29 Kasım 2016 MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

671 ZAMAH, Ludmila. Master of the obvious: understanding *ẓāhir* interpretations in Qur'anic exegesis. *Aims, methods and contexts of Qur'anic exegesis (2nd/8th-9th/15th centuries)*. Ed. Karen Bauer. Oxford: Oxford University Press, 2013, (Qur'anic Studies Series, 9), pp. 263-276.

Zahir
230482

ZAMAH, Ludmila. Master of the obvious: understanding *ẓāhir* interpretations in Qur'anic exegesis. *Aims, methods and contexts of Qur'anic exegesis (2nd/8th-9th/15th centuries)*. Ed. Karen Bauer. Oxford: Oxford University Press, 2013, (Qur'anic Studies Series, 9), pp. 263-276.

Zahir 230482

21 Kasım 2017

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

Zahir(230482)

29 Haziran 2018

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

ظ

ظالم بن عمرو ← ابوالأسود دؤلی

ظاهر، از اسماء الحسنی و یکی از نامهای خداوند است. یکی از اسماء الهی، ظاهر است و ظهورش از آثارش پیدا است و نه از ذاتش. ظاهر به معنی دیدنی باشد، بلکه آثارش از آفتاب روشن‌تر است. از غایت ظهور، عیانش پدید نیست. پروردگار عالم، ظاهر و آشکار در نشانه‌های قدرت خود می‌باشد، یعنی تمام موجودات و عناصر و مواد و موالید، نشانه‌های قدرت لایتناهی او است که در پس پردهٔ این قدرتها نهفته است، ولی نهفتهٔ آشکار. ظاهر به معنی غالب هم آمده که او بر همه موجودات غالب است، غلبهٔ علمی و غلبهٔ قدرت که سلطه و سلطنت دارد. ظاهر به معنی عالی هم آمده یعنی او برتر از همهٔ موجودات است، انت الظاهر فلیس فوقک شیء = تو برتری و بالاتر از تو چیزی نیست. ظاهر به معنی مطلع هم آمده که او احاطهٔ علمی بر تمام اشیاء دارد. خداوند ظاهر است به حجج ظاهره و باهره و دلایل روشن و آشکار.

علمای لغت می‌گویند ظاهر شش معنی دارد که بعضی مختص به خالق است و برخی مشترک بین خلق و خالق است. عالی به معنی علو و ارتفاع ذاتی، بارز به نفس، غالب بر جمیع اشیاء به قهر و قدرت، بیّن و روشن به آثار وجودی، عالم به تمام اشیاء و موجودات، مدبّر برای همهٔ اشیاء به مقدار استعداد و لیاقت، که این معانی همه مخصوص ذات پروردگار است و ظهور و بروز و بیان، مشترک بین خالق و خلق است. خداوند، ظاهر، پیدا و آشکار به ظهور صنع و قدرت است:

یا من هو اختفی لفرط نوره
الظاهر الباطن فی ظهوره
(منظومه حاجی سبزواری)

از همگان بی‌نیاز و بر همه مشفق
از همه عالم نهان و بر همه پیدا
(سعدی)

اسماء الله و صفات او قابل انطباق با جهان مادی و ذهنی ما نیست و فقط به قدر فهم و قدرت استنباط خود، در این وادی تطبیقی قدم می‌گذاریم وگرنه به فرمایش خود قرآن: «لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ» = نیست چیزی مانند او (شوری، ۱۱)؛ «سُبحانَ رَبِّ السَّمواتِ والارضِ رَبِّ العَرشِ عَمّا یَصِفون= خدای آسمان و زمین، خدای عرش برتر است از آنچه توصیف می‌کنند (زخرف، ۸۲). با آن که وجود خدای تعالی همه‌جا برای اندیشمندان باخرد، ظاهر و حاضر است، باز هم ما به درک کامل آن نمی‌توانیم برسیم. ظهور خدا در آثار و قدرت او است به قدر درک ما؛ «الحمدلله التجلی لِخلقه بخلقه و الظاهر لقلوبهم بحجّته» (*نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱۰۸)، «والظاهر لابرؤیته» (*نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱۵۲).

در اغلب ادعیه کلمهٔ ظاهر به همراه کلمهٔ باطن و نیز کلمهٔ اول با کلمهٔ آخر می‌آید «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن». از آنجا که خدای تعالی بر هر چیزی که فرض شود، قادر است، قهراً با احاطهٔ قدرتش به هر چیزی از هر جهت محیط هم هست. پس هر چیزی که فرض شود اول باشد خدا قبل از آن چیز بوده است. و هر چیزی که ما ظاهر فرض می‌کنیم، خدا ظاهرتر از آن است به خاطر احاطه‌ای که قدرتش بر آن چیز دارد و چون احاطه دارد، پس از حیث ظهور هم مافوق آن است. پس خدا ظاهر است نه آن چیزی که ماظاهرش فرض کردیم. این صفات در خداوند علی الاطلاق است. ظهور خدا، زمانی و مکانی نیست. بعضی از مفسرین گفته‌اند، ظاهر یعنی خداوند بدون اقتراب و نزدیک شدن، ظاهر است.

امام صادق(ع) می‌فرماید «اللهم انت الاول فلیس قبلک شیء و انت الآخر فلیس بعدک شیء و انت الظاهر فلیس فوقک شیء و انت الباطن فلیس دونک شیء و انت العزیز الحکیم» و این اشاره دارد به محیط بودن خداوند به طور مطلق. از امام رضا(ع) نقل گردیده است که: ظاهر بودن خدا از آن نظر نیست که روی چیزها برآمده و سوار گشته و بر آنها نشسته و به پله برآمده باشد بلکه بواسطه غلبه و تسلط و قدرتش بر چیزها است، چنانچه مردی گوید «بر دشمنانم ظهور یافتم و خدا مرا بر دشمنم ظهور داد» و همچنین است ظهور خدا بر چیزها. معنی دیگر ظاهر بودنش این است که برای کسی که او را طلب می‌کند، ظاهر است.

برای خدا هم همه چیز ظاهر است و چیزی بر او پوشیده نیست و او است مدبّر هرچه آفریده است، پس چه ظاهری از خدای تبارک و تعالی ظاهرتر و روشن‌تر است زیرا هر سو که توجه کنی صنعت او موجود است و در وجود خودت از آثار او به قدر کفایت هست ... .

و اما باطن بودن خدا به معنی درون چیزها بودن نیست بلکه به این

دایرة المعارف تشیع، جلد دهم، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۹۱

İSAM DN. 257994

01 Ocak 2019

3468 ORTHMANN, Eva. *Ẓāhir* und *bāṭin* in der Astrologie: das *Kitāb al-Fatarāt wa-l-qirānāt al-ʿašara*. *Differenz und Dynamik im Islam: Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*. Ed. Hinrich Biesterfeldt and Verena Klemm. Würzburg: Ergon, 2012, pp. 337-358.

Batın 020358 Zahir 230482

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

Tamani - Cahiers de
- Bating
- Zaire -230482-

حوليات الجامعة التونسية

22 MARS 2011

العـدد الثالث عشر

1976

تـونس

(1) خط : بأدبنا .
(2) خط : الزيادة المودية .

Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th–9th/15th c.)

Zahir
230482

EDITED BY

Karen Bauer

Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 234323
Tas. No: 297.2
AIM.M

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

in association with

THE INSTITUTE OF ISMAILI STUDIES
LONDON

2013

10

Master of the Obvious: Understanding *Ẓāhir* Interpretations in Qur'anic Exegesis

LUDMILA ZAMAH

26 Ağustos 2015

IN SARA JAPHET'S study of Rabbi Samuel ben Meir's commentary on the Song of Songs, she mentions the 'emergence of the school of *peshat* (plain-sense) exegesis' in twelfth-century France.[1] I wondered if there was compelling evidence for a Qur'anic counterpart to this Biblical development in medieval Judaism, centred on the concept of *ẓāhir* (often understood as the 'apparent' or 'literal' sense, and serving a similar purpose in exegesis to *peshat*). Or, if it proved impossible to ascertain a school of *ẓāhir* exegesis, then perhaps analysis of exegetical texts in parts of the Islamic empire where Jewish and Islamic intellectual traditions thrived would suggest a co-evolution of the terms *peshat* and *ẓāhir*. Muslim Spain seemed an obvious place to start; however, the connections I attempted to draw between the methodologies of Abraham b. Ezra (d. 562/1167) and Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī (d. 671/1272) were speculations at best. But those efforts were not fruitless, for in the process, I discovered a relative dearth of scholarship on the term *ẓāhir* in academic studies of Qur'anic exegesis.

The goals of the present study are twofold. The broader project is to place studies of *tafsīr* (Qur'anic exegesis) within the larger context of cross-traditional scriptural studies, which compare the exegetical traditions of Judaism and Christianity, but rarely include the textual traditions of the Islamic world. To date, there have been a few works analysing common themes, common stories and evidence of cross-pollination in *tafsīr* and Biblical exegesis.[2] But to my knowledge, there has yet to be a study focused on comparative hermeneutics, that is, on identifying and examining the methods, tools and

Islamic law in theory : studies on jurisprudence in honor of Bernard Weiss, edit, A. Kevin Reinhart, Robert Gleave, with an appreciation Peter Sluglett, . İSAM DN. 229851.

——. "Covenant and Law in Islam." In *Religion and L... ... Islamic Perspectives*, ed. Edwin B. Firmage, Bernard G. Weiss, and John W. Welch, 49–83. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
——. "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence." In *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, ed. Nicholas Heer, 53–71. Seattle and London: University of Washington Press, 1990.
——. "Law in Islam and in the West: Some Comparative Observations." In *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq and Donald P. Little, 239–54. Leiden: Brill, 1991.
——. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
——. "Ibn Taymiyya on Leadership in the Ritual Prayer." In *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers, 63–71. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
——. *The Spirit of Islamic Law*. Athens and London: University of Georgia Press, 1998.
——. "Text and Application: Hermeneutical Reflections on Islamic Legal Interpretation." In *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*, ed. P. Bearman, W. Heinrichs, B.G. Weiss, 374–96. London: I.B. Taurus, 2008.
Wensinck, A.J. "De Intentie in Recht, Ethiek en Mystiek der Semietische Volken." *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen* 5, 4 (1920): 109–40.
al-Zuhaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-islāmī wa-adillatuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
Zysow, Aron. "The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory." Ph.D. diss., Harvard University, 1984.

- İmamiyye (091530)
- Zahir (230482)
- Hakikat (080213)
23 Mayıs 2015
MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

LITERAL MEANING AND INTERPRETATION IN EARLY IMĀMĪ LAW

Robert Gleave

Introduction

The term "literal meaning" is used extensively, but generally uncritically, in the secondary literature on medieval Islamic hermeneutics. Two technical terms in classical *uṣūl al-fiqh* are frequently translated as "literal meaning" (or a variant such as "literal understanding," "literal definition," "literal interpretation"): *ẓāhir* and *ḥaqīqah*. Scholars have suggested a plethora of alternative translations for both these terms (from "obvious" and "uncritical" for *ẓāhir* to "veridical" and "proper" for *ḥaqīqah*), though "literal," in my estimation, is the most popular for both terms.[1] Bernard Weiss, as far as I can ascertain, is the only scholar to date to embark on a self-reflective examination of whether the term "literal" is an appropriate translation for either *ẓāhir* or *ḥaqīqah*, as they are used in *uṣūl al-fiqh*. In his magisterial study of Sayf al-Dīn al-Āmidī's (d. 631/1233) *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Weiss assesses the position of *ẓāhir* and *ḥaqīqah* in al-Āmidī's legal hermeneutics. The first thing to be said is that Weiss sees the terms *ẓāhir* and *ḥaqīqah* as relating to the classification of expressions. A *ḥaqīqah* expression is one in which "a vocable [Weiss's translation of *lafẓ*] is used to convey the meaning to which it was originally assigned [*waḍ'*] as an item within the lexical code [that is to say within the Lugha]."[2] The implication here is that the term *ḥaqīqah* describes the usage of a word, rather than its meaning (if the two things can, indeed, be distinguished).

[1] For a selection, consider the following: *ẓāhir*: "literal" (Y. Dutton, *The Origins of Islamic Law*, 79; M. Bernard, "Ḥanafī *uṣūl al-fiqh*," 625), "obvious" (E. Winkel, *Islam and the Living Law*, 40); "apparent" (Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an*, 60); "immediate implication" (Bedir, "An Early Response to Shāfi'ī," 298); "overt manifestation" (Gully, "'Implication of Meaning'," 462). *ḥaqīqah*: "literal" (W. Heinrichs, "On the Genesis," 115; Gully, *Grammar and Semantics in Medieval Arabic*, 39); "veridical" (W. Heinrichs, "On the Genesis," 115 and Wansbrough, *Quranic Studies*, 236; J. Lowry, "The Legal Hermeneutics of al-Shāfi'ī and Ibn Qutayba," 36); "strict sense" (Frank, *Beings and their Attributes*, 157); "real" (J. Peters, *God's Created Speech*, 79; S. Wild, "'We have Sent down to thee the Book with the Truth'," 151. This does not exhaust the translations in English of either term, without even mentioning the terms' translation into other languages.

[2] Weiss, *The Search For God's Law*, 134.

231-256

Zahir 230482
Cahn 021408

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

Türkiye Diyanet Vakfı
İslami Araştırmalar Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 205138
Tas. No: 030.2974
MUSLA

YAYIMLANDIKTAN
SONRA DOKÜMAN

سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

(١٠)

موسوعة
العقيدة الإسلامية

إشراف وتقديم
الأستاذ الدكتور/ محمود حمدى زقزوق
وزير الأوقاف

القاهرة
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

الظاهر والباطن

ا. د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

" التأويل مشتق من الأول، وهو الرجوع، يقال : آل إليه أى أرجعه، وعند علماء اللاهوت : تفسير الكتب المقدسة تفسيرًا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها، فالشريعة – كما يقول بعضهم مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم فى التصديق، فكان لابد من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل، فالظاهر هو الصور والأمثال المضروبة للمعانى، والباطن هو المعانى الخفية التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان، فالتأويل – فى نظرهم – هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها"[١].

والتأويل كمصطلح [٢] بمعنى صرف ظاهر اللفظ إلى معان مخالفة لما فى المعاجم وكتب اللغة، وقد وجد فى الحضارات والأديان القديمة، فللتأويل جذور قديمة، فعند فلاسفة اليونان القدماء كان التأويل الرمزى لدى الفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية، بل ربما ظهر قبل نشأة الفلسفة فى اليونان عند الشاعر اليونانى هوميروس، فقد كانت طريقة التأويل متبعة فى الأساطير الإغريقية التى تحتويها القصائد الهوميرية[٣]،

وتأثر الفكر اليهودى بالفكر الفلسفى اليونانى، وبخاصة فى مدرسة الإسكندرية، حيث أثرت الفلسفة اليونانية بمدارسها المختلفة فى الديانتين : اليهودية والمسيحية، فكانت الجالية اليهودية فى الإسكندرية تقرأ التوراة فى الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية [٤]

وكان فيلون اليهودى الإسكندرى "من أكبر ممثلى النزعة إلى التأويل، وقد دفعه إلى اتخاذ هذا المذهب الحملة التى قام بها المفكرون اليونانيون على ما فى التوراة من قصص وأساطير ساذجة أو غير معقولة – على حد زعمهم – مثل برج بابل، والحية التى أغرت حواء فى الجنة، وغضب الله، وأحلام يوسف، فاضطر فيلون إلى الدفاع عن التوراة بتأويل هذه المواضع تأويلا باطنيا، ورأى أن التأويل الباطنى هو روح النص المقدس، وأن التفسير بالمعنى الحرفى للنص سيؤدى إلى الكفر[٥]. ومن أبرز مفكرى اليهود الذين حاولوا التوفيق بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية قبل فيلون، وأكثرهم اعتمادا على التأويل الفليسوف اليهودى أريستوبول Aristobule (ت.١٥٠ ق.م) الذى كان دائم الحرص على تجنب التجسيم والتشبيه عن طريق التأويل المجازى، وجعل موسى أستاذا لفلاسفة الإغريق [٦]

ومن فيلون اليهودى الإسكندرى انتقلت طريقة التأويل الباطنى إلى النصرانية، وبخاصة لدى الفيلسوفين

271

MADDE S.S. ...AD...EMİN
SONRA GELEN DOKÜMAN

26 OCAK 1995

'ilmu'l-letâinni SI, 820, 68 m

Berlin Mmi

2 6 HAZİRAN 199[illegible]

الظاهر

Zahir (Klm)

الهادی الی موضوعات نهج البلاغة ٣٤٣

341

Zahir(zaouia)

06 EYLÜL 2007

معالجة الأمراض الجلدية والجهازية إذا كانت مرافقة لتقعر الأظفار. كما أن ترطيب الأظفار بمرهم دهني طوال الليل يفيد في المعالجة.

عبد الرحمن القادري

مراجع للاستزادة:
- B.LEPPARD & R. ASHTON, Treatment in Dermatology (Radcliff Medical Press, Oxford 1993).
- ROOK, WILKINSON et al.Textbook of Dermatology (Blackwell Scientific Publications, Oxford-London - Edinburgh).

■ الظواهر (علم -)

علم الظواهر أو الظواهرية علم يهتم بدراسة الظواهر في الزمان والمكان، أي كما هي في الواقع، موضوعه دراسة الظواهر النفسية كما هي بالفعل بهدف تحديد المعطيات النفسية، كما يهتم هذا العلم بدراسة ظواهر الوجود عامة فتكون غايته تحديد بنية الظاهرة وشروط حدوثها. وبصورة عامة،يعبر عن الظواهرية بمصطلح «الفينومينولوجيا»، وهو مصطلح يشير حسب الفلسفة المثالية إلى ذلك القسم التمهيدي من الفلسفة الذي يبحث عن الكيفية التي يتجلى فيها الوجود الواقعي في الوعي، ومن ذلك فينومينولوجيا الروح عند هيغل، فهي جزء من منظومته الفلسفية يعرض تعاقب المراحل التي يمر بها الإنسان حتى يعي الروح، ويطلق هذا المصطلح بمعناه الضيق على تيار من الفلسفة البرجوازية أسسه هوسرل Husserl، والفينومينولوجيا عند هوسرل هي المبحث الفلسفي الأساسي وعلم أشكال الوعي وتأمل الماهية والوجود الحق والمطلق، فالحقيقة عند هوسرل تعرف كتجربة حدسية حاضرة، وهذا التخيل الظواهري يتضح أيضاً عند هايدجر Heidegger الذي عدّ أن مشكلة وجود العالم في الخارج مشكلة مصطنعة، لأن هذا الوجود في نظرة بداهة لا يحتاج إلى برهان، إنه بديهي وجلي جلاءً مباشراً.

يعد هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا، وقد دعا إلى العودة إلى الحياة والواقع عودة إلى الحدس الأصلي للأفكار والأشياء، فهدف الظواهرية الهوسرلية هو بلوغ ماهيات الأشياء، بصفتها تراكيب كونتها الأنا المتعالية، بعد أن وضعت العالم الواقعي بين قوسين، إن مهمة فلسفة الظواهر عند هوسرل دراسة ظواهر الوعي فقط، والتي هي ماهيات مطلقة مستقلة عن الوعي الفردي وموجودة فيه في الوقت نفسه، وهذه الماهيات تدرك بالمعاناة المباشرة، ثم توصف كما تبدو حدسياً، إن هوسرل يقترح التخلي عن كل ما يربط بالعالم الخارجي لأن التوجه بالمعرفة يكون إلى أعماق الذات، إلى الوعي ذاته، وعندها يصبح محتوى المعرفة موضوعاً للبحث الفينومينولوجي، وهذا ما يسميه هوسرل بالإرجاع الفينومينولوجي والذي يقضي بأن يخرج من دائرة البحث كل ما يمت بصلة للعالم الخارجي، فالوضع الطبيعي للعالم مغلق أو خارج نطاق التأمل، إن الطبيعي غير ممكن إلا عن طريق تسويغ الشعور له، لذا يطلب هوسرل وضع العالم بين قوسين (أي تعليق كل حكم بغية رد الظواهر إلى ماهيات ورفض جميع الآراء والتصورات القائمة، والتخلي عن طرح مسألة وجود كل ماهو موضوع للبحث)،وبهذا يبقى موضوع المعرفة مقصوراً على الوعي الخالص المتحرر من كل صلة بالعالم الخارجي والمحتوي في الوقت نفسه على كل ما في العالم، إن كل ما يريده هوسرل هو التأكيد على أن هذا العالم لايمكن أن يكون مصدراً للمعرفة حقاً، لذا يجب صرف الانتباه عنه،إلا أن هذا لا يعني أن المعرفة ليست بذات موضوع، وإنما تتوجه دائماً نحو موضوع، إنها قصد إلى هذا الموضوع.

والقصدية هي الفكرة الأساسية في الظواهرية، فالظاهرة موضوع معروف وهي في الوقت نفسه المعرفة بهذا الموضوع، أي فعل نفسي، وهذه الإضافة الجوهرية إلى الموضوع، وهي «قصد» إلى الموضوع هي عين طبيعة المعرفة.

ويتجلى المذهب الفينومينولوجي لدى هايدجر في نظريته حول الحقيقة والوجود، فهو يرى أن النظرة إلى الشيء تحول ظهور الشيء إلى مجرد مظهر، والفكرة الميتافيزيقية للحقيقة تقتصر على إقامة علاقة حيوية أو تطابق مع الظواهر الملاحظة، لكنها بهذا تغفل الظاهرة الأصلية للظهور، إذ كيف يتسنى امتثال الموضوعات إذا لم يكن هناك موضوع يمكن إضاءتها به، أن يرى الشيء معناه أولاً أن يكشفه، أن يفتحه على شيء أخر غيره، وداخل هذه الفتحة الأنطولوجية[ر] تكون كل نظرة ممكنة، إن الفتحة هي الوسيط الذي منه ينبثق الشيء، والواقع مليء بالمعاني التي لايدرك منها العقل إلا الهيكل،

ŠUKRIJA (HUSEJN) RAMIĆ, LANGUAGE AND THE INTERPRETATION OF ISLAMIC LAW, CAMBRIDGE 2003. pp. 68-69 .İSAM 143121.

25 NİSAN 2008

Vazih (68)

Introduction to the *Ḥanafī* Approach to Clear (*wāḍiḥ*) Words

What the *mujtahid* understands from *wāḍiḥ* does not exhibit uniform clarity. This is because the meaning of clear words may be subject to:

(a) specification of meaning (*takhṣīṣ*),

(b) interpretation beyond the obvious import (*ta'wīl*),

(c) abrogation (*naskh*)

(d) and a different reason for revelation from the ruling deduced from the text which directly affects the clarity of textual indications.

Based on their degree of textual clarity, Ḥanafī scholars have classified the explicit into four categories: *ẓāhir*, *naṣṣ*, *mufassar* and *muḥkam*.

These distinguish how clear words may be interpreted according to their obvious sense (*ta'wīl*) and determine whether or not they are susceptible and open to abrogation. Furthermore, they provide the *mujtahid* with guidelines for resolving possible conflicts between the various categories of words. Next we will attempt to explore these categories, their degrees of clarity and their effect on the deduction of legal rulings (*istinbāt al-aḥkām*) from the authoritative texts. The first category is *ẓāhir*.

Zahir (69)

CHAPTER 7

The Apparent (*al-Ẓāhir*)

The linguistic definition of *ẓāhir*

Ẓāhir refers to apparent, plain, manifest, evident; *ẓahara ẓuhūr*, to appear and become clear and evident after being concealed; *ẓāhiran*, outwardly and apparently;[1] *fī'l-ẓāhir*, in appearance.[2]

The technical definition of *ẓāhir*

Ḥanafī scholars have proffered various definitions of *ẓāhir*. Dabbūsī defined *ẓāhir* as 'whatever becomes apparent to a listener by his hearing only'.[3] Bazdawī concentrates on the 'wording' (*bi ṣīghatih*) as the defining element. He said, 'It is a name for any speech the aim of which became apparent to a listener by its wording.'[4]

Sarakhsī excludes from his definition the use of 'reason' and analysis in the definition of *ẓāhir*: 'What can be understood by pure hearing without thinking. It precedes the mind because it reflects the meaning by which it is employed.'[5]

According to Nasafī, *ẓāhir* is the name for speech whose aim is apparent to a listener by its wording.[6] While to Ibn al-Humām *ẓāhir* shows its linguistic meaning autonomously.[7]

These definitions resemble each other. At first glance, the Ḥanafī scholars appear to have the same opinion about *ẓāhir*. However, when we consider how they relate *ẓāhir* and *naṣṣ*, it becomes clear that they are different in their approach to *ẓāhir*.

On these definitions and the Ḥanafī principle that *ẓāhir* is open to a specification of meaning (*takhṣīṣ*), interpretation beyond the obvious meaning (*ta'wīl*) and abrogation (*naskh*), we can formulate the following definition: '*ẓāhir* is an expression with clearly stated meaning which requires no internal [textual] or external evidence [*qarīnah*], with a possible interpretation beyond