

nin ayrı bir izahı bulunduğunu ileri sürer (a.g.e., s. 13 vd.; *el-İşfâk 'alâ aḥkâmi't-ṭalâk*, s. 43-44). Kevserî müctehid imamların birbirinden istifadede bir aile gibi olduğunu, fikhî meselelerin dörtte üçünde ittifak ettiğini, farklı görüşlerinin delillerinin yapısından ve anlaşılma tarzının farklılığından kaynaklandığını, fukahanın cüz'î meselelerde ihtilâfının dinde ayrılığa düşmek değil aksine dini ikame etmek anlamına geldiğini söyler (*Maḳâlâtü'l-Kevser*, s. 109, 138-139, 151; *Te'nîbü'l-Haṭîb*, s. 7, 9). Şehâbeddin Mercânî'ye (*Nâzûretü'l-Haḳ*, s. 58) muvafakat ederek Hanefî mezhebi imamlarından Ebû Yûsuf, Züfer ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin mutlak müctehid olduğunu savunur ve Şeyhülislâm İbn Kemal'in bu imamları mezhepte müctehid mertebesinde saymasını isabetli bulmaz (*Hüsnü't-Tekâdî*, s. 25; *Lemeḥâtü'n-nazar*, s. 24). Hanefî mezhebine taassup derecesinde bağlılığı, bid'at ehli kabul ettiği mezheplere ve özellikle Şî'a'ya karşı sert bir tutum sergilediği bilinen Kevserî, Sünnî imam ve âlimleriyle Ehl-i beyt imamlarına karşı saygı ve minnettarlık ifade eden üslûbunu da her zaman korumuştur. Muhammed Âbid es-Sindî'nin *Tertîbü Müsnedi'l-İmâmî's-Şâfi'î'si*, Beyhâkî'nin İmam Şâfiî'nin icthadlarına dayanak olan âyetlerden teşkil ettiği *Aḥkâmü'l-Kur'ân*'ı, Takıyyüddin es-Sübkî'nin *Fetâvâ'sı*, İbn Hazm'ın fikhî usulüne dair *en-Nübez*'i, İbn Ebû Hâtim'in *Âdâbü's-Şâfi'î'si*, Zeydî âlimi Şerefeddin es-Seyyâgî'nin İmam Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen *el-Müsned*'ine (*el-Mecmû'*) *er-Ravzü'n-naḳîr* adıyla yazdığı şerh gibi farklı mezheplere mensup pek çok müellifin eserinin neşrine ön ayak olması, bunlara takdim yazıları yazması bunun bir göstergesidir. İmam Ebû Hanîfe'nin ve diğer mezhep imamlarının -son derece sınırlı sayıda da olsa- bazı meselelerde, delillerini tam anlamıyla araştırmadan kendilerinden önceki âlimlere uyarak şâz görüşler benimsediklerini söylemesi (*Maḳâlâtü'l-Kevser*, s. 253), hatta İbn Ebû Şeybe'nin İmam Ebû Hanîfe'nin hadise aykırı görüşler ileri sürdüğünü iddia ettiği 125 meselenin onda birinde haklı olabileceğini söylemesi de bu durumu teyit eder (*en-Nüketü't-ṭarife*, s. 5).

Zâhid Kevserî özel olarak İmam Ebû Hanîfe'nin, genel olarak da Hanefî mezhebinin hadisi esas alma noktasında diğer mezheplerden geri kalmadığını sıkça dile getirerek Ebû Hanîfe'nin hadisi müktesebatının özellikle hadisi kökenli bazı âlimlerin zannettiğinin aksine yeterli olduğunu ve onun en az diğer imamlar kadar icti-

hadlarında hadisi esas aldığını, esasen o dönemde Küfe'nin hadisi birikimi bakımından diğer İslâm merkezlerinden ileri seviyede bulunduğunu ileri sürmüştür (*Te'nîbü'l-Haṭîb*, s. 296 vd.; *Fıkhü ehli'l-İrâk ve ḥadîşühüm*, s. 32 vd., 51, 52, 60 vd.). Hanefî mezhebinin hükümlerinin diğer mezheplere göre daha kuvvetli olduğunu savunan Kevserî, İmam Ebû Hanîfe'nin kırk kadar fakih talebesinin teşkil ettiği fikhî heyetinin istişaresiyle meseleleri çözüme bağlamasını buna delil gösterir (*Fıkhü ehli'l-İrâk ve ḥadîşühüm*, s. 55-56). Sünnî mezheplerin tamamının delile dayanmada aynı hassasiyeti gösterdiğini söylemeyi de ihmal etmez (*en-Nüketü't-ṭarife*, s. 8). Bir makalesine başlık olarak koyduğu, "Mezhepsizlik dinsizliğin köprüsüdür" sözünü (*Maḳâlâtü'l-Kevser*, s. 161) sıkça kullanır, fikhî meselelerde ictihad edecek seviyeye erişemeyenlerin bir mezhebe bağlanması gerektiğini söyler ve taklide karşı çıkan İbn Hazm ile Şevkânî gibi müelliflere sert eleştiriler yönelir. Bu çerçevede, müslümanların tarih boyunca tâbi olageldiği mezhepleri terketme çağrısının kökeninin İslâm düşmanı çevrelerde aranması gerektiğini ileri sürer. Bir imamı taklit etme durumunda bulunanların belli bir mezheple sınırlı kalmadan diledikleri meselelerde diledikleri mezheplerin hükmüyle amel edebileceği şeklindeki görüşün müctehidlerin bütün icthadlarında isabet ettiğini savunan Mu'tezile'ye ait olduğunu belirten Kevserî'ye göre telifik (mezheplerin hükümleriyle karma bir şekilde amel etmek) câiz değildir; bu meselede doğru olan, ictihad ehliyeti bulunmayanların bir mezhebi tercih edip o mezhebin görüşleriyle amel etmesidir. Ruhsatların ardına düşmek de din-darlıkla bağdaşmayan, hevâ ve hevese uymak anlamına gelen bir tutumdur (a.g.e., s. 147, 168-170). Dinin tamamlandığını, beyan edilmesi gereken bütün hükümlerin Kitap ve Sünnet'te beyan edildiğini, dolayısıyla kıyasla ictihadın bâtıl sayıldığını iddia eden İbn Hazm'ın (*en-Nübez*, s. 44) bu görüşünü eleştirir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklama fonksiyonunun nassı olduğu gibi nakletmekten daha geniş bir anlam ifade ettiğini vurgular (a.g.e., a.y.). İbn Hazm gibi taklidi reddeden Şevkânî hakkında da benzer bir tavır sergiler; hatta Şevkânî'yi icmâi delil kabul etmemesi dolayısıyla daha ağır biçimde eleştirir. Aynı şekilde İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye'yi de birtakım itikadî görüşleri yanında icmâa aykırı hüküm vermeleri sebebiyle sert biçimde tenkit eder (*Maḳâlâtü'l-Kevser*, s. 418; *el-İşfâk*, s. 74-75).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hazm, *en-Nübez fi usûli'l-fıkhî'z-Zâhiri* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1360/1940, s. 44; Tüfi, *et-Ta'yîn fi şerhi'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hâc M. Osman), Beyrut-Mekke 1419/1998, s. 238 vd.; Mercânî, *Nâzûretü'l-Haḳ fi farziyyeti'l-işâ' ve in lem yeğibi's-şafaḳ*, Kazan 1287/1870, s. 58; M. Zâhid Kevserî, *Maḳâlâtü'l-Kevser* (nşr. Râtib Hâkimî), Humus 1388, tür.yer.; a.mlf., *el-İşfâk 'alâ aḥkâmi't-ṭalâk*, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), s. 43-44, 74-75; a.mlf., *Fıkhü ehli'l-İrâk ve ḥadîşühüm* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970, s. 32 vd., 51, 52, 55-56, 60 vd., 94 vd.; a.mlf., *en-Nüketü't-ṭarife fi't-tahaddüş 'an rudüdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*, Karâci 1407/1987, s. 5, 8; a.mlf., *Te'nîbü'l-Haṭîb 'alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, [baskı yeri yok] 1410/1990, s. 7, 9, 296 vd.; a.mlf., *Mukaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî*, Beyrut 1418/1997; a.mlf., *Hüsnü't-teḳâdî fi sreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Kahire 1368/1948, s. 25; a.mlf., *Lemeḥâtü'n-nazar fi sreti'l-İmâm Züfer*, Humus 1388/1969, s. 24; Mehmet Ali Yargı, "Muhammed Zâhid el-Kevserî (1863-1952), Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, Konya 2005, s. 313-330.



EBUBEKİR SIFIL

ZÂHİDİ

(الزاهدي)

Ebû'r-Recâ Necmüddin Muhtâr
b. Mahmûd b. Muhammed
ez-Zâhidî el-Gazmîni
(ö. 658/1260)

Mu'tezilî-Hanefî âlimi.

Hârizm'in Gazmîn (Gazmîne, Gazvîne) kababasıdır. Hanefî mezhebinde önemli başvuru kaynaklarından biri haline gelen *Kunyetü'l-Münye* adlı eserine nisbetle "Sâhibü'l-Kunye" olarak da bilinir. Sadrükkurrâ Yûsuf b. Muhammed el-Kaydî el-Hârizmî'den kıraat, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'den kelâm, muhtesib Alâeddin Sedîd b. Muhammed el-Hayyâtî, Kadı Fahrreddin Bedî b. Ebû Mansûr el-Arabî el-Kuzebnî, Sirâcüddin Muhammed b. Ahmed el-Kuzebnî, Rükûleimme Abdülkerîm b. Muhammed el-Medîni es-Sabbâgî, Ebû'l-Meâlî Tâhir b. Muhammed el-Hafsî, Necmeddin Kâsım b. Muhammed el-Hayyâz ve Şemseddin Muhammed (Ahmed) b. Abdülkerîm et-Türkistânî'den fikhî, Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddin-i Kübrâ'dan ve daha başkalarından hadis, Ebû'l-Fazl Sâbit b. Muhammed b. Ömer el-Çağmîni, Sekkâkî ve Nâsirüddin el-Muttarri'î'den edebiyat ve belâgat tahsil etti. Tahsilini tamamladıktan sonra Bağdat'a gitti ve ileri gelen âlimlerle münazaralar yaptı. Ardından Anadolu'ya geçti; bir müddet Karamanoğulları'nın idaresi altındaki Lârende'de (Karaman) ikamet etti. Fakih-

ZÂHİDİ

lerle müzakerelerde bulundu, ilmî birikimi ve anlatımıyla halkın sevgisini kazandı ve yüksek bir konuma sahip oldu. Anadolu'nun çeşitli yerlerinden gelen pek çok talebeye ders verdi. Bunların arasında Osman Gazi'nin şeyhi ve kayınpederi Edebâli de vardı (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 262^a). Zâhidî'den ilim tahsil edenler arasında Kadı Şemseddin Muhammed b. Ebû'l-Kâsım Fahreddin b. Sâlih el-Muizzî el-Hârizmî, Radiyyüddin Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm el-Burhânî ve Ebû Halîfe Abdülazîz b. Abdüsseyyid el-Bâzegânî el-Hârizmî bulunmaktadır. "Hâtîmetü'l-müctehidîn" olarak andığı Rûknüleimme es-Sabbâgî'yi "kayınpederim" diye zikretmesinden (*el-Müctebâ*, vr. 303^a) onun kızıyla evlendiği anlaşılmaktadır. Zâhidî Hârizm'in merkezi Cürcâniye'de (Gürgenç) *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* adlı eserini tamamladığı 21 Cemâziyelâhir 658'den (3 Haziran 1260) sonra vefat etti.

İslâmî ilimlerin pek çok alanıyla ilgilenen Zâhidî çalışmalarında özellikle fıkıh ve kelâm sahasına yoğunlaştığı görülmektedir. Kelâm ilmini İslâm'ın sancağını yücelten, mülhidlerin şüphelerini gideren ve sapkınların saldırılarına karşı koyan, mârifet ve hakikat âlemlerini aydınlatan önemli bir ilim olarak görmektedir. Allah'ın sıfatları konusunda tartışmanın yasaklanması ve kelâm ilmine dalmanın engellenmesi gerektiği yönünde Selef ulemâsı tarafından benimsenen anlayışı karşı görüşte olanları inançsızlığa sürükleyen tartışmalarla ilgili saymaktadır (*a.g.e.*, vr. 65^b-66^a; krş. Bezzâî, s. 138-139). Zâhidî İslâm'ı müdafaa için diğer dinlerin âlimleriyle hakanların huzurunda tartışmalara girdiğini, bir hristiyan din adamıyla Gürgenç'te Hz. Peygamber'in nübüveti konusunu tartıştığını ve bu tartışmadan yenik ayrılan o kişinin kısa bir süre sonra İslâm'ı seçtiğini, yine hristiyan krallarından Hristiyanlığı en iyi bilen biriyle yaptığı münazaranın ardından kralın maiyetindekilere korktuğu için kendi yanında gizlice müslüman olduğunu anlatmaktadır (*er-Risâletü'n-Nâsiriyye*, s. 47, 56).

Eserlerinde Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebâr, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Zemahşerî, Hâkim el-Cüşemî, Mutarrizî gibi tanınmış Mu'tezile imamlarından gerek kelâma gerekse fıkıha dair görüşler naklederek onları benimseyen bir çizgide yer alır. İbnü'l-Vezîr, Zâhidî'nin Mu'tezile âlimlerinden Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin mezhebini destekleyenlerden biri ve onun takipçilerinin imamı olduğunu belirtmektedir (*Tercihu esâlibi'l-*

Qur'ân, s. 19, 94). Nitekim kelâma dair eseri *el-Müctebâ*'dan yapılan nakiller çerçevesinde değerlendirildiğinde Zâhidî'nin Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye karşı Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'yi desteklediği görülmektedir. Eserlerinde Ehl-i sünnet'in bazı görüşlerini açık biçimde eleştirip ehlü'l-adl ve't-tevhîd diye andığı Mu'tezile'nin fikirlerini savunan Zâhidî, Ehl-i sünnet'te bir kişinin yaptığı amelin sevabınının başkasına bağışlanabileceği görüşüne şiddetle karşı çıkmış, sevap bağışlamanın yanlışlığını gösteren sayısız delil bulunduğunu ileri sürmüştür (*el-Müctebâ*, vr. 187^a), kulların fiillerinin gerçekleşmesini sağlayan gücün fiille birlikte mevcudiyeti görüşünü Eş'ariyye ve Sünniyye görüşü diye kaydettikten sonra bu anlayışın da bâtil (*a.g.e.*, vr. 467^b; İbn Nüceym, IV, 339) ve peygamber göndermenin Allah'a vâcip olduğunu iddia etmiştir (*Qur'ânü'l-Münye*, s. 143; *Hâvî mesâ'ili'l-Münye*, vr. 99^b). Ayrıca büyük günah işleyen müminlerin cezalarını çektiikten sonra ceहनemden çıkacaklarını, rü'yettullahın keyfiyetsiz gerçekleşeceğini ve kudretin fiille birlikte varlığını savunan kimsenin tekfir edilemeyeceğini, ancak kendisinden rivayet câiz olan hevâ ve bid'at ehlinden sayılacağını ileri sürerek (*Qur'ânü'l-Münye*, s. 148) bu görüşleri benimseyen Ehl-i sünnet'i açıkça eleştirmiştir.

Moğol istilâsı yüzünden pek çok âlimin hayatını kaybetmesi sonucu İslâmî ilimlerde ortaya çıkan boşluğu, geçmişin birikimini geleceğe aktaran çalışmaları ve dersleriyle bir ölçüde gidermeye çalışan Zâhidî nesiller arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Bu bakımdan eserleri, Hârizm ulemâsının ve bilhassa kendi hocalarının fikirlerine geniş yer vermesiyle de Hanefî fıkıh literatürü içinde ayrı bir öneme sahiptir. Eserlerinde Hanefî âlimlerinin görüşleriyle ilgili açıklama ve değerlendirmeler de yapmış, onların arasında gerek bölgelerin gerekse dönemlerin şartlarını dikkate alarak tercihlerde bulunmuş ve yeni ortaya çıkan meseleler hakkında yeni fikirler ileri sürmüştür. Nitekim kendi zamanında ortaya çıktığını belirttiği gündüzü işte, geceyi kocalarının yanında geçiren çalışan kadınların nafaka hakları bulunmadığı şeklindeki ictihadi bunlardandır (İbn Nüceym, IV, 195). Bilhassa eserlerinde "el-fitnetü'l-âmme, el-istilâü'l-âm" gibi ifadelerle andığı Moğol istilâsı sırasında yaşanan acı olayları tasvir etmiş ve bu istilâlar dolayısıyla müslümanların karşılaştıkları fikhî meselelere çözüm getirmeye çalışmıştır. Moğollar'ın istilâ ettiği, Hârizm bölgesinin de içinde yer aldığı Doğu İslâm

coğrafyasının Horasan'a kadar olan kısmındaki araziler, evler, ağaçlar, ticarî mallar, nakit paralar, emvâl-i zâhire denilen küçük ve büyük baş hayvanlar, ziraî mahsuller ve madenlerle sahibi bilinen veya bilinmeyen hazineler hakkında tasarrufatın istilâ sonrasında dârülsîlâm olarak kaldığını yoksa dârülharbe mi dönüştüğünü tesbit etmenin öncelik taşıdığını ve bunun da zor bir mesele olduğunu vurgulayan Zâhidî, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in ülkenin dârülharp sayılabilmesi için aradıkları şartların burada gerçekleştiğini, ancak bu meselede Hanefî imamlarının görüşlerini inceleyip yeni bir fikir ortaya koyan hocası Rûkneddin el-Vâlecânî'ye uyarak bu coğrafyanın İslâm'ın şiarları olan cuma ve bayram namazlarının kılınması, vakıfların geçerliliğiyle evler ve araziler gibi gayri menkuller hakkında dârülsîlâm, menkul mallar hakkında ise dârülharp hükmünde olduğu kanaatini benimsemiştir (*Qur'ânü'l-Münye*, s. 80; *el-Müctebâ*, vr. 145^b-146^a). Eserlerinin birçok yerinde gözlemlerine dayanarak Moğol istilâlarının doğurduğu olumsuz sonuçlara değinen ve sıkıntılı günler yaşayan Zâhidî, bu saldırıların ilme sıkı sarılma noktasında öğrenciler üzerinde olumlu etkilerinin bulunduğunu da belirtmiş (*Qur'ânü'l-Münye*, s. 109), hayatının son dönemlerinde *er-Risâletü'n-Nâsiriyye* adlı eserini adına ithaf ettiği, Altın Orda hükümdarlarından ilk müslüman olan Berke Han'ın ülkede İslâm'ın yeniden canlanması için harcadığı çabaları büyük bir takdir ve coşkuyla karşılamış, büyük bir kurtarıcı olarak gördüğü bu hükümdara methiyeler yazmıştır (*a.g.e.*, s. 27, 64, 75).

Eserleri sonraki dönemlerde yaygın referans kaynakları arasında yer almasına rağmen Zâhidî'nin bazı görüşleri özellikle Sünnî Hanefî kaynaklarında sert eleştirilere konu teşkil etmiş, onun Hanefî mezhebi içinde zayıf sayılan görüş ve rivayetlere yer verdiği, mezhep kitaplarından bazı nakilleri yanlış anlaşılacak şekilde kısaltarak aktardığı ve kaydettiği bazı görüşlerin Hanefî mezhebine aykırı olduğu belirtilmiştir. Diğer taraftan bir Hanefî fakihî sayılmasına rağmen bazı konularda Şâfiî veya Mâlikî mezhebine göre fetva vermesi, mensubu bulunduğu Mu'tezile'nin avamın istediği her mezhepten tercihte bulunabilecekleri anlayışına dayandığı iddia edilmişse de benzer durumlarda aynı görüşü benimseyen Sünnî Hanefî âlimlerinin bulunmasının bu iddiayı geçersiz kıldığı ifade edilmiştir (İbn Âbidîn, I, 371).

Zâhidî'nin itikadî konularda Mu'tezile mezhebinin benimsenmesi özellikle Sünnî Hanefiler arasında fetvalarına güven problemini ortaya çıkarmış, Taşköprizâde Ahmed Efendi gibi âlimler bu sebeple onun fetvalarına güvenilemeyeceğini ifade ederken (*Miftâhu's-sa'âde*, II, 279) bir başka Osmanlı âlimi Dede Cöngî Efendi, Zâhidî'nin fikhî konularda diğer Mu'tezile âlimleri gibi Hanefî olduğunu belirterek kendisine hüsnüzan beslediğini ve esasen bir başka Hanefî kaynağından özetlenen *Ḳunyetü'l-Münye* adlı eserinde kendisine pek az görüş nisbet ettiğini söylemiştir (Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, I/1, s. 92-93). Zâhidî'nin Hanefî mezhebinin kaidelerine aykırı düşen fikirlerine başka kaynaklar tarafından desteklenmedikçe itibar edilemeyeceği görüşü İbn Vehbân ve Seriyüddin İbnü's-Şihne tarafından dile getirilmiş (*Tafşilü 'ikdi'l-ferâ'id*, I, 305; II, 183), bu görüş Pîr Mehmed Üskübî, Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî, Alâeddin el-Haskefi, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, İbn Âbidîn gibi pek çok âlim tarafından desteklenmiştir (İbn Âbidîn, I, 80; III, 308; VI, 670, 732; VIII, 463). Ancak bütün bu tartışmalara ve ileri sürülen olumsuz görüşlere rağmen sonraki dönemlerde İbnü's-Şihne'nin *Tafşilü 'ikdi'l-ferâ'id*'i, İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râ'ikî*, *Fetâvâ-yı Hindiyeye* ve İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'ı gibi eserlerde Zâhidî'nin *Ḳunyetü'l-Münye*, *el-Müctebâ* ve *el-Hâvî* adlı eserlerinden yapılan nakillerin çokluğu, onun mezhep içinde ihmal edilemez bir konum elde ettiğinin göstergesi kabul edilmelidir.

Eserleri. 1. *Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye* (Kalküta 1245/1830; *Khorezmijskij jazyk*, nşr. A. A. Frejman [Freyman], Moskova-Leningrad 1951). Kaynaklarda çoğunlukla *el-Ḳunye* diye atıfta bulunulan, bazı kaynaklarda ise *Ḳunyetü'l-fetâvâ* olarak da zikredilen eserin (İbn Âbidîn, I, 479) ilk kelimesi bir kısım nüshalarında *Ḳunye* şeklinde harekelenmiştir. Moğol istilâsı sonrasında fakihlerin sayıca azalması ve pek çok yeni fikhî meselenin ortaya çıkması yeni yetişenlerin bu meselelerin cevaplarını bilme ihtiyacını doğurduğundan, Hanefî fikhî eserlerinde yer alan ve almayan meselelere dair soru ve cevapları çok geniş biçimde derleyen hocası Fahreddin Bedî'in *Münyetü'l-fukahâ'* (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî bu eserin Fahreddin Bedî'in *el-Bahrü'l-muhtâr* adlı eseriyle aynı olduğunu belirtmektedir, bk. *Ke-tâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 219^a, 261^b) adlı eserinin ihtisar edilip yeniden düzenlenmesiyle meydana getirilmiştir. *Münyetü'l-*

*fukahâ'*da açık isimleri verilen müellifler ve eserleri bu kitapta rumuzlarla kaydedilmiş, bu rumuzların karşılıkları alfabetik olarak eserin başında sıralanmıştır. *el-Ḳunye*'nin sonunda, haklarında Hanefî mezhebi imamlarından rivayet bulunmayan ve sonraki dönem âlimleri tarafından yerli cevap verilemeyen farklı konulara ait on yedi mesele zikredilmiştir. Birgivi Mehmed Efendi'ye göre bazı âlimlerin kitaplarında nakiller yapılan bu eser muteber sayılmayan kitapların üstünde olmakla beraber âlimler nezdinde rivayetlerinin zayıflığıyla meşhurdur ve sahibi de Mu'tezilîdir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1357). *el-Ḳunye*'nin içinde bilhassa Hârizmlî âlimlerin fetvalarında, Ahmet Zeki Velidi Togan'ın ifadesiyle bugün geniş ölçüde unutulmuş eski Hârizm dilinde kaydedilen ifadeler yer almaktadır. Eski Hârizm dilinde mevcut birkaç metin arasında yer alan bu ifadeler, *Ğurerü's-şurûṭ ve durerü's-sümûṭ* müellifi Celâeddin b. Muhammed el-İmâdî el-Fethâbâdî el-Hârizmî tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu çeviri eserin bazı yazma nüshalarının sonuna eklenmiştir (meselâ bk. *Tercemetü'l-'ibârâti'l-Hârizmiyye el-mezkûre fi Ḳunyeti'l-Münye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1086). Togan'ın tanıttığı eski Hârizm dili bakımından önemine dikkat çektiği eserin bu ifadeleriyle söz konusu tercüme zamanımızdaki çalışmalarda ele alınmıştır. MacKenzie *The Khwarezmian Element in the Qunyat al-munya* adlı eserinde Leningrad'daki (Saint Petersburg) bir yazmasını esas alarak tercüme risâlenin tıpkı basımını, Arap alfabesiyle yazımını ve İngilizce tercümesini, ayrıca Hârizm dilindeki ifadelerin Latin harfleriyle transliterasyonunu vermiştir (bu çalışma hakkında Prods Oktor Skjærvø, "A New Edition of the Khwarezmian Phrase in the Qunyat al-Munya" [BSOAS, LIV/3 [1991], s. 496-505] ve Y. Yoshida, "The Khwarezmian Element in the Qunyat al-Munya by D. N. MacKenzie - Hasan Amarat" [JAOS, CXII/3 [July-September 1992], s. 535-537] adlarıyla tanıtım yazmıştır). A. A. Frejman (Freyman) *el-Ḳunye*'deki eski Hârizmce ifadeleri konu alan Rusça bir makale kaleme almıştır (*Sovetskoe Vostokovedeniye*, VI [Moskova 1949], s. 63-88). Cemâleddin Konevî, *Ḳunyetü'l-Münye*'deki sık karşılaşılan ve fetvada güvenilir olan meselelerden *Biğyetü'l-Ḳınye (el-Biğye telhîşü'l-Ḳınye)* adıyla bir seçme yapmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1415; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1037, vr. 258^b-323^b). 2. *Hâvî mesâ'ili'l-Münye (Kitâbü'l-Hâvî, el-Hâvî fi*

mesâ'ili'l-vâkt'ât, el-Hâvî li-mesâ'ili'l-Mün-ye) (Süleymaniye Kütüphanesi'nin çeşitli bölümlerinde ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde [Koğuşlar, nr. 811] nüshaları vardır). Müellif burada hocası Fahreddin Bedî'in *Münyetü'l-fukahâ'*ni özetlemiş, eserdeki Hârizmce ibareleri Arapça'ya çevirmiş, *el-Ḳunye* ve *el-Fetâvâ li-tetmîmi'l-ğunye* adlı eserlerinden naklen bazı meseleler ilâve etmiş, kaynakları ve fetva sahiplerini rumuzlarla göstererek girişte 140 kadar eser ismini alfabetik sırayla kaydetmiştir. Mukaddimede sıralanan kaynaklar arasında Mevsilî'nin 653 (1255) yılında tamamladığı *el-İhtiyâr* adlı eserinin de bulunması müellifin bütün olumsuz şartlara rağmen çağdaş literatürü takip ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak günümüze ulaştığı şekliyle bu eserin Zâhidî'nin kaleminden çıkan eserin sonraki bir dönemde, muhtemelen IX. (XV.) yüzyılda yeniden düzenlenmesi ve bazı ilâvelerle bulunulmasıyla meydana getirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim bir yerde Necmülemme ez-Zâhidî şeklinde bizzat müelliften görüş aktarılması (vr. 252^a), İbn Melek'in bir şerhinden iktibasta bulunulması (vr. 315^b, 316^a), Zâhidî'nin diğer eserlerinde rastlanmadığı şekliyle Sünnî görüşlere yer verilmesi (vr. 104^b) bunu doğrulamaktadır. Ayrıca Zâhidî'nin, *Tuhtetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye* adıyla Fahreddin Bedî'in *el-Bahrü'l-muhtâr* adlı eserinden seçmeler yaptığı bir başka eserinin olduğu kaydedilmektedir (Leknevî, s. 212). 3. *el-Müctebâ şerhu Muhtaşari'l-Ḳudûri* (Süleymaniye [meselâ Ayasofya, nr. 1262, Cârullah Efendi, nr. 734, Çorlulu Ali Paşa, nr. 209]; Beyazıt Devlet [Veliyyüddin Efendi, nr. 1177], Murad Molla, nr. 905-906] ve Hacı Selim Ağa [nr. 340] kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır). *Kudûri'nin el-Muhtaşar ve el-Kitâb* diye bilinen fikhî metni üzerine yazılmış bir şerhtir. Sonundaki ferâğ kaydında müellifin -muhtemelen Moğol istilâlarının getirdiği yıkımı kastederek- kalbinin dünya vesveseleriyle hasta olduğu, yaşlandığı ve çok ders verdiği bir dönemde kaleme aldığı belirtiltiği, Kureşî ve Kâtib Çelebi'nin nefis bir şerh diye niteledikleri eserde Zâhidî çağdaş ve kendisinden çok sonra ve-fat eden Ebû'l-Bekâ't en-Nesefî'nin *Ken-zü'd-dekâ'ik* ve hocası Şehâbeddin el-Hilîlî'nin bu esere yazdığı şerhten de yararlanmıştır (*el-Müctebâ*, vr. 41^a, 42^a, 50^a, 57^b). 4. *Fezâ'ilü şehri ramazân* (TSMK, III. Ahmed, nr. 1439; Amasya İl Halk Ktp., nr. 1074/1, vr. 1^b-68^a; Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 3761/5, vr. 158^b-210^a; Burdur İl Halk Ktp.,

ZÂHİDİ

nr. 391/1, vr. 1^b-62^a, Berlin Ktp., nr. 3827). On bölümden oluşan vaaz ve sohbet amaçlı bu eser *Kitâbü'l-Fezâ'il* adıyla da bilinmektedir. *Keşfü'z-zunûn*'da (II, 1278) *Fazlû't-terâvîh* ismiyle Zâhidî'ye nisbet edilen eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Şehid Ali Paşa, nr. 544, vr. 123^a-129^b) ve bu eserin bazı bölümlerini içeren nüsha olmalıdır. Eserin tamamı Hakîmî el-Hüseynî el-Gilânî diye tanınan Mehmed b. Süleyman b. Mehmed el-Gilânî tarafından 1011 (1602) yılında çakırcıbaşı Halil Ağa'nın (daha sonra kaptan-ı deryâ ve sadrazam olan Kayserili Halil Paşa) talebi üzerine Türkçe'ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1859).

5. *el-Câmi' fi'l-hayz* (Dârü'l-kütübü'l-Mısıriyye, Fıkhu Hanefî, Tal'at, nr. 410; *Kitâbü'l-Hayz*, Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 457/8, vr. 121^b-165^b; *er-Risâle fi'l-hayz*, Chester Beatty Library, nr. 3399, vr. 133-151). Müellifin, *el-Müctebâ*'da hayz konusunun usul ve fûrûunu ele aldığı belirtiltiği ve *el-Muhtasarü'l-câmi'* adıyla atıfta bulunduğu eserle aynı olmalıdır (*el-Müctebâ*, vr. 30^b).

6. *Kitâbü'l-Ferâ'iz* (Chester Beatty Library, nr. 3399, vr. 1-101).

7. *el-Gurer ve'd-dürer* (Chester Beatty Library, nr. 3399, vr. 101^b-113^a). Bu eser de feraizle ilgilidir.

8. *Tahrîcû mesâ'ili'l-ferâ'iz* (Chester Beatty Library, nr. 3399, vr. 113^b-133^a). Miras hukukunu cetveller halinde ele alan bir eserdir.

9. *er-Risâletü'n-Nâşiriyye* (nşr. Muhammed el-Mısıri, Safât / Küveyt 1414/1994). Altın Orda Hükümdarı Berke Han'a ithaf edilen eser 21 Cemâziyelâhîr 658 (3 Haziran 1260) tarihinde tamamlanmış olup üç bölümden meydana gelmektedir. Eserin birinci bölümünde Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ispatı ele alınmış, ikinci bölümde peygamberliğini inkâr edenlerin şüphelerine cevaplar verilmiş, üçüncü bölümde hıristiyanların İslâm'a yönelttikleri itirazlar cevaplandırılarak müslümanlarla hıristiyanlar arasında yapılan bazı münazara örneklerine yer verilmiştir.

10. *Zâdü'l-e'imme fi fezâ'ili haşîşati'l-ümme* (*Zâdü'l-e'imme li-mâ fihî min haşâ'işi hâzihî'l-ümme*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 468; Erzurum İl Halk Ktp., nr. 20698, vr. 130^b-166^b; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 656).

11. *el-Müctebâ fi'l-uşûl*. Muhtemelen Mu'tezile mezhebini savunmak üzere bir Mu'tezilî (Madelung'un Sünnî demesi sehiv eseri olmalıdır, krş. *İmam Mâturîdî ve Maturîdîlik*, s. 524) tarafından yazılan en son eserdir. Çağdaş araştırmacılar isminde geçen "usul" kelimesinin usûl-i fikhî karşılığını ileri sürmüşse de müellif

fin *er-Risâletü'n-Nâşiriyye*'deki atıflardan (s. 33, 52) ve Yemenli Zeydî âlimi İbnü'l-Vezîr'in *İşârü'l-hak'ale'l-halk*, *Tercîhu esâlibi'l-Kur'an'alâ esâlibi'l-Yünân* ve *el-Avâşım ve'l-ğavâşım* adlı eserlerinde yaptığı iktibaslardan eserin kelâmı ilgili olduğu anlaşılmaktadır (bk. bibl.). Mu'tezile âlimlerinden Takıyyüddin el-Ucâlî'nin *el-Kâmil fi'l-istikşâ* adlı eserini yayıma hazırlayan Seyyid Muhammed eş-Şâhid, kaynaklarda Zâhidî'nin kelâm ilmiyle uğraştığına dair bir kayda rastlamadığını söyleyerek İbnü'l-Vezîr'in Muhtâr b. Mahmûd'a nisbet ettiği *el-Müctebâ*'nın Zâhidî'ye ait olamayacağını, Takıyyüddin en-Necrânî diye bilinen ve onunla isim benzerliği bulunan Muhtâr b. Mahmûd adlı başka bir Mu'tezilî âlimi olan Takıyyüddin el-Ucâlî'ye aidiyetini ileri sürmüştür. Kaynaklarda Zâhidî'ye böyle bir eserin nisbet edilmesi bir yana, gerek müteahhirin dönemi kelâm ilminin büyük otoritelerinden, her ikisi de Zâhidî ile aynı coğrafyaya mensup Teftâzânî'nin "İmam Zâhidî" ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin "Sâhibü'l-Kunye" diyerek kendisinden kelâm ilminin inceliklerine dair bazı konularda Mu'tezile anlayışını müdafaa eden bir kelâmcı olarak nakilde bulunmaları (*Şerhu'l-Makâşid*, II, 101; *Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, 74), gerek İbnü'l-Vezîr'in Muhtâr b. Mahmûd'a nisbet ederek *el-Müctebâ*'dan naklettiği metinlerin içerisinde Takıyyüddin el-Ucâlî'den nakillerin yer alması (meselâ bk. İbnü'l-Vezîr, *Tercîhu esâlibi'l-Kur'an*, s. 87-88, 110-111; *İşârü'l-hak*, s. 108), gerekse hemen bütün kaynaklarda Zâhidî'ye nisbet edilen ve Seyyid Muhammed eş-Şâhid'in görmediği anlaşılan *er-Risâletü'n-Nâşiriyye*'deki kelâmî meselelerle ilgili atıflardan *el-Müctebâ*'nın Zâhidî'ye aidiyeti kesinlik kazanmaktadır. Zira *el-Müctebâ*'da Ucâlî'den nakiller yapan Muhtâr b. Mahmûd ayrıca *el-Kâmil fi'l-istikşâ*'nın Takıyyüddin el-Ucâlî'ye aidiyetini açık biçimde belirterek *el-Müctebâ*'nın "Eb-vâbü'l-'adl" isimli bölümünün hâtimesinin ilk üçte birlik kısmının çoğunluğunu o eserden naklettiğini ifade etmektedir.

12. *eş-Şafve fi'l-uşûl*. *Keşfü'z-zunûn*'da (II, 1080) *eş-Şafve fi'uşûl-i-fikh* ismiyle kaydedilen eserden Bezzâzî *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'de iktibasta bulunmuştur (s. 138-139, 334; yazma nüshası için bk. Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâşiriyye*, neşredeninin önsözü, s. 12).

Zâhidî, *er-Risâletü'n-Nâşiriyye*'de (s. 33) Hz. Peygamber'in mucizelerine dair muhtasar bir eser yazmayı düşündüğünü belirtmişse de bu eseri yazdığına dair

bilgi bulunmamaktadır. Kütüphane kataloglarında *Şerhu'l-Kenz* (Dârü'l-kütübü'l-Mısıriyye, Fıkhu Hanefî, Tal'at, nr. 914), *el-Ehâdîş* (*el-Ehâdîşü'l-muhtâre*) (İzmir Millî Ktp., nr. 145, vr. 156^b-161^a; krş. *Keşfü'z-zunûn*, I, 897) ve *Kütü'l-müslimîn li-mâ yahtâcüne İleyhi külle hîn* (Amasya Bezazî İl Halk Ktp., nr. 198/5, vr. 266^b-278^b) adlı eserler de Zâhidî'ye nisbet edilmektedir. Brockelmann kendisine *Cevâhirü'l-fikh* adlı bir eser (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 6407) izâfe ederse de (*GAL Suppl.*, I, 656) aynı numaradaki eseri Georges Vajda *Hâvî mesâ'ili'l-Vakî'ât ve'l-Münye* adıyla kaydetmiştir (*Index général*, s. 373). Öğrencisi Şemseddin el-Muizî biri Anadolu'ya yerleştiğini, diğeri Bağdat'ta gideceğini duyduktan sonra Zâhidî için iki kaside yazmıştır (metinleri için bk. Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 262^{a-b}).

BİBLİYOGRAFYA :

Zâhidî, *Kunyetü'l-Münye*, Kalküta 1245/1830, s. 12, 148, 149, 172, 177, 194, 319, 374, 375; a.mlf., *Hâvî mesâ'ili'l-Münye*, Süleymaniye Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 20, vr. 99^b, 104^b, 252^a, 315^b, 316^a; a.mlf., *el-Müctebâ şerhu Muhtasarü'l-Kudûrî*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1262, vr. 30^b, 41^a, 42^a, 50^a, 57^b, 65^b-66^a, 102^a, 105^b, 131^b, 145^a-146^a, 187^a, 303^a, 324^b, 467^b; a.mlf., *er-Risâletü'n-Nâşiriyye* (nşr. Muhammed el-Mısıri), Safât / Küveyt 1414/1994, s. 27, 33, 47, 52, 56, 64, 75, ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. 9-17; Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikşâ' fima belegenâ min kelâmî'l-kudemâ* (nşr. Seyyid Muhammed eş-Şâhid), Kahire 1420/1999, neşredeninin girişi, s. 10-44; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, İstanbul 1305, II, 101; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: senne 651-660*, s. 370-371; Safedî, *el-Vâfi*, XXV, 381-383; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muhtâyye*, III, 460-462; V, 462 (İndeks); Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1325/1907, IV, 74; Firûzâbâdî, *el-Mirkâtü'l-vefiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-kütüb, nr. 671, vr. 79^a; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1401/1981, I, 138-139, 149, 334, 338; İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-hak'ale'l-halk*, Beyrut 1403/1983, s. 15, 17, 52, 68, 101-108, 113, 196, 207, 213, 283, 284, 285, 289, 294, 295, 332, 366, 377, 378, 405; a.mlf., *Tercîhu esâlibi'l-Kur'an'alâ esâlibi'l-Yünân*, Beyrut 1404/1984, s. 19, 43, 63, 65, 69, 83, 87-90, 93-95, 101-111; a.mlf., *el-Avâşım ve'l-ğavâşım* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1992, II, 275, 403; III, 318, 427, 437; IV, 8, 10, 71, 78, 92, 193-196; V, 30, 53, 55-60, 102, 267, 289, 301-302; VI, 367; VII, 30-31, 56-57, 66, 70-71, 73; VIII, 374; IX, 26, 332; İbn Nâsirüddin, *Tavâihu'l-Müştebih* (nşr. M. Na'im el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, IV, 262; VII, 135-136; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, VII, 286; XI, 229; İbn Kutluboğa, *Tacü't-terâcim fi men şannefe mine'l-Hanefiyye* (nşr. İbrâhîm Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 256-257; Seriyüddin İbnü's-Şihne, *Tafsilü 'ikdi'l-ferâ'id* (nşr. Seyyid Erşed el-Medenî), Diyûbend 1422, I, 305; II, 183-184, ayrıca bk. tür.yer.; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-şâ'ade*, II, 279; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 112, 282, 330; II, 36; IV, 7, 142, 195, 339; Radyüddin İbnü'l-Hanbelî, *Dürü'l-hâbeb*

fi târihi a'yâni Haleb (nşr. Mahmûd Hamed el-Fâhûrî – Yahyâ Zekeriyâ Abbâre), Dimaşk 1972, I/1, s. 92-93; Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtü'l-Hanefiyye* (nşr. Süfyân b. Âiş b. Muhammed – Firâs b. Halîl Meş'âl), Amman 1425/2003, s. 258, 270-273; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'î-bü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'c-mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 209^a, 219^a, 225^b, 253^b-254^a, 261^b-263^b, 281^{a-b}, 282^b; Pîr Mehmed Üskübî, *Muinü'l-müftî*, DİB İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 235, vr. 199^b-200^a; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüšül ilâ tabakâti'l-fuhûl* (nşr. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût – Sâlih Sa'dâvî Sâlih), İstanbul 2010, III, 321; *Keşfü'z-zunûn*, tür.yer.; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), I, 80, 205, 371, 479, 516; II, 7, 597; III, 308, 414, 758; IV, 48, 319; VI, 298, 450, 670, 732; VIII, 463; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 74, 75, 212-213; Brockelmann, *GAL*, I, 184, 475; II, 81; *Suppl.*, I, 296, 656; G. Vajda, *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris 1953, s. 373; A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Oxford 1955, II, 64; D. N. MacKenzie, *The Khwarezmi-an Element in the Qunyat al-munya*, London 1990; W. Madelung, "The Westward Migration of Hanafi Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centuries", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2011, s. 522-524; A. Zeki Velidi Togan, "Über die Sprache und Kultur der alten Chwarezmier", *ZDMG*, XC (1936), s. 27-30; Abdürrezzâk Huveyzî, "ez-Zâhidî el-Ğazmîni, Ebû'l-Reccâ' Muhtâr b. Maḥmûd", *Mv.AU*, XI, 26-29.



ŞÜKRÜ ÖZEN

ZÂHİDİYYE

(الزاهدية)

İbrâhîm Zâhid-i Geylâmî'ye
(ö. 700/1301)

nisbet edilen
Ebheriyye'nin kollarından
bir tarikat

(bk. İBRÂHİM ZÂHİD-i GEYLÂNÎ).

ZÂHİR

(الظاهر)

Allah'ın isimlerinden
(esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "ortaya çıkmak, belirgin olmak; üstün olmak, galip gelmek; yardım etmek" anlamlarındaki *zuhûr* kökünden türeyen *zâhîr*, terim olarak "varlığını ve birliğini belgeleyen birçok delilin bulunması açısından belirgin olan" mânasında kullanılır (*Kâmus Tercümesi*, II, 512; *Zeccâcî*, s. 137). *Zâhîr* ismi bir âyette (el-Hadîd 57/3) "zâtı ve mahiyeti bakımından gizli olan" anlamındaki "bâtın" ismiyle birlikte geçer, "muttali kılmak; galip getirmek" mânalarına gelen "izhâr" kavramı da Allah'a nisbet edilir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "zhr"

md.). *Zâhîr* Tirmizî ile İbn Mâce'nin esmâ-i hüsnâ listelerinde yer almış ("Da'âvât", 82; "Du'â", 10), izhar kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde de zât-i ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "zhr" md.).

Ebû İshak ez-Zeccâc, *zâhîrin* terim anlamı çerçevesinde bir yorum yaptıktan sonra kelimenin "üstün ve yüce olmak" şeklindeki kök anlamından hareketle bu isme "her şeyin fevkinde olan" anlamını vermiş ve uzunca bir dua / niyaz hadisinde yer alan, "... Sen zâhîrsin, fevkinde hiçbir şey yoktur, sen bâtınsın, dününde hiçbir şey yoktur" meâlindeki ifadeyi (*Müsned*, II, 381, 404; Müslim, "Zikir", 61) delil göstermiştir (*Tefsîrü esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, s. 60-61). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hadîd sûresinin baş tarafında yer alan âyette (57/3) iki çift isimden her birinin yanındaki nefyettiğini ve bunun çelişki ifade ettiğini ileri sürer, çünkü bir şey açık ve belirginse gizli olmaz, gizli ise açık olmaz. Arından kendisi bunu şöyle yorumlar: Burada çelişki gibi görünen şey yaratılmışlar dünyasına özgüdür. Cenâb-ı Hakk'ın ewel-âhîr, zâhîr-bâtın oluşu "kendinden" (bi-zâtihî) olma özelliği taşıdığından çelişki söz konusu değildir. Aslında bu, Allah'ın zâtında, isim ve sıfatlarında hiçbir şeye benzemediğine, dolayısıyla O'nun birliğine işaret eder. Mâtürîdî zâhîr ismine "hiç kimsenin yenilgiye uğratamayacağı galip ve hâkim, akîl ve nakîl delillerle varlığı ve birliği apaçık" mânası verir (*Te'vilâtü'l-Ķur'ân*, XIV, 333-334). Ebû Abdullah el-Halîmî zâhîr ismini Allah'ın varlığını kanıtlayan fiilî isimlerden sayarken Meccüdîn İbnü'l-Esîr, garîbül'-hadîse dair zengin muhtevalı eserinde zâhîr "her şeyin fevkinde bulunan" şeklinde açıklamış, ayrıca bu ismin "fiilleri ve sıfatlarının tecellilerinden yansıyanlara bakılarak akîl istidlâl yöntemleriyle tanınan varlık" diye yorumlandığını da kaydetmiştir (*en-Nihâye*, "zhr" md.). Kuşeyrî zâhîrin, içinde yer aldığı dört ismin Allah'ın fiilî sıfatlarına işaret ettiğini söylemiş ve bu çerçevede zâhîr ile bâtının şöyle açıklanabileceğini belirtmiştir: Cenâb-ı Hak nimetleriyle zâhîr, rahmetiyle bâtındır; sıkıntılardan kurtarmasıyla zâhîr, inâyetiyle bâtındır; onur ve şeref lutfetmesiyle zâhîr, doğru yolu göstermesiyle bâtındır (*et-Taḥbîr*, s. 83).

Gazzâlî, Allah Teâlâ'nın, duyuğun idraki veya duyulara dayanan hayal gücüyle bilinmesi açısından bâtın, aklın istidlâl yöntemiyle tanınması bakımından zâhîr olduğunu belirtmiş, ardından akıl yoluyla bilinmesi açık seçik olsaydı O'nu inkâr eden-

lerin bulunmaması gerektiği yolundaki karşı fikri hatırlatmış ve buna şöyle cevap vermiştir: Cenâb-ı Hakk'ın varlığının bazılarında gizli kalması O'nun çok belirgin (şiddet-i zuhûr) olduğundandır. Şöyle ki, yazının bir yazıcıya ihtiyaç duyması gibi tabiatı her nesne ve olayın olağan üstü bir düzene sahip olması da onun bir yaratıcı ve düzenleyicisinin bulunduğunu kanıtlar. Bununla birlikte, bu düzen hiç aksamadığı ve her olan bitene egemen olduğu için akîl melekelerini ve psikolojik güçlerini yeterince kullanamayan insanlar düzenin kendi kendine sürekli çalıştığı yanlışlığına düşerler (*el-Maḥşadü'l-esnâ*, s. 147-150). Fahreddin er-Râzî de ewel-âhîr, zâhîr-bâtın isimlerini birbiriyle bağlantılı biçimde çeşitli yönlerden açıklamaya çalışmıştır. *Zâhîr* ismi, yer aldığı âyette geçen ewel-âhîr gibi alternatif olan bâtın ismiyle kullanıldığı takdirde muhteva açısından tamamlayıcı bir denge meydana gelmektedir. *Zâhîr* Cenâb-ı Hakk'ın zâtî, fakat tecellileri açısından fiilî isim ve sıfatları içinde mütalaa edilir (bk. BÂTIN). Ayrıca zâhîr alî, azîz, cebbâr, kâdir, meccîd, metîn ve müteâli isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, II, 512; *Müsned*, II, 381, 404; *Zeccâc*, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1399/1979, s. 60-61; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ķur'ân* (nşr. Masum Vanlioğlu), İstanbul 2009, XIV, 333-334; Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâ'illah* (nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 137; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-imân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 188-189; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 135^a-136^a; Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fi't-tezkîr* (nşr. İbrâhîm Besyûnî), Kahire 1968, s. 82-83; Gazzâlî, *el-Maḥşadü'l-esnâ* (Fazlûh), s. 147-150; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aḥşâ*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 54^b-56^b; Fahreddin er-Râzî, *Levâmî'u'l-beyyînât* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 325-335.



BEKİR TOPALOĞLU

ZÂHİR

(الظاهر)

Açık lafızların
en alt derecesini belirten
fıkıh usulü terimi;
bâtının zıddı,
varlık ve olayların görünen yüzü,
nasırlar literal anlamı için
kullanılan genel bir kavram.

Sözlükte "açık, berrak, âşikâr olmuş" anlamındaki *zâhîr* kelimesi (*Lisânü'l-Arab*, "zhr" md.), Hanefî usul terminolojisinde "sırf işitilmekle kendisiyle kastedilen mâ-