

MÜSLÜMANLARIN ERKEN TARİHİNDE İKİ KARŞIT ZİHNİYET: KADERCİ İKTİDAR & KADERÎ MUHALEFET

Hüseyin MARAZ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye.

huseyin.maraz@ogu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-9751-7396>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 07/07/2024, Accepted / Kabul Tarihi: 03/12/2024

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1511542>

MÜSLÜMANLARIN ERKEN TARİHİNDE İKİ KARŞIT ZİHNİYET: KADERCİ İKTİDAR & KADERÎ MUHALEFET

Öz

Emevî rejiminin benimsediği cebr ve ırcâ ideolojisi, kendi iktidarlarına ilahî meşrûiyet sağlama dışında bir amaç taşımıyordu. Çünkü Allah, bu ailenin yönetici olacağına ezelde hükmetmiş, insanların canları ve malları üzerinde her tür tasarruf hakkı da bu aileye verilmişti. İnsanların talep ve iradeleriyle mevcut kararı değiştirme çabaları, ilahî yazgıda olası bir değişimi sağlayamazdı. Bu nedenle rejim, insanın fiillerinden sorumlu olduğunu ilan eden ve özgürlüğü savunan düşünürlere karşı sert ve acımasız bir tutum sergiledi. Kaderiye adıyla ünlenen muhalif kanat ise cebre karşılık insanları özgürlüğe çağırıyordu. Onlar, itaat ve biatin insanların ruhlarında kökleşmesine itiraz eden bir direniş başlatmıştı. Bütün insanlar, akıl ve iradeleriyle özgürce tercih ettikleri fiillerinden sorumludur ve özellikle yetki sahipleri kamusal yetki ve tasarruflarının hesabını verebilmelidir. Yetki ihlâli durumunda ise görevin sağladığı yasal haklarından vazgeçebilmelidir. Çünkü kaderiye mensupları, sorumluluk ve yasal müeyyidelere bağlılığın kader fiillerinden olduğuna inanıyordu. Kaderiye ve cebr taraftarları arasındaki bu gerilim, Müslümanların erken dönem tarihî tecrübesiydi. Bu doğrultuda makale, Müslümanların erken tarihinde karşıt iki eğilimin muhayyilesinde biçimlenen kader anlayışını, dinî, siyasi ve sosyo-ahlakî tezahürleriyle gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Bu da insan doğası, teo-politik olgu ve nesnel değerler odağında iktidar ve muhalefetin kader olgusuna yaklaşımlarını gündeme almayı önemli kılmaktadır. Belirlenen bu hedef ekseninde tecrübi olgulardan hareketle elde edilen bulgular, fikir-olgu irtibatı içerisinde analiz edilecektir. Nihayetinde dinî içeriğiyle siyasileşen bir kavramın insanî tasarruflara meşrûiyet sağlama ve onları yasal zemine çekme ikileminde Müslümanların tarihine etkisi izlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kader, İhtiyar, Cebr, İktidar, Kaderî Muhalefet.

TWO OPPOSING MINDSETS IN THE EARLY HISTORY OF MUSLIMS: FATALISTIC POWER & LIBERTARIAN OPPOSITION

Abstract

The ideology of jabr and 'irja adopted by the Umayyad regime had no other purpose than to provide divine legitimacy to their rule. Because God, had decreed in eternity that this family would be the rulers. Human efforts to change the existing verdict through their demands and will could not bring about a possible change in divine destiny. For this reason, the regime took a harsh and ruthless stance against thinkers who declared that man was responsible for his actions and advocated freedom. The opposition wing, known as the Qadariyya, was calling for human freedom against divine determination in different regions. They had started a resistance that objected to obedience and allegiance being ingrained in people's souls. All human beings are responsible for the actions they freely choose with their reason and will, and especially those in authority should be held accountable for their public powers and actions. In the event of a breach of authority, they should be able to renounce the legal rights provided by their office. This is because the Qadrites believed that justice and equality in terms of responsibility and adherence to legal sanctions were fate. This tension between the Qadariyya and the adherents of the creed of jabr was an early Muslim experience. Thus, our article aims to reveal the religious and socio-moral manifestations of the understanding of fate shaped in the minds of two opposing tendencies in the early history of Muslims. This reality makes it important to bring up the approaches of the ruling and opposition to the phenomenon of fate in the focus of human nature, theo-political phenomenon and objective values. In line with this goal, the findings obtained from the empirical facts will be analyzed within the idea-fact connection. Finally, the impact of a concept that has been politicized with its religious content on the history of Muslims in the dilemma of providing legitimacy to human acts and bringing them to the legal ground will be monitored in our article.

Keywords: Kalam, Destiny, Freedom, Determination, Political Power, Qadariyya Opposition.

GİRİŞ

Kader ve cebr inancının aynı zaman aralığında ortaya çıkışı, İslam toplumunun oldukça erken bir dönemde önemli siyasi ve sosyal olayların etkisinde kaldığını göstermektedir. Süreç içerisinde yer yer iç çatışmalarla geçen hilafet yönetiminin sona ermesi ve halifeliğin saltanata dönüşerek Emevîler'e devredilmesi sorunları farklı boyutlara taşımıştır. Artık iktidar, kendi eylemleriyle yüzleşmekten kaçınmak, politik ya da dinî kararlarına ilahî bir meşrûiyet sağlamak için cebr inancını, hesap verme gereği duymamak adına ırcâ doktrinini; buna mukabil muhalif taraf ise yaşananlarda ilahî iradenin doğrudan payı olmadığını, insanın özgür ve sorumlu bir varlık olduğunu, sorumluların hesap vermesi gerektiğini toplumsal tabana yaymaya çalışıyordu. Böylece halkın üzerindeki her türden istibdât, sosyo-politik istikrarsızlık ve yönetici erkin adaleti uygulamaktan uzak tavrı, rejime karşı ortaya çıkan ve onları kanlı şiddete sevk eden karşıt hareketlerin mantıksal başlangıcını teşkil ediyordu.

Kaderiyye adıyla ünlene bu karşıt hareket, tarihin hafızasında yer edecek özgürlükçü bir adımı atıyordu. Onlar, İslam bünyesinde ortaya çıkan siyasi ve itikâdî hareketlerden biriydi. Her ne kadar ilkeleri Mu'tezilî teolojide yeniden filizlense de hareketin ömrü Emevîlerle sınırlı kaldı. Başlangıçta Emevî sultanları tarafından Kaderiyye'ye ait görüşler hoş karşılanmıştı, fakat rejim için bir tehdit olarak görüldüğünde onların nazarında sapkın bir eğilime dönüştü. Kaderî öğretinin fikirleri Emevî iktidarınca oldukça sert baskılara maruz kalsa da özgürlük düşüncesiyle öne çıkan şahısların kararlı tutumları politik bir muhalefeti daima korudu.¹ Hürriyet, eşitlik, sorumluluk ve adalet talebinin öncüleri olan Kaderiyye mensupları, insanın eylemlerine özgürce karar verdiği ilanıya kendi çağlarında politik cebre karşı seslerini yükseltiyorlardı. Konumu ne olursa olsun hiç kimse kötü fiillerinin sorumluluğundan kaçamazdı ve ilahî adalet, topluma haksızlık yapanlara gösterilen bir tepkiydi. Dolayısıyla insanın kaderi, bir ideoloji, inanç ya da otoritenin topluma dayatmak istediği fikir ve fiiller olamazdı. Değimez yazgı iddasını savunmak ve buna itaat etmek insanın görevi de değildi. Aksine otoriter yapılar toplum adına hareket etmek ve onlara hesap vermek zorundaydı. Toplum maslahatını öncelemeyen fikirler ya da önkabuller itaatin değil, sorgulamanın ve eleştirinin konusuydu. Nitekim kötülüklerin çoğuna da yanlış ya da kusurlu inançlar kaynaklık ediyordu. Allah âdil olduğuna göre dinî olan her şey adaleti merkeze almalıydı. Yöneticiler de kararlarında şeffaf olmalı yasalara ve dinî değerlere uygun hareket etmeliydi. Öyleyse Allah, insanın iyi veya kötü fiillerini ezelde belirlemiş değildi. Onlara göre Allah'a hiç kimse zorla bir şey yaptıramaz; kendi fiillerini Allah'ın fiilleri olarak insanlara dayatamazdı. Otoriter gücün Allah'ın sesi olduğunu iddia etmesi ise toplum üzerinde hükümranlılığını güçlendirme isteği dışında bir anlam taşııyordu.

Özgürlük/sorumluluk ile zorunluluk/belirlenimcilik arasındaki gerilim, İslam toplumunu politik zeminde yürütülen teolojik tartışmaların içerisine sürükledi. İslam öncesi Araplar, önceden belirlenmiş bir kadere inanma eğilimindediler² ve Kur'an'ı da (sonrasında) aynı ruhla kabul etmişlerdi. Başta Muâviye (ö. 60/680) olmak üzere –istisnâları olsa da– sonraki halifeler bu görüşü savunmuşlardı. Tarihi süreç içerisinde cebr inancı genellikle yöneticilere uygun bir doktrin olarak görüldü. Çünkü onların idare tarzlarına ve eylemlerine yönelik itiraz ve tepkinin azalmasında böylece ahlâkî endişelerin giderilmesinde ilahî karara yaslanma pratik bir işlev görüyordu.³ Kısacası özgürlük öğretisi ile hürriyet karşıtı irade, erken dönemde fikirlerin, inançların, ideallerin, taleplerin ve hislerin bir çatışmasıydı. Croce'nin ifadesiyle, “tarih, özgürlüğün hikâyesidir.” Bütün tarih, dinî ve siyasi otoritelerin baskılarından insanlığın özgürlüğe kavuşma anlatısıdır.⁴

Buradan hareketle makalede Müslümanların erken tarihinde çatışan iki zihniyetin çağlara sirayet eden ruhu karşılaştırılarak incelenecektir. Kader öğretisi etrafında şekillenen fikrî ve fiilî mücadelenin arka planı izlenerek he-

1 Steven C. Judd, “Erken Dönem Kaderiyye (The Early Qadariyya)”, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 79, 89.

2 Dehr, Arap muhayyilesinde muayyen bir kudretin tezahürü olarak şekillenmiştir. Buna göre insan, sadece önceden takdir edilen şeylerde tasarrufta bulunabilen bir varlıktır. Böylece yaşamın başlangıcıyla yaratıcısıyla bağı koparmış ve kozmik bir güç olan dehr'in hâkimiyetine girmiştir. Artık dehr, insanın tüm hayatını yönlendiren ve onu felaketten felakete sürükleyen bir güçtür. O, olayları bizzat gerçekleştiren fâildir ve insanın bireysel olarak olaylara müdahalesi söz konusu değildir. Kur'an ise her şeyin Allah tarafından takdir edildiği fikriyle Arab'ın müşahhas olmayan dehr inancındaki boşluğu doldurmuştur. Cahiliyye'de kaderci anlayışın tezahürleri için bk. Hanifi Şahin, “İlk Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 49-50.

3 Khalid Blankinship, “The Early Creed”, *Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (New York: Cambridge University Press, 2008), 38-39; Allah'ın insana fiillerini özgürce yapabilmesi için tanıdığı yetki anlamıyla tevfiz, ilk kaderî eğilimlerde ilahî kudret ve iradeyi göz ardı eden bir tutum olmamıştır. Bu nedenle onların, Allah'tan bağımsız mutlak bir özgürlük anlayışı içerisinde oldukları iddia edilemez. Bu itibarla iki tefvizden söz edilebilir: İlki, Tefviz-i Teşrî: Bazı din ve aşırı fırkaların kabul ettiği düşünce. Buna göre insanın sorumluluğu ve fiillerin meydana gelişi tamamen kendisine aittir. Mazdekiyye ve Hurremiyye gibi inanç ve gruplar bu görüştedir. Diğeri de Tefviz-i Tekvîni: Allah'ın insana bazı fiilleri yerine getirebilmesi için irade ve kudret bahşettiğini ileri süren görüştür. Ma'bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dimeşki ve Mu'tezile'nin çoğunluğu bu kanaatte olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhüseyin Hasrupenah, *el-Kelamu'l-İslami'l-Muâsir*, çev. Muhammed Hüseyin el-Vâsıtî (Necef: y.y., 2019), 173-174.

4 Hasan Hanefî, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih-Eleştirel Bir Bakış*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 47.

deflenen özgünlük sağlanacaktır. Elbette ana temanın ilgisini oluşturan tarihî vakıayı tek bir kalıba sığdırıp bütünü görmezden gelmek haksızlık olacaktır. Ayrıca tek bir nedene bağlı kalarak bütün tarihi yargılamak doğru da değildir. Kaldı ki her dönemde farklı kesimlerden Müslümanların tarihine değerli katkıların yapıldığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu nedenle makalede kronolojik bir tarih anlatımından ziyade tarihî bir kesitin siyasi-kelamî bağlamı izlenmeye çalışılacaktır. Burada kaderî öğretiyeye mahsus tematik benzerî çalışmaların varlığına dikkat çekerek⁵ esas gayenin zihniyetler arasında analitik bir kıyaslama denemesi olduğu vurgulanmalıdır. Bu itibarla –spesifik- olgulardan hareketle elde edilen bulgular, fikir-olgu irtibatı içerisinde analiz edilecektir. Nihayetinde dinî içeriğiyle siyasileşen bir kavramın, insanî tasarruflara meşrûiyet sağlama ve onları yasal zemine çekme ikileminde Müslümanların tarihine etkisi izlenecektir.

1. Saltanatın Doğası ve İlahî Cebr Kurgusu

Emevîler, iktidarlarını arzu ettikleri şekilde sürdürebilmek için saltanatı ve serveti iki ayrı güç olarak görmüşlerdi. Bu olgu, râşid halifeler döneminden sonra yönetim şeklini değiştirip saltanat sistemine geçmekle dünyevileşen bir zihniyetin idarî yapıya egemen olmaya başlamasıydı. Öyle ki başlangıcından itibaren de dinî, politik ve sosyo-ekonomik boyutlarıyla çıkara dayalı bir zihniyetin öncülüğünde devlet tesis edilmeye çalışıldı. Rejimin monarşik bir yapıya ve verasete dayalı bir sisteme dönüşmesi, baskıcı ve çıkar odaklı bir yönetim anlayışını ortaya çıkardı. Devlet içerisinde farklı sesleri yok etmenin ve sindirmenin yolunu, benimsedikleri istibdâî yönetim tarzı sağlıyordu.⁶ Yönetici erkin özgürlük karşıtı politik tavrı buna ilaveten diğer etnik unsurları ikinci sınıf gören eşitlik dışı uygulamaları İslam'ın doğası ile uyuşmuyordu. İslam, her şeyden önce kendisinden önceki dinlerden farklıydı. Kendi bağlılarını köleleştiren bir inanç, onun ideallerine aykırıydı. Böyle bir inancın kabulü, ayrıcalıklı sınıfların (aristokrasi) varlığına imkân tanımaktı. Üstelik Hz. Peygamber bir kral değildi. O, krallar gibi yönetmek ve yaşamak da istemedi. Emevîler'e kadar ondan sonra gelen ilk dört halife de kral olmayı talep etmedi. Çünkü bir yönetici (halife) krala dönüşürse kanuna göre yönetmeyi bırakıyor, en temel insanî erdemlerden taviz verebiliyordu. Kanuna göre yönetim terk edildiği için de güç ve baskı, yönetimin yeni aygıtları oluyordu.⁷ Bu durum bir anlamda sultanın, kanunun yerine geçmesiydi ve efendi-köle ilişkisi içerisinde insanların her şeylerine malik olmasıydı. Artık hiç kimse kamuyu ilgilendiren kararlarında ona muhalefet edemezdi. Çünkü ona muhalefet, tıpkı Allah'ın varlığını inkâr etmek gibi onu yok saymaktı ve bunun cezası çok ağırdı.⁸ Tanrı'ya itaat ile otoriteye (halife) itaatin eşitlendiği bir vasatta adalet ya da adaletsizlik gibi kavramların bir önemi kalmamaktaydı.

Kuşkusuz insanları adaletsizliğe, haksızlığa, saldırganlığa ve despotizme sevk eden şeyin muktedir olma arzusu olduğu bir erken dönem tecrübesiydi. En ateşli hırsları ve yıkıcı kıskançlıkları harekete geçiren bir arzuydu bu. Aşırı arzu, yıkıcı haset ile bir araya geldiğinde zulüm ve şiddet doğal olarak fiillere ve politik kararlara sirayet edebiliyordu.⁹ Çünkü kralların talep ettiği itaate boyun eğmek ancak baskı ve kılıç altında mümkündü. Tutkuya dönüşen saltanat, ancak güç ve baskı yoluyla güvence altına alınabilirdi. Zamanla da bu gücün fiziksel bir orduya dönüşmesi ve bu doğrultuda dinî-politik bir iklimi var etmesi kaçınılmazdı. Hilafetin güç ve baskı üzerine kurulması ise kendisine yönelebilecek bir meydan okumayı bastırma amacına yönelikti. Örneğin Yezid'in (ö. 64/683) veliahtlığı sırasında Muâviye'nin destekçilerinden biri ona işaret ederek, bu, müminlerin emiridir. O, öldüğü zaman da Yezid olacaktır. Sonra kılıcını göstererek itiraz edenler için de ancak bu olacaktır, sözleri, her türlü muhalefetin baştan sona erdirilmesi adına baskı ve gücün pragmatik bir araca dönüştüğünün işaretleriydi.¹⁰

Diğer taraftan kılıç (güç ve baskı) ile korunan her şey, zamanla kutsanan bir mülke dönüşür. Bu gücü tehlikeye atacak bir işe girişilmesi veya bu mülkten vazgeçilmesi artık kolay değildir. Çünkü bir güç, baskı ve boyun eğdirme

5 Konu hakkında yapılan makale düzeyinde bazı çalışmaları zikretmek gerekirse bunlar arasında: Osman Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 249-262; Abdunasır Süt, "Gaylân ed-Dimeşkî ve Kelâmî Görüşleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 1-21; Abdunasır Süt, "İslam Düşüncesinde İlk Muhalif: Ma'bed el-Cühenî (Ö. 83/702?)", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2010), 169-182; Abdulhamit Sinanoglu, "İslam'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' İnancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (Ağustos 2002), 249-276; Şahin, "İlk Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", 47-70, sayılabilir.

6 Muâviye, devletin siyasi ve idarî yapısının değiştiğini "ben, sultanların ilkiyim", sözleriyle vurgulamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebî Ya'kub İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kubî, *Tarihü'l-Yakubî* (Necf: Mektebetü'l-Haydariyye, 1964), 2/221; Ayrıca bk. Seyfullah Kara, "İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevileştirilmesi", *İstem* 4/8 (2006), 148-149.

7 Patricia Crone, "Ninth-Century Muslim Anarchist", *Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society* 167 (May, 2000), 12-13; Ayrıca bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 164-165.

8 Adonis (Ali Ahmed Said), *es-Sâbit ve'l-Mütehavvil* (Beyrut: Dâru'l-Avde, 1988), 2/113.

9 Ali Abdel Razek, *Islam and The Foundations of Political Power*, çev. Maryam Lutfi (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2012), 47-48.

10 Razek, *Islam and The Foundations of Political Power*, 49.

yoluyla elde edildiğinde zihin tarafından daha çok bağlanılır ve vazgeçilmesi zor bir tutkuya dönüşür. Hatta onu ne pahasına olursa olsun savunma ve koruma arzusu giderek güçlenir. Artık güç sahibi kimse, onuru ve değerleri savunabileceğinden daha tutkulu bir şekilde iktidarı/erki koruma eğilimi sergiler ve dünyanın tüm zenginliklerinden onu daha sevimli bulur. Rejimin bekâsına tehdit unsuru oluşturacak ve kutsallık alanlarını sınırlandıracak her şeye karşı tahtı/mevkiyi savunma güdüsüyle hareket etmeye başlar. Böylece kendilerine meydan okuyan her tür fikrî ve fiilî karşı duruşa müdahale etme eğilimi gösterir. Hatta tehdit olduğu noktasında şüphe var ise bilimsel araştırmalara dahi karşı çıkmaktan geri durmaz. Zihinlerin olay ve olguları sorgulamasına olanak tanımamak adına eğitim kurumlarını sansürlemeyi bile göze alabilir.¹¹

Gücün doğasını ve psikolojik etkisini ifade eden buna benzer faktörlerden hareketle rejimin sürekliliği için var olan uygulamalara tehdit oluşturmayacak ve hatta bunları destekleyecek bir akîdenin inşâsı gerekliydi. Emevî sultanları, fethettikleri toprakları Şam ordusuyla dize getirdiklerini ve insanların boyunlarını bu güçle eğdiklerini zannetseler de onlara göre gerçekleşmekte olan her şey “ilâhî cebr” adıyla Allah’ın ezeli takdiri idi. Bu nedenle insanlar ezelde takdir edilene boyun eğecek, başlarına gelene razı olup yalnızca itaat edeceklerdi.¹² Emevî idarecileri, güç ve şiddet yoluyla itaati adeta bedenlere dayatıyordu. Fakat devletin zayıfladığı dönemlerde din adına halktan itaat etmeleri istenmeliydi. Daha doğrusu toplum, kendiliğinden boyun eğecek bir algı düzeyine ulaştırılmalıydı. Bunun için de otoriteye yani sultana itaat bütün ruhlara öğretilmeliydi. Bu talebin dayanacağı temel de en nihayetinde dil/belâgat olacaktı. Muâviye, başlangıçta bu talebi kalem ile değil, kılıç taşıyan eliyle cebr ideolojisini benimseyerek gerçekleştirmişti. Kendi idaresinin, oğlu Yezid’in ve sonra gelenlerin yönetim tarzının tamamen kaza ve kaderle olduğunu/olacağını deklare etti.¹³ Fakat kılıcın yerini kalemin alması için itaat ahlâkının ruhlarda kökleşmesi gerekiyordu. Dolayısıyla “âsa, âsi olanadır” sözüyle filizlenen cebr ideolojisi, sonrasında âsa yani devlet zayıflamaya başlayınca sultana itaatin kader fiillerinden olduğu kabulüyle edebî bir hitaba yerini bırakmalıydı.¹⁴ Bu itaatin içeriği, dinî-politik konumu Allah ile birlikte anılan halifeye mutlak itaatti. Allah’ın vekili olarak halifeye itaat aynı zamanda Allah’a teslimiyet anlamına gelmekteydi.¹⁵ Emevî idarecilerinin halifetullah doktrinini yaymalarının nedeni de muhalif hiçbir fikre müsaade etmemek böylece yöneticiler tarafından alınan kararlar ya da yapılan uygulamalar ne kadar kerih olursa olun Allah’ın iradesi doğrultusunda gerçekleştiğini ruhlarda kökleştirmekti.¹⁶ Böylece dinle yönetme arzusu; halka boyun eğdirmek, fikirleri bastırmak, dünyevî işleri din üzerinden yürütmek için dinin akılcı, âdil, eşitlikçi, refahî özümseyen ve güven veren yönüne değil de kurumsal hegemonyatik yönüne önem atfetmeyi beraberinde getirdi.

Muâviye ve ondan sonra gelen halifeler, siyasetlerini haklı çıkarmak ve sorumluluğu üzerlerinden atmak için cebr düşüncesinden bir akîde çıkarmışlardı. İrade hürriyeti düşüncesini hoş karşılamıyor, siyasi ikballerine hizmet edecek cebr inancını toplum tabanına yaymaya çalışıyorlardı.¹⁷ Muâviye’nin Basra valisi Ziyad b. Ebîh (ö. 53/673), el-Betra adıyla meşhur olmuş hutbesinde bu akideyi deklare ediyordu: Ey İnsanlar! Biz sizin için yöneticiler ve koruyucular olduk. Allah’ın bize verdiği saltanatla sizleri yönetecek ve Allah’ın bize bahsettiği gölgeyle sizi koruyacağız. Muâviye, oğlu Yezid’i veliaht tayin ederken: Yezid’in yapacakları kaza ve kader iledir. Kulların bu konuda farklı bir seçeneği yoktur, sözleriyle insanları biata çağırıyordu. Yezid de insanlara şöyle hitap ediyordu. Dilediğini yapan, dilediğine veren, dilediğinden alıkoyan, dilediğini alçaltan ve dilediğini yükselten Allah’a hamdolsun.¹⁸ Artı parantez Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), cebr hakkında konuşan ve onu yayan ilk kişinin Muâviye olduğuna özellikle dikkat çeker. Bu şekilde o, kararlarına mazeret olması için yaptığı her şeyin Allah’ın takdiri ve yaratmasıyla gerçekleştiğini

11 Razek, *Islam and The Foundations of Political Power*, 49-50; Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 166; Oysa düşünceler üretmek ve sorunları çözmek için insanın önünde mümkün seçenekler her daim olmalıdır. İnsanın kalıplaşmış kabullerle veya kendisine dayatılan pratiklerle düşünme ve akıl yürütme edimini gerçekleştirmesi imkânsızdır. Franz Rosenthal, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, çev. Veedi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 40.

12 Ali Sami Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/64.

13 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 182.

14 Emevîlerin son dönemlerine doğru Salim ve Abdülhamid b. Yahya el-Said gibi kâtiplerin itaat ahlâkının kökleşmesinde rollerini takip için bk. Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 163-175, 183.

15 Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 167; Zamanla bu düşünce, bize itaat eden Allah’a itaat etmiştir ve Allah’a itaat eden de cennete girecektir. Bize isyan eden ise Allah’a isyan etmiştir. Allah’a (yani bize) isyan eden de cehenneme girecektir, şeklinde adeta Hıristiyanlık’ta papanın sahip olduğu konuma eş değer bir statüye dönüşmüştür. Açıklama için bk. Selâme Musa, *Hürriyetü'l-fikr ve ibtâlûha fi'l-tarih* (Mısır: Evâratü'l-Hilâl, ts.), 65.

16 Judd, “Erken Dönem Kaderiyye (The Early Qadariyya)”, 89.

17 Onların bu iddiaları, sadece dinî bir motivasyon ile izah edilemez. Aynı zamanda politik bir tutumdur. Bk. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Misriyye, 2001), 3/81.

18 Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 99; Ziyad b. Ebîh’in siyaset içerikli hutbesi için bk. İzzeddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-tarih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/304-305; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimâşk*, thk. Ömer b. Garame el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 12/138-139; Ayrıca bk. Ömer Ferruf, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/387-390.

ilan ediyordu. Böylece kendisinin (tek) doğru olduğu vehmine kapılıyor, Allah'ın kendisini imam ve işleri yürütmesi için lider seçtiğini ileri sürüyordu. Onun başlatmış olduğu bu çarpık anlayış Ümeyyeoğullarının diğer meliklerine de sirayetmişti.¹⁹

Emevî yönetimi, kaza ve kadere Kur'an'daki anlamından farklı bir anlam yüklemişti. Kur'an, kaza kelimesini "emir, ilzam, haber verme ve bildirme" anlamıyla zikrederken; kaza ve kader kelimesi yaratma (halk) anlamıyla politik gündeme taşınmaktaydı. Artık Allah'ın kazası yaratmasına dönüşmüştü. Kur'an ise ibadetlerle ilgili kullanımda kaza kavramına 'ilzam ve emr' anlamını verirken; olay ve olgularda 'haber verme' anlamını tercih etmiştir. Örneğin, "Biz, Kitap'ta İsrailoğullarına: Sizler, yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibreye kapılacaksınız, diye bildirdik (kazayne)." ²⁰ ayetinde geçen kaza kelimesi yaratma anlamı bildirmemekte, İsrailoğulları hakkında bir bilgiye yer verirken; "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti." ²¹ ayetinde ise kaza, emir anlamına gelmektedir. Yaratma anlamının verilmesi ise teklifin, emir ve nehyin, sorumluluk üstlenme ve karşılığında hesap verecek olmanın, bir anlamda uhrevî mükâfat ve cezanın iptali anlamına geliyordu. Çünkü Allah kaçınılmaz olanı, yaşanan tüm olguları, imanı, küfrü ve insanın nihai akıbetini ezelde yazmıştı.²²

Bu ilahî yazgının doğal sonucu olarak inananların sultana/halifeye sevgi ve bağlılık göstermeleri gerektiği ideolojisini inanç alanına taşımak gerekiyordu. Çünkü o, Müslümanların gözünde konumu en yüce/asil olan peygamberin halefiydi ve bir anlamda onun konumunu temsil ediyordu. Böylece halife, peygamberî misyonuyla her halükarda saygı görmeye ve itaate en layık olan bir kişiye dönüştü. İnancın en asil koruyucusu ve savunucusu yalnızca halifeydi. İslam'ın mesajını korumak gibi çok değerli bir görevi yürüttüğünden, statü olarak en büyük asalet ve haysiyet ona aitti. Dolayısıyla halifelik yetkisine sahip olan kişiye resulün halefi olma dışında bir mevki tanınmazdı. Adeta o, Tanrı'nın irade ve kudretini yeryüzündeki gölgesi gibi temsil etmekteydi. Müslümanların üzerindeki egemenliği, Allah'ın veya elçisinin otoritesi gibi mutlak bir yetkiye dayanıyordu. Bu nedenle, insanların ruhları ve malları üzerinde güç ilan etmesi hiç şaşırtıcı olmadı.²³ Tarih pek çok örneğiyle göstermiştir ki varlığını ilahî bir otoriteye dayandıran her düşünce, grup ya da ideoloji için kaçınılmaz son, insan hak ve onurunun çiğnenmesi olacaktı.

Politik cebr, sosyal düzenin ve yargının kalitesinin bozulmasının, ahlâkî, dinî ve kamusal yozlaşmanın bir nedeniydі. Nitekim Muâviye, atadığı bürokratik kadrolara maddî menfaat ve statü sağlayarak onların kendisine itaat edeceğini çok iyi biliyordu. O, kendisine yakın olanlara atıyyeler (maddî menfaat) sağlayarak itirazlarını engelliyor hem de biat konusunda bir sorun yaşanmasını önliyordu. Kendisine itaatkâr olanlara sağladığı makamlar, devlet hazinesinden ödediği para ve mallar, olası bir muhalefeti engellemeye yönelik dâhiyane adımlardı. Halifenin astları da dünyevî çıkarlarını öncelikli gören ve onun zihniyeti doğrultusunda hareket eden insanlardı.²⁴ Bu nedenle hiyerarşik olarak halifeden daha aşağı olan herhangi bir otorite daima ondan türemeliydi. Herhangi bir ikincil işlev, halifenin kendi yetkisi dâhilinde kalmalıydı. Dinî ve dünyevî tüm görevler onun yetkisi dışına çıkmamalıydı. Çünkü gerçekte halife olmak, dinin muhafazası ve dünyanın siyasi liderliği konusunda kanun koyucu peygamberin vekili olarak hareket etmek anlamına gelmekteydi. Halife, yetkisini hiç kimseye paylaşamazdı. Başkalarına devrettiği müstesna, kamu üzerinde sadece onun hâkimiyeti olmalıydı. Hâkimler, valiler, ahlâk bekçileri ve Müslümanların işlerinden sorumlu diğer tüm memurlar halifenin astlarıydı. Bunları atama veya görevden alma yetkisi yalnızca ona aitti ve ayrıcalıklarının kapsamını ve sınırlarını belirleme hakkına sahip olan tek kişi yine halifeydi.²⁵ Ayrıca toplumun blok halinde boyun eğmesi için devlete atanan üst düzey yetkililerin mutlak biat ve itaati önemliydi. Her iktidarda olduğu gibi onlar için de biat, otoriterliğin önemli bir parçasıydı. Biat, dinî-siyasi meşrûiyet sorunu yaşayan siyasal yapıya geçerlilik/yasallık kazandırdığı gibi tepkiler olsa da ikame edilen veliahtlık sistemini yasalaştırıp yürürlükteki rejimin şûra doğrultusunda işlediği izlenimini vermektedir.²⁶

Bununla birlikte kuşkusuz İslâm devletinin Müslümanların mülkü olduğu konusunda bir şüphe yoktu. İslâm'ın

19 Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî-Ebvabî'l-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. M. Mustafa Hilmi-Ebû'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: Medresetü'l-Mısıryye, 1965), 8/4.

20 el-İsra 17/4.

21 el-İsra 17/23.

22 Muhammed İbrahim Feyûmî, *el-Mu'tezile-Tekvinu'l-Akli'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002), 67Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 164-175.

23 Razek, *Islam and The Foundations of Political Power*, 28.

24 Bu sayede veliahtlık sorununu çözmüş oluyor oğlu Yezid'i devletin başına getirmenin altyapısını da oluşturunuyordu. Ayrıntılı bilgi için bk. Kara, "İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması", 153, 155.

25 Razek, *Islam and The Foundations of Political Power*, 28; Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 167-168.

26 Mustafa Özkan, "Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Haziran 2008), 126.

ilk asırlarından itibaren umumî beytû'l-mal ile halifenin özel mülkü arasında yasal bir ayırım söz konusuydu. Zamanla iki mülkün idaresi, tek bir şahısta yani halifede toplandı ve artık yetki sahibinin hesap vereceği bir otorite ya da kurum kalmadı. Böylece iki mülkün ayırımı, kişinin vicdanı ile alakalı bir meseleye dönüştü.²⁷ Muâviye'nin; “*Ben Allah'ın hazinelerinin bekçisiyim, dilediğime onu verir; dilediğimi de ondan men ederim*” sözü malın ve mülkün azınlığın tekelinde kutsal bir emanete dönüşmeye başladığına bir işaretti.²⁸ Çünkü rejimin taraftarı olan kesimlerin yönetime desteklerinin devam etmesi için onlara siyasi ve ekonomik menfaatler sağlanmalıydı. Toplumsal tabanda etkili olabilecek şahısların susturulması, azınlığın her türlü ekonomik ve idarî menfaatle desteklenmesine bağlıydı. Bu nedenle iktidarın devamı için büyük hazinelerin oluşturulması son derece önemliydi. Sultanlar da mal ve mülkün önemini tarih içerisinde tecrübe etmişti. Bu nedenle malın kendi tekellerinde toplanması için azamî gayret göstermeleri gerekliydi. Saltanatın bekasının, mal ve mülk üzerinde mutlak hâkimiyetten geçtiğini ve servetin boyun eğdirici bir güç olduğunu anlamışlardı.²⁹

Güç ve iktidâr, her türden suç ve günahı dinen meşrulaştırıcı bir zihni de beraberinde yaratıyordu. Toplumda ahlâkî yozlaşmaya ve bozulmaya neden olan günahlar, özellikle Emevî yönetici kesimin içine düştüğü lüks, israf ve riya'yı görünür kılıyordu. Emevî hilafeti eski bir Bizans eyaleti olan Şam'da tesis edilmişti ve yönetim organizasyonu olarak Bizans örnek alınıyordu. Halifenin ihtişamlı saray hayatı, onunla doğrudan iletişimi engelleyen muhafızlar ve sıkı protokol kuralları daha önce tecrübe edilmeyen şeylerdi. Muâviye ve ondan sonra gelen yöneticiler, lüks, israf, gösteriş içerisinde dünyevî zevklerin her türlüşünü sergilemeye devam ediyor bu yaşam tarzı toplum tarafından kınanıyordu. Yönetici elitin bu durumu, kendilerinden önce mütevazî ve yönetilenlerle aralarına mesafe koymayan ilk dört halifenin yaşam tarzlarıyla kıyaslandığında kabullenmesi oldukça zordu.³⁰

Kendilerine yöneticilik anlamında sorumluluk verilen peygamberlerin hiç birinde ve son peygamber Hz. Muhammed'de görülmediği şekliyle başa geçen sultanların pek çoğu, Pavlusçu Hristiyanlığın Bizans'a yansıyan yönetim anlayışından mülhem, “*kralların kutsal yönetme hakları*” olduğu fikrinin Müslüman siyasi aklında yerleşmesine zemin hazırlamıştı. Pavlusçu Hristiyanlık açısından din-devlet ilişkilerini yüzyıllar boyunca şekillendiren “*Tanrı'dan kaynaklanmayan iktidar yoktur*” aforizması, İslamî bir öğretiye dönüştürülmüştü. Başka bir ifadeyle “*auctoritas*” (otorite) ve “*potestas*” (otoritenin kullanımı), iktidarı kullanan muktedirin inisiyatifine terkedilerek, itikatlaştırılmış bir iktidar tasavvuru oluşturuldu. İlk Emevî sultanı Muaviye ile birlikte, yöneticilerin kutsal yönetme hakları anlayışı çerçevesinde, Pavlusçu Hristiyanlık'ın siyasete ve topluma ilişkin nazarî ve amelî fikriyatı İslam siyasi pratiğinde yer almaya başlamıştı.³¹ Böylece Allah'a ve O'nun toplumuna ait olan dinî otoriteyi kendilerine mal etmişlerdi. Emevî idarecilerinin yaşam tarzlarındaki ciddi değişiklikler de dikkati çekmekteydi. Saltanatın başlangıcından itibaren Kayser ve Kısraların yaşantısına benzer bir hayata özendiler. Artık saraylar inşa etmeye ve her gittikleri yerlere muhafızlar eşliğinde gitmeye başladılar. İnsanlar halifeyi ikaz veya nasihat etmek bir yana kendi isteklerini bile arz edemiyorlardı. İstişare yerine şahsî istibdât egemen oldu. Gerçek ilim ehline danışmak yerine saraya sığınmış yaltakçılara, üst rütbeli memurlara, aile fertlerine danışılır oldu. Artık yeni yeni idarî anlayışlar ortaya çıkmaya başlamıştı ve sorunlar kanunlar doğrultusunda ve makul yollarla değil, keyfi usullerle çözülmüyordu.³² Nihayetinde Emevî hanedanı birçok açıdan Müslümanlık öncesi dönemlere ve dünyevî şeylerden kolayca zevk almaya bir geri dönüşü. Bu, nebevî buyruğun şekil ve isim dışında her bakımdan reddedilmesiydi. Özellikle Basra ve Taif gibi şehirler, iktidar ile halk arasındaki ahlâkî ve fizikî mesafenin ne denli açıldığını göstermekteydi. Basra, Emevî sayılırdı ve Emevî saltanatına bağlıydı. Emevîler savaşlarda ellerine geçen serveti ve malı kendi adamları arasında dağıtınca ancak hayallerde tasavvur edilebilecek bir yaşamın içerisinde daldılar. Bir sahil kenti görünümünde olan Basra'nın villalarında ve köşklerinde her türlü sefahat, eğlence ve fesat etrafa yayılıyor, halk süratle ahlâkî bir çöküntüye ve yoksulluğa sürükleniyordu. Böylece dinî ve ahlâkî emirler bir bir çözüyor, her türden suç gücün kontrolünde meşrulaştırılıyor, dinî hayat siyasetin güdümünde ahlâkî bir dejenerasyona maruz kalıyordu. Allah'ın şerî hükümleri ise yoksul halk tabakasının omuzlarına kalmıştı.³³

27 Adam Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karnir-Rabî'il-Hicrî*, çev. Muhammed Abdülhadi Ebû Ride (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.), 1/227.

28 İdris Hânî, *Mihnetü't-Türâsi'l-Âhar* (Beyrut: el-Ğadîr, 1998), 131.

29 Kara, “İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması”, 149.

30 Nagihan Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 19, 26.

31 Ayrıntılı bilgi için bk. Adem Çaylak, “İslam Siyasi Düşüncesi: Giriş Kavramsal ve Tarihsel Çerçeve”, *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* ed. Adem Çaylak (Ankara: Savaş Yayınevi, 2018), 10.

32 Ali Aksu, “Asr-ı Saadet, Hülefâ-i Râşidin ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Konusunda Bazı Mülâhazalar”, *CÜİF Dergisi* 5/2 (2001), 219.

33 Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/65; Bazı yöneticilerin eğlence, lüks ve günah içerisinde yaşantılarına örnekler için bk. Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/61-62, 177-178.

Kaderiyye mensupları bilgi, yetenek-liyâkat ve dürüstlük ilkelerini yönetici olmanın temel kriteri kabul etmişlerdi. Siyasi iktidarın kurulması ve yöneticilerin atanması da Müslüman toplum içerisinde adaletin ve maslahatın sağlanması amacına hizmet etmeliydi. Onların bu fikirleri, Emevî yöneticileri tarafından bir tehdit olarak algılandı ve ilâhî düzene karşı bir isyan şeklinde değerlendirildi. Bu durum, özgürlüğü ve sorumluluğu ilân edenleri sapkın ilan etmeleri için de önemli bir nedendi. Yönetim, siyasi çıkarları doğrultusunda cebr ideolojisini benimseyen âlimleri, muhaddisleri ve fakihleri desteklemekten de geri kalmadı. Dolayısıyla Emevîler, hanedanlık yönetimlerini tesis ettiklerinde barış, siyaset ve mülkiyetle ilgili tüm konularda monarşiye dayalı bir yönetim anlayışını benimsedi. Bu nedenle Kaderiyye ve takipçilerinin görüşleri sadece siyasi otorite için değil; aynı zamanda baskın dinsel grupların dinî ve politik çıkarları için de bir tehditti.³⁴

Tesis edilen rejimde vicdanlar bastırılmış, diller susturulmuştu. Sözler ancak idarecileri methetmek için sarf edilir olmaya başladı. Doğruyu söylemekten çekinmeyip, yanlışa itirazlarını yükseltenler halkta korkuyu derinleştirmek için ağır cezalara çarptırılıyordu. Susturma politikası insanlarda manevî zaafılara yol açtı. Doğruyu dile getiren ve hakikate çağıran insanların sayısı gün be gün azaldı. Kaypak ve liyâkatsiz insanların kıymeti artarken; dürüst, liyâkat sahibi ve ahlâklı insanlara hak ettikleri değer verilmedi.³⁵ Hatta yönetimin toplum nezdinde kabulünü devam ettirebilmek için bilgin ve filozoflar dışlanıp, vaiz ve kıssacılara çok fazla değer ve destek verildi.³⁶ Bu durum, (politikleşen) din kurumunun her zaman ve her yerde güçlülerin yanında yer aldığının yinelenen tecrübesiydi. Yoksul halkın uhrevî ideallere dört elle sarılmaları öğütlenirken, bunun için ara sıra da olsa isyan edip ses yükseltmemeleri gerekiyordu. Böyle bir ihtimale karşı halkı oyalamanın çeşitli yolları vardı. Bunlardan en etkili olanı ise dinin içerisinde çeşitli anlayışlar ve zihniyetler var edip ezilen halkı birbirine karşı saldırtmaktı.³⁷ Bu açıdan iktidarın muhafazası için muhalif Kaderîler bulunmaz bir nimetti. Üstelik Allah'ın insana iyi ve doğru bir yaşam için akıl ve irade bahşettiği, adalet ve liyâkati ihlâl eden kimselerin görevlerinden azledilmesi gerektiği kaidesi dinî elitlerin de lehine değildi. Bu nedenle Kaderiyye'nin öncü isimleri dindar elitlerin yardımıyla kolaylıkla kâfir ilan edilebiliyordu.³⁸ Böyle bir vassatta bu yaşantının mukadder olduğu ve bundan Allah'ın iradesi dışında kaçınmanın mümkün olmadığı inancı halka kabul ettirilmeye çalışılıyordu. Halkın zihinlerinde ve benliklerinde mevcut durumun kökleşmesi için din, dünyevî ve uhrevî yönleriyle adeta yeniden dizayn ediliyordu. İrcâ, politik muhtevasıyla, bu amaca hizmet için kullanışlı bir doktrindi. “Halis irca, sultanların dinidir” sözü, bu durumu net bir şekilde açıklıyordu. Bu anlamıyla ircâ, farklı düşünce ve yorumlara müsamaha gösterilmesi anlamından oldukça uzaktı. Bu ircâ; zulüm, baskı veya yasa dışı olsun her tür fiilinde kişiyi temize çıkaran, alınan kararlara meşrûiyet, var olan uygulamalara da haklılık kazandıran yeni bir dinî anlayıştı.³⁹ Üstelik imanının mutlaka kişinin fiillerinde veya karakterinde tecelli etmesini de gerektirmiyordu. Politik ircâda kamuya hesap verme ve kamusal zararları tazmin etme sorumluluğu yöneticiler lehine dünyanın ötesine ertelenmekteydi. Şu durumda ilahî kriterler bilinemediğinden yöneticilerin fiilleri hakkında herhangi bir ahlâkî yargıda bulunulmamalıydı. Oysa insan; hata, yanılğı ve günahlarını itiraf edebilir, af dileyerek telafi edebilirdi. Vicdânî ya da dinî motivle meşrûlaştırdığı günahlarında ısrar ederek işlediği kötülükleri haklı çıkaramazdı. İnsanların var olan günahları affetmesi de mümkün değildi. Affetme yetkisi sadece Allah'a aitti. Bu nedenle Kaderîler, müttakî Müslümanların günahkâr idarecilere muhalefet etmesini mümkün görüyor ve hatta dinî bir görev olduğu söylemiyle

34 Atta Muhammad-Zafar Mohyuddin, “The Development of Qadariyya And Jabariyya Schools of Thought And The Issue of Heresy And Heretics During The Umayyad Period (661-750 Ce)”, *J.P.H.S.* 44/3 (2021), 13, 16-17.

35 Fikirilere ve eleştirilere yönelik baskı ve şiddet örnekleri için bk. Aksu, “Asr-ı Saadet, Hülefâ-i Râşidin ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Konusunda Bazı Mülâhazalar”, 220-221.

36 Şahin, “İlk Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, 58.

37 Bilgi için bk. Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2023), 153-154; Esasında istikrarsız rejimlerin iktidarlarını ne şekilde koruyacaklarının kuralları tarihsel kayıtlarda gizlidir. Örneğin Aristo, Politika adlı yapıtında bozuk rejimlerin iktidarlarını nasıl sürdüreceklerinin kaidelerinden de söz eder. Buna göre tiranlara halkı böldürüp fethetmelerini, muhalefete karşı güçlü casusluk sistemi kurmalarını, iktidarlarını tehdit edenleri etkisiz hale getirmelerini önerir. Tiranlar aynı zamanda zengin ve yoksullar arasındaki husumeti daima körüklemelidir. Halk her ne olursa olsun birbirine karşı yabancılaştırılmalı ve ayrıştırılmalıdır. Dostluk, birlik ve bütünlüğü teşvik eden her türden uzlaşma daha oluşmadan bastırılmalıdır. Halkın birbirine güvenerek aralarında bir birlik oluşturmalarına müsaade edilmemelidir. Ayrıca tiran, halkı perde arkasından yönlendirirken dışarıya da mümkün olduğunca bir kral görüntüsü vermelidir. Tiran, servetini ulu orta göstermek yerine devasa kamusal yapılar inşa ederek halkın hayranlık ve ilgisini canlı tutmalıdır. Açık açık ayin ve ritüellere iştirak ederek olabildiğince kendisini (şeklen) dindar göstermelidir. Çünkü bu hal, her tür istibdâta karşı tiranın adaletsiz olmadığına halkı inandıracak en etkili imajdır. Bilgi için bk. Donald G. Tannenbaum, Siyasi Düşünce Tarihi-Filozoflar ve Fikirleri, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Serbest Akademi, 2021), 72.*

38 Atta -Zafar, “The Development of Qadariyya And Jabariyya Schools of Thought And The Issue of Heresy And Heretics During The Umayyad Period (661-750 Ce)”, 18.

39 Amel ile imanın arasının ayrılıp ameli tehir etme anlamıyla ircâ, Cehm b. Safvân için zayıf ve ezilen halklar içindi. Sultanların ircâsı ise yaptıkları zulüm ve haksızlıkları örtbas etme amacını taşıyordu. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Ammâra, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hükum* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1989), 153-154.

zorunlu kılıyordu.⁴⁰ Emevî yöneticileri, Allah'ın hukukunu ve kudretini savunma uğruna insan haklarını ihlâl ederken; Kaderîler insan hakları ile Allah'ın hukuku arasında bir ayırım yapmamışlardı. Dolayısıyla onların nazarında insan hukukunu savunmak aynı zamanda Allah'ın hakkını müdafaa etmektir.⁴¹ Aksi bir düşünce, Allah'ın adaletini ve otoritesini inkâr anlamına geliyordu. Çünkü insanların kötü fiillerini yaratan ve sonrasında onları cezalandıran bir Tanrı adalet üzere kalamazdı.

Emevî idaresinin benimsediği cebr düşüncesi, ilahî meşrûluk sağlama işlevi dışında bir amaç taşımıyordu. Buna göre Allah, ezelde bu ailenin yönetici olacağına hükmetmişti; bu nedenle insanların tercih ve eylemleriyle durumu değiştirme çabalarının ilahî hükme etki edemeyeceği algısı toplumda kökleşmeliydi. İstisnâları olsa da Emevî yöneticileri, insanı fiillerinden sorumlu olduğunu ileri süren ve hürriyeti savunan düşünürlere karşı sert ve acımasız bir tutum sergiledi.⁴² Çünkü cebr inancına ve yıkıcı etkisine mukavemet etmeye çalışan muhalif taraf, insan hak ve özgürlüğünü ilan ediyordu. Onlar, Allah'ın iradesinden zulüm, zorbalık ve taşkınlığı nefy ediyor; O'nun sıfatları ile insanın sıfatları arasında bir ayırımın varlığına inanıyorlardı. Allah'ın sıfat ve fiilleriyle bir insana benzemeyeceği dolayısıyla kabih fiiller söz konusu olduğunda O'nun iradesiyle insanî tercihlerin asla örtüşmeyeceği fikrine çağırıyorlardı. Kamuya etki eden kötülükler (isâet) O'nun fiili olamayacağına göre ister yönetici isterse de sıradan bir halk olsun insan özünde hür irade ve seçimleriyle şerri yapabilen bir varlık olarak nitelenmeliydi.⁴³ İlkesel olarak Allah, var olan kötülüklerin fâili olamazdı. Bir yönüyle kötülük, din ve dine ait unsurların kendi ideolojisine hizmet etmesini talep eden zihinlerin neden oldukları şeylerdi. Haddizatında suç ve kabahatlerin ilahî hükme göre gerçekleştiği iddiası zâlim yöneticilere özel bir masumiyet de sağlıyordu. Çünkü Allah'ın irade ve yaratmasıyla meydana gelen zulüm ve haksızlıkların kötü olarak nitelenmesi mümkün değildi. Her şeyin fâili Allah ise sonucu ne kadar kötü olursa olsun O'nun fiilleri ezeli adl, iyi ve değişmez yazgının kendisiydi. Yöneticilerin iradesi dışında gerçekleşen dolayısıyla fâili olmadıkları hâdiselerden sorumlu tutulmaları ve bu nedenle hesaba çekilmeleri düşünülemezdi. En nihayetinde her şey, Allah tarafından ezelde hükme bağlanmış ise mevcut duruma razı olunmalı, otoriteye itaatten taviz verilmemeliydi. Zira halifeye itaatsizlik en temelde dine ve cemaate muhalefet etmek demektir. Toplumun inançlarına aykırı görülen bir fikir ya da fiil de cezalandırılmayı zorunlu kılan ağır bir suçtu.

2. Tarihten Gelen İtiraz ve Özgürlük-Sorumluluk Gerçeği

Şehristânî (ö. 548/1153), râşid halifeler döneminden sonra İslam cemiyeti içerisinde genel hatlarıyla iki tür ihtilâfın zuhur ettiğini dile getirir. Bunların ilki, imamet konusunda ihtilâf; diğeri de usûle dair konularda belirginleşen ihtilâftır.⁴⁴ Usûle dair ihtilâfın odağında da Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve taraftarlarının: “Kader yoktur, işler önceden bir belirleme olmaksızın insanın iradesiyle gerçekleşir”, çağrısı yer almıştır. Bu, “her şey, o şeyi bilmekle ve irade etmekle başlar” kaidesince insan hürriyetinin kadere (yaşam kaideleri) egemen olduğu çağrısıdır. Kaderin mahiyetine yönelik bu müdahale, Allah'ın kötü fiilleri yapmayacağı ve insanın şerre kudretinin olduğu ilanı ile kaderî öğretinin ilkesi olmuştur.⁴⁵ Haddizatında Emevî yönetiminin dinî-politik karar ve tasarruflarını ilahî irade özdeşleştirmesi, kader tartışmalarının başlangıç noktasını teşkil ediyordu. Siyasi meselelerin kelimeler ile yaklaşılması ise kader, mürtekb-i kebir, insan fiilleri ve iman hakikati gibi akâide dair konuların tartışılmaya başlanmasıyla eş zamanlı

40 Judd, “Erken Dönem Kaderiyye (The Early Qadariyya)”, 89; Spinoza, kamu gücünü elinde bulunduranların, kamu malını çarçur ederken konulan yasaları açık açık aşağıladıklarını söyler. Ona göre böyle birinin yasaların yükümlüğünü koruması da imkânsızdır. Bk. Baruch Spinoza, *Siyaset İncelemesi* (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 33. (Sayfa no'lar pdf görünümüne uyarlıdır.)

41 İnsanların haklarının Allah'ın haklarından önce gelmesi, Allah'a ait olduğu iddia edilen bir hakkın insan haklarını ihlâl etmek için kullanılacağı anlamına gelir. Böylece hiç kimse Allah'ın hakkını savunma uğruna insanların hukukunu çiğneyemez ve en temel haklarını ihlâl edemez. Ayrıntılı bilgi için bk. Khaled Abou el-Fadl, “Islam and the Challenge of Democratic Commitment”, *Fordham International Law Journal* 27/1 (2003), 52, 56; Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 65.

42 Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Akliyyi fî'l-Tefsîr* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1996), 19.

43 Ebû Zeyd, *İtticâhü'l-Akli fî'l-Tefsîr*, 20.

44 Şehristânî, on kadar ihtilâf zikreder. Fakat en temelde bunlar, imamet ve usûle dair olmak üzere iki başlık altında sınıflandırılabilir. Şehristânî, usulde meydana gelen ihtilâfın kaynağını ise sahabe döneminin sonlarına doğru yani Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dimeşkî ve Yunus el-Esvârî gibi kaderci anlayışı reddeden, hayır ve şerrin kadere izafesini kabul etmeyen düşüncelerle ilişkilendirir. İzah için bk. Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Dinler ve Mezhepler Tarihi), çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 20-30.

45 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Akliyyi fî'l-Tefsîr*, 30; Fazlur Rahman, kader teriminin ilk kez Kaderiyye görüşüne karşı çıkan Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) halifeliği sırasında ortaya çıktığını ve bu terimin iktidar tarafından muhaliflerini tanımlamak için kullandığını belirtir. Kaderiyye'nin insanın kötü eylemlerinin sorgulanması konusundaki görüşleri halifenin otoritesine zarar verdiği düşüncesiyle terim politik tartışmalara dâhil edilmiş oldu. Bilgi için bk. Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: One World, 2000), 33'den aktaran Atta - Zafar, “The Development of Qadariyya And Jafariyya Schools of Thought And The Issue of Heresy And Heretics During The Umayyad Period (661-750 Ce)”, 13.

gerçekleşmişti. Siyasi sorunların kelim ilminin alanına girince, siyasi boyutunu aşarak inanç/itikad merkezinde tartışmalara dönüşmesi tabii bir durumdu.⁴⁶ Kader meselesi de siyasi erkin eliyle teo-politik alana taşınmaktaydı. Kufe'de Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688); Dimaşk'ta Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 120/738); Basra'da Ma'bed el-Cühenî kader hakkında konuşan ve reaksiyoner görüşlerini yaymaya çalışan şahısların ilkleri oldu.⁴⁷ Diğer taraftan sözün gündem olduğu zaman aralığında Ebu Hureyre (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Cabir b. Abdullah (ö. 78/697), Vâsile b. el-Aska (ö. 85/704) ve Enes b. Malik (ö. 93/711-12) gibi bazı sahabe'nin söz konusu çağrıya ciddi tavır aldıkları aktarılmaktadır.⁴⁸ Bütün bu tartışmalar esnasında insanın özgür olduğunu ve sorumluluklar doğrultusunda hesap verilmesi gerektiğini ilan eden Ma'bed el-Cühenî, özgür irade mezhebini deklare etmişti. Bu yeni mezhep, özellikle halk arasında, Basra, Dimeşk, Kûfe gibi şehirlerde inanılmaz karşılık buluyordu. Onun öğretisinin en özel çağrısı, zenginlerden alıp fakirlere vermektir.⁴⁹ Bu itibarla Ma'bed, halkın öncelikli ihtiyaçlarını dile getiriyor, onların isteklerini gündeme taşıyor, zulüm ve haksızlığın kaldırılmasında onların umutlarını besliyor, baskıcı yönetime karşı koyacak fikrî ve fiilî argümanları onlara sunuyor, mevcut düzene karşı Müslüman toplumu ayağa kaldıracak adımları atıyordu.⁵⁰ Ümeyyeoğullarına muhalif olan Ebu Zer el-Gıfârî'nin (ö. 32/653) öğrencisi Ma'bed, kader konusunda cesaretle konuşan ilk Müslüman olarak nam salmıştı. Ebu Zer de öncesinde Emevîler'in lüks, bolluk ve sefahat içerisinde Müslümanların mallarını talan ettiklerine tanık olmuş, buna itiraz ettiğinde "mal, Allah'ın malıdır" sözüne muhatap olmuştu. O, bu anlayışı ve müntesiplerini şiddetle eleştirmiş ve meşhur, "mal, Müslümanların/kamunun malıdır" teorisini ortaya atmıştı. Ona göre mal, azınlığın lüks yaşamı ve israf için değil; kamunun maslahatı doğrultusunda sarf edilmeliydi. Emevîler ise mutlak cebr nazariyesini öne sürerek hem yönetim haklarının hem de beytül-male sahip olmalarının, ilahî irade ve kaderin tecellisi olduğunu ileri sürmüşlerdi.⁵¹

Ma'bed el-Cühenî, insanları emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker ilkesince davet ederek Emevî yönetimine başkaldıran Muhammed b. Eş'as'a (ö. 67/686-87) da destek verdi. Fakat başarısızlıkla sonuçlanan bu kalkışmadan sonra Ma'bed yakalanarak hapse atıldı ve işkenceyle katledildi.⁵² Ahmed Emin, Ma'bed'in öldürülmesini siyasi bir katl olarak değerlendirir.⁵³ Mürüvve de benzer şekilde Ma'bed'in kader hakkında sözlerinin değil, devlet politikasına karşı fikirlerinin cezasını çektiğini söyler.⁵⁴ Emevî idaresi, Kaderîlerin özgürlük ve adalet ilanlarıyla kendi egemenliklerine zarar veremeyeceğinin farkındaydı. Fakat kendilerini koruyucusu olarak gördükleri dinde bir reformun peşinden gittikleri için Kaderîler onları korkutmuştu. İnsan hürriyetine karşı çıkmaları da dinî bir endişeden değil politik bir kaygıdan kaynaklanıyordu. Çünkü cebr, siyasetlerine hizmet ederken; özgürlük (sorumluluk ve hesap verebilir olma) mevcut rejim için bir tehditti.⁵⁵ Esasında onlar, dini koruma misyonunu kendilerine hak görseler de bir anlamda dini kendilerinden koruyacak herhangi bir fikre tahammül edemiyorlardı.⁵⁶ Senin görüşünü paylaşmayan senin düşmanın dır düsturuna sahip oldukları için de baskı, gerektiğinde şiddet istenilene ulaşmak için en uygun araçtı.⁵⁷

Ma'bed el-Cühenî'nin çağdaşı olan ve Muâviye b. Yezid'in hocası Amr el-Maksûs, Ma'bed'in ardından kader görüşüyle ortaya çıkmış aynı şekilde hicrî 80 senesinde Emevîlerce katledilmişti.⁵⁸ Hatta onun Gaylân'dan daha önce

46 Hanî İbadî Muhammed Seyf el-Muğallîs, *et-Taâtü's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslâmiyyi* (Virginia: el-Ma'hedü'l-Alemiyyi li'l-Fikri'l-İslâmiyyi, 2014), 271;

47 Ammâra, *el-İslam ve Felsefeti'l-Hüküm*, 158.

48 Ömer Süleyman Abdullah Aşgar, *el-Kaza ve'l-Kader* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005), 17.

49 Ma'bed'in insanları etkilemesi ve öğretisinin özel takipçilerinin olması nedeniyle Ma'bediyye adıyla bir fırka Makâlat kitaplarında yer almıştır. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Edinburgh: The University of Edinburgh, 1944), 62; Süt, "İslam Düşüncesinde İlk Muhallif: Ma'bed El-Cühenî (Ö. 83/702?)", 174-175.

50 Muhammed Abdürrahîm ez-Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam* (Mısır: Dâru'l-Yakîn, 2011), 73.

51 Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/69.

52 Ayrıntılı bilgi için bk. Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/70-71; Her ne kadar Van Ess idam sebebi olarak bu harekete katılmasını neden olarak gösterse de asıl sebebin öğretisi olduğu yönünde kanaatler de vardır. Bilgi için bk. Judd, "Erken Dönem Kaderiyye (The Early Qadariyya)", 83.

53 Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam* (Kahire: Kelimâtün Arabiyyetün, 2011), 325.

54 Hüseyin Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2008), 2/103.

55 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, 2/105-106.

56 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 64.

57 Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 202-203.

58 Amr el-Maksûs öğrencisi olduğu Yezid'in oğlu halife II. Muâviye'ye gelerek, ya adaleti sağlarsın ya da halifelikten çekilirsin, dedi. Bunun üzerine Muâviye halka şöyle seslendi. "Biz sizinle siz de bizimle imtihan oluyorsunuz. Atam Muâviye, kendisinden daha layık olan ile hilafet konusunda mücadeleye girişti ve ondan hilafeti aldı. Daha sonra onu, babam taklit etti. O, hilafete liyâkatlı biri değildi. Sadece hataları süslü göstermeye çalıştı. Artık bu sizin bileceğiniz bir iştir. Dilediğinizi halife olarak seçin. Allah'a yemin olsun hilafet kazanılması gereken bir şey ise Süfyan ailesi ondan yeterince payını aldı. Aksine şer ve kötülük ise Süfyan ailesi ona yeterince bulaştı." Bu sözlerin akabinde kırk gün sonra vefat etti. Bu ölümden Amr el-Maksûs sorumlu tutuldu. Ona bunları sen öğrettin ve ifsat ettin denilerek diri diri gömüldü ve Kaderîlerin ikinci şehidi oldu. Ayrıntılı bilgi için bk. Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/73; Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye*

ve Dimeşk'te kader görüşünü ilk seslendiren kişi olduğu zikredilir.⁵⁹ O, yönetimin ağır bir yük olduğunu, büyük bir sorumluluk gerektirdiğini, idarecilerin adalet ve liyâkate önem vermelerini, insanların hür ve eşit olduklarını ilan ediyordu. Halife II. Yezid, onun adalet, eşitlik ve hürriyete çağıran sözlerinin tesirinde kaldı ve bu nedenle yönetimden el çekti. İkinci şehit olarak anılması da halifeye çağrısının karşılık bulması ve bu sebeple suçlu ilan edilerek öldürülmesidir.⁶⁰ Kaderciliği reddeden düşüncesiyle öne çıkan fakat hayatı hakkında detaylı bilgiye sahip olmadığımız diğer bir şahıs da Ata b. Yesâr'dır (ö. 103/721). Kaynaklarda ona, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinde Ma'bed'in yanında şahit oluyoruz. Ma'bed el-Cühenî ve Ata b. Yesâr'ın Hasan-ı Basrî'ye gelerek şu şikâyetle bulundukları nakledilir. Ey İmam! Bu sultanlar kan döküyorlar ve milletin malını gasp ediyorlar ve bütün bunların da Allah'ın iradesi ile gerçekleştiğini söylüyorlar. Hasan-ı Basrî'nin Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar şeklinde karşılık vermesi⁶¹ politik kararları meşrulaştıran kader algısını reddetmeye diğer taraftan da Ma'bed'in Allah'ın ilmini ve kudretini göz ardı eden düşüncesini ta'dile yöneliktir.⁶²

Nasr Hamîd Ebû Zeyd, Hasan-ı Basrî'nin, kader hakkındaki düşüncesini çağdaşı Ma'bed el-Cühenî'nin görüşüne dayandırmış olabileceğini; bununla birlikte hayrın ve şerrin kulun iradesiyle gerçekleştiği düşüncesine de bir düzeltme yaptığını söyler. Hasan-ı Basrî'nin fikrî bir değişim önerisinin kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyen Nasr Hamîd, aksi halde Allah'ın kudretini nefy etmenin veya onda bir eksikliğin meydana gelmesinin kaçınılmaz olacağını ifade eder. Bu nedenle Hasan-ı Basrî; Ma'bed ayrıca Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Gaylân'ın görüşlerine kısmen katılmakla birlikte bir düzeltme yapmanın gerektiğini de öngörmüştür. İlahî irade ve kudret ile olgu arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah etmiştir. “Günahlar dışında her şey Allah'ın kaza ve kaderiyledir.”⁶³ Onun günahlar ile kastettiği Ma'bed ve Ata b. Yesâr'ın dile getirdiği sosyal zulüm ve baskı, Müslümanların kanlarının dökülmesi, mallarının gasp edilmesi türünden kamusal suçlardır.⁶⁴

Ma'bed el-Cühenî ve Ata b. Yesâr, Hasan-ı Basrî'nin yanına tesadüfen gitmiş değillerdi. Onların esas gayesi, kanıt ve delillerle sultanları şikâyet etme istekleriydi. Şikâyetin konusu ise meliklerin insanları katledip onların mallarını gasp etmeleri, bu fiillerini Allah'ın takdiri olarak ilan etmeleri böylece kendileri için bundan kaçışın olmadığı, insanlar için de bir çıkış yolu bulunmadığı inancını kökleştirme çabalarıydı. Bu itibarla Allah'ın ezeli hükmüne ve Emevî idaresine boyun eğmekten başka bir seçenek de kalmamaktaydı. Kaderîlerin çağrısı ise insanların özgür olduklarını fark etmelerini ve insan onurunu yok eden despotizmden kurtulmalarını sağlamaktı. Bu sebeple sloganları “cebr de kader de yoktur” oldu.⁶⁵ Buna göre güç ve makam sahibi yetkili şahıslar, işledikleri suç ve haksızlıkları ilahî iradeye havale ederek hesap vermekten kurtulamaz ve hiç kimse kendi eylemlerinden Allah'ı ya da bir başkasını sorumlu tutamazdı. Yöneticiler, keyfî idareden kaçınıp sosyal adaleti tesis etmekle görevli, kamu maslahatı doğrultusunda hareket etmesi gereken memurlardı.⁶⁶ Bilgi, yetki ve (mevcudu değiştirebilme) gücüne rağmen fiil işleme konusunda insanı yetkisiz/yetersiz görmenin dinî-siyasi maliyeti ise yönetenle yönetilenin (maslahatının) kesin çizgilerle birbirinden ayrılması, sınıfların ve azınlığın oluşması böylece yönetimin halk tarafından denetlenme imkânının ortadan kalkmasıydı.⁶⁷

Hasan-ı Basrî de derslerinde irade ve tercih özgürlüğünü ayrıca sorumluluk ve hesap verebilme ahlâkını vurguluyor bu da ister istemez Emevî yönetimini kaygılandırıyordu. Halife Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705), Hasan-ı Basrî'ye durumu izah etmesi için tehdit dolu bir mektup gönderdi. Halife, irade özgürlüğü ve sorumluluk bid'atinin dindeki yerini, kaynağını ve dayanağını kendisine açıklamasını istiyordu. Hasan-ı Basrî'nin uzunca cevap verdiği mektubunda şu sözler dikkat çekiciydi. Kadere dair bu sözlerin bizim tarafımızdan ilk kez söylenmesinin sebebi, bugünkü insanların daha önce görülmemiş şekilde Allah'ın adaletini inkâr etmiş olmalarıdır. Her kim dine birtakım

fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye'l-İslâmiyye, 2/112; Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 127.

59 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye'l-İslâmiyye*, 2/111; II. Muaviye ve III. Yezid'in cebr inancı yerine kaderiyyeye meylettikleri fakat bu hareketin dönem itibarıyla çok da etkili olmadığı ifade edilmelidir. Bk. Macid Fahri, *Tarihü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, çev. Kemal Yazıcı (Beyrut: Darü'l-Meşrik, 2000), 90.

60 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 126-127.

61 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâş (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 441.

62 Hasan-ı Basrî, benimsediği ilkeyi tekit etmek ve meramını açıkça ortaya koymak için “her kim, günahlar Allah'ın takdiri iledir derse kıyamet günü yüzü kapkara kesilmiş olarak gelecektir.” Bu sözünün akabinde şu ayeti okumuştur. “Artık kıyamet gününde Allah hakkında asılsız inançlar ileri sürenleri, yüzleri kararmış göreceksin. Büyüklük taslayanların kalacağı yer cehennemde değil midir?” (el-Zümer 39/60). İzah için bk. Ebû Zeyd, *İtticâhü'l-Aklî fi'l-Tefsîr*, 31.

63 Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî fi'l-Tefsîr*, 30.

64 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye'l-İslâmiyye*, 2/119.

65 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye'l-İslâmiyye*, 2/113-114.

66 Aydın, “Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri”, 252.

67 Ayrıntılı bilgi için bk. Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, 200-201.

yenilikler ilave etmiş ise Allah da yeni sözler söylemiş, O'nun kitabına sarılanlar O'ndan gelen bu yeni tavsiyeleri almış ve onlar sayesinde helak edici şeylerden kaçınmışlardır.⁶⁸ Hasan-ı Basrî, Allah'ın adaleti ile insanın hür iradesi arasındaki mantıksal bağın varlığına dikkat çekiyor; insan hürriyetini nakz eden her düşüncenin, Allah'ın zât ve sıfatlarına kötü fiillerin izafe edilmesi anlamına geldiğini vurguluyordu. Bir anlamda hürriyet, cebr inancı karşısında Allah'ın yenilenen sözüydü.

Kader düşüncesini sistematik bir düşünce şekline getiren ise Gaylân el-Kıptî diğer adıyla Gaylân ed-Dimeşkî'dir. Gaylân'a Gaylâniyye adında bir fırka nispet edilmekte ve Mu'tezile'nin dördüncü tabakasında zikredilmektedir.⁶⁹ Gaylân, Şam'da Kaderiyye'nin lideri olarak bilinir. Şam bölgesinde Gaylâniyye adı verilen birçok taraftarı da olmuştur. O, kaderi reddeden düşünceyi Ma'bed el-Cühenî'den almıştır.⁷⁰ Gaylân, iyiliklerin Allah'tan olduğunu; şer ve kötülüklerin insan tarafından gerçekleştirildiğini savunuyordu. İyi ve kötü sadece Tanrı'dan gelirse insan sahip olduğu özgürlüğünü yitirecekti. İstitaâyı (güç yetirebilme), koşulların uygunluğu ve organların sağlamlığı olarak tarif etti⁷¹ ve insan özgürlüğü için öncelikle ontik bir zemin oluşturdu. Artık insan, fiilin kendisine nispet edilebildiği kâdir ve fâil bir varlıktı. Allah'ın yalnızca aslah (en iyi) olanı yapacağını; günahları hükme bağlamadığını; günahların iradesini kullanan insan tarafından işlendiğini; Allah'ın irade edip yarattığı fiillerden dolayı insanı cezalandırmasının kabih olduğunu, O'nun asla zulmetmeyen adil; güç yetirilemeyen teklif etmeyen rahîm; kınanmayı gerektirecek şeyi yapmamasıyla hakîm olduğunu ilan etti. Bu görüşler daha sonra Mu'tezile tarafından benimsenmiş ve teolojik önermelere dönüştürülmüştür.⁷² Câbirî'ye göre Hasan-ı Basrî, Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dimeşkî, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) gibi ilk Mu'tezilî âlimler, cebr, ihtiyâr, iman, küfür, fıkâ vb. konularda insan hukukunu önceleyerek kalam ettikleri halde sonra gelenler meseleleri ahlakî ve insanî alandan çıkarıp teolojik-metafizik bir alana taşımışlardır. Artık insanın zâtı, sıfatları ve fiillerini bir kenara bırakıp Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri konusunu ele aldıkları celilî'l-kelema yönelmişlerdir.⁷³ Zamanla da insan, Tanrı karşısında adeta aciz ve çaresiz bırakılmıştır. Kendi gerçekliğinden koparılırken diğer taraftan metafizik ilgiyi de yitirmenin yaratacağı sorunlarla baş başa kalmıştır. Çünkü Tanrı değiştiremeyeceğine göre kadere razı olup cebre itaat etmenin dışında insana bir seçenek bırakılmamıştır.

Diğer taraftan Câbirî, kader görüşünü ilk ortaya atan kişi Ma'bed el-Cühenî olsa da Gaylân'ın bu görüşü yaydığını ve hatta uğruna savaş verdiğini vurgular.⁷⁴ Neşşâr da onu, Mu'tezilî inanç esaslarından ikincisi olan adaletin ilk müjdecisi olarak niteler.⁷⁵ Câbirî'ye göre Gaylân, kendi çağında aydınlanma entelektüelini temsil eden önemli bir figürdür.⁷⁶ Aynı zamanda o, Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) katında güvenilir bir konuma sahiptir. Onun hilafeti sırasında Müslümanların işlerini düzenlemede ona yardım ettiği ve hatta hazineden sorumlu olduğu rivayet edilmektedir.⁷⁷ Kader başta olmak üzere mevcut sorunları konu edinen kitap ve risaleler yazmıştır.⁷⁸ Fakat bu eserler, Mu'tezile metinlerine içerikleri sirayet ettikten sonra kaybolmuştur. Dolayısıyla halife Ömer b. Abdülaziz'e yazdığı mektup dışında ona ait bir metin günümüze ulaşmamıştır.⁷⁹ Bu mektupta en yalın ifadesiyle insanın özgür olduğunu, bütün kötülüklerin insanın ihtiyârıyla meydana geldiğini, ilahî cebr kurgusuyla zulmün örtbas edilemeyeceğini, Emevî idarecilerinin haksız olduğunu, haksızlıklara karşı itiraz ve başkaldırının gerekliliğini dile getirmiştir. O, mek-

68 Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 101; Hasan-ı Basrî ve Abdülmelik b. Mervân'ın karşılıklı risaleleri hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Şemseddin el-Kudsi, "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)", nşr. Mehmet Kubat, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 353-373.

69 İbrahim Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye-Menhecün ve Tatbikuhü* (İskenderiye: Dâru'l-Meârif, 2003), 2/99; Kaderî muhalefet, Emevî halifesi Hişam'a karşı devrimci bir kampanya başlatan Gaylân ed-Dimeşkî ile daha aktif hale geldi. Hareket ancak Gaylân'ın ölümünden sonra ivme kazandı ve 744'te III. Yezid'in II. Velid'e karşı darbesiyle doruğa ulaştı; bu darbe, Yezid'in, eğer isterse istifa etmeyi kabul ettiği sınırlı bir halifelik de dâhil olmak üzere kaderî siyasi gündeminin kısa bir süreliğine uygulanmasına yol açtı. Fakat kaderî öğreti sürdürülemedi ve Emevî iktidar dönemi ile sınırlı kaldı. Ayrıntılı bilgi için bk. Blankinship, "The Early Creed", 39.

70 Hüseyin Atvan, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi-Biladi's-Şam* (Umman: Dâru'l-Cil, 1986), 34.

71 Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2/99; Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Maraz, *Aklı Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl Bin Ata*, (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 248-263.

72 Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2/100; Mu'tezile'nin kader algısını takip için bk. Namık Kemal Okumuş, "Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 43-79.

73 Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 125.

74 Câbirî, *Arabî-Arap Ahlakî Aklı (el-Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-Arabî)*, 125.

75 Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/74.

76 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller*, çev. Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 62-63.

77 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyeti'l-İslâmiyye*, 2/124.

78 Kendisine nispet edilen kader konulu eserler; Kitabü fi'r-Red ale'l-Evzâi fi'l-Kader ve Kitabü Nakz'l-Kavl fi'l-Kader'dir. Bilgi için bk. Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslâm*, 92.

79 Câbirî, *Arap-İslâm Medeniyetinde Entelektüeller*, 62-63.

tubunda çağrısını şu sözlerle ilan ediyordu:

“Ey Ömer! Gördün görmezlikten geldin. Baktın ama olmamış gibi davrandın. Şunu bil ki Ey Ömer! Sen İslam’ın çürük kalıntılarına ve silik izlerine yetiştin. Ne takip edebileceğin bir iz bulabiliyor ne de faydalanabileceğin bir ses duyabiliyorsun. Sünnet yok olmuş; bidatler belirmiştir. Âlimler korkularından konuşamayacak duruma gelmiş; cahillere danışılır olmuştur. Nice ümmetler imamları sayesinde felaha ermiş; niceleri de imamları yüzünden helak olup gitmiştir. Bir bak bakalım! Sen bu iki imamdan hangisisin? Allah Teâlâ buna dair: “Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık...”⁸⁰ diyor. Bu, hidayet önderidir. Kim ona tabi olursa müttefiktir. Diğer bir ayette “Onları, (insanları) ateşe çağıran öncüler kıldık. Kıyamet günü onlar yardım görmeyeceklerdir.”⁸¹ Allah Teâlâ ateşe çağırıyor diyen birini bulamayacaksın. Çünkü bu durumda ona kimse tabi olmaz. Oysa ateşe davet edenler, insanı Allah’a karşı günah işlemeye çağıran kimselerdir. Ey Ömer! Sen hiç yaptığını kınayan; kınadığını da yapan hikmet sahibi birine rastladın mı? Verdiği hükme uyanı cezalandıran veya azap ettiği şeye hüküm veren birini gördün mü? Ya da hidayete çağıran fakat daha sonra çağırdığından saptıran bir rehber tanıdın mı? Yine insana gücünün üstünde sorumluluk yükleyen veya onları itaat etmelerinden dolayı cezalandıran merhamet sahibi birini gördün mü? Sen hiç insanları zulme ve zalimliğe sevkeden âdil birine şahit oldun mu? Yine insanları yalana ve dolana iten doğru sözlü birine rastladın mı? Anlayana da anlamayana da bu kadar açıklama yeter artar bile... Ömer, Gaylân’ı çağırttı ve anladığım kadarıyla sen benim içinde bulunduğum durumu tasvir ediyorsun, dedi. Gaylân: Haksızca elde edilen hazine mallarını satılması ve zulmün sona ermesi için beni memur tayin et, dedi. Ömer, Gaylân’ı bu göreve atadı. O, şu cümleleri seslendirerek malların satışını yapıyordu: Hainlerin mallarına gelin. Zalimlerin mallarına gelin. Resul’ün sünnetine ve yaşayan örneğine (sîret) aykırı olarak onun yerine geçen kimselerin mallarına gelin. Çağırdığı şeyler arasında değeri otuz bin dirheme ulaşan ipek kumaşlar vardı. Üstelik bazılarını ibret olsun diye parçaladı. Gaylân şöyle diyordu: Bu halifeleri hidayet imamları zannedenlerim hangisi bana kendisini mazur gösterebilir? Bakın işte! İnsanlar yoksulluktan kıvranırken onların kullandıkları eşyalar⁸²

Mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Gaylân, Emevî idarecilerinin hayali paralarına el koymuştu. Ayrıca bu mektupta halifeyi belirli reformlar yapmaya da teşvik etmişti. Onun ve aynı fikirde olanların isteği, gücün (iktidar) her şeye yetki tanıyan ilahî bir armağan olarak görülmemesiydi. Çünkü kötüye kullanılan her yetki, ahlâk ve adalet başta olmak üzere bütün değerlerin yitirilmesine neden oluyordu. Halife Ömer, onun mektubunu hoş karşıladı ve hatta onu mezalim divanının (mazlumların hukukî haklarını koruyan kurum) başına atayıp haksız yollarla zenginleşip servet biriktiren Emevîler’den hesap sormakla görevlendirdi. Gaylân, mektubunda da görüldüğü üzere insanın özgürlüğünü ve seçim hakkını deklare ediyor, insan şeref ve haysiyetini önemsiyor, azınlığın aşırı zenginleşmesini sorguluyor, güç ve yetki sahibi herkesin aldığı kararların sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini ilan ederek Ömer b. Abdülaziz’i adalete tabi olmaya çağırıyor ve ulemanın korkmadan konuşabilmesini, cahillerin de cesaretlendirilmemesini dile getiriyordu. Gaylân’ın düşüncesinde insanın diğerine sirayet eden geçişli (kamusal) fiilleri Allah’ın fiili olarak görülemeyeceğinden hükümlerinin ahirete ertelenmesi söz konusu değildi. Ona göre kamusal suç ve kabahatlerin telafisi, doğrudan öte dünyanın konusu (ircâ) olamazdı. Böylece o, yöneticileri yaptıklarından sorumlu tutuyor ve adaletin gereğine işaret ediyordu. Bu itibarla Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Gaylân’ın tevhîd ve adl’e çağırıldığını, sözleriyle ve kalemiyle insanları ahlâkî değerlere davet ettiğini özellikle zikreder.⁸³ Tabiatıyla onun, bir dinin insana va’d ettiği fayda ve olanakları gerçekleştirmesi adına adalet ilkesini ısrarla vurgulaması, dini şahsî istek ve arzularıyla sınırlandıran yetki sahipleri tarafından hoş karşılanmadı. Üstelik Gaylân ve takipçilerinin aydınlatıcı fikirleri, Emevî sarayında ve Ümeyyeoğulları’ndan hoşnut olmayan muhalifler arasında hızla yayılıyordu. O ve arkadaşları, yöneticilerin güçlerini istediklerini yapabilecekleri ilahî bir armağan olarak görmemeleri gerektiği görüşündeydi.⁸⁴ Fırka tarihçilerine göre Kaderîler, protest fikirleriyle sadece kader konusunu değil, kendi çağlarında karşılaştıkları pek çok sorunu akılcı ve liberal bir bakış açısıyla gündeme alarak aydınlanmacı bir ideolojiyi yaymaya çalışmışlardı.⁸⁵ Fakat

80 el-Enbiya 21/73.

81 el-Kasas 28/41.

82 Kâdî Abdülcebbar, *Fadlû'l-İ'tizal-Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Kahire: 1986), 230-231; *Fadlû'l-İ'tizal* Mehdi-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 47-48; Neşşâr, Gaylân’ın katledilişini de şu şekilde özetler: Hişam b. Abdülmelik, Gaylân ve arkadaşı Salih’in katline meşruiyet sağlayacak bir fetva düşündü. Gaylân’ı tartışması ve hakkında fetva vermesi için Evzâî’ye gönderdi. Evzâî Emevîler’in adeta bir piyonu idi. Emevîler onu dünya malına boğdular. Verdiği fetvaların bedelini ödeyerek dinini ve dünyasını satın alıyorlardı. Evzâî, Gaylân kendi görüşünde ısrar edince işkence ile öldürülmesi ve katledilmesi hususunda Halife Hişam’a görüşünü ilettili. Ayrıntılı bilgi için bk. Neşşâr, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/77-78.

83 Kâdî Abdülcebbar, *Fadlû'l-İ'tizal*, 162, 230-231.

84 Atta - Zafar, “The Development of Qadariyya And Jabariyya Schools of Thought And The Issue of Heresy And Heretics During The Umayyad Period (661-750 Ce)”, 16-17.

85 Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 63.

Hişam b. Abdülmelik (ö. 125/743), onun yukarıda dile getirilen sözlerine tanık olduktan sonra bu adam beni ve atalarımı aşağılıyor, halife olduğum gün onun ellerini ve ayaklarını keseceğim, dedi. Saltanat koltuğuna oturduktan sonra Gaylân ve arkadaşı Salih'i, Ömer b. Abdülaziz'in ölümünün akabinde kaçtıkları Ermenistan bölgesinden getirterek o gün düşündüğü her şeyi uygulayarak onları öldürdü.⁸⁶

Gaylân, Ma'bed el-Cühenî'den kader ve halku'l-kuran görüşünü almış⁸⁷ daha sonra kader ve ırcâ düşüncesini bir araya getirmişti. İrcâ ona göre büyük günahların ihmali ve ahirete tehiri anlamında değildi. İnançlar ya da af imkânı, insanın sorumluluğunu göz ardı etmesi için bir gerekçe olamazdı. Gaylân, hayrın ve şerrin kuldân olduğunu⁸⁸ söyleyerek amentü doktrinine aykırı bir görüş ileri sürmüştü. Allah'ın kadîm bilgisini inkâr etmemiş, fakat bu bilginin insanın hürriyetini nefy etmesine onay vermemişti.⁸⁹ Elbette Allah, yaratan ve fiilde bulunan bir varlıktı; fakat O, her şeyi özellikle de insan fiillerinin nasıl olması gerektiğini irade eden bir varlık değildi. Allah, insana, akli ve irade-siyle fiillerine bitişen ahlâkî nitelikleri belirleyebileceği bir yetki vermişti. Bu sebeple var olan her şeyi özellikle de halifelerin kabih fiillerini irade etmesi düşünülemezdi. Gaylân'ın düşüncesinde bu durum, Allah'ın gerçekleşmeden önce (ma'dum) fiilleri bilmediği anlamına gelmiyordu. Allah yalnızca hırsızlık, yolsuzluk, cinayet gibi kabih fiillerin sonuçlarını/kötülük (semere) yaratmıyordu.⁹⁰ Dolayısıyla meydana gelen ve insanların yaşamını etkileyen hiçbir kötülük Allah'ın takdiri olamazdı. Kaderî öğretilerde insan, Allah'ın irade etmediği şeyleri yapabilir; kendi karar ve fiillerinin niteliğini ve fiilleriyle nelere mâl olacağını (semere) bilebilirdi. Allah, beşere ait kötülüklerin ne irade edeni ne de fâilidir. Gaylân'a göre ilahî irade, kulların fiilleri söz konusu olduğunda son derece tarafsızdır. İnsanın Allah ile ilişkisi O'nun mutlak iradesine bağlı olmadığından kötülükler O'ndan değil insandan gelir. İnsanı bir fiili yapmaya ya da kaçınmaya zorlayacak ilahî ilim ya da fiil söz konusu değildir. İnsan, kendi özgür iradesiyle kendi kaderini ve (ahlâkî) tutumunu belirleyen gerçek fâildir.⁹¹ Allah ise insanların başkalarıyla ve Kendisiyle ilişkilerini iyileştirmek ve düzenlemek için sadece onlara rehberlik etmektedir.

Gaylân'ın iman tanımı da esasında insan hürriyetini, eşitliğini ve sınırlarını vurgulayan bir tanımdı. O, insanın tabiatı gereği sahip olduğu ilk bilginin zorunlu olduğundan hareketle bunun iman olmadığını; imanın ikinci bilgi (iktisâbî) ile gerçekleştiğini ileri sürdü.⁹² İmanın, muhabbet ve boyun eğiş yönüyle ikinci bilgiyle gerçekleştiğini; ikrârın Allah ve resulünden gelen şeyleri onaylamak olduğunu; birinci bilginin ise fitrî zorunluluk anlamına geldiğini söyledi. Ona göre fitrî bilgi sadece âlemin bir yaratıcısı olduğunu bildirmekteydi ve tevhîd bilgisi akıllı her birey için oldukça basitti. Fakat iman, amelleri bütünüyle etkilediğinden özgür fiiller, insan haklarını ve sorumluluklarını içerisine almaktaydı.⁹³ Buna göre ahlâkî davranışlar olmadıkça kalpteki iman bir fayda sağlamamaktaydı. Gaylân, ilk bilginin Allah'ın fiili olduğu için iman olmadığını, imanın marifet ve lisan ile ikrar olduğunu, artıp eksilmediğini, inanan herkeste eşit olduğunu, kim olursa olsun inanç üzerinden bir üstünlük ya da imtiyaz elde edilemeyeceğini, akıl ve vicdandan gelen iyilikleri kapsadığını ileri sürdü.⁹⁴ İkinci iman, Allah'tan ve resulden geleni ikrar etme, ona boyun eğme, yerine getirme ve muhabbeti. Bununla o, imanın, insanın davranışlarında tezahür etmesi gerektiğini aksi halde gerçekle (ma'kul ve ma'ruf) örtüşmeyen bir iddiadan öteye geçemeyeceğini ve (imanın) varoluş gayesine aykırı anlayışların var olacağını söylemek istiyordu. Böylece insan, bir inanca güvenerek kötülüğü meşrulaştıramaz ya da kendi menfaatiyle uyum sağlayacak bir inancı benimsemeyezdi. Çünkü onun düşüncesinde akıllı her birey, Allah'ı nelerin hoşnut edeceğini aklen ve nebevî tecrübeyle bilebilirdi. Allah ise insanların seçimler yaparken sadece akla ve ilahî rehberliğe tabi olmalarını istemekteydi. Kısacası O, sadece iyiyi emreden, yararlı olanı irade eden ve adaletin

86 Kâdî Abdülcebbar, *Fadlû'l-l'izal*, 230-233; İbn Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, 48-49; Mürüvve, *en-Nez'a-tü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyeti'l-İslâmiyye*, 2: 111; Ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri", 255.

87 İbn Nübâte, İslâm'da kader ve halku'l-Kur'an görüşünü ilk dile getirenin Gaylân olduğu söyleyerek farklı bir görüşe işaret eder. İzah için bk. Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed b. Nübâte, *Serhu'l-Uyûn* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 289; Ezeli kelâm anlayışı, Allah'ın değişmez ilmi ve iradesi anlamıyla politik istismara konu olmaktadır.

88 Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Biladi's-Şam*, 37.

89 Gaylân'a Allah'ın ilminin vaki olmadan önce âlemdaki her şeyi kuşatıp kuşatmadığı sorulmuştur. Bu sorunun içeriğine göre Allah, İblis'in secde etmeyeceğini bildiği halde secde emrini ona iletmiştir. Gaylân, bu olgunun gerçekliğini inkâr etmeden ilahî ilmin kuşatıcı ve apaçık olduğunu ve asla zorlayıcı (icbarî) olmadığını dile getirmiştir. Benzer şekilde Allah, Hz. Adem'in yasak ağaca yaklaşmasını yasakladığı halde onu buna zorlamış değildir. Hz. Adem de bu ilim doğrultusunda hareket etmemiş ta ki itaate yöneldiğinde ilahî ilme tanık olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslâm*, 82.

90 Dominique Arfaoui, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî*, çev. Rinde Ba's (Beyrut: Mektebetü's-Şarkiyye, 2010), 96.

91 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslâm*, 97; Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Biladi's-Şam*, 36-40.

92 Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldun* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1983), 213; Gaylân, gerçek imanın nazar, tefekkür ve istidlâl dayandığını, delile dayanmayan imanın geçerli olmadığını ileri sürmüştür. İzah için bk. Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslâm*, 104.

93 Ona göre ilk bilgi, iman olarak isimlendirilmez; dolayısıyla iman, kazanılmış/mükteseb olan (davranış bilinci) ikinci bilgidir. Bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 132; Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Biladi's-Şam*, 36.

94 Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî*, 214.

gereğini yapan hikmet sahibi bir varlıktır.⁹⁵ Allah, insana ait tercihlerin bir parçası değildir ve insan kendi fiillerini özgürce tercih edebildiğinden neden olduğu (ahlâkî ya da yasal) sonuçların gerçek fâilidir.

Gaylân'a göre Allah'ı bilmek, insanın nazar/istidlâl fiilinin sonucudur ve (yalnızca) nazar yoluyla kişi dindeki gerçekleri bilebilir. Ayrıca doğru bilgiyi arayanlar için tefekkür/nazar zorunludur. Nazar fiili de insanın kudreti ve iradesi doğrultusunda varlık kazanmaktadır. İnsanın akıl yürütebilen özgür bir fâil olmaması ise Allah'ın (ve dinin) bilinemez olduğunun bir yönüyle ikrarıdır. Tanınmayan/ıdrak edilemeyen bir tanrı da insanın biçimlendirici tasavvuruna ve suistimale daima açıktır. Fakat insan aklı; iyi, kötü, adalet ve zulüm gibi değerleri bilebilir ve bu ahlâkî standartlar hem Allah hem de insan için aynı anda geçerlidir. Allah ve insan ortak ahlâkî ve yasal değerlerle birbirine bağlandığında ise şahsî çıkarlar doğrultusunda şekillenen bir tanrı insan yaşamında varlık bulamaz.⁹⁶ Anlaşıldığı kadarıyla erken dönemde bilgi meselesi bir yönüyle iman; diğer yönüyle insanın sorumluluğu ve kaderiyle ilişkili bir konu olmuştur.⁹⁷ Bu bakımdan özgürlük ve sorumluluk, Allah'ın yeryüzündeki iradesinin etkin olması için de önemli ve gerekli bir husustur. Şu halde öncelikle güç ve bilgi sahipleri, kendi eylem ve kararlarından sorumlu bireylerdir. Onlar, yetkileriyle iyi ve fayda yönünde değişimi sağlama kudretine ya da düzeni, uyumu ve iş birliğini bozma gücüne sahiptirler. Kararları neticesinde oluşan kötülükleri ilahî iradeye atfetmeleri ise sorumluluktan ve hesap vermekten kaçınma arzudur. Dolayısıyla Allah'ın var olan her tür durumu mukadder kıldığı inancı, bir anlamda O'nu insan hayatının dışında konumlandırıp atıl kılma arzusunun dışavurumudur. Diğer bir ifadeyle Allah adına hükmetme ve O'nun sahip olduğu yetkiyi ele geçirme arzusu esasında insanın (her alanda) niteliksizleşme sürecidir.

Kendisine ircâ görüşü nispet edilen Gaylân⁹⁸, iman konusunda insanların birbirine üstünlüğünden söz edilemeyeceğini ilan etti. Ona göre bir peygamber, melek, sultan ya da sıradan bir insan olsun, inanç noktasında aralarında herhangi bir ayrıcalık ve üstünlük yoktu. Bu sebeple hiç kimse Allah'ın katında kendisi veya soyu adına seçkin bir konum iddiasında bulunamazdı. Kaderî düşüncede ircâ, İslâm'ın şekilci anlayışına karşı protest bir hareketti. Çünkü ircâ, dinin ritüelistik şekillerini ortadan kaldırırken, niyet ve vicdanı öne çıkarıyordu. Ancak niyetler ve buna bağlı ameller sorgulandığında şekilci dindarlık ahlâkî değerleri kamufle edemezdi. Filhakîka İnananlar birbirleriyle eşitlenerek sıradan mümin yüceltilen şahıslarla denk bir düzlemde konumlandı. İnsanî zeminde din, ayrıcalık ve üstünlük aracı olmaktan çıkarıldığından (özgeci) dinî bir anlayış tek gerçek olarak algılanamaz, kişilerin ya da grupların diğerine üstünlüğünden söz edilemezdi.⁹⁹

Bu eşitlik anlayışı, akıl ve irade sahibi her varlığın istisnâsız fiillerinden sorumlu ve hesap vermekle yükümlü olduğunun güçlü bir ilanıydı. Ancak burada ircâ ile irade hürriyeti arasında bir çelişki de dikkat çekicidir. Özgürlükçülere göre insan, yaptıklarından sorumludur ve eylemleriyle kendisi hakkında hükmün belirleyicisidir. İrcâ ise genel anlamda bir şeyi tevfiğe bırakan eğilimdir. Hükmü Allah'a bırakıp ahirete tehir ederek günahkâr hakkında ümitvâr olmaktır. Diğer taraftan Mürcie, gündelik politikadan uzak durma eğilimi iken Kaderîler politik muhalefetleriyle canlarını dahi feda etmişlerdir. Dolayısıyla Kaderîler'in ircâ anlayışı eşitlik anlamıyla insanların inanç ve eylem özgürlüğünü vurgulamakta böylelikle yasal olarak da tüm insanları eşitlemektedir. Buradan hareketle Gaylân, imanın içeriğine Allah'ın aklen yapması mümkün olmayan şey kaidesini ekleyerek kötülüğü Allah'tan nefy etmiştir.¹⁰⁰ Çünkü Allah'ın aklen insanı bir fiile zorlayıp bu nedenle cezalandırması mümkün değildir. Öyleyse kötülük, insanın irade ve ihtiyarıyla yaptığı bir fiildir. Günahkârı ebedî cezaya çarptırma gibi Allah'ın aklen yapmaması mümkün olan bir şey ise iman ile bağıntılı olmayıp adli ilahînin alanı içerisindedir. Allah, kıyamet günü bir isyankârı affederse onun gibi olan her isyankâr mümini de affeder. Birini cehennemden çıkarırsa onunla benzer olan herkesi oradan çıkarır. Haddi-

95 Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 2/100.

96 Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 60.

97 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslâm*, 97; Atvan, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi-Biladi's-Şam*, 36-40; İman, kudret ve bilgi arasındaki ilişki, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ile de devam etmiştir. Ona göre insanın bir şeye kadir olması o şeyin keyfiyetini bilmesi koşuluna bağlıdır. Dolayısıyla keyfiyeti bilinmeyen bir şey, kudretin etki alanına dâhil değildir. Onun düşüncesinde Allah'ın, hareket, sükûn, sesler, acılar ve diğer bildiği şeylere insanı kâdir kılması mümkün iken; renkler, tatlar, kokular, ölüm, acz gibi keyfiyeti bilinmeyen arazlara kâdir kılması düşünülemez. Ebû'l-Hüzeyl bu şekilde Allah'ın kudreti ile insanın kudretini ayırmıştır. O, insanın bir fiile kudretinin var olduğu görüşüyle Allah'ın sınırsız kudretiyle meydana gelen iman arasındaki tenakuzu kaldırmaya çabalamıştır. Ebu'l-Hüzeyl, bilginin, insanın fiili olduğunu kabul etmiş, Allah'ın insana tanıdığı kudreti de bu fiil ile ilişkilendirmiştir. Bk. Ebû Zeyd, *İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsir*, 48.

98 Gaylân'ın ircâsı, cebrî ya da hâlis ircâ değildi. O, kader ile ircâyı, başkaldırı ile ircâyı bir araya getirmişti. İzah için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 131; Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslâm*, 93.

99 Adonis, *es-Sâbit ve'l-Mütehavvil* (Beyrut: Dâru's-Sâqî, 2003), 1/245; Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 182.

100 Tarihî niteliğiyle ircâ, öncelikle Hz. Ali ve Osman gibi belirli şahıslara ilişkin bir belirleme iken; daha sonra alanı genişleyerek bazı fırka ve şahıslara da nispet edilir olmuştur. Ehl-i Hadis, Kaderiyye, Cebrîyye ve Hariciyye'den Mürcie görüşünde olanlar çıkmıştır. Ebu Hanife de bu tanımlamaya dâhil edilen şahıslardan biridir. Şu halde bu eğilim, hicrî ikinci asırda oldukça güç kazanmıştır. İkinci yüzyılın başlarında yükselişe geçen bu eğilim zamanla zayıflamaya başlamıştır. Bk. Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 2/100; Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 168.

zatında insanların ahirette bu şekilde eşitlenmesi siyasi bir içerik de ihtiva eder. Ahiretteki adalet ve eşitlik, dünyada da insanlar arasında adalet ve eşitliği gerektirir. Benzer suç ve günahlar, kişinin statüsü ne olursa olsun aynı hüküm ve yasal karşılığa tabidir. Dolayısıyla takva ve ahlâkî erdemler dışında bir ayrıcalığa imkân tanınması mümkün değildir.¹⁰¹

Bu ilkeyle aynı zamanda imamet, Kureyşli olana özel bir statü olmaktan çıkar. Kitap ve sünneti tatbik eden liyâkat sahibi herkes, imamete layıktır. Böylece “imamet, ancak ümmetin icma ile gerçekleşir” ilkesiyle siyasi bir karaktere bürünür.¹⁰² Gaylân, şûrâya dayanan İslamî yönetim anlayışını mirasa dönüştüren Emevîleri liyâkat ve adalet ilkesine davet etmiştir. Fakat onun ehliyet ve liyâkat sahibi şahısların yönetme hakkı olduğunu ileri sürmesi liyâkatsiz yöneticiler için tehditte başka bir şey değildi. Benzer şekilde Cehm b. Safvân da (h.127/m.745), hilafette Kureyşli olma kuralını reddetmiştir. Hilafetin ilahî bir tayin değil, kamusal bir olgu olduğunu ileri sürmüştür. Irk ve renk ayrımı yapmaksızın her kim ehliyet ve liyâkat sahibi ise halifelik onun hakkı olduğunu savunmuştur.¹⁰³ Bu düşünceler doğrultusunda Müslümanların genel olarak halifelik olarak bildiği bu kurumun dinle hiçbir alakası yoktur. Din ile bu kurumun ilişkilendirilmesi iktidar hırsı ve sindirme uygulamasından başka bir şey değildir. Halifelik, ne yargının ne diğer hükümet görevlerinin ne de devlet makamlarının inanç esasları arasında yer alır. İnsanların aklın esaslarına, nesnel değerlere, milletlerin tecrübelerine ve siyaset kurallarına göre örgütlenmesi dinin insanlığa bıraktığı bir görevden başka bir şey değildir.¹⁰⁴

Sonuçta Gaylân'ın sıfatların nefyi ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancı Mu'tezile'nin tevhid inancına; insan iyi eylemleriyle mükâfatı, kötü eylemleriyle cezayı hak ettiği düşüncesi Mu'tezile'nin el-va'd ve'l-va'id ilkesine; iman, Allah'a muhabbet ve boyun eğmektir; ıkrar, resulün Allah'tan getirdiklerini onaylamaktır; günahkârlar, günahları oranında cehennemde cezalandırılır sonra cennete girerek ebediyen kalırlar düşüncesi, bir yönüyle (ara form) el-menzile beyne'l-menzileteyn'e benzetilmiştir. Ömer b. Abdülaziz ve Hişam b. Abdülmelik gibi Emevî idarecilerine ve ümmetin fertlerine olan nasihati, Ümeyyeoğullarını tenkidi; itiraz ve eleştiriye insanları teşvik etmesi, emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker olarak nitelenmiştir.¹⁰⁵ İlkesel olarak Kaderî öğretide Allah'ın kabihi yaratıp bu sebepten kınaması; kötülüğü irade edip neticesinde cezalandırması; doğru yolda olmayı emredip, buna engel olması; doğru olanı emretmeyip, kullarını yalan sebebiyle yermesi; onları zulme zorlaması, güçlerini aşan bir şeyle sorumlu kılması düşünülemez. Allah, bunlardan birini yaparsa yaratılmışlardan birinin sefih olan fiillerine benzer bir durum ortaya çıkar ki O, bundan mutlak surette münezzehtir.¹⁰⁶

Cebr fikriyle öne çıkan bir şahıs olsa da Haris b. Süreyc'in (ö. 128/746). başkaldırı hareketine katılan ve bu kalkışmayı kader fiillerinden sayan Cehm b. Safvân'a da bu bağlamda yer vermelidir. Cehm b. Safvân delilin kuvveti ve dilinin fesaheti ile meşhur olmuş biridir. İnsanları öğretisine davet etmiş ve dili etkin kullanımıyla onların zihin ve kalplerine kolaylıkla etki edebilmiştir. Cebr anlayışı kaynaklarda onunla anılmaktadır. O, Cehmiyye fırkasının kurucusu ve kendi adıyla uzun süre yaşamasını sağlayan birisidir. Şehristânî, onun görüşlerine dair şu hususlara dikkat çeker: İnsan, bir şeye güç yetiremez; istitâatla nitelenemez; o, fiillerinde zorunluluk altındadır; onun kudreti, iradesi ve ihtiyarı yoktur.¹⁰⁷ Cehm'e göre Allah'ın fiili olması açısından hiç kimsenin hakikatte fiili yoktur. “Gerçek fâil yalnızca Allah'tır ve insana fiiller mecazen atfedilir. Güneş battı, rüzgâr esti, ağacın yaprakları sallandı örneklerinde olduğu gibi bu fiillerin sahibi ne güneş, ne rüzgâr ne de ağaçtır. Bu fiiller, Allah'a aittir. Ancak Allah, fiilin gerçekleştiği bir kudreti insanda yaratmıştır, fiil için bir irade var etmiştir; onu münferit olarak ihtiyara sahip kılmıştır” düşüncesiyle zorunluluk (cebr) anlayışının teorisyeni olmuştur.¹⁰⁸ Bu cümleden anlaşıldığı kadarıyla Cehm, insanın kudretini, irade ve ihtiyarını bütünüyle inkâr etmemektedir. Fakat fiilin ontolojik nedeni olarak bütün bu yetileri yine de Allah'a nispet etmiştir. Daha doğrusu o, kozmik cebrin teklifi ve insanın sorumluluğunu nefy ettiğini kabul etmemiştir. Vurgulanması gereken ise Cehm'in cebr anlayışının sosyal bir cebr ideolojisi olduğudur. Siyasi boyutuyla Cehm, Emevî sultanının varlığına meşru bir zemin sağlama gayesi taşımamıştır. Cehm'in Emevî idaresince öldürülmesi göz önüne alındığında, iktidarın varlığını kadere izafe etme ve bu sebeple ona teslim olma gibi bir düşüncüyü kastetmediği son derece açıktır. Cehm, kader anlayışını siyasi eylem ile ilişkilendirmemiş ve Emevî iktidarının siyasi cebrine karşı

101 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 101.

102 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, 129; Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, 64.

103 Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 210.

104 Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, 117.

105 Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Biladi's-Şam*, 39-40; Zeynî, *Şühedâü'l-Fikr fi'l-İslam*, 88-89.

106 Her şeyi bilen mutlak iyi olan bir varlık kötülüğe neden olamayacağına göre ancak kötülük de var olduğuna göre insanların tam bir özgür iradeye sahip olması gerekir. İlgi için bk. Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Bilâdi's-Şam*, 36-37;

107 Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2/100.

108 Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2/100; Ayrıntılı bir izah için ayrıca bk. Seyithan Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak* (Ankara: Fezr Yayınları, 2021), 129-136.

gelmeyi kader fiillerinden kabul etmiştir.¹⁰⁹ Emevî siyasi cebri, sabır mefhumunu ırcâ şekline dönüştürerek mutlak itaat için amelî bir esasî yerleştirmeye çalışmıştır. Bu da her ne olursa olsun siyasetin uygulamalarına rıza gösterme ve kabul etme anlayışına neden olmuştur. İrcâ da siyasi ve sosyal olmak üzere ikiye ayrılmış siyasi ırcâ, despotik uygulamalar karşısında dünyevî muhasebeden korunmanın ilahî/kutsal bir kalkanı görülmüştür.¹¹⁰

Nasr Hamîd, Cehm b. Safvan'ın cebr görüşünün, tevhidin te'kidi ve tespiti amacına matuf olduğunu söyler. Onun cebr anlayışı Emevîler'de olduğu gibi insanın fâilliğini mutlak bir nefyle geçersiz kılmaz. İnsanın kudreti ve iradesi vardır; fakat Allah'ın mahlûkudur. Yani insanın kuvvet ve iradesi, Allah'ın dilemesine boyun eğmiştir. Buna delil olarak Nasr Hamîd, Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) Cehm hakkında söylediği; Cehm, emri bi'l- maruf nehyi ani'l-münkeri benimseyen biridir, sözünü aktarır.¹¹¹ Cehm'in cebrîliği Emevî politik kararlarına itaati gerektirmiyor ve bunlara kaşı çıkmaya engel teşkil etmiyordu. Her ne kadar Cehm, cebr düşüncesine sahip olsa da düşünmeye önem veren bir akılcıydı. Dolayısıyla politik cebr ile sosyal cebri ayırabilecek pratik zekâyâ da sahipti. Halkların güç ve baskıyla belirlenmiş bir yaşantıya zorlanması ona göre Allah'ın yaratma eyleminin dışındaydı.¹¹²

Sonuç olarak insanın gücü dahilinde olan şeylerin ilahî irade tarafından belirlendiği iddiası kadercilik ile sonuçlanmış bu vasatta yüceltilen tek şey determinizm olmuştur. Bu da sorumluluk ve hesap vermekten kaçış için gücün istismar kaynağına dönüşmüştür. Kralların tanrısal bir yetkiye sahip oldukları inancı ise sadece sorgusuz itaat taleplerine, sadakatin devamına, isyan ve itirazların önlenmesine ve daha ziyade sosyal yozlaşmaya hizmet etmiştir. Oysa insanın davranışları başta olmak üzere âlemde tecrübe edilen her şeyin ezeli bir yazgıyla belirlendiğini iddia etmek, Allah'ı müdahalesiz bırakmanın gizil bir arzusudur. Çünkü her şeyin ezeli planla belirlenmiş olması ilahî özgürlüğe de yetkin/dinamik bir alan bırakmamaktadır. Diğer taraftan kaderci tutumda Allah'ın ezeli bir yasaya bağlı olduğu kabul görse de insan ile ilişkisinde Allah davranışları kestirilemeyen bir varlığa dönüşmüştür. Çünkü insanın hayatında karşılaşılabileceği her şey, adeta önceden öngörülemeyen bir belirsizliğin içerisinde gizlenmiştir. Allah, fiilleri kestirilemeyen ve ahlâkî standartlardan muaf bir varlığa dönüştüğü için de böyle bir varlığa insanın güven duyması her koşulda mümkün değildir. Bu sebeple insan, O'nun asla kötülük yapmayacağından, adaletli olduğundan, insan hak ve onuruna değer verdiğinden ve söylediği her şeyi yerine getireceğinden emîn olmalıdır. Bütün bu değerlerin imkânı için de insan, özgür ve sorumlu olmalıdır. Şu halde Kaderîler, siyaset ile erdemin bir arada olmasını talep eden fikirleriyle kendi çağlarında aydınlanma hareketini temsil etmişlerdir. Bu haklı talep, sadece o gün için değil, gelecek için de önemli bir adımdır. Gerçek şu ki hürriyet, sorumluluk ve hesap verebilme kaidesi, insanın en ayırıcı vasıflarından biridir. İnsanın Allah ile ve başkalarıyla uyum ve iş birliği içerisinde iletişim sağlamasının ahlâkî ölçütüdür. Filhakika insanlık tarihinde değiştirme gücüne sahip yetkili organların kamuyu etkileyen karar ve fiillerini Allah'ın iradesi olarak topluma dayatması mevcut sorunları çözmek bir yana pek çok sorunun temel kaynağı olduğu tecrübeyle sabittir. Oysa dinler -genellikle- insanla buluştuğunda öncelikle güç, para ve otoritenin reformuna odaklanmıştır. Bu hedefi ihlâl edecek her türlü girişimde ise insanın hedef ve talebi, dinin kendisi gibi algılanmaya başlamıştır. Kadercilik bu sebeple dinin toplumsal idealleri ile inananların dinden beklentileri arasındaki bağının giderek zayıfladığı bir anlayıştır. Sonuçta ne zaman siyasi gayeler ile dinî amaçlar güçlülerin kontrolünde eşitlenmeye başlamış o zaman dinî yapı, toplum için gerçek bir nizam olmaktan çıkmış, ahlâk ve hukuka dayalı bir sistem inşâ etme hedefinden de uzaklaşmıştır.

Sonuç

Kaderiyye mensupları, politik bir muhalefetin simgesi olarak tarihteki yerlerini almış (ilk) özgürlükçülerdir. Bu yönleriyle de özgürlük/sorumluluk merkezli ahlâkın örneğini (nesnelcilik) temsil etmişlerdir. Onlar, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretinden müteşekkil kaderi inkâr etmemişler; insan onuruna aykırı olduğu ve Allah'ın hukukunun çiğnendiği gerekçesiyle rejimin ilahî cebr anlayışını reddetmişlerdir. Çünkü Emevî rejimi kaderi, Allah'ın her şeye kâdir olduğu, her şeyi bildiği ve ezelde olayları yazıp hükme bağladığı şeklinde cebr anlamıyla anlarken; Kaderîler insanın özgür iradesini vurgulayan ve sorumluluk fikrini destekleyen, Allah'ın fiilleriyle insanî eylemleri ayıran özgürlükçü bir anlayışı ideolojilerinin parçası kılmışlardır. Siyasi statüko yaratma anlamıyla kader inancına itikâdî bir boyut ekleyip lehine olacak şekilde politik kararların sorunsuz kabulünü hedeflerken; Kaderîler insanın özgür iradesine verdikleri önemle rejimin aleyhine ve haksız tasarruflarda bulunan yöneticilere karşı çıkma hakkı tanıyacak şekilde siyasi vurguda bulunmuşlardır. Allah'ın kötünün fâili olamayacağı düşüncesiyle onlar, insan fiillerini metafizik bir

109 Muğallis, *et-Taâtü's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslâmiyyi*, 277; Konu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Ahmet Erkol, "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 87-93.

110 Muğallis, *et-Taâtü's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslâmiyyi*, 279.

111 Ebû Zeyd, *İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsir*, 22.

112 Mürüvve, *en-Nez'atü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabîyeti'l-İslâmiyye*, 2/105-107.

iradenin ürünü olmaktan çıkarıp, beşerî düzlemde ahlâkî ve yasal bir kaideye bağlamışlardır. Bu doğrultuda dünyada var olan her ahlâksız şey, Allah'ın fiili olamayacağından bütünüyle insanın fiilidir. Emevî yöneticileri, Allah'ın yer-yüzündeki vekili konumuyla teolojik meselelere müdahale hakkını kendilerinde bulurken, Kaderîler onların sıradan insanlardan yöneticilik dışında bir ayrıcalıklarının olmadığını ilan ederek Tanrı katında konumlarını ikinci plana atmışlardır. Emevî idarecileri cebr anlayışı ile sorumluluktan, ırcâ doktriniyle de hesap vermekten kaçınırken; Kaderîler, akıllı, iradeli, tercih hürriyetine sahip her bireyin eylemlerinden sorumlu olduğunu, liyâkatten yoksun güç ve bilgi sahiplerinin yürüttükleri görevlerden el çekmeleri ve tasarrufları nedeniyle hesap vermeleri gerektiğini dile getirmiştir. Emevîler, mal ve mülkü ilahî bir hak ve tayin olarak görüp azınlığın aşırı zenginleşmesini sağlarken; Kaderîler insanın kendi kendisini yönetebilme iradesini, bireyin diğerine karşı sorumlu olduğunu, sosyal uyum ve iş birliği içerisinde bir yaşam için ödevlere ve haklara riayeti ve kamu malının toplumun hakkı olduğunu deklare etmiştir. Sonuç olarak Kaderîler, siyasi hakların; dinî, ilmî, hukukî, idarî ve iktisâdî pek çok yükümlülükleri beraberinde getirdiğini, kanunların âdil bir şekilde yönetilenlerin katılımı ve rızası doğrultusunda istişâre üzere yürütülmesini, Kur'an ve sünnetin ahkâmı doğrultusunda siyasi kararların alınmasını garanti edecek makul bir anlayışın hâkim olmasını talep etmiştir. Bunun aksine politik cebr ve ırcâ, inanç nesnelerini istismara açık hale getirerek, kendi ideal-lerini dinin yerine konumlandırmıştır.

Kaynakça

- Abou el-Fadl, Khaled. "Islam and the Challenge of Democratic Commitment", *Fordham International Law Journal* 27/1 (2003), 1-71.
- Adonis, (Ali Ahmed Said). *es-Sâbit ve 'l-Mütehavvil (II)*. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1988.
- Adonis, (Ali Ahmed Said). *es-Sâbit ve 'l-Mütehavvil (I)*. Beyrut: Dâru's-Sâqı, 2003.
- Aksu, Ali. "Asr-ı Saadet. Hülefâ-i Râşidin ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Konusunda Bazı Mülâhazalar". *CÜİF Dergisi* 5/2 (2001), 204-228.
- Ammâra, Muhammed. *el-İslam ve Felsefetü 'l-Hükm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1989.
- Arfaoui, Dominique. *Tarîhu 'l-Fikrî 'l-Arabî ve 'l-İslamî*. çev. Rinde Ba's. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 2010.
- Aşgar, Ömer Süleyman. Abdullah, *el-Kaza ve 'l-Kader*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- Atvan, Hüseyin. *el-Fıraku 'l-İslâmiyye fi-Bilâdi 'ş-Şam*. Umman: Dâru'l-Cil, 1986.
- Aydınlı, Osman. "Kaderî Anlayışın İlk Tezâhürleri". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 249-262.
- Blankinship, Khalid. "The Early Creed", *Classical Islamic Theology*. ed. Tim Winter. 33-55. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arabî-Arap Ahlakî Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Can, Seyithan. *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Crone, Patricia. "Ninth-Century Muslim Anarchist". *Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society* 167 (May, 2000), 3-28.
- Çaylak, Adem. "İslam Siyasi Düşüncesi: Giriş Kavramsal ve Tarihsel Çerçeve". *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. ed. Adem Çaylak. 3-22. Ankara: Savaş Yayınevi, 2018.
- Doğan, Nagihan. *Dinin İktidarı İktidarın Dini*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Ebü Zeyd, Nasr Hamid. *el-İtticâhü 'l-Aklyî fi 'l-Tefsîr*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1996.
- Emîn, Ahmed. *Duha 'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısıriyye, 2001.
- Emîn, Ahmed. *Fecru 'l-İslam*. Kahire: Kelimâtün Arabiyyetün, 2011.
- Erkol, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 77-94.
- Abou el-Fadl, Khaled. "Islam and the Challenge of Democratic Commitment", *Fordham International Law Journal* 27/1 (2003), 1-71.
- Fahri, Macid. *Tarihü 'l-Felsefetü 'l-İslamiyye*. çev. Kemal Yazıcı. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 2000.
- Ferruh, Ömer. *Tarîhu 'l-Fikrî 'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldun*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1983.
- Ferruf, Ömer. *Târîhü 'l-Edebi 'l-Arabî*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1981.
- Feyûmî, Muhammed İbrahim. *el-Mu'tezile-Tekvînu 'l-Akli 'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Fikrî 'l-Arabî, 2002.
- Hançerlioğlu. Orhan, *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2023.
- Hanefî, Hasan. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih-Eleştirel Bir Bakış*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Hânî, İdrîs. *Mihnetü 'l-Türâsi 'l-Âhar*. Beyrut: el-Ğadîr, 1998.
- Hasrupenah, Abdülhüseyin. *el-Kelamu 'l-İslamî 'l-Muâsir*. çev. Muhammed Hüseyin el-Vâsıtî. Necef: y.y., 2019.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fi 'l-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu Medîneti Dimâşk*, thk. Ömer b. Garamel-Amravî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâş. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Murtazâ, Mehdi-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve 'l-Emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn Nübâte, Ebü Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed. *Serhu 'l-Uyûn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikrî 'l-Arabî, ts.
- Judd, Steven C. "Erken Dönem Kaderiyye (The Early Qadariyya)". *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 79-95. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fi-Ebvabi 'l-Tevhîd ve 'l-Adl*. thk. M. Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: Medresetü'l-Mısıriyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbar. *Fadlû 'l-İ'tizal-Tabakâtü 'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Kahire: 1986.
- Kara, Seyfullah. "İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevileştirilmesi". *İstem* 4/8 (2006), 145-170.

- Kudsî, Şemseddîn. “Kadere Dair İki Risâle (Abdûlmelik b. Mervân’ın Hasan el-Basrî’ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî’nin Abdûlmelik b. Mervân’a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)”. nşr. Mehmet Kubat. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 353-373.
- Macit, Nadim. *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Maraz, Hüseyin. *Mu‘tezile’de Erdemli Arınma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Maraz, Hüseyin. *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsil Bin Ata*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.
- Medkur, İbrahim. *fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye-Menhecün ve Tatbîkühü*. İskenderiye: Dâru’l-Meârif, 2003.
- Mes‘ûdî, Ebû’l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *Mürûcû’z-Zeheb el-Meâdinu’l-Cevher*. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 2005.
- Metz, Adam. *el-Hadâratü’l-İslâmiyye fi’l-Karnir-Rabî’il-Hicrî*. çev. Muhammed Abdülhadi Ebû Ride. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Muğallis, Hanî İbadî Muhammed Seyf. *et-Taatü’s-Siyasiyye fi’l-Fikri’l-İslâmiyyi*. Virginia: el-Ma’hedü’l-Alemiyyi li’l-Fikri’l-İslâmiyyi, 2014.
- Muhammad, Atta-Mohyuddin, Zafar. “The Development of Qadariyya And Jabariyya Schools of Thought And The Issue of Heresy And Heretics During The Umayyad Period (661-750 Ce)”. *J.P.H.S.* 44/3 (2021), 7-22.
- Musa, Selâme. *Hürriyetü’l-fikr ve ibtâlûha fi’l-tarih*. Mısır: Evâratü’l-Hilâl, ts.
- Mürüvve, Huseyn. *en-Nez’atü’l-Maddiyye fi’l-Felsefeti’l-Arabîyeti’l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru’l-Farâbî, 2008.
- Neşşâr, Ali Samî. *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Okumuş, Namık Kemal. “Ezelî Yazgı Bağlamında Mu‘tezile Düşünce Okulu’nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı”. *Recep Tayyib Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 43-79.
- Özkan, Mustafa. “Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklene Anlam ve Biatın Fonksiyonu”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Haziran 2008), 113-128.
- Rahman, Fazlur. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. ed. Ebrahim Moosa. Oxford: One World, 2000.
- Razek, Ali Abdel. *Islam and The Foundations of Political Power*. çev. Maryam Loutfi. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2012.
- Rosenthal, Franz. *İslâm’da Özgürlük Kavramı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Sinanoglu, Abdulhamit. “İslâm’ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde ‘Kader’ İnancı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (Ağustos 2002), 249-276.
- Spinoza, Baruch. *Siyaset İncelemesi*. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Süt, Abdulnasır. “Gaylân ed-Dimeşkî ve Kelâmî Görüşleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014), 1-21.
- Süt, Abdulnasır. “İslâm Düşüncesinde İlk Muhalif: Ma’bed el-Cühenî (ö. 83/702?)”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2010), 169-182.
- Şahin, Hanî. “İlk Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 49-50.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve’n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Tannenbaum, Donald G. *Siyasi Düşünce Tarihi-Fiozoflar ve Fikirleri*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Serbest Akademi, 2021.
- Watt, Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. Edinburgh: The University of Edinburgh, 1944.
- Ya‘kubî, Ebî Ya‘kub İshâk b. Ca‘fer b. Vehb b. Vâzih. *Tarihü’l-Yakubî*. Nəcəf: Mektebetü’l-Haydariyye, 1964.
- Zeynî, Muhammed Abdürrahîm. *Şühedâü’l-Fikr fi’l-İslam*. Mısır: Dâru’l-Yakîn, 2011.

Extended Abstract

The tension between the defenders of freedom and the defenders of obligation is a religious and political phenomenon that Muslims faced very early on. In fact, for the Muslim community, this process was a severe experience that would affect its beliefs and behavior in the centuries to come. In other words, politics became the determinant of serious transformations in religious thought. While the Qadarites took their place in history as a heretical movement, religion has always been able to maintain its influence under the guidance of politics. The Qadarites, on the other hand, declared that they had no privileges over ordinary people other than being rulers, and thus relegated their position in the sight of God to a secondary position. While the members of the Umayyad government called for absolute obedience and acceptance of their own decisions based on the idea that man was not free, the supporters of Qadariyya voiced the necessity of opposing injustice based on the idea that man was free. Accordingly, the ruling class with power and authority must account for their decisions that affect the public due to their responsibilities, and give up their legal rights arising from neglect of duty. The Qadariyya doctrine considered being free to act, assuming responsibility and being open to legal sanctions as acts of fate. According to them, since human beings are capable of making mistakes and committing sins, every action must be controllable and judged. Only in this way can injustices be prevented and damages be compensated. Evil cannot be justified, nor can it be attributed to God or forgiven by people. Because objecting to injustice and oppression is the most natural human reaction. Religion, too, usually focuses primarily on the reform of power, money and authority, taking them as interlocutors when they meet people. If this reformist movement fails, the correlation between the ideals of the religion and the expectations of the faithful will gradually weaken. In such a situation, human desires, goals and ambitions begin to replace religion and religion ceases to be a real order for society. It also moves away from its goal of building a system based on morality and law. In fact, divine justice is a human response to injustices against society. For this reason, no administrative apparatus has the power of disposition over people's lives and property. The human demand and desire for change does not refer to divine destiny, but to change the actions that negatively affect the public. This means that human dignity and law are upheld and that a right that belongs to God cannot be used to violate human rights. The Qadarites demanded the co-existence of politics and virtue. This demand is an important step not only for that day but also for the future. On the contrary, claiming that everything that happens in the world, especially human behavior, is determined by an eternal destiny is a secret desire to leave God non-intervention/uninterrupted. For this reason, in the fatalist understanding, although God is seen to be bound by an eternal law, He has turned into an unpredictable being in His relationship with human beings. Because everything that can happen to man in his life is hidden in an unpredictable uncertainty. Since God has turned into an unpredictable being, it is not possible for humans to trust such a being under any circumstances. Since the Qadarites believed that God could not be the agent of evil, they did not consider human actions to be the product of a metaphysical will, but rather, they tied them to a moral and legal principle on the human level. In a system where one's own decisions are identified with the divine will, talking about causes never comes to mind and life becomes a cycle of repetition. In the uncertainty of the fatalistic understanding, facts are imposed on society as it suits the power. There are only the guilty who obey and the innocent who object, and there is no question of mistakes, injustices, deceptions. From this point of view, the article will reveal the perception of fate that manifested itself in the ideas and actions of two opposing tendencies in the early history of Muslims with its religious, political and socio-moral manifestations. This makes it important to bring up the approaches of the ruling and opposition to the phenomenon of fate in the focus of human nature, theo-political phenomenon and objective values. In this respect, the article focuses on analyzing the findings based on empirical facts within the idea-fact nexus. As a result, the impact of a concept politicized by its religious content on the history of Muslims in the dilemma of providing legitimacy to human acts and bringing them to the legal-moral ground will be traced.