti, by retention of

3 Venuti, *The Translator's Invisibility*, 20.

4 Lawrence Venuti, *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Differences* (London and New York: Routledge, 1998), 240.

5 J. Munday, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications* (New York: Routledge, 2001), 147.

6 Venuti, *The Scandals of Translation*, 16-17.

7 Venuti, *The Translator's Invisibility*, 148, 310.

8 Ezra Pound, *Literary Essays* (New York: New Directions and London: Faber and Faber, 1954).

9 Venuti, *The Translator's Invisibility*, 34.

10 Venuti, *The Translator's Invisibility*, 195.

the linguistic and cultural features of the source texts; what Jean-Jacques Lecercle calls 'remainder'.¹¹ They include "regional or group dialects, jargons, clichés and slogans, stylistic innovations, archaisms, neologisms" (470-71). Xianbin explains these markers further to include "technical terminologies ... and literary figures like metaphor." (2).¹²

3. Domestication and Foreignization of Khan's Translation of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*

3.1. Syntactic Elements

Ḥadīth discourse has a unique syntactic structure which has an impact on meaning.¹³ According to Venuti, a translator is presumed to be "faithful to the foreign" text's syntactic structures by showing its foreign elements.¹⁴ In a foreignizing translation, "the translator disrupts the linguistic and genre expectations of the target language in order to mark the otherness of the translated text."¹⁵ Domestication of syntactic structures may be discerned through 'rationalization'; a negative tendency coined by Berman referring to affecting syntactic structures of the original by "reordering its rambling sentences through punctuation and sentence order."¹⁶ By reviewing Khan's translation, we could identify the following syntactic features, which are peculiar to Arabic.

3.1.1. Verb-Subject-Object Sentence Order

In linguistic typology, classical Arabic is generally described as being VSO, with an alternative SVO order. Khan shows his adherence to Arabic syntactic structures by favoring the Arabic verb-subject-object. Throughout his translation he prefaces ḥadīth s with the structure (V-S-O) as in the phrase, "Narrated Sa'id b. Jubair: Ibn 'Abbās in the explanation of the Statement of Allah (ﷺ) ...", which he rendered as a translation for the Arabic, "قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "

11 Venuti, *The Translator's Invisibility*, 470-71.

12 He based himself on Venuti's email to a Chinese postgraduate student named Ma Jia (Eddie) on December 2, 2002. He referred to the url: <http://tscn.tongtu.net/>, as viewed on 2003-11-12 for a full text of the email but I could not find it.

13 Some grammarians do not lend credence to using ḥadīth as a source in the realm of syntax, for the sole reason that it was not transmitted verbatim but their view has been countered by the argument that certain Prophetic traditions were transmitted verbatim particularly those concise phrases of succinct style. Proponents of using adīth as a reference source in syntax further propose that the early first and second Islamic centuries witnessed prominence in Arabic language and rhetoric which were exemplified in narrations attributed to Prophet Muhammad.

14 Venuti, *The Translator's Invisibility*, 5.

15 Kjetil Myskja, "Foreignisation and resistance: Lawrence Venuti and his critics", *Nordic Journal of English Studies*, 12: 2 (2013), 3.

16 Antoine Berman, "Translation and the Trials of the Foreign", *The Translation Studies Reader*, ed L. Venuti (New York: Routledge, 1985), 288.

(Bukhārī 1: 6). He consistently follows this reversed order of structure at the outset of each report. He deliberately includes these ungrammatical foreign syntactic elements in his translation. Poucke “measures” this level of translation as “strong foreignization.”¹⁷

3.1.2. Non-Regular Use of Pronouns and Prepositions

It is a metalinguistic feature for Arabic verbs to assimilate various meanings in specific syntactic and stylistic cases; commonly known as *taḍmīn*. It is shown at the syntactic, stylistic and semantic levels. In syntax, Ibn Jinnī defines *taḍmīn* as a “verb implying the meaning of another verb, when each verb is connected to the regularly used preposition of the other.”¹⁸ This is however an approximate coinage of the definition maintained by Arabic Language Assembly, Cairo.¹⁹ An example of syntactic *taḍmīn* is the use of the pronoun ‘*man*’ (مَنْ) in the Prophet’s saying: “فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ بِهِ، فَهُوَ كَفَّارَتُهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَسْتَرَهُ، فَسْتَرَهُ” “اللَّهُ عَلَيْهِ، إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ”

It is primarily classified as a relative pronoun but, by virtue of *taḍmīn*, it additionally functions as a conditional noun. This is the reason we had two various translations of the text: Khan renders it as solely implying the former meaning, “And whoever among you and whoever commits, and whoever commits...”, while Belwey (Bukhārī H6402)²⁰ renders it as a conditional noun, “If any of you”. In this ḥadīth, I believe that Belwey’s translation reveals peculiar syntactic features of the source text. Throughout Bukhārī ‘*man*’ grammatically functions as a relative pronoun and a conditional noun simultaneously. In most cases Khan and Belwey favor rendering it as a relative pronoun such as in (Khan 1:81; Belwey H103), (Khan 1:83; Belwey H110). We can safely say that the majority of their renderings of ‘*man*’ do not reflect the salient feature of the source text’s peculiar structure.

Furthermore, *taḍmīn* is extended to include a non-regular use of prepositions, such as ibn Mas’ūd’s saying, (كَرَاهَةَ السَّامَةِ عَلَيْهِ، كَرَاهَةَ السَّامَةِ عَلَيْهِ). The noun ‘السامة’ is regularly connected with the preposition ‘من’, not ‘على’. When the regular preposition is substituted, it implies boredom and stressful difficulty. Khān does not draw a reader’s attention to this implication in his translation. He

17 Piet Van Poucke, “Domestication and foreignization in translation studies”, *TransUD-Arbeiten zur Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens*, 2012, 141.

18 Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān al-Mūsīlī, *Al-Khaṣā’iṣ* (Al-Hay’ah al-‘Ammah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, n.d.), 2: 507.

19 Yāsīn Abū al-Hayjā, *Maṣāhir at-Tajdīd an-naḥwī ladā Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah fī al-Qāhira* (‘Alām al-Kutub al-Ḥadīth, 2008), 17.

20 Belwey’s translation is only available online: <http://bewley.virtualave.net> (accessed 25 April 2015). Since it has not been published in print, I use ḥadīth numbers in my quotations.

renders it as “The Prophet (ﷺ) used to take care of us in preaching by selecting a suitable time, so that we might not get bored.” (Bukhari, 1:60). Other translators of Bukhārī could not render *taḍmīn* implied by this word. Belewý renders it as ‘not wanting it to become boring for us’. Such is the case of Khattāb (Tirmidhī 4:197). I presume a foreginizing translator may reflect the meaning of boredom and stress by rendering it as, “lest it should lay aggravating boredom on us”.

In Bukhārī (1:7), Heraclius is reported as saying, “وَلَوْ كُنْتُ عَنْدَهُ لَغَسَلْتُ عَنْ قَدَمَيْهِ”. The verb ‘*ghasala*’ is transitive which requires a direct object. It is not used with a preposition. A non-regular use of the verb with a preposition adds a connotation. Instead of rendering it ‘wash his feet’ as Khan does, it means ‘wash off his feet in reverence’ (Ibn Ḥajar 2:16). Similarly, the verb ‘*يعود*’ is used with the preposition ‘*إلى*’. When it is used with ‘*في*’ in the Prophet’s saying, “وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ” the meaning changes. Khan renders it as ‘to revert to disbelief’ though it is supposed to mean ‘to revert and stabilize in disbelief.’²¹

Overlooking *taḍmīn* in some cases led to fatal mistranslations of texts such as the use of ‘*إلى*’ in the context of the statement, “فَإِنَّا نَرَىٰ وَجْهَهُ وَنَصِيبُحَنَّهُ إِلَى الْمُنَافِقِينَ” makes the translation of Khan “but we have always seen him mixing with hypocrites and giving them advice” seem different from Ibn Ḥajar’s explanation of the verb to be “we see his favoritism and his loyalty to the hypocrites”.²²

In conclusion, Khan could not reflect *taḍmīn* in his translation of Bukhārī either due to the difficulty of introducing readable English equivalent that makes his style fluent or due to his too literal translation of the Arabic text.

3. 2. Lexical Elements

3.2.1. Lexical Archaism

Venuti regards a dense use of archaic lexical items as part of ‘a discursive strategy’ to evade prevalence of a domestic discourse.²³ Khān sticks to a dense use of archaic words in his translation. Sometimes his recourse to archaism does not maintain an adequate choice for foreignization. It sometimes causes inconsistency or a mistranslation. For instance, he dominantly uses the word ‘apostle’ in reference to Prophet Muhammad, in almost 6408 occurrences. Though he is much allergic to all biblical terms of loaded cultural variations, Khān uses the word in its inappropriate meaning. In the Bible, an ‘*apostle*’ refers to one of the twelve disciples chosen by Christ to preach his gospel (Elwell ‘Apostle’). Most other translators of ḥadīth refer to ‘*rasūl*’ as Messenger and to ‘*nabiyy*’ as

21 Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1379 AH), 1: 62.

22 Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*, 1: 522.

23 Venuti, *The Translator’s Invisibility*, 148.

a 'Prophet'. Capitalization may refer to an underlying foreignization of the text without recourse to the biblical term.

Furthermore, an extravagant use of exotic terms may show the text as a mystery, especially when Khan uses transliteration for words which have English equivalent without being of cultural significance, but to obscure the meaning, such as his rendering of the phrase:

يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرْوَقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَةِ، فَيَنْظُرُ الرَّامِي إِلَى سَهْمِهِ إِلَى نَصْلِهِ إِلَى رِصَافِهِ، فَيَتَمَارَى فِي الْمَوْقَةِ، هَلْ عَلِقَ بِهَا مِنَ
الدِّمِّ شَيْءٌ

[They] will go out of their religion as an arrow darts through the game, whereupon the archer may look at his arrow, its Nasl at its Risaf and its Fuqa to see whether it is blood-stained or not (i.e. they will have not even a trace of Islam in them)

3.2.2. 'Conventional' and 'Loaded' Proper Nouns

According to Hermens, proper nouns are categorized into conventional and 'Loaded names'.²⁴ The former seem 'unmotivated', while the latter 'motivate' for translation and range from faintly 'suggestive' to overtly 'expressive' names and nicknames.²⁵ Some historical names like prophets, saints and kings mentioned in the bible are examples of 'loaded' proper nouns. A translator of ḥadīth has two opposing strategies of rendering them to English readers: either to present them in their biblical forms or to adapt a pre-established translation norm such as orthographic adaptation. For example, a Muslim translator of ḥadīth looks at David as a biblical historical figure with its Judaic associations including biblical passages as (2 Sam. 11:2-27) which conflict with Muslim perspective of Prophets' infallibility. A translator usually resorts to transcription or transliteration to introduce Islamic ideological perspective associated with Dāwūd; the infallible Prophet. Khan opts for the latter to emphasize Muslim ethnocentric attitude. Moreover, the name 'Eve' is loaded with religious associations such as the Judo-Christian concept of original sin while Ḥawwā' is an Islamic form associated with the Qur'anic verse; "no bearer of burdens will bear the burden of another" (Qur'an 6: 164).²⁶ Such is the case of Jesus who is depicted as 'son of God' versus Isā who is rendered as 'God's slave and servant' (Qur'an 19: 30).

The problem of rendering historical names is a reiteration of the heated argument raised on how 'English Christian names should be translated'²⁷ into

24 Theo Hermans, "On Translating Proper Names, with Reference to *De Witte* and *Max Havelaar*," *Modern Dutch Studies*, ed. Michael Wintle (London: Athlone, 1988), 12.

25 Hermans, "On Translating Proper Names", 12.

26 In quoting English translation of the Qur'an, I used Umm Muhammad Aminah Assami's *Sahih International Quran Translation* (Saudi Arabia: Dār Abdulkāsim, 2005).

27 J. F. Aixelá, "Culture-specific Items in Translation", in *Translation, Power, Subversion*,

Spanish; an argument which lasted for fifty years and found its ramifications in translations of Shakespearean's names. In ḥadith discourse rendering those names in their biblical forms does not necessarily require a tacit approval of all ideological bearings of the name, but they still pose an anticipated dominance of the target text's culture. Foreignizing those names by the adoption of orthographic forms proves fidelity to the translated text. Sometimes domestication is preferable in order not to alienate the name in such cases, because it reflects the perspective of different religions or cultures to the same person.

3.2.3. Technical Terms

In his translation of Bukhārī, Khan is very conservative in presenting Islamic technical terms in orthographic forms. He does not adopt English coinages or spelling forms in modern English dictionaries. Terms like *salah*, *hajj*, which became parts of contemporary English dictionaries are rendered by Khan as *ṣalāh* and *ḥajj*. He still uses them as foreign elements inserted at the text. It stems from his conviction that Muslim *ṣalāh* is different from Christian prayers. Foreignization by the adoption of transliteration becomes inevitable when it relates to terms like *jihad*, which has cultural associations.

Khan further resorts to 'clarification' in translating the Arabic word '*an-Nāmūs*' in the report, "هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى". Khān domesticates it by rendering it in an explanatory translation, "This is the same one who keeps the secrets (angel Gabriel)". Belewty refers to orthographic adaptation by rendering it as "Namus" and then designating it as Gabriel (H3). The reason Khan refers to 'clarification' is the absence of an English equivalent of the word. The only available equivalent for this word is '*nomos*,' which refers in Greek mythology to "the daemon of laws and ordinance" (Collins "nomos"), but it may be branded as a 'qualitative impoverishment'.

The problem of translating technical terms of Bukhārī arises when Khan attempts to domesticate the text to seem logical and fluent for English readers. The reason is that most of Khan's clarifications are based on his own interpretation of the text or on commentaries of earlier exegetes. For example, 'a pledge of allegiance to this Prophet' is further defined as '(i.e. embrace Islam).' (Bukhārī 1: 7). Some of Khan's clarifications are redundant and ascertain that one reads a commentary domesticated to be instructive and informative. Berman calls this an 'empty' expansion, which "adds nothing, that it augments only the gross mass of the text."²⁸ Berman criticizes disruptive additions to the text which renders an elaborate explanation instead of a translation of the text. An example is Khan's explication of the essential pillars of Islam in brackets as, "To testify that there

ed. R. Álvarez and M.C. África Vidal (Clevedon: Multilingual Matters, 1996), 59.

28 Berman, "Translation and the Trials of the Foreign", 290.

is no deity (owing the right to be worshipped) but Allah and that Muhammad is Allah's Messenger, to offer the (compulsory congregational) prayers dutifully and perfectly, to pay Zakat (i.e. obligatory charity), to perform Hajj. (i.e. Pilgrimage to Mecca)" (Bukhārī 1: 8).

Khan's intensive clarifications of technical terms led to an overall 'expansion' i.e. "translation tends to be longer than the original."²⁹ Khan provides elaborate explanations of most transliterated terms he introduces. For example, the word '*mabrūr*' is explained to be "(i.e. accepted by Allah, performed with the intention of seeking Allah's pleasure only and not to show off, without committing a sin and in accordance with the traditions of the Prophet)." (Bukhārī 1: 26). Extensive elaborations of Khan's translation exists in almost all of his translation and pose one of the critical points for his work. For example in the first volume, Khan provides more than 30 clarifications, most of which are redundant: (Bukhārī 1: 19, 26, 35, 38, 39, 89, 104, 124, 155; 166, 187; 197, 222, 226).

I believe an adequate strategy for translating Islamic technical terms of adīth consists in foreignizing those terms by the adoption of transliteration. A glossary of technical terms has to be supplemented at the end of a translated work or the technical meaning should be provided at least at footnotes.

3.2.4. Honorific Words

A translator may express a high degree of conservatism to the source text by rendering it in exotic form by either introducing it in its original script or by making 'orthographic adaptation,' 'where the original is expressed in different alphabet' by transcription or transliteration.³⁰ Khan prefers the use of Arabic honorific symbols following certain names in the body of his English text as an imitation of the Arabic source. For example, He suffixes certain names with honorific phrases expressed in Arabic script such as (ﷻ) 'Lord of majesty and Bounty', (ﷻ) 'the Mighty and Sublime' or (ﷻ) 'Glorified be He'. He further adds (ﷺ) 'blessings and peace be upon him', (ﷺ) 'may Allah be pleased with him', (ﷺ) 'May Allah be pleased with her' following names of Prophet Muhammad, a member of his male or female companions respectively. Honorific symbols pose a challenge for fluency especially for non-Arab readers or those unfamiliar with Arabic scripts. Khan does not render meanings of those symbols at the glossary of technical terms though he dominantly used them at his work. By using those honorific expressions, Khan affirms that they are of the type of invocations that have to be recited in Arabic sounds as they have originally been intended to be though a reader does not know how to articulate these phrases. Khan opts for a strategy, which follows Venut's emphasis on endorsing discursive foreign elements of the

29 Berman, "Translation and the Trials of the Foreign", 290.

30 Aixelá, "Culture-specific Items in Translation", 61.

source text, though it is not pragmatic in the translation of Ḥadīth.

3.2.5. Toponyms

Toponyms refer to various place names, proper names of the location, region or part of the Earth's surface with its natural and artificial features, e.g., City of God, Bara, Rio.³¹ Bukhārī includes numerous place names, which Khan renders in various strategies. First, he introduces toponyms in their Arabic transliterated forms adding notes to demarcate their recent political borders such as '*ash-Shām*,' which is rendered by Khan as 'Sham (Syria, Palestine, Lebanon and Jordan)' (Bukhārī 1: 7, 1: 108). Aixelá terms this 'extratextual gloss,' where an additional explanation is offered in the target text to clarify the meaning for the reader. Such explanations usually appear as footnotes, glossary items or detailed explanations in brackets.³² Second, Khan provides toponyms in orthographic forms without reference to their limits such as in (Bukhārī 1: 235; 2: 81; 2: 114; 2: 349). He further renders '*ash-Shām*' in (Bukhārī 1: 240) as referring to 'Jerusalem' while in (Bukhārī 1: 98) as 'Syria'.

Third, Khan domesticates a toponym by giving its English equivalent though it entails a cultural dominance of the target text. For example, Khan uses 'Mecca' and 'Medina' for names of the two holy cities though they have been objected by some Muslims to be misnomers of the proper Makkah and Madinah. Inconsistent renderings of toponyms make it difficult to determine Khan's strategy of translating them.

3.2.6. Anthroponyms

Anthroponyms include people's names and nicknames as well encompassing names that refer to regional background).³³ Like his translation of toponyms, Khan is inconsistent in adopting a definite strategy in translating anthroponyms. For example, he translates '*ar-Rūm*' as 'Romans' in (6: 273, 6: 282; 6: 331, 6: 335), while he uses 'Byzantines' in (Bukhārī 3: 387, 4: 116). A historical investigation may reveal anachronism. The problem lies in his references to peoples who still exist today. Though he manages to foreignize Yemenites (Bukhārī 4: 153) he fails to adopt the same strategy for 'Syrians' (Bukhārī 1: 140) and 'Ethiopians' (Bukhārī 1: 440). The latter can be easily foreignized by as 'Abyssinians'.

In conclusion, toponyms and anthroponyms may have English equivalents with a historical bearing. The most adequate strategy is to present them in their old English equivalents. Transliteration is the option for rendering toponyms and

31 E. Espindola, *The Use and Abuse of Subtitling as a Practice of Cultural Representation: Cidade de Deus and Boyz 'N the Hood* (Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006), 49-50.

32 Aixelá, "Culture-specific Items in Translation", 67.

33 Espindola, *The Use and Abuse of Subtitling*, 49-50.

anthronyms with no English equivalents or those whose English equivalents are of sensitive cultural problems.

3.3. Cultural Markers

Culture makers are signs of identity of a particular culture. They include as, Xianbin He quotes Venuti, "technical terminologies ... and literary figures like metaphor."³⁴ They include 'reminders', a term Venuti borrowed from Lecercle to refer to elements that constitute a foreign element within the target cultures which can be used to mark the foreignness of a translated text.³⁵ A good translator, according to Venuti can "release the remainder by cultivating a heterogeneous discourse, opening up the standard dialect and literary canons to what is foreign to themselves, to the substandard and marginal."³⁶

3.3.1. Figures of speech

The Collins English Dictionary defines figure of speech as "an expression such as a simile, in which words do not have their literal meaning, but are categorized as multi-word expressions that act in the text as units" ("figure"). Since Arabic figures of speech primarily rely on the process of migration from a primary meaning to a figurative connotation, it entails ambiguity, which undermines the clarity of a source text.

3.3.1.1. Euphemism

Euphemism, as Leech defines, is "the practice of referring to something offensive or delicate in terms that make it sound more pleasant or becoming than it really is."³⁷ For the Prophet's saying, "إن من شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى المرأة" (Bukhārī 2: 399). The word 'يفضي' is a euphemism for 'having sexual intercourse'. Khan translates it as, "escorts with his wife". There are, however, three strategies for rendering this euphemism:

a. To translate it literally by reference to the lexical meaning of '*afḍa*' i.e. to occupy the *faḍā*' (place or space) of someone.³⁸ By following this technique, Siddiqi has deleted euphemism in his translation, "the man who goes to his wife and she goes to him" (Muslim 838).

b. To provide a literal translation of euphemism by including a non-

34 Xianbin He, "Foreignization/domestication and yihua/guihua: a contrastive study", *Translation Journal* 9/2 (2005), 2, <http://www.bokorlang.com/journal/32foreignization.html> (accessed 5 May 2015).

35 Venuti, *The Scandals of Translation*, 11.

36 Venuti, *The Scandals of Translation*, 11.

37 Geoffrey N. Leech, *Principles of Pragmatics* (London and New York: Longman, 1983), 147.

38 E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1984), 2414.

euphemistic addition to the text like rendering the phrase as, 'to go to his wife [for carnal intercourse]'.

c. To disregard euphemism by providing the intended meaning as the translator of Abū Dāwūd's *sunan* does, "a man who has intercourse with his wife" (Abū Dāwūd 5:298).

Khan's translation adopted foreignization by conveying the meaning in obscure terms without being literal. Khan applies different strategies in translating euphemism in Bukhārī.

Bukhārī relates the story of three men who took shelter in a cave where the rock blocked it and each one started to reiterate a sincere act that he offered for God. The second one reiterated his story with his cousin whom he seduced. When she agreed he was between her legs, she said, (أَتَى اللَّهَ وَلَا تَفْضَحْ حَتَّى لَا يَحْقِدَ). I will compare five translations of this euphemism. Khan provides two translations; where he, at the first (Bukhārī 3: 229) translates it as "she asked me not to deflower her except rightfully (by marriage)". He provides an English euphemistic word with an equivalent meaning, but without providing a deep sense of obscurity as it appears in the original text. Aishah Belewiy imitates Khan to some extent, "Fear Allah and do not deflower without right" (Bukhārī H3278). It is a form of domestication. Khan provides another translation for the phrase, "It is illegal for you to outrage my chastity except by legitimate marriage." He creates a euphemistic expression not familiar in English by rendering the word '*khatam*' as chastity. It does seem to equate with the Arabic elegant expression. Siddiqui could grasp that elegance by his, "fear Allah and do not break the seal (of chastity) but by lawful means" (Muslim 1672). He provides a noun-euphemistic clarification, where he draws the text closer to the English reader to clarify the significance of the phrase. In his translation of *Riyāḍ aṣ-ṣāliḥīn*, Yusuf renders another variant of Bukhārī translation where he presented it as, "Fear Allah and do not break the seal unlawfully" (Nawawī 5). I presume this is a pure foreignization of the text.

Euphemism is used in ḥadīth discourse for depicting male-female intimate relation. The Following report has two examples of this type of euphemism. The Arabic text reads as follows:

(جَاءَتْ امْرَأَةٌ رِفَاعَةَ الْفَرَزْدِيِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: كُنْتُ عِنْدَ رِفَاعَةَ، فَطَلَّقَنِي، فَأَبَتْ طَلَاقِي، فَتَزَوَّجْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ الزَّيْبَرِ إِذَا مَعَهُ مِثْلُ هَذِهِ الثَّوْبِ، فَقَالَ: «أَتُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ؟ لَا، حَتَّى تَذُوْقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوْقَ عُسَيْلَتَكَ

The first euphemism lies in the phrase '*hudbatu thawb*' which is translated according to different strategies as follows:

- Khan: "he is impotent" (Bukhārī 3: 489).

- Khaṭṭab: 'what he has is like the fringe of a garment' (Nasā'ī 4: 131)
- Siddique: 'what he possess is like the fringe of a garment (i.e. he is sexually weak)' (Muslim: 834)
- Belew: " the frayed end of cloth [i.e. impotent]" (Bukhārī H2496)

Khan domesticates the text by giving the intended meaning, while others provide varying degrees of foreignization except Siddique and Belew who provide clarifying notes. However, we can hardly find an English equivalent for this euphemistic expression that is why Khaṭṭab's translation opts for foreignization.

The other euphemism used in this context is the sentence, 'حَتَّى تَذُوقِي غُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ غُسَيْلَتِكَ'. Khan completely avoids literal translation. He renders it as "until the second husband consummates his marriage with her" (Bukhārī 7: 136). Belew put it as "until you have enjoyed his sweetness and he has enjoyed your sweetness". She imitates the source text, which introduces a foreign expression to the target text. But is there a reason for Khan's abandonment of a literal translation of this euphemistic expression? I presume he regards the expression as dysphemistic, which contrasts neutral euphemism. However, the Prophet's use of this expression is intended for a legal reason. When a woman is irrevocably divorced for three times, she is not supposed to remarry her ex-husband except upon marrying another without a mutual consent. She has, then, to consummate this marriage. Tumaymah b. Wahb; the woman who encountered with the prophet in a dialogue liked to get back to Rifā'ah without a consummation of the second marriage so that she accused her husband of impotence. This is the reason the Prophet uses dysphemism reprimand both her and her ex-husband. Khan, however, domesticates both expressions to make his translation rational and intelligible for his target audience.

3.3.1.2. Metonymy

According to Merriam-Webster, this is "a figure of speech in which a thing or concept is called not by its own name, but rather by the name of something associated in meaning with that thing or concept" ("metonymy"). The Arabic approximate equivalent for metonymy is *kināyah*, where the name of an item is moved to fill in something else with which it is linked.³⁹ Abdul-Raof distinguishes between Arabic *kināyah* and the English metonymy by affirming that "Metonymy in classical Arabic signifies the intrinsic signification of the lexical item employed by the communicator."⁴⁰ A translator is presumed to recognize a metonymy, identifies its culture reference and renders it to an English reader by maintaining

39 'Abdur-Raḥmān Ḥasan Ḥanbbanakah, *Rawā'ī 'min aqwāl ar-rasūl* (Damascus: Dār al-Qalam, 1996), 2: 127.

40 Hussein Abul-Raof, *Arabic Rhetoric, a Pragmatic Analysis* (London and New York: Routledge, 2006), 233.

a level of elegance and its cultural variation. An example for Arabic metonym is the Prophet's saying, (يَخْرُجُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ أَحْدَاثُ الْأَسْنَانِ). The expression *aḥdāthu'l-asnān* is translated as 'young-toothed people'. The youthfulness is referred to indirectly through freshness of teeth.

In Bukhārī, the well-known *ḥadīth* of Umm Zar' is a masterpiece of artistic and literary language in which 'Aishah; the Prophet's wife relates to the Prophet anecdotes of eleven women depicting their spouses' affairs with them. The report includes numerous metonyms. Khan is not consistent in either foreignizing or domesticating the text. For example, Khan translates, "عظيم الرماد" as "His ashes are abundant" (Bukhārī 7: 82) by leaving a target audience in abyss of guessing the meaning. Though he provides clarifying notes (i.e. generous to his guests), a reader cannot comprehend the cultural reference or relation between ashes and guests. Khan's clarification classified his rendering to be completely domesticating. Sometimes translation with domestication is the only option. He further domesticates 'رفع العماد' which literally means 'one who has a raised ceiling' as 'tall generous man' but he foreignizes 'طويل النجاد' by rendering it as 'wearing a long strap for carrying his sword'. The fifth woman describes her husband as 'إِنْ دَخَلَ' 'فَهَيْدَ، وَإِنْ خَرَجَ أَبْهَدَ'. Khan reveals the secret of why he is leopard at home while he turns a lion outside by domesticating the meaning through explanatory notes to show that he 'sleeps a lot' at home and 'boasts a lot' in front of men. The sixth woman defames her husband's image by enlisting his bad qualities through five euphemistic expressions as follows, 'وَلَا يُوَلِّغُ الْكُفَّ، وَإِنْ اضْطَجَعَ النَّفْ، وَإِنْ شَرِبَ اشْتَفَّ، وَإِنْ أَكَلَ لَفَّ، وَإِنْ شَرِبَ اشْتَفَّ، وَلَا يُوَلِّغُ الْكُفَّ'. Khan domesticates the text by providing the intended meaning of those expressions, "The sixth one said, "If my husband eats, he eats too much (leaving the dishes empty), and if he drinks he leaves nothing; if he sleeps he rolls himself (alone in our blankets); and he does not insert his palm to inquire about my feelings." (Bukhārī 7: 82). Khan reveals what is supposed to be concealed. Other translators of Bukhari do not transfer euphemism in their English translations. Belwey, for example, imitates Khan with slight lexical and stylistic variations (Bukhārī H4893). I propose those expressions may be foreignized as follows, "If my husband eats, he cleans up. If he drinks, he gets all sups. If he sleeps, he wraps himself up, stretching no hands to show I am up".

The seventh woman expressed her husband's impotence in euphemistic expression, which is interpreted differently by commentators of *ḥadīth*: زَوْجِي غَيَابَاءُ. أو جمع كُأَلْ لَكَ أو غَيَابَاءُ طِبَاقَاءُ كُلُّ دَاءٍ لَهُ دَاءٌ شَحَكَ أَوْ فَلَكَ. The original text is dot-distorted. The word 'غَيَابَاءُ' has been exchanged with 'عَيَابَاءُ' in a stage of transmission due to a misreading of a written version of the report. Khan does not convey technical mechanism to his readers. He translated the two variants as probably intended in the original text. Furthermore, he translates the word nude of its euphemistic ornament. Belwey utterly expressed the intended meaning by rendering it as,

"heavy in spirit or impotent". The word 'طباء' is literally derived from the verb '*ʾabaqa*' (to cover). A camel is '*ʾabāqā*', when it lacks strength or ability to cover distances. A man is '*ʾabāqā*' because he is impeded in his speech.⁴¹ Khan domesticates it as 'foolish'. I suggest it be rendered as 'tongue tied' to show fidelity to the 'letter' and to show the aesthetic traces of the ST euphemism.

The eighth woman shows her husband in an elegant style by describing his touches and smells as, 'المسُّ مَسُّ أَرْنَبٍ، وَالرَّيْحُ رِيحُ زَرْزَنِ'. Khan domesticates the text by clarifying the reason of making a similarity between her husband and a rabbit, "My husband is soft to touch like a rabbit." The tenth woman refers to her man's generosity by describing his camels as follows: لَهُ إِبِلٌ كَثِيرَاتُ الْمَبَارِكِ قَلِيلَاتُ الْمَسَارِحِ، وَإِذَا سَمِعْنَ صَوْتَ الْمِرْزَعِ أَتَقَنَّ أَتَهْنَّ هَوَالِكَ زَوْجِي مَالِكَ وَمَا مَالِكَ، مَالِكَ خَيْرٌ مِنْ ذَلِكَ، لَهُ إِبِلٌ. Khan fully domesticates the text by clarifying its meaning, "Most of his camels are kept at home (ready to be slaughtered for the guests) and only a few are taken to the pastures. When the camels hear the sound of the lute (or the tambourine) they realize that they are going to be slaughtered for the guests". We can smell that elegant fragrance of the desert in Belew's rendering, "He has camels, most of which are kept in pens while only a few are sent to graze. When they hear the sound of the lute, they are certain that they will be slaughtered." (Bukhārī H4893) It gives a room for the reader's imagination to contemplate both letter and intent of the text. The only problem of Belew's translation is that she abused the rhyme, which is intended in this narrative. The eleventh woman, the report is known for her name, is umm Zar', gave a positive and faithful description of her spouses' good days with her, though, he at the end divorced her and got married to another woman. She described everything surrounding her husband starting with him: أَنَا مِنْ خَلِيٍّ أَذْنٍ، وَتَجَحَّنِي فَبَجَحْتُ إِلَى تَفْسِي، وَخَدَّيْنِي فِي أَهْلِ غُثَيْمَةٍ بِشَقٍّ، فَجَعَلَنِي فِي أَهْلِ صَهِيلٍ وَأَطِيطٍ وَدَائِسٍ وَمُنَقٍّ، فَعَبْدَةٌ وَمَلَأَ مِنْ شَحْمٍ عَضْدَتِي، وَتَجَحَّنِي فَبَجَحْتُ إِلَى تَفْسِي، وَخَدَّيْنِي فِي أَهْلِ غُثَيْمَةٍ بِشَقٍّ، فَجَعَلَنِي فِي أَهْلِ صَهِيلٍ وَأَطِيطٍ وَدَائِسٍ وَمُنَقٍّ، فَأَتَصَبَّحُ وَأَقُولُ فَلَا أَصْبَحُ وَأَرْقُدُ فَأَتَصَبَّحُ. Khan renders it as, "He has given me many ornaments and my ears are heavily loaded with them and my arms have become fat (i.e., I have become fat). And he has pleased me, and I have become so happy that I feel proud of myself. He found me with my family who were mere owners of sheep and living in poverty, and brought me to a respected family having horses and camels and threshing and purifying grain. Whatever I say, he does not rebuke or insult me. When I sleep, I sleep till late in the morning, and when I drink water (or milk), I drink my fill." I however, propose to foreignize the text as follows, "Of gold he made my ears dressy, filled out the flesh of my body so it is heavy, delighted me and made me happy. He found me in people of sheep to grow displacing me to people of horses and camels, oxen and crops to plow. No rebuke when I speak nor awake when I sleep."

To conclude, I prefer presenting Arabic euphemisms and metonymys of

41 Lane, *Arabic-English Lexicon*, 1827.

adith through a foreignizing strategy for the following reasons: First, there is a definite relation between the literal and intended meanings of euphemism. This relation is known by the original text. Second, euphemism “is purposefully employed to keep a reader from a reality or an emotion that could prove to be embarrassing or hurtful.”⁴² It becomes marginalized when the meaning of euphemism is transferred prone of any aesthetic ornament. Third, euphemism primarily relies on “domestic values, social recreations and ideological forces which are hardly identified in parallel equivalents in target language.”⁴³

3.3.1.3. Metaphor

This refers to a figure of speech in which a word or a phrase is applied to an object or action that it does not literally denote in order to imply a resemblance (Collins “metaphor”). Soskice affirms the dependence of religious language in almost all traditions upon metaphorical speech.⁴⁴ In ḥadith discourse, a word may be used to indicate a literal, a juristic or a customary meaning. In the latter two cases a word departs from the literal to the metaphorical. For instance, the Arabic word ‘*riba*’ may be used in its literal sense to mean ‘increase’ or in its juristic meaning to mean ‘usury’. In some cases, distinction between literal and metaphorical usages of a locution is plain but in other cases it is not. I will give examples of metaphors of this type. How Khan responds to phrases not determined to be used in literal or metaphorical senses and which strategy seems adequate in translating those metaphors?

To give an example, the Prophet is reported as saying, “*الْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ*، “عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَنْقَرَفَا، إِلَّا بَيْعُ الْخِيَارِ”. The word ‘*al-mutabāyi‘ān*’ may linguistically refer to the ‘two purchasing parties’ and metaphorically to the ‘two negotiating parties’. Moreover, the word ‘*yatfarraqa*’ may be literally translated as ‘physically depart’ or ‘end negotiation’. This is the reason Ḥanafī and Mālikī jurists upheld that as long as negotiations are going on, the option of cancellation is still effective. Shāfi‘ī jurists maintain that the right of cancellation terminates by physical departure of the session. Proponents of the first view based their argument on similar phrases of traditions such as the word ‘*yabi*’ in the Prophet’s saying, “*لا يبيع أحدهم على بيع أخيه*” is used to mean ‘bargain’. Khan opts for a literal translation of the phrase, “Both the buyer and the seller have the option of canceling” (Bukhārī 3: 183). By translating the phrase to be of one definite meaning, Khan domesticates the text to a Shāfi‘ī interpretation. He gives clarification of the text by introducing

42 Manar Abdulhafeedh Abdallah, *Translating English Euphemisms into Arabic: Challenges and Strategies* (PhD diss., Princeton University, Diss. Sharjah University, 2009), 76.

43 Munday, *Introducing Translation Studies*, 145.

44 Janet M. Soskice, *Metaphor and religious language* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 1.

the 'indefinite' in the form of a 'definite'. Khaṭṭāb foreignizes the phrase as 'the two parties to a transaction.' (Nasā'ī 5: 261). I think it would be better if Khan stated his opinion and the opinion of other jurists in the footnote.

Though Khan attempts to be literal in translating metaphors, excessive clarifications draws his renderings towards domestication. This is evident in a number of instances such as his translation of the Prophet's saying, *فَرْنَا الْعَيْنَ النَّظْرَ، وَرَنَّا، أَلْسَانَ الْمُنْطِقِ، وَالنَّفْسَ تَمَنَّى وَتَشْتَهِي، وَالْفَرْجَ يُصَدِّقُ ذَلِكَ، وَيُكَذِّبُهُ* "The adultery of the eye is the looking (at something which is sinful to look at), and the adultery of the tongue is to utter (what it is unlawful to utter)" (Bukhārī 8: 398). Qadhi foreignizes the text as follows, "The fornication of the eyes is the see and the fornication of the tongue is to talk." (Abū Dāwūd 2:554). The meaning given by Qadhi does not explain the purpose well. The meaning remains incomplete. I suggest it be rendered as foreignized and domesticated somehow as follows: "The fornication of the eyes is the [unlawful] see and the fornication of the tongue is the [unlawful] talk."

Furthermore, Khan domesticates the phrase 'النذير العريا' in the Prophet's saying, *مَثَلِي وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا فَقَالَ: رَأَيْتُ الْجَيْشَ بَعِثَ، وَإِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْغُرَبَانِ* / "My example and the example of the message with which Allah has sent me is like that of a man who came to some people and said, 'I have seen with my own eyes the enemy forces, and I am a naked warner (to you) so save yourself.'" (Bukhārī 8: 325). Belewiy domesticates it as follows: "My example and that of the what Allah sent me with is like a man who comes to some people and says, 'I have seen the army with my own eyes. I am naked warner. Save yourselves! Save yourselves!'" (Bukhārī H6117).

In some cases Khan opts for translating the intended meaning of a metaphor by deleting the metaphoric imagery. Sidighi explains it as, "converting the metaphorical expression into sense."⁴⁵ Khan renders the phrase, 'زهرة الدنيا', as 'the splendor and luxury of the worldly life' (Bukhārī 4: 142), though it may be retained as 'blossom of this life'. Similarly, he translates the phrase, 'يمرقون من الدين كما', as, "who will go out of (renounce) the religion (Islam) as an arrow passes through the game," (Bukhārī 9: 489), where he keeps the metaphor but domesticates the text through clarifying notes.

Khan does not opts for domestication in all his renderings of metaphors. Sometimes he refers to foreignization to make a metaphor obscure as in the Prophet's words, "وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ", which is rendered by Khān as "Know that Paradise is under the shades of swords."

In conclusion, Khan attempts to retain metaphors in his translation, but

45 A. Sidighi, "Translating Persian Metaphors into English", *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*, ed. Ali Asghar Seyed-Gohrab (Leiden: Brill, 2012), 209.

his excessive use of explicatory notes and rationalization draw his texts home. I believe the context of traditions can efficiently clarify the message without recourse to rationalize or clarification.

3.3.2. Ideological and Ethical Constraints

Religious texts, as Hatim concludes, are “carriers of ideological meaning and vulnerable to changing socio-cultural norms.”⁴⁶ Translation of religious texts may be influenced by the target leadership in this case, “religious and ethical norms can hinder or at least impede the use of both foreignization and domestication in translation, especially if the target readership has a conservative religious nature.”⁴⁷

In ḥadīth discourse, a translation problem is a subsequent of syntactic ambiguity when a text harbors two linguistically acceptable interpretations, but a translator’s choice is primarily determined by his ideological tendency. It may further arise when a text is apt to encompass a number of indefinite variables but a translator restricts it to one definite meaning in order to substantiate a certain approach. If a translator moves towards his readers by adopting a unilateral attitude by disregarding others, it is a domestication tailored to serve ideological leanings.

In Bukhārī, we encounter a series of structures that feature grammatical ambiguity because of pronominal reference. For instance the structure (خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ) (عَلَى صُورَتِهِ) has a pronominal affix (هـ) cliticized to the proper noun (الله), resulting in syntactic ambiguity, which has also led to different interpretations and translations. This pronominal object affix can either refer to (God) which leads to the meaning that Adam has a form as Allah has a form (both are not identical or similar) or refer to (Adam) thus leading to the meaning that Adam has been created in the form Allah has chosen for him. Khan chooses the second meaning by assuming that the antecedent of the pronoun is Adam, thus meaning that Allah created Adam in his (meaning Adam’s) complete form (Bukhārī 8: 246). This, however, conflicts with the other variant version related by Ibn Abī ‘Aṣim in which the Prophet said, (فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ).⁴⁸ In comparing the two narrations, it is evident that the most appropriate translation would be “Allah created Adam in His form”, but due to ideological constraints, Khan had to opt for

46 Hatim, B. Hatim and I. Mason, *The Translator as Communicator* (London: Routledge, 1997), 35.

47 Mariam H. Mansour, “Domestication and Foreignization in Translating Culture-Specific References of an English Text into Arabic, *International Journal of English Language & Translation Studies*. 2/2, 23-36, <http://eltsjournal.org> (accessed 10 April 2015).

48 Ibn Abī ‘Aṣim, *As-Sunnah*, ed. M. Nāsir ad-Dīn al-Albānī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1400 AH), 1: 228.

a safe interpretation lest his translation should be classified as of Ash'arī⁴⁹ leanings. Khan's ideological contains consist in the accentuation on God's utter distinction from the temporarily produced and the problem of rendering a physical similitude of a human match.⁵⁰ Khan attempts to domesticate the text to be acceptable for a certain category of target readers.

Khan's choices are more obvious when a prophetic tradition is apt to various juristic interpretations subsequent of semantic ambiguity. In case of opting to foreignization, a translator is presumed to be loyal to the original text. He attempts make his translation as polysemous as the original text. At translator may be held partial to a certain religious group or school of law if he domesticates his translation to a category of readers. For example, the text of the following ḥadīth evoked disagreement among scholars on the legal value of dipping unwashed hands in ablution vessels upon awaking: *وَإِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَيْهِ* (قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَهُمَا فِي الْإِنَاءِ ثَلَاثًا، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ). According to Mālik and Shāfi'ī, it is emphatically recommended to wash one's hands before dipping them in an ablution vessel.⁵¹ They interpreted the impetrative (فليغسل) as a form of recommendation, though it is of an imperative mode. According to a Shafi'ī or Mālikī translator, the text will be rendered "And whoever wakes up from his sleep should wash his hands three times". Moreover, according to Mālik the ruling is contingent to the case of a person doubting the purity of his hands. Therefore, a Mālikī translator is expected to convey the meaning of doubt in the target text by rendering the phrase (فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ) as "for one may not know where his hands were". Dāwūd and Zahirītes relied on the explicit meaning of this ḥadīth to confirm that washing hands before immersing them in the ablution bowl is obligatory after having sleep either during day or night. The text, according to them, should be rendered differently, "And whoever wakes up from his sleep must wash his hands three times before dipping them in the vessel". Aḥmad distinguished between nocturnal sleep and that of the day. He understood from the words *'ayna bātāt* (where his hands slept)' the traditional sleep during night. Accordingly the phrase should be translated to mean "where his hands spent the night".

Khan is not consistent in following a certain interpretation though he leans to a definite view and overlooks others. Khan's translation is classified according

49 Ash'arīyya's main dichotomy from mainstream Muslims lies in their interpretation of God's attributes versus literal interpretation of Ḥanābalis (W. Montgomery Watt, "Ash'ariyya", *Encyclopaedia of Islam* (EI²), [Leiden: Brill, 1986], 1: 696).

50 Juwaynī, Abū al-Ma'ālī 'Abdul-Malik Imām al-Ḥaramayn, *Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief: Al-Irshad*, ed. trans. Paul E. Walker (Garnet Publishing, 2001), 21.

51 Ibn Rushd, Abū al-Walid Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Rushd, *Biḍāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), 1: 16.

to various schools of laws as follows:

Segment	School of Law
And whoever wakes up from his <u>sleep</u>	Mālik, Shāfi'ī and Zāhirites
should wash his hands before putting them in the water for ablution	Mālik and Shāfi'ī versus Zāhirites and Aḥmad
because nobody knows where his hands were “	Shāfi'ī and Aḥmad
during sleep.	Mālik, Shāfi'ī and Zāhirites

A proposed translation should be polysomic in the sense it assimilates all possible interpretations of various juristic approaches. It may be as follows: “And whoever wakes up from his sleep is to wash his hands three times before dipping them in the utensil, because nobody knows where his hands slept.”

For Khan, a translator of a religious text is not only ethically committed to present the foreign faithfully but he is ideologically obliged to endorse his latent beliefs that make him walk on thorns. A translator of a religious text have a duty towards Prophet Muhammad (the author of ḥadīth), to his readers and to his various cultures whether distinct or shared. By foreignization, a translator prioritize fidelity to the text which is a part of his ethical commitment and ideological beliefs by rendering it free of any leanings.

4. Conclusion

By applying Venuti's (1995) dichotomous strategies of foreignization and domestication to Khan's translation of Bukhārī, I conclude that Khan generally attempts to foreignize his text by accentuating its distinctive syntactic, lexical and cultural features. Khan does not opt for foreignization in all of his choices. Though he shows adherence to Arabic VSO structure, he does not reflect non-regular usage of prepositions and certain Arabic syntactic and stylistic articles such as *taḍmīn*. This is due to a seeming difficulty in rendering them readable to in his English translation.

For his lexical equivalents, Khan prefers foreignization through a dense use of archaic words. However, an extensive exploitation of exotic terms turned some of his texts into mysteries. He opts for orthographic representation of honorific words and phrases, loaded names in addition to proper nouns. His clarifications of those terms do not always result in a fluent and smooth reading of his target language. It includes discursive remarks and explications, which are mostly redundant. He does not show a consistent strategy for rendering toponyms and anthroponyms.

The problem of Khan's translation lies in translating cultural markers. In most cases he disregards euphemism, metonyms and metaphors either by straightly and clearly providing the intended meaning or through the intensive clarifications he provides to reveal mysteries of the elegant Arabic discourse. With regard to ideological and ethical constraints, Khan is not only ethically committed to faithfully present the foreign elements but he is also ideologically obliged to endorse his latent beliefs that make him walk on thorns.

Hadīth discourse includes latent cultural, social, ideological and juristic variations which have been subjected to voluminous rubric of exegeses of creedal, juristic and philological compendiums which resulted in vast arrays of differences among theologians, jurists and philologists. Taking those discrepancies into consideration necessitates that a translator has to show fidelity to the letter of the text. Any alteration or substitution of concepts, lexical items or figures may be supportive of an orientation or an approach. The text has to read as general and polysomic as it first originated. By reference to foreignization and domestication, I opt for foreignization which does not only maintain the foreign elements of the text but maintains its foreign attitudes and orientation to be apt to various interpretations.

Bibliography

- Abdallah**, Manar Abdulhafeedh, *Translating English Euphemisms into Arabic: Challenges and Strategies* (PhD diss., Princeton University, Diss. Sharjah University, 2009).
- Abul-Raof**, Hussein, *Arabic Rhetoric, a Pragmatic Analysis*, London and New York: Routledge, 2006.
- Aixelá**, J.F. "Culture-specific Items in Translation", in *Translation, Power, Subversion*. Ed. R. Álvarez and M.C. África Vidal, Clevedon: Multilingual Matters, 1996, 52–78.
- Assami**, Aminah, *Sahih International Quran Translation*, Saudi Arabia: Dar Abdulqasim, 2005.
- Abū Dāwūd**, Sulaymān b. al-Ash'ath, *Sunan abi Dāwūd*, trans. Yasir Qadhi, Riyadh: Darusslam, 2008.
- Berman**, Antoine. "Translation and the Trials of the Foreign", *The Translation Studies Reader*, ed L. Venuti, New York: Routledge, 1985, 284-298.
- Al-Bukhārī**, Abū 'Abdullah Muḥammad b. Ismā'il b. Ibrāhīm b. al-Mughīrah al-Ju'fi. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, trans. M. Muhsin Khan, Riyadh: Darussalam, 1997.
- Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, trans. Aishah Belew, <http://bewley.virtualave.net> (accessed 25 April 2015).
- Collins**, William, *Collins Dictionary*, Harper Collins Publishers, 2006, www.collinsonlinedictionary.com (accessed 14 April 2015).
- Elwell**, Walter A., "Entry for 'Apostle'", *Evangelical Dictionary of Theology*, Baker Bytes, 2001.
- Espindola**, E, *The Use and Abuse of Subtitling as a Practice of Cultural Representation: Cidade de Deus and Boyz 'N the Hood*, Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- France**, Peter. "Translation Studies and Translation Criticism" in *The Oxford Guide to Literature in English Translation*, ed. Peter France, Oxford: Oxford University Press, 2000, 3-10.
- Ḥanbbanakah**, 'Abdur-Raḥmān Ḥasan, *Rawā'i 'min aqwāl ar-rasūl*, Damascus: Dār al-Qalam, 1996.
- Hatim**, B. and Mason, I, *The Translator as Communicator*, London: Routledge, 1997.
- He**, Xianbin, "Foreignization/domestication and yihua/guihua: a contrastive

- study", *Translation Journal* 9(2) 2005. <http://www.bokorlang.com/journal/32foreignization.html> (accessed 5 May 2015).
- Hermans**, Theo, "On Translating Proper Names, with Reference to *De Witte* and *Max Havelaar*", *Modern Dutch Studies*, ed. Michael Wintle, London: Athlone, 1988, 11-13.
- Ibn Abī 'Aṣim**, *As-Sunnah*, ed. M. Nāsir ad-Dīn al-Albānī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1400 AH.
- Ibn Ḥajar**, Aḥmad b. 'Alī, *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 AH.
- Ibn Jinnī**, Abū al-Fatḥ 'Uthmān al-Mūṣilī. *Al-Khaṣā'is*. Al-Hay'ah al-'Ammah al-Miṣriyyah li al-Kitāb.
- Ibn Rushd**, Abū al-Walid Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Rushd. *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Lecercle**, Jean-Jacques, *The Violence of Language*, London Routledge, 1990.
- Lane**, E. W, *Arabic-English Lexicon*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1984.
- Juwaynī**, Abū al-Ma'ālī 'Abdul-Malik Imām al-Ḥaramayn, *Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief: Al-Irshad*, trans. Paul E. Walker, Garnet Publishing, 2001.
- Leech**, Geoffrey N. *Principles of Pragmatics*. London and New York: Longman, 1983.
- Mālik b. Anas**, *Al-Muwatta' of Imam Malik Ibn Anas: The First Formulation of Islamic Law*, trans. Aisha Abdurrahman Bewley, Scotland: Madinah Press Inverness, 2015.
- Mansour**, Mariam H, "Domestication and Foreignization in Translating Culture-Specific References of an English Text into Arabic, *International Journal of English Language & Translation Studies*. 2/2, 23-36, <http://eltsjournal.org> (accessed 10 April 2015).
- Munday**, J., *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, New York Routledge, 2001.
- Muslim b. al-Ḥajjāj an-Naysābūrī**, *Ṣaḥīḥ Muslim*, trans. Abdul Hamid Siddiqui, Kitab Bhavan, 2000, <https://www.shareislam.com/order/books/SahihMuslim.pdf>. (accessed 6 May 2015).
- Myskja**, Kjetil. "Foreignisation and Resistance: Lawrence Venuti and His Critics", *Nordic Journal of English Studies* 12/2, 1-23.

- Al-Nasā'ī**, Aḥmad b. Shu'ayb b. 'Ali b. Sinān b. Baḥr, *Sunan an-Nasā'ī*, tran. Aḥmad Khaṭṭāb, Riyadh: Darussalam, 2007.
- Poucke**, Piet Van, "Domestication and foreignization in translation studies", *TransUD-Arbeiten zur Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens*, 2012, 139-157.
- Pound**, Ezra, *Literary Essays*, New York: New Directions and London: Faber and Faber, 1954.
- Sidighi**, A., "Translating Persian Metaphors into English", *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*, ed. Ali Asghar Seyed-Gohrab, Leiden: Brill, 2012.
- Soskice**, Janet M., *Metaphor and religious language*, Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Tymoczko**, M., "The Metonymics of Translating Marginalized Texts", *Comparative Literature*, 47/1 (1995), 11-24.
- Translation in a Postcolonial Context*, Manchester: St. Jerome Publishing, 1999.
- Venuti**, L., *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London and New York: Routledge, 1995.
- The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Differences*, London and New York: Routledge, 1998.
- Watt**, W. Montgomery, "Ash'ariyya" *Encyclopaedia of Islam (EI²)*, Leiden: Brill, 1986, 1: 696.
- Yang**, Wenfen, "Brief Study of Domestication and Foreignization in Translation", *Journal of Language Teaching and Research*, 2010, 77-80.
- Yāsīn**, Abū al-Hayjā', *Maṣāḥir at-tajdīd an-naḥwī ladā Majma' al-Lughah al-ʿArabiyyah fī al-Qāhira*, 'Alām al-Kutub al-Ḥadīth, 2008.

DEĞERLENDİRME YAZILARI
REVIEW ESSAYS



Değerlendirme Yazısı / Review Essay

Siyer Usûlü Hakkında İki Kitap

Yakup Akyürek*

Hicrî II. asırdan itibaren Hz. Peygamber hakkında eserler telif edilmeye başlanmış ve günümüze gelene kadar bu alanda ciddi bir literatür oluşmuştur. Siyerin özü itibariyle yalnız rivayetlerden oluşması ve nazarî bir disiplin olmaması bugüne kadar ciddi bir usûl çalışmasının ortaya konulmasını zorlaştırmıştır. Ne var ki nazarî bir disiplin olmayan siyerin belli başlı kriterler uygulanmadan yazılması veya okunması beraberinde ciddi problemler doğurmuştur. Özellikle yakın dönemde Hz. Peygamber'in hayatının ne şekilde ele alınması gerektiğine dair birçok çalışma yapılmıştır. Modern dönem araştırmacılarının ekseriyetle üzerinde durduğu husus, Hz. Peygamber'in beşerî yönünün ön plana çıkartılması, kaynaklarda zikredilen mucize rivayetlerine ihtiyatla yaklaşılması, bunun yanında vahyin ön planda olduğu bir peygamber tasavvurunun olması gerektiği gibi yaklaşımlarla yeni bir siyer düşüncesi inşa edilmeye çalışılmasıdır. Diğer taraftan siyer yazıcılığında tam olarak geleneğin ortaya çıkmamış olması, yapılan çalışmaların münhasıran hicrî III. asra kadar getirilmesi de siyerin tam olarak anlaşılmasının arka planındaki engeller olarak gözükmemektedir. Tüm bunlara rağmen bir siyer usûlünün yazımının da elzem bir husus olduğu kabul edilmelidir. Bu ihtiyaca binaen yakın zamanda Türkiye'de siyer usûlüne dair iki önemli eser yayımlandı. Mesailerinin büyük çoğunluğunu siyere dair meselelere ayıran Kasım Şulul (*Siyer Usûlü*, İstanbul: Ensar yayınları, 2019) ve Şaban Öz (*Siyer Usûlü*, İstanbul: Endülüs yayınları, 2019) tarafından *Siyer Usûlü* isimli eserler akademik camiaya sunuldu. Siyer usûlüne dair nihayet Türkçe literatürde peş peşe iki eserin yayımlanması, her iki eserin kıyaslanmasını kaçınılmaz kıldı.

Kasım Şulul'un eseri, siyer usûlüne dair önemli bilgilerin yer aldığı "Giriş", "Üç Bölüm", "Sonuç" ve "Kaynaklar" kısımlarıyla birlikte 416 sayfadan oluşmaktadır.

* Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, yakupakyurek47@gmail.com, orcid.org/0000-0003-3331-7090.

Şaban Öz'ün çalışması ise, "Giriş", "Dört Bölüm", "Sonsöz" ve "Bibliyografya" olmak üzere 128 sayfalık bir hacmi tutmaktadır. Şaban Öz'ün *Siyer Usûlü* adlı çalışması, tüm meseleleri içermemekte, kendisinin de belirttiği üzere (s. 8) doktora tezinden itibaren neşrettiği eserlerin bir devamı niteliğinde olması hasebiyle usûle dair bilgileri bir bütün olarak bu kitapta bulmak mümkün değildir. Bu sebeple bu değerlendirme yazısında Öz'ün "Önsöz"de ifade ettiği eserlerden yer yer istifade edilerek Öz'ün usûle dair düşünceleri bir bütün halinde sunulmaya çalışılacaktır.

Çalışmada incelenen iki eserin de birinci gayesi, siyer usûlüne bir meşruiyet zemini kazandırmaktır. İlk defa teşebbüs edilen bu alanla ilgili Öz, Batı'da yıllar önce başlatılan tarih usûlü çalışmaları olmasına karşın siyere dair böyle bir çalışma için geç kaldığını belirtmektedir (s.13-16). Aynı şekilde Şulul da usûle duyulan ihtiyacı ve gerekliliği belirtmekte ve bunun bir tezahürü olarak diğer İslâmî ilimlerin sahip olduğu usûle dair siyer adına zemin oluşturmaktadır (s. 37). Bu bağlamda iki müellifin siyer usûlüne getirdikleri tanımları aktarmak gerekmektedir. Öz, "Siyer'e ait olduğu iddia edilenin, aidiyet durumu hakkında her türlü araştırma yöntemi kullanarak karar vermek" olarak bir tanımlama yaparken (s. 26); Şulul, "Siyerin icmâlî ve tafsîlî kaynaklarını, onlardan siyeri tesbît yöntemlerini, siyercide bulunması gereken nitelik ve yeterlilikleri icmâlen konu edinen bir ilimdir", şeklinde tanımlamaktadır (s. 41). Her iki tanımda esasında benzer şeyler ifade edilmesine karşın, Şulul'un usûl tanımı, kaynakları özellikle zikretmesi ve siyercide bulunması gerekli nitelikleri zikretmesi bakımından biraz daha kapsayıcıdır. İki müellife göre siyerin usûlü, siyerin kaynaklarıdır. Öz, her ne kadar tanımda yer vermese de çalışmasının devam eden kısımlarında siyercide bulunması gereken nitelikleri izah etmektedir (s. 27-35). Ayrıca Şulul yaptığı tanımın bilincinde olarak çalışmasındaki planı "Giriş" kısmında terimlere, "Birinci Bölüm"de kaynaklara "İkinci Bölüm"de meselelere ve "Üçüncü Bölümde" yardımcı ilimlere yer vererek buna göre kurgulamıştır. Şulul ayrıca, siyer usûlüne dair yaptığı tanımda zikrettiği "*icmâlî ve tafsîlî*" gibi hususları teker teker açıklamaktadır (s. 42-46).

Şulul çalışmasının "Giriş" bölümünde çeşitli terim ve meseleleri ele almaktadır. Bu terimler arasında şüphe yok ki en önemlileri siyer ve megâzî ıstılahlarıdır. Müellif, detaylı bir şekilde siyer/siret-megâzî hakkında bilgi verirken aynı zamanda tarihi süreç içerisinde bu iki terimin geçirdiği anlam farklılıklarına da değinmektedir (s. 18-32). Şaban Öz'e gelince usûl kitabında bu konuya değinmeyen müellif, ıstılahlar hakkında tespit edebildiğimiz kadarıyla doktora tezinde açıklama yapmaktadır. Öz, siyer ve megâzî terimleri arasında her ne kadar anlam farklılıkları olduğunu belirtse de, tüm izahlardan sonra, "Biz geleneksel yöntemi tercih ederek, çalışmamızda hem siyer, hem de megâzî

kelimesini birlikte kullandığımızı belirtelim.”¹, diyerek iki ıstılahı aynı anlamda kullandığını ifade etmektedir. Son dönemde yapılan çalışmalarda hicrî III. asra kadar siyer ve megâzî ıstılahları Öz’ün de ifade ettiği üzere aynı anlamda kullanılmıştır. Ne var ki hicrî III. asırdan sonra bu iki ıstılah bağımsız bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu kullanımın tek istisnası ise, Endülüslü siyer âlimi Kelâî’nin (ö. 634/1237) eserine verdiği isimdir. Kelâî, eserine megâzî ismini vermesine karşın eserinin birinci cildinde Hz. Peygamber’in Mekke dönemi olaylarına ve hayatına yer vermesiyle siyeri de konu edinmiştir.²

Kasım Şulul, çalışmasının planını siyer usûlü tanımından hareketle oluşturmuştur. Bu doğrultuda eserinin “Birinci Bölüm”ünde “Kaynaklar” meselesini ele almaktadır. Müellifin bu bölümde takip ettiği yöntemle bakıldığında kaynak tespiti anlamında hadis ilmini ön plana alması ve hadisin ilk yazılı kaynaklarıyla ilgili tartışmaları işlemesi önemlidir. Bilindiği üzere hadis-siyer ilişkisi bağlamında çeşitli teklifler öne sürülmektedir. Her iki disiplinin takipçileri özellikle de hadis uleması, siyerin hadisten neşet ettiğini ve onun bir şubesi olduğu fikrini öne sürerler. Şulul, kaynaklar meselesini hadis disiplini ile bağlantılı bir şekilde sunması ve “İslâmî Rivâyet” adlı alt başlıkta siyer ve megâzî eserlerini hadis kaynaklarından sonra zikretmesi bakımından hadis-siyer tartışmasına girmeksizin iki disiplini iç içe olacak şekilde ele almaktadır. Nitekim çalışmasının ilerleyen kısımlarında siyerin hadis ilminin bir şubesi olduğunu belirtmektedir (s. 249). Esasında Şulul ve Öz’ün temelde ayrıldıkları noktayı da bu mesele oluşturmaktadır. Şaban Öz, siyerin tamamen hadis disiplininin ayrılması gerektiğini savunmaktadır. Öz, siyer-hadis probleminin ötesinde tüm İslâmî ilimlerin temelinin siyere dayanması gerektiğini vurgulamaktadır (s. 19-21). Öz, başka bir çalışmasında da siyerin kendine has bir terminolojisinin olması gerektiğini, bu terminoloji eksikliğinin de siyerin hadisin bir şubesi olarak değerlendirilmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu doğrultuda hadis terminolojisinde yer alan sahâbî tanımının siyer için yetersiz olduğunu dile getiren Öz, sahâbî kavramının siyer terminolojisi içerisinde yeniden değerlendirilmesini ve “refik” anlamında kullanılarak Hz. Peygamber’in dostu şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağını ileri sürmektedir.³

Kasım Şulul, “Kaynaklar” hakkında belli bir tasnifte bulunarak literatür tanıtımı açısından ciddi bir eser listesi sunmaktadır. Şulul, sadece eserlerin isimlerini vermekle yetinmeyip eserler hakkında önemli ve detaylı bilgiler

1 Şaban Öz, *İlk siyer kaynakları ve müellifleri* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 2008), 12.

2 Ammâr Muhammed Hüseyin Nassâr el-Abbûdî, *Tetavvûru kitâbeti’s-sireti’n-nebeviyye* (Bağdat: Dârü’s-Şuûnî’s-Sekâfiyyeti’l-Âmme, 2005), 25; Yakup Akyürek, *VII./XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı* (Kahramanmaraş: SAMER yayınları, 2020), 59.

3 Şaban Öz, *Siyer’e Giriş* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 103-105.

de vermektedir. Yazar, “Birinci Bölüm”ün son kısmında ise sahâbiler hakkında bilgi vermekte ve sahâbî kavramını hadis terminolojisinden istifade ederek sunmaktadır (s. 222-223). Ayrıca müellif, sahâbînin İslâm’daki konumlarına değinmekte ve sahâbiler hakkında yazılmış tabakat türü eserlerin listesini aktarmaktadır (s. 222-236). Şaban Öz ise, *Siyer Usûlü* adlı çalışmasının “Birinci Bölüm”ünde siyer ve siyeriye dair bilgiler vermektedir. Siyerle uğraşan kişinin birtakım özellikleri haiz olması gerektiğini ifade eden Öz, siyerinin siyerin kaynak dili olması hasebiyle Arapçayı bilmesi, temel İslâm bilimlerini, şiiri, dijital verileri, arkeolojik buluntuları, sosyoloji ve psikoloji disiplinlerini bilmesi ve istifade etmesi gerektiğini belirtmektedir. Yazar, bu ilimlerin dışında bilinmesi gereken başka ilimler ve şahsî hususiyetler hakkında da bilgi vermektedir (s. 27-35).

Kasım Şulul, “İkinci Bölüm”de “Meseleler” adını verdiği ana başlıkta siyere dair tartışmalı konulara değinmektedir. Siyerin kaynaklarıyla ilgili müellif, kadîm ve müteahhir ayırımına gitmektedir. Yazar, dönemlendirme ve tasnif yapma açısından burada önemli bir adım atmaktadır. Şulul’a göre, kadîm kaynaklar, siyer rivayetinin bir araya getirilmesi açısından ilk kaynaklardır. Şulul, müteahhir kaynakları ise, “Dil-din yöntem ilimleri çerçevesinde işlenmiş veri içeren siyer eserleridir. Böyle eserler; adıyla, tarifiyle, konu, ıstılah ve meseleleriyle Siyeri bir ilim olarak ele almıştır”, şeklinde izah etmektedir. Müellifin burada yaptığı ayırım, Şaban Öz’ün yaptığı ayırımdan farklıdır. Öz, hem doktora çalışmasında hem de *Siyer’e Giriş* adlı eserinde bir dönemlendirme yapmış ve “Karşılaştırmalı Nakil Dönemi” ismini verdiği zaman dilimini siyer yazıcılığının İbn Sa’d (ö. 230/845) ve sonrasında rivayetlerin mukayeseli bir şekilde ele alındığı dönem şeklinde nitelendirmiştir.⁴ Öz’ün yapmış olduğu bu tasnif, siyer yazıcılığının gelişimi ve araştırmacıların geç dönem eserler hakkındaki görüşlerini olumsuz anlamda etkileyebilecek bir tasnif olarak görünmektedir. Öyle ki, İbnü’l-Esir’in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi’t-târîh* adlı eserinde siyerle alâkalı rivayetleri Taberî’den (ö. 310/923) alması ve herhangi bir yorum getirmeksizin aktarması da böyle bir intibah oluşumuna etki etmiştir. Dolayısıyla Şaban Öz’ün tasnifinin geliştirilmesi anlamında Şulul’un teklifinin önemli olduğunu vurgulanmalıdır. Ayrıca Öz, *Siyer’e Giriş*’inde “Siyer Türleri” alt başlığında siyer eserlerini “dönem, amaç, metodoloji ve kabullere” göre dört başlık altında tasniflemiştir (s. 23-28). Müellifin ileri sürdüğü bu tasnifin, dönemlendirme fikrinden farklı addedilebilmesi mümkün olduğu gibi, siyer eserlerini belli bir kalıba sokma anlamında bir yol olduğunu da belirtmek gerekir. Ne var ki Öz, yaptığı tasnifte her tür hakkında literatür vermemiş; sadece siyer türlerine dair bilgi vermiştir.

Öz, “Sened-Metin” ismini verdiği “İkinci Bölüm”de hadis ve siyer ilimleri

4 Öz, *Siyer’e Giriş*, 18-19.

için senedin farklı bir statüde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yukarıda Öz'ün hadis-siyer ilişkisi bağlamında tekliflerine kısaca temas edilmişti. Öz, sened meselesinin hadis ilminin gölgesinden çıkarılması gerektiğini, nitekim hadis ilminin, siyer metinlerindeki senedleri kendi senedleri gibi görüp aynı yöntemle incelemesini ve bundan dolayı birçok siyer rivayetini zayıf olarak nitelendirip yok saymasının doğru bir yöntem olamayacağını ifade etmektedir. Yazar, ifade ettiği bu tespitin bir neticesi olarak siyer senedlerinin farklılığını ortaya koymak adına çok önemli on altı tane tespit saymaktadır. Öz'ün tespit ettiği bu hususlar kısaca ifade edilecek olursa, siyer senedlerinde Ehl-i kitap'tan kimselerin olabileceği, senedlerde kopukluğun imkân dâhilinde olduğu ve en önemli farklılık olarak tarihçilerin hadis nakil yönteminden farklı olarak yeni bir metot anlamında *telfik* yaptıkları şeklinde sıralanabilir (s. 42-45). Öz, hadis ve siyerin sened anlamında birbirinden farklılaşması adına siyer senedlerinin ne şekilde incelenmesi gerektiğine dair de çeşitli kıstaslar belirlemiştir (s. 49-52). Yazar, bu bölümde "Metin" meselesini ele alarak siyer haberlerinde sened ve metnin eşit olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Siyerci için en önemli uğraşın metin olduğunu dile getiren Öz, zaman içerisinde metnin gelişim ve değişim geçirebileceğini, dolayısıyla siyercinin metindeki değişimi takip edebilmesi için bazı yöntemler zikretmektedir (s. 59-60). Öz, devam eden kısımda "Metin türleri" hakkında "Sahih, Kurgu ve Uydurma Metin" tasnifinden hareketle, sıhhat bakımından metin türlerinden bahsetmektedir (s. 61-72).

Kasım Şulul'un "İkinci Bölüm"de temas ettiği bir diğer önemli mesele de "mucize" konusudur. Özellikle yakın dönemde siyerle ilgili önemli bir problem olan mucize meselesi günümüz araştırmacılarının bir kısmı tarafından gelenekten farklı olarak ele alınmaktadır. Bu araştırmacılara göre, pek çok mucize diğer peygamberlerle kıyas veya Hz. Peygamber'i yüceltmek gibi çeşitli sebeplerle uydurulmuştur. Onlara göre günümüz Hz. Peygamber algısının vahiy eksenli bir bakış açısıyla yeniden ele alınması gerektiği ve beşer yönü ağır basan bir Hz. Peygamber tasavvurunun benimsenmesi gerekmektedir. Bu anlamda tartışmalı bir konu olan mucize meselesinin siyer usulü içerisinde ele alınması önem arz etmektedir. Şulul, mütekaddim ve müteahhir pek çok âlimin Hz. Peygamber'in risâletini kanıtlamak amacıyla eser ve bölüm yazdığını belirtmekte ve bu literatüre dair bilgiler vermektedir (s. 284-304). Yazarın modern dönem mucize tartışmalara girmeksizin siyer yazıcılığında/gelenekte olduğu üzere mucize konusunu ele aldığı ifade etmek gerekir.

Şulul, "Yardımcı İlimler" başlığını verdiği çalışmasının "Üçüncü" ve son bölümünde siyere kaynak ve yardımcı olmak bakımından çeşitli disiplinleri ele almakta ve literatür bilgisi paylaşmaktadır. Yazar tüm dinî ilimler ve eserlerinden; aynı şekilde siyer meselelerini aydınlatacak beşerî ilimlerden de istifade edilebileceğini ifade etmektedir. Şulul, yardımcı ilim olarak Arapça

lügatler hakkında bilgi vermekte ve günümüzde yazılan Arapça sözlüklerin siyer yazıcılığı konusunda yetersiz kalabileceğini vurgulamaktadır. (s. 314). Müellif, cahiliye devri Araplarının dinî inanış ve uygulamaları için el-milel ve'n-nihal türü eserlerden, siyer coğrafyası için ise coğrafya kitaplarından istifade edilebileceğini belirtmektedir (s. 318-320).

Şulul, üçüncü bölümün “Siyer ve Kronoloji” adlı alt başlığında İslâm tarih yazımının spesifik özelliklerinden biri olarak rivayetleri kronolojik bir tarzda yazmaları hususunu ele almaktadır. Yazara göre nâsih-mensûhun tespiti, tedricilik ve meydana gelen gelişmelerin sırası hâdiselerin tarihlerinin bilinmesiyle doğru orantılıdır. Müellife göre kronolojik haber iki grupta karşımıza çıkmakta, açık ve muayyen bir şekilde bir olayın ne zaman ve hangi tarihte meydana geldiğini belirtmek birinci grup; dönem ifade eden “bi'setten önce-sonra” gibi ifadeler ise ikinci grubu oluşturmaktadır (s. 322-323). Şulul'un bu bölümde ele aldığı son konu ise, uzmanlık alanı olan “Siyer ve Takvim” adlı meseledir. İslâmiyet'ten önce ve sonra toplumda takvimin gelişimine ve kullanımına dair bilgiler veren yazar, Araplar arasında kullanılan ve kaynaklarda geçen takvim ile ilgili önemli bazı terimleri de açıklamaktadır (s. 333-336). Bu bölümde müellifin ele aldığı ve siyer yazımında temel problemlerden biri olan “aynı olaya farklı tarihler verilmesinin sebepleri” üzerinde de durulmaktadır. Bu hususta çok sayıda tespit sunan müellif, *“Asr-ı Saâdet'te, başlangıçta standart bir takvim sisteminin bulunmayışı veya hicri takvimin yeni kurumsallaşmış olması veya tarih verme konusunda eski alışkanlıkların bir süre devam etmesi gibi amiller”*in siyer olaylarına farklı tarihler verilmesinin nedeni olarak açıklamaktadır (s. 352). Müellifin takvim kullanımıyla alâkalı ele aldığı bir diğer önemli konu da nesi' uygulamasıdır. Bilindiği üzere cahiliye insanı gündelik işlerini yapma adına ya haram ayların sırasını değiştirmek ya da kamerî seneye bir ay ilâve etmek suretiyle nesi' uygulamasına başvurarak bir hîle-i şer'îye yoluna başvurmaya çalışmışlardır. Şulul bu uygulamanın arka planı hakkında mühim bilgiler vererek; siyer usûlü açısından siyer-megâzî olaylarına verilen tarihlere etki edip etmediğini ve bu husustaki tartışmalara değinmektedir. Şulul'a göre siyer kronolojisindeki ihtilâfların nedenlerini nesi' uygulamasında aramamak gerekir (s. 352-357).

Öz, çalışmasının “Tenkit” isimli “Üçüncü Bölüm”ünde tenkitin önemine değinmekte ve siyer için metin tenkidinin ne şekilde yapılacağını yollarını aramaktadır. Öz, siyer rivayetlerinin uydurma olup olmadığını metin tenkidıyla mümkün olabileceğini, hadis ilminde kullanılan cerh ve ta'dil sisteminin siyer rivayetleri için söz konusu olamayacağını, çünkü tarihçinin asıl görevinin seneddeki kopukluk değil kronolojideki boşlukları doldurmak olduğunu ifade etmektedir (s. 83-84). Öz, siyer disiplininde akla uygunluk prensibinin bir tenkit aracı olarak kullanılmasının önemine vurgu yapmaktadır. Bu doğrultuda müellifin klasik dönem siyer yazarları için, “bilinçli olarak yorumdan uzak

durmaları neticesinde aklın daha çok haber tenkidinde kullanıldığını” ifade etmesi önemli bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır (s. 87). Müellif, siyer rivayetinin hem Kur’an’a hem de sünnete uygun olması gerektiğini ifade etmekte; ayrıca bu uygunluğun ne şekilde olacağına dair de teklifler sunmaktadır (s. 91-96). Öz, ayrıca bu bölümün son kısmında “Tenkitte Dikkat Edilecek Hususlar” alt başlığında metin tenkidinde dikkat edilmesi gereken noktalar ile tenkidin nasıl yapılması ve yapılmamasına dair çeşitli kriterler belirlemiştir (s. 97-102).

Şaban Öz çalışmasının dördüncü ve son bölümünde, nakledilen rivayetlerin salt nakilden ibaret olmasını ortadan kaldırma adına metnin yorumlanması gerektiğini belirtmekte, bu yorumlanmayı rivayetin veya olayın tarih olabilme şartı olarak getirmektedir. Öz, İslâm tarihçilerine yönelik “rivayetlere herhangi bir yorum getirmedikleri” şeklindeki eleştiriye de tamamen ret etmekte ve siyer müelliflerinin kendi dönemleri için yeterli derece haberleri eleştirdiklerini ve analiz ettiklerini savunmaktadır. Günümüzde, siyer müellifleri için böyle bir tenkidin yapılmasının sebebinin, iki farklı dönemin mukayese edilmesini olduğunu söylemekte ve bunun da isabetli bir yaklaşım olmadığını ifade etmektedir (s. 105-107). Öz, siyercinin ortaya bir metin koymadan önce, takip etmesi gereken yolu, rivayeti bulması, değerlendirmesi, yorumlaması ve son olarak da bunu yazması gerektiğini belirtir. (s. 107). Öz’e göre siyercinin mutlak anlamda rivayetler üzerinde yorum yapabilmesi gerekir. Bu gereklilikten sonra yazar, yapılacak yorumun, farklı ilimlerden istifade edilerek ortaya konulması ve ön yargılardan uzak durulması gerektiği üzerinde durmaktadır (s. 110-117).

Şaban Öz’ün çalışmasıyla ilgili başta belirtilen dezavantajlı durumu biraz daha açmak gerekir. Öz’ün bugüne kadar yaptığı pek çok çalışmada siyer usûlüne dair tespit ve tekliflerinin olduğu belirtilmelidir. Gerçekten de sadece son yazdığı eseri üzerinden yeterli bir siyer usûlü ortaya koymak mümkün değildir. Dolayısıyla tüm eserlerindeki usûle dair görüşlerinin yer aldığı yeni bir eserin yazılması gerekmektedir. Öte yandan bu çalışma özelinde Öz’ün siyer usûlüne dair yaptığı katkılar, eserlerinden istifade edilerek bundan sonraki kısımda sistemli bir şekilde verilmeye çalışılacaktır.

Öz’ün siyer yazıcılığına ve usûlüne dair en önemli eseri doktora tezidir. Müellifin hemen hemen bütün görüşlerinin yer aldığı *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* adlı çalışması siyer yazıcılığının ilk örneklerini ele alması açısından önemlidir. Müellifin bu eserde özellikle “Birinci Bölüm”de ele aldığı meseleler siyer usûlü de dair çok önemli bilgiler içermektedir. Öz, siyer yazıcılığının kaynaklarını, “Kur’ân-ı Kerîm, hadis, sahifeler/risâleler, vesikalar, şiir, sözlü (şifâhî) kaynaklar” olarak sıralamaktadır. Öz’ün tespit ettiği bu kaynaklar, Şulul’un zikrettiği kaynaklardan farklılık göstermektedir. Bu durumun temel sebebi, Öz’ün bu kaynakları ilk siyer müellifleri için tespit etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu

hususta *Siyer'e Giriş* adlı çalışmasında Öz, söz konusu kaynakların ilk dönem siyer eserleri için uygun olduğunu ifade etmektedir (s. 76). İfade ettiğimiz bu husus dahi Öz'ün Siyer usûlü hakkında yeni bir çalışma yapmasını zorunlu kılmaktadır.

Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* eserinde, siyer literatürünün genişlemesiyle ilgili tarihî süreç içerisinde içerik ve kaynak bakımından bir genişlemenin olduğunu vurgulamıştır. İçerik açısından dinî, siyasi, içtimâî ve iktisadî sebeplerin yanı sıra diğer kültürlerle ilişki kurulmasının da bir sonucu olarak bir genişlemenin söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Öz, şemâil-delâil edebiyatının oluşması ve siyer yazıcılığına etkisi bakımından ilk kaynaklarda mucize anlatımının sınırlı olmasına karşın; zamanla ve değişik sebeplerle mucize rivayetlerinin arttığını ifade etmektedir (s. 79). Müellifin alana kazandırdığı bir diğer önemli husus ise, yaptığı tasnif ve ekollerle alâkalı verdiği bilgilerdir. Öz, siyer ilmi için bir ekolden bahsetmenin mümkün olmadığını belirterek ekollere göre yapılan tasniflerin yanlışlıklarını vurgulamaktadır. İslâm tarihçiliğinde dönemlerden veya anlayışlardan bahsetmenin daha doğru olacağını ifade eden müellif, İslâm tarihçilerini altı dönemde incelemeyi ve her bir müellife bir dönemin altında yer vermeyi daha uygun görmektedir.

Öz'ün siyer yazımıyla ilgili üzerinde durduğu bir diğer önemli husus ise, Hz. Peygamber'i tanımlama, belli başlı bazı kalıplara sokma noktasında ortaya çıkan sorunlardır. Söz gelimi yazar, Müslümanların diğer dinî gruplarla karşılaşmasından dolayı mucizenin, oryantalizmin ortaya çıkışından sonra savunmacı bir peygamber algısının, XX. yüzyıldan sonra ise ortaya çıkan sömürgeci hareketlerden sonra barışçı veya hoşgörülü bir peygamber telâkkisinin ön planda olduğunu ifade etmektedir. Müellif bu yaklaşımlardan farklı olarak süreç içerisinde dile getirilen daha pek çok anlayışı zikrettikten sonra, "kul-peygamber" şeklinde bir tanımlamayı teklif olarak sunmakta; böylelikle Hz. Peygamber'in sıfatlarının, isminin önüne geçmeyeceğini belirtmektedir (*Siyer'e Giriş*, s. 56-62).

Netice itibarıyla Şulul ve Öz'ün yayımladıkları bu iki eser, siyer usûlüne dair girilen ilk teşebbüsler olmaları ve literatüre önemli bir katkı sunmaları yönüyle önemsenmeleri ve üzerinde durulması gereken çalışmalardır. Yukarıda müelliflerin görüşleri serdedildikten sonra; hem bu iki eser hakkında genel bir değerlendirme yapılması hem de siyer yazımı ve usûlüne dair sorunları dile getirmek elzemdir. İki müellifin de üzerinde durduğu ortak noktalardan biri, siyerin kaynakları meselesidir. Dolayısıyla müelliflerin yaptıkları siyer usûlü tanımları şu anki durumda yeterli olarak görünse de siyer literatürünün bir bütün olarak ele alınması kaçınılmazdır. İki müellifin çalışmalarına bakıldığında –kendilerinin de belirttiği üzere- literatürün tanıtılması anlamında daha eksik kalan hususlar vardır. Bu bağlamda geç dönem siyer yazımının ne şekilde olduğu, Osmanlı siyer yazımı, Farsca ve Urduca literatür ele alınmadan, siyer

kaynaklarının tanıtımı yapılmadan siyer usûlünü bir bütün olarak ele almak mümkün görünmemektedir. Siyer kaynaklarının tanıtımından sonra, siyer ve megâzî istilahlarının yeniden değerlendirilmesi ve bu anlamda tanıtımı yapılan kaynaklardan hareketle zaman içerisinde bu iki istilahın ne şekilde bir anlam kayması veya dönüşüm yaşadığının tespit edilmesi gerekmektedir. Öz'ün defaatle üzerinde durduğu şekliyle, siyer-hadis ilişkisinin net bir şekilde ortaya konulması, siyerin müstakil bir disiplin olarak ele alınması ve siyerin terminolojisinin Öz'ün verdiği sahabî örneği üzerinden bir bütün olarak yapılması ve örneklerin çoğaltılması kaçınılmaz olarak görünmektedir. Siyer yazımı için yeni ve kapsamlı bir dönemlendirmenin yapılması zorunludur. Zira Şaban Öz'ün yaptığı teklif geç dönem siyer yazımı için yetersiz kalmakta; Şulul'un mütekaddim ve müteahhir ayırımının ise geliştirilmeye ihtiyaç duyduğu açıkça ortadadır. Siyer-hadis ilişkisi bağlamında Şaban Öz'ün üzerinde durduğu sened-metin ilişkisinin geliştirilmesi ve Öz'ün örnek mahiyetinde verdiği telif usûlü gibi yaklaşımların tespit edilmesi, siyer disiplinine ve usûlüne katkı sağlayacaktır. Siyer yazımında mucize meselesinin literatür taraması ve siyercilerin mucizelere yaklaşımları tespit edildikten sonra diğer İslâmî ilimlerden istifade edilerek yeniden ele alınması gerekmektedir. Nitekim mucizenin son zamanlarda araştırmacıların üzerinde durduğu temel meselelerden biri olmasının yanı sıra Kasım Şulul'un yaptığı üzere geleneği olduğu gibi kabul etmenin mi yoksa Şaban Öz'ün yaptığı eleştirilerden hareketle mi meseleye yaklaşılması gerektiği noktasında bir karar verilmesi gerektirmektedir.

Kasım Şulul'un üzerinde durduğu bir mesele olan kronoloji sorunun erken dönem siyer yazımının en önemli sorunlarından biri olduğu ortadadır. Dolayısıyla siyer usûlünün vazgeçilmez meselelerinden biri olarak kabul edilmesi ve erken dönem kronoloji yaklaşımlarından hareketle siyer kronolojisinin ne şekilde olması gerektiğinin tespiti önemlidir. Öz'ün ifade ettiği üzere, siyercilere yöneltilen bir eleştiri olarak siyercilerin metin tenkidi yapmadıkları sadece rivayetleri aktardıkları şeklindeki eleştirinin bertaraf edilmesi anlamında siyercilerin yaptıkları yorumların ve metin tenkidinin çok sayıda örneklerinin bulunup ortaya çıkartılması bir mecburiyettir. Öz'ün belirttiği bir sorun olarak siyer rivayetlerindeki içerik ve kaynak bakımından genişlemenin erken dönem siyer yazımından farklı olarak geç dönemde ne şekilde vuku bulduğunun tespit edilmesi de önem arz etmektedir. Son olarak, siyer eserlerinin ve siyercinin en temel gayesinin Hz. Peygamber'i doğru bir şekilde anlamak ve anlatmak olduğu anlayışından hareketle, Öz'ün belirttiği “kul-peygamber” fikrinin derinlemesine irdelenmesi ve Hz. Peygamber'e tarih boyunca yapılan yakıştırmaların ve tasavvurların ortaya çıkartılmasından sonra günümüz toplumuna ve geleceğe ne şekilde bir anlayışın sunulacağı şekillenecektir.

Kaynakça

Abbûdî, Ammâr Muhammed Hüseyin Nassâr el-Abbûdî, *Tetavvûru kitâbeti's-sîreti'n-nebeviyye*, Bağdat: Dârü's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 2005.

Akyürek, Yakup, VII./XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı, Kahramanmaraş: SAMER yayınları, 2020.

Öz, Şaban, *Siyer Usûlü*, İstanbul: Endülüs yayınları, 2019.

Siyer'e Giriş, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, 103-105.

İlk siyer kaynakları ve müellifleri, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR], 2008.

Şulul, Kasım, *Siyer Usûlü*, İstanbul: Ensar yayınları, 2019.



Reviewing the Historicity of Buhīra's Meeting Incident with Prophet Muhammad (pbuh) in the Orientalist and Muslim Scholarship

Javeed Ahmad Malik* and Showkat Hussain Dar**

Introduction

The meeting incident of Buhīra with the Prophet Muhammad (pbuh) has been a point of contestation both within the Orientalists and the Muslim scholarship. Muslim *sīrah* writers leave no stone unturned to respond to Orientalists' claims. However, there are some figures within the Muslim scholarship, who besides refuting the erroneous claims of Western scholars, look with suspicion at the very authenticity of this incident. Keeping this entire scholarly provocative and engaging incident at fore, the present paper attempts to inquire the incident with reference to the primary sources, highlighting the Orientalists' standpoint and equally the modern Muslim scholars' approach. A critical explanation will be attempted to situate the incident within the parameters of science of *sīrah* and *magāzi* to drive its authenticity home. The study will base on a thorough and comparative analysis of both the Orientalist and Muslim scholarship to draw an argumentative and all-inclusive conclusion.

The Muslim and the Christian intellectual debate on Buhīra's meeting with the Quraysh caravan led by Abu Tālib (d. 620 CE), the Prophet's uncle, has always been a reference point in the Islamic history. The incident is narrated to have occurred in 581 CE turned an astonishing enterprise for Christian monks fervid recognition of Muhammad's (pbuh) prophethood. Based on his in-depth theological understanding, he could unhesitatingly point out the miraculous

* Javeed Ahmad Malik is a Ph.D. student, Department of Islamic Studies, Islamic University of Science and Technology (IUST), Awantipora, Pulwama, J&K (India), javaidislamicstudies@gmail.com, orcid.org/ 0000-0003-2058-8334.

** Sr. Assistant Professor in the Department of Islamic Studies, Islamic University of Science and Technology (IUST), Awantipora, Pulwama, J&K (India) and can be reached at hussainshowkat786@gmail.com, orcid.org/ 0000-0002-1068-6208.

personality of the Prophet (pbuh), acknowledge his forthcoming mission, and identify him as the stamp of the prophethood as it is told of Judaism and Christianity. The medieval Judo-Christian scholarship on this incident has been very much antagonistical as depicted in Dante Alighieri's (d. 1321CE) *Divine Comedy*. The modern Orientalists, in order to overemphasize Buhīra's Biblical experiences hold the view that during Prophet Muhammad's (pbuh) stay at Buhīra's station in *Busrā* (a province of Syria nowadays), the Christian monk inspired him and made him familiar with the Biblical Tradition, prophetic legacies, foundations of the new faith, and cosmological wisdom. Henceforth, many European scholars have debated on this incident for narrowing down Prophet's position to a plagiarist of the revealed knowledge. They maintained that Prophet Muhammad (pbuh) achieved much of the knowledge on the revealed scripture through his interactions and consultations with Jewish scholars in and around *Medina*. This, according to them, was the sole purpose of his interest in the Judo-Christian narratives. Besides, the Qur'anic revelation, starting around 610 CE, cemented his position as the last prophet; thus, deflating the aforementioned claims, the narrative of this incident has been delineated at length in various seminal biographies of Prophet Muhammad (pbuh). Such biographies wrest a decent space in the authoritative and canonical Muslim scholarship. The *sīrah* literature sums up the same incident to unveil the truth regarding prophethood of Muhammad (pbuh) and his mission. To examine this incident and the nuances aligned to it, let us begin with the account given in the following primary sources.

The meeting incident with Buhīra monk took place at around 581 CE, when Prophet Muhammad (pbuh) accompanied the Quraysh caravan to Syria. The caravan was led by eminent Qurayshites including Abu Tālib, the Prophet's uncle. The biographies of Prophet Muhammad (pbuh) situate this incident when the Prophet (pbuh) was twelve years of age and some *sīrah* writers said he was nine.¹ Abu Tālib, who succeeded Abd al-Muttalib as the sole guardian of the Prophet (pbuh), did not want to take the Prophet (pbuh) with him, thinking that he was too young to bear the hardships of dry desert travel; but, when he prepared to set out, the Prophet (pbuh) flew to his arms, his uncle could not control his emotions and said, "I swear by God! I will never separate you from myself and will take you all along."² Thus, he permitted his nephew to accompany him for a/the journey to Syria.

Eventually, the caravan reached *Busrā*, where the Christian monk Buhīra (some say his name was Jarjīs) lived. As mentioned before, Buhīra was well

1 Suhayli has narrated that Prophet's (pbuh) age at that time was nine. See Ibn Kathīr, *Sīrah al-Nabī* (Urdu translation) Hidāyatullah Nadwi (Deoband: Hafzi Book Depot), 1: 171.

2 Ibn Kathīr, *Sīrah al-Nabī*, 1: 168.

versed in the earlier biblical manuscripts, containing the prophecy of the forthcoming prophet, and like Waraqah bin Nawfal, and the other 'Unitarians' of the time, he too could infer that Muhammad (pbuh) would be the final Prophet (pbuh) as mentioned in their scriptures. Buḥīra came out from his church to meet the caravan and readily recognized the Prophet (pbuh) from some attributes and signs. While holding his hand he said, "This is the leader of the universe, the messenger of the Lord of the universe and Allah will send him as mercy to the universe."³

The Quraysh asked Buhira, "How do you know that?" He replied, "When you appeared from the 'Aqabah (gorge), all trees and stones prostrated and this can happen only for a Prophet." He also identified him by the seal of the Prophethood below his shoulder, resembling an apple. Buḥīra invited all of them for a banquet in honour of the future Prophet (pbuh) he recognized. All of them came to his cell except the Prophet (pbuh), who was left to take care of the camels, much to the chagrin of the monk. Soon, he was also called at Buḥīra's wish to join the feast. When the Prophet (pbuh) came, surprisingly, a small, low-hanging cloud above his head covered and protected him from the scorching heat of the desert sun. People had taken the shelter beneath the shadow of a tree outside the cell and when the boy could not find any place, he sat aside. The moment he sat, the shade of the tree⁴ leaned over him as he was the Prophet (pbuh). Buḥīra drew people's attention on it and advised Abu Tālib (when he came to know that he is the guardian of this boy) to send his nephew back to Mecca and to not move

3 Muhammad b. 'Isā al-Tirmidhi, *Jāmi' al-Tirmidhi, abwāb al-manāqib, mā jā'a fi bad'i nubuwwati al-Nabī*, 2: 302.

4 Government of Jordan has established an institute named *Mu'assasah Āl al-Bayt lil fikr al-Islāmī* (مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي). It has been assigned to search and preserve those historical monuments and remnants, which belong to the Prophet (pbuh) and his Companions. Fortunately, after going through strict and scrupulous investigation with the help of narratives of ḥadīth and sira, historical documents preserved by the Ottomans, and witnesses of the regional public, the institute got succeed in finding out that tree which casted its shade on the Prophet (pbuh) outside the church of Buḥīra.

Few years ago, while making a survey of an oil pipeline, the road was discovered, which was used in the ancient times for journeys between Hejaz and Syria. At this occasion this wonderful tree was discovered, which stands-alone like a pearl in the middle of the desert expanding hundreds of square miles and is still alive up to this day in that dreary scorched desert.

The local government, after enclosing the premises of this tree, has arranged irrigation facility that has made it more fresh and verdant. The existence of this tree, around which there is neither a single tree standing up to hundreds of miles nor any way for water to feed it, is a sheer miracle of the final Prophet (pbuh). Its discovery and arrangement for its preservation is the real honour and virtue for the government of Jordan. Muftī Abu Lubāba Shāh Manūr, *Āsār-e-Nabawi Khatrey mei* (Al-Sa'id Publishers, 2011), 34.

towards Syria with him, speculating the Roman Jewish threat for his life. He was convicted that they might recognize him by the signs and supposedly would not spare his life. Realising the situation, Abu Tālib abided by Buhīra's suggestion and sent Prophet Muhammad (pbuh) back to Mecca with Bilāl and Abū Bakr.⁵ When the Prophet (pbuh) returned to Mecca, as *Ibn Kathīr* (d. 1373 CE) narrates, the supplication of Buhīra was, "Oh my Lord! I entrust Muhammad to your protection and security."⁶

Imam Suhaylī (d. 1185 CE) has narrated from Zuhri (d. 741 CE) that Buhīra was a Jewish. However, *Ibn Kathīr* says that the entire incident of Buhīra reveals that he was a Christian monk. Famous historian Mas'ūdī (d. 956 CE) reports that he belonged to the tribe 'Abd al-Qays and his name was Jarjīs (Georges). *Ibn Kathīr* narrates from Ibn Qutayba (d. 889 CE) that in the jāhiliyyah period, a mysterious voice from the heavens was heard that Buhīra was one of the best men lived on this earth.⁷

Orientalist Approach

The Orientalists like John William Draper (d. 1882) held that Prophet Muhammad (pbuh) was deeply impressed not only by the religious but also by the philosophical ideas of Buhīra. He argued this in the light of his assertion that later in his career, the Prophet (pbuh) was glared by the Nestorian (a Christian sect) doctrines to a great extent. While commenting upon the incident, he says:

He (Buhīra) found the boy not only precociously intelligent, but eagerly desirous of information, especially on matters relating to religion. By the monk Buhīra, in the convent at Bozrah (Busrā), Muhammad was taught the tenets of the Nestorians; from them, the young Arab learned the story of their persecutions. It was these interviews that engendered in him a hatred of the idolatrous practices of the Eastern Church, and indeed of all idolatry. His untutored but active mind could not fail to be profoundly impressed not only with the religious but also with the philosophical ideas of his instructors, who gloried in being the living representatives of the Aristotelian Science. His subsequent career shows how their religious thoughts completely had taken possession of him and repeated acts manifest his affectionate regard for them.⁸

In the same fashion, Sir William Muir (d. 1905) and D.S. Margoliouth (d. 1937) jointly have made questionable assertions based on this incident and

5 Tirmidhī, *Jāmi' al-Tirmidhī*, 2: 302. See also. Mawlānā Idris Kandahlawī, *Sīrah al-Mustafā* (Deoband: Kutub Khana A'zāziyah), 1: 112.

6 Ibn Kathīr, *Sīrah al-Nabī*, 1: 172.

7 Ibn Kathīr, *Sīrah al-Nabī*, 1: 170-172.

8 John William Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science*, e-book no.1185, last updated January 25, 2013, www.gutenberg.org.

surprisingly, regarded it as the greatest triumph of Christianity. They said that the Prophet of Islam learnt the secrets and fundamentals of the faith of Islam from Buhira. The cores of the wisdom he later propagated, as they argue, served as the foundations of Islamic doctrines. They believe that all the good principles of Islam are but an elaboration of the basic ideas imparted by Buhira.⁹ Similarly, a French Orientalist Carra De Veaux (d.1953) wrote a book entitled *The Author of Qur'an* on this subject, making an outrageous claim that Buhira dictated the whole Qur'an to the Prophet of Islam.¹⁰ Sir William Muir, (as quoted by *Shibli Nu'māni* [d.1914]) has also done a window-dressing to force the conclusion that the disgust the Prophet (pbuh) developed for idol worshipping and the outlines of the new faith that he chalked out were the fruits of the observations and experiences during this journey.¹¹

The Muslim Response

The biased and unacceptable approach put forth by the Western scholars was critically examined, evaluated and rigorously researched by the Muslim scholars from time to time, opening a fresh debate on the study of Prophet's meeting with Buhira. In response to the claim of Orientalists, Allāma Shibli Nu'mānī (d. 1914) writes:

If the Christian writers insist on accepting the report under discussion, we have a right to demand that it ought to be accepted just as it stands. In the original story there is no mention of any teaching by the monk. Moreover, it is inconceivable that a mere boy of twelve could be initiated into the subtleties of religion, unless it were a sheer miracle. But then, why is Buhira, put to trouble?¹²

Similarly, after mentioning the assertions of people like Sir William Muir on this incident, Shibli Nu'mānī further answers briefly as:

Granting that the Prophet (the law-giver) of Islam had received his lessons from Christian teacher, it should have been impossible to find in him that vehemence of feeling for the unalloyed Unity of God (Tawhīd-i-Khālis) and against the Trinity to which every page of the Qur'an bears testimony.¹³

Likewise, in rejoinder to their assertion, Mawlāna Abu al-Hasan 'Ali Nadwī (d. 1999) writes:

9 Allāma Shibli Nu'mānī, *Sirah al-Nabī* (S.A.W), English translation. M. Tayyib Bakhsh Badayūni (New-Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2010), 1: 145.

10 Mawlāna Abu al-Hasan Ali Nadwī, *Nabi-i-Rahmat*, English translation. *The Apostle of Mercy*, Mohiud Din Ahmad (Lakhnow: Academy of Islamic Research and Publications, 1982), 96.

11 Nu'mānī, *Sirah al-Nabī*, I: 146.

12 Nu'mānī, *Sirah al-Nabī*, I: 145-146.

13 Nu'mānī, *Sirah al-Nabī*, I: 146.

Who, in his senses, would be prepared to accept that a boy whose age was nine at that time, was able to learn, in a meeting so brief as a single repast, all about those intricate problems, inexplicable intricacies, differences and corollaries of the abstruse creeds of the 6th century Christian heretical sects. Such a supposition would be blatantly absurd, for, we know, the language spoken by the monk was different, and, most probably, incomprehensible to the boy. What is more, how could the monk have told about the events that were to happen after 30 or 40 years of his death (and the boy could have compiled that in the form of Qur'an?). All this goes to show that only he catches at straws whose prejudice against anything makes him blind to the truth.¹⁴

Consequently, Western researchers in the modern era came to the adjoining point that whatever the Prophet of Islam preached to the people, was purely the revelation of God; and what claims have been made concerning it (Buhīra's event), were the inculcation of tales of the monks and religious heads of Christians, which are proved and verified as baseless and unreal. This was only a fictitious idea without any evidence or historical proof.¹⁵

One can argue that the Western scholars, raising queries over the credibility of the sources of *sīra*, seemingly constructed a factory of doubts and confusions for the people with regard to such prophetic incidents, which can be alarming for all the established prophetic traditions. A counter argument can be that the Prophet's (pbuh) rejection of Trinity, refutation of the redemption, and falsification of Crucifixion may have also been injected by Buhīra. Then, why the Christians, up to this time, follow a parallel scriptural discourse alien to the original teachings of Christianity?

This Incident in Light of the Muslim *Sīra* Writers

The Modern *sīra* writers, including Sulaymān Mansūrpūrī (d. 1930) and Allāma Shiblī Nu'mānī, besides refuting the claims of Western scholars, have questioned the very authenticity of this incident and have categorically regarded it as unreliable and inauthentic. However, their unique observation and approach to this incident itself needs to be critically analysed. The account below, based on primary sources, highlights their claim. While narrating this incident, Sulaymān Mansūrpūrī writes:

Most of the books describe that when the Prophet (pbuh) was twelve years old, his uncle Abu Tālib took a trade journey to Syria and Prophet (pbuh) accompanied him. At Busrā, Buhaira Rāhib (a Christian monk) recognized him as the final Prophet (pbuh). The monk told Abu Tālib: Don't take him to the

14 Mawlānā Abū al-Hasan Ali Nadwī, *Nabi-i-Rahmat*, 96-97.

15 Nadwī, *Nabi-i-Rahmat*, 96-97.

land of Jews. They might harm him if they recognize him. Kind-hearted uncle returned him back from Busrā.¹⁶

Furthermore, the same author raises some questions such as:

In this respect, the tradition which is narrated by Tirmidhī also describes that Abu Tālib returned the Prophet (pbuh) with Bilāl and (Abū Bakr). Ibn al-Qayyim says that it is an obvious error. Firstly, Bilāl was neither with Abu Tālib and nor with Abu Bakr. Secondly, probably Bilāl might have not been there in those days.¹⁷

The same author, quoting the following part of the Qur'anic verse in support of his argument, argues:

... Even though before this they (Jews) used to pray for victory over *kuffār* (by saying, Oh Allah! Assist us against our enemies through the avenue and grace of your final Prophet [pbuh]). However, when they recognize what comes to them (the Prophethood of the final Prophet [pbuh]) they denied it (They reject it, fearing that they will lose their leadership).¹⁸

Sulaymān Mansūrpūri adds:

The said verse witnesses that Jews were looking for the promised prophet and reckoned on his arrival would bring victory for Jews over *kuffār* (infidels). This belief remained with them till the advent of the (final) Prophet. So this verse proved that the statement of the Christian monk (Buhīra) is not genuine because if Jews would have recognized the Prophet, they would have accepted him as the deity of triumph and victory according to their belief and would have remained submissive to him. In conclusion, the tale of the monk is unreliable.¹⁹

Accordingly, Ibn al-Qayyim (d. 1350 CE), after narrating the entire event along with Buhīra's suggestion to Abu Tālib of not taking the Prophet to Syria, he writes:

So, Abu Tālib returned the Prophet with his slave. Tirmidhī records that Bilāl accompanied the Prophet. But this report is absolutely wrong, because Bilāl was not there at that time (suppose). If he was there but still neither with the uncle of the Prophet and nor with Abu Bakr. Bazzār has also mentioned this tradition in his *Musnad*, but has mentioned "a man" (رجل) instead of Bilāl (بلال).²⁰

16 Sulaymān Mansūrpūri, *Rahmah lil 'Ālamīn* (New-Delhi: Ateqad Publishing House, 2007), 1: 65.

17 Mansūrpūri, *Rahmah lil 'Ālamīn*, 25.

18 Baqara, 2/89.

19 Mansūrpūri, *Rahmah lil 'Ālamīn*, 25.

20 Ibn al-Qayyim, *Zād al-ma'ād*, Urdu translation, Ra'īs Ahmad Ja'farī Nadwī (Deoband: Maktabah Fārān, 2012), 1: 69.

Ibn al-Qayyim has not termed this entire event wrong or non-genuinely as some people have misunderstood, rather he has only made criticism of the last sentence of the tradition narrated by Imam Tirmidhī regarding this event.

One of the modern *sīra* writers, Mawlānā Sāfī al-Rahmān Mubarakpūrī (d. 2006), in his *al-Rahīq al-makhtūm*, narrates the part of Buḥīra's recognition of the Prophet (pbuh) as follows: "He (Buhaira) asked Abu Tālib to send the boy back to Mecca and not to take him to Syria for fear of the Romans and Jews. Abu Tālib obeyed and sent him back to Mecca with some of his men servants.²¹ However, in the footnotes, Mubarakpūrī has also talked about the tradition narrated by Tirmidhī, pertaining to the same event, and also quoted Ibn al-Qayyim's criticism of it. But, at the same time, the author has narrated this event from other sources and has given preference to Tirmidhī. Similarly, Ibn Sa'd (d. 845 CE), whose *Tabaqāt* is regarded as one of the most authentic sources of *sīra* narrates the event of Buḥīra, in which there is no mention of Bilāl and Abu Bakr. He avers:

Dawūd bin Husayn (narrator of *Tabaqāt*) narrates that when the Prophet (S.A.W) was twelve years old, a trade Caravan was preceding to Syria. Abu Tālib went with it and took the Prophet with him. All of the members of the Caravan made halt at the (Church of) Buḥīra monk. What he had to ask Abu Tālib about the Prophet, he asked and told them to protect him. This was the reason that Abu Tālib returned back to Mecca along with the Prophet.²²

A Comparative Analysis

Despite the verse, quoted in defence of his argument, Sulaymān Mansūrpūrī describes that the Jews were looking for the final Prophet (pbuh) and they used to tell at the time of any encounter that when the final Prophet (pbuh) arrives, they will join hands with him in order to gain triumph over them. However, needless to say, when the Prophet (pbuh) arrived, they did not go by their intention to join, rather refused to believe him as the final Prophet (pbuh) on a collective scale. Verily, they knew the arrival of the final Prophet (pbuh) and they recognized him, but *imān* (faith) is not only to recognize but also to believe with firm conviction.

When Qur'an says, "They recognized him," we find many witnesses and proofs regarding this in those days. The most authentic testimony belongs to Safiyya (wife of the Prophet [pbuh]), whose father and uncle were eminent Jewish scholars. She said that when the Prophet (pbuh) immigrated to *Medina*,

21 Sāfī al-Rahmān Mubarakpūrī, *Al-Rahīq al-Makhtūm*, English translation, *The Sealed Nectar*, (Riyadh: Dar al-Salaam, 2008), 76. The author has narrated the entire incident on the authority of *al-Musannaf ibn Abī Shayba* 11: 489, Bayhaqī's *Dalā'il*, 2: 24 and al-Tabarī, 2: 278-278.

22 Muhammad b. Sa'd, *Tabaqāt*, Urdu translation, Abdullah Imādī and Muhammad Asghar Mughal (Deoband: Hafzi book depot, 1998), 1: 144.

her father and his brother went to meet him and they argued with him for a long time. When they came back home, Safiyya heard their conversation:

Uncle: Is this the same Prophet whose reports are written in our books?

Father: Yes, I swear by God.

Uncle: Do you believe in him?

Father: Yes, of course.

Uncle: Then what is your intention?

Father: I will oppose him and until my last breath and will not allow his message to get propagated among the people.²³

Therefore, there is no contradiction between the apprehension of Buḥīra about the enmity of Jews and the Qur'anic verse above. It substantiates the account that the Jews knew about the arrival of the final Prophet (pbuh) and would aspire his assistance in their future against the infidels (*kuffār*). However, when the final Prophet (pbuh) proclaimed his prophethood, they denied and refused to accept it, though they recognised him like they do recognise their own children. This view is succinctly expatiated in Qur'an like:

“Those who have been given book (the Jews and the Christians) recognise him (Prophet [pbuh] together with his lineage, tribe, place of birth, place of residence, appearances, qualities, and attributes) just as they recognise their own sons. Undoubtedly there (still) exists among them a group who knowingly hide the truth.”²⁴

Likewise, *Allāma Shiblī Nu 'mānī* has raised some questions over the tradition of *Tirmidhī*, and thereby termed this tradition unreliable. He writes:

The fact is that the story of Buḥīra is unreliable. The different chains of narrators that report this incident are all what the traditionalists have termed as *mursal*, i.e., neither was the original narrator an eye-witness himself nor does he name the eye-witness from whom he quotes...the last narrator of this story at the top-end is Abū Mūsā al-Ash'arī who himself was not present nor does he tell the name of the man who narrated it to him.²⁵

Ibn Kathīr says that this tradition is among the *mursalāt* of the Companions because Abū Mūsā al-Ash'arī came to *Medina* in 7 AH. Possibly, he had heard it

23 Mawlānī Abu al-A'lā Mawdūdī, *Tafhīm al-Qur'ān* (New-Delhi: Markazi Maktabah Islāmī, 2014), 1: 94.

24 Baqara, 2: 146.

25 Nu'mānī, *Sīrah al-Nabī*, 146-147.

from the Prophet (pbuh) himself or from any senior Companion or had narrated it due to its fame since this incident had remained well-known and widespread among the people.²⁶ An established principle of the ḥadīth methodology is that if a Companion narrates the incidents like the event of Buḥīra without witnessing it first hand, in the terminology of *muḥaddithīn* (traditionalists), it is called *mursal* of the Companion, which is accepted and reliable from them. Otherwise, the traditions of ‘Ā’isha Siddīqa and other junior Companions (pertaining to different events), in which they were not present, get unreliable and lose validity. It is ample for a tradition to be authentic and sound, that all the narrators (in the chain) up to the Companion are reliable (*thiqa*).²⁷ Jalāl al-Dīn Suyūṭī (d. 1505 CE) says that these types of traditions could also be found in Bukhārī and Muslim.²⁸

Some Reputed Reflections

In response to Allāma Shiblī Nu‘mānī’s assertion, after describing the credibility and validity of *mursal* tradition (the gist of which is written above), Mawlāna Idrīs Kandahlawī (d. 1974) says:

The astonishing thing is that Allāma (Shibli) has acknowledged this principle in the event of *bi’tḥat* (advent of the revelation on the Prophet). Allāma writes, “This tradition is narrated by Ā’isha”. Although Hazrat Ā’isha was not even born at that time. In the terminology of *muḥaddithīn*, this type of tradition is called as *mursal* and the *mursal* of the Companion is trustworthy and accepted. Because the missing narrator must be a Companion. But don’t know, why Allāma forgot this principle here (in the incident of Buḥīra)?²⁹

Allāma Shibli has also raised a question on Abd al-Rahmān b. Ghazwān (the narrator of this incident) and has given a reference to Dhahabī who in his *Mīzān al-i’tidāl* has stated that ‘Abd al-Rahmān narrates *munkar* (unfamiliar) traditions and the tradition pertaining to the incident of Buḥīra is also among them.³⁰ The eminent traditionalists have discussed the authenticity of Abd al-Rahmān b. Ghazwān and called reports narrated by him as reliable. Ibn Kathīr writes:

Many people have narrated this tradition from the authority of ‘Abd al-Rahmān b. Ghazwān, who is regarded among those dependable and sound (*thiqa*) narrators from whom Bukhārī has narrated traditions and other experts of the science have validated him. In my knowledge, no one has impugned him, although this tradition of his contains oddity and weirdness.³¹

26 Ibn Kathīr, *Sīrah al-Nabī*, 171.

27 Kandahlawī, *Sīrah al-Mustafā*, 113-114.

28 Suyūṭī, *Tadrib al-rāwī*, on the authority of *Sīrah al-Mustafā* (S.A.W), 114.

29 Kandahlawī, *Sīrah al-Mustafā*, 114.

30 Nu‘mānī, *Sīrah al-Nabī*, 146.

31 Ibn Kathīr, *Sīrah al-Nabī*, 170.

Ibn Ḥajar (d. 1449) says that all the narrators of this tradition are reliable and narrators of Bukhārī. Abd al-Rahmān b. Ghazwān is also among the narrators of Bukhārī. *Muḥaddithīn* entrust him with authenticity.³² Sakhāwī (d. 1497 CE) says that he has not seen anyone who has made criticism on Abd al-Rahmān b. Ghazwān. Further, he says it is the mistake of some narrators, who have mentioned the name of Abu Bakr and Bilāl in this tradition. Therefore, it can be said that the mention of Abu Bakr and Bilāl is *mudraj* (interpolated) in this narration and due to the *mudraj* of two words we cannot declare this tradition as weak because all the narrators of it are reliable and dependable.³³ Jazarī (d. 1429 CE) says that the chain of this narration is authentic (*ṣaḥīḥ*) and all of its narrators are the narrators of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. So, the mention of Abu Bakr and Bilāl is only an—inadvertent—mistake of the narrator.³⁴ Ibn Ḥajar says that the chain of this tradition reported by Tirmidhī is strong and sound and the mistake may have happened due to another narration. For instance, Ibn ‘Abbās narrates that the Prophet (pbuh) travelled to Syria at the age of twenty and Abu Bakr accompanied him in this journey and both met the same Buḥīra at that time. Ibn Ḥajar in his *al-Isāba* says that if this narration is sound, then this journey is a separate journey from the previous one, which has been mentioned before. So, the narrator has been in doubt due to similarity and closeness of both events and thus, mentioned Abu Bakr by mistake.³⁵

Moreover, *muḥaddithīn*, like ‘Alā al-Dīn Mughulṭāy (d. 1361 CE) narrates a principle that when both *jarh* and *ta’dīl* are found about a narrator, preference will be given to the group that have made *ta’dīl* of the narrator. Unless *fisq* (involvement in major sins) of the narrator is not proven and certified, his narration cannot be rejected. *Fuqahā* also hold the same principle that in this case, preference will be given to the *ta’dīl* over vague and ambiguous *jarh* although critics numbers more than the admirers and verily accepting this principle is the path of prudence and meticulousness.³⁶ Mawlānā Idrīs Kandahlawī states that Badr al-Dīn ‘Aynī (d. 1451 CE) and Ibn Humām (d. 1457 CE) have followed the same path in ‘*Umdah al-Qārī* (Interpretation of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*) and *Fath al-Qadīr* (commentary of *al-Hidāya*) respectively.³⁷ Imam Ahmad b. Hanbal (d. 855 CE) also rely on the same conduct; unless everyone from the people of knowledge are not unanimous on the abandonment of any narrator, he doesn’t abandon his narration.³⁸

32 Ibn Ḥajar al-Asqalānī, *al-Isaba*, on the authority of *Sirah al-Mustafā*, 112-113.

33 Ibn Sayyid al-Nās, ‘*Uyūn al-athār*, 1: 43; on the authority of *Sirah al-Mustafā*, 113.

34 ‘Alī al-Qārī, *Mirqāt sharh Mishkāt*, 5: 472; on the authority of *Sirah al-Mustafā*, 113.

35 Ibn Ḥajar, *al-Isāba*, on the authority of *Sirah al-Mustafā*, 113.

36 Mawlānā Idrīs Kandahlawī, *Sirah al-Mustafā*, 127.

37 Kandahlawī, *Sirah al-Mustafā*, 128.

38 Kandahlawī, *Sirah al-Mustafā*, 128.

Conclusion

The historicity and occurrence of Buḥīra's meeting incident with Prophet Muhammad (pbuh) has been discussed both in Western and Muslim writings on *sīra* literature. Therefore, one can sum up the Orientalists' approach towards Buḥīra's meeting incident with Prophet Muhammad (pbuh) in two different stances:

1) Buḥīra was an inspiration to the Prophet Muhammad (pbuh) to stage a divine-ordained faith in Arabia.

2) The prophetic legacies mentioned in Qur'an were the exposition of the Biblical tradition explained to Muhammad (pbuh) by Buḥīra during the stay at *Busrā*.

Though, apparently Orientalists have applied thorough analytical but biased approach towards the event, both the classical and Modern Muslim scholars have, at large, rebutted their claims on equally analytical grounds providing elucidated references and details to unveil the incident. Besides the Orientalists' bias, it is exemplified that some modern Muslim *sīra* writers have taken the various narrations of the incident far-granted to put forth their reservations. The lacuna in the narrations by the name of *mudraj*, *Bilāl*'s companionship in the incident, reliability of the narrator of *Tirmidhī* namely Abd al-Rahman b. Ghazwān, Ibn al-Qayyim's criticism are cases in point. The study evaluated the overall debate on this incident, exhibiting the authenticity of the story.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İslâm Kültürü Araştırmaları 2

Ignaz Goldziher, çev. Mehmed Said Hatiboğlu ve Cihat Tunç

Ankara: Otto, 2019, 560 sayfa.

Bu yazıda Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) *Muhammedanische Studien* adlı eserinin ikinci cildi 2019 yılında yayımlanan Türkçe çevirisinden hareketle değerlendirilecektir. İslâmî ilimler sahasında bilhassa hadis alanında Batı'daki otoritesi kabul edilen Goldziher'in Arapça kaynaklara son derece vakıf olduğu yaygın bir kanaattir. Goldziher oryantalizmin XIX. yüzyıldaki en önemli isimlerinden biri haline gelmiş ve Batı dünyasında hadis çalışmalarının âdeta temelini oluşturacak fikirler ortaya atmıştır. Yapmış olduğu çalışmalarla bu alanda otorite kabul edilmiş ve değerlendirmeleri bilhassa oryantalistler arasında esas kabul edilmiştir. Ondan yapılan nakiller, ileri sürülen görüşlerin ve iddiaların delilleri olarak gösterilmiştir. Goldziher, kimi zaman diğer oryantalistlere muhalif değerlendirmelerde bulunmuşsa da çoğu kez önyargı ve fazlaca şüpheli bir yaklaşım sergilemiştir.

Goldziher, İslâm kültürünü en temelden başlayarak ele aldığı iki ciltlik eserinin ikinci cildinde hadislerle ilgili olan görüşlerini bir arada dile getirmiştir. Bu yazıda, söz konusu cilt; Goldziher'in hadislerle ilgili temel görüşleri, hadislerin yazıya geçirilmesi hakkındaki iddiaları, düşünce sistemi ve metodolojisi, hadis literatürü hakkındaki kanaatleri, kaynak kullanımı açısından değerlendirilecek ve son olarak genel bir değerlendirme de yapılacaktır.

Goldziher'in sekiz yaşında başladığı Talmud, İbranice dil bilgisi ve Yahudi din felsefesi dersleri Almanya'ya gönderildiği tarihe kadar devam etmiştir. Kendi ifadesine göre ahlâkî ve ilmî araştırmalarının esasını bu dönemde oluşturmuş, her şeyi Kutsal Kitap noktainazarından görmeyi bu devirde öğrenmiş ve bu dönemde edindiği ideallere ömür boyu sadık kalmıştır.¹ Onun bu açıklamasından İslâm dinine ve hadislere de bu şekilde yaklaştığı

1 Mehmet Said Hatiboğlu ve Tahsin Görgün, "Ignaz Goldziher", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 14: 102.

anlaşılmaktadır. Goldziher araştırmaları sırasında İslâm'dan bahsederken sadece İslâm dinini kastetmemekte, bu kavramı yerine göre İslâm toplumunu ve İslâm kültürünü ifade etmek için de kullanmaktadır. Hayatı boyunca vatanının ve dininin kendisine yol gösterdiğini, “Samimi katı bir Yahudi” olduğunu ifade eden Goldziher, İslâmiyet’i “Mekke’nin Yahudileştirilmiş dinî âdetleri” olarak görmüş ve onun bu bakışı bütün çalışmalarını yönlendirmiştir.²

Goldziher, İslâm kültür ve medeniyetinin, değişik kültür ve medeniyetlerden ödünç almalarla ortaya çıktığını savunmaktadır. Dolayısıyla bu düşünce onu, İslâm tarihinin belgeleri olan hadislerde gördüğü her şeyin kökünü diğer kültürlerde arama yoluna sevk etmiştir.³ O, metodoloji olarak tarihi tenkit ve metin tenkidi metodunu sık sık kullanmıştır. Tarihi tenkit yöntemiyle yapmak istediği her rivayetin onu aktaran kişinin zihin dünyasından ve aktarım becerisinden etkilenebileceğini vurgulamaktır. Her rivayetin bir arka planı olduğunu ve her râvinin rivayete kendinden bir şeyler kattığını söylemiştir (s. 244). Hadislerin tarihini belirleme çabası içinde olan Goldziher, hadislerin senetleriyle neredeyse hiç ilgilenmemiş ve metin tenkidi yöntemiyle hadislerin ortaya çıktığı ilk tarihi belirleme yoluna gitmiştir. Ayrıca kendi kafasındaki şablona uymayan hadisleri kolay bir şekilde devre dışı bırakmıştır.

Bir hadisin hangi kaynaktan geçtiğinden veya hangi isnad ile nakledildiğinden çok içeriğinden hareketle hadisin menşeiini tespit yoluna giden Goldziher’e göre hadisler, Medine menşelidir ve buradan İslâm’ın en uzak beldelerine yayılmıştır. Bununla beraber hadislerin büyük kısmının eyaletlerde kendiliğinden vücut bulduğunu söylemiş ve isnadların daha sonradan uydurulduğu kanaatini dile getirmiştir. Yine ona göre mahalli bir görüşü desteklemek için de eyaletlerde hadisler uydurulmuştur (s. 243). Hadislerin bölgelerde uydurulmasıyla kastedilen ise hadislerin bölgesel ihtiyaçları karşılamak için o bölgenin ilâhiyatçıları tarafından boşlukları doldurmak amacıyla ya da oluşan yeni problemlere temel oluşturmak amacıyla uydurulduğu ve daha sonradan Hz. Peygamber’e isnad edildiğidir. Nitekim Goldziher’in hadislerin daha sonradan uydurulduğu konusunu bir hakikat kabul ettiği rivayetleri zikretmeden önce görülen “Peygamber’e şöyle söylettirilmiştir” ya da “Doğal olarak bu soruya Muhammed şöyle cevap verecekti.” (s. 18-19). şeklindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Goldziher, hadislerin uydurma olduğunu söylemekle hadislerin kıymetini düşürmeyi amaçlamamaktadır. Bilâkis hadislerin İslâm’ın gelişim seyrini ortaya koyma konusunda paha biçilmez kaynaklar ve deliller olduğuna inanmaktadır. Ona göre hadisler, Peygamber’e ait olmaktan çok sonraki nesillerin yaşam tarzının hadis biçimine sokularak aktarılmasıdır. Netice olarak da hadisleri Peygamber ve sonrasında yaşayan insanların hayatlarını daha iyi anlayabilmenin

2 Hatiboğlu ve Görgün, “İgnaz Goldziher”, 105.

3 Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2019, 280.

en önemli aracı olarak kabul etmiştir.

Goldziher, bölgelerde oluşturulan (uydurulan) hadislerin, yeterli olmadığı durumlarda, bir bölgenin ilâhiyatçılarının kendi eksikliklerini gidermek ve diğer ülkelerde neşredilmiş hadisleri elde etmek amacıyla son derece uzun hadis yolculuklarına (rihle) çıktıkları kanaatindedir. Bu seyahatlerin neticesinde ilâhiyatçılar, tamamen bir bölgeye has rivayetleri, müşterek ve gittikçe tek şekil alan bir çerçeveye sokmayı başarmışlardır. Yine ona göre, bunlar yapılmasaydı hadis mecmualarının oluşması mümkün olmazdı ve İslâm'da tek tip bir sünnetten bahsedilemezdi. Ancak yapılan bu çalışmalar tek tip sünnet taslağının ortaya çıkmasına sebep olmuştur (s. 243-247). Ayrıca Goldziher, rihlelerde göze alınan tehlikeleri ve yapılan fedakârlıkları gıpta ederek anlatmayı da ihmal etmez. Öte taraftan “Birçok kişinin sadece para için yaptığına ve elinde herkeste olmayan rivayetlerin varlığıyla ön plana çıkmak isteyen kişilerin, hadislerin muhtevalarına bakmaksızın ellerindeki rivayetleri para karşılığında rivayet etmişlerdir.” de demektedir. Hadis öğretiminin profesyoneller eliyle bir ekmek kapısı olduğunu savunmuş ve talepler arttıkça hadisleri almak için sıraya giren insanların altınlar dökmeye başladığını öne sürmüştür. Netice olarak da uydurmaların arttığını ve önü alınmaz hale geldiğini iddia etmiştir (s. 251). Hadis uydurma faaliyetlerinin artışı hakkında haklılık payı olsa da kaynaklarda ulemânın çabaları neticesinde hadislerin birçoğunun uydurmalardan temizlendiğini gösterir bilgilere yer vermemesi onun yanlı tavrını ortaya koymaktadır. Kitabın başından beri yapmış olduğu gibi münferiden yapılan hataları umuma teşmil etmiştir.

Hadisler her ne kadar ilk dönemlerde şifahî olarak nakledilse de yazıya geçirilmediği söylemi Goldziher'e göre gerçeği yansıtmamaktadır. Zira o kendisinden önceki oryantalistlerin söylemlerine muhalif olarak, hadislerin bir kısmının ilk dönemlerde yazılı hale getirildiğini ve sahâbeye nispet edilen sahifelerin tarihî değeri ne olursa olsun, hadislerin yazımının henüz hicri I. yüzyılda başladığının kesin olduğuna şu sözleriyle işaret etmiştir: “... Peygamber, Kur'an'dan ayrı bazı şer'i hükümleri bizzat yazdırtmış ve diğer taraftan, Peygamber'in Kur'an dışı sözlerinin yazımına pek erken dönemden başlanmıştır.” (s. 268). Bir sonraki sayfada ise yazım işleminin kesin olduğuna ve şüphe götürmez bir kabule dayandığını “Hadis kitabetinin, ilk asırdan itibaren, hiçbir itiraza uğramadan vücut bulduğunu kabul etmekten artık kaçınamayız.” sözleri ile ifade etmektedir. Tabi bu yazma işlemini kabul etmekle birlikte daha önce de bahsedildiği gibi bunların önemli bir kısmının uydurma olduğunda şüphe etmemiş ve sırf para karşılığında, rivayet etmek için kontrolsüzce uydurulduğunda ısrar etmiştir (s. 251).

Hadislerin yazımında farklı bir görüş daha ortaya koymakta ve birbiriyle çelişen iki rivayeti delil göstererek hadislerin uydurulduğuna dair bir mesnet

hazırlamaktadır. Hadislerin yazımının yasaklanması ve serbest bırakılması rivayetlerini delil getirerek, bu hadislerin karşıt gruplar tarafından kendi davasını savunmak amacıyla uydurduklarını ifade etmiştir (s. 272). Daha sonra da Süfyan es-Sevri'nin (ö. 161/778) "Rivayet ettiklerimi harfî manada anlamayın, mana ile rivayeti kastediyorum..."⁴ ifadesinin ise hadis külliyyatının zaman içinde genişlemesine bir sebep saymış ve hadislerde uzun zaman harfî bir sadakate riayet edilmediğini söylemiştir (s. 276).

Goldziher, İslâm İmparatorluğu'nun ilk devresinde edebiyatın istikâmetini dinî unsurların belirlemediğini, İslâm'ın edebiyat tarihinin başlangıç noktasında -Kur'an hariç- dinî bir edebiyat değil de lâdinî bir edebiyat bulunduğu kanaatindedir. Ayrıca o, Emevî devletini lâdinî olmakla suçlamış ve bu devletin eliyle dinî değil lâdinî bir edebiyatın gelişeceğini savunmuştur. Nitekim câhiliye devri şiirlerinin bu dönemde toplanmasını da buna delil olarak getirmiş ve onların daha çok tarihî malumatın toplanmasına önem verdiklerini dile getirmiştir (s. 279). Yine o, Arapların hikmetli sözlerini de yazıya geçirdiklerini ve hikmetli sözleri neredeyse hadisle eşdeğer tuttuklarına işaret etmektedir (s. 281).

Ona göre Emevîler döneminde siyer ve megâzî rivayetleri de oluşturulup edebiyat haline gelmiştir. Bu gelişmelerden sonra ona göre Abbasîler devrinde ilâhiyatçıların zamanı gelmiş ve dinî ilimler hâkim bir mevkîe geldiğinde bu tarz eserlerin lâdinî ve lüzumsuz olduğu söylenip bunlardan yüz çevrilmiştir (s. 284). Goldziher, fıkıh edebiyatının hadis edebiyatından önce olduğu kanaatindedir (s. 289). Tabi hadislerin ilk yüzyılda sahîfelere yazıldığını söyleyen Goldziher açısından bu, bir çelişki gibi görünse de buradan çıkarılabilecek sonuç, onun sahîfelerin literal manada birer eser olarak meydana getirildiklerini kabul etmediğidir. O, hadislerin tedvinî hakkında birçok haberin ortaya çıktığını söylemiş ve İslâm uleması tarafından bir tarih belirleme ihtiyacından dolayı Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) döneminin gösterildiğini ifade etmiştir. Ömer b. Abdülaziz'in tedvin emri ile ilgili rivayetin yalnızca *Muvatta*'nın Şeybânî rivayetinde yer almış olmasını şüpheyile karşılamaktadır. Devamında tedvinle ilgili kabul edilen zamanının ve halifenin sünnete bağlılığının bir masaldan ibaret olduğunu söylemiştir (s. 287). Aktarılanlardan anlaşılacağı üzere Goldziher, literatürün ilk örneklerini şiirler, megâziler ve fıkıh kitapları olarak kabul etmiştir. Eğer bu dönem için sistemli bir eserlerden bahsediliyorsa, bu eserlerin hadis mecmuaları değil de, zamanın ruhuna göre kaleme alınmış, hukukun çeşitli bâblarına göre tasnif edilmiş ilk tedvin denemeleri olan fıkıh kitapları olduklarını savunmaktadır (s. 291). Fıkıh kitaplarının içinde her ne kadar hadisler yer almış olsa da bunların tedvin amaçlı olmadığına işaret etmiştir.

Goldziher'in, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta*'ı hakkında yaptığı

4 Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013, 209.

değerlendirmeler son derece dikkat çekicidir. O, *Muvatta*'ı bir hadis mecmuası ya da bir hukuk mecellesi olarak görmemektedir. “Medine İslâm'ında kabul görmüş icmâ'a ve Medine'de câri olan Sünnete uygun şekilde kanun ve hukuku, açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. İcmâ ile Sünnet nazarından hareketle nazârî bir düstur ortaya koymaya çalışmakta ve çeşitli hallerde hukuk kaidesi olarak ele alınacak olanı tedvin etmiştir. Zira Mâlik, bazen hiç hadis aktarmamış ama Medine ehlinin sünnetini zikrederek âdeta kendi hadis ve fıkıh anlayışını ortaya koymuştur.” ifadeleriyle bu eserin hadisten çok sünnete müteveccih bir eser olduğunu vurgulamıştır. Goldziher, İmam Mâlik'in sıradan bir hadis toplayıcısı olmadığını, tatbikat noktasında bunların bir müfessiri olduğunu da sözlerine eklemiştir (s. 293).

Tasnifle ilgili görüşlerine gelince, Goldziher, fetihlerle birlikte hadislerin yayılması ve problemlerin artmasıyla, hadislerin her bölgeden süratle ulemâ sınıfına aktığını, bu durumun da onları hadislerden istifadeyi daha kolay ve sistematik şekle getirmeye ittiğini söylemiştir. Goldziher, ilk musannef türü eserin Buhârî'ye (ö. 256/870) ait olduğunu dile getirmiştir (s. 318). İdeolojik hadis-rey çatışmasının olduğu bu dönemde hadislerle uğraşmanın dinî bir uğraş olduğuna işaret etmiştir. Goldziher, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerine karşı gösterilen teveccüh ve ihtiramın onların eserlerinin şaşmaz doğruluklarıyla hiçbir ilgisinin olmadığını ve yapılan tetkikler neticesinde onların bu seviyeye çıkmadıklarını, bu eserlerin popülerlikleri sayesinde bu derece teveccüh görüp, telâkki bi'l-kabul ile şer'i otoritenin temelini teşkil ettiğini iddia etmiştir. Bu iddialara delil olarak ise *Sahihayn* hakkında oluşturulan tenkit edebiyatını göstermektedir (s. 347). Telâkki bi'l-kabul'ün ne zaman ortaya çıktığı hakkında ise net bir bilgi olmadığını söylemiştir (s. 354).

Goldziher'in kaynak kullanımına gelince, yaşadığı dönemde henüz incelenmemiş birçok yazma eseri taramış, bu eserlerde işine yarayabilecek hemen hemen bütün malzemeyi kullanmıştır. Bu faaliyetini, vermiş olduğu örneklerin kaynaklarına inerek ve hakkında değerlendirme yaptığı eserlere bakarak anlamak mümkündür (290, 293-295). Öte taraftan hadis değerlendirmelerinde kaynak kullanımına bakıldığında ise kendi düşünce şablonuna uyan rivayetleri sahih hadis kaynaklarından seçerek gösterdiği, uymayanları ise sahih olsalar dahi reddetmekte hiç tereddüt etmedi görülmektedir (s. 256, 276). Yine o, hadislerin senedlerine neredeyse ilgi göstermemiş ve içeriklerini dikkate alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunun neticesi olarak da kendi görüşünü destekleyecek rivayetlerin kaynak değerine riayet etmemiştir. Kimi zaman zayıf olarak kabul edilen hadisleri düşüncesini desteklemek amacıyla zikretmiş kimi zamansa şiirlerden örnekler vererek düşüncesini bir zemine dayandırma yoluna gitmiştir (s. 22). Emevîler döneminden bahsederken kendi görüşlerine muvafakat etmesi amacıyla kendisinden bekleneceği üzere Şii eğilimli kaynaklara

başvurmuştur (s. 53-54).

Son olarak genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Goldziher, her ne kadar oryantalist bir yaklaşım sergileyip taraflı bir gözle İslâm'ı ve hadisleri incelese de, yeri geldiğinde Müslümanlardan, Müslüman âlimlerden övgüyle söz etmiştir. Yaptıkları rihleleri gıpta ile karşıladığını dile getirmiştir (s. 246). Tenkit faaliyetinin canlı ve parlak olması da onun dikkatini celb eden konulardan biri olmuştur (332). İslâm ulemasının yapmış olduğu cerh-ta'dil işlemindeki son derece titiz ve hassasiyetli yaklaşımlarından da övgüyle bahsetmeyi kendisine borç bilmiştir (s. 369). Yine bazı konularda son derece isabetli fikirler ortaya attığı ve son derece takdire şayan tespitlerde bulunduğu görülmektedir (s. 357, 359). Yeri geldiğinde yanlış görüşlerinden vazgeçmesiyle de bir ilim adamı profili çizmektedir. Öte taraftan hadislerin, Hz. Peygamber'e ait olmaktan çok sonraki nesillerin yaşantısının eseri olduğu şeklindeki temel tezi kitabının geneline etki etmiş birçok konuda yanlı bir tavır sergilemesine neden olmuştur.

Abdurrahman Sayılğan

(Doktora öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi,
a.sayilgann@gmail.com, orcid.org/ 0000-0003-3636-9865)



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Mevâridü İbn Asâkir fî Târîhi Dimaşk

Tâlâl b. Su'ûd ed-Da'cânî

Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1425/2004, 3 cilt, 2528 sayfa.

Bir eserin dayandığı kaynakların tespiti, hem eserin kaynaklarıyla irtibatının keyfiyetini ortaya çıkarması ve buna bağlı olarak rivayet tarihi ile ilgili önemli ipuçları vermesi hem de kendinden önceki asırlarda tedvin edilen ilmî birikimi gözler önüne sermesi açısından önemlidir. Bu durumun ehemmiyetine binaen son dönemde gerek Türkiye'de gerek Arap dünyasında kaynak tetkikine dair pek çok çalışma yapılmıştır. Arap dünyasında yapılan bu tür çalışmalardan biri, Tâlâl b. Su'ûd ed-Da'cânî'ye ait üç cilt hâlinde yayınlanan *Mevâridü İbn Asâkir fî Târîhi Dimaşk*'tır.

Daha önce Şükrullah b. Ni'metullah *Târîhu Dimaşk*'taki Zührî (ö. 124/742 biyografisini esas alarak bu kısımda İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) dayandığı kaynakları tespit etmeye çalışmıştır. Ancak kıymetli bir eser olmasına rağmen bu eserde *Târîhu Dimaşk*'ın kaynakları ile ilgili verilen mâlûmat sınırlıdır. Da'cânî ise *Târîhu Dimaşk*'ı daha kapsamlı inceleyerek dayandığı kaynakların tamamını tespit etmeyi hedeflemiştir. Bu nedenle ortaya koyduğu eser, İbn Asâkir'in dayandığı kaynaklar hakkında verdiği geniş mâlûmat açısından büyük önemi hâizdir.

Mevâridü İbn Asâkir fî Târîhi Dimaşk adlı çalışma giriş ve birçok alt başlık ihtiva eden altı bölümden müteşekkildir. Giriş kısmında İbn Asâkir'in hayatı, ilmî şahsiyeti ve *Târîhu Dimaşk* hakkında detaylı bilgiler verilmektedir. *Târîh*'in kaynaklarını konularına göre tasnif ederek her birini müstakil bir bölümde ele alan yazar ilk bölümde tarih, siyer, megâzî, ensâb; ikinci bölümde usûlü'd-dîn; üçüncü bölümde hadis ve hadis ilimleri; dördüncü bölümde ricâl; beşinci bölümde fazîlet, menâkıb, zühd, ahlâk kaynakları; altıncı bölümde ise İbn Asâkir'in eser sahibi hocalarını incelemiştir. Çalışmanın sonunda ise "İbn Asâkir'in Hocaları", "Hocası Olmayan Müellifler ve Kitapları", "Hocası Olan Müellifler" şeklinde isimlerin alfabetik olarak listelendiği kapsamlı bir fihrist bulunmaktadır.

Giriş "İbn Asâkir'in Kimliği" ve "*Târîhu Dimaşk*'ın Tanıtımı" olmak üzere iki

ana başlıktan oluşmaktadır. İbn Asâkir'in hayatını ele aldığı kısımda icâzetleri, rihleleri, hocaları, semâda bulunduğu şehirlerin isimleri ve eserleri hakkında detaylı bilgiler veren yazar bu bölümde İbn Asâkir'e ait fakat kayıp olan *Esmâü'l-kurâ ve'l-emsâr elletî semi'a bihâ* adlı eserini, yine İbn Asâkir'e ait olan *Mu'cemü's-şüyûh* adlı eserinde geçen köy ve şehir isimlerinden yola çıkarak yeniden inşa çalışmıştır. Tespit ettiği 103 yer ismini alfabetik sıraya göre düzenleyerek İbn Asâkir'in bu yerlerde kaç hocadan semâda bulunduğunu da kaydetmektedir. Yazarın tespitine göre İbn Asâkir'in en fazla hocadan semâda bulunduğu şehirlerin başında Bağdat (373), ikinci sırada İsfahan (224), daha sonra Nişâbur (118) gelmektedir. Kendi memleketi olan Dımaşk'ta ise toplam 89 hocadan semâi vardır. Bu bilgiler İbn Asâkir'in yaşadığı dönemin ilim merkezleri hakkında bir fikir vermesi açısından önemlidir. Yazarın diğer bir tespiti de İbn Asâkir'in *Mu'cem*'inde tercemelerine yer vermediği halde *Târih*'inde kendisinden rivayette bulunduğu hocalarının varlığıdır.

"*Târihu Dımaşk*'ın Tanıtımı" başlığı altında *Târih*'in konusu, telifi, hacmi, yöntemi, râvileri, muhtasarları ve zeyillerine dair mâlûmat verilmektedir. Yazar bu kısımda *Târih*'in telifine başlandığı yılın belirlenmesi gibi önemli bazı kıymetli tespitlerde bulunmuştur. Araştırmaları neticesinde *Târih*'in cem'inin hicrî 535 yılında gerçekleştiği sonucuna ulaşan yazar, bu görüşünü bazı delillerle destekleyerek farklı tarih verenlerin yanlışlarını izah etmektedir (s. 75-76). Ayrıca yazar İbn Asâkir'in kitabındaki yöntemiyle ilgili araştırmaları neticesinde kendisinin sırf nakilci olmanın ötesinde gerektiğinde isnad ve metinleri tenkit eden münekkîd bir âlim olduğu kanaatine ulaşmaktadır. Zira İbn Asâkir, rivayetleri naklederken isnadlardaki isim-künye yanlışlığı, kalb, tashîf, bir kişinin iki kişi zannedilmesi, irsal, inkîta, hadislerdeki nekâret, garâbet, ihtisar gibi pek çok soruna işaret etmiş ve bu tür hataları düzeltmiştir. Esâsen İbn Asâkir'in münekkîd yönüyle burada yaptığı izahlar, hadislerdeki illetlerin tespiti için başvurulacak tâli bir kaynak gibi görünse de *Târihu Dımaşk*'ın değerini arttırmaktadır.

Bilindiği üzere İbn Asâkir'in yaşadığı asır, kitaplardan rivayetin daha yaygın olduğu bir asra tekabül etmektedir. Öte yandan İbn Asâkir hadis rivayet metoduna uyarak *Târihu Dımaşk*'taki bütün bilgileri isnadlarıyla nakletmiştir. Dolayısıyla verdiği isnad zincirleri aslında onun yazılı kaynaklarına işaret eder. Bu nedenle yazar *Târihu Dımaşk*'ın kaynaklarını tespit etmek için öncelikle İbn Asâkir'in aktardığı 90.524 nakli ayrı bir yerde toplamıştır. Daha sonra bu nakilleri muhtevalarına göre ayırmış ve onlardan aynı isnada sahip olanlarını bir araya getirerek isnadın kendisinde odaklandığı râviyi tespit etmiştir. Zira isnadın kendisinde birleştiği bu râvi genellikle naklin kendisinden yapıldığı eser sahibi râvi olmalıdır. Bu noktada yazarın tespit etmesi gereken iki mesele ortaya çıkmıştır. Birincisi isnadların kendisinde birleştiği râvi gerçekten eser sahibi biri ise eserlerinin varlığı ve onların bugüne ulaşmışlığının tespiti.

İkincisi İbn Asâkir'in eser sahibi bu râvinin hangi eserinden veya eserlerinden ictibasta bulunduğunun tespittir. İbn Asâkir'in genellikle ictibasta bulunduğu kaynağın ismini zikretmemesi bu tespiti zorlaştırsa da yazar mevcut naklin hangi kaynaktan geçtiğini, naklin muhtevasını da dikkate almak sûretiyle eser sahibi râvinin bugüne ulaştığını tespit ettiğı kaynaklarıyla karşılaştırarak İbn Asâkir'in *Târîh*'inde kullandığı asıl kaynağa ulaşmıştır. Daha sonra tespit ettiğı bu kaynakları konularına göre ayırarak altı bölümde incelemiştir.

Yazar tarih, siyer, megâzî türü kaynakları ele aldığı birinci bölümü "Tarih", "Siyer-Megâzî-Fetihler", "Terâcim" ve "Ensâb-Ahbâr-Hutat" şeklinde dört ana başlık altında mütalaa etmektedir. Tarih kitaplarını "Genel Tarih", "Halife Tarihi" ve "Şehir Tarihi"; terâcim kitaplarını ise "Halife Tercemeleri", "Dil Âlimleri-Şair Tercemeleri", "Zâhid-Âbid Tercemeleri" olmak üzere üç kısımda inceler. Yazar İbn Asâkir'in bu türlere ait kaynaklardan yaptığı toplam ictibas sayısının 23.308'e ulaştığını tespit etmektedir. Yine tespitlerine göre İbn Asâkir'in *Târîh*'inde en fazla alıntı yaptığı kaynak türü genel tarih kitapları olup yirmi iki farklı müellife ait genel tarih kitaplarından toplam 7798 ictibas yapmıştır. Bu sayıyı 7162 ictibasla şehir tarihi kitapları takip etmektedir.

"Usûlü'd-dîn Kitapları" başlığını taşıyan ikinci bölümde Kur'ân ilimleriyle ilgili kitaplar, akîde kitapları ve fıkıh-fıkıh usûlü kitapları ele alınmıştır. Yazar İbn Asâkir'in usûlü'd-dîn ile ilgili kaynaklardan toplam 1678 nakil yaptığını tespit etmiştir. Bu kaynaklar arasında da en çok nakil yaptığı kaynak türü 1009 nakille akîde kitapları, en az nakil yaptığı tür 333 nakille fıkıh ve fıkıh usûlü kitapları olmuştur.

Üçüncü bölümü hadis ve hadis ilimleri kaynaklarına tahsis eden yazar, bu bölümü "Kütübü's-sünne", "Fevâid-Emâli-Cüzler-Nüşhalar-Sahifeler", "Erbaûn-Mu'cem-Meşyaha-Şerhler-Garîbü'l-hadîs", "Mustalahu'l-hadîs" olmak üzere dört başlıkta değerlendirmektedir. Yazar sünnet kitaplarıyla sahîh, sünen, müsned, muvattâ, musannef, câmi', müstahrec türü kitapları kastetmekte ve bu kitapların her birini ayrı ayrı alt başlıklarda ele almaktadır. Yazarın tespit ettiğine göre İbn Asâkir hadis ile ilgili kaynaklardan toplam 24.773 nakil yapmaktadır. Yine yazarın verdiği bilgilerden İbn Asâkir'in hadis kaynakları arasında 419 ayrı müelliften yaptığı 14.274 nakille en çok ictibasta bulunduğu türün fevâid, emâli ve hadis cüzleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim çalışmanın en geniş kısmı da fevâid ve emâlilerin ele alındığı bu bölümdür. İbn Asâkir'in hadis kitapları arasında en az müracaat ettiğı kaynak türü ise mustalahu'l-hadîs kitaplarıdır. Bu konuda Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113) olmak üzere yalnızca dört âlime müracaat ederek onlara ait eserlerden toplamda 443 alıntı yapmıştır.

Dördüncü bölüm ricâl ilmiyle ilgilidir. Yazar ricâl ilmi kaynaklarını “Sahâbe Bilgisi”, “Tabakât”, “Cerh-Ta’dîl” ve “İsim Bilgisi” olmak üzere dört ana başlıkta incelemektedir. “İsim Bilgisi” adlı son başlık isim, künye, müttefik-müfterik, mu’telif-muhtelif, tashîf-tahrîf, mübhemât ve vefeyât kitaplarını kapsamaktadır. Yazar İbn Asâkir’in ricâl kitaplarından yaptığı toplam iktibas sayısının 29.343 olduğunu kaydetmektedir. Bu kaynaklar arasında İbn Asâkir’in en çok başvurduğu kaynak türü ise 47 farklı müelliften yaptığı 13.436 iktibasla cerh ve ta’dîl kitapları olmuştur.

Beşinci bölümde sırasıyla “Fazilet-Menâkıb”, “Zühd-Ahlâk” ve “Edebiyat-Şiir” kaynakları üç başlık altında incelenmektedir. Yazar bu bölümde İbn Asâkir’in zikredilen konularla ilgili kaynaklardan yaptığı toplam nakil sayısının 7142 olduğunu tespit etmiştir. En fazla nakil ise 4007 iktibasla zühd ve ahlâk kitaplarına aittir.

Yazar, yukarıda bahsi geçen bu beş bölümde İbn Asâkir’in kaynaklarını tanıtırken müelliflerinin vefat tarihi sırasını esas almıştır. Öncelikle müellifin tam adını, zaman zaman müellif hakkındaki müspet veya menfî görüşleri, varsa kendisine ait başka eserleri zikretmektedir. İbn Asâkir’in *Târih*’te nakil yaptığı kaynak üzerinde hususiyetle duran yazar o kaynağın bugüne ulaşip ulaşmadığı bilgisini, râvilerini, İbn Asâkir’in kaynağı kaç kişiden rivayet ettiğini, rivayet ederken hangi lafızları kullandığını gösteren isnad zincirini/zincirlerini kaydetmektedir. Ayrıca İbn Asâkir isnad vermeksizin “ذكر”, “حكى”, “قال” gibi lafızlarla doğrudan kaynağın kendisinden alıntı yaptığı durumlara da işaret etmektedir. Bu kayıt, İbn Asâkir’in kaynağın rivayetini semâ, icâzet veya vicâde gibi yöntemlerden hangisiyle elde ettiğini göstermesi ve dönemin hadis rivayet metodu hakkında fikir vermesi açısından önemlidir. Yazarın kaydettiği isnad zincirlerine bakıldığında İbn Asâkir’in kaynağın rivayetini çoğunlukla semâ ve icâzet ile elde ettiği anlaşılmaktadır.

Yazar, bunların yanı sıra İbn Asâkir’in ilgili kaynaktan yaptığı alıntı sayısı ve alıntılarının içeriği hakkında da mutlaka bilgi vermektedir. Zaman zaman kaynağın hacmi, muhtevası, tam değilse eksik kısımları, kaynakta hangi âlimlere atıf yapıldığı, başka bir ifadeyle kaynağın dayandığı kaynakları, İbn Asâkir dışında başka hangi âlimlerin hangi eserlerinde söz konusu kaynaktan nakil yaptığı gibi pek çok detaylı ve önemli bilgileri de kaydetmektedir. Bütün bu bilgileri verdikten sonra, yaptığı karşılaştırma neticesinde nakillerin söz konusu kaynağa dayandığını göstermek amacıyla naklin *Târih*’te geçen yeri ile asıl kaynaktan geçen yer bilgisine ilgili dipnotlarda bir tablo yardımıyla işaret etmektedir. Bu tablolar incelendiğinde yazarın karşılaştırma yaparken yalnızca matbû kaynaklara değil, yazmalara da ulaştığı anlaşılmaktadır. Yazmaları incelemek emek isteyen ve zahmetli bir iş olmasına rağmen yazarın bu eserlere ulaşarak karşılaştırma

yapması çalışmanın kıymetini arttırmaktadır.

Yazar, kaynak tespiti yaparken kendisinden nakil yapılan kimi müellifin eserini tespit edememesi, birden fazla eserinin olup hiçbirinin bugüne ulaşamaması ya da ulaşan kısmın eksik olması gibi birtakım sorunlarla karşılaşmış ve bu nedenle nakillerin mukayesesini yapamamıştır. Böyle bir durumda elindeki iktibasların içeriğine bakarak bu müellifin hangi konuda eser vermiş olabileceğini tahmin ettikten sonra müellifi o konuyla ilgili kaynakları ele aldığı bölümde zikretmiştir. Örneğin İbn Asâkir'in, Dârekutnî'den (ö. 385/995) yaptığını tespit ettiği nakillerin içeriği genel tarih ile ilgiliyse fakat Dârekutnî'nin böyle bir kitabının bulunduğu bilgisini tespit edememiş ya da tespit etmiş ancak kitap bugüne ulaşamamış ise genel tarih kitaplarını ele aldığı bölümde Dârekutnî'yi de kaydetmiştir.

Yazar her bir bölümde müellifleri sıralamaya baştan değil sonraki bölümde kaldığı yerden devam etmektedir. Aynı müellifi hem tarih kaynakları hem de ricâl kaynakları arasında iki kez zikretmek durumunda kaldığında ilk geçtiği yerdeki numarasına göre kaydetmekte ve ilk geçtiği yeri referans göstermektedir. Böylece hem bilgi verirken hem sayı verirken tekrara düşmemektedir.

Altıncı bölümü İbn Asâkir'in eser sahibi hocalarına tahsis eden yazar bu başlık altında İbn Asâkir'in *Târih*'te kendilerinden toplam 4284 nakil yaptığını tespit ettiği 198 hocasını *Meşyaha*'sında geçen sıraya göre tanıtmaktadır. İbn Asâkir'in 198 hocasından yaptığı 4284 naklin hangi kaynaklarda bulunduğunu tespit edemediğini dile getiren yazar bu durumu İbn Asâkir'in söz konusu nakli hocasından ders esnasında okunan başka bir eserden mi yoksa bizzat hocanın kendi eserinden mi yaptığına delâlet eden bir karine bulunmadığı veya karine bulunsa da kaynağın bugüne ulaşmadığı sürece tespitinin mümkün olamayacağı gibi birtakım gerekçelerle açıklamaktadır. Fakat nadir de olsa İbn Asâkir'in eserin ismini açıkça verdiği ve eserin bugüne ulaştığı durumlarda ikisi arasında karşılaştırma yaptığı görülmektedir.

Yazar, çalışmanın başında yaptığı karşılaştırma neticesinde nüshalar arasındaki bir diğer ifadeyle asıl kaynaktan geçen nakille *Târih*'te geçen nakil arasındaki farklılıkların veya benzerliklerin ortaya çıkacağını ifade etmektedir (s. 26). Okuyucu bu ifadeden hareketle yazarın metin üzerinde bu duruma işaret edeceği beklentisine kapılmakta oysa çalışma tetkik edildiğinde yazarın bu duruma yalnızca "Birtakım farklılıklar vardır, farklılıklar olsa da çoğunlukla benzerdir" gibi ifadelerle vurgu yaptığı görülmektedir. Bu nedenle farklılıkların veya benzerliklerin hangi hususlarda olduğu, varsa farklılığın hangi boyutlara ulaştığı gibi önemli bazı sorular okuyucu için cevapsız kalmaktadır.

Netice itibariyle yazar çalışmasında İbn Asâkir'in *Târihu Dimaşk*'ta toplam

90.524 alıntı yaptığını, bu alıntılardan 4284'ünün eser sahibi 198 hocasına, geri kalan 86.240'ının hocası olmayan 711 müellife ait olduğunu, bu müelliflerden iktibasta bulunduğu kaynakların sayısının 1000'e ulaştığını ve eserin çoğunlukla yazılı kaynaklara dayandığını, İbn Asâkir'in bu kaynakları muteber yöntemlerle elde ettiğini ortaya koymuştur. Yine yazarın tespitine göre İbn Asâkir tarih kaynaklarından 23.308, usûlü'd-dîn kaynaklarından 1678, hadis kaynaklarından 24.773, rical kaynaklarından 29.343, fazilet ve zühd kaynaklarından 7142 alıntı yapmaktadır. Bu durumda İbn Asâkir'in eserinde en fazla ricâl ilmi kaynaklarından daha sonra hadis ve hadis ilimleri kaynaklarından alıntı yaptığı ortaya çıkmaktadır. Tarih kaynakları ise üçüncü sırada gelmekte bu sırayı fezâil ve menkibelere dair eserler takip etmektedir. Aynı zamanda yazar kaynakları karşılaştırırken pek çok eserin kayıp olduğu ve bugüne ulaşmadığı veya matbû ve mahtût olarak bugüne ulaştığıyla ilgili önemli hususları da tespit etmiştir.

Tâlâl b. Su'ûd ed-Da'cânî'nin İbn Asâkir'in kaynaklarını belirlemek üzere kaleme aldığı *Mevâridü İbn Asâkir fî Târîhi Dımaşk* adlı çalışma İbn Asâkir'in kaynaklarını tespit etmesi, kullanılan kaynak çeşitliliğini ortaya koyması, yaşadığı asrın rivayet tarihi hakkında fikir vermesi ve gerek kaynaklar gerek müellifleri hakkında pek çok detaylı bilgiler içermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca kaynak tespiti sahasında çalışanların ve bu sahaya yeni giren araştırmacıların yöntem arayışları için mutlaka başvurması gereken yardımcı ve istifadeli bir kaynaktır.

Zühal Karakaya

(Düzce İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,

z.karakaya@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-8477-8477-0947)



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhu'l-Hadîs

Fahreddin Yıldız

Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016, 232 sayfa.

Muhaddislerin hadislerle ilişkilerinin sened üzerinde yoğunlaştığı, buna karşın metin tenkidine gerektiği kadar mesai ayırmadıkları veya fikhî çıkarımlarla ilgilenmedikleri, daha da ötesi hüküm istinbatı konusunda ilmî yeterliliğe sahip olmadıkları yönündeki iddialar ilk defa son zamanlarda gündeme gelmeye başlamış değildir. Tarih sayfasının belirli dönemleri, muayyen çevrelerin mezkûr söylemleri merkeze alarak Ehl-i hadîs'e ithamlarda bulunduklarına şahit olmuştur. Bu saldırı ve tenkitlerin muhatabı olan muhaddisler bir reaksiyon olarak hadislerle ilişkilerinin sadece sened kritiği ile sınırlı olmadığını, bununla birlikte hadisin metnini de değişik açılardan ele aldıklarını bazen sarâhaten bazen de işaret yoluyla ifade etmişlerdir. Müttekaddim dönem hadis usulü eserlerinin konu dizilimleri bu reaksiyona göre belirlenmiştir.

Fahreddin Yıldız'ın "İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhu'l-Hadîs" isimli doktora tezi muhaddislerin hadislerle iddia edilenin ötesindeki ilişkilerini gün yüzüne çıkarmak üzere yazılmıştır. Yıldız, tezinde muhaddislerin hadislerden fikhî hükümler istinbat etmek üzere kendilerince bir usul geliştirdiklerini, ortaya konan bu usulün fakihlerin metodolojilerinden farklı olduğunu ispatlamak istemiştir. Ehl-i hadîs'e ait bu usulün hareket noktası sünnetin vahyin bir parçası olması hasebiyle haber-i vâhidlerin hüküm belirlemek için yeterli olduğu, mecbur kalınmadıkça re'y ve kıyasa gidilmesinin doğru olmadığı düşüncesidir. Sünnetin Hz. Peygamber'e has kılınması ve re'y ile kıyasın ehil olan kimselere tahsis edilmesi gerektiği kabulü muhaddislerin merkeze aldıkları bir başka kabuldür. Yıldız'ın tezinin önsözünde belirttiğine göre çalışmasında Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) büyük ölçüde Ali b. Medî'nin (ö. 234/848-49) *İlelül-hadîs*'i ve İbn Mende'nin (ö. 395/1005) *Şürûtül-eimme*'sine dayanan fıkhu'l-hadîs nev'i kurgusunu esas almıştır. Yıldız tezi boyunca muhaddislere ait hüküm istinbat usulü olan fıkhu'l-hadîsin "hadislerin anlaşılması, kavranması ve yorumu" gibi faaliyetlerden ibaret olan fehmül-hadîsten farklı olduğunu, birinin diğeri yerine ikame edilemeyeceği vurgusunu yapmakta ve iddiasını ispatlamaya

çalışmaktadır.

Tez, giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmasının konusunu, hadis ilminin bir disiplini olarak fikhü'l-hadîsi, geçirdiği safhaları, özelliklerini, temsilcilerini, dayandığı esasları, disiplinleşme ve mezhepleşme sürecini inceleme ve ortaya koyma olarak belirlemiştir. Müellif bunu yaparken fikhü'l-hadîsi ilk defa başlı başına bir ilmî disiplin olarak ele alan ve onu muhaddislere has bir usul olarak tayin eden Hâkim en-Nisâbü'rî'nin muhaddislerden fikhü'l-hadîs âlimleri arasında saydıkların incelemek suretiyle tanımı şekillendirmeye çalışacağını belirtmektedir. Diğer yandan yaygın kabulün aksine fikhü'l-hadîsin, fehmü'l-hadîsin çatısı altında değerlendirilemeyeceğini, hadisle ilişkileri bakımından birini diğerinden ayıran farklı yaklaşım noktaları bulunduğunu, bununla birlikte fikhü'l-hadîsin daha geniş bir alana hâkim olduğunu henüz tezin girişinden itibaren vurgulamaya başlamıştır. Çalışma dikkatle incelendiğinde yazarın iddialarını ispatlama noktasında başarılı olduğu görülecektir.

Giriş bölümünü meydana getiren başlıklardan birisi de “Kavramlar”dır. Tezin konusu olan fikhü'l-hadîsin mahiyetini belirlemede ve sınırlarını çizme hususunda yazara, idrak etme noktasında ise okuyucuya yardımcı olacak ilgili kavramlar gayet öz bir şekilde sunulmuştur. Bunlar, hadis, fıkıh, râvi, fakih, fikhü'l-hadîs, ilim, te'vil, dirâyetü'l-hadîs, fikhî hadis, istinbat kavramlarıdır. Yine aynı bölümde yazar fikhü'l-hadîse, dolayısıyla da çalışmasına kaynaklık eden eserleri zikretmektedir. Disiplinleşmesini sağlayan ilk eser olması bakımından öncelikli olarak Hâkim'in *Ma'rife'sini* zikretmektedir. Çalışmanın başlığı her ne kadar fikhü'l-hadîse dair eserlerin genelinden hareketle konunun ele alındığı intibamı vermekteyse de yazar giriş bölümünde Hâkim'in *Ma'rife'si* üzerinden meseleye yaklaşacağını belirtmiş ve tez boyunca buna sadık kalmıştır. Fikhü'l-hadîse dair bir literatürün oluşmaması yazarı buna mecbur bırakmış görünmektedir. Zira konuya dair kaynak olarak zikrettiği diğer eserler her ne kadar mesele hakkında mâlûmat barındırsa da *el-Muhaddisü'l-fâsil* ile *er-Risâle* daha önce yazılmış eserler olması ve teşekkül dönemine tekabül etmesi bakımından sınırları belirleyen ve bir disiplin olarak ortaya koyan kitaplar konumunda değillerdir. Yazar XIX. asra ait bir eser olan *Kavâidü't-tahdîs'i* hadis usulü eserleri arasında fikhü'l-hadîsten müstakil bir başlık altında bahseden ikinci kitap olarak zikretse de tezinde bu eserin izlerine rastlamak pek mümkün değildir.

Çalışmanın birinci bölümü “Ehl-i Hadîs'in Hüküm İstinbat Usulü ve Fikhü'l-hadîsle İlişkisi” başlığını taşımaktadır. Bölüme ehl-i hadis. ehl-i re'y taksimi ele alınarak başlanmaktadır. İslâmî ilimlerin teşekkül etmeye başladığı dönemlere ait olan bu ayrışmaya etraflıca vakıf olmanın fikhü'l-hadîsi anlamadaki hayati önem yazarın dikkatinden kaçmamıştır. Fikhü'l-hadîsin oluşumunda re'y ehline

verilen tepkinin payının yadsınamayacağı gerçeği mezkûr taksimi ele almayı zorunlu kılmış görünmektedir. Yazar İbn Kuteybe, Şehristânî, Razi ve Dihlevî gibi farklı ekollere mensup âlimlere ait ehl-i hadîs ve ehl-i re'y taksimini bir arada sunmakla hem ayrışmanın boyutlarını ortaya koymuş hem de Fikhü'l-hadîsin oluşum süreci hakkında zihinlerde ön hazırlık yaparak asıl konunun doğru ve kolay anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

Aynı bölümde ehl-i hadîsin re'y ve kıyas anlayışını başlıklar altında özet olmakla birlikte yetecek kadar belirtmiştir. Buna göre ehl-i hadîs nezdinde re'y sadece nasların bulunmadığı yerlerde geçerlidir. Aynı zamanda re'y ile fetva verme ve kıyas yapma rivayetlere vâkıf muhaddislere tahsis edilmelidir. Onların usul anlayışlarında istihsâna yer yoktur. Haber-i vâhid, aklî kıyasa tercih edilir. Daha sonra yazar kıyasın ehl-i hadîs tarafından tamamen yok sayılmadığını, haber-i vâhid merkezli bir düzenlemeye tâbi tutulduğunu İmam Şâfiî (ö. 204/820) örneğiyle açıklar. Kıyasın kabul prensiplerini Şâfiî özelinde ele alır. Devamında ehl-i re'y'in hadîs anlayışını izah ederken karşılaştırmalı bir üslup takip etmiş ve konunun anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Yıldız birinci bölümde "Ma'rife'deki Fikhü'l-Hadîs Tasviri ve Ehl-i Hadîs'le İlişkisi" başlığı altında Hâkim'in mezkûr eserinde fikhü'l-hadîs meselesine yaklaşımını ele alırken aynı zamanda niçin bu kitabı merkeze aldığına dair ipuçları da sunmaktadır. Zira ehl-i hadîsin ilim anlayışlarını üzerine bina ettikleri fikhü'l-hadîs, eserde hadîs ilimlerinin çeşitlerinden biri olarak işlenmekle beraber muhaddislerin hüküm istinbat usulünü yansıtacak şekilde tasarlanmıştır. Böylece Hâkim bahsi geçen nevi ihdas ederken aynı zamanda ehl-i hadîsin fıkhıtan bigâne kalmadıklarını ispatlamayı düşünmüştür. Bu ise yazar için tezi *Ma'rife* üzerine bina etmek için yeterli ve hatta gerekli bir gerekçedir. Bununla birlikte *Ma'rife* bir hadîs usulü eseri olmanın yanı sıra aynı zamanda ehl-i hadîsi müdafaa etmektedir. Öyle ki mukaddimede muhaddislerin faziletlerini özellikle vurgulamakta, onlara yöneltilen eleştirileri boşa çıkarmayı amaçlamaktadır. Yıldız'ın eserde tespit ettiğine göre ehl-i hadîs âlimler kendilerine yöneltilen sorulara kendi görüşleri veya kıyasla cevap vermek yerine rivayetleri isnatlarıyla zikretme hususunda ısrarcı davranmışlardır. Yazar Hâkim'in dile getirdiği muhaddislerin bu tutumlarından yola çıkarak onların fikhü'l-hadîsi bir hüküm istinbat usulü olarak tayin etmekle fehmü'l-hadîse nispetle daha dar çerçevede değerlendirdiklerini kaydeder.

Tezde fikhü'l-hadîsi muhaddislere özel bir usul olarak kabul eden araştırmacıların başında Hamza el-Melibârî geldiği zikredilmektedir. Yıldız, el-Melibârî'nin de iddiasını Hâkim'e dayanarak gerekçelendirdiğini ve misallerin kaynağının *Ma'rife* olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde el-Melibârî fikhü'l-hadîsin, fehmü'l-hadîs olmadığı, muhaddislere ait bir istinbat metodu oluşu

vurgusunu *Nazarât cedide fi ulûmi'l hadis* isimli çalışmasında yapmaktadır.

Yıldız Fıkhü'l-hadis'i meydana getiren ana fikri mana olarak şu şekilde özetlemektedir: Muhaddisler hadisi de tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsulü kabul ettikleri için teşrî kuvveti bakımından onu Kur'an'la eş değer görmüşlerdir. Dolayısıyla Kur'an için geçerli olan lafız-mana ilişkilerini hadise de tatbik etmeye önem göstermişlerdir. Bu ihtimam ise rihle yolculuklarıyla hadisin cemi ve imlâ meclislerinde tecelli etmiştir. Hanefîlerin hadisleri Kur'an'a arz etmeleri, Malikîlerin ise Medine ehlinin ameline büyük önem atfetmelerine karşın muhaddisler fikhî çıkarımları mutlak olarak rivayetler üzerine bina etmişler ve sahih hadislerle amel etme yoluna gitmişlerdir. Zira bu yol onlara göre daha emniyetlidir. Muhaddislerin bu tutumu onların re'y ehline nazaran rivayetlere daha hâkim olmalarını sağlamıştır. Bahsi geçen vukufiyet isnad tahlilleri, ilel bilgisi, tashif-tahrif, idrâc ve ziyâdeyi tespit şeklinde hadisin metne yönelik uygulamaları da içermektedir.

Fıkhü'l-hadis, mütekaddim döneme ait hadis usulü eseri olan *Ma'rîfe*'de ilmi bir disiplin olarak ele alınması ve bu eserdeki teferruatlı işlenmiş olması bakımından en hacimli olan nevini meydana getirmesine karşın ansiklopedik hadis sözlüklerinde ve günümüze ait çalışmalarda câmi' ve mâni' bir tanımın yapılmamış olması Yıldız'ın dikkatinden kaçmamıştır. Yazar, fıkhü'l-hadis "fehmü'l-hadis'le eş değer tutulma", "isnaddan bağımsız olarak algılanma" ve "hadis merkezli fıkıh" şeklinde tarif edilmesinden rahatsızdır. Bunun için "Fıkhü'l-hadis Tanımlarındaki Terminolojik İhtilaflar" başlığı altında bu meseleye ışık tutmakta ve doğru tanıma ulaşmaya çalışmaktadır. Bunun için tırnak içinde zikredilen yaklaşımları inceleyerek fıkhü'l-hadisi karşılamadıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Yıldız birinci bölümde son olarak "Fıkhü'l-Hadis Edebiyatı" başlığı ile ehl-i hadis eserlerinde fıkhü'l-hadis'in izini sürmektedir. Buna göre muhaddisler re'y ile fetvaya mesafeli durdukları için içtihadı dayalı fetva vermek yerine ale'r-ricâl ve ale'l-ebvâb musanneflere yönelmişlerdir. Ancak yazara göre bu, fikhî görüşlerinin dağınıklığına ve hüküm istinbat usullerinin tespitini bir hayli zorlaşmasına yol açmaktadır. Bu zorluğu Hâkim'in "Fıkhü'l-Hadis Nev'i"nde ve daha öncesinde Râmhürmüzî'nin ise "Rivayete Dayalı Dirayetin Ehl-i Hadisin Üstesinden Gelebileceği Bir İş Olması" başlığı altında ricâl ağırlıklı derleme yapımlarından anlamak mümkündür.

Fıkhü'l-hadis muhaddislere ait müstakil bir istinbat usulü oluşunu ispat etmek aynı zamanda edebiyatının sınırlarını da çizmeyi gerektirmektedir ve Yıldız bunun farkındadır. Bahsi geçen sınırı çizebilmenin en kestirme yolu fıkhü'l-hadis eseri sayılabilecek eserleri doğru tespit etmektir. Farklı veya yakın içeriklere sahip kitapların örneğe dâhil edilmesi fıkhü'l-hadis tarifine

dair yanlış ya da eksin bir tasavvurun ürünüdür. Aynı şekilde fikhü'l-hadis kavramı hakkındaki farklı yaklaşımlar edebiyatının sınırlarını tespitinde de ortaya çıkmaktadır. Bu durumda çağdaş yaklaşımların sunduğu örnekler önceki döneme ait misallere uygunluk arz etmemektedir. Zira çağdaş tarifler fikhü'l-hadisi, fehmü'l-hadis çerçevesi içerisinde ele almaktadır. Hâlbuki yazara göre bu vakıya mutabık değildir. Dolayısıyla modern dönemde fikhü'l-hadis edebiyatına örnek olarak ileri sürülen eserler başta *Ma'rife* olmak üzere önceki dönem eserlerinde çizilen sınıra dâhil olmamaktadır. Yıldız isabetli olmayan bu örnekler arasında Muhammed b. Ammâr el-Mâlikî'nin (ö. 844/1440) *Şerhu fikhî'l-hadîs*'i ni, Kannevcî'nin (ö. 1307/1890) *Fethu'l-muğîs*'ini ve Seyyid Sâbık'ın (ö. 2000) *Fikhu's-sünne*'sini zikretmektedir. Müellif bunu şu ifadelerle gerekçelendirir: "Doğrusu unvanında yer alan "fıkıh ve sünnet" ifadelerinden yola çıkarak, belirli bir mezhep metodolojisine bağlı kalınmadan hazırlandığı anlaşılan *Fikhü's-sünne*'nin fikhü'l-hadis edebiyatı çerçevesinde ele alınması isabetli bir yaklaşım olmamalıdır." (s. 98). Buna karşın fikhü'l-hadise örnek olarak verilmesi doğru olan eserler Cemma'î'nin *Umdetü'l-ahkam min kelami hayri'l-enâm*'ı, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Hulasatü'l-ahkâm fî mühimmâti's-sünen ve kava'idi'l-İslâm*'ı gibi ahkâm türü eserler, İbnü'l-Cârûd'un (ö. 307/919-20) *Müntekâ*'sı, Kâsım b. Asbağ el-Kurtubî'nin (ö. 340/951) *el-Müntekâ fî'l-âsâr*'ı ve İbnü's-Seken'in (ö. 353/964) *es-Sahihü'l-müntekâ*'sı gibi müntekâ türü eserler ve Süyûtî (ö. 911/1505) ve İbn Hacer el-Heytemî'ye (ö. 974/1567) ait *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* gibileri olmalıdır.

Tezin ikinci bölümü "Fikhü'l-hadis İlminin Tarihi Seyri, Disiplinleşme ve Mezhepleşme Süreçleri" başlığını taşımaktadır. Bu bölümü, konunun tecessüm ettiği yer olarak değerlendirmek mümkündür. Ehl-i hadis ve ehl-i reyin her birinin tarihi kökleri sahâbeye uzanmaktadır. Hz. Peygamber'in emirlerini zâhirî anlamda telâkki eden sahâbelerin yanı sıra maksadı ön planda tutanları da bulunmaktaydı. Yıldız o dönemi şu cümlelerle özetlemektedir: "...Bu çerçevede ashâbdan bazıları daha ziyade fakîh niteliği ile tanınırken diğer bir kısmı hadis rivayetiyle daha çok meşgul olmuştur. Sahâbe devrinde bu iki eğilimin sadece hadisleri anlamada değil, onları değerlendirme konusunda da haleflerine zemin hazırladıkları görülür." (s.104).

Yazar Ehl-i hadisin tarihi kökenlerini Ashâb-ı Suffe'dan başlatır. Günlerinin büyük çoğunluğunu Hz. Peygamber'le geçiren bu sahâbiler ona yakınlık ve her şeyi sorabilmenin verdiği avantaj sebebiyle rivayetlere daha vâkıflar. Ayrıca kıyas ve rey'e ihtiyaç duymamaktaydılar. Buna karşılık Medine'den uzakta yaşayan sahâbiler bu imkâna sahip olamadıkları için sonraki zamanlarda karşılaştıkları meseleler hususunda rey ve kıyasa başvurmak zorunda kalmışlardır. Ehl-i hadis geleneğinin ilk nesli olarak tanımlanabilecek olan Ashâb-ı Suffe İslam ümmetine fukahâ-yi seb'a'yı miras bırakmıştır. Medine fıkıh ekolünün de öncüleri olan bu tâbiîn âlimleri rey merkezli Irak ekolüne mensup âlimlerden ayıran iki özellikleri

bulunmaktadır. Bunlar, kıyasa başvurmamaları ve farazî konularda fetva vermemeleridir. Yıldız, mana olarak naklettiğimiz bu bilgileri verdikten sonra ehl-i hadisin teşekkülünde dönüm noktasının Saîd b. el-Müseyyeb olduğunu belirtir. Naklettiğine göre Irak ekolünde İbrahim en-Nehaî'ye (ö. 96/714) karşın Hicaz ekolü Saîd el-Müseyyeb'in (ö. 94/713) şahsında temsil edilmiştir. Ehl-i hadîs ekolünün belirginleşmesinden önce yaşamış olmasına rağmen Hâkim, onu ehl-i hadîsten saymıştır. Yazara göre bunun sebebi kendisinden sonra ehl-i hadîse intikal edecek rivayet merkezli fıkıh anlayışıyla ilgilidir.

Tezin ikinci bölümünün ikinci ana başlığı "Fikhü'l-Hadîs İlminin Tarihi Arka Planı" şeklindedir. Fikhü'l-hadîs ilk defa disiplin haline getiren Hâkim'in bu hususta hocası İbn Mende'nin *Şürûtü'l-eimme*'sinden ve Ali b. el-Medînî'nin *İlêlû'l-hadîs*'inden istifade ettiği daha önce zikredilmişti. Hem Ali b. el-Medînî hem de İbn Mende fetva veren üç ayrı zümreden bahsetmektedir. Bahsi geçen üç zümre sahâbelerden Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) ve Abdullah b. Abbâs'a (ö. 68/687-88) dayanmaktadır. Buna göre birinci zümre Kur'an öğretimi, hıfzı, kıraati, anlamları, müşkil ve müteşâbihleriyle, ikincisi rivayetlerden deliller getirerek Kur'an'da yer alan ahkâm ile nâsîh ve mensûhla, üçüncüsü ise kıraat vecihleri, i'rabı ve delâlet ettiği anlamları bilmeksizin Kur'an'ın okunuşuna ve ezberine yönelmiştir. Üç zümrenin ilk ikisine "medâru'l-hadîs raviler" ve "içtihatlarıyla amel edilen âlimler" ismi verilmektedir. Hâkim'in fikhü'l-hadîs nev'inde zikrettiği âlimler bu iki grupta değerlendirilenlerdir. Bu süreç sahâbî Zeyd b. Sabit'ten İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Abdurrahman b. Mehdî'ye (ö. 198/813-14) kadar uzanmaktadır.

Üçüncü ana başlık "Fikhü'l-Hadîs İlminin Disiplinleşme Süreci" adını taşımaktadır. İlk alt başlıkta Yıldız, fikhü'l-hadîs üstadı olan âlimlerin ortak özelliklerini örnekler vererek şu şekilde sıralar: Rivayetlere vukûf, misallerin hüküm istinbatıyla ilgili olması, hadis hafızlığı, isnad odaklı fıkıh anlayışı, zühd yaşantısı *Kitâbü'z-Zühd* başlıklı eser telifi ve Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünde ittifak etmeleri. İkinci alt başlığın içeriğinde ise "Disiplinleşme Dönemi Birinci Kuşak Fikhü'l-Hadîs Âlimleri" zikredilmektedir. Özet olarak zikretmek gerekirse bunlar: Zührî, Yahya b. Saîd el-Ensarî (ö. 143/760), Evzaî (ö. 157/774), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî'dir (ö. 198/813-14).

İkinci bölüme ait son ana başlıkta "Fikhü'l-Hadîs İlminin Mezhepleşme Süreci'nden bahsedilmiş ve bu dönemin âlimleri sıralanmıştır. Yazarın belirttiğine göre ehl-i hadîs hicrî II. asrın ilk çeyreğinden itibaren Şafî mezhebine yoğun bir ilgi duymuştur. Yıldız bunu şöyle belirtir: "Hâkim'in fikhü'l-hadîs üstadı olarak belirlediği 23 hadis âlimin biyografileri incelendiğinde özellikle Ahmed b. Hanbel'den sonraki dönemde Şafî ilim çevresiyle yoğun bir ilginin

olduğu görülecektir.” (s.185). Yazar Fıkhü'l-hadîs âlimleriyle birlikte Ebû Hâtîm er-Râzî'den (ö. 277/890) itibaren mezhep düzeyinde kurumsal bir hüviyete dönüştüğü kanaatindedir. Bunu muayyen bir vakitle de kayıtlamamıştır. Belirli bir döneme kadar geçerliliğine katılmakla birlikte biz fıkhü'l-hadîs disiplininin sonraki dönemlerde Şafî ve Hanbelî mezheplerinin usulüyle mezc edildiği kanaatini taşımaktayız. Zira hadîs külliyyatının oluşumundan sonra neredeyse herhangi bir mezhebe bağlı olmayan bir muhaddis bulunmamaktadır. İstisna olarak gösterilebilecek âlimler ise bir mezhebi meydana getirecek yekûnî oluşturmamaktadırlar.

Sonuç olarak Yıldız, fıkhü'l-hadîs kavramının sınırlarını çizme ve kavram kargaşasına kurban gitmesine engel olma hususunda gayet başarılıdır. Tarihî süreci gayet özet ve anlaşılır bir şekilde ele almıştır. Okuyucunun zihninde fıkhü'l-hadîs ve muhaddislerin fıkhî hükümlerle ilgisine dair berrak tasavvurlar oluşturmuştur. Ancak tezin adının içeriğe nispetle daha umumi kaldığını söylemek durumundayız. Zira başlık bütün literatürü kapsamış algısı vermekle birlikte muhtevada Hâkim'in *Marife*'sinin merkeze alındığı görülmektedir. Ayrıca fıkhü'l-hadîs bağlamında muhaddislerin mezhepsel anlamda kurumsallaştığını ifade ederken hangi dönemi kast ettiği kapalı kalmıştır. Belirli bir dönemden sonra ehl-i hadîs ait fıkhü'l-hadîs merkezli bir mezhebin varlığından bahsetmek oldukça güçtür. Bununla birlikte Yıldız tarih içerisinde, muayyen bir vakitte, kendi şartları içerisinde böyle bir ekolün varlığını net bir şekilde gözler önüne serebilmiştir.

Hasan Çekerek

(Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı,
hasan-cekerek@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-6433-1701)



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today

John V. Tolan

Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2019). xiv + 309 Pages.

'Literary Orientalism' is defined either as 'the depiction of the Orient/ Orientalism in Western literary texts', or simply as 'the study of the (mis) representation of Islam and Muslims in the English (literary) works'. A significant and fast emerging subgenre in the English literature, Orientalism serves as a window 'to view the centuries-long, though mostly hostile, relationship between the two major world religions and civilizations, the Christian/ Western and Muslim Orient'. The Western scholarship (both in prose and poetry) is explicated by this literary genre, and has been rightly labelled by Matthew Dimmock, in his *Mythologies of the Prophet Muhammad in Early Modern English Culture* (2013, p. xii) as "the misrepresentation of a biography" or "the biography of a misrepresentation." There have been many attempts, both in the past and present, by Muslims and non-Muslims equally to explore, examine, and critique the Western, especially English writings falling in the category of 'literary Orientalism'—which ranges from the (mis)representation of Islam, its sources and its last Prophet (pbuh), to Muslims and Muslim societies and their creed, beliefs, traditions, customs etc. "Some of these studies," as Abdur Raheem Kidwai (in his *Orientalism in English Literature*, 2016, p. 253) puts them, "take readers far and deep into Western travellers' imagined and real accounts of Islam and Muslims; some recount their (mis)representation in English, French and American literary texts and movies, and some unravel the cultural apathy of the West in their depiction."

Since the appearance of Norman Daniel's *Islam and the West: Making of an Image* in 1962 (republished by Oxford Oneworld, 2009), which is considered as one of the path-breaking and magisterial works on this discourse and 'holds the distinction of being the first such study', this sub-field of scholarship has grown considerably. In the 21st century, there have been many attempts to gauge

this scholarship, and one latest addition to this scholarship is Tolan's *Faces of Muhammad* (2019; hereinafter shortened as *Faces*).

John V. Tolan (b. 1959), a historian of religious and cultural relations between the West and Islam, is presently Professor of History at the University of Nantes, France and a member of *Academia Europea*. Through his books and papers, he has contributed significantly to the subject under discussion. He is discussed and counted among those Western writers who 'represent the new tolerant perspective which recognizes the Prophet's greatness and glory'. Some of his previous books are *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (2002), *Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages* (2008), and *Saint Francis and the Sultan: the Curious History of a Christian-Muslim Encounter* (2009). Through these works, he has pointed out 'the bias against Islam and the Prophet [pbuh] in the Western writings', as Abdur Raheem Kidwai in his *Orientalism in English Literature* writes,

Notwithstanding the regrettable and deplorable fact the Prophet Muhammad (pbuh) has been vilified in the West down the ages, it is indeed gratifying to note that recently a host of Western scholars, alive to this gross travesty of truth, have exposed and refuted many of the misconceptions about the Prophet [pbuh]. Norman Daniel's *Islam and the West* (1961) holds the distinction of being the first such study which has been complemented and supplemented by John Tolan's *Medieval Christian Perceptions of Islam* (1996) and *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (2002), and more significantly, by ... Frederick Quinn's *The Sum of All Heresies* (2008). (Kidwai, 2016, p. 264)

Having provided this background, it is apt now to evaluate and analyse Tolan's most recent work, *Faces of Muhammad*. Tolan provides a scholarly overview of the history of European perceptions of the prophet of Islam, and has rightly described it as the "fruit of a [long] career working on the history of how European Christians have understood Islam" (p. xi). The prophet of Islam, "Muhammad [pbuh] has always been at the center of European discourse on Islam" (p. 2, cf. p. 259), as he has been 'vilified' variedly in 'changing, complex, and contradictory visions'—ranging from (negative portrayals like) 'a heretic, an impostor and a pagan idol' to (positive depictions such as) 'a visionary reformer and an inspirational leader, statesman, and lawgiver'—in the European and American/ 'Western' literary and academic works. It is this "hostility toward Islam and its prophet" (p. 2) which is narrated, scrutinized, and critiqued by Tolan in this book. In other words, the book is more "about 'Mahomet', the *figure imagined* and brought to life by non-Muslim European authors," between 12th to 21st centuries, and less "about *Muhammad* [pbuh], *prophet of Islam*" or about examining "the changing faces of Mahomet, the many facets of Western

perceptions of the prophet of Islam" (p. 3; italics are mine).

Consisting of nine (9) chapters, it is preceded by an introduction (pp. 1-18) and followed by a conclusion (pp. 259-63), notes (pp. 265-99), and an index (pp. 300-309). One of the principal goals of this book is restoring "the variety, ambivalence, and complexity of European views of Muhammad [pbuh] and Islam," as much of "what they [read 'Westerners'] have to say [about the Prophet (pbuh)] is negative, but much is ambivalent or praiseful"/ praiseworthy as well (p. 16).

In the introductory chapter, the author provides the rationale behind this book, highlights the aim and goals of his study, outlines its structure. He also points out, very precisely, both the Muslim and non-Muslim perceptions of the Prophet (pbuh). "For non-Muslim Europeans and Americans," Tolan points out, "Muhammad [pbuh] has been the object of everything from indifference, fear, or hostility to curiosity and admiration," therefore, the author intends "to offer an overview of these 'Western' views of Muhammad [pbuh]" (p. 8). It is noteworthy to see that author has not only raised question over, and has given explanation for, the use of the term 'Western', but has provided an alternative phrase to it as well (see, pp. 8-9). He prefers to use "non-Muslim European and American perceptions of the prophet of Islam" (p. 9) instead of 'Western Perceptions' (pity that he has used the later in the title himself). Keeping such "caveats in mind" Tolan, in chapters 1-9, attempts "to trace the history of European perceptions of the prophet of Islam" (p. 10). Moreover, after providing a succinct outline of the chapters in this "Introduction" (see, pp. 10-15), Tolan claims, "The portrayals of the prophet Muhammad [pbuh] that I address in this book represent *only a sampling of* the rich and varied portraits that European authors and artists have sketched of the prophet of Islam" (p. 15; italics mine). This is out of his humility/humbleness, as this book is a thorough and extensive study, and one might argue that it represents not only a sample but will be a 'reference work' in this subject for a long time. One more striking feature on this introductory chapter is that Tolan here provides his own perception, projection and opinion about the Prophet (pbuh) as well (see, pp. 4-8).

Chapter 1, "Mahomet the Idol" (pp. 9-43) illustrates, by presenting and evaluating the works and chronicles like *Chason de Roland*, Jean Bodel's *Jeu de Saint Nicolas*, and other such writings, how Europeans portray Islam as a cult of idols or as a "debauched form of pagan idolatry" and imagine that "Mahomet" as the "chief idol" of the Saracens (p. 21). In Chapter 2, "Trickster and Heresiarch" (pp. 44-72), the author evaluates the polemical works of polemist like Laurent de Premierfait (1409), Petrus Alfonsi's *Dialogi/ Dialogues against the Jews* (1110), Riccoldo da Montecroce's *Contra legem sarracenorum* (ca. 1300), and especially

the crusade chronicle of Guibert de Nogent's *Dei gesta per Francos/ Deeds of God through the Franks* (1109). On the basis of this evaluation, Tolan recapitulates the discussion of this chapter in these words from the 12th to 16th centuries, "the perception of Muhammad [pbuh] that dominates in Europe is that of a heresiarch and false prophet," (p. 48) first presented by Nogent and reworked by Laurent, John Lydgate, and others, revealing that these "polemical legends ... prove[d] even more tenacious" than the legends of the Prophet as 'idol' (pp. 71-72).

Chapter 3, "Pseudoprophet of the Moors" (pp. 73-100) focuses on the works of 13th to 16th century "Christian Iberian authors ... jurists and chroniclers," (p. 74) like Rodrigo Jimenez de Rada, the archbishop of Toledo, Mark, Alfonso el Sabio, Pedro Pascual, Jean Germain, Nicola of Cusa, Juan de Segovia, Cardinal Juan de Torquemada, and Juan Andres, and evaluates their denigration and (mis) representation of Prophet's narration "in order to justify the conquest of Muslim territory and the submission of Muslim subjects to the power of Christian kings" (p. 74). For example, Mark was commissioned by Rodrigo to "translate the Qur'an in Latin" (p. 75) and in the preface of this translation he presents "a brief hostile biography of 'Mafometus', [as] a skilled magician," who "seduced barbarous peoples through fantastic delusions" (p. 76). Rodrigo, in his *Historica Arabica/ History of the Arabs*, offers a biography of "Mahomat" with the purpose "to show the reader 'how, through false revelation the sly man Mahomat from his heart crafted a pestilential virus'" that clearly shows as Tolan highlights, "the essential image is same: a pseudoprophet who concocted bogus revelations in order to obtain power" (p. 76). Sabio's *Esoteria de Espana* "paints Mahomat as a heresiarch" (p. 80), but is "relatively free of many legendary polemical elements" as it includes "elements from Muslim tradition" like "the story of angels purifying his heart, ... [and] the story of the *miraj*" (pp. 80-81). Pascual's anti-Islamic tract *Sobre la seta Mahometana*, includes "a hostile description of the life and teachings of 'Mahomat,'" which is "invariably hostile to the prophet" as he intends to "discredit Islam in the eyes of his Christian readers" (pp. 82, 84, 85). Germain, in his *Debat du Chrestien et du Sarrazin* (1451), describes the prophet of Islam as "vile and dishonest Mahomet" (p. 88) and urges Christians "to wage a double war against the 'Saracens': by the sword ... and by the pen" (p. 86).

However, in the works of Nicholas and Juan de Sagovia, one observes, "quite different approach" (p. 87) especially in former's *De Pace Fidei* (1453), the Prophet (pbuh) is mentioned in "very neutral terms, as one whom the Arabs believe has transmitted divine commandments" (p. 87). About Nicholas, Tolan writes that he is "the first Latin Christian author to see the prophet's life and mission as positive" (p. 90). Similarly, Torquemada, in his *Contra principales errors perfidy Machometi* (1459)—a long and verbose diatribe—"seeks to identify Machomet with the Beast from the earth (Revelation 13: 11) and

structures his tract accordingly” (p. 89); and Andres’s *Confusion o confutaction ... del Alcoran* (1515), who was reportedly a convert from Islam to Catholicism, is (in his own words) a collection of the “fabulous fictions ... absurdities, filthiness, impossibilities, lies and contradictions that Mahoma” prepared, principally from the “Alcoran,... in order to dupe simple people” (p. 93). It became “a best seller” work, which “offered a view of Muhammad [pbuh] and the Qur’an ... based on Muslim sources” (p. 95).

This chapter ends with a note on 17th century Spain, a land that had seen “nine centuries of Islam” turned into a “purely Catholic country” which is “at pains to expunge remaining traces of Judaism and Islam,” and thus replaced the “Morisco Muhammad with the charlatan and false prophet of northern European legend”—the “Mahoma” (pp. 99, 100).

Chapter 4, “Prophet of the Turks” (pp. 101-131), looks at “how Catholics and Protestants used the prophet as a rhetorical tool in their polemics against Christian adversaries and how the study of Islam, in particular the Qur’an, served to feed these polemics” (p. 103). The authors/ polemical works evaluated in this chapter are Hans Schiltberger, Martin Luther, Calvin, Guillaume Postel, William Rainolds, Theodore Bibliander, etc.

Take here, for example, the portrayals provided by Bibliander—whose translation of the Qur’an became “an important source of information on Islam and Muhammad for generations of Europeans” (p. 119)—from his *Ad nominis* (1542) in which he described the prophet of Islam as a preacher, reformer, and visionary (see, pp. 111, 113). Tolan, thus, concludes with these remarks:

The prophet was a figure of contention among rival Christians, Protestants and Catholics.... Muhammad [pbuh] was a positive (if flawed) figure for a few of these reformers, and even more so for Unitarians” and this portrayal is totally in contrast with “Medieval Christian portrayals of Muhammad [(pbuh) which] were almost invariably negative (Tolan, 2019, p. 131).

Chapter 5, “Republican Revolutionary in Renaissance England” (pp. 132-154), evaluates the writings of some prominent figures of 17th century England, including Henry Stubbe, Humphrey Prideaux, Thomas Ross, etc. Among these Stubbe (1632-1676), the author of *Original & Progress of Mahometanims* (1671), is credited, in the analysis of Tolan, for having produced a “glowing portrait of the prophet of Islam, indeed the first wholly positive biography of Muhammad [pbuh] written by a European Christian,” in which he presented the “Muslim prophet as a reformer and visionary” (p. 133). For Nabil Mattar, Stubbe effected a “Copernican revolution in the Study of Islam” by undertaking a “complete reassessment of Muhammad’s [pbuh] mission and life,” by basing his study on

Arabic sources translated into Latin (mostly), and thus “vindicating him against earlier Christian polemicists” (p. 142). Stubbe presents the Prophet (pbuh) as “an ‘extraordinary person’ with a ‘great soul’”; one who is “sagacious and just ruler” one who erected a “prophetical monarchy” in Madina; and this “Mahomet is unrecognizable to those familiar with standard European Christian polemical biographies” (pp. 142, 44, 45). In contrast to this, Ross, who is famous for his *Alcoran* (1649), described the Prophet (pbuh) as a “vicious pagan” (p. 137), but it was Stubbe, and his description and depiction of the Prophet (pbuh), which “transformed the prophet of Islam into a republican revolutionary, and subsequent writers ... would confirm and elaborate upon this transformation” (p. 154).

In Chapter 6, “The Enlightenment Prophet: Reformer and Legislator” (pp. 155-183), Tolan focuses on 18th century France, with reference to the works like *The Treatise of the Three Impostors* (1719), *Vie de Mahomed* of Henri, Count of Boulaimvilliers (1730), *The Koran* by George Sale (1734), *De religion Mohammedica* of Adrian Renald (1705), *Le fanatisme* of Voltaire (1741), etc. While Henri, in his work, presents the Prophet (pbuh) as “a model of religion free from ‘priestcraft’” (p. 159) and as “a reformer who abolished the power of clergy in order to return to direct relationship between God and His faithful” as well as “an enemy of idolatry” (p. 160); Sale, whose new translation of the Qur’an “represented a landmark in the European study of Islam”, presented a “scholarly presentation of the life of Muhammad [pbuh]” (p. 160) for he had a different perspective which was influenced by the works/ scholars who had “much more positive view of Islam” (pp. 162, 63). Though Sale presents the Prophet (pbuh) as a “great law giver” (p. 164), and has admire him, and the Qur’an as well, but he sees Qur’an as his handiwork, and not word of God (p. 166). Similarly, Renald, a Professor of Oriental languages at University of Utrecht, wrote *De religion* in 1705, which served as a “mine of information for Enlightenment readers with an interest in Islam” (p. 163). Voltaire (Francois-Maried Arouet), in his drama *Le fanatisme* (1741), presented the Prophet (pbuh) as “archetype of fanaticism” and “as a crass impostor, [and an] incarnation of fanaticism.” However, for Tolan, what is “much less known” is that in his *philosophe* he “subsequently revised his view of the Muslim prophet” and came to “see Muhammad [pbuh] as a sort of role model, a great man” who shaped history and reformed religion and as a “figure of renewal, a foil against fanaticism” (p. 168).

However, it was Edward Gibbon; the British parliamentarian, essayist, and historian, who in his fifth volume of *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1788) provides a “detailed portrait of Muhammad [pbuh] and the rise of Islam” (p. 176), and while reading his description it becomes evident that, unlike his predecessors or contemporaries, Gibbon is “doing history” (p. 182), and

these statements from his *History* (3: 176, 177; as quoted in Tolan, pp. 178-79) are testimony to it, "From his earliest youth Mahomet [Muhammad (pbuh)] was addicted to religious contemplation The faith which, under the name of Islam, he preached to his family and nation, is compounded of an eternal truth ... The creed of Mahomet is free from suspicion or ambiguity; and the Koran [Qur'an] is a glorious testimony to the unity of God. The prophet of Mecca rejected the worship of idols and men, of stars and planets, on the rational principles ..." Tolan describes Gibbon's narrative as "a simple, graceful reproach to the polemical tales" (p. 181) and his presentation, though not fully free from polemical, as "a meticulous scholarship and careful exposition of the errors of his predecessors" (p. 182). He concludes this chapter with these remarkable insights, "In the Enlightenment, Mahomet and Islam are objects of intense interest and debate" because for the writers' of this period, "Islam is 'good to think with'; it helps them imagine ... better ways of regulating the relations between political power and religious authority" (p. 183).

Chapter 7, "Lawgiver, Statesman, Hero: The Romantics' Prophet" (pp. 184-209) focuses on the works of Napoleon Bonaparte, Johann Wolfgang von Goethe, Victor Hugo, Alphonse Lamartine, Thomas Carlyle, etc.—the "romantic authors" who present the Prophet (pbuh), mostly, in a positive way. While evaluating the works of these writers, Tolan is of the opinion that Napoleon made the Prophet (pbuh) "something of a role model," Goethe was fascinated by Prophet's "eloquence" and saw him "as a poet and a prophet," and Carlyle, Hugo, Lamartine, and others "dismissed the traditional Christian polemics against the prophet [pbuh]" and presented him as a "sincere, virtuous visionary, one of the great figures of history" (p. 185). For instance, in Goethe's writings, the "Muslim prophet [pbuh] and the Qur'an were recurring themes" (p. 195). He finds, and presents, the Prophet (pbuh) as a "reformer and legislator," "archetypal figure of the prophet and patriarch," and above all, "as a prophet and poet" (see, pp. 195, 96, 98, 202). Goethe equally admired the Qur'an when he writes, "The style of the Qur'an, in keeping with its content and purpose, is stern, majestic, terrifying, and at times truly sublime" (p. 197). He also considers the Qur'an as "miracle" of the Prophet (pbuh) calling it "the prophet's poetic genius" (p. 197), but he considers it as his own work, not a revealed Book.

Besides Napoleon and Goethe, numerous other 19th century "writers of Romantic movement" portrayed the Prophet (pbuh) "in both veins, echoing the assessment of Gibbon that he was a 'great man', or, in the words of Thomas Carlyle, a 'hero'" (p. 202). Carlyle, for instance, in his *Lectures* (1840) rejects the "ridiculous legends of Mahomet the impostor," and presents him "as a hero and indeed the archetype of prophet" (p. 203). Similarly, Lamartine presents the Prophet (pbuh) as "a convinced ecstatic, a visionary of good faith, a political

enthusiast" (p. 206) and refuses, in Tolan's observations/ judgment, "to see in Mahomet an impostor or hypocrite," but sees him as "the greatest of men" (pp. 206, 07); and on the same lines, Hugo's Muhammad (pbuh) is a figure of "modesty and asceticism" and "a pillar of sagacity and justice" (p. 207).

Tolan ends the chapter by asserting that the Romantic writers "painted Muhammad [pbuh] as inspired poet, legislator, genius of the Arab nation"—"A genius and a reformer, yes, but, to his nation, the Arabs" (p. 208).

Chapter 8, "A Jewish Muhammad ..." (pp. 210-232), focuses on what the subtitle clearly reveals, "The view from Jewish Community of nineteenth-century Central Europe" (p. 210). It evaluates the works of Abraham Geiger, Gustav Weil, Heinrich Graetz, and Ignaz Goldziher, revealing how "inevitably linked" are their portrayals of Islam and Muslims, especially the Prophet (pbuh), to the "social and intellectual upheavals in Europe around them" (p. 210).

Geiger, a leader and a founding member of 'the reform movement in Judaism', portrayed prophet in a positive way, and calls him a reformer who was "inspired by Jewish teachers" and "transmitted to the Arabs versions (sometimes modified) of biblical narratives and laws" (p. 212); Weil, for Tolan, is the "first non-Muslim author to take a close look at Muslim traditions," (p. 217) who presents the Prophet (pbuh) not as an "impostor, but a sincere reformer" (p. 219); and Graetz, in third volume of his massive 11-volume *History of the Jews* (1863-70), describes him in these words, "Mahomet, the prophet of Mecca and Yathrib, was, it is true, no loyal son of Judaism, but ... was induced by it to give the world a new faith, founded on a lofty basis and known as Islam" (p. 222). Moreover, Goldziher, the first European enrolled in Al-Azhar, who is famous for his *Muhammedanische Studien/ Muslim Studies* (1889-90), portrayed the Prophet (pbuh) as "the bearer of a universal message of pure monotheism" (p. 225), and he confesses that he "believed in the prophecies of Muhammad [pbuh]" (p. 226). It was his view of "Islam," and "his vision of Muhammad [pbuh] as reformer and purifier of Abrahamic religion," which, for Tolan, "clearly played a role in his conception of the reform needed for Judaism" (p. 229).

Thus, according to Tolan, for these writers, "thinking and writing about Muhammad [pbuh] and Islam is inseparable from thinking and writing about Judaism and Christianity. ... Just as contemporary European Christians looked to Muhammad [pbuh] as a spiritual hero ... for some nineteenth-century Jews the Muslim prophet could serve as a heuristic model for reforming Judaism" (p. 232).

In Chapter 9, "Prophet of an Abrahamic Faith" (pp. 233-258), Tolan assesses and evaluates the works of some prominent 20th century Christian writers who "tried to reconcile their Christian faith with the recognition of the positive,

spiritual nature of Muhammad's [pbuh] mission," and thus, begins with "French Orientalist" Louis Massignon (d. 1962) and his followers like Giulio Basetti-Sani (a Franciscan who studied theology and Arabic in Paris) and Hans Kung (a Swiss-Catholic theologian), and finally ends with Montgomery Watt (d. 2002), the "distinguished scholar of Islam and priest of the Scottish Episcopal Church" (p. 237).

For instance, though Kung raises the question of "Muhammad's [pbuh] status as a prophet," yet he compares him with other "biblical prophets," and considers him "a model and an inspiration" for Muslims, "In truth, Muhammad [pbuh] was and is for persons in the Arabian world, and for many others, *the* religious reformer, lawgiver, and leader; the prophet *per se*" (p. 244; italics in original). Tolan concludes their evaluation with these remarks, "Watt, like Massignon, Basetti-Sani, and Kung, was committed to ecumenical dialogue and struggled to find ways to eliminate (or at least reduce) doctrinal barriers to that dialogue. For all of them, Christian recognition of the prophetic role of Muhammad [pbuh] was central" (p. 258).

This is followed by 5-page 'Conclusion' (pp. 259-264), which summarizes the overall import and impressions of the book, and puts forth the following arguments, assertions, and contentions:

1. "The shifting perceptions of the prophet of Islam in European discourse and culture," clearly reveal both the "emerging trends in the portrayal of Muhammad [pbuh]," as well as the "great variety of conflicting images [that] coexists" (p. 259)
2. A "plethora of books [have been] written about Muhammad [pbuh] in the last two centuries in English" only, ranging from "the pious to scholarly to the polemical" (p. 259)
3. It was (de)colonization, immigration, and globalization that has "brought negative European perceptions of Islam and its prophet to the attention of Muslims" (p. 259)
4. Readers may be "surprised" and at times "confused" by the "sheer multiplicity and diversity of European perceptions of the prophet of Islam" encountered in the different chapters of this book, which range from the Prophet's (pbuh) portrayal "as idol, [and] heresiarch" to "reformer, statesman, mystic, or poet," and one sees that "the lines between these portrayals are blurred," which have been "crossed" frequently and, at times, deliberately (p. 260)
5. "Polemical portraits," which form a significant portion of this book, cast the Prophet (pbuh) as a "golden idol to be toppled by righteous

crusades; a scheming heresiarch; a lustful, power-hungry impostor”—images which “live on in European and American cultures” even today (p. 260). But there are, as different chapters reveal it, many portraits showing the Prophet (pbuh) as “reformer, charismatic leader, wise law giver,” “visionary,” and “a model and an inspiration” (p. 261)

6. “What emerge from this survey,” author recalls with confidence, “is that Muhammad [pbuh] and Islam are integral elements of European culture,” and what also emerges is that “Europeans have been talking about him [the Prophet (pbuh)], and arguing about him, for centuries”; therefore, a rethinking is needed by those who “think that Islam and Muhammad [pbuh] are somehow marginal to Western culture” (p. 261)
7. Muslim readers will “realize” instead of thinking that “European perceptions of the Muslim prophet were invariably hostile,” the “richness, variety, and ambiguity of European perceptions of the prophet [pbuh]” (pp. 261-62).

Tolan concludes his book with these remarks, “Jews, Christians, Muslims, and others have, for almost fourteen centuries, portrayed the prophet in a great variety of ways. ... The sheer variety and diversity of portraits of Muhammad [pbuh] have become both major fields of research and important elements in the dialogue of religions and cultures. ... [The] prophet of Islam [pbuh] appears as a mirror for European writers, expressing their fears, hopes and ambitions. He is an integral part of ‘Western’ culture, an object of fascination and speculation for writers and artists for centuries: a European Muhammad [pbuh]” (p. 263).

Being primarily a historian, Tolan evaluates and analyses the Western perceptions of the Prophet of Islam (pbuh) in the academic (mostly polemical in nature) works of European and American authors (Latin, French, German, English, etc.), published in between 12th to 20th centuries (including Laurent de Premierfat, Boccaccio, Nogent, Lydgate, Alfonsi, Montecroce, Rada, Sabio, Pascual, German, Nicolas of Cusa, Toruemedea, Andres, Luther, Calvin, Poster, Rainolds, Stubbe, Ross, Bibliander, Prideaux, Henri, Sale, Renald, Voltaire, Gibbon, Bonaparte, Goethe, Hugo, Lamartine, Carlyle, Geiger, Weil, Graetz, Goldziher, Massignon, Kung and Watt). Thus, Tolan’s book (over 320 pages) is broad in coverage, contents, analysis, and evaluation, and focuses mostly on the prose works—many being those which have been evaluated, analysed, and critiqued less.

Thus, to conclude, it may be fairly argued that Tolan’s *Faces of Muhammad* is a welcome addition to literature on this subject and will be received with great interest and zeal by the students and scholars of Literary Orientalism,

Cross-cultural studies, Islamic/ Religious Studies and allied subjects. It helps in understanding, fairly, the tenors, tendencies, and trends in this sub-field of literary Orientalism—aptly termed by Mathew Dimmock as ‘the misrepresentation of a biography’ or ‘the biography of a misrepresentation’. In sum, Tolan’s *Faces of Muhammad* is a perceptive, meticulous, and unbiased critical assessment of the ‘changing, complex, and contradictory visions’ of the prophet of Islam in European and American/ ‘Western’ literary and academic works by a European non-Muslim historian.

Tauseef Ahmad Parray

(Assistant Professor, Islamic Studies, Govt. Degree College for Women, Pulwama,
Higher Education Department, Jammu & Kashmir, India,
tauseef.parray21@gmail.com, orcid.org/ 0000-0003-4512-2506)

ARAşTIRMA NOTLARI VE YAZIşMALAR
RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE



Yazışma / Correspondance

Bir Kitabın Eleştirisinin Eleştirisi ya da Akademik Camianın Hezeyanları

Sezai Engin*

İslamî ilimlerin teşekkülünde ve sistematik kazanmasındaki en önemli etken şüphesiz ihtilâflardır. Bu ihtilâflar kaçınılmaz olarak eleştirinin ortaya çıkışına ve gelişimine zemin hazırlamıştır. İhtilâf kültürüne eşlik eden eleştiri, farklı ekollerin ve mezheplerin oluşumunda etkin rol oynamış, İslâm düşüncesinin her daim canlılığını korumasına araç olmuştur. Sahâbe döneminden başlayarak gelişimini sürdüren eleştiri olgusu, sonraki asırlarda ilim geleneğinin merkezine yerleşmiş ve âdeta bir otokontrol görevini üstlenmiştir. Bu sayede her söz ve görüş tartışılmış, gerektiğinde eleştirilerek eksik yönleri ortaya konulmuştur.¹

Eleştiri/tenkitin önemine dair yukarıda cümleler bendenize aittir. Editörlüğünü yaptığım çalışmada, eleştiri olgusunun ve pratiklerinin İslâm düşüncesi ve bilimlerine neler kazandırdığını sunmaya çalışmıştık. Dolayısı ile eleştiri faaliyetinin önemini ve geliştiriciliğini gayet iyi biliyorum. Lakin modern dönemde yapılanlar ile klasik dönem eleştiri pratikleri arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Nezaket ve saygı konusuna hiç girmeyeceğim, çünkü şahsî bir tercih olarak değerlendiriyorum bunu. Yani münekkit, yazara saygı göstermek zorunda değil bence. Ben, hocası Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) üzülmessin diye ona yönelik tenkitlerini onun ölümü sonrasında neşreden İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082'den sonra) nezaketi beklemiyorum kimseden elbette. Fakat ortaya konan esere kesinlikle saygı duyulmalı. Bir esere saygı duymanın yolu ise, onun hakkında konuşurken ya da yorum yaparken konuya dair bir yeterlilik

* Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, sezaiengin52@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-3716-483X.

1 Eleştirinin İslam tarihindeki önemi, pratikleri ve seyrine dair bolca örnek için bk. Kolektif, *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*, ed. Sezai Engin, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019). Hadis tarihinde eleştiri geleneği için ise aynı eser içinde tarafımızdan kaleme alınan "Talebe-Hoca İlişkileri Özelinde Hadis Tarihinde Eleştiri Olgusu" bölümüne bakılabilir.

taşımadır. Klasik dönemde eleştiri, genelde bu şekilde cereyan etmiştir. Cerh/ta'dil uzmanı yine bu alanda ihtisas ya bilgi sahibi tarafından eleştirilmiş; usûlcü yine bir usûlcü; mevzû hadis uzmanı yine bu alanda uzman biri tarafından tenkit edilmiştir. Ayrıca klasik dönem ulema, çoğunlukla eleştiri konusu yaptığı alan ya da eser ile ilgili tashih ve tenkit içeren yeni bir eser telif etmiştir. Kısacası alana hâkim kişiler kendinde eleştiri hakkını görmüştür.

Günümüzde yapılan eleştirilerde alan ya da konu perhizi ne yazık ki gözetilmiyor. Herhangi bir alanda tez yazan ya da araştırma yapan biri çıkıp, hiçbir alt yapısı olmayan farklı bir konuda, çalışmanın zorluklarını, dezavantajlarını bilmeden cüretkâr bir şekilde yorumlar yapabiliyor. Dolayısı ile çalışmanın hakkını teslim etmekten çok uzak bir görüntü sergileniyor. Diğer taraftan işin içine önyargılar ve önceye dayanan hesaplaşmalar da dâhil edilince vahim bir tablo ortaya çıkıyor. Gelelim bu yazının telifindeki arka plana. 2015 yılında başladığım bir makaleden yola çıkarak, hadis alanında hâşiye ve ta'likalara dair bir çalışma yapılmadığını gördüm. Bunun üzerine *Hadis Şerh Gelenğinde Hâşiye ve Ta'likalar* kitabını hazırlamaya başladım. Yüzlerce müellif ve eserin kaynaklarda taramasını yaparak şimdiye kadar yapılmamış bir şeyi yani orijinal bir çalışmayı, bütün zorluklarını ve imkânsızlıklarını göze alarak alana kazandırmayı hedefledim. Bunu büyük ölçüde başardığımı düşünüyorum. Birçok master ve doktora öğrencisine konu çıkabilecek bir çalışma niteliği taşıdığı kanaatindeyim kitabın.

Şunu belirtmeliyim ki çalışma büyük oranda fihrist niteliği arz etmektedir. Klasik dönemde yapılan biyografik-bibliyografik çalışmalarda, bilindiği üzere kitâbiyât bilgisi verilmektedir. Günümüzde farklı alanlarda az da olsa bu tür çalışmalar telif edilmektedir. Hadis alanında ise modern dönemde literatür çalışmalarının sayısı yok denecek kadar az. Mücteba Uğur (ö. 2005) hocanın *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Mahmut Yeşil ve Zekeriya Güler hocaların bibliyografya çalışmaları dışında geniş bir literatür çalışması pek yok denilebilir. Bunlardan daha genel bir çalışma ise Kettânî'nin (ö. 1927) *Hadis Literatürü* adıyla çevrilen eseridir. Nâşir dipnotlara birçok kitâbiyât bilgisi eklemiş ve eksiklere ve bazı hatalara rağmen ciddi bir ürün ortaya koymuştur. Gerek klasik dönem gerekse yakın ve modern dönemde kaleme alınan bu tür eserlerde hataya düşme ihtimali çok yüksektir. Bu aslında, bu tür çalışmaların henüz baştaki bir zorluğudur. Lakin bu duruma rağmen, söz konusu eserler bize yol gösterici ve alan için vazgeçilmez kaynaklardır. Eksik ve hatalara rağmen hakları teslim edilir ve onlardaki bilgiler yeni ulaşılan verilerle güncellenir, yeni sonuçlar ortaya konulur. Ancak baştan hata aramaya ve eseri yermeye niyetli iseniz, telif türü ve süreçlerini göz önünde bulundurmadan, fütursuzca bir eleştiri haline girersiniz.

Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde (sayı 58, 2020) çalışmamla ilgili

yayımlanmış bir “makale” geçti elime. Makale olarak adlandırıyorum zira sayıdaki diğer kitap tanıtımları beşer sayfayken benim eser hayli ilgisini çekmiş olacak ki yazar ve dergi editörleri on dört sayfa ayırmışlar. Aslında bu durum bile çalışmanın alana katkısını gösterir nitelikte. On dört sayfalık bir değerlendirme yazısını hak eden bir eserin alana dair yeni bilgiler, tartışmalar veya sorunlar ortaya koyduğu fikrine ulaşmak zor olmasa gerek. Ancak bu durum her ne kadar düşünmek dahi istemesem de muhtemelen bilinçli olarak göz ardı edilmiş. Hakikaten eleştirinin faydasına inanan biri olarak, bu yazıyı kaleme almak istemedim ama kitap değerlendirmesinin teşekkülü ve arka planı ile ilgili farklı düşüncelerim ve sezilerim beni bir cevaba sevk etti.

Öncelikle şuna değineyim, yazar/münekkit² bir doktora öğrencisi. Bence bunun hiçbir sakıncası yok. Fakat yaptığı, devam ettiği hiçbir çalışmanın şerh geleneği ile en ufak bir ilgisi bulunmuyor. Biraz önce bahsettiğim perhiz durumu ile tam da bunu kastediyorum. Ben şuna inanıyorum, tanıtım ya da kritik yapacak birinin ilgili konuda donanımı ve çalışmaları olmalı ki eleştirileri tutarlı ve dengeli olabilsin. Herhangi biri ilgisiz olduğu bir alanda ya da konuda kalem oynatırken defalarca düşünmeli.

Genelde kitap kritiklerinde çalışmanın eksikleri yanında alana katkıları da gündeme getirilir. Münekkit, daha ikinci paragraftan eksikler demeye başlamış ve bunları sıralama yoluna gitmiş. “Çapraz okuma” diye bir şeyden bahsediliyor yazı boyunca. Hâlbuki yapılan eleştirilerin bu çapraz okuma konusuyla uzaktan yakından alâkası yok. Daha sonra da “eş zamanlı ve çapraz okuma” ibaresi geçiyor. Yine belirteyim, bu tür bir okumayı gerektirecek bir muhteva çalışmada yok. Şunu da söyleyeyim, bu çapraz ve eş zamanlı okuma konusunda münekkit tarafından bir pratik ve açıklama bekliyorum. Zira bu öyle çok bilindik ve tatbik edilen bir yöntem değil. Böyle bir çalışma örneği sunabilirse akademik camia için büyük bir kazanç olacağını düşünüyorum.

Çalışmanın başında kitabın, her eseri tanıtmaktan daha çok bir tespit faaliyeti, bir literatür çalışması olduğunu belirtiyorum. Buna rağmen münekkit her eserin neden tanıtılmadığını gündeme getirmektedir. Zannediyorum yaptığım açıklama bu eleştiriye gerek bırakmıyor. Sanırım “hızlı okuma”dan³ kaynaklı olsa gerek benim bu açıklamam dikkatlerden kaçmış. Çalışmada onlarca müellif ve eser zikrediliyor. Kitap bir literatür taramasıdır, üstüne basarak tekrar söylemek isterim.

Yazarımızın gündeme getirdiği diğer bir husus başlıklara neden numara koymadığını. Bu durum tamamen yayınevi editörünün tasarrufudur. Yayınevine

2 Yazı boyunca yazar ya da münekkit ifadeleri çoğunlukla eleştiri yazısının müellifi için kullanılacaktır.

3 Bu ibareyi tırnak içine almamın nedeni, bana yönelik “hızlı okuma” ithamıdır.

gönderdiğim orijinal dosyada başlıklar numaralı haldedir. Yayınevi tercihine saygı duymanın bir zorunluluk olduğunu doktora öğrencimiz ileride öğrenecektir. Münekkit giriş bölümünde bilgi dağınıklığı ve düzensizlikten bahsediyor. Sözü çok uzatmadan söyleyeyim. Böyle genel bir eleştiri olmaz. Meselâ hangi başlık olmalıydı ya da olmamalıydı veya hangi bilginin verilmesinde sıra ya da tedricilik gözetilmemiş. Bu tür somut bir tespit yapılmalı ki eleştirinin bir anlamı olsun.

Münekkite ait şu ifadelerle anlatılmak istenen net değildir:

Esasında yazarın tercih ettiği genelden özele doğru seyreden bu sunum tercihi, incelenen literatürün İslâm telif geleneğindeki konumunun görülmesi açısından isabetlidir. Ancak bu konuda yeterli özenin gösterilmemesi ve bilgilerin dağınık halde verilmesi, 20 sayfalık giriş bölümünün sonunda okuyucunun zihninde hâşîye ve ta'likalara dair net bir fikrin oluşmasını engeller.

Öncelikle; net fıkirden kasıt nedir? Telif geleneği açısından ve literatür bilgisi açısından hâşîye ve ta'likalar spesifik ve girift bir konu değil. Hangi problemin çözümünü ve sonucu bekliyordunuz da bulamadınız, henüz giriş bölümünde? Zaten ben burada İsmail Kara hocanın yaptığı gibi şerh ve hâşîye telif geleneğinin kökenlerine ve tartışmalarına inmeyi hedeflemedim. Daha önce yapılmış bir şeyi yapmaya gerek olmadığını düşündüm. Bu ilmî ve akademik açıdan malumun ilâmı ve tekrar olmaz mı? Konuyu alanda yapılmış referans çalışmalar üzerinden özetleyip, asıl konu, yani hadiste hâşîye ve ta'lika literatürüne geçmeyi hedefledim. İki; hangi okuyucunun zihninden bahsediliyor? Bu çok sübjektif bir yorum değil midir? Siz anlamadınız veya aradığınızı bulamadınız diye böyle genelleseyici bir eleştiri yapmak insaf sınırları içinde midir? Kitabı okuyan kaç kişinin görüşüne başvurulup, böyle bir sonuç elde edildi, merak ediyorum. Kısacası münekkiti insâf ve itidâle davet etmek istiyorum.

“Bu durumun muhtemel sebebi, yazarın, ilgili literatüre ait tarihi, çağdaş birkaç araştırmadan hareketle ortaya koyma çabasıdır.” tespitinin yanı sıra yazar ilk paragrafta “Hadis araştırmaları söz konusu olduğunda şerh literatürü üzerine yapılmış kapsamlı çalışmaların sayısı oldukça azdır.” demektedir. Hâlbuki, “Giriş” bölümündeki yirmi sayfada kırk kaynak kullanmışım ve bunlar şerh ve hâşîye alanında yapılmış en önemli çalışmalar, “Çağdaş birkaç çalışma” denilen tam kırk kaynak eser. Diğer taraftan hadis alanında şerh literatürü üzerine yapılan çalışmaların azlığından dem vurulurken, fazla kaynak talebinin anlamını çözmekte hakikaten çok zorlanıyorum. Diğer bir ifadeyle münekkit zaten kendisi kaynakların kısıtlı olduğunu itiraf ediyor. Benim çalışmam da Türkiye’de İlahiyat geleneği bu kadar eski olmasına rağmen hadis şerh literatürü ve geleneğinde ne yazık ki ilklerden. “Ne yazık ki” diyorum, çünkü alana girilmekte çok geç kalınmış.

Tenkitte önyargı kokan ve cevap üretmeyen bir eleştiri de “Diğer bir ifadeyle

yazar, bir literatür tarihinde cevaplanması gereken temel soruları incelemek yerine seçtiği kaynakların ilgisine göre metni inşa etmiştir.” şeklinde. Dolayısıyla insan şunu soruları yöneltmek istiyor: Bu temel sorular nelerdir? Açıklama yapmanız gerekmez mi? Bu tür kaç çalışma yaptınız, tecrübeniz nedir literatür çalışmalarında? Bir eleştiri ile ortaya çıktığınızda ona cevap veya alternatif de üretmelisiniz. Yoksa eleştiriniz temelsiz kalacaktır. Ben tekrarlıyorum, “Bu temel sorular nelerdir? Neden yaz(a)madınız metine?” Bunlara bir cevap geleceğini zannetmiyorum... Çünkü münekkit cevabını bilmiyor bu soruların. Zira bu alana ait bir sayfa dahi çalışması yok. O halde neden başkasını bu kadar rahatlıkla eleştirebildiğini anlamak çok güç. Ayrıca münekkit tartışmalı ve asırlardır cevap bekleyen bazı soru(n)lara cevap bulmamı beklediğini ifade etmiş. Bu beklentinin muhatabı olmak elbette güzel fakat şerh alanında hâlâ çalışmaya devam eden biri olarak alanın tam bir derya olduğunu belirtmeliyim. Dolayısıyla öyle sadece bir çalışma ile kuşatıcı sonuçlara ulaşmak mümkün değil. Bu konuda tevazu göstermekten hiçbir sıkıntı duymuyorum. Bu alanda henüz beş yıldır çalışıyorum ve daha katetmem gereken uzun bir yol olduğunun farkındayım.

Yazıda hâşiye ve ta’lîka yazımın ne zaman başladığı ile ilgili bir bölüm gündeme getirilmiş. Bu konuda farklı disiplinlere ait değişik tarihlendirmeler yapılmakta, kaynaklarda net asırlar zikredilmemektedir. Ancak genel kanı Memlûk ve Osmanlı ile ivme kazandığıdır. Yazar tarafından kaynaklardaki ihtilâflı bilgilerden derlenen bir paragraf hazine addedilmiş ve elbette eleştiri dile getirilmiş. Bana ait değerlendirme şu şekildedir:

Hadis şerhçiliğinin belirli bir seviyeye ve zenginliğe ulaştığı hicri IX. yy dan itibaren ise farklı telif türleri şerhlere eşlik etmeye başlamıştır. Şerh türünün bir tetimmesi olarak değerlendirilen bu türler hâşiye ve ta’lîkalar olmuştur.

Bu tespit, münekkit tarafından şu şekilde eleştirilmiştir:

Yazardan beklenen bu farklı görüşleri uzlaştırması veya gerekçelendirerek birini tercih etmesidir. Ancak bu yapılmamış ve ilk hâşiye-ta’lîka metinlerinin telif edildiği dönem konusu netliğe kavuşturulmamıştır.

Buradaki hicri IX. asır vurgusu ivme kazanma ve yoğunlaşmayı ifade içindir. Yazarın bunu öngörememesi veya yorumlayamaması ilginç. İlk ortaya çıkış tartışmaları kitapta daha önce yapılmıştı ve münekkitin bunu tekrar gündeme getirmesinin sebebini anlamak da hayli güç.

Haşiye ya da şerh müelliflerini telif eden sebeplerden “Okuyucunun bilgisinin yetersiz” olmasıyla neyin kastedildiği açık olmamakla tenkit edilmiş. Bunun neresi açık değil onu anlamak da zor. Şârih ya da muhaşşî (ki bazen müderristir bu kişiler) metinde okuyucular tarafından anlaşılması güç ibareleri açma gereği duyarlar genelde. Peki o halde okuyucunun anlayamayacağını

düşünmek, “okuyucunun bilgisinin yetersiz görülmesi” değil midir? İşte alanı olmayan konularda kalem oynatmanın mahzurları. Yazarın gündeme getirdiği başka bir konu tenkit/hâşiye yazıcılığı ilişkisi. Ben hâşiye ve ta'lîka yazıcılığının gerekçelerinden biri olarak zikrederken tenkit olgusunu, yazar bunu benim tek düşüncem gibi ifade etmiş. Böyle bir iddia ya da düşüncemin olmadığı esere bakıldığında açıkça görülecektir. Şerh ve hâşiye yazıcılığında birçok etken öne sürülebilir ve eleştiri amacı bunlardan sadece biridir. Ayrıca tadrîs ve şerh/hâşiye yazıcılığı arasındaki ilişkiyi desteklediğim ona yakın eser az bulunmuş. Osmanlı'da müderris olup da şerh, hâşiye ve ta'lîka yazan ve çoğu da Osmanlı döneminin en meşhur simalarından olan kişiler tespit edilmiş. Buna rağmen İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra), Yûsufefendîzade (ö. 1167/1754), İbn Kemâl (ö. 940/1534), Dâvûd-i Karsî (ö. 1169/1756), Mustafa Şevket Efendi (ö. 1291/1875), Yûsuf el-Harpûtî (ö. 1292/1876), Mehmed Trabzonî (ö. 1200/1786) isimleri söz konusu ilişkiyi delillendirmek için yeterli görülmemiş. Bir tezi/iddiayı desteklemek için bu sayı ve nitelik yeterli kabul edilmiyorsa, bu güne kadar öne sürülen birçok tezin çökmesi gerekir diye düşünüyorum.

Yine tadrîs ve hâşiye yazıcılığı ilişkisi çerçevesinde “Zira bu konuya örnek sadedinde isimleri zikredilen hâşiye müellifleri (Moğultay b. Kılıç, Sıbt İbnü'l-Acemî, İbn Hacer, İbn Kutluboğa, Sehâvî vd.), yaşadıkları dönemin önde gelen âlimleridir ve klasik metinleri izah eden şerh-hâşiye türü eser telif etmeleri de son derece tabiidir.” eleştirisine ne demeli? Bu sayılanlar (ve münekkitt tarafından zikredil(e)meyen diğerleri) müderris olup, hadis alanında şerh, hâşiye ve ta'lîka telif eden isimler. Benim tezime ise şu: Öyle ya da böyle eğitim faaliyeti ile uğraşan aynı zamanda teliflerde de bulunan birinin eserlerinin tadrîs faaliyeti ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Kaldı ki azımsanmayacak miktarda hâşiye ve ta'lîka –ister hoca ister öğrenci tarafından kaleme alınmış olsun- ders ve eğitim süreçlerinde telif edilmiştir. Örneğin öğrenciden tez niteliğinde hocasının eseri üzerine ta'lîka yazması istenir Memlûkler'de. Günümüz için meseleyi yorumlarsak, elinizde takip ettiğiniz bir ders kaynağı varsa, derse girmeden henüz hazırlık aşamasında, bu kaynak üzerine notlar alırsınız, varsa hataları düzeltirsiniz. İşte bunlar modern dönem hâşiye yazıcılığıdır. O halde tadrîs ve hâşiye yazımı arasındaki bu kuvvetli ilişkiyi eleştirmeye çalışmak ya da görmezden gelmek anlamsızdır.

Yazar tarafından tespit ettiğim birçok eserin yazma nüshalarını görmediğim, birçoğunun kütüphanelerde bulunduğu ve erişime açık olduğu söylenmiş. İfade aynen şöyle “Birinci Bölüm'le ilgili değinilmesi gereken diğer bir husus, yazarın yazma nüshalarla yeterince temas etmemesidir. Bu bölümde zikredilen eserlerin çoğu kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan...” Ama bu, sözde yazma eser kütüphanelerinde bulunduğu iddia edilen eserlere dair sadece üç örnek zikredilmiş. Şurasını belirtiyim bu üç eser de benim kitapta değinmemiş olduğum değil, farklı çalışmalardan nakille tespit ettiklerim. Açıkçası kritik edilen bir esere

yönelik temel bir eleştiri fazlaca delile muhtaçtır. Çünkü yazar/münekkit, benim tedris faaliyeti/hâşiye yazıcılığı ilişkisinde tespit ettiğim neredeyse onca örneği yeterli görmemişti. Peki kendi eleştirisinde geçen “eserlerin çoğu” ifadesi için zikredi(lebi)len sadece üç çalışma yeterli midir? Tabi ki yeterli değildir. Ayrıca bu boş bir ithamdan öteye geçecek bir nitelik arz etmemektedir. Zira çoğunun yazma hali mevcut değil ve var olanları da kaydettim. Gözden kaçanlar olabilir. Zira kitap yayınlandı, bir gün sonra benim ilk defa duyduğum bir *Nuhbe* hâşiyesi neşredildi. Böyle durumların bu tür çalışmalarda karşılaşılabilecek ve normal bir durum olduğunu başta söylemiştim. Suyûtî’ye (ö. 911/1505) ait bir eserin sadece yazma kaydını vermem, yani neşredilmiş olduğu bilgisini paylaşmamam da eleştirilmiş. Zikredi(lebi)len iki örnekten diğeri de İbn Gâzî’nin (ö. 919/1513) eseri. Onlarca eser arasında ikisinin neşredildiği bilgisini gözden kaçırmak bu denli sert bir eleştiri gerektirir mi, takdiri okuyuculara bırakıyorum. Bu arada şunu söyleyeyim, bu birkaç eser dışında literatüre kazandırılan onlarca hatta yüzlerce eser hakkında tek bir taltif veya takdir cümlesi yok yazıda.

Yazarın gündeme getirdiği diğer bir konu Mollaibrahimoğlu’nun *Ta’likatü’l-kârî* tahkikini niye görmediğim. Anlaşılan çalışmada esas alınan neşirler de eleştiri konusu oldu. Yine farklı neşirlerden habersiz olunduğu yönünde gereksiz bir çok eleştiri dile getiriliyor. Üstüne basarak belirtmek isterim ki bunlar zikredilmeyen ya da hata edilen değil, değişik neşirleri tercih edilen eserler üzerinden yapılan eleştiriler.

Sehâvî’ye (ö. 902/1497) nispet edilen bir hâşiye üzerinden hem *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikloedisi (DİA)* madde yazarına hem de bana eleştiri yöneltilmiş. “Zira Sehâvî’ye atfedilen bu hâşiye, ayrı bir metin olmayıp hocası İbn Hacer’in Tenkih nüshası üzerine yazdığı hâşiyeleri derlediği bir metindir.” şeklindeki eleştiride gözden kaçırılan veya ihtimal verilmeyen bir durum söz konusudur. İslâm telif geleneğinde hocaya ait metinlerin derlenmesi sırasında metne ziyade bulundurmalar veya eksiltmeler yapmak mümkündür. Aslında hâşiye ve ta’lika yazımın doğasında da bu sıklıkla görülür. Dolayısıyla Sehâvî’ye ait bir tecrid çalışmasını madde yazarının bir telif gibi algılaması ve benim onu takip etmem çok garipsenecek bir durum olmasa gerek. Ayrıca Suyûtî’nin Nesâî (ö. 303/915) ve Ebu Dâvûd (ö. 275/889) üzerine yaptığı farklı çalışmaları, benim aynı çalışma olarak kabul ettiğim ve tezata düştüğüm izlenimi de ustalıkla yaratılmış. Yani kaynaklarda Suyûtî’ye atfedilen ve benzer isimler taşıyan eserler tespit edilmiş, bunlar üzerine yazılan şerh ve ta’likâlardan bahsedilmiş, lakin yazar özellikle burada bir tezat olduğu imasında bulunmuş.

Belki daha önce de değinmiş olabilirim, fakat genel eleştiri bu yönde olduğunu için tekrar tekrar açıklamam gerekecek galiba. İsmi zikredilen tüm eserlerin izini sürmek, bunların muhteva analizlerini yapmak uzun vadeli bir

çalışma takvimi gerektirir. Başta da belirttiğim gibi bu çalışmanın birçok yeni çalışmaya kapı aralamasını umuyorum. Sonraki çalışmalarda her eser ile ilgili derin analizler yapılacaktır. Örneğin ben hâşiyeler ile ilgili ilk makalemi kaleme aldıktan sonra, kuvvetle muhtemel henüz bilinmeyen bazı eserler ile ilgili çalışmalar yapılmaya başlandı. Yakinen takip ettiğim bir çalışma olduğunu için söyleyeyim. Mehmed Medenî Trabzonî'nin *Nüzhe* hâşiyesi için aylarca çalışan bir yüksek lisans talebesi ile görüş alış verişinde bulunuyoruz. Hâşiyenin kendisi değil bu mesaiyi alan, bazı ihtilâflı bilgiler olduğu için müellifin kimlik bilgisi. Asıl hedefi bu tür araştırmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamak ve katkı sunmak olan bir çalışmadan neden ısrarla daha fazlası beklenip, eserde çok fazla eksiklik var algısı oluşturulmaya çalışılıyor anlamakta güçlük çekiyorum.

Münekkit *“Birinci Bölüm’de takip edilen bu metotla ilgili öncelikle üç türün birbirinden ayrımı hususunda biyografi ve fihrist türü eserlere itimat etmenin pek isabetli bir tercih olmadığı söylenmelidir”* ifadelerini kullanmış. Peki bizim birincil kaynaklarımız nelerdir? Hangi kaynaklara itimat edeceğiz? Burada yazma nüshaları incelemeniz gerekirdi denilecektir. Peki ya bahsettiğiniz bu eserler günümüze ulaşmamışsa, nüshaları yoksa ki münekkit de olduğunu iddia ettiklerine üç örnekten fazlasını ver(e)memiş. O halde buradaki problem nedir?

Aynı şekilde “Kaynaklarda verilen bilgiyle yetinilmesi” ve bunlara tam bir “teslimiyet” ile güvenilmesi şeklinde bir eleştiri var yazar tarafından dile getirilen. Benim burada verilecek bir cevabım yok. Neredeki bilgiyle yetineceğiz ve hangi bilgiye teslim olacağız, açıklamasını beklerdim. Çok net söylüyorum, böyle bir eleştiri olamaz. Sizlerin bilgi kaynaklarınız nedir? Bu tür bir çalışmada çoğunlukla kaynaklardaki bilgiye itimat etmek zorundasınız.

Yazar tarafından dile getirilen bir diğer eleştiri, “kitapta çalışmanın kapsamının ne olduğunu belirtilmemiştir.” şeklindedir. Bunun da bir itham ve asılsız bir iddia olduğu belirtmeliyim. Çünkü henüz önsözde bunun bir literatür taraması olduğu, giriş niteliğinde bir çalışma niteliği arz ettiği, eserlerin tamamının muhtevasına girilmeyeceği, birkaç meşhur çalışma üzerinden içerik analizi yapılmaya çalışılacağı ifade ediliyor. Ama nedense bu ifadeler kitapta yok hükmünde kabul edilmiş ve bunun nedenini anlamak güç.

Yazar müellife nispet, aidiyet ve isimlendirilmelerle ilgili bazı hâşiyeler için yaptığım derinlikli araştırmayı da yeterli görmemiş ama neden yetersiz bulduğunu gösterir bir örnek yine vermemiş. Vermesi de güç zira eserlerle ilgili yazarın bilgisi ve donanımı ne yazık ki yok. Bu durumuna rağmen bence çok cüretkâr bir şekilde, “şöyle olmalıydı, böyle yapılmalıydı” şeklindeki direktiflerini rahatça dile getirebiliyor. Beş yıldır bu konuda çalışan biri olarak söyleyeyim, ben dahi hâlâ yeni verilere ve kayıtlara ulaşıyorum ve bazı kanaatlerimde değişiklikler oluyor.

Yazar bazı şahıs ve eser isimlerindeki ihtilâflardan da yararlanarak “eserde yanlışlıklar var” tenkidini yapıyor. Örneğin bir yerde *es-Sünenü'l-kübra* bir yerde *Sünenü'l-kübra* yazmışım. Şimdi üzülererek belirtmeliyim ki ben bu tür bir hatayı doktora tezi savunmalarında bile açık bir şekilde dile getirmeye gerek duymam. Not alır, adaya nüshada iletirim çoğunlukla. Ancak yazar, zaten henüz baştan hata aradığı için bunu da zikretmeden geç(e)memiş. Yine yazar, bir yerde benim “sessizliğime”, problemi çözmemiş olmama da takılmış. Hâlbuki, bir çalışma ilgili olduğu konunun bütün problemlerini çözecek diye bir kaide bulunmamaktadır. Bazen yeni bir problem icat eder çalışma ve bu da alana bir katkıdır. Yeni sorular/ sorunlar koyuyorsa bir çalışma ortaya başarılı olmuştur.

Yazar, incelediğim hâşiye ve ta'likalara dair tespit ettiğim özellikleri -bu arada bu özelliklere “karakteristik” demem de eleştirilmiş- tabloya dökerek, bu özelliklerin hâşiye ve ta'lika değil genel olarak şerh türü çalışmaların özellikleri olduğunu belirtmiş. Peki burada şu sorulara cevap vermesi gerekmez mi; “hâşiye ve ta'lika nedir? Onlar da şerh türü değil mi? Elbette tespit edilen bu özellikler şerh, hâşiye ve ta'lika türünün bazı ortak karakteristik özellikleri. Zaten hâşiye ve ta'likaları şerhlerin mütemmim cüzü diye tanımlıyoruz. Yani iddia bunlar şerhlerin değil, sadece hâşiye ve ta'likaların özellikleridir şeklinde değil. Keşke bana ulaşıp “hocam burada tam olarak neyi kastettiniz” diye sorma zahmetinde bulunsaydı diye geçiyor içimden. Ama alelacele yapılan değerlendirmelerde sormaya fırsat kalmıyor muhtemelen.

Son bölümde bir iki râvî veya şahıs isminde hata bulan yazar, yine çok genellemeci bir şekilde eleştiri yapıyor. Son bölümde, eserlerin analizinde o kadar çok râvî ve müellif ismi geçiyor ki sayılması saatler alacaktır. Bunlardan birkaçını tespit edip, oradan eseri yermeye çalışmak çok da iyi niyetli bir davranış gibi görünmüyor. Yazarın öne sürdüğü diğer bir konu kaynakların hızlı taranmasına gelince açıkçası bu eleştiri birazcık itham ve bayağı önyargı kokuyor. Kitap için yapılan beş yıllık araştırma-yazı süreci hızlı tarama olarak nitelenemez. Burada münekkidin emeğe saygı göstermesini beklerim.

Sözün özü bu yazının iyi niyetle kaleme alındığını kesinlikle düşünmüyorum. Düşünmek istiyorum ama ne yazık ki bazı izler ve daha önce yaşananlar zihnimi kurcalıyor. Her şey bir tarafa kolektif bir okumanın ürünü olduğu izlenimi uyandıran yazının bu şekilde yayımı her şeyden öte akademik olarak etik bir davranış değildir. Bu konuda detaya girmek isterdim ama üzülererek belirtmek isterim ki akademik platform buna izin vermiyor.

Yazarın hâşiye ve ta'lika yazıcılığı konusuna, genelde şerh geleneğine hâkim olmadığını gösteren ve bu tür çalışmalarda yol haritası olacak bir örnek üzerinden bu bahse son vereyim. İbrâhim el-Gûrânî'nin (ö. 1101/1690) -ki kendisi *Nüzhe* muhaşşisidir- İbn Hacer'i (ö. 852/1449) eleştirdiği birkaç yer

zikretmiştim çalışmada. Mnekkıt burada zikredilen bir tenkit değil, tashihtir değerlendirmesini yapıyor. İşte tam da burada, bu alanı bilmediğini, muhtemelen bir şerhi ve hâşiyeyi dahi baştan sona analiz etmediğini ortaya koyuyor. Bu tür teliflerdeki tashihler de bir eleştiridir. Ama hocaya/müellife saygı sınırları içerisinde yapıldığından eleştiri/tenkit gibi algılanmaz. Sizlere de örnek olması ümidiyle.

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Klasik ve çağdaş hadis ve siyer çalışmalarının bütün yönlerini ele alır. Hadis ve siyer alanlarına bilhassa diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri sahalarından gelecek interdisipliner katkıları desteklemektedir. Uluslararası perspektife sahip olmayı vurgulamakta ve farklı ilmî geleneklerden akademisyenlerin çalışmalarını önemli kabul etmektedir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerin yanı sıra araştırma notu, tercüme, kitap, sempozyum, konferans tanıtım ve değerlendirmelerini de yayımlar.

Makale Gönderimi:

Yazılar hadisvesiyer.info adresine gönderilmelidir. Yazar çalışması ile birlikte unvanını, görev yaptığı kurumu, iletişim bilgilerini belirtmelidir. Makale başvurusunun ardından üç gün içerisinde makalenin alındığına dair elektronik posta yazara gönderilir.

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale editörün kararıyla üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Hakemlerin değerlendirmelerinin ardından yazara ulaştırılan makalelerin gerekli değişiklikler yapılarak en geç yirmi gün içerisinde gönderilmeleri gerekmektedir.

Şartlar ve Yayın Süreci:

Makalelerin daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan tebliğler; başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Kaynak Gösterme Kuralları:

Eserlerin ilk geçtikleri yerde bibliyografik künyeleri tam olarak verilmelidir. İkinci kez geçtikleri yerlerde yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser/makale adı, sayfa numarası yeterlidir.

a.y. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., kısaltması kullanılmamalı, a.mlf. kısaltması ise yalnız aynı dipnot içerisinde kullanılmalıdır.

Kitap:

Dipnotta:

Emin Âşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 10.

Âşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 10.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1999), 1: 10.

Tayâlisî, *Müsned*, 1: 10.

G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 10.

Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 10.

Kaynakçada:

Âşikkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4 cilt, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1419-1420/1999.

Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Çok Yazarlı Kitap:

Dipnotta:

Scott Lash ve John Urry, *Economies of Signs & Space* (London: Sage Publications, 1994), 241-51.

Lash ve Urry, *Economies of Signs & Space*, 241.

Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.

Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

Kaynakçada:

Lash, Scott ve John Urry, *Economies of Signs & Space*, London: Sage Publications, 1994.

Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Kitap Bölümü:

Dipnotta:

Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2010), 385-465.

Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", 465.

Kaynakçada:

Anthony, Sean W., "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010.

Makale:

Dipnotta:

Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-80.

Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri", 90.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87.

Koren ve Nevo, "Methodological Approaches", 87.

Kaynakçada:

Karacabey, Salih, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-104.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

Dipnotta:

İsmail Lütü Çakan, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537.

Çakan, “Câbir b. Zeyd”, 538.

Kaynakçada:

Çakan, İsmail Lütü, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537-8.

Tez:

Dipnotta:

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 67.

Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 67.

Kaynakçada:

Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

Online Kaynak:

Kasım Şulul, “Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I”, <http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i> (eriş. tar. 26 Mart 2015).

Yazarın bilinmemesi halinde:

“Sonpeygamber.info’dan Yeni Bir Bölüm: Hadislerden Hayata”, <http://www.sonpeygamber.info/hadisten-hayata-basligi> (eriş. tar. 17 Eylül 2017).

Kur’an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A’raf 7/157

Tekvin 16/15

Kısaltmalar:

a.mlf.	aynı müellif
a.y.	aynı yer
Bk/bk.	bakınız
çev.	çeviren/tercüme eden
der.	derleyen

dn.	dipnot
ed.	editör
haz.	yayına hazırlayan
nşr.	neşreden (tahkik eden)
Krş/krş.	karşılaştırınız
ö.	ölüm/vefat tarihi
sy.	sayı
(s.a.v.)	Sallallahu aleyhi ve's-sellem
t.y.	tarih yok
v.dğr.	ve diğerleri
vr.	varak
y.y.	yayınevi yok/yayın yeri yok

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

ISSN: 2149-9071 | e-ISSN: 2149-908X

MAKALELER | ARTICLES

A Rare Witness to Muḥammad Ibn Ibrāhīm Al-Kisā'ī's
(Naysābūr, d. 385/996) Transmission of Muslim Ibn Al-Ḥajjāj's
(Naysābūr, d. 259/872–3 or 261/875) *Şahīḥ*
Pavel Pavlovitch

Handling Some Linguistic Problems in Ḥadīth Translation
by Reference to Venuti's Domestication
and Foreiginization Strategies
Mohammad Sa'īd Mitwally Alrahawan

DEĞERLENDİRME YAZILARI | REVIEW ESSAYS

Siyer Usûlü Hakkında İki Kitap
Yakup Akyürek

Reviewing the Historicity of Buhīra's Meeting Incident with
Prophet Muhammad (pbuh) in the Orientalist and Muslim
Scholarship
Javeed Ahmad Malik and Showkat Hussain Dar

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

İslâm Kültürü Araştırmaları 2 - Ignaz Goldziher
Abdurrahman Sayılğan

Mevâridü İbn Asâkir fî Târîhi Dimaşk - Tâlâl b. Su'ûd ed-Da'cânî
Zühal Karakaya

İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhü'l-Hadîs- Fahreddin Yıldız
Hasan Çekerek

Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet
of Islam from the Middle Ages to Today - John V. Tolan
Tauseef Ahmad Parray

ARAşTIRMA NOTLARI VE YAZIşMALAR RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE

Bir Kitabın Eleştirisinin Eleştirisi
ya da Akademik Camianın Hezeyanları
Sezai Engin

