

Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcîhü'n-nazar*'ı Üzerine Metinler Arası Bir Okuma

MUSTAFA MACİT KARAGÖZOĞLU*

Öz

Bu makalede XX. yüzyılın önemli hadis usulü eserlerinden Tâhir el-Cezâirî'nin (ö. 1920) *Tevcîhü'n-nazar*'ı *metinlerarasılık* açısından incelenmektedir. Bir metin ile başka bir metin ya da sözlü kaynak arasındaki ilişkilere işaret eden *metinlerarasılık* kavramı, farklı disiplinlerde artan önemine paralel olarak ilahiyat sahasında da kullanılabilir. Kaynak kritiğine yardımcı olması, söylemin ve edebî türün özelliklerini keşfetmeye imkân tanınması ve dijital araştırma metotlarının başlıca gündem maddesini oluşturması sebebiyle *metinlerarasılık* özellikle İslamî ilimler sahasında verimli neticeler doğurmayla namzettir. Cezâirî'nin hem elindeki muhtelif türden kaynaklar hem de bir konudan diğerine rahatlıkla geçen yazım tarzı, onu *metinler arası* bir inceleme için ideal kılmaktadır. Makalede *Tevcîh*'teki açık atıflara odaklanılarak eserin dört kaynak türüyle (hadis usulü ve ilimleri, fıkıh usulü, Arap dili ve tefsir, İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin eserleri) *metinsel ilişkileri bağlam bilgisi eşliğinde* ele alınmıştır. Her bir grupla ilgili tespitlere ve yorumlara yer verilen makalede ileri çalışma önerileri de sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis usulü, *metinlerarasılık*, Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar*.

An Intertextual Reading of Tâhir al-Jazâ'irî's *Tawjîh al-nazar*

Abstract

This article examines intertextuality in *Tawjîh al-nazar*, one of the most significant twentieth century works on hadith methodology, authored by Tâhir al-Jazâ'irî (d. 1920). The concept of intertextuality, which refers to the relationships between a text and other texts or oral sources, can also be applied in Islamic studies, paralleling its growing importance across various disciplines. By complementing source criticism, facilitating the exploration of discourse and genre characteristics, and playing a prominent role in digital research, intertextuality holds great potential for yielding valuable insights in Islamic studies. Al-Jazâ'irî's diverse written sources and his fluid writing style, which seamlessly transitions between topics, make his work particularly well-suited for intertextual analysis. This study focuses on explicit references in *Tawjîh*, examining its textual relationships with four distinct types of sources—

* Doç.Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0002-6950-3445 e-posta: mkaragozoglu@marmara.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1604539 • Gelis/Received 20.12.2024 • Kabul/Accepted 28.04.2025

Atıf/Citation Karagözoğlu, Mustafa Macit, "Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcîhü'n-nazar*'ı Üzerine Metinler Arası Bir Okuma", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 (2025): 7-34.

hadith methodology and sciences, Islamic legal theory, Arabic language and Qur'an commentary, and the works of Ibn Hāzım and Ibn Taymiyya—with a special reference to contextual factors. It presents findings and interpretations for each category and offers suggestions for future research.

Keywords: Hadith methodology, intertextuality, Ṭāhīr al-Jazā'iri, *Tawjīh al-naẓar*.

Giriş

Bu makalenin amacı, Ṭāhīr el-Cezāiri'nin (ö. 1920) hadis usulü eseri *Tevcih-hü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* üzerinde gerçekleştirilecek sınırlı bir uygulama ile İslamî ilimlere dair eserlerin incelenmesinde metinlerarasılığın önemine dikkat çekmektir. Zaman ve mekân bakımından oldukça geniş bir yayılımı sahip olan hadis usulü literatürü, birbirinden yoğun şekilde yararlanan eserlerden müteşekkildir. Nitekim *Tevcih* de çok farklı metinlerden beslenmiş, hatta bu durum onun temel karakteristiklerinden biri olarak görülmüştür. Makalede önceki metinlerden *Tevcih*'e uzanan ana hatlar belirlenerek bağlam bilgisi eşliğinde yorumlanacaktır.

Eseri incelenecek olan Ṭāhīr el-Cezāiri, XX. yüzyılda etkili olmuş Suriyeli ıslahatçı âlimlerdendir. Şam'daki Osmanlı okullarında eğitim aldıktan sonra 1877'de aynı şehirdeki okullardan birinde öğretmen olarak işe başlamıştır. Eğitimi halk arasında yaymayı amaçlayan el-Cem'iyetü'l-Hayriyye'ye üye olan Cezāiri 1878'de Suriye Valisi Midhat Paşa (ö. 1884) tarafından Suriye okullarının teftişiyle görevlendirilmiştir. Sonraki yıl ise Suriye'deki kütüphanelerin müfettişliğine tayin edilerek meşhur Zāhiriyye Kütüphanesi'nin oluşumuna katkı sağlamıştır. Döneminin önde gelen entelektüel ve bürokratlarını evindeki düzenli toplantılarda ağırlayan Cezāiri, hāmisi Midhat Paşa'nın görevden alınmasıyla eski gücünü yitirmiştir. Jön Türkler'e ait yayınları bulundurması şüphesiyle evinin aranması, Osmanlı merkezi otoritesinin kendisinden duyduğu hoşnutsuzluğun en belirgin işaretlerinden biri olmuştur. Bu şartlar altında 1907 yılında Mısır'a göç eden Cezāiri, gerçekleştirilmesini arzuladığı reformlarla ilgili Osmanlılar'dan ümidini keserek farklı arayışlar içine girmiştir. Mısır'da on iki sene geçirdikten sonra 1919'un sonlarında memleketi Şam'a dönebilse de yalnızca dört ay yaşadıktan sonra 1920'de vefat etmiştir. Cezāiri arkasında Arap dili, tefsir, hadis ve kelamla ilgili eserler bıraktığı gibi çeşitli metinlerin neşrini de gerçekleştirmiştir.¹

Yazımı Mısır'da tamamlanan *Tevcih*'in hadis usulü literatüründeki yeri ve öne çıkan özellikleri hakkında Türkçe akademik çalışmalarda yapılmış bazı

1 Hayatı hakkında bk. Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, s. 5-54; Hatib, *eş-Şeyh Ṭāhīr el-Cezāiri*; Escovitz, "He Was the Muhammad 'Abduh of Syria"; Ebû Gudde, "Takdime", s. 15-34; Weismann, *Taste of Modernity*, s. 282-91; Çimen, "Ṭāhīr el-Cezāiri"; Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, s. 158-71.

tespitler mevcuttur. Genellikle Cemâleddin el-Kâsımî'nin (ö. 1914) *Kavâidü't-tahdis*'i ile birlikte değerlendirilen eser bazan kısaca tasvir edilmiş, bazan da önceki kaynaklardan çokça yararlanmış olmasıyla öne çıkarılmıştır.² Buna göre *Tevcih* iyi bir seçme ve derleme işlemine dayanmakta ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis*'i ile İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *İlel*'i gibi ulûmü'l-hadis eserlerinden nakiller içermektedir.³ Bu tespitin dışında, gerek Kâsımî gerek Cezâîrî fikirleri itibariyle geleneksel sünnet anlayışını savunanlardan ayrı bir grup olarak "ıslahatçı" hadis usulü yazarları arasında sayılmışlardır. İctihadı ve akıl-nakil uyumunu vurgulama, bazı yönlerden Selefi bakış açısına sahip olma ve dinî düşüncede taklidi reddetme onları ıslahatçı çizgide birleştiren ortak özellikler olarak görülmüştür.⁴ Söz konusu değerlendirmeler önemli olmakla birlikte çeşitli yönlerden geliştirilmeye muhtaçtır. Mesela Cezâîrî'nin derlemeciliğine yön veren belirli ilkeler veya ilgiler var mıdır? Hadis usulü yazmak kaçınılmaz bir derleme faaliyeti içeriyorsa onun derlemeciliğinin dikkat çeken yönleri nelerdir? Müellif hangi kaynak türlerine hangi amaçlarla odaklanmıştır? Daha özelden, onun ıslahatçı kimliğinin kaynak seçiminde ve dolayısıyla metinlerarasılık üzerinde ne gibi etkileri olmuştur? Belirli yönlerden Selefi bakış açısına sahip kabul edilen Cezâîrî'nin akli ilimlerden İncil tefsirlerine kadar uzanan geniş bir kaynak yelpazesine atıf yapmasını nasıl anlamak gerekir? Söz konusu sorular bu makalede *Tevcih*'in metinler arası ilişkileri çerçevesinde cevaplanacaktır.

Çağdaş Arapça literatürde de Cezâîrî'nin hadis ve fıkıh usulcülere başta olmak üzere önceki âlimlerin söylediklerini özetleyerek topladığı vurgulanmıştır.⁵ Abdülfettâh Ebû Gudde (ö. 1997) XIV. (XX.) asrın en kapsamlı usul metni olarak gördüğü *Tevcih*'in aslen hadis usulüne ait olmayan Kur'an'da vakıf ve ibtidâ, Arapça hareketler ve seci gibi konulara uzunca yer vermesine dikkat çekmişse de –muhtemelen bir takdim yazısının sınırlarını aşacağı için– bu durumu *Tevcih*'in kaynak metinleri açısından inceleyip yorumlamamıştır.⁶ Yine Cezâîrî'nin gayrimüslim yazar ve çevrelerle yakın ilişkisine temas etmekle birlikte bunun eserdeki yansımaları üzerinde durmamıştır.⁷ Ebû Gudde'nin tespitlerini bir miktar geliştiren

2 Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 229; Yücel, *Hadis Usulü*, s. 69; Ekerim, *Tahir el-Cezâîrî*, s. 80, 82.

3 Ekerim, *Tahir el-Cezâîrî*, s. 80, 82.

4 Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 253-55. Cezâîrî'nin ıslahatçılığının hadis dışındaki alanları ilgilendiren yönleri hakkında bk. Çimen, *Tâhir el-Cezâîrî*, s. 42-55; Kasırga, *Osmanlı Son Devir Islahatçı Din Âlimlerinden Tâhir el-Cezâîrî*.

5 Ebû Şehbe, *el-Vasit*, s. 35; Ebû Gudde, "Takdime", s. 8; Musaytafâ, *Ulûmü'l-hadis*, s. 58-70. *Tevcih*'in kapsamlı bir hadis usulü ansiklopedisi olarak yazıldığı yönünde bir yorum için bk. İdû, "Sıyâğa müste'nefe", s. 385.

6 Ebû Gudde, "Takdime", s. 5-9.

7 Ebû Gudde, "Takdime", s. 31-34.

Muhammed İsâm İdû ise hadis usulü tarihini mütekaddimîn (I-III./VII-IX. asırlar), müteahhirîn (IV-XIII./X-XIX. asırlar) ve muasırlar (XIV./XX. asırdan günümüze) şeklinde üçe ayırdıktan sonra üçüncü dönemi kendi içinde “irhâsât” (işaret fişekleri) ve “iâdetü’t-te’sîs” (yeniden kurma) diye ikiye bölmüş, Cezâîrî’yi de bu dönemin birinci faslı içerisinde değerlendirmiştir.⁸ İdû, Cezâîrî’nin başını çektiği Suriyeli ıslahatçıların nasların tespiti ve yorumu için hadis usulü ve fıkıh usulüne yaygın bir ilgi duyduklarını belirterek *Tevcih*’te mütevatir konusunun geniş yer tutmasını hem bu duruma hem de müellifin gayrimüslim çevrelere cevap verme arzusuna bağlamıştır.⁹ Kitabın muhtevası ile kurulan bu bağlantı önemli olmakla birlikte İdû *Tevcih*’in metinsel ilişkilerini göstermeyi değil, eseri genel bir hadis usulü tarihi anlatısının içine konumlandırmayı amaçlamıştır. Bu yüzden konumuzu doğrudan ilgilendiren somut bulguları fazla değildir.

Çağdaş Arapça literatürün bir kısmı ile İngilizce literatürün tamamına yakını Cezâîrî’nin hayatı ve ıslahatçılığı ile ilgilenmiştir.¹⁰ *Tevcih*’i anlama açısından önemli ipuçları sunan bu çalışmalara yeri geldikçe atıf yapılacaktır. Bilhassa tespit edilen metin bağlantılarının yorumlanmasında ikincil literatürün faydası büyüktür.

Sonuç olarak *Tevcih* hem Türkçe hem Arapça literatürde XX. yüzyılda yazılan en önemli hadis usulü çalışmaları arasında değerlendirilmiş ve genellikle derleme karakteriyle öne çıkarılmıştır. Bu durum, eserin metinler arası bir okuma için gayet elverişli olduğu anlamına gelir ve –literatürdeki boşlukla birlikte– bu makaleye konu edilmesinin başlıca gerekçesini oluşturur. Metinler arası bir okuma *Tevcih*’le ilgili şu ana kadar dile getirilmiş olan kanaatlerin daha somut ve analitik bir çehreye kavuşmasına da katkı sağlayacaktır. Makalede ilk olarak kavram hakkında genel bir giriş olması için metinlerarasılık ve onun ilahiyat araştırmalarındaki (hususan İslamî ilimlerde) kullanımı üzerinde durulacaktır. Ardından Cezâîrî’nin hadis usulü telif tarzına kısaca değinildikten sonra *Tevcih*’in dört grup eserle metinler arası ilişkileri gösterilerek yorumlanacaktır. Sonuç kısmında ise klasik hadis usulü literatürü ile kısa bir karşılaştırma yapılacaktır ve ileri çalışma önerilerinde bulunulacaktır.

8 XX. yüzyılın olumlu anlamda bir dönüm noktası olarak gösterilmesi Nûreddin İtr’in (ö. 2020) tasnifinden etkilenmenin bir sonucudur (krş. İdû, “Sıyâğa müste’nefe”; İtr, *Menhecû’n-nakd*, s. 36-72). İdeolojik izler taşıma, tarih metodolojisinden yoksunluk ve çok sınırlı sayıda örneğe dayanma gibi metodolojik sebeplerle bu tasniflerin tamamına mesafeli durduğumuzu belirtmeliyiz.

9 İdû, “Sıyâğa müste’nefe”, s. 384-87.

10 İstisnaî olarak Brown, Cezâîrî’yi gelenekselci Dımaşk Selefilğine mensup sayar ve bunun *Tevcih*’teki görüşlerine yansımaları üzerine birkaç örnek verir (*Hadith*, s. 256-59).

Metinlerarasılık ve İlahiyat Araştırmaları

Dil biliminden sosyal bilimlere farklı disiplinlerde giderek önem kazanan *metinlerarasılık* (*intertextuality*) kavramı, en basit anlatımla, bir metin ile başka bir metin ya da sözlü kaynak arasındaki ilişkilere işaret eder: Hiçbir metin boşlukta durmaz, diğer metinlerle irtibatlı olarak varlık kazanır. Yazar metnini boş bir zihinle üretemeyeceği için ürünü de hâricî unsurlardan mutlaka etkilenmiş olacak ve onlardan açık ya da örtük birtakım izler taşıyacaktır. “Bütün metinler tabiatları gereği metinler arasıdır”¹¹ gibi özlü sözlerle ifadesini bulan bu bakış, bir metni hakkıyla değerlendirebilmek için onun etkileşim ya da irtibatlarına bakmak gerektiğini varsayar.

Metinlerarasılık teriminin ortaya çıkışına zemin hazırlayan fikirler kısmen Ferdinand de Saussure (ö. 1913) ondan daha çok Rus filozofu ve dil bilimcisi Mikhail Bakhtin'in (ö. 1975) çalışmalarına kadar götürülebilir. Saussure dilsel göstergelerin, dolayısıyla kelimelerin ilişkisel boyutunu (*relational nature of the word*) vurgularken Bakhtin bu ilişkiselliği dil ile toplumsal bağlamlar arasında kurmuş, her türlü ifadenin (*utterances*) dünya görüşü, ideoloji ve benzeri unsurlardan oluşan sosyal durumlar ile kaçınılmaz ve karmaşık bir diyalog içinde bulunduğunu (*dialogism*) öne sürmüştür.¹² Metinlerarasılık teriminin kendisi ise 1960'lara ait olup Bakhtin'den etkilenen Julia Kristeva tarafından ortaya konulmuştur. Kristeva metni bir alıntılar mozaikine benzeterek onun anlamını diğer metinleri yeniden düzenlemesi ve onları eriterek dönüştürmesinde aramak gerektiğini söylemiştir.¹³

Metinlerarasılık, Kristeva'dan sonra giderek artan bir ilgiye mazhar olmuş, farklı teorisyenlerin elinde bazan dar bazan da içeriği oldukça genişletilerek yorumlanmıştır. Mesela Fransız edebiyat teorisyeni Gérard Genette (ö. 2018) metinler arası etkileşim tiplerini ayrıntılı olarak göstermiştir.¹⁴ Kavram farklı yorumlara konu olsa da bunların ortak noktası bir metnin kendisi dışındaki edebî unsurlarla ilişkisini vurgulamalarıdır. Bu ilişki açık atıflardan örtük işnelemelere, halk arasında meşhur hikâye ve karakterlere yapılan göndermelerden kutsal kitaplar arasındaki metin benzerliklerine, hatta bölümlenme/başlıklandırma gibi özelliklere uzanan bir genişliğe sahiptir. Ayrıca daha yapısal unsurlar olarak görülebilecek edebî tür (*genre*) ve manzum, şerh, ihtisar gibi başka bir metni esas alan muhtelif yazım

11 Fairclough, “Intertextuality in Critical Discourse Analysis”, s. 270.

12 Allen, *Intertextuality*, s. 10-12, 20-28.

13 Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, s. 41.

14 Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, s. 81-90; Allen, *Intertextuality*, s. 97-115. Genette metinlerarasılığı, daha kapsayıcı bulduğu ötemetinsellik (*transtextuality*) kavramının bir cüzü kabul etmiştir. Bu makalede Genette'in dar bir şekilde tanımladığı metinlerarasılığa odaklanılacak, işaret ettiği diğer ötemetinsellik türleri ise sosyal bilimlerde daha yaygın olan bağlam, tür gibi ifadelerle anılacaktır.

türlerini ilgilendirmektedir. Netice itibariyle hiçbir metin kendi içinde kapalı bir sistem olmayıp¹⁵ diğer metinlerle irtibatlandırılarak ele alınmalıdır.

Metinlerarasılığın etkili uygulamalarından biri İngiliz dil bilimcisi Norman Fairclough tarafından gerçekleştirilmiştir. Kavramın edebiyattan ziyade sosyokültürel analizler için nasıl kullanılabileceği üzerine kafa yoran Fairclough, metinlerarasılığı söylem analizinin (*discourse analysis*) önemli bir parçası olarak takdim etmiştir. Ona göre dış dünyada birbiriyle rekabet halinde olan (basın yayın, resmî belge, ticarî ilan, akademi gibi) türler mevcuttur ve bir metnin başka bir metindeki temsili kendiliğinden değil, ancak bu metinlerdeki söylemler tarafından belirlenen ilişki ağlarından geçtikten sonra mümkün olur. Dolayısıyla metinlerdeki bilhassa birebir alıntı olmayan nakiller bazı şeyleri kaçınılmaz olarak değiştirecektir, bu yüzden de yazım türleri arasındaki geçişkenliğin yanı sıra toplumsal güç ilişkileri dikkate alınmalıdır.¹⁶ Doğrudan alıntılama veya özetleme yöntemlerinin haricinde, metinler birbirlerinin içerdiği söylemlerden de etkilenir ve onları bünyelerine katarlar. Söylemlerarasılık (*interdiscursivity*) adı verilen bu durum, esasen metinlerarasılığın bir cüzüdür.¹⁷ Mesela bir hadis şerhi metninde fıkhi, ahlaki, tasavvufi ve felsefî söylemlere sıkça rastlanabilir. Bu, söz konusu şerhin diğer türlerdeki metinlerle karmaşık etkileşimlerinin bir göstergesidir.

Metinlerarasılık kavramının bugünkü yaygınlığı edebiyat dışındaki çok sayıda alana –biraz da postmodernizmin etkisiyle– uyarlanmış olmasında yatmaktadır. 1970’lerden itibaren feminizm ve postyapısalcılık gibi yaklaşımların ilgi alanına girip onlar tarafından işlenen kavram, “metn”e yönelik geleneksel ve nispeten dar tanımların genişletilmesine paralel olarak psikoloji, sinema, müzik, resim ve mimarlık gibi alanlarda da yankı bulmuştur.¹⁸ Bu alanlardan herhangi bir örneği, mesela bir filmi ya da mimari eseri, kendi türünün önceki örnekleriyle karşılaştırarak muhtemel etkileşimleri göstermek artık klasikleşmiş bir metinler arası çalışma türüdür.

Metinlerarasılık artan popülerliğine bağlı olarak İslamî metinlerin incelenmesinde de gündeme gelmiş, özellikle Batılı akademik çalışmalarda nispeten geniş bir uygulama alanı bulmuştur.¹⁹ Ülkemizdeki İlahiyat fakültelerinde yapılan metinlerarasılık eksenli çalışmalar ise genellikle Türk-İslam

15 Still – Worton, “Introduction”, s. 1.

16 Fairclough, “Intertextuality in Critical Discourse Analysis”.

17 Fairclough, *Discourse and Social Change*, s. 124-30.

18 Mesela bk. Worton – Still (ed.), *Intertextuality: Theories and Practices*, özellikle 4, 9 ve 10. bölümler; Allen, *Intertextuality*, 4 ve 5. bölümler.

19 Hadis alanında Türkçe’ye de çevrilmiş bir örnek için bk. Miklos Muranyi, “Erken Dönem Tabakât Literatüründe Sikadan Zayıfa Geçiş”, s. 145-153. Muranyi araştırma notunu andıran yazısında Ebü’l-Hasan el-İclî’ye (ö. 261/875) ait bir pasajın

edebiyatı sahasına aittir. Hadis alanında yapılan nadir çalışmaların birinde Salih Özer, ilgili terimin ilim geleneğimizdeki *ilm-i münasebet* kavramı ile benzerliğine dikkat çekerek hadislerin doğru anlaşılmasındaki muhtemel katkıları üzerinde durmuştur. Özer, hadis yorumlarında diğer dinî metinlere yapılan atıfların yanı sıra garîbü'l-hadis ve muhtelifü'l-hadis gibi anlamaya yönelik disiplinlerin de metinlerarasılığın kapsamına girdiğini örneklerle göstermiştir.²⁰ Birazdan izah edileceği üzere bu makalede metinlerarasılık, söz konusu çalışmanın odağından farklı olarak, hadislerin kendisinin anlaşılmasından ziyade kavramsal ve teorik bahisleri içeren hadis usulü literatürü çerçevesinde işlenecektir.

Metinlerarasılığın İslamî ilimlerdeki kullanımıyla ilgili birkaç hususun üzerinde durulmalıdır. Öncelikle belirtilmelidir ki, bu kavram Batılı mahfillerde ortaya çıkmasına ve yaygın olarak postyapısalcı düşünce ile irtibatlandırılmasına rağmen kavramın işaret ettiği olgu, yani metnin diğer edebî unsurlarla ilişkisi, yazının tarihi kadar eskidir.²¹ Dolayısıyla ister Eflâtun'un (Platon) *Diyaloglar*'ı isterse İslamî eserlerin büyük kısmının yazıldığı ikinci milenyumda ait çalışmalar metinler arası bir yaklaşımla incelenebilir.²² Bu incelemeleri ilahiyat araştırmaları açısından verimli kılabilecek özelliklerin başında, İslamî metinler arasında yoğun atıfların ötesine uzanan sıkı bir etkileşimin bulunması gelir. Başka bir deyişle, İslamî ilimlere dair bir metni anlamanın yolu kaçınılmaz biçimde diğer ilgili metinleri dikkate almaktan geçer. Buna bağlı olan ikinci özellik ise günümüzde belirli bir eserin kaynaklarını inceleme işinin genellikle "kaynak kritiği"nden ziyade kuru bir "kaynak tespiti" şeklinde yapılıyor olmasıdır.²³ Edebiyat alanında dahi tanımı ve kapsamı tartışmalı olan metinlerarasılığın, çeşitli benzerliklerden hareketle, akademik araştırmalarda yerleşik bir terim olan kaynak kritiğinin yerine ikame edilmesi şu aşamada makul gözükmemektedir. Fakat adlandırmadan bağımsız olarak, ilahiyat çalışmalarındaki kaynak incelemelerinin daha nitelikli yapılabilmesi için metinlerarasılık etrafında

sonraki birkaç rical kitabında nasıl aktarıldığını Kristeva'nın düşüncelerine atıfla incelemiştir.

20 Özer, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi", s. 305-50.

21 Still – Worton, "Introduction", s. 2.

22 Metinlerarasılığın izlerini belagat ilminde arayan ve metinler arası ilişki biçimlerinin klasik Türk edebiyatındaki karşılıklarını örneklerle ortaya koyan bir çalışma için bk. Korkmaz, "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni"; ayrıca bk. Özer, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi", s. 323-29; Bulut, "'Metinlerarasılık' Kavramının Kuramsal Çerçevesi", s. 3-4.

23 Kimi teorisyenler metinlerarasılığı kaynak kritiğinden ayrı görmüş, kimileri ise bu ikisini aynı faaliyete delalet etmek üzere kullanmıştır. Orta yolcu görüş ise iki kavramı birbiriyle ilintili saymasına rağmen farklı kabul etmiştir (konu hakkında bk. Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, s. 256-67).

geliştirilen soru ve yaklaşımların yeni imkânlar sunduğu da açıktır. Zira bunlar herhangi bir metnin kaynaklarını ve bunun ötesinde dış unsurlarla etkileşimini daha sistematik ve akademik açıdan daha tatmin edici bir tarzda incelemeye katkı sağlayabilir. Bu yüzden bu makalede kavramsal bir karşılaştırma yoluna gidilmeden metinlerarasılığın taşıdığı imkânlar gösterilmeye çalışılacaktır.

Metinlerarasılığı belirleyen unsurlar arasında metnin ait olduğu türün ve dolayısıyla o türde yaygın olan söylem ve yapıların mühim yer tutması,²⁴ onu İslamî eserler için kullanışlı kılan bir diğer özelliktir. Zira İslamî ilimlere dair metinlerin içerik veya şekil yönünden ait olduğu yapılar/türler (mesela mütekellimîn ya da fukaha yöntemi üzere fıkıh usulü, garibü'l-Kur'an, garibü'l-hadis, şerh, risale) ilgili metinlerin kaynak kullanımı, atıfları, terip ve üslup tercihleri üzerinde son derece etkilidir. Bu yüzden, mesela makalenin konusunu oluşturan *Tevcihü'n-nazar*'ın hadis usulü yazımında yerleşik olan uygulamalarla karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıkların yorumlanması eserin daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır.

Dijital beşerî bilimlerin bir parçası olarak son dönemde hızlı bir yükseliş gösteren dijital ilahiyat çalışmaları metinlerarasılığın müdahil olduğu bir başka alandır. Zira dijital incelemelerde –belki makine taramasına uygunluk sebebiyle– eserler arası aktarımların tespiti ilk gündem maddelerinden birini oluşturmuştur.²⁵ İşte hem tespit düzeyinde hem de bulguların yorumlanması aşamasında metinlerarasılıkla ilgili tartışmalardan yararlanılabilir.

Metinlerarasılığın ilahiyat çalışmalarıyla uyumlu gözükmeyen birkaç yönüne de değinilmelidir. Özellikle eleştirel postyapısalcı çizgide olan araştırmacılar incelenecek metinlerin seçiminde ve onlara yaklaşımlarında toplumsal tahakküm ilişkilerini açığa çıkarıp yapı sökümüne uğratma motivasyonu hareket etmişlerdir. Mesela siyasi söylevler ya da ticarî reklam metinleri inceleme konusu yapılarak onlardaki manipülatif unsurlar gösterilmeye çalışılmış, bu da ister istemez metne yönelik olumsuzlayıcı bir tavrı beraberinde getirmiştir. Dinî nasların kimi yazarların elinde manipülatif amaçlarla istimali –ve dolayısıyla onların nas kullanımlarının böyle bir yaklaşımla incelenmesi– mümkünse de Allah'a ve resulüne ait olan âyet ve hadislerin kendilerine bu gözle yaklaşmak bir müslüman için kolay kolay düşünülemez. Metinlerarasılığı zorunlu olarak ilgilendirmese de metnin anlamının belirlenmesiyle ilgili olarak edebiyatçıların bir kısmının yazar ve bağlamdan ziyade “okur”un rolüne yaptıkları vurgunun da ilahiyat çalışmaları açısından abartılı kaçtığı belirtilmelidir. Metinler arası ilişkilerin kurulmasında okura son derece geniş bir rol biçen Michael Riffaterre'ye

24 Frow, “Intertextuality and Ontology”, s. 45-46.

25 Bir örnek için bk. Bednarkiewicz v.dğr., “Studying Hadith Commentaries in the Digital Age”, s. 263-80.

yapılan öznellik eleştirisi de hatırlanırsa,²⁶ dinî ilimler alanında objektifliğe daha fazla yaklaşmaya, yani mümkün merteye okurun kişisel geçmişinden ve çağrışımlarından uzakta, ilmî yönden kontrol edilebilir bir zemine ihtiyaç vardır. Okuyucuların birikiminin önemini inkâr etmemekle birlikte en azından bizim çalışmamızdaki öncelikli amaç okurdan ziyade yazarların yani ulemanın düşüncelerini açığa çıkarmaktır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle, makalenin kalan kısmında Cezâirî'nin *Tevcih*'i üzerinde metinlerarasılığın sınırlı bir uygulaması yapılarak bir metnin içinde başka bir metnin açıkça anılıp ondan nakil yapılması olgusuna odaklanılacaktır. Böyle bir sınırlamaya gidilmesinin sebebi, *Tevcih* gibi hacimli bir metnin açık ve örtük bütün kaynaklarını belirlemenin müstakil bir çalışmayı gerektirecek kadar uzun bir iş olmasıdır. Burada ise amaç bir usul eserinin kaynaklarını tespit değil, kısıtlı bir metinlerarasılık uygulaması üzerinden benzer kitaplar için daha derinlikli analizlere kapı aralamaktır. Cezâirî'nin nakilleri incelenirken eserini konumladığı hadis usulü literatürünün dışına yaptığı atıflara özel bir önem verilecektir. Zira bariz biçimde sıra dışı²⁷ gözükten atıfların yorumlanması diğer türden aktarımların tahlilini daha kolay hale getireceği gibi müellifin ana yönelimlerini ortaya koymaya da yardımcı olacaktır.

Cezâirî'nin Hadis Usulü Yazım Tarzıyla İlgili Birkaç Mühim Nokta

Tevcih'in diğer metinlerle ilişkilerini daha iyi anlamlandırabilmek için müellifin yazım tarzının öne çıkan bazı hususiyetlerine değinmek gerekir. Cezâirî bir konuyu işlerken dolaylı alakalı mevzulara rahatça geçiş yapıp metnin bütünlüğünü bozmak pahasına onlara uzunca değinen, ardından ana konuya geri dönen bir yazım tarzına sahiptir. Bazen da konuyu değiştirmese bile beğendiği bir kitaptan sayfalarca süren pasajlar nakleder. Bu gidiş gelişlerin bazıları “ve'l-nerci' ile'l-maksûd” (ana mevzuya geri dönelim) tarzındaki ifadelerde açıkça görülebilir.²⁸ Söz konusu geçişlerin bir kısmı hadis ilminin genişliğine bakılarak normal gözüke de böyle olmayan durumların da var olduğuna ileride değinilecektir.²⁹

26 Bk. Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, s. 68-69.

27 Burada sıra dışı derken herhangi bir değer yüklemesinde bulunulmamakta, hadis usulü eserlerinde yaygın biçimde başvurulmayan kaynaklara yapılan atıflar kastedilmektedir.

28 Mesela bk. Cezâirî, *Tevcih*, s. 40, 66, 103, 313, 749 (burada yazar 39 sayfa gerideki konuya döner), 834 (*Tevcih* tek cildin içinde iki cüz olarak basılmış olsa da sayfa sayıları müteselsil ilerlediği için bu makalede yalnızca sayfa numaralarına atıf yapılacaktır).

29 Şimdilik yalnızca şu örneğe işaret edilebilir: Hadis yazan kişinin yazısının güzel olması gerektiği vurgulandıktan sonra Arap hattının türleriyle ilgili ayrıntı sayılacak

Tevcih'te dikkat çeken bir diğer özellik, müellifin yazım esnasında rastladığı kitapları hemen sürece dahil ederek onlara yer vermesidir. Mesela yazar hasen hadis konusunu bitirip zayıf hadise geçecekken Hâkim en-Nisâbüri'nin *Ma'rife*'sine muttali olduğunu söyleyerek bu eseri özetlemeye girişmiştir.³⁰ *Ma'rife*'den nakil yapılan konuların bazıları *Tevcih*'in başka yerlerinde de geçtiği için (mesela cerh-ta'dil, sahabe-tâbiin) bu tasarruf konu bütünlüğünü zedelemiştir.³¹ Üstelik özetin ardından da zayıf hadise geçilememiş, özet icazet meselesiyle bittiği için Cezâirî icazet ve diğer başka mevzularla ilgili bir şeyler ekleme ihtiyacı duymuştur.³² İbn Ebû Hâtim'in *İlel*'inden yapılan uzun nakil de bu çerçevede zikredilebilir. Cezâirî burada önce *İlel*'den bazı örnekler sunmuş, ardından eserin içinde geri giderek yeni bir seçme ile farklı bir örnek grubunu zikretmiş ve İbn Ebû Hâtim'in ilmî şahsiyeti hakkındaki övücü nakillerle bölüme son vermiştir.³³ Müellifin sıkça başvurduğu İbn Hazm'dan (ö. 456/1064) yaptığı nakillerden birine "[Kitabımda] buraya gelince İbn Hazm'ın zikrettiklerimizi destekleyen bir ibaresine rastladım" diyerek başlaması da aynı tasarrufun bir diğer sonucu olarak görülebilir.³⁴

Cezâirî'nin yazım tarzı önceki hadis usulü eserleri ile karşılaştırıldığında nasıl bir tablo ortaya çıkar? Klasik usul kitapları arasında mevzuları genişçe ele alan çalışmalar bulunsa da (mesela Sehâvî'nin *Fethu'l-muğis*'i ya da Süyûtî'nin *Tedrib*'i) onların bölüm başlıklarına ve dolayısıyla konu bütünlüğüne büyük ölçüde sadık kaldıkları görülür. Diğer bazı usul eserleri ise ders kitabı olmak ya da ezberlenmek üzere yazılmıştır ve bu yüzden çok daha sıkı bir metinsel dokuya sahiptirler (mesela İbn Hacer'in *Nuhbe* ve *Nüzhe*'si). Cezâirî ise kitabının bitmiş halini değil, yazım sürecinin kendini öne çıkartan bir tarzı benimsemiştir. Bu tercih konu bütünlüğü, sıkı bir organizasyon ve sunum güzelliği yerine ham malzemeyi, telif bağlamını ve okuyucu için yorucu da olsa maksimum faydayı gözetir. Nitekim çeşitli ictibaslar esnasında zikrettiği "okuyucu için faydayı ikmal etmek" (*itmâmen li'l-fâide*), "faydadan hâli olmamak", "[yazım sürecinde] yeni vâkıf olunan görüşleri özetlemek" ve "durumun böylesini gerektirmesi" gibi mazeret beyanları hangi amaçla bu yolu tercih ettiğini göstermektedir.³⁵

bilgiler verilir ve sonrasında alıntılanan yazarlarla birlikte hadis konusundan iyice uzaklaşılır (Cezâirî, *Tevcih*, s. 794 vd.).

30 Cezâirî, *Tevcih*, s. 390.

31 Müellifin istisnai olarak aldığı bir tedbir için krş. Cezâirî, *Tevcih*, s. 434, 604.

32 Cezâirî, *Tevcih*, s. 479 vd. Sonuç itibarıyla sayfa 390'da başlayan *Ma'rife* özeti, sayfa 479'da son bulmuş, zayıf hadis konusu ise sayfa 546'da gelmiştir.

33 Cezâirî, *Tevcih*, s. 612-52.

34 Cezâirî, *Tevcih*, s. 141.

35 Cezâirî, *Tevcih*, s. 124, 151, 171, 173, 202, 403, 405, 888.

Cezâîrî'nin, atf yaptığı bazı kaynakları müphem bıraktığı, bazan da naklettiği ibareleri daha güzel hale getirme yönünde tasarruflarda bulunduğu bilinmektedir.³⁶ Hangi isimlerin niçin müphem bırakıldığı önemli bir soru olmakla birlikte bu makalenin sınırları dışındadır. Tasarruflu nakiller ise sadece ifadeyi güzelleştirmekle açıklanamayacağı için her zaman dikkat edilmesi gereken bir konudur.³⁷ Cezâîrî, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rife*'sinden yaptığı ihtisar/intikâ işlemleri için örnek sayısını azaltmak ve müptedilerin durumunu gözetmek gibi birtakım kriterler zikretmiş olsa da³⁸ bu kriterlerin kaynaktan kaynağa farklılık gösterebildiği unutulmamalıdır.

Peki, yazım tarzıyla ilgili burada sayılan özellikler metinlerarasılık açısından bize ne söyler? Öncelikle *Tevcih*'le ilgili yapılacak her türlü analizde metinlerarasılığın çok merkezî bir konumda olması söz konusudur. İkinci olarak, *Tevcih*'in edebî türü açısından nadir ya da alışılmadık kitaplara göndermeler içeren zengin bir ilişki ağına hazır olunmalıdır. Üçüncü olarak, bu ilişki ağı açıklanırken en az ilmi/edebî bağlılıklar kadar telif bağlamına, yani yazarı ve eserini çevreleyen şartlara, yönelimlere odaklanmak gerekmektedir. Başka bir deyişle, hadis usulü disiplini içindeki tercih ve tasarrufların disiplin dışındaki sebepleri ve uzanımları muhakkak dikkate alınmalıdır. Makalenin kalan kısmında, belirtilen hususlar dikkate alınarak *Tevcih*'in metinler arası ilişkileri ortaya konulacaktır.

Tevcihü'n-nazar'ın Metinler Arası İlişkileri

Tevcih'in irtibatlı olduğu başlıca metinler dört ana grupta incelenebilir. Aşağıda her bir metin grubunun varlığı ile ilgili önce temel tespitler yapılacak, ardından açıklama ve yorumlara yer verilecektir.

1. Hadis Usulü ve İlimlerine Dair Eserler

Tevcih kuşkusuz İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmül'l-hadis*'i ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nüzhetü'n-nazar*'ı gibi bazı temel hadis usulü eserlerinden ve *Hedyü's-sârî* gibi usul muhtevalı metinlerden çok miktarda alıntı içerir.³⁹ Nitekim yukarıda belirtildiği üzere ikincil literatürde kitabın en fazla dikkat çekilen yönü, önceki usul eserlerinden kapsamlı ve başarılı bir derlemeye dayanıyor olmasıdır. Ancak *Tevcih*'te alıntılanan metinlere yakından bakıldığında, hadis usulü kaynak yelpazesinin en azından ikincil

36 Bk. Ebû Gudde, "Takdime", s. 9-11; *Tevcih*'te kaynağı müphem bırakılan nakillere örnekler için bk. s. 39, 112, 155, 171, 209, 489, 517, 705, 750, 771, 788, 809, 825, 902.

37 Cezâîrî okuduğu pasajları harfiyen notlamaktan ziyade seçme ve özetleme gibi tasarruflarda bulunarak defterine kaydetmiştir (Yusuf, "Mukaddimetü't-Tahkik", s. 8).

38 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 478.

39 Eserin Ebû Gudde neşrindeki indeksler yeterli ve büyük çoğunlukla doğru olduğu için burada dipnotları uzatmak yerine mezkûr üç kitabın indekste geçtiği yerlere atıfla yetinilecektir (sırasıyla bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 977, 970, 979).

çalışmalarda vurgulandığı kadar geniş olmadığı görülür. Mesela adları birkaç defa geçse de Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisü'l-fâsîl*'ı ile Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye*'sine doğrudan başvurulmamıştır.⁴⁰ Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *el-İlmâ*'ına da erişilemediği anlaşılmaktadır.⁴¹ Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rife*'sine ise ancak yazım esnasında ulaşılabilmiş ve içeriği ilgili bölümlere dağıtılamadan blok halinde özetlenerek kitaba yerleştirilebilmiştir.⁴² İbnü's-Salâh öncesine ait üç temel metnin kullanılamaması, birinin ise eğreti bir şekilde alınabilmesi, Cezâirî'nin usul kaynaklarından en iyi pasajları seçerek kitabı oluşturduğu kanaatini yanlışlamakta, ilk başta oluşan izlenimin aksine onun sınırlı sayıda kaynağa itimat ettiğini göstermektedir.

Tevcih'in çok geniş bir seçme işlemine dayandığı algısının oluşmasında iki husus etkili olmuş olabilir. Birincisi, hadis usulü dışındaki türlerin kiptaktaki görünürlüğüdür ki, bu konudan ileriki başlıklarda bahsedilecektir. Farklı alanlara ait kaynakların sıkça zikredilmesinden hareketle hadis usulü literatürünün de olabilecek en geniş şekilde kullanıldığı varsayılmış olabilir. İkinci ihtimal ise son derece yoğun ve uzun olan alıntılarının içerisinde çok sayıda usul müellifinin adının geçmesi sebebiyle hepsinin metinlerinin görüldüğünün düşünülmesidir. Oysa söz konusu şahıs ve kitap isimlerinin bulunduğu yerler öncesi ve sonrası ile birlikte değerlendirilip dijital taramaya tâbi tutulduğunda onların bazılarının daha geç eserlerden yapılan nakiller olduğu görülecektir. Bir örnek olarak, usul literatüründe büyük bir şöhrete sahip olmamasına rağmen *Tevcih*'te altı defa gönderme yapılan İbn Dakikül'id'in (ö. 702/1302) *el-İktirâh*'ı incelenebilir. Tespitimize göre bu göndermelerin tamamı sonraki eserlerden, bilhassa Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *Fethu'l-muğis*'inden alınmıştır.⁴³ İbn Dakikül'id'in *el-İktirâh* dışındaki görüşleri de yine sonraki kaynaklardan derlenmiştir.⁴⁴

40 Râmhürmüzî'nin geçtiği yerler için bk. Cezâirî, *Tevcih*, s. 786, 787, 789; *el-Kifâye*'nin ismen geçtiği yerler için bk. Cezâirî, *Tevcih*, s. 87, 407, 570; atuf yapılan son naklin muhtemel kaynağı için bk. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, I, 223.

41 Kâdî İyâz'a yapılan atıflar ya onun Müslim şerhi ya da başkalarına ait metinler üzerindendir (ilgili yerler için bk. Cezâirî, *Tevcih*, s. 183, 551-53, 692, 705). Ebû Gudde'nin *el-İlmâ*'dan tespit ettiği bir şiire de *Fethu'l-muğis* üzerinden ulaşılmış olmalıdır (krş. Cezâirî, *Tevcih*, s. 788; Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, III, 92).

42 Cezâirî, *Tevcih*, s. 390-479.

43 Cezâirî, *Tevcih*, s. 283; krş. Süyûtî, *Kütü'l-muğtezî*, I, 12-13; Cezâirî, *Tevcih*, s. 507; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, I, 94; Cezâirî, *Tevcih*, s. 773; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, III, 80; Cezâirî, *Tevcih*, s. 774; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, III, 81; Cezâirî, *Tevcih*, s. 777; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, III, 70; Cezâirî, *Tevcih*, s. 780; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, III, 48. Cezâirî'nin İbn Dakikül'id'i ilgilendirmeyen başka bir yerde ismini açıkça belirtmeden Sehâvî'den özetleme yaptığına dair bir tespit için ayrıca bk. Cezâirî, *Tevcih*, s. 276 (1 no'lu muhakkik dipnotu).

44 Cezâirî, *Tevcih*, s. 412; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, I, 303; Cezâirî, *Tevcih*, s. 738; krş.

Tevcih'in hadis usulü kaynaklarının sınırlı olması eserin değerini düşüren bir özellik olmayıp dönemin şartları çerçevesinde gayet normal karşılanması gereken bir durumdur. Zira İslam coğrafyasının çeşitli siyasi-sosyal çalkantılarla boğuştuğu XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın ilk çeyreği kaynak eserlere erişim bakımından da sıkıntılı bir zaman dilimiydi. Matbaalarda hadis ilmini de ilgilendiren dinî eserler basılmaya başlanmışsa da basılan eser sayısı hâlâ az ve onlara erişim de kısıtlıydı. Önceki yüzyıllardan devralınan ilim anlayışı ise kronolojik önceliğe sahip mütekaddim eserlerden ziyade müteahhir metinlerin okunmasına dayanıyordu.⁴⁵ Karşılarındaki siyasi ve sosyal sorunların aciliyeti, ulemanın ince metin işçiliği ile uğraşmasının önündeki bir diğer engeldi.

Öte yandan, hadis usulü metinlerinin yaygınlığının ya da erişilebilirliğinin söz konusu "dönem"e has bir mesele olmayıp önceki dönemlerdeki durumun devamı olduğu yönünde birtakım şüpheler de mevcuttur. Mesela geniş Osmanlı hinterlandındaki bazı tarihî kütüphane koleksiyonları üzerine yapılan son çalışmalarda hadis usulüne dair eserlerin azlığına dikkat çekilmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla bir usul problemi hakkında bilinen bir metni, mesela *el-Kifâye*'yi doğrudan kullanmak bugün bizim için ne kadar sıradan gözüksede de XIX. yüzyılın sonundaki çoğu yazar için zor bir şeydi. Bütün bu şartlar beraberce düşünüldüğünde Cezâirî'nin usul metinleriyle ilişkisi döneminden ileride bile sayılabilir. Eğer müellif gerideki dipnotta gösterildiği gibi *Fethu'l-muğis*'i kullanabilmişse, bu bile kendi başına takdir edilmesi gereken bir durumdur.

Tevcih'in birinci baskısının kapağındaki "tenbîh"te yer alan ifadeler, eserin hadis usulü geleneği ile irtibatı hakkında soru işaretleri uyandırdığı için üzerinde durulmayı hak etmektedir. Burada Cezâirî *Tevcih*'i İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *Sîre*'sini veya benzeri siyer kitaplarını okuyacak kişilerin (malzemenin sıhhati konusunda) dikkatli olmaları için yazdığını söyler.⁴⁷ Dolayısıyla eser hadis usulü literatürüne veya mesâiline dair bir motivasyonla ortaya çıkmamış, siyer-i nebî anlatımlarının arındırılması

İbn Hacer, *Fethu'l-bâri* (Arnavut neşri), VIII, 121. Bu ve önceki dipnotta kaydettiğimiz eserler bize göre Cezâirî'nin ilgili bilgiyi aldığı kaynaklardır. Küçük bir ihtimal olarak, bilgiler saydığımız eserlerden nakil yapan üçüncül çalışmalardan da alınmış olabilir. Her hâlükârda İbn Dakikûl'î'din çalışmasının yazarın elinde bulunmadığı kesindir.

45 Bu konuda bk. Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, tür.yer.

46 Mesela bk. Göktaş, "On the Hadith Collection of Bayezid II's Palace Library", s. 313-14; Davidson, "The *hadith* Section", s. 283-84; Edirne Dârülhadisî'nin kütüphanesinde hadis usulü kitabı bulunmadığına dair bk. Ayaz, *Molla Gürânî*, s. 19 (dp. 60), 27-28. Atıf yapılan son yerde, Osmanlı'da hadis usulü çalışmalarının XVII. yüzyıldan itibaren biraz hareketlendiği de belirtilmiştir.

47 "Ed-dâ'i ilâ te'lifi hâza'l-kitâb mâ vaka'a aleyhi'l-azmü min tahrîri'l-kelâm fi sîreti'n-Nebî aleyhi's-salâtü ve's-selâm el-müntekât mimma lahasahâ fi kitâbihi el-Îmâm Abdülmelik

amacıyla telif edilmiştir. Bu durum ilginçtir, zira *Tevcih*'te siyer eserleri ya da müelliflerine hadis usulü alanının tamamen içinde kalan mütat atıfların ötesinde bir ilgi gösterilmediği gibi siyer-i nebî hakkında uzun boylu bir değerlendirmeye de rastlanmaz. Ayrıca cerh-ta'dîlin mahiyeti gibi önemli konuları basit ve yalın bir tarzda anlatabilmesi, Cezâîrî'nin hadis mesâiline yabancı olmadığını gösterir. Bu yüzden, belirtilen telif amacı farklı olsa da *Tevcih*'in ya da yazarının hadis usulü disipliniyle bağının zayıf olduğu yargısına varılamaz. Belli ki Cezâîrî klasik siyer kitaplarındaki anlatımların hadis usulündeki sıhhat kriterleri ışığında süzgeçten geçirilmesi gerektiğini düşünmüş, kitabının kapağında da bir düşünce veya niyet kabilinden bunu zikretmişti. Fakat kitabın içinde bunu bizzat gerçekleştirmeye veya uygulamalı örneklerle dönüştürmeye muvaffak olamamıştı.⁴⁸ Öyle ki söz konusu ifadelerin sonraki baskıların kapağında yer almaması kitabın anlaşılması açısından büyük bir soruna yol açmamıştır.⁴⁹

Tevcih'te çok fazla olmasa da hadis ilimlerine ait bazı metinlerden de alın- tılar bulunur ki, bunlardan en belirgin olan İbn Ebû Hâtim'in *İlel*'inden yapılan özetlemeye yukarıda işaret edilmişti. Muhtelifü'l-hadis alanından İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*'i birkaç farklı bağ- lamda kullanılarak *Tevcih*'in içeriği zenginleştirilmiştir.⁵⁰ Hâzimi'nin (ö. 584/1188) *el-İ'tibâr*'ı ise Cezâîrî'nin bizzat gördüğünü söyleyip nesihle il- gili bir defa alıntı yaptığı bir çalışmadır.⁵¹ Hadis ilimlerine dair eserlere müracaat, bu ilimlerin her biri aynı zamanda usul konusu olduğu için usul metinlerinin kalitesini ve işleniş tarzını doğrudan arttıran bir özelliktir. *Tevcih*'te işaret edilen yerlerde bu durumun örnekleri görülebilirse de garî- bü'l-hadis gibi görece yaygın bir telif tarzından daha yoğun yararlanılması beklenebilirdi.

Sonuç olarak Cezâîrî'nin hadis usulü ve ilimlerine dair metinlerle ilişkisi ne günümüz araştırmacılarını hayrette bırakacak kadar zengin ve çeşitli, ne de döneminin şartlarından öteye gidemeyecek kadar sıradan bir görünüme sa- hiptir. Bu konuda daha güvenilir bir kanaate varmak için gerçekleştirilebile- cek çalışma türlerine makalenin sonuç kısmında işaret edilecektir.

İbn Hişâm li-yekûne'n-nâzıru fîhi ve fîmâ şâkelehû alâ basîretin fî emrihi": Cezâîrî, *Tevcih* (1328/1910 baskısı), kapak.

48 Siyer-i nebîyi yalnızca sahih rivayetlere dayanarak yazma temayülünün çağdaş dönemde nasıl yaygınlaştığı hakkında ayrı bir araştırma yapılabilir. Cezâîrî'nin matbu olmayan çalışmaları arasında sayılan *el-İlmâm bi-usûli sîreti'n-Nebî aleyhi's-salâtü ve's-selâm*'ın (Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, s. 28) buna yönelik bir muhtevasının olup olmadığı da bu vesileyle aydınlatılabilir.

49 Ebû Gudde bu ifadeye önsöz yazısında kitabın telif sebebi olarak yer vermiştir ("Takdime", s. 7).

50 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 53-56, 58-60, 193.

51 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 545.

2. Fıkıh Usulü Eserleri

Tevcih'te fıkıh usulü eserlerinin hadis usulü kitaplarında görmeye alışkın olmadığımız bir yoğunluğu ve belirleyiciliği vardır. Burada yoğunluk fıkıh usulü metinlerine yapılan atıfların sıklığına, belirleyicilik ise –özellikle ana başlıkların altındaki– tartışma konularının belirlenip işlenmesinde fıkıh usulü literatürünün tayin ediciliğine işaret etmektedir. Cezâirî'nin görece sık atıf yaptığı fıkıh usulcülerı sırasıyla İbn Hazm, Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'dir (ö. 476/1083).⁵² İbn Hazm'ın *Tevcih*'teki varlığı ileride müstakil olarak incelenecektir. Müttekellimîn geleneğine mensup diğer üç Şâfiî fakihı ise Cezâirî'nin döneminde metinleri yaygın olarak bulunan ve belli ki onun tarafından usul geleneğini temsil ettiği düşünülen kimselerdir. Mâlikî bir aileden gelip Abdülğanî b. Tâlib el-Meydânî (ö. 1298/1881) gibi Hanefî âlimlerinden ders almış bir ıslahatçının mezhep eksensli tercihler yapmadığı, bu yüzden Şâfiî usul metinlerini kullanırken hiç sıkıntı çekmediği tahmin edilebilir.⁵³

Fıkıh usulünün *Tevcih*'teki etkisine dair çok sayıda örnek gösterilebilir. Bunlardan ilk akla geleni, fıkıh usulü ekseninde işlenen “mütevatir-âhâd” bölümünün son derece uzun olması (s. 107-169), hatta burada tartışılan konuların bir kısmının hadisle yeterince irtibatlandırılmamasıdır. Mesela mütevatirle ilgili kimi teknik meseleleri (söz gelimi karinelerin gerekip gerekmediği meselesini) doğrudan hadise bağlayan bir şey yok gibidir.⁵⁴ Yine aynı çerçevede kısa da olsa “şer'u men kablenâ” delilinin gündeme gelmesi kaydedilebilir.⁵⁵ Teâruz-tercih meselesi de ağırlıklı olarak fıkıh usulü metinlerinden işlenmiştir.⁵⁶ Daha genel olarak, kitabın hemen başında fasılların içeriğinin çoğunun hadis usulü eserlerinin yanı sıra fıkıh usullerinden nakledildiği belirtilmiş, hatta fıkıh usulü hadis usulünden önce zikredilmiştir.⁵⁷ Ayrıca Cezâirî'nin *Tevcih*'te mutlak olarak “usul âlimleri” (*ulemâü'l-*

52 Dizindeki yerleri için sırasıyla bk. *Tevcih*, s. 982, 1027, 1028, 986. Diğer usulcüler arasında Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) adı Şîrâzî'ye yakın sıklıkla geçiyor gibi gözükse de ilgili yerler doğrudan onun metinlerinden yapılan aktarımlar olmayıp İsferâyînî'ye nispet edilen kimi görüşlerin genellikle başka kaynaklardan nakledilmesinden ibarettir.

53 Belirli bir fikhî mezhebi takip etmediğine dair tanıklık için bk. Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, s. 9.

54 Cezâirî, *Tevcih*, s. 122-23.

55 Cezâirî, *Tevcih*, s. 155-57.

56 Cezâirî, *Tevcih*, s. 523-45. Nitekim müellif teâruz ve tercihi fıkıh usulünün en önemli bahislerinden biri olarak görmektedir (s. 523).

57 Cezâirî, *Tevcih*, s. 37. Klasik eserlerle hemhal olan müellifin sıralamayı rastgele yapması bizce uzak ihtimaldir. Yine de *Tevcih*'te hadis usullerinden yapılan nakillerin toplamı fıkıh usullerinkinden fazla olabilir. Dolayısıyla buradaki ifade, Cezâirî'nin dinî ilimler tasavvurunda fıkıh usulüne öncelikli bir yer tanıdığı şeklinde anlaşılabilir.

usûl) derken hadis usulcülerinden ziyade fıkıh usulcülerini kastettiği belirli örneklerde net olarak gözükmemektedir.⁵⁸

Cezâîrî'nin fıkıh usulü metinlerine müracaatının mevzuların içeriği açısından ne gibi sonuçlar doğurduğunu anlamak bazan zordur. Mesela umum-tahsis konusunda görüşlerine yer verdiği İbn Hazm'ın söyledikleri alıntılanan önceki usulcülerle kısmen çelişmesine rağmen yazar herhangi bir tartışmaya ya da uzlaştırma arayışına girmemiştir.⁵⁹ Benzer şekilde, teâruz konusunda İbn Hazm aslında bir tartışmanın tarafı olarak konuşsa da Cezâîrî bunu pek önemsememiş, diğer tarafın kimlerden oluştuğu ve ne dedikleri üzerinde durmamıştır.⁶⁰ Bu da onun –en azından kimi fikhî meseleleri– bütünlüklü bir görüşe varma amacıyla ele almadığını, sadece yerleşik yaklaşımların yanında farklı birtakım bakış açılarını gündeme getirmeyi amaçladığını göstermektedir.⁶¹

Tevcih'te bazan hadis usulüne ait bir konudan fıkıh usulü meselelerine ince geçişler yapıldığı görülür. Mesela fıkıh usulü metinlerinden alıntılar eşliğinde hadislerin teâruzundan delillerin teâruzu konusuna geçilmesi buna bir örnektir.⁶² Manen rivayet konusuyla ilgili daha ilginç bir örnekte Cezâîrî manen hadis rivayetinin sakıncalarını anlattıktan sonra âlimlerden yapılan manen nakillerin sakıncalarına geçmiş ve Hanbelî fakih İbn Hamdân'dan (ö. 695/1295) uzunca bir iktibasa yer vermiştir.⁶³ Tabii olarak ilgili kitapta İbn Hamdân hadislerle değil, fıkıh kitaplarında mezhep imamlarına yapılan nispetlerle ilgilenmekte olup manen nakil ve taklit sebebiyle mezhep imamlarından çelişkili rivayetlerin gelmesine ve dolayısıyla mezhep içinde yaşanan görüş karmaşasına çare aramaktadır. İbn Hamdân'dan yaptığı uzunca naklin ardından Cezâîrî, fûrû-yı fıkha dair müteahhir görüşlerden kavâid çıkarıp bunları mezhep imamına nispet etmenin yanlışlığına dikkat çekmiştir.⁶⁴

58 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 100, 153, 671, 893. Kavramın kitapta geçtiği bütün yerler incelenmeden bu konuda daha ileri bir yargıda bulunmak doğru olmayacaktır.

59 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 202 vd.

60 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 529-39.

61 Cezâîrî'nin çağdaşlarından Kâsımî de *Kavâidü't-tahdis*'te fıkıh usulü metinlerinden kimi tartışmalara uzun uzadıya yer vermiştir. Fakat Kâsımî'nin buralardaki görüşleri, eğilimleri ya da nihaî amaçları aşağı yukarı anlaşılabiliriyken Cezâîrî'de aynı şey olmamakta, onun nakillerinden ve tartışmalarından sonra okuyucuda öylece bir kalakalma hali doğabilmektedir. *Tevcih*'in 566. sayfasında sona eren mürsel hadis konusu böyle bir izlenim uyandıran yerlerden biridir.

62 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 539-45.

63 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 755-62; krş. İbn Hamdân, *Sıfatü'l-müfti ve'l-müstefti*, s. 357-72, 374-75.

64 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 763.

Neticede *Tevcih* bir fıkıh usulü kitabı sayılamasa da usul meseleleri hakkında belirgin bir içeriğe sahiptir.⁶⁵ Bizi ilgilendiren husus, hadis usulünden söz konusu içeriklere hemen her zaman metinler arası ilişkiler yoluyla geçilmesidir. Başka bir deyişle *Tevcih*'te fıkıh usulü metinleri yalnızca belirli konularda kısa atıf yapılmak için değil, aynı zamanda tartışmayı belirlemek, yönlendirmek ya da farklı bir bakış açısı sunmak gibi kitap açısından daha merkezî rollere sahiptir. Kuşkusuz bunda Cezâîrî'nin bir sebeple kürsüyü başkalarına devredip onları dilediği uzunlukta konuşurma yönündeki tercihi etkili olmuştur.

3. Arap Dili ve Tefsir Eserleri

Yukarıdaki dipnotlardan birinde işaret edildiği gibi *Tevcih*'in 794-879. sayfaları, hadis yazımında dikkat edilmesi gereken birkaç hususla başlayıp Arap yazısının çeşitli özelliklerine geçen, oradan mushafların yazımı konusu üzerinden tefsir-kıraat bahislerine yer veren bir bölümdür. Burada, zikredilen alanlara dair metinlerden uzun iktibaslar mevcuttur. Öyle ki, kitabın başlığı bilinmese bu sayfaların bir hadis usulü eserine ait olduğu anlaşılmayabilir. Çok sayıda isimsiz atfın haricinde metinlerine gönderme yapılan kişiler arasında Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Sekkâkî (ö. 626/1229), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi dil ve kıraat/tefsir âlimleri bulunur.⁶⁶

Cezâîrî Arap yazısıyla ilgili anlatımların *Tevcih*'teki yoğunluğunun sorun oluşturabileceğinin farkında olmalı ki şöyle bir itiraza yer verir:

Hat ilminde kitap yazarların bazıları hadis usulü müelliflerinin hat ilmiyle ilgili pek çok meseleyi –alakaları bile olsa– kendi mesâili içinde zikretmelerine itiraz etmişlerdir. Onlara göre bu konuların hat ilmine dair kitaplarda zikredilmesi daha uygun ve yeterlidir.⁶⁷

Cezâîrî bu itiraza ilmî ve toplumsal gerekçelerle karşı çıkar. Ona göre yazı konusu çok önemlidir fakat hat ilmine dair kitaplar genellikle okunmadığı için hadisçiler –en azından kendilerini ilgilendirdiği kadarıyla– yazı bahislerine girmek zorunda kalmışlardır. Bu durum fıkıh usulcülerinin mantık konularıyla ilgilenmesinden farksızdır.⁶⁸

Tevcih'in Arap dili ve tefsir eserleriyle dikkat çekici bir metin alışverişi olduğunu tespitten sonra, edebî türlerden bağımsız olarak cevaplanması

65 Fıkıh usulünün *Tevcih* üzerindeki etkisi, Cezâîrî'nin ıslahat düşüncesinde nasların fıkıh usulü üzerinden yorumlanıyor olmasıyla irtibatlı görülmüştür (bk. İdû, “Sıyâğa müste'nefe”, s. 384).

66 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 820, 826, 831, 842, 869, 848.

67 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 833.

68 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 833.

gereken esaslı bir soru vardır: Cezâîrî'nin Arap hattı ve onunla bağlantılı kıraat meselelerine ilgisi tam olarak nereden kaynaklanır? Kanaatimizce bu ilgi, onun Arapça odaklı eğitim öğretimin halk arasında yaygınlaştırılması ve kalitesinin artırılması gerektiği görüşünden neşet etmiştir:

Artık öğrenmiş oldun ki Arapça yazarların çoğu durak (*vakf*) işaretlerini ekseriyetle koymadıkları için eleştiriye uğramışlardır. Öyle ki, okuyucular, bilhassa hızlı okuduklarında nerede duracaklarını bilemez hale gelmişlerdir. [Nihayet mecbur kaldıklarında ise] durulmaması gereken bir yerde durup ardından geride ya da ileride [esas] durak yerini aramak zorunda kalırlar... Durak konusuna en çok ihtimam gösterenler mushaf kâtipleri ve Kur'an'ı hakkıyla tilavet edenlerdir...⁶⁹

Bu alıntı iki açıdan önemlidir. İlk olarak Cezâîrî'nin bu kitapta tefsir/kıraat bahislerine girmesinin Arap dili kaynaklı olduğunu gösterir.⁷⁰ Daha önemli olan ikinci husus ise Cezâîrî'nin genel olarak bu konulara ilgisinin nereden kaynaklandığına yönelik işaretlerdir. Cezâîrî genç yaşlarından itibaren öğretmenlikten müfettişliğe eğitim kurumlarının değişik düzeylerinde çalışmış, hatta ömrünü Arapça konuşulan bölgelerdeki eğitimin ıslahına harcamıştır. Osmanlı bürokratlarıyla yaptığı görüşmelerde de onları eğitimin yeniden şekillendirilmesi yönündeki çabalara ikna etmeye çalışmıştır.⁷¹ Ayrıca elden geçirdiği yazma eserler hakkında notlar alarak onların entelektüel ve sosyal reformlar açısından ne işe yarayabilecekleri hakkında kayıtlar tutmuştur.⁷² Dolayısıyla *Tevcih*'in dil eserleriyle metin alışverişi, Arap dili ile hadis ilmi arasındaki tabii kesişim noktalarından ziyade Muhammed Abduh (ö. 1905), Ahmed Zekî Paşa (ö. 1934) ve M. Reşid Rıza (ö. 1935) gibi dönemin entelektüellerinin ilgilendiği en önemli meselelerden olan eğitim reformu arayışlarıyla ilgili görülebilir.⁷³ Müellifin ıslahatçı kişiliği hadis usulü metinlerinin geleneksel sınırlarını zorlayarak kendisini göstermiştir.

Metinlerarasılığın önemli boyutlarından biri, yazarın kendine ait farklı kitaplara yaptığı atıflar, daha geniş bir ifadeyle aynı yazarın iki kitabı

69 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 839.

70 Bu makalede tefsir/kıraat eserlerinin ayrı bir başlık altında incelenmemesinin sebebi de budur.

71 Hayatının bu yönleri hakkında bk. Hatib, *eş-Şeyh Tâhir el-Cezâîrî*; Escovitz, ““He Was the Muhammad Abduh of Syria””; Commins, *Islamic Reform*, s. 41-42, 91-92; Weismann, *Taste of Modernity*, s. 283-91; Çimen, “Tâhir el-Cezâîrî”.

72 Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, s. 166; bu notların bir kısmının kisve-yi tab'a bürünmüş hali için bk. Cezâîrî, *Tezkire*.

73 Nitekim Cezâîrî'nin genç arkadaşı Ahmed Zekî, Arapça imla ve noktalamayla ilgili (*vakf* konusunu da içeren) *et-Terkim* başlıklı müstakil bir metin kaleme alacaktır (bk. Bibliyografya).

arasındaki geçişkenliklerdir. Cezâîrî *Tevcih*'in basımından yedi sene sonra, Kur'an tefsirine muhtasar bir mukaddime olarak tasarladığı *et-Tibyân*'ın yazımını tamamlamıştır. *et-Tibyân*'da *Tevcih*'e doğrudan bir gönderme olmasa da *Tevcih*'te kıraat/tefsirle ilgili gözüken durak yerleri ve Kur'an'da seci gibi konular *et-Tibyân*'da da geçer. Hatta *Tevcih*'te başka metinlerden yapılan nakiller de *et-Tibyân*'da korunmuştur.⁷⁴ Herhangi bir yazarın bir konuyu iki farklı kitabındaki ele alma şekli ve kaynakları kullanma tarzı güzel incelemelere konu olabilir, ancak makalenin sınırları gereği yalnızca şu hususa işaretle yetinilecektir: Geniş ilgilere sahip Cezâîrî aynı kaynak metinleri farklı kitaplarında tekraren serbestçe kullanabilmekte ve disiplinlerin sınırlarından ziyade kafasındaki proje ya da hedefler doğrultusunda hareket edebilmektedir.

4. Özel Bir İlgi: İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin Eserleri

Tevcih'in en dikkat çekici yönlerinden biri İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) metinlerinden yapılan geniş alıntılardır.⁷⁵ Bu alıntıları yalnızca hadis usulü sınırları içerisinde kalarak açıklamak zordur, zira ne İbn Hazm ne de İbn Teymiyye hadis usulü alanında önemli bir otorite olarak öne çıkmış ya da buradakine benzer bir ilgiye konu olmuşlardır.⁷⁶ *Tevcih*'te ise hem teknik usul meselelerinde hem de alakalı ikincil mevzularda onların metinlerine başvurulmuştur. Yukarıda değinildiği üzere İbn Hazm'ın daha ziyade fıkıh usulü eseri *el-İhkâm*'ı ve daha az olarak *el-Fas'l*'ı, İbn Teymiyye'nin ise *Minhâcû's-sünne*'sinden küçük risalelerine kadar muhtelif metinleri kullanılmıştır. Cezâîrî İbn Hazm'ı bir defa eleştirmesine,⁷⁷ muarızlarının görüşünü olabilecek en kötü şekilde sunmakla suçlamasına⁷⁸ ve âlimlere karşı üslubunu sert bulmasına⁷⁹ rağmen onun kanaatlerine başvurmaktan kaçınmamıştır. İbn Teymiyye'yi ise bir taraftan "İmâmü'l-mütekellimîn alâ tarîkatî's-selef" diye takdim ederken diğer

74 Mesela Secâvendî'den yapılan doğrudan ya da dolaylı nakilleri krş. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 844-46; a.mlf., *et-Tibyân*, s. 308-10.

75 Her iki isme atıf yapılan yerleri topluca görmek için bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 981, 982.

76 Mesela en mufasssal hadis usullerinden Süyûtî'nin *Tedrib*'inde İbn Teymiyye'nin adı yalnızca altı defa geçerken (*Tedrib*, II, 256; III, 517; IV, 78, 138; V, 475, 651) ondan daha popüler olan İbn Hazm'ın ismine dokuz yerde rastlanır (*Tedrib*, II, 200, 240, 312, 401; IV, 272, 578; V, 27, 94, 193). Ancak bunların bir kısmının yalnızca farklı görüşleri zikretme ya da müellif tarafından paylaşılmayan görüşleri gösterme kabilinden olduğu hatırlanmalıdır. İlâveten, Süyûtî gibi klasik müelliflerin bir âlimin görüşüne kısaca işaret etmeleri veya bir sebeple ismini anmaları ile o âlimin doğrudan metinlerinden ıktibasta bulunmak arasında fark vardır.

77 Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) alıntısını kullanarak yaptığı eleştiri için bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 100-105.

78 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 118.

79 Sırasıyla bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 103, 895.

taraftan muhtelifü'l-hadis konusunda onun uzak da olsa tevil yoluyla giderilebilecek çelişkilerde hadisleri doğrudan zayıf saydığını belirtmiştir.⁸⁰ Peki, Cezâîrî'nin bu özel ilgisinin kaynağı nedir? Kitapta İbn Hazm ve İbn Teymiyye'ye yapılan atıfların işlevleri nelerdir?

Cezâîrî, ikincil literatürde vurgulandığı üzere İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin eserlerine ait yazma nüshaları bulup ilim taliplerinin dikkatine sunmayı misyon edinmiştir.⁸¹ Dağınık haldeki İslam yazmalarını Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye başta olmak üzere Suriye kütüphanelerine kazandıran,⁸² kataloglayan, haklarında notlar tutan biri olarak bu iki ismin hem bilinen hem de kıyıda köşede kalmış yazılarından bulduğu ilgili pasajları kendi eserlerine eklemiştir. Dolayısıyla *Tevcih*'teki İbn Hazm ve İbn Teymiyye atıfları aslında bu genel durumun bir yansımasıdır. Onlarca âlim arasından niçin bu ikisinin seçildiğini anlamak içinse onların ortak yönüne bakmamız gerekir. Cezâîrî, dönemindeki sorunlara cevap veremediğini düşündüğü dört mezhep eksenli dinî tefekkürün farklı perspektifler ve akli izah ve sorgulamalar ile geliştirilmesi gerektiğini düşünmekteydi. Muhtemelen onu cezbeden şey de ilim geleneğinin periferisinde kalmış bu iki âlimin mezheplerin yerleşik kabullerini eleştirebilen, öğretilerinin dinî naslarla ilişkisini sorgulayan yazılarında bulunduğu tefekkür izleriydi.

Tevcih'te İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin metinlerinden yapılan nakiller bazan bir konuyu tamamlama,⁸³ bazan yeni bir bakış açısı ve argüman sunma,⁸⁴ bazan da müellifin söylediklerini teyit etme⁸⁵ işlevlerine sahiptir. Ancak Cezâîrî bütün bu nakillerle söz konusu iki ismin görüşlerini savunmak ya da okuyucuya dikte etmek gibi bir niyetle hareket etmez. Özellikle İbn Teymiyye'nin görüşlerinin XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selefiler tarafından sahiplenilerek dayatılması şeklindeki buyurgan tavır *Tevcih*'te söz konusu değildir. Dönemi itibarıyla Cezâîrî bu görüşlerin hemen alınıp benimsenmesini değil, öncelikle ilim âleminin gündemine gelmesini amaçlamış, âdeti "Geçmişimizde böyle görüşler de dile getirilmiş, onları da değerlendirmeye alalım" demiştir. Tam da bu noktada Cezâîrî'nin Selefiligi hakkında *Tevcih*'in metinler arası ilişkileri üzerinden birkaç tespit yapmak uygun olacaktır.

80 Sırasıyla bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 47, 520.

81 Commins, *Islamic Reform*, s. 42; Ebû Gudde, "Takdime", s. 29; Weismann, *Taste of Modernity*, s. 285; Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, s. 188.

82 Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'nin kurulmasındaki öncü rolü için ayrıca bk. Yâzîcî, "Dârü'l-Kütübî'z-Zâhiriyye".

83 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 98, 123-24, 131, 202.

84 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 158, 313, 322, 603, 658, 662, 895.

85 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 38, 141, 150, 889.

Cezâîrî ve Selefilik

Bir doktrin olarak Selefilğin 1920'lerden önceki varlığı akademik açıdan tartışılmalı olsa da⁸⁶ Cezâîrî'nin yaşadığı XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başları çağdaş Selefi hareketin nüvelerinin atıldığı dönem olarak kabul edilebilir. Söz konusu dönemden günümüze Selefilğe nispet edilen kişilerin dinî ve siyasî görüşlerinin birbirinden çok farklı olması akademik literatürde muhtelif Selefilik tasniflerine yol açtığı gibi,⁸⁷ analizlerde Selefilğin XX. yüzyıl içindeki gelişim aşamalarını göz önünde tutmayı da zorunlu kılmıştır. Nitekim burada diğer tartışmalardan sarfınazar edilerek odaklanılacak olan “Cezâîrî'nin kaynak kullanımı ve genel yaklaşımları günümüz Selefilği⁸⁸ ile karşılaştırıldığında nasıl bir tablo ortaya çıkar?” sorusu da ancak bu düşüncenin XX. yüzyıldaki seyri dikkate alınarak cevaplanabilir.

Muhibbüddin el-Hatîb'in (ö. 1969) kurduğu el-Mektebetü's-Selefiyye adlı meşhur yayınevinin isim babası olduğu kaydedilen⁸⁹ Cezâîrî'nin kaynak havuzu, günümüz Selefilğinin tolere edemeyeceği bir çeşitliliğe sahiptir. Mesela *Tevcih*'te alıntı yapılan metin gruplarından olan İnciller,⁹⁰ Şii eserler⁹¹ ve dört mezhep eksenli fıkıh usulleri ile aklî ve tasavvufî yazarlar Selefi

86 Henri Lauzière başta olmak üzere kavramın kullanımını esas alan kimi araştırmacılar 1920'lerden önce âlimlerin “Selefi” diye pek tanımlanmadığını, tanımlandığı zaman da kavramın içeriğinin Allah'ın haberî sıfatlarının tevîl edilmemesiyle sınırlı olduğunu belirtmişlerdir. Frank Griffel'in başını çektiği düşünce tarihçileri ise yaklaşım ve düşünme tarzlarını esas alarak XX. yüzyıl öncesindeki isimler için de bu sıfatın kullanılabileceğini savunmuşlardır (tartışmayla ilgili önemli metinlerden yalnızca birkaçı için bk. Lauzière, *The Making of Salafism*; Griffel, “What Do We Mean By ‘Salafi’?”; Wagemakers, “Salafism's Historical Continuity”).

87 Mesela bk. Brown, *Hadith*, s. 251-61; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 55-81; Bruckmayr – Hartung, “Introduction”.

88 Burada, dinî bilgiyi Kur'an ve sahih hadislerin genellikle literal okumasına dayandıran, mezheplerin taklidine, İslam düşüncesi geleneğine (kelam, felsefe, tasavvuf), modernizme ve çağdaş cihatçı yorumlara mesafeli duran versiyon kastedilmektedir (makalenin amaçları açısından yapılan bu genellemenin dışında kalan Selefi anlayışların da var olduğuna dair bk. Bruckmayr – Hartung, “Introduction”).

89 Lauzière, *The Making of Salafism*, s. 42.

90 Cezâîrî, “Müslümanlar mütevatir haber kriterlerini karşıladığı halde İsa'nın çarmıha gerilmesini niçin kabul etmiyorlar?” sorusuna özetle Hristiyanlık'taki bu inancın kaynağı olan İnciller'e göre tevatür şartlarının sağlamadığını söyleyerek cevap verir ve argümanlarını geliştirirken İnciller'e umumi atıflar yapar (*Tevcih*, s. 157-69). Onun buradaki ilham kaynağı, Ehl-i kitabın kitaplarına muttali olması sayesinde güçlü cevaplar verdiğini düşündüğü İbn Hazm'dır (*Tevcih*, s. 157-58).

91 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'den (ö. 726/1325) nakiller için bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 120, 142, 145, 155, 681. Cezâîrî'nin Şii kaynaklara ilgisi birkaç eserle sınırlı gözükse de bunun diğer Sünnî hadis usulü yazarlarında pek görülmeyen bir özellik olduğu söylenebilir. Bu konudaki istisnalardan olan çağdaş Kâsımî de Şii metinlerin belirli amaçlarla (mesela bidatçı olduğu iddia edilen bir râvinin Şii rical kitaplarında bulunup bulunmadığını kontrol için) kullanılmasını savunmuştur (*Kavâid*, s. 202).

müelliflerin kolay kolay yer vermek istemeyeceği türdendir. Cezâirî'nin genel olarak aklı ilimlere duyduğu ilgi, yeni şeyleri öğrenme isteği, ansiklopedik tutkuları ve Batılı diplomat ve oryantalistlerle kurduğu irtibatlar da Selefilğin genel karakteristikleriyle uyumlu gözükmez. Bu uyumsuzluk, Selefilğin XX. yüzyılın başındaki erken görünümü ile XXI. yüzyılın başındaki durumu karşılaştırılarak açıklanabilir. Birinci dönemden Selefi düşünce ile irtibatlandırılan Muhammed Abdüh, Kâsımî ve kısmen Reşid Rıza gibi ıslahatçılar dinî/siyasî gidişattan memnun olmayıp buna geleneğin içinden ya da dışından çözümler bulmaya, klasik dinî eğitimin bir şekilde ihmal ettiği disiplin, mesele, şahıs ve eserleri öne çıkarmaya gayret etmişlerdir. Onların düşünce ve yazım tarzında baskın olan, *Tevcih*'te de açıkça gözükten şey "arayış"tır. Bu arayışın mecrası *tasnifü'l-ulûm* literatüründen tasavvufî risalelere, oradan Arap edebiyatının klasiklerine kadar uzanabilir. İlmî gelenek eleştirilse bile meşrudur ve onun herhangi bir alanı bütün olarak mahkûm edilemez. Kabaca XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selefilik'te arayışın yerini tedricen ulaşılan "cevaplar" almıştır. İlmî alanı daha dar tanzim eden bu bakış, dinî literatürden genişçe yararlanmak bir yana kelim başta olmak üzere belirli ilmî geleneklerin meşruiyetini sorgulamıştır. Dolayısıyla Cezâirî ve diğerlerinin metinlerle kurduğu ilişkiler günümüz Selefilği açısından fazlasıyla "liberal" bir görünüme sahiptir.⁹²

Bir tespate göre Cezâirî, filizlenmekte olan Selefilği eğitime odaklanan sosyal aktivizmi, içtihat vurgusu, sonraki yılları etkileyecek insan ağını oluşturma ve İbn Teymiyye'nin metinlerini yayması ile etkilemiştir.⁹³ *Tevcih* özelinde ise o dönemde yaygın dolaşımda olmayan ya da rağbet görmeyen İbn Teymiyye'nin metinlerini gündeme getirmesi vurgulanabilir. Sonradan bu metinler Selefi karakteristiklere uyan yönleriyle sahiplenilecek, geçmişe dönük tarih inşasında ana malzemelerden biri olarak kullanılacaktır.

Sonuç Yerine: İleri Çalışma Önerileri

Buraya kadar anlatılanlardan ortaya çıkmaktadır ki *Tevcih* ne geniş hacminin hissettirdiği gibi bir hadis usulü ansiklopedisi projesidir, ne de müellifin bir öğretmen/müfredat geliştirici olması hasebiyle beklenebilecek bir ders kitabı hüviyetine sahiptir. Cezâirî her yazar gibi belirli bir kaynak havuzuna başvurarak onlardan işlevsel gördüklerini seçmiş ve meşrebince

92 Bu tespit belki Selefilik ile sınırlandırılmayıp onun dinî alanı az ya da çok etkilemiş olması sebebiyle ortalama din bilginlerini de içerecek şekilde genişletilebilir. İlginç bir not olarak, Cezâirî'nin *Tezkire*'sini neşreden muhakkikin, okuduğu satırlar karşısında duyduğu şaşkınlığa dikkat çekilebilir. *Tezkire*'deki eserlerin çeşitliliği ve önceki müelliflere ait "küfre varan" bazı görüşlerin kayıt düşülmeksizin not edilmesi muhakkikin kafasını oldukça karıştırmış, onu âdeta ne diyeceğini bilemez hale getirmiştir (bk. Yusuf, "Mukaddimetü't-Tahkik", s. 8-10).

93 Wagemakers, "Salafism's Historical Continuity", s. 227-28.

kurgulayarak sunmuştur. *Tevcih*'in çok sayıda kaynağın birleşiminden oluşması anlamındaki metinlerarasılık da hadis usulü açısından yeni bir durum değildir. Zira Süyûtî gibi klasik hadis usulü müellifleri de Arap dilinden fıkıh usulüne uzanan geniş birer kaynak kümesine atıfta bulunmuşlardır.⁹⁴ Ancak yine de Süyûtî'nin kaynak metinleri kullanma tarzı ile Cezâirî'ninki arasında görmezden gelinemeyecek farklar vardır. Cezâirî konunun eksenini hadis usulü dışında bile olsa bir kaynağa bırakmakta sorun görmezken klasik usul yazarları kaynak çeşitliliğine rağmen daha dar bir çerçevede hareket etmişlerdir. Nitekim bazı bölümleri dağınık olsa da *Tedribü'r-râvi*'nin hadis usulüyle ilişkisini sorgulamak okuyucuların aklına bile gelmezken *Tevcih*'te bu ilişkiyi kurmanın özel bir çabayı gerektirdiği yerler ya da metin iktibasları bulunmaktadır. Söz konusu farklılığın hadis usulü tarihinde bir dönüşüm anlamına gelip gelmediği ilave tetkiklere muhtaçtır.

Makalede metinlerarasılığın en belirli türlerinden birine odaklanılarak *Tevcih*'in metin ilişkileri bağlam bilgisi ışığında değerlendirilmiştir. Temel birtakım bakış açıları mevcutsa da metinlerarasılık bir araştırma yöntemi olarak içerisinde farklı uygulama biçimlerinin benimsenebileceği bir esnekliğe sahiptir. Dolayısıyla dinî içerikli metinlerle ilgilenen araştırmacılar hazır bir reçete beklemek yerine biraz pragmatik hareket ederek kendi malzemelerine uygun soru ve yaklaşımları oluşturabilirler. Bu sayede ilmi metinlerin önceki birikimle ilişkileri hakkında daha nitelikli tahlillere erişilebilir.

Son olarak, bu makalede değinilen konuların geliştirilmesi için yapılabilecek çalışmalara dair öneriler sıralanacaktır. Bir yazarın başvurduğu kaynakların tam listesi (böyle bir listeyi oluşturmak gerçekten mümkünse) muhtelif metinlerinin, varsa kitaplığındaki eserlere ait dökümlerin incelenmesi yoluyla inşa edilebilir. *Fihrist*, *mu'cem* ve *meşyeha* gibi klasik telif türlerinin yanı sıra Cezâirî'nin *Tezkire*'si gibi kişisel notlar içeren defterler bu açıdan fayda sağlayacaktır.⁹⁵ Müellifin elindeki kitapların listesi oluşturulabilirse metinlerarasılıkla ilgili daha temellendirilmiş tespitler yapılabilir. Cezâirî'nin hadis usulü geleneği ile irtibatını müdellel şekilde belirleyebilmek için ise iki şeyin yapılması elzemdir. 1. Müellifin elinde bulunduğu şüphe olmayan İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'i gibi klasik bir eserin içeriği ile *Tevcih*'in muhtevası (belki Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rife*'sinin özetlendiği kısım dışarıda bırakılarak) karşılaştırılmalıdır.

94 Topgöl, "Süyûtî ve *Tedribü'r-Râvi* Adlı Eseri", s. 30-38. Reşid Rıza da (ö. 1935) bu ve başka birtakım gerekçelerle *Tevcih*'i klasik usul eserlerinin bir devamı olarak görmüştür ("Ta'rîf", s. 23-24).

95 Cezâirî'ye ait notların tamamını içermeyen *Tezkire*'nin mevcut neşri pek çok yönden faydalı olsa da hadis usulü kaynakları açısından bütüncül bir tablo sunmaktan uzaktır.

Ulûmü'l-hadis'teki altmış beş nevin kaçının *Tevcih*'te geçtiğinin yanı sıra hangi ilave konulara yer verildiği bu bağlamda incelenebilir. 2. Cezâirî'nin kaynak kullanımının kendine has özellikleri mi olduğu, yoksa dönemindeki diğer usul yazarlarıyla aşağı yukarı benzer bir anlayışı mı takip ettiği belirlenmelidir. Bunun için ise XIX-XX. yüzyıl geçişi tarihsel bir kesit olarak alınıp bu dönemde üretilen usul metinleri karşılaştırılabilir. *Tevcih*'in sonraki hadis usullerinde nasıl algılandığı sorusu da onunla ilgili tamamlayıcı veri sunması bakımından önemlidir. Bilhassa Selefimeşrep hadis âlimlerinin Cezâirî'yi nasıl gördükleri konusu akademik literatüre mühim bir katkı sağlayabilir.

Bibliyografya

- Aktulum, Kubilây, *Metinlerarası İlişkiler*, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Allen, Graham, *Intertextuality*, London: Routledge, 2000.
- Ayaz, Kadir, *Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdî Ehâdisi'l-Buhârî* (doktora tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2014.
- Bednarkiewicz, Maroussia v.dğr., "Studying Hadith Commentaries in the Digital Age", *Hadith Commentary: Continuity and Change*, ed. Joel Blecher – Stefanie Brinkmann, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023, s. 263-80.
- Brown, Jonathan, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- Bruckmayr, Philipp – Jan-Peter Hartung, "Introduction: Challenges from 'The Periphery'? – Salafi Islam Outside the Arab World. Spotlights on Wider Asia", *Die Welt des Islams*, 60/2-3 (2020): 137-69.
- Bulut, Feyza, "'Metinlerarasılık' Kavramının Kuramsal Çerçevesi", *Edebi Eleştiri Dergisi*, 2/1 (2018): 1-19.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, İstanbul: Klasik, 2015.
- Cemâleddin el-Kâsimî, *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadis*, nşr. M. Behcet el-Baytâr, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1431/2010.
- Commins, David Dean, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York: Oxford University Press, 1990.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri - Özellikleri - Faydalanma Usulleri*, İstanbul: İFAV, 2014.
- Çimen, Abdullah Emin, *Tâhir el-Cezâirî ve Tefsir İlmindeki Yeri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1993.
- Çimen, Abdullah Emin, "Tâhir el-Cezâirî", *DİA*, 2010, XXXIX, 395-98.
- Davidson, Garrett, "The *hadith* Section", *The Library of Aḥmad Pasha al-Jazzār: Book Culture in Late Ottoman Palestine*, ed. Said Aljoumani v.dğr., Leiden: Brill, 2024, s. 271-98.
- Ebü Gudde, Abdülfettâh, "Tahdime", *Tâhir el-Cezâirî, Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* içinde, Beyrut: Dârü'l-beşâirî'l-İslâmiyye, 2009, s. 5-34.
- Ebü Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Vasit fi ulûm ve mustalahi'l-hadis*, Cidde: Âlemü'l-ma'rife, 1983.
- Ekerim, Sacit, *Tâhir el-Cezâirî ve Tevcihü'n Nazar İsimli Eseri Çerçevesinde Hadisçiliği* (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya, 2005.
- Escovitz, Joseph H., "He Was the Muhammad 'Abduh of Syria': A Study of Tâhir al-Jazâ'iri and His Influence", *International Journal of Middle East Studies*, 18/3 (1986): 293-310.
- Fairclough, Norman, *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Fairclough, Norman, "Intertextuality in Critical Discourse Analysis", *Linguistics and Education*, 4 (1992): 269-93.

- Frow, John, "Intertextuality and Ontology", *Intertextuality: Theories and Practices*, ed. Michael Wor-ton – Judith Still, Manchester: Manchester University Press, 1990, s. 45-55.
- Göktaş, Recep Gürkan, "On the Hadith Collection of Bayezid II's Palace Library", *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, ed. Gülrü Necipoğlu v.dğr., I-II, Leiden: Brill, 2019, s. 309-40.
- Griffel, Frank, "What Do We Mean By 'Salafi'? Connecting Muḥammad 'Abduh with Egypt's Nūr Party in Islam's Contemporary Intellectual History", *Die Welt des Islams*, 55/2 (2015): 186–220.
- el-Hatib, Adnân, *eş-Şeyh Tâhir el-Cezâîrî: Râidü'n-nehdati'l-ilmîyye fî bilâdi's-Şâm ve a'lâm min hirricî medresetihi*, Kahire: Ma'hedü'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-Arabiyye, 1971.
- İdû, Muhammed İsâm, "Sıyâğa müste'nefe li-ilmi'l-hadis", *ed-Dersü'l-hadisî el-muâsır*, ed. Ahmed el-Câbirî, Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 2017, s. 371-408.
- Itr, Nureddin, *Menhecî'n-nakd fî ulûmi'l-hadis*, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, nşr. Ebû Cenne el-Hanbelî, Riyad: Dârü's-su-may'î, 1436/2015.
- Kasırğa, İlhan Selçuk, *Osmanlı Son Devir Islahatçı Din Âlimlerinden Tâhir el-Cezâîrî ve İtikadî Görüşleri* (yüksek lisans tezi), Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, 2022.
- Korkmaz, Ferhat, "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma", *Hik-met: Akademik Edebiyat Dergisi*, Gelenek ve Postmodernizm özel sayısı, 3 (2017): 71-88.
- Lauzière, Henri, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York: Colum-bia University Press, 2016.
- Muhammed Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, Dımaşk: Matbüâtü'l-mecma'i'l-ilmîyyi'l-Arabî, 1370/1950.
- Muranyi, Miklos, "Erken Dönem Tabakât Literatüründe Sikadan Zayıfa Geçiş: Ricâl İlmine Metinler arası Bir Yaklaşım", trc. Fatma Kızıl, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 8/2 (2010): 145-53.
- Musaytafâ, Muhammed es-Said, *Ulûmü'l-hadis inde eş-Şeyh Tâhir el-Cezâîrî* (yüksek lisans tezi), Câ-miatü Batna, Batna, 2006.
- Özer, Salih, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/1 (2008): 305-50.
- Rızâ, Reşid, "Ta'rîf bi-Kitâbi Kavâidü't-tahdis min fûnûni mustalahi'l-hadis", Cemâleddin el-Kâ-sımî, *Kavâidü't-tahdis min fûnûni mustalahi'l-hadis*, nşr. M. Behcet el-Baytâr içinde, Beyrut: Dâ-ru'n-nefâis, 1431/2010, s. 15-24.
- el Shamsy, Ahmed, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 2020.
- Sehâvî, Şemseddin, *Fethu'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, I-V, nşr. Ali Hüseyin Ali, Kahire: Mektebetü's-sünne, 1424/2003.
- Süyûti, *Tedribü'r-râvî*, nşr. Muhammed Avvâme, I-V, Medîne - Cidde 1437/2016, Medîne Dâru'l-yûsr; Cidde Dâru'l-minhâc.
- Süyûti, *Kütü'l-muğtezi alâ Câmi'i't-Tirmizî*, nşr. Nâsır b. Muhammed b. Hâmid, I-II, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1424 h.
- Tâhir el-Cezâîrî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-beşâi-ri'l-İslâmiyye, 2009.
- Tâhir el-Cezâîrî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Mısır: el-Matbaatü'l-cemâliyye, 1328/1910.
- Tâhir el-Cezâîrî, *Tezkiretü Tâhir el-Cezâîrî*, nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Tâhir el-Cezâîrî, *et-Tibyân li-ba'zî'l-mebâhisi'l-müte'allika bi'l-Kur'an 'alâ tariki'l-İtkân*, nşr. Abdülfet-tâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2012.
- Topgöl, Muhammed Enes, "Süyûti ve Tedribü'r-Râvî Adlı Eseri", Celâleddin es-Süyûti, *Tedribü'r-Râvî: Hadis Usûlü* içinde, trc. Muhammed Enes Topgöl - Faik Akcaoglu, I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 11-51.
- Wagemakers, Joas, "Salafism's Historical Continuity: The Reception of 'Modernist' Salafis by 'Pu-rist' Salafis in Jordan", *Journal of Islamic Studies*, 30/2 (2019): 205-31.

- Weismann, Itzhak, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 2001.
- Worton, Michael – Judith Still (ed.), *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester: Manchester University Press, 1990.
- Worton, Michael – Still, Judith, “Introduction”, *Intertextuality: Theories and Practices*, içinde, ed. Michael Worton – Judith Still, Manchester: Manchester University Press, 1990, s. 1-44.
- Yâzıcı, Tâlib, “Dârü'l-Kütübî'z-Zâhiriyye”, *DİA*, 1993, VIII, 510-511.
- Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, “Mukaddimetü't-Tahkik”, *Tâhir el-Cezâiri, Tezkiretü Tâhir el-Cezâiri* içinde, I-II, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012, s. 5-24.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İstanbul: İFAV, 2017.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İstanbul: İFAV, 2017.
- Zeki Paşa, Ahmed, *et-Terkim ve alâmâtühû fi'l-lügati'l-Arabiyye*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1407/1987.

Extended Summary

An Intertextual Reading of Tâhir al-Jazâ'iri's *Tawjîh al-naẓar*

This article examines the intertextuality in *Tawjîh al-naẓar*, one of the most significant twentieth century works on hadith methodology, authored by Tâhir al-Jazâ'iri (d. 1920). *Tawjîh* has been highlighted in contemporary academic literature for its extensive reliance on earlier sources with a large number of quotations from classical works such as *Ma'rifat 'ulûm al-ḥadîth* by al-Ḥâkim (d. 405/1014) and *Ilal al-ḥadîth* by Ibn Abi Ḥâtim (d. 327/938). While this observation is significant, several critical questions remain unanswered: Did al-Jazâ'iri follow specific principles or priorities in his selection process? What types of sources did he focus on, and for what purposes? More specifically, how did his reformism influence his selection of sources and, consequently, his approach to intertextuality? How should one interpret the fact that al-Jazâ'iri—who is considered to have a Salafi perspective in certain aspects—cites a remarkably diverse range of sources, from rational disciplines to biblical exegesis? This article seeks to address these questions by examining *Tawjîh*'s intertextual relationships.

Al-Jazâ'iri adopts a writing style in which he seamlessly transitions into indirectly related topics, often elaborating on them at length—even at the expense of disrupting the coherence of his book—before eventually returning to his main subject. At times he inserts lengthy passages from books he admires, spanning multiple pages. While classical *usûl* works do include comprehensive treatments of subjects—such as al-Sakhâwî's *Fath al-mughîth* or al-Suyûtî's *Tadrib al-râwî*—they largely adhere to structured chapter headings and maintain thematic coherence. In contrast, al-Jazâ'iri emphasizes not the finalized form of the book but rather the writing process itself. This approach prioritizes raw source-material, contextual factors, and maximum benefit for the reader over thematic consistency, strict organization, and polished presentation.

Tawjîh's intertextual relationships can be analyzed under four main categories. The first category naturally consists of works on hadith methodology; however, this list is not as extensive as secondary studies might suggest. For instance, classical works such as *al-Muḥaddith al-fâsil*, *al-Kifāya*, *al-Ilmā'*, and *al-Iqtirāḥ* were not directly consulted

but rather cited from later sources, particularly from al-Sakhâwî's *Fatḥ al-mughith*. On the other hand, al-Jazâ'irî's engagement with hadith methodology texts undoubtedly surpasses the average scholarly standard of his time.

The second category consists of works on legal theory (*usûl al-fiqh*), which exhibit an unusually strong presence and influence in the book. Notable examples of this influence include the extensive discussion on the concept of *mutawâtir*, the evidence of *shar'u man qablanâ*, and legal conflicts (*ta'arud*). However, al-Jazâ'irî does not endorse a specific stance on certain legal issues; rather, he seeks to introduce alternative perspectives alongside established approaches.

Third, pages 794–879 of *Tawjîh* constitute a section that begins with the proper methods for recording hadith, transitions into various aspects of Arabic script, then discusses the writing of Qur'anic codices, and finally addresses issues related to Qur'an commentary (*tafsîr*) and recitation (*qirâ'a*). This section contains extensive quotations from texts pertaining to these subjects. Al-Jazâ'irî's interest in Arabic script and related issues stems from his mission of expanding and improving Arabic-focused education among the general populace. His reformist approach manifests itself in his willingness to push the conventional boundaries of hadith methodology texts.

Finally, one of the most striking aspects of *Tawjîh* is its extensive quotations from the works of Ibn Ḥazm (d. 456/1064) and Ibn Taymiyya (d. 728/1328). Explaining these citations solely within the framework of hadith methodology is challenging, as neither scholar is primarily recognized as a leading authority in this field. Nevertheless, *Tawjîh* draws upon their writings both in methodological discussions and related secondary issues. Al-Jazâ'irî believed that the dominant, religious thought of his time, centered in four schools of law, was inadequate in addressing contemporary challenges and needed to be enriched with alternative perspectives, rational analysis, and critical inquiry. It was likely this intellectual pursuit that led him to Ibn Ḥazm and Ibn Taymiyya—two scholars who, having remained on the periphery of the mainstream Islamic scholarly tradition, critically engaged with the established doctrines of the legal schools and questioned their consistency with religious texts. However, *Tawjîh* does not exhibit the authoritarian tone associated with the post-1950s appropriation of Ibn Taymiyya's views by Salafis. al-Jazâ'irî's intellectual framework is far more diverse than what contemporary Salafi thought would tolerate. For instance, among the various sources cited in *Tawjîh* are the Gospels, Shiite works, books on legal theory, as well as theological and Sufi writings—materials generally dismissed by Salafi scholars. Moreover, al-Jazâ'irî's engagement with Islamic thought, his intellectual curiosity and encyclopedic inclinations, and his interactions with Western diplomats and Orientalists all stand in contrast to the defining characteristics of contemporary Salafi Islam.

This divergence can be better understood by comparing early twentieth century Salafi Islam with its manifestations in the early twenty-first century. Reformist figures such as Muḥammad 'Abduh and Jamāl al-Dīn al-Qāsimī—who were associated with the early phase of Salafi thought—were dissatisfied with the religious and political status quo and sought solutions both from within and beyond the tradition. They aimed to revive disciplines, figures, and works that had been neglected by the classical religious education system. What predominates in their thought and writing, as is also

evident in *Tawjīh*, is a spirit of intellectual inquiry. Even when the scholarly tradition is subjected to criticism, it remains legitimate; and no domain of knowledge is entirely condemned. By contrast, from approximately the second half of the twentieth century onward, the spirit of inquiry within the Salafī movement gradually gave way to rigid doctrinal positions. This shift not only narrowed engagement with the broader Islamic intellectual heritage but also led to an outright challenge to the legitimacy of certain disciplines, particularly *kalām*. As a result, the way al-Jazā'iri and his contemporaries engaged with texts appears strikingly liberal when compared to contemporary Salafī perspectives.

In conclusion, *Tawjīh* is neither an encyclopedic project on hadith methodology, as its extensive volume might suggest, nor does it fit the category of a textbook one might expect from a school professional. Like any other author al-Jazā'iri referred to a specific pool of sources, selecting what he found functional and presenting them in a manner shaped by his own preferences.

Teşekkür

Bu makale, 26-28 Eylül 2024 tarihlerinde Almanya'nın Göttingen şehrinde düzenlenen Deutsche Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient (DAVO) Kongresi'nde sunulan, tam metin olarak yayımlanmamış tebliğin geliştirilmiş hâlidir. Makaleyi okuyarak görüşlerini bildiren Muhammed Enes Topgöl ile Nurullah Ardıç'a, editörlüğünü yaptığı kitabın yayım aşamasındaki hâlini benimle paylaşan Konrad Hirschler'e ve derginin kıymetli hakemlerine teşekkür ederim.