

ŞAFK

(الشفق)

Güneş battıktan sonra
batı ufkuunda görülen ve kaybolması
akşam namazı vaktinin bitip
yatısı namazı vaktinin girmesinin
ölçüsü sayılan
kızılık ya da bu kızılıktan sonra
ortaya çıkan beyazlık
(bk. FECİR; VAKİT).

ŞÂFİİ

(الشافعي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs
b. Abbâs eş-Şâfiî
(ö. 204/820)

Şâfiî mezhebinin imamı,
büyük müctehid.

150 (767) yılında Gazze'de doğdu. Doğum yerinin Askalân olduğu rivayeti bu şehrin Gazze'ye komşu oluşuna bağlanabilirse de Yemen'de dünyaya geldiğine dair rivayeti izah etmek kolay değildir. Baba tarafından soyu Hz. Peygamber'in dördüncü kuşaktan dedesi Abdümenâf ile birleşir. Şeceresinin çeşitli basamaklarında yer alan dedelerine bağlı olarak Kureşî, Mutalibî, Şâfiî nisbeleriyle anılır. Bedir Gazvesi'nde müslümanlara esir düşüp fidye vererek serbest kaldıktan sonra İslâm'ı kabul eden dedesi Sâib'e değil onun oğlu Şâfi' a nisbetiyle şöhret bulmuştur. Anne tarafından soyu Ezd, Esed veya Kureys kabilesine bağlanır; ancak Ezd yönündeki rivayetler tercih edilmiştir. Tabakat kitaplarında Şâfiî'nin hayatına dair verilen bilgilerin kronolojiye pek dikkat edilmeden sadece tema birliğine göre sıralanmış olması bunları gerçek tarihlerine yerleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Babası vefat edince annesi Fâtıma onu iki yaşında Mekke'ye götürdü. Mina yakınlarında Şi'bülhayf mevkiinde mahrumiyet içinde büyüdü. Temel eğitimi güçlü hâfızası sayesinde bir tür belletmenlik yaparak ücret ödemedi sürdürdü. Yazı malzemesi ihtiyacını etraftan topladığı kemiklerden ve bir devlet daireisinin atık kâğıtlarından karşılıyordu. Yedi veya dokuz yaşlarında Kur'an'ı ezberledi; on üç yaşında iken Mescid-i Harâm'da Kur'an okutmaya başladı. Bir yandan İsmâil b. Kustantîn'den kıraat dersleri alırken diğer yandan ilim meclislerine katıldı. Mekke'deki eğitiminden sonra Benî Hüzeyl kabilesine katılıp onların şifahî kültürü ve örfleri yanında atıcılık ve biniciliği öğrendi. Burada elde ettiği tecrübenin etki-

siyle önce Arap şiiri, edebiyatı ve tarihine ilgi duydu. Çevresinden gelen telkinlerle Süfyân b. Uyeyne ve Müslim b. Hâlid ez-Zencî'den ilim tahsiline başladı. Bu dönemdeki hocaları arasında Saîd b. Sâlim, Abdülmeccid b. Abdülazîz b. Ebû Revvâd, Abdullah b. Hâris el-Mahzûmî, Dâvûd b. Abdurrahman el-Attâr, dedesinin amcasının oğlu Muhammed b. Ali b. Şâfi', Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Müleykî, Fudayl b. İyâz, Abdülazîz b. Abdullah b. Ebû Seleme el-Mâcişûn'un adları da geçer (Zehebî, X, 6; Safedî, II, 172). Böylece İbn Abbas'ın Amr b. Dînâr, İbn Cüreyc ve Atâ b. Ebû Rebâh yoluyla intikal eden ilim çizgisini tanıdı (Zehebî, X, 85-86; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, s. 105; İbn Hacer el-Askalânî, s. 72-73).

Şâfiî yine telkinler üzerine Mâlik b. Enes'e gitmeye karar verince ödünç aldığı bir nüshadan *el-Muvaţta'* ezberledi. Ardından hocası Müslim b. Hâlid ez-Zencî'nin Mâlik'e ve Mekke valisinin Medine valisiyle Mâlik'e hitaben yazdığı mektupları ararak Medine'ye gitti. Mâlik'le tanışmasına aynı zamanda kendi akrabası olan Medine valisi aracılık etti. Zehebî bu sırada Şâfiî'nin yirmi yaşını biraz geçmiş olduğunu belirtir. Mâlik başlangıçta onu öğrencilerinden birine bağlamak istediye de yeteneğini sezince bizzat ilgilenmeye karar verdi (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 102-104; Zehebî, X, 6; İbn Hacer el-Askalânî, s. 55-56). Bu talebeliği hocasının vefatına kadar (179/795) devam etti. *el-Muvaţta'* râvileri listesine giren Şâfiî (Kâdî İyâz, I, 62, 202) hocasının ilmî birikimine en iyi nüfuz eden öğrencilerinden oldu. Ayrıca ulemânın ihtilâfına ilgi duyduğu için burada İbrâhim b. Ebû Yahyâ, Abdülazîz ed-Derâverdî, Attâf b. Hâlid, İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî ve İbrâhim b. Sa'd gibi hocalardan ders aldı (Zehebî, X, 7); fakat hiçbirisi Mâlik kadar ilmî kişiliğine tesir edemedi.

Mâlik b. Enes'in vefatı üzerine Şâfiî muhtemelen Mekke'ye döndü. O sırada Hicaz'da bulunan Yemen valisi, Şâfiî'nin dayılarından birinin ricasıyla onu Yemen'e davet etti. Şâfiî'nin bu yolculukta harcayacak parası olmadığından annesi evini rehin ederek aldığı borçla yol masraflarını karşıladı. Yemen'de bir kamu görevi alıp burada yaklaşık beş yıl kalan Şâfiî'nin San'a'da Hz. Osman'ın torununun torunu olan Hamdeh (Cemîle) adlı hanımla evlendiği kaydedilmektedir (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 30-31; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 86). Bir yandan Mutarrif b. Mâzin, Hişâm b. Yûsuf el-Kâdî gibi hocalardan faydalananarak ilim tahsilini, diğer yandan buradaki görevini sürdüren Şâfiî çok geçmeden kendini si-

yasî bir entrikanın içinde buluverdi. Dönemin hassasiyetlerine uygun bir tertip neticesinde yönetime karşı bir ayaklanmayı örgütlemekle suçlandı ve tutuklanıp Halife Hârûnürreşid'in huzuruna çıkarılmak için Rakka'ya götürüldü. Beraberinde bulunanlar idam edilirken Şâfiî güçlükle kurtulabildi. 184 (800) yılında gerçekleşen bu olay Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile tanışmasına vesile oldu. Bir süre Rakka'da veya Bağdat'ta göz hapsinde tutulan Şâfiî bu sırada Şeybânî'nin derslerine devam etti. Ardından Hârûnürreşid'in, kendisiyle ilgili olumsuz kanaatinin değiştiğini bildirip onu 4000 (veya 10.000) dirhemle ödülendirmesi üzerine Bağdat'tan ayrılarak Mekke'ye döndü (Kâdî İyâz, I, 395-396; Süb-kî, II, 100-101). Ancak zorunlu ikametini ne kadar sürdüğü tesbit edilemediği için Mekke'ye dönüş tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

Şâfiî, Bağdat'taki ikameti sırasında Şeybânî'nin eserlerini temin etmeye çalışarak ehl-i re'yin temsilcisi konumundaki Hanefî birikiminin zayıf yönlerini tesbite koyuldu (İbn Ebû Hâtım, s. 33-34; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, s. 79-80). Daha sonra gerek Bağdat'ta gerekse Mekke'de Şâfiî ile Şeybânî arasında münazaralar cereyan etti, hatta bunlardan en az biri Halife Hârûnürreşid'in huzurunda gerçekleşti. Şâfiî'nin ancak Mâlik b. Enes'in vefatının ardından münazaralara katıldığı ve Ebû Yûsuf'un vefat tarihine kadarki üç yıllık süreyi (795-798) çoğunlukla Yemen'de geçirdiği dikkate alındığında onun Ebû Yûsuf ile de münazaraları olduğu yönündeki rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Nitekim Zehebî, Şâfiî'nin Bağdat'a Ebû Yûsuf'un vefatından sonra gittiğini ve Ebû Yûsuf'la karşılaşmadığını açıkça belirtmektedir (*A'lâ-mû'n-nübela'*, X, 50). Şeybânî'nin ders hal-kasına devam etmekte iken sırf ilmini sınamak amacıyla Şâfiî'nin meclisine katılıp onun bilgisinden ve metodundan etkilenen Ebû Sevr'in anlattığı iki anekdot (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 221; Şîrâzî, s. 101-102), Şâfiî'nin Bağdat'a ilk gidişinde ya uzun bir süre kaldığını ya da Şeybânî hayatta iken ikinci defa gidip onunla münazaralara girdiğini, hatta ders halkası kuracak ölçüde bir çevre edindiğini göstermektedir. Şâfiî'nin Bağdat'ta Şeybânî dışında İsmâil b. Uleyye, Abdülvehhâb es-Sekafî gibi hocalardan ilim tahsil ettiği bilinmekle beraber (Zehebî, X, 7) bunun 184'teki (800) ilk gidişi sırasında mı yoksa daha sonra mı gerçekleştiği açık değildir. Aynı şekilde Şâfiî'nin Bağdat'taki ilk ikameti esnasında Ahmed b. Hanbel'le tanıştığına

dair rivayetle ilgili soru işaretleri bulunmaktadır (Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, s. 83).

Mekke'ye döndükten sonra Şâfiî, bir yandan öğretim faaliyetlerini sürdürürken diğer yandan Irak'ta temin ettiği eserlere reddiyeler yazdı, ayrıca Şeybânî ile aralarındaki münazaralar devam etti. Şeybânî, Mina'da Mescid-i Hayf'ta karşılaştığı Şâfiî'ye kendilerini eleştiren kitabını hatırlatıp onu münazaraya davet etmiş, Şâfiî aralarındaki dostluğa zarar verebileceği düşüncesiyle önce bu daveti kabul etmemiş, fakat ısrarlı talep üzerine münazaraya katılmıştır. Bısr b. Gıyâs el-Merîsî, tanık olduğu bu münazarada Şâfiî'nin ilmî kudretinden oldukça etkilenmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 200; İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Humeydî'nin Şâfiî'nin derslerine duyduğu hayranlıkla ilgili rivayetler için bk. İbn Ebû Hâtım, s. 43-44; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 213-214).

Şâfiî, Mekke'ye dönüşünün ardından iki defa daha Bağdat'a gitti. 195'teki (811) gidişinde iki yıl kaldı. Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi sebebiyle Bağdat muhasara edilince buradan ayrıldı. On beş ay süren muhasara nihayete erdiğinde ortalığın yatıştığını düşünerek 198'de (814) Bağdat'a döndü; fakat üç ay sonra umduğu huzurlu ortamı bulamayınca Mısır'a gitmeye karar verdi. Şâfiî'nin Bağdat'taki bu son ikametleri sırasında girdiği münazaralarda rakip tarafın temsilcisi Ebû Yûsuf'un talebesi Bısr b. Gıyâs el-Merîsî oldu. Bununla birlikte duydukları saygı sebebiyle gerek Bısr gerekse Ebû Hassân Hasan b. Osman ez-Ziyâdî ve Za'ferânî, Şâfiî'yi ağırlayanlar arasında yer aldı. Bu dönemle ilgili rivayetler Şâfiî'nin derslerine en çok devam eden kişinin Ahmed b. Hanbel olduğunu, Bağdat'ta ehl-i re'y karşısında zor günler yaşayan ashâb-ı hadîsin Şâfiî'nin gelişyle güç kazanması üzerine ashâb-ı re'yin ders halkalarının azaldığını ve bundan dolayı ehl-i hadîs tarafından kendisine "nâsirü'l-hadîs" unvanı verildiğini göstermektedir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 201, 202, 204, 211, 225-229; Kâdî İyâz, I, 393; Safedî, II, 173).

Kaynaklarda Şâfiî'nin Mısır'a 198 (İbn Tağrıberdî, II, 161), 199 (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 237; Ebû Saîd İbn Yûnus, *Tarih*, II, 191) veya 200 (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 238) yıllarında gittiğine dair nakiller vardır. Mısır'daki ikamet süresinin dört yıl olduğu rivayeti esas alındığında Şâfiî'nin 199 yılı sonlarına doğru veya 200 (815) yılı başında oraya vardığı söylenebilir. Onun Mısır'a iki defa gittiği ve ilkinin 189 (805) yılından önce gerçekleşti-

ğine ilişkin rivayet araştırmacılar tarafından sağlam bulunmamaktadır (Schacht, *Studia Orientalia*, s. 318-326). Şâfiî Mısır'a gittiğinde bir süre dayıları Ezdliler'de misafir kaldı (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 239). Orada kendisine en çok destek ve himayeyi ise İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden Abdullah b. Abdülhakem'in ailesi sağladı; onlar da Şâfiî'nin ilminden çokça yararlandı ve Abdullah'ın oğlu Muhammed onun gözde talebelerinden biri oldu (Kâdî İyâz, I, 392, 525).

Şâfiî, Mısır'da kaldığı süre içinde önemli sağlık sorunları yaşamasına rağmen yoğun telif ve öğretim faaliyetleriyle meşgul oldu. İmam Mâlik'i eleştirmeye başlayınca oradaki taraftarlarının şiddetli tepkisiyle karşılaştı; hatta bunlar onu Mısır'dan çıkarmak için valiye baskı yaptılar. Şâfiî ve kendisini destekleyenlerin vali ile yaptığı görüşme onu sürgün kararından vazgeçiremedi. Bunun üzerine Şâfiî üç gün süre istedi ve üçüncü gece vali vefat etti; böylece ömrünün sonuna kadar Mısır'daki ikametini sürdürmüş oldu (a.g.e., I, 385; İbn Hacer el-Askalânî, s. 182). 29 Receb 204 (19 Ocak 820) tarihinde ölen Şâfiî, Karâfe'de Benî Abdülhakem Mezarlığı'na defnedildi. Daha sonra buraya bir türbe yapıldı (bk. KUBBETÜ'L-İMÂM eŞ-ŞÂFİİ). Halife Me'mûn, Şâfiî'yi Mısır kadısı yapmak isteyince onun, "Allahım! Dinim, dünyam ve âkıbetim için bu görev hayırlı olacaksa nasip eyle, değilse canımı al" şeklinde dua ettiği ve üç gün geçmeden vefat ettiği rivayet edilmiştir (a.g.e., s. 182). Kaynaklarda Şâfiî'nin iki oğlu ve bir kızının olduğu, oğullarından Ebû'l-Hasan Muhammed'in 231 (845) yılında, babasından ve Ahmed b. Hanbel'den hadis öğrenmiş ve Halep (yahut el-Cezîre) kadılığı yapmış olan diğer oğlu Ebû Osman Muhammed'in 242 (856) yılında vefat ettiği ve kızı Zeyneb'den olan torunlarının ilimde temayüz ettiği kaydedilmektedir. Çok sayıda öğrenci yetiştiren Şâfiî'nin Mısır öncesi dönemdeki talebeleri arasında Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel, Kerâbîsî ve Za'ferânî öne çıkmıştır. Mısırlı öğrencilerinden Büveytî, Müzenî ve Rebî b. Süleyman el-Murâdî mezhep açısından merkezî bir konuma sahiptir. Bunlar kadar olmasa da Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Harmele b. Yahyâ, Rebî b. Süleyman el-Cizî, Yûnus b. Abdülâ'lâ es-Sadeffî ve Ebû Abdullah İbn Abdülhakem gibi şahsiyetlere de Şâfiî'nin öğrenci ve râvileri arasında sıkça atıf yapılır.

Şâfiî'nin güzel yüzlü bir kişi olduğu, sünnete uymak amacıyla saç ve sakalını kınayla boyadığı, yemin etmekten titizlikle

sakındığı, gecenin bir bölümünü ibadetle geçirdiği, daha fazla Kur'an okuyabilmek için teravîh namazlarını evinde yalnız kıldığı, böylece bir ayda çokça hatim yaptığı, rehavete yol açıp çalışmaya ve ibadete engel olduğu için fazla yememeye özen gösterdiği, yüzüğünün kaşına, "Allah, Muhammed b. İdrîs'in güvencesidir" ibaresini naksettirdiği, daha sonra Rebî, Abdülmelik b. Muhammed b. Adî, Ebû'l-Velîd el-Ümevî en-Nîsâbü'rî'nin de bu uygulamayı benimsemiş olduğu rivayet edilir (İbn Ebû Hâtım, s. 276; Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 30, 55; Sübkî, II, 6, 136; III, 227; Zehebî, X, 11, 36). Samimi bir dindarlığı şiar edinen Şâfiî'nin çeşitli bilgilerin yararı hakkında şöyle dediği nakledilir: "Kur'an öğrenenin saygınlığı artar, fıkıhla meşgul olanın değeri yükselir, hadis yazanın delilleri kuvvetlenir, dil üzerine yoğunlaşanın tabiatı incelik, matematiğe yoğunlaşanın muhakemesi güçlenir, kendini korumayana ise ilmi fayda etmez" (Zehebî, X, 24).

Düşüncesinin Gelişimi. Şâfiî, erken yaşta fetva ehliyeti kazanmış olmakla birlikte İmam Mâlik'in vefatına kadar öğrenci konumundadır. Hocasının vefatından sonraki ilim ve fikir hayatı Mısır öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönemde ele alınır ve birinci döneme ait görüşleri mezheb-i kadîm veya kavl-i kadîm, ikinci döneme ait olanlar mezheb-i cedîd veya kavl-i cedîd diye anılır. **Mısır Öncesi Dönem.** Bu dönem üç evreye ayrılabilir. a) Daha çok idarî görevle geçen 179-184 (795-800) yılları arası. Toplumdaki menfaat çatışmalarını ve bürokrasideki usulsüzlükleri yakından görerek hayat tecrübesi kazandığı bu evrede hep ehl-i hadîs çevreleriyle temas halinde olmuştur. İlimin daha çok hadis ve âsâr bilgisinden ibaret sayıldığı bu çevrelerde fıkıh rivayet malzemesi arasına serpiştirilmiş halde bulunmaktaydı. b) Mezheb-i kadîminin teşekkül edip bu görüşlerini tedvîne başladığı 184-195 (800-811) yılları arası. Şâfiî'nin 184'te tutuklanıp Irak'a götürülmesi, rivayet malzemesinden nisbeten bağımsız bir fıkıh tefekkürüne dayalı şekilde oluşan Irak fıkıh birikimiyle tanışmasını sağlamış, bu olay düşünce hayatında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Daha önce biriktirdiği yazılı malzemeden mahrum kaldığı bu evrede Küfelîler'in fikhî eserlerini temine girişmiştir. Gözetim altında tutulması sona erince Mekke'ye çekilip kendi kaynaklarına ulaşan Şâfiî, bir yandan Bağdat'tan sağladığı eserleri derin bir incelemeye tâbi tutarken diğer yandan ders okutmuştur. Bu ders halkasında Şâfiî'nin ehl-i hadîs için problem teş-

kil eden konulara ağırlık verdiği, Mâlik'in seçkin bir talebesi olarak onun birikimine yer vermekle birlikte artık Irak fıkıh birikimine yönelik ilmi bir eleştiriye girdiği, bunun da onu yöntem arayışına sevkettiği söylenebilir. Şâfiî bu aşamada Irak fıkıhını eleştiren ve Hicaz fıkıhını savunan bir telif faaliyetine girişmiş ve mezheb-i kadîmini bu anlayışla telif etmiş olsa da muhalif anlayışın itiraz edilemeyecek güçlü tezleri bulunduğu vâkıf olduğu için iki anlayış arasında bir sentez yapma sürecine girmiştir. Fakat çoğunlukla Mekke'de kaldığı zaman diliminde yürüttüğü ilmi faaliyetlerdeki baskın karakter savunma ve eleştiridir. Eski *er-Risâle*'nin teorik çatısı da muhtemelen bu sıralarda teşekkül etmiştir. *er-Risâle*'nin daha önce yazılmış olması ihtimali zayıf görünmektedir. Bağdat'a ikinci varış tarihi olan 195 yılına kadar ki dönemde kısa aralıklarla çeşitli yerlere gitmiş olsa da Şâfiî'nin çoğunlukla Mekke'de kaldığı tahmin edilmektedir. c) Mezheb-i kadîminin ilân, takrir ve tedrisi faaliyetleriyle geçen 195-199 (811-815) yılları arası. Mekke'de ulaştığı sonuçları sınamak ve Irak anlayışıyla bir hesaplasmaya girmek için tekrar Bağdat'a dönen Şâfiî iki yıl kadar burada kalarak kadîm fıkıh anlayışını olgunlaştırmıştır. Arada Mekke'ye çekilip bir yıl sonra tekrar buraya dönünce artık Irak fıkıhıyla hesaplaşmasını bir neticeye bağlamış durumdadır. Safedî, Şâfiî'nin kadîm görüşlerinin tamamının İmam Mâlik'in mezhebinden ibaret olduğunu belirtir. Kadîm görüşlerine son şeklini veren Şâfiî artık kendi düşünce çizgisiyle de bir iç hesaplaşma sürecine girer ve Mısır'a gidişi bu süreci hızlandırır.

Mısır Sonrası Dönem. Mısır'a gidişinin hemen öncesinde Şâfiî'nin zihni o zamana kadar benimsediği İmam Mâlik'in fıkıhına yönelik eleştirilerle meşguldü. Hem ehl-i hadîsi hem ehl-i re'yi ve yaklaşımlarını yeterince tanımış, bunların güçlü ve zayıf yanlarını öğrenmiş bulunan Şâfiî, Mısır'a vardığında iki kesimin anlayışlarını tarafsız bir şekilde değerlendirebilme imkânını elde etmiştir. Daha önce Hanefiler'e karşı Mâlik'i savunma konumunda kalan Şâfiî, Mısır'da böyle bir ihtiyaç hissetmediğinden kendi özgün çizgisini tesis etmeye koyulmuştur. Aslında Mısır öncesinde de sentezci bir yaklaşım sergileyen Şâfiî'nin bu çabası kısmen eklektik bir karakter arz etmekteydi ve söylemine bir ölçüde tepkisel ve savunmacı bir üslup hâkimdi. Zira Irak'ta iken Hanefiler'e karşı içinden yetiştiği çizgiyi savunmak durumundaydı ve bu ona ister istemez Hanefi yak-

laşımını eleştirme rolünü yüklemişti. Fakat bu defa tam anlamıyla bağımsız ve özgün bir sentez girişimi söz konusudur. Mısır'a gelinceye kadar hocası Mâlik'i açık biçimde eleştirmeyen Şâfiî, Mısır'a ulaştığında Mâlik'in oradaki talebelerinin taklit yanlısı tutumlarından tedirgin olmuş ve Mâlik'in de eleştirilecek yönlerinin bulunduğunu açıkça söylemeye karar vermiş, hakikate uymayı Mâlik'e uymaktan üstün tuttuğunu ve hakikatin Mâlik'i taklide fedâ edilemeyeceğini belirtmiştir. Mâlik'e saygıda kusur etmeden onu ilmi ölçüler içinde eleştirmiş olmasına rağmen Şâfiî'nin bu tavrı ve fikirlerinin Mısır'da kök salıp Mâlik'in anlayışını sarsmaya başlaması onun Mısırlı öğrencilerini rahatsız etmiştir. Bir süre Şâfiî'nin varlığına katlanmak zorunda kalsalar da giderek ona karşı tavır almaya başlamışlar, hatta özellikle genç ve mutaassıp Mâlikîler bu duruma tahammül edemeyip kendisine fiilî saldırılarda bulunmuşlardır. Tabakat eserleri, Şâfiî ile tartışmaya giren ve yer yer hoş olmayan durumlara sebebiyet veren kişiler arasında özellikle Fityân b. Ebû's-Semh'in adını kaydeder (Kâdî İyâz, I, 95, 457-459). Bunun üzerine Şâfiî, Mâlik'in fıkıh anlayışına yönelik eleştirilerini *İhtilâfû Mâlik ve's-Şâfiî* adlı bir risâlede ele almaya karar vermiştir. Burada Mâlik'in hadis malzemesinden istifade biçimine yönelttiği eleştiri aslında onun amel-i ehl-i Medîne anlayışına yöneliktir (aş.bk.). Şâfiî'nin Mâlik'i eleştirme kararına dair rivayetlerde ona ait bazı özel eşyanın ve bilhassa sarığının Mağrib'de yağmur duasına çıkarıldığı yönündeki haberler ağırlıklı bir yer tutsa da bu tür haberlerden dolayı Mâlik'i eleştirme kararı verdiğini söylemek mâkul olmaz. Çünkü Şâfiî, belli bir süreç sonunda ve daha köklü sebeplerle Mâlik'in fıkıh düşüncesine muhalefet etme noktasına gelmiştir. Esasen Şâfiî, sarık olayına tepki göstererek Mâlik'in hata da isabet de edebilen bir müctehid olduğuna dikkat çekmek ister. Zira dönemin Mısır halkına dair söylediği, "Onlar kadar cehli ilim sanan bir toplum görmedim" şeklindeki sözünden de anlaşıldığı üzere Şâfiî, halkın kendi haline bırakılması durumunda zamanla Mâlik'i mesih gibi görebileceği endişesi taşımaktaydı (Safedî, II, 177; İbn Hacer el-Askalânî, s. 147-148).

Mısır'da mezheb-i cedîd çerçevesindeki görüşlerini ifade ederken Şâfiî önceki görüşlerini yer yer terkettiğini, nihâî anlayışını artık bu yeni dönemdeki görüşlerinin oluşturduğunu bizzat söylemiştir (Ahmed

b. Hüseyin el-Beyhaki, I, 256). Şâfiî'nin yazdıkları belli bir sayıya ulaşıncaya yanına İbrâhim b. Muhammed b. Herim el-Misrî adında bir dostu gelir, Büveytî okur, o yazar, hazır bulunan diğer öğrenciler de bundan istifade ederdi. Rebî' el-Murâdî, hazır bulunmadığı zamanlarda yazılanları daha sonra sağlayıp hocasına kontrol ettirirdi (a.g.e., I, 240-241). Şâfiî fıkıh bablarını önce ilgili âyet, hadis ve rivayetler, ardından mesâil yer alacak şekilde tertip ederdi. Böyle sistemli bir imlâ faaliyetine konu olan bu çerçevedeki görüşlerinin tamamı günümüze ulaşmıştır. Mezhebin ana malzemesini teşkil eden bu görüşlerin, tamamen tesbit edilememiş bulunan önceki dönem mükteşabatıyla irtibatı yeterince aydınlatılabilmiş değildir. Esasen Şâfiî'nin kavli kadîm çerçevesinde yazdığı metinlerin ne kadarını beraberinde Mısır'a götürdüğü bilinmemekte, Mısır'daki eserlerini oluştururken sadece hâfızasına dayanmayıp yer yer bu kaynaklardan istifade ettiğini dile getirenler yanında aksini belirten rivayetler de bulunmaktadır. Meselâ Rebî'in anlattığına göre Şâfiî, *el-Mebsût* adlı eserini yanında herhangi bir kitap yokken ezberden yazmıştır (a.g.e., I, 242, 256; İbn Hacer el-Askalânî, s. 153). Müzenî'nin *el-Muhtaşar*'ında mezheb-i kadîme çok sayıda atfı yapılmış olması vb. tesbitler, mezheb-i cedîdin intikalinde önemli görev üstlenen Mısırlı öğrencilerinin, özellikle Büveytî, Müzenî ve Rebî' el-Murâdî'nin Şâfiî'nin vefatından sonra da olsa eski birikime ulaştıklarını göstermektedir.

Şâfiî'nin yeni dönem fıkıhının kaynakları arasında, mezheb-i kadîm döneminde şifahî yoldan veya ders notları vasıtasıyla kendisinden faydalandığı Süfyân b. Uyeyne'nin hadis birikimi önemli bir yere sahiptir (Zehebî, VIII, 454-468). Mâlik'i eleştirirken gerek hadis gerekse sahâbe ve tâbiîn kavilleri konusunda onun seviyesinde birikime sahip bir otoriteye dayanmanın uygun olacağını düşünen Şâfiî, İbn Uyeyne'nin mükteşabatını daha derli toplu bir şekilde temin etme ihtiyacı duymuş, İbn Uyeyne'ye yirmi yıl talebelik etmiş olan Humeydî'nin kendisiyle birlikte Mısır'a gitmesi işini kolaylaştırmıştır. Nitekim Şâfiî'nin eserlerinde yer alan hadis rivayetleri incelendiğinde Süfyân b. Uyeyne kaynaklı olanların azımsanmayacak düzeyde olduğu görülür. Şâfiî, doğrudan istifade edemediğine hayırlılandığı iki önemli şahsiyetten biri olan Leys b. Sa'd'ın görüşlerini ve esas aldığı rivayetleri talebesi Yahyâ b. Hassân et-Tinîsî'den temin edip bu döneme ait fıkıhının kaynakları arasına katmıştır (İbn

Ebû Hâtım, s. 71; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 240).

Şâfiî'nin mezheb-i cedîdinin bir diğer kaynağı Mâlik'in Mısırlı talebelerine ait teliflerdir. Bu konuda, Mısır'ın gözde üç âlimi olan İbnü'l-Kâsım, İbn Vehb ve Eşheb el-Kaysî'nin fikhî birikimini tevârûs eden Abdullah b. Abdülhakem'in buradaki Mâlikî birikimiyle ilgili zengin kütüphanesinden sıkça yararlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca muhtemelen Medine'de Mâlik'e talebelik yaptığı sırada tanıdığı ve Mısır'a gittiği esnada hayatta olan Eşheb'le ilmi müzakerelerde bulunup kendisinden istifade ettiği ve ondan bazı eserleri sağladığı bilinmektedir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 240). Bunlardan birinin Eşheb'in telif edip Saîd b. Hassân ve başkalarının rivayet ettiği belirtilen fıkıh kitabı olduğu söylenebilir (Kâdî İyâz, I, 448). Eşheb'in yanında, Mâlikî fikhının *el-Muvatta'*'dan sonra gelen temel metinlerinden olan Esed b. Furât'ın *el-Esediyye*'si bulunduğu göre Şâfiî'nin bu eseri görmemiş olması düşünülemez (a.g.e., I, 449). Şâfiî bu kitapları Mısır'a vardığı ilk günlerde temin etmiş olmalıdır. Zira Eşheb, Şâfiî'nin tavrı ve ilmi faaliyetlerinin Mâlik'in oradaki itibarını sarstığını düşünüp giderek ondan ciddi anlamda rahatsızlık duymaya başlamıştır.

İlmî Şahsiyeti. Şâfiî'nin düşünce yapısında genel olarak vahiy, özel olarak Resûlullah'ın sünneti merkezî bir konuma sahiptir. *er-Risâle*'nin başında kaydettiği âyetlerle bir yandan vahye bağlılığı temel ilke edinmenin önemini vurgularken diğer yandan Resûl-i Ekrem'in özel konumuna ve sünneti vahyin ayrılmaz parçası sayma gereğine dikkat çeker. Sünneti hak ettiği konuma yükseltmek Şâfiî'nin fikrî mücadelesinin ana nişverini oluşturur. Kıyâme sûresinin 36. âyetinden hareketle insanın sorumlu bir varlık olduğu, bunun gereğinin ise Allah'ın insan hayatına yönelik iradesinin gözetilmesiyle yerine getirilebileceği fikrini vurgulayan Şâfiî, her iki kaynağı oluşturan metinleri bir bütünlük içinde işleyerek bunlarda saklı olan ilâhî iradeyi açığa çıkarmanın şekilleri üzerinde durur (bk. BEYÂN). Esas alınacak malzeme belirlendikten sonra bunun nasıl işleneceği meselesi gündeme gelir ki bu konuda Şâfiî'nin dil, bağlam ve mantık gibi unsurlara hâkimiyet açısından çok seçkin bir konumda bulunduğu görülür.

a) **Dil unsuru.** İlahî çizgiyi bulup o doğrultuda yürümek isteyenler için gerekli her türlü bilgiyi içeren Kur'an (en-Nahl 16/89) ve vahyin ayrılmaz parçası olan Resûlul-

lah'ın sünneti Arapça ifade edildiğinden Şâfiî bu dile çok özel bir önem atfeder. Ona göre Arapça sıradan bir dil olarak görülemez; ilâhî hitabın doğru anlaşılabilmesi Arapça'nın bütün incelikleriyle kavranmasına bağlıdır (*er-Risâle*, s. 131-136). Risâlet için Arapça'nın seçilmiş olmasının onun zengin yapısıyla da izah eden Şâfiî, böyle bir dili peygamber dışında bütünüyle hiçbir beşerin tek başına ihata edemeyeceği, Hz. Muhammed'in bu dili bütün kapsamıyla bilen tek kişi olduğu kanaatinde-dir. Bununla birlikte Arapça onu konuşanların tamamının bilgisi dahilindedir ve Araplar'ın tamamına meçhul kalan bir kısmı yoktur (a.g.e., s. 128-130). Böylece Arapça'ya vâkıf olmanın dinî ilimler için taşıdığı büyük önemi vurgulayan Şâfiî erken dönemlerden itibaren kendini dil yönünden olabildiğince geliştirmiştir. Dil uzmanları onun Arapça'ya vukufuna tanıklık etmişlerdir. Meselâ ünlü dilci Abdülmelik b. Hişâm, Şâfiî ile pek çok sohbetle bulunduğunu, ancak onun hiç lahin yaptığına rastlamadığını, Sa'leb de Şâfiî'nin dilde imam olduğunu, Asmaî ise Hüzeyl şiirini Şâfiî'den aldığını belirtmiştir (Zehebî, X, 49, 73).

b) **Bağlam unsuru.** Şâfiî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında Arap şiirine, örf ve âdetlerine, tarihine yakın ilgi duyması ona dil bilgisi yanında zengin bir bağlam birikimi sağlamıştır. Arap kabileleri arasında uzun süre dolaştığını, nerede ise anlamını bilmediği kelime kalmayacak derecede onların lehçe ve ağızlarını tesbit ettiğini belirten Şâfiî'nin (Safedî, II, 172) Arap dili, tarihi ve örfüne dair birikim ve donanımı, Kur'an ve Sünnet'i bağlamına oturtarak başarılı yorumlar yapmasında kendisine önemli avantajlar sağlamıştır. Nitekim Yûnus b. Abdûlâlâ es-Sadeî, Şâfiî'nin nüzûle tanıklık gibi tefsir yaptığını bildirmiştir (Zehebî, X, 81). Başarılı tefsirlerinde onun vahye muhatap olan ilk Arap toplumu geçmişiyle birlikte tanınmasının, ensâb ve eyyâmü'l-Arab bilgisine sahip bulunmasının rolü küçümsenemez. Şâfiî bu alanı da uzmanlarıyla yarışacak düzeyde bilmektedir. Nitekim *es-Sîretü'n-nebevîyye* müellifi İbn Hişâm'ın kadınların soy bilgileri hakkında Şâfiî ile yaptığı bir münazarada tikanıp kaldığı rivayet edilmektedir (a.g.e., X, 74-75). Daha sonraları bizzat Şâfiî sırf fıkıha katkılarından dolayı Arap dili ve edebiyatı, eyyâmü'l-Arab ve ensâb gibi konularla ilgilendiğini belirtmiştir (a.g.e., X, 75).

c) **Mantık unsuru.** Güçlü bir muhakemeye sahip olması, Şâfiî'ye dil ve bağlamla ilgili verileri mantıkî bir tutarlılık içinde

ve maharetle işlemesine imkân vermiştir. Bu özelliği sünnet birikimi bakımından Ahmed b. Hanbel, sahâbe ve tâbiîn görüşleri (âsâr) bilgisi bakımından Mâlik b. Enes düzeyinde olmasa bile bu alanlardaki bilgileri tutarlı bir bütünlüğe kavuşturmakta onlardan farklı bir konuma getirmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Allah'ın kitabı ve Resûlullah'ın sünneti konusunda en fakih kişinin Şâfiî olduğunu belirtmiştir. Şâfiî bu verileri değerlendirip inşa'ya tâbi tutarken onları kronolojik sıraya uygun biçimde düzenleme yönteminden yararlanmış, ancak bununla yetinmemiş, bütün verileri organik bir bütünlüğe kavuşturup fonksiyonel hale getirme hedefine ulaşmada bir basamak olarak görmüştür. Metinler arası ilişkiler ağına yoğunlaşmayı zorunlu kılan bu metodolojinin asıl amacı dine dair verilerin sahih bir şekilde yorumlanması ve keyfî yorumlara karşı önlem alınmasıdır. Bütün yazılı ve sözlü fikriyatının ana çizgisini oluşturan bu anlayışı Şâfiî aynı zamanda bir hayat tarzı olarak benimsemiştir. Ehl-i hadîsin Şâfiî hakkındaki minnettarlık ifadeleri, onun kendilerine sahip oldukları malzemeden nasıl yararlanacaklarını öğrettiğini göstermekte, bu da Şâfiî'nin mantık unsurunun uzantısı olan yöntem bilgisi konusunda seçkin bir konuma ulaştığına ayrı bir kanıt teşkil etmektedir. Onun bu konuda sağladığı destek sayesinde ehl-i hadîs kendini toparlayarak varlık göstermeye başlamıştır. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Şâfiî'nin açıklamalarından önce hadisin nâsih ve mensuhunu bilmediğini, ashâb-ı hadîsin hadislerin mânalarını anlamadığını, yakalarını Ebû Hanîfe'nin talebelerinin elinden kurtarmadığını, Kerâbîsî de Şâfiî'yi dinleyene kadar kitap, sünnet, ittifak (icmâ) gibi terimleri bilmediklerini ve düşünce dünyalarına bu terimleri onun soktuğunu, onun sayesinde sünenin çoğundan istinbatı kavradıklarını belirtmiştir (İbn Ebû Hâtım, s. 55-57; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 301; Şîrâzî, s. 72). Mısır halkına ilmi tartışma usulünü öğretenin Şâfiî olduğunu söyleyen Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, onun bu husustaki üstünlüğünü anlatmak için kendisiyle münazaraya giren kişilere acıdığını ifade etmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 244; Safedî, II, 173). Bütün bu rivayetler Şâfiî'nin güçlü bir diyalektik olduğunu göstermektedir; ancak Şâfiî spekülâtif düşünceye iltifat etmeyen bir kişiliğe sahiptir. Tefekküründe geçmi-şin mirasını ve beşerî tecrübeyi dikkate alırsa da kayıtsız şartsız teslim olmaz. Taklidi değil ictihadı esas kabul eden bir bakış açısı

sına sahip bulunduğu için Kur'an ve Sünnet birikimi dışında hiçbir veriyi sorgulamadan almayı kabul etmez.

Kelâmla İlgili Görüşleri. Kendi eserlerinde açık ifadelerle rastlanmamakla birlikte Şâfiî'nin bu konudaki yaklaşımlarıyla ilgili rivayetlere göre başlangıçta kelâmla uğraştığı halde bu alanda kişinin ayağının her an kayabileceği ve kötü bir âkıbete mâruz kalabileceği gerekçesiyle kelâmı bırakıp fıkha yönelmiş, istediği takdirde muhalif gördüğü her anlayışla ilgili bir kitap telif edebileceğini, fakat kelâmla birlikte anılmak istemediği için buna girişmediğini söylemiş, talebelerini de kelâmla meşgul olmaktan sakındırmış, döneminin kelâmcılarına karşı mesafeli durduğu gibi onların kelâm anlayışlarını ağır bir dille eleştirmiştir (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 34, 61; Zehebî, X, 18, 25-26, 28, 31; Sübkî, II, 174). Gözün bir görebilme sınırı olduğu gibi aklın da erişebildiği bir sınırı bulunduğunu (İbn Ebû Hâtim, s. 271) ve başta itikadî meseleler olmak üzere bütün dinî meselelerin vahiy kaynaklı bilgi çerçevesinde izah edilmesi gerektiğini belirten Şâfiî, ehl-i kelâmın itikadî meseleleri Kur'an ve Sünnet'ten bağımsız sırf rasyonel bir zeminde ele aldığı kanaatinde. Daha çok Mu'tezile'yi ve temel tezlerini eleştiren Şâfiî (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 54; Zehebî, X, 18) Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenlere şiddetle karşı çıkmıştır (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 55; Zehebî, X, 30). Ayrıca Râfızî, Kaderî, Mür-ciî gibi fırkaları eleştirdiğine dair rivayetler mevcuttur (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 12-13, 26; Zehebî, X, 20, 319). İtikad esaslarının naslarda ifade edildiği şekliyle benim-senip teslim olunması gerektiğini belirten, felsefî izahlara gidilmesini tasvip etmeyen ve bunun pratik bir yararının da olmadığını düşünen Şâfiî'ye göre kulun görevi Allah'ın rızasını kazanmaya yarayacak amelleri belirleyip yerine getirmektir. Bunu bırakıp Allah hakkında konuşmak bir tür haddi aşmaktır. Bir tartışmada imanın söz ve amelden oluştuğu ve artıp eklendiği tezlerini başarıyla savunup rakibi-ne üstün gelen Şâfiî'nin amel merkezli bir din anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 60; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 387-393; Zehebî, X, 26; Sübkî, II, 136; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, s. 192-193). Şâfiî'ye göre, iman artma-eksilme göstermeyen sabit bir yapı olsaydı insanlar arasındaki fazilet farkı meydana gelmezdi; herkes eşit olur ve üstünlük de anlamsız kalırdı. Müminler imanlarının tamam oluşu sayesinde cennete girerler, imandaki fazlalıkla da Allah nezdindeki dereceleri

farklılaşır; imandaki eksiklik sebebiyle kutsal bulunanlar ise cehenneme girerler (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 393; Zehebî, VIII, 468; Sübkî, II, 81). Yûnus b. Abdûlâlâ es-Sadeffî'ye ulaşan bir rivayette Şâfiî, Allah'ın sıfatları ve inanılacak şeyler konusunda sorulan bir soruya şöyle cevap vermiştir: Allah'ın Kur'an ve Sünnet ile haber verilmiş isim ve sıfatları vardır. Bunlardan delille sabit herhangi bir hususu reddetmek hiç kimseye câiz değildir. Delil getirilmesinde rağmen inkâr eden kişi kâfir olur. Delil sabit olmadan kişi bilmekte mâzur sayılır. Zira bu akılla ve düşünmekle kavranabilecek bir husus değildir. Kendisine haber ulaşmadıkça bu tür konularda kimseyi tekfir etmeyiz; bu sıfatların varlığını kabul eder ve bunlarda teşbihe gitmeyiz (Zehebî, X, 79-80). Kaderle ilgili bir soruya da, "Allah hayrın da şerrin de yaratıcısıdır" cevabını vermiştir.

Usulü. Şâfiî'nin anlatım tarzında usul ve fûrû iç içe girmiş durumda olduğundan eserlerinin tamamı dikkate alınmadan yapılacak tesbitler onun fıkıh usulüyle ilgili görüşlerini tam yansıtmayabilir. Ancak usule dair yaklaşımları konusunda *er-Risâle*'si belirleyici bir role sahiptir. Bunun yanında *er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan, Siyerü'l-Evzâ'i, İhtilâfü'l-'Irâkıyyeyn, İhtilâfü 'Alî ve 'Abdillâh b. Mes'ûd, Cimâ'u'l-'İlm, Şıfatü nehî Resûlillâh, İbtâlû'l-istihsân, İhtilâfü Mâlik ve 'ş-Şâfi'i, İhtilâfü'l-hadîş* adlı eserlerinde usulle ilgili görüşlerinin yoğunluk kazandığı görülür. Bunlarda muhtelif usul konuları ve fûrûdan seçilen örnekler birlikte ele alınmıştır. Şâfiî'ye göre dinî hüküm ancak dinî bilgi sağlayan bir kaynağa (cihetü'l-ilm) dayanılarak verilebilir. Bu kaynaklar ise Kur'an veya Sünnet'te yer alan haber, icmâ ve kıyastır (*er-Risâle*, s. 127). Şeybânî ile girdiği bir münazarada bir asla dayanmadan veya bir asla dayalı kıyas olmadan dinî bir konuda görüş beyan edilemeyeceğini, asıl terimiyle de Allah'ın kitabını, Resûlullah'ın sünnetini, sahâbî kavlini ve icmâi kastettiğini belirtmiştir (Sübkî, II, 137). Ancak burada müstakil bir asıl olarak sayılan sahâbî kavli konusundaki tutumunun değişik ihtimallere göre farklılık taşıdığına dikkat edilmelidir (aş.bk.). Ona göre dinî bilgi sağlayan herhangi bir asıl hakkında "niçin" ve "nasıl" soruları sorulamaz (Zehebî, X, 20-21); insanın görevi o aslı doğru anlayıp gereğince yaşamaktır.

a) Kitap ve Sünnet. Şâfiî'ye göre Kur'an'daki muhtevaya ancak Arap dili vasıtasıyla ulaşılabilir. Bir başka ifadeyle Arap dili Kur'an'ı anlama faaliyetinin kilit noktasını

oluşturur (*er-Risâle*, s. 127). Kur'an'ın başka dillerden bir şey içermediğini, tamamıyla Arapça olduğunu savunduğu için bu durumun Hz. Muhammed'in mesajının evrensel olmasıyla nasıl bağdaştırılabileceği meselesini geniş biçimde ele alır (*a.g.e.*, s. 127-131). Kur'an'ın tamamının Arap diliyle indiği tezini işlerken onun ihtiva ettiği bilginin -tek tek kişilerin dil düzeyini aşsa bile- bütün Araplar'ın dil birikimlerinin sınırları dışına çıkmayacağına, yani Kur'an'ı anlamının imkân dahilinde olduğuna dikkat çektiği gibi bunu sünnetle ilgili değerlendirmesinde de bir öncül biçiminde kullanır. Şöyle ki: Kur'an'ın içerdiği bilginin tamamı Arap dilinin sınırları içinde ve bu dilin güvencesi altında olduğu gibi mevcut sünnet bilgisi de bütün âlimlerin bilgisi dahilindedir. Onlardan bazıları sünnetin tamamını bilmese de sünnetin hepsi onların bilgisine tevdi edilmiş durumdadır. Bu ise bir dilin avam olsun havas olsun o dilin sahibi olan halkın kontrolünde bulunması durumundan farksızdır. Ayrıca meselâ Arap dilini öğrenecek kişi başkalarına değil de Araplar'a müracaat etmek durumunda olduğu gibi sünnet bilgisini toplayan kişi de erbâbı arasında dolaşarak bu ilmi toplamalıdır (*a.g.e.*, s. 128-129). Bir âlim bilerek sünnete aykırı hüküm vermez, ancak başkasında olduğu halde kendisinde bulunmadığı için bir hadise aykırı hüküm vermiş olabilir. Bu durumda ona yakışan, ilgili hadisi öğrendikten sonra kendi görüşünden vazgeçip o sünnetin öngördüğü noktaya gelmektir. Kur'an'ın muhtevasını keşfedebilmek için Arapça dil bilgisi yanında nâsih-mensuh, farz, edep, irşad ve ibâha tarzındaki kısımları hakkında da yeterli bilgi sahibi olmak, ayrıca sünnetin Kur'an karşısında gördüğü işlevi bilmek gerekir (*a.g.e.*, s. 127).

Şâfiî, Kur'an'ın işlevi ve Hz. Peygamber'in konumuna dair âyetleri birlikte değerlendirerek şöyle bir düğünce silsilesi kurmaktadır (*a.g.e.*, s. 110): Kur'an'ın varlık sebebi insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak ve ilâhî çizgiye ulaştırmaktır (İbrâhîm 14/1). Kur'an, ilâhî çizgiyi bulmak ve o doğrultuda yaşamak isteyenler için gerekli her türlü bilgiyi içermektedir (en-Nahl 16/89). Resûl-i Ekrem'e Kur'an'ın muhtevasını açıklamak görevi verilmiştir (en-Nahl 16/44). Hz. Muhammed'e, Allah katından / O'nun buyruğuyla dilediği kullarının ilâhî çizgiye gelmesinde bir meşale işlevi görmek üzere bir ruh vahyedildiği bildirildiğine göre (eş-Şûrâ 42/52) peygamberliği sırasında söyledikleri ve yaptıkları sıradan insanların fiil ve sözleriyle asla mukayese edilemez. Do-

layısıyla diğer insanların ictihadları nitelikli de olsa hadislerle bir kefeyle konamaz. Suyun varlığı durumunda teyemmüme gidilemediği gibi hadis varken de kıyasa müracaat edilemez (a.g.e., s. 567). Bu bakış açısı onun (münferit) sahâbi kavline, amel-i ehl-i Medîne'ye hüccet değeri tanınmasına, istihsana ve nasla bağı kurulmamış re'ye karşı çıkışındaki hareket noktasını oluşturur. Sahih hadisin korunması ve gereğince amel edilmesi hususundaki duyarlılığı hakkında kaynaklarda pek çok rivayet yer almaktadır (meselâ bk. Nebevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, s. 117; Zehebî, X, 33-34; Sübkî, II, 138). Aleyhine söylenenleri cevaplandırırken, "Ben Resûlullah'ın sünnetine muhalefet edene muhalefet etmişimdir" diyerek (İbn Hacer el-Askalânî, s. 149) bütün fikrî tartışmalara onun sünnetini müdafaa şâikiyle girdiğine, yani kendi dinî düşüncesinin Resûlullah'ın sünnetine odaklandığına dikkat çeker. Bu sebeple Joseph Schacht, Şâfiî'nin düşünce sisteminde sünnetin sonraki yapı içinde icmâ ile doldurulanla kıyaslanabilir bir yer tuttuğu değerlendirmesini yapmıştır (*The Origins*, s. 2).

Nebevî sünneti Kur'an'ın doğru anlaşılmasının ve sakat yorumlardan korunmasının güvencesi olarak gören Şâfiî, sünneti içeren sahih hadisleri belirlemeye ve bunları başarılı şekilde yorum sürecine katmaya gayret sarfetmiştir. Şâfiî, bir hadisin kabulü için Hz. Peygamber'e ulaşınca ya kadar sika râvilerce aktarılmış olmasını, yani ittisâl şartını taşımasını yeterli sayar; rivayet zincirini oluşturan halkalardaki râvilerin sayısını haberin kabulü açısından önemli görmez. Şâfiî en yoğun mücadeleyi kendisinin "haber-i hâssa" diye anıldığı haber-i vâhid niteliğindeki rivayetleri reddedenlere karşı vermiştir. Haber-i hâssa düzeyinde de kalsa bir hadis ancak kendisiyle gerçekten çelişen (ihtilâf) bir hadisten dolayı terkedilebilir. Hadisler arasında birlikte işletilmelerine imkân vermeyecek şekilde bir ihtilâf bulunduğu tesbiti halinde mümkünse nesih, değilse tercih yöntemiyle mesele çözülmeye çalışılır. Şâfiî'nin gerek *er-Risâle* gerekse *İhtilâfü'l-hadis*'te hadisler arası ihtilâf meselesiyle oldukça ayrıntılı biçimde ilgilenmesinin sebebi de haber-i vâhidlerin ikna edici olmayan gerekçelerle devre dışı bırakılmasını önlemeye yöneliktir. Ona göre veriler arası uyumsuzlukların gerçek olup olmadığı dikkatle incelenmeli, gerçek uyumsuzluk bulunduğu kanaatine varıldığında sorun belli bir disiplin içinde çözüme kavuşturulmalıdır. Bu bağlamda Şâfiî "haber-i âmm"e

adını verdiği mütevâtir haberle haber-i hâssa arasında bilgi değeri açısından fark gözetse de (*er-Risâle*, s. 566-567) hadislerin tamamının haber-i âmm'e şeklinde gelmesinin mümkün olmadığını, amel edilmesi için de böyle bir şart bulunmadığını belirterek haber-i hâssayı devre dışı bırakmakla sonuçlanacak her türlü yorum tekniğine karşı çıkmıştır. Bu sebeple gerek ehl-i re'ye çevresiyle gerekse İmam Mâlik'in talebeleriyle girdiği münazaralarda eleştirilerini onların düşünce sistemlerinde haber-i vâhidi bertaraf etme neticesi doğuracak unsurlara yöneltmiştir. Mâlik'in, sahih hadislerin bulunduğu bazı durumlarda sahâbe veya tâbiîn görüş ve uygulamalarına neredeyse hadise eşdeğer bir konum verip yeri geldiğinde hadis aleyhine birtakım sonuçlar çıkarmasını onun düşünce sisteminin en zayıf noktası olarak değerlendirmiştir. Mâlik'e yönelttiği en ağır eleştiriler de bu noktada yoğunlaşır. *İhtilâfü Mâlik ve's-Şâfiî* risâlesi bu çerçevedeki eleştirilerle doludur.

Yorumlama sürecinde birer veri şeklindeki dikkate alınması gereken unsurlar arasında Kur'an'ın yanı sıra mütevâtir ve âhâd türleriyle bütün sahih hadisleri de katan Şâfiî, müctehidin bu veriler arasında çeşitli düzenlemeler yaparak hüküm çıkarması gerektiğini düşünür. Bu aynı zamanda Şâfiî'nin iç içe geçmiş olan beyan ve ictihad teorilerinin ifadesidir. Şâfiî, vahiy ürünü verilerin bir müslümanın dünyada ihtiyaç duyacağı bütün çözümleri ya açıkça (nas) ya da üstü kapalı bir şekilde (delâlet) barındırıp açıkladığını (beyan) düşünür. Gerekliliğine sahip bir müctehid bu veriler arasında kuracağı ilişkilerle, yapacağı yorumlamalarla ilgili hükümleri keşfedebilir. Lowry'in ifadesiyle Şâfiî'nin beyan kavramı, hukukun (fıkhn) ilâhî mimarisini son ayrıntısına kadar inerek tasvir etmeye dönük bir teşebbüs görünümünü taşımaktadır (*Studies in Islamic*, s. 50). Schacht başta olmak üzere birçok şarkiyatçı sünnet kavramının Şâfiî ile birlikte bir kırılmaya uğradığını belirtir. Daha önce sünnet, Hz. Peygamber'le irtibatlı olup olmamasına bakılmaksızın örnek alınmaya değer her uygulamayı ifade ederken Şâfiî'nin düşüncesinde bu kavram sadece Hz. Muhammed'in örnek davranışına karşılık gelmeye başlamıştır. Halbuki Şâfiî'ye kadar sünnet Peygamber'le irtibatlı olmak durumunda değildi. Belli bir yerde genel kabul görmüş yerel uygulama, örf ve âdetler oranın yaşayan sünneti sayılabiliştir. Şâfiî ise sünnetin bu şekildeki kullanımına müda-

hale ederek onu sadece Hz. Peygamber'e tahsis etmiştir (*The Origins*, s. 2).

b) İcmâ. Şâfiî *er-Risâle*'de icmân dayanakları arasında Kur'an'dan bir âyet zikretmeye de bu konuda Nisâ sûresinin 115. âyetiyle istidlâl ettiğine ilişkin bir menkıbe yaygınlık kazanmıştır. Müslümanların hata üzerinde birleşmeyecekleri temasını cemaate bağlılığı emreden hadislerle dayandıran Şâfiî bununla müslüman topluluğun fizikî anlamda bir birlikteliğinin değil helâl sayma, haram sayma ve bu kapsama giren hususlara riayet konusunda aynı noktada birleşmesinin kastedildiğini belirtir. Zira bazı kişiler bir âyet, bir sünnet veya bir kıyasın mânasından habersiz olsa bile cemaatin toptan bu durumda bulunması mümkün değildir (*er-Risâle*, s. 415-417, 469-472). Ona göre gerçekleştiğinden emin olunabilecek icmâ dinin temel konularıyla ilgili olanlardır. Bununla birlikte Şâfiî'nin teorik planda ictihada dayalı icmâ da delil kabul ettiği, ancak bunu haber-i vâhiden sonraki sıraya yerleştirdiği görülmektedir (Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, s. 37-38; Aybakan, *Fıkhn İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 120-131).

c) Kıyas. Şâfiî'ye göre müslümanın karşılaştığı her olayın mutlaka dinî bir çözüme olduğu göre bu çözüm ya naslarda doğrudan ifade edilmiştir ya da onlarda çözüme dair bir işaret (delâlet) vardır. Naslarda doğrudan bir hüküm mevcutsa ona uymak, değilse doğruya ulaştıracak delâleti araştırmak gerekir. Bu delâleti araştırmak ictihad, bir diğer adıyla kıyastır; zira Şâfiî'ye göre ictihad kıyasla bir yönüyle özdeştir (*er-Risâle*, s. 473-474). Kıyas ancak ehil olanlar tarafından yapılabilir. Kıyas ehil olmak için farz, edep, nâsih, men-suh, âm, hâs ve irşad yönleriyle kitabın hükümlerini, Arap dilini, geçmişten gelen sünnetleri, selefin görüşlerini, icmâ ve ihtilâfları bilmek, ayrıca birbirine benzenyenleri ayırt edebilecek düzeyde sağlam bir muhakemeye sahip bulunmak gerekir (a.g.e., s. 498-499). Esasen burada sayılanların müctehidde aranan şartlar olduğu ve fûrû bahislerindeki kıyas kavramıyla ilgili kullanımları dikkate alındığında onun usulünde kıyasın değişik ictihad türlerini karşılayan genel bir kavram işlevi gördüğü anlaşılmaktadır (Duman, s. 251-255).

Şâfiî'ye göre kıyas, birtakım delillerle Kur'an'da veya Sünnet'te yer alan habere uygun bir netice elde etme çabası yahut bu şekilde elde edilmek istenen şeydir. Kur'an ve Sünnet varılmak istenen doğru hedefin işaretleridir. Şâfiî bunu şöyle bir

örnekle açıklar: Namazda kibleye dönme şartı (el-Bakara 2/150) yerine getirilirken iki durum söz konusudur; kişi ya Kâbe'yi çıplak gözle görebilecek yakınlıktadır ya da göremeyecek uzaklıktadır. Birinci durumda Kâbe'ye bakarak yönünü belirler. İkinci durumda tabiattaki varlıklara bakıp kible yönünü belirlemeye çalışır. İkinci durum, nassın yokluğu halinde hükümün icthad / kıyas yoluyla araştırılmasına karşılık gelir. Bu gayret neticesinde tesbit edilen yön gerçekte kible istikameti olmayabilir. Fakat bu durumda bulunan kişinin -namazı sâkıt olamayacağına göre- yaptığı inceleme sonunda hangi yönün kible istikameti olduğuna kanaat getirirse ona göre davranmaktan başka seçeneği yoktur. Yön bulmak için hiçbir araştırma yapmamak veya canının istediği tarafı kible saymak ise dinin onayladığı bir davranış değildir (er-Risâle, s. 481-493). Bu son cümledeki fikri Şâfiî pek çok yerde istihsan anlayışını eleştirme bağlamında dile getirir. Âdil şahidin (el-Bakara 2/282; et-Talâk 65/2) ve ihramlının avladığına denk hayvanın (el-Mâide 5/95) belirlenmesi konularında aynı süreç söz konusudur (a.g.e., s. 126). Öte yandan Şâfiî, Kur'an ve Sünnet'e uygunluğun iki şekilde sağlanabileceğini belirtir. a) Allah veya resulü bir şeyi bir özelliğinden dolayı haram veya helâl kıldığını belirtmişse, Kur'an yahut Sünnet'in temas etmediği bir başka şeyin aynı özelliğe sahip olduğu tesbit edilirse o şey helâl veya harama ilhak edilir. b) Bir şeyin birden fazla benzeri olmakla birlikte bunlardan birine daha fazla benzediği belirlendiğinde bu da ona katılır. Nitekim ihramlının avladığı hayvana denk olanı tesbit ederken böyle bir yol izlenmiştir (a.g.e., s. 126-127). Schacht, Şâfiî'nin klasik usûl-i fıkıhın temel unsurlarını vazetmiş olmakla birlikte gerek icmâ gerekse kıyas hakkında son sözü söylemediğini belirtir. Kıyasın açık kabul görmüş son delil olduğunu, Şâfiî sonrasında bile kendisine karşı oluşan direnci kırmak zorunda kaldığını ve Goldziher'in bu süreci *Zâhirîler* adlı eserinde incelediğini söyler (The Origins, s. 1-2).

Diğer Delillere Bakışı. a) Amel-i Ehl-i Medîne. Ağırlıklı biçimde sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn kavil ve uygulamalarından oluşan bu delili kullanılış biçimi açısından sakıncalı bulan Şâfiî bunun sahih hadisleri tasfiye mekanizması olarak işletilmesinden endişe eder. Ona göre eğer bu bir icmâ ise icmân şartlarını taşıması gerekir. Amelin icmâ düzeyine çıkmadığı bizat yetkilileri tarafından söylenirken bu tür uygulamalar karşısında bazı hadislerin ter-

kedilmesi ilme ve dine uygun bir tutum sayılmaz. Şâfiî'nin düşünce sisteminde bu delilin sahâbî kavlinde öte bir değeri yoktur. Ancak hadis bulunmadığı takdirde ve kıyastan sonra gelmek şartıyla Şâfiî'nin buna itiraz etmediği neticesi çıkarılabilir. Kâdî İyâz'ın aktardığı, bir defasında Şâfiî'nin Medine ehli icmânı kıyasa tercih ettiği yönündeki rivayeti (*Tertibü'l-medârik*, I, 75) onu, anlamı yeterince açık olmayan Kur'an ve Sünnet naslarının yorumunda yardımcı bir unsur olarak kullandığı şeklinde anlamak uygun olur. Zira Şâfiî'nin usulünde sadece Kur'an ve Sünnet nasları asıl kabul edilir.

b) Sahâbî Kavli. Şâfiî, bu konuda Mısır öncesi dönemde Mâlik'in düşüncesine paralel bir yaklaşıma sahipken yeni dönemde son derece temkinli bir tavır ortaya koymuş, hadis bulunduğu sürece hüküm tesisi için sahâbî kavline dayanma ihtiyacı duymamıştır. *İhtilâfü Mâlik ve's-Şâfiî*'de ve diğer eserlerinde İmam Mâlik'in hadislerle gösterdiği özenin sahâbe uygulamalarının bulunduğu bazı durumlarda zayıflamasını eleştiri konusu yapması Şâfiî'nin sahâbî kavlini kabul etmediği şeklinde algılanmıştır. Halbuki onun karşı olduğu şey Hanefî ve Mâlikîler'in bazı hadisleri, özellikle haber-i vâhidleri devre dışı bırakmakla sonuçlanan yaklaşımlarıdır. Şâfiî'nin eleştirisi hadis bulunduğu halde başkasının görüşüne yönelmeyle ilgilidir; zira hadisin olmadığı durumlarda sahâbî kavline gereken önemi vermiştir. Sahâbî kavillerine dair üç ihtimal söz konusudur. 1. İttifak halî. Bu icmâ olarak nitelenmiş ve herkes tarafından kabul edilmiştir. 2. Görüşler arasında ayrılık bulunması. Bu durumda Şâfiî mevcut görüşlerden hangisi kitap, sünnet veya icmâa uygunsa yahut kıyas yönünden daha doğru ise onu kabul edeceğini belirtmiştir. 3. Muhâlif veya muvâfıkı tesbit edilemeyen münferit sahâbî kavli. Şâfiî, bunun delil olarak alınması hususunda Kur'an ve Sünnet'te bir veri bulunmadığını, ilim erbabının da onu bazan dikkate alıp bazan almadığını ifade etmiştir. Kendisi ise bunu dört temel kaynakta bir hüküm bulunmaması şartıyla kabul ettiğini, ancak gerçekte bu tür sahâbî kavillerinin nâdir olduğunu, çoğunlukla bir görüşün karşısında ona muhalif başka bir görüşün yer aldığını belirtmiştir (er-Risâle, s. 564-565).

c) İstihsan. Kitap, sünnet, icmâ veya bunlardan birine yapılan kıyas olmadan dinî hüküm verilemeyeceğini belirten Şâfiî, bu çerçevede dışında kaldığı için istihsanın meşrû bir yöntem sayılmayacağı yönün-

deki tezini ispat etmek üzere kıyas ve istihsanın mahiyetiyle ilgili mukayeseler yapar. Ona göre kıyasta yeni mesele nas ölçü alınarak çözüme kavuşturulurken istihsan keyfi bir muhakeme biçimidir (a.g.e., s. 494-535). Şâfiî hüküm verirken objektifliğin esas alınması gereğini vurgulamak amacıyla birçok delilden yararlanır. Kur'an'da insanın başı boş bırakılmadığına dikkat çekilmesi (el-Kıyâme 75/36), Hz. Peygamber'e Kur'an'ı açıklama görevi verilmiş olmasına rağmen ona ilâhî irade doğrultusunda hareket etme ve hevâyâ uymama uyarısı yapılması, kimlerin münafık olduğu kendisine bildirilmiş olmakla birlikte zâhiren müslüman göründükleri için onlara bu bilgiye dayanarak yaptırım uygulamasına izin verilmemesi, lâân âyetinin nüzûl sebebi kabul edilen olayda zina ile suçlanan evli kadın hakkında sübjektif bilgiye göre hüküm vermemesi bu delillerin başlıcalarıdır. Kıyas ve icthadın lüzumunu kibleyi araştırma örneğiyle açıklarken yön bulmak için gerekli verileri dikkate almadan karar vermeyi de istihsan diye niteler (a.g.e., s. 481-493). Kişinin dilediği şekilde görüş beyan edip ardından Allah ve resulünün buna karşı olmadığını iddia etmesinin bütün peygamberlerce benimse negelen ilim geleneğiyle de bağdaşmayacağını şöyle açıklar: Peygamberlere, hakka ve indirilen vahye uymaları, buna göre hüküm vermeleri emredilmiştir (el-Mâide 5/49; el-En'âm 6/106; Sâd 38/26). Ne olduğu bilinmeyen bir şeye uygun davranma / hüküm verme emredilemez. Gerçek Allah tarafından ya doğrudan / açıkça (nas) ya da dolaylı (delâlet) yoldan bildirilmiştir. Şâfiî bu bağlamda birçok örnek ışığında Resûl-i Ekrem'in açıklamalarının da vahiy niteliğinde olduğuna ve icmân kaynak değerine dikkat çektikten sonra buralarda açık hüküm bulunamaması halinde onlardan çözüm elde etmenin yegâne yolunun kıyas olduğunu, istihsanın ise kıyastan farklı bir nitelik taşıdığını kanıtlamaya çalışır. "İstihsan yapıyorum" diyen kişinin Allah ve resulünden kaynaklanan bir bilgiye dayanmayıp gerçekte naslardan bağımsız bir şahsî görüş beyan etmiş sayılacağını, buna ise kimsenin yetkisinin bulunmadığını ifade eder (Şâfiî, el-Üm, VII, 309, 311, 313-316).

Eserleri. Şâfiî'nin fıkıh birikimi büyük oranda bizzat kaleme aldığı, kısmen de talebelerine imlâ ettiği eserler yoluyla gelmiştir. Bu kapsamdaki malzeme ciddi bir değişikliğe uğramadan olduğu gibi rivayet edilmiştir. Şâfiî'nin kavli-i kadîm devresine ait temel eseri *el-Hucce* olup en güçlü

râvisi Za'ferânî'dir. Kerâbisî ile Ahmed b. Yahyâ'nın bu esere ait rivayetleri uzun ömürlü olamamıştır. Kavli-kadîm râvilerinden Ebû Sevr ise Şâfiî'nin telif sistematizmasını esas alarak *el-Mebsûṭ* adlı bir eser telif etmiş, bazı hususlarda Şâfiî'ye muhalefet edip kendine ait bir mezhep oluşturmuş, fikhî görüşleri vefatından sonra Azerbaycan ve İrmîniye halkının çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Şâfiî'nin kavli-kadîm dönemine ait görüşleri çeşitli kaynaklarda serpiştirilmiş atıflar halinde kısmen günümüze ulaşmıştır. Bugün Şâfiî'ye nisbet edilen eserler kavli-cedîd dönemine ait olup tamamının râvisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'dir. 1. *el-Üm**. Şâfiî'nin cedîd dönemi fikhî düşüncesini en ayrıntılı biçimde yansıtan ve mezhebin ana kaynağını oluşturan bu eseri Rebî' b. Süleyman ile Za'ferânî küçük farklılıklarla ayrı ayrı rivayet etmişlerdir. Eserin muhtelif neşirleri yapılmıştır (I-VII, Bulak 1321-25/1903-1908; nşr. Muhammed Zührî en-Necâr, I-VIII, Kahire 1381/1961; Beyrut 1393/1973; nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn, I-XV, Beyrut 1416/1996; nşr. Ali Muhammed – Âdil Ahmed – Ahmed İsâ Hasan Ma'saravî, I-X, Beyrut 1422/2001; nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, I-XI, Mansûre 1422/2001). 2. *er-Risâle**. Şâfiî'nin fikhî usulüne dair görüşlerini ihtiva eden ve fikhî usulü alanında günümüze ulaşan ilk kitap olması bakımından önem taşıyan bu eser (Kahire 1312; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1938, 1940; *el-Ümm*'ün başında, nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Mansûre 1422/2001) çeşitli dillere çevrilmiş ve incelemelere konu olmuştur. 3. *el-İmlâ* (*el-Emâlî*). Şâfiî'nin bizzat yazmayıp öğrencilerine dikte ederek oluşturduğu kitaplara *el-İmlâ* veya çoğul şekliyle *el-Emâlî* denir. Bu isimle müstakil bir eser günümüze intikal etmemişse de Şâfiî fûrû literatürü ile tarih ve tabakat kitaplarında mezhep imama bu isimlerde eserler atfedilmiştir. İbn Zülâk, Şâfiî'nin Mısır'da telif ettikleri arasında otuz ciltlik *el-Emâlî'l-kebîr* ve on iki ciltlik *el-Emâlî's-şagîr* adlı iki eserden söz etmektedir (Safedî, II, 176). Müzenî'nin *el-Muhtaşar*'ında "el-İmlâ" ismi bazı yerlerde yalın, bazı yerlerde "alâ mesâilî Mâlik", "alâ mesâilî İbnî'l-Kâsım", "alâ kitâbî Mâlik", "ale'l-Muvatta'", "alâ Muhammed b. Hasan" ifadeleri eşliğinde geçmektedir. Aynı terkiplere bu eserin şerhi olan Mâverdî'nin *el-Hâvî'l-kebîr*'inde daha sık rastlanmaktadır. *el-Emâlî*'nin râvisinin Rebî' olması (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 254) ve bu adı taşıyan bölümlerin *el-Üm* içine serpiştirilmesi bu eserin müs-

takil değil *el-Ümm*'ün bir parçası olduğunu düşündürmektedir; ancak diğer talebelere ait aynı isimde eserlerin varlığı meseleye ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir (Şîrâzî, s. 100). Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin 100 dinar vererek Mısır'dan *Emâlî's-Şâfiî* adlı bir kitap sipariş ettiği-ne dair bilgi de (Sübkî, II, 161; IV, 64) böyle müstakil bir eserin varlığını göstermektedir. 4. *er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. Şeybânî'nin *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*'deki iddialarına kısmî cevap niteliğindedir. Şâfiî bu risâlede seçtiği örneklerle Irak fakihlerinin kıyas anlayışındaki zaafları göstermekte ve kendilerini en güçlü bilindikleri noktada eleştirmektedir (*el-Üm*, VII, 323-352). 5. *Siye-rü'l-Evzâî*. Ebû Hanîfe'nin *Kitâbü's-Siyer*'ine Evzâî'nin yazdığı reddiye için Ebû Yûsuf bir reddiye kaleme almış, Şâfiî de Evzâî'yi savunmak ve Ebû Yûsuf'u eleştirmek için bu eseri telif etmiştir. Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin rivayet ettiği eserler arasında yer alan *Siye-rü'l-Evzâî*, *el-Üm* ile birlikte basılmıştır (VII, 352-390). 6. *İhtilâfü'l-İrâkıyyeyn*. Şâfiî, *el-Üm* içinde yer alan bu eserinde (VII, 101-172) Ebû Yûsuf'un *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserinden birtakım örnekler seçerek Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ arasındaki ihtilâf noktalarını değerlendirmek ve çoğunlukla İbn Ebû Leylâ'dan yana tavır ortaya koymaktadır (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 13; Sübkî, II, 135). Kitabın başlığında yer alan ikinci kelime ile iki Iraklı âlim (Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ) kastedildiği için "İrâkıyyîn" şeklinde çoğul okunması doğru değildir (Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, s. 786). 7. *İhtilâfü 'Alî ve 'Abdillâh b. Mes'ûd*. *el-Üm*'de bu başlıkla yer alan (VII, 172-201) ve Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd arasındaki ihtilâfları konu edindiği izlenimi veren eser aslında Iraklılar'ın bu iki sahâbîye aykırı düştükleri konuları işlemektedir. Bu sebeple İbnü'n-Nedîm'in kaydettiği "Kitâbü mâ hâlefe'l-İrâkıyyûn Aliyyen ve Abdellâh" şeklindeki isimlendirme (*el-Fihrist*, s. 260) daha isabetli görünmektedir. Şâfiî çeşitli bölümlerden seçtiği örneklerle, Hanefîler'in bu çevre tarafından temsil edilen çizginin iki önemli otoritesi olan Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali ile pek çok hususta çeliştikleri ve onlardan istifade ederken tutarlı bir tavır içinde olmadıkları fikrini işlemiş, böylece Şeybânî'nin *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*'deki benzeri suçlamalarına bir anlamda misillemede bulunmuştur. Risâle *er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*'nin bir tür devamı niteliğindedir. 8. *Ci-*

mâ'u'l-İlm. Hz. Peygamber'den gelen haberleri bütünüyle reddeden ehl-i kelâmın yaklaşımını ilmi bulmadığı için bunları dışarıda bırakarak haber-i vâhid niteliğindeki hadisleri ancak birtakım ilâve şartlar eşliğinde kabul eden ehl-i re'yin yaklaşımını eleştirmektedir. Girişte hadisleri kabul kriterleri etrafında başlayan tartışma risâlenin ilerleyen sayfalarında icmâ konusuna getirilmekte ve risâle boyunca bu konu ağırlıklı biçimde işlenmektedir. *el-Üm* ile birlikte (VII, 287-304) ve ayrı olarak (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1940; nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut 1984) basılan *Cimâ'u'l-İlm* üzerine Âişe Yûsuf Mûsâ (Aisha Yusef Musa) doktora tezi yapmış ve eserin İngilizce çevirisini tezine eklemiştir (*A Study of Early and Contemporary Muslim Attitudes toward Hadith as Scripture with a Translation of al-Shâfi'i's Kitâb Jimâ' al-İlm*, 2004, Harvard University). Bu risâlenin Türkçe çevirisi Osman Şahin ve Mithat Yaylı tarafından gerçekleştirilmiştir (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII [2004], s. 321-362). 9. *Şifâtü nehîy Resûlillâh*. Eserde Hz. Peygamber'e ait nehiy kipli ibarelerin delâleti tahlil edilmektedir (*el-Üm*, VII, 305-306). 10. *İbtâlû'l-istihsân*. Şâfiî bu risâlede (*el-Üm*, VII, 309-320) dinî kaynaklar ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemine dair yaklaşımını açıklayıp istihsanın geçerli bir yöntem olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. 11. *İhtilâfü Mâlik ve's-Şâfiî*. Bu risâlede İmam Mâlik'in sünnet ve amel-i ehl-i Medîne anlayışı eleştirilmektedir (*el-Üm*, VII, 201-284). Şâfiî'nin sahâbî kavline yönelik anlayışına ışık tutan ifadeler de içeren eserde pek çok örnek gösterilerek sahih hadis yanında sahâbî kâvil ve tatbikatının ne destekleyici ne de zayıflatıcı bir role sahip olduğu vurgulanmakta ve hadisler karşısında amel-i ehl-i Medîne'ye belirleyici bir konum atfedilmesi eleştirilmektedir. 12. *İhtilâfü'l-hadîs*. Kendi türünün ilk eseri olan bu risâle hadisler arası çatışmaları ve çözüm yollarını konu edinmektedir. *el-Üm* içinde (VIII, 587-679) yer alan risâleyi (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1405/1985; nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Beyrut 1406/1986) İbrâhim b. Muhammed es-Su-bayhî yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır (1400, Riyad Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûlî'd-dîn).

Şâfiî'ye Nisbet Edilen Eserler. 1. *Ahkâmü'l-Kur'an**. Şâfiî'nin öğrencisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, Şâfiî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an*'ı yazmak istediğinde Kur'an'ı 100

defa okuduğunu söylemekte (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, I, 244), Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, Şâfiî'nin eserleri arasında bu isimde bir esere de yer vermektedir (a.g.e., I, 246). Fakat günümüze kadar gelen bu addaki eser Şâfiî'nin değil Beyhakî'nin telifidir (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr, Kahire 1371/1952; nşr. Abdülganî Abdülhâlik, Beyrut 1395). Beyhakî bu eseri Şâfiî'nin ve talebelerinin eserlerini tarayarak oluşturmuştur. 2. *el-Müsned*. Ebû İsmâ et-Tirmizî, Şâfiî'nin *el-Müsned*'ini onun tarihiyle aldığını söyler; fakat *el-Müsned*'in müstakil bir eser olarak bizzat Şâfiî tarafından telif edilmediği, Ebû'l-Abbâs el-Esamm'ın (ö. 346/957), senesinde Şâfiî'nin yer aldığı rivayetleri *el-Ümm*'ün içinden toplayarak oluşturduğu belirtilir (Mecdüddin İbnü'l-Esîr, I, 28; Zehebî, XII, 589). *el-Müsned*'i tedvin edenin Esam mı, talebesi Ebû Amr Muhammed b. Ca'fer b. Matâr en-Nisâbü'rî mi olduğu tartışmalıdır. Her hâlükârda bu eser Nisâbü'rî'nin hocasından semâ yoluyla aldığı hadislerden oluşmaktadır (Sindî, M. Zâhid Kevserî'nin takdim yazısı, s. 6). Esamm'ın semâları ile sınırlı olarak hazırlanan eserin Şâfiî'nin bütün hadis birikimini yansıtmadığı kabul edilir. Hindistan (1306) ve Bulak'ta (1328) basılan kitabın daha sonra çeşitli baskıları yapılmış, *el-Üm* ile birlikte de neşredilmiştir (VIII, 445-585). Harmele b. Yahyâ'nın Şâfiî'den rivayet ettiği *Kitâbü's-Sünen*'in (İbn Hacer el-Askalânî, s. 155) *el-Müsned* ile bir ilişkisinin olup olmadığı bilinmemektedir. Tâceddin es-Sübkî, Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*'ını hiçbir Şâfiî fakihinin müstağni kalamayacağı bir eser diye nitilemiş ve müellifin başlıktaki yalın ifadeden kastının Şâfiî'nin sünen ve âşâr birikimi olduğunu belirtmiştir (*Tabakât*, IV, 9). Dolayısıyla Şâfiî'nin rivayet birikimini toplamayı amaçlayan bu eser, *el-Müsned*'in muhtevasını içermesi yanında daha geniş bir tarama ve tesbit faaliyeti niteliği taşır (Mecdüddin İbnü'l-Esîr, I, 28-29). Abdülkerîm er-Râfî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfi'i* (Sübkî, VIII, 281), Mecdüddin İbnü'l-Esîr de *eş-Şâfi fi Şerhi Müsnedi's-Şâfi'i* adıyla bir eser telif etmiştir. Muhammed Âbid es-Sindî *el-Müsned*'i fıkıh konularına göre düzenleyip şerhetmiştir (*Tertibü Müsnedi's-Şâfi'i*, Kahire 1950 → Beyrut 1951; tamamlanmamış). 3. *er-Red 'alâ İbn 'Uleyye*. Mu'tezile'nin Mısır'daki temsilcisi İbrâhim b. İsmâil b. Uleyye'nin görüşlerinin eleştirildiği bu eserin günümüze ulaşp ulaşmadığı bilinmemektedir. İbnü'n-Nedîm, Yahyâ b. Nasr el-Havlânî'nin Şâfiî'den *er-Red 'alâ İbn 'Uleyye* adlı kitabını

rivayet ettiğini belirtir (*el-Fihrist*, s. 262). Tabakat kitaplarında Şâfiî ile İbn Uleyye arasında gerçekleşen tartışmalara dair verilen bilgiler bu eserin *Cimâ'u'l-'ilm* ile konu benzerliği taşıdığını, hatta aynı esere farklı isimlerin verilmiş olabileceğini düşündürmektedir. 4. *el-Fıkhü'l-ekber fi't-tevhîd*. Çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan ve *el-Fıkhü'l-ekber fi't-tevhîd* (Lazkiye, ts.), *el-Fıkhü'l-ekber fi 'ilmi uşûli'd-dîn* (şerh ve tahkik: Abdü Ahmed Yâsîn, baskı yeri ve tarihi yok) adıyla basılan eser her ne kadar Şâfiî'ye nisbet edilmekteyse de klasik döneme ait yerleşik kelâm ve fıkıh terminolojisini kullanması ve en az 100 yıl sonra Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye arasında tartışmaya açılan meseleleri içermesi sebebiyle, Şâfiî'nin akaide dair görüşlerini tesbit edip bunları günün ilim diliyle yazan daha sonraki dönem âlimlerinden birine ait olması kuvvetle muhtemeldir (*el-Fıkhü'l-ekber*, neşreden giriş, s. 8-10). 5. *Divânü's-Şâfi'i*. Şâfiî böyle bir eser telif etmiş değildir. Ancak Arap dili ve şiirinde mahir olduğundan çeşitli vesilelerle söylediği şiir ve hikmetli sözleri şiir, lugat, tarih, tabakat ve terâcim başta olmak üzere çeşitli eserlerde dağınık olarak yer almıştır. Bunları ilk defa Ahmed el-Acemî *Neticetü'l-efkâr fî mâ yû'zâ ile'l-İmâm eş-Şâfi'i min eş'âr* adlı eserinde toplamıştır (Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, Edeb, nr. 1418). Daha sonra Muhammed Mustafa eş-Şazeli, bu eseri esas alıp *el-Cevherü'n-nefis fi eş'âri Muhammed b. İdrîs* adıyla bir kitap telif etmiştir (Kahire 1321). Ardından Muhammed İbrâhim Heybe klasik literatürden toplayıp oluşturduğunu söylediği *Divânü's-Şâfi'i*'yi neşretmiş (Kahire 1329), bunu da aynı veya benzeri isimlerle pek çok eser takip etmiştir (*Divânü's-Şâfi'i*, nşr. Zühdi Yeken, Beyrut 1961; nşr. Abdülazîz Seyyidülehl, Kahire 1966; der. Muhammed Afîf ez-Zu'bî, Beyrut 1974; der. Muhammed Zerkûr, Beyrut 1984; nşr. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, Riyad 1986, Beyrut 1990; *Divânü'l-İmâm eş-Şâfi'i ev el-Cevherü'n-nefis fi şî'rî'l-İmâm Muhammed b. İdrîs*, haz. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1988).

Literatür. Şâfiî'nin biyografisi, klasik tabakat eserlerindeki standart anlatımların dışında müstakil olarak pek çok esere konu teşkil etmiştir. Ayrıca bu konuda eser verdiği zikredilmekle birlikte eserin adı belirtilmemiş şahsiyetler bulunmaktadır. Şâfiî'nin hayatına dair ilk eser Dâvûd ez-Zâhiri'ye (ö. 270/884) ait olduğu kabul edilen, ancak günümüze kadar gelmemiş olan

Fezâ'ilü's-Şâfi'i dir. Muhammed b. İbrâhim el-Büşencî ve Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Yahyâ es-Sâcî'nin de bu konuda birer eser telif ettikleri belirtilir. Mezhep imâmının biyografisiyle ilgili eser telifi giderek bir gelenek haline almış ve pek çok müellif "Menâkıbü's-Şâfi'i", "Âdâbü / Fezâ'ilü's-Şâfi'i" gibi başlıklar taşıyan eserler yazmıştır. Bunlardan bir kısmı zamanımıza ulaşmamış olsa da kronolojik sıraya göre şöyle bir liste verilebilir: İbn Ebû Hâtîm er-Râzî (*Âdâbü's-Şâfi'i ve menâkıbüh*, nşr. Abdülganî Abdülhâlik, Kahire 1372), Ebû'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin el-Âbürrî (*Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfi'i*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1632), İbn Hibbân el-Büstî, Sâhib b. Abbâd, Ebû Mansûr Muhammed b. Abdullah b. Hamşâz, Dârekutnî (*Esâmi men revâ 'ani's-Şâfi'i*), Hâkim en-Nisâbü'rî (*Fezâ'ilü's-Şâfi'i*), Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kattân, İsmâil b. Muhammed es-Serahsî el-Karrâb, Hamza b. Yûsuf es-Sehmî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Abdullah er-Râzî (Şâfiî'den rivayette bulunanlara yer verdiği bir eser yazmıştır), Ebû Ali Hasan b. Hüseyin b. Hamekân el-İsfahânî, Muhammed b. Selâme el-Misrî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (*Menâkıbü's-Şâfi'i*, Kahire 1970-1971), İbn Abdülber en-Nemerî (*el-Intikâ' fi fezâ'ilü's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ*, Beyrut 1997, s. 115-182), Fahreddin er-Râzî (*Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfi'i*, Beyrut 1986), Ebû'l-Hasan Ali b. Hasan b. Hamekân, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (*Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfi'i*, Riyad 1992), İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Hilyetü'l-İmâm eş-Şâfi'i* (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dimaşk 1401/1981), İbn Hacer el-Askalânî (*Tevâli't-te'sis bi-me'âli Muhammed b. İdrîs*, Beyrut 1986), Hilmizâde İbrâhim Rifat (*Menâkıbü'l-Hazret-i İmâm Şâfi'i*, İstanbul 1318). Şâfiî'nin ilim yolculuklarına tahsis edilen eserler de onun biyografisinin bir parçasıdır. İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî (*Rihletü'l-İmâm eş-Şâfi'i ile'l-Medîneti'l-münevere*, Kahire 1350), Abdullah b. İsmâ Abdullâh el-Murâd (*Rihletü'l-İmâm Ebî 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'i*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4104/2, vr. 33-42) ve Mustafa Münîr Edhem'in (*Rihletü'l-İmâmî's-Şâfi'i ilâ Mısır*, Mısır 1930) eserleri yanında bu konuda müellifleri bilinmeyen bazı yazma kitaplar da vardır (Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 328; Medine İslâm Üniversitesi Ktp., nr. 453). Klasik kaynaklardaki bilgileri modern sistematikle ortaya koyan eserlerin başında Muhammed Ebû Zehre'nin *el-İmâm eş-*

Şâfiî: *Hayâtühü ve ‘aşruhu-ârâ’ühü ve fıkḥüh* adlı çalışması gelir (Kahire 1948). Bu eser daha sonra yazılan Şâfiî biyografilerinin temel kaynaklarının başında yer alır. Batı’da ise iyi bir Şâfiî uzmanı olan Joseph Schacht’in eserleri büyük ilgi çekmiştir. Müellif daha çok doktrin yönüne ilgi duymakla birlikte Şâfiî’nin biyografisini de bir makalesine konu yapmıştır (bk. bibl.). *er-Risâle*’nin İngilizce mütercimi olan Mecîd Kaddûrî’nin (Majid Khadduri) (“al-Shâfi’i”, *ERE*, XIII, 195-198) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî uzmanı olan E. Chaumont’un (*El²* [İng.], IX, 181-185) ansiklopedi maddeleri Schacht sonrasında oluşan birikimi de yansıtmaktadır.

Batı’da Şâfiî’ye dair çalışmalar nisbeten daha eskilere giderse de bu geleneği Joseph Schacht ile başlatmak daha isabetli olur. Schacht, ağırlıklı olarak Şâfiî’nin eserleri ekseninde oluşturduğu *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinde (Oxford 1950) İslâm hukukunun teşekkülünü ve erken gelişimini aydınlatmaya çalışmış. Şâfiî’nin kendi dönemindeki rakip fıkḥ çevrelerine yönelttiği eleştirileri kullanarak İslâm hukuk tarihine dair geleneksel kabulleri sarsacak bir portre çizmiştir (George F. Hourani, “Joseph Schacht, 1902-69”, *JAOS*, XC [1970], s. 163-167). Ayrıca Goldziher’in hadislerle uyguladığı genel şablonu fıkḥî hadislerle uyarlayarak fıkḥın vahiyle olan irtibatını tartışmaya açan Schacht’in kurguladığı bu senaryo, müteakip fıkḥ ve fıkḥ usulü tarihi çalışmalarında Şâfiî’yi odak haline getirmiştir. Doğu ve Batı akademik çevrelerinde Şâfiî’ye artan ilginin en önemli sebebi de budur. Schacht’in bu yaklaşımı ve Şâfiî’ye yönelik uyandırdığı ilgi Batı’da George M. Makdisi, Norman Calder, Vâil B. Hallâk (Wael B. Hallaq) gibi araştırmacıların da gündemine girmiştir. Bu çerçevede Batı’da oluşan birikim Doğu’da Fazlurrahman, Câbirî, Hasan Hanefî ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi âlimlerin dikkatini çekmiştir. Türk akademik çevreleri de iki kanatta oluşan literatürü yakından izleyerek tartışmaya katılmıştır.

Şâfiî’ye dair modern dönemde yapılan çalışmaların önemli bir kısmı onun usulüyle ilgilidir. Bu çerçevede farklı dillerdeki şu çalışmalardan söz edilebilir: L. I. Graf, *Al-Shâfi’i’s Verhandelng over de “Wortelen” van den Fiqh* (Amsterdam 1934); P. Rancillac, “La II^{ème} partie de la Risâla d’al-Shâfi’i” (*MIDEO*, XI [1972], s. 127-236), “Des origines du droit musulman à la Risâla d’Al-Shafi’i” (*a.g.e.*, XIII [1977], s. 147-169); Khalil I. Semaan, *ash-Shafi’i’s Risâla: Basic Ideas* (Lahore 1961; bu ça-

lışma eserin nâsîh ve mensuh kısımlarının İngilizce çevirisini de içermektedir); Muhammed Hamîdullah, “Contribution of ash-Shafi’i to the Science of Law” (*Journal of Malaysian and Comparative Law*, I/1 [Kuala Lumpur 1975], s. 48-58); George M. Makdisi, “The Juridical Theology of Shâfi’i: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh” (*St.I*, LIX [1984], s. 5-47); Rıdvân Seyyid, “eş-Şâfi’î ve’r-Risâle: Dirâse fî tekevvünü’n-nizâmî’l-fıkḥî fî’l-İslâm-Il” (*el-Ictihâd*, III/9 [1990], s. 93-100); Ahmed Yûsuf, *eş-Şâfi’î: Vâdî’u ‘ilmi’l-uşûl* (Kahire 1990); Wael B. Hallaq, “Was al-Shafi’i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” (*IJMES*, XXV/4 [1993], s. 587-605); Menderes Gürkan, *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî’nin Yeri* (doktora tezi, 1997, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Joseph E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risâla of Muhammad ibn Idris al-Shâfi’i* (Leiden 2007; *The Legal-theoretical Content of the Risâla of Muhammad b. Idris al-Shâfi’i* adlı doktora tezidir); a.mlf., “The Legal Hermeneutics of al-Shâfi’î and Ibn Qutayba: A Reconsideration” (*Islamic Law and Society*, XI/1 [2004], s. 1-41); a.mlf., “Does Shâfi’i have a Theory of Four Sources of Law” (*Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002, s. 23-50), “The Reception of al-Shafi’i’s Concept of Amr and Nahy in the Thought of his Student al-Muzani” (*Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi*, ed. J. E. Lowry – D. J. Stewart – Shawkat M. Toorawa, Chippenham 2004, s. 128-129); Fehd b. Sa’d ez-Zâydî Cühenî, *el-Kıyâs ‘inde’l-İmâm eş-Şâfi’î: Dirâse te’şîliyye ‘alâ Kitâbi’l-Üm* (Riyad 1424/2003); Soner Duman, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı* (doktora tezi, 2007, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Kernâl A. Fârûkî, “al-Shâfi’i’s Agreements and Disagreements with the Mâlikî and the Hanafî Schools” (*IS*, X [1971], s. 129-136); Norman Calder, “İkhtilâf and İjmâ in Shâfi’i’s Risâla” (*St.I*, LVIII [1983], s. 55-81); Taha Nas, *İmâm Şâfiî’ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri* (yüksek lisans tezi, 2001, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhittin Özdemir, *İmâm Şâfiî’ye Göre İstihsan* (yüksek lisans tezi, 2001, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Şamil Dağcı, *İmâm Şâfiî: Hayatı ve Fıkḥ Usulü İlmindeki Yeri* (Ankara 2004).

Şâfiî’nin modern dönemde özel bir ilgiye mazhar olan sünnet konusundaki görüşleri için şu çalışmalar anılabilir: Abdülhalîm Cündî, *İmâm eş-Şâfi’î: Nâşirü’s-*

sünne ve vâdî’u’l-uşûl (baskı yeri yok, 1966 [Dârü’l-kalem]); Aisha Yusef Musa, *A Study of Early and Contemporary Muslim Attitudes toward Hadith as Scripture with a Translation of al-Shâfi’i’s Kitâb Jimâ‘ al-‘İlm* (PhD Thesis: Harvard University, 2004); İshak Emin Aktepe, *Şâfiî Öncesinde ve İmâm Şâfiî’de Sünnet* (doktora tezi, 2005, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî’de Lafza Bağlı Hadis / Sünnet Yorumu* (doktora tezi, 2006, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Şâfiî’nin tefsir, hadis, kelâm gibi farklı alanlardaki görüşleri de şu incelemelerde ele alınmıştır: Muhammed Rebî Muhammed Cevherî, *el-İmâm eş-Şâfi’î ve ‘ilmü’l-keâm* (Kahire 1986); Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâm eş-Şâfi’î ve’t-te’sîsü’l-idyûlûciyye’l-vasatîyye* (Kahire 1992); M. Hayri Kırbasoğlu *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü* (Ankara 2000); Gıyasettin Arslan, *İmâm Şâfiî’nin Kur’an Okumaları* (İstanbul 2004). Şâfiî’nin edebî yönü de birçok çalışmaya konu olmuştur. Öncelikle şiirleri ve hikmetli sözlerinden oluşan ve *Divânü’s-Şâfi’î* diye adlandırılan çeşitli eserler telif edilmiş (yk.bk.), onun edebiyat yönünü inceleyen çalışmalar yapılmıştır (Ahmed el-Arabî, *el-İmâm eş-Şâfi’î: el-Fakihü’l-edib*, Cidde 1978; Hikmet Sâlih, *Dirâse fennîyye fî şîr’i’s-Şâfi’î*, Beyrut 1984; İbrâhim Nasr, *eş-Şâfi’î: Şîruhü ve edebühü*, Riyad 1984). Malezya İslâm Üniversitesi ile ISESCO’nun (Rabat) düzenlediği İmâm Şâfiî Sempozyumu bildirileri *el-İmâm eş-Şâfi’î: Fakih ve müctehiden* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1422/2001).

BİBLİYOGRAFYA :

Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir, Kahire 2005; a.mlf., *el-Üm*, Beyrut 1403/1983, I-VIII, tür.yer.; a.mlf., *Aḥkâmü’l-Kur’ân* (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Beyrut 1400/1980; a.mlf., *Cîmâ’u’l-‘İlm* (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübü’l-ilmiyye), tür.yer.; a.mlf., *el-Fikḥü’l-ekber fî ‘ilmi’l-uşûl’-d-dîn* (nşr. Abdü Ahmed Yâsîn), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’r-Rıdvân); İbn Ebû Hâtim, *Âdâbü’s-Şâfi’î ve menâkıbüh* (nşr. Abdülğâfî Abdülhâlîk), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübü’l-ilmiyye); Ebû Said İbn Yûnus, *Tarîḥ* (nşr. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh), Beyrut 1421/2000, II, 190-191; Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *el-Vülât ve’l-kudât*, Beyrut, ts. (Dârü Sâdır), s. 179-192; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrâhîm Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 260, 262; Ebû Âsim el-Abbâdî, *Ṭabakâtü’l-fukahâ’i’s-Şâfi’iyye* (nşr. G. Vi-testam), Leiden 1964; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkıbühü’s-Şâfi’î* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1390-91/1970-71, I-II; Şîrâzî, *Ṭabakâtü’l-fukahâ’*, s. 72, 100-102; Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, I, 62, 75, 95, 202, 382-396, 447-453, 457-459, 525; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntaẓam* (Atâ), X, 134-140; Fahrüddin er-Râzî, *Menâkıbühü’l-İmâm eş-Şâfi’î* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/

1986; Meccüddin İbnü'l-Esir, *eş-Şâfiî fî şerhi'l-Müsne'di's-Şâfiî* (nşr. Ahmed b. Süleyman – Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm), Riyad 1426/2005, I-V, tür.yer.; Nevevî, *el-Mecmû'â* (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Riyad 1423/2003, I, 30-42; a.mlf., *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, s. 117, 786; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, VIII, 454-468; X, 5-99, 319; XII, 492-497, 589; XV, 383-384; Safedî, *el-Vâfi*, II, 171-181; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), I-X, tür.yer.; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I, 11-25; Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfi'i* (nşr. Halîl İbrâhîm Molla Hâtîr), Riyad 1992; İbnü'l-Mülâkkın, *el-'Akdü'l-müzhebb fî tabakâti hameleti'l-mezhebb* (nşr. Eymen Nasr el-Ezherî – Seyyid Mühennâ), Beyrut 1417/1997, s. 17-25; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye), I, 25-40; İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-te'sis li-me'âli Muhammed b. İdrîs* (nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut 1986; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire* (Popper), II, 161, 175-177; Muhammed Âbid es-Sindî, *Tertîbü'l-Müsne'di's-Şâfi'i* (nşr. Yûsuf Ali ez-Zevâvî – İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Beyrut 1951, s. 6; Mustafa Münîr Edhem, *Rihletü'l-İmâm eş-Şâfi'i ilâ Mısr*, Kahire 1930; M. Ebû Zehre, *eş-Şâfi'i*, Kahire 1948; J. Schacht, "On Shâfi'i's Life and Personality", *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Septuagenario A. D. VII Id. Nov. Anno MCMLIII a Collegis Discipulis Amicis Dicata*, Hauniae 1953, s. 318-326; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, tür.yer.; a.mlf., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1975, tür.yer.; İbrahim Kâfi Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Aynılıkları* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, tür.yer.; Sezgin, *GAS* (Ar.), I, 3, 179-191; M. Rebî' el-Cevherî, *el-İmâm eş-Şâfi'i ve 'ilmi'l-kelâm*, Kahire 1986; Ahmed Nehrâvî Abdüsselâm, *el-İmâm eş-Şâfi'i fî mezhebeyi'l-kadîm ve'l-cedîd*, Kahire 1988; Ahmed Yûsuf, *eş-Şâfi'i: Vâzî'u 'ilmi'l-uşul*, Kahire 1990; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1991, s. 53-61; N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993, s. 67-104, 223-243; a.mlf., "İktitlâf and İjmâ in Shâfi'i's Risâla", *St.I*, LVIII (1983), s. 55-81; Şükür Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci: Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Menderes Gürkan, *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfi'i'nin Yeri* (doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; J. E. Lowry, *The Legal-theoretical Content of the Risâla of Muhammad b. İdrîs al-Shâfi'i* (doktora tezi, 1999), University of Pennsylvania; a.mlf., "Does Shâfi'i have a Theory of Four Sources of Law", *Studies in Islamic Legal Theory* (ed. Bernard G. Weiss), Leiden 2002, s. 23-50; a.mlf., "The Legal Hermeneutics of al-Shâfi'i and Ibn Qutayba: A Reconsideration", *Islamic Law and Society*, XI/1, Leiden 2004, s. 1-41; Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'i'nin Rolü (haz. M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 2000; Taha Nas, *İmam Şâfi'i'ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri* (yüksek lisans tezi, 2001), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhittin Özdemir, *İmam Şâfi'i'ye Göre İstihsan* (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fehd b. Sa'd ez-Zâyi-dî el-Cühenî, *el-Kıyâs 'inde'l-İmâm eş-Şâfi'i: Dirâse te'şliyye 'alâ kitâbi'l-Üm*, Riyad 1424/2003;

Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İlmâ, İstanbul 2003*, s. 107-139; a.mlf., *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul 2007; Gıyasettin Arslan, *İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*, İstanbul 2004; Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü* (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 34-60, 71-77; Şamil Dağcı, *İmam Şâfiî: Hayatı ve Fıkıh Üstülü İlmindeki Yeri*, Ankara 2004; C. Melchert, "The Meaning of Qâla'l-Shâfi'i in Ninth Century Sources", *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge 6-10 July 2002* (ed. J. E. Montgomery), Leuven 2004, s. 277-301; Aisha Yusef Musa, *A Study of Early and Contemporary Muslim Attitudes toward Hadith as Scripture with a Translation of al-Shâfi'i's Kitâb Jimâ' al-'İlm* (doktora tezi, 2004), Harvard University; M. Sümei' Seyyid Abdurrahman er-Rüstâkî, *el-Kadîm ve'l-cedîd min aqvâli'l-İmâm eş-Şâfi'i min hilâli kitâbi Minhâci't-tâlibîn*, Beyrut 1426/2005; Muammer Bayraktutar, *İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis / Sünnet Yorumu* (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul 2008, s. 227-298; a.mlf., "İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, IV/2, İstanbul 2006, s. 55-80; Kemâl A. Farukî, "al-Shâfi'i's Agreements and Disagreements with the Mâlikî and the Hanafî Schools", *IS*, X (1971), s. 129-136; Muhammed Hamîdullah, "Contribution of ash-Shafi'i to the Science of Law", *Journal of Malaysian and Comperative Law*, I/1 (1975), s. 48-58; G. Makdisî, "The Juridical Theology of Shâfi'i: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh", *St.I*, LIX (1984), s. 5-47; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "el-İdiyûlûciye'l-vasatîyyetü't-telfikıyye fi fikri's-Şâfi'i", *el-İctihâd*, III/9, Beyrut 1990, s. 57-91; Ridvân es-Seyyid, "eş-Şâfi'i ve'r-Risâle: Dirâse fi tekevvünü'n-nizâmî'l-fikihî fi'l-İslâm-II", a.e., III/9 (1990), s. 93-100; Zafar İshak Ansari, "The Significance of Shafi'i's Criticism of the Medinese School of Law", *IS*, XXX/4 (1991), s. 485-499; Wail B. Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *IJMES*, XXV (1993), s. 587-605; A. Sherman Jackson, "Setting the Record Straight: Ibn al-Labbad's Refutation of al-Shâfi'i", *Journal of Islamic Studies*, XI/2, Oxford 2000, s. 121-146; E. Chaumont, "al-Shâfi'i", *EP* (İng.), IX, 181-185; a.mlf., "al-Shâfi'iyya", a.e., IX, 185-189.



BİLAL AYBAKAN

ŞÂFİÎ MEZHEBİ

Dört büyük
Sünnî fıkıh mezhebinden biri.

I. KURULUŞU ve YAYILMASI

II. USULÜ

III. GENEL KARAKTERİSTİĞİ

IV. LİTERATÜR

Hicrî ilk iki yüzyılda (VII-VIII. yüzyıllar) ortaya çıkan Medine merkezli Hicaz fıkıhı ile Kûfe merkezli Irak fıkıhını yakından tanıma ve eleştirme imkânı bulup bu iki eği-

lim arasında özgün bir sentez gerçekleştiren İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) nisbet edilen fıkıh doktrini ve bu çizgide üretilen fıkıh birikimi Şâfiî mezhebi (Şâfi'iyye) diye adlandırılmış, bu mezhebe mensup fakihlere ve mezhebin görüşüyle amel eden kişilere Şâfiî denmiştir.

I. KURULUŞU ve YAYILMASI

Tâbiîn dönemi âlimlerinin sahâbe neslinden tevarüs ettiği birikimi teorik bir yapıya kavuşturma girişimi çok geçmeden Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Dimaşk gibi belli başlı merkezlerde bazı ilmi oluşumlara yol açmıştır. Tamamen sivil biçimde gelişen bu oluşumlar sonucunda Hicaz'da geleneğe daha fazla ihtimam gösteren muhafazakâr bir temayül, Irak bölgesinde re'ye daha çok imkân tanıyan eleştirel bir yaklaşım hâkim olmuştur. Şâfiî ilim hayatına başladığı sırada ilim câmiyasına biri Ebû Hanîfe ve talebelerinin meydana getirdiği, kökleri Abdullah b. Mes'ûd'a kadar giden, diğeri Mâlik ve talebelerinin teşkil ettiği, kökleri Medine'nin yedi fakihî üzerinden Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre'ye uzanan fıkıh çevresi olmak üzere iki çevre hâkimdi. Temel öğrenimini Mekke'de tamamlayan Şâfiî, önce Selef birikiminin temsilcisi konumunda bulunan ve muhafazakâr bir çizgide faaliyet yürüten Mâlik'in, ardından ehl-i re'y damarından beslenen ve belirgin bir seviyeye ulaşmış olan Hanefî çevresinin ilmi birikimini tahsil ederek bu iki anlayış arasında en üst düzeyde bir etkileşime aracılık etmiştir. Hanefî birikimi karşısında ilk zamanlarda Mâlik'in bir savunucusu gibi davranan Şâfiî bu süreçte her iki anlayışın zayıf ve güçlü yanlarını tanıma fırsatı bulmuş; ömrünün son yıllarını geçirdiği Mısır'da Mekke, Medine, Bağdat ve Mısır gibi dönemin ileri gelen merkezlerinin ilmi birikimine dayanan kendine ait nihai sentezi gerçekleştirmiştir. Fıkıh ilminin belli bir kıvama ulaşip bir hayli telif çalışmasının ortaya konduğu bir aşamada ilim kervanına katılan Şâfiî'nin hummalı faaliyetleri şahsî yetenekleriyle buluşunca olağan üstü bir başarı ortaya çıkmış, dört yıl gibi kısa bir sürede mezhebin nüvesini teşkil eden büyük bir ilmi miras bırakmaya muvaffak olmuştur. Şâfiî'nin fıkıhına yoğunlaşanlar mezhep teşekkülüne, hadis birikimini tahsil edenler ise bunun geniş bir coğrafyaya yayılmasına katkı sağlamıştır. Dârekutnî, Şâfiî'den rivayette bulunanlara iki ciltlik bir eser tahsis etmiştir.

A) Mezhebin Teşekkülünde Talebelerinin Rolü. 1. Kavîl Kadîm Dönemi Talebe-