

İMAM eŞ-ŞÂFİİ'NİN GÖRÜŞLERİNİN DÂVÛD ez-ZÂHIRÎ'NİN USÛLÜNE ETKİLERİ*

Yrd. Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN**

Özet: İslam hukuk tarihinde imam eŞ-Şâfiî, görüşleri ve ortaya koyduğu usûlüyle kendisinden sonra gelen ekollere tesir etmiştir. Zâhiriyye mezhebinin kurucu imamı Dâvûd ez-Zâhirî de mezhebinin usûlünü inşa ederken eŞ-Şâfiî'den büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu makalede eŞ-Şâfiî'nin görüşlerinin Dâvûd ez-Zâhirî'nin usulündeki etki ve yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda eŞ-Şâfiî'nin zâhiri/lafzî anlama sarılma prensibi Dâvûd ez-Zâhirî'yi de etkilemiş ve bu ilke onun usulüne büyük oranda yansımıştır. eŞ-Şâfiî'nin haber-i vâhidin otoritesi üzerine kurduğu usûlü Dâvûd ez-Zâhirî'de de görülmüş hatta o, haber-i vâhidin kat'î ilim ifade edeceğini iddia ederek eŞ-Şâfiî'nin bir adım daha ötesine geçmiştir. eŞ-Şâfiî'nin sükûtî icma' ve bölgesel icma' fikrine karşı çıkıp evrensel icma' anlayışını ileri sürmesi Dâvûd ez-Zâhirî'yi etkilemiş, onu ihtilafî durumları dışında bırakan kat'î icma' fikrine yönlendirmiş ve bu sebeple Dâvûd ez-Zâhirî, icma' sahâbe dönemiyle sınırlandırmıştır. Dâvûd ez-Zâhirî, kıyası dışlayan usulünü oluştururken de eŞ-Şâfiî'nin görüşlerinden yararlanmış, onun istihsanı reddetmek için kullandığı delilleri kıyasa uygulayarak kıyas ve diğer re'ye dayalı yöntemlere başvurmadan mezhebinin inşa etmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: eŞ-Şâfiî, Dâvûd ez-Zâhirî, Zâhiriyye Mezhebi, Fıkıh Usûlü

The Effects of Imam Shafii's Ideas on The Methodology Of Dawud al-Zahiri

Abstract: In the history of Islamic law, Imam Shafii effected the following schools with his ideas and methodologies. Dawud az-Zahiri, who created Zahiriyya was inspired by Shafii when he created his methodology of his madhab as well. In this article, it has been tried to define how Shafii's ideas effected the methodology of Dawud al-Zahiri. In this context, the principle of Shafii's hold of the exoteric/verbal meaning effected Dawud al-Zahiri and this principle reflected on his methodologies. The methodology of Shafii, that was created on haber-i wahid's was seen in the doctrine of Dawud al-Zahiri. He also claimed that haber-i wahid expresses exact knowledge. Shafii's defiance of silent icma' (consensus) and regional icma' and mentioning universal icma' effected Dawud al-Zahiri, made him guided to the idea absolute icma' that excludes disbuted conditions. So, Dawud al-Zahiri restricted icma' with the era of sahabet. Dawud al-Zahiri benefited from Shafii's idea when he created his methodology that excluded qiyas and put his proofs that he used to reject istihsan into practice without qiyas; briefly he created his madhab without qiyas and other methodologies based on re'y.

Key Words: Shafii, Dawud al-Zahiri, Madhab of Zahiriyya, Methodology of fiqh.

* Bu makale SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2015 yılında Prof. Dr. Adnan KOŞUM danışmanlığında tamamlanan "Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslam Hukukuna Katkıları" adlı tezimizden yararlanmak suretiyle üretilmiştir.

** Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, mturkan@pau.edu.tr

GİRİŞ

Fıkıh ilmi, teşekkül sürecinde belirli aşamalardan geçmiş ve bu süreçte bazı fakihler önemli rol üstlenmişlerdir. Söz konusu süreçte âlimler; ilmi yolculuklar, hoca-talebe ilişkileri ve münazara meclisleri gibi vasıtalarla birbirlerini etkilemişler ve görüşlerinin olgunlaşmasında bu etkileşimler önemli rol oynamıştır. Hiç şüphesiz İmam eş-Şâfiî¹ (ö. 204/820) de fıkıh ilminin oluşum ve tekâmül sürecinde eserleri ve düşünce sistemiyle kendisinden sonra gelen ekolleri derinden etkilemiş ve İslâm hukuk düşüncesinin oluşumuna büyük katkıları olmuştur. O, hukuk prensiplerini sınırlayacak şekilde belirli bir ekole bağlı kalmamış, farklı bölge hukukçularıyla tartışarak kendi sistemini geliştirmiştir.² Bu bağlamda el-Mâlik'ten (ö. 179/795) Medine fikhını, eş-Şeybânî'den (ö. 189/805) de Irak fikhını öğrenmiş³ ve aralarındaki ihtilaf sebeplerini tahlil ederek, kendi ictihad prensiplerini olgunlaştırmıştır.⁴ Bu minvalde o, ehl-i hadis ile ehl-i re'yan usûllerini uzlaştırarak *er-Risâle*'sini kaleme almıştır.⁵ Ehl-i re'yan usûlünden bazılarını ehl-i hadise katmış ve iki ilmi yaklaşımı değerlendirerek aralarını bulmaya çalışmıştır.⁶ Câbirî, eş-Şâfiî'nin bu rolüne işaret ederek onun ehl-i hadis ile ehl-i re'yan arasındaki ihtilafı gidermeye çalıştığını belirtir. eş-Şâfiî, bu amacının somut bir görüntüsü olarak serbest ictihad demek olan re'yi sınırlandırmış ve naslara daha fazla vurgu yapılması gerektiği-

1 eş-Şâfiî, nasların yorumunda zâhiri esas aldığı için onun görüşleriyle ilgili farklı kanaatler bulunabilmektedir. Saffet Köse tarafından eş-Şâfiî'nin zâhiriliğinin analizi ve zâhirden kastının ne olduğunun tespit edilmesi amacıyla bir makale kaleme alınmıştır. Söz konusu makalede yazar, eş-Şâfiî'nin fikhî hükümlerde hukukî/diyânî ayırımına gittiğinden yani hukuken geçerli saydığı bir akdi dinen câiz görmeyebildiğinden bahsetmiş ve eş-Şâfiî hakkındaki hatalı gördüğü bazı düşünceleri tashih etmeye çalışmıştır. Bkz: Saffet Köse, "Şâfiî Zâhiriliğinin Analizi -Hukukî İşlemlerde Geçerlilik ve Cevâz Ayırımı-", *İHAD*, Konya 2014, S. 23, s. 11-24. Biz ise bu çalışmamızda eş-Şâfiî'nin hukukî yorumlarda zâhiri esas almasının Dâvûd ez-Zâhiri'nin usulünü ne ölçüde etkilediğini ve ayrıca eş-Şâfiî'nin haber-i vâhid, icma', kıyas, istihsân gibi delillerle ilgili görüşlerinin Dâvûd ez-Zâhiri'nin usulüne nasıl yansıdığını tespit etmeye gayret gösterdik.

2 Ahmed Emin (ö. 1954), *Duha'l-İslam*, I-III, Mektebetü'n-Nahda, Kahire ty, II, 222; Adnan Koşum, "İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, 50/2, s. 25.

3 Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Varâk İbn Nedîm (ö. 385-438/995-1047?), *el-Fihrist*, Thk: İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, s. 259; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1072), *Târihu Bağdât*, I-XVI, Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2002, II, 561; el-Kâdî Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz (ö. 544/1149), *Tertîbü'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik li Ma'rifeti Âlâmi Mezhebi Mâlik*, I-II, Thk: Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 223; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XVIII, Dâru'l-Hadis, Kahire 2006, VIII, 236, 239; Ali Hasan Abdulkâdir, *Nazratü'n-Âmmetün fi Târihi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübî'l-Hadisîyye, Kahire 1965, s. 246.

4 Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II, 227; Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Ter: İsmail Akbaba, Kitapevi Yay, İstanbul 2000, s. 103; Adnan Koşum, "İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam", s. 26.

5 Abdulkâdir, *Nazra*, s. 267.

6 Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II, 229; William Montgomery Watt (ö. 2006), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ter: Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1998, s. 224; Abdulkâdir, *Nazra*, s. 247.

ni savunmuştur. Söz konusu fikrinden hareketle eş-Şâfiî'nin terazide ehl-i hadise daha yakın bir yerde bulunduğunu söylemek mümkündür.⁷ Nitekim Goldziher de eş-Şâfiî'nin seleflerinin prensiplerini dikkate alıp, ihtilafı şahsi görüşleri daha yüksek bir sentez içerisinde birleştirerek seçme yaptığını ve bu mukayeseli çalışmada hâkim tonun hadisçilik olduğunu belirtmektedir.⁸

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) “İnsanlar eş-Şâfiî’den önce iki grup halinde ahab-ı hadis ve ahab-ı re’yden oluşmaktaydı. Ahab-ı hadis münazara ve mücadeleden aciz idi. Ahab-ı re’yin usûlünü zayıflatabilecekleri bir konumda değillerdi. Bu sebeple din onların eliyle kuvvetlenemiyordu. Ahab-ı re’y ise bütün çaba ve gayretlerini re’y ile hüküm istinbâtına sarf ediyorlardı”⁹ ifadesi, eş-Şâfiî'nin ehl-i hadise istidlal ve ilmî mücadele yollarını öğretmesi ve ehl-i re’ye de sünnet konusunda daha hassas davranmaları gerektiği yönündeki uyarısıyla bağlantılıdır. Öte yandan Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) “eş-Şâfiî ile oturuncaya kadar nâsihi mensûhtan ayıramazdım”¹⁰ ve “eş-Şâfiî olmasaydı kafalarımız re’y ahabının ellerinde top gibi kalırdı”¹¹ şeklindeki ifadeleri eş-Şâfiî'nin ehl-i hadise usûl konusunda yaptığı katkı-nın önemli bir göstergesidir.

eş-Şâfiî'nin yaşadığı dönemde etkin olan Mu‘tezile mezhebi mensuplarının aklı önceleyen tutumları¹² onu nassların otoritesini savunmaya sevk etmiş ve o günlük hayatta ortaya çıkan problemlere sadece nass merkezli çözümler üretmenin peşinde olmuştur. Yani eş-Şâfiî, hiçbir beşerî davranışın Allah'ın hükmü dışında kalamayacağını söyleyerek, her bir şer‘î-amelî hükmün ya bir nass ya da delâlet yoluyla bilinebileceğini savunmuştur.¹³ Bu itibarla İslâm hukuk düşüncesinde nassların evleviyetini tahkim etmek, hükümlerle nasslar arasında bir şekilde irtibat kurabilmek ve sınırsız aklı ictihad düşüncesinin ve keyfliğin önünü kesmek için istihsanı reddetmiş,¹⁴ kıyası da nasslarla olaylar arasındaki benzerlik temeline oturarak sistemeleştirmiştir.¹⁵

7 Câbirî, *Arap-İslâm Aklı*, s. 105-107.

8 Ignaz Goldziher, (ö. 1921), *Die Zâhirîten ihr Lehrsystem Undihre Geschichte / Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, Ter: Cihad Tunç, AÜİF Yay, Ankara 1982, s. 21.

9 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî (ö. 606/1209), *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, Thk: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 389.

10 Kâdî İyâz, *Tertîb*, I, 224.

11 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, (ö. 606/1209), *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, Thk: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 389.

12 Hüseyin Hansu, “Mu‘tezile Mezhebinin Sünnet Anlayışı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, I, S. 1, s. 147.

13 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle*, Thk: Ahmed Şâkir, Mısır 1940, s. 501. Ayrıca Bkz: Talip Türcan, “Sünnî Şer‘îlik Teorisi”, “Sünnî Şer‘îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmam eş-Şâfiî”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, (Diyarbakır 2010) 2012, s. 719.

14 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 503 vd; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 225.

15 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 19; Adnan Koşum, “İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam”, s. 27.

Bu anlamda eş-Şâfiî, eğitimini ehl-i hadis geleneği içerisinde tamamlayan Zâhiriyye mezhebinin kurucu figürü Dâvûd ez-Zâhirî'yi (ö. 270/884) derinden etkilemiştir. Dâvûd ez-Zâhirî, bizzat eş-Şâfiî'nin öğrenciliğini yapmamış fakat Ebû Sevr İbrahim b. Hâlid el-Kelbî'den (ö. 240/854) Şâfiî mezhebini tahsil etmiştir. Dâvûd, Şâfiî mezhebine taassupla bağlanmış ve eş-Şâfiî hakkında ilk menâkıb eserini yazmıştır. Bundan dolayı şâfiîler arasında kayda değer bir yer edinmiştir.¹⁶ Dâvûd ez-Zâhirî, daha sonra dönemde yaşanan bazı siyasi ve sosyo-kültürel sebeplerden ötürü Şâfiî mezhebinden ayrılarak kendi mezhebini inşa etmiştir. Dâvûd, usulünü oluştururken eş-Şâfiî'nin bir adım daha ötesine geçerek kıyası tamamen inkâr etmiş ve nasları anlamada sadece zâhiri/lafzî manayı benimsemiştir.¹⁷ Dâvûd ez-Zâhirî, her ne kadar Şâfiî mezhebinden ayrılrsa da onun usulünü incelediğimizde bazı konularda eş-Şâfiî'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim İslam hukuk tarihinde mezheplerin teşekkülünü inceleyen araştırmacılardan bir kısmı Dâvûd ez-Zâhirî'nin görüşlerini eş-Şâfiî ile ilişkilendirmiştir. Schacht, Abdulmecîd Türkî ve Sâlim Yefût bunlardan bazılarıdır.¹⁸

Bu bağlamda makalemizde fıkıh usulüne dair bazı görüşlerinden hareketle eş-Şâfiî'nin Dâvûd ez-Zâhirî'nin hukuk anlayışına etkilerini, dolayısıyla onun görüşlerinin Zâhiriyye mezhebinin usulündeki yansımalarını tespit etmeye çalışacağız. İslam hukuk tarihinde kendine has doktrinini inşa ederek zâhirîliği ekolleştiren Dâvûd ez-Zâhirî'nin hüküm istinbat yöntemi, kendi eserleri günümüze ulaşmadığı için ancak diğer âlimlerin kitaplarından tespit edilebilmektedir. Bununla birlikte gerek İbn Hazm'ın gerekse diğer mezhep müntesiplerinin eserlerini tetkik ettiğimizde Dâvûd ez-Zâhirî'nin usulüyle ilgili yeterince bilgi bulunmadığı bir vâkıdır. Bu sebeple onun usule ilişkin görüşleri ancak sınırlı bilgilerden ve fûrû-ı fıkha dair fetvalarından yola çıkılarak tespit edilebilir.

16 Hatib, *Târîh*, IX, 342; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şirâzî (ö. 476/1083), *Tabakâtu'l-Fukahâ*, Thk: İhsân Abbâs, Dâru'r-Râidî'l-Arabî, Beyrut 1970, s. 92; Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât, I-IV, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty*, I, 182; Zehebî, *Siyer*, X, 270; Salâhuddîn Halil b. Aybeg Abdullah es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, Thk: Ahmed Arnaûd-Türkî Mustafa, Dâru İhyâ't-Turâs, Beyrut 2000, XIII, 296-297; Tâceddîn b. Abdilvehhâb Takıyyuddîn es-Sübki, (ö. 771/1330), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I-X, Thk: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, yy. 1413, II, 284; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373), *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, Thk: Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Azb, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, yy. 1993, s. 172.

17 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 22; Wael B. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", Ter: İ. Hakkı Ünal, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* kitabı içinde, Haz: M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000 s. 66.

18 Joseph Schacht (ö. 1969), "Dâvûd b. Ali b. Khalaf", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, Leiden 1991, II, 182-183, II, 182; Abdulmecîd Türkî, "Zâhiriyya", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, Leiden 2002, XI, 394; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefi bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, el-Merkezü'l-Sakâfiyyü'l-Arabî, ed-Dâru'l-Beyzâ (Fas) 1986, s. 92.

1. Nasslardan Hüküm İstinbâtı Yapılırken Metnin Zâhirî/Lafzî Manasıyla Yetinme Prensipleri

Dâvûd ez-Zâhirî'nin günümüze intikal eden görüşleri değerlendirildiğinde, onun itaatin gerekliliği bakımından Kur'an ile Hz. Peygamber'den muttasıl bir senet ile rivayet edilen sahih sünnet arasında bir fark görmediği söylenebilir.¹⁹ Onun bu anlayışı daha önce eş-Şâfiî tarafından dile getirilmiş ve sünnete uymak Kur'an'a uymak gibi aynı derecede gerekli görülmüştür.²⁰ Dâvûd, şer'î-amelî hükümlerin nassların zâhirî/lafzî ve hakikî manasına uygun biçimde tespit edilebileceğini düşünmüş ve bu anlayışına sıkı sıkıya bağlanmıştır.²¹ Çağdaş araştırmacılardan Amr Osman'ın tespitine göre eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde ve et-Taberî'nin (ö. 310/923) *el-Câmiu'l-Beyân*'ında zâhir kelimesi açık ve bâriz anlamında kullanıldığı²² için muhtemelen Dâvûd'un hüküm istinbatında hususi bir önem atfettiği zâhirden kasıtı, nassların te'vil edilmeden ve mecaza hamledilmeden lügat manasına uygun biçimde ilk anda ortaya çıkan anlamıdır.²³ Bu bağlamda Dâvûd ve tâbileri Kur'an-ı Kerim'de mecâz ifadelerin bulunduğu kabul etmemişler ve bunu şu şekilde izah etmişlerdir: Mecâz, ancak bir ihtiyaçtan dolayı kullanılır. Hâlbuki Allah Teâlâ hiçbir şeye muhtaç değildir. Şayet Kur'an'da mecâzın kullanıldığı kabul edilirse, Allah sözün hakikî manasının ortaya çıkmasına engel olmuş olur. Bu ise hilâf-ı vâki bir durumdur.²⁴

-
- 19 Benzer bir değerlendirme için Bkz: Mahmûd Abdulmecid Abdulmecid, *el-İtticâhâtü'l-Fikhiyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicri*, Mektebetü'l-Hânci, yy. 1979, s. 365. Nitekim Zâhiriyye mezhebinin ikinci imamı kabul edilen İbn Hazm da sünneti Kur'an gibi vahiy mahsulü saymış ve ona ittibânın vâcip olduğunu söylemiştir. Nüreddin el-Hâdimî, *ed-Delîl inde'z-Zâhiriyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2000, s. 77.
- 20 Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974), *eş-Şâfiî Hayâtuhû ve Asruhû Ârâuhû ve Fikhuhû*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy. 1978, s. 191.
- 21 Ebu'l-Meânî Rukneddin Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî (ö. 478/1085), *Kitâbu'l-Telhis fi Usûli'l-Fikh*, I-III, Thk: Abdullah Cûlim en-Nebâli - Beşir Ahmed el-Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut ty, III, 195; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II, 236; Muhammed b. el-Hasen es-Seâlibî el-Hacvî (ö. 1956), *el-Fikrûs-Sâmî fi Târihi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Rabat-Fas 1340-45, III, 23-24; Abdulmecid Türkî, *Polemiques Entre Ibn Hazm et Bagi Sur Les Principes de la Loi Musulmane / Münâzarât fi Usûli's-Şeriatil-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâci*, Arapçaya Ter: Abdussabûr Şâhin, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 85; Ahmed Bukeyr Mahmûd, *el-Medresetü'z-Zâhiriyye bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe, Beyrut 1990, s. 16, 21; Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 95.
- 22 Amr Osman, *The History and Doctrine of the Zâhiri Madhhab*, Princeton University, New Jersey 2010, s. 193. Zira Dâvûd ez-Zâhirî, eş-Şâfiî'nin vefatından iki sene önce doğduğu ve et-Taberî ile çağdaş olduğu için söz konusu iki kitapta vurgu yapılan zâhir ile Dâvûd ez-Zâhirî'nin üzerinde ısrarla durduğu zâhir aynı şeyler olmalıdır.
- 23 Ömer A. Ferrûh, "Zâhirîlik", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I-II, Ed: M. M. Şerif, Türkçe Baskı Ed: Mustafa Armağan, İnsan Yay, İstanbul 1990, I, 312; Abdulhalim Uveys, "el-Mezhebü'z-Zâhirî Neşetühü ve Menâhicühü'l-Usûliyye", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, İslamabad 1988, XXIII/1, s. 5; Muharrem Kılıç, *İslam Hukuk Metodolojisinde Nassların Lafzî Yorumu* (Basılmamış Doktor Tezi), İstanbul 1999, s. 113.
- 24 Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef İbnü'l-Ferrâ (ö. 458/1066), *el-Udde fi Usûli'l-Fikh*, I-V, Thk: Ahmed b. Ali b. Siyerî'l-Mübârekî, yy. 1990, II, 695; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1072), *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, I-II, Thk: Âdil b. Yusuf el-Azâzi, Dâru İbnî'l-Cevzi, Riyad 1996, I, 213; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzi (ö. 476/1083), *et-Tebssra fi Usûli'l-*

Dâvûd'un erkek ve kadının birbirine dokunması sebebiyle abdestin gerekli olup olmayacağı meselesindeki tavrında zâhirîliği açıkça görülmektedir. “Sizden biriniz ihtiyaç gidermekten gelince ya da kadınlara dokunduğunuzda²⁵ ve su bulamazsanız temiz toprağa yönelin²⁶” ayetinin hakikî manası kadın ve erkeğin birbirine mülameseti durumunda abdestin bozulacağını öngörmektedir. Fakat fukaha, mülamesetin keyfiyeti hususunda ihtilaf etmiş ve bazıları ayette zikredilen “*lems*”ten kastın cimâ olduğunu söylemiştir.²⁷ Fukahanın bir kısmına göre ise gayrı mahremlere dokunmak abdesti bozar fakat mahremlere temas/dokunuş abdesti bozmaz.²⁸ Dâvûd ve diğer zâhirîler, aralarında herhangi bir elbise vb. bir örtü olmaksızın kasten bir erkeğin kadına, kadının erkeğe teması/dokunuşu halinde her ikisinin de abdestinin bozulacağını söylemişlerdir. Onlara göre kişinin dokunduğu kimsenin mahremi olup olmamasının ve yaşının küçük veya büyük olmasının önemi yoktur, her hâlükarda ikisinin de abdesti bozulur. Fakat bir örtü üzerinden temas edilirse abdest bozulmaz.²⁹ Çünkü mülameset sözlükte iki kişi arasındaki temas anlamındadır. Erkekler kadınlara, kadınlar erkeklere dokunduğu zaman her ikisinin abdesti bozulur. Ayeti mecâza hamlederek cimâyâ hasretmek veya sadece gayr-ı mahremler hakkında olduğunu söylemek câiz değildir.³⁰

Dâvûd ez-Zâhirî'nin Kur'an nassları yanında sünneti anlamlandırırken de zâhirî/lafzî manadan yana tavır geliştirdiğini müşahede etmekteyiz. O, Hz. Peygamber'in sünnetini de vahiy kapsamında değerlendirmiş ve hadislerde ifade edilen hususlara harfiyen bağlı kalınması gerektiğini salık vermiştir. Sözelimi köpek tarafından yalanan kabın, biri toprakla birlikte olmak kaydıyla yedi defa su ile yıkanması gerektiğini söylemiştir.³¹ Bu görüşüne şu hadisin zâhirî/lafzî manasına

Fikh, Thk: Muhammed Hasan Haytû, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1403, s. 177; Ayn. Müf, *el-Lümâ fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 7; Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müflih Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Makdisî er-Râminî (ö. 763/1362), *Usûlü'l-Fıkh*, I-IV, Thk: Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Mektebetü'l-Abikân, yy. 1999, I, 109; Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdir ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Bahrü'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî, yy. 1994, III, 47.

25 ^{الْمَسْمُومَاتُ}

26 *Mâide*, 5/6.

27 Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, (ö. 370/980), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, Kuveyt 1994, I, 48, 201.

28 Konuyla ilgili ihtilafın sebepleri için Bkz: Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ, *el-Udde*, II, 704; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar İbn Ahmed el-Mervezî es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *Kavâtu'l-Edille fi'l-Usûl*, I-II, Thk: Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîi, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, II, 309. İmam eş-Şafîi'nin de bu konuda zâhirî/lafzî anlama göre hükme ulaştığıyla ilgili Bkz: Saffet Köse, “Şafîi Zâhirîliğinin Analizi”, s. 14.

29 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm (ö. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsar*, I-XI, Thk: Muhammed Münîr ed-Dimeşki, İdâretü'l-Tab'atî'l-Münîra, Mısır 1347-1352, I, 244; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî eş-Şafîi (ö. 1221/1806), *Tuhfetü'l-Habîb alâ Şerhi'l-Hatîb*, I-V, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 315.

30 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 244-245.

31 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhî Mezhebi'l-İmâm eş-Şafîi (Şerhu Muhtasari'l-Müzenî)*, I-XIX, Thk: Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Ebû'l-Mevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 306; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 109, 112.

dayanarak ulaşmıştır: “Köpek, sizden birinin kabını yaladığı zaman o kabın temizliği, birincisi toprakla (olmak şartıyla) onu yedi defa yıkamasıdır.”³² Dâvûd, bu hadiste kabı yalayan köpeğin vasfına işaret edilmediği için herhangi bir köpek tarafından yalanan kabın, biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkanması gerektiğini söylemiştir. Esasen Dâvûd’a göre köpek avcılığına izin verildiği³³ için tâhirdir.³⁴ Fakat köpeğin yaladığı kabın yıkanması Hz. Peygamber’in emrine binaen taabbudîdir.³⁵ Bu sebeple el-Mâverdi’nin (ö. 450/1058) nakline göre Dâvûd, köpeğin kabı yalamaksızın herhangi bir uzvunu suya sokması halinde, o kabın yıkanmasını gerekli görmez. Çünkü hadiste *yalamak* ifadesi geçmiştir. Bunun dışındaki temaslar kabın yıkanmasını gerektirmez.³⁶ Dâvûd ez-Zâhirî’nin fetvalarında lafzî öncelemesi, bazen böyle garip fetva vermesine sebep olmuştur.

Dâvûd ez-Zâhirî, yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde ve çoğu fetvalarında Kur’an ve sünnet nasslarının zâhirî/lafzî manasına göre hükme ulaşmış, herhangi bir te’vil ve yorumla sapmamış ve nasslardaki ifadelerin hakikî manalarını mecâza hamletmemiştir. O, herhangi bir nass ya da sahâbe icma’ı olmadan nassların zâhirinin dışına çıkmamıştır. Bu manada onun zâhirîliği eş-Şâfiî’nin yorum metoduna kısmen de olsa yakındır. Çünkü eş-Şâfiî’nin usûlünde de nassların zâhirî/lafzî manasını mümkün olduğunca aşmama prensibi hâkimdir.³⁷ eş-Şâfiî’nin şu sözleri onun bu ilkesinin ispatıdır: “Asıl Kur’an ve Sünnettir...”³⁸ “Kur’an zâhiri üzeredir. Kur’andan bir delâlet yahut bir sünnet veya icma’ bulunmaksızın bir ayetin zâhirinin dışında anlaşılması ve buna göre hüküm verilmesi câiz değildir.”³⁹ “Hadis zâhiri üzere anlaşılır. Eğer manası ihtimalli olursa, zâhirine daha çok benzeyen alınmaya daha layıktır...”⁴⁰

Dâvûd’un zâhirî/lafzî manaya sarılmasında eş-Şâfiî’nin usûlünün etkili olduğunu ve bu prensibin ikisinin usûllerinin özdeş yönünü ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Mesela eş-Şâfiî, altın ve gümüşün zekâtıyla ilgili hadisleri ayrı ayrı değerlendirerek zekâtları hesaplanırken altın ve gümüş birbirine eklenerek nisabın tamam-

32 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahih*, Beytül-Efkârî'd-Düvelî, Riyad 1998, “Tahâret”, 91; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, Ta'lik: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1424, “Tahâret”, 37.

33 *Mâide*, 5/4.

34 Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007), *Uyûnü'l-edille fi mesâilî'l-hilâf beyne fukahâ'il-emsâr*, I-III, Thk: Abdulhamîd b. Sa'd b. Nâsir es-Suûdî, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vatani, Riyad 2006, II, 732.

35 el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebir*, I, 304; Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (es-Sübkî ve el-Mutî'nin ikmalleriyle birlikte), Dâru'l-Fikr, Beyrut ty, II, 567.

36 el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebir*, I, 314-315.

37 Saffet Köse, “Şâfiî Zâhiriliğinin Analizi”, s. 12.

38 Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî (ö. 463/1071), *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fazlihi*, I-II, Thk: Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbni'l-Cevzi, Suudi Arabistan 1994, II, 759.

39 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 580.

40 el-Hatib, *el-Fakih*, I, 533; ez-Zehebî, *Siyer*, VIII, 242; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II, 223.

lanması yoluna gidilemeyeceği görüşündedir. Kişinin iki yüz dirhemden bir habbe ağırlığınca daha az gümüşü olsa ve yirmi miskalden bir habbe ağırlığınca daha az altını bulursa o malların zekâta tâbi olmadığı görüşündedir. Yine “*beş ukiyyeden daha az gümüşte zekât yoktur*” hadisine binaen gümüşün gerçek değerinin önemli olmadığını iyisi de olsa kötüsü de olsa hadisin lafzî anlamından dolayı gümüş beş ukiyyeye ulaşması durumunda ondan zekât alınacağını söylemiştir.⁴¹ Dâvûd da bu konularda zâhire göre hükmetmiş ve eş-Şâfiî ile paralel fetva vermiştir.⁴²

Zâhire sarılma konusunda şunu da ifade etmeliyiz ki eş-Şâfiî tüm nasları sadece zâhirî/lafzî manaya göre yorumlamamış onların mana ve gayesine de önem vermiştir. Mesela yukarıda zikrettiğimiz “*Köpek, sizden birinin kabını yaladığı zaman o kabın temizliği, birincisi toprakla (olmak şartıyla) onu yedi defa yıkamasıdır.*” hadisine binaen Dâvûd, köpeğin yalama dışında yaptığı fiillerin kabı necis yapmadığını dolayısıyla yedi defa yıkanması gerekmediğini söylemiştir.⁴³ eş-Şâfiî ise bu konuda rivayet edilen hadislerin mana ve maksadına önem vermiş köpek bir kabı yalasa ya da bedeninin bir uzvu su dolu kaba girse ve köpeğin üzerinde necaset bulunmasa bile kabı ve içindekini necis kılacağını belirtmiştir. O bu konuda lafızcı davranarak Hz. Peygamber yalama ifadesini kullandığı halde hükmü yalama fiili ile sınırlı tutmamış ve köpeğin her türlü temasının necasete sebep olacağını düşünmüştür.⁴⁴

eş-Şâfiî, usûlünde zâhirî/lafzî mananın esas olduğunu bildirmiş⁴⁵ ve zâhirin ancak yine bir nass veya icma' ile aşılabileceğini söylemiş olmasına rağmen, onun yeri geldiğinde lafzın zâhirini aşarak mana ve amaç eksensiz fetvalar verdiğini görmekteyiz. Dolayısıyla eş-Şâfiî'nin usûlünde zâhir anlamı esas almak, temel prensip olmakla birlikte fûrû-ı fıkıh uygulamalarında söz konusu ilke tamamıyla yansıtmamış ve o yerine göre amaçsal yorumlarda da bulunabilmiştir. Buna rağmen onun fûrû-ı fıkıh görüşlerini tetkik ettiğimizde hanefî ve mâlikîlere nispetle lafızcılığın daha baskın olduğunu belirtmemiz gerekir.⁴⁶ Dâvûd ez-Zâhirî ise usûl bakımından

41 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Ümm*, I-VIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, II, 42.

42 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI, 59-60.

43 el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, I, 314-315.

44 eş-Şâfiî, *el-Ümm*, I, 19.

45 eş-Şâfiî'nin hukukî işlemlerde niyetten ziyade beyanı esas aldığıyla ilgili bir değerlendirme için Bkz: Talip Türkân, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2003, s. 162, 166.

46 Dinin ana metinleri olan nasların anlaşılması konusunda zâhirî anlamın esas alınması gerektiği hususu fıkıh mezheplerinin çoğunluğu için genel bir prensiptir. Bu ilkenin amacı şeriatın temelini oluşturan nasların zâhirî anlamını buharlaştıracak ya da gölgede bırakacak her türlü te'vili önlemektir. İslam hukuk tarihinde ayet ve hadis metinlerinin anlaşılmasında zâhirî mananın öncelikle dikkate alınması doğal ve kaçınılmaz kabul edilmekle birlikte bu prensibi esas alanların tümü için “zâhirî” nitelemesi yapılamaz. İslam düşünce tarihinde zâhirî tanımlamasının kapsamı farklı konum ve pozisyonlarda farklı anlam ve nitelemelere tekabül etmektedir. Örneğin zâhirîliği fıkıh-tasavvuf ikileminde değerlendirmeye tâbi tuttuğumuzda fıkıh mezheplerini zâhirî olarak nitelerken bunun karşısında sûfi eğilimleri bâtnî şeklinde kategorize edebiliriz.

zâhiri/lafzî manadan çoğunlukla taviz vermemiş ve fûrû görüşlerine de usûlü büyük oranda yansımıştır. Hatta o, zâhirden ödün vermeme adına zaman zaman ilginç fetvalar verebilmiştir. Bu konuda son tahlilde şunu söyleyebiliriz ki eş-Şâfiî'nin zâhirîliği ilke bazında olup fûrû-ı fıkhıta çoğu zaman bu ilke apaçık görülmekle birlikte lafızcılığı genellikle ılımlı olmuştur.

eş-Şâfiî, nassların yorumunda keyfî yaklaşımları ve sübjektif tavırları engellemek için zâhire önem verme ilkesini bir tedbir olarak düşünmüş, böylece yorum yoluyla Şâri'in iradesi dışındaki menfaatlere meşruiyet kazandırmak isteyenlere engel olmayı hedeflemiştir. Ayrıca onun zâhire vurgu yapmasının temel nedenlerinden biri de hukukta istikrarın ancak zâhire göre hüküm verilirse sağlanabileceğini düşünmesidir.⁴⁷ eş-Şâfiî'ye bağlılığıyla bilinen Dâvûd ez-Zâhiri ise hukukta keyfiliği önleme adına ondan aldığı lafızcılığı daha ileri seviyeye taşımış hem usûlüne hem de fûrûna bu ilkesini yansıtmış ve böylece görüşlerini mezhepsel bir konuma yükseltmiş ve İslam hukuk tarihinde “*ilk defa zâhir sözünü söyleyen*”⁴⁸ nitelemesine muhatap olmuştur.

eş-Şâfiî⁴⁹ ve Dâvûd'un⁵⁰ nassların zâhiri/lafzî manasına verdikleri önem yurkârıda belirttiğimiz üzere her ikisinin usûllerinin karakteristik bir yönünü ortaya koymuş olmakla birlikte, şayet bu ilkeleri Allah veya kul haklarının zayi olmasına

(Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *DİA*, XLIV, 93.) Fakat burada şunu belirtmeliyiz ki kâh mezhepleri arasında zâhiri anlamı esas almak, Dâvûd ez-Zâhiri ve zâhirilerin temel yorum metodudur. Bununla birlikte eş-Şâfiî'nin de diğer mezhep imamlarına nispeten zâhiri kanada daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim eş-Şâfiî, hukuk güvenliğini sağlamak için hukukun boşluğundan yararlanmaya dönük kimi işlemlerde zâhire itibar etmiş ve dünyevi hükümler açısından buna göre hüküm vermiştir. Bkz: Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ter: İ. Kâfi Dönmez, TDV Yay, Ankara 2001, s. 204.

47 Saffet Köse, “Şâfiî Zâhiriliğinin Analizi”, s. 20-22.

48 el-Hatib, *Târîh*, IX, 347.

49 Talip Türcan, *Hukuk Normu*, s. 162; Saffet Köse, “Şâfiî Zâhiriliğinin Analizi”, s. 16-17.

50 Dâvûd ez-Zâhiri ile ilgili hükümlerde hukukî/diyânî ayrımına gittiği şekilde yaptığımız bu tespit, onun bazı fetvalarını değerlendirmemiz sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Dâvûd ez-Zâhiri'nin usûl ve fûrû-ı fıkhıta dair tüm görüşlerini elde etme imkânımız bulunmadığı için bazı durumlarda onun niyeti önemsemeyip sırf zâhire göre fetva vermiş olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Nitekim üç talâkın bir arada ikâ edilmesini o, bid'i ve haram kabul etmiş, bu konuda dünyevi/uhrevî açıdan bir ayrım gitmeyip talâkın bâtil olduğuna hükmetmiştir. Yine mezhebin ikinci imamı sayılan İbn Hazm'ın bazı fetvalarını incelediğimizde hukukî işlemlerde zâhire itibar edip, kazâi/diyânî şeklinde bir ayrım bulunmadığı dikkat çekmektedir. Söz gelimi İbn Hazm, “*kadını üç defa boşayan kişinin o kadınla evlenecek adama kadının kendisine (tekrar nikâhının) helal olması için zifâfa girmesini istese*” bunun câiz olduğunu söylemiştir (Bkz: İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 180). Fakat bu ve benzeri meselelerle ilgili Dâvûd ez-Zâhiri'nin fetvaları günümüze ulaşmadığı için onun bu konularda zâhire mi itibar ettiğini yoksa kazâi/diyânî ayrımına mı gittiğini bilemiyoruz. Binaenaleyh en azından bu konuda verdiğimiz örneklerden hareketle Dâvûd'un bazı durumlarda niyeti de önemsediyini ve buna göre dünyaya taalluk eden hükümler ile ahirete ilişkin hükümleri birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Dâvûd ez-Zâhiri'nin zâhirîliğini eş-Şâfiî'nin sisteminin -fıkhıta kıyasa yer vermemesi açısından- bir adım daha ilerisi olarak görülmesi kanaatimizce daha isabetlidir. Buna göre Dâvûd ez-Zâhiri hakkında literalist nitelemesinin doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira onun hükümlerde hukukî/diyânî ayrımına gitmesi ve mefhumun delâletini kabul etmesi itibarıyla lafızcılığının İbn Hazm'a göre daha ılımlı olduğunu söylemek mümkündür.

sebeplere olursa onlar, hükümlerin tespitinde hukukî diyânî ayırımına gitmişlerdir. Her ikisine göre de bir işlemin hukukî açıdan geçerli olmasıyla câiz olması farklı şeylerdir. Şayet işlem hukuken geçerli kabul edilirse dünyevî açıdan sonuç doğurur. Fakat işlem diyânî açıdan câiz değilse haksız yere elde edilen menfaatin sonucu ahirette alınır. Bu manada bir akit hukuken nâfiz olmakla birlikte müteakkidlerin niyetlerine göre diyâneten câiz olmayabilir. Yani bir hukukî işlem şekil şartları itibarıyla (zâhiren) gerekli şartları taşıyorsa geçerlidir. Dünyada verilecek hüküm budur. Fakat akit yapılırken Şâri'in yasakladığı bir sonuca ulaşmak isteniyorsa câiz değildir. Bu da ahirete taalluk eden bir hükümdür. Bu durumu bir örnekle açıklayacak olursak, eş-Şâfiî, *bey'ul-îneyi* hukuken geçerli kabul etmiş⁵¹ buna mukabil tarafların niyeti şayet ribâ elde etmek ise akdin diyâneten haram olması gerektiğini düşünmüş ve ahirette bunun hesabının verileceğini söylemiştir.⁵²

Dâvûd ez-Zâhirî, zâhirîliğe sıkı sıkıya bağlı olup bu ilkesinden taviz vermemek adına kimi zaman garip fetvalar verse de bazı durumlarda hukuken nâfiz kabul ettiği akitlerin diyâneten helal olmadığını söylemiştir. Sözelimi o, bir kişinin sattığı malı sattığı kişiden peşin ya da veresiye ve aynı ya da farklı (eksik/fazla) bir fiyata satın almasının akdi iptal etmeyeceğini belirtmiştir. Fakat bu ikinci alışverişin baştan şart koşulmaması gerektiğini söyleyen Dâvûd, böyle bir şartın haram olduğunu söylemiştir. Çünkü tekrar satın almak kaydıyla yapılan satım akdinde ribâ niyetinin olma ihtimali kuvvetlidir. Dâvûd ez-Zâhirî, söz konusu akitte yerleşik uygulamayı göz önünde bulundurarak ribâlî işlem yapılmasının önüne geçmek istemiş, söz konusu hukukî işlemin baştan şart koşulmaması kaydıyla dünyevî haklar bakımından sonuç doğuracağını fakat müteakkidlerin niyeti ribâlî akit yapmak ise bunun diyâneten haram olacağını belirtmiştir.⁵³

Dâvûd, bâyi' henüz pazara ulaşmadan onu yolda karşılayıp, bâyi'in piyasa fiyatını öğrenmesine fırsat vermeden yapılan satım akdinin gayr-ı lâzım olduğunu söylemiştir. Şayet bâyi' muhayerlik hakkını kullanmazsa akid lâzım hale gelir. Fakat o, müşterinin malı piyasanın altında bir fiyata alma niyetinden dolayı satıcıyı yolda karşılayarak alışveriş yapmasının bâyi'in zarara uğratılması ihtimalinden dolayı helal olmadığını belirtmiştir.⁵⁴ Bu konuda da Dâvûd ez-Zâhirî, bâyi'i yolda karşılayarak yapılan alışverişin bâyi'in muhayerlik hakkını kullanmaması durumunda lâzım hale geleceğini söyleyerek dünyevî hükümler açısından zâhire itibarıyla etmiştir. Fakat o, müşterinin niyetinden dolayı işlemin haksızlığa yol açabileceğini düşünüp satıcının yolda karşılanması helal olmadığını belirtmiştir.

51 eş-Şâfiî, *el-Ümm*, III, 79.

52 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 47; Saffet Köse, "Şâfiî Zâhirîliğinin Analizi", s. 12.

53 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 47; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Beyrut 2004, II, 154.

54 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 449-450.

Yine Dâvûd, alışverişte âdil iki erkek veya bir erkek iki kadının şahit gösterilmesinin, ayrıca alışveriş belirli bir süreye kadar vadeli ise şahitle birlikte alışveriş yazıya dökmenin farz olduğunu söylemiştir. O, bu konuda da akitlerde hukûki-diyânî ayırımına gittiğinin bir işareti olarak, müteakkidler şahit gösterme ve yazma emirlerini yerine getirmezlerse Allah'a isyan etmiş ve haram işlemiş olmakla birlikte akdi nâfiz kabul etmiştir.⁵⁵ Dâvûd, şeklî şartlar itibarıyla şahitsiz ve kayıt altına alınmadan yapılan satım akdinin geçerli olduğunu düşünürken, bu haliyle yapılan akitte Kur'an'ın emrine muhalefet edildiği için emrin yerine getirilmemesinin câiz olmadığını belirtmiştir.

Dâvûd'un tüm görüşlerini birlikte değerlendirdiğimizde, onun zâhirîliğinin fûrû-ı fıkha dair görüşlerinin tamamında tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte hukûkî işlemlerde zâhire itibar edildiğinde Allah hakkı ya da kul hakları zayi olacaksa, o, yine de hukûken zâhire göre fetva vermiştir. Fakat onun haksız yere elde edilen menfaatin haram olduğunu söylemek suretiyle bazı durumlarda eş-Şâfiî gibi ahkâmda kazâî/hukûkî-diyânî/ahlâkî ayırımına gittiğini belirtmemiz mümkündür.

2. Fıkhi Hükümlerin Tespitinde Haber-i Vâhidin Otoritesi

Dâvûd ez-Zâhirî, haber-i vâhidi bir kişinin bir kişiden naklettiği haber biçiminde tanımlamıştır.⁵⁶ Ona göre haber-i vâhidin ilim ifade edebilmesi için, senedinde adâlet vasfını hâiz râvilerin bulunması ve Hz. Peygamber'e isnadının muttasıl olması gerekir. Dâvûd, söz konusu şartları taşıyan haber-i vâhidin gereğini yerine getirmenin vücûbiyetini savunmuştur.⁵⁷ Dolayısıyla Dâvûd, bir delile göre hükme ulaşabilmek için onun kat'î olması gerektiğini söyler. Bu sebeple o, haber-i vâhidin sübûtunu kat'î görüp istidlâlî ilim ifade ettiğini düşünmüş ve onunla amel etmiştir. Dâvûd'un doktrinine göre şayet haber-i vâhid kat'î ilme ulaştırmasaydı, nasslarda zanna tâbiyet nehyedildiği için⁵⁸ böyle rivayetlerle hüküm vermek de haram olurdu.⁵⁹

55 el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XVII, 4; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 344-346.

56 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 108.

57 Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebû'l-Huseyn el-Basrî el-Mu'tezilî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, I-II, Thk: Halil el-Meys, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403, II, 96; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Saîd b. Hazm el-Endülüsi el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide, Beyrut ty, I, 108, 118-119; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 887; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-Hak min İLMİ'L-usûl*, I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, yy, 1999, I, 133; Zekeriya Güler, *Zâhiri Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, TDV Yay, Ankara 1997, s. 149; Nüreddin el-Hâdimî, *ed-Delil inde'z-Zâhiriyye*, s. 32, 81.

58 *İsrâ*, 17/36; *Enâm*, 6/116; *Yunus*, 10/66; *A'râf*, 7/33.

59 eş-Şirâzi, *et-Tefsîr*, s. 299; es-Semânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 333; Abdulazîz Ahmed b. Muhammed Alâuddin el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Thk: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 539-540.

İbn Abdilber'in belirttiğine göre, "İçinizden iki âdil kimseyi şâhit tutun."⁶⁰ ve "Eğer bir fâsık size haber getirirse onun doğruluğunu araştırın."⁶¹ ayetleri Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre haber-i vâhidin hüküm istinbatında kullanılabileceği hususunda delildir. Birinci ayetin delâletiyle âdil iki kişinin şâhitliği hakların zâyi olmaması için yeterli görülmektedir. İkinci ayette de fâsığın sözüne güvenilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu iki ayet birlikte değerlendirildiğinde adâlet vasfını hâiz iki kişinin sözü muteber kabul edilmelidir. Dâvûd ez-Zâhirî de haber-i vâhidin kabulü için râvinin âdil olmasını şart koşmuştur. Bu bağlamda onun nazarında tevâtür sayısına ulaşmasa da adâlet vasfını hâiz râvilerin rivayet ettiği haberler yukarıdaki ayetlerin delâletiyle hüccet olmalı ve hâsıl olan bilgilerin kat'î ilim ifade ettiği kabul edilmelidir.⁶²

eş-Şâfiî de haber-i vâhidi "Hz. Peygamber'e ya da başka birine ulaşacak şekilde bir kişinin bir kişiden naklettiği haber" şeklinde tarif etmiştir.⁶³ O, adâlet vasfını hâiz ve rivayetine güvenilen kimseler tarafından nakledilmesi durumunda haber-i vâhidin kabul edileceğini söylemiştir. eş-Şâfiî, eserlerinde haber-i vâhidin önemine sık sık vurgu yapmış ve usûlünü haber-i vâhidin otoritesi üzerine bina etmiştir. Buna göre eş-Şâfiî, senedin sahih ve muttasıl olması şartıyla haber-i vâhidle amel edileceği görüşündedir.⁶⁴ Bu minvalde o, 'er-Risâle'de haber-i vâhidle ilgili; "Delil, ihtilafa yol açan haber-i hâssa (haber-i vâhid) türünden bir sünnet olup te'vil edilebilir ve tek râvi vasıtasıyla gelmiş bir haber ise, bana göre âlimler için bağlayıcı bir hüccettir. Onların bu şekildeki mansûs bir hükmü reddetmeye hakları yoktur. Bu, kitap ve haber-i âmme (mütevâtir hadis) nassı gibi kesin bir delil biçiminde değil de onlar için âdil kimselerin şهادetini kabul etmeleri ölçüsünde bağlayıcı olur."⁶⁵ demiştir. Bu zikrettiklerimizden hareketle haber-i vâhidi kabul hususunda eş-Şâfiî ile Dâvûd ez-Zâhirî'nin hemen hemen aynı şartları ileri sürdüklerini söyleyebiliriz. Buna göre adâlet vasfını taşıyan râviler tarafından muttasıl senetlerle rivayet edilen haber-i vâhid mutlak bağlayıcıdır. Fakat Dâvûd'a göre haber-i vâhid ayrıca kat'î ilmi gerektirdiği halde eş-Şâfiî'ye göre zannî ilim ifade eder.⁶⁶

Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre haber-i vâhidin kesin ilim bildirmesi re'y ve kıyası reddeden usûlünün gereği olarak görülmelidir. Zira o, re'y ve kıyasın yerini dolduracak ve kat'î bilgiye götürecek bir delil kullanmalıdır ki fıkıh usûlünü kesin prensiplere bağlayabilsin. Dâvûd ez-Zâhirî, ele aldığı fikhî meseleleri mutlaka nasslar

60 Talâk, 65/2.

61 Hucurat, 49/6.

62 İbn Abdilber, *Câmiu'l-Beyâni'l-İlm*, II, 887.

63 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 369-370.

64 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 370-371; Muhammed Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 232-233.

65 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 461.

66 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 461; eş-Şirâzi, *et-Tebîr*, s. 298-299.

çerçevesinde çözmeye çalışmıştır. Hadislerin yekûnunu da haber-i vâhidler oluşturduğu için sadece nass merkezli hüküm istinbat edebilmek için, haber-i vâhidin onun usûlünde önemli bir yeri olması gerekmektedir. Nitekim Dâvûd ez-Zâhirî usûlünde ve fûrû-ı fıkıh görüşlerini temellendirirken haber-i vâhide büyük önem vermiş, bu tür haberlerin hem kesin bilgi sağladığını düşünmüş hem de gereğince amelde bulunmanın vücûbiyetini savunmuştur.

3. İcma' Anlayışı

eş-Şâfiî'ye göre icma' bir asrın ulemasının bir konu hakkında fikir birliği etmesidir. Bu şekilde gerçekleşen icma' eş-Şâfiî'ye göre hüccet olur. Ebû Nuaym (ö. 430/1038), eş-Şâfiî'nin muhâcir ve ensârın icma' ettikleri görüşlere tâbi olduğunu söylemiştir.⁶⁷ Muhammed Ebû Zehra da onun sahâbe icma'ını en kuvvetli icma' biçiminde değerlendirdiğini belirtir.⁶⁸ eş-Şâfiî'nin icma' konusundaki görüşlerini çalیشان çağdaş araştırmacılardan Heysem b. Hasan, onun icma'ı kat'î ve zannî olmak üzere iki gruba ayırdığını söyler. Buna göre "İnsanların icma'ı"⁶⁹, "Müslümanların icma'ı"⁷⁰ şeklinde ifade ettiği ve zarûriyatı diniyeden olan, Müslümanların tamamının ihtilafsız kabul ettiği konulardaki icma' kat'î icma'dır. "Ulemanın icma'ı"⁷¹, "fukahânın icma'ı"⁷², "fukahânın sözü"⁷³ biçiminde ifade ettiği ve tafsîlî konulardaki icma' da zannî icma'ı oluşturur. eş-Şâfiî'nin kat'î kabul ettiği icma', cümelü'l-ferâiz nevinden, akıllı ve bâliğ tüm Müslümanların bilmesi gereken ve hakkında fikir birliğine varıldığına dair kimsenin itiraz edemeyeceği konularda ulemanın aynı hükümde birleşmesidir. Fakat ona göre farzlarla ilgili fer'î meselelerde ülkenin tüm âlimlerinin bir görüş etrafında birleşmeleri mümkün olmadığından, ulemanın ekserisinin kabul ettiği görüşlerdeki icma' iddiası gerçek manada değil ancak mecâzî ya da zannî icma'dır.⁷⁴ Binaenaleyh eş-Şâfiî, icma'ın ümmetin müctehidlerinin tamamının ittifakı sonucu oluşacağına inanmaktadır.⁷⁵ Ayrıca ona göre icma'ın oluşabilmesi için üzerinde icma' edilen mesele hakkında daha önce ihtilaf edilmiş olması gerekir.⁷⁶ Bu sebeple onun evrensel icma' düşüncesi bölgesel icma' an-

67 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân el-İsbahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1974, IX, 63.

68 Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 267. Aynı kanaat için Bkz: İ. Kâfi Dönmez, "İcmâ", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 424.

69 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 64; Ayn. Müf, *el-Ümm*, I, 174; IV, 233; V, 310; VII, 274, 276; VIII, 30.

70 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 353, 401; Ayn. Müf, *el-Ümm*, II, 124; III, 23; IV, 106; VII, 156.

71 eş-Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 293.

72 eş-Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 29.

73 eş-Şâfiî, *el-Ümm*, V, 5; VII, 38, 384.

74 Heysem b. Hasan Ustâ, *el-İcma' indeş-Şâfiî*, Câmîiatu Ümmî'l-Kurâ, Mekke 2003, s. 123.

75 İ. Kâfi Dönmez, "İcmâ", XXI, 422.

76 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), *Cimâ'u'l-İlm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405, s. 50.

layışına karşıdır. Nitekim o, mâlikilerin kabul ettiği Medine ehlinin icma'ını kabul etmemiş⁷⁷ ve onları bu konuda eleştirmiştir.⁷⁸

eş-Şâfiî teoride icma'ın her devirde mümkün olduğunu söylemekle birlikte sahâbe icma'ını sonraki nesillerin icma'ından üstün tutmuştur. Onun sükûtî icma' ve bölgesel icma' fikrine karşı çıkıp evrensel icma' anlayışını ileri sürmesinin Dâvûd ez-Zâhiri'yi etkileyip, onu ihtilaflı durumları dışarıda bırakan kat'î icma' fikrine yönlendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Dâvûd ez-Zâhiri, bu anlayışının sonucu dönemsel olarak sadece sahâbe icma'ını kabul etmiştir. O, usûlde kat'îlik vurgusundan dolayı sahâbeden sonraki nesillerin icma' iddialarını reddetmiştir.⁷⁹ Dâvûd, icma' ile ilgili bu görüşünü şu şekilde ispatlamaya çalışmıştır:

1- Sahabe vahiy sürecine şâhit olmuştur ve nasslara vâkıftır. Bu sebeple onların icma'ı kat'îdir. Nitekim “Böylece, sizler insanlara birer şâhit olmanız ve Peygamber de size bir şâhit olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.”⁸⁰ ve “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, iyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz.”⁸¹ ayetlerinde hitab sahâbilerle yöneliktir. Sahâbeden sonraki nesillerin bu ayetlerin mefhumuna girmeleri doğru değildir. Dolayısıyla Dâvûd, söz konusu ayetlerin ancak sahâbenin icma'ının kat'îliğine delalet edeceğini düşünmüştür.

2- İlk dönemde Müslümanların tamamı sahâbeden oluştuğu için onların icma'ı tüm Müslümanların icma'ı şeklinde değer kazanıyordu. Fakat sahâbe asrından sonra tüm İslam ümmetinin fikir birliği ettiği, icma' denilebilecek bir durum vâkî olmamıştır. Bunun sebebi ise sahâbenin sayısı az olduğu için onların bir konu hakkında fikir birliği ederek icma' sağlamaları mümkündür. Fakat daha sonraki devirlerde İslam ümmeti çok farklı bölgelerde yaşamış, sayıları artmış ve âlimlerin görüşleri zabt altına alınamamıştır. Dolayısıyla sahâbeden sonraki nesillerde icma'ın gerçekleşebileceği bir ortam söz konusu değildir. Kim bu şartlar altında icma'dan bahsederse, bu sözün hatalı olduğu açıktır.⁸²

77 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, II, 226; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 271, 273; İ. Kâfi Dönmez, “İcma”, XXI, 418; Rıdvân es-Seyyid, “Şâfiî ve er-Risâle”, Ter: Salih Özer, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* kitabı içinde, Haz: M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 74.

78 eş-Şâfiî'nin mâlikilere yönelik Medine ehlinin icma'ını kabul ettiklerinden dolayı yaptığı eleştirilerden örnekler için Bkz: eş-Şâfiî, *el-Ümm*, I, 162, 163, VII, 213, 268, 270.

79 Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 27; İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 147-148; Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1091; el-Hatib, *el-Fakih*, I, 427; eş-Şirâzi, *et-Tebîr*, s. 359; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *el-Mustesfâ*, Thk: Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfiî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 149; Ebû'l-Vefâ Ali b. Akil b. Muhammed b. Akil el-Bağdâdî (ö. 513/1119), *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, I-V, Thk: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, V, 130; Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî (ö. 595/1198), *ed-Darîriyyü fi usûli'l-fikh*, Thk: Cemâleddin el-Alvî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, s. 92.

80 Bakara, 2/143.

81 Âl-i İmran, 3/110.

82 Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 27; Ebû Muhammed Ali b. Saïd b. Hazm (ö. 456/1063), *Merâtibü'l-İcma' fi'l-İbâdât ve'l-Muâmelât ve'l-İtikâd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty, s. 12; Ayn. Müf. *el-İhkâm*, IV,

Dâvûd ez-Zâhirî, tâbiün dönemindeki ulemanın icma' ettiği konular arasında gösterilen *ümmü'l-veled cariyenin* satılamayacağı hususundaki icma' kabul etmemiştir. O, *ümmü'l-veled câriye* olduğu ve onun satılmasını yasaklayan bir nass ya da sahâbe icma'ı bulunmadığını gerekçe göstererek bu satım işlemi câiz görmüştür.⁸³ İbn Rüşd (ö. 595/1198), Dâvûd'un sadece sahâbe icma'ını kabul etmesinin zâhirîlerin usûlünün gereği olduğunu söylemiştir. Çünkü Dâvûd, kıyası kabul etmediği için ona göre kıyas icma'ın senedi olamaz. Binaenaleyh Dâvûd'un kabul edeceği icma'ın ya bize kadar ulaşmayan eser ya da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerinin müşahedesi vasıtasıyla olması gerekir. Bunlara ise sahâbeden başkası ulaşamaz. Dolayısıyla Dâvûd'a göre sahâbenin icma'ı dışında bir icma'ın vukû bulması düşünülemez.⁸⁴

4. Kıyasın Reddi

Dâvûd ez-Zâhirî, usûlünü kıyas ve diğer akli yöntemlere yer vermeyen bir anlayışla oluşturmuştur. Onun doktrininin en tipik özelliği de budur. Zira zâhirî/lafzî manaya sarılma prensibi Dâvûd'dan önce de fukaha tarafından benimsenmiş, fikhî mezhepler arasında dozu değişen miktarlarda hep var olmuştur. Bu bakımdan bâtinî te'vile karşı tüm fıkıh mezhepleri zâhirî kanatta yer almaktadır. Buna karşın sahâbe döneminden itibaren fikhî kıyasa karşı tepkiler olsa da mezheplerin genel özelliklerine baktığımızda hiçbirisi usûllerinde kıyası kullanmaktan geri durmamıştır. Dâvûd ez-Zâhirî ise mezhebini üzerine inşa ettiği en önemli sacayaklarından birini kıyas karşısındaki tavizsiz duruşuyla oluşturmuştur. ed-Debûsî'nin belirttiğine göre Dâvûd ve diğer kıyas muhalifleri, kıyası reddederek nassları korumak, böylece dinin muhafazasını sağlamak ve hayatiyetini devam ettirmek istemişlerdir.⁸⁵

Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370), babası Takıyyuddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355) Dâvûd ez-Zâhirî hakkında kıyas-ı celîyi değil de sadece kıyas-ı hafîyi reddettiğini söylediğini belirtir. Takıyyuddîn es-Sübki'ye göre kıyasın her iki çeşidini de mezhebin daha sonraki temsilcisi İbn Hazm kabul etmemiştir.⁸⁶ Fakat kanaatimizce Takıyyuddîn es-Sübki'nin kıyas-ı celî adıyla isimlendirdiği delâlet yöntemi, mefhûmun delâleti olmalıdır. Nitekim fıkıh tarihinde fukahanın bir kısmı illet-i

147; el-Hatib, *el-Fakih*, I, 427; eş-Şirâzî, *et-Tebşıra*, s. 360; eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 217-218; Ali Hasan Abdulkâdir, *Nazra*, s. 280.

83 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîri Hâc (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahrîr fî ilmi'l-usûl*, I-III, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, III, 430.

84 İbn Rüşd el-Kurtubî, *ed-Darûriyyü*, s. 92-93.

85 Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsa ed-Debûsî (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, Thk: Halil Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 260.

86 es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, II, 290.

mansûsa ve mefhûm ile delâleti, kıyas-ı celî şeklinde isimlendirmiştir.⁸⁷ Binaenaleyh Dâvûd'un kendi isimlendirmesine göre kıyas dediği yöntemle hüküm istinbatını reddettiğini söylememiz mümkündür.⁸⁸ Çünkü ona göre şeriat sırf taabbudîdir ve hükümleri ta'lil edilemez. Nitekim İbn Hazm, zâhirîlerden mezhep içinde kendisine pek itibar edilmeyen el-Kâsânî (el-Kâşânî) dışında hiç kimsenin nassların insanlar tarafından ta'lil edilmesini kabul etmediğini söylemiştir. İbn Hazm, bu konuda muhaliflerinin "Hz. Peygamber (s.a.s.) dış ile hayvan boğazlamayı yasaklamıştır. Dış, kemik olduğu için de kıyası kabul etmeyenler bile her türlü kemik ile hayvan boğazlamanın yasak olduğunu söylemişlerdir." diyerek onların da hükümleri ta'lillendirdiği şeklindeki iddialarını kabul etmez. Çünkü İbn Hazm'ın ifadesine göre Dâvûd ve diğer zâhirîler, Allah Teâlâ'nın bir illete dayalı biçimde hüküm teşri' kılmadığını iddia etmişlerdir. Fakat Allah veya Rasûlü bir vasfı bir hükmün sebebi kılmışlarsa (mansûs illet), sadece söz konusu hüküm, nasslar tarafından belirlenen alanlarla sınırlıdır. Yani kul, kendi re'yine dayanarak nassları ta'lil edip hükümlerin alanını genişletemez. Allah ve Rasûlünün bir şeyi başka bir şey için sebep kılması durumunda hükmün oluşumunda sebebin bir dahli yoktur. Yani hüküm yine nass ile sabit olmaktadır.⁸⁹

Dâvûd'un şeriatı sırf taabudî olarak görmesi ve kulların karşılaşılabilecekleri her bir durumun nassların kapsadığı alan içerisinde kalacağı yönündeki düşüncesi onun kıyası zâit bir yöntem saymasına neden olmuştur. Zira o, bir meselenin hükmünü belirlerken Kitap ve sünnetin zâhirî/lafzî anlamına bakmıştır. Bunlarda bulamadığı hükümleri ise delil yöntemini işleterek mansûs illet, mefhûmu'l-muvâfaka ya da mefhûmu'l-muhâlefe yöntemleriyle nassların delâleti kapsamında çözmüştür. Bu şekilde de hükme ulaşamazsa istishâbu'l-hâl prensibine dayanarak nassların temas etmediği durumları ibaha alanına dâhil etmiştir. Çünkü istishâbla hükmü verilen meseleler de kasten Şâri' tarafından zikredilmeyen hususlardır. Yani istishâbla hükme ulaşmak, Şâri'in kasıtlı olarak belirtmediği durumlar için söz konusu olduğundan kulun şeriata müdahalesini saf dışı bırakmaktadır.⁹⁰ Binaenaleyh nassların delâleti ve istishâb delilinin fonksiyonu neticesinde şeriatla kulun müdahale edebileceği bir durum kalmamaktadır. Nitekim Dâvûd, "Kıyas ile hükme ulaş-

87 es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edile*, I, 236; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 115-116; Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdir ez-Zerkeşi (ö. 794/1392), *Teşri'ü'l-mesâmi' bi-cem'i'l-cevâmi'*, I-IV, Thk: Seyyid Abdulaziz - Abdullâh Rebi', Mektebetü'l-Kurtuba, yy. 1998, I, 343.

88 Dâvûd'un reddettiği kıyas, kanaatimizce müctehidin nassların ta'lili neticesinde belirlediği illete (illet-i müstenbata) göre nasslarla belirlenen hükmü, hükmü bildirilmeyen meselelere ilhak etme işlemidir. Bu manadaki kıyası Dâvûd, usûlünde reddetmiş ve fûrû-ı fıkıhta da kullanmamıştır.

89 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 76-77. Ayrıca Bkz: Zekeriyâ Güler, *Zâhiri Muhaddisler*, s. 174-177.

90 Dâvûd ez-Zâhirî'ye has yönüyle delil yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Türkân, *Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslam Hukukuna Katkıları*, (Doktora Tezi) Isparta 2015, s. 135-152.

*mak gerekli değildir, istihsanla hükme ulaşmak ise câiz değildir.*⁹¹ şeklindeki meşhur sözüyle şeriatla kıyasa ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin fikhî kıyasla ilgi görüşleri muvacehesinde ulemadan birbirinden farklı birçok görüş gelmiştir. Bunları zikrettikten sonra onun fûrû meselelerdeki fetvalarını da değerlendirerek reddettiği kıyastan ne kastettiğini tespit etmeye çalışacağız. Bir kısım ulema, Dâvûd, oğlu Muhammed ve diğer zâhirîlerin kıyası aklen mümkün gördüklerini ve şeriat, kıyas ile ameli gerekli kılıysaydı, kıyasın câiz olacağını düşündüklerini belirtmiştir. Fakat Dâvûd ve tâbilerine göre şeriatla kıyas ile taabbüd vâki olmamış bilakis nehyedilmiştir. Bu sebeple kıyas ile hüküm istinbâtı zâhirîlere göre bâtildir.⁹²

es-Serahsî (ö. 483/1090), kıyası ilk defa inkâr⁹³ edenin en-Nazzâm (ö. 231/845) olduğunu, ona mütekelliminden bazı Bağdatlıların katıldığını, fakat onların en-Nazzâm gibi sahâbeye kıyası kullandıklarından dolayı dil uzatmadıklarını söylemiştir. Fakat daha sonra kıyası reddeden ve cahil olan bir adam türemiştir ki ismi Dâvûd el-İsbahânî'dir. es-Serahsî, Dâvûd'un kendisinden öncekilerin kıyasla ilgili görüşlerinin maksadını hiç düşünmeden bir tarafa meylettiğini ve böylece şer'î ahkâmı kıyasla ameli reddettiğini belirtmiştir. es-Serahsî'ye göre Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu tavrı, görüşünün reddedilmesi için yeterlidir.⁹⁴ eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), kıyası reddetme konusunda en-Nazzâm'a mütezîlilerden Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848), Muhammed b. Abdillâh el-İskafî'nin (ö. 240/854) katıldığını belirtmiştir. eş-Şevkânî'nin belirttiğine göre Dâvûd ez-Zâhirî, şer'î ahkâmı kıyası reddetme hususunda Bağdat mütezîlilerine muvafakat etmiştir.⁹⁵

İbn Abdilberr, Ebû Kâsım el-Bağdâdî'nin (ö. 365/975) "*ehl-i sünnet âlimleri arasında i'tikadî konularda kıyasın delil olmayacağı, buna mukabil fikhî meselelerde kıyasın hüküm istinbat yöntemi sayılacağı hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmadığı halde, ehl-i sünnet içerisinde ilk defa Dâvûd ez-Zâhirî'nin hem i'tikadî hem de fikhî meselelerde kıyası reddettiğini*" söylediğini rivayet etmiştir.⁹⁶

91 es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, II, 290.

92 el-Hatib, *el-Fakih*, I, 448; eş-Şirâzî, *et-Tebssira*, s. 424; Ayn. Müf, *el-Lüma*, s. 97; el-Gazâlî, *el-Mustesfâ*, I, 283; Ayn. Müf, *el-Menhûl min ta'likâtî'l-usûl*, Thk: Muhammed Hasan Haytû, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, I, 423; Ebû'l-Vefâ İbn Akil, *el-Vâdih*, V, 283; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 400.

93 İslam hukuk tarihinde kıyas muhalifleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz: Adnan Koşum, *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci*, İzmir 2010, s. 59-69.

94 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090?), *Usûlü's-Serahsî*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty, II, 118-119.

95 eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 94.

96 İbn Abdilber, *Câmiu beyânî'l-ilm*, II, 887.

el-Âmidî (ö. 631/1233), şayet illet mansûsa ise ya da îma ile belirtilmişse, bu tür illete dayanarak Dâvûd'un hüküm istinbatında bulunduğunu söylemiştir.⁹⁷ Kâdî Ebû Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Dâvûd'un kıyası şer'an haram kabul ettiğini söylemiştir. Ebû Mansûr (ö. 421/1030), Dâvûd'un "*meydana gelen olayların tümünün Kur'an ve sünnetin nasslarında ya da bu nassların fehvasında zikredildiğini*" söylediğini, bundan dolayı onun kıyasa gerek görmediğini belirtmiştir. İbnü'l-Kattân (ö. 813/1411), Dâvûd ve ashâbının dinî konuların tümünde kıyası reddetdiklerini ve kıyasla söz söylemenin câiz olmadığını düşündüklerini ifade etmiştir. eş-Şevkânî, yukarıdaki rivayetlerin genelinden Dâvûd ve ashabının hiçbir şekilde kıyası kabul etmedikleri sonucu çıkarılabileceğini, ayrıca onların illet-i mansûsaya göre de fetva vermediklerini iddia etmiştir.⁹⁸

Görüldüğü üzere yukarıda zikrettiğimiz tenkitlerde Dâvûd'un illet-i mansûsa ve mefhûma bağlı biçimde kıyası kullanıp kullanmadığı hususuna değinilmekte ve onun tavrıyla ilgili farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Kanaatimizce illet-i mansûsa ve mefhûmu'l-muvâfaka ile elde edilen hükümlerin nassların delâletiyle mi yoksa kıyasla mı elde edildiği noktasında fukaha arasında görüş birliğine varılamaması, onun kıyası tamamen veya kısmen reddettiği hususunda tereddütler oluşturmuştur. Fakat biz Dâvûd'dan nakledilen sözler ve onun fûrû-ı fıkha dair görüşlerinden hareketle onun illet-i mansûsa, mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe ile hüküm istinbatında bulunduğunu söyleyebiliriz. Tespitlerimize göre o, bu şekildeki delâleti herhangi bir aklî yöntemle başvurmadan, Arap dilinin geniş kültürüne bağlı biçimde nassların delâleti kapsamında değerlendirmiştir. Dolayısıyla onun kabul etmediği ve şeriatla kullanımına gerek olmadığını söylediği kıyas, bizzat müctehidin nassları ta'lil etmesi sonucu elde ettiği illet (illet-i müstenbata) vasıtasıyla yapılan kıyasır.⁹⁹

4.1. Dâvûd ez-Zâhiri'ye Göre Kıyasın Meşrû Olmadığını Gösteren Deliller

Dâvûd, kıyası şer'an imkânsız görerek, bu görüşünü şeriatın her şeyin hükmünü belirlemiş olması sebebine dayandırmaktadır. Nitekim onun dilinden nakledilen "*kıyas ile hükme ulaşmak gerekli değildir*"¹⁰⁰ sözü kanaatimizce buna delâlet etmektedir. Bununla birlikte Dâvûd'un kıyası reddetmesinin gerekçesinin şer'î delillere de dayanması mümkündür. Onun "*Kitâbu İbtâli'l-Kıyas*" adlı eseri günümü-

97 Ebû'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Ebi Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I-IV, Thk: Abdurrezzâk Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1402, IV, 24.

98 eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 94-95.

99 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, II, 236.

100 es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, II, 290.

ze ulaşmadığı için kıyası hangi şer'î delilleri gerekçe göstererek reddettiğine ancak başka eserlerden ulaşabiliyoruz. Fakat fıkıh usûlü eserlerini incelediğimizde karşımıza çıkan genel tablo, kıyas muhaliflerinin (nufâtü'l-kıyas) kanaati olarak hangi şer'î delillerle kıyasın reddedildiğine değinilmekte ve fakat o delillerin kimler tarafından zikredildiği açıkça belirtilmemektedir.¹⁰¹ Tespitlerimize göre el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbn Abdilber, bizzat Dâvûd'un ismini zikrederek onun ve tâbilerinin kıyası reddetme sebeplerini açıklamaktadırlar.

el-Hatîb el-Bağdâdî'nin ifade ettiğine göre aşağıdaki ayetler Dâvûd ez-Zâhirî'nin nazarında kıyasın reddedildiğine dair birer delildir: “*De ki: “Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedığı herhangi bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.”*¹⁰² “*Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır. O, size ancak kötülüğü, hayasızlığı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder.*”¹⁰³ Dâvûd'a göre bilgi, ancak Kitap ve sünnet vasıtasıyla idrak edilebilir. Allah Teâlâ, bir konunun bilgisine ulaşılacak istendiğinde “*Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve Ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlüne arz edin.*”¹⁰⁴ buyurarak, Kitap ve sünnete müracaat etmeyi emretmektedir. Ayrıca “*Kitap'ta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”¹⁰⁵ “*Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*”¹⁰⁶ ve “*Bu kitabı da sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.*”¹⁰⁷ ayetlerinde kastedilen kitap Kur'an'dır. Dâvûd'un anlayışına göre zikrettiğimiz ayetler, hükümlerin tespitinin Kur'an ve sünnet vasıtasıyla tespit edilmesini gerekli kılmakta ve şeriatla kıyasla hükmün belirleneceği boş bir alanın olmadığına delâlet etmektedir.¹⁰⁸ Çünkü kıyas, hakkında nass bulunmayan veya tevkîfi (vahye dayalı olup ictihada kapalı alan) olmayan mesele hakkında hüküm arayışından ibarettir. Hâlbuki Dâvûd ve tâbilerine göre nassın veya tevkîfin kapsamına girmeyen bir konu yoktur. Durum böyle olunca kıyasın hüküm istinbâtında bir anlamı kalmamaktadır.¹⁰⁹ Ayrıca onun usulüne göre nasslar yoluyla emredilmeyen ya da ya-

101 Nufâtü'l-kıyasın, konuyla ilgili ayrıntılı delillerine ulaşmak için Bkz: ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 260-263; Muhammed Muhammed Abdullatif Cemâleddin, *Kıyasu'l-usûliyyin beyne'l-müsbitin ve'n-nâfîn*, Müessesetü's-Sekâfeti'l-Câmiyye, İskenderiye ty, s. 153-173; Adnan Koşum, *Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci*, s. 59-69.

102 A'raf, 7/33.

103 Bakara, 2/168-169.

104 Nisa, 4/59.

105 En'âm, 6/38.

106 En'âm, 6/59.

107 Nahl, 16/89.

108 Nüreddin İtr, “Dâvûd el-İsbahâni ve hakikatü'l-mezhebi'z-Zâhiri”, *Mecelletü Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye*, Dübey 1992, S. 4, s. 21-22.

109 el-Hatîb, *el-Fakih*, I, 448.

saklanmayan tüm fiillerin hükmü istishâbu'l-hâl ilkesi gereği mubahlıktır.¹¹⁰ Onun “*Nasslar(ın umûmun)da açık bir hüküm bulunmazsa Allah onu affetmiştir.*”¹¹¹ sözü de buna işaret etmektedir.

Dâvûd ve bu konuda ona tâbi olanlar, yukarıda zikrettiğimiz kıyası reddetme hususundaki çıkarımlarını Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kıyası yasakladığını iddia ettikleri şu hadislere de dayandırmışlardır: “*Bu ümmet bir süre Allah’ın kitabı ile amel eder, bir süre onun elçisinin sünnetiyle, bir süre de re’î ile amel eder. Re’î ile amel ettiği zaman onlar hem kendileri sapar, hem de başkalarını sapıtırlar.*”¹¹² “*Ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacak. Onlardan ümmetim üzerindeki fitnesi en çok olanlar, işleri kendi re’yleriyle kıyas eden kavimdir. Haramı helal, helali haram kılarlar.*”¹¹³ “*Aralarında sebâyâ çocukları çoğalınca kadar İsrâiloğularının işleri düzgün gidiyordu. Bunlar, olmayana olana kıyas ederek hem kendileri saptılar hem de başkalarını saptırdılar.*”¹¹⁴ İbn Abdilber, Dâvûd’un Muâz hadisini, râvilerin bizzat Muâz’dan işitmeden rivayet ettikleri gerekçesiyle kabul etmediğini de not düşmüştür.¹¹⁵ Kıyasın reddi için delil getirilen hadislerde aslında Kitap ve sünnetten bir nassa dayanmadan aklî muhakeme sonucu varılan kanaate dayanarak ulaşılan hükümlerin reddine vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda Dâvûd’un yukarıdaki hadisleri değerlendirerek kıyası, keyfi uygulamaya götüreceği endişesiyle reddetmiş olması muhtemeldir.

Ayrıca Dâvûd ez-Zâhirî’nin muhalifleriyle arasında geçtiği iddia edilen şu diyalog, şayet doğruysa onun kıyası reddetme gerekçesi hakkında fikir vermektedir: Rivayet edildiğine göre “*eş-Şâfiî kıyası kullandığı halde niçin kendisinin reddettiği*” şeklindeki soruya Dâvûd, “*eş-Şâfiî’nin istihsanı reddederken kullandığı delilleri kendisinin kıyasa uyguladığını ve söz konusu delillerin kıyası da çürüttüğünü*” söylemiştir.¹¹⁶ Bu bağlamda Dâvûd’un eş-Şâfiî’nin istihsanı reddederken öne sürdüğü delilleri kıyası reddetmek için de kullandığı ön kabulüyle eş-Şâfiî’nin istihsanla

110 Zâhirîler, ibâha alanının ilahî irade tarafından teşrî kılındığını savunmaktadırlar. Yani akıl bir şeyin hükmünün mubahlık olduğuna karar veremez. Şâri’in kasıtlı olarak hükmünü beyan etmediği durumlar ibâha alanına dâhildir ki, bu da aklın hüküm koyamayacağı anlamındadır. Nüreddin el-Hâdimî, *ed-Delîl inde’z-Zâhiriyye*, s. 313.

111 es-Sübkî, *Tabakâtu’s-Şâfiyye*, II, 290; el-Hacvî, *el-Fikrû’s-sâmî*, III, 23.

112 Hâtîb, *el-Fakîh*, I, 449; Celâleddîn Ebû Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), *el-Câmiu’s-sağîr fi ehâdisi’l-beşîri’n-nezîr*, I-II, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2004, Hn. 3331, I, 200.

113 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1015), *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn ve bi-zeylihi li’l-Hâfiz ez-Zehabî*, I-IV, Dâru’l-Ma’rîfe, Beyrut ty, III, 547; el-Hâtîb, *el-Fakîh*, I, 450; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, II, 891.

114 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887), *es-Sünen*, Thk: Muhammed Fuâd Abdalbâki, Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabî, yy. ty, “*Mukaddime*”, 8; el-Hâtîb, *el-Fakîh*, I, 451.

115 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, II, 894.

116 Muhammed Ebû Zehra, *Muhâdarâtün fi târihi’l-mezâhibi’l-fikhiyye*, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, yy. ty, s. 376; Ebû Muâviye Mâzin b. Abdîrahmân el-Buhsalî el-Beyrûtî, *Tabakâtu ehli’z-Zâhir*, Müessesetü’r-Reyyân, Beyrut 2009, s. 12; Ârif Halîl Muhammed Ebû İd, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve eseruhû fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Dâru’l-Erkam, Kuveyt 1984, s. 140. (Bu bilgiyi klasik kaynaklardan tespit edemedik.)

İlgili görüşlerinden burada kısaca bahsetmek istiyoruz. Kanaatimizce Dâvûd'un yukarıda zikrettiğimiz kıyası reddetme gerekçeleriyle birlikte eş-Şâfiî'nin istihsan hakkındaki görüşlerini birlikte değerlendirdiğimizde Dâvûd'un kıyas karşıtlığındaki temel düşüncesini daha doğru tespit etmemiz mümkün olabilecektir.

eş-Şâfiî'ye göre istihsan, kişinin delilsiz biçimde güzel gördüğü şey üzerine hüküm bina etmesidir. eş-Şâfiî, istihsanla ilgili bu anlayışından dolayı, Kitap ve sünnetten herhangi bir delile dayanmadan müctehidin güzel gördüğü bir şeyle kıyası terk etmesinin câiz olmadığını düşünmüştür. Çünkü kişinin delilsiz bir şekilde istihsanına dayanarak hükme ulaşması câiz sayılırsa âlim ile âlim olmayan arasında fark kalmaz. Binaenaleyh delil olmadan kıyası bir tarafa bırakmak câiz kabul edilirse, ilim ehli olmayan aklı başında herkesin istihsanına bağlı biçimde keyfine göre fetva vermesi de câiz olur.¹¹⁷ Ayrıca genel anlamda Kitap ve sünnet, haberdan yahut kıyastan bir delâlet bulunmadan söz söylemenin câiz olmadığına işaret eder.¹¹⁸ Allah, Hz. Peygamber'den sonra hiç kimseye bir ilim kaynağına dayanmaksızın fetva verme yetkisi tanımamıştır. Hz. Peygamber'den sonra ilim kaynağı ise Kitap, sünnet, icma', âsâr ve bunlar üzerine yapılan kıyastan ibarettir.¹¹⁹ İstihsan ise bunlardan hiç birisi içine girmez.

eş-Şâfiî'nin iddia ettiği gibi istihsanın gerçekten dinde delilsiz söz söylemek olup-olmadığına ve hanefilerin istihsandan kastının ne olduğuna ayrıca eş-Şâfiî'nin fûrû-ı fıkhîta hanefilerin kabul ettiği manada istihsan yöntemini kullanıp-kullanmadığı meselelerine burada girmek istemiyoruz. Bizim için burada önemli olan eş-Şâfiî'nin usûl eseri *'er-Risâle'*de istihsan hakkında son tahlilde söylediği söz, istihsan Kitap ve sünnetten bir delile dayanmadan keyfi biçimde fetva vermektir. Yani istihsan telezzüzdür.¹²⁰

eş-Şâfiî'nin istihsanı eleştiri mahiyetindeki sözlerini ve delillerini değerlendirdiğimizde, aslında Dâvûd ez-Zâhirî'nin de eş-Şâfiî'nin istihsanla ilgili sözlerinden etkilenip kıyası istihsanla aynı kategoride gördüğünü söylememiz mümkündür. eş-Şâfiî'nin istihsanın reddiyle ilgili görüşleri Dâvûd ez-Zâhirî'nin usulüne kıyasın reddi şeklinde yansımıştır. Zira Dâvûd, eş-Şâfiî'nin aksine illet-i mansûsa ve mefhûmu'l-muvâfaka ile fetva vermeyi kıyas kapsamında değerlendirmemekte, bunları nassların delâleti kapsamında görmektedir. Bu sebeple Dâvûd'un asıl reddettiği kıyas, müctehidin nasslardan istinbat ettiği illet ile yapılan kıyastır. İlet-i müstenbata ile fetva vermeyi Dâvûd'un bakış açısıyla değerlendirdiğimizde kıyas,

117 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 503; eş-Şirâzi, *et-Tebîrâ*, s. 494.

118 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 505.

119 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 507.

120 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 507.

müctehidin zannına tâbi olarak hüküm vermektir. Yani istihsan nasıl delilsiz keyfi ve zannî bir uygulamaysa kıyas da aynıdır. İstihsan yöntemini kullanan bir müctehid, güzel gördüğü delilsiz bir şey üzerine hüküm bina edebileceği gibi başka bir müctehid de yine aynı yöntemle başka bir hükme varabilir. Dâvûd, kıyasın da aynı sonuca götürdüğünü düşünmektedir. Çünkü onun nazarında Şâri' tarafından hükümün illeti belirlenmemişse bir müctehid tarafından tespit edilen bir illet başka bir müctehid tarafından reddedilebilir. O, ribâ ile ilgili görüşünü açıklarken bu hususa değinmekte, müctehidler tarafından ribânın illeti şeklinde belirlenen vasıfların birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmekte ve bunu reddetmektedir.¹²¹ Binaenaleyh Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre illet-i müstenbata ile yapılan kıyas, müctehidin delilsiz bir şekilde kendi zannına dayanarak yaptığı hüküm ilhakıdır ve câiz değildir.

SONUÇ

Fıkıh tarihinde mezhep mensupları çeşitli vesilelerle birbirinin görüşlerine muttali olmuş ve süreç içerisinde karşılıklı etkileşimler gerçekleşmiştir. Bu minvalde fukahânın görüşlerinde de değişiklikler olabilmektedir. Zâhiriyye mezhebinin kurucu imamı Dâvûd ez-Zâhirî de fıkıh külliyyatını oluştururken daha önce müntesibi olduğu imam eş-Şâfiî'den etkilenmiştir. Bu bağlamda eş-Şâfiî'nin nassların zâhirî/lafzî anlamına önem verışı Dâvûd ez-Zâhirî'nin usulüne yansımıştır. İmam eş-Şâfiî, zâhiri esas kabul etme hususunda nispeten daha ılımlı olup, gerektiğinde mana ve maksadı da ihmal etmemiştir. Buna mukabil Dâvûd ez-Zâhirî her durumda nassların zâhirine göre hükmün belirlenmesi gerektiğini düşünmüş ve fûrû-ı fıkıh fetvalarında bu ilkesi tezahür etmiştir. Fakat Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre nassların zâhirinin esas alınması onların sadece asgarî anlamıyla yetinmek şeklinde değildir. Zira Dâvûd, nassları anlamlandırırken lafzî mana ile birlikte umûmun ve mefhûmun delâletine de itibar etmiş ve bunu lafzın delâleti kapsamında değerlendirmiştir. Ayrıca bazı hukûkî işlemlerde hükümleri kazâî/diyânî şeklinde ayırmış ve şekil şartları açısından gerekli koşulları taşıyan bazı akitlerin dünyevî sonuçlarını doğuracağını ve fakat ahirete taalluk eden haklar bakımından câiz olmayabileceğini belirtmiştir. Binaenaleyh Dâvûd ez-Zâhirî lafza önem verme bakımından eş-Şâfiî'ye göre daha ısrarcı olmakla birlikte onun hiçbir şekilde manaya önem vermediğini söylemek mümkün görünmemektedir.

eş-Şâfiî'nin haber-i vâhîde yaptığı vurgu Dâvûd ez-Zâhirî'de daha ileri bir boyutta kabul görmüş; o, haber-i vâhidin kat'î ilim ifade edeceğini ve mücebince

121 el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebir*, V, 81; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 468; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 140; en-Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 392-393.

amelde bulunmanın vâcib olduğunu söylemiştir. eş-Şâfiî, bölgesel icma'ı reddedip tüm fukahanın fikir birliğine ulaşarak sağlayabileceği evrensel icma' fikrini öne sürmüştür. eş-Şâfiî'nin bu görüşü prensipte Dâvûd ez-Zâhirî'ye yansımış, o da icma'ın kesin olması gerektiğini düşünmüş fakat sahâbeden sonra tüm bilginlerin bir görüşte birleşmesinin mümkün olmadığını söyleyerek, icma'ı sahâbe dönemi-ne hasretmiştir. Yine eş-Şâfiî'nin fıkhıta zannîliği giderme arzusundan dolayı kıyas dışındaki diğer aklî yöntemleri reddetmek suretiyle re'yi, kıyas ile sınırlandırması, Dâvûd'da daha ileri bir seviyede karşılık bulmuş; o, zannî olduğu gerekçesiyle kıyas dâhil diğer aklî yöntemleri de reddetmiştir.

Dâvûd ez-Zâhirî, eş-Şâfiî'nin kabul ettiği illet-i müstenbataya dayalı kıyasın da istihsan gibi hukukta keyfilîğe götüreceğini düşünmüş; bu sebeple müctehidin tasarrufta bulunabileceği yöntemleri reddederek istishâbu'l-hâl prensibini devreye sokmuştur. Aslında eş-Şâfiî'nin her hükmün mutlaka nasslarla irtibatlandırılması gerektiği hususundaki genel ilkesinden dolayı re'yi kıyasla sınırlandırmasıyla Dâvûd'un kıyası kabul etmediği için ortaya çıkacak boşluğu istishâbu'l-hâl prensibiyle gidermeye çalışması şeriata aynı noktadan bakan kişilerin ihtilafı sayılabilir. Zira eş-Şâfiî, kıyası kabul ederek yeni meselelerle nasslardan doğrudan istinbat edilen hükümler arasında irtibat sağlamaya çalışmış ve fikhî hükümlerde keyfilîği önlemeye gayret etmiştir. Dâvûd ise şer'î-amelî hükümleri sırf tevkîfî gördüğü için Şâri'in nassların mantûkuyla ya da mefhûmuyla hükmünü izhar etmediği durumların kasıtlı bir şekilde serbest bırakıldığını söylemek suretiyle istishâbu'l-hâl prensibini geliştirmiş ve hükümlerin belirlenmesinde müctehidin rolünü olabildiğince azaltmaya çalışmıştır. Sonuç olarak hükümlerin tezahüründe eş-Şâfiî ve Dâvûd, bazı konularda paralel bazılarında ise birbirine muhalif yöntemler benimsemiş olsalar da Dâvûd ez-Zâhirî, mezhebinin usulünü geliştirirken eş-Şâfiî'den önemli ölçüde etkilenmiştir.