

Schacht ve ‘Şâfiî’nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine’ Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi

“Examination and Critique of Schacht and His Article on ‘On Shafii’s Life and Personality’”

İshak Emin AKTEPE*

Abstract: This article critically examines Joseph Schacht’s text “On Shafii’s life and Personality”. In this article Schacht made evaluations on Shafii’s life, works, and personality under the light of the notes he took in a long period of time from the books of Shafii himself. In our study we endeavored to identify to what extent Schacht was correct and consistent. As a result of this study, we have seen that some claims made by Schacht do not reflect the facts. Some mistakes have been identified in his evaluations on Shafii’s life and personality. However, it is an undeniable fact that aspects of this article is also a product of a very valuable academic effort put forward by Schacht’s scientific strength and intelligence.

Citation: İshak Emin AKTEPE, “Schacht ve ‘Şâfiî’nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine’ Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, pp. 57–83.

Key words: Şâfiî, Schacht, sunnah, hadîth, Islamic Jurisprudence, Orientalism.

Giriş

İslâm hukuku ve hadis ilimleriyle ilgili pek çok konuda iddialı tezleri¹ ve telifleri bulunan² Joseph Schacht (1902–1969) aynı zamanda bir Şâfiî uzmanıdır. İslâm hukukunun kaynaklarını araştırdığı önemli eseri *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*’de Şâfiî’yi ‘İslâm hukukunun klasik teorisinin

temellerini atan kişi’ olarak tanıtır.³ Hatta eserin hukukî teorisinin gelişimini incelediği birinci bölümünde, Şâfiî’nin bu konudaki başarısını anlatmaya çalışır.⁴ Schacht’a göre, sünnetin, toplumun geleneksel âdetlerini temsil ettiğini savunan ve onun mutlaka Hz. Peygamber ile bağlantılı olması gerektiğini düşünmeyen eski hukuk ekollerinin aksine, sünneti Hz. Peygamber’in örnek davranışı olarak ilk tanımlayan hukukçu Şâfiî’dir.⁵ Daha sonra Şâfiî’nin bu değerlendirmesi klasik İslâm hukuk teorisinin temeli haline gelmiştir. Burada dikkat çekilecek nokta şudur: **Sünnet ile Hz. Peygamber’in sünneti Şâfiî ile birlikte eş anlamlı hale gelmiştir.**⁶ Hâlbuki Schacht’a göre sünnet, esas itibarıyla hukukî bir ifadeden ziyade, halifenin siyaset ve idaresini gösteren siyasi bir anlam taşımaktadır.⁷ Sünnetin tanımı konusunda ulaştığı bu netice onu, özellikle İslâm hukuku ile ilgili hadislerin bütünüyle uydurma olduğu sonucuna götürmüştür. Ona göre Hz. Peygamber’in sünneti sonradan ortaya çıktı ve değer kazandıysa, bunun doğal sonucu olarak hadislerin de sonradan ortaya çıkması ve ona isnad edilmesi gerekmektedir.⁸ Dolayısıyla erken dönem literatüründe ve diğer eserlerde yer alan hadislerin büyük bölümü Şâfiî sonrasında ortaya çıkmıştır.⁹ Bu kısa değerlendirmeden de anlaşıldığı üzere Schacht’a göre Şâfiî’nin, İslâm hukukunun erken döneminde icra ettiği etki, kendisinden sonra bütün bir İslâm tarihini ve hukuk düşüncesini etkileyecek kadar büyük olmuştur.

³ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1975, s. 1.

⁴ bk. Schacht, *The Origins*, s. 1–137. Bu bölümde Schacht, klasik İslâm hukuku teorisinin gelişimini, hadislerin fonksiyonunu, eski hukuk ekollerini ve Şâfiî’nin bunlara karşı tavrını, Şâfiî’nin hukukî hadislerle bakışını, eski hukuk ekollerinin hadislerle bakışını, Şâfiî ve seleflerinin hadislerle uygulamaları tenkit metotlarını, hadislerin lehine ve aleyhine kullanılan delilleri, ‘yaşayan sünnet’ tezini, icmâ, ihtilâf, kıyas ve re’yi incelemiştir.

⁵ Schacht, *The Origins*, s. 2.

⁶ Schacht, *The Origins*, s. 58.

⁷ bk. Schacht, *İslam Hukukuna Giriş* (trc. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener), Ankara 1977, s. 28. Bu konuda Vecchia Vaglieri’nin bir araştırmasında Hz. Ömer sonrasında kimin halife olacağına ilişkin tartışmalar sırasında, halife adayları Hz. Ali ve Hz. Osman’a Kur’an, nebevî sünnet ve ilk iki halifenin uygulamalarına riayeti tekeffül edip edemeyecekleri sorulurken, siyasi, bilhassa da mali konuların kastedildiği sonucuna vardığını ve bunun tartışmasız doğru olduğunu ileri sürmüş ve kendi kanaatini bu araştırmaya dayandırmıştır (bk. Schacht, “Peygamber’in Sünneti Tabiri Hakkında” (trc. M. Sait Hatiboğlu), *AÜFD*, XVIII, Ankara 1970, s. 81). Sahâbenin sünnet anlayışı üzerine yaptığı araştırmasında Bünyamin Erul, sünnet kelimesini siyasi bağlama hasretmenin zorlama olduğunu ifade etmiştir (bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 64).

⁸ Schacht, *The Origins*, s. 138. Bu düşünceden hareketle Schacht, isnadların uydurulmuş, müşterek râvi teorisi, sahâbe ve tâbiîn sözlerinin Hz. Peygamber’e isnad edilişi ve merfû hadislerin çoğalışı gibi birtakım iddia ve tezler ileri sürmüştür. Oryantalist çevrelerde oldukça heyecan uyandıran bu görüşlerin, sadece A’zami’nin eserleriyle yetinilmeyerek, İslâm dünyasında akademik çalışmalar yapılmak suretiyle değerlendirilmesi yararlı olacaktır kanaatindeyiz. Nitekim Türkiye’de son zamanlarda bu konulara dair akademik sahada muhtelif çalışmalar yapılmış ve yapılmaktadır.

⁹ Schacht, *The Origins*, s. 4.

Schacht, genelde Şâfiî'nin eserlerine dayanarak onun hayatı ve şahsiyeti hakkında bazı tespitler yapmayı amaçladığı "Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine" adlı bir makale yayımlamıştır.^{**} Schacht üç bölüme ayırdığı makalesinin birinci bölümünde Şâfiî'nin yaptığı yolculuklar ve ikamet ettiği yerlerle ilgili geleneksel biyografi eserlerinde (menâkıb ve ricâl edebiyatı) yer verilen bilgilerin bir kısmının doğruyu yansıtmadığı sonucuna varmaktadır. İkinci bölümde ise Şâfiî'nin yazılarının genel karakterini oluşturan diyalogların bir kısmının, daha önce muhalifleriyle yaptığı tartışmaların aynen kaydı olmadığı; bunların daha sonra gözden geçirilip tashih edildiğini iddia etmektedir. Üçüncü bölümde de Şâfiî'nin şahsiyetiyle ilgili bazı ifadelerden istifadeyle onun karakteri hakkında değerlendirmeler yapmaktadır. Bu arada zaman zaman çeşitli konularda genel değerlendirmeler yapmayı da ihmal etmemektedir.

I. Schacht'ın Şâfiî'nin Hayatı ile İlgili Değerlendirmeleri

Schacht'a göre 'Şâfiî'nin biyografisini ele alan eserler, Bağdat ve Fustat arasında yaptığı yolculukların kronolojisi ile ilgili pek çok çelişki içermektedir'. Bu iki şehirde geçirdiği dönemlerin ayrıntılarını, Irak'ta ortaya koyduğu doktrinle hayatının son döneminde Mısır'da sunduğu öğretisi arasındaki kesin farklarla uzlaştırmak zordur. Bunun doğal sonucu olarak bu ayrıntılarla, önceden yazdığı eserlerini daha sonra yeniden kaleme aldığı şekilde geleneksel biyografisinde yer alan iddiayı telif etmek de güçtür. Yine hayat hikâyesinden bahseden klasik eserlerde ileri sürüldüğü üzere, *er-Risâle* gibi onun kitapları arasında nispeten önceliği bulunan bir eserin, Şâfiî tarafından genç bir yaşta yazıldığı; daha sonra bunu gözden geçirip düzelttiği ve bu son nüshanın bize ulaşan tek nüsha olduğu doğru değildir. Schacht bu son iddiayı mantıklı fakat yanlış bulmaktadır.¹⁰

Schacht bu genel değerlendirmeden sonra görüşünü destekleyecek argümanları zikretmeye başlamakta ve klasik kaynaklarda Şâfiî'nin hayatı ile ilgili bazı bilgileri tenkit ederek yukarıdaki temel iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır. Burada Schacht'ın delillerini maddeler halinde incelemenin daha yararlı olacağı kanaatindeyiz:

1- "İbn Abdilhakem (ö. 257/870) *Fütûhu Mısır* adlı eserinde, İbn Kuteybe de (ö. 276/889) *el-Maârif* adlı çalışmasında verdiği hukukçular listesinde Şâfiî'den bahsetmemektedir. Eğer daha sonraki bir kaynaktaki¹¹ alıntı doğru ise Yahyâ b. Maîn de (ö. 233/847) Şâfiî'yi

ünlü dört hukukçu arasında saymamıştır. Şâfiî'nin ölümünü 54 yaşında 204 yılı olarak ilk kez açıklayan ve defninden bahseden kişi Mes'ûdî'dir (ö. 345/956).¹²

Fütûhu Mısır ve ahbâruhâ adlı eserin müellifi Ebü'l-Kâsım b. Abdülhakem, Mısır'ın köklü ailelerinden birine mensup bir tarihçi, muhaddis ve Mâlikî fakihidir.¹³ Kardeşi Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülhakem (ö. 268/882), İmam Şâfiî'nin öğrencisi olmuş, daha sonra da İmam Mâlik'in talebesi ve Mısır'da Mâlikî Mezhebi'nin otoritesi olan babası Abdullah b. Abdülhakem'in (ö. 214/829) yerine geçmiştir. Kaynaklarda zikredildiğine göre Ebû Abdullah, *er-Red ale'ş-Şâfiî fi mâ hâlefe fihi'l-Kitâb ve's-Sünne* adıyla bir eser de telif etmiştir.¹⁴ İmam Şâfiî'ye *Fütûhu Mısır*'da yer verilmemesinin özel bir sebebi olmayabileceği gibi, muhtemeldir ki Şâfiî'nin **amel-i ehl-i Medine, icmâ, haber-i vâhidler ve sünnetin tespiti** gibi konularda Mâlikîler'e yönelttiği ağır tenkitler,¹⁵ Mısırlı Mâlikîler'e önderlik eden bir aileye mensup olan Ebü'l-Kâsım b. Abdülhakem tarafından kendisinin görmezlikten gelinmesine sebep olmuştur. Ancak bu iki kardeşin babaları olan Abdullah b. Abdülhakem, İmam Şâfiî'nin dostudur. İmam Şâfiî hayatının son dönemini geçirdiği Mısır'da Abdullah'ın evinde kalmış, ondan büyük destek görmüş ve onun yanında vefat etmiştir.¹⁶

İbn Kuteybe'nin *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*,¹⁷ *el-Mesâil ve'l-ecvibe fi't-tefsîr ve'l-hadis*¹⁸ ve *el-Eşribe*¹⁹ adlı eserinde fakihlerden addederek Şâfiî'yi zikrettiğini görmemize rağmen *el-Maârif*'te ona yer vermemesi dikkat çekicidir.

Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/847) İmam Şâfiî'ye bakışı pek açık değildir. Zira bir kısım kaynaklara göre Yahyâ b. Maîn, Şâfiî hakkında "Hiçbir müslümana Şâfiî'nin re'yiyle amel etmesi câiz değildir. Bana göre Ebû Hanîfe'nin re'yi, Şâfiî'ninkinden daha güzeldir" değerlendirmesinde bulunmaktadır.²⁰ Ayrıca İbn Maîn'in, İmam Şâfiî hakkında 'sika değildir' şeklinde bir değerlendirmesi nakledilmiştir. Bu ve benzeri sözleri Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) sorulduğunda o "Yahyâ Şâfiî'yi nereden tanıyor ki! O, Şâfiî ve onun sözleri hakkında

** Joseph Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality" (*Studia Orientalia*, MCMLIII [1953], s. 318-326; Türkçe tercümesi: "Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine" (trc. İshak Emin Aktepe), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/1, 2005, 119-127).

¹⁰ Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 318-319.

¹¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 116.

¹² Mes'ûdî, *Murûcü'z-zehab*, VII, 49-51. Schacht aynı iddiayı *The Origins*'te de tekrarlamaktadır (*The Origins*, s. 330). bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 319.

¹³ Nadir Özkuyumcu, "İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, XIX, 278-279.

¹⁴ Saffet Köse, "İbn Abdülhakem, Ebû Abdullah", *DİA*, XIX, 277-278.

¹⁵ Şâfiî'nin Mâlikîler'e yönelik tenkidleri için bk. *el-Ümm* (nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn), Beyrut 1996, XIV, 341-614 (İhtilâfû Mâlik ve'ş-Şâfiî).

¹⁶ Saffet Köse, "İbn Abdülhakem, Abdullah", *DİA*, XIX, 276.

¹⁷ İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası* (trc. M. Hayri Kırbaoğlu), İstanbul 1979, s. 415.

¹⁸ İbn Kuteybe, *el-Mesâil ve'l-ecvibefi'l-hadis ve't-tefsîr* (nşr. Mervân el-Atiyye - Muhsin Harabe), Dımaşk 1990, s. 160.

¹⁹ İbn Kuteybe, *el-Eşribe* (nşr. Yâsin Muhammed es-Sevvâs), Dımaşk 1999, s. 121, 124.

²⁰ İbnü'l-Cüneyd el-Huttelî, *Suâlâtü İbni'l-Cüneyd li-Ebi Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn* (nşr. Ahmed Nûr Seyf), Medine 1988, s. 295.

bir şey bilmiyor. Kişi bilmediğinin düşmanıdır” cevabını vermiştir.²¹ Hatta rivayete göre Ahmed b. Hanbel bizzat İbn Maîn'e de “Gözlerin Şâfiî gibisini görmedi” demiştir.²² Aslında ilk dönem âlimleri ile ilgili en güzel sözü kanaatimizce Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/888) söylemiştir: “Allah Mâlik'e rahmetiyle muamele etsin. O, bir 'imam' idi. Allah Şâfiî'ye de rahmetiyle muamele etsin. O da bir 'imam' idi ve Allah Ebû Hanîfe'ye de rahmetiyle muamele etsin. O da bir 'imam' idi.”²³

Schacht'ın son iddiası ise Şâfiî'nin ölüm yılı ve defni hakkında ilk defa bilgi veren kişinin, hicrî 345'te vefat eden Mes'ûdî olduğudur. Schacht burada tamamen W. Heffening'e²⁴ itimat etmekte ve dolayısıyla onun düştüğü hataya düşmektedir. Zira Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târihu'l-kebir* adlı eserinde Şâfiî hakkında kısa bir değerlendirmeye rastlamakta ve vefat yılının 204 şeklinde kaydedildiğini görmekteyiz.²⁵ Ayrıca Mes'ûdî öncesinde Şâfiî'nin hayatını konu alan müstakil bir eserin yazılmış olduğu, öyle anlaşılıyor ki bu iki batılı araştırmacının da gözünden kaçmış bulunmaktadır. İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938), genelde babası Ebû Hâtim'e dayanan rivayetleri esas alarak telif ettiği *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbüh* adlı eserinde Şâfiî'nin hayatı bütün yönleriyle anlatılmakta ve ayrıca onunla ilgili diğer bilgilere de yer verilmektedir.²⁶ Kitap bir anlamda

²¹ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih* (nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Riyad 1994, II, 1114.

²² İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 1115. Şâfiî'nin hadis ilmindeki yeri hakkında bir çalışması bulunan Habil Nazlıgül, İbn Maîn'in Şâfiî hakkındaki cerh ifadelerinin abartıldığını ve mecrasından saptırıldığını, Şâfiî'nin hadisçi olmayıp fakih olduğu için de İbn Maîn'in 'bir beis yok' veya hadisçi değil mânasına 'bir şey değildir' demiş olmasının tabii karşılanması gerektiğini düşünmektedir. Zira Yahyâ b. Maîn “Ben bir kimse hakkında 'la be'se bih' dersem o sikadır” demiştir. Yazar ayrıca Yahyâ'nın Şâfiî hakkındaki kanaatlerinin itibar görmediğini de eklemektedir (bk. *İmam Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, [doktora tezi, 1993], AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 162-163). Ancak hadis ilmindeki tenkit terimleri üzerine yaptığı incelemesinde Ahmet Yücel, İbn Maîn'in 'leyse bi-şey/hiçbir şey değil' tabirini çoğunlukla şiddetli cerh lafzı, nadiren 'meçhul' anlamlarında kullandığını tespit etmiştir (*Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1998, s. 114).

²³ İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 1118.

²⁴ Heffening, “Şâfiî”, *İA*, XI, 268.

²⁵ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 42. Ayrıca bk. a.mlf., *et-Târihu'l-evsat* (nşr. Muhammed b. İbrâhîm el-Leheyrân), Riyad 1998, II, 213; a.mlf., *et-Târihu's-sagir* (nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), Kahire 1976, II, 302. Bununla birlikte Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'ine Şâfiî'den rivayet almaması özellikle dikkat çekicidir. Hatib el-Bağdâdî bu konuyu işleyen uzun bir risâle yazarak, Şâfiî hakkında bilgiler verdikten sonra, Buhârî'nin ondan hadis almamasının, onu “hadiste zayıf” addettiği anlamına gelmeyeceğini, ancak Şâfiî'den gelen hadislerle daha âli isnadlarla sahip olduğu için onun hadislerine yer vermediğini savunmuştur (bk. Hatib el-Bağdâdî, *Meseletü'l-ihcâc bi's-Şâfiî* [nşr. Halil İbrâhîm Molla Hâtur, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* içinde], I/2, Riyad 1396, s. 378).

²⁶ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbüh* (nşr. Abdülganî Abdülhâlik), Halep, ts. (Dârü't-türâsi'l-İslâmi). Şâfiî hakkında ayrıca bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1951, VII, 201-204.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890) sayılacağından, vefatından daha bir asır bile geçmeden Şâfiî'nin hayatının müstakil bir çalışmaya konu teşkil ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Esasen Schacht'ın birer delil olarak ileri sürdüğü bu hususların hiçbir ehemmiyeti yoktur. Zira Şâfiî'den bahseden tarihçi, muhaddis ve fakihlerin sadece isimleri toplansa herhalde onlarca sayfa tutacaktır.²⁷ Dolayısıyla İbn Abdülhakem'in ve İbn Kuteybe'nin birer eserinde ondan bahsetmemiş olması, sınırlı birer bilgi olmanın ötesinde anlam taşımaz.

Schacht'ın diğer iddiası şöyledir:

2- “Mes'ûdî'ye göre Şâfiî'nin cenaze namazını kılanlar Mısır vâlisinin ismini verirken Sarî b. Hakem diyorlardı. Şâfiî'yi de Beni Abdülhakem Mezarlığı'na defnetmişlerdi. Ancak İbn Abdülhakem bu olaydan bahsetmemektedir. O halde Mısır'da doğmamış oğuluyla ilgili Şâfiî'nin annesinin gördüğü hârikülâde rüyanın hikâyesinin Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1070) iddia ettiği gibi İbn Abdülhakem tarafından anlatılmış olması pek inandırıcı değildir.”²⁸

Schacht'ın Şâfiî'nin defninden bahsetmediğini söylediği kişi yukarıda da açıklandığı üzere Ebû'l-Kâsım b. Abdülhakem'dir. Hâlbuki Şâfiî'nin annesinin gördüğü rüyayı nakleden kişi, bir dönem İmam Şâfiî'nin öğrencisi olmuş bulunan Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülhakem'dir.²⁹ Zira bu şahsın Şâfiî'nin hayatıyla ilgili eserlerde pek çok rivayeti mevcuttur.³⁰ Hatta Muhammed b. Abdülhakem'in, Şâfiî'nin faziletiyle ilgili kitap yazdığı da kaydedilmektedir.³¹ Ne var ki, rivayete göre, hayatının son günlerinde Şâfiî'nin kendisine halef olarak Büveytî'yi seçmesi onu gücendirmiştir.³²

Rivayetlere göre, burada sözü edilen rüyasında annesi Şâfiî'ye hamile iken müşteri yıldızının kendisinden çıkıp Mısır'ı aydınlattığını; daha sonra da oradan her bölgeye yayıldığını görmüştür.³³ Rivayet Zehebi'nin ifadesiyle

²⁷ İbn Hacer (ö. 852/1447) Şâfiî'nin hayatını konu alan eseri *Tevâli't-te'sis*'de Şâfiî hakkında değerlendirmede bulunan kişilerle ilgili bir derleme yapmıştır (bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis li-meâli Muhammed b. İdris* [nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî], Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye], s. 74-104).

²⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* (nşr. Abdulkâdir Atâ), Beyrut 1997, II, 59. bk. Schacht, “On Shafi'i's Life and Personality”, s. 319.

²⁹ Fahreddin er-Râzî ilgili rivayeti açıkça Muhammed b. Abdülhakem'e nispet eder (bk. Fahreddin er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî* [nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ], Kâhire 1986, s. 35-36).

³⁰ bk. İbn Ebû Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbüh*, s. 25, 46, 49, 50, 125, 141, 156, 159, 163, 167, 197, 201, 208, 215, 217, 218, 220; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1971, I, 71, 73, 244 vb.

³¹ Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 27.

³² Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 68.

³³ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 59; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1992, XXIV, 361; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Hüseyin el-Esed v.dğ.), Beyrut 1986, X, 9; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdurrahmân et-Türki), Cize 1998, XIV, 132; a.mlf., *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî* (nşr. Halil İbrâhîm Molla Hâtur), Riyad 1992, s. 63-64; İbn

munkatı'dir. Bu sebeple bizzat Şâfiî'nin ilkelerine göre de **sahih** olması imkânsızdır.³⁴ Ancak bu haber Şâfiî'nin hayatıyla ilgili dikkat çeken bir ayrıntı olarak kaynaklarda kayıtlıdır.

Schacht daha sonra İmam Şâfiî'nin Mısır'a yaptığı yolculuklara değinir ve onun 188-195 yılları arasında orada bulunmadığını ispat etmeye çalışır. İfadesi şöyledir:

3- "Mes'ûdî'nin çağdaşı Kindî³⁵ (ö. 350/951), Şâfiî'nin 198 yılında yeni atanan vâli Abbas b. Mûsâ b. İsâ'nın vekili ve oğlu Abdullah ile birlikte Mısır'a geldiğini zikreder.³⁶ Şâfiî'nin son yıllarını Mısır'da geçirdiği bilgisi, onun son yazılarıyla da (*Risâle III [İhtilâfû Mâlik ve Şâfiî]***** ve sonrası) teyit edilmektedir. Bunlarda, Şâfiî, Mısır'da yaşayan Medine ekolüne mensup insanlardan bahseder ve onlar için 'Bizim memleketimizden bazı kimseler' ifadesini kullanır.³⁷ Bununla birlikte onun Mısır'a birden fazla yolculuk yaptığını ve özellikle sözde bir Medine okulu üyesi olarak 188-195 yılları arasında orada kaldığını teyit edici bir ifadeyi eski metinlerde rastlamadım. Aksine Kindî'nin 've bu Şâfiî'nin Mısır'a gelişinin sebebidir' demesi, bu yolculuğun Şâfiî'nin Mısır'a yaptığı ilk yolculuk olduğunu dolaylı olarak göstermektedir".³⁸

Bu değerlendirmenin ardından Schacht şu neticeye ulaşır:

"Burada Şâfiî'nin yazılarının tetkiki neticesinde vardığımız asıl sonuç şu ki o Mısır'a yalnız bir kere, o da hicrî 198 yılında yolculuk yapmıştır ve 188-195 yılları arasında orada bulunmamıştır".³⁹

Hayat hikâyesinden bahseden kaynaklar genelde İmam Şâfiî'nin, 189 yılında Şeybânî'nin ölümünden sonra Bağdat'tan ayrılarak Mekke'ye gidip orada ders vermeye başladığından bahseder. Dolayısıyla geleneksel kaynaklarda Şâfiî'nin 188-195 yılları arasında Mısır'da olduğu şeklinde (savunulan) bir iddia yoktur. Bu da Schacht'ın vehme dayalı bir iddiaya itiraz ettiğini göstermektedir.

Daha sonra Şâfiî'nin 179 yılları civarında resmî görev alarak Yemen'e gidişinden bahseden Schacht, onun Ali taraftarlarıyla birlik olduğu iddiasıyla

Hacer, *Tehzibü't-Tehzib* (nşr. Musatafa Abdulkâdir Atâ), Beyrut 1994, IX, 26. Zehebî haberin **munkatı'** olduğuna işaret etmektedir.

³⁴ Şâfiî ancak **muttasıl** rivayetlerin sabit olacağı kanaatindedir (bk. Şâfiî, *er-Risâle* [nşr. Ahmed Muhammed Şâkir], Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye], s. 371; a.mlf. *İhtilâfû'l-hadîs* [nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz], Beyrut 1986, s. 214; a.mlf., *el-Ümm*, XV, 86). Hatta güvenilir, fazilet ve verâ sahibi olarak nitelediği Muhammed b. Münkerî'nin rivayet ettiği bir hadisi kimden aldığını bilmedikleri için hadisin sabit olamayacağını ve delil olarak kullanılmayacağını belirtmektedir (*er-Risâle*, s. 468).

³⁵ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Misrî.

³⁶ Ebû Ömer el-Kindî, *Kitâbü Vüülâti Mısır* (nşr. Hüseyin Nassâr), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 154.

**** Köşeli parantezlerdeki bilgiler tarafımızdan eklenmiştir.

³⁷ Schacht, *The Origins*, s. 9. [bk. *el-Ümm*, VI, 167].

³⁸ Hatîb Bağdâdî de "O Mısır'a gitti ve ölene dek orada yaşadı" demektedir (*Târîhu Bağdâd*, II, 56). bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 319-320.

³⁹ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 322.

Irak'a getirilmesi hadisesinin bir benzerinin, Mâlik'in hayatında da vuku bulmasına atıf yaparak, olayın gerçekliği hususunda duyduğu şüpheyi izhar eder:

4- "Aynı klasik kaynaklar onun Yemen'de Ali propagandasıyla meşgul olduğunu ve 187 yılında tutuklanarak birkaç Ali taraftarıyla Halife Hârûn'un mahkemesine çıkarılmak üzere Rakka'ya getirildiğini, sonra da serbest bırakıldığını emin bir şekilde ileri sürmekte. Bu olayın bir benzerinin Mâlik'in hayatında da meydana gelmesi oldukça kuşku uyandırıcıdır. Bundan amaç Şâfiî'nin önemini artırmak olabilir ki olayın kaynaklardaki ayrıntıları çok keyfi farklılıklar içermektedir".⁴⁰

Burada öncelikle belirtilmelidir ki Şâfiî'nin Yemen'e gidişi ve tutuklanarak Bağdat'a getirilişi, hayatını yazan herkesin ittifakla kabul ettiği bir hâdisedir.⁴¹ Schacht'ın "Bu olayın benzeri İmam Mâlik'in hayatında da vuku bulmuştur" diyerek bu konudaki rivayetlere karşı çıkması bilimsellikten oldukça uzak bir düşüncedir. Zira bu durumda İmam Mâlik'e nispet edilen hikâyeyi de bir benzeri varsa reddetmek durumunda kalacaktır. Hâlbuki kendisi bu olayı kesin olarak kabul ediyor görünmektedir.⁴²

Kaynaklardan öğrendiğimize göre İmam Mâlik, hicrî 146 civarında hapse atılmış ve kırbaçlanmış. Hatta bu işkenceler sırasında omzundan aldığı yaralar dolayısıyla sakatlanmıştır. Ne var ki bu mahkûmiyetin ve işkencelerin sebebi tam olarak bilinmemektedir. Ali taraftarlarıyla birlik olduğu hususu bu konudaki pek çok iddiadan biridir. Hâlbuki Şâfiî'nin Ali taraftarlığıyla itham edilmiş olması kaynaklar tarafından kesin bir dille ifade edilmektedir. Hatta bizzat kendisi şiirlerinde bu konuya şu şekilde değinir:

Ali'yi övsek Râfizî'yizdir câhillerin zannında

إذا نحن فضلنا عليا فإننا

Ebû Bekir'in faziletlerini anacak olsak

روافض بالتفصيل عند ذوي الجهل

*Ehl-i beyte düşmanlık ediyor derler.*⁴³

و فضل أبي بكر إذا ما ذكرته

رميت بنصب عند ذكري للفضل

Bir başka şiirinde ise şunlar dökülür dilinden;

Râfizî'leştin dediler, asla!

قالوا ترفضت قلت كلا

Râfizîlik ne itikadım, ne de dinimdir

ما الرفض ديني ولا إعتقادي

Olsa olsa hayırlı bir imamı ve mürşidi

لكن توليت غير شك

Şeksiz dost edinmişimdir.

خير إمام و خير هادي

Velî'yi sevmek Râfizîlik'se

إن كان حب الولي رفضا

⁴⁰ De Goeje, aynı yer, 109-113; *Fihrist*, 209. bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 320.

⁴¹ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 106; İbn Kesîr, *Menâkıb*, s. 78.

⁴² Schacht, "Malik", *İA*, VII, 253.

⁴³ Şâfiî, *Divân* (trc. A. Ali Ural), İstanbul 2002, s. 247.

Bütün kullar bilsin ki Râfizi'yimdir.⁴⁴

فإن رفضي إلى العباد

Bundan sonra Schacht, kendi içinde çelişkiye düşmekte, Za'ferânî'ye attettiği bir ifadeden yola çıkarak, geleneksel kaynakların Şâfiî'nin Bağdat'ta kaldığı süreyi iki yılla sınırladığını iddia etmekte ve bunun mümkün olamayacağını uzun uzun ispata çalışmaktadır:

5- "Şâfiî'nin geleneksel biyografisi onun Iraklılar'la ilk münasebetini kendi kontrolü dışında bırakmıyor, onun Irak'ta araştırma ve tartışma yapması gereken zamanı da kısaltıyor. Şâfiî taraftarlarından Za'ferânî'ye atfedilen ifadeler bu türdendir. Buna göre onun üstadı (Şâfiî) Bağdat'a ilk defa iki yıllığına 195'te, ikinci kere de birkaç aylığına 198'de gelmiştir.⁴⁵ Bu, Şâfiî'nin özellikle Iraklılar'ın doktrininin tartıştığı tezlerinin oluşumu için yeterli bir süre olarak görünmemektedir.⁴⁶ Üstelik buna, tamamı Iraklılar'a hitap eden ve kısmen Irak'ta gerçekten yapılan tartışmaların gözden geçirilmiş özetlerini içeren diğer yazırlardaki rastlantısal pasajlar dahil değildir. Şâfiî'nin tüm bunları iki küsur yılda başardığını farz edelim, bu durumda ilk bahsi geçen tezlerden sonra ve Mısır gezisinden önce yazılmış bulunan diğer dört tezi⁴⁷ ve onun şaheseri olan *er-Risâle*'sini, Şâfiî'nin Mısır'a gitmesine kadarki bir yıl ve birkaç aya sığdırmak zorunda kalırız. Onun yazılarında bu hususu inkâr edilemeyecek derecede ortaya koyan deliller bulunmaktadır.⁴⁸ Diğer bir ifadeyle Şâfiî'nin doktriner gelişiminin büyük bölümü 195-198 yılları arasında sıkıştırılıyor. Bu ise açıkça imkânsızdır. Bu yüzden biz Şâfiî'nin 195 yılı öncesinde Irak'ta kalışının Medine ve Mısır'da yaşadığı süreye yakın olduğunu düşünmekteyiz. Daha önce gördüğümüz üzere Şâfiî'nin Mısır'da 188-195 yılları arasında ikamet ettiği iddiası bir yalandan ibarettir".⁴⁹

Görüldüğü üzere, önce geleneksel kaynaklarda Şâfiî'nin 184 yılında Yemen'den Bağdat'a getirilişini sağlam bir delile dayanmaksızın yalanlayan Schacht, daha sonra Za'ferânî'ye atfedilen bir söze itimat ederek, geleneksel kaynakların, Şâfiî'nin Bağdat'ta kalışını kısa bir döneme indirgediklerini iddia edebilmektedir. Sonra da bu sürenin Şâfiî'nin eserlerini yazması için yeterli olmadığını savunmaktadır.⁵⁰ Hâlbuki yukarıda gördüğümüz üzere kaynaklar Şâfiî'nin 184 yılında Bağdat'a getirildiğini ve burada yaklaşık beş yıl kaldığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla Şâfiî, Iraklılar'ın fikhını öğrenecek ve tartışabilecek kadar burada kalmıştır.

Schacht'ın bir diğer iddiası da 'geleneksel kaynakların Şâfiî'nin Kûfe'ye gidişini sakladıkları' şeklindeki görüşüdür. Hâlbuki ona göre Şâfiî, bizzat kendi eserinde Kûfe'de birileriyle görüşüğünü ifade etmektedir:

⁴⁴ Şâfiî, *Divân*, s. 251. Ayrıca bk. s. 252-253.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 68.

⁴⁶ *Risâleler*, I., II., VIII., IX. [*İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ, İhtilâfu Ali ve İbn Mes'ûd, er-Red âla Muhammed b. Hasan, Siyeru'l-Evzâi*]

⁴⁷ *Risâleler*, IV., V., VI., VII. [*Cimâu'l-İlim, Beyânü ferâizillâh, Şifâtü nehyi'n-nebî, İbtâlû'l-istihsân*]

⁴⁸ Schacht, *The Origins*, 330.

⁴⁹ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 320-321.

⁵⁰ Şâfiî'nin eserlerini nerede ve ne zaman yazdığı konusu ise ileride incelenecektir.

6- "Buna ilâveten Şâfiî'nin yazılarından onun Kûfe'de de kaldığını anlamaktayız. Şâfiî kendisinin Mekke, Medine ve Kûfe'deki hukukî görüşleri incelediğini şüpheye mahal bırakmayacak tarzda ifade etmektedir. O şöyle demekte: "Kufe'de bir grupla görüş-tüm..."

Daha sonra Schacht bu konudaki düşüncesini zikreder:

"Zaten Şâfiî'nin geleneksel biyografisini yazarlardan da ancak, kahramanlarının Kûfe'ye yaptığı yolculuğu gizleyip, bunun yerine onun bir Medine ekolü mensubu olarak Mısır'a gittiğini yazmak beklenebilirdi".⁵¹

Schacht'ın düşüncesinde şu ön yargı hâkimdir: Şâfiî'nin Irak'a gelişi Kûfe fikhını öğrenmek içindir. Yoksa tutuklanıp zorla Irak'a getirilmemiştir. Böylece Şâfiî'nin bir öğrenci olarak Irak'a gelişi gizlenmekte ve onun tutuklanarak Irak'a getirildiği, ancak burada mahkûm olmaktan ilmi sayesinde kurtulduğu ifade edilip, şöhreti artırılmaktadır. Burada uzunca bir süre kalarak onların fikhî görüşlerini öğrenmiş ve daha sonra 198 yılında Mısır'a bir kere yolculuk yapmıştır. Kendisi de bu sonucu şöyle açıklar:

7- "Burada Şâfiî'nin yazılarının tetkiki neticesinde vardığımız asıl sonuç şu ki o Mısır'a hicri 198 yılında bir kere yolculuk yapmıştır ve 188-195 arasında orada bulunmamıştır. Yine onun 187 yılında Rakka'ya götürüldüğü şeklindeki hikâye de bir efsanedir. Ayrıca o, Suriye'de hiç kalmamış ve 195 öncesi Irak'ta bayağı bir süre yaşamıştır. Bundan başka bu süreç içinde Kûfe'de de bir müddet kalmıştır".⁵²

Schacht şu noktayı unutmaktadır: Kaynaklarda Şâfiî'nin tutuklu olarak Irak'a getirildiği ve burada ilmiyle birlikte, halife yanında saygın bir mevkisi olan Şeybânî'nin kendisi lehinde yaptığı şehâdet üzerine kurtulduğu kayıtlıdır.⁵³ Eğer Schacht'ın mantığıyla olaya bakılacak olursa bu bir çelişkidir. Çünkü bu durumda öğrenci olarak Irak'a gelmesine razı olmadıkları Şâfiî'yi, Hanefiler'in o dönemdeki en büyük âlimi olan Şeybânî'nin şefaatine muhtaç hale getirmektedirler. Bu da göstermektedir ki Schacht'ın Şâfiî'nin hayatıyla ilgili olarak geleneksel kaynaklara itimat etmeksizin bizzat kendi kaynaklarından çıkardığı sonuç mevhûm bir senaryodur.

Burada bir nokta daha altı çizilerek ifade edilmelidir ki ricâl edebiyatındaki her bilgi, her kanaat doğruyu yansıtmamaktadır. Elbette mezhep taassubu birçok uydurma haberin doğmasına, muhalif olarak telakki edilenler hakkında olumsuz değerlendirmeler yapılmasına ve bunların eserlerde kaydedilmesine sebep olmuştur. Bunun en güzel delili Ebû Hanîfe hakkında yazılanlardır.⁵⁴

⁵¹ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 321.

⁵² Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 322.

⁵³ Ebu Zehra, *İmâm Şâfiî*, s. 27.

⁵⁴ Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemden başlayarak özellikle ehl-i hadis tarafından çok ağır tenkitlere mâruz kalmış bir fakihdir. Bu eleştiriler daha çok onun hadislerle bağlı kalmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Meselâ İbn Hibbân (ö. 354/965) *el-Mecrûhîn* adlı eserinde, onun hakkında çok ağır ithamlara yer vermektedir (İbn Hibbân, burada, Ebû Hanîfe ile ilgili cerh edici değerlendirmeleri

Ancak Schacht'ın unuttuğu husus, bu kaynakların tamamen doğru bilgilerle dolu olduğunu iddia eden kimsenin de olmadığıdır. Bununla birlikte ricâl edebiyatındaki hiçbir bilginin güvenilir olamayacağını düşünmek de bilimsel bir yaklaşım değildir.

II. Schacht'ın Şâfiî'nin Eserleri ile İlgili Değerlendirmeleri

Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality" başlığıyla kaleme aldığı ve tarafımızdan Türkçe'ye tercüme edilen makalesinde Şâfiî'nin eserleri hakkında iki iddiada bulunmaktadır: Bunlardan ilkinde göre 'Şâfiî'nin *er-Risâle*'yi genç bir yaşta yazıp daha sonra düzelttiği ve bu son nüshanın bize ulaşan tek nüsha olduğu' iddiası yanlıştır. Çünkü bu eser onun kitaplarının en önemlilerinden biridir:

8- "Şâfiî'nin eserleri arasında *er-Risâle*'nin nispeten öncelikli bir mevkiye sahip olması sebebiyle;⁵⁵ onun bu kitabı genç bir yaşta yazdığı ve daha sonra da bunu gözden geçirip düzelttiği ifadesinin ve bu son nüshanın da bize ulaşan tek nüsha olduğu iddiasının mantıklı; ancak yanlış olduğundan şüphem yok".⁵⁶

Klasik kaynaklarda ifade edildiğine göre *er-Risâle*'nin yazım öyküsü şöyledir: Basra'da ikamet eden Abdurrahman b. Mehdî'nin⁵⁷ (ö. 198/813), Mâlikîler'in görüşleriyle amel etmesi hoş karşılanmayınca, İbn Mehdî, Bağdat'ta bulunan Şâfiî'den⁵⁸ bir kitap yazmasını talep etti. Çünkü kendisi her ne kadar Basra civarında bir Mâlikî hukukçusu olarak bilinse de aslında bir hadis âlimiydi. Bunun üzerine Şâfiî, *er-Risâle*'yi telif etti.⁵⁹ Bir başka rivayette ise

ve diğer olumsuz nitelendirmeleri esasen *et-Tenbih ale't-Temvih* adlı eserinde kaydettiğini ifade ederek, *el-Mecrûhîn*'de yer alan tenkitlerin, oradakilere sadece küçük bir kısmı olduğunu söylemektedir (bk. İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn* [nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed], Beyrut 1992, III, 61–73). Bunlardan başka İslâm dünyasının pek çok önemli âliminin de Ebû Hanîfe ile ilgili eleştirilerde bulunduğunu görmekteyiz. Bu eleştiriler için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 230–265. Şa'rânî (ö. 973/1566), Ebû Hanîfe'ye yöneltilen bazı tenkitlerin taassuptan kaynaklandığını ifade etmiştir (*Mizan* [nşr. Abdurrahman Umeyre], Beyrut 1989, I, 207, 221–222). Leknevî de (ö. 1304/1886) aynı kanaattedir (bk. *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil* [nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde], Beyrut 1987, s. 69–70, 74, 76). Kevserî (ö. 1371/1952) ise münekkik hadisçilerin Ebû Hanîfe'nin kabul etmediği rivayetlerdeki illetlere dikkat etmediklerini ve çoğunlukla onun delillerden nasıl hüküm çıkardığını kavrayamadıklarını ileri sürmektedir (bk. *Hanefî Fıkhnın Esasları* [trc. Abdulkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu], Ankara 1991, s. 11).

⁵⁵ bk. Schacht, *The Origins*, s. 330.

⁵⁶ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 318. Schacht'ın ifadesinin yanlış bir tercümesi için bk. Gıyasettin Arslan, *İmam Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, İstanbul 2004, s. 40 (89. dipnot).

⁵⁷ bk. Mücteba Uğur, "Abdurrahman b. Mehdî", *DİA*, I, 167–168.

⁵⁸ Şâfiî o dönemde henüz bir Medîne ekolü mensûbudur.

⁵⁹ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 231. Şâfiî bu esere *er-Risâle* adını vermemekte, *el-Kitâb*, *Kitâbünâ* ya da *Kitâbî* şeklinde isimlendirmekteydi (bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 213, 226, 259, 353; a.mlf., *Ümm*, XV, 23). Muhtemelen *er-Risâle* şeklinde anılması, ilk nüshayı bir mektup gibi Abdurrahman b. Mehdî'ye göndermesinden kaynaklanmıştır (bk. Ahmed Muhammed Şâkir, "Takdim", *er-Risâle*, s. 12). Muham-

Abdurrahman b. Mehdî'nin Şâfiî'ye yazdığı mektupta, ondan Kur'ân'ın mânaları, haberlerin kabulü, icmâ, nâsih-mensûh konularına açıklık getirmesini istediği ve *er-Risâle*'nin bu sebeple yazıldığı anlatılmaktadır.⁶⁰

Bizzat kendi eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Şâfiî, bazı eserlerini kaybetmiştir. Meselâ bir yerde şöyle der: "Yazdıklarımın bir kısmını kaybettim".⁶¹ *İhtilâfü'l-hadis*'te ise Abdülvehhâb es-Sekafi-Yûnus b. Ubeyd-Hasen-Ubâde b. Sâmî isnaıyla bir hadis naklettikten sonra şöyle bir not eklemektedir: "Bana sika bir kimsenin söylediğine göre Hasen, kendisi ile Ubâde arasında Hittân er-Rakkâşî'nin olduğunu söylüyormuş. Abdülvehhâb'ın, Rakkâşî'yi zikredip de kitabımı asıl nüshadan istinsah (tahvîl) ederken isminin düşüp düşmediğini bilmiyorum? Bu kitabı yazdığımda asıl kitap kayıptı."⁶² Geleneksel kaynakların bildirdiğine göre Şâfiî *er-Risâle*'yi iki kere yazmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere ilk nüsha muhtemelen Bağdat'a ilk gelişinde, yani 184-189 yılları arasında yazılmış olmalıdır.⁶³ Şâfiî bu sıralarda 35 yaş civarındadır. Ancak daha sonra Mısır'da bu eserini yeniden kaleme almıştır. Bugün elimizde bulunan *er-Risâle*, Şâfiî'nin Mısır'da kaleme aldığı eseridir. Bu bilgiyi reddederken Schacht'ın, sağlam bir delile istinad edemediği açıktır.

Şâfiî'nin kitaplarının kronolojik sırasını tespit etmek güçse de eserlerinde yaptığı atıflardan hangisinin önce, hangisinin sonra yazıldığına dair ipucu bilgiler bulabilmekteyiz. Meselâ *Cimâu'l-ilm*'de bir yerde *er-Risâle*'ye atıf yapar.⁶⁴ *İhtilâfü'l-hadis*'in başında,⁶⁵ *İhtilâfü Mâlik ve's-Şâfiî*'nin ise hem başında hem sonunda *Cimâu'l-ilm*'e atıf yapar.⁶⁶

Schacht'ın Şâfiî'nin eserleriyle ilgili ikinci iddiası, eserlerinde kullandığı diyalog unsuruyla ilgilidir. Burada Schacht'ın tespiti şöyledir:

9- "Şâfiî'nin yazılarındaki hayalî diyaloglara örnek vermeye gerek yok. Fakat Şâfiî'nin konuşmalarının gerçek kayıtlarla hayalî formlar arasında sürekli gidip geldiğine dikkat çekmek istiyorum".⁶⁷

med Âbid el-Câbirî ise Şâfiî'nin eserine *el-Kitâb* adını vermesiyle, Arap dilinin kurallarını toplayan ve usulünü koyan Sîbeveyh'in eserini *el-Kitâb* şeklinde isimlendirmesi arasında bağlantı kurarak "O, nahvin *Kitâb*'i ise bu da fikhın *Kitâb*'ıdır" der (M. Âbid Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu* [trc. İbrahim Akkaya], İstanbul 1997, s. 142).

⁶⁰ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 230; Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 59; Zehebî, *Siyer*, X, 44.

⁶¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 431.

⁶² Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, 153. *er-Risâle*'de aynı isna zikrederken Hittân er-Rakkâşî'yi açıklamaktadır (s. 129–130).

⁶³ Ahmed M. Şâkir'e göre ilk *er-Risâle* Mekke'de yazılmıştır (*er-Risâle*, Ahmed M. Şâkir'in "Takdim") s. 10–11.

⁶⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, XV, 23.

⁶⁵ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 13.

⁶⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 341, 589.

⁶⁷ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 322.

"Bu, Şâfiî'nin özellikle son dönemlerine ait görünen tartışmalarına dair zabıtların muhtemelen büyük oranda tashih edildiğini göstermektedir".⁶⁸

Şâfiî, eserlerinde pek çok konuyu bazen gerçek tartışmaları aktararak ya da özetleyerek,⁶⁹ bazen de hayali bir muhalifle tartışma yaparak⁷⁰ açıklamaktadır. Şâfiî'nin muhalifleriyle yaptığı tartışmaları aktarması, o dönemdeki birçok mezhebe ait bilginin bize ulaşmasını sağlamıştır. Buna, Kur'an ile yetinip haberlerin tamamını reddedenlerin görüşlerini özet halinde sunması örnek olarak zikredilebilir.⁷¹ Şurası muhakkak ki Şâfiî, tartışmayı seven birisidir ve münâzaralarının çokluğu, eserlerindeki üslûba da yansımıştır. Eserlerinde, aktardığı diyalogların bir kısmının gerçek tartışmaların kaydı ya da özeti olduğunu gösteren ifadeler rastlanmaktadır. Meselâ kadınların mescidlere gitmesine mâni olunmaması gerektiğine dair bir hadis rivayet ettikten sonra şöyle demektedir: "Bir grup, bu hadis hakkında bizimle görüşmüştür. Bana söylediklerini aktarmaya çalışacağım. Onların ya da onlardan birinin söylediği şudur. ..."⁷² Tartışmanın ortasında İmam Şâfiî şu bilgiyi vermektedir: "Oradakilerin çoğu kadınların mescidlere gitmesinin engellenemeyeceğini söyleyen kişiye karşı ifade ettiklerimi kabul etti".⁷³ Benzer bir anlatımı mükâteb kölenin satışıyla ilgili tartışmayı anlatırken kullanmaktadır. Der ki: "Bu konuda insanlar değişik görüşlere sahiptir. Hatırladıklarımı burada zikredeceğim. Hem hadis hem de rey ilmine vâkıf bir kişi bana şöyle dedi. ..."⁷⁴ Muhtemelen Şeybânî ile yaptığı bir münâzaranın nakline ise şöyle başlar: "Biri namazda konuşma konusunda bize muhalefet etti. Bu meselede bize karşı öyle deliller ileri sürdü ki davacının yemini ve bir şahitle hükmetme meselesi ile iki farklı mevzu haricinde böyle delil kullanmamıştı".⁷⁵ Gördüğümüz kadarıyla Şâfiî, yaptığı tartışmaların gerçek kayıtlarını değil, hatırladıklarını yazdığını açıkça belirtmiştir. *Cimâu'l-ilm* adlı eserinin bir yerinde de bunu şöyle vurgular:

"Bazı kimseler Resûlullah'tan gelen haberlerin kabul edilmesinin müslümanlar için bir vazife olduğu konusunda benimle hem fikir olmuşlardır. Hadisleri reddedenlere karşı ileri sürdüğüm delilleri onlar da kabul etmişlerdir. Bunlara karşı olan herkesle, onlar da mücadele etmişlerdir. Bunlar ayrı ayrı ve birlikte benimle konuşmuşlardır. Bunların ne

münferiden ne de cemaat halindeyken bana söylediklerini anlatacak derecede hatırlıyorum. Onlara ne cevap verdiğimi ve bana neler söylendiğini de unuttum. Ancak delil olarak ileri sürdüğleri şeyleri aktarmaya gayret ettim. Söylediklerimi ve kime karşı bunları söylediğimi açıklayacağım. Onları bağlayacağımı düşündüğüm birtakım şeyleri zikredeceğim. Allah'tan başarı ve hatasızlık niyaz ediyorum. Söylediklerinin özeti şudur".⁷⁶

III. Schacht'ın Şâfiî'nin Şahsiyeti ile İlgili Değerlendirmeleri

Schacht'ın Şâfiî'nin şahsiyetiyle ilgili ilk iddiası onun tartışmacı üslûbuyla ilgilidir:

10- "Eski hukuk ekollerine yönelik tartışmacı üslûbu, onu, özellikle Iraklılar olmak üzere⁷⁷ muhaliflerinin temsilcilerine karşı ön yargılı yapmadığında tedbirli ve ılımlı bir duruş sergiler. 'Bildiyim kadarıyla/فِيمَا أَعْلَمُ' gibi şüpheyi ifade eden terkipler sık görülmektedir".⁷⁸

Kitaplarına ilk bakışta Şâfiî'nin münâzaracı üslûbu hemen dikkat çekmektedir. Ancak tartışmalarında münâzara yaptığı kimselere karşı ön yargılı davranmadığına dair bir işarete rastlanmamaktadır. Zaten Schacht da bu konuya dair herhangi bir delil sunmamıştır. Ancak, Schacht'ın tespit edemediği şu ifadeler kendisine aittir:

"Ben biriyle münâzara ettiğimde mutlaka şöyle demişimdir: Allâhım, hakkı onun kalbinde ve dilinde göster/söylet. Şayet hak benimle beraber ise o bana tabi olsun, hak onunla beraber ise ben ona tabi olayım!"⁷⁹

Daha sonra Schacht, Şâfiî'nin isnad kullanımına değinmektedir:

11- "Hadisin isnadını tam olarak işittiği halde, hadisi aktarırken isnad munkatı' hale gelse bile hadislerin isnadlarını hatırladığı kadarıyla verme konusunda oldukça dikkatlidir.⁸⁰ Birden fazla yerde hadisleri unuttuğunu itiraf etmektedir".⁸¹

Şâfiî, isnada önem vermekte ve haberin sübûtu için öncelikle sıkı bir isnad tenkidi yapılmasını şart koşmaktadır. Haberin sıhhatini tevsik noktasında şu şartları arar: Sadece **muttasıl** rivayetler delil olma niteliği taşır.⁸² Haberi nakle-

⁶⁸ bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 324.

⁶⁹ Çeşitli diyalog örnekleri için bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 127-128 (muhtemelen Şeybânî ile), s. 129 (bir Mâlikî ile), s. 136-137, 169-172 (muhtemelen Şeybânî ile), s. 202-205, 210-214, (muhtemelen Şeybânî ile yapılan tartışmaya başkaları da iştirak etmektedir), s. 218-221, 222-225 (birçok kimseyle); *er-Risâle*, s. 283 vd. (muhtemelen Şeybânî ile), 369 vd., *el-Ümm*, XV, 9 vd.

⁷⁰ Meselâ bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, 143, 149, 180-181, 215, 229; *er-Risâle*, s. 45, 279-280, 309, 328, 353, 434-435, 459-460, 512-514.

⁷¹ Şâfiî, *el-Ümm*, XV, 9 vd.

⁷² Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 103.

⁷³ Meselâ bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 105.

⁷⁴ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 119.

⁷⁵ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 169. Münâzaraya zaman zaman başkaları da iştirak etmektedir (bk. s. 170).

⁷⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, XV, 35.

⁷⁷ Şeybânî'ye karşı ön yargısı için bk. *The Origins*, 10. Şâfiî muhaliflerine karşı aşırı davranmaktadır (*Risâle IV* [Cimâu'l-ilm], 251).

⁷⁸ Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 324.

⁷⁹ Bu ifadeler için bk. Zekeriyâ Güler, "Hadis Araştırmalarında Dikkatsizlik Problemi", *Marife*, IV/1 (2002), s. 99.

⁸⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 59.

⁸¹ *Risâle*, III. [İhtilâfü'l-Mâlik ve's-Şâfiî], 44. IX., 8, 11. *İhtilâfü'l-hadis*'in 252. sayfasındaki pasaj ilginçtir: "Şâfiî isnadı ilk aslından doğru kopyalayıp kopyalayamadığından emin olmadığını, o hadisi yazarken hadisin asıl râviyle görüşme imkânı bulamadığını söylemektedir. Bu da göstermektedir ki Şâfiî hadisi onu nakleden râviden işitmemiş, bir kitaptan kopya etmiştir. O bu râvinin adını gizler ve onunla ilgili yalnızca aslında hiçbir anlam ifade etmeyen 'sika' kelimesini kullanır (*The Origins*, 38). bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 324.

⁸² Şâfiî, *el-Ümm*, XV, 265, 267. Anlaşıldığı kadarıyla bu şart Şâfiî öncesinde ehl-i hadis tarafından zaten uygulanmaktaydı (bk. *İhtilâfü'l-hadis*, s. 165).

den râviler şahsiyeti itibariyle âdil ve verdiği haberde râzı olunacak birisi olmalıdır.⁸³ Dinî yaşantısı düzgün olmalıdır. Hadis rivayetinde güvenilir olarak tanınmalıdır. Rivayet ettiğini anlamalıdır. Eğer mânen rivayette bulunuyorsa lafız itibariyle hadisin mânasını bozacak hususları bilmelidir. Mâna ile rivayet etmeye ehil değil ise hadisi işittiği gibi harfî harfine rivayet etmeli, mânen rivayet etmemelidir. Zira mânayı bozacak hususları bilmeden mâna ile rivayette bulunursa, bilmeden helâli harama çevirir. Eğer hadisi lafzen rivayet ederse hadisi bozma korkusu kalmaz. Hâfızasından naklediyorsa hadisi iyi ezberlemiş olmalıdır. Kitaptan rivayet ediyorsa kitabını korumuş olmalıdır. Hadis hâfızlarıyla aynı konuda hadis rivayet ederse onların hadislerine muvâfakat etmeli, muhalif olmamalıdır. Karşılaştığı kimselerden işitmediği hadisleri nakleden bir **müdelles** ve Hz. Peygamber'den güvenilir râvilerce yapılan rivayetlere muhalif şeyler nakleden bir kimse olmamalıdır.⁸⁴ Çok yanılmamalıdır. İmam Şâfiî bu hususu şöyle dile getiriyor: “Şehâdet konusunda çok yanılan kimsenin şehâdetini kabul etmediğimiz gibi çok yanılan ve yanında kitap bulunmayan râvinin rivayetini de almayız.”⁸⁵ Râvi meçhul olmamalıdır. Mürsel hadis ile ilgili bahiste Şâfiî şöyle demektedir: “Mürsel olarak hadisi rivayet eden, eğer isnaddan düşürdüğü şahsın ismini verirken meçhul veya rivayeti kabul edilmeyen birinin ismini vermez ise rivayetinin sahih olduğu kabul edilir.”⁸⁶

Bununla birlikte Şâfiî'nin, eserlerinde birçok **munkatı'** rivayete rastlanmaktadır.⁸⁷ Bizzat kendisi bu duruma şöyle değinir:

“Munkatı' olarak yazdığım her hadisi, çoğunluktan öğrenen ilim sahiplerinin ekseriyetinin nakline dayanarak rivayet eden kimselerden muttasıl veya meşhur olarak işittim. Ancak iyice ezberimde olmayan bir hadisi buraya koymaktan hoşlanmadım. Bir kısım kitaplarım da kayboldu. Hâfızamda olanlardan bazısını ilim sahiplerinin bildikleriyle kontrol ettim ve kitap uzun olacak endişeyle onları özetleyerek, yeterince bilgi verdim ve her açıdan derinlemesine ele almadım.”⁸⁸

Şâfiî'nin ana hadis kaynağı İmam Mâlik'in *el-Muvattâ'*ıdır. *Bu eseri* küçük yaşta ezberlediği⁸⁹ ve onu “Allah'ın kitabından sonra en faydalı kitap”⁹⁰ olarak nitelediği bilinmektedir. Bunun dışında başka hadis âlimlerinden de dersler

⁸³ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 36.

⁸⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 370.

⁸⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 382.

⁸⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 463.

⁸⁷ Örnekler için bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 44, 59, 71, 80, 84, 85, 90, 97, 110, 139, 178; *er-Risâle*, 124–125, 126, 140, 252, 253, 304, 324.

⁸⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 431.

⁸⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (nşr. Ebû Saîd Ömer el-Amrevî v.dğr.), Beyrut 1995, LI, 294; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Beyrut, ts. (Dârü'l-maârif), II, 250; İbn Kesîr, *Menâkıb*, s. 72.

⁹⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), IX, 70.

almıştır. Süfyân b. Uyeyne⁹¹ (ö. 198/813), Abdülazîz ed-Derâverdi⁹² ve Abdülvehhâb es-Sekâfi⁹³ (ö. 194/810) bunlar arasındadır. Daha önce zikri geçtiği üzere kitabına yazdığı bir hadisin senedinden, tek bir râvinin düşmesine dahi işaret edecek kadar hassastır.⁹⁴ İmam Mâlik'ten naklettiği hadisin isnadında yer alan bir râviyi, hocasından öğrendiği gibi aktarmakta, ancak ehl-i hadisten başkalarının söz konusu râvinin ismi hakkında verdikleri bilgiye de işaret etmektedir.⁹⁵ Hatta bazen rivayet ettiği bir hadisin ardından söz konusu hadisin metnini vermeden değişik isnadlarını zikrettiği de olmaktadır.⁹⁶ Sahâbe ve tâbiîn sözlerini de isnadıyla nakletmiştir.⁹⁷ Bazen hadisin isnadını hatırlayamadığına değinmek durumunda da kalmıştır.⁹⁸ **Şurası kesindir ki, Şâfiî kendi döneminde eser veren fakihler içerisinde hadisleri isnadlarıyla nakletmeye en fazla önem veren âlimlerden birisidir.** Ancak hadislerin sıhhatini beyan konusunda genelde muhaddislere dayanır.⁹⁹ Bununla birlikte zaman zaman sened karşılaştırmaları da yapmıştır.¹⁰⁰ Çünkü o, ilgisini hadisleri nakletmeye değil, onlardan hüküm çıkarmaya yoğunlaştırmıştır. Bu da onun, meselâ Ahmed b. Hanbel'e nispetle, hadisleri rivayet misyonunu da üstlenmiş muhaddis olmayıp, fakih olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, Şâfiî ile ilgili olarak söylenen 'hadisi az/قليل الحديث' ifadesinin 'rivayeti az/قليل التحديث' anlamına geldiği bilinir.

Şâfiî'nin naklettiği bazı hadisleri '**ahberanî es-sika**'¹⁰¹ '**ahberanâ ba'zu ehli'l-ilm**'¹⁰² '**ravâ ba'zu ehli'l-Medîne**'¹⁰³ '**ahberanâ racül**'¹⁰⁴ şeklinde başlayan

⁹¹ Zehebî, *Siyer*, VIII, 454; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 106.

⁹² Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XVIII, 187; Zehebî, *Siyer*, VIII, 366.

⁹³ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VI, 392.

⁹⁴ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, 130, 153.

⁹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 75–76.

⁹⁶ Meselâ bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 67, 71–72, 73, 81–82, 91–92, 114, 117–118, 132, 135, 179, 206; *er-Risâle*, 89–90, 129–130, 179, 182–183, 244, 303–304, 325–326, 494–495, *Ümm*, XV, 33–34.

⁹⁷ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 16, 50, 127–128.

⁹⁸ bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 73.

⁹⁹ Meselâ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 139; *el-Ümm*, XIV, 9, 58, 469; *İhtilâfü'l-hadis*, s. 134, 149, 161, 165, 203, 204, 218–219. Hatta rivayete göre İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel'e “Sizler sahih hadisleri bizden daha iyi bilirsiniz. Eğer sahih bir hadis varsa bize söyleyin ki ona göre hükmedelim. Hadisin Kûfe, Basra ya da Şamlılar tarafından naklediliyor olması önemsizdir” demiştir (Hatîb el-Bağdâdî, “Mes'ele'tü'l-ihciâc bi's-Şâfiî”, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, I/2 [1396] s. 831). Şâfiî bu sözü, Kûfelilerle tartışırken görüşünden emin olduğu halde bir hadis nakletmediğini Ahmed'e açınca söylemiş olmalıdır.

¹⁰⁰ Meselâ bk. Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 119, 127, 128, 139, 140, 162, 163, 165, 178, 218.

¹⁰¹ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 43, 53, 55, 59, 60, 62, 65, 71, 136, 149, 158, 198; *er-Risâle*, 129, 236, 304, *el-Ümm*, III, 147, 212, 228.

¹⁰² Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 102; 172.

¹⁰³ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, s. 166.

¹⁰⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 185.

senedlerle zikrettiği çokça görülmektedir.¹⁰⁵ Bu rivayetlerdeki müphem râvilerin bir kısmını, eserlerin mukayeseli tetkiki neticesi, kendi açıklamalarından hareketle tespit etmek mümkündür. Söz gelimi *er-Risâle*'de '**ahberanâ es-sika min ehli'l-ilm**' şeklinde müphem bıraktığı hocasını,¹⁰⁶ *İhtilâfü'l-hadîs*'te verdiği isnadda Abdülvehhâb es-Sekafî olarak beyan etmiştir.¹⁰⁷ Yine *er-Risâle*'de müphem bıraktığı bir râviyi,¹⁰⁸ *el-Ümm*'de Muhammed b. İsmâîl ya da Abdullah b. Nâfi' şeklinde hatırlamadığını belirterek açıklamaktadır.¹⁰⁹ Bir başka isnadda ise '**es-sika**' şeklinde atıf yaptığı kişinin Yahyâ b. Hassân olduğunu açıklamıştır.¹¹⁰ Müphem râvinin Rebî' b. Süleyman tarafından beyan edildiği de olmuştur.¹¹¹ Râvinin tespitinde başka müelliflerin eserlerinden de istifade edilebilmektedir. Meselâ *er-Risâle*'de müphem bıraktığı¹¹² râvinin, muhtemelen Abdürrezzâk b. Hemmâm olduğunu başka kaynaklardan hareketle öğrenmek mümkündür.¹¹³ Yine hem *er-Risâle*'de hem de *İhtilâfü'l-hadîs*'te müphem bıraktığı şeyhinin¹¹⁴ muhtemelen İsmâîl b. İbrâhim olduğunu Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden hareketle tespit etmek mümkündür.¹¹⁵ Dolayısıyla Şâfiî'nin şeyhini zaman zaman müphem bırakmasının büyük bir kusur olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca bize göre Schacht'ın iddiasının aksine Şâfiî'nin '**es-sika**' sözü anlamsız da değildir. Bu ifade en azından Şâfiî'nin hocasına güvenini ifade etmektedir. Bununla birlikte haber-i vâhidin sıhhati için isnadının mükemmel oluşundan başka şart aramayan Şâfiî'nin, eserlerinde delil olarak kullandığı hadislerde daha dikkatli olması beklenirdi.¹¹⁶

J. Schacht bundan sonra Şâfiî'nin hadislere bağlılığını vurgular:

¹⁰⁵ Başka formlarda müphem bıraktığı şeyhleri de vardır. bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 244, 448, 450.

¹⁰⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 129-130.

¹⁰⁷ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 153. Ayrıca bk. *er-Risâle*, 247.

¹⁰⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 185.

¹⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 174. Şu örnekleri de zikredebiliriz: *İhtilâfü'l-hadîs*'te (s. 43) müphem bıraktığı hocasını, *er-Risâle*'de (s. 269) Yahyâ b. Hassân olarak açıklamıştır. Yine *er-Risâle*'de (s. 304) müphem bıraktığı şeyhini, *İhtilâfü'l-hadîs*'te (s. 109) Süfyân olarak beyan etmiştir.

¹¹⁰ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 67. Benzer bir açıklama için bk. *el-Ümm*, III, 150; XV, 214; *er-Risâle*, s. 269.

¹¹¹ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, 43-44.

¹¹² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 236.

¹¹³ Ahmed b. Hanbel, I, 141; Müslim (Nevevî şerhi ile birlikte), Beyrut, ts. (Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî), XIII, 128-129. Ancak dikkat çekicidir ki bu kaynaklarda "Resulullah ... yasakladı" şeklinde Hz. Ali'ye atfedilen sözler, *er-Risâle*'de "Hz. Peygamber şöyle dedi" formunda doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilmektedir. Sünnetin doğru anlaşılması noktasında pek çok probleme yol açan bu tür tasarrufların mutlaka tetkiki gerekmektedir.

¹¹⁴ Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, s. 198; *er-Risâle*, s. 336.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, III, 402.

¹¹⁶ Ahmed Hasan ise bu durumun, Şâfiî'nin ortaya koyduğu isnadın mükemmelliği kriterinin şekilsel bir şeyden ibaret olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir (Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi* (trc. Haluk Songur), İstanbul 1999, s. 217-218).

12- "O, arzularını delilin hâkimiyetine sokmuştur: Cizye'nin Araplar'dan alınmaması. Bu doğru olsaydı mutlu olurduk. Fakat öyle değil ve biz öyleymiş gibi davranamayız. ... Yanlış istemek günah olmasaydı hiçbir Arab'ın cizye onursuzluğuna mâruz kalmasını istemezdik. Fakat emretmediği bir şeyi arzu edemeyeceğimiz kadar Allah bizim gözümüzde yücedir".¹¹⁷

Schacht bundan sonra da Şâfiî'nin Araplık gururu taşıdığından bahseder ve cizye konusundaki görüşlerini örnek verir:

13- "Onun Araplık gururu yukarıda alıntılanmış pasajda açıkça görülmektedir".¹¹⁸

14- Bundan sonra Şuûbiyye'ye düşman olduğunu söyler.¹¹⁹

Schacht bunları Şâfiî'nin Arap milliyetçiliğini gösteren bir delil gibi zikretmektedir. Ancak biz Şâfiî'ye ait hangi ifadeden **Şuûbiyye** hareketine düşman olduğunu çıkardığını tespit edemedik. Bununla birlikte Şuûbiyye hakkında vereceğimiz kısa mâlumat ile böylesi bir harekete İslâm kültürüne sahip herkesin özellikle de ulemânın karşı olacağı anlaşılacaktır.

Bilindiği üzere Câhiliye döneminde Araplar arasında kabilecilik fikriyatı yaygın idi. Câhiliye şiiri bunun belgeleriyle doludur.¹²⁰ Hatta her kabilenin sanatkârlarının şiirlerini, neseplerine dair bilgileri, emsâlini, mefâhirini yazdıkları bir divânı vardı.¹²¹ Hz. Peygamber ve ilk dört halife dönemlerinde nispeten zayıflatılan bu şuur, zamanla nitelik değiştirerek Arap milliyetçiliği halini almıştır. Halk arasında yayılan bu cereyan Emevî Devleti'nin tesisi ile yönetime de hâkim olmuştur. Emevîler döneminde siyasî, askerî ve idarî otorite tamamen Araplar'ın elinde bulunmaktaydı. Arap olmayan ve **mevâlî** şeklinde isimlendirilen gruplar, bazı haklardan Araplar kadar faydalanamamaktaydı. Bu, bir ölçüde devlet politikası, bir ölçüde de hâkim Arap unsurlarla diğer gruplar arasındaki rekabetin bir yansımasıydı. Milliyetçi Araplar'ın mevâlîye yaptıklarının çarpıcı örneklerini sayan İbn Abdürabbih (ö. 328/940) şunları yazar: Araplar namazı üç şey bozar: Eşek, köpek ve mevâlî derlerdi. Onlarla aynı sırada yürümez, önlerine geçirmezlerdi. Eğer ilmi ve fazileti sebebiyle bir

¹¹⁷ *er-Risâle*, IX. [Siyerü'l-Evzâi], 50.

¹¹⁸ Ayrıca bk. *er-Risâle*, 8 vd.

¹¹⁹ Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 325.

¹²⁰ Örneğin Amr b. Gülsüm'ün *Muallaka*'sını Tağlib kabilesinin çokça okuması ve bunlarla övünmesi Bekr kabilesinden bir şair tarafından şöyle değerlendirilmiştir: "Amr b. Gülsüm'ün söylediği bir kaside Beni Tağlib'i her türlü iyi hasletten alkoymuştur. İlk atalarından beri onunla övünüp dururlar. Bu usanıp bıkmayan övgüden bizi kurtarın" (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, Bulak, ts., IX, 183). Şâir Hutay'e'nin şu beyti de "Enfü'n-nâka" diye anılan bir kavmi sürekli zemmedilmekten kurtarmıştır: "Benü Enfi'n-nâka öyle bir kavimdir ki onlar burun, diğerleri kuyruktur. Devenin burnuyla kuyruğunu kim eşit kabul eder? Elbette kimse kuyruğu burunla müsâvi görmez" (Hutay'e, *Divânü'l-Hutay'e bi-rivâyeti ve şerhi İbni's-Sikkit* [nşr. Nu'mân Muhammed Emîn Tâhâ], Kahire 1987, s. 15).

¹²¹ Nihad M. Çetin, "Arap", *DİA*, III, 287. Klasik Arap şiirinin belli başlı konuları için bk. Aynı madde, s. 290-291.

mevâliyi sofralarına almışlarsa, onun mevâlden olduğu anlaşılın diye sofranın kenarına oturturlardı. Mevâlden bir kadınla evlenmek isterlerse, kadını babası ya da kardeşinden değil, efendilerinden isterlerdi. Kadın efendisinin izni olmadan evlendirilmişse, zıfaf gerçekleşmiş olsa bile nikâh feshedilirdi.¹²² Nispeten hor görülen gayr-ı Arab halk yığınları bir müddet sonra Emevîler'e karşı isyan edenlerle işbirliği yapmak durumunda da kalmıştır.¹²³ Arapçılık akımına karşı, köklü bir devlet geleneğine sahip iken (bedevî) Arapların hâkimiyetine girmeyi ve ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmeyi hazmedemeyen Fârisiler tepki göstermiş; böylece Arap karşıtı Şuûbiyye hareketi başlamıştır.¹²⁴ Bunların ve Abbâsîler'in faaliyetleri neticesinde ise Emevî hükümrânlığı son bulmuş, Abbâsî devleti kurulmuştur. Dolayısıyla iki farklı millete mensup (Arap ve Fars) unsurların hâkimiyet mücadelesinde İmam Şâfiî'nin ne gibi bir yeri olacağı tarafımızca anlaşılamamıştır.

Eserleri üzerinde yıllardır yaptığımız çalışmalar neticesinde onun Arapçılık fikriyatına sahip olduğuna dair ne kesin bir kanıt, ne de dolaylı bir işaret görmediğimiz halde, bazı araştırmacılarca ısrarla Arap milliyetçisi olduğunun savunulması sebebiyle burada meseleye biraz daha değinmek arzusundayız.

Kaynaklarda belirtildiğine göre, İmam Şâfiî aslen Kureyş kabilesine mensuptur. Tam adı ve nesebi şöyledir: Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbas b. Osman b. Şâfiî b. Sâib b. Ubeyd b. Abdüyezîd b. Hâşim b. Muttalib b. Abdümenâf b. Kusay b. Kılâb b. Mürre b. Kâ'b b. Lüey b. Gâlib b. Fihr¹²⁵ b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Mürîke b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b.

¹²² İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), III, 415. Maalesef İslâm itikadına ve öğretilerine ters bu kötü düşünce bazı âlimlerimizde etkisine almıştır. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Tafzîlül-'Arab* adlı eserinde yazdıklarına ibretle bakalım: Ehl-i tesviyenin bir grubu âyet ve hadislerin zâhirini esas almışlar, mânalarını araştırmadan zâhire dayanıp hükmetmişlerdir. Onlar bu noktada "Allah katında en üstünüz en müttakî olanımızdır" ve "Mü'minler ancak kardeşler" âyetleri ile Resûlullah'ın Vedâ hutbesinde "Ey insanlar! Allah sizdeki Câhiliyye kibrini ve babalarınızla böbürlenmenizi ortadan kaldırmıştır. Arap'ın Arap olmaya üstünlüğü ancak takva yönünden olabilir. Hepsiniz Âdem'in çocuklarıdır; Adem ise toprağın!" buyurmasına (...) dayanmaktadır. Bunların mânası müminlerin hepsinin tatbik edilecek ahkâmında, Allah katında ve âhirette eşit olmalarıdır. Eğer dünya işlerinin tamamında insanlar eşit olsalardı, âhiret dışında kimenin fazileti kalmaz; dünyada şeref sahibi ile öyle olmayan, faziletli ile faziletsiz olmazdı. O zaman şu hadisin ne anlamı kalırdı: "Size bir kavmin üstün kişisi gelirse ona ikramda bulunun." (...) Araplar'a göre insanlar derece derece olursa güzel yaşarlardı, ama hepsi eşit olursa helâk olurlardı. Yine onlar bir kavmi zemmedecekleri zaman "Eşeğin dişleri gibi hepsi eşit" derlerdi. İnsanlar nasıl olur da fazilette bir olurlardı. Hâlbuki bizzat insanın bedenindeki azalalar bile birbirine eşit değil..." (İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, III, 411-412).

¹²³ Geniş bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 87-104. Ayrıca bk. Mevdûdî, *Hilâfet ve Saltanat* (trc. Ali Genceli), İstanbul, ts. (Hilal Yayınları), s. 227-231.

¹²⁴ Geniş bilgi için bk. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992.

¹²⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 201; İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, LI, 267; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, II, 175; Zehebî, *Siyer*, X, 5-6; İbn Hacer, *Tevâli't-te'sîs*, s. 34.

Meâd b. Adnân¹²⁶ b. Hümeysa¹²⁷ el-Kureşî el-Muttalibî el-Mekkî eş-Şâfiî. Soyu, Resûlullah'ın soyuyla Abdümenâf b. Kusay'da birleşmektedir.¹²⁸ İmam Şâfiî'nin dedelerinden Sâib el-Muttalibî'nin annesi Şifâ bint Erkam b. Nadle idi. Nadle ise Resûlullah'ın dedesi Abdümmuttalib'in kardeşi idi.¹²⁹ Buna göre aslında gerçekten övünülecek bir nesebe sahiptir. Bununla birlikte kendisinin nesebiyle övündüğünü gösteren ne açık ne kapalı hiçbir sağlam rivayet bulunmamaktadır. O halde modern zamanlarda revaç bulan bu iddiaların kaynağı nedir?

İmam Şâfiî'nin hayatı ve görüşleri üzerine müstakil bir eser telif eden Muhammed Ebu Zehra, Şâfiî'nin Mısır'a yaptığı son yolculuğun muhtemel sebeplerini bulmaya çalışırken (ilk sebep olarak) şöyle söyler:

"Me'mûn zamanında İran askeri Araplara galebe çaldı. Zira Emin ile Me'mûn arasında başlayan mücadele gerçekte Emin'in kumandanlarının temsil ettiği Arap kampı ile Me'mûn tarafını tutan, askeri ve kumandanları Arap olmayanlardan olan İran kampı arasında bir savaştı. Bu savaş İranlılar'ın galebesiyle neticelendi. Böylece nüfuz ve kuvvet onların eline geçti.¹³⁰ Şâfiî gibi Kureyş'ten olan bir zatın, İran nüfuzu altında kalan bir yerde yaşamak onuruna dokundu."¹³¹

Neden Mısır'a gittiği sorusuna ise Ebu Zehra "Çünkü Mısır'ın vâlisi Kureyş'ten Hâşimî, Abbâsî idi" cevabını vermektedir.¹³² Ebu Zehra'nın, Şâfiî'nin Mısır yolculuğunun sebeplerini araştırırken yaptığı 'zihin jimnastiği', Ebû Zeyd tarafından kaynak alınmış ve Şâfiî'nin **Arap milliyetçiliğine** yorumlanmıştır.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Şâfiî, Kureyş'in bütün insanlara üstün olduğunu ifade eden hadisleri baş göz üstüne koymakta ve hilâfeti Kureyşliler'e hasretmektedir. Ayrıca kendi iradesiyle ve hoşnut olarak (Arap milliyetçisi) Emevîler'le yardımlaşan tek fakihdir.¹³³ Şâfiî, Abbâsîler'in Fârisîliğe dayanmalarını kötü görmüş ve (Arap karşıtı) Şuûbiyye'nin desteklediği Me'mûn'un 198'de hilâfete gelmesiyle, Mısır vâlisinin Hâşimî-Kureyşli olması sebebiyle Mısır'a hicret etmiştir.¹³⁴ Ebû Zeyd'e göre bu tür davranışları onun milliyetçiliğine delâlet etmektedir.

¹²⁶ İbn Kesîr, *Menâkıb*, s. 59.

¹²⁷ Beyhakî, *Menâkıb*, I, 76.

¹²⁸ Fahreddin er-Râzî, *Menâkıb*, s. 23; İbn Kesîr, *Menâkıb*, s. 51; İbn Hacer, *Tevâli't-te'sîs*, 34.

¹²⁹ Zehebî, *Siyer*, X, 9.

¹³⁰ Aynı bilgi için ayrıca bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, I, 34.

¹³¹ Ebu Zehra, *İmam Şâfiî* (trc. Osman Keskioglu), Ankara 2000, s. 32.

¹³² Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 33.

¹³³ Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi" (trc. Salih Özer), *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara 2000, s. 94.

¹³⁴ Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", s. 95. Ebu Zehra'nın ifade ettiği üzere Şâfiî'nin Me'mûn'un idaresini hoş görmeyerek Mısır'a hicreti ile Ebû Zeyd'in tetkikleri araştırmacı Mustafa Öztürk'ü şu değerlendirmeye itebilmiştir: "Ebu Zehra ve Ebû Zeyd'in yaptığı bu çarpıcı değerlendirmelerden hareketle, Şâfiî'nin genelde Arap ırkına, özeldede mensubu bulunduğu Kureyş'e karşı, sevgi temeline dayalı aşırı duyarlılık sahibi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz (Mus-

Görüldüğü üzere onlarca ciltlik külliyyatından bir nebze olsun milliyetçiliğini gösteren delilden yoksun olan Ebû Zeyd, Ebu Zehra'nın Şâfiî'nin Mısır yolculuğuyla ilgili kanaatine istinad etmekte, Şâfiî'nin doğumundan yaklaşık 20 yıl önce iktidardan uzaklaştırılmış Emevîler'le iş birliği yaptığını iddia edebilmekte ve sonunda da İslâm ulemâsının büyük çoğunluğuyla birlikte Şâfiî'nin de hilâfeti Kureyşliler'e has kılmasını milliyetçiliğine yormaktadır. Eğer kriter hilâfetin Kureyşliler'e mahsus olduğunu savunmak ise ulemânın hemen tamamı Arap milliyetçisi damgasını yemeye adaydır.¹³⁵

Şâfiî'nin Mısır'a gitme sebebi, Bağdat'taki siyasî ve sosyal durumun karmaşıklığıdır. Hilâfet el değiştirmiş, Mu'tezile'ye meyilli bir halife olan Me'mûn iş başına gelmişti. Me'mûn ile birlikte Bağdat'ta Şiî bir ortam oluşmuş, özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nden İbn Ebû Duâd ve Sümâme b. Eşres gibilerinin devlet idaresinde yer almasıyla Selefîye âlimlerine karşı Şiîler'le iş birliğine girilmiştir.¹³⁶ Kanaatimizce Şâfiî bu sıkıntılı ortamdan uzaklaşmak istemiş ve Mısır'a gitmiştir. *Dîvân*'ında Mısır'a yaptığı yolculuktan bahsederken de huzurlu bir ortam aradığı hissini uyandırmaktadır:

Mısır'ı özlüyorum ki

Onun dışındaki her yer çöldür gözümde.

Vallahi bilmiyorum

Başarı ve zenginliğe mi

*Yoksa kabre mi sevkediliyorum.*¹³⁷

لقد أصبحت نفسي تتوق إلى مصر

و من دونها أرض المهامه و القفر

فوالله ما أدري أألفوز و الغنى؟

أساق إليها أم أساق إلى القبر

Aslında Şâfiî, ırkçılığı ve asabiyeti reddeder. Hatta asabiyet davası güdenlerin şahitliklerinin reddedileceğine vurgu yapan Şâfiî, *el-Ümm*'de bu konuyu işlemek için bir bölüm ayırmıştır. Yoruma gerek duymadan sözlerini aktarmayı yeterli görüyoruz: "İrkçılık propagandası yapan ve bunu seven, isterse bu uğurda kılıç çekip savaşmasın yine de şehâdeti reddolunur. Çünkü bildiğim kadarıyla İslâm âlimlerinin arasında ihtilâfsız haram kabul edilen bir fiil işle-

miştir. İnsanların hepsi Allah'ın kullarıdır. Onun kulluğundan hiç kimse müstesna tutulmamıştır. Sevilmeye en lâyık olan kişi Allah'a en çok itaat edendir. Allah'a itaat edenler içerisinde en faziletli olanlar ise müslümanlara en fazla yarar sağlayan, adaletle hükmeden devlet başkanı, ictihad edebilen âlim ile müslümanlara umumî ve husûsî faydası dokunandır. Çünkü bunların itaati, aynı zamanda genel ve çok itaat anlamına gelir. Allah'a karşı fazla itaat edenin ise az itaat edenden faziletli olacağı açıktır. Allah insanları İslâm'da birleştirmiş ve onları İslâm'a nispet etmiştir. Bu da en üstün nesebidir. (...) Çünkü Allah 'Müminler ancak kardeşler',¹³⁸ Resûlullah ise. 'Ey Allah'ın kulları! Kardeş olunuz' buyurmuştur"¹³⁹ Kavmiyetçilikten uzaklığı şu beytine de yansımıştır:

Reis, adamlarıyla, kavmiyle değil;

*Reis ahlakıyla reistir.*¹⁴⁰

و كذا الرئيس بخلقه

ليس الرئيس بقومه و رجاله

Kendi düşüncesine göre aklını, Kur'an ve sünnetin hâkimiyetine teslim etmiş bulunan İmam Şâfiî'nin, bu yazdıklarını da gördükten sonra, onun Arap milliyetçisi olduğu yolundaki açıklamaların bir değeri yoktur.

J. Schacht daha sonra Şâfiî'nin Ali taraftarı olamayacağını vurgular:

15- "Diğer taraftan eser verdiği dönemde geleneksel biyografisinde kendisine nispet edilen aşırı Ali taraftarı olduğu veya Şiî duygular taşıdığını söylemek oldukça zordur.¹⁴¹ Ali'den gelen hadislerle karşı şuuruzca uşakvârî bir tavır takınmaktan uzaktır. *Fihrist*'teki bir iktibas Şâfiî'ye şöyle açıklama yaptırır: "Kendisi yalnızca bir keresinde şöyle der: "Biz bu hadisin Ali'den sağlam olarak geldiğini düşünürsek, ona uymamız gerekir".¹⁴² Onun bu tavrı genel olarak sahâbilerden gelen hadislerle karşı gösterdiği tavrın ötesine geçmez. Medine halifelerine atfı yaptığında doğal olarak şöyle diyor: "Ali kendi selefleriyle birliktedir". Bazen da yalnızca Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dan bahseder. Bu fanatik bir Ali taraftarı kişinin yapmayacağı bir şeydir".¹⁴³

İmam Şâfiî'nin Şiî eğilim taşıması imkânsız olmakla birlikte, bu yönde bir iftiraya mâruz kaldığına yukarıda işaret edilmişti. Burada Schacht doğru bir tespitle onun böyle bir eğilime sahip olmadığını açıklamıştır. Ancak bunu yaparken bile klasik kaynakların Şâfiî'ye böyle bir nispette buldukları şekilde doğru olmayan bir beyanda bulunmuştur.

Bundan sonra Şâfiî ve benzeri âlimlerin ciddi göründüklerinden, ancak bazen ironik tavırlar takındıklarından bahseder:

¹³⁸ el-Hucurât 49/10.

¹³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, XIII, 38-39.

¹⁴⁰ Şâfiî, *Divân*, s. 233.

¹⁴¹ *Fihrist*, 209; De Goeje, *aynı yer*, 112

¹⁴² *Risâle*, II. [İhtilâfî Ali ve Abdillâh b. Mes'ûd], 5. Şâfiî'nin bu ifadesinin *Fihrist*'teki abartılı anekdotun kaynağı olarak görülmesinde tereddüt etmiyorum.

¹⁴³ Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 325.

tafa Öztürk, "Kur'an'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara 2000, s. 202).

¹³⁵ Mâverdi imâmetin Kureyşliler'e has olduğu konusunda icmâ bulunduğu bahseder (bk. *el-Ahkâmü's-sultâniyye* [nşr. Hâlid Abdüllatif el-Alemî], Beyrut, ts. [Dârü'l-kitâbi'l-Arabî], s. 32). Benzer açıklamalar için bk. Nevevî, *Minhâc*, XII, 200. Hilâfeti Kureyşliler'e hasreden birçok hadis temel rivayet kaynaklarında bulunmaktadır. İslâm âlimlerinin bu husustaki kanaatleri işte bu nasslara dayanmaktadır. Ancak kanaatimizce hilâfeti Kureyşliler'e hasreden hadisler, her ne kadar rivayet tekniği bakımından sağlam olsalar da siyasî bağlamda söylendikleri için, yalnızca söylendikleri zamanın şartlarıyla ilgilidir. Bu sebeple bize göre hicretten asırlar sonra bile hilâfetin Kureyş'e özel olduğu konusunda görüş beyan edilmesi, hadislerle aşırı zâhirî yaklaşımdan kaynaklanmıştır.

¹³⁶ Abdülkerim Özyıldırım, "Bağdat", *DİA*, IV, 438-439.

¹³⁷ Şâfiî, *Divân*, s. 271.

16- “Kesin olarak denilebilir ki müslüman hukuk âlimleri ciddi olmaya yatkındırlar ve nükteye fazla alışmamışlardır. Şâfiî'nin yazılarındaki kanıtlar onun bu niteliğe büyük oranda sahip olduğunu göstermektedir. Onun hukuk teorisinin önemli bir noktasının Rebî tarafından kabul edilmesine cevaben görkemli bir dua dile getirmesinin gerçekliği hakkında çok da düşünmüyorum.¹⁴⁴ Fakat yine de muhaliflerine iki noktadan birini seçmek zorunda olduklarını, her ikisine birden sahip olamayacaklarını söylemek için Şâfiî, kesin olarak bu etkiyi yapacak bir hadisi tam isnadıyla nakleder¹⁴⁵ veya yatmakta ya da oturmakta olan Peygamber'in eşi Meymûne'yi ve aynı anda ibadet eden Peygamber'in omzunu örtmek için bir elbisenin yeterli olamayacağını sıkıcı ve detaylı bir şekilde anlatma ihtiyacı hisseder.¹⁴⁶ Bir de o, Irak hukuk ekolüyle tartışmalarda Ali'ye mal edilen açıkça kaba fikirleri oldukça ciddiye alır.¹⁴⁷ Meselâ birisi bir çivi çakmak üzere bir marangoz kiraladı ve marangoz da çakarken çivi kırıldı. Adam onu Ali'nin huzurunda dava etti. Ali de ona “kırık (broken) dirhem” vermesine hükmetti. Şâfiî şu açıklamayı gerekli görür: Iraklılar ona katılmaz ve bu fikri benimsemeyenler, biz de öyle. İşçi sorumlu tutulursa eğer çivinin değerinden sorumlu tutulmalıdır ve çalışmasını sonuçlandırmadan hiçbir şeye hak kazanmamalıdır. İş biterse işçi öngörülen ücreti hak eder....Şâfiî'nin ciddiyeti zaman zaman sergilediği ironiden etkilenmez”.¹⁴⁸

Şimdi de Schacht'ın gündeme taşıdığı ve Şâfiî'nin ciddiyeti ile bağdaştıramadığı hususları sırayla inceleyelim:

İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî adlı risâlenin cihad bölümünde savaşta öldürülen düşmanın üzerindeki eşyaların onu öldüren mücahide verilmesini emreden hadis hakkındaki değerlendirmelerin ardından, Rebî b. Süleyman'ın Mâlikî Mezhebi'nin bu konudaki görüşünü bırakıp Şâfiî'ye katılması ve kendi mezhebinde çelişkili hükümler olduğunu dile getirmesi üzerine İmam Şâfiî şöyle dua etmiştir: “Allah bizi ve seni razı olduğu şeye muvaffak kılsın. Bizi ve seni takva ile korusun. Söylediklerimiz ve söylemediklerimizle O'nun rızasını arzular kılsın. Şüphesiz O bunlara kâdirdir”.¹⁴⁹ Görüldüğü üzere bir müslüman için son derece normal gelecek bir dua ve Allah'tan hayır ve muvaffakiyet niyazı Schacht'ın dikkatini çekmeye yetmiştir.

Schacht'ın dikkat çektiği ikinci rivayet şöyledir: Rebî'in mest kullanmayı hem mukim hem de seferî kimse için mekruh gördüklerini ifade etmesi üzerine Şâfiî, bu görüşün hem Resûlullah'tan nakledilen hadislerle, hem de sahâbe ve tâbiinden nakledilen amele muhalif olduğunu kaydetmektedir. Bunu takiben Rebî'e şu çarpıcı soruyu yöneltir: “Durum böyleyken nasıl oluyor da hem sünnete hem de amele bağlı kaldığınızı iddia edebiliyorsunuz?” Hemen bunun ardından senediyle birlikte Resûlullah'ın Abdullah b. Ravâha'yi,

Hayber'e göndererek hurma miktarını belirleyip müslümanlara düşen payı almasını emreden ve **yahudileri müslümanlara düşen payı satın alıp almama konusunda muhayyer bırakan** hadis kaydedilmektedir.¹⁵⁰ *el-Ümm*'ü ayrı ayrı tahkik eden Ahmed Bedreddin Hassûn ve Rif'at Fevzî Abdülmuttalib söz konusu hadisin bu noktada zikredilmesine bir anlam verememiştir.¹⁵¹ Kanaatimizce İmam Şâfiî, Medîneliler'in ehl-i âsâr ya da ehl-i amelden birini tercih etmeleri gerektiğini ortaya koyarken, latife nevinden, bu ikisinden birini tercih etmelisiniz anlamında söz konusu hadisi zikretmiştir.

Üçüncü nokta ise Resûlullah'ın namaz kılarken hem kendisini hem de Meymûne vâlidemizi örten bir kumaş kullandığını bildiren rivayet ile ilgilidir.¹⁵² Hadis “Omuz açık olarak kılınan namaz” başlığı altında zikredilmektedir. İmam Şâfiî bu haber hakkında şu değerlendirmeyi verir:

“Bu hadisler ihtilâflı değildir. Resûlullah'ın tek elbise ile omzu açık olarak namaz kılmayı nehyetmesi farziyet değil ihtiyâr ifade eder. Câbir hadisi ile Meymûne vâlidemizle aynı kumaşa örtünerek namaz kıldığını bildiren haber buna delâlet etmektedir. Çünkü kumaşın bir kısmı Meymûne vâlidemizin üzerinde ise, yattığı vaziyette onun üzerine örten kısım daha az olacaktır. Bu esnada Resûlullah ise kumaşın bir kısmına bürünüp ayakta namaz kılmaktadır. Kumaşın bir bölümü ise ikisi arasında muattal kalmaktadır. Ya da Meymûne vâlidemiz oturuyordur. Bu durumda kumaşla tam olarak örtünmesi mümkündür. Kumaşın bir kısmı yine aralarında muattal durumdadır. Resûlullah'ın bu kumaşla bütün bedenini örtmesi mümkün değildir. Olsa olsa izâr gibi kullanmıştır. İzârla örtünenlerin ise omuzları açık kalır. Bugün kullanılan elbiselerin hem izâr olarak istimali hem de bir kısmını omuza atarak örtünülmesi mümkün değildir. Aslında bugün bütün dünyada böyle bir elbiseyi bulmak zordur”.¹⁵³

Hz. Ali'nin çiviye kıran işçi hakkındaki kararı ise İmam Şâfiî'ye Şu'be – Simâk – Ebû Ubeyd b. Ebras vasıtasıyla ulaşmaktadır.¹⁵⁴ Şâfiî'nin en küçük bir bilgi kııntısını dahi değerlendirmeye aldığını gösteren bu rivayetin, Schacht tarafından alaycı bir tavırla ele alınışı en azından ilmî değildir.

Son olarak Schacht, Şâfiî'nin bazen görüşlerini açıklamaktan çekindiğini söyler:

17- “Şâfiî'nin düşüncelerindeki ve fikrî özgürlüğündeki içtenliği şüpheden âzâdedir. Rebî *er-Risâle I, II*'deki [*İhtilâfu Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leylâ*] yorumunda ‘zanaatkârların korkusu yüzünden’ Şâfiî'nin düşüncesini açıklıkla ortaya koymaktan çekindiğini belirtmektedir. Bu kesinlikle şu anlama gelir: Zanaatkârlar uygun hukukî durumlarından adalesizce menfaat sağlamasınlar diye.¹⁵⁵ § 55'te Şâfiî iki tutarlı ve makul çözüm ortaya

¹⁴⁴ Şâfiî, *Risâle*, III. [*İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî*], 62.

¹⁴⁵ Şâfiî, *Risâle*, III. [*İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî*], 60. إن شئتم فلكم وإن شئتم فلي

¹⁴⁶ Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, 274.

¹⁴⁷ Schacht, *The Origins*, 242, n. 1.

¹⁴⁸ Şâfiî, *Risâle*, III [*İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî*], 42. bk. Schacht, “On Shafi'i's Life and Personality”, s. 325–326.

¹⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 469–470.

¹⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 465.

¹⁵¹ bk. Şâfiî, *el-Ümm* (nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn), XIV, 465; *el-Ümm* (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), VIII, 625.

¹⁵² Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, s. 166. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, VI, 330.

¹⁵³ Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, s. 166–167.

¹⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 293.

¹⁵⁵ Muhtemel ki aynı sebebe dayanarak Şâfiî § 1'de görüşünü açıklamamıştır. Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda (XV, 96) Şâfiî'nin görüşünün açıklanmış olması açıkça bu beyanı etkilemez.

koymakta, ancak ikisinden birine kesin karar vermemektedir. Yine Rebî'e göre Şâfiî kadınların delillerle ortaya konmamış gerçekler hakkındaki kişisel bilgileri çerçevesinde hüküm verme haklarının olduğu şeklindeki görüşünü dürüst olmayan hâkimlerin suiistimal etmesi korkusuyla açıklamamıştır. § 207'de de Rebî'e göre Şâfiî, dürüst olmayan kadınların kötüye kullanmalarına cesaret vermemek için fikrini açıkça beyan etmemiştir.¹⁵⁶ Bu vâkıalar, Iraklılar ve Medineliler için istihsan ve istislahın kullanılacağı yerler olacaktır. Ancak şunu görmek ilginçtir ki, Şâfiî, erken dönemlerinde bile *er-Risâle* 'i [*İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*] yazarken kişisel görüş (rey) kullanmayı terk etmemişken, yine de eski hukuk ekollerinin bu teknik metotlarından yararlanma konusunda isteksizdi. Öyle ki direkt olarak sistematik akıl yürütmeyi terk etmek yerine, daha az dürüstçe olan görüşlerini açıklamama metodunu tercih etmiştir.¹⁵⁷

Rebî' b. Süleyman'ın aktardığına göre İmam Şâfiî, işçi ve ustalara teslim edilen işlenmeye hazır malzemenin bunlar elinde telef olması durumunda, ancak bunların kusurları bulunması halinde tazmin etmeleri gerektiğine hükmetmiş; bununla birlikte işçi ve ustalar bu hükmü kötüye kullanırlar endişesiyle kararını açıklamamıştır.¹⁵⁸

İkinci mesele ise hâkimin, mahkemeye başvurmuş iki kişiden birinin gerçekten haklı taraf olduğunu, hukukî bir delile sahip olmaksızın, herhangi bir şekilde bilmesi durumunda hüküm verip veremeyeceğidir. Bir görüşe göre böyle bir durumda kadı kendi bilgisine dayanarak hükmetmeli, diğer görüşe göre ise hâkim kendi görüşüne dayanıp hükmetmemeli ancak hukukî bir delil ya da şahitler arzedilmesi halinde kararını vermelidir. Rebî'in beyan ettiğine göre Şâfiî de hâkimin kendi bilgisine dayanıp hükmedebilmesi taraftarıdır. Çünkü onun bilgisi mahkemeye getirilecek iki şahidin vereceğinden daha üst seviyededir. Ancak âdil olmayan hâkimlerin bu otoritelerini kötüye kullanmalarından endişe eden İmam Şâfiî bu görüşünü de açıklamamıştır.¹⁵⁹

Hukukun ilgisi problemi yanında, onun kötüye kullanılması da tarih boyunca her dönemde görülmüştür. Şâfiî gibi bir müctehidin verdiği hükümlerin kötüye kullanılma endişesiyle, Schacht'ın da yıllarca yaptığı tetkikle bulabildiği birkaç noktada fetvasını açıklamamayı yeğlemesinin, sistematik akıl yürütme metodunu kullanıp hüküm verebilecekken daha az dürüstçe olan kararını gizlemeyi tercih etmiş diye değerlendirilmesi oldukça zorlama görünmektedir. Onlarca ciltlik külliyatta Şâfiî'nin verdiği binlerce karar görmezden geliniyor-ken neden sadece üç noktadaki tercihi sorgulanmıştır?.

¹⁵⁶ لِحَالِ ظَلَمِ بَعْدِ الْقَضَاءِ

¹⁵⁷ Belki de Şâfiî, ilk etapta *Risâle*, 'i yazarken, kamu çıkarımı da hesaba katmış ve fakat daha sonra tezini Rebî' için gözden geçirirken sistematik sebeplerden dolayı, kamu çıkarıları hakkındaki gerçek fikrini saklama yolunu yeğlemiştir. bk. Schacht, "On Shafi'i's Life and Personality", s. 326.

¹⁵⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 10.

¹⁵⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, XIV, 62-63.

Sonuç

Joseph Schacht'ın, "Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine/On Shafi'i's Life and Personality" adlı makalesinde klasik ön yargılı tavrını sürdürüp, ricâl edebiyatını bir bütün halinde güvenilmez addederek, özellikle Şâfiî'nin kendi eserlerinden topladığı bilgilere dayanarak onun hayat hikâyesi ve şahsiyetiyle ilgili gerçeklerle örtüşmeyen tespitler yapmıştır. İlmî dürüstlük açısından ifade etmek gerekirse, yazarının kuşku götürmez zekâsını, kaynaklara hâkimiyetini ve araştırmacılıktaki dikkatini teslim etmek gerekmektedir. Bu hacmi küçük ancak içeriği oldukça yüklü makale, Schacht'ın (akademik anlamda) gerçek bir Şâfiî uzmanı olduğunu ortaya koymaktadır. Bir hakkın teslimi olarak telakki edilmesi gereken bu tespitlerin ardından, söz konusu makalenin tahlil ve tenkidinin bizi ulaştırdığı sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Schacht'ın, hayatı ve şahsiyeti ile ilgili tespitler yapmak üzere özellikle neredeyse munhasıran bizzat Şâfiî'nin eserlerine dayanması akademik anlamda değerli, ancak özellikle hayatıyla ilgili sağlıklı neticelere ulaşmasına sebep olmuştur. Öyle görünüyor ki Schacht, önce Şâfiî'nin hayat hikâyesi ile ilgili hem klasik kaynaklara göre hem de kendi araştırmalarına göre iki farklı senaryo kurgulamış, sonra topladığı bilgilerle klasik öğretiyi eleştirirken, ön yargılarının neticesi, kendi senaryosunun parçalarını desteklemeye çalışmıştır.

Eserleri ile ilgili olarak *er-Risâle*'nin yazılış serüveni ve kitaplarındaki gerçek ve hayali diyalogların mahiyeti hakkındaki iddialarına değindik. *er-Risâle*'nin iki kere yazılmış olmasını yadırgamasını delilsiz, Şâfiî'nin eserlerinde yer verdiği diyaloglarda tashih yapıldığını tespit etmesini ise gereksiz bulduk. Çünkü bizzat Şâfiî, yaptığı tartışmaları hatırlayabildiği ölçüde naklettiğini beyan etmiş bulunmaktadır. Hâlbuki Schacht'tan, Şâfiî'nin kullandığı bu üslup sayesinde sunduğu, dönemin fikrî tartışmaları hakkındaki bu eşsiz mâlumata takdir etmesi beklenirdi.

Şâfiî'nin şahsiyetiyle ilgili olarak ise **tartışmacı üslubu, bilgi kaynaklarını (isnadları) aktarmadaki yaklaşımı, Araplık gururu, Ali taraftarlığı, ciddiye-tini zedeleyecek ölçüde ironiye düşmesi ve kötüye kullanılır endişesiyle fikrini saklı tutması** gibi farklı konulardaki iddialarına yer verildi. Bu noktalardan hak verdiğimiz bir iki husus dışında, önceki konularda olduğu gibi ön yargısının Schacht'ı hatalı sonuçlar çıkarmaya ittiği tespit edildi.

Özetle ifade etmek gerekirse bu hususlar, Schacht'ın makalesinin tahlil ve tenkidi bağlamında tespit edebildiğimiz hususlardır. İslâm ilahiyatçılarının artık oryantalist çevrelerde etkili olan bu tür fikirlerin bilimsel değeri üzerinde de titiz incelemeler yapmaları ve geleneksel mirası yeniden gözden geçirerek bunlarla ilgili ciddi tenkitler hazırlamaları gerekmektedir.

“Schacht ve 'Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine' Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi”

Özet: Bu makalede Joseph Schacht'ın “On Shafii's Life and Personality” adlı yazısının tahlili ve eleştirisi yapılmıştır. Schacht adı geçen makalede bizzat Şafii'nin kitaplarından uzun bir süre içinde topladığı anekdotlar ışığında Şâfiî'nin hayatı, eserleri ve karakteri üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Biz ise bu çalışmamızda Schacht'ın vardığı sonuçların ne ölçüde tutarlı ve doğru olduğunu tespit etmeye gayret ettik. Bu inceleme sonucunda Schacht'ın bizzat Şâfiî'nin eserlerinden hareketle onun hayatı hakkında ileri sürdüğü birtakım iddiaların gerçeği yansıtmadığı görülmüştür. Şâfiî'nin eserleri ve karakteri üzerine yaptığı değerlendirmelerde de bazı yanlışlıklar tespit edilmiştir. Bununla birlikte akademik anlamda oldukça kıymetli bir mesainin ürünü olan bu makalenin Joseph Schacht'ın ilmi kudretini ve zekasını gösteren yönü inkar edilemez.

Atıf: İshak Emin AKTEPE, “Schacht ve 'Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine' Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/2, 2005, ss. 57-83.

Anahtar kelimeler: Şâfiî, Schacht, sunnah, hadith, Islamic Jurisprudence, Orientalism.