

İMAM ŞÂFİİ: HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE YAŞADIĞI DÖNEM

Prof. Dr. Bilal Aybakan

İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

HAYATI

Şâfiî aidiyet ifade eden bir nisbedir. Geleneğimizde nisbe isimleri günümüzdeki soyadı işlevini görür. Kişiler asıl isimlerinden ziyade nisbeleriyle tanınır ve tanıtıldı. Nisbeler kabile, şehir veya meslek esasına göre oluşturulur. Kureyş, Hazrec, Zühre kabile mensupları Kureşî, Hazrecî veya Zührî nisbelerini alır. Bazen üst soydaki daha yakın atalardan biri esas alınarak da nisbe oluşturulabilir. Mesela Kureşî yerine Hâşimî veya Abbasî denilmesi gibi. Nisbe belirlemenin ikinci yöntemi ise kişinin memleketi esas alınarak Buhârî, Râzî, İsfahanî şeklinde nisbeler almasıdır. Üçüncü yol ise kişinin kendisi veya üst soyundan tanınmış birinin mesleği esas alınarak Kudurî, Bezzâzî, Gazzâlî gibi nisbeler almasıdır. Burada hayatını anlattığımız zat ise dedesinin dedesine nisbetle Şâfiî adını almıştır. Asıl adı Muhammed, babası İdris'tir. Böylece tam adı Muhammed b. İdris eş-Şâfiî şeklindedir. Bedir'de Müslümanlara esir düşüp fidye vererek serbest kaldıktan sonra İslam'ı kabul eden dedesi Sâib'e değil de onun Şâfi' ismindeki oğluna nisbeti şöhret bulmuştur. Baba tarafından soyu Hz. Peygamber'in dördüncü göbekten dedesi Abdümenâf'ta birleştiği için Muhammed b. İdris bazen soyağacının daha üst basamaklarında yer

alan dedelerine bağlı olarak Muttalibî veya Kureşî nisbeleriyle de anılır. Anne tarafından soyu ise Kureyş veya Ezd kabilesine uzanır.

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin vefat ettiği yıl (150/767) Gazze'de doğmuştur. Annesi Fatıma, babası vefat eden küçük Muhammed'i iki yaşında Mekte'ye götürmüş, Mina yakınlarında "Şi'bu'l-hayf" mevkiinde mahrumiyet içinde büyümüştür. Okuma yazmayı küttâbda, güçlü hafızası sayesinde, bir tür etüt belletmenliği yaparak ücret ödemedi, kâğıt ihtiyacını da etraftan topladığı kemik ve divan atıklarından karşılamıştır. Yedi veya dokuz yaşında Kur'an hafızı olmuştur.

Temel eğitimini Mekke'de aldıktan sonra Mekke-Taif arasında göçebe yaşayan Beni Hüzeyl kabilesine katılıp onların şifahi kültür, örf ve âdetlerini, atıcılık, bincilik ve Arap şiirini öğrenmiştir. Küçüklüğünde okçuluk ve ilme ihtiras düzeyinde ilgi duymuş, uzun süre güneş altında ok talimi yapmış, nihayet onda dokuz veya onda on isabet ettirecek derecede ok atıcılığında maharet kazanmıştır.¹ Hüzeyl kabilesi arasında geçirdiği günler onda şiir, edebiyat ve Arap tarihine (Eyyâmu'l-Arab) özel bir ilgi uyandırmıştır. Bu dilsel ve kültürel altyapı bilahare oluşacak ilmî kişiliğine belli oranda rengini verecektir. Şâfiî, yapılan telkinler sonucunda Mekke müftüsü Müslim b. Hâlid ez-Zencî ve Süfyan b. Uyeyne ile dinî ilimleri tahsile başlamış ve mevcut ilim meclislerine katılmıştır. Bu arada İsmail b. Kustantîn'den kıraat dersleri almış, akıcı, dokunaklı ve tatlı okuyuşuyla Mescid-i Haram'da Kur'an okutmuştur. Buradaki hocaları arasında başka isimlerden² bahsedilirse de hiçbiri başta anılan iki zât kadar etkili olamamıştır. Buradaki hocalar İbn Abbas'a uzanan bir ilim damarından beslenir ve bu çizginin ilim anlayışı bir ölçüde Şâfiî'nin ilmî kişiliğine de yansımıştır. Bu nedenle Şâfiî'nin ilmî kişiliği tahlil edilirken bu husus mutlaka dikkate alınmalıdır.

Mekke'deki mevcut ilmî birikimi tahsil eden Şâfiî, yapılan tavsiyeler üzerine Mâlik'e gitmeye karar verir, ama önce bir *Muvatta'* nüshası temin eder ve kısa sürede ezberler. Hocası Müslim b. Hâlid ez-Zenci³ ile Mekke valisinin mektuplarını yanına alarak Medine'ye gider. Rivayet karmaşası yüzünden kesin gidiş tarihi belirlenememişse de bu yolculuğun 163-170 (780-787) tarih aralığında ve onun 13-20 yaşlarında olduğu bir zaman diliminde gerçekleştiği söylenebilir.⁴ Medine'ye gidiş tarihi gibi fetva verme yeterlilik yaşı hakkında da 15, 18, 20 şeklinde farklı rivayetler bulunmaktadır.⁵ Zehebî bunun için de aynı tarihi vermektedir.⁶

Şâfiî'nin Mâlik ile ilk karşılaşmasına Medine valisi aracı olmuştur.⁷ Bu girişim tarzı İmam Mâlik'i kızdırmış ve onu öğrencilerinden birine bağlamayı düşünmüşse de donanım ve yeteneğini sezdiği bu ilim yolcusuyla bizzat ilgilenmeye karar vermiştir.⁸ Bu talebelik, hocasının vefatına kadar devam etmiştir. Ulemanın ihtilafına ilgi duyan Şâfiî, dokuz yıl kadar süren bu ilim yolculuğu sırasında Medine'de İbrâhim b. Ebî Yahya,⁹ Abdulaziz ed-Derâverdi, Abdulaziz b. Ebû Seleme el-Mâcişûn, Attâf b. Hâlid, İsmail b. Ca'fer ve İbrahim b. Sa'd gibi hocalardan da istifade etmiştir.¹⁰ Yine de hiçbirisi Mâlik kadar onun ilmî kişiliği üzerinde iz bırakmamıştır. *Muvatta'* râvileri listesine giren Şâfiî¹¹ hocasının ilmî birikimine en iyi nüfuz eden öğrencilerinden olmuştur.

Şâfiî, Mâlik'in vefatı (179/795) üzerine Mekke'ye geri döner ve dayılarından birinin, o sırada Hicaz'da bulunan Yemen valisine ricası üzerine Yemen'e davet edilir. Annesi evini rehin bırakarak aldığı borçla oğlunun yol masraflarını karşılar. Şâfiî'nin buradaki kamu görevi 179-184 tarihleri arasına rastlar. Feraset ilmini tahsil için daha önce de kısa bir süreliğine Yemen'e gitmiş olan Şâfiî, Hz. Osman'ın torunlarından Hamdeh/Cemile bnt. Nâfi b. Anbesse b. Amr ile San'a'da evlenmiştir.¹² Yemen'de kamu görevinin yanı sıra ilmini de artırmaya çalışır ve

Mutarraf b. Mâzin (ö. 191/807), Hişam b. Yûsuf el-Kâdi (ö. 197/813) gibi ileri gelen zevattan ilim tahsil eder.¹³ Mutarraf b. Mâzin, San'a kadılığı yapmış, görevi sırasında Mus-haf üzerine yemin ettirme uygulamasına gitmiş, Şâfiî'nin kendisinden hadis rivayet ettiği, ama ileri gelen hadis münekkitlerinin güvenilir bulmadığı bir şahıstır.¹⁴

Buradaki görevini başarıyla yürüten Şâfiî, çok geçmeden siyasi bir entrikaya maruz kalır. Dönemin hassasiyetlerine uygun bir tertip neticesinde, yönetime karşı bir ayaklanmayı örgütlemekle suçlanır ve yedi veya dokuz kişiyle birlikte tutuklanıp halife Hârûn Reşid'in (170-193) huzuruna çıkarılmak üzere Rakka'ya götürülür. Beraberinde getirilenler idam edilirken Şâfiî güç bela kurtulur. Hârûn Reşid'in 184 (800) yılı cemâziyelâ-hir (haziran) ayında Rakka'dan Fırat yoluyla Bağdat'a döndüğü bilgisi¹⁵ ve halifenin Rakka'ya aynı yıl bir daha gitmediği ihtimali dikkate alındığında Şâfiî'nin oraya 184 (800) yılının ilk beş ayı içinde götürülüp yargılandığı sonucu çıkarılabilir.

İdamdan kurtulan Şâfiî'nin zorunlu ikamet ve göz hapsinde tutulmasına karar verilir. Bu zorunlu ikametın Rakka'da mı Bağdat'ta mı olduğu ve ne kadar sürdüğü kesin olarak tespit edilememiştir. Daha sonra Hârûn Reşid, bir gece veziri Fadl b. er-Rebî' vasıtasıyla Şâfiî'yi huzuruna çağırıp ona yönelik olumsuz kanaatinin değiştiğini bildirmiş ve ona dört bin veya on bin dirhem vererek gönlünü almaya çalışmıştır.¹⁶

184 tarihinde gerçekleşen yargılanma ve akabinde zorunlu ikamet mahkûmiyeti Şeybânî ile tanışmalarına da vesile olur. Şeybânî ile tanışması bir ihtimal Rakka kadısı olduğu sırada gerçekleşmiştir. Gerçi Şeybânî'nin Rakka'da ne zaman ve ne kadar süreyle kadılık yaptığı tespit edilebilmiş değildir. Kaynaklarda sadece onun Rakka'da bir müddet kadılık yaptığı ve daha sonra azledildiği bilgisi yer almaktadır.

Zorunlu ikamet sırasında Şeybânî'nin derslerine devam ettiği ve talebeleriyle tartışmalara girdiği belirtilmektedir. Derslerine Rakka'da değil de Bağdat'ta devam etmişse halifenin ardından Şâfiî'nin de oraya dönmüş olduğu anlaşılır. Bu ikameti sırasında Şâfiî, kimi rivayetlerde Şeybânî'ye ait bir deve yükü kadar kitap temin edip bunları incelemiş ve her meselenin yanına birer hadis kaydetmiştir.¹⁷ Kimi rivayetlerde ise Ashâb-ı hadisin ondan Ebû Hanîfe'nin kitabına cevap yazması yönündeki talebi üzerine Şeybânî'nin eserlerini temin etmiş ve bunlar üzerinde bir sene çalıştıktan sonra *el-Kitâbu'l-Bağdâdî*'yi yani *el-Hucce*'yi telifine girişmiştir.

Şeybânî'nin eserlerini, onunla ilk karşılaşmalarından itibaren temine çalıştığı ve Ehl-i re'yin temsilcisi konumunda olan Hanefî birikiminin zayıf yönlerini tespitte koyulduğu söylenebilir.¹⁸ Tabakât literatüründeki bilgiler doğru kabul edilirse artık bundan sonra gerek Bağdat'ta gerek Mekke'de farklı vesilelerle Şâfiî ile Şeybânî arasında münazaralar cereyan etmiş, hatta bunlardan en az biri halife Hârûn Reşid'in (193/809) huzurunda gerçekleşmiştir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile de münazaraları olduğu yönündeki rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira Şâfiî'nin Irak bölgesine ilk gelişi, Ebû Yûsuf'un vefatından iki yıl sonrasına tekabül etmektedir. Gerçi Ebû Yûsuf Bağdat dışında mesela Mekke ve Medine'de de münazaralara girmişti. Fakat rakibi Şâfiî değil hocası Mâlik b. Enes'tir.¹⁹ Bu münazaralardan birine bir talebe olarak tanıklık etmiş olabilir. Şâfiî'nin ancak Mâlik'in vefatından sonra münazaralara katıldığı ve Ebû Yûsuf'un vefat tarihine kadarki üç yıllık (179-182) süreyi çoğunlukla Yemen'de geçirdiği düşünüldüğünde Şâfiî ile Ebû Yûsuf arasında bir münazaranın gerçekleşmiş olması mümkün görünmemektedir.²⁰

Zorunlu ikamet ne kadar sürdüğü tespit edilemediğinden dolayı Şâfiî'nin Bağdat'ı terk edip Mekke'ye dönüş tarihi de kesin olarak belirlenememiştir. Önceleri Şeybânî'nin ders halkasına devam eden Ebû Sevr (ö. 240/854),

eğlenmek niyetiyle bir gün Şâfiî'nin meclisine katıldığını, sıkıştırmak maksadıyla ona “devr” meselesini sorduğunu, onun da cevap vermek yerine ellerin namazda nasıl kaldırılacağını sorduğunu, birkaç sefer tarif girişiminde bulunduğu hâlde cevap vermeyince Şâfiî, “Süfyan'ın, Zührî'den, onun da Sâlim'den, onun da babasından rivayet ettiğine göre Resûlullah rûkûya giderken ve kalkarken ellerini kulak hizasına kadar kaldırmıştır.” hadisini cevap olarak aktarmıştır. Bu tarzdan etkilenen Ebû Sevr, Şâfiî'nin derslerine daha fazla katılmak için Şeybânî'nin derslerini aksatmaya başlamış, hocası durumu fark edip Hicazlının cazibesine kapıldığını ima edince Ebû Sevr, durumu itiraf edip Şâfiî'nin kendisine sorduğu soruyu bu sefer Şeybânî'ye sormuştur. Şâfiî ile Ebû Sevr arasında geçen benzer bir diyalog bu sefer Ebû Sevr ile Şeybânî arasında yaşanmış ve sonunda Ebû Sevr mezkûr hadisle cevap vermiştir. Bir ay sonra da Şâfiî, Ebû Sevr'in kendisine talebe olduğunu görünce, ona, artık “devr” meselesini anlatabileceğini söylemiş ve daha önce cevap vermeyişini de o sırada ön yargılı oluşuyla izah etmiştir.²¹

Ebû Sevr, başka bir rivayetinde ise Şeybânî'nin adını anmadan Şâfiî'nin Bağdat'a gelişini ve onunla tanışma biçimini aktarmaktadır. Kendisi gibi Ashâb-ı re'yin ders halkalarına devam eden Hüseyin el-Kerâbisî'nin, kendisine gelip “Ashâb-ı hadisten biri buraya fıkıh öğrenmeye gelmiş, hadi, gidip dalga geçelim.” demesi üzerine yanına gittiklerini, Kerâbisî'nin sorduğu bir soruyu, akşama kadar ayet ve hadislerle cevaplandırmaya çalışmış ve onları bu huylarından vazgeçirmiştir.²² Bu anekdot, Şâfiî'nin Bağdat'a ilk gidişinde ya uzun bir süre kaldığını ya da Şeybânî'nin hâlâ hayatta olduğu ve tedris faaliyeti yürüttüğü bir sırada ikinci sefer gittiğini, veyahut da orada uzun süre kalıp görüşlerini açıklayıp Şeybânî ile birtakım münazaralara girdiğini, hatta bir ders halkası kuracak kadar kendine ait bir çevre oluşturduğunu göstermektedir.

Şâfiî'nin Bağdat'ta Şeybânî dışında İsmail b. Uleyye, Abdulvehhab es-Sekafî vb. zevattan da ilim tahsil ettiği bilinmektedir.²³ Fakat bu istifadenin 184'teki ilk gidiş sırasında mı yoksa sonraki gidiş(ler)de mi olduğu açıklığa kavuşturulamamıştır. Şâfiî'nin ilk Bağdat ziyaretinde Ahmed b. Hanbel'in onu tanıyıp onun ilmî yaklaşımından etkilendiği rivayet edilmiştir. Şâfiî'nin zorunlu ikameti bittikten sonra Mekke'ye çekildiğinde Ahmed b. Hanbel'in İshak b. Râhûye ile birlikte Şâfiî'nin derslerine katıldığını anlatan rivayetlerde "önceden derslerine katılmıştı" şeklinde kayıtlar yer almaktadır. Ne var ki İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'in o sırada genç oluşunu ve henüz meşhur olmayışını gerekçe göstererek bu gelişte Şâfiî ile tanışıp görüştüklerine ve ilmî bir istifadenin gerçekleştiğine ihtimal vermemiştir.²⁴ Fakat Şâfiî, zorunlu ikametinden sonra, Şeybânî'nin de hâlâ hayatta olduğu bir sırada Bağdat'a tekrar gitmemişse Ahmed b. Hanbel'in Şâfiî'yi daha ilk gidişinde tanıyıp ondan yararlandığı ihtimali kuvvet kazanır. Zira Şâfiî'nin bu zaman diliminde oraya ikinci defa gittiğini gösteren ciddi bir veriye rastlanmamaktadır. Bu ara dönemde ikinci bir defa gitmiş olma ihtimali, sadece Şâfiî'nin ders verdiği yönünde Ebû Sevr'in aktardığı bilgi ve Şeybânî ile münazaralara girdiği bilgilerinin aynı zaman dilimine işaret etmesi hâlinde söz konusu olabilir. Dolayısıyla sadece Ahmed b. Hanbel'in genç oluşu veya henüz şöhret kazanmadığına bakılarak ilk Bağdat ziyareti sırasında bir ilmî alışverişin gerçekleşmediğine hükmedilemez. Şâfiî'nin Bağdat'ta bulunduğu sıralarda Ahmed b. Hanbel'in başka merkezlere ilim seyahatine çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Zorunlu ikameti bittikten sonra Mekke'ye dönen Şâfiî, Irak'ta temin ettiği eserleri bir yandan inceleyip bunlara reddiye yazarken bir yandan da Harem-i Şerif'te tedris faaliyetlerini yürütmüştür. İshak b. Râhûye, Mekke'ye gittiğinde Şâfiî'nin orada ders okuttuğunu, Ahmed b. Hanbel'in onun derslerine katıldığını, kendisinin ise Süfyan b. Uyeyne, el-Makberî gibi ileri gelen muhaddisleri tercih

ettiğini, ama Ahmed b. Hanbel'in kendisine ısrarla "Onları bulursun ama bunu bulamazsın." dediğini aktarır. Bir diğer rivayette ise Humeydî, Süfyan b. Uyeyne'den ders almak üzere Mekke'ye gelip kendilerinde misafir kalan Ahmed b. Hanbel'in defalarca "Gel de iyi bir birikim ve donanıma sahip şuradaki Kureyşliye katılalım." dediğini, ısrarlarına dayanamayıp sonunda Kâbe'nin altınoluk tarafındaki ders halkasına katıldığını, o derste pek çok meselenin işlendiğini, dersle ilgili kanaati sorulduğunda kendisinin hep açıkları yakalamakla meşgul olduğunu itiraf ettiğini, Ahmed b. Hanbel'in de anlatılan yüz meseleden birkaçı hatalı olsa bile bunlara takılmayıp diğerlerinden yararlanabileceğini belirtince yaptığından mahcubiyet duyarak artık ders halkasına sürekli katılmaya karar verdiğini belirtmiştir.²⁵

Şâfiî Mekke'ye döndükten sonra da Şeybânî ile aralarında münazaralar devam etmiştir. Mina'da Mescid-i Hayf'ta karşılaştığı Şâfiî'ye kendilerini eleştiren bir kitap telif ettiğini ifade ettikten sonra onu münazaraya davet etmiştir. Şâfiî münazara davetini aralarındaki dostluğa zarar verebileceği düşüncesiyle başta geri çevirmiş, ama ısrarlı talep üzerine münazaraya katılmıştır. Şeybânî'nin talebesi Bısr b. Ğıyâs el-Merîsî, tanık olduğu bu münazarada Şâfiî'nin performansından etkilenmiştir. Nitekim hac dönüşünde Şâfiî'yi kastederek "sizden yana olsa yenilemeyeceğiniz, ama size karşı olsa sizi perişan edecek" biriyle karşılaştığını belirtmiştir.²⁶

Bağdat'a Sonraki Gidişler

Şâfiî, biri 195'te diğeri de 198'de olmak üzere iki sefer daha Bağdat'a gitmiştir. 195'teki gidişinde iki yıl kalmıştır. Emin ile Me'mûn arasında yaşanan iktidar mücadelesi nedeniyle 196 yılı sonlarına doğru Bağdat muhasara edilmiş ve çok geçmeden Şâfiî buradan ayrılmıştır. 15 ay süren muhasara bitince Şâfiî, ortalığın yatıştığı düşüncesiyle Bağdat'a bir daha gelip üç ay kalır ama umduğu huzurlu ortamı bulamaz ve Mısır'a gitmeye karar verir.

Şâfiî'nin gerek 195'te gerek 198'de Bağdat'a gelişinde sırasında girdiği münazaralarda artık rakip Şeybânî'nin talebesi Bişr b. Ğıyâs el-Merîsî'dir (ö. 218/833). Bişr'in adı, Şâfiî'yi Bağdat'ta ağırlayanlar arasında da geçer. Hatta Şâfiî'ye saygısından dolayı onu evinin üst katına yerleştirdiği anlatılır. Bişr'in annesi Şâfiî'ye gidip oğlunun onu sevip saydığını söylemiş, halkın tepkisini çeken anlayışından kurtarılmasına yardımcı olması ricasında bulunmuştur.²⁷ Bişr'in annesinin kendi oğlu için "Bu zıncıkla ne işin var!" demesi üzerine oradan ayrıldığı bilgisi de aktarılır.²⁸

Za'ferânî (ö. 260/874), Ehl-i hadîsten arkadaşlarıyla Bişr'in meclisine katıldıklarını ve münazaralarda onunla baş edemediklerini, bunun üzerine Ahmed b. Hanbel'e gelip Ebû Hanîfe'nin *el-Câmiu's-sağîr*'ini ezberlemelerine artık izin vermesini talep ettiklerini söylemiş, Ahmed b. Hanbel ise "Sabredin, Mekke'de gördüğüm Muttalibî yakında buraya gelecek." cevabını vermiştir. Şâfiî geldiğinde ona gidip eserlerinden bir bölüm istediklerini, onun da "*el-Yemîn ma'a's-şâhid*" bölümünü verdiğini belirten Za'ferânî, bunun üzerinde iki gece çalıştıktan sonra Bişr'le münazaraya gittiklerini ve bu meselede onunla girdikleri tartışmada onu mağlup ettiklerini, duruma şaşırarak Bişr'in, bunun kendilerine değil Mekke'de gördüğü şahsa ait olduğunu dile getirdiğini aktarmıştır.²⁹ Çok geçmeden Bişr, diyalektiğinden etkilendiği bu zatın Bağdat'a geldiğini öğrenir ve ziyaretine gider. Burada yaptıkları münazarada onunla baş edemez.³⁰

Za'ferânî'nin ifadeleri, Şâfiî'nin Bağdat'a gelişinden önce Ashâb-ı hadîsin Ehl-i re'y karşısında zor günler yaşadığını göstermektedir. Nitekim Humeydî'nin, "Ashâb-ı re'y'e cevap vermek istiyorduk, ama onlarla nasıl mücadele edeceğimizi bilmiyorduk, ta ki Şâfiî geldi ve yolunuza açtı."³¹ rivayeti de Şâfiî'nin genel anlamda Ehl-i hadîse katkı ve desteğini teyit etmektedir. Bu nedenle Bağdat'a geldiğinde Ehl-i hadîs tarafından ona "Nâsıru'l-Hadîs"

lakabı takılmıştır.³² İbrâhim el-Harbî, Şâfiî'nin Bağdat'a geldiği sırada Ashâb-ı re'yin el-Câmiu'l-Ğarbî'de yirmi kadar ders halkasının bulunduğunu, bir iki hafta içinde bunların üç veya dörde düştüğünü belirtir.³³ Şâfiî'nin meclisine, ileri gelen hadis ve fıkıh bilginleriyle şairlerin katıldığı,³⁴ en müdavim kişinin de Ahmed b. Hanbel olduğu belirtilir.³⁵ el-Hâris b. Süreyc en-Nakkâl (ö. 236/850) şöyle bir olay aktarmıştır: "Bir seferinde Şâfiî'ye gittiğimde, talebesi el-Hüseyin el-Kallâs ve Ahmed b. Hanbel yanında olduğu hâlde ev bir grup Ehl-i hadis ve halktan kişilerle doluydu. Şâfiî'nin önünde İbrâhim b. İsmâil b. Uleyye vardı. Onunla haber-i vâhid meselesini tartışıyordu. Yadırgayıcı bir tarzda Şâfiî'ye, 'Yanında, bu kadar ileri gelen zevat varken sen bu bidatçıyle konuşuyorsun!' deyince, gülümseyerek 'Onların huzurunda bununla yaptığım konuşma onlarla yapacağım sohbetten daha yararlıdır.' cevabını verdi. Onlar da bunu teyit ettiler. Tartışma başladı."³⁶ *Cimâu'l-ilm*'de yer alan diyalog muhtemelen burada cereyan eden tartışmadır.

Şâfiî'yi Bağdat'ta ağırlayanlar arasında üç kişinin adı geçer: Bişr b. Ğıyâs el-Merîsî (ö. 218/833), Ebû Hassân el-Hasen b. Osman ez-Ziyâdî (ö. 242/856) ve Za'ferânî (ö. 260/874).³⁷ Vefat tarihlerine göre yaşları dikkate alındığında Şâfiî'nin aynı sıraya göre birinci, ikinci ve üçüncü gidişlerinde misafir kaldığı kişiler olduğu sonucuna varılabilir. Şâfiî'nin, Bağdat'a geldiğinde Za'ferânî'ye konuk olduğu, Za'ferânî'nin hizmetçisine, verdiği listeye göre yemek hazırlattığı belirtilmektedir.³⁸ Bu olayın 195'te değil de 198'deki gelişinde olma ihtimali yüksektir. Zira 195 yılındaki gelişte Za'ferânî o kadar gençtir ki yüzünde henüz tüy bitmemiştir. 198'deki gelişinde Za'ferânî nispeten daha yetişkin ve misafir ağırlayacak yaştaadır.

Mısır'a Gidiş

Kaynaklarda Şâfiî'nin Mısır'a gidiş tarihiyle ilgili farklı rivayetler yer almaktadır. Mısır valiliğine atanan

Abbas b. Mûsa'nın önce oğlu Abdullah'ı oraya gönderdiğini ve beraberinde Şâfiî'nin de bulunduğunu belirten İbn Tagriberdî, onların 28 Şevval 198 (21 Haziran 814) tarihinde Mısır'a vardıklarını belirtmektedir.³⁹ Harmele ise, Şâfiî'nin 199 yılında Mısır'a geldiğini belirtir.⁴⁰ Yûnus b. Abdüla'lâ'nın torunu da bu bilgiyi teyid eder.⁴¹ Rebî' b. Süleyman ise Mısır'a geliş tarihi olarak 200 yılını verir.⁴² Mısır'daki ikamet süresinin dört yıl olduğu rivayetleri ile geliş tarihine ilişkin rivayetler uzlaştırılarak Şâfiî'nin ya 199 yılı sonlarına doğru veya 200 yılı başında oraya vardığı söylenebilir. Mekkeli öğrencisi el-Humeydî de Mısır yolculuğunda Şâfiî'ye eşlik edenlerdendir.⁴³

Kadı Hârûn b. Abdullah ez-Zührî, Şâfiî ile Gazze'de aynı evde kaldıklarını, geceleri kitap yazdığını, ona, "Yukusuz kalıp kendini yoruyorsun... Medine ehlinin anlayışına aykırı kitaplar telif ediyorsun, peki bunları kim okuyacak?" diye sorduğunu, onun da cevap olarak, doğunun hayvancılıkla uğraşan insanların bunları temin edeceğini ve böylece onların Kitap ile sünnetten fazlasına sahip olacaklarını söylediğini belirtmiştir.⁴⁴ Bu anekdot, Şâfiî'nin Mısır'a gidiş güzergâhına ışık tuttuğu gibi Mısır'a gitmeden önce Mâlik'e muhalefet hazırlığı içinde olduğunu da göstermektedir.

Şâfiî, Mısır'a vardığında ilkin dayıları Ezdlilere konuk olmuştur. Ahmed b. Hanbel, sünnete mütabaat kastıyla böyle davrandığını belirtmiştir. Zira Hz. Peygamber de Medine'ye vardığında dayıları olan Benî Neccar'a misafir olmuştur.⁴⁵ Şâfiî'ye Mısır'da en çok destek ve himaye sağlayan ise Abdullah b. Abdulhakem ailesi olmuştur. Şâfiî'nin de bu ailenin ilmî birikimine ciddi bir katkısı olmuştur. Hatta Abdullah b. Abdulhakem'in oğlu Muhammed, Şâfiî'nin gözde talebelerinden biri olmuştur.⁴⁶ Muhammed, özellikle fıkıh usulü konusundaki birikimini Şâfiî'ye borçludur. Şâfiî, Mısır'da hummalı bir telif ve tedris faaliyetine girişmiştir. Gündüz tedris gece ise telife yoğunlaşmıştır. Talebesi Rebi, gecesini telif, namaz ve uyku arasında paylaştıran

Şâfiî'nin, yanında geçirdiği pek çok gece onun telife ağırlık verdiğini, bunu bazen gündüze de taşıdığını ve bazı eserlerini hastalıklarla boğuştugu hâlde ders verdiği mescitte kaleme aldığını aktarmaktadır. Yunus b. Abdüla'lâ, Şâfiî kadar hastalıktan muzdarip bir başkası olmadığını belirtmiştir.

Şâfiî, Mâlik'i eleştirmeye başlayınca oradaki Mâlik taraftarları ile Şâfiî arasında tatsızlıklar baş göstermiş, hatta fanatik Mâlik taraftarları eleştiri sınırlarını aşan bir tepki göstermişlerdir.⁴⁷ Hele Şâfiî bu eleştirilerini bir risaleye dönüştürünce giderek gerilim artmış ve Şâfiî'yi Mısır'dan çıkarmak için valiye baskı yapmışlardır. Gelen karşı tepkilere aldırmayan vali, onu sürmekte kararlı davranmış ama ömrü kifayet etmemiştir. Artık Şâfiî de vefatına kadar Mısır'da ikamete devam etmiştir.⁴⁸ Halife Me'mûn'un Şâfiî'yi Mısır kadısı yapmak istediği, Şâfiî'nin, "Allahım! Dinim, dünyam ve akıbetim için bu görev hayırlı olacaksa olsun, değilse canımı al." diye dua ettiği ve üzerinden üç gün geçmeden vefat ettiği de rivayet edilmiştir.⁴⁹ Şâfiî, 29 Recep 204 (19 Ocak 820) Perşembe günü yatsı namazı vaktinde Mısır'da vefat etti.⁵⁰ Naaşını Müzenî yıkadı.⁵¹ Cuma günü ikinci namazını müteakip cenaze namazı kılındı ve Karafe'de Benî Abdulhakem mezarlığına defnedildi. Geceye sarkan defin dönüşünde Şaban hilali görüldüğü belirtilmiştir.⁵²

Şâfiî'nin adları Muhammed olan, biri 231 yılında, diğeri 242 yılında vefat eden iki oğlu vardır. Birincisinin künyesi Ebu'l-Hasen, ikincisinininki ise Ebû Osman'dır. Babasından ve Ahmed b. Hanbel'den hadis almış olan Ebû Osman, bir rivayette Halep, diğerinde ise Cezire kadılığı yapmıştır. Şâfiî'nin Zeynep adında bir kızı vardır. Bu kızından torunları ilimde temayüz etmişlerdir.

Müzenî, ondan daha güzel simalısını görmediğini, sakalını bir tutamlık uzattığını⁵³, sünnete ittibaen saç ve sakalına kına yaktığını aktarmıştır.⁵⁴ Haklı haksız hiçbir

şekilde yemin etmediği aktarılmıştır.⁵⁵ Bol bol Kur'an okuyabilmek için ramazan ayında teravihlerini kendi evine çekilip yalnız başına kıldığı, bu vesileyle oruç ayında çokça hatim yaptığı belirtilir. Karın tokluğunun bedeni ağırlaştırıp kalbe kasvet verdiğini, dikkati dağıttığını, uyku getirdiğini ve rehavete yol açıp ibadetten soğuttuğunu düşündüğü için az yemeye özen gösterdiğini ve 16 yaşından beri ömründe sadece bir sefer tam doyarak yemek yediğini belirtmiştir.⁵⁶ Sol eline taktığı yüzük kaşına "Allah, Muhammed b. İdris'in güvencesidir." ibaresini nakşettirdiği rivayet edilmiştir.⁵⁷ Şâfiî'nin bu uygulaması, daha sonra sırasıyla Rebî', Abdulmelik b. Muhammed b. Adîy, Ebu'l-Velîd en-Nisâbûrî tarafından da benimsenmiş ve Şâfiî yerine kendi isimlerini koyarak aynı ibareyi yüzük kaşlarına nakşetmişlerdir.⁵⁸

İLMÎ KİŞİLİĞİNİN OLUŞUMU VE GELİŞİMİ

Kavl-i Kadîm Evresi

Şâfiî, oldukça erken yaşlarda fetvaya ehil olmuş ve yer yer başarılı içtihatlarda bulunmuşsa da Mâlik'in vefatına kadar öğrenci sayılır. Sonraki hayatı ise Mısır öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönemde ele alınır. Birinci döneme ait görüşleri mezheb-i kadîm, ikinci döneme ait olanlar da mezheb-i cedîd adını alır.

Mezheb-i kadîm dönemi kendi içinde üç evreye ayrılabilir. Birincisi, çoğunlukla idari görevle geçen 179-184 arası evre. İkincisi, mezheb-i kadîmin teşekkül ve tedvin evresini ifade eden 184-195 arası dönem. Üçüncüsü de mezheb-i kadîmin ilan, takrir, tedrisi faaliyetleriyle geçen 195-199 arası dönem. Memuriyetle geçen 179-184 yılları, genç Şâfiî için gerçek hayatı tanıma adına iyi bir tecrübe evresidir. Bu vesileyle o, insanları, menfaat çatışmalarını, bürokrasideki usulsüzlükleri daha yakından

görme imkânını bulmuştur. Fakat ilim adına bu döneme ait ciddi bir varlıktan söz edilemez. Zira Şâfiî 184 yılına kadar hep Ehl-i hadîs çevreleriyle temas hâlinindedir. Bu çevrelerde ise ilim çoğunlukla hadis ve âsâr bilgisinden ibarettir. Bu çevrelerde fıkıh, rivayet malzemesi arısına serpişmiş hâlde bulunmaktadır. Onların yaptığı bir tür kültür tarihçiliğidir. Şöyle ki, Hz. Peygamber ve ilk üç nesil dönemi Medine sosyal hayatını oluşturan unsurların tespiti, muhafazası ve bu birikimin ideal örnek olarak yeni nesillere sunulması çabası ön plandadır. O güne kadar rivayet malzemesi ağırlıklı bir çizgide yetişen Şâfiî'nin Irak fıkıh birikimiyle tanışması bir dönüm noktası olmuştur. Zira Kûfe'de birtakım mülahazalarla rivayet malzemesine nispeten mesafeli bir fıkıh tefekkürü şekillenmiş durumdadır. 184'te tutuklanıp Irak'a götürülmesi Irak fıkıh birikimiyle tanışmasına vesile olmuştur. Serbest kalmakla birlikte orada zorunlu ikamete tabi tutulmuş, bu sırada rakip anlayışın en tanınmış temsilcisi Şeybânî ile hayatı kesişmiş ve onların fikhî telifatını temine girişmiştir. Irak bölgesine bu ilk gidiş, iradesi dışında ve beklenmedik şekilde geliştiği için daha önce biriktirdiği yazılı malzemesinden mahrum durumdadır. Yazının değerini iyi bilen Şâfiî gibi biri Mekke, Medine ve Yemen'de tahsil ettiği hadis ve fıkıh birikimini bir şekilde metinleştirmiş olmalıdır. Muhtelif hocalardan aldığı ders notları şeklinde de olsa bu birikimi yazılı hâle getirip muhafaza etmiş ve bunları sürekli geliştirmiş olmalıdır.

Memleketi Mekke'ye çekilip kendi kaynaklarına ulaşan Şâfiî'nin Bağdat'tan temin ettiği eserleri derin bir incelemeye tabi tuttuğu tahmin edilmektedir. Kimi rivayetlerde bunları bir yılda ezberlediği belirtilmektedir. Şâfiî, Bağdat'a ikinci gidiş tarihi olan 195 yılına kadarki 10 seneyi aşan dönemde kısa aralıklarla çeşitli yerlere gitmiş olsa da çoğunlukla Mekke'de kaldığı tahmin edilmektedir. Zira hayatının bu dönemine ait bilgiler onun Mekke'de ikamet edip ders verdiği ve münazaralara katıldığı yönündedir. Ehl-i hadîsin ünlü simalarından

Süfyan b. Uyeyne'den ders almak üzere Mekke'ye gelenler, aynı mescitte Şâfiî'nin de ders verdiğine tanık olmuşlardır. Hatta Ahmed b. Hanbel, beraberinde ilim seyahatine çıkmış olan arkadaşlarını, mesela İshak b. Râhûye ve Humeydî'yi Şâfiî'nin ders halkasına yönlendirmiştir.

Bu ders halkasında Şâfiî'nin neler okuttuğu tam olarak bilinmese de Ehl-i hadîsin dikkatini çeken ve onlar için problem teşkil eden meselelerin çözümüne yönelik bir muhtevaya ağırlık verdiği söylenebilir. Bu tedris faaliyeti sırasında, Mâlik'in seçkin bir talebesi olarak hocasının birikimine elbette yer vermiştir. Fakat bu birikimi harfiyen aktaran biri olacağına ihtimal vermiyoruz. Zira Şâfiî, artık Şeybânî'nin eserleri vasıtasıyla Irak fıkına ve temel tezlerine de muttali olmuş durumdadır. Artık Şâfiî, Irak fık birikimine karşı bir muhasebe sürecine girmiştir. Somut veriler üzerinde konuşmaya mütemayil Şâfiî'nin Irak birikimi üzerinde ilmî bir eleştiriye girdiği söylenebilir. Onlara yönelik ciddi bir eleştiri ihtiyacı onu yöntem arayışına sevk etmiştir. Eski *Risâle*'nin teorik çatısı da muhtemelen bu sıralarda oluşmuştur. *Risâle*'nin daha önce yazılmış olma ihtimali zayıf görünmektedir.

Elbette Şâfiî, daha Medine veya Yemen'deyken rakip ilmî anlayıştan bir şekilde haberdardır. Zira farklı şehirlerdeki ilmî etkinlikler bütünüyle birbirinden kopuk gelişmemiştir. Ayrıca bu bağlantılar sadece bilinen birkaç kişiyle sınırlı da değildir. Bu şehirlerde ikamet eden ulema mütecanis değildir, yani ne Medine sadece Ehl-i hadîsin ne de Kûfe ve Bağdat sadece Ehl-i re'yin yurdu. Her merkezde farklı anlayışları temsil eden ulema vardır. Dolayısıyla hiçbir şehir tek bir anlayışın tekelinde değildir. Ne var ki diğer şehirlerde re'y taraftarları seyrekken, Kûfe ve Bağdat'ta belli bir yoğunluğa sahiptirler. Buranın fıkına da Ebû Hanîfe ve talebelerinin faaliyeti rengini vermiştir. Irak fık çevresinin de Hicaz yöresinde iyi bir imajı olmadığı ve hatta belli birtakım ön yargıların etkili olduğu söylenebilir.

Şeybânî'den temin ettiği eserleri mütalaa ettikten sonra onların Ehl-i hadîse yönelik itirazlarına karşı geliştirilebilecek savunma yöntemleriyle zihni meşgul olan Şâfiî, Irak fikhını eleştiren ve Hicaz fikhını savunan bir telifata girişmiştir ve mezheb-i kadîmini bu evrede ve bu anlayışla telif etmiştir. Ne var ki Şâfiî bu süreçte muhalif anlayışın itiraz edilemeyecek güçlü tezleri olduğuna da vâkıf olmuş ve iki anlayış arasında derinden derine bir sentez sürecine girmiştir. Fakat çoğunlukla Mekke'de kaldığı zaman diliminde yürüttüğü ilmî faaliyetlerdeki baskın karakter savunma ve eleştiridir. Şâfiî sonraki seyahatlerinde Bağdat'a eli boş gitmemiştir. Fakat oraya giderken tam olarak neleri tamamladığını tespit etmek zor görünmektedir. Beraberinde getirdiği telifatı tedris faaliyetine konu yapınca eserleri artık orada kamuoyuna mal olmuştur.

Burada vardığı sonuçları sınamak ve Irak anlayışıyla bir hesaplaşmaya girişmek üzere tekrar Bağdat'a dönen Şâfiî bu defa iki sene kadar burada kalarak kadim fıkıh anlayışını olgunlaştırır. Bir sene sonra buraya tekrar dönmek üzere Mekke'ye çekilen Şâfiî artık Irak fikhıyla hesaplaşmasını bir sonuca bağlamış durumdadır. Şeybânî'nin vefatından sonra Şâfiî'ye karşı Irak fikhını güçlü bir şekilde savunacak düzeyde bir temsilcinin olmayışı belli bir sürecin sona erişine de işaret eder. Artık kadim görüşlerine son şeklini veren Şâfiî bu noktadan sonra içinden geldiği düşünce çizgisiyle de bir iç hesaplaşma sürecine girer.

Safedî, Şâfiî'nin kadim görüşlerinin tamamının Mâlik'in mezhebi olduğunu belirtir. Mâlik'in sarığının Mağrib taraflarında yağmur duasına çıkarıldığı haberini Mısır'da alır almaz, o görüşlerden vazgeçip yeni görüşlerine geçme kararı verdiği söylenir. Şâfiî, böyle davranmakla Mâlik'in hata da isabet de eden bir müçtehit olduğunu göstermek ister. Zira o, halkın kendi hâline bırakılması durumunda zamanla Mâlik'i Mesih gibi görebileceği

endişesine kapılır. Özellikle de dönemin Mısır halkı hakkında “onlar kadar cehli ilim sanan başka bir halk görmediği” şeklinde bir değerlendirme yaptığı aktarılır.⁵⁹ Kimi rivayetler ise, Şâfiî'nin yeni bir mezhep oluşturma kararını Mısır öncesi döneme kadar geri götürür. Gerçekten de Şâfiî, Mâlik'in vefatından sonra Yemen'e gittiğinde, daha sonra Irak ve Mekke'de ilmî faaliyetlerde bulunduğu hep Mâlik'in sadık bir talebesi olarak algılanmıştır. Bu kanaatin oluşmasında Şâfiî'nin, bu sıralarda Mâlik'i açıktan eleştirecek bir yaklaşım sergilememiş olması etkili olmuştur. Aslında Şâfiî, bu evrede Mâlik'in görüşlerini benimsediği için ciddi bir eleştiri yöneltme ihtiyacı duymamıştır. Fakat Irak fikhıyla tanışıp nüfuz ettikçe o güne kadarki fıkıh anlayışında birtakım tereddütler yaşamıştır. Dolayısıyla Mısır'a gidişine takaddüm eden günlerde Şâfiî'nin zihni o güne kadar benimsediği Mâlik'in fikhına yönelik bir eleştiri ile meşguldür. Bu evrede Mâlik'in fikhına yönelik eleştirileri yeterince olgunlaşmadığı gerekçesiyle de bunları ifşa etmeyi henüz erken bulmuş olabilir. Şu kadar var ki Mısır'a gidiş tarihine kadar hem Ehl-i hadîsi hem Ehl-i re'yi ve yaklaşımlarını yeteri kadar tanıma imkânı bulmuş, bunların güçlü ve zayıf yanlarını yeterince öğrenmiştir. İşte Mısır'a giderken iki kesimin anlayışlarını artık serinkanlı bir şekilde değerlendirme konumundadır. Bu süreçte kendi anlayışı da giderek olgunlaşmıştır. Mısır'daki Mâlik taraftarlarının içtihat değil de taklit yanlısı bir tutum sergilediklerini düşündüğünden onlara fazla iltifat etmeden kendi yeni anlayışını ifade etmeye koyulmuştur.

Daha önce Hanefilere karşı Mâlik'i savunma konumunda kalan Şâfiî, Mısır'da kendisiyle hocası Mâlik arasına artık bir mesafe koyma ihtiyacı duymuştur. Bir anlamda artık kendi özgün çizgisini tesis etmeye koyulmuştur. Aslında her iki evrede de sentezci bir yaklaşım sergileyen Şâfiî, son döneminde artık bütünüyle bağımsız ve daha içselleştirilmiş bir sentez girişiminde bulunmuştur. Birinci evredeki sentez çabası belki kısmen

eklektik bir karakter arz etmektedir, ama ikinci evrede tam anlamıyla özgün bir sentez girişimi söz konusudur. Ayrıca önceki dönem söyleminde kısmen tepkisel ve savunmacı bir yaklaşım hâkimdir. Zira Irak'tayken Hanefîlere karşı içinden geldiği çizgiyi savunmak durumundadır. Bu da ona ister istemez Hanefî yaklaşımını eleştirme görevini yüklemiştir.

Şâfiî'nin Mâlik'e muhalefetini dile getirme zamanlamasına ışık tutan rivayetlerde iki tespit öne çıkmaktadır. Bunlardan biri Şâfiî'nin Mısır'a gelmek üzereyken bu kararını açıkladığı yönündedir.⁶⁰ Diğeri ise Mısır'a geldikten sonra bu kararını açıklayıp hayata geçirdiği yönündedir. Aslında bu iki tespit arasında özde bir çelişki yoktur. Birincisi bir kararın özel bir ortamda dile getirilmesi, diğeri de çok geçmeden bu karara aleniyet kazandırmaktan ibarettir. Diğeri bir husus da Mâlik'i eleştirme kararının gerekçesine ilişkindir. Bu konuyu işleyen rivayetlerin odak noktasını Mâlik'e ait kimi özel eşyanın, özellikle de sarığının Mağrib'de yağmur duasına çıkarıldığı yönündeki haberler oluşturmaktadır. Şâfiî'nin bu haberleri Mısır'a gitmeden önce de almış olması mümkündür. Bu tür haberler üzerine Mâlik'i eleştirme kararı verdiğini söylemek basit bir izah tarzı olur. Zira Şâfiî, belli bir süreç sonunda ve daha köklü nedenlerle Mâlik'in fıkıh düşüncesine muhalefet etme noktasına gelmiştir. Sarığın yağmur duasına çıkarılması da bardağı taşıran damla olabilir.

Kavl-i Cedîd Evresi

Şâfiî'nin Mısır'a geldikten sonraki görüşleri kavl-i cedîd veya mezheb-i cedîd adını alır. Şâfiî, cedîd çerçevesindeki görüşlerini ifade ederken önceki görüşlerini yer yer terk ettiğini, nihai anlayışını artık bu yeni evredeki görüşlerinin oluşturduğunu bizzat dile getirmiştir. Mezhabin ana malzemesini teşkil eden ve tamamı günümüze ulaşmış olan bu çerçevedeki görüşlerin önceki dönem

müktesebatıyla irtibatı yeterince aydınlatılabilmiş de-ğildir. Bir kere Irak evresindeki fikhî düşünce ve biriki-mi tam olarak tespit edilememiştir. Gerçi İbn Nedîm'in anlattığına göre aynı adı taşıyan eserin Irak versiyonunu Za'ferânî, Mısır versiyonunu da Rebî' rivayet etmiştir. Bu anlatım, doktrinin ana gövdesi, içerik ve muhtevasının Irak'ta oluştuğu, Mısır'da ise bunun yeni bir redaksiyo-na tabi tutulduğu izlenimini vermektedir. Önceki birikim esas alınmışsa bu telifatin ne kadarının Mısır'a ulaştığı izaha muhtaç kalmaktadır. Şâfiî'nin kavli-i kadîm çerçe-vesinde telif ettiği metinlerin ne kadarını beraberinde Mısır'a getirdiği bilinmemektedir. Nitekim kimi rivayet-lere göre Mısır'daki eserlerini oluştururken yer yer bu kaynaklardan istifade ettiği⁶¹ ve sadece hafızasına da-yanmadığı dile getirilmektedir. Aksi yönde de rivayetler vardır.⁶² Mesela Rebî'in anlattığına göre, Şâfiî *el-Mebsût* adındaki eseri yanında herhangi bir kitap yokken ezber-den yazmıştır.⁶³ Yine kaynaklarda “şu hususu daha önce tartışmıştık, ama sadece şu kadarını hatırlıyorum” türü ifadeler yer almaktadır. Şâfiî Mısır'a kadîm telifatını ge-tirmemiş de olsa buradaki talebelerin o birikime bir şe-kilde eriştikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Müzenî'nin *Muhtasar*'ında mezheb-i kadîme pek çok atıf yapılmakta-dır. Bu da mezhebin ana kaynağını oluşturan yeni dönem fikhının intikalinde stratejik görev üstlenen Mısırlı öğ-rencilerin, özellikle de Büveytî, Müzenî ve Rebî' el-Mürâ-dî'nin, hocalarının vefatından sonra da olsa eski birikime ulaştıklarını göstermektedir.

Şâfiî'nin yeni dönem fikhının kaynakları arasında Süfyan b. Uyeyne'nin hadis birikimi de sayılmaktadır.⁶⁴ Bu birikim Şâfiî'nin mezheb-i kadîm kaynakları arasın-da da yer alır. Zira rivayet birikimi açısından Mâlik ça-pında bir âlim olan Süfyan b. Uyeyne'den şifahi yoldan veya ders notları vasıtasıyla alınan bilgiler kavli-i kadîm evresinde de kullanılmıştı.⁶⁵ Mâlik'e karşı bir eleştiriye girme kararını Mısır'a gelmeden önce vermiş olan Şâfiî bu amacına hizmet edecek en uygun malzemenin İbn

Uyeyne'nin birikimi olacağını düşünerek onun müktesebatını daha derli toplu bir şekilde temin etme ihtiyacı duymuştur. Süfyan b. Uyeyne'ye 20 yıl talebelik yapmış olan el-Humeydî'nin de Şâfiî ile birlikte Mısır'a gitmesi onun işini kolaylaştırmıştır.

Yeni dönem kaynaklarından bir diğeri de el-Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) ilmî birikimidir. Şâfiî'nin kendilerinden doğrudan istifade edemediğine hayıflandığı iki önemli şahsiyetten biri olan Leys'in birikimini talebesi Yahya b. Hassân et-Tinîsî'den (ö. 208/824) temin edip⁶⁶ bu döneme ait fikhının kaynakları arasına katmıştır.

Mezheb-i cedîdin bir diğer kaynağı da Mâlik'in Mısırlı talebelerine ait telifattır. Abdullah b. Abdülhakem'in oğlu Sa'd'ın aktardığına göre Şâfiî, onların kitaplığından Mâlik'in eserlerini ödünç alıp kullanmıştır. Bu eserleri ikişer ikişer alıp bir gün bir gece istifade ettikten sonra iade etmiştir. Bu bilgi, Mısır'a bütün kitaplarını beraberinde getirememiş olan Şâfiî'nin kaynak ihtiyacını nasıl karşıladığına da ışık tutmaktadır. Ayrıca Abdullah b. Abdülhakem'in, Mısır'daki Mâlikî birikimi hakkında zengin bir kütüphaneye sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Bu zengin kütüphane, Şâfiî'ye, Mâlik'in Mısırlı öğrencilerinin ilmî faaliyetlerini öğrenme imkânını bahşetmiştir. Hatta bu, Mısır'a gitme kararına tesir eden bir saik bile olabilir. Zira Mâlikî fikhının *Muvatta'*dan sonra gelen temel metinleri olan *Esediyye* ve *Müdevvene* bu tarihte üretilmiş durumdadır. Mâlik'in fikhını Irak fikhı mantalitesinde sunma denemesi olan *Esediyye* ve bunun bir anlamda redaksiyonu niteliğindeki *Müdevvene* belli bir tecrübeyi yansıtmaktadır. Kaldı ki Abdullah b. Abdülhakem, Mısır'ın gözde üçlüsü olan Abdurrahman b. Kâsım, Abdullah b. Vehb ve Eşheb b. Abdülaziz'in fikhî birikimini tevarüs eden zattır. Gerçi Eşheb, Şâfiî'nin Mısır'a gittiği sırada hayattadır. Şâfiî'nin Eşheb'e ait bir eseri temin ettiğini de biliyoruz.⁶⁷ Şâfiî, Mâlik'in Mısırlı talebeleri arasında özellikle Ehl-i hadîs yönü ağır basan

ve yaşıtı olan Eşheb'i daha Medîne'de Mâlik'e talebeliği sırasında tanımış olmalıdır. Mısır'a vardığında onunla ilmî müzakerelerde bulunduğu bilinmektedir.⁶⁸ Bu müzakerelerde Şâfiî, onun ilmî birikiminden istifade etmiştir. Eşheb'in de usul konularına (usûlu'l-ilm) ilgi duyan biri olduğu belirtilir. Eşheb'in yanında Esediyye bulunduğu için Şâfiî'nin bu eseri görmemiş olması da düşünülemez.⁶⁹ Dolayısıyla Şâfiî Mısır'daki eserlerini oluştururken *Esediyye*'yi de mutlaka dikkate almıştır. Ayrıca Eşheb'in telif edip de Sa'id b. Hassan ve başkalarının rivayet ettiği belirtilen fıkıh kitabını⁷⁰ da Şâfiî'nin görmediği söylenemez. Sözü edilen kitapları Şâfiî Mısır'a vardığı ilk günlerde temin etmiş olmalıdır. Zira giderek Eşheb, Şâfiî'nin tavrı ve ilmî faaliyetlerinin Malik'in oradaki itibarını sarstığını düşünüp ondan ciddi anlamda rahatsızlık duymaya başlamıştır.

Şâfiî, temin ettiği kaynaklardan da yararlanarak yeni dönem görüşlerini telif ve imla etmeye koyulmuştur. Yazdıkları belli bir miktara ulaştınca İbrahim b. Muhammed b. Herim el-Mısırî adında bir dostu gelir, Büveytî okur, o da yazardı, hazır bulunan diğer öğrenciler de bundan istifade ederlerdi. er-Rebî', hazır bulunmadığı sırada kaçırdıklarını daha sonra temin edip hocasına kontrol ettirerek telafi ederdi.⁷¹ Şâfiî, fıkıh bablarını, önce ilgili ayet, hadis vs. rivayetler, ardından da mesâil yer alacak şekilde tertip ederdi.⁷²

Şâfiî, aslında Mısır'a gelene kadar hocası Mâlik'i aleni eleştirmemiştir. O sıralarda Irak fikhına karşı Hicaz fikhını savunmaya yoğunlaşmıştı. Zira o aşamada baş râkip Ehl-i re'yin temsilcisi Hanefî çevresi idi. Onlara karşı yeterince ilmî mücadele verdikten sonra siyasi ortam Irak bölgesinde ilmî faaliyet yürütmeye elverişli olmaksızın çıkınca daha sakin ve ilim yapmak için daha verimli olacağını düşündüğü Mısır'a gitmeye karar verdi. Oraya vardığında bu sefer Mâlik'in oradaki talebelerinin ilmî tutumları onu tedirgin etti ve Mâlik'in de eleştirilecek

yönleri bulunduğunu açıktan söylemeye karar verdi. Temel şiarı taklit değil içtihat olan, dolayısıyla hocası Mâlik de dâhil kimseye bağlı kalma zorunluluğu duymayan Şâfiî, hakikate uymayı Mâlik’e uymaktan üstün tuttuğunu ve hakikatin, Mâlik’i taklide feda edilemeyeceğini belirtmiştir. Bir hoca olarak Mâlik’e saygıda kusur etmeden onu ilmî ölçüler içinde eleştirmeye girişen Şâfiî’nin bu tavrı Mâlik’in Mısırlı öğrencilerini rahatsız etmişse de belli bir süre onun varlığına katlanmak zorunda kalmışlardır. Mâlik’in eleştirilmesine alışık olmayan talebeleri giderek ona karşı daha hırçın bir tavır içine girmişlerdir. Aynı zamanda Şâfiî’nin de bir talebesi olan ama daha sonra Mâlik’in fikirlerine bağlanacak olan Muhammed b. Abdullah b. Abdulhakem, bu süreci şöyle anlatmaktadır: “Şâfiî sürekli, talebenin hocasına yaptığı şekilde muhalefetimizi ortaya koyarız deyince Mâlik’in Mısırlı talebeleri arkasından onu yakışsız ifadelerle rahatsız etmeye başladılar. Bunun üzerine o da Mâlik ile ihtilaf ettiği hususları telif etti.”⁷⁵ Tabakât eserleri, Şâfiî ile tartışmaya giren ve yer yer nahoş durumlara sebebiyet veren kişi olarak Fityan b. Ebu’s-Semh’in adını verirler.⁷⁴ Artık sabrı taştan Şâfiî, Mâlik’in fıkıh anlayışına yönelik eleştirilerini müstakil bir esere, *İhtilâfu Mâlik ve’s-Şâfiî*’ye konu yapmıştır. Şâfiî’nin varlığı ve faaliyetleri Mısır’da kök salıp Mâlik’in anlayışını sarsmaya başlayınca, özellikle genç ve fanatik Mâlikîler artık bu duruma tahammül edemeyip ona fiilî saldırılarda bulunmuşlardır.

Şâfiî, Mâlik’e yönelik eleştirilerinde Süfyan b. Uyeyne’den edindiği hadis birikimini devreye sokmuştur. Mâlik’in en güçlü olduğu yön, elbette onun rivayet malzemesine olan vukufiyetidir. O, sadece hadisler konusunda değil aynı zamanda sahabe ve tâbiîn kavilleri konusunda da ciddi birikime sahiptir. Şâfiî, hocasının bu güçlü yönünün farkında olarak bir başka otoritenin birikimine de müracaat edip delillerini oluşturmaktadır. Eserlerinde yer alan hadis rivayetleri incelendiğinde Süfyan b. Uyeyne kaynaklı rivayetlerin azımsanmayacak düzeyde olduğu görülür.

Şâfiî'nin *İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfiî* risalesinde Mâlik'in hadis malzemesinden istifade biçimine yönelttiği eleştiri aslında onun "Amel-i Ehl-i Medîne" anlayışına yöneliktir. Zira Medine halkı uygulamasının özünü sahabe ve tâbiîn söz ve uygulamaları teşkil eder. Hadisin varlığı hâlinde mezkûr iki dereceden malzemeye öncelik vermek Şâfiî'ye bir tutarsızlık olarak görünüyor. Şâfiî'nin bütün eserlerinde vurguladığı temel tezlerinden biri olan sahih hadisin daha alt düzeydeki malzemeye feda edilmemesi yaklaşımı burada da iş başındadır. Bu, daha sonra usul literatüründe haber-i vâhidi kabul şartı olarak Medine halkı uygulamasıyla çatışmama şeklinde formülleşecek Mâlikî yaklaşımına yönelik bir eleştiridir.

ŞÂFİİ'NİN DÜŞÜNCE YAPISI

Günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri olan *Risâle*'nin girişinde yer alan ayetler demeti Şâfiî'nin temel düşünce yapısına ışık tutacak niteliktedir. Kur'an'ın, Hz Peygamber'in insanları Allah'ın izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarması için kendisine indirilen bir kitap olduğunu (İbrâhim suresi, 14:1), ilahî çizgiyi bulmak ve o doğrultuda yaşamak isteyenler için gerekli bilgiyi içerdiğini, geliş maksadının da insanlara sıkıntı değil huzur vermek ve gereğini yapanları müjdelemek olduğunu (Nahl suresi, 16:89), Hz. Peygamber'in görevinin Kur'an'ın muhtevasını insanlara açıklamak olduğunu (Nahl suresi, 16:44), zira Hz. Muhammed (s.a.v.)'in, Kitap ve imanın ne olduğunu daha önce bilmezken Allah'ın ona bir ruh ilham ettiğini, böylece dilediği kullarının ilahî çizgiye gelmelerinde bir meşale işlevi gördüğünü ve bu işlevini de başarıyla yürüttüğünü (Şûrâ suresi, 42:52) ifade eden ayetler serisi Hz. Peygamber'in misyonunu veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Kişi kendi hâline bırakılmayıp hesaba çekileceğine göre, Allah'ın rızasına uygun bir hayat sürdürmek durumundadır. İlahî irade Kur'an'da ve sünnette ifadesini

bulmuştur. O hâlde öncelikle yapılması gereken Kur'an ve sünnet muhtevasının doğru anlaşılmasıdır. O da ancak bu muhtevanın kendisiyle ifade edildiği dili iyi bilmekten geçer. Böylece dil bir araç da olsa amaca ulaşma noktasında stratejik bir önem kazanmaktadır. Burada dilin sadece soyut yönü değil onun içinde ifade edildiği ve onunla anlam kazandığı bağlam da söz konusudur. Bu itibarla bağlamı dikkate alan dil anlayışı Şâfiî'nin düşüncesinin önemli köşe taşlarından birini oluşturmaktadır. Bu maksatla şiir, edebiyat, tarih, folklor ve diğer kültürel unsurlar nüzul bağlamının inşasında önemli bir işleve sahiptir.

Vahye Tam Bağlılık

Hidayetin yol haritası vahiyle Hz. Muhammed (s.a.v.)'e verildiğine göre ilahî iradenin ifadesi olan Kur'an ve sünnet ister istemez Şâfiî'nin düşüncesinde baş köşeye oturacaktır. Vahiyle gelen mesaj belirleyici ve onu doğru anlamak da hayati olunca vahye kişisel görüş ve kanaatlerle yaklaşmak yerine gereksiz tartışmalardan kaçınarak ona tam teslimiyet göstermek ve nasları Arap dilinin gerektirdiği şekilde anlamak Şâfiî'nin düşüncesinin özünü oluşturur.⁷⁵

Şâfiî vahyin kapsamına Kur'an'ın yanı sıra Hz. Peygamber'in sünnetini de kattığı için yorum sürecinde sünnete yönelik nispeten mütesahil tavır sergileyenleri eleştirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber, vahiyle tanışmadan önce hidayet yol haritası niteliğindeki muhtevaya vâkıf değildi. Fakat vahiy almasıyla birlikte, Şûrâ suresi 52. ayette belirtildiği üzere, Hz. Peygamber ilahî bir ruhla aşılınmış, böylece hidayete giden yolu aydınlatan bir meşale hâline gelmiş, artık o sıradan beşeri aşan bir bakış açısına kavuşmuştur. Bir anlamda kalbi vahiyle aşılınan Hz. Peygamber, farklı bir vizyona sahip olmuştur. Dolayısıyla hidayete erişmek isteyen kişi, Resûlullah'ın sünnetini hesaba katmak ve onu da Kur'an gibi vahyin ayrılmaz bir parçası saymak durumundadır.

Zira bunlar arasında bir ayrılığa gidilmesi hâlinde ilahî iradeyi doğru anlama imkânı ortadan kalkmış olur. Bu da zorunlu olarak Resûlullah'ın sünnetini her hâlükârda dikkate almayı gerektirmektedir.

Şâfiî'nin, Resûlullah'ın sünneti konusundaki hassasiyeti işte buradan kaynaklanmaktadır. Sünneti hak ettiği konuma yükseltmek Şâfiî'nin fikrî mücadelesinin ana mihverini oluşturur. Onun düşünce yapısında genel olarak vahiy, özel olarak Resûlullah'ın sünneti merkezî bir konuma sahiptir.⁷⁶ Onun düşüncesini tanımlayan ve nitelleyen bütün tarihî veriler bu sonucu pekiştirmektedir. Nitekim *Muvatta'*ı Şâfiî'den semâ yoluyla almış olan⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, onun fikrî müktesebatının, sahih hadis ile sahih re'yyeden oluştuğunu,⁷⁸ ondan daha fazla "eser"e ittiba eden bulunmadığını,⁷⁹ bir hadisçinin onun kitaplarına doyamayacağını,⁸⁰ eli kalem tutan herkesin Şâfiî'ye minnettar olduğunu, Ebû Zûr'a er-Râzî ise ğalat içeren bir hadisin Şâfiî'de bulunmadığını⁸¹ belirtmiştir. Şâfiî'nin ilmî sağduyusuna itimadının bir gereği olarak bütün düşüncesi hadise göre şekillenmiş olan Ahmed b. Hanbel, esas alacağı bir haber bulamadığı meselelerde, Şâfiî'nin kavline göre hüküm verdiğini söylemiştir.⁸² Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, babasının Şâfiî'ye sürekli dua ettiğini görünce, "Kim bu Şâfiî?" diye merakla sormuş, o da, "Şâfiî, dünya için bir güneş, insanlar için ise afiyet idi, bu iki hususta onun yerini dolduracak kimse de kalmadı." cevabını vermiştir.⁸³

Başlangıçta Irak bölgesi kaynaklı hadislerle mesafeli duran Şâfiî, daha sonra bu yaklaşımından vazgeçip sahih olduğuna kanaat getirdiklerini kabul etmiştir.⁸⁴ Muhtemelen Şâfiî, Bağdat'a gitmeden önce Irak fıkıh anlayışına yönelik yaygın ön yargının etkisinde idi. Fakat oraya gidip o birikimle tanıştığında durumun sanıldığı gibi olmadığını fark etmiş ve eski tavrını gözden geçirmiştir. Şâfiî'nin düşüncesinde vahiy ana mihveri oluşturduğundan ve sünnet de vahiy olarak algılandığından

fikrî mücadelesinin önemli bir kısmını sünnete tahsis etmiştir. Sünnet ile kıyas arasında, abdest ile teyemmüm arasındakine benzer bir ilişki kurmuştur. Buna göre su bulunduğu sürece toprak ile teyemmüme gidilemediği gibi sünnet bulunduğu sürece kıyasa gidilemez. “Haber varken kıyasa gitmek caiz değildir.”⁸⁵ diyen Şâfiî, Mecelle’deki “Mevrid-i nassta ictihada mesâğ yoktur.” (md. 14) hükmünün habercisi olmuştur.

Mümin birey için önemli olan ilahî çizgiyi bulmak ve o doğrultuda yaşamak olduğuna göre vahyin (Kur’an ve sünnet) bu nitelikteki muhtevasını tespit etmek öncelik kazanmaktadır. Vahiy birikimi içinde bu nitelikteki muhtevanın miktarına dair sorulan bir soruya Şâfiî, Kur’an’da “usûlu’l-ahkâm”ın beş yüz, sünnette de “usûlu’s-sünen”in yine beş yüz olduğu cevabını vermiştir. Aynı rivayette geçtiği üzere Şâfiî, amel içerikli sünnet birikimi noktasında iki hocası arasında bir karşılaştırmaya gitmiş, Süfyan b. Uyeyne’nin beş, Mâlik’in ise 35 hadis dışında tamamını bildiklerini ifade etmiştir.⁸⁶

Mâlik’ten daha yetkin gördüğü Süfyan b. Uyeyne hakkında “Ondan daha fakihi ve ihtiyatlı fetva vereni”⁸⁷ görmediği değerlendirmesi yapmıştır. Bu rivayetler Şâfiî’nin bahsi geçen muhtevanın tamamına sahip olduğunu ima etmektedir.

Yorum Anlayışına Hâkim Unsurlar

Dil Unsuru

İlahî çizgiyi bulmak ve o doğrultuda yürümek isteyenler için Kur’an her türlü gerekli bilgiyi/açıklamayı içerdiğine (Nahl suresi 16:89), Resûlullah’ın sünneti de Kur’an gibi vahyin ayrılmaz parçası olduğuna ve bu ikisi de dilsel ifadelere büründüğüne göre yapılacak iş bu ifadeleri dilin bütün imkânlarını kullanarak onlardaki saklı içeriği açığa çıkarmaktır. Bu da zorunlu olarak iyi bir dil donanımını gerektirir. İmam Şâfiî, Arap diline kutsayacak derecede

önem atfeder. Bir kere İslam dininin en temel metni olan Kur'an, son peygamberin mesajı, bu dilde ifadesini bulmuştur. O hâlde Arap dili sıradan bir dil olarak görülemez. Din bu dilde ifadesini bulduğuna göre müminler bu hitabı anlayıp uygulamak durumundadırlar. Bu da Arapçanın bütün incelikleriyle bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Bu yaklaşım ister istemez Arap diline metafizik bir boyut katmaktadır. Şâfiî ayetlerden delil getirerek Arapçanın bu yönüne dikkat çekmektedir.⁸⁸

Bir de Şâfiî, risalet için Arapçanın seçilmiş olmasını onun zengin yapısıyla izah etmektedir. Böyle bir dili bütününüyle peygamber dışında hiçbir beşer tek başına kuşatma imkânına sahip değildir. Hz. Muhammed (s.a.v.) bu dili bütün kapsamıyla bilen tek kişidir. Onun dışında kalanların münferiden Arapçayı bütününüyle bilmeleri mümkün değildir. Fertlerin dil bilgileri farklı düzeydedir. Bireylerin dile vukufiyeti ne kadar iyi olursa olsun dilin tamamını münferiden ihata edecek düzeyde olamazlar. Fakat son tahlilde Arapça, o dili konuşanların tamamının bilgisi dâhilindedir; dilin, Arapların tamamına meçhul kalan bir kısmı yoktur.⁸⁹ Şâfiî'nin dil konusunda geliştirdiği bu istidlal biçimi hadis ve icma ile ilgili tartışmalarda da kullanılmıştır. Arap diline vukufiyetin dinî ilimler için sahip olduğu stratejik değerinin farkında olan Şâfiî, başından beri kendini dil yönünden olabildiğince geliştirmiştir. Dil alanındaki uzmanlar onun dile vukufiyetine tanıklık etmişlerdir. Mesela ünlü dilci Abdulmelik b. Hişam (ö. 218/833), Şâfiî ile pek çok sohbeti olduğunu, ama hiçbir zaman herhangi bir lahin yaptığına rastlamadığını,⁹⁰ Sa'leb (ö. 291/904) ise Şâfiî'nin dilde imam olduğunu belirtmiştir.⁹¹ Asma'î de (ö. 216/831) Hüzeyl şiirini Şâfiî'den aldığını belirtmiştir.⁹² Görüldüğü üzere dil, Şâfiî'nin ilmî kişiliğinde önemli bir yer işgal etmektedir. Öğrencisi Harmele'ye (ö. 243/858) atfedilen Şâfiî'nin "Arap dili (lisan) bırakılıp Aristoteles'in diline meyledilmeseydi bilgisizlik ve ihtilaf bu denli olmazdı." şeklindeki sözü incelenmesi gereken bir husustur.⁹⁵

Aristo'nun eserlerinin Şâfiî'nin hayatta olduğu sırada kısmen çevrildiğini biliyoruz, ama Şâfiî'nin bu eserlere ulaşip istifade edip etmediğini bilmiyoruz. Bağdat'a gittiği sıralarda orada mevcut fıkıh dışı metinleri de temin edip incelemiş olma ihtimali yüksektir. Bu itibarla Şâfiî'nin Grek mirasıyla irtibatı özel incelemeyi gerektiren bir konudur.

Bağlam Unsuru

Şâfiî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında yaşadığı tecrübe ona iyi bir dil formasyonu kazandırırken bu süreçte Arap şiiri, örf-âdetleri ve tarihine (eyyâmu'l-arab) yakın ilgi duyması ona dille birlikte zengin bir bağlam birikimi de temin etmiştir. Arap boyları arasında, kimi rivayetlerde, 20 yıl kadar dolaştığını, iki kelime dışında anlamını bilmediği kelime kalmayacak derecede onların lehçe ve ağızlarını tespit ettiğini belirten⁹⁴ Şâfiî'nin Arap dili, tarih ve örfüne dair bu birikim ve donanımı, Kur'an ve sünneti bağlamına oturtarak başarılı yorumlar yapmasında önemli bir avantaj sağlamıştır. Nitekim öğrencisi Yûnus b. Abdûla'lâ (ö. 264/878), Şâfiî'nin nüzûle tanıklık gibi tefsir yaptığını bildirmiştir.⁹⁵ Başarılı tefsirler yapmasında onun vahye muhatap olan ilk Arap toplumunu geçmişiyle birlikte tanınmasının rolü küçümsenemez. Bu noktada onun iyi bir "ensâb" ve "eyyâmu'l-arab" bilgisine sahip olduğunu biliyoruz. Şâfiî bu alanı da uzmanlarıyla yarışacak düzeyde bilmektedir. Nitekim ünlü *Meğâzî* müellifi İbn Hişâm (ö. 218/833) ile erkeklerin soy kütükleri (ensâb) üzerine girdikleri bir münazarada Şâfiî, ona bunun nasıl olsa koruma altında olduğu, asıl kaybolmaya yüz tutanın kadınların ensâb bilgileri olduğu gerekçesiyle kadınların ensâbı konusunda müzakerede bulunmayı tavsiye edip konuya girdiklerinde İbn Hişâm'ın tıkanıp kaldığı rivayet edilmektedir.⁹⁶

Daha sonraları bizzat Şâfiî, Arap dili ve edebiyatı, eyyâmu'l-arab ve ensâb gibi konularla sırf fıkha yardımcı olsunlar diye ilgilendiğini dile getirmiştir.⁹⁷

Arap şiiiri onun dile vukufiyetini artırırken “eyyâmu'l-arab” olarak bilinen Arap tarihi bilgisi ve özellik- le bâdiyede aralarında yaşadığı Arapların örf-âdetlerini çok yakından tanınması ona dil-bağlam ilişkisi konusun- da önemli bir kazanım sağlamıştır.

Burada örneğini vereceğimiz bir olay, onun dili yorum- layış biçimi hakkında belli bir kanaat verecek niteliktedir. Yanında Süfyan b. Uyeyne ve Müslim b. Hâlid ez-Zencî bulunduğu bir sırada Mâlik'e biri gelip fetva sormuştur. Adam, elindeki bir kanaryayı susmadan öttüğü iddiasıyla talak üzere yemin ederek satmış, çok geçmeden alıcı kanaryanın sustuğunu söyleyerek iade etmiştir. Adam da bu durumda eşinin boşanmış olup olmadığını merak ede- rek gelip Mâlik'e sormuş, o da boşamanın gerçekleştiği fetvasını vermiştir. Bu adamla karşılaşan Şâfiî, meseleyi dinlemiş ve adama o sözüyle kuşun asla susmadığını mı yoksa ötüşünün suskunluğundan fazla olduğunu mu kas- tettiğini sormuş, o da, ikincisini kastettiğini, zira kuşun yediğini, içtiğini ve uyduğunu, dolayısıyla bu durumlarda kaçınılmaz olarak sustuğunun farkında olarak böyle bir beyanda bulunduğunu açıklamış, bunun üzerine Şâfiî, boşamanın gerçekleşmediği fetvasını vermiştir. Verdiği cevap Mâlik'e intikal etmiş ve Mâlik, neye dayanarak böy- le bir fetva verdiğini sormuş, Şâfiî de Fâtıma binti Kays hadisinden esinlendiğini belirtmiştir. Fâtıma, Muaviye ve Ebû Cehm'in kendisine talip olduklarını Hz. Peygamber'e iletip istişarede bulunmuş, Resûlullah da Muaviye'nin fakir, Ebû Cehm'in ise elinden sopa düşürmediğini belirt- miştir. Ebû Cehm'in uyuduğu ve dinlendiği düşünül- düğünde bu ifadenin sürekliliği değil hâkim durumu ifade ettiği anlaşılır. Mâlik bu cevabı hayranlıkla karşılamıştır.⁹⁸

Mantık Unsuru

Şâfiî'nin dil ve bağlam konusundaki donanımı onun sahip olduğu muhakeme gücünden bağımsız düşünüle- mez. Zira dil ile bağlamı birbiriyle harmanlayan muha- keme gücüdür. Bu süreçte ince bir mantık işlemektedir.

Yukarıda anlatılanların çoğu muhakeme sürecinde birer veri niteliğindedir. Bunlar belli bir mantıkî insicama kavuşmadığı sürece, ipe geçirilmemiş tespih taneleri mesabesinde kalır. Aslında Şâfiî'nin en güçlü yönü onun verileri mantıkî bir tutarlılık içinde maharetle işlemesidir. Zira kendisi, bir veri mesabesinde olan sünnet birikimi konusunda Ahmed b. Hanbel düzeyinde değildir. Yine sahabe ve tâbiûn görüşleri bilgisinde (âsâr) bir Mâlik b. Enes düzeyinde değildir. Fakat o, sahip olduğu kadarıyla bu alanlardaki bilgileri organik bir bütünlüğe kavuşturma noktasında farklılaşmaktadır. O bütün verileri bir bütünlük içinde kullanma noktasında son derece başarılıdır. Bu verileri değerlendirip bir inşaya tabi tutarken müracaat ettiği temel kriterlerden biri kronolojidir. Bu yaklaşım, verileri tarihî akışa uygun tertip etme imkânını bahşeder. Şâfiî'nin bununla yetinmediği, yorumlama sürecinde bunu bir basamak olarak gördüğü anlaşılacaktır. Onun asıl hedefi bütün verileri organik bir bütünlüğe kavuşturup fonksiyonel hâle getirmektir. Bu maksatla Kur'an ve sünneti oluşturan unsurlar arasında var olan organik bağları keşfedip sahîh dinin ana gövdesini ve iç işleyişini tespit etmeye koyulur. Bunu başardığında Allah'ın iradesi şu veya bu şahsın istediği şekilde değil de sırf Allah'ın istediği şekilde yorumlanma imkânına kavuşmuş olur. Böylece keyfî kurgulamalara mahal bırakılmamış olur. Böyle bir metodoloji zorunlu olarak metinler arası ilişkiler ağına yoğunlaşmak durumunda kalacaktır. Bu, Şâfiî'nin teorik düşüncesinde dil inceliklerinin ve metinler arası ilişkilerin büyük bir yer işgal etmesi olgusunu da kısmen izah eder.

Dine ilişkin verileri sahîh bir şekilde yorumlama gayreti, keyfî yorumlara karşı dikkatli olma çabası, Şâfiî'nin bütün yazılı ve sözlü fikriyatının ana çizgisini oluşturur. Bu çizgiyi koruma ve savunma noktasında Şâfiî hiçbir platformda geri çekilmemiştir. Bu anlayışı bir hayat tarzı olarak benimsemiştir. Bütün birikim ve donanımını bu yola adanmıştır.

Ehl-i hadîsin Şâfiî ile ilgili olarak dile getirdikleri minnettarlık ifadeleri, onların sahip oldukları malzemen nasıld yararlanacaklarını bilmediklerini, Şâfiî'nin onlara bunu öğrettiğini göstermektedir. O da mantık unsurunun bir gereği olan yöntem bilgisidir. Bu konuda sağladığı lojistik destek sayesinde Ehl-i hadîs kendini toparlamış ve varlık göstermeye başlamıştır. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Şâfiî gelip açıklamadan önce hadîsin nâsih ve mensuhunu bilmediğini, Ashâb-ı hadîsin, hadîslerin manalarını anlamadıklarını,⁹⁹ yakalarını Ebû Hanîfe'nin talebelerinden kurtaramadıklarını¹⁰⁰ belirtmiştir.¹⁰¹ Kerâbîsî ise onun sayesinde sünenin çoğundan istinbatı kavradıklarını,¹⁰² onu dinleyene kadar Kitap, sünnet, ittifak (icma) gibi terimleri bilmediklerini ve düşünce dünyalarına bu terimlerin onun çabaları sayesinde girdiğini belirtmiştir.¹⁰³ Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem, Mısır halkına ihticacı öğretenin Şâfiî olduğunu,¹⁰⁴ münazaraya girdiği kişilere acıdığını; zira Şâfiî'nin, o sırada avına odaklanmış yırtıcı bir kuş kesildiğini belirtmiştir.¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, Allah'ın kitabı ve Resûlullah'ın sünneti konusunda en fakih kişinin Şâfiî olduğunu belirtmiştir. Bu yöndeki bütün rivayetler onun güçlü bir diyalektiğe sahip olduğunu göstermektedir. Buna rağmen Şâfiî, spekülâtif düşünceye iltifat etmeyen bir kişiliğe sahiptir. Tefekküründe geçmişin mirasını ve beşerî tecrübeyi dikkate alır, ama kayıtsız şartsız teslim olmaz. Taklidi değil içtihadı esas alan bir bakış açısına sahip olduğu için Kur'an ve sünnet birikimi dışında hiçbir veriyi sorgulamadan almaya yanaşmaz.

Dönemin Kelam Anlayışına Karşıtlığı

Döneminin kelam anlayışı hakkında olumlu düşünceler beslemeyen Şâfiî, ayrım gözetmeksizin ehl-i kelamı ağır bir dille eleştirmiştir. "İsim müsemmadan başka bir şeydir veya isim müsemmadır diyeni duyarsanız bilin ki o ehl-i kelamdandır ve dini yoktur."¹⁰⁶ Bu tür ifadeleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Bu rivayetdeki kavram ve

terimlerin daha sonraki bir döneme ait anlayışı yansıttığı ve bunların Şâfiî'ye söyletildiği söylenebilir. Bu da aydınlatılmaya muhtaç bir mesele olarak durmaktadır. Şâfiî, haddizatında kelamı riskli bir alan olarak görmekte ve onunla uğraşılmasını tehlikeli bulmaktadır. Müzenî'nin kelama dair sorduğu bir soruya “Bana hata ettiğimde, 'kâfir oldun' değil de 'hata ettin' diyebileceğin bir konuda soru sor.” cevabını vermiştir.¹⁰⁷ Yine Müzenî, başlangıçta kelam ile uğraştığını, kelam ile ilgili sorduğu bir soruya, Şâfiî'nin kendisine nerede bulunduğunu sorduğunu, o da Fustat Camii'nde cevabını verdiğini, Şâfiî'in buna hayır deyip tam da Kulzum Denizi'nin girdap ve tayfunlarıyla meşhur Târân denilen yerinde bulunduğunu söylemiştir. Ardından kendisine bir fıkıh sorusu sormuş, Müzenî de cevap vermiş, Şâfiî bir ilave yaparak cevabını etkisiz hâle getirmiş, Müzenî cevabını yeniden kurgulamış, Şâfiî bunu da etkisiz hâle getirecek bir eklemede bulunmuş, Müzenî bunu da dikkate alacak şekilde cevabını düzeltmiş ve nihayet Şâfiî ona Kur'an, sünnet ve ulemanın görüşlerinin yer aldığı fıkıhın işte böyle bir etkinlik olduğunu belirtmiş, oysa âlemlerin Rabbi hakkında kelam etmekte ise böyle bir imkân bulunmadığını, o alanın son derece tehlikeli olduğunu, kişinin ayağının her an rahatlıkla kayabileceğini ve kötü bir akıbeta müncer olabileceğini belirttikten sonra kelamı bırakıp fıkha yöneldiğini söylemiştir.¹⁰⁸

Mısır'da Hafs el-Ferd (ö. 204/820) ile girdiği bir mü-nazaradan sonra kelamdan nefret etmeye başladığı belirtilirse de¹⁰⁹ onun kelam karşıtlığı daha erken tarihlere kadar geri gider. Nitekim kavlı kadîm dönemi talebelerinden Ebû Sevr'in, kendisinden kelama dair bir şeyler telif etmesini istediğinde, “Kelama bulaşan iflah olmaz.” cevabını vermiştir.¹¹⁰ Bir başka rivayette ise, istese muhalif gördüğü her anlayışa karşı bir kitap telif edebileceğini, ama kelamla birlikte anılmak istemediği için buna girişmediğini belirtmiştir.¹¹¹ Kendisi gibi talebelerinin de kelama bulaşmalarını istememiştir.¹¹²

Aslında Şâfiî, gözün bir görebilme sınırı olduğu gibi aklın da erişebildiği bir sınırı olduğuna inanır.¹¹⁵ Başta itikadi meseleler olmak üzere bütün dinî meselelerin vahiy kaynaklı bilgi çerçevesinde izah edilmesini ister. Fakat Şâfiî’de, ehl-i kelamın itikadi meseleleri Kitap ve sünnetten bağımsız sırf rasyonel bir zeminde ele aldığı kanaati hâkimdir. En çok da Mutezile’nin kelim yapma tarzından rahatsızlık duyar.¹¹⁴ Dönemin ehl-i kelamının başını çeken Mutezile’nin temel tezlerini eleştirmiştir. Bu bağlamda “Kur’an Allah kelimadır; mahluktur diyen kâfir olur.” demiştir.¹¹⁵ Hatta Kur’an’ın mahluk olduğunu savunan döneminin ünlü kelamcısı Hafs el-Ferd’i tekfir etmiştir.¹¹⁶ Ayrıca ona, eşsiz ve tek anlamına gelen “el-Ferd” yerine yalnız kalmış anlamındaki “el-Münferid” lakabını yakıştırmıştır.¹¹⁷

Büveytî’nin bir sorusu üzerine Şâfiî, Râfızî, Kaderî, Mürciî olanların arkasında namaz kılınmaması telkininde bulunmuş; iman sözdür diyenin Mürciî, Ebû Bekir ve Ömer’in imam olmadığını söyleyenin Râfızî, meşietini kendisine bağlayanın da Kaderî olduğunu belirtmiştir.¹¹⁸ Ömer b. Abdulaziz’i de râşid halifeler arasında sayan Şâfiî,¹¹⁹ Rebî’ el-Mürâdî’ye ise Kaderiye mensupları arasında namaz kılınmamasını, hatta onlarla evlenilmemesini telkin etmiştir.¹²⁰ Talebesi Humeydî’ye (ö. 219/834) imanı ikrardan (kavl) ibaret gören Mürci’e’ye¹²¹ karşı “*Dini Allah’a özgü kılarak samimi bir şekilde ibadet etmekle, namaz kılmak ve zekât vermekle emrolundular. İşte düzgün din budur.*” (Beyyine suresi, 98:5) ayetiyle istidlal etmesini istemiştir.¹²²

Amel Eksenli İtikat Anlayışı

İster itikat ister fıkıh alanında olsun olabildiğince naslar çerçevesinde kalmaya özen göstermiştir. İtikat esasları hususunda felsefi izahlara gidilmesini tasvip etmemiştir. Bunun pratik bir yararının da olmadığını düşünmüştür. Kulun görevi, Allah’ın rızasını kazandıracak amelleri

belirleyip ifa etmektir. Bunu bırakıp Allah hakkında konuşmak bir tür haddini aşmadır. Bu yaklaşım onun amel eksenli bir din anlayışını benimsemesine, dolayısıyla fıkha ihtimam göstermesine yol açmıştır.¹²³

İnanç esaslarını naslar çerçevesinde izaha girişmiş, amelin imandan bir cüz olduğunu, imanın artıp eksildiğini savunmuştur. Nitekim Mısır’da huzurunda Hafs el-Ferd ile Mıslân el-Enmâtî arasında imanın eksilip artması konusunda cereyan eden tartışmada, Hafs’ın üstün gelmesinden rahatsızlık duyan Şâfiî tartışmaya katılıp imanın söz ve amelden oluştuğu ve artıp eksildiği tezlerini başarıyla savunmuş ve rakibine üstün gelmiştir.¹²⁴

“Allah nezdinde en hayırlı amel hangisidir?” sorusuna Şâfiî, “Allah’ın onsuz hiçbir ameli kabul etmediği amel olup onun da tevhit inancı olduğunu”, en üst derecedeki amel, en şerefli rütbe ve en muteber nasibin “kendisinden başka ilah bulunmayan Allah’a iman etmek” olduğunu belirtmiştir. İmanın mahiyetine, amel ve ikrarın imandaki işlevine yönelik soruya “İman, Allah için ameldir, söz de o amelin bir parçasıdır.” diye cevap vermiş, bu durumun izahı istendiğinde, imanın pek çok hâlleri, dereceleri ve tabakalarının bulunduğunu, bunlardan kiminin gayet mükemmel, kiminin apaçık eksik, kiminin de artısının fazla olduğunu açıklamıştır.

İmanın eksilme ve artma gösterdiğini kabul eden Şâfiî, imanın insan organlarına bölüştürülerek farz kılındığını, her organın bir şekilde Allah’ın farz kıldığı iman sorumluluğundan pay aldığını belirtmiştir. Akletme, anlama, kavrama işlevini gören ve diğer bütün organların amiri konumunda olan kalp, görme işlevi sağlayan gözler, işitme işlevi gören kulaklar, ayrı birer işlev gören vs. organlardan her biri iman açısından ayrı birer görev üstlenmiş durumdadırlar. Allah’ın kalbe farz kıldığı iman, kendisinden başka ilah bulunmayan Allah’ın tek olduğunu ve ortağı bulunmadığını, eş veya çocuk edinmediğini,

Hız. Muhammed (s.a.v.)'in onun kulu ve elçisi olduğunu tasdik etmesi, tanıyıp bilmesi ve bağlanması, buna rıza göstermesi ve teslim olması, Allah'tan gelen peygamberleri ve kitapları benimsemesidir. Allah'ın kalbe yüklediği farz budur. Kalbin yükümlü olduğu amel de budur. Allah, dile ise kalptekini söylemeyi, onu açığa vurmaya farz kılmıştır. Kulağa ise haram kıldıklarını dinlemekten sakınmayı farz kılmıştır. Kulağın ameli/işî/vazifesi de budur. Gözlere ise harama bakmaktan sakınmayı farz kılmıştır. Gözlerin vazifesi budur ve bu da imandandır. Cinsel organa da yüklediği bir görev vardır ve bu da imandandır. Ellere ise meşru olanları tutmayı, yasaklananlardan el çekmeyi farz kılmıştır. Velhasıl her organ, işlevini Allah'ın belirttiği doğrultuda görmek durumundadır ve bütün bunlar imanın birer parçası konumundadır.¹²⁵

Şâfiî'ye göre, iman artma-eksilme göstermeyen sabit bir yapı olsaydı, insanlar arasındaki fazilet farkı oluşmazdı, herkes eşit olur ve üstünlük de anlamsız olurdu. Müminler imanın tamam oluşu sayesinde cennete girerler, imandaki fazlalıkla da Allah nezdindeki/cennetteki dereceleri farklılaşır, imandaki eksiklik sebebiyle kusurlu bulunanlar cehenneme girerler.¹²⁶

Mısır'ın Said bölgesinden gönderilen ve “*Hayır, onlar o gün Rablerinden perdelenecelerdir.*” (Mutaffifîn suresi, 83:15) ayetinin tefsirini isteyen bir mektuba “Öfkesini celbeden bir topluluğun perdelenmesi, rızasını kazanan topluluğun da O'nu göreceğini gösterir.” cevabını vermiştir. Bunu gören İbrâhim b. Muhammed b. Herim ona bu görüşü benimseyip benimsemediğini sorunca “Muhammed b. İdris, ahirette Rabbini göreceğine inanmasaydı dünyada O'na ibadet etmezdi.” karşılığını vermiştir.¹²⁷

Yûnus b. Abdûla'lâ'ya uzanan bir rivayette Şâfiî, Allah'ın sıfatları ve inanılacak esaslar konusunda sorulan bir soruya şöyle cevap vermiştir:

“Allah’ın Kur’an ve sünnet ile haber verilmiş isim ve sıfatları vardır. Bunlardan delil ile sabit herhangi bir hususu reddetmek kimseye caiz değildir. Delil getirilmesine rağmen inkâr eden kişi kâfir olur. Delil sabit olmadan kişi bilmemekte mazur sayılır. Zira bu, akılla, düşünüp taşınmakla kavranabilecek bir husus değildir. Kendisine haber ulaşmadıkça bu tür konularda kimse tekfir edilmez. Bu sıfatların varlığını kabul ederiz, ama teşbihe gitmeyiz.”¹²⁸ Kaderle ilgili sorulan bir soruya da “Allah hayrın da şerrin de yaratıcısıdır.” cevabını vermiştir. Amel eksenli din anlayışının gereği olarak hamamda çıplak gezinen biri hakkında, farz olan örtünmeyi ihmal ettiği gerekçesiyle şahitliğinin kabul edilmeyeceğini söylemiştir.¹²⁹ Ona göre herhangi bir farzın ihmali kişinin adaletini zedeler, şahitlik yapma ehliyetini giderir. Öğrencisi Rebî’ b. Süleyman el-Mürâdî’nin aktardığına göre Şâfiî, serin su içmenin bile dinî duyarlılığına/kişiliğine zarar vereceğini bilse bundan bile uzak duracağını söylemiştir.¹³⁰

Ali b. Ahmed b. Yûsuf el-Hekkârî’nin *Akîdetü’ş-Şâfiî* adında imam Şâfiî’nin itikadi görüşlerini konu edinen bir eser yazdığını belirtilmişse de¹³¹ bu eserin günümüze ulaştığı tespit edilememiştir.

Samimi bir dindarlığı (takva)¹³² şiar edinen Şâfiî, çeşitli disiplinlerin insan kişiliğine nasıl tesir edeceği konusundaki kanaatini belirtirken bunları birebir tecrübe etmiş biri gibi konuşmaktadır. “Kur’an öğrenenin kıymeti artar, fıkıh tahsil edenin kadri yükselir, hadis yazıp öğrenenin delili kuvvetli olur, dil konularını araştıranın tabiatı incelik, hesaba kafa yoranın görüşü sağlam olur, kendi nefsini korumayana ilmi de fayda vermez.”¹³³

YAŞADIĞI DÖNEM

Hicri 150-204 yılları arasında yaşayan Şâfiî'nin bütün hayatı Abbasiler döneminde geçmiştir. Doğumu Ebû Câfer Mansûr (136-158/754-775), vefatı ise Me'mun (198-218/813-833) dönemine rastlar. Muhammed Mehdi dönemini (158-169/775-785) Mekke'de, Hârûn Reşid dönemini (170-193/786-809) ise Medine, Yemen, Bağdat ve Mekke'de, Emin dönemini (193-198/809-813) Mekke ve Bağdat'ta, Me'mun dönemini (198-218/813-833) ise ağırlıklı olarak Mısır'da geçirmiştir.

Hârûn Reşid, hayattayken ilk veliaht olarak oğlu Emin'i, ikinci veliaht olarak da diğer oğlu Me'mun'u tayin etmiş ve ülke topraklarının merkez ve batı kısımlarının yönetimini Emin'e, doğu kısımlarının yönetimini de Me'mun'a tevdi etmişti. Emin'in annesi Arap, Me'mun'un annesi ise Fars kökenli idi. Hârûn Reşid vefat edip Emin halife olunca kardeşi Me'mun'dan yönetimindeki toprakları kendisine ilhak etmesini talep etmesi üzerine iki kardeş arasında iktidar mücadelesi başladı. Bu süreçte devletteki Arap ve Fars unsurlar ve bunlar etrafında şekillenen nüfuz çevreleri arasında bir kapışma yaşandı. Bir yıllık muhasara sonrasında Bağdat düştü ve halife Emin idam edilip iktidar Me'mun'a geçti. Bağdat muhasarasının başlangıcında muhtemelen Bağdat'ta bulunan Şâfiî burayı terk edip Mekke'ye çekilmek zorunda kaldı. Muhasara sonrasında da Bağdat'a uğrayıp üç ay kalan Şâfiî oranın ilim için huzurlu bir ortam olmaktan çıktığını hissetti ve yönünü Mısır'a çevirdi. O sıralarda Mısır, merkezde yaşanan siyasi çekişmelerden nispeten uzak ve daha sakin bir bölge konumundaydı. Bu kardeş kavgasından son derece müteessir olan Şâfiî'nin fiilen taraf olmadığını, ama düşünce dünyası itibarıyla Me'mun'un yaptığını da pek tasvip etmediğini tahmin ediyoruz. Zira Me'mun'un siyasi konumunu pekiştirmek maksadıyla bilahare yürürlüğe koyduğu kültür hamlesi Arap unsurun satvetini kırmaya yönelikti.

Bu süreç, o zamana kadar palazlanmış olan temel dinî ilimlerin gücünü kırma siyasetine de dönüştü ve gidişat muhafazakâr kesimleri oldukça rahatsız etti. Şâfiî'nin vefatından sonra hicri 212'den itibaren yürürlüğe konulacak olan mihne süreci büyük bir infiale yol açacak, toplumdaki doğal ilmî gelişim sekteye uğrayacak ve ideolojik bir çatışmanın başlatıcısı olacaktır.

Tekrar başa dönüp Şâfiî'nin ilim tahsil ettiği şehir, şahıs ve çevrelere daha üstten topluca bakıldığında şu genel tespitlerin yapılabileceğini söyleyebiliriz: Hicaz olarak ifade ettiğimiz Mekke ve Medine o dönemde ilmî yönden homojen olmasa da buradaki ilmî anlayışa daha muhafazakâr bir tavrın egemen olduğu söylenebilir. Irak bölgesinde ise baskın ilmî karakterin re'y yanlısı olduğunu ve bu çizgiye Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin damgasını vurduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Hicaz'da Süfyan b. Uyeyne ve Mâlik b. Enes'ten aldığı eğitimle yola çıkan Şâfiî, bu çizginin bir temsilcisi olarak gittiği Irak'ta öğrendiği re'y anlayışıyla etkileşime giriyor ve iki çizgi arasında bir tür sentez girişiminde bulunuyordu. Farklı çizgiler arasında şaşkın kalmamak için bir metot geliştirmek zorunda kalmış ve *Risale*'yi bu şartlarda yazmıştır. Mısır'a gittiğinde ise Mâlik'in otoritesinin oraya hâkim olduğunu görmüştür.

İmam Mâlik'i zaman zaman ekonomik yönden desteklemiş tâcir-âlim Leys b. Sa'd'ın ilim anlayışına ilgi duymuş, ama daha erken bir tarihte vefat ettiği için onun birikimini öğrencisinden alma yoluna gitmiştir. Fakat Leys'in birikim ve anlayışı Mısır'daki baskın Mâlikî anlayışı karşısında oldukça sönük kalmıştır. Şâfiî, Mâlik'in Mısırlı öğrencilerinin birikimlerini de ciddiye almıştır. Bu bağlamda Esed b. Furat'ın Abdurrahman b. el-Kasım ile birlikte oluşturdukları Esediyeye, sonrasında Sahnun b. Said'in yine İbnü'l-Kasım ile birlikte meydana getirdikleri Müdevvene ve Abdullah b. Abdullhakem'in şahsi kütüphanesindeki diğer telifattan yararlanmıştı.

Şâfiî'nin ilmî mirasının tasnifinde Mısır öncesi ve sonrası önemli bir yere sahiptir. Günümüzde Şâfiî mezhebine esas teşkil eden içtihatlar Mısır sonrasına ait olanlardır. Öncesine ait içtihatlarının mezhep içindeki payı oldukça sınırlı ve istisnaidir. Kendini sürekli yenileyen ve buna bağlı olarak görüşlerini değiştirmekten çekinmeyen Şâfiî Mısır'a geldiğinde artık nihai görüşlerinde karar kılmıştır. Mısır'daki toplumsal şartların Şâfiî'nin içtihatları üzerinde etkili olduğu söylenebilirse de kadîm-cedîd kırılmasını buna indirgemek yanlış olur. Bu köklü değişimin daha uzun bir sürecin semeresi olduğunu söylemek daha isabetli olur. Genellemeler ve indirgemeci yaklaşımlar gerçek resmi ortaya çıkarmaktan uzaktır.

Dipnotlar

1. Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb er-Arnaut ve Muhammed Nuaym el-Arkasûsî, Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1982, X, 11.
2. Zehebî, *Siyer*, X, 6; Safedî, Ebû's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah (764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Wiesbaden, 1962–2004, II, 172.
3. İbn Hacer, *Tevâli*, 55
4. Zehebî, *Siyer*, X, 6.
5. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hâtim er-Râzî (327/938), *Âdâbü'ş-Şâfiî ve menâkıbuh*, thk. Abdülğani Abdülhalık, (takdim: M. Zahid el-Kevseri), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts., 39-40; Abbâdî, Ebû Asım Muhammed b. Ahmed, *Kitabu Tabakâti'l-fukahai'ş-Şâfiîyye = Das klassenbuch der gelehrten safiiten*, nşr. Gösta Vitestam, Leiden: E. J. Brill, 1964, 52.
6. Zehebî, *Siyer*, X, 6.
7. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458/1066), *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Kahire: Dâru't-Türas, 1971, I, 102-104.
8. İbn Hacer, *Tevâli*, s. 56
9. Râfızî, Cehmî ve Kaderî olmakla itham edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Hasan el-'İclî, Ahemd b. Abdillâh b. Sâlih, *Ma'rifetü's-sikat*, thk. Abdulalim Abdulazim el-Büstevî, Medine: Mektebetü'd-dâr, 1985, I, 209.
10. Zehebî, *Siyer*, X, 7.
11. Kadî İyâz, Ebû'l-Fazl İyaz b. Mûsa b. İyaz el-Yahsubî (544/1149), *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Ahmed Bekîr Mahmûd, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1967, I, 62, 202.
12. Beyhakî, *Menâkıb*, 86; Abbâdî, *Tabakât*, 30-31.
13. Zehebî, *Siyer*, X, 7.
14. İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu*

- ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâ-dır, 1994, V, 209-211.
15. Taberi, Tarihü't-Taberî, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru'l-Maârif, ts, VI, 472.
 16. Kadı İyâz, Medârik, I, 395-396; Sübkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali, Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî – Abdulfettah M. el-Hulv, Kahire, 1967–1970, II, 100-101.
 17. İbn Ebî Hâtim, Âdâb, s. 33-34; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, Menâkıbü'l-imami's-Şâfiî, thk. Halil İbrahim Molla Hatır, Riyad: Mektebetü'l-imami's-Şâfiî, 1992, s. 79-80.
 18. İbn Ebî Hâtim, Âdâb, 34.
 19. İbn Ebî Hâtim, Âdâb, 197-199.
 20. Zehebî, Siyer, X, 50.
 21. Şîrâzî, Ebü İshak, Tabakātu'l-Fukaha, thk. İhsan Abbas, 2. bs., Beyrut: Dâru'r-râidi'l-arabi, 1981, 101-102.
 22. Beyhakî, Menâkıb, I, 221.
 23. Zehebî, Siyer, X, 7.
 24. Menâkıb, I, 83.
 25. İbn Ebî Hâtim, Âdâb, 43-44; Beyhakî, Menâkıb, I, 213-214.
 26. Beyhakî, Menâkıb, I, 200.
 27. Beyhakî, Menâkıb, I, 204.
 28. Beyhakî, Menâkıb, I, 229.
 29. Beyhakî, Menâkıb, I, 201.
 30. Beyhakî, Menâkıb, I, 202.
 31. İbn Ebî Hâtim, Âdâb, 41-42.
 32. Safedî, Vâfi, II, 173.
 33. Beyhakî, Menâkıb, I, 225.
 34. Beyhakî, Menâkıb, I, 226.
 35. Beyhakî, Menâkıb, I, 227.
 36. Beyhakî, Menâkıb, I, 211.
 37. Beyhakî, Menâkıb, I, 227-229.
 38. Kadı İyâz, Medârik, I, 393.
 39. İbn Tagriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf (874/1469), en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire, ofs., Kahire: Vezaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1929, II, 161.

40. Beyhakî, Menâkıb, I, 237.
41. İbn Yûnus es-Sadefî, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed b. Yûnus b. Abdila'lâ (347/958), Târîhu İbn Yûnus es-Sadefî: kısmü'l-evvel: Tarihü'l-Mısriyyîn, Kısmu's-sâni: Tarihu'l-ğurebâ, thk. Abdülfettah Fethi Abdülfettah, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, II, 191.
42. Beyhakî, Menâkıb, I, 238.
43. İbnü'l-Mulakkîn, el-Akdu'l-müzheb, 22.
44. Kadı İyâz, Medârik, I, 385-386.
45. Beyhakî, Menâkıb, I, 239.
46. Kadı İyâz, Medârik, I, 392, 525.
47. Kadı İyâz, Medârik, I, 385.
48. İbn Hacer el-Askalanî, Tevâli't-te'sîs li-meâlî Muhammed b. İdrîs, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah Kadi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, s. 182.
49. İbn Hacer, Tevâli, 182.
50. İbn Ebî Hâtim, Âdâb, 79-80.
51. Zehebî, Siyer, XII, 492-7
52. Fahreddin Râzî, Menâkıb, 34; Zehebî, Siyer, X, 76; İbn Hacer, Tevâli, 179-183.
53. Zehebî, Siyer, X, 11.
54. Abbâdî, Tabakât, 30; Sübkî, Tabakât, II, 6.
55. Sübkî, Tabakât, II, 136.
56. Zehebî, Siyer, X, 36.
57. İbn Ebî Hâtim, Âdâb, 276; Abbâdî, Tabakât, 55.
58. Sübkî, Tabakât, III, 227.
59. Safedî, Vâfi, II, 177; İbn Hacer, Tevâli, 147-148.
60. Beyhakî, Menâkıb, I, 238.
61. Beyhakî, Menâkıb, I, 256.
62. Beyhakî, Menâkıb, I, 242.
63. Beyhakî, Menâkıb, I, 242; İbn Hacer, Tevâli, 153.
64. İbn Ebî Hâtim, Âdâb, 71; Beyhakî, Menâkıb, I, 240; İbn Hacer, Tevâli, 150-1.
65. İbn Hallikân, Vefeyât, II, 391-393; Zehebî, Siyer, VIII, 454-468.
66. İbn Ebî Hâtim, Âdâb, 29, 71; Beyhakî, Menâkıb, I, 240; İbn Hacer, Tevali, s. 57
67. İbn Ebî Hâtim, Âdâb, 71; Beyhakî, Menâkıb, I, 240.

68. İbn Hallikân, Vefeyât, I, 238-239.
69. Kadı İyâz, Medârik, I, 449.
70. Kadı İyâz, Medârik, I, 448.
71. Beyhakî, Menâkıb, I, 240-1.
72. el-Kadı Ebu Ali el-Hüseyin b. Muhammed el-Mer-
verrûzî, Ta'lika, thk. Ali Muhammed Muavvez – Adil
Ahmed Abdülmevcûd, Mekke: Mektebetu Nizar
Mustafa el-Baz, ts., I, 188.
73. İbn Hacer, Tevâlî, 153-154.
74. Kadı İyâz, Medârik, I, 95, 457-459.
75. Fehd b. Sa'd, Kıyas, s. 57
76. Coulson, A History of Islamic Law, 56
77. Zehebî, Siyer, X, 59
78. Zehebî, Siyer, X, 81
79. Zehebî, Siyer, X, 87
80. Zehebî, Siyer, X, 57
81. Safedî, Vâfî, II, 173
82. İbn Ebû Hâtim, Âdâb, 86; Zehebî, Siyer, X, 82; İbn
Şühbe, Tabakât, I, 26
83. Safedî, Vâfî, II, 172
84. Zehebî, Siyer, X, 24
85. Şâfiî, Risâle, s. 567
86. Zehebî, Siyer, X, 54
87. Zehebî, Siyer, X, 71
88. Şâfiî, Risâle, 131-136
89. Şâfiî, Risâle, 128-130
90. Zehebî, Siyer, X, 49
91. Zehebî, Siyer, X, 73
92. Zehebî, Siyer, X, 49, 73
93. Zehebî, Siyer, X, 74
94. Safedî, Vâfî, II, 172
95. Zehebî, Siyer, X, 81
96. Zehebî, Siyer, X, 74-75
97. Zehebî, Siyer, X, 75
98. Safedî, Vâfî, II, 173-174. Abbâdî, Şâfiî'nin bu fetvayı
verdiğinde 15 yaşında olduğunu belirtir. (Tabakât, 52)
99. Beyhakî, Menâkıb, 301
100. İbn Ebû Hâtim, Âdâb, s. 55-56

- 101.Şîrâzî, Tabakât, 72
- 102.Beyhakî, Menâkıb, I, 301
- 103.İbn Ebû Hâtim, Âdâb, 57
- 104.Beyhakî, Menâkıb, I, 244
- 105.Safedî, Vâfi, II, 173
- 106.Sübki, Tabakât, II, 174
- 107.Zehebî, Siyer, X, 28
- 108.Zehebî, Siyer, X, 25-26
- 109.Zehebî, Siyer, X, 18
- 110.Abbâdî, Tabakât, 61
- 111.Zehebî, Siyer, X, 31
- 112.Abbâdî, Tabakât, 34
- 113.İbn Ebû Hâtim, Âdâb, 271
- 114.Başlıği itibarıyla konuya tahsis edildiği anlaşılan şu kitaba ulaşamadık: Muhammed Rebî' Muhammed Cevheri, el-İmamu's-Şâfiî ve ilmü'l-kelâm, Kahire: Daru't-Tıbâeti'l-Muhammediyye, 1986.
- 115.Abbâdî, Tabakât, 54; Zehebî, Siyer, X, 18.
- 116.Zehebî, Siyer, X, 30.
- 117.Abbâdî, Tabakât, 55.
- 118.Zehebî, Siyer, X, 31.
- 119.Zehebî, Siyer, X, 20.
- 120.Abbâdî, Tabakât, 12-13.
- 121.Zehebî, Siyer, X, 31.
- 122.Abbâdî, Tabakât, 26.
- 123.Zehebî, Siyer, X, 26.
- 124.Beyhakî, Menâkıb, 387; İbn Kesîr, Menâkıb, 192-3.
- 125.Beyhakî, Menâkıb, 387-93.
- 126.Beyhakî, Menâkıb, 393.
- 127.Sübki, Tabakât, II, 81. Süfyan b. Uyeyne'nin de bu ayetle rü'yetullahı temellendirdiği aktarılır. (Zehebî, Siyer, VIII, 468)
- 128.Zehebî, Siyer, X, 79-80.
- 129.Abbâdî, Tabakât, 60.
- 130.Sübki, Tabakât, 136.
- 131.Zehebî, Siyer, X, 49.
- 132.Sübki, Tabakât, 136.
- 133.Zehebî, Siyer, X, 24.