

ra onları kendi vasalları yapmayı umuyor-
du. Bu amaçla meşhur Hanbelî âlimi Ebû'l-
Ferec İbnü'l-Cevzî'nin oğlu olan Ebû Mu-
hammed İbnü'l-Cevzî'yi hil'at ve tayin men-
şurlarıyla el-Melikü'l-Kâmil Muhammed,
el-Melikü'l-Muazzam ve el-Melikü'l-Eşref
Mûsâ'ya gönderdi (623/1226). Öte yandan
ekonomi ve maliye alanlarında bazı ön-
lemler aldı. Devletin gelirlerini kısıtlama
riskini göze alarak gayri şer'î vergileri (mü-
kûs) kaldırdı (622/1225); babasının uygu-
lamaya koyduğu arazi vergisindeki artış-
ları iptal etti ve hazinede çok sık görülen
yolsuzlukları bizzat ele aldı. Onun hali-
feliği zamanında ülke genelinde özelli-
kle yiyecek maddelerinde ucuzluk görül-
dü. Babasının döneminde birçok kişinin
malları kamulaştırılmış ve bu uygulamaya
karşı çıkanlar hapse atılmıştı. Zâhir ba-
basının bu politikasını benimsemedi ve ha-
pishanelerdeki mahpusları tahliye ettirdi.
Mahkûmlardan maddî sıkıntı içerisinde
olanlara yardım edilmesini emretti. "Sizin
zamanınızda hazine doldu" diyen bir gö-
revliye, "Önemli olan hazineyi doldurmak
değil Allah yolunda harcamaktır; biz tüccar
değiliz ki mal biriktirelim" demiştir. Bağ-
dat'ta Dicle üzerindeki ikinci köprü de onun
zamanında yapıldı. Bu vesileyle şairler hem
köprünün tasvirini yapmış hem de ona öv-
güler yazmıştır (İbnü't-Tiktakâ, s. 329). Hal-
kına karşı adalet ve merhametle muame-
le eden ve mütevazı bir hayat süren Zâhir-
Biemrillâh dokuz ay on dört günlük hali-
feliğin ardından 14 Receb 623 (11 Temmuz
1226) tarihinde vefat etti. Dindar bir kişi-
liğe sahip olan Zâhir-Biemrillâh iki Ömer'in
(Hz. Ömer ile Emevî Halifesi Ömer b. Ab-
dü'lazîz) yolunu izlemiş ve onların yöneti-
mini ihya etmeye çalışmıştır. Ancak siyasî
bakımdan tahta çıkışından önce olduğu
gibi halifeliği zamanında da çok silik kal-
mış ve Abbâsî halifeliğinin gelişmesiyle il-
gili kayda değer bir faaliyeti görülmemiş-
tir. Yerine oğlu Müstansır-Billâh Mansûr
geçmiş, diğer oğlu Müstansır-Billâh Ah-
med de Abbâsî Devleti'nin yıkılışından son-
ra (1258) 659'da (1261) Mısır'da ilk Abbâ-
sî halifesi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* (trc. Ahmet Ağrakça – Ab-
dü'lkerim Özyayın), İstanbul 1987, XII, 42, 397-
402, 414-415; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*,
VIII/2, s. 522-523, 592, 636, 642-643; Ebû Şâ-
me el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ale'l-Ravzateyn: Terâci-
mü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'* (nşr. İb-
râhim Şemseddin), Beyrut 2002, s. 141-142, 219,
226; Ebû'l-Ferec, *Târih* (trc. Ömer Rıza Doğrul),
Ankara 1999, s. 520-522; İbn Vâsil, *Müferricü'l-
kürûb*, IV, 171-196; İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî*, s.
329; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb* (nşr. Abdülmeccid
Terhîni), Beyrut 2004, XXIII, 187-188; Zehebî,

A'lâmü'n-nübela', XXII, 264-268; Safedî, *el-Vâfi
bi'l-vefeyât* (nşr. Ahmed el-Arnaût – Türkî Musta-
fa), Beyrut 1420/2000, II, 69-70; A. Hartmann, *an-
Nâsir li-Din Allah: 1180-1225*, Berlin-New York
1975, bk. İndeks; K. V. Zetterstéen, "Zâhir", *İA*,
XIII, 450-451; Anne-Marie Eddé, "al-Zâhir bi-Amr
Allâh", *EP* (İng.), XI, 390-391.



MURAT ÖZTÜRK

ez-ZAHİRE

(الذخيرة)

İbn Bessâm eş-Şenterîni'nin
(ö. 542/1147)

Endülüs

edip ve şairlerini

bölgelere göre ele aldığı eseri

(bk. İBN BESSÂM eş-ŞENTERİNİ).

ZAHİRE-i HÂRİZMŞÂHÎ

(ذخيره خوارزمشاهي)

İsmâil b. Hasan el-Cürçânî'nin
(ö. 531/1137)

tıpla ilgili

Farsça yazılmış ansiklopedik eseri

(bk. CÜRCÂNÎ, İsmâil b. Hasan).

ZÂHİRÎ

(bk. DÂVÜD ez-ZÂHİRÎ).

ZÂHİRİYYE

(الظاهريّة)

Dâvüd b. Ali ez-Zâhirî

(ö. 270/884)

tarafından kurulan fıkıh mezhebi.

Sözlükte "ortaya çıkmak, görünmek, te-
zahür etmek" anlamındaki **zuhûr** kökün-
den türeyen **zâhir** (çoğulu zavâhir) "bir
şeyin dışı ve görünen kısmı" mânasına ge-
ler; karşıtı **bâtındır** (bir şeyin görünmeyen
iç kısmı). Zâhir nitelemesi ve zâhir-bâtın
ayırımının İslâm bilimleri literatüründe bir-
birine bağlantılı üç farklı düzeyde kulla-
nıldığı görülür. 1. Zâhir terimi en genel
anlamda Kur'an lafızlarının gerçek anla-
mının zâhir anlam olmadığını, asıl olanın
iç anlam (bâtın) olduğunu ve bunun özel
kişiler tarafından bilinebileceğini öne sü-
ren gizemci eğilimlerin karşıtı olarak kul-
lanılmıştır. Zâhir mânanın esas olduğunu
ve bir gerekçe bulunmadıkça bu anlamın
aşılamayacağını öne süren Ehl-i sünnet
ve Mu'tezile bu yönüyle zâhiri esas alan
grupta yer alır. Şîa'nın çoğunluğu da bu
kapsamda düşünmek mümkündür. Buna
mukabil umumiyetle Şîi-Bâtınî gruplar (ve

bazı felsefî yaklaşımlar) bâtını esas alıp zâ-
hiri dikkate almayan veya zâhiri aşan gru-
bu meydana getirirler. Dinin ana metinle-
ri olan âyet ve hadislerin anlaşılması ko-
nusunda zâhir mânanın esas olduğu İslâm
mezheplerinin çoğunluğunun genel
prensidir. Bu ilkenin anlamı ve amacı,
şeriatın temelini teşkil eden âyet ve ha-
dislerin zâhir anlamlarını "buharlaştırarak"
her türlü te'vili önlemektir. Dil bir diyalog
ve anlaşma aracı olduğuna göre âyet ve
hadis metinlerinin anlaşılması hususunda
zâhir mânanın öncelikle dikkate alınması
ve anlama sürecinde pergelin sabit ayağı-
nın bu zâhir anlam üzerine konulması do-
ğal ve kaçınılmaz kabul edildiğinden bu
durumu esas alanlar ve bunu savunanlar
için "zâhiri" nitelemesi yapılmamıştır. Te'vi-
li haklı kılan bir gerekçe bulunmadıkça zâ-
hir mânanın terkedilemeyeceği ilkesi fıkıh
ve fıkıh usulü yanında kelâm ilminde de
özellikle vurgulanmaktadır (Teftâzânî, s.
105-106). İslâm mezheplerinin tamamı bir
te'vil çizgisi üzerinde tasavvur edilirse, Bâ-
tınıyye ve bazı İslâm filozofları te'vile en
açık ve bu kapıyı en fazla zorlayan grup-
lar iken Zâhiriyye ve bazı ehl-i hadîs grup-
ları zâhir mânayı hâkim kılmaya en fazla
ısrar eden, dolayısıyla te'vile en uzak ke-
simlerdir. Ehl-i sünnet ve diğer mezhep-
ler ise te'vile açık olup olmama hususun-
da bu iki uç arasında farklı noktalara ko-
numlanırlar.

2. Zâhir-bâtın ikilemesi veya karşıtılığı
fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin konu, amaç
ve yöntemleri arasındaki farkı göstermek
için kullanılır. Fıkıh ilmi insanların dışa yan-
sıyan eylemlerinin hükmünü belirlemeyi
konu edindiğinden gerçekleşen ve objek-
tif olarak gözlenebilen eylemleri (amel)
dikkate alıp onlar hakkında hüküm verir.
Bu yönüyle fıkıh ilmi zâhir ilmi (fikhü'z-zâ-
hir) diye nitelendirilir. Ahlâk ilmi veya di-
ğer adıyla tasavvuf ilmi tabiri daha çok
kalbin tasfiye ve tezkiyesini, insanın içinin
arındırılmasını konu alır ve bânî ilmi (fik-
hü'l-bâtın) olarak nitelendirilir. Zâhir ilmi-
bâtın ilmi ikilemesinde zâhir ilmi ya da bâ-
tın ilmi esas itibarıyla küçümseyici bir içe-
rik ve niteleme taşımasa da zaman za-
man ehl-i bânî ile ehl-i zâhir birbirlerinin
konularını bu ifadelerle eleştirmiştir. Fak-
kat Ehl-i sünnet içindeki umumi kabule
göre fıkıh ilmi ve tasavvuf ilmi bağlamın-
da zâhir-bâtın ikilemesi bir şeyin iki farklı
gerçeklik boyutunu, madalyonun iki fark-
lı yönünü belirtir. Literatürde ve özellikle
klasik sonrası literatürde bundan dolayı
"ehl-i bânî" dendiğinde sûfiler, "ehl-i zâ-
hir" dendiğinde ise fukaha ve mütekelli-

ZÂHIRİYYE

mîn anlaşılır. Aslında tasavvufun Bâtınıyye ile düşünsel ilişkisi dikkate alındığında, öte yandan da zâhir ilim mensuplarının Zâhiriyye ile ilk üç şer'î delilin hâkimiyeti konusunda aynı düşünceyi benimsedikleri göz önünde bulundurulduğunda zâhir-bâtın ikileminin bir önceki maddede sözü edilen zâhir-bâtın ayırımının bir uzantısı olduğu söylenebilir.

3. Fıkıh usulünde zâhir kelimesi "hükümün konuluş gerekçesi" veya "söylenen sözle kastedilen mâna" anlamına gelen "mâna" karşıtı olarak kullanılır (Abdülazîz Buhârî, I, 72). Bu anlamdaki zâhir genelde ta'lîl, re'y ve kıyas karşıtlığını ifade eder. Bu kullanımda mânaların hakikatleri ve hükümlerin konuluş gerekçeleri üzerinde düşünmeyen, sözün söyleniş amacını dikkate almadan âyet ve hadisleri sadece ilk bakışta anlaşılacak zâhir mânalarına göre anlayan kişilere zâhir ehli (ehlü'z-zâhir, ashâbü'z-zevâhir) denilir. Buna karşılık, mânanın tesbit ve tatbikinde şâriin amacını dikkate alanlara ehl-i bâtın denilmeyip bunun yerine ehl-i re'y tabiri kullanılır. Ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayırımı da bu temelde ortaya çıkan bir ayırımıdır; ehl-i re'y ahkâm-ı şer'iyyenin mâna ve maksatlarına daha fazla başvururken ehl-i hadis hükümleri yüzeysel olarak anlamakta ısrar etmekte, onların amacı ve gerçekleştirmek istedikleri hedefi tanımlamaya dönük sorular sormayı reddetmekteydi. Bu yaklaşımıyla bilhassa ilk ehl-i hadis hareketinin Zâhirî düşüncesinin oluşumuna katkısı açıktır.

Zâhirîliğin Doğuşu ve Temel Özellikleri. İslâm hukuk tarihinde adını bir ilkeden alan tek yaklaşım olan Zâhirîlik, esas itibarıyla fıkıhta re'y ne ölçüde yer verileceği konusunda ortaya çıkan ayrışmada re'y karşıtlığının bulunduğu nihai noktayı temsil eder. Bu nokta göz önüne alınmadan Zâhirîliğin sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve fıkıh tarihinde doğru biçimde konumlandırılması mümkün olmaz. Sahâbe döneminden başlamak üzere re'y konusuna mesafeli duran kimselerden söz etmek mümkünse de bu konudaki en belirgin ayrışma tâbiin döneminden itibaren ortaya çıkan ehl-i re'y-ehl-i hadis ayrışmasıdır. Ehl-i hadis re'y konusunda takındığı mesafeli tavır, Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî'nin öncülüğünü yaptığı Zâhirîlik akımıyla en uç noktasına ulaşmıştır. Bu bakımdan Zâhirîliğin, ehl-i hadis katı ve aşırı bir versiyonu yahut aşırılığa varan bir devamı olarak görülmesi hiç de abartılı bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim Zâhirîlik eğiliminin güçlü bir şekilde kendini göstermesi, hadislerin yaygın biçimde toplanıp yazıya ge-

çirildiği döneme ve özellikle bu sürecin sonlarına tesadüf eder. Bu tesadüf, ehl-i hadis anlayışı ile Zâhirî anlayış arasında güçlü bağ bulunduğunun açık kanıtlarından biridir. Bu irtibat ehl-i hadis derece farklılığı göstermekle birlikte bünyesinde Zâhirîlik eğilimi barındırdığını göstermesi bakımından da önemlidir. Esasen ilk fıkıh ayrışması olan hadis ve re'y taraftarlığının ürettiği fikhî mirasa bakıldığında birinci grubun fıkıh bablarına göre hadis toplama, ikinci grubun ise doğrudan re'y ile / kıyasla fıkıh yapmaya eğildiği açıkça görülmektedir.

İslâm hukuk ekollerinin oluşum seyri ve sırası dikkate alındığında ilk kurulan mezhep olan Hanefîliğin ve ardından Mâlikîliğin re'ye daha çok önem verdiği, ardından gelen Şâfiîliğin re'y alanını daraltmaya giriştiği, Ahmed b. Hanbelî'nin re'y kullanım alanını iyice sınırladığı ve nihayet Dâvûd ez-Zâhirî'nin re'y kapısını büsbütün kapattığı söylenebilir. Ancak bu durum, ümmetin, re'ye başvurmayı bir yöntem olarak gören anlayıştan re'yi büsbütün dışlayan zâhirci bir anlayışa döndüğü anlamına gelmez. Aksine Zâhirîliğin her dönemde marjinal kaldığı tarihen bilinen bir husustur; Zâhirîlik eğilimine sahip kişiler zaman zaman görülmekle birlikte Zâhirîlik bir sistem olarak kalıcı olmamıştır. En güçlü ifadesini bulunduğu İbn Hazm'ın yazılarının etkisi bile sınırlı kalmıştır. XX. yüzyılda Zâhirîliğin, özellikle İbn Hazm'ın kitaplarının âlimlerin ilgi alanına girmesi ve mezheplerin iç tutarlılığına ve sistematik yapısına riayet etmeyen pek çok çağdaş müftünün bazı fetvalarında dört mezhebe ayrıkırı olsa bile İbn Hazm'a atıfta bulunarak görüşlerini temellendirmesi ve benzeri gelişmeler ise modern dönemlerde fıkıh düşüncesinde yaşanan ciddi dönüşümün ve klasik dönem literatürünü bir "fikhî çözümler ambarı" olarak görmenin neticesi olarak ayrı bir bağlamda, özellikle Selefiğin yaygınlaşması olgusuyla bağlantılı biçimde ele alınması gereken bir husustur.

Zâhirîlik düşüncesinin sistematik bir yapıya kavuşması ilk defa Dâvûd b. Ali ile başlamakla birlikte bu anlayışın nüvelerinin önceki dönemlerde mevcut olduğu bir gerçektir. Tâbiin döneminde, hatta sahâbiler arasında bu anlayışa yakın duran kimseleri görmek mümkündür. Zâhirî düşüncesinin grup düzeyinde kökleri ise Hâricîlik hareketine ve ehl-i hadis'e dayandırılabilir. Konuşanın neyi kastettiğini hiç düşünmeden sözün sadece zâhirine, kelimelerin ifade ettiği sözlük anlamlarına tutun-

ma, yani ifadeleri harfi harfine anlama eğiliminde Hâricîliğin izleri çok belirgindir. Nitekim Endülü's Zâhirîliği'ne önemli eleştiriler yönelten Mâlikî fakihleri Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ile Şâtîbî ehl-i zâhir ile Hâricîler'in tutumu arasında paralellik kurmuşlardır. Birincisi Zâhirîler'i "Hâricîler'in kardeşi" diye nitelemekte ve görüşlerini Hâricîler'den aldıklarını belirtmekte, bunu da Sıffin Savaşı esnasında Hâricîler'in, "Hüküm ancak Allah'ındır" âyetini (el-En'âm 6/57) yorumlamalarıyla örneklendirmektedir (Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XVIII, 188). Şâtîbî ise şâriin maksadının ne olduğu üzerinde düşünmeden nasların zâhiri-ne tâbi olmayı Hâricîler'in özelliği diye zikrederek Zâhirîlik ile Hâricîlik arasında bir bağlantı olduğu imasında bulunmaktadır (*el-Muvâfakât*, III, 390). Bununla birlikte Zâhirîlik eğiliminin / anlayışının sistemli bir düşünce haline gelmesi Dâvûd b. Ali el-İsfahânî ile başlar. Zâhirîlik akımı başlangıçta onun ismine nisbetle Dâvûdiyye şeklinde adlandırılırken sonraları "ehlü'z-zâhir, ashâbü'z-zevâhir" olarak, daha geç dönemlere doğru ise Zâhiriyye adıyla anılmıştır. Bu isimlerin hepsi Türkçe'de Zâhirîler / Zâhirciler şeklinde karşılanırken akıma da Zâhirîlik / Zâhircilik denilmektedir.

Zâhirî Yaklaşımın İlkeleri. Ehl-i zâhirin ilke olarak nasların zâhirî mânalarına tutunduğunu, illetler ya da hikmetler / maslahatlar temelinde nasların anlaşılmasına / yorumlanmasına, dolayısıyla kıyas, istihsan ve istislah gibi yöntemlere karşı çıktıklarını söylemek mümkünse de ehl-i hadis ve ehl-i zâhir çizgisinin iç içe geçtiği bazı durumlarda kıyas ya da maslahat karşıtlığında nisbî bir yumuşamadan söz etmek mümkün olabilir. Bu tutumun tipik bir örneği, kıyasa başvurmayı açıklıktan ölmek üzere olan kişinin murdar hayvanın etini yemesine benzettiği nakledilen Şa'bî ve Ahmed b. Hanbelî'nin tavrıdır (Goldziher, *The Zâhiris*, s. 7). Buna rağmen sonraki dönemlerde Hanbelî mezhebinde prensip olarak kıyasın kabul edilmesi, hatta özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye örneğinde maslahatla amele kapı aranması farklı bağlamda değerlendirilmesi gereken bir husustur. *er-Risâle*'de bütün ihtihad faaliyetlerini kıyasa indirgeyen ve re'y ile ihtihadı sıkı şartlara bağlamaya çalışan Şâfiî'nin tutumunun da Dâvûd b. Ali'ye ilham kaynağı olması sebepsiz değildir. Nitekim Dâvûd b. Ali başlangıçta Şâfiî mezhebine mensup olup kıyası kabul ederken daha sonra Şâfiî'nin istihsanı iptal hususundaki gerekçelerinin kıyası da iptal ettiği kanaatine vararak kıyası da red-

detmiştir. Bu olay, fakihlerin ihtilâfları konusunda yazıları olan ve kıyası nefyeden Ebû İshak İbrâhim b. Câbir (ö. 310/922) hakkında da nakledilmektedir. Ona başlangıçta kabul ederken sonradan kıyası niçin reddettiği sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Şâfiî'nin *İbtâlû'l-istihsân*'ını okudum ve mantığının doğru olduğunu farkettim; ancak onun istihsanı çürütmek için ileri sürdüğü bütün delillerin tamamen kıyası da çürüttüğünü gördüğümden kıyas bana göre geçersiz bir delildir” (Cessâs, IV, 226). Kesin olan husus ehl-i hadîsin zihniyetiyle ehl-i zâhirin zihniyetinin büyük ölçüde örtüştüğüdür. Ancak Hâricîler ile Dâvûd b. Ali ve İbn Hazm gibi dilin mânalarını bağlamlarıyla anlayan, fakat illete / kıyasa karşı olanları veya kıyası kerhen kabul eden İbn Hanbelî'yi, hatta daha sonra maslahata geniş yer ayıran bazı Hanbelîler'i birbirinden ayırmak gerekir. Ayrıca tarih içerisinde bu geleneklerde ciddi dönüşümler meydana geldiğinden herhangi bir gelenek için statik bir tutum var saymak doğru bir yaklaşım değildir. Meselâ Şâfiîler ve Hanbelîler'in arasından kıyası aşarak nasların gâi yorumuna ilişkin oldukça yetkin yaklaşımlar geliştirenler bulunduğunu, hatta maslahat temelli yaklaşımların olgunlaştırılmasında Şâfiî ve Hanbelî âlimlerinin önemli pay sahibi olduğunu hatırlamak yerinde olur. Zâhirîliğin ayırıcı vasfı nasların zâhirine tutunma, bununla yetinme ve zâhir mânayı hiçbir şekilde aşmamadır. Zâhirîler “neyin söylendiğine” odaklanmış, bunun yanında “neyin söylenmek istendiğine” baksalar da bunu nasın zâhirî anlamını tam olarak ortaya koymak amacıyla yapmışlardır; onlar, naslardaki hükümleri naslarda geçmeyen olaylara taşıma (kıyas) sâikiyle anlam ve amaç arayışına karşıdır.

Zâhirîler sadece re'y, ta'lîl ve kıyas karşıtlığıyla kalmamışlar, aynı zamanda taklide, dolayısıyla mezhep fikrine ve sahâbî kavlinin delil olmasına da karşı çıkmışlar; bütün bu yaklaşımlarını nas dışında şer'î hükme medar olacak başka bir delilin bulunamayacağı kabulüne dayandırmışlardır. İbn Hazm'ın tasvir ettiği şekliyle Zâhirî düşüncesinde, “Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'a razı oldum” âyeti (el-Mâide 5/3) temel hareket noktası kabul edilmektedir. Zâhirîliğin nasların zâhirine tutunma ve onunla yetinme genel anlayışına uygun olarak bu âyeti, fıkıh usulü mânasında delillerin tamamlandığı şeklinde anlayan ve bu sebeple naslar dışında herhangi bir delilin bulunama-

yacağını savunan İbn Hazm re'y ve kıyas gibi beşerî yorum içeren yaklaşımları dine ilâve yapma şeklinde anlamakta ve bu sebeple şiddetle kınamaktadır (Adang, *Speaking for Islam*, s. 15-48). Özellikle bir nasın içerdiği hükmün hangi mâkul ve nesnel gerekçeye istinaden konulmuş olduğunu tesbit çabası (ta'lîl) ve bu çabanın sonucunda bulunan mâkul-nesnel gerekçeye (illet) dayanarak yapılan kıyas Zâhirîler tarafından, beşerin bir anlamda şâri' konumuna yükseltilmesi ve tamamen tababbûdî (dogmatik) olan şer'î hükümlerin rasyonelleştirilmesi çabası olarak görülmemekte ve reddedilmektedir.

Her şeyin naslarda açıkça belirtilmiş olduğu fikrine dayanan nasların zâhirine tutunma, bununla yetinme ve onu aşmama ilkesi kıyasa karşı tutumda kendini en belirgin şekilde gösterir. Zâhirîler'e göre naslar bütün hayat olaylarının hükümlerini doğrudan ve açıkça içerdiğinden hiçbir konuda kıyasa gerek yoktur. Kur'an ve Sünnet naslarında emirler, yasaklar, ayrıca serbestlik ifadeleri vardır. Emredilen şeyler farzdır, yasaklanan şeyler haramdır, emre ve yasaklamaya konu edilmeyip serbestlik tanınan şeyler ise mubahtır. Böyle olunca her şeyin hükmü şâri' olan Allah ve peygamber tarafından doğrudan belirlenmiş olmaktadır. Ancak literatürde bazı Zâhirîler'in bazı tür kıyasları kabul ettiğine ilişkin ifadeler rastlanmakta ve bu durum onların kıyas karşısındaki konumlarının tesbitinde birtakım zorluklara yol açabilmektedir. Öyle görünüyor ki sözü edilen değişik ifadeler, kıyas kelimesine yüklenen farklı anlamlardan veya bazı delâlet şekillerinin esasında teknik anlamda kıyas olmadığı halde kıyas kapsamına dahil edilmesinden kaynaklanmaktadır. Burada özellikle “celî kıyas” ve “mansûs illete dayalı kıyas” konusunda bazı farklı yaklaşımların bulunduğu ve ehl-i zâhirden sayılan bazı kimselerin teknik anlamda kıyas olmadığı gerekçesiyle celî kıyasa ve mansûs illete dayalı olarak yapılan kıyasa pek karşı çıkmadıkları söylenebilir.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin celî kıyası kabul ederken İbn Hazm'ın hem celî hem de hafî kıyası reddettiğini öne süren yazarlar bulunsa da Dâvûd'un celî kıyası kabul ettiği yönündeki bu görüş isabetli görünmemektedir. Nitekim İbnû's-Salâh, Dâvûd'un celî kıyası da reddettiğini söylemektedir. Ayrıca yukarıdaki tesbit doğru kabul edilse bile Dâvûd'un celî kıyasla neyi kastettiğini belirlemek gerekir. Çünkü celî kıyas, teknik anlamdaki kıyas için kullanılabildiği gibi “asil” mânasında kıyas için ve cumhur

usulcülerin mefhûmü'l-muvâfakat, fahve'l-hitâb, mefhûmü'l-evlâ, Hanefîler'in ise delâletü'n-nas olarak adlandırdıkları delâlet şekli için de kullanılabilir (Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 695). Diğer bir ifadeyle mefhûmü'l-muvâfakatin delâletinin lafzî mi yoksa kıyasî mi olduğu konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Kelâmcı usulcülerin çoğu bunu kıyas değil lafzî delâlet kabul ederken (a.g.e., II, 765) İbn Hazm kıyas olduğu gerekçesiyle bu delâlet türüne de karşı çıkmaktadır. Bu bakımdan İbn Hazm'a göre, “Anana babana öf deme!” âyetinden onlara sövmenin veya onları dövmenin yasaklığı hükmü çıkarılamaz. İbn Rüşd bu delâletin akıl yürütme değil şâri'den duyma (sem') kabilinden olduğunu ve bu tür delâleti reddetmenin şâriin hitabının bir kısmını reddetmek anlamına geleceğini belirterek Zâhirîler'in bu tür delâleti reddetmemeleri gerektiğini söyler. İbn Hazm'a olan sempatisine rağmen İbn Teymiyye de bu tür hitabı reddetmenin gerçek karşısında inatçılık olduğunu belirtir. Zâhirîler kıyasa ihtiyaç bulunmadığını söylemekle yetinmemiş, ayrıca kıyasa başvurunun dine ilâve yapmak ve dinde şâri' konumu iddia etmek mânasına geldiğini öne sürmüştür. Kıyası kabul eden ekseri fukahayı ve fıkıh mezheplerini ağır biçimde eleştirmişlerdir.

Zâhirîliğin öne çıkan diğer bir özelliği sahâbî kavlini dikkate almamasıdır. Zâhirîliğin teorisyeni ve en önde gelen temsilcisi olan İbn Hazm, sahâbenin kendi görüşlerinin değil sadece Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının hüccet olduğunu eserlerinin birçok yerinde vurgulamaktadır (meselâ bk. *el-Muḥallâ*, IX, 132). *el-Muḥallâ*'nın diğer bir yerinde (XI, 356), “Benim ve benden sonra râşid halifelerimin sünnetine tâbi olun” hadisine rağmen niçin sahâbî sözünü hüccet kabul etmediğini şöyle açıklar: “Râşid halifelerin sünneti Resûl-i Ekrem'e tâbi olmaktır; onların kendi re'y ve ihtihadları ile yaptıklarına tâbi olmak vâcip değildir”. Şah Veliyullah ed-Dihlevî de Zâhirîliği tanımlarken kıyas karşıtlığı yanında sahâbe âsârıyla amel etmemeyi de onların bir niteliği olarak ilâve eder (*Hüccetullâhî'l-bâliğa*, I, 273). Zâhirîler'in sahâbî kavline kaynak değeri atfetmemeleri yine onların re'y ve kıyas karşıtlığının bir devamıdır. Sahâbenin re'ye başvurduğu kesinlikle bilinen bir husustur; buna göre, sahâbenin söz ve uygulamalarını kaynak olarak görmek Allah ve resulü dışında birini veya birilerini otorite kabul etmek anlamına gelecektir. Sünnî usulcülerinin, şer'î hüküm çıkarımında re'ye ve kı-

ZÂHİRİYYE

yasa başvuru meşruyetini temellen-
dirirken sahâbe söz ve uygulamalarına bü-
yük ölçüde dayandıkları göz önüne alındı-
ğında Zâhirîler'in sahâbe söz ve uygulama-
larını kaynak olarak görmemelerinin ken-
di sistemleri açısından anlamlı ve tutarlı
olduğu daha iyi anlaşılır.

Zâhirîler'in itikadî ve amelî konulardaki temel yaklaşımlarını şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Hukukun kaynağı nasları zâhirî mânâlarından ibarettir. Tek tek sahâbilerin görüşleri kaynak sayılmasa da sahâbenin icmâî ya da ortak algısı nasların mâna ve mefhumunu yansıttığı için delildir. 2. Re'y, ta'lîl, kıyas, istihsan ve istislâh asla hüccet olamaz; çünkü bunlarda şahsî görüş devreye girmektedir. Allah'ın dininde şahsî görüşe yer yoktur. Bu görüş ve kanaatler farklı hükümler, ihtilâflar ortaya çıkarır. Allah'ın dini ise değişken ve farklı olmayıp tektir. 3. Taklit karışıklığı. Din koyucu olarak sadece Allah ve resulünü görmeleri ve şahsî görüşün din dışı olduğunu düşünmeleri sebebiyle Zâhirîler mezhep isimlerinin otoritesini ve mezhepleri tanımazlar. İbn Hazm'ın ifadelerinde Zâhirîliğin bir mezhep niteliği taşımadığını özellikle ifade etme kaygısı dikkat çekicidir. Ancak bir çalışmaya göre usûl-i fıkha dair on altı meseleden on dördünde İbn Hazm mezhebin kurucusu Dâvûd ile, kalan ikisinde de Dâvûd'un oğlu ve mezhebin ikinci ismi Muhammed b. Dâvûd ile aynı görüştedir; aynı şekilde fûrû-i fıkhta da İbn Hazm'ın Dâvûd'dan çok fazla ayrılmadığı görülmektedir (*EP* [İng.], XI, 394). Bir mezhebe mensubiyete karşı çıkma İbn Hazm'dan önce ehl-i hadîs arasında yaygın bir eğilimdir ve bu durum Zâhirîler'le ehl-i hadîsin kısmen keşiştiği noktalardan biridir. Ancak İbn Hazm açısından bu vurgunun bir polemik neticesi olduğu ve onun mezheplere bağlılıkla taklidi ilişkilendirerek özellikle çevresindeki Mâlikîler'e karşı üstünlük elde etmek istediği öne sürülebilir. 4. İtikadî bir mezhep olmasa da Zâhirîliğin lafızlılığı itikad konularında da bazı fikirler geliştirmelerine yol açmıştır. Kur'an ve Sünnet'te geçmeyen hiçbir ismin Allah'a nisbet edilemeyeceği düşüncesi bunlardan biridir. Daha çok İbn Hazm tarafından geliştirilen Zâhirî itikad anlayışı her türlü teşbihe karşı çıkmakta ve tenzihi vurgulamaktadır (*a.g.e.*, a.y.). İbn Hazm mücizenin ancak peygamberlere mahsus olduğunu söyleyerek vefilerin kerametini de reddetmiştir (İbn Hazm'ın itikadî görüşleri için bk. M. Ebû Zehre, *İbn Hazm*, s. 205-230). Ehl-i zâhire nisbet edilen görüşlerle Hâricîler,

ehl-i hadîs ve özellikle de Ahmed b. Hanbel'in görüşleri arasında genellikle paralellik mevcuttur. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de birçok konuda ehl-i zâhirin görüşünü benimsedikleri ve bu anlayışı yüceltikleri görülmektedir.

Zâhirîler'in Görüşlerinin İlmî Değeri. Zâhirîler'in, nasların arka planını anlamaya yönelik akli yolları reddettikleri için entelektüel câmiadan dışlanmaları yönünde güçlü bir kanaat oluşmuştur. Başta Dâvûd ez-Zâhirî olmak üzere önde gelen Zâhirîler hakkında "recûl mütecâhil" ve "dâil" (sapık) gibi küçümseyici ifadeler kullanıldığı sıkça görülmektedir. Cessâs, Bâkîllânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye göre Zâhirîler ulemâdan değildir, onlar avam hükümdedir (*el-Fuşûl*, III, 296; *el-Burhân*, II, 819). Kâdî İyâz da bazı âlimlerden naklen Dâvûd b. Ali'nin mezhebinin II. (VIII.) asırdan sonra ortaya çıkmış bir bid'at olduğunu kaydetmiştir (Venşerîsî, II, 491). Bu tartışma özellikle Zâhirîler'in aykırı görüşlerinin icmâa engel olup olmayacağı noktasında yoğunlaşmakta ve çoğu defa Zâhirîliğin kurucusu sayılan Dâvûd b. Ali üzerinden gerçekleşmektedir. Merkezî soru şudur: "Dâvûd b. Ali'nin muhalif kaldığı bir durumda icmâ gerçekleşmiş olur mu?" Usulcülerin çoğunluğu Dâvûd'un muhalefetinin icmâa zarar vermeyeceğini öne sürmüştür. Nitekim Cüveynî kıyas ehlinin icmâna itibar edileceği fikrine, âlimlerden bir kısmının kıyası delil kabul etmemelerini dayanak gösterip karşı çıkanlar için şöyle der: "Kıyası inkâr edenleri biz ümmetin âlimlerinden ve şeriatın taşıyıcılarından saymıyoruz" (*el-Burhân*, II, 819).

Zâhirîler'in görüşüne itibar edilmeyeceği düşüncesinin dayandığı temel argüman Zâhirîler'in fakih tanımı kapsamına giremeyecekleri hususudur. Fikhin anlamının sözün sadece mânâsını anlamak değil aynı zamanda konuşanın maksadını anlamak olduğu noktasından hareketle bazı usulcüler Zâhirîler'in fakih kabul edilmeyeceğini öne sürmüşlerdir. Diğer bazıları da fikhin tanımındaki "istinbat" kaydından hareketle Zâhirîler'i fikh kapsamının dışında tutmuşlardır. Nihâî tahlilde Zâhirîler'in fakih sayılmaması onların kıyası reddetmiş olmasına dayanmaktadır. Şer'î hükümlerin kıyas yoluyla bilinmeyeceğini iddia etmeleri sebebiyle Zâhirîler bazı usulcülerce sofistlere benzetilmiş, onların şer'î konulardaki tutumunun sofistlerin akıl konularındaki tutumu gibi olduğu öne sürülmüştür (Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 472). Yine Zâhirî anlayışına sahip olan bir kişinin hâkimlik görevine getirilemeye-

ceği yönünde görüşler de vardır (Sübkî, II, 289). Bununla birlikte başta Hanbefiler olmak üzere ehl-i hadîs düşüncesine daha yakın duran İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve Zehebî gibi Şâfiî âlimleri Zâhirîler'in hilâfının dikkate alınması gerektiği görüşündedirler. İbnü's-Salâh, "Mezhebimizde en son görüş budur" der (*a.g.e.*, a.y.); İbn Kayyim el-Cevziyye de Zâhirîler'i savunur (*İlâmü'l-muvaqqı'în*, V, 111). Ayrıca Zâhirîler'e bazı eleştirilerde ve karşı eleştirilerde bir nevi polemik havası olduğunu da unutmamak gerekir; zira bu kişiler kendi dönemlerinde Zâhirî düşünce mensupları tarafından şiddetle eleştirilmiş ve onlar da bu eleştirilere aynı şiddette karşılık vermişlerdir. Daha sonraki dönemlerde Zâhirîlik savunması daha çok Zehebî ve Şevkânî tarafından yapılmıştır. Bu ikisinin de ehl-i hadîse mensup bulunduğunu göz önünde tutmak gerekir. Günümüzde de ehl-i hadîs hareketinin devamı niteliğindeki Selefi-Vehhâbî çevreleri Zâhirîler'i savunan çalışmalar kaleme almışlardır (meselâ bk. Abdüsselâm b. Muhammed Şuveyr, bibl.).

Zâhirîlik Düşüncesinin Yayılması. Zâhirîlik akımı ilk defa Dâvûd b. Ali'nin yaşadığı Bağdat / Irak'ta yayılmıştır. IV. (X.) yüzyılda İbnü'n-Nedîm'in kendi zamanındaki fukaha gruplarını ele aldığı sekiz başlıktan dördüncüsünün adı "Dâvûd ve ashabının haberleri hakkında" şeklindedir (*el-Fihrist*, s. 271-273). Ancak özellikle ilk üç mezheple kıyaslandığında fakih sayısının azlığı (sadece on bir isim) dikkat çekicidir. Aynı yüzyılda Muhammed b. Ahmed el-Hârîzmî de mezhepleri tasnif ederken Dâvûdiyye'yi ashâbü'l-hadîs altındaki dört mezhepten biri olarak kaydeder (*Mefâtîhu'l-ülüm*, s. 19). Ebû İshak eş-Şîrâzî kendi zamanındaki Sünnî fikh mezheplerini beşle sınırlandırmış ve beşinci sıraya Zâhirîyye'yi almıştır. Ancak Şîrâzî yaşadığı dönemde Bağdat'ta Zâhirîliğin ortadan kalktığını, Şîraz'da küçük bir Zâhirî grubunun olduğunu belirtmektedir (*Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 95, 179).

Dâvûd ez-Zâhirî'nin Bağdat'ta bir ilim meclisinin bulunduğu ve bu meclise birçok öğrencinin katıldığı nakledilir. Onun ilim meclisinde yetişenlerin başında oğlu Ebû Bekir Muhammed gelir. Ebû Bekir Muhammed'in Zâhirîliğin yayılışında önemli rolü vardır. *Kitâbü'l-Enzâr* ve *Kitâbü'l-Vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* gibi eserler yazan Ebû Bekir, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *Tabakâtü'l-fukahâ*'nda belirttiğine göre ünlü Şâfiî fakih Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc ile ilmi tartışmalar yapmıştır (s. 175). Dâvûd'un

öğrencileri arasında yer alan bir diğer isim Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kâsânî'dir (Kâşânî). Şîrâzî'nin eserinde Kâsânî'nin hem fûrû hem de usulde Dâvûd'a çokça muhalefette bulunduğu kaydedilmektedir. Bazı kaynaklarda, Kâsânî'nin sonradan Şâfiî mezhebine intisap ettiği ve kuyası reddedenlere karşı bir risâle kaleme aldığı bildirilmektedir. Dâvûd ez-Zâhirî'nin bir diğer öğrencisi Ebû Saîd Hasan b. Ubeyd en-Nehrebânî (Nehrevânî) olup onun da Dâvûd b. Ali'ye bazı konularda muhalefet ettiği ve *Kitâbü'l-İbtâli'l-kıyâs* adında bir eser yazdığı rivayet edilir. Bunların dışında Niftâveyh ve Ebû İshak İbrâhim b. Câbir de Dâvûd b. Ali'nin öğrencilerdendir (bunlarla ilgili bilgi için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 273; Şîrâzî, s. 175). Zâhirîlik anlayışı açısından önemli bir kişi kabul edilen, İbnü'n-Nedîm'in yaşadığı dönemde Zâhirîliğin en önde gelen âlimi diye tanıttığı İbnü'l-Mugallis, Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu Ebû Bekir Muhammed'den ders okumuştur. Zâhirîliğin birçok bölgeye yayılmasında çok önemli etkisinin olduğu söylenen İbnü'l-Mugallis'e *Kitâbü'l-Muvazzaḥ* ve *Kitâbü't-Talâk* adlı eserler nisbet edilmektedir. Onun yetiştirdiği birçok talebe arasında yer alan Haydere b. Ömer ez-Zendevedî ve Ali b. Muhammed el-Bağdâdî de Zâhirîliğin aktarılmasında önemli roller oynamışlardır.

Bunların dışında Zâhirîliğin farklı bölgelerde birçok önemli temsilcisi olmuştur; bunların arasında özellikle şu isimler öne çıkmaktadır: Ebû Saîd Bîşr b. Hüseyin, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Sâlih el-Mansûrî, Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Ali el-Kâdî ed-Dâvûdî (Horasan bölgesinde Zâhirîliği yaymıştır), Kadî Ebû'l-Hasan Abdülazîz b. Ahmed el-Harezî (Bîşr b. Hüseyin'den ders almış, Bağdat'ta Zâhirîliği yaymıştır), Ebû'l-Ferec el-Fâmî eş-Şîrâzî (aynı zamanda Mu'tezile kelâmında öncü olduğu belirtilmektedir), Ebû Saîd er-Rakkî, Ebû't-Tayyib İbnü'l-Hallâl, Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed b. Hasan er-Rubâî. İbn Müsdî'ye göre Muhyiddin İbnü'l-Arabî ibâdât konularında Zâhirî mezhebine müntesip, itikadâtta ise Bâtınî bakış açısına sahipti (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, s. 353; İbnü'l-Arabî'nin Zâhirî hocaları hakkında bk. Adang, *Estudios Onomástico-Biográficos*, s. 461-464). Bu ifadeyi amelde Zâhirî idi şeklinde anlamak mümkünse de itikad konularında Bâtıniyye'den söz edilmesi, belki yukarıda zâhir-bâtın ikilemine dair söylenenler dikkate alındığında Ehl-i sünnet'in genel tavrına uygun biçimde şeriatla zâhire itibar ettiği şeklinde yorumlanabilir. Yu-

karıdaki isimler Zâhirîliğin başta Irak bölgesi olmak üzere Horasan, Şîraz gibi bölgelere ulaştığını ve orada müntesipler edindiğini göstermektedir. Ancak bu bölgelerde Hanefîlik ve Şâfiîliğin güçlü olması diğer mezheplerin tutunmasına imkân vermemiş, Zâhirîliğin buralarda giderek zayıflamasına yol açmıştır. Hatta Bağdat'ta ortaya çıkmış olmasına rağmen Zâhirîlik burada uzun süre kalıcı bir etki bırakmadığı gibi pek itibar da görmemiş, hatta V. (XI.) yüzyılın sonuna gelindiğinde Zâhirîlik bölgede neredeyse tamamen unutulmuştur (Makdisi, s. 278-281; Melchert, s. 178-190; Adang, *Ideas*, s. 336).

Endülüs'te Zâhirîlik. Zâhirîlik asıl Endülüs bölgesinde hayatıyet kazanmış ve belli bir süre etkili olmuştur. Zâhirîliğin Endülüs'teki en parlak dönemi İbn Hazm zamanı ve sonrasında olsa da İbn Hazm'dan önce de Endülüs'te Zâhirîlik anlayışına sahip kimseler bulunmaktaydı. Bunlardan biri, Zâhirîliği ilk defa Endülüs'e götürüp tanıtan Dâvûd b. Ali'nin öğrencisi Abdullah b. Muhammed b. Kâsım b. Hilâl (ö. 272/885), diğeri ise Münzir b. Saîd el-Bellûtî'dir. Bellûtî, Doğu'ya gidip Zâhirî hocalarından ders almış, ardından Endülüs'e dönmüş ve Kurtuba'da kadılık yapmıştır. Ancak Bellûtî'nin kendisi Zâhirî olmasına rağmen Mâlikî mezhebine göre hüküm verdiği belirtilmektedir. Bunların dışında birçok kaynakta her ne kadar Zâhirî mezhebine mensup kabul edilmese de en azından Zâhirîliğin temel görüşü arasında yer alan naslarla yetinme fikrinin Endülüs'te yayılmasında önemli katkısı bulunan Baki' b. Mahled'den bahsetmek gerekir. Ehl-i hadîs arasında yer alan ve Zâhirîliğin Endülüs'te gelişmesine zemin hazırlayan bir âlim olması sebebiyle İbn Hazm kendisinden birçok yerde övgüyle bahsetmektedir (*Resâ'il*, II, 187). Doğu'da olduğu gibi Endülüs'te de Zâhirîler'le hadis ehli arasındaki yakın ilişki çok belirgin biçimde kendisini göstermektedir. Başlangıçta hadis çalışmalarının çok gelişmediği Endülüs'te Baki' b. Mahled'den sonra hızlı bir ilerleme kaydedilmiş ve Zâhirîlik daha çok bu hareket içinde gelişme imkânı bulmuştur. Ayrıca Doğu'ya, Zâhirîliğin ilk yayıldığı topraklara seyahat eden ve buradan Zâhirî kitapları getiren âlimler ve tâcirler de Endülüs'te Zâhirîliğin yaşamasına katkıda bulunmuşlardır (Adang, *The Islamic School of Law*, s. 117-125).

İbn Hazm'a kadar Endülüs'te ilmî silsilesini zayıf biçimde de olsa sürdüren Zâhirîlik, İbn Hazm ile beraber güçlü bir şe-

kilde ortaya çıkmıştır. Esasen Zâhirîliği sistematik bir yapıya kavuşturan ve görüşlerinin sağlıklı biçimde günümüze ulaşmasını sağlayan kişi İbn Hazm'dır. Muhtemelen otuz yaşına kadar Mâlikî mezhebine bağlı kalan ve ardından kısa bir süre Şâfiîliğe geçen, bu mezhepte de tatmin olmayan, nihayet Zâhirîliği benimseyen İbn Hazm'ın bu yönelişinde ders aldığı Endülüs'lü Zâhirî âlimi, İbn Müflit diye bilinen Mes'ûd b. Süleyman'ın önemli etkisinin bulunduğu söylenmektedir. İbn Hazm birçok talebe yetiştirmiş, bunların bazıları Endülüs'te, bazıları da Doğu'ya giderek Zâhirî mezhebini yaymıştır. Bu öğrenciler arasında Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, Ali b. Saîd el-Abdî ve Ebû Âmir Muhammed b. Sa'dûn el-Abderî sayılabilir. Tavâfü'l-mülûk ve Murâbitlar döneminde İbn Hazm'ın öğrencileri ve etkisi sayesinde Zâhirîlik varlığını sürdürmüş, Endülüs âlimlerinin her zaman dikkate aldıkları bir hareket olmuştur. Umumiyetle sayılarının sınırlı olması (bu dönemde 1000'in üzerindeki ulemâ içinde Zâhirî olanlar yirmi kadardır) onların ciddi bir tehdit olarak görülmesini engellese de zaman zaman özellikle Murâbitlar'ın sıkı Mâlikîliği sebebiyle bazı Zâhirî âlimleri takibata uğramış ve cezalandırılmıştır. Fakat Bağdat'takinin aksine Zâhirîler'in Endülüs'te genellikle itibarlı bir konuma sahip olduğu bilgisi vardır (Adang, *Ideas*, s. 335-341). Muvahhidler dönemine gelindiğinde genelde Zâhirîlik, özde İbn Hazm'ın görüşleri ilgi odağı haline gelmişse de Zâhirîliğin her zaman devletin resmî himayesinde bulunduğu söylemek zordur. Her ne kadar yönetici aile Zâhirîlik için uygun bir ortam sağlamışsa da ekseri ulemâ ve halk Mâlikî mezhebine mensup olduğundan, yakın zamanda yapılan bir çalışmada bu dönemde Zâhirî veya bu düşünceye bir şekilde yakın sadece on altı kadar ismi tesbit edilebilmiştir (Adang, *Estudios Onomástico-Biográficos*, s. 413-479). Bazı kaynaklarda, Muvahhidî halifelerinin üçüncüsü olan Ebû Yûsuf el-Mansûr'un Zâhirîliği özel olarak himaye etmekle yetinmediği, başta Mâlikîler'inki olmak üzere fûrû-i fıkıh kitaplarının yakılmasını, yerine Kur'an ve Sünnet'in esas alınmasını emrettiği kaydedilir. Aslında bu devletin yöneticilerinin sadece Kitap ve Sünnet'le yetinme anlayışı Muvahhidler Devleti'nin kurucusu olan İbn Tûmert'e (ö. 524/1130) kadar uzanır (M. Ebû Zehre, *İbn Hazm*, s. 521).

Brunschvig, Hafsîler döneminde VI (XII) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda Tunus'ta Zâhirî bir topluluğun bulunduğunu ve Mâlikîler'le re-

ZÂHİRİYYE

kabet içinde olduklarını belirtmektedir. O bu sonuca iki noktadan hareketle ulaşmıştır. Birincisi bazı Zâhirîler'in Tunus medreselerinde müderrislik yaptığına dair bilgisidir; meselâ Hâfız Ahmed b. Seyyidünnâs el-Ya'murî, Tevfikiye Medresesi'nde müderristi. Diğeri ise Zâhirîler'in İmam Mâlik'e dil uzatabilmeleridir; anlatıldığına göre Zâhirîler arpa ve buğdayı aynı sınıf mal sayması sebebiyle İmam Mâlik için şöyle demişlerdir: "Bir kedi bile Mâlik'ten daha fakihdir. Önüne biri arpadan, diğeri başka bir şeyden yapılmış iki lokma atsan arpayı koklayıp diğerine intikal eder" (*Târîhu İfrîkiyye*, II, 301; Ahmed Bükeyr Mahmûd, s. 65). Palencia'nın da belirttiği gibi Muvaahhidler'den sonra Zâhirîliğin çok zayıfladığını söylemek mümkündür. VIII. (XIV.) asra gelindiğinde Zâhirî mezhebine bağlı olanlar arasında Benî Ahmer sultanlarından Gâlib-Billâh Muhammed'in oğlu Emir Ebû Saîd Ferec'e kâtiplik yapan şair Ahmed b. Sâbir el-Kaysî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi Zâhirî âliminin ismi geçmektedir (*Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, s. 238). Ardından Zâhirîlik iyice güç kaybetmiş ve mensupları gitgide azalarak nihayet mezhep bir süre sonra tarih sahnesinden silinmiştir. Mısır ve Şam'da İbnü'l-Burhân'ın Zâhirîliği ihya çabasından söz edilmekle birlikte İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) dediğine göre kendi döneminde Zâhirîliğe bağlı hiç kimse kalmamış, mezhebin görüşleri sadece kitaplarda yer almıştır (*Mukaddime*, III, 5). Ona göre Zâhirîliğin silinip gitmesinin iki sebebinden biri mezhebin önde gelen imamlarının bulunmaması, diğeri de cumhur ulemânın bu mezhebi genel kabullere aykırı bulup reddetmesidir.

Fürû Görüşlerinden Bazı Örnekler. Zâhirîler'in nasların zâhirine tutunmaları, kıyası ve sahâbi sözünü reddetmeleri, doğâl olarak birçok fürû-i fıkıh konusunda farklı görüşe sahip olmalarına yol açmıştır. Bu farklı görüşlerin burada tek tek sayılması mümkün değilse de özellikle usul görüşlerinin yansımalarını görmek açısından bazıları şöylece özetlenebilir: 1. Tilâvet secdesinde abdest almak ve kibleye dönmek şart değildir, çünkü tilâvet secdesi namaz değildir. Hz. Peygamber, "Gece ve gündüz kılınan namazlar ikişer rek'attır" buyurmuştur. İki rek'attan az olunca onun namaz olarak kabul edilebilmesi için hakkında özel bir nas bulunması gerekir. Meselâ korku namazı, vitir namazı, cenaze namazı, haklarında özel nas bulunan bu tür namazlardandır. Halbuki tilâvet secdesiyle ilgili böyle bir nas mevcut değildir (İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, V, 111). 2. Kas-

ten terkedilen namazın kazâsı yoktur. İbn Hazm'a göre kasten terkedilen bir namazın daha sonra kılınması tıpkı vaktinden önce kılınması gibidir. Zira Allah Teâlâ Kur'an'da, "O namaz kılmayanlara yazıklar olsun" buyurmaktadır (el-Mâûn 107/4). Eğer vakit çıktıktan sonra kazâ makbul olsaydı bunlar, "yazıklar olsun" ifadesiyle kınanmazlardı. Nitekim namazı vaktin sonunda kılan biri böyle bir kınanmaya müstahak değildir (a.g.e., II, 235-236). 3. Çocuk emziren bir kadın oruç tuttuğu takdirde bebeğine bir zarar geleceğinden korkarsa ve süt temin edeceği başka bir yer de yoksa yahut çocuk başka bir kadının sütünü emmiyorsa, hamile bir kadın oruç tutması halinde karındaki yavruya bir zarar geleceğinden endişe ederse, yaşlı bir kişi oruç tutmaya güç yetiremiyorsa bunların oruç tutmaması gerekir. Daha sonra da tutamadıkları bu oruçları kazâ etmeleri gerekmediği gibi bunun için fitre vermelerine de gerek yoktur. Onun bu konudaki delili şu âyettir: "Beyinsizlikleri yüzünden körü körüne çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği nimetleri Allah'a iftira ederek haram sayanlar mahvolmuşlardır; onlar sapıtmışlardır, zaten doğru yolda da değildiler" (el-En'âm 6/140) (a.g.e., VI, 262-263). Kısacası İbn Hazm bunların oruç tutmasını âdeti cana kıyma ile bir görmektedir. 4. Namazın her rek'atında kıraat yapılacağı zaman eüzüyü okumak farzdır. Zira Cenâb-ı Hak, "Kur'an okuyacağın zaman kovulmuş şeytandan Allah'a sığın" buyurmuştur (en-Nahl 16/98). 5. Zekât sadece sekiz cinstedir: Altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, siğir ve koyun. Bunun dışında meyve, ziraî ürünler, maden, at, bal ve ticaret mallarında zekât yoktur (bunun gerekçeleri için bk. a.g.e., V, 209). 6. Maraz-ı mevt halinde vasiyet, ibrâ ve ikrar geçerlidir. Cumhura göre ölüm döşeğindeki bir kimsenin vârisleri lehine yaptığı vasiyet, alacak ikrarı ve borç ibrâsı geçerli değildir; vârisi olmayan biri lehine yaptığı tasarruflar ise malının üçte birini aşmamak şartıyla geçerlidir. Zâhirîler'e göre ise ölüm döşeğinde olan birinin bütün bu filleri geçerlidir. İbn Hazm'ın bu konudaki delili şudur: "Hayır işleyin" âyetinde (el-Hac 22/77) Allah hayır ve sadakaya teşvik etmiş ve, "Aranızdaki fazlı (iyiliği) unutmayın" âyetini de (el-Bakara 2/237) sağlıklı kimseye veya hastaya tahsis etmemiştir. Böyle bir tahsis olsaydı Allah bunu Hz. Peygamber vasıtasıyla bildirirdi (a.g.e., IX, 348). 7. Altın dışında hırsızlığın nisabı yoktur. Zâhirîler'in bu konudaki gerekçeleri, "Hır-

sızlık yapan erkek ve kadının elini kesin" âyetinin umumu ile Hz. Peygamber'den gelen, "Allah hırsıza lânet etsin ki bir yumurta yahut bir ip / halat (habl) çalar da bunun için eli kesilir" ve, "Hırsız mümin iken hırsızlık yapmaz" hadisleridir. İbn Hazm özellikle ikinci hadisin umum ifade ettiğini ve burada nisabın belirtilmediğini söyler. Zâhirîler de, "Hırsızın eli sadece çeyrek dinar ve fazlası için kesilir" hadisini esas alıp yalnız altın için nisap miktarı takdir etmişler, böylece hem bu hadis hem de yukarıdaki hadislerle amel etmişlerdir (a.g.e., XI, 350-352). 8. Evlenmek farzdır. Zâhirî mezhebine göre cinsel ilişkiye ve nafakaya güç yetirebilen herkesin evlenmesi farzdır. Eğer buna güç yetiremiyorsa çokça oruç tutmalıdır; bu konudaki delilleri ise Hz. Peygamber'in şu hadisidir: "Ey gençler! Sizden güç yetirebilen evlensin, güç yetiremiyorsanız oruç tutun!" (a.g.e., IX, 440). 9. Alım satım esnasında şahit bulundurmamak farzdır (âdil iki erkek veya bir erkek, iki kadın). Eğer âdil şahit bulunamıyorsa şahit bulundurma farzı düşer. Şahit bulundurmaya imkânları olduğu halde şahit bulundurmamaları -akid tam olmakla beraber- Allah'a âsi olmuş olurlar. Bu konuda delil şu âyettir: "Ey inananlar! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazın. İçinizden bir kâtip doğru olarak yazsın; kâtip onu Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan çekinmesin, yazsın. Borçlu olan da yazdırsın, rabbi olan Allah'tan sakınsın, ondan bir şey eksiltmesin. Eğer borçlu akli ermeyen veya âciz ya da yazdıramayacak durumda olan bir kişi ise velisi doğru olarak yazdırsın. Erkeklerinizden iki şahit tutun; eğer iki erkek bulunmazsa şahitlerden razı olacağınız bir erkek ve biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir" (el-Bakara 2/282). Bu emirler ağır ve müekked emirler olup tevile ihtimalleri yoktur (a.g.e., VIII, 344-345). Cumhur ise buradaki emri vücûb değil irşad kabilinden görmektedir. Bu konudaki delilleri Hz. Peygamber'in birçok akid yapmasına rağmen şahit bulundurmamasıdır. 10. Rehin sadece seferde olur. Zira mükâtebe âyetinde, "Ey inananlar! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazın... Eğer seferde iseniz ve kâtip de yoksa o takdirde rehin alın" (el-Bakara 2/282-283) hitabı yer almaktadır. Âyette rehinin sadece seferde olacağı açıkça belirtilmiştir. Allah'ın kitabında bulunmayan bir şeyi şart koşmak bâtıldır (a.g.e., VIII, 87). Bunların dışında Zâhirîler'in farklı bir metodoloji ve bakış açısına sahip olmalarının tabii sonucu ola-

rak dört Sünnî mezhepten tamamen veya kısmen farklı birçok görüşü vardır. Bunlardan birkaçı şöylece sıralanabilir: Cuma guslü vâciptir (a.g.e., V, 75); yolcu oruç tutamaz (a.g.e., VI, 247-259); ramazanda yolculuğa çıkılmaz, fakat önceden başlanmış bir yolculuğa devam edilebilir (a.g.e., VI, 259-260); akıka kurbanı vâciptir (a.g.e., VII, 523); namazda örtülmesi gereken yerler açısından câriyelerle hür kadınlar arasında ayırım yapılmaz (a.g.e., III, 222-224); boşama hakkı konusunda hür ile köle eşit olup her ikisinin de üç hakkı vardır (a.g.e., X, 230); kinayeli lafızlarla talâk gerçekleşmez, bid'î talâk geçersizdir (a.g.e., X, 161).

Literatür. Klasik Kaynaklar. Zâhiriyye mezhebinin İbn Hazm'a kadar olan mezhep mensubu fakihlerin kitaplarının büyük bölümü günümüze ulaşmamış görünmektedir. IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında yaşayan İbnü'n-Nedîm, Dâvûd b. Ali'nin ve Zâhiriyye mezhebinden diğer on kadar fakihin eserlerini kaydetmiştir. Meselâ Dâvûd b. Ali zamanında yazılmış bir kayıt-tan hareketine ona *el-İzâh*, *el-İsâh*, *ed-Da'vâ ve'l-beyyinât*, *Kitâbü'l-Uşûl*, *Kitâbü'l-Hayz*, *el-İcmâ'*, *İbtâlû'l-kıyâs*, *İbtâlû't-taklîd*, *Haberü'l-vâhid* gibi eserler nisbet etmekte; aynı şekilde -hemen hemen bütün mezhep imamı veya öğrencilerinde yaptığı gibi- Dâvûd'a ait fıkıhın bütün konu başlıklarını içeren müstakil eser adları vermektedir. Ayrıca hacimlerini göstermek için 400 veya 1000 varak şeklinde notlar eklemiştir ki bu Dâvûd'un oldukça velûd bir müellif olduğunu ortaya koymaktadır. Dâvûd'un Sünnî fakihleri içindeki istisnâ yöntemi onu bazı konularda sadece kendine ait görüşleri benimsemeye sevk etmiş, bu görüşleri XIX. yüzyıl Hanbelî âlimlerinden Muhammed b. Hasan eş-Şattî *Müfredâtü'l-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî* adıyla bir araya getirmiştir. Şattî bu çalışmasına Şam müftüsü Mahmûd Hamza'nın İmam Dâvûd'un meselelerine ilişkin bir kasidesini de eklemiştir (bu çalışma Zâhirî fıkıhına dair bir mecmua içinde yayımlanmıştır: *Mecmû'atü'r-Resâ'ilü'l-Kemâliyye*, Tâif 1980).

İbnü'n-Nedîm, Dâvûd'un oğlu Ebû Bekir Muhammed'e ait fıkıh alanında *Kitâbü'l-İnzâr*, *Kitâbü'l-İ'zâr* ve *Kitâbü'l-Vuşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* gibi eserleri zikreder. Diğer bir fakih İbrâhim b. Câbir'e *Kitâbü'l-İhtilâf*; zamanında Dâvûdiyye'nin başı sayıldığını belirttiği İbnü'l-Mugallîs'e *el-Muvazzâh*, *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve başka eserleri; Dâvûdiyye'nin ileri gelenlerinden olduğunu söylediği Ebû'l-Abbas el-Mansûrî'ye *Kitâbü'l-Mişbâh*, *Ki-*

tâbü'l-Hâdî ve *Kitâbü'n-Neyyir*; Ebû Saîd er-Rakkî'ye *Kitâbü Şerhi'l-Muvazzâh*'ı ve diğer pek çok eseri; Nehrebânî'ye *Kitâbü İbtâli'l-kıyâs*'ı; İbnü'l-Hallâl'e yine *Kitâbü İbtâli'l-kıyâs* ve *Kitâbü'n-Nuket*, *Kitâbü Na'ti'l-hikme fî uşuli'l-fıkh* ve diğerlerini; Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed'e *Kitâbü'l-İ'tibâr fî İbtâli'l-kıyâs*'ı; Dâvûdiyye'nin önde gelen yetkin âlimlerinden, kendi zamanında (377/987) kadı olduğunu söylediği Kâdî el-Cezerî'ye (adı yanlış kaydedilen bu zat daha önce adı geçen Ebû'l-Hasan Abdülazîz b. Ahmed el-Harazî'dir; bk. Ebû İshak eş-Şirâzî, s. 178-179; Makdisi, s. 279) *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf*'ı nisbet etmektedir. Günümüze ulaşmadığı anlaşılan bu eserler yanında ilk dönem Irak Zâhirîleri'nden az da olsa bazı eserler mevcuttur. Bunların arasında 287'de (900) vefat eden İbn Ebû Âsım'ın *Kitâbü'd-Diyât*'ı birçok defa basılmış (nşr. Abdülmün'im Zekeriyâ, Riyad 1424/2003), yine aynı müellifin *Kitâbü'l-Evâ'il*'inin de çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan, Beyrut 1411/1991). Ayrıca Iraklı Zâhirîler'in görüşleri kendilerine yakın düşünenlerin veya muhaliflerinin kitaplarında ictibas edilmiştir. Meselâ İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin bir çalışması Zâhiriyye gibi kıyas ve re'ye karşı olan meşhur İsmâîlî âlimi Kâdî Nu'mân'ın *İhtilâfü uşûli'l-mezâhib* adlı eserinin içinde büyük oranda yer almaktadır (bu ictibasları derleyen bir çalışma için bk. Stewart, s. 99-158). Zâhirî fûrû-i fıkıhına dair görüşlerin kaydedildiği kitaplar arasında Mâverîdî'nin *el-Hâvi'l-kebir*'ini, Nevevî'nin *el-Mecmû'unu*, İbn Kudâme'nin *el-Muğnî'sini* ve Şârânî'nin *Kitâbü'l-Mizân*'ını (*el-Mizânü's-Şârâniyye*) saymak gerekir.

Endülüs Zâhirîliğine gelince İbn Hazm öncesinde ve sonrasında bu mezhebe mensup âlimlerin yazdıkları eserler yine günümüze pek ulaşmamıştır. İbn Hazm öncesi dönemden yukarıda anılan Münzir b. Saîd el-Bellûtî'nin birçok eseri arasında özellikle *el-İnbâh 'alâ istinbâtü'l-ahkâm min Kitâbillâh*'ı (*Ahkâmü'l-Kur'ân*), *el-İbâne 'an haqâ'iki uşûli'd-diyâne*'yi ve *en-Nâsih ve'l-mensûh*'u zikretmek gerekir. Zâhirîlik'te daha çok Endülüs'te hâkim olan Mâlikî mezhebi eleştirildiğinden Endülüs Mâlikî müelliflerinin yazılarında Zâhirîlik hep "muhalif" olarak yer almıştır. Bu sebeple gerek İbn Hazm'dan önce gerekse sonraki Zâhirî görüşlerini İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid* ve *nihâyetü'l-mukteşid*'i gibi ihtilâflı görüşleri kaydeden Endülüs Mâlikî eserlerinde bolca bulmak mümkündür.

Bu nâdir ve ikinci derecede kaynaklar dışında Zâhirîliğin günümüze ulaşan başka bir temel eseri bulunmadığından Zâhirîlik literatürü esas olarak İbn Hazm'ın yazdıklarından ibaret kalmıştır. Bunların arasında *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*, İbn Hazm'ın Zâhirî mezhebinin fıkıh usulünü inşa ettiği bir eserdir ve bu bakımdan çok önemlidir. İbn Hazm bu çalışmasında diğer mezheplerin görüşlerini kaydedip onları çürütme yoluna gitmiştir. Ayrıca *el-İhkâm*'ın özeti olan *en-Nübez fî uşûli'l-fıkh* adlı bir eseri daha vardır. İbn Hazm'ın diğer bir eseri icmâ ile ilgilidir: *Merâtibü'l-icmâ' fi'l-ibâdât ve'l-mu'âmelât ve'l-i'tikâdât* (Beyrut 1402/1982, İbn Teymiyye'nin eleştirisiyle birlikte). Zâhirî usulü esasen Ehl-i sünnet mezheplerinden kıyası kabul etmemesi bakımından ayrıldığı için birçok Zâhirî müellifinin *İbtâlû'l-istihsân* adıyla eser yazdığı belirtilmiştir, ancak günümüze sadece İbn Hazm'ın *Mûlahhâşu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'li'i* ulaşmıştır. Onun Zâhirî usulüne dair bir diğer eseri de *el-İ'râb 'ani'l-hireti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fî mezâhibi ehli'r-re'y ve'l-kıyâs* adını taşımaktadır. Zâhirî fûrû-i fıkıhla ilgili hiç şüphesiz en önemli kaynak yine İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı çalışmasıdır. Hem Zâhirîliğin hem de diğer mezheplerin görüş ve delillerinin ayrıntılı biçimde yer aldığı bu kapsamlı eser aynı zamanda genel olarak Sünnî fıkıhına ait bir ansiklopedi niteliğindedir. Nitekim bu özelliğinden dolayı eseri günümüzde alfabetik bir ansiklopediye dönüştüren *Mu'cemü fıkhi İbn Hazm* adlı bir çalışma yapılmıştır (bk. el-MUHALLÂ).

Çağdaş Kaynaklar. Zâhiriyye mezhebinin usul ve fûrû görüşlerine ilginin özellikle Selefliliğin İslâm dünyasına yayıldığı "modern" dönemlerde arttığı görülmektedir. Goldziher'in 1884'te yayımladığı *Die Zâhiriten* adlı eser Batı'da öncü bir çalışma olarak kaydedilmelidir. Bu çalışmasında Goldziher, İslâm'ın ilk dönem dinî düşüncesi üzerinde hayli etkili olmuş olan ehl-i hadis-ehl-i re'y ayrışmasını anlamak için Zâhiriyye düşüncesini incelemiştir. Ancak Zâhirî temel kaynaklarının bir kısmı onun döneminde henüz bilinmediğinden bu çalışma oldukça eksiktir. Hem İslâm dünyasında hem Batı'da Zâhirîlik araştırmaları daha çok İbn Hazm ve onun etkileri üzerinden yapılmıştır. Bibliyografyada geçenler dışında çeşitli dillerde Zâhirîlik üzerine yapılan bazı önemli çalışmalar kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir: Mezhebin itikadî görüşleri için temel bir kaynak olan

ZÂHIRİYYE

İbn Hazm'ın *el-Faşl fi'l-milal ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*'i M. Asin Palacios tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir: *Abenházam de Cordoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (I-V, Madrid 1927-1932). Louis Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj: martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922* adıyla hazırladığı (Paris 1973), İngilizce'ye, Türkçe'ye ve Arapça'ya tercüme edilen doktora çalışmasında Zâhîrîliğin ikinci kurucusu kabul edilen İbn Dâvûd'un Hallâc'ın aleyhine verdiği fetva bağlamında Zâhîrî dinî düşüncesini ve özellikle bu düşüncenin Mu'tezile ile Şîa bağlantısını öne çıkarmaktadır. İbn Hazm'ın yöntemi ve teolojisiyle ilgili bir başka eser Roger Arnaldez tarafından kaleme alınmıştır: *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue* adıyla kaleme alınmış (Paris 1956), Arnaldez ayrıca "Juridical, Social and Moral Values in the Zahirite Law of Mu'amalat of Ibn Hazm of Codrova" adlı bir makale yazmıştır (*Studies in Islam*, II/2 [New Delhi 1974], s. 41-50). George Fadl Hourani, "Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought" (*Islamic Philosophical Theology*, ed. Perviz Morewedge, New York 1979). Ârif Halîl Muhammed Ebû İd, *İmâm Dâvûd ez-Zâhîrî ve eğerühû fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Küveyt 1984). Abdülmâcid (Abdelmagid) et-Türkî'nin büyük ölçüde Endülüslü Zâhîrîliği'ni konu alan araştırmalarından ikisi şunlardır: "Notes sur dévolution du Zahirisme d'Ibn Hazm de Cordoue, du Taqrib à l'Ihkam" (*St.I*, IX [1984], s. 175-177); *Polémiques entre Ibn Hazm et Baği sur les principes de la loi musulmane* (Alger 1976 [Ar. trc. Münâzarât fi usûli's-şer'i'ati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâci, trc. Abdüssabûr Şâhin, Beyrut 1986, 1994]). Uveys Abdülhalîm, "el-Mezhebü'z-Zâhîrî: Neş'etühû ve menâhicühû'l-uşûliyye ve eşhuru ricâlih" (*ed-Dîrâsâtü'l-İslâmiyye*, XXIII/1 [Pakistan 1988], s. 5-28). Zekerîya Güler, *Zâhîrî Mu-haddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri* (Ankara 1997). Lutz Wiederhold'un "Legal-Religious Elite, Temporal Authority, and the Caliphate in Mamluk Society: Conclusions Drawn from the Examination of a 'Zahiri Revolt' in Damascus in 1386" adlı çalışması (*IJMES*, XXXII [1999], s. 203-235) milâdî XIV. yüzyılda Şam'da Zâhîrîliğin hâlâ önemli olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. Nûreddin el-Hâdimî, *ed-De-lîl 'inde'z-Zâhîriyye* (Beyrut 2000). Devin Stewart, "The Structure of the *Fihrist*: Ibn al-Nadim as Historian of Islamic Le-

gal and Theological Schools" adlı makalesinde (*IJMES*, XXXIX [2007], s. 369-387) *el-Fihrist*'teki Zâhîrî fakihleri bölümünü de incelemektedir. Camilla Adang'ın akademik çalışmaları genellikle Zâhîrîliğe eğilmektedir; bibliyografyada zikredilenler yanında şu makaleleri de zikredilmelidir: "Women's Access to Public Space according to *al-Muḥallâ bi'l-ʿasâr*" (ed. Manuela Marín – Randi Deguilhem, *Writing the Feminine: Women in Arab Sources* içinde, London-New York 2002, s. 75-94); "Ibn Hazm on Homosexuality: A Case-Study of Zâhîrî Legal Methodology" (*al-Qantara*, XXIV [Madrid 2003], s. 5-31). Bunların dışında Zâhîrîliğe ve İbn Hazm'ın metoduna dair yakın zamanlarda yapılan şu çalışmaları da kaydetmek gerekir: Adam Sabra, "Ibn Hazm's Literalism: A Critique of Islamic Legal Theory (I)" (*al-Qantara*, XXVIII [2007], s. 7-40); David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics* (New Haven 2011, 3. bölüm). Türkçe'de de İbn Hazm'ın yöntemi ve görüşleri üzerine çok sayıda bilimsel çalışma yapılmış olup bunlardan aynı zamanda Zâhîrîlik bibliyografyasını içeren şu doktora tezleri kaydedilebilir: Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâhîrîlik* (Kayseri 1996); Nuh Savaş, *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu* (2001, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri* (2005, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Oğuzhan Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı* (2007, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zâhîrîlik ve Zâhîrî Te'vil Geleneği* (2009, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "zhr" md.; Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, III, 296-297; IV, 226; İbnü'n-Neđîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 271-273; Muhammed b. Ahmed el-Hârîzmî, *Mefâtiḥü'l-ʿulûm*, Kahire 1342, s. 19; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, tür.yer.; a.mlf., *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut, ts. (Dârü'l-âfâki'l-cedîde), tür.yer.; a.mlf., *Resâ'il* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, II, 187; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Ṭabaḳâtü'l-fukahâ* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1970, s. 95, 175-179; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkḥ* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 819; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1993, I, 312; Nevevî, *Tehzîb*, I/1, s. 182-184; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk* (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, III, 419; Abdülazîz Bu-hârî, *Keşfü'l-esrâr* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 72; Zehbî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 188; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 631-640*, s. 353; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîfîn* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân), Demmâ 1423, V,

111; Sübkî, *Ṭabaḳât* (Tanâhî), II, 284-293; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, III, 390; Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿaḳâ'idü'n-Neseḫiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1407/1987, s. 105-106; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ* (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1413/1992, IV, 471-474; İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Abdüsselâm eş-Şeddâdî), Dârülbeyzâ 2005, III, 4-5; Venşerîsî, *el-Mî'yârü'l-mu'rib* (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1401/1981, II, 491; Şah Velîyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa* (nşr. Seyyid Sâbık), Beyrut 2005, I, 273-274; Emir es-San'ânî, *İcâbetü's-sâ'il şerhu Buğyeti'l-âmil* (nşr. Hüseyin b. Ahmed es-Seyyâgî – Hasan M. Makbûlî el-Ehdel), Beyrut 1988, s. 259; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl* (nşr. Ebû Hafs İbnü'l-Arabî el-Eserî), Riyad 1421/2000, II, 695-696, 765; Hacı, *el-Fikrî's-sâmî* (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, III, 29-43; M. Ebû Zehre, *İbn Hazm*, Kahire 1373/1954, s. 205-230; a.mlf., *Muḥâḳarât fi târihi'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-medenî), s. 374-441; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikrî'l-Endelüsî* (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 238; G. Makdisî, *Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle de l'hégire* (ed. M. Behn), Damas 1963, s. 278-281; I. Goldziher, *Zâhirîler* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982; a.mlf., *The Zâhiris, Their Doctrine and their History: A Contribution to the History of Islamic Theology* (trc. W. Behn), Leiden 2008; R. Brunschvig, *Târîhu'l-fıkriyye fi'l-ahdi'l-Ḥaḫşî* (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1988, II, 301; Ahmed Bükeyr Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhiriyye bi'l-meşriḳ ve'l-mağrib*, Beyrut 1411/1990; M. Sâlih Mûsâ Hüseyin, *Ibn Hazm ve el-mesâ'ilü'lleti ḫâlefe fihâ el-cumhûr*, Libya 1995; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden 1997, s. 178-190; C. Adang, "Zâhiris of Almohad Times", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, X: Biografías almohades II* (ed. M. Fierro – M. L. Ávila), Madrid 2000, s. 413-479; a.mlf., "The Spread of Zâhirism in Post-Caliph al-Andalus: The Evidence from the Biographical Dictionaries", *Ideas, Images, and Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam* (ed. S. Günther), Leiden 2005, s. 297-346; a.mlf., "The Beginnings of the Zâhiri Madhhab in al-Andalus", *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress* (ed. P. Bearman v.dğr.), Cambridge 2005, s. 117-125; a.mlf., "This Day Have I Perfected Your Religion for You: A Zâhiri Conception of Religious Authority", *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies* (ed. G. Krämer – S. Schmidtke), Leiden 2006, s. 15-48; Es'ad Abdülğani es-Seyyid el-Kefrâvî, *el-İstidâl 'inde'l-uşûliyye*, Kahire 1423/2002, s. 89-94; D. Stewart, "Muhammad b. Da'ud al-Zâhiri's Manual of Jurisprudence, el-Wusûl ila ma'rifeti'l-usûl", *Studies in Islamic Legal Theory* (ed. B. G. Weiss), Leiden 2002, s. 99-158; Muhammed Binömer, *İbn Hazm ve ârâ'ühü'l-uşûliyye*, Beyrut 2007; H. Yunus Apaydın, "Kurtubalı Zâhiri Fakih İbn Hazm'ın Şer'i Hükümleri Tasnifi: Merâtibu's-şer'ia", *İSTEM: İslâm, San'at Tarih, Edebiyat ve Müzikisi Dergisi*, sy. 14, Konya 2009, s. 107-119; a.mlf., "İbn Hazm", *DîA*, XX, 39-52; Abdüsselâm b. Muhammed eş-Şüveyrî, "el-İtidâd bi-ḫilâfi'z-Zâhiriyye fi'l-furû'îl-fıkhiyye: dirâse te'şîliyye", *Mecelle-tü'l-Buḫûşî'l-İslâmiyye*, sy. 67, Riyad 1423/2002, s. 293-323; Abdel-Magid Turki, "al-Zâhiriyya", *EI²* (İng.), XI, 394-396.