

## Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik\*

OĞUZHAN TAN  
DR. DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

### Özet

Zâhirîlik, İbn Hazm'ın eserlerinde açık ve detaylı bir şekilde ortaya konmuştur. Bu ve başka nedenlerle Zâhirîlik genellikle İbn Hazm'ın ortaya koymuş olduğu formuyla ele alınmış ve Zâhirîliğin İbn Hazm öncesi nasıl bir süreç geçirdiği yeterince incelenmemiştir. Bu makalede Zâhirîliğin İbn Hazm öncesindeki tarihine ışık tutulması amaçlanmaktadır. Bu amaçla, Zâhirîliğin nasıl ortaya çıktığı, Dâvûd b. Alî'nin mezhebin kurucu fikirlerini oluştururken başka mezheplerden ya da kişilerden etkilenip etkilenmediği, Dâvud'un ve Zâhirîliğin başkaları tarafından nasıl algılanıp konumlandırıldığı, Dâvûd'un Zâhirî düşünceye ve literatüre olan katkıları ve Zâhirîliğin Dâvûd ile İbn Hazm arasındaki süreçteki durumu gibi konular ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Zâhirîlik, Dâvud b. Alî, İbn Hazm.

### Zâhirism before Ibn Hazm with Regard to Its Origins, Formation and Reception by Others Abstract

Zâhirism was explained in detail and clarity by Ibn Hazm in his books. For certain reasons, Zâhirism has mostly been dealt with according to the form that was composed by Ibn Hazm and the process which Zâhirism had passed through before Ibn Hazm hasn't been examined sufficiently. This article intends to shed light on history of Zâhirism in the period before Ibn Hazm. To this end, some important topics are discussed such as how the Zahirî thought came into existence, if Dâvud was influenced or not by other madhabs or scholars when he put establishing thoughts of his madhab, how Dâvud and his views were perceived and categorized by others, what Dâvud's contributions to Zâhirî thought and literature were and the situation of Zâhirism in the period between Dâvud and Ibn Hazm.

**Key words:** Zâhirism, Dâvud b. Ali, Ibn Hazm.

\* Bu makale, 2007 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. İbrahim Çalışkan danışmanlığında Oğuzhan Tan tarafından hazırlanan *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* başlıklı doktora tezinin ikinci bölümünden özetlenerek hazırlanmıştır.

## Giriş

Zâhirî mezhebi, iki önemli şahsiyet ile birlikte tanınmakta ve anılmaktadır. Bunlar Dâvûd b. Alî ve İbn Hazm'dır. Dâvûd, mezhebin kurucusudur. İbn Hazm ise kaybolmaya yüz tutmuş olan bu mezhebi yazdığı eserlerle ve girmiş olduğu tartışmalarla yeniden canlandırmış ve lider kişiliği ile mezhebi gelecek nesillere taşıyabilmiştir. İbn Hazm Zâhirî gelenek içerisinde çok müstesna bir yere sahiptir. Onun Zâhirîliği temsil etme konusundaki sembolik önemi neredeyse Dâvûd b. Alî'nin bile önüne geçmiştir. İbn Hazm Zâhirîliği ele alış biçimi ve ortaya koyduğu eserlerle adeta mezhebin en güçlü temsilcisi haline gelmiştir. Zâhirî mezhebî her ne kadar Dâvûd b. Alî'ye nisbet edilse de İbn Hazm'ın ortaya koymuş olduğu Zâhirîlikte Dâvûd'un kurucu fikriyatı sadece ana öğelerden biri olabilmiştir. Başka bir deyişle İbn Hazm, sadece kendisinden önceki Zâhiri geleneğin doğal bir uzantısı ya da halkası olmakla kalmamış bu geleneği başka unsurlarla zenginleştirmiştir. Dâvûd b. Alî'den itibaren oluşan ve Endelüs'e taşınan zâhiri birikim (İbn Hazm'ın düşüncesinin doğulu ögesi) yanında İbn Hazm'ın Endelüsteki fıkıh ve usûl anlayışından (batılı ögesi) etkilendiği bir gerçektir. Buna ek olarak İbn Hazm'ın felsefî ilimlerle, özellikle de mantıkla uğraşması (felsefî ögesi) onun usûl düşüncesinin karakteristiğini belirleyen hususlardan olmuştur.

Günümüzde Zâhirîlik İbn Hazm'ın eserleri üzerinden anlaşılmaktadır. Oysa mezhebin İbn Hazm öncesinde bir geçmişi ve birikimi vardır. Biz bu makalede, İbn Hazm'ın usul düşüncesini oluşturan öğelerden ilki ve en önemlisi olan "İbn Hazm öncesindeki Zâhiri geleneğe" dair genel bir perspektif ortaya koymaya çalışacağız. Bu genel perspektif içerisinde kurucu kişiliği itibarıyla Dâvûd b. Âlî'nin Zâhirî mezhebine olan katkısını merkeze almak kaydıyla, öncelikle Zâhirî düşünceye temel teşkil ettiği ve Dâvûd b. Alî'yi etkilediği düşünülen çeşitli yaklaşımlardan bahsedeceğiz. Daha sonra ise Dâvud b. Alî ile İbn Hazm arasındaki dönemde Zâhirîliğin nasıl bir gelişim gösterdiğine değineceğiz.

## Dâvûd b. Alî Öncesinde Zâhirî Düşüncenin İzleri

Her mezhebin belirli bir fikrî ve tarihî arkaplanı vardır. Fakat bu arkaplanın çok açık ve net bir şekilde ortaya konması çok kolay olmayabilir. Zira henüz tam anlamıyla bir mezhep olma özelliğini taşımayan çeşitli yaklaşımlar, ge-

nellikle mezhep olmadan önce disipline edilmiş, kolektif olarak işlenmiş ve olgunlaştırılmış düşünceler değildir. Bu açıdan mezhepler tarihi çalışmalarında mezhepler sonradan önceye doğru, başka bir deyişle geriye doğru olarak incelenerek belirlenir. Bu belirlemede mezhebi oluşturan kurucu fikir ve yaklaşımların mezhebin oluşumu öncesindeki durumu dikkate alınır. Zâhirîliğin Dâvud'dân önceki izlerini aramak, Dâvud'dan önce yaşayan bir zâhirî aramak anlamına gelmemektedir. Zirâ Dâvud b. Alî'nin Zâhirîliğin kurucusu olduğu çok güçlü bir kabuldür.<sup>1</sup> Bu, mezhebin kurulmasıyla birlikte “zâhirî” kavramının sadece söz konusu düşünceyi bir mezhep mensubiyeti çerçevesinde savunan kişiler için kullanılması gerektiği anlamına gelmektedir.

İsim olarak Zâhirîlik ilk olarak Dâvud'a nisbet edilmektedir. Ancak Zâhirîliğin içeriğini oluşturan re'yi terk etme ve nassların zâhiri ile hükmetme esasına dayanan anlayış Dâvud'dan da önceye gitmektedir.

Zâhirî düşüncenin Dâvud b. Alî öncesinde nasıl doğduğu ve geliştiği ile ilgili olarak biri Zâhirîlere, diğeri Kıyâs ehline ait olmak üzere iki temel yaklaşımın varlığından bahsedebiliriz. Kıyâs taraftarları, zaman zaman eserlerinde Kıyâs'ı reddedenlere cevap vermeden önce Kıyâs retçiliğinin ne zaman ve kim tarafından başlatıldığına değinerek bunun bir bid'at olduğunu göstermek istemişlerdir. Bu yaklaşıma göre Zâhirîlik, hicrî 200 yılından sonra Dâvud b. Alî ile birlikte ortaya çıkan bir bid'at olmakla<sup>2</sup> birlikte bu anlayışta daha önceki dönemlerde ortaya çıkan bazı sapık veya şâz mezheplerin izlerine de rastlamak mümkündür. Mesela Şâtübî, sapık mezheplerden bahsederken haricî düşünceye değinmekte, bunların özellikleri arasında “maksatlarını anlamaksızın ve tedebbür etmeksizin nassların zâhirine tabi olmayı” saymakta ve Zâhirîlik ile Hâricîlik arasında bu açıdan bir benzerlik kurmaktadır.<sup>3</sup> Fakat

1 Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. en-Nedîm, *el-Fihrist*, (m.y.), (b.y.), (t.y.), s. 371; İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kurâşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru Hicr, Mısır 1997, XIV/137; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizânü'l-'İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1995, III/21; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm ve Ahbâru Muhaddisihâ ve Zikru Kuttâniha'l-Ulemâ min Ğayri Ehlihâ ve Vâridihâ*, Dâru Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 2001, IX/347; Ahmed Emin, *Duha'l-Islâm, Neşetü'l-Ulûm fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kâhire 1964, II/236; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribin ve'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 1980, II/333.

2 Muhammed b. el-Hasen es-Seâlebî el-Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî fi Tarihi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Matbaatu'n-Nehda, Tûnus (t.y.), III/24.

3 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1997, III/540.

ona göre bu ikisi tamamen aynı şey de değildir. Çünkü Zâhirîlik, hicrî ikinci asırdan sonra ortaya çıkan bir bidattir. Hâricîliğin ortaya çıkışı ise daha öncelere dayanmaktadır.<sup>4</sup>

Diğer taraftan Dâvûd'un Zâhirîliği, Haşeviye'ye de benzetilmiş ve bu benzerliğin esasları olarak Haşeviye'nin aklî konularda bedihîyyâtı reddederken, Dâvûd ve onun gibi düşünenlerin ise, dinî konularda bedihîyyâtı reddetmesi gösterilmiştir.<sup>5</sup>

Zâhirî düşüncüyü eleştiren bir kişi olarak Cessâs, bu düşüncenin gelişimini aşamalı bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Ona göre, kıyâsa ilk karşı çıkan İbrahim en-Nazzâm'dır. Nazzâm, kıyâsa dayanarak çeşitli görüşlere varmalarından dolayı sahâbeyi bile eleştirmiş hatta onlar hakkında yakışsız sözler söylemiştir.<sup>6</sup> Daha sonra Bağdatlı kelamcılardan bazıları da aynı görüşü savunmuştur. Fakat onlar ictihâd ve kıyâsa başvurduklarından dolayı selefe saygısızlık etmeyip, sahâbenin kıyâs ve ictihadının sadece hasımları barıştırmak ve arabuluculuk türünden olduğunu, kesin bir hüküm verme anlamı taşımadığını söylemişlerdir. Böylece kıyas retçiliğini içerik olarak muhafaza etmekle birlikte bu görüşü kırıncı olmayan bir üslupla savunmaya çalışmışlardır.<sup>7</sup> Cessâs, üçüncü aşamada, ne söylediğini bilmeyen ve câhilâne davranan Haşeviye'den bir adamın ortaya çıktığından ve biraz Nazzâm'ın görüşlerinden, biraz da kıyâsı reddeden Bağdat mütekellimlerinin görüşlerinden alarak kıyâsı ve ictihadı reddettiğinden bahsetmektedir. Hatta bu adamın kıyâsı kabul ya da reddedenlerin görüşlerini de tam olarak bilmeden akıl delillerini bile reddettiğini söylemektedir.<sup>8</sup> Burada kastedilen kişinin Dâvûd b. Alî olma ihtimali oldukça yüksek görünmektedir. Zirâ bu konuda benzer ifadelerle aynı yorumda bulunan Serahsî, "kendisinden öncekilerin görüşleri içerisinde biraz oradan biraz buradan alıp iyice düşünmeden kıyâsı reddeden ve cahilane davranan bu kimsenin" Dâvûd olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>9</sup> Böylece

4 Kıyâsı reddederek Kur'an'ın zâhiri ile yetinilmesi gerektiği şeklindeki görüşün, bütün Hâricîlere değil de Ezârika'ya nispet edildiği de söylenmiştir. Bkz: Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kâhire 1950, I/190.

5 Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1404h., II/515.

6 Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüni'l-İslâmiyye, (b.y.) 1994. IV/24.

7 Cessâs, *el-Fusûl*, IV/24.

8 Cessâs, *el-Fusûl*, IV/24.

9 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1997, II/119.

Dâvûd b. Alî'nin, kıyâsı reddederek hem kendisinden öncekilerin hem de kendisinden sonrakilerin kabul etmediği bir görüş ortaya atması<sup>10</sup> muhaliflerinin anlatımıyla işte bu şekilde gerçekleşmiştir.

Görüldüğü gibi kıyâs ehli tarafından ortaya konulan bu yaklaşım, Zâhirî düşünceyi bazı sapık fırkalarla irtibatlandırmakta ve bu düşüncenin müslümanlar arasında saygı görmediğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Zâhirîler ise Zâhirî düşüncenin köksüz olduğu iddiasını reddetmek amacıyla mezhebin aslının Dâvûd b. Alî'den daha öncelere gittiğini söylemekte hatta mezhebi teşri asrına dayandırmaktadırlar. Nitekim İbn Hazm, çeşitli hadisler çerçevesinde Zâhirî yaklaşım ile uygunluk arzettiğini düşündüğü noktalar elde etmeye çalışmaktadır. O, "Hz. Peygamber, Benî Kureyza günü bir grup sahâbeye 'ikinci namazını ancak Benî Kureyza'ya varınca kılın' diye buyurmuş, bazıları namazı yolda kılmış, bazıları ise Benî Kureyzâ'ya varınca kılmıştır. Hz. Peygamber ise her iki grubun yaptığını da sert karşılamamıştır" şeklindeki rivayet üzerine yaptığı değerlendirmede, vakit çıkmasına rağmen ikinci namazını Benî Kureyza'da kılanların yaptığının daha doğru olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir. "o gün onlarla birlikte olsaydım ve Benî Kureyza'ya ulaşmamız ancak gece yarısından sonra mümkün olsaydı yine de ikindiyi yolda kılmazdım. İkinci namazını ancak gece yarısından sonra kılardım."<sup>11</sup> Böylece İbn Hazm, bu hadisede Hz. Peygamber'in emrinin zahirine uyup, herhangi bir tevil yapmayarak ikinci namazını Benî Kureyza'da kılan sahâbilerin davranışında kendi anlayışının meşruiyetini bulmaya çalışmaktadır. Ayrıca İbn Hazm, kıyâsın reddini ayetlere, Hz. Peygamber'in hadislerine ve sahâbenin uygulamasına dayandırmakta<sup>12</sup> ve Zâhirîliğin bir bid'at olduğunu söyleyenlere karşı asıl bid'atin kıyâs yapmak olduğunu savunmaktadır. İbn Hazm, Kıyâs'ın Tâbiîn asrında ortaya çıktığını<sup>13</sup> ve İslam öncesi dönem de dahil olmak üzere gerek isim gerekse içerik olarak daha önce Araplar tarafından bilinmediğini söylemektedir.<sup>14</sup>

10 Hacvî, III/23.

11 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992, I/291, II/69.

12 Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370 vd.

13 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/516.

14 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *İbtalü'l-Kiyâs*, (Ignaz Goldziher, Zâhirîler Sistem ve Tarihleri (çev: Cihâd Tunç) adlı eserle birlikte (167-184 ss.) basılmıştır.) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982, s. 170.

### ***Dâvûd b. Alî'nin Zâhirî Düşünceye Katkıları ve Karşılaştığı Tepkiler***

Başta da belirtildiği üzere, Dâvûd b. Alî b. Halef, Zâhirî mezhebinin kurucusu kabul edilmektedir. Bu nedenle mezhebe, Zâhirîyye dendiği gibi zaman zaman kurucusuna nispeten Dâvûdîyye de denilmektedir.<sup>15</sup>

815m./200h.<sup>16</sup> yılında Kûfe'de<sup>17</sup> doğan Dâvûd b. Alî, Süleyman b. Harb, Abdullah b. Mesleme, Ebû Sevr ve İshâk b. Râheveyh gibi hocalardan ders almıştır.<sup>18</sup> Dâvûd'un özellikle İshâk b. Raheveyh ile çok yakın bir ilişkisi olmuştur. Onunla öğrenci-hoca ilişkisinin ötesine geçmiş ve aralarındaki yakınlık arkadaşlık derecesine ulaşmıştır. O Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ini de İshâk b. Raheveyh'den dinlemiştir.<sup>19</sup> Dâvud b. Alî sahip olduğu birikimle kendine mahsus bir bakış açısı koyabilmiştir. Bununla birlikte onun ortaya koyduğu düşünce ciddi bir tepki görmüştür.

### **Dâvûd b. Alî ve Zâhirî Literatür**

Bilinen klasik Zâhirî literatürün neredeyse tamamını İbn Hazm'ın eserleri oluşturmaktadır. Bu durum, ilk bakışta İbn Hazm'ın Zâhirîliği önceliklerden sadece bir düşünce ya da bir prensip olarak alıp, bu düşünceyi fıkhnin hatta şer'î ilimlerin tamamına uyguladığı, yani bir prensibi geniş kapsamlı bir mezhebe dönüştürdüğü şeklinde bir kanaat oluşturmaktadır. Ancak Dâvûd b. Alî'nin Zâhirî mezhebine dair çok sayıda eser yazmış olması,<sup>20</sup> Zâhirî mezhebinin İbn Hazm'dan önce sadece bir prensipten ibaret olmadığını, aksine Dâvûd

15 Bkz: Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman *ez-Zehebî, Nüzhetü'l-Fudalâ Tehzibu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde (t.y), II/947.

16 Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Mektebu'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, (b.y), (t.y), III/405; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III/21; Hatîb el-Bağdâdî, IX/347; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/236; Tâcuddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, (b.y.) 1964, II/284.

Ziriklî Dâvûd b. Alî'nin doğum yılını 201h. olarak vermektedir. (Bkz: A'lâm II/333.) İbnü'l-Esîr ve Bağdath İsmâil Paşa ise Dâvûd'un 202h. yılında doğduğunu söylemektedir. (Bkz: İbnü'l-Esîr Ebu'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi'l-Târih*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2003, VI/339; İsmâil Başâ, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I/359.) Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*'de (III/21) verdiği tarihten çok farklı olarak *Târihu'l-İslâm*'da (XX/90.) Dâvûd b. Alî'nin doğum tarihini 80 olarak vermektedir. Bu ikinci tarihte bir yanlışlık olduğu aşikardır.

17 İsfehân'da doğduğunu söyleyenler de vardır. (Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/236.)

18 İbn Kesîr, XIV/137; Hatîb el-Bağdâdî, IX/342; Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 2000., XIII/297; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/405; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III/26; Sübkî, II/284.

19 Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1983, XIII/98; Hatîb el-Bağdâdî, IX/342; Safedî, XIII/297.

20 Hacvî, III/23.

b. Alî tarafından sistemli bir şekilde ele alınıp açıklandığını göstermektedir. Dâvûd'un bu eserleriyle Zâhirî mezhebini hem usûl hem de furûuyla kapsamlı bir şekilde ortaya koyduğu ifade edilmektedir.<sup>21</sup> Dâvûd'un bütün telifâtının on sekiz bin varak tuttuğu nakledilmektedir.<sup>22</sup> Onun eserleri konusunda müracaat edebileceğimiz en eski kaynak İbn Nedîm (ö. 385h./995m.)'in *el-Fihrist* adlı eseridir. İbn Nedîm, Dâvûd'un *Kitâbu'l-Îdâh*, *Kitâbu'l-İfsâh* ve *Kitâbu'd-Da'vâ ve'l-Beyânâtî'l-Kebîr* adlarındaki kitapları yanında ona ait onlarca başka kitap adı saymaktadır. Bu kitaplardan sonra *Kitâbu'l-Hayd*, *Kitâbu'l-Ezân*, *Kitâbu's-Salâ* gibi bir çok kitâpdan bahsetmektedir.<sup>23</sup> Sayılan bu kitapların adlarına bakıldığında, aslında kapsamlı bir furû-ı fikhî kitabının bölümleri olduğu şeklinde bir kanaat oluşmaktadır. Zira burada bahsi geçen adlar/başlıklar furû ile ilgili kitaplarda genellikle birer bölüm (kitap) adı olarak yer almaktadır. Ancak furû-ı fikhînin tedvininde bütün fikhî konularını ihtiva eden ansiklopedik eserlerin telifinden önceki dönemde, fikhî konular hakkında müstakil eserler yazma adeti olduğundan bahsedilmekte ve Dâvûd'un bu eserleri de müstakil birer eser olarak değerlendirilmektedir.<sup>24</sup>

Dâvûd b. Alî'nin usûle dair eserleri arasında ise *Kitâbu'l-Usûl*, *Kitâbu'l-İcmâ'*, *Kitâbu İbtâli'l-Taklîd*, *Kitâbu İbtâli'l-Kıyâs*, *Kitâbu'l-Hucce*, *Kitâbu'l-Husûs ve'l-Umûm* ve *Kitâbu Haberi'l-Vâhid* adlarındaki kitapları yanında bir çok kitap adı sayılmaktadır.<sup>25</sup> Bu kitapların müstakil birer risale mi yoksa daha hacimli bir usûl eserinin bölümleri mi olduğuna dair bir fikir yürütmek zor görünmektedir. Dâvûd b. Alî'nin usûlle ilgili olarak yine adlarından hareketle müstakil birer eser olduğunu tahmin ettiğimiz *el-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, *İhtilâfu Mesâili's-Sahâbe*, *el-İnzâr*, *el-İ'zâr* ve *el-İcâz* adlı kitapları olduğundan bahsedilmiştir.<sup>26</sup> Dâvûd'un eserlerinin öğrencilerinden el-Huseyn b. Abdillâh es-Semerkindî tarafından rivayet edildiği<sup>27</sup> söylenmekle birlikte bu eserlerden hiçbiri elimize kadar ulaşmamıştır.

21 Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, (*Târihu'l-Mezâhib'il-İslâmiyye*), Çev: Sıbğatullah Kaya, Şenyıldız Matbaası, İstanbul (t.y.), s.527.

22 Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III/26; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-A'lâm ve'l-Meşâhîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1992, XX/90.

23 İbnü'n-Nedîm, s. 271.

24 Hacvî, III/36.

25 İbnü'n-Nedîm, s. 272; Safedî, III/48; İsmâil Bâşâ, I/359; Hacvî, III/36.

26 İbnü'n-Nedîm, s. 272; Ziriklî, VI/120.

27 Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût 1970, s. 177.

Sübki, Dâvûd'un Ebu'l-Velîd Mûsâ b. el-Cârûd'a göndermiş olduğu uzun bir risaleyi bizzat gördüğünü, bu risâlede Müzenî'nin kendisine yönelttiği eleştirilere cevap verdiğini söylemektedir. Sübki, söz konusu risalenin 300h./912m. yılında ya da ondan daha önce yazılmış olduğunu tahmin ettiğini<sup>28</sup> ve aslının kendisinde mevcut olduğunu söylemektedir. Bunun dışında Dâvûd'un usûle dair olup sayfa sayısı fazla olmayan bir eserini daha bizzat gördüğünü söylemekte ve bu eserden bazı alıntılar yapmaktadır.<sup>29</sup>

Dâvûd b. Alî'nin fetvâ ile ilgili olarak çeşitli şehirlerden gelen sorulara cevaplar verdiği ve bu şehirlerin adlarını taşıyan *Kitâbu 'l-Mesâili 'l-İsbehâniyyât*, *Kitâbu 'l-Mesâili 'l-Basriyyât* ve *Kitâbu 'l-Mesâili 'l-Havârizmiyyât* adlı eserlerinden de bahsedilmektedir.<sup>30</sup>

İbnu'n-Nedîm, bunların dışında isimlerinden siyer-i nebî, ahlak, dua ve hadisler ile ilgili olduğu anlaşılan çeşitli eserlerinden de bahsetmektedir.<sup>31</sup>

Dâvûd b. Alî'nin bu kadar çok sayıda eseri olduğu halde bu eserlerden hiç birinin günümüze kadar gelememesi ya da henüz gün yüzüne çıkmış olmaması dikkat çekicidir.

Dâvûd b. Alî'nin eserlerinde çokça hadis kullandığı ama kendisinden çok az rivayette bulunduğu şeklinde bir değerlendirme de yapılmıştır.<sup>32</sup> Bu da Dâvûd'un ehl-i hadis çizgisinde olduğunu fakat kendisine tereddütle yaklaşıldığını göstermektedir.

### Dâvûd b. Alî ve Zâhirliğin Kurucu Fikirleri

Dâvûd b. Alî'nin gerek usûl gerekse furû' konularındaki görüşlerini doğrudan doğruya kendi eserlerinden görerek değerlendirmemiz mümkün görün-

28 Eğer Müzenî'ye yazıldığı söylenen risâle gerçekten de Dâvûd tarafından yazılmış ise bunun 300h./912m. yılından daha önce olmuş olması gerekir. Zira Dâvûd b. Alî, 270h./883m. yılında vefat etmiştir. (Bkz: İbn Hacer, *Lisânü 'l-Mizân*, III/405; Zehebî, *Nüzhetü 'l-Fudalâ*, II/948; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn Abdi'l-Hâdî, *Tabakâtü Ulemâi 'l-Hadis*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1996., II/268; Hacvî, III/23; Safedî, XIII/297. [Dâvûd'un 269h.'da öldüğü de söylenmiştir. Bkz: Angel Gonzalez Palencia, *Historia de la Leteratura Arabigo Espanola* (Arapça'ya çev: Huseyn Mü'nis, *Târihu 'l-Fikri 'l-Endelüsî*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Port Said (t.y.), s. 409.] Dâvûd Müzenî'nin eleştirilerine cevap vermek için yazdığı bu risaleyi Müzenî'nin kendisine değil de İbnü'l-Cârûd'a yazdığına göre bu, Müzenî'nin vefatından sonra olmalıdır. Zirâ Müzenî hayatta olsaydı onun eleştirilerini doğrudan ona yazdığı bir esere reddetmesi beklenirdi. Buna göre risâle, muhtemelen Müzenî'nin vefat yılı olan 264h./877m. ile Dâvûd b. Alî'nin vefat yılı olan 270h./983m. arasında yazılmıştır.

29 Sübki, II/290.

30 İbnü'n-Nedîm, s. 272.

31 İbnü'n-Nedîm, s. 272.

32 İbn Hacer, *Lisânü 'l-Mizân*, III/405; Zehebî, *Târihu 'l-İslâm*, XX/90.



memektedir. Dâvûd b. Alî'nin gerek usûl anlayışını gerekse furû konulardaki görüşlerini bulabilmek için önümüzde üç çeşit kaynak vardır: Bunlardan ilki Dâvûd'dan sonra yaşayan Zâhirîlerin eserleridir. Bu açıdan da yine en önemli kaynak İbn Hazm'ın eserleridir. Dâvûd'un görüşlerine dair bilgi bulabileceğimiz ikinci grupta yer alan eserler ise, Zâhirî olmayan usûlcü ve fakihlerin eserleridir. Fakat Zâhirî anlayışı benimsemedikleri halde Dâvûd'un görüşlerini nakleden kimselerin Zâhirîliğe ve Dâvûd'a bakışları objektif olmayabilmektedir. Bu da Dâvûd'ın görüşlerinin bu kaynaklarda doğru bir şekilde aktarılıp aktarılmadığı noktasında şüpheler uyandırmaktadır. Zira kimi usûlcüler ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi Dâvûd'a daha baştan olumsuz bakabilmişlerdir. Dâvûd'un fikirlerini bulabileceğimiz üçüncü tür kaynaklar ise tabakât kitaplarıdır. Ancak tabakât kitaplarında da onun görüşlerine son derece özet bir şekilde değinilmektedir.

Dâvûd b. Alî'nin temel usûl prensibi, Kur'ân ve Sünnet naslarının zâhirine sıkı sıkıya tutunarak zâhiri, diğer usûlcülerin hükümlerin konuluşuna sebep olarak gördükleri maslahatların önünde tutmaktır. Bu prensibiyle o kıyâsı kabul eden yaygın usûl anlayışından ayrılmış olmaktadır.<sup>33</sup>

Dâvûd b. Alî'nin, genel anlamda kıyâsı reddettiği bilinmektedir. İlk kıyâs yapanın İblîs olduğu şeklindeki sözün de ona ait olduğu söylenmektedir.<sup>34</sup> İbn Hazm da Dâvûd'un bu sözünü tekrar etmekte ve Allah'ın emirlerini ta'lîl etmenin bir isyan olduğunu söylemektedir. Ona göre İblîs "Ben ondan (Adem'den) daha hayırlıyım. Beni ateşten; onu ise, topraktan yarattın"<sup>35</sup> diyerek ta'lîl yapmış ve Âdem'e secde etmenin kendisinden düştüğü hükmüne varmıştır. Bu nedenle kıyâs ve hükümlerin talili İblîs'in dinidir. Bu din ise Allah'ın dinine muhaliftir.<sup>36</sup>

İbn Hazm, İblîs ile Adem arasındaki muhaverelerden hareketle Adem'in de ta'lîl ve kıyâs konusunda İblîs'e uyduğunu söylemektedir. İbn Hazm, Adem'in Allah'a isyân ederken iki hata yaptığından bahsetmektedir. Bu hatalardan ilki, ağaca yaklaşmaması emredildiğinde Adem'in Rabbinin nehyini vücûba hamletmeyi terk etmesidir. Başka bir deyişle zâhirî anlamı terk etmiş olmasıdır. İkincisi ise, İblîs'in Allah'ın nehyinin illeti ile ilgili olarak söylediği

33 Hacvî, III/24.

34 Hacvî, III/23.

35 7. A'râf, 12.

36 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/574.

şeye inanmasıdır. Zira İblis “Allah’ın sizi bu ağaçtan men etmesi iki melek olmamanız veya ebediyen yaşamamanız içindir”<sup>37</sup> demiştir.<sup>38</sup>

Ancak Dâvûd b. Alî’nin iki noktada, kıyâsın reddi konusundaki bu genel bakış açısından ayrıldığı söylenmektedir. Bunlardan ilki, Dâvûd b. Alî’nin sadece kıyâs-ı hafiyi reddettiği, kıyâs-ı celîyi ise reddetmediği şeklindeki iddiadır.<sup>39</sup> Bu iddiaya göre, Zâhirî anlayış içerisinde ister celî ister hafî her iki kıyâsı da ilk olarak reddeden İbn Hazm’dır.<sup>40</sup> İkinci husus ise Dâvûd’un, nass ile beyan edilen illet (*illet-i mansûsa*) olduğu takdirde kıyâsı meşru gördüğü şeklindeki iddiadır.<sup>41</sup>

Tâcuddîn es-Sübki, babasından (Takıyyüddîn es-Sübki’den) Dâvûd’un kıyâs-ı celîyi reddetmediğini işittiğini, ancak Müzenî’nin eleştirilerine cevaben yazmış olduğu risalede Dâvûd’un kıyâsın herhangi bir şeklini kabul ettiğine dair hiçbir ifadenin bulunmadığını söylemekte, aksine söz konusu risaleden açıkça söylemese de Dâvûd’un kıyâsı tamamen reddettiği sonucunu çıkardığını belirtmektedir. Bu durumda Sübkî, Dâvûd’un bu risaledeki ifadelerinin onun celî kıyâsı kabul ettiği şeklindeki iddiayı çürüttüğünü söylemiş olmaktadır.<sup>42</sup> Âmidî’nin nakli de buna yakındır.<sup>43</sup>

Sübki, Dâvûd’un *el-Usûl* adını verdiğini söylediği eserinden onun usûlünün özünü oluşturan şu sözleri nakletmektedir:

Kıyâsla hükmetmek gerekli değildir. İstihsan ise caiz değildir. Hz. Peygamber bir şeyi haram kıldıktan sonra başka birinin onun haram kılmadığı bir şeyi, haram kılınan şeye benziyor diye haram kılması caiz değildir. Ancak Hz. Peygamber’in haram kılma *illetini* bize bildirmesi durumu müstesnadır. Mesela “buğdayla buğdayın satışı haram kılındı çünkü buğday keylidir” veya “bu elbiseyi yıka çünkü üzerinde kan var” denirse, böylece hükmün bağlı olduğu sebep bilinmiş olur.<sup>44</sup>

Dâvûd’un bu ifadelerinden *illet-i mansûsa* hakkındaki görüşü ile ilgili olarak da bir çıkarım yapan Sübkî, bu konudaki iddiayı haklı bularak illeti nass ile

37 7. A’râf, 19-23

38 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/574.

39 Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, II/236.

40 Sübkî, II/290.

41 Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, II/242.

42 Sübkî, II/290.

43 Âmidî, II/64.

44 Sübkî, II/291.

beyan edilen kıyâsı, Dâvûd'un kıyâs diye isimlendirmediyini söylemektedir.<sup>45</sup> Onun "illet-i mansûsaya dayalı kıyâsı, kıyâs olarak isimlendirmemesi", bunu lafzın delâleti çerçevesinde değerlendirdiyini göstermektedir.

Dâvûd'un illet-i mansûsaya itibar etmiş olması, mezhebini terk etmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü usûlcüler kıyâsın kapsamı ve çeşitleri hakkında ortaya tek bir yaklaşım koymuş değillerdir. Celî Kıyâs'ın ya da illet-i mansûsaya dayalı kıyâsın gerçekten de birer kıyâs türü mü yoksa nassın mefhûm ve delâletine mi dahil olduğu konusunda kıyas taraftarı olan usûlcüler bile farklı anlayışlara sahiptirler.<sup>46</sup> Bu bağlamda, hakkında açıkça hüküm beyan edilmeyen bir meselenin (*meskût anh*'in), hükmü nasslarda beyan edilen bir meseleye (*mantûk bih*) ilhak edilmesi, fehvâ yoluyla olunca usûlcülerin çoğunun bunu bir kıyâs olarak isimlendirmediyi söylenmiştir.<sup>47</sup> Başka bir deyişle celî kıyâs bir çok usûlcü tarafından *mefhum-ı muvafaka*, *fehvâ'l-hitâb* veya *delaletü'n-nass* gibi kavramlarla ifade edilerek lügavî delâlet çerçevesi içerisinde değerlendirilmiştir.<sup>48</sup> Çünkü bu tür manalar, nassın lafzî içeriğinden anlaşılmaktadır.<sup>49</sup>

Celî kıyas olarak bilinen kıyas türünün aslında bir kıyas olmayıp sadece nassın delaletinden ibaret olduğuna dair ileri sürülen delillerden biri de şudur: Kıyâs karmaşık bir süreci kapsar. Yani kıyâs ile hüküm tespit etmek için nazara, istidlale, itibara, aslın ve fer'in durumları hakkında teemmüle ve hüküm birliğini gerektiren mananın (illet) belirlenmesine sonra asıl ile fer'in hükmünü cem etmeye ihtiyaç vardır. Oysa celî kıyâs diye isimlendirilen kıyâsta böylesine karmaşık bir süreçten bahsedilmemektedir. Celî kıyas ile elde edildiği söylenen anlam, böyle bir süreç olmaksızın sadece dili bilmekle elde edilen bir anlamdır.<sup>50</sup> Böylece, kıyâsı kabul eden usûlcülerden bazıları celî kıyâsı ve illet-i mansûsaya dayalı kıyâsı, kıyâs olarak tanımlamakta ve bunlardan elde edilen anlamların lafzın delâletinden anlaşıldığını söylemiş olmaktadır-

45 Sübkî, II/293.

46 Muhammed b. İsmâil el-Emîr es-San'ânî, *İcâbetü's-Sâil Şerhu Buğyeti'l-Âmil*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1986, s. 243; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000, s. 528.

47 el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV/100; Âmidî, II/573; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Rüşd, *ed-Darûrî fi Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994, s.127.

48 Cessâs, *el-Fusûl*, IV/100; Âmidî, II/573; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1993. II/190.

49 Âmidî, II/573.

50 Cessâs, *el-Fusûl*, IV/100

lar. Görüldüğü üzere, kıyas kapsamına girip girmediği kıyas taraftarları açısından bile şüpheli olan illet-i mansûsaya dayalı kıyas ve celî kıyasın Dâvûd tarafından kullanılması, gerçekte onun kıyas yaptığı anlamına gelmemektedir. Kıyas olmadığı halde bu ikisinin bazı usûlcüler tarafından kıyâs olarak isimlendirilmesinin sebebi ise, hükmün nassta açıkça beyan edilmemiş olmasıdır.<sup>51</sup> Zirâ onlara göre kıyâs, nassta açıkça beyan edilmeyen bir hükme ulaştırıcı istidlalin adıdır.

İbn Hazm, Dâvûd b. Alî'nin illet-i mansûsa ile kıyâsın yapılabileceğini kabul ettiği şeklindeki iddiadan haberdar olmalı ki, bu hususa temas ederek Ebû Süleymân'ın (Dâvûd) böyle bir şeyi kabul etmediğini, bu görüşün Zâhirîler içerisinde sadece Kâsânî (القاساني) tarafından kabul edildiğini ancak onun da Zâhirîler arasında pek de muteber biri olmadığını söylemektedir.<sup>52</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki, bazı ifadelerinden İbn Hazm'ın bile illet-i mansûsâyı kabul ettiği gibi bir sonuç çıkarılabilir. Mesela İbn Hazm, Kıyâs'ın dayanağı olan illetin nasıl bilindiğini sorgularken şunları söylemektedir:

“Eğer ortak bir illetten dolayı kıyâs yapıyoruz derler ise bu illetin gerçek bir illet olduğuna deliliniz nedir diye sorarız. Eğer, ‘bu illet nass ile sabittir’ derler ise, bu durumda hüküm (kıyâsla ulaşılan bir hüküm değil,) nassın hükmü demektir. Biz de bunu gördüğümüzde reddetmeyiz. Eğer ‘illet nassın dışındadır’ derlerse bu batıldır.”<sup>53</sup>

Dâvûd b. Alî, başlangıçta Şâfiî mezhebindedir.<sup>54</sup> Fakat daha sonra Şâfiî mezhebinden ayrılarak Zâhirîye mezhebini kurmuştur. Mezhebe Zâhirîye denmesinin sebebi, Kitap ve Sünnetin zâhiri ile yetinmeyi esas kabul etmesinden dolayıdır.<sup>55</sup> Dâvûd b. Alî, kıyâsla hüküm vermeyi akıl ile hüküm verme olarak kabul etmiş ve bu nedenle de kıyâsı reddetmiştir. Ona göre din ilahî nitelikli olduğu için, kaynağı da ancak ilahî olabilir. Bu kaynaklar ise Kur’ân ve Sünnet’ten ibarettir.<sup>56</sup>

Dâvûd b. Ali'nin Zâhirî anlayışı temel olarak iki yönden Kıyâs taraftarlarınınca eleştirilmiş ve usûl düşüncesinde ana eğilimin dışında görülmüştür. Bunlardan ilki, başta Kıyâs olmak üzere re’yden hareket eden yöntemleri red-

51 Âmidî, II/573.

52 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/546.

53 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/492.

54 Safedî, XIII/297.

55 Ahmed Emîn, *Duha 'l-İslâm*, II/236.

56 Ahmed Emîn, *Duha 'l-İslâm*, II/236.

dederek, kaynakları sadece Kur'ân ve Sünnet'le sınırlandırmasıdır. Zâhirîler, kıyâsa yönelik eleştirileri hususunda Kıyâs taraftarlarınca ciddiye alınmış ve bu eleştirilere ilmî cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

Zâhirîlerin eleştirildiği ikinci husus ise onların sadece lafzın zâhiri ile yetinmesidir. Bu açıdan Zâhirîlik, birinci husustaki kadar ciddiye alınmamıştır. Yani “zâhir ile yetinme” ve bu prensibe dayanarak ortaya konan bazı uç örneklerden de hareketle, ilmî açıdan ciddi bir eleştiriye gerek duyulmaksızın Kıyâşçılar tarafından Zâhirî anlayışın basitliğini ve mantıksızlığını ortaya koyma fırsatı olarak değerlendirilmiştir. Nassın zâhiri ile yetinerek îmâ, işaret ve tenbihlerin dikkate alınmamasının doğuracağı sakıncalardan bahsedilerek, bununla bağlantılı olarak Zâhirîlerin bazı nassları nasıl yanlış anladığı üzerinde durulmuştur. Örnek olarak İbn Hazm'ın anne babaya öf denmemesi ile ilgili ayetten onların dövülmemesi veya onlara sövülmemesi gibi anlamları çıkarmaması eleştirilmiştir.<sup>57</sup>

Dâvûd'un Kıyâsı kabul etmemesinin, kendi kendini kısıtlama ve fikhin kaynaklarını daraltma gibi ilmî açıdan bir olumsuzluğa neden olduğu, diğer taraftan zahirle yetinmesinin ise nassların manasını anlamadan hükümler vermesine yol açtığı söylenmiştir.<sup>58</sup> Ayrıca sadece zahir ile hükmeden bir kimseye nassların çelişik görüneceği, dolayısıyla nassların bir bütün halinde ve birbiriyle uyumlu bir şekilde anlaşılması için Zâhirî anlayıştan uzak durulması gerektiği belirtilmiştir.<sup>59</sup>

Dâvûd'un, bazı konularda Şâfiî mezhebinin usûlüne göre tahricde bulunduğu söylenmiştir. Mesela o aşiretlerin şehirlerdeki en büyük camiye gitmeye gerek kalmaksızın Cuma namazını kendi mescitlerinde kılabilecekleri görüşündedir. Bu aynı zamanda hocası Ebû Sevr'in de görüşüdür.<sup>60</sup> Bu açıdan Dâvûd'un Şâfiî anlayışa daha yakın olduğu, onun eleştirilerinin Hanefîler için daha geçerli olduğu söylenmiştir.<sup>61</sup>

Dâvûd b. Alî'nin babası Hanefî mezhebi ile amel etmiştir.<sup>62</sup> Kendisi ise ders aldığı hocalarının da etkisiyle olsa gerek Şâfiî mezhebini benimsemiş,

57 Hacvî, III/33.

58 İbn Kesîr, XIV/138; Hacvî, III/33.

59 Şâtübî, III/540.

60 Sübkî, II/293.

61 Ahmed Emîn, *Zuhrul-İslâm*, III/53.

62 İbn Hacer, *Mizânu'l-İtidal*, II/15; Safedî, XIII/298.

hatta başlangıçta bu mezhebin mutaassıplarından sayılmış ve İmâm Şâfiî'nin menkıbelerine dair bir eser<sup>63</sup> yazmıştır.<sup>64</sup> Ancak daha sonra Kıyâs'ı reddedererek Şâfiî mezhebini de terk etmiş ve zâhire göre hükmetmeye başlamıştır. Şâfiî mezhebine mensup olduğu dönemde Dâvûd, Şâfiî mezhebinin önde gelen alimlerinden olan İshâk b. Raheveyh nezdinde önemli bir yere sahipken sonradan aralarında çeşitli münazaralar olmuştur.<sup>65</sup> Dâvûd'un, bu dönüşümle birlikte bazı şâz görüşler ileri sürdüğü söylenmiş hatta bu nedenle ona sapıklık isnat edilmiştir.<sup>66</sup> Kıyâsı reddetmesi yanında tepki toplayan bir diğer husus ise *halku'l-Kur'an* konusundaki görüşüdür. Onun, eldeki Kur'an'ın mahluk olduğunu savunduğu söylenmiştir.<sup>67</sup> Yani Dâvûd b. Alî'nin,<sup>68</sup> kağıttan ve mürekkepten oluşan ellerdeki Kur'an'ın mahlûk; levh-i mahfûzdaki Kur'an'ın ise mahlûk olmadığını söylediği nakledilmektedir.<sup>69</sup>

Dâvûd b. Alî, Ahmed b. Hanbel ile görüşerek ondan hadis öğrenmek istemiş ancak *halku'l-Kur'an* hakkındaki görüşü nedeniyle Ahmed b. Hanbel onun bu isteğini kabul etmemiş ve onunla görüşmek istememiştir. Dâvûd'un bu görüşü savunmadığını söylediği kendisine iletilince ise Ahmed b. Hanbel, "Muhammed b. Yahyâ ez-Zühelî onun bu görüşü savunduğuna dair bana mektup yazdı. Onun sözü daha doğrudur" demiştir.<sup>70</sup> Dâvûd, *halku'l-Kur'an* meselesindeki bu muhalif görüşlerinden dolayı Bağdat Başkadısı İsmail b. İshak tarafından iki yıl Basra'ya sürülmüştür.<sup>71</sup>

63 Bu eser bize kadar ulaşmamıştır. Ancak İbn Kesîr, bu kitaptan alıntıda bulunmaktadır. Bkz: İbn Kesîr, XIV/136.

64 Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III/27; Safedî, XIII/297.

65 Hatîb el-Bağdâdî, IX/344; Sübkî, II/284.

66 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/407.

67 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/405; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946; Hatîb el-Bağdâdî, IX/346; Sübkî, II/286.

68 Zehebî, Dâvûd b. Alî'nin Kur'an'ın tabiatını açıklarken bir ayırım yaparak eldeki Kur'an ile levh-i mahfûzdaki Kur'an'ın farklı olduğu şeklindeki bu görüşünü, yanlışlıkla adı aynı şekilde Dâvûd b. Alî olan başka bir kimseye daha nispet etmektedir. (bkz: Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III/26.) İsim benzerliği olan diğer Dâvûd b. Alî, aslında Abdullah b. Abbâs'ın torunu olup, 133h./750m yılında vefat etmiştir (Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Hacer Şihâbuddîn el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, Müessesetü'r-Risâle, (b.y.), (t.y.), I/567.). Zehebî, her iki Dâvûd'un da aynı görüşü benimsediğini tamamen aynı kelimeler ile ve aynı kişilerden yaptığı nakil ile bildirmektedir. (Krş: Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III/26 ve Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946.) Yani ölüm tarihleri arasında 137 yıl bulunan iki ayrı kişinin aynı görüşte olduğunu tamamen aynı kelimeler ile ifade etmektedir. Bu da isim benzerliğinin bir karıştırmaya neden olduğu kanaatini uyandırmaktadır. *Halku'l-Kur'an* meselesinin ortaya çıkışının 133h./750m. senesinden sonra olduğu göz önünde bulundurulduğunda Zehebî'nin bu konuda bir hata yaptığını anlaşılmaktadır.

69 Hatîb el-Bağdâdî, IX/347.

70 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/406; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, III/27; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XX/91; Hatîb el-Bağdâdî, IX/346; Sübkî, II/286.

71 Ahmed Bukayr Mahmûd, el-Medresetü'z-Zâhirîyye bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib, Dâru Kuteybe

Ahmed b. Hanbel ile Dâvûd b. Alî'nin muasır olduğu halde aralarında bir temasın olmayışı Dâvûd'a nispet edilen *halku'l-Kur'ân* meselesindeki görüşü nedeniyledir. Yoksa Dâvûd b. Alî, fikhî hadislerle dayandırması yönüyle Ahmed b. Hanbel ile paralel bir fikhî anlayışına sahiptir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in kıyâs konusunda diğer mezhep imamları kadar müsamahalı olmadığı ve çok güçlü bir zaruret olmadıkça kıyâsa başvurmamış olduğu söylenmektedir.<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbel'in sadece seleften nakledilen kıyâsları geçerli görmesine rağmen yeni kıyâslar yapmak mecburiyetinde kaldığı da ifade edilmektedir.<sup>73</sup> Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel arasındaki bu temassızlık sonraki Hanbelîler tarafından derin bir fikhî ayrılığın göstergesi olarak değerlendirilmemiştir. Özellikle ilk dönem Hanbelî fakihler eserlerinde Dâvûd'un görüşlerini de nakletmeye önem vermişlerdir.<sup>74</sup>

Bazı fakih ve muhaddislerin Dâvûd'a yönelik tepkilerinin kökeninde eldeki Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söylediği iddiası yanında Kur'ân'a gusülsüz ve abdestsiz dokunmayı caiz görmesi gibi diğer fakihler tarafından kabul görmeyen bazı fikhî görüşleri savunması da çok önemli bir yer tutmaktadır.<sup>75</sup>

Dâvûd'un yaşamış olduğu devir, dinî ilimler sahasında re'ye dayalı yaklaşımların daha da arttığı bir devirdir. Bir tür re'y olan Kıyâs'ın fakihler arasında etkinlik kazanması da bu döneme rastlar. Re'yin fıkha girmesi ve giderek daha fazla kullanılması, fikhî faaliyeti naklî bir faaliyet olmaktan çok, zannî ictihâd ve yorumlara dayalı münazara ve mukayeselere çevirmiştir. Fikhî sahasında görülen bu durumla eş zamanlı olarak nasların zâhiri ile bâtını arasında ayırım yapan, zâhirin yakın ifade etmeyeceğine ve bizi bilgiye götüremeyeceğine inanan sufi hareketler ortaya çıkmıştır. Bu eğilime sahip kişiler zaman zaman bazı ayet ve hadislerin zâhirî anlamlarını yeterli bulmayarak bir takım bâtınî anlamlara ulaşmaya çalışmışlardır. Bütün bunlar subjektif ve uç yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Re'y ve batın gibi subjektif bir anlama zemini üzerine kurulan ve giderek yaygınlaşan bu yaklaşımlar karşısında Dâvûd b. Alî, Kur'ân ve Sünneti muhafaza etme iddiasıyla ortaya çıkmıştır.

li't-Tibaa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût 1990, s. 17.

72 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/235.

73 Mustafa eş-Şuk'a, *el-Eimmetü'l-Erbaa el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kâhire 1991, s. 224

74 Muhammed b. Hasen b. Ömer eş-Şattî, *Risaletü Müfredati Dâvûd ez-Zâhiri*, (er-Resâilu'l-Kemâliyye içerisinde), Mektebetü'l-Meârif, Tâif 1980, XXVI/124.

75 Esved, s. 202.

Dâvûd'un savunuculuğunu yaptığı hareket bir açıdan ister re'ye doğru, isterse bâtinî anlama doğru olsun nasstan ve zâhir anlamdan uzaklaşılmasını reddeden bir tepki hareketidir.

Dâvûd b. Alî, Hallâc (309h./921m.) ve onun hocaları olan Cüneyd (297h./910m.) ve Bistâmî (261h./875m.) ile çağdaştır. Aynı şekilde Cüneyd'in şeyhi olan Hâris el-Muhâsibî (243h./857m.) ile de aynı çağda yaşamıştır. Böyle bir atmosferde bu tür tevellere karşı sünneti korumaya çalışanlar, nassların bir bâtını olduğu iddiasını da reddetmişlerdir. Böylece hicri üçüncü asırdan itibaren, bilinen ehl-i hadis ehl-i rey karşılaşması dışında yeni bir kutuplaşma daha ortaya çıkmıştır ki bu da ehl-i zâhir ile ehl-i bâtındır. Bunlardan maksat, fukahânın bütünü ile tasavvufçulardır. Bu açıdan sadece Dâvûd ez-Zâhirî değil, aynı zamanda bütün fukaha ehl-i zâhiri (zâhir ulemasını) temsil etmiştir. Bu bakımdan Dâvûd, bâtinî düşünceye karşı olan Zâhirîlikte yalnız değildir. Onun tepki gördüğü husus, sadece Kıyâs ve Re'y karşıısındaki Zâhirîliğidir.<sup>76</sup>

Aslında diğer mezheplerde de asgari düzeyde de olsa bir Zâhirîlik söz konusudur. Nitekim onların usûllerinde de zâhirin asıl olduğu belirtilmektedir. Başka bir deyişle diğer fikhî mezheplerde de nass ile sabit olan zâhirî mana asıldır. Ancak bu zâhirî anlamın aşılması başka bir nassla olabileceği gibi, re'ye dayalı unsurlar (te'vîl) ile de olabilmektedir. Burada Zâhirîlerin karşı çıktığı şey ikincisi, yani re'y ile zâhirin tevil edilmesi ve aşılmasıdır. Bâtınî/sufî anlayışta ise zahir asl değil, sadece yüzeysel bir şeydir. Asl olan bâtındaki hakikate ya da mânâyâ ulaşabilmektir. Burada şu yorumu yapmak da mümkündür: Bâtınîlerin ve Şia'nın, zâhirî dışlayarak bâtınî teville başvurmalarının gerekçesi, bulmak istediklerini nassların zâhirinde bulamayışları olabilir. Başka bir deyişle zâhirin terki, prensipten (nasstan) vakıaya doğru değil de vakıadan prensiplere doğru giden bir düşünce seyrinin sonucu olabilir.

Dâvûd'un ortaya koymuş olduğu düşünceyi daha önce mensubu olduğu Şâfiî mezhebi ile ilişkilendirerek anlamaya ve açıklamaya çalışanlar da vardır. Bu açıdan Dâvûd'un Şâfiî'ye tamamen muhalif olmadığı ve onun çağrısının, Şafii mezhebinin bir tashihi niteliğinde olduğu iddia edilmiştir.<sup>77</sup> Buna göre Dâvûd'un Zâhirîliği, orijinal olmayıp sadece mevcut olan bir anlayışın tashih

76 Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ, 1986, s. 91.

77 Yefût, s. 92.



edilerek müdafaa edilmesi çerçevesinde kalmıştır. Yani Dâvûd, İbn Hazm'ın Zâhirîlik anlayışından farklı olarak Şâfiî'nin anlayışı dışına çıkmış değildir. Sadece onu kısmen tadil etmeye çalışmıştır. İbn Hazm'ın Zâhirîliği ise, daha bağımsız ve mütekamildir. Ayrıca muhalif istekler taşımaktadır.<sup>78</sup>

### Dâvûd b. Alî'nin Zâhirîliğine Yönelik Tepkiler

Zâhirî mezhebinin ne kadar dikkate alınması gerektiği, usûlcü ve fakîhler arasında tartışılmış konulardan biridir. Böyle bir şeye gerek duyulması, yaygın icmâ tarifinden kaynaklanmaktadır. Zira bu tanıma göre İcmâ ancak bir asırda yaşayan bütün alimlerin ittifakı ile mümkün olabilmektedir.<sup>79</sup> Bu durumda başka fırka, mezhep veya kişiler yanında Zâhirîlerin bir konu hakkındaki muhalefetlerinin o konuda oluşacak bir icmân oluşumunu etkileyip etkilemeyeceği sorusu ortaya atılmıştır.<sup>80</sup>

Dâvûd'un ve onu takip edenlerin muhalefetinin dikkate alınıp alınmayacağı ile ilgili olarak iki görüş vardır. Birinci görüşe göre, Zâhirîlerin muhalefeti icmâda dikkate alınmalıdır. Bu görüşe göre Zâhirîlerin kat'î icmâa muhalefetleri oldukça nadirdir. Onların tek başlarına kaldıkları konular ise genellikle zannî icmâ ile ilgili olup bu tek kaldıkları görüşler birer birer incelenirse bunların bazılarında isabetli bazılarının da ise isabetsiz davrandıkları ortaya çıkacaktır. Başka bir deyişle bu görüş sahipleri Zâhirîlerin zannî icmâa muhalefetlerini normal karşılamakta ve bunu onların görüşlerinin hiçbir konuda dikkate alınmaması için yeterli bir gerekçe olarak görmemektedirler.<sup>81</sup>

İkinci görüş ise, Zâhirîlerin muhalefetlerine itibar etmemeyi savunan görüştür. Bu görüşü savunanlar, tek başlarına kaldıkları konulardan dolayı onları dinden çıkmış saymamaktadırlar. Sadece onları avam sınıfından saymakta ya da furû konularında onların Şîa gibi olduklarını kabul etmektedirler. Bu görüşte olanlar, onların görüşlerine iltifat etmemeyi, muhalefetlerine önem vermemeyi, kitaplarının okunmasını önemsemeyi savunmakta ve avamdan

78 Yefût, s. 92.

79 Gazâlî, *el-Müstesfâ*, I/181; Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Hanbelî, *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1999, I/42; Hasen el-Attâr, *Haşiye ale'l-Cem'i'l-Cevâmî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.), II/208; Muhammed b. Hasen el-Bedahşî, *Minhâcü'l-Ukûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdih, Mısır (t.y.), II/210; II/273.

80 İbn Kesîr, XIV/137; Ebû Amr Osman b. Abdîrahmân b. Osman eş-Şehrâzürî, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müstefî*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût (t.y.), I/205.

81 Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946.

fetva isteyenlerin Zâhirî bir fakihe sevk edilmemesi gerektiğini düşünmektedirler. Başka bir deyişle bu görüş, Zâhirîlerin kendi haline bırakılmasını öngörmektedir. Fakat çıplak ayağa mesh gibi batıllığı bilinen bir görüşü açıktan dile getirirlerse onların te'dib ve ta'zir edilerek abdestte ayak yıkamakla ilzam edilmesi gerektiğini söylemektedirler.<sup>82</sup> Zâhirîlerin icmâdaki muhalefetlerinin dikkate alınmaması gerektiğini söyleyenler, bunu onların kıyâsı kabul etmeyişlerine dayandırmakta ve kıyâsı reddeden kimselere hakimlik görevinin de verilemeyeceğini söylemektedirler.<sup>83</sup>

Zâhirîler icmân kapsamını oldukça daraltarak geçerli olan icmâ sadece sahâbenin icmâ ile sınırlı tutmuşlardır. Bu durumda başkaları tarafından gerçekleştirilen icmâ geçerli görmeyerek bunlara muhalefet etmeyi de meşru görmüşlerdir.<sup>84</sup> İcmâ'nın çerçevesini daha geniş tutarak sonraki asırlarda da icmâ olabileceğini söyleyenlerin, böyle bir icmâ geçerli saymayan Zâhirîlerin icmâ ehlinden sayıp saymayacaklarını tartışmaları gayet tabii görülebilir. Ancak Zâhirîlere karşı diğer bir yaklaşım daha vardır ki sadece onların icmâ konusundaki muhalefetlerinin dikkate alınmaması ile yetinmemekte, onların icmâ konusu olmayan herhangi bir mesele hakkındaki görüşlerinin de dikkate alınmaması gerektiğini savunmaktadır. Başka bir deyişle onların görüşlerinin önemsenmemesi sadece icmâ ehl-i olup olmamaları açısından değil, aynı zamanda kıyâsı reddetmelerinden dolayıdır. Ebû İshâk el-İsferâyînî'den nakledildiğine göre, cumhur kıyâsı reddedenlerin ictihat mertebesine ulaşamayacağı ve onlara yargı görevinin verilemeyeceğini görüşündedir.<sup>85</sup>

Cüveynî, Kâdî'den Zâhirîlerin ümmetin ulemasından ve şeriatın taşıyıcılarından sayılmadığı dolayısıyla onların görüşlerine itibar edilmemesi gerektiği şeklindeki görüşünü aktarmakta ve bu görüşünde ona katılmaktadır.<sup>86</sup> Cüveynî'nin kıyâsı inkar edenleri avamdan sayma gerekçesi olarak onların tevâtürle sabit olmuş bir şeyi reddetme konusunda inat etmelerini gerekçe gösterdiği ifade edilmektedir.<sup>87</sup>

82 Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y.), II/137; Bedruddîn Muhammed b. Behâdir b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîl fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbi, Beyrût 2000, II/175; Safedî, XIII/298; Sübkî, II/289; Muhammed Emîn Emîr Padişâh, *Teysîru'l-Tahrîr*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk (t.y.), I/80.

83 Şehrazûrî, I/205.

84 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/69.

85 Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946; Sübkî, II/289; Şevkânî, I/214.

86 Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Vefâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, Mansûra 1999, II/515.

87 Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946; Sübkî, II/289; Hacvî, III/24.

Zehebî, Zâhirîler'in muhalefetine icmâin oluşumunu engellemeyeceği şeklindeki görüşe itiraz ederek daha itidalli bir yaklaşım sergilemeye çalışmaktadır:

“Bu, Ebu'l-Meâlî'nin kendi ictihadı ile söylediği bir şeydir. [Yani bütün Şafiiler böyle düşünmüyor demek istiyor]. Onların kendi ictihadları, onları kıyâsı kabul etmemeye götürmüştür. İctihâd, başka bir ictihad ile nasıl reddedilebilir? Çok iyi bilmekteyiz ki, Dâvûd Bağdat gibi bir yerde kendi mezhebini okutmakta, münazaralara girmekte ve fetva vermekteydi. O devirde hem Bağdat'ta hem de Bağdat dışındaki yerlerde bir çok alim olmasına rağmen onların Dâvûd'a karşı çıktıklarını görmemekteyiz. Bu alimler, onun ne fetvâlarına ne de ders vermesine menfi yaklaştılar. Mezhebini yaymasına mani olmak için bir gayret içine girmediler. Elbette bazı meseleler vardır ki Zâhirîler, bunlar hakkında gayet güzel hüküm vermişlerdir. Bazıları da vardır ki düşük seviyededir ve bunlardan dolayı onlarla tartışmalara girilir. İbn Salah da buna işaret etmekte ve şöyle demektedir: Dâvûd'un hilafı dikkate alınır. Son olarak [Şâfî ulema arasında demek istiyor] kabul gören kanaat budur. Ebû Hamid el-İsferâyînî, Mâverdi ve Kâdi Ebu't-Tayyib gibi müteahhir imamlar eğer onların görüşlerini dikkate almamış olsalardı eserlerinde onların görüşlerine yer vermezlerdi.”<sup>88</sup>

Zehebî, Zâhirîlerin bazı konularda tuhaf görüşleri olduğunu ve mükemmeliyetin zor bulunabileceğini söyleyerek Zâhirîlerin içerisinde bulunan ilim ve zekâ sahibi kimselere saygı duyulması gerektiğini vurgulamaktadır. O bu konuda, İbn Abbâs'ın durumunu örnek göstererek, onun *mut'a*, *sarf*, *avliye* ve daha başka konularda kabul görmeyen görüşleri olduğunu, buna rağmen bu görüşlerinin nakledildiğini söylemektedir. Zehebî, Zâhirîlerin tuhaf görünen görüşlerini Kûfelilerin nebiz hakkındaki görüşlerine benzetmekte ve Kûfelilerin nebiz hakkındaki görüşlerinin diğer görüşlerini önemsiz kılmaması gibi Zâhirîlerin bütün görüşlerinin bazı görüşlerinden dolayı önemsiz kabul edilemeyeceğini söylemektedir.<sup>89</sup>

Dâvûdun hilafına veya muvafakatına itibar edilmesinin, sadece önceden sabit olan bir icmâi delen görüşleri (örneğin sadece hadiste belirtilen altı sınıfta riba olacağını söylemeleri) dolayısıyla doğru olacağı şeklinde bir yaklaşım da söz konusudur.<sup>90</sup>

88 Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/946-947.

89 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XX/92.

90 Sübkî, II/291.

Dört mezhep, her ne kadar birbirinden farklı mezheplerden ibaret olsa da en yaygın sünnî fıkıh mezhepleri olmaları itibarıyla birbirleri hakkında olumsuz bir bakış açısına sahip değillerdir. Fakat bu mezhepler, zâhirilik gibi sünnî olan fakat kıyâsî ve re'y çeşitlerini reddeden ve giderek yayılan<sup>91</sup> bir anlayışı sünnî fıkıh düşüncesi içerisinde değerlendirmeye ve konumlandırmaya çalışmışlardır. Zâhirilikle ilgili ortaya atılan görüşlerin söz konusu konumlandırma çabalarının bir tezahürü olduğunu söylemek mümkündür. Zâhiriliğin sünnî fıkıh ekollerinin temel karakteristiğini yansıtmadığını düşünenler, Zâhiriliği haricîlik ya da haşeviye gibi mezheplerle irtibatlandırmışlardır. Zira önde gelen sünnî fıkıh mezheplerinin ortak özelliklerinden biri de fıkıhın kaynakları arasında kıyâsa yer vermeleridir.

Fıkıhî mezheplerin oluşumunda ve sınıflandırılmasında genelde reye, özelde ise kıyâsa verilen yer ve önem farklılığının çok önemli bir etkisi vardır. Zâhiriliğin değerlendirilmesinde de bu durum etkisini göstermiştir. Zâhirîlik, sünnî mezhepler içerisinde re'ye özgürlük verme bakımından listenin en sonunda yer almaktadır.<sup>92</sup> Ebû Hanîfe hadisleri kaynak olarak kabul etmekle birlikte re'yin çerçevesini genişletmiştir. Şâfiî ise hadise daha geniş bir alan tanıyarak kıyâs dairesini daraltmıştır. Hatta Kıyâs dışındaki re'ye dayalı istidlal usûllerini muteber görmemiştir. Malik de kıyâsta Şâfiî kadar genişlik göstermemiştir. Bununla beraber kıyâs dışındaki prensiplere dayanmakta da sakınca görmemiştir. Ahmed b. Hanbel ise çok ciddi bir zaruret olmadıkça kıyâsa başvurulmaması gerektiği görüşünü savunmaktadır.<sup>93</sup> Zâhirîlerin öteki mezheplere yakınlığı veya uzaklığı konusunda da çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre Zâhiriliğin, dört Sünnî fıkıh mezhebi içerisinde Şâfiî mezhebine daha yakın olduğu, ondan sonra sırasıyla Hanbelî, Mâlikî ve Hanefî mezheplerinin geldiği söylenmiştir.<sup>94</sup>

91 Zâhirî Mezhebinin üçüncü ve dördüncü asırlarda oldukça yaygın bir şekilde benimsendiği belirtilmektedir. Makdisî, bir tarihçi gözüyle gezmiş olduğu ülkelerin çeşitli özelliklerinden bahsederken buralarda hakim olan fıkıhî mezheplere de değinmektedir. Dolaydığı yerlerde en çok kabul gören dört mezhepten bahsetmekte ve Zâhirî mezhebinin, Dâvûdiye adıyla Hanefî, Maliki ve Şâfiî mezhebinden sonra saymaktadır. (Bkz Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed el-Makdisî, *Kitâbu Ahseni't-Tekâsim fî ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Dârü Sâdir, Beyrût (t.y.), s. 37.)

Özellikle Cüveynî zamanında, Dâvûd'un mezhebinin daha da yaygınlık kazandığı, ondan sonra mezhebin Şîrâz ile Irâk arasında yayıldığı, bu derecede bir yayılmanın aynı şekilde Endelûs'te de gerçekleştiğinden bahsedilmektedir (Bkz: Hacvî, III/24.).

92 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/241.

93 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/242.

94 Hacvî, III/24.

Zâhirîler ise doğal olarak kendilerini sapık fırkalar olarak bilinen mezhep ve kişiler safında değil de ehl-i hadis geleneği içerisinde görmektedirler. Zira ehl-i hadis hareketi içerisinde, re'ye cephe almış fakat Müslümanlar arasında ciddi bir saygınlığa sahip olan başka kişiler de vardır. Örneğin Dâvûd'dan önce Şa'bî'nin (104h.) de reye karşı olduğu, hatta ehl-i re'ye'den olduğu bilinen Hammâd b. Ebî Süleymân'ın mesciddeki ilim meclisleri yüzünden mescide gitmekten bile soğuduğunu söylediği rivayet edilmiştir.<sup>95</sup>

Aynı şekilde bir çok mezhep mensubunun kendi mezhebinden saydığı<sup>96</sup> İmâm Buhârî'nin (256h./870m.) Sahîh'inde “Hz. Peygamber'in, hakkında vahiy inmemiş bir konu hakkında kendisine soru sorulduğunda “bilmiyorum/lâ edrî” dediğine, vahiy ininceye kadar bir cevap vermediğine ve kıyâsla yahut ne re'yle görüş beyan etmediğine dair bâb”<sup>97</sup> şeklinde başlıklar yer almaktadır. Buhârî'nin bu bablarda ileri sürdüğü bazı hadislerden kendisinin de kıyâsa cephe alanlardan olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî, çeşitli bâb başlıklarında kıyâsı kabul etmediğini gösteren ifadelere yer vermektedir.<sup>98</sup>

Kıyas karşıtı olmakla birlikte yaygın sünnî fıkıh ekolleri tarafından saygı ile karşılanan bu kişilerin varlığı, re'ye karşıtlarının tamamen dışlanmamasını sağlamıştır.

### **Dâvûd b. Alî Sonrasında Zâhirîlik**

Dâvûd b. Alî, Zâhirî mezhebini benimsediği için tepki görmüş olmakla birlikte yaşadığı devirde ve çevrede kendisine olan ilgi tamamen kaybolmamıştır. Bu ilginin bir göstergesi olarak onun ilim meclisinde dört yüz kişinin ders dinlediğinden bahsedilmiştir.<sup>99</sup>

Dâvûd'un en önemli öğrencisi, oğlu Ebû Bekr b. Muhammed'dir. Babasının vefatından sonra onun yerini dolduracağına ilim adamları tarafından önceleri şüpheyle bakılmış<sup>100</sup> ancak Ebû Bekr, ilmî kapasitesini zaman içerisinde

95 Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbu'l-Tabakâtü'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 2001, VIII/370.

96 el-Huseynî Abdülmecîd Hâşim, *el-İmâmu'l-Buhârî Fakîhen ve Muhaddisen*, Mısır el-Arabiyye, Kâhire (t.y.), s. 167.

97 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre b. Berdezebe el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1987, İ'tisâm, 1172, VIII/756.

98 Bkz: Buhârî, Savm, 127, III/82.

99 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III/405; İbn Kesîr, XIV/137; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XX/91; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/949; Safedî, III/48; İbn Abdi'l-Hâdî, II/267; Hacvî, III/23.

100 Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût 1970, s. 175.

ispatlamış ve Zâhirî mezhebini yaşatmaya devam etmiştir.<sup>101</sup> Ebû Bekr, aynı zamanda çok önemli bir edebiyatçı olup bu alanda yazdığı *ez-Zehra* adlı eseri ile tanınmaktadır.<sup>102</sup> Bu eserin içerik ve konu açısından İbn Hazm'ın *Tavku'l-Hamâme*'sine benzemesi ise dikkat çekicidir. Ebû Bekr'in feraiz ve diğer fikhî konularda da çeşitli eserleri olduğu bildirilmektedir.<sup>103</sup> Yine *el-Vusûl ilâ Ma'rîfeti'l-Usûl* adlı bir eseri olduğu belirtilmektedir.<sup>104</sup> Dâvûd b. Alî'ye de aynı isimde bir eser nispet edildiğinden daha önce bahsetmiştik.<sup>105</sup> Ebû Bekr'in özellikle hadisler ve sahâbe fetvâları konusunda etraflı bilgisi olduğu ve taklîtte bulunmadığı da onunla ilgili olarak özellikle vurgulanan hususlardandır.<sup>106</sup>

Ebû Bekr, kendi devrinde Şâfîîlerin en önde gelen imamlarından sayılan İbn Süreyc ile çeşitli münazaralarda bulunmuştur.<sup>107</sup> Bu tartışmaların bütünü hakkında bilgi sahibi olmamız güç gözükmektedir. Fakat usûl kitaplarında zaman zaman bu tartışmalara kısmen değinilmektedir.<sup>108</sup>

İbn Cerir et-Taberî'nin bir süre Dâvûd'un derslerini takip ettiği ancak sonradan onun derslerini bırakarak ayrı bir ilim meclisi kurduğu söylenmektedir.<sup>109</sup> Dâvûd'un oğlu Ebû Bekr'in et-Taberî'ye hitaben *el-İntisâr alâ Muhammed b. Cerîr* adlı bir eseri olduğu belirtilmektedir.<sup>110</sup> Bu da göstermektedir ki, Taberî sadece Dâvûd'un meclisinden ayrılmakla yetinmemiş aynı zamanda Dâvûd'un savunduğu fikirleri de eleştirmiştir. Taberî'nin öğrencilerinden Alî b. Abdilazîz ed-Devâlibî'nin de Ebû Bekr'in öğrencisi olan İbn Muğallis'e bir reddiye yazdığı ifade edilmektedir.<sup>111</sup> Henüz gün yüzüne çıkmamış olan bu kitapların içeriği hakkında herhangi bir bilgiye rastlamış değiliz. Fakat Taberî ve Dâvûd b. Alî arasında sonradan öğrencileri tarafından da devam ettirilen bir tartışma olduğu görülmektedir.

101 Zehebî, *Nüzheti'l-Fudalâ*, II/948; Hatîb el-Bağdâdî, III/163; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 175; Safedî, XIII/297.

102 Mustafâ b. Abdillâh Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût (t.y.), II/962.

103 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 175.

104 Hacvî, III/37.

105 Bkz: İbnü'n-Nedîm, s. 272; Ziriklî, VI/120.

106 Safedî, XIII/297.

107 İbnü'n-Nedîm, s. 266; Zehebî, *Nüzheti'l-Fudalâ*, II/948; Hatîb el-Bağdâdî, III/163; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 175; Safedî, XIII/297.

108 Ör. Bkz: Âmidî, II/574; Şâtıbî, III/141.

109 Hatîb el-Bağdâdî, IX/346.

110 Hâcî Halîfe, I/173; İsmâil Bâşâ, II/22.

111 Hacvî, III/37.

Dâvûd b. Alî'nin önemli öğrencilerinden biri de Muhammed b. İshâk el-Kâsânî'dir. Önce Zâhirî mezhebini benimsemiş olan Kâsânî, bu dönemde Kıyâsın delil değerini reddetmeye yönelik bir eser yazmıştır.<sup>112</sup> Ancak Kâsânî'nin daha sonra Dâvûd'a muhalefet ettiği hatta Kıyâsı savunan bir eser yazdığı da söylenmektedir.<sup>113</sup> Bu nedenle olsa gerek, onun Zâhirî mezhebine mensupken söylediği şeyler bile Dâvûd'a yönelik eleştirilerinden dolayı sonradan dikkate alınmamış ve Kâsânî Zâhirîler arasında itibar edilmeyen bir kimse olarak nitelendirilmiştir.<sup>114</sup> İbnü'l-Muğallis de onun bu tenkitlerine yanıt vermek için *el-Kâmi' lil-Mütehâmilî't-Tâmi'* adlı bir eser yazmıştır.<sup>115</sup>

Ebû Saîd el-Hasen b. Ubeyd el-Nehrabânî ve Muhammed b. Ubeydullah b. Halef de yine Dâvûd'un talebeleri arasında yer almakta olup, çok az meselede Dâvûd'a muhalefet etmişlerdir.<sup>116</sup> Aynı şekilde Niftaveyh lakabıyla bilinen Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Muhammed b. Arafê ve el-Huseyn b. Abdillâh es-Semerkindî de Dâvûd'un önemli talebelerindedir.<sup>117</sup> İlk dönem Dâvûdîlerden yine Ebû İshâk İbrâhîm b. Câbir'in *Kitâbu'l-İhtilâf* adlı eseri olduğundan bahsedilmektedir.<sup>118</sup>

Doğrudan doğruya Dâvûd'un öğrencisi olamamış, fakat Ebû Bekr b. Dâvûd'dan aldığı derslerle Zâhirî anlayışı benimsemiş olan Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Muğallis de (324h./936m.) kendi döneminde Dâvûdîlerin reisi sayılmış ve kendisinden sonraki Zâhirîler için önemli bir referans olmuştur.<sup>119</sup> Eserleri arasında *el-Muvaddah*, *el-Müncih* ve *el-Mufsih*, *Cevâbatu Kitâbi'l-Müzenî* ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* olduğu belirtilmektedir.<sup>120</sup> İbn Hazm da İbnü'l-Muğallis'in görüşlerine önem vermiş ve zaman zaman onun görüşlerini nakletmiştir.<sup>121</sup> İbn Hazm sahâbeden itibaren fakihleri sayarken *fukaha-i emsâr*'dan sonra bir grup fakihten bahsetmektedir. Bunlar arasında Zâhirîlerden üç kişiyi saymaktadır. Bunlar Dâvûd b. Alî, oğlu Ebû Bekr

112 Cessâs, *el-Fusûl*, IV/32.

113 Uceyl Câsim en-Neşemî, (Cessâs, *el-Fusûl*, tahkik dipnotu), IV/32.

114 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/546.

115 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 176.

116 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

117 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

118 İbnü'n-Nedîm, s. 273.

119 İbnü'n-Nedîm, s. 272; Safedî, III/48; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

120 İbnü'n-Nedîm, s. 272; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

121 Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/609.

Muhammed ve İbnü'l-Muğallis'tir.<sup>122</sup> İbn Abdilberr (463h./1071m.), İbnü'l-Muğallis'in (427h./1036m.) *el-Muvaddah alâ Mezhebi Ehli'z-Zâhir* adlı eserinden alıntıda bulunmaktadır.<sup>123</sup> Ayrıca İbnü'l-Muğallis'in babası olan Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed ed-Dâvûdî'nin (318h./930m.) *el-Câmi' li Mesâili Ebî Süleyman Dâvûd b. Alî* adlı eserinin “hayızlı kadının oruç tutması ve namaz kılması” bölümünden Dâvûd'un görüşlerini nakletmekte ve bu görüşleri eleştirmektedir.<sup>124</sup> İbn Abdilberr bu eserleri gördüğüne ve bunlardan nakilde bulunduğuna göre onun muasırı ve yakın arkadaşı olan<sup>125</sup> İbn Hazm'ın da bu eserlerden yararlanmış olma ihtimali yüksektir.

Zâhirî mezhebinin Bağdat dışındaki şehirlere yayılmasında İbnü'l-Muğallis'in çok önemli bir payı olduğu belirtilmektedir.<sup>126</sup>

İbnü'l-Muğallis'ten mezhebin temel görüşlerini Ebu'l-Hasen Haydera b. Ömer ez-Zindeverdi almıştır. Mezhep onun sayesinde Bağdatlılar tarafından daha etraflıca öğrenilmiştir. Aynı şekilde İbnü'l-Muğallis'in oğlu da İbn Muğallis'ten Zâhirî mezhebini öğrenmiştir.<sup>127</sup>

Bunlardan sonra gelen ve üçüncü tabaka Zâhirî ulemadan olan Kâdi Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Sâlih el-Mansûrî, mezhebin önemli alimlerinden olup *el-Misbâh* adlı bir eser telif etmiştir.<sup>128</sup> Yine Kadi'l-Kudât Ebû Saîd Bişr b. el-Huseyn, Ebû Saîd er-Rakkî, Ebu't-Tayyib İbnü'l-Hallâl ve İbrâhim b. Ahmed er-Rubâî Zâhirîliği sürdüren fakihler arasında sayılmaktadır.<sup>129</sup> İbn Nedîm, er-Rubâî'nin kendisinin arkadaşı olduğunu ve Mısırda vefat ettiğini söylemektedir. İbn Nedîm, kendisiyle muasır olan başka bir Zâhirîden daha bahsetmektedir ki, o da Ebu'l-Hasen el-Cezerî'dir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*'te Cezerî hakkında şu ifadeyi kullanmaktadır: “O, Adudü'd-Devle tarafından Bağdat'ın doğu tarafına kâdi olarak atanmış ve şu ana kadar (377h./987m.) bu görevi sürdürmektedir.”<sup>130</sup>

122 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/96.

123 Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr, *el-İstizkârü'l-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fî mâ Tedammenehu'l-Muvatta min Meâni'r-Re'y ve'l-Âsâr ve Şerhu Zâlik Küllih bi'l-Îcâz ve'l-Ihtisâr*, Dâru Kuteybe li't-Tibâ ve'n-Neşr, Beyrût 1993, I/308.

124 İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I/309.

125 İbn Kesîr, XV/796; İbn Hazm, *Resâil*, II/180.

126 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

127 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 177.

128 İbnü'n-Nedîm, s. 273; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 178.

129 İbnü'n-Nedîm, s. 273.

130 İbnü'n-Nedîm, s. 273.



Kâdî Ebu'l-Hasen Abdulazîz b. Ahmed el-Hazerî ve Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. İsmâîl b. Ubeydullâh b. el-Ahdar da yine önemli Zâhirî alimlerden sayılmıştır.<sup>131</sup>

Mezhebi, Hazerî'den Kâdî Ebû Alî ed-Dâvûdî almıştır. Ondan sonra ise Kâdî Ebu'l-Ferec el-Fâmî eş-Şîrâzî de kendi döneminde mezhebin imâmı olmuştur. Fâmî, Kelam'da da Mutezile mezhebinin önde gelenlerindedir.<sup>132</sup> Şîrâzî, kendisi çocukken Şîrâz'da onunla münazara ettiğini söylemektedir.<sup>133</sup>

Zâhirî mezhebi mensupları Bağdat'ta bir süre tamamen kaybolmuş, Şîrâz'da ise sadece Ebu'l-Ferec el-Fâmî'nin ashabından bir kısmı kalmıştır. Kâdî Ebû Bekr b. el-Ahdar'ın *Ahbâru Ehli'z-Zâhir* adlı eserinde Yûsuf b. Ömer b. Muhammed b. Yûsuf'un (356h./967m.) Malikî mezhebinden Dâvûd'un mezhebine geçtiğini, bu mezhepte ön plana çıktığını ve Muhammed b. Dâvûd'un *el-İcâz* adlı eserini tamamladığını söylediği de nakledilmiştir.<sup>134</sup>

Zâhirî mezhebi, her yerde geniş halk kitleleri tarafından kabul görmeyi başaramamış olsa da, bu mezhebin kıyâsa yönelik eleştirileri, İslam dünyasının bir ucundan diğer ucuna kadar her yerde duyulmuş ve bu eleştirilere cevap verilmeye çalışılmıştır.<sup>135</sup> Hanbelîlerden Ebû Bekr el-Hallâl ve Hanefîlerden Ebu'l-Hasen el-Kerhî ve Mısır'da Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Zâhirîlerle karşılıklı münazaralarda buldukları belirtilmektedir.<sup>136</sup> Bu da Zâhirîlerin büyük alimler tarafından muhatap alınacak kadar önemsendiğini ya da bu alimlerin, halkın yanlış bilgilendirildiği düşüncesi ile bir hassasiyet neticesinde bu eserleri yazdığını göstermektedir.

## Sonuç

Zâhirîlik bir mezhep olarak Dâvûd b. Alî tarafından kurulmuş olmakla birlikte, bu mezhebin özünü oluşturan düşünceler daha önce de savunulmuştur. Bu düşünceler, Zâhirîliği meşru görmeyenler tarafından olumsuz sıfatlarla nitelenmiş, Dâvud b. Alî'nin uç görüşleriyle maruf bir takım kişi ve mezheplerin etkisinde kaldığı iddia edilmiştir. Doğrusu, incelendiğinde gayet net bir

131 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 178.

132 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 179.

133 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 179.

134 Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 179.

135 Hacvî, III/29.

136 Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, II/947.

şekilde görülmektedir ki; Zâhirîlik ne Haricîliğin bir devamı ne Nazzâm'ın görüşlerini savunan bir ekol ne de Bağdat Mütakellimlerinden bazılarının etkilediği bir mezheptir. Aksine Zâhirîlik kendi tarihsel şartları içerisinde doğmuş ve gelişmiş özgün bir ekoldür.

Dâvûd b. Alî, Zâhirîliği yazmış olduğu eserlerle etraflı bir şekilde ortaya koymuştur. Girmiş olduğu tartışmalar, onun yaşadığı dönemde şahsiyetiyle ve fikirleriyle ön plana çıkmış bir alim olduğunu göstermektedir. Dâvûd b. Alî, ehl-i hadis çevresinde saygı görmekle birlikte, gerek Zâhirî anlayışı savunmasından gerekse bu çevrede hoş görülme-ye başka görüşlere sahip olmasından dolayı bir takım olumsuz değerlendirmelere ve yaklaşımlara maruz kalmıştır. Sonraki dönemlerde de Zâhirîlik hakkında benzer bir tereddütün oluştuğunu söylemek mümkündür. Bunun sonucu olarak bir çok alimin Zâhirîliği değerlendirmeye tâbi tuttuğunu ve mezhebin sünnî fıkıh anlayışı içerisindeki meşruiyetini tartıştığını görmekteyiz. Bununla birlikte mezhep gerek Dâvûd gerekse takipçileri tarafından savunulmaya devam etmiş ve varlığını sürdürmüştür.

Zâhirîlikle ilgili olarak yapılan araştırmalarda Dâvûd ile İbn Hazm arasındaki dönem yeterince incelenememiştir. Bu dönem gerek Zâhirîlerin kendi eserlerinden gerek onlardan bahseden muhaliflerin eserlerinden gerekse tarih ve tabakat kitaplarından hareketle incelendiğinde, bu dönemde Zâhirî düşüncüyü savunan önemli şahsiyetler olduğu ve onların Zâhirî literatüre katkı sağladığı görülmektedir. Bu da göstermektedir ki; Zâhirîliğin İbn Hazm önce-  
sindeki dönemdeki durumunu daha kapsamlı ve yoğun bir şekilde inceleyen başka çalışmalara ihtiyaç vardır.

#### KAYNAKÇA

**Attâr**, Hasen, *Haşiye ale'l-Cem'i'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.).

**Bedahşî**, Muhammed b. Hasen, *Minhâcü'l-Ukûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, Matbaatü Muhammed Alî Sabîh ve Evlâdih, Mısır (t.y.).

**Brockelmann**, Carl, *History of The Islamic Peoples*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London/Bradford 1952.

**Buharî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre b. Berdebe, *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1987.

- Bukayr**, Ahmed Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhirîyye bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib, Dâru Kuteybe li't-Tibaa ve'n-Neşr ve't-Tevzî'*, Beyrût 1990.
- Cessâs**, Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şûûni'l-İslâmiyye*, (b.y.) 1994.
- Cüveynî**, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh, Dâru'l-Vefâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, Mansûra* 1999.
- Ebû Zehra**, Muhammed, *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fıkıhî Mezhepler Tarihi, (Târihu'l-Mezâhib'il-İslmâmiyye)*, (Çev: Sıbğatullah Kaya), Şenyıldız Matbaası, İstanbul (t.y.).
- Emîn**, Ahmed, *Duha'l-İslâm Neş'etü'l-Ulûm fi'l-Asri'l-Abbâsiyyi'l-Evvel, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kâhire* 1964.
- Emîr es-San'ânî**, Muhammed b. İsmâîl, *İcâbetü's-Sâil Şerhu Buğyeti'l-Âmil, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût* 1986.
- Eş'arî**, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kâhire* 1950.
- Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût* 1993.
- Goldziher**, Ignaz, *Zâhiriler Sistem ve Tarihleri*, (Çev: Cihâd Tunç), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.
- Hâcî Halîfe**, Mustafâ b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût* (t.y.).
- Hacvî**, Muhammed b. el-Hasen es-Seâlebî, *el-Fikru's-Sâmî fî Tarihi'l-Fıkıhî'l-İslâmî, Matbaatu'n-Nehda, Tûnus* (t.y.).
- Hâşim**, el-Huseynî Abdülmecîd, *el-İmâmu'l-Buhârî Fakîhen ve Muhaddisen, Mısır el-Arabiyye, Kâhire* (t.y.).
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târihu Medîneti's-Selâm ve Ahbâru Muhaddisîhâ ve Zikru Kuttâniha'l-Ulemâ min Ğayri Ehlihâ ve Vâridîhâ, Dâru Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût* 2001. (1. Baskı).
- İbn Abdî'l-Hâdî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadîs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût* 1996. (2. Baskı).
- İbn Abdilberr**, Ebû Ömer Yûsuf, *el-İstizkârü'l-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fîmâ Tedammenehu'l-Muvatta min Meânî'r-Re'y ve'l-Âsâr ve Şerhu Zâlik Küllih bi'l-İcâz ve'l-İhtisâr, Dâru Kuteybe li't-Tibâa ve'n-Neşr, Beyrût* 1993.

- İbn Akîl**, Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed el-Hanbelî, *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1999.
- İbn Bedrân**, Abdülkâdir, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1401h.
- İbn Hacer**, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, (b.y.), (t.y.).  
\_\_\_\_\_, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Müessesetü'r-Risâle, (b.y.), (t.y.).
- İbn Hallikân**, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Dâru Sâdir, Beyrût (t.y.).
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *İbtalü'l-Kıyâs* (Ignaz Goldziher, Zâhiriler Sistem ve Tarihleri, (çev: Cihâd Tunç) adlı eserle birlikte (167-184 ss.) basılmıştır.) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.  
\_\_\_\_\_, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992.
- İbn Kesîr**, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kurâşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru Hicr, Mısır 1997.
- İbn Rüşd**, *ed-Darûrî fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994.
- İbn Sa'd**, Muhammed b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 2001.
- İbnü'l-Asâkir**, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillah b. Abdillâh, *Târîhu'd-Dimeşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1998.
- İbnü'l-Esîr**, Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybân, *el-Kâmil fi't-Târih*, Dâru'l-Kitûbi'l-İlmiyye, Beyrût 2003. (4. Baskı).
- İbnü'n-Nedîm**, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk, *el-Fihrist*, (m.y.), (b.y.) (t.y.).
- İsmâîl Bâşâ**, İbn Muhammed b. Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb vel'Fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (t.y.).  
\_\_\_\_\_, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, Matbaatu Vekâleti'l-Meârif, İstanbul 1955.
- Mahmûd**, Ahmed Bukayr, *el-Medresetü'z-Zahiriyye bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe li't-Tibaa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrût 1990.

- Makdisî**, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbu Ahseni't-Tekâsîm fî ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Dâru Sâdir, Beyrût (t.y.).
- Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y.).
- Palencia**, Angel Gonzalez, *Historia de la Leteratura Arabigo Espanola (Arapça'ya çev: Huseyn Mü'nis, Tarihü'l-Fikri'l-Endelüsî)*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Port Said (t.y.).
- Safedî**, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 2000.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1997.
- Sübkî**, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, (b.y.) 1964.
- Şâtübî**, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1997.
- Şattî**, Muhammed b. Hasen b. Ömer, *Risaletü Müfredati Dâvûd ez-Zâhirî*, er-Resâilu'l-Kemâliyye içerisinde, Mektebetü'l-Meârif, Tâif 1980.
- Şhrazûrî**, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân b. Osman, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müstefî*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût (t.y.).
- Şevkânî**, Muhammed b. Alî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000.
- Şîrâzî**, Ebû İshâk, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrût 1970.
- Şuk'a**, Mustafa, *el-Eimmetü'l-Erbaa el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kâhire 1991. (3. Baskı).
- Yefût**, Sâlim, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib bi'l-Endelüs*, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ 1986.
- Zehebî**, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Nüzhetü'l-Fudalâ Tehzibu Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde (t.y).
- \_\_\_\_\_, *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1995.
- \_\_\_\_\_, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-A'lâm ve'l-Meşâhîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1992.

\_\_\_\_\_, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1983.

**Zerkeşî**, Bedruddîn Muhammed b. Behâdir b. Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbî, Beyrût 2000.

**Ziriklî**, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrût 1980.