

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-aḥyâr min fuḳahâ'i mezhebi'n-Nuḳ-mâni'l-muḥtâr*, 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-vüṣûl ilâ ḫabakâti'l-fuḫûl* (nşr. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût – Sâlih Sa'dâvî Sâlih), İstanbul 2010, III, 321; *Keşfü'z-ẓunun*, tür.yer.; İbn Âbidîn, *Reddül-muḥtâr* (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-Ġazmîni, Ebû'l-Reccâ' Muḥtâr 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-Muḳcem*, "zhr"

md.). *Zâhîr* Tirmizî ile İbn Mâce'nin esmâ-i hüsnâ listelerinde yer almış ("Daḳâvât", 82; "Duḳâ", 10), izhar kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde de zât-i ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (Wensinck, *el-Muḳcem*, "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. Ardından 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-Ḳur'ân*, XIV, 333-334). Ebû Abdullah el-Halîmî zâhîr ismini Allah'ın varlığını kanıtlayan fiilî isimlerden sayarken Meccüdîdî 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-Taḫbîr*, 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-Maḳşadü'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-Ḳur'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-Taḫbîr fi't-tezkîr* (nşr. İbrâhîm Besyûnî), Kahire 1968, s. 82-83; Gazzâlî, *el-Maḳşadü'l-esnâ* (Fazlûh), s. 147-150; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aḳşâ*, 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-

ZÂHIR

na açık biçimde anlaşılan, ancak te'vil, tahsis ve -vahiy süresi içinde- nesih ihtimaline kapalı bulunmayan lafız" demektir. Sözün sevkedildiği mânayı gösteren bir karîne yardımıyla zâhire nisbetle daha fazla açıklık taşıyan nas ile karşılaştırmalı olarak kullanıldığından zâhirle ilgili anlatımlarda genellikle "kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan" kaydına yer verilir. Kur'ân-ı Kerim'de "zhr" kökünden türeyen kelimeler sık biçimde, zâhir kelimesi çoğul ve müennes şekliyle on yerde sözlük anlamıyla geçer (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "zhr" md.). Hadislerde de zâhir ve aynı kökten türeyen kelimeler sözlük anlamı çerçevesinde yaygın biçimde kullanılmıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "zhr" md.).

Fıkıh usulü âlimleri, Kur'an ve Sünnet'in ifadelerinin doğru ve tutarlı biçimde anlaşılması için lafız konusuna ayrı bir önem vermiş, bu hususta benimsenen terminolojinin mantıkî izahını yapmak üzere bazı tasnifler geliştirmiştir. Bu tasniflerin, konuya toplu ve sistematik bir bakış yapmaya imkân vermesi yönüyle usul öğretiminde yol gösterici bir rol üstlendiği, ortak bir dil kullanımını sağlama yönüyle de her bir usul çevresi içindeki iletişimi kolaylaştırdığı, ayrıca Hanefî usulcülerinin bu çerçevedeki kavramların inceltilmesine daha fazla özen gösterdikleri söylenebilir. Hanefî usul eserlerinde lafzın mânaya vaz'ı, vazolunduğu mânada kullanılıp kullanılmaması, açıklık-kapalılık derecesi ve mânaya delâlet şekli esas alınarak yapılan dörtlü taksimin ilk ikisi müfred lafızla ilgili iken diğer ikisinde böyle bir kayıt olmaksızın mutlak mânada lafız söz konusudur. Bu eserlerde yapılan dörtlü lafız ayırımının en alt derecesini belirtmek üzere zâhir terimi kullanılır; daha sonra sırasıyla nas, müfesser ve muhkem gelir. Müttekellim'in metoduyla yazılan usul eserlerinde ise zâhir Hanefî usulündeki zâhiri ve nassı kapsar biçimde yer almıştır.

Zâhir, mânasına açık biçimde delâlet etme, te'vil, tahsis ve -vahiy süresi içinde- nesih ihtimaline kapalı bulunmama hususlarında nasla birleşir. Bu sebeple Debûsî'den itibaren Hanefî usulcülerinin nassın zâhirden farkını ortaya koymaya özel önem verdikleri görülür. V. (XI.) yüzyıl usulcülerinde bu konuyu nisbeten daha geniş ele alan Şemsüleimme es-Serahsî'nin açıklamaları şöyle özetlenebilir: Zâhir ile kastedilen mânâ, üzerinde düşünmeye gerek olmaksızın sırf sözün (sîga) işitilmesiyle anlaşılır. Sözle kastedilen şey bu mânaya

vaz'ındaki açıklığı sebebiyle hemen zihinlerde canlanır. Nas ise sözün bu mânâ için sevkedildiğini gösteren, lafza bitişik, konuşan kaynaklı bir karîne yardımıyla zâhire nisbetle daha fazla açıklık taşır; bu karîne olmadan lafızda onu açık kılan bir özellik yoktur. Bu durum zâhirle mukayese edildiğinde ortaya çıkar. Meselâ Bakara sûresinin 275. âyetinde geçen, "Allah alım satımı helâl, ribâyı haram kıldı" sözü alım satımın helâl olduğu hususunda zâhirdir, yani bu anlam açık biçimde anlaşılmalıdır. İnkârcıların alım satımın da ribâ gibi olduğu iddiasını reddedip bunların arasında helâlik-haramlık hükmü bakımından farklı bulunduğunu bildirme hususunda ise nasır; zira bu amaçla sevkedilmiştir. Nitekim, "Bunun sebebi onların, 'Alım satım da tıpkı ribâ gibidir' demeleridir" ifadesinden anlaşıldığı üzere âyet bu iddiayı reddetmek üzere inmiştir (*el-Uşûl*, I, 163-165). Ebü'l-Usr el-Pezdevî de bu konuda benzer ifadeler kullanır (*Kenzü'l-vüşûl*, I, 123-127). Ancak onun eserini şerh edenlerin çoğunun zâhir ile nassı ayırt etmek üzere, konuşanın kastının zâhirle birlikte bulunması durumunda nas haline geldiğini söyleyip zâhirde mânasının asıl sevk maksadı olmaması şartını koşmalarını eleştiren Abdülazîz el-Buhârî Debûsî, Sadrülsîlâm Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahsî, Semerkandî ve ismini zikretmediği bir Hanefî usulcüsünün eserlerindeki zâhir tanımlarına dikkat çeker; onların böyle bir şart ileri sürmediklerini ve bu ince farkı hepsinin birden gözden kaçırmış olamayacağını belirtir; bu şartı ileri sürenlerin düşündüğü gibi nassın zâhire göre daha açık olmasının sadece sevk özelliğine bağlı olmadığını söyler. Abdülazîz el-Buhârî, bu görüşü desteklemek üzere bir taraftan Debûsî ve Serahsî'nin eserlerinde de zâhir için örnek olarak zikredilen bazı ifadelerle (*el-Bakara* 2/275; *el-Mâide* 5/38; *el-Hac* 22/1) dikkat çeker, diğer taraftan bazı örnekler üzerinden zâhirle nassı karşılaştırıp şu açıklamayı yapar: "Fakat zâhirle nas arasında teâruz bulunması halinde sevk sebebi olma birinin diğerine tercihi ne elverişli bir güç sağlayabilir. Bu da açıklık bakımından eşit durumda olan iki haberden birine meşhur, mütevâtir olması sebebiyle veya başka bir gerekçeyle üstünlük tanınması gibidir". Daha sonra müellif, nassın zâhire göre daha açık olmasının işitenin sadece telaffuz edilmekle sözden kastedilen mânâyı daha açık biçimde anlayabildiğini değil, bağlama eklenen ve sözün sevk sebebinin bu olduğunu gösteren

lafzî bir karîne sayesinde zâhirden anlaşılmayan bir mânanın anlaşılmasını ifade ettiğini belirterek yukarıdaki örnekle ilgili şu noktaya dikkat çeker: Bu âyetteki, "Allah alım satımı helâl, ribâyı haram kıldı" ifadesiyle alım satımla ribânın farklı olduğuna dikkat çekmenin amaçlandığı sözün zâhirden değil bağlamından yani öncesinde geçen, "Ribâ yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalırlar. Bunun sebebi onların, 'Alım satım da tıpkı ribâ gibidir' demeleridir" şeklindeki karînedir anlaşılmalıdır; bu mânâ karîne olmadan anlaşılabilir (*Keşfü'l-esrâr*, I, 124-126). Buna karşılık İbn Melek, Abdülazîz el-Buhârî'nin yukarıdaki açıklamalarına yer verdikten sonra kendisinin de önceki usulcülerin hep birden bu ince farkı gözden kaçırmış olamayacağı kanaatini taşıdığını, ancak gerek Fahrülsîlâm'ın gerekse *el-Müntehab* sahibinin (Ahsî-kesî) nassı açıklarken, "Zira söz bu anlam için sevkedilmiştir" ibaresini kullandığını belirtmekte ve şu sonuca ulaşmaktadır: "Bu da zâhirde sevk sebebi olmama şartının arandığını gösterir, aksi halde onların yaptığı gerekçelendirme geçersiz hale gelir; zâhirde sevk sebebi olmama şartını zikretmemeleri ise bunun nassın tarifinden anlaşılıyor olmasına dayanmaktadır" (*Şerhu'l-Menâr*, s. 98-99). Buna göre, V. (XI.) yüzyılın sonuna kadar Hanefî usul eserlerinde zâhir tanımında sözün bu mânâ için sevkedilmemiş olması şartına yer verilmediği, daha sonraki eserlerde ise bu şartı arama, Abdülazîz el-Buhârî'nin belirttiği gerekçeler doğrultusunda ilk dönem usulcülerinin tanımını esas alma ve iki görüşü zikrederek tarafsız kalma şeklinde üç eğilim ile karşılaşıldığı görülmektedir (M. Edîb Sâlih, I, 156-164). Debûsî ve Serahsî'nin zâhir için müstakil örnekler vermesi ve Abdülazîz el-Buhârî'nin ortaya koyduğu ikna edici tahlil, tek başına ele alındığında zâhirin sözün bu mânâ için sevkedilmemiş olması şartına bağlanarak tanımlanmasının uygun olmadığını göstermekle birlikte Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin zâhir ve nas örneklerini açıklarken, "Bu zâhirdir, nas değildir; çünkü bu anlam için sevkedilmemiştir"; "Bu nasır, çünkü bu anlam için sevkedilmiştir" ve, "Aralarındaki fark ancak ikisinin karşılaştırılması durumunda ortaya çıkar" tarzındaki ifadelerinde de görüldüğü üzere genellikle nasla karşılaştırmalı olarak açıklanması sebebiyle zâhirin bu özelliği öne çıkmıştır. Esasen açık biçimde anlaşılan bir lafzın sevk amacının bulunmadığı düşünülemez;

karşılaştırma yapılırken nas için kullanılan “asıl sevk amacı” ifadesi de şâriin zâhirdeki anlamı hiç kastetmediğini değil asıl kastının bu olmadığını belirtmektedir. Zâhirin hükmü aksi yönde delil bulunmadıkça bu mânaya göre amel edilmesi, âm ise tahsis, mutlak ise takyit edilmemesi, hâs ise konduğu mânanın dışına çıkarılmamasıdır. Nassın da hükmü bu olmakla birlikte zâhire göre daha açık olduğundan aralarında teâruz bulunması durumunda nasın hükmü zâhire tercih edilir.

Öte yandan zâhir İslâmî literatürde yaygın biçimde varlık ve olayların görünen yüzünü ve dinî metinlerin literal anlamını belirtmek için kullanılır, zıddı olan bâtınla birlikte önemli bir kavram ikilisi oluşturur. Şâtıbî, şâriin maksadının nasıl bilineceği ve kastetmediklerinden nasıl ayrt edileceği sorusunun akli ihtimallere göre üç şekilde cevaplandırılacağı noktasından hareketle, nasların anlaşılması konusunda İslâm muhitinde ortaya çıkan eğilimleri tanıtırken özetle şu açıklamaları yapar: 1. Şâriin maksadını bildiren bir delil olmadan bu bilinemez. Bu delil ise ancak kavli tasrihtir. Böyle olunca lafızların vazoldukları lügat anlamları gerektirdiği halde tümevarımın gerektirdiği mânaları araştırma yoluna girilmemeli, sözde açık biçimde ifade edilenle yetinilmelidir. Bu yaklaşım şu iki düşünceden birini beraberinde getirmektedir: Ya yükümlülük içeren hükümlerde kulların maslahatları asla gözetilmemiştir veya bazılarında gözetilmiş olsa bile kulların maslahatlarının gözetilmesi gerekli değildir; zira bu maslahatların mahiyeti kullar tarafından ya tam mânasıyla bilinmemekte veya hiç kavranmamaktadır. Bu düşüncenin doğruluğunun pekiştirilmesiyle kıyasa göre hüküm vermenin câiz olmayacağı sonucuna ulaşılır. Re'y ve kıyası kötülleyen deliller de bu sonucu destekler niteliktedir. Bu yaklaşımın özü mutlak olarak zâhirle yetinilmesidir. Bu ise şâriin maksatlarını bilme yollarını zâhirî mânalarla ve naslarda düzenlenenlerle sınırlı tutan Zâhirîler'in görüşüdür. Bu görüşün olduğu gibi kabul edilmesi aşırı bir uçta kalmak demektir ki şeriat bu hususun tam olarak onların dedikleri gibi olmadığına tanıklık etmektedir. 2. Öncekine göre diğer uçta yer alan başka bir anlayış vardır ki bunu ikiye ayırarak açıklamak gerekir. Birincisi, şâriin maksadının ne nasların zâhirinde ne de onlardan anlaşılmalarda aranmaması gerektiği, asıl maksadın bunla-

rın arkasında gizli bulunduğu iddiasıdır. Bu anlayış şeriatın tamamını kapsar biçimde işletilince sonunda nasların zâhirinde şâriin maksadını bilmeyi sağlayacak bir tutamak kalmaz. Bu da şeriatı iptal etmek isteyen Bâtınîler'in görüşüdür. Onlar benimsedikleri mâsum imam görüşünü koruyabilmek ve inançları gereği ona olan ihtiyacın kaçınılmazlığını ortaya koyabilmek için nasları ve şer'î hükümlerin zâhiri yönlerini değersizleştirme yolunu tutmuşlardır. İkincisi de şâriin maksadının nazarı mânalar dikkate alınarak anlaşılabilirliği, zâhirlerle ve naslara ancak bunlarla birlikte itibar edileceği, eğer nas nazarı mânaya ters düşerse terkedilip nazarı mânanın önceleneceği yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, ya mutlak biçimde maslahatların gözetilmesinin gerekli olduğu yahut bunu gerekli görmemekle birlikte şer'î lafızların nazarı mânalara tâbi olmasını sağlamak üzere mânaların (hükümlerin gayeleri) sağlam biçimde tesbit edilip hakem kılınması düşüncesine dayanmaktadır. Bu görüş de kıyasta aşırı gidip onu naslara önceleyenlerin görüşü olup birinci kısmın karşısında bulunan diğer bir ucu oluşturmaktadır. Şâtıbî'nin görüşlerini şerheden Abdullah Dıraz bu görüşün sahipleri hakkında bir açıklama yapmadığı gibi Şâtıbî'de makâsid konusunu özel olarak inceleyen birçok yazar onun bu konudaki eğilimlerle ilgili kuşatıcı bakışını takdirle anmalarına rağmen bu gruptakilerle kimlerin kastedildiğine değinmemekte, M. Tâhir İbn Âşûr ise Şâtıbî'nin sözlerini özetlerken bu eğilimden hiç söz etmemektedir (*Makâşidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*, s. 22; bu konuda bazı yorumlar için bk. Hammâdî el-Ubeydî, s. 125; Abdülkerim Hâmidî, s. 61-67). Şâtıbî'nin ifadeleri dikkatle incelendiğinde onun burada nasların ruhunu, bunlardan çıkan ilkeleri ve özellikle maslahat ilkesini lafızlara önceleyen yaklaşımı kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra özellikle Tûfî üzerinden savunusu yapılmaya çalışılan bu yaklaşımın fıkıh usulü literatüründe belirgin bir yer tutmadığı görülmektedir. 3. Şeriatın kendi içinde çatışma ve çelişme olmaksızın tek bir nizam üzere işleyebilmesi için mânanın da nassın da ihlâle uğramayacağı biçimde her iki bakış açısının birlikte dikkate alınması. Derin ilim sahibi âlimlerin çoğunluğu bu yolu izlemiş olup şâriin maksadını bilme hususunda esas alınması gereken ölçü de budur (*el-Muvâfakât*, II, 391-393; ayrıca bk. BÂTİN İLMİ).

BİBLİYOGRAFYA :

Debûsi, *Ta'vîmü'l-edille* (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 116-117; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1384/1964, I, 319-320; Bâcî, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl* (nşr. Nezîh Hammâd), Kahire 1420/2000, s. 42-43; Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-vûşûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 123-134; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973, I, 163-165; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, I, 345, 384-385; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 123-134; Sadruşşerîa, *et-Tauzîh şerhu'tenkih* (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, I, 274-276; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 275-279, 391-393; Teftâzânî, *et-Telûih* (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, I, 274-276; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, İstanbul 1292, s. 98-99; Zeynüddin İbn Nuceym, *Fethu'l-gâffâr bi-şerhi'l-Menâr*, Kahire 1355/1936, I, 112-113; İzmirî, *Hâşiye 'ale'l-Mir'ât*, İstanbul 1309, I, 397-401; M. Tâhir İbn Âşûr, *Makâşidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1978, s. 22; M. Edîb Sâlih, *Tefsîrû'n-nusuş fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984, I, 139-226; M. Mustafa Şelebî, *Uşûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut 1406/1986, s. 447-449; Hammâdî el-Ubeydî, *eş-Şâtıbî ve makâşidü's-şer'ati*, Beyrut 1412/1992, s. 125; Ahmed er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâşid 'inde'l-İmâm eş-Şâtıbî*, Herndon 1412/1992, s. 271-273, 317-318; Mecdî Muhammed Muhammed Âşûr, *eş-Sâbit ve'l-mütegayyir fi fikri'l-İmâm Ebî İshâk eş-Şâtıbî*, Dübey 1423/2002, s. 136-140; Abdülkerim Hâmidî, *Devâbit fi fehmi'n-nas*, Katar 2005, s. 61-67; Wael Hallaq, “Zâhir”, *EI²* (İng.), XI, 388-389.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

ZAHİR-İ FÂRYÂBÎ

(ظهير فاريابي)

Ebû'l-Fazl Zahirüddin Tâhir
b. Muhammed Fâryâbî
(ö. 598/1201)

İranlı kaside şairi.

551 (1156) yılı civarında günümüzde Afganistan sınırları içinde kalan Cûzcân bölgesinde Belh şehri yakınlarındaki Fâryâb'da (bugünkü Devletâbâd) doğdu. “Sadru'l-hükemâ” ve “Melikü'l-keâm” unvanları ile tanınmış, şiirlerinde genellikle “Zâhir” mahlasını kullanmıştır. İlk eğitimini doğduğu yerde aldı. Daha sonra gittiği Nişâbur'da altı yıl boyunca Arap edebiyatı, felsefe, matematik ve astronomi öğrenimi gördü. İlk şiirlerini de burada yazmaya başladı. Nişâbur Emiri Adudüddin Doğan Şah b. Müeyyed'in sarayına intisap ederek kendisi ve vezirleri için methiyeler yazdı. Edebî ilimler yanında akfî ilimlere olan vukufu onu bu konularla ilgili tartışmaların içine çekti. Şair Enverî'nin 581 (1185)