

## EŞ'ARİ DÖNEMİ ARAP DÜŐNCE BİÇİMİ VE EŞ'ARİ DÜŐNCESİNDE ŞÂFİİ'NİN ETKİSİ

Ahmet ERKOL\*

### **THE FORM OF ARABIC THOUGHT OF AL-ASH'ARI'S PERIOD AND THE EFFECT OF SHAFI'I INASH'ARI'S THOUGHT**

Imam Ash'ari is surely one of whose names are mentioned mostly in Islamic thought. In order to understand the thought of Imam Ash'ari in a proper way, one must know the socio-cultural structure and opinion of society which he had lived. In this study we have touched upon the thought of Arabic society which Imam Ash'ari had lived there. In addition to this we have attracted attention to the impact of Imam Shafi'i, who has important influence in Islamic society, on Imam Ash'ari. When we look at the works of Imam Ash'ari, the effect of Imam Shafi'i will be seen, especially on the matter of method. Imam Shafi'i and Imam Ash'ari have considered the rumor more important than reason. This method was applied in theology of Imam Ash'ari and this type of thought formed the Muslim society.

### **Giriş**

DüŐncelerin içinden çıktığı coğrafi, kültürel ve sosyal atmosferlerden soyutlanamayacağı bilinen bir husustur. Aynı Şekilde düŐnce coğrafyası bilinmeden o düŐnceyi sağlıklı bir Şekilde anlamak mümkün değildir.<sup>1</sup> Nitekim tefsir tarihinde Kur'an'ın daha sağlıklı anlaşılmasının sağlanması düŐüncesiyle "nüzul sebebi" başlığı oluşturulmuŐ ve her bir ayet için bir nüzul sebebi aranmıştır. Kur'an'ın tefsir edilmesinde nüzul sebebinin ne kadar sağlıklı işlediği konumuzun dıŐındadır. Zira bu, tefsire ait bir inceleme alanıdır. Ancak Kur'an'ın anlaşılması hususunda iŐletilen "nüzul sebebi" prensibi, bize İslam kültüründe düşüncelerin arka plânı ile ilgili başlangıcından itibaren bir çabanın var olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ne var ki, bütün

\* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ahmeterkol@hotmail.com.

<sup>1</sup> Bkz. Şeyh İnyetullah, *İslam Öncesi Arap Düşüncesi*, (Hazırlayan, M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi) İnsan Yay., İst., 1990, I, 151.

düşünceler için dikkate alınması gereken bu hususa yeteri kadar özen gösterilmemiştir. Bu nedenle de sosyal/siyasal ve coğrafî ortamla düşünceler arasında bir irtibatsızlık ortaya çıkmıştır. Bu irtibatsızlık sebebiyle düşünceler yeterince kritize edilememiş, hâdise fikir münasebeti sağlıklı bir şekilde değerlendirilememiştir. İslam düşüncesinde başlangıcından itibaren geliştirilen bazı prensipler dolayısıyla, düşünce kritiği yerine, düşüncelerin kendisine atfedildiği kişiler ve dönemlere daha çok önem verilmiştir. Bu nedendir ki, belli şahıslar ve belli dönemlere ait düşünceler mutlaka kabul edilmesi gereken kesin doğrularmış gibi algılanmıştır.

İslam düşüncesinde, nebinin masum olup olmadığı tartışma konusu yapıldığı halde,<sup>2</sup> sonraki dönemlerde imamlar için masumiyetten söz edilmiştir. Şîa'da "imamın masumiyeti" inanılması gereken temel bir prensip olarak kabul edilmiştir.<sup>3</sup> Ehl-i Sünnet düşünürlerine göre ise nebiden başkası masum değildir.<sup>4</sup> Prensipte kabul edilen bu düşünce uygulamada farklılıklar arz etmiş ve her bir düşünce ekolü zımnen de olsa kendi imamına, ya da imamlarına masumiyet payesini vermiştir. Bu düşünce biçimi nedeniyle İslam düşüncesi tarihinde Peygamber'den birkaç asır sonra, İslam toplumu kendisini yenileme yerine, önceki imamların düşüncelerini tekrarlama ve önceki birikimi tüketme gibi bir tutumun içine girmiştir. Bu da beraberinde donukluğu ve geriliği getirmiştir.

Her toplum, kendisinden öncekilerin birikimleri ile varlıklarını sürdürür ve bir önceki neslin değer yargılarından etkilenerek yeni bir düşünce ve yaşam tarzı oluşturur. Bu, bütün toplumlar için geçerli olan bir hususiyettir. Müslüman toplum da aynı kategoriye dahildir. Bu nedenle İslam düşüncesinin sağlıklı anlaşılması için, düşüncenin içinden çıktığı ve yayıldığı coğrafyanın, sosyal, siyasal ve kültürel yanıyla iyi bilmesi ve dolayısıyla İslam'ın içinden çıktığı toplumun -Arap insanı- düşünce biçiminin iyi tetkik edilmesi gerekmektedir. Bu durumu dikkate alarak makalemize konu olan İmam Şâfî'nin (ö. 204/820), İmam Eş'arî (ö. 324/935) düşüncesindeki izdüşümünü sağlıklı değerlendirmek amacıyla Eş'arî dönemi -Arap- düşünce biçimi ile ilgili bazı bilgileri vermeyi gerekli gördük.

Eş'arî'nin düşünce atmosferini tanımadan, onu oluşturan siyasî, sosyal, kültürel ve tarihî şartları dikkate almadan sağlıklı bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Her insan doğal olarak yaşadığı dönemin bir ürünüdür. Dolayısıyla bu yönüyle insan tarihsel bir varlıktır. Her ne kadar o, aynı zamanda tarihi oluşturan bir varlık ise de. Hâdise fikir münasebetini öne almadan yapılan her türlü değerlendirme indî ve sağlıksız değerlendirmelerdir. Bunu dikkate aldığımız için kısa pasajlarla Eş'arî'nin içinden çıktığı Arap toplumunun düşünsel yapısıyla ilgili Câhız'ın (ö. 255/869) bir değerlendirmesini,<sup>5</sup> sosyal yaşama dair de İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) mülâhazalarını<sup>6</sup> ve Ahmed Emîn'in (1886-1954) bazı değerlendirmelerini aktarmayı gerekli gördük. Eş'arî dönemi -Arap- düşünce biçimi ile ilgili verdiğimiz bu değerlendirme ile bir genel-

<sup>2</sup> Bkz. Fahrüddîn Râzî, *el-Muhassal (Kelâma Giriş)*, Çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2002, s. 244-248. Seyfuddin Âmidî, *Çayetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, Thk. Hasan Mahmûd Abdullatîf, Kahire, 1971, s. 319-322; Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Menşûratü'ş-Şerîf, Mısır, VIII, 265-270.

<sup>3</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Thk. İbrâhîm Ramazân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994, s. 309.

<sup>4</sup> Bkz. Sa'duddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Thk. Abdurrahmân Umayra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989, s. 52-54; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 310-312.

<sup>5</sup> Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Thk. Hasan en-Nedvî, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1926, III, 15.

<sup>6</sup> Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB, Ankara, 1986, II, 377-379.

leme yapmanın doğru olamayacağı bilinen bir husustur. Ancak bu düşünce biçiminin Müslüman toplumun değer yargılarını oluşturmada ve buna bağlı olarak sosyal yaşamında da etkili olduğu açıktır. Bu nedenle konunun bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir.

## I. EŞ'ARÎ DÖNEMİ ARAP DÜŞÜNCE BİÇİMİ

Her şeyden önce şu kabul edilmelidir ki İmam Eş'arî, sadece yaşadığı çağı etkileyen bir fikir önderi değildir. O, sonraki dönemlere de damgasını vurmuş ve İslam düşüncesinin şekillenmesinde en büyük rolü oynamıştır.<sup>7</sup> İmam Eş'arî, İslam düşünce tarihinde temel köşe taşlarından birisini oluşturmaktadır. Müslüman toplumun belleğini oluşturmada ve oluşturduğu bu bellekle sergilediği sosyal yaşamda Eş'arî'nin tartışılmaz bir yeri vardır. Bu nedenle Eş'arî önemli bir kırılma noktasında durmaktadır. Peygamber asrından sonra İslam'ın geniş coğrafyaya yayılması ile birlikte karşılaşılan yeni sorunlara çözüm bulmada Eş'arî'nin belirlediği yöntem, sonraki nesiller için temel referanslardan en önemlisi olmuştur. Eş'arî'yi önemli kılan, yaşadığı dönemde Mu'tezile saflarından ayrılarak, Sünnî düşüncenin öncüsü olmasıdır. Kırk yıl boyunca içinde yetiştiği Mu'tezile anlayışına detaylı bir şekilde vakıf olan Eş'arî, Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadelede sahip olduğu bu donanımdan dolayı büyük etki yaratmıştır. Eş'arî'nin kırk yaşında ve hicrî dördüncü asrın başında Mu'tezile'den ayrılarak Sünnî saflara katılması tesadüf olmasa gerek.<sup>8</sup> Böylesi bir tarihin Eş'arî tarafından tercih edilmiş olması kanaatimizce bilinçli bir seçimdir. Zira Müslümanların inancına göre her bir hicrî asrın başında Müslümanların inançlarını yenileyecek, onları bâtıla karşı koruyacak ve kendilerini hakka iletecek bir müceddit gelecektir.<sup>9</sup> Bu inanç biçimini dikkate aldığımızda Eş'arî'nin özellikle hicrî dördüncü asrın başında Mu'tezile'den ayrılarak Sünnî düşünceyi savunmayı üstlenme gerekçesi daha rahat anlaşılabilir. Bu sadece Eş'arî ile sınırlı bir durum değildir. Nitekim Eş'arî'den önce İmam Şâfiî de hicrî üçüncü yüzyılın başında üstlendiği misyon dolayısıyla kendisine mücedditlik izafe edilmiştir.<sup>10</sup> Sonraki dönemlerde de her yüz yılın başında, Müslüman toplumunu sünnet çizgisinde sabit tutmak için bir müceddidin gönderildiği kabul edilmiştir.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Bkz. Ahmed Mahmûd Subhi, *fi İlmi'l-Kelâm, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye*, 1985, II, 43-44.

<sup>8</sup> Bkz. Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, Çev. Arif Aytekin, Kitabevi, İst. 1996, s. 169-172.

<sup>9</sup> Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Mufterî fi mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebil-Hasan el-Eş'arî*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1404, s. 53. İbn Asâkir, İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış nedenleri konusunda pek çok rivayeti aktarmaktadır. Bunlardan özellikle İmam Eş'arî'nin birkaç defa rüyada Hz. Peygamber'i gördüğünü ve Mu'tezile'den ayrılmış sünneti müdafaa etmesi gerektiği telkininde bulunduğunu belirtmektedir. İbn Asâkir, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyuna mensup birisinin nebevî sünneti ihya edeceğinin Peygamber tarafından bildirildiğini belirten bazı rivayetlere yer vermektedir. Her asrın başında dini yenileyecek ve sünneti tekrar ihya edecek bir müceddidin geleceğini bildiren hadisi aktardıktan sonra İbn Asâkir, ikinci hicrî asrın başında Ömer b. Abdülazîz, üçüncü hicrî asrın başında İmam Şâfiî, dördüncü hicrî asrın başında İmam Eş'arî, beşinci hicrî asrın başında Ebû Bekir el-Bâkılânî, altıncı hicrî asrın başında ise Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin müceddid olarak gönderildiğini belirtmektedir. Bunlar içerisinde özellikle İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadele ve sünneti egemen kılmaya dikkat çeken İbn Asâkir, bu açıdan İmam Eş'arî'nin mücedditliğinin çok daha belirgin olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 34-53. Watt, Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrılış gerekçeleri konusunda yapılan tahminlerden birisinin de onun dördüncü hicrî asrın başında ayrılmış olduğu dikkate alınarak mücedditlik beklentisi ile ayrılmış olabileceği değerlendirmelerine yer vermektedir. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 381.

<sup>10</sup> Bkz. Fahrüddîn Râzî, *Menâkıbu'l-İmâmi's-Şâfiî*, Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Dârü'l-Cil, Beyrut, 1993, s. 58; Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, Çev. Osman Keskiöğlü, DİB Yay., Ankara, 1996, s. 38. İmam Şâfiî'nin mücedditliği ile ilgili şu

→

Eş'arî dönemi düşünce atmosferini aktarmaktan maksadımız, Eş'arî'yi daha iyi anlamak içindir. Zira düşüncelerin haritaları çıkarılmadan ve arka plânları tespit edilmeden sağlıklı bir anlayışa ulaşmak imkânsızdır. İslam düşüncesinin temel öncüleri ve düşünce önderlerinin, düşüncelerini belirlerken takip ettikleri metot ve bu metodu oluşturan şartlar iyi bilinmelidir. Bu durumun anlaşılması da dönemin siyasî ve sosyal yapısının bilinmesine bağlıdır. Dönemin kısa bir panoramasını, ya da Arap insanın düşünce tarzını belirlemeye çalışmak suretiyle İmam Eş'arî'nin düşünce seyrini izleme konusunda bazı ip uçları elde edilmeye çalışılacaktır.

Düşünce biçimi ve hayata dair değerlendirmelerin farklılığının temelinde toplumların kültürlenme biçimi yatmaktadır. Bilindiği gibi Yunan felsefesi, başından sonuna kadar varlık ve oluşla ilgilenmiştir. Bu sorun sürekli Yunanlıları meşgul etmiştir. Başından itibaren Yunanlılar sürekli soyut olanla ilgilenmişlerdir. Ancak Araplar, geleceksel olarak soyut meselelere pek ilgi duymamışlardır. Cahiliye dönemindeki Arap, eşyanın, kendisinin, develerinin ve çevresindeki varlıkların var olduğunu bilmıştır ama soyut kavram olarak "varlık" meselesiyle ilgilenmemiştir.<sup>12</sup>

Araplar genel olarak metafizikle az ilgilenmişlerdi. Üniversalite fikri onların dikatini çekmemiştir. Onlar yalnız ferdi, somut şeylerle, daha doğrusu eşyanın görünür yanlarıyla uğraşırlardı. Eski Araplar, çevrelerinde gördükleri maddî varlıkların en ince teferruatına kadar incelemekten büyük zevk duyarlardı. Bir somut varlığın, herhangi bir şeyin her parçasını, her yönünü ifade eden Arap dilinin zenginliği buradan gelmektedir. Her varlığın dış görünüşüyle böylesine ilgilenmişlerdir, ancak yavaş yavaş dıştan içe, maddeden manaya tek tek varlıklardan küllî kavramlara, soyut kurallara ulaşamamışlardır. Onlar sadece bireycilik mütehasısı olmuşlardır.<sup>13</sup>

Arap insanının düşünce biçimi ile ilgili Ahmed Emin'in değerlendirmeleri oldukça ilginç ve önemlidir. Ahmed Emin, Araplarla Yunanlıların düşünme biçimini kıyaslar-ken şunları söylemektedir: "Bir Arap, Yunanlının yaptığı gibi dünyaya genel ve bütüncül bir bakışla bakmamıştır. Yunanlı felsefeye başlarken âleme genel bir bakışla baktı ve kendi kendine sordu: Bu âlem nasıl meydana geldi? Ben bu âlemde pek çok değişiklikler görüyorum, acaba bu değişikliklerin sabit bir temeli yok mudur? Varsa nedir? Su mudur, hava mıdır, ateş midir? Bütün âlemin tek varlık gibi birbirini tuttuğunu görüyorum. Bütün kâinat, sabit kanunlara tâbidir, öyleyse bu düzen nedir ve nereden meydana gelmiştir?"

Bu ve benzeri sorular, Yunanlıyı kendine döndürmüştür. Onun felsefesinin esası, bu genel bakıştır. Arap ise İslam'dan sonra bile gözünü bu yana çevirmemiştir. Bunun çevresinde dolaşmış, içine girememiştir. Beğendiği bir manzara görünce duygulanmış, içi bir şiir beyti ya da beyitleriyle veya darbi mesel ile coşup iç duygusunu dile getirmiştir.

Fakat o varlığın cevherine ve sıfatlarına dair genel ve analitik bir bakışa gelince bu Arap aklıyla bağdaşmaz. Üstelik o bir şeye baktığı zaman fikrini tamamen o şeyle

→

rivayet aktarılmaktadır: "Ahmed b. Hanbel, Şâfiî hakkında şöyle demiştir: Hz. Peygamber'den rivayet olduğuna göre Allah Teâlâ her yüz yılın başında bu ümmete dinini yeniden öğretecek bir adam gönderir. İkinci yüz yılın başında Ömer b. Abdülaziz vardı. Umanım ki üçüncü yüz yılın müceddidi de Şâfiî olur." Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm*, s. 343-347; Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 38.

<sup>11</sup> İbn Asâkir, *Tebîin*, s. 53.

<sup>12</sup> Bkz. Şeyh İna-yetullah, *İslam Öncesi Arap Düşüncesi*, I, 151.

<sup>13</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Arisan Matbaacılık, Ankara, s. 64.

doldurmaz, onun zihninde uyandırdığı duygu ile ilgilenir. Bir ağacın önünde durursa onun bütünüyle uğraşmaz, gözünü ağaçtaki özel bir noktaya takar, meselâ kökünün düzgünlüğüne, dallarının güzelliğine bakar; bir bahçenin önüne gelirse bahçeye bir fotoğraf makinesi gibi bakmaz, gözünü bütün bahçeye çevirmez, bir arı gibi çiçekten çiçeğe uçar ve her çiçekten bir tat alır.

İşte -İslam çağları da dahil- Arap edebiyatında bazı eksiklikler olmakla beraber, güzelliğinin sırrı, Arap aklının bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Netice olarak Yunan aklı bir şeye bakınca ona küllî bir açıdan bakar, bütün olarak onu inceler ve tahlil eder. Arap aklı ise onun içine girmez, çevresinde döner, ondan çeşitli inciler alır, ama bunları bir ipe dizip bir araya getirmez.

Bundan dolayıdır ki böyle insanlar, birinci sınıf lirik şairler yetiştirir ama bunların yaratılışları felsefeye uygun değildir. Yine bu durum, neden onların dillerinin, lirik şiirlere çok elverişli olduğu halde akıl yürütmeye dayanan felsefeye pek elverişli olmadığı sorununu da açıklar. Zira bu dilin vokabolirisi, kendi haline bırakılırdı, metafizik düşüncenin gereği olan soyut manalara doğru gelişmezdi.<sup>14</sup>

Bu çelişkinin nedenlerini ve bunu oluşturan düşünce biçimi hakkında Câhız'ın (ö. 255/869) verdiği malûmat açıklayıcı bir mahiyete sahiptir. Câhız, Arap insanının düşünce biçimi ve kültürlenme tarzını Yunanlılar ve İranlılarla karşılaştırmaktadır. Câhız, Yunanlıların felsefe ve mantık ilmini çok iyi bildikleri halde belîğ bir dil kullanmadıklarını, sözün anlamlarını gayet iyi bilmelerine karşın edebî anlamda ciddi bir performans göstermediklerini belirtmektedir.<sup>15</sup> İranlılardan söz ederken, onların bir düşünceyi dile getirdikleri zaman uzun uzun düşündüklerini, büyük gayret sarf ettiklerini, birbirlerine danışarak yardımlaşmalarını, kitapları inceleyerek kendilerinden öncekilerin bilgilerine ulaştıklarını ve bu bilgileri de kendilerinden sonraki nesillere aktarmak suretiyle yeni düşüncelere ulaşabildiklerini söylemektedir.<sup>16</sup>

Araplarda ise her şey (bedihî ve irticalî) kendiliğinden ve sezgiseldir. Sanki kendilerine ilham gelmektedir. Bir şeyi ifade etmek, ya da bir düşünceyi dile getirmek istedikleri zaman, hiçbir çaba göstermeden, başkalarından yardım almadan şiir okur gibi, sözler ağızlarından dökülür. Araplar, düşüncelerini belirtirken hiçbir çabanın içine girmezler, onların bu tarz bir alışkanlıkları yoktur. Onların bütün kaygıları, sözü en güzel bir şekilde dile getirmektir. Bir koyunun başında oyalanırken, devesini sürerken, savaşırken veya kavga ederken onun kaygısı yoldaki topluluğa ve yanına gittiği başkasına yönelir ve sözler ağzından ardı ardına dökülür. O, bu sözleri kendi içinde kaydetmediği gibi çocuklarından herhangi birisi de dokunamaz. Araplar başkalarının ilimlerini ezberleyen, kendilerinden öncekilerin sözlerini rehber edinen bir topluluk değildir. Onlar kalplerinin ısındığı yüreklerinin tatmin bulduğu, akıllarının beğendiği şeyler dışında hiçbir şeyi ya ezberlememişler, şayet ezberlemişlerse de kendilerini hiçbir zahmete ve hedefli çalışmaya koşmamışlardır. Onların bu türden ezberleme faaliyeti de gayri ihtiyarî meydana gelmiştir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut, 1975, s. 41-44.

<sup>15</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Thk. Hasan es-Sendûbî, Matbaatü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır, 1345-1962, III, 15

<sup>16</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, s. 15.

<sup>17</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, , III, 15; A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (Bilim ve Din), Remzi Kitabevi, İst. 1987, s. 76.

Câhız, Arapların fesahat ve belâgattaki durumlarının yüceliğini göstermek ve bu konudaki yüksek istidatlarını ifade etmek için bu durumu zikretmektedir. Bu arada fikir yürütme, aklî muhakeme ve istidlâl anlamında bir akıl etme faaliyetinin Araplarda olup olmadığı konusu tartışılmak istenmemiştir. O daha ziyade Arapların fesahat ve belâgattaki yüksek düzeylerini vurgulamak istemiştir. Câhız'a göre Arap akli (bedihî ve irticalî) sezgiye dayanmaktadır. Câhız bununla Arap zekâ ve anlayışının hızlılığını ve hüküm vermede tereddütsüzlüğünü göstermek istemiştir. Bunun anlamı, ani tepkilerin ve sübjektif yaklaşımların Arap düşüncesinde egemen olduğudur. Oysa objektif yaklaşımda sıkıntı, mücadele ve araştırma temel alınmaktadır. Câhız, bunları Yunan ve Fars aklının özelliklerinden olarak takdim etmektedir.<sup>18</sup>

Arap düşünce biçimi ve kültürlenme tarzı ile ilgili pek çok değerlendirmeye rastlanılabilir. Burada bizi ilgilendiren kısmı sadece kelâmcıların sergiledikleri tavırlarda ortaya çıkan sonucun arka plânını tespitiye yöneliktir. Çünkü her toplumun kendine has bir düşünce biçimi mevcuttur ve hiçbir toplum bir anda medenî düzeyi yakalayabilmiş değildir. Her toplumun bu arada geçirdiği belli bazı evreler vardır. Ancak bu evreleri geçirmeden önceki tabiatı görebilmek o toplumda ortaya çıkan inanış ve düşünüş biçimini görmeyi sağlayan bir unsur olarak kabul etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi bütün kelâmî tartışmaların temelinde siyasî, sosyal ve kültürel olgular mevcuttur.<sup>19</sup> Dolayısıyla bu nedenleri tespit etmeden kelâmî münakaşaların gerekçelerini belirlemek ve sağlıklı değerlendirmeler yapmak mümkün değildir. İbn Haldûn'un Arap toplumunun kültür ve düşünce biçimi ile ilgili yaptığı değerlendirme de aşağı yukarı Câhız'ın değerlendirmeleri ile paralellik arz etmektedir.

İbn Haldûn, "Arap toplumunun hüner ve sanatlardan en uzak bir toplum" olduğu başlığı altında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Arap toplumunun hüner ve sanatlardan uzak oluşunun sebebi şudur; Arap toplumu göçebe hayatı yaşayan, bayındırlık ve medenî hayatla ilgili olan sanayiden uzak bir toplumdur. Arapların dışındaki Akdeniz halkı ise hüner ve sanatlarda usta olan kişilerdir. Çünkü bu kavimler yerleşik hayatın bayındırlığı ve medeniyeti içine dalmışlardır. Göçebelikten ve göçebe kültüründen uzaklaşmışlardır. Arap'ın çöl ve sahralarda vahşi bir hayat geçirmesine yardım eden devesi onların yanında bulunmaz. Devenin barınması için gerekli olan otlaklar ve üremesini kolaylaştıran kumluklar onların yurtlarında yoktur. İşte bunun sonucu olarak, Arapların anayurtlarında ve İslamiyet çağında fethettikleri ülkelerin hepsinde hüner ve sanat azdı ve gereken maddeler diğer ülkelerden getirilmekteydi. Arap olmayan kavimlerin yaşadığı Çin, Hint, Türk yurtları ve Hıristiyan dininde olan kavimlerin ülkeleri gözden geçirilirse, o ülkelerde hüner ve sanayinin inkişaf etmiş olduğu görülür. Doğudaki ülkelere gelince medenî olan eski kavimlerden, Fars, Nebat ve İsrailoğulları, Yunan ve Romalılar gibi kavimler asırlardan beri hüküm sürmüş oldukları için doğuda medenî hayat ve bunun sonucu olarak sanat ve sanayi gelişmiş ve yerleşmiştir."<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Bkz. Câhız, *el-Beyân*, 14-16; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 30-31 Ahmed Emîn, Arap aklının tabiatı, cahiliye döneminde Arap aklının durumu, İslam sonrasında Arap aklının geçirdiği evrelerle ilgili geniş malûmat vermektedir. Bkz. *Fecru'l-İslâm*, s. 30-84.

<sup>19</sup> Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, 2001, s. 220-221.

<sup>20</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 377-379.

İslam öncesi Arap inancının, tabiata dair düşüncelerine bakıldığında, genellikle kaderci bir anlayışa sahip oldukları görülür.<sup>21</sup> Onlar, insan hayatındaki olayların kader tarafından belirlendiğine ve bunun kaçınılmaz olduğuna inanıyorlardı. Ne yaparlarsa yapsınlar onlar için belirlenen kaderden öte bir şey yapmış olamazlardı. Araplar olayların gelişiminin dehr veya zaman tarafından belirlendiğine inanıyorlardı.<sup>22</sup>

Surûfu'd-Dehr (zamanın şekillendirdiği değişiklikler) insan yaşamındaki değişiklikler için Araplar ve onların şairleri tarafından sık sık kullanılan bir ifade idi. Aynı duygu, atasözleri ve deyişlerinde de dile getirilir.\* Bu görüş muhtemelen yaşadıkları somut olayların bir neticesidir. Dünyanın hiçbir yerinde insan hayatı ani değişimlere karşı tam olarak emniyette sayılmaz. Ancak özellikle Arabistan çöllerinde insan doğal olmayan bir ölçüye kadar tabiatın karşısında âdeta çaresizdir. Komşu bir kabilenin düşmanca saldırısı, sürülere musallat olan bir salgın, zengin bir insanın bir gecede yoksul bir duruma düşürebilir, ya da uzun süren bir kuraklıkta insan korkunç bir şekilde açlık ve ölümlerle karşı karşıya kalabilirdi. Çöl yaşamının kendisine has ortamı, Araplar arasındaki kaderci eğilimlerin gelişmesini yoğunlaştırmıştır.

Eski Araplar arasında, bu tarz inanışların varlığı göz önüne alındığında, İslam'ın ilk yüzyıllarından itibaren Müslümanlar arasında bu görüşlerin yaygın bir şekilde savunulması ve kader dogmasının Müslüman kitleler arasında yaygın bir şekilde kabul edilmesinin nedenleri daha rahat anlaşılacaktır.<sup>23</sup> Zira hiçbir toplum bir anda eski kültürünü tamamen terk ederek, yeniden kendisini var edemez. Her toplum bir önceki nesilden tevarüs ettiği ile şekillenir ve toplumsal yaşamını o çerçevede belirler. Bu

<sup>21</sup> Bkz. Tarafa, *Dîvân*, Dârü'l-Kalem, Beyrut, s. 80; Antere, *Dîvânü Antere*, el-Mektebetü'l-Umûmiyye, Beyrut, 1893, s. 68; Hasan Sendûbî, *Şerhu Dîvânî İmrîi'l-Kays*, el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır, s. 65.

<sup>22</sup> Bkz. 45, Câsiye, 24. "Bu dünya hayatımızdan başka bir şey yok derler. Dünyaya geldiğimiz gibi ölürüz ve bizi ancak zaman (dehr) yok eder."

\* "Dehr'in çeşitli isimleri vardır: Zaman, asr (çağ), eyyâm (günler), avd (zaman). Bunların hepsi de aynı düşünceyi ifade eder. "Dehr" kelimesinin gerek İslam öncesi ve gerekse İslam sonrası dönemde Arap düşüncesinde nasıl anlaşıldığını ve bunun kader anlayışı ve Allah-âlem bağlamında nasıl ele alındığının görülmesi açısından dönemin şairleri tarafından bunun nasıl kullanıldığına birkaç örnek sunmakta yarar görüyoruz. a. (Rüzgâr ve yağmur, zamanın) çürütmesiyle birleşerek evlerin görünüşlerini değiştirdiler. Gerçekten zamanın olaylarına karşı bir garanti yoktur. (Onlara karşı koyacak bir güç yoktur.) Tarafa, *Dîvân*, s. 80; Antere ise şiiirinde zamanı şu şekilde kullanmaktadır: "Bizim hoşumuza giden eski ve yeni hiçbir yaşantı var mı ki zaman onu çürütmüş olmasın" Antere, *Dîvânü Antere*, s. 68. Verdiğimiz bu iki örnekte görüldüğü gibi, daha pek çok Arap şiiirinde İslam'dan önceki hayat görüşünün merkezinde karanlık ve esrarengiz bir düşünce yatmaktadır. Bu karanlık düşünce beşikten mezara kadar ferdin hayatına el atar, onu zulmün pençesi altında tutar. Kabaca "kader" diyebileceğimiz bu inanç, insanın bütün hayatına müdahale ediyor. Değişik isimlerle adlandırılan bu yıkıcı zaman anlayışı İmrîu'l-Kays tarafından şu şekilde dile getiriliyor: "(Büyük babam) Kral Haris'(in) ve konaklar sahibi iyiliksever (babam) Hucr'(ün ölümünden sonra) ben dehrin surûfundan (kötülüklerinden) nasıl bir yumuşaklık beklerim. O dehr ki kaya kütlelerinin zirvelerine bile dokunmadan bırakmamıştır." Hasan Sendûbî, *Şerhu Dîvânî İmrîi'l-Kays*, s. 65. Konu ile ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Görüldüğü gibi bu anlayışın temelinde karamsar bir hayat görüşü mevcuttur. İnsanın müdahalesine imkân ve fırsat vermeyecek kadar her şey önceden belirlenmiştir. Tek yapılacak şey bu belirlenmiş olana teslimiyettir. İşte bu acıklı anlayışın yoğun olarak yaşandığı döneme Kur'an âdeta müdahale etmiştir. İnsanın elinden tutarak onu bu çaresizliğe karşı ayakları üzerinde durmaya davet etmiştir. Cahiliye anlayışında kâinat Allah tarafından yaratıldıktan sonra insan kendi kaderiyle baş başa bırakılmıştır. Oysa İslam'ın gelişi ile birlikte âlemi ve kendisini yaratan onu başıboş bırakmadığı gibi, kendi başına varolabileceğini ve hayata da bir şekilde müdahale edebileceğini göstermiştir. Cahiliye dönemindeki mevcut anlayış İslam sonrasında toplumun şekillenmesinde ve Müslümanların kader inancı üzerinde oldukça etkili olmuştur. Konunun filolojik tahlili için Bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 114-125.

<sup>23</sup> M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 159; Watt, *Hür İrade ve Kader*, s. 182-183.

nedenle İslam sonrasında Müslümanların düşünce sorunları irdelenmeye çalışıldığında, mutlaka İslam öncesi dönemlerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Câhız'ın, Arapların düşünce biçimi ile ilgili verdiği bilgi ve İbn Haldûn'un sosyal yaşama dair yaptığı değerlendirmeler ve Arapların zamana yükledikleri anlamı buraya aktarmamızın amacı, düşüncelerin içinden çıktığı toplumun yapısı ile ilgili bir iki kesit sunmaktır. Elbette bu konuya dair söylenebilecek pek çok şey vardır. Ancak şunun görülmesi gerekmektedir; Müslümanların gerek düşünce ve gerekse kültürel tarihlerinden söz ederken, düşüncenin zaman ve mekân atmosferini atlayarak çoğu zaman olduğu haliyle değil de görmek istedikleri gibi bir tarih oluşumuna gidilmiştir. Bu da genellikle tarihin belli dönemlerinde kırılma tarzında bir yaklaşımla düşüncelerin değerlendirilmesine sebep olmuştur. İslam'ın gelişini esas alan bu yaklaşım biçimi, İslam öncesi dönemde yaşayan insanlar ve sahip oldukları kültür ve inançlarının İslam'ın gelişi, ya da o insanların Müslüman olmaları ile birlikte bir anda değişime uğradığı savıyla değerlendirmeler yapılmaktadır. Oysa ne İslam'ın böyle bir iddiası mevcuttur; ne de genel toplum yapısı buna imkân vermektedir. Çünkü insanlık var olduğundan bu yana bir süreci yaşamaktadır. Bu sürecin başında da karşılıklı kültürel ve dinsel etkileşimler gelmektedir. Sosyolojik olarak bunun dışında kalabilmiş bir toplum gösterilemez.

Milletlerin deneyimleri ve hayat tarzları farklı olduğu gibi kültürleri de farklıdır. Dolayısıyla her toplumun kendine has bir referans çerçevesi mevcuttur. Bu referans çerçevesi çeşitli kavram, düşünce aracı, görüş açısı, estetik ve ahlâkî değerler gibi olguların toplamından ibarettir.<sup>24</sup> Yazılı geleneğe sahip olmayan Arap toplumu, ilk defa Hz. Peygamber'le birlikte ciddi bir şekilde yazıyla tanışmıştır. Özellikle vahyin yazılması ile oluşturulan vahiy kâtipleri sayesinde son derece kısır olan yazılı gelenek, peygamberî çabıyla nispi bir mesafe almışsa da, Kur'an'ın dışında başka şeylerin yazılmaması konusunda sergilenen tavır nedeniyle bu durum geç döneme kadar devam etmiştir. Kur'an'ın dışında ilk döneme ait yazılı eserlerin mevcut olmayışı, temelde Arap toplumunun, yazılı gelenekten ziyade, sözlü geleneğe, başka bir ifadeyle rivayet geleneğine sahip olduğundan kaynaklanmaktadır.

Rivayet kültürüne dayalı Arap toplumu, ancak hicrî ikinci asrın ortalarına doğru tedvin faaliyetine başlamıştır. Elbette bu döneme kadar bazı eserler kaleme alınmıştır, ancak sistemli bir şekilde tedvin faaliyetinin yaklaşık olarak bu tarihlerde başladığı kabul edilmektedir. Peygamber gününden itibaren Müslümanlar değişik alanlarda düşüncelerini yazmaya çalışmışlardır. Ancak bu çalışmalar dağınık bir vaziyette durmaktaydı. Tedvin asrı ile birlikte dağınık duran bu düşünceler çeşitli bâblar altında bir araya getirilmiş ve sistematize edilmiştir. O günden itibaren başlayan bu çaba gittikçe yaygınlaşmıştır. İşte sonraki dönemde Müslümanların temel referans çerçevesini bu dönem oluşturmaktadır.<sup>25</sup>

Tedvin asrı ile birlikte teşekkül eden, temel meseleleri ve akımları belirginleşmeye başlayan İslam düşüncesine baktığımızda iki temel akıma rastlamaktayız. Birinci akım, İslamî mirasa sıkı sıkıya sarılan ve eşyayı değerlendirmede yegâne ölçüt olarak ona dayanmaya çağırان bir akımdır. İkinci akım ise re'ye sarılan ve gerek İslam mirasının anlaşılmasında gerekse yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde akla dayanmaya

<sup>24</sup> Bkz. Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 86-90.

<sup>25</sup> Bkz. Câbirî, a.g.e, s. 86-90.

çağırın bir akımdır. Bu iki yaklaşım biçimi tefsir, hadis, nahiv ve kelâm alanlarında kendisini göstermektedir.<sup>26</sup> Genel bir prensip olarak ortaya konulmasa da şunun söylenmesi mümkündür. İlk dönemden itibaren, İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılması ile birlikte, İslam düşüncesinin savunulması, ya da yaygınlaştırılmasında sergilenen akılcı ve nakilci tutumda, Arap unsurun, daha önceki geleneğini sürdürerek daha çok nakle sarıldığı, diğer Müslüman unsurların ise, Araplara göre daha çok akılcı yöntemi izledikleri görülmektedir.

Gerek İmam Şâfiî'nin ve gerekse İmam Eş'arî'nin yöntemlerinde bu yaklaşımın ip uçlarını görmek mümkündür. İmam Şâfiî'nin Arap diline yüklediği özel anlam<sup>27</sup> ile yaşadığı dönemin siyasî gelişmelerine karşı takındığı tavırda bunlar görülebilir.<sup>28</sup> Nitekim Ebu Zehra, İmam Şâfiî'nin, her yönüyle merkez konumunda bulunan Bağdat'ı bırakıp, Mısır'a gidişini izah ederken, onun psikolojik halini ele veren şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Hicrî 198 senesinde hilâfet makamına Me'mûn (ö. 218/833) geçti. Bu dönemde İmam Şâfiî, ilmî kişiliği ve yaşantısının el vermeyeceği iki gelişme dolayısıyla Bağdat'ta ikamet edemedi. Bunlardan ilki, Me'mûn döneminde İranlıların Araplara galip gelmesidir. Zira Emîn (ö. 198/813) ile Me'mûn arasında başlayan mücadele, gerçekten Emîn'in ve kumandanlarının temsil ettiği Arap kampı ile Me'mûn tarafını tutan, asker ve kumandanları Arap olmayan unsurlardan oluşan İran kampı arasında bir savaştı. Bu savaş İranlıların galibiyeti ile sonuçlandı. Böylece nüfuz ve iktidar onların eline geçti. Dolayısıyla Şâfiî gibi Kureyş'ten olan bir zatın, İran nüfuzu altında kalan bir yerde yaşamak onuruna dokundu.<sup>29</sup>

İmam Şâfiî'nin Bağdat'tan ayrılmasına sebep olan ikinci husus ise, Me'mûn'un felsefeci ve kelâmcı bir kimliğe sahip olmasıdır. Me'mûn, Mu'tezile kelâmcılarını yanına toplamış; kâtiplerini, muhafızlarını, birlikte oturduğu kişileri, en yakın adamlarını ve ilimde söz sahibi saydığı kimseleri hep Mu'tezile'den seçmişti. Şâfiî ise Mu'tezile'den ve onların ilmî yöntemlerinden nefret ediyordu. İnanç konularında onların yöntemlerini kullanan, onların tartışmalarına iştirak eden kimselere ceza verilmesi gerektiğini söylüyordu. Şâfiî gibi bir şahsiyet onlarla bir arada bulunmaya, onları nüfuz sahibi yapan bir halifenin idaresinde yaşamaya razı olamazdı. Nitekim daha sonra *mihne* denilen dönemde pek çok ulema takibata uğramıştır. Bu nedenle Bağdat'ta oturmak Şâfiî'nin hoşuna gitmedi. Oradan göçmesi zorunluydu, kendisine göç yeri, rahat yurdu olarak Mısır'ı seçti. Çünkü Mısır'ın valisi Kureyş'ten Hâşimî soyuna mensup bir Abbâsî idi.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Bkz. Câbirî, a.g.e, s. 139.

<sup>27</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, Kur'an'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Doğmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine, (Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü), Hazırlayan: Hayri Kırbaoğlu, s. 181-204.

<sup>28</sup> Bkz. Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Thk. Abdülfettâh Mahmûd el-Hulv-Mahmûd et-Tanahî, Dâru İhyâi'l-Kütüb, I, 192-293; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 163-169; İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-Zehab*, III, 20-24; Fuad Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, III, 179-180.

<sup>29</sup> Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 32.

<sup>30</sup> Ebu Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 32-33. İmam Şâfiî'nin gerek Arap diline yüklediği anlam ve gerekse mevâlîye karşı takındığı tavırda önemli oranda Ahmed b. Hanbel'i de etkilediği, ya da her ikisinin de bu konuda aynı doğrultuda düşündükleri vurgulanması gereken bir husustur. Ahmed b. Hanbel sadece sahabe'nin faziletinden bahsetmez, o aynı zamanda Arapların da İslamî önceliklerinden dolayı faziletlerinden söz etmektedir. Konuyu hadislerle destekleyen Ahmed b. Hanbel, Arap sevgisini, imanın bir gereği, onlara buğz etmeyi de nifak alâmeti olarak kabul etmektedir. Ahmed b. Hanbel'in Şuûbiye hareketine katılanları "rezil insanlar" olarak nitelendirmesi, onun

→

İmam Şâfiî'nin Kureyşli olması dikkate alındığında, Onun özellikle mevâlîye karşı takındığı olumsuz tavır ve bundan kaynaklanan Arap diline karşı aşırı hassasiyet ile, İranlıların etkinliği altındaki yönetim bölgesinde kalmak istememesinin nedenleri konusunda bize bazı ip uçları verebilir. İmam Şâfiî'nin Arapların dışında gelişen felsefî ve aklî ilimlere karşı sert tavır takınması<sup>31</sup> ve bu arada özellikle Mu'tezile'ye karşı şiddetli muârazada bulunması,<sup>32</sup> onu, geleneksel kültürümüzde rivayet ağırlıklı düşünüşün önderi konumuna yükseltmiştir. Nitekim İmam Şâfiî, yöntemi dolayısıyla, fıkhıta Şâfiî mezhebinin imamı olduğu gibi, akaitte de İmam Eş'arî'yi etkilemek suretiyle, Eş'arî düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Mâturidî kelâmı Ebû Hanîfe'ye dayandırıldığı gibi, Eş'arî kelâmını da Şâfiî'ye dayandırmak mümkündür. Gerek İmam Mâturidî'nin ve gerekse İmam Eş'arî'nin kelâmıda takip ettikleri yöntemlerine bakıldığında bunları görmek mümkündür. Bu nedenledir ki fıkhıta Hanefî mezhebine bağlı olanlar akaitte çoğunlukla Mâturidî, fıkhıta Şâfiî mezhebine bağlı olanlar ise akaitte çoğunlukla Eş'arî olmuşlardır.

## 2.EŞ'ARİ DÜŞÜNÇESİNDE ŞÂFİİ'NİN ETKİSİ

İmam Şâfiî'nin İslam düşüncesi üzerindeki etkisi sadece fıkıh veya fıkıh usulü ile sınırlı değildir. O İslam'ın pratize edilmiş şekli olan fıkhıta etkin olduğu gibi, İslam düşüncesinin teorisi olan akait ve kelâm alanında da etkili olmuştur. İslam düşüncesinde İmam Şâfiî'nin rolü konusunda Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in "*el-İmâmü'ş-Şâfiî ve Te'sîsü'l-Aydolociyyeti'l-Vasatiyye*"<sup>33</sup> ile M. Hayri Kırbaoğlu'nun "*Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*" isimli çalışmada İmam Şâfiî'nin özellikle fıkıh ve hadis alanındaki etkisi açıkça ortaya konulmuştur.<sup>34</sup> Sünnî paradigmanın oluşumunda İmam Şâfiî'nin kelâmındaki etkisini görmek amacıyla onun gerek yöntem ve gerekse içerik olarak İmam Eş'arî üzerindeki etkisine bakmak gerekmektedir.

İmam Şâfiî (ö. 204/820), Abbâsîler döneminde yaşamıştır.<sup>35</sup> Şâfiî'nin yaşadığı bu dönemde Bağdat, Abbâsîlerin idarî merkezi olduğu gibi, her türlü kültür, düşünce ve dinî inanışın da yaygınlaştığı bir merkez konumunda idi.<sup>36</sup> Bu durum, Maniheizm, Sabîlik ve Gnostisizm gibi farklı din, mezhep ve kültürel unsurların karışıp kaynaşma-

→

Arap unsuruna karşı beslediği sevgi ve yakınlığını göstermektedir. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Thk. Muhammed Hamid el-Feki, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, I, 30. İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Eş'arî'nin siyasî duruşlarının birbirine yakın oluşlarının temelinde üçünün de Arap unsuruna karşı fazlaca meyyal oluşlarından kaynaklanmış olması mümkündür. Bu nedenle İmam Şâfiî veya İmam Eş'arî'nin düşünceleri değerlendirildiğinde onların yaşadıkları dönemde mevcut siyasî yapıya karşı takındıkları tutumun mutlaka göz önünde bulundurulması gerekir.

<sup>31</sup> Bkz. Fahrüddîn Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm*, s. 345-346.

<sup>32</sup> Bkz. Râzî, a.g.e., s. 95; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 339; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 72-73.

<sup>33</sup> Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâmü'ş-Şâfiî ve Te'sîsü'l-Aydolociyyeti'l-Vasatiyye*, Sina li'n-Neşr, Kahire, 1996.

<sup>34</sup> Bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara, 2000.

<sup>35</sup> Bkz. Subkî, *Tabakât*, I, 192; İbn Hallikân, *Veşeyât*, IV, 163-169; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 20; Honsari, *Ravdatu'l-Cennât*, VII, 245. İmam Şâfiî ve yaşadığı dönem için Bkz. Şâfiî, *el-Umm*, Thk. Mahmûd Mataracı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, (muhakkikin önsözü, I, 3-40.)

<sup>36</sup> Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, I, 162-163; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, Çev. Osman Keskiöğlü, DİB Yay., Ankara, 1996, s. 54; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî*, Dârü'l-İlm, Beyrut, 1966, s. 128-129.

sı, felsefî ve kelâmî nitelikli her türlü problemin tartışıldığı çevre ve kültürlerin varlığı için geniş bir tartışma zemini doğurmuştur.<sup>37</sup>

İslam düşüncesinde, İmam Şâfiî'nin özellikle fıkıh usulü alanındaki etkisi tartışılmazdır.<sup>38</sup> Bu nedenle İslam toplumunda sonradan ortaya çıkan ve zamanımıza kadar etkin bir şekilde varlığını sürdüren yöntem ve tartışmaların arka plânını görebilmek için İmam Şâfiî'nin bu etkisi mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Zira, İmam Şâfiî'nin koyduğu kurallar Müslümanlar üzerinde asırlar boyu etkisini sürdürmüştür. Şâfiî'nin, İslam düşüncesindeki en büyük etkisi, fer'i asla dayandırma prensibini geliştirmiş olmasıdır.<sup>39</sup> Câbirî'ye göre, Müslüman düşünce, Şâfiî'nin bu girişimi sayesinde fer' ile asıl arasında hareket ederek kendini beslemiş ve onu fikhî bir akla; yani bütün becerisi, fer'lere asıl aramak, dolayısıyla yenilikleri geçmiştekilerle kıyas edebileceği temeller araştırmakla sınırlı kalan bir akla dönüştürmüştür. Bunu yaparken de sürekli nasları temel aldığı için, naslar, İslam düşüncesinin temel otoritesini oluşturmaya başlamıştır.<sup>40</sup> Nasların asıl otorite olarak kabul edilmesi ile akıl zaman zaman ikincil plânda işlev görmüş, bazen de tamamen devre dışı bırakılmıştır. İmam Şâfiî ile birlikte nassın egemenlik alanının artması, doğal olarak aklın alanını daraltmıştır. Fıkıh usulünde re'ye göre nass ön plâna çıkarılırken, aynı yöntemi takip eden İmam Eş'arî de kelâm alanında aklın manevra alanını daraltmıştır.<sup>41</sup>

Watt, Şâfiî'nin İslam düşüncesinde iki noktadaki önemli etkisine dikkat çekmektedir. Birincisi hadis, ikincisi ise fıkıh, özellikle fıkıh usulü (metodoloji) alanındadır. Şâfiî, sünnet kavramına daha kesin bir anlam kazandırarak, o güne kadar, sünnet düşüncesi etrafında sadece dönemin olaylarının idealizesi şeklinde anlaşılırken, Şâfiî ile birlikte Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine dair bir sahabe'nin şahitliğine dayalı getirilen isnad yöntemi ile birlikte, ileri sürülen bir düşüncenin dayanağı şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Hadis ile desteklenen bir görüş olduktan sonra, artık muhalif anlayış destekten yoksun bırakılmış olmaktadır. Bu durumda hadis artık, gerek Peygamber'in ve gerekse sonraki dönemin genel bir tasviri ve değerlendirmesi olmaktan çıkmış, Müslümanlar arasında düşüncelerini dayandırdıkları bir hüccet haline gelmiştir.<sup>42</sup>

Şâfiî'nin ikinci önemli etkisi ise metodoloji alanındadır. Buna göre akıl yürütmenin sadece belli şekilleri kabule şayandır. Bunlar Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas yöntemi kullanılarak ulaşılan sonuçlardır. Metodoloji alanındaki Şâfiî'nin bu belirlemesi, İslam düşüncesinin bütün bir geleceğini etkilemiştir. Çünkü fıkıh, İslam dünyasında merkezî ilmî disiplin idi. Mu'tezile kelâmcıları bile, fıkıh sahasında eğitim gördüklerinden dolayı hukuktaki sistematik akıl yürütme tarzını, kelâm ve diğer sahalarda da kullanmışlardır.<sup>43</sup>

Şâfiî'nin, yaşamın bütün alanlarında, yaşayan sünnet yerine hadisi egemen kılma çabasına değinen Fazlurrahman, onu bu yönüyle "hadis şampiyonu" olarak nitele-

<sup>37</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 229.

<sup>38</sup> Alî Sâmî en-Neşşâr, *Menâhîc*, s. 80-81.

<sup>39</sup> Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmâmü'ş-Şâfiî*, s. 7.

<sup>40</sup> Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 146; Şâfiî'nin İslam düşüncesi ve Müslüman toplumu üzerindeki etkiyi görebilmek için Bkz. Hayri Kırbaoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*.

<sup>41</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Thk. Beşîr Muhammed Uyûn, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Riyad, 1993, s. 43.

<sup>42</sup> Bkz. Nasr Hâmid, *el-İmâmü'ş-Şâfiî*, s. 22-23.

<sup>43</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 228-229.

mektedir.<sup>44</sup> Peygamber döneminde cereyan eden hadiselerin sosyo-politik ve çevresel şartları dikkate alınmadan sadece rivayet şekli esas alınmış ve buna dayanılarak hükümler çıkarılmıştır. Bu durum, Şâfiî'nin, sadece rivayet edilen hadislerin metnine dayandığının bir göstergesidir.<sup>45</sup> Nassın her türlü soruna çözümler ürettiğini söyleyen Şâfiî,<sup>46</sup> koyduğu bu ilkeyle aklı geri plâna düşürmüş ve kendisinden sonra gelen ulemanın, onun bu yöntemini kullanmak suretiyle, mutlaka uyulması gereken temel bir esas haline almıştır. Nitekim İmam Eş'arî'nin de takip ettiği yönetime bakıldığında, onun İmam Şâfiî tarafından belirlenen nasta her türlü sorunun cevabının bulunduğu prensibini benimsediği görülmektedir.<sup>47</sup>

Sadece fıkıh alanında değil, inanç alanında da ayetin yanında hadisin her haliyle kullanılması gereği, İmam Şâfiî'nin hadis konusunda sergilediği tavırla güçlülük kazanmıştır. Hadisi, bir başka hadisle destekleyen mevcut en eski rivayet Şâfiî'ninkidir.<sup>48</sup> Bu nedenle gelenekçi anlayışı savunan Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel hadise aşırı bir bağlılık göstermişlerdir. Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre İslam'ın en büyük düşmanı Mu'tezile'dir.<sup>49</sup> Akait alanında Ahmed b. Hanbel'i imam olarak kabul eden ve rivayet ağırlıklı bir yöntem benimseyen<sup>50</sup> İmam Eş'arî de, yaşamının büyük bir kısmını Mu'tezile'ye karşı mücadeleyle geçirmiştir. Dolayısıyla İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı geliştirdiği muhalefette İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip etmiştir. Mu'tezile'ye karşı geliştirilen bu ortak muhalefette, Mu'tezile anlayışının daha ziyade Arap unsuru dışındaki kesimlerde ve sonradan Müslüman olmuş topluluklar arasında yaygın olduğu dikkate alındığında, onların mevâlîye karşı geliştirdikleri tutumun nedenleri konusunda bazı ip uçları görülebilir. Akaidde ait konular dahil, hiçbir düşüncenin siyasî ya da sosyal olaylardan soyutlanamayacağı gerçeği bilindiği zaman aynı doğrultuda düşünen insanların aynı tepkiler verebileceği de kendiliğinden anlaşılabilir olur. Bunu vurgulamamızdaki amaç, İmam Şâfiî ile İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı mücadele verirken hangi sâiklerle hareket etmiş olabileceğini tetkike yöneliktir.

İmam Eş'arî, Şâfiî fakih el-Mervezî'den fıkıh dersleri okumuştur. Bu nedenle Eş'arî, kelâmî yöntemini belirlerken Şâfiî imamdan aldığı eğitimin önemli bir etkisi olmuştur.<sup>51</sup>

Doğrudan ya da dolaylı olarak gelecekte haber veren bir hadisin, tarihî bakımdan sahih bir şekilde Hz. Peygamber'den gelmiş olabileceğinin kabul edilemezliği, hadis usulcülerini tarafından benimsenen bir prensiptir. Bir başka ifadeyle, gelecekle ilgili yer ve zamanı açıkça bildiren hadislerin uydurma olabileceği konusunda önemli

<sup>44</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslam Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1995, s. 54. Aynı şekilde İmam Şâfiî için, dönemin âlimleri "Nâsiru'l-Hadis" unvanını kullanmışlardır. Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, Thk. Muhammed Seyyid Geylânî, 1969, s. 4.

<sup>45</sup> Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 56.

<sup>46</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 14.

<sup>47</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

<sup>48</sup> Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 58. Şâfiî'nin hadis konusunda takındığı tutum için Bkz. Hayri Kırbaoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumu*, s. 205-216.

<sup>49</sup> Bkz. Râzî, *Menâkıb*, s. 95; İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 72, 73; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, h. 240-250 yılları arasında kapsayan cilt. George Makdisî, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı", (*Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*) s. 44.

<sup>50</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

<sup>51</sup> Bkz. Ahmed Mahmûd Subhî, *fî İlmi'l-Kelâm*, II, 53.

bir anlayış birliği mevcuttur.<sup>52</sup> Uydurma hadislerle ilgili temel bazı prensiplerin varlığı bilinmesine rağmen, gerek taraf tutmanın ve gerekse kendi düşüncesini hadise onaylatmanın verdiği sâiklerle bu prensipler pek de dikkate alınmamıştır. Örneğin, "Kaderiye, bu ümmetin Mecûsîleridir"<sup>53</sup> benzeri hadisler, politik bölünmeler sonucu ortaya çıktığı bilinen bu fırkalarla ilgili kullanılmış ve hadise yaklaşım tarzından dolayı bu tür rivayetler kesin kanıtlarmış şeklinde sunulmuştur. İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'yi tenkit ederken benzer rivayetleri kullanması bu düşünce biçiminin bir yansımasıdır.<sup>54</sup>

Şâfiî'nin önemli etkilerinden birisi de icmâ anlayışıdır. İcmâ'nın, hukukun temel ilkelerinden biri olarak tanınması ilk olarak Şâfiî tarafından benimsenmiştir.<sup>55</sup> Şâfiî'nin icmâ fikri, şekilsel ve mutlak idi. Buna göre, geçmişte üzerinde icmâ edilen uygulamalar bağlayıcıdır.<sup>56</sup> Bu anlayış nedeniyle, belli bir dönemde yapılan icraatlar mutlaka uyulması gereken temel esaslar olarak kabul edilmiş, yorum ve eleştiriye fazlaca yer bırakılmamıştır. Bu durum, rivayeti aklın önüne geçirmiş ve akıl işlevsizleştirilmiştir. Hukuk alanında Şâfiî'nin başlattığı bu süreç, kelâm alanında da Eş'arî tarafından başlatılmıştır.<sup>57</sup>

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve *re'y* ehli, yaşamın her alanında akla daha fazla yer verirken, Şâfiî ile birlikte akla verilen bu misyonun yerini rivayet almıştır. Şâfiî'nin bu yaklaşımı, bazı farklılıklarla birlikte diğer bütün fıkıh mezhepleri ve bu arada özellikle Eş'arî tarafından şekillendirilen Eş'arî kelâmında da etkin bir şekilde işletilmiştir.<sup>58</sup> İmam Şâfiî'nin İmam Eş'arî üzerindeki etkisini görmek amacıyla önce kitaplarındaki şekilsel benzerliğe, sonra da işledikleri konuların içeriklerine bakmak gerekmektedir.

Şâfiî ve Eş'arî arasındaki düşüncedeki şekilsel ve içerik benzerliğe dikkati çeken Câbirî, Eş'arî'nin "*el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*" isimli eserinin, Şâfiî'nin "*er-Risâle*" adlı eserini çağrıştırdığını belirtmektedir.<sup>59</sup> Kitapta ilk dikkat çeken nokta ismidir. Eş'arî'nin kitap için seçtiği isim, din usulünün beyanı ile ilgilidir. İbâne; beyan etme, açıklama anlamındadır.<sup>60</sup> Eş'arî'nin kitabının isminde yer alan *ibâne* ve *usul* kelimelerinin kaynağını, Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki "Beyanın Mahiyeti"nde bulmak mümkündür.<sup>61</sup>

Şâfiî, *er-Risâle*'sinin mukaddimesinde açıklamak istediği hususa hazırlık ve temel olmak üzere bir çok Kur'an ayetini seçmektedir.<sup>62</sup> Aynı şeyi Eş'arî de yapmış ve o da eserinin takdiminde açıklamak istedikleri hakkında Kur'an'dan ayetler vermektedir.<sup>63</sup> Eş'arî sadece kitabının girişinde değil, işlediği her konu ile ilgili pek çok ayet ve hadis

<sup>52</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîhi ve'd-Daif*, Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyrut, 1994, s. 60-63, 110.

<sup>53</sup> İbnü'l-Cevzi, *Kitâbü'l-Mevdûât*, Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1983, I, 274; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-Ahâdisi'l-Mevdûa*, Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ-Abdülvehhâb Abdüllatîf, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1960, s. 502; Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa*, Mısır, 1317, I, 133; İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerîa*, Mısır, s. 316.

<sup>54</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 155-161.

<sup>55</sup> Bkz. Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, s. 173.

<sup>56</sup> Ebû Zeyd, *el-İmâmü's-Şâfiî*, s. 85-90.

<sup>57</sup> Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 63-64.

<sup>58</sup> Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 148.

<sup>59</sup> Bkz. Câbirî, *a.g.e.*, s. 160.

<sup>60</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1996, I, 563.

<sup>61</sup> Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, Thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Kültür Yay., İst., 1985, s. 15-33.

<sup>62</sup> Bkz. Şâfiî, *a.g.e.*, s. 8-15.

<sup>63</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 33-38.

zikretmektedir. Bu sadece dışarıdan görünen ve tesadüfî bir benzerlik değildir. Aksine gerek İmam Şâfiî ve gerekse İmam Eş'arî bu yöntemi bilinçli olarak kullanmışlardır. Her ikisi de işledikleri konularda selefin yolunu hedeflediklerini açıkça duyurmak istemişlerdir.<sup>64</sup>

Bilindiği gibi, Selefi yöntemde nakil esas alınıyor, akıl ondan sonra geliyor ve naklin gösterdiği sınırlar içinde hareket ediliyor.<sup>65</sup> Şâfiî, Ehl-i Rey saflarında belli bir süre yaşadıkdan sonra onlardan ayrılmış Hadis Ehli'nin saflarına geri dönmüştü.<sup>66</sup> Aynı durum Eş'arî için de geçerlidir. O da uzun zaman aralarında yaşadığı Mu'tezili safını terk edip Ehl-i Sünnet safına döndüğünü ilân etmiştir.<sup>67</sup>

Diğer yönde ise Şâfiî kitabına "Beyanın Mahiyeti" babıyla başlamaktadır. O, kitabının bu bâbında Kur'anî hitabın beyan şekillerini tespit edip kanunlaştırmayı hedeflemiştir.<sup>68</sup> Eş'arî de kitabına "Hak ve Sünnet Ehli'nin Sözüne Beyan Etme Üzerine" adlı bir fasılla başlamakta ve burada Ehl-i Sünnet akidesinin dayandığı usul ve kuralları tespiti çalışmaktadır.<sup>69</sup>

Eş'arî "Hakk ve Sünnet Ehli'nin Sözüne Beyanı" başlığı altında açtığı fasılda kitabında dayanacağı usulü belirlemektedir. Eş'arî'yi Şâfiî vasıtasıyla okuduğumuzda, konunun esasta Şâfiî tarafından fıkıh plânında belirlenen usulün aynı şekilde Eş'arî tarafından kelâma uyarlandığı görülebilir.

Kitabının girişinde Eş'arî şunları söylemektedir: "Söylediğimiz söz, bağlandığımız din; İzzet ve Celâl sahibi Rabbımız Allah'ın kitabına, Resulümüz Muhammed'in sünnetine, sahâbe, tâbiûn ve hadis imamlarından rivayet edilene sarılmaktır. Böylelikle biz, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel'in söylediğine sıkıca sarılmış oluruz. Allah onun yüzünü ak etsin, derecesini yükseltsin ve sevabını artırsın. Onun sözüne karşı çıkanlar muhaliflerdir. Çünkü o, dalâletin ortaya çıktığı dönemde Allah'ın kendisi vasıtasıyla hakkı kaim kıldığı, bidatçıların bidatlerine mâni olduğu, şüphecilerin ve saptırcıların sapıklıklarına engel olduğu fazıl bir imam, kâmil bir reistir."<sup>70</sup>

Gerek Şâfiî ve gerekse Eş'arî'nin kalkış noktaları aynıdır. Her ikisi de kitap, sünnet, sahâbe, tâbiûn ve onları takip edenlerin görüşleri doğrultusunda yapılan rivayetleri, yani icmâ'<sup>71</sup> esas almışlar, bununla birlikte ictihâda da yer vermişlerdir.<sup>72</sup>

<sup>64</sup> Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 14; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

<sup>65</sup> Bkz. İsfârâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firaki'n-Nâciye ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, s. 1184-188; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 80.

<sup>66</sup> Konu etrafındaki tartışmalar için Bkz. Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 77-81.

<sup>67</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 50-52.

<sup>68</sup> Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 15-33.

<sup>69</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43-57.

<sup>70</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

<sup>71</sup> Fazlurrahman'ın, Şâfiî'nin icmâ anlayışını ve bunların yansımaları ile özellikle Şâfiî etkinin Eş'arî ile devam ettiğini vurgulaması bizce önemlidir. Bu konuda Fazlurrahman şunları söylemektedir: "Şâfiî'nin icmâ anlayışı ilk dönem ekollerinin icmâ anlayışından son derece farklıydı. Onun icmâ fikri, şekilsel ve mutlak idi; ayrılığa hiçbir kapı bırakmayan bir görüş birliği istiyordu. O elbette zamanın gereklerini yerine getiriyordu ve toplum içinde denge ve birliği sağlama yönünde uzun zamandır süregelen bir eğilimin âbidevî temsilcisiydi. Ancak Şâfiî'nin şahsında icmâ artık ileriye dönük bir süreçten ziyade geriye dönük bir ilke halini aldı. Bu, belki, orta çağ toplumsal dinî yapımıza bir istikrar verdi, ama, uzun vadede, yaratıcılık ve özgünlüğü yok etti." Hukuk alanında Şâfiî'nin başlattığı bu süreç, kelâm alanında da Eş'arîlik tarafından başlatılmış ve bu alanda da taklit üzerine vurgu sürekli artmıştır. Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, s. 33.

<sup>72</sup> Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 15-17; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

Eş'arî için Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ayrı bir önemi vardır. Bu önemi vurgulamak için Eş'arî, takip edeceği yöntemi belirlerken özel olarak Ahmed b. Hanbel'i anmaktadır.<sup>73</sup> Çünkü Eş'arî açısından Ahmed b. Hanbel, kendisi ile Şâfiî arasında köprü görevi gören bir kişidir. Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'in ilişkilerine bakıldığında bunu görmek hiç de zor değildir. Bilindiği gibi Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel çağdaşlardır.<sup>74</sup> Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Şâfiî'den sitayiş ile söz ettiğini biliyoruz. O, Şâfiî için şunları söylemektedir: "Allah'ın kitabını bu gençten daha iyi anlayanı görmedim."<sup>75</sup> Yine o Şâfiî için şöyle demiştir: "Eğer Şâfiî olmasaydı, hadis fikhını öğrenemezdik."<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel her yüzyılda bir insanlara dinlerini öğretmek üzere Allah'ın bir müceddid gönderdiğini, ilk yüzyılın müceddidi Ömer b. Abdülaziz, ikinci yüzyılın din yenileyicisinin ise İmam Şâfiî olduğunu söylemektedir.<sup>77</sup> Ahmed b. Hanbel'in, İmam Şâfiî'nin büyüklüğü, ilmî yüceliği, dindeki yeri ve etkisi ile ilgili buna benzer daha pek çok sözleri mevcuttur.<sup>78</sup> Bu durum bize İmam Şâfiî'nin, Ahmed b. Hanbel üzerindeki etkisini göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in *er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* isimli eseri ile Eş'arî'nin *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*'sini karşılaştırdığımızda aralarındaki benzerlik ve yöntemde takip edilen usulün yakınlığını görebiliriz.<sup>79</sup> Bu yöntem temeli Kur'anî naslardan yola çıkmakta ve onu kendi kullanım bütünlüğü ya da rivayetlerin oluşturduğu epistemolojik beyan sahası içinde anlamaya çalışmaktan ibaret olan Şâfiî'nin takip ettiği bir yöntemdir.

Eş'arî ile Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855) arasındaki münasebet neyse, İmam Şâfiî ile İmam Mâlik (ö. 179/795) arasında da aynıdır. Şâfiî konum bakımından İmam Mâlik'e daha meyyaldi. O da hadise destek çıkıyor ve hadislerin kabulünde Ehl-i Hadis'in bir çoğundan daha kolaylaştırıcı davranıyordu. Ancak yöntem bakımından Ebû Hanîfe'ye (150/767) daha yakındı. Çünkü kıyası yasama usulünden bir asil olarak görüyordu. Aynı durum Eş'arî için de söz konusudur. O Ahmed b. Hanbel önderliğindeki Ehl-i Sünnet'in tavırlarını benimseyerek Mu'tezile'ye karşı durmuş ama yöntem konusunda Ehl-i Sünnet'in akaidini aklî-teorik bir kalıba dökerek Mu'tezile'ye yakın düşmüştür. Şâfiî, Ehl-i Hadis'in yolunu fıkhıta nasıl kuramsallaştırmışsa, Eş'arî de Ehl-i Sünnet'in yolunu akaitte kuramsallaştırmıştır.<sup>80</sup>

İmam Şâfiî ile İmam Eş'arî'nin eserleri arasında şekilsel benzerlik olduğu gibi, içerik itibarıyla da benzerlik mevcuttur. Ele aldıkları konuları nasıl işlediklerine örnek olarak "İmamet" bahsine bakmak yeterlidir.<sup>81</sup>

Bilindiği gibi imamet (halifelik) problemi Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Müslümanlar arasında siyasî bir konu olarak tartışılmaya başlanmıştır<sup>82</sup> ve bu konu

<sup>73</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 43.

<sup>74</sup> Bkz. Subkî, *Tabakât*, I, 192-293 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 163-169; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 39-45.

<sup>75</sup> Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, Ahmed Muhammed Şâkir'in yazdığı mukaddime, s. 6; Fahrüddîn Râzî, *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfiî*, s. 59.

<sup>76</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 6.

<sup>77</sup> Bkz. Fahrüddîn Râzî, *Menâkıb*, s. 58.

<sup>78</sup> Bkz. Fahrüddîn Râzî, a.g.e, s. 58-59.

<sup>79</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Thk. Muhammed Hasan Râşid, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1393.

<sup>80</sup> Bkz. Câbirî, *Arap Aklını Oluşumu*, s. 162-163.

<sup>81</sup> Bkz. Câbirî, a.g.e, s. 148.

etrafında pek çok fırka teşekkül etmiştir. Benî Saîde Sakîfesi'nden itibaren Hz. Ali'nin muhalefeti bilinen bir husustur. Bu nedenle nihayetinde dördüncü halife olarak Hz. Ali seçilmişse de onun şehit edilmesinin ardından, yönetimi ele geçiren Emevîlere karşı Şîî muhalefet yükseliş trendine girmiş, siyasî sorun olan hilâfet problemi zamanla Şîa akidesinde inanılması gereken temel esaslardan biri olarak kabul edilmiştir.<sup>83</sup> Peygamber'in vefatından sonra yönetimi elinde bulunduranlar, başlangıcından itibaren Şîî muhalefetle karşılaşmış<sup>84</sup> ve doğal olarak Ehl-i Sünnet daha ziyade savunma pozisyonunda kalmıştır. Çünkü Hz. Ali dönemi hariç tutulacak olursa yönetim başlangıçtan itibaren Sünnî çizginin kabul ettiği mercilerin elinde idi. Pratikte yoğun bir şekilde yaşanan bu sorun hicrî ikinci yüzyıldan itibaren teorik alanda da tartışılmaya başlanmış ve Şîî imamet teorilerine karşı Ehl-i Sünnet de imamet ile ilgili teorisini oluşturmaya başlamıştır. Risaleler şeklinde de olsa daha önceki dönemde bu konu ile ilgili bazı düşünceler dile getirilmişse de, imametle ilgili, özellikle Şîî iddialara karşı Ehl-i Sünnet'in ilk metodik eseri, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-İmâme ve's-Siyâse* isimli eseridir.

Müstakil olarak kaleme alınan bu eserden önce de konu ile ilgili Ehl-i Sünnet'in görüşleri çeşitli vesileler ile dile getirilmiştir. Burada bu eserden söz etmemizin nedeni, eserin İmam Şâfiî'nin belirlediği yöntemle ele alınmış olmasıdır. Çünkü Şâfiî, fıkıh usulünü, hatta Sünnî düşüncenin "yöntem kurallarını" koyan şahsiyet olarak kabul edilmektedir. Elbette Şâfiî'den önce yaşayan diğer imamların da bu konuda belirledikleri ve tatbik ettikleri kurallar bilinmektedir, ancak Şâfiî ile birlikte şeriata delilleri için belirlenen Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas delilleri mutlaka uyulması ve takip edilmesi gereken yöntem olarak kabul edilmiştir.<sup>85</sup>

Yaşamın değişik alanlarında karşılaşılan sorunlara bu çerçeveye esas alınarak çözümler üretilmeye çalışılmıştır. Müslüman düşüncede en önemli problem olan hilâfet sorunu ile karşılaşıldığında da aynı yöntem takip edilmiştir. Ancak konu ile ilgili doğrudan bir nassın olmadığı tespit edilmiş ve bu prensip gereği, Kitap ve sünnetten nass olmadığı için Ehl-i Sünnet'in hilâfet teorisi, icmâ ve kıyas asılları üzerine inşa edilmiştir.<sup>86</sup> Her ne kadar bu konu çerçevesinde gerek Kur'an'dan ve gerekse hadislerden bazı deliller serdedilmişse de bunlar doğrudan değil de delâlet yoluyla olduğu ifade edilmiştir.

Ehl-i Sünnet'in fıkıhçı ve kelâmcıları imametın nasla değil seçimle olduğunu ispat etmek için *el-İmâme ve's-Siyâse* yazarının yaptığı gibi tarihsel olayları serdetmekle yetinmemiş, icmâ'dan da delil getirme yoluna gitmişlerdir. Sahâbe, Ebubekir'e *icmâ* ile biat ettiği gibi Ebubekir'in Ömer'i halef tayin ettiğini de *icmâ* ile kabul ettiklerini belirtmişlerdir.<sup>87</sup> Hilâfetle ilgili meselelerde, şer'î konularda olduğu gibi kıyas yoluna başvurmuşlar ve yaşadıkları günün olaylarını geçmişle kıyaslamışlardır. Bu nedenle Peygamber ve sahâbe dönemindeki yaklaşımlar esas alınmış, bu dönemde gelişen sosyal

→

<sup>82</sup> Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990, I, 39-55; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Menşûratü'r-Ridâ, Kum, 1363, s. 5-17.

<sup>83</sup> Bkz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabîratü'l-Edille*, Thk. Claude Salame, Dımaşk, 1993, II, 840; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm fi İlmî'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, s. 484-485; Adududdîn İci, *el-Mavâkıf fi İlmî'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, s. 400-410; Ahmed Mahmûd Subhî, *fi İlmî'l-Kelâm*, III, 34-35.

<sup>84</sup> Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, I, 54-55.

<sup>85</sup> Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 180-181.

<sup>86</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 168-179.

<sup>87</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 170-171; *Makâlât*, I, 41.

ve siyasal olaylar genel kurallarmış gibi kabul edilerek, kendi sorunlarına bu çerçevede çözümler bulmaya çalışmışlardır.<sup>88</sup>

Her ne kadar daha önce imamet sorunu etrafında pek çok tartışma yapılmışsa da, kelâmî çerçevede bu sorunu belli prensiplerle tartışan ilk Sünnî kelâmcı İmam Eş'arî olmuştur. Eş'arî'nin bu yaklaşımı daha sonra Ehl-i Sünnet'in hilâfet teorisinin temel dayanağını oluşturmuştur. Bununla birlikte geçmişte yaşanan siyasî olaylara, belirlenen esaslar çerçevesinde meşruluk kazandırmak suretiyle, bunların tartışılması bir yana, sonraki dönemlerde mutlaka uyulması gereken temel prensipler olarak takdim edilmiştir.<sup>89</sup>

Eş'arî dört halifenin meşruluklarını Şâfiî'nin belirlediği dört aslın hepsiyle de kanıtlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda önce Kur'an'ı ele almış ve bazı ayetlerden zorlama tevillerle Ebubekir'in hilâfetine dair deliller bulmaya çalışmıştır.<sup>90</sup> Sonra hadise geçerek peygamberin kendisinden sonra halifelerin olacağını haber verdiğini söylemiştir. Onun bu konuda sunduğu hadis şudur: "Ümmetimde hilâfet otuz yıldır, ondan sonra krallıktır." Eş'arî, bu hadisi rivayet ettikten sonra râvînin şu sözünü zikreder: "Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali b. Ebu Talib'in hilâfetlerini hesapladım ve toplamı otuz yıl buldum."<sup>91</sup>

Eş'arî, Kitap ve sünnetle yetinmeyip dört aslın tamamını kullanmıştır. Eş'arî, geçmiş siyasetlerin doğruluk ve meşruluğunu kanıtlamak için bunu yapmak ihtiyacını hissetmiştir. Bu çerçevede sahabenin Ebubekir'e *icmâ* ile biat ettiklerini zikretmiş ve bu konuda Ehl-i Sünnet'in hasımlarına cevaplar vermiştir. Ardından da şunu ilâve etmiştir: "Ebubekir es-Siddîk'in imameti sabit olduğunda Ömer el-Faruk'un da imameti sabit olur. Çünkü onu vasiyet etmiş ve imamet için onu seçmiştir. Osman'ın imameti de sabit olur, çünkü onun imameti şura ehli tarafından onaylanmıştır. Ali'nin imameti de sabit olur, çünkü onun imameti de Ehlü'l-Hal ve'l-Akd tarafından belirlenmiştir."<sup>92</sup> Eş'arî dördüncü asıl olan ictihâd da bu konuda şöyle kullanır: "Ali, Aişe ve Zübeyr arasında olup bitenlere gelince bunlar tevil ve ictihâd sonucudur. Ali imam, diğerleri de ictihâd ehlidirler. Ali ve Muaviye (r.a) arasında olup bitenler ise bunlar tevil ve ictihâddir."<sup>93</sup>

Eş'arî bu sözleriyle Ehl-i Sünnet'in hilâfet ile ilgili teorisinin temellerini atmış, diğer bir deyişle onların eski siyasî tavırlarını Şâfiî'nin usulüne dayanarak kuramsallaştırmıştır. Eş'arî bu teşebbüsüyle geçmişte yaşanan olaylara şer'î deliller çerçevesinde bir meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Tıpkı Şâfiî'nin ictihâd, re'yin kanunlaştırması haline getirdiği gibi. Yani *el-lbâne* sahibi (Eş'arî), *er-Risâle* sahibi (Şâfiî)'nin eksikliğini tamamlamış olmaktadır. Her dönemin kendisine has öncelikleri dikkate alındığında Şâfiî dönemi Şii muhalefetin Eş'arî dönemine göre daha zayıf olduğu görülür. Ayrıca Şâfiî döneminde Şii muhalefet bir şekilde Abbâsîlerle uzlaşa halinde idi. Dolayısıyla geçmiş meşrulaştırılması, Şâfiî döneminde henüz Eş'arî dönemindeki kadar acil bir ihtiyaç

<sup>88</sup> Bkz. Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 153-154.

<sup>89</sup> Bkz. Câbirî, a.g.e, s. 154.

<sup>90</sup> Bkz. Eş'arî, *el-lbâne*, s. 168-169; *Kitâbü'l-Luma' fi'r-Red alâ Ehlî'z-Zeyjî ve'l-Bida'*, Thk. eş-Şeyh Abdülaziz İzzuddîn es-Seyrevânî, Dârü Lübnân, Beyrut, 1987, s. 159-160.

<sup>91</sup> Eş'arî, *el-lbâne*, s. 178.

<sup>92</sup> Eş'arî, a.g.e, s. 170-178.

<sup>93</sup> Eş'arî, a.g.e, s. 178-179.

değildi. Ancak Eş'arî döneminde Şîî muhalefet hilâfeti tehdit edecek boyuta ulaşmıştı. Şîîler Sünnî hilâfet devletinin doğu kesimlerinde giderek artan nüfuzlarıyla beraber Mısır'da da kendilerine ait bir devlete (Fâtîmîler) sahiptiler. Sadece bu kadar da değil, siyasî ve akidevî görüşlerinin kuramsallaştırılması işlemini çok sağlam bir şekilde bitirmişler ve imamet inancını namaz, zekât ve hacdan aşağı kalmayan bir derecede dinî bir esasa dönüştürmüşlerdi. Bu görüşler aynı zamanda devlet otoriteleri tarafından destekleniyordu. Böyle bir ortamda, Sünnî bir imamın Ehl-i Sünnet akidesini yükseltme ve yeni tehditlere karşı güçlendirme görevini üstlenmesi gerekiyordu. İşte bu görev de Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye takdir edilmiştir. Esasen bu durum Şîî uyarıcıya karşı Sünnî bir tepkiden ibaretti.<sup>94</sup>

Bu duruma dikkat çeken İbn Haldûn, Eş'arî hakkında şunları söylemektedir: "Eş'arî, yolların ortasını bulmuş, teşbihi reddetmiş, Allah için manevî sıfatlar ispat etmiş ve tenzihî selefin sınırlamasına göre sınırlayarak tenzihînin umumiyetini tahsis eden deliller bulmuştur. O Allah Teâlâ'nın dört manevî sıfatını (hayat, ilim, kudret ve irade) işitme, görme ve zatıyla kaim kelâmını aklî ve naklî delillerle ispat etmiştir. Bütün bu konularda bidat ehlinin iddialarını cevaplamış, salâh-aslah, husun-kubuh gibi bidatler konusunda onlarla mücadele etmiştir. Öldükten sonra dirilme, cennet ve cehennem ahvali, mükâfat ve ceza akidelerini kemale erdirmiştir. İmamiyye fırkasının; imametın akaidin bir parçası olduğuna dair bidatlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte kelâm ilmine imamet konusu eklenmiştir."<sup>95</sup>

Görüldüğü gibi çeşitli konularda Mu'tezile'ye cevap verilirken diğer taraftan da imamet konusunda İmamiyye'ye cevap yetiştirilmeye çalışılmıştır. Burada yapılan Ehl-i Sünnet akaidinin (Selef akaidi), kelâm yöntemi kullanılarak kuramsallaştırılmasıdır. Şâfiî'nin fıkıh ilminde yaptığı şey, Eş'arî tarafından da akait ilminde teorik boyut kazanmıştır.

Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar karşılaştıkları yeni sorunların cevaplarını bulmak amacıyla önce Kur'an'a, sonra da hadise müracaatta bulunmuşlar, burada aradıklarını bulamadıkları zaman ise, Kur'an ve sünnette çözümü bulunan hususlara kıyas yapmak suretiyle cevap bulmaya çalışmışlardır. Hz. Ömer'in, bu doğrultuda hareket etmeleri için valilerine talimat verdiği bilinen bir husustur. Bu açıdan bakıldığında, Müslümanların sorunlarına çözüm bulmak için böylesi bir yolun takip edilmesi doğal olarak karşılanabilir.

İmam Şâfiî ile birlikte bu yöntem sistematize edilmiş ve sorunların çözümünde takip edilmesi gereken metot olarak kabul edilmiştir. Fıkıhta uygulanan bu yöntem icmâ ve diğer bazı yeni prensipler de ilâve edilmiştir. Daha önce ifade edildiği gibi, fer'î konuları aslî konulara irca etme yaklaşımı nedeniyle karşılaşılan sorunlara sürekli önceki toplumlardan cevaplar aranmıştır. İstenilen cevap bulunmadığı zaman, daha öncekine kıyas yapmakla sorunlar çözülmeye çalışılmıştır. Bu yöntem nedeniyle belli bir dönem sürekli esas alınmıştır.

İmam Eş'arî tarafından kelâmda uygulanan Şâfiî yöntemle, kelâmda öne alınması gereken akıl, nassın gerisine itilmiş ve akıl sadece nassın belirlediği alanda kullanılmıştır. Dolayısıyla akıl belirleyici olmaktan ziyade sınırları önceden çizilmiş ve pasifleştirilmiş bir konuma itilmiştir. Yukarıda *imamet* bahsinde örneklendiği gibi İmam

<sup>94</sup> Bkz. Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 155-156.

<sup>95</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 534-535.

Eş'arî, siyasî bir konuyu irdelerken bile dönemin muhalif anlayışlarına cevaplar verme endişesi ile hareket etmiştir. Siyasî bir konuyu tespit etmeye çalışırken Şâfiî yöntemde görüldüğü gibi, Kur'an nassını, Peygamber'in hadisini ve icmâ'ı kullanarak izaha çalışmıştır. Bu nedenle Eş'arî kelâmında rivayet sürekli aklın önünde olmuştur. Rivayetin elbette dikkate alınması bir zorunluluktur, ancak bütün sorunların sadece bu çerçevede çözülemeyeceği de belirginleşmiştir.

Re'ye karşı hadise daha çok yer veren Şâfiî'de olduğu gibi, Eş'arî de akla göre rivayete daha çok yer vermek suretiyle geleneksel Sünnî çizginin belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Müslüman toplumun çoğunluğunu teşkil eden Sünnî anlayışın bu şekilde belirlenmesinde her dönemin yöneticisinin önemli destekleri olmuştur. Ebû Hanîfe'ye teklif edilen kadılığı kabul etmemekle bir şekilde yönetim erkiyle mesafeli durmasına karşın, İmam Şâfiî yönetim nezdinde idareciliği kabul etmek suretiyle düşüncelerinin daha ziyade yaygınlaşmasına imkân sağlamıştır. İmam Şâfiî ile aynı çizgiyi benimseyen İmam Eş'arî de, gerek yaşadığı dönemde ve gerekse sonraki asırlarda bütün Sünnî yöneticiler nezdinde kabul gören ve desteklenen kişi olmuş ve Eş'arî anlayış çoğu zaman devletlerin resmî ideolojisi olarak kabul edilmiştir. Fıkıhta İmam Şâfiî tarafından şekillendirilen, kelâmda ise İmam Eş'arî tarafından benimsenip uygulanan bu yönetime *orta yol ideolojisi* demek mümkündür. Nitekim Ehl-i Sünnet çizgisi için de aşırı uçlar arasında orta yolu bulma çabası nitelemesi yapılmıştır. Pratikte İmam Şâfiî, teoride İmam Eş'arî tarafında şekillendirilen bu orta yol ideolojisi, tarihte takip edilen yöntem olmuş ve Müslüman toplumların şekillenmesinde bu iki düşünce okulunun imamları sürekli belirleyici olmuşlardır.

## SONUÇ

Müslüman toplumunun düşüncesini şekillendirmede ve sosyal yaşamını belirlemede pek çok isim zikredilebilir. Ancak bunlar içerisinde en çok etkiyi yaratanın İmam Şâfiî ve İmam Eş'arî olduğunu söylemek mümkündür. İslam âlimlerinden her birisi hiç şüphesiz belli bir etkinlik alanına sahiptirler ancak, fıkıhta Şâfiî'nin, akaitte ise Eş'arî'nin bıraktığı etki çok daha fazla olmuştur. Bu nedenle İmam Şâfiî ve İmam Eş'arî'nin düşünceleri farklı açıdan değerlendirilmeye tâbi tutulmalıdır. Peygamber sonrası dönemde, Müslümanlar karşılaştıkları sorunların çözümü için Peygamber dönemini örnek almışlardır. İmam Şâfiî'ye gelinceye kadar sorunların çözümü için Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas esasları çerçevesinde bir yöntem takip edilmişse de, İmam Şâfiî ile birlikte, belirlenen bu dört esas mutlaka uyulması gereken temel asıllar haline getirilmiştir. Sosyal alanda re'iden ziyade rivayete ağırlık veren Şâfiî, bu yaklaşımıyla akli nassı anlamayla sınırlandırmıştır.

Yaşamının önemli bir dönemini Mu'tezile içerisinde geçiren Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrılarak Sünnî düşüncesini savunmaya başlaması İslam düşüncesinde önemli bir kırılma noktasını oluşturmaktadır. Eş'arî ile birlikte rivayet daha ağırlıklı bir yer almıştır. Bu anlamda Şâfiî'nin fıkıhta uyguladığını, Eş'arî kelâmında uygulamıştır. O da akli nassı anlamayla sınırlandırmıştır. Kelâmî sorunların çözümünde Eş'arî yönetime bakıldığında bu durum açıkça görülür. Gerek Şâfiî'nin ve gerekse Eş'arî'nin aklın yerine rivayet kültürünü öne almalarını, onların içinden geldikleri Arap düşünce geleneğine bağlamak mümkündür. O dönemin kısa bir panoramasını dikkate aldığımızda, felsefî düşünüş yerine daha ziyade sezgisel veya hissî bir düşünce tarzının ağırlıkta olduğu görülür. Eş'arî'yi, Şâfiî ile birlikte okumaya çalıştığımızda Sünnî düşüncenin hem dünsel, hem de sosyal yanını daha sağlıklı görebiliriz. Bu nedenle Eş'arî'yi daha sağlıklı

anlayabilmek için, onun mutlaka Şâfiî ile birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. İslam düşüncesinde ağırlıklı yer teşkil eden Eş'arî düşünce, yöntem konusunda önemli oranda Şâfiî'den etkilenmiştir. Şâfiî'nin ön gördüğü toplumsal yaşam modeli, Eş'arî tarafından desteklenerek güçlenmiştir. Bu proje daha sonra gelen Eş'arî imamlar tarafından geliştirilmiş ve her dönemin Müslüman Sünnî yöneticileri tarafından büyük kabul görmüştür.

Gerek sosyal ve gerekse düşünsel alanda sürekli Peygamber ve sonrası dönemin referans olarak kullanılması, İslam düşüncesinde rivayete merkezî bir konum sağlamıştır. Yaşanılan sorunlara zamanın ve zeminin şartlarına uygun çözümler üretme yerine, sürekli önceki nesillerden cevaplar bulmaya çalışma nedeniyle Müslüman toplumlar kendilerini yenileyememişlerdir. Eş'arî kelâmına bakıldığında yeniden inşa yerine Mu'tezile'ye eleştiri bağlamında bir düşüncenin oluşturulduğu görülmektedir. Merkeze rivayetin oturtulduğu bu yaklaşım, Müslüman toplumunda muhalefetin gelişmesine zemin bırakmamıştır. Belirlenen esaslar dışında öne sürülen düşünceler rivayete, dolayısıyla nassa aykırı düşünceler olarak kabul edilmiş ve toplumda bu tarz yaklaşımlar sapıklıkla nitelenmiştir. Gerek Şâfiî ve gerekse Eş'arî, yaşadıkları dönemde elbette büyük işlevler görmüşlerdir, ancak Şâfiî ve Eş'arî'nin yoğun bir şekilde kullandıkları rivayet yöntemi sonraki nesiller için de uyulması gereken mutlak prensipler şeklinde anlaşıldığından, Müslüman toplumu sürekli önceki toplumları taklide yönelmiş ve yeni bakış açılarını ortaya koyamamıştır.