T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KADERİ KABUL VE RED ARASINDA İKİ RİSALE: HASAN-I BASRÎ İLE ÖMER B. ABDÜLAZÎZ'İN RİSÂLELERİNDE KADERİ TARTIŞMA BİÇİMLERİ

Arife YILMAZ

Mardin 2026

T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KADERİ KABUL VE RET ARASINDA İKİ RİSALE: HASAN-I BASRİ İLE ÖMER B. ABDULAZİZ'İN RİSÂLELERİNDE KADERİ TARTIŞMA BİÇİMLERİ

Arife YILMAZ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇETİNKAYA

Mardin-2026

T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı 22800029 numaralı öğrencisi "KADERİ KABUL VE RET ARASINDA İKİ RİSALE: HASAN-I BASRİ İLE ÖMER B. ABDULAZİZ'İN RİSÂLELERİNDE KADERİ TARTIŞMA BİÇİMLERİ" başlıklı çalışma, 22/11/2025 tarihinde yapılan tez savunma sınavında oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri	**Unvanı Adı, SOYADI**	**İmza**
Başkan	**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇETİNKAYA**	
Üye	**Doç. Dr. Hacer ŞAHİNALP**	
Üye	**Dr. Öğr. Üyesi Hanifi YOLDAŞ**	

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun …/.../20.. tarih ve …/… sayılı kararı ile onaylanmıştır.

.../…/2025

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmasında kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan "bilimsel intihal tespit programı" ile tarandığını ve hiçbir şekilde "intihal içermediğini" beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

(21.11.2025) **Arife YILMAZ**

ÖZET

Mardin Artuklu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüs

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Kaderi Kabul ve Ret Arasında İki Risâle: Hasan-ı Basri ile Ömer b. Abdulaziz'in Risâlelerinde Kaderi Tartışma Biçimleri

Arife YILMAZ

2026

Bu çalışma, erken dönem İslâm düşüncesinde kader inancının nasıl şekillendiğini, iki farklı figür üzerinden karşılaştırmalı bir bakışla ele almayı amaçlamaktadır. Kader inancı, kelâm disiplininde merkezi bir yere sahip olmakla birlikte, tarihsel süreçte yalnızca inanç düzeyinde tartışılmamış; siyasal, toplumsal ve ahlaki boyutlarıyla da çok katmanlı bir yapı kazanmıştır. Bu bağlamda, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ömer b. Abdülaziz'e (ö. 101/720) nispet edilen kader risâleleri esas alınarak, söz konusu inanç ilkesinin farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlarda nasıl yorumlandığı analiz edilmiştir. Araştırmada içerik çözümlemesi ve bağlamsal okuma yöntemleri kullanılmış; her iki risâlede delillendirme biçimi, ayet ve hadis kullanımı, hitap tarzı, söylemsel yönelimler ve siyasal bağlamlar dikkate alınarak değerlendirme yapılmıştır. Hasan-ı Basrî'nin bireysel sorumluluğu ön plana çıkaran yaklaşımı ile Ömer b. Abdülaziz'in toplumsal düzeni esas alan daha sistematik ve mutedil yorumu karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Sonuç olarak, kader inancının sabit bir doktrinden ziyade tarihsel ve bağlamsal ihtiyaçlara göre farklılık gösteren bir yorum alanı olduğu ortaya konmuştur. Elde edilen bulgular, erken dönem İslâm düşüncesindeki kader tartışmalarının yalnızca teolojik değil, aynı zamanda siyasal otorite, birey-devlet ilişkisi ve toplumsal yapı açısından da önemli yansımaları olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kader, Kaderiyye; Hasan-ı Basrî; Ömer b. Abdülaziz; er-Risâle fi'l-Kader; er-Red ale'l-Kaderriyye.

ABSTRACT

Mardin Artuklu University

Graduate Training Institute

Department of Basic Islamic Sciences

Master Thesis

Between Acceptance and Rejection: The Modes of Discussing Predestination in the Epistles of Hasan al-Basri and ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz

Arife YILMAZ

2026

This study aims to examine how the belief in qadar (divine predestination) was shaped in early Islamic thought through a comparative analysis of two prominent figures. While qadar occupies a central place in the discipline of kalām, it has evolved into a multilayered concept that extends beyond theological debate to encompass political, social, and moral dimensions. In this context, the treatises on qadar attributed to Ḥasan al-Baṣrī and (d. 110/728) ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (d. 101/720) serve as the primary sources for analyzing how this belief was interpreted within distinct historical and societal frameworks. The study adopts content analysis and contextual reading methods. Each treatise is evaluated in terms of its evidentiary style, use of Qur'anic verses and ḥadīths, rhetorical approach, discursive orientations, and political context. The research compares Ḥasan al-Baṣrī's emphasis on individual responsibility with ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz's more systematic and moderate interpretation, which prioritizes social order. The findings suggest that the belief in qadar should not be seen as a fixed doctrine but as a field of interpretation shaped by historical and contextual needs. The study demonstrates that debates on qadar in early Islamic thought had significant implications not only in theology but also in the spheres of political authority, state-individual relations, and social structure.

Keywords: Qadar; Qadarite; Hasan al-Basri; Umar b. Abd al-Aziz; al-Risālah fī'l-Qadar; al-Radd ʿalā'l-Qadariyya.

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **v**

ABSTRACT ..... **vi**

İÇİNDEKİLER ..... **vii**

KISALTMALAR ..... **x**

ÖN SÖZ ..... **xi**

GİRİŞ **1**

Araştırmanın Konusu **3**

Araştırmanın Amaç ve Önemi **4**

Araştırmanın Kapsam ve Metodu **4**

I. BÖLÜM **0**

ERKEN DÖNEM İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE KADER MESELESİ **0**

1.1. Kader Meselesinin *Kur'ân-ı Kerîm* ve Hadislerdeki Temelleri **3**

1.2. Erken Dönem Müslüman Toplumunda Kader Anlayışı **10**

1.3. Emeviler Döneminde Kader Anlayışı ve Kaderiyye Mezhebinin Doğuşu **13**

1.4.Cebriyye Anlayışının Teolojik ve Siyasi Temelleri **18**

1.5. İlk Tartışmalar, Zümreler ve Dönem Siyaseti **22**

1.6. Kelâm İlminde Kader Probleminin Doğuşu ve İlk Yorum Ekolleri **23**

II. BÖLÜM **25**

HASAN-I BASRÎ'NİN HAYATI VE GÖRÜŞLERİ **25**

2.1. Hayatı **26**

2.2. Erken Dönem İslâm Geleneğinde Hasan-ı Basrî'nin Yeri ve Görüşleri **29**

2.3. Hasan-ı Basrî'nin Kader Risâlesi **33**

2.3.1. Risâle Nüshalarının Aslı ve Hasan-ı Basrî'ye Aidiyeti 33

2.3.2. Risale'nin Tercümesi 37

2.4. Kader Risâlesi ve Teolojik Yaklaşımı 43

2.5. Hasan-ı Basrî'nin Kader Anlayışında *Kur'ân-ı Kerim* Ayetlerinin Kullanım Yöntemi 49

2.6. Kader Anlayışının *Kur'ânî* ve Kelâmî Boyutları 53

2.7. Hasan-ı Basrî'nin Kader Anlayışının Erken Dönem Kelâmındaki Konumu ve Sonraki Kelâm Ekollerine Etkisi 56

III. BÖLÜM 64

ÖMER B. ABDÜLAZİZ: HAYATI, HİLAFETİ VE DİNİ TAVRININ KADER İNANCINA YANSIMASI 64

3.1. Hayatı 64

3.2. Zühd, Takva ve Dünya-Âhiret Dengesinde Kader Tasavvuru 70

3.3. Kader Risâlesi ve Kelamî Yaklaşımı 73

3.4. Ömer b. Abdülaziz'in Kaderiyye'ye Reddiyesi 77

3.5. İslâm Düşüncesindeki Yeri 88

3.6. Risâlenin *Kur'ân-ı Kerim* ve Sünnet Temelli Yapısı 91

IV. BÖLÜM 94

İKİ RİSALEDEKİ KADER ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ 94

4.1. İki Risalede Kaderin Tanımı 94

4.2. İnsan İradesi ve Sorumluluğu 96

4.3. *Kur'ân-ı Kerim* Ayetlerinin Kullanımı ve Yorum Biçimi 97

4.4. Cebrî Görüşlere Karşı Tavır 98

4.5. Kader Anlayışının Siyasal ve Toplumsal İşlevi 100

4.6. Siyasal Konumun Teolojik Söyleme Etkisi 101

4.7. Kader Meselesinin Dönemsel ve Mezhepsel Evrimi 103

4.8. Karşılaştırmalı Genel Değerlendirme ve Akademik Çıkarımlar .. 104

4.9. Genel Karşılaştırma ve Değerlendirme 105

4.10.Tablo: Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülazîz'in Risâlelerinde Kader Konusunun Tartışma Biçimleri ve Teolojik Duruşları 106

SONUÇ 108

KAYNAKÇA..... 110

ÖZ GEÇMİŞ 114

KISALTMALAR

b.	: Bin, ibn, oğul
bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
TDV İA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
ö.	: ölüm
r.a.	: radıyallahu anh
s.a.s.	: sallalahu aleyhi ve sellem
s.	: sayfa
Thk.	: Tahkik
t.y.	: tarih yok
Ünv.	: Üniversite
y.y.	: yayın

ÖN SÖZ

İslâm düşünce tarihinde kader konusu, hem bireysel inanç boyutuyla hem de toplumsal ve siyasi yansımalarıyla erken dönemden itibaren tartışılan temel konular arasında yer almıştır. Kader anlayışının yalnızca teorik bir mesele olmadığı; aynı zamanda dönemin siyasi, entelektüel ve toplumsal dinamikleriyle yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Bu çerçevede Hasan-ı Basrî'nin *er-Risâle fi'l-Kader* adlı risâlesi ile Ömer b. Abdülaziz'in *er-Red ale'l-Kaderriyye* adlı risâlesi, kader tartışmalarının şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada söz konusu iki risâle incelenmiş, kader meselesine dair kabul ve ret yönündeki yaklaşımlar tarihsel arka planı ve kelamî boyutlarıyla analiz edilmiştir. Böylelikle İslâm düşüncesinde kader tartışmalarının hem itikadî bir problem hem de siyasi ve toplumsal bir mesele olarak ele alınışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmamın hazırlanma sürecinde, bilgi, tecrübe ve rehberliğiyle bana yol gösteren değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Çetinkaya hocama en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca akademik hayatım boyunca katkılarını gördüğüm Prof. Dr. Ahmet Erkol hocama, Prof. Dr. Veysi Ünverdi hocama, Doç. Dr. Hacer Şahinalp hocama ve Arş. Gör. Şehmus Akan hocama, her daim destek ve dualarıyla yanımda olan aileme ve sabırla yanımda bulunan dostlarıma şükran borçluyum. Çalışmamın, İslâm düşüncesinde kader tartışmalarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamasını temenni eder, emeğimi hayırlara vesile kılmasını Cenâb-ı Allah'tan niyaz ederim. Ayrıca bu çalışmamı, başta Kudüs ve Filistin olmak üzere mazlum coğrafyalarda hayatını kaybeden öğretmen ve öğrencilere ithaf ediyorum.

Mardin 2026

GİRİŞ

İslâm düşüncesinin temel konularından biri olan kader meselesi, tarih boyunca farklı yorumlara ve tartışmalara konu olmuştur. Kader inancı, bireyin özgür iradesi ile ilahi takdir arasındaki ilişkiyi anlamlandırma çabasında önemli bir yer tutmaktadır. Erken dönem İslâm düşünürleri bu meseleye dair derinlemesine tartışmalar yürütmüş ve zamanla çeşitli ekoller ortaya çıkmıştır.

Kader tartışmaları özellikle, kaderi tamamen Allah'ın takdiri olarak gören Cebriye ile insanın mutlak özgür iradeye sahip olduğunu savunan Mu'tezile arasında yoğunlaşmıştır. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) gibi isimler ise bu iki uç arasında farklı yaklaşımlar geliştirerek kader meselesine dair dengeli ve özgün yorumlar sunmuşlardır.

Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülaziz gibi isimler, kader konusundaki görüşleriyle dikkat çeken önemli şahsiyetlerdir. Hasan-ı Basrî'nin *Er-Risâle fi'l-Kader* adlı eseri, kader konusuna dair erken dönem Müslüman düşünürler arasındaki farklı yaklaşımların anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Öte yandan, Ömer b. Abdülaziz'in *Er-Red ale'l-Kaderriyye* adlı risâlesi, kader anlayışına karşı geliştirilmiş bir reddiye niteliğindedir. Bu iki risâle, kader konusundaki farklı eğilimleri ortaya koymaları bakımından büyük önem arz etmektedir.

Risâleler sadece kelâmî tartışmalar açısından değil, aynı zamanda dönemin siyasî ve toplumsal bağlamını anlamak bakımından da değerli kaynaklardır. Hasan-ı Basrî'nin kader anlayışı; Hasan-ı Basrî'nin kader anlayışı, yalnızca bireysel bir inanç meselesi olarak değil, Emevîler dönemi siyasal ve toplumsal yapısıyla ilişkili bir düşünce sistemi olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde merkeziyetçi ve güçlü bir yönetim anlayışı hâkim olup, iktidarın uygulamaları toplumun adalet ve sorumluluk algısını şekillendirmiştir. Hasan-ı Basrî, kader konusunu ele alırken bu bağlamı göz önünde bulundurmuş ve bireyin iradesi ile toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi teolojik bir perspektifle açıklamıştır. Ona göre kader, Allah'ın her şeyi bilip takdir etmesi ile

insanın fiilleri arasındaki dengeyi gösterir.[1]

Emevîlerin yönetim anlayışı ise bu dengeyi kavramada önemli bir zemin oluşturur. Böylece kader meselesi, Hasan-ı Basrî'nin eserlerinde hem teolojik hem de toplumsal boyutlarıyla anlam kazanır. Emevîler döneminin yönetim anlayışıyla ilişkilendirilmiş; Ömer b. Abdülaziz'in yaklaşımı ise kadere iman konusundaki geleneksel anlayışla bağlantılı olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada, söz konusu iki risâle ele alınarak kader meselesinin nasıl tartışıldığı ve hangi delillere dayandırıldığı incelenecektir. Öncelikle kader meselesinin erken dönem İslâm toplumundaki genel çerçevesi ele alınacak, ardından Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülaziz'in görüşleri detaylı şekilde analiz edilecektir. Son olarak her iki risâlenin karşılaştırmalı değerlendirmesi yapılacak; böylece dönemin kader tartışmaları bağlamında bu iki düşünürün katkıları ortaya konacaktır.

Hasan-ı Basrî, yaşadığı dönemde giderek yaygınlaşan ve insan iradesini dışlayan kader anlayışına karşı, kaleme aldığı risâlesiyle önemli bir mücadele vermiştir. Emevîler döneminde kader anlayışı, Asr-ı saâdet ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerindeki yorumlardan farklılık arz etmiş; kader meselesi, dönemin iktidarları tarafından siyasî bir araç olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum, müellifi söz konusu risâleyi yazmaya sevk etmiştir. Böylece kader konusu, siyasî etkilerden en çok nasibini alan meselelerden biri hâline gelmiştir. İlâhî irade ve kader gibi metafizik kavramların, toplumu kontrol etme ve yönlendirme amacıyla araçsallaştırılması, dönemin âlimleri tarafından hoş karşılanmamıştır.

Hasan-ı Basrî, dönemin siyasal baskılarına karşı kaleme aldığı eserinde doksana yakın ayet ile kader konusuna açıklık getirmiştir. Risâlenin temel amacı, hakkın ve doğrunun ortaya çıkarılmasıdır. Yorumdan kaçınarak art arda *Kur'ân-ı Kerîm'den* ayetler sıralamış ve muhataplarına Allah'ın kelâmının her türlü sözün üstünde olduğunu göstermeyi hedeflemiştir. Özellikle Cebriyye'nin kader anlayışının, Allah'ın ayetlerini istismar ettiği noktalarda sert bir üslup kullanmaktan kaçınmamıştır.

Ömer b. Abdülaziz'in risâlesinde ise kader konusu ele alınmakta; kaderi kabul ve reddettiği noktalar dikkatle ortaya konmaktadır. Bu iki risâle üzerine yapılan çağdaş

[1] Mehmet Kubat, *Hasan el-Basri - Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri* (İstanbul, 2008). s. 18-23.

çalışmalardan da yararlanarak, kaderin ve kaderin kabulü ile reddi arasındaki farklar irdelenecek; dönemin kader algısı ile mevcut yönetim anlayışının kaderi kendi çıkarlarına alet etme eğilimi, müelliflerce nasıl eleştirildiği yönüyle ele alınacaktır.[2]

Hasan-ı Basrî'nin *er-Risâle fî'l-Kader*'i ile Ömer b. Abdülaziz'in *er-Red alâ'l-Kaderiyye*'sinde kader meselesinin tartışılma biçimleri, bu çalışmanın merkezî eksenini oluşturmaktadır. Daha önce bu risâleler üzerine yapılan çalışmaların içerik ve yaklaşım farklılıkları karşılaştırmalı olarak değerlendirilecek ve bu bağlamda çalışmanın özgün yönü ortaya konacaktır. Tez, söz konusu iki risâlenin ve bu risâlelere dair yapılan literatürün fikirsel farklılıkları üzerine şekillenecektir.

Araştırmanın Konusu

Bu araştırma, erken dönem İslam düşüncesinde kader tartışmalarının nasıl şekillendiğini, iki temel risale üzerinden incelemektedir. Çalışmanın merkezinde, Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen *er-Risâle fi'l-Kader* ile Ömer b. Abdülazîz'e nispet edilen *er-Red ale'l-Kaderiyye* bulunmaktadır. Bu iki risale, hem kaderin kabulü ve reddi bağlamında farklı yaklaşımları ortaya koymakta hem de Emevî dönemi siyasî, toplumsal ve teolojik şartlarının kader anlayışını nasıl etkilediğini göstermektedir.

Araştırma kapsamında, her iki müellifin kader konusuna dair delillendirme yöntemleri, *Kur'ân-ı Kerim* ayetlerini kullanma biçimleri, hadislerden istifade yöntemleri, muhatap tasavvurları ve dönemsel bağlamları analiz edilmektedir. Ayrıca risalelerde ortaya konulan kader yorumlarının, Emevî dönemi yöneticilerinin cebrî anlayışına karşı bir eleştiri niteliği taşıyıp taşımadığı incelenmekte; insan fiilleri, sorumluluk, ilahî irade ve toplumsal düzen arasındaki ilişki ele alınmaktadır.

Bu yönüyle çalışma, kaderin yalnızca itikadî bir mesele değil, aynı zamanda dönemin siyasî ve toplumsal gerçeklikleriyle doğrudan ilişkili bir tartışma alanı olduğunu ortaya koyan bir araştırmadır.

[2] Yasin Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi" 16/31 (2017), 357-362.

Araştırmanın Amaç ve Önemi

Bu araştırmanın temel amacı, Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülazîz'e ait kader risalelerini mukayeseli olarak inceleyerek, erken dönem İslam düşüncesinde kader meselesinin nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını ortaya koymaktır. Çalışma, hem kelâmî tartışmaların arka planını hem de risalelerin yazılmasına neden olan siyasî ve toplumsal faktörleri dikkate alarak kapsamlı bir analiz sunmayı hedeflemektedir.

Araştırmanın önemini belirleyen temel unsurlar şunlardır:

Bu çalışma, erken dönem kader tartışmalarının teşekkülünde risalelerin oynadığı rolü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Hasan-ı Basrî'nin bireysel sorumluluğu merkeze alan yaklaşımı ile Ömer b. Abdülazîz'in toplumsal düzeni önceleyen mutedil çizgisi karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca Emevî iktidarının cebrî kader anlayışını siyasî meşruiyet aracı olarak kullanmasına karşı geliştirilen teolojik tepkiler analiz edilmekte ve kader meselesinin yalnızca teorik bir tartışma olmadığı; adalet, siyaset, sorumluluk ve irade gibi temel kavramlarla doğrudan ilişkili olduğu ortaya konulmaktadır.

Çalışma ayrıca, erken dönem İslam düşüncesindeki kader tartışmalarını güncel literatür ışığında ele alması ve konuyu iki özgün risale üzerinden incelemesi bakımından literatürdeki boşluğu dolduran bir nitelik taşımaktadır.

Araştırmanın Kapsam ve Metodu

Bu araştırma, Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülazîz'e nispet edilen iki risaleyi merkeze alarak erken dönem İslam düşüncesinde kader anlayışının nasıl tartışıldığını incelemektedir. Çalışmanın kapsamı, hem bu iki risalenin içeriğini hem de risalelerin yazıldığı dönemin siyasi ve toplumsal şartlarını dikkate alan geniş bir çerçeveyi içermektedir.

Araştırma üç ana alana odaklanmaktadır. Birincisi, kader meselesinin Kur'ân ve hadislerde nasıl ele alındığı, erken dönem Müslüman toplumunda kader algısının nasıl şekillendiği ve Cebriyye ile Kaderiyye gibi akımların ortaya çıkış süreçleridir. Bu bölümde, kader tartışmalarının sadece dinî bir konu olmadığı; aynı zamanda toplumun siyasî yapısını ve yönetim anlayışını etkileyen bir mesele olduğu ortaya konmaktadır.

İkincisi, Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülazîz'in hayatları, ilmî kişilikleri ve yaşadıkları dönemin şartlarının onların kader konusundaki görüşlerini nasıl etkilediğidir. Her iki ismin yaklaşımı, içinde bulundukları sosyal ve siyasî ortamın dinî yorumlara nasıl yansıdığını göstermesi bakımından önemlidir.

Üçüncü olarak çalışma, her iki risalenin içeriğini karşılaştırmalı bir şekilde incelemektedir. Burada risalelerde kullanılan ayetler, hadisler, teolojik deliller, muhatap kitlesine yönelik üslup ve risalelerin yazılma amaçları analiz edilmektedir. Ayrıca risalelerin dönemin cebrî kader anlayışına karşı nasıl bir tavır aldığı ve insan iradesi, sorumluluk ve ilahî irade ilişkisini nasıl ele aldığı değerlendirilmiştir.

Araştırmada iki yöntem kullanılmıştır. İlk yöntem olan içerik analizi, risalelerde geçen kavramların ve delillerin sistemli biçimde incelenmesini sağlamıştır. İkinci yöntem ise bağlamsal okumadır. Bu yöntemle risaleler sadece metin olarak değil, aynı zamanda tarihî bağlamlarıyla birlikte değerlendirilmiş; böylece metinlerin arka planındaki siyasî ve toplumsal unsurlar göz önünde tutulmuştur.

Bu sayede çalışma, hem risalelerin içeriğini anlamayı hem de bu içeriklerin hangi şartlarda ortaya çıktığını göstermeyi amaçlayan bütüncül bir yaklaşım ortaya koymuştur.

I. BÖLÜM

ERKEN DÖNEM İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE KADER MESELESİ

İslâm düşüncesinin temel meselelerinden biri olan kader anlayışı, tarihsel süreç içinde farklı yaklaşımlar ve yorumlarla ele alınmıştır. Erken dönemden itibaren Müslüman alimler, insan fiilleri ile ilahî irade arasındaki ilişkiyi açıklama çabası içinde olmuş; bu durum, farklı ekollerin doğmasına zemin hazırlamıştır.[3] Kader konusuna dair ortaya çıkan görüşler, yalnızca bireysel inanç ve ahlak anlayışını değil, aynı zamanda toplumların dini ve düşünsel gelişim sürecini de etkilemiştir.[4] Bu nedenle kader meselesi, İslâm düşünce tarihinin hem teorik hem de pratik yönünü şekillendiren önemli tartışma alanlarından biri olarak kabul edilmektedir.

İçerik itibarıyla insanlık tarihinden bu yana kader ve özgür irade tartışması, iki temel argüman etrafında şekillenmiştir: Bireyi sorumluluktan uzaklaştıran, iradeyi gereği gibi kullanmayı reddeden kadercilik anlayışı ile insanın tercihlerinden sorumlu olduğunu savunan özgür ve bilinçli irade anlayışıdır. *Kur'ân-ı Kerîm*, ilk kaderci tutumun şeytan tarafından sergilendiğini bildirir. Şeytan, kendi hatasının sorumluluğunu üstlenmek yerine Allah'ı suçlayarak, irade özgürlüğünden ve doğrudan gelen sorumluluk yükünden kaçınmak için kaderi gerekçe olarak öne sürmüştür. Buna karşılık Âdem, yaptığı hatayı kabul etmiş ve tevbe ederek sorumluluk bilinciyle hareket etmiştir.[5]

İslâm düşüncesinin erken döneminde de kader ve özgür irade tartışmaları, benzer biçimde, önemli bir gündem maddesi olmuştur. Müslüman toplumun genişleme süreciyle birlikte farklı kültür ve inanç sistemleriyle karşılaşması, kader anlayışının daha yoğun bir şekilde tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde Kaderiyye, insanın fiillerinde

---

[3] Cemalettin Erdemci, "İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları", Ankara 32/129 (t.y.), s. 198-224.
[4] Abdulhamit Sinanoğlu, "İslam'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' inancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 249-276.
[5] Mustafa İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*, 1. baskı (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012). s. 33-35.

özgürlüğünü vurgularken; Cebriyye ise insanın iradesini bütünüyle reddederek tüm fiilleri Allah'a nispet etmiştir.[6] Erken dönem kelamcıları İmam Eş'arî İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, Gazzâlî gibi bu iki uç yaklaşım arasında bir denge kurma çabası içinde olmuş; özellikle Hasan-ı Basrî gibi isimler, bu tartışmalara doğrudan müdahil olarak daha dengeli ve uzlaştırıcı bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Böylece kader ve özgür irade meselesi, yalnızca Yunan ve Hristiyan düşüncesinde değil, İslâm entelektüel tarihinde de merkezi bir tartışma alanı haline gelmiştir.[7]

Benzer bir eğilim Hristiyanlık tarihinde de görülmektedir. Pavlus'un öğretilerinde ilahî takdir ve kaderci bakış açısı öne çıkarken, Justin Martyr gibi özgür iradeyi savunan düşünürler, bu sebeple dönemin otoriteleri tarafından baskıya ve zulme maruz kalmışlardır. Augustinus ise Tanrı'nın ezelî bilgisi ile insanın özgür iradesi arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmış; ilahî kudretin her şeyi kuşatan bilgisini reddetmeden, insanın kendi seçimlerinden sorumlu olduğunu belirtmiş ve böylece günahların tamamen bireysel iradeye dayandığını vurgulamıştır. Bu tartışmalara daha sonraki dönemlerde Origen ve Pelagius gibi teologlar da dâhil olmuş, insanın sorumluluğu ve özgür iradesi bağlamında farklı yorumlar ortaya koymuşlardır.[8]

Benzer şekilde, İslâm düşüncesinin erken döneminde de kader ve özgür irade tartışmaları önemli bir gündem maddesi olmuştur.[9] Kader meselesi, insanın eylemleri ile Allah'ın mutlak kudreti arasındaki ilişkinin mahiyetini tartışmaya açmıştır; temel soru, insanın gerçekleştirdiği fiillerin kendi özgür iradesinin bir sonucu mu yoksa bütünüyle ilahî takdirin bir yansıması mı olduğudur. Cebriyye ekolü, insanın iradesini neredeyse tamamen devre dışı bırakarak her fiilin Allah tarafından belirlendiğini savunurken;[10] Kaderiyye, insanın fiillerinde belirgin bir özgürlük olduğunu ve dolayısıyla sorumluluk taşıdığını vurgulamıştır. Hasan-ı Basrî gibi kelamcılar ise bu iki uç yaklaşım arasında denge kurmaya çalışmış, insanın sorumluluğunu kabul etmekle birlikte Allah'ın kudretini de ihmal etmemeye özen göstermişlerdir.[11] Böylece kader meselesi, yalnızca bireysel sorumluluk ve özgür irade açısından değil, aynı zamanda Allah'ın ilmi ve iradesinin kapsamı açısından da derin bir teolojik tartışmanın merkezi hâline

[6] Mehmet Ödemiş, *"İslâm Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi", Ekev Akademi Dergisi, t.y. s.* 291-294.
[7] İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 2019. *s*. 81-86.
[8] Abdülkerim eş-Şehristânî, *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-nihâl tercümesi)*, çev. Aydın Lâmî, 2024.
[9] Sinanoğlu, *"İslâm'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' inancı". s. 250-252.*
[10] İhsan Abdulhamit Fettah, *"Cebriyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, 2025, s. 205-208.*
[11] Ödemiş, "İslâm Mezheplerinde İnsan Hüriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". s. 292-294.

gelmiştir.[12]

İslâm düşüncesinin temel konularından biri olan kader meselesi, erken dönemden itibaren hem teolojik hem de siyasî bir tartışma alanı oluşturmuştur.[13] İslâm dünyasında kader anlayışı, bireyin özgür iradesi ile ilâhî irade arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorusu etrafında şekillenmiş ve bu durum, zamanla farklı mezheplerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Erken dönem Müslümanlar, kader konusunu ele alırken hem Kur'ânî delilleri hem de aklî argümanları kullanarak çeşitli yaklaşımlar geliştirmiştir.[14] Nitekim İslâm toplumunda kader tartışmaları, bireyin özgürlüğü ile Allah'ın iradesi arasında nasıl bir denge kurulması gerektiği sorusu etrafında yoğunlaşmıştır.[15]

Allah'ın ezelî ve ebedî ilmiyle her şeyi bilmesi ve takdir etmesi ile insanın iradesi ve sorumluluğu arasındaki ilişki, kelâm ilminin temel meselelerinden birini teşkil etmektedir. Erken dönem Müslüman düşünürler bu meseleyi hem *Kur'ân-ı Kerim* referansları hem de aklî deliller çerçevesinde değerlendirmiştir.[16] Bu bağlamda, *Kur'ân-ı Kerim* ayetleri ve hadisler referans alınarak kader anlayışı mantıkî ve aklî yönüyle ele alınmıştır.

Hasan-ı Basrî, kader konusunda mutedil bir yaklaşım benimseyerek, insanın fiillerinde sorumlu olduğunu; ancak Allah'ın ezelî ilminin her şeyi kuşattığını savunmuştur.[17] Ona göre, insan fiillerinde özgürdür; ancak bu özgürlük Allah'ın iradesinden bağımsız değildir. İnsan, yaptığı fiillerden mesuldür; çünkü Allah, onun iyi ile kötü arasında seçim yapma yetisini yaratmıştır.[18] Hasan-ı Basrî'nin bu yaklaşımı, dönemin cebrî kader anlayışına karşı geliştirilmiş bir tepki olarak değerlendirilebilir. Nitekim Emevîler döneminde Cebri kader anlayışı, yönetici elitler tarafından siyasî bir araç olarak kullanılmış; bu durum, bireysel sorumluluğu vurgulayan âlimlerin sert eleştirilerine zemin hazırlamıştır.[19]

Ömer b. Abdülazîz'in kader konusundaki yaklaşımı ise daha pragmatik bir tutum sergileyerek, toplumsal düzeni ve siyasî istikrarı ön planda tutan bir bakış açısının gelişmesine

---

[12] W. Montgomery (William Montgomery) Watt, *Islamic philosophy and theology: an extended survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985). s. 194-198.
[13] Sinanoğlu, "İslâm'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' inancı". s.250-252.
[14] Osman Aydınlı, "Din-Mezhep İlişkisi veya İlişkisizliği Sorunu", (2018), 193-208. s. 193-208.
[15] Lami Aydın, *İslâm Mezhepleri (El Milel Ven Nihâl Tercümesi), Abdülkerim Eş Şehristânî*, 2024.
[16] Mehmet Evkuran, *Kelam Tarihi ve Ekolleri* (Bilay (bilimsel Araştırma Yayınları), 2018). s. 33-38.
[17] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 33-35.
[18] Ebu MansurMâturîdî- Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhîd* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2018). s. 245-247.
[19] Lütfü Cengiz, İslâm'ın İlk Dönemlerinde Kader, 2012. s. 51-54.

zemin hazırlamıştır.[20] Ona göre, "*Kader inancı, yalnızca bireysel sorumluluk açısından değil, aynı zamanda devletin istikrarı bakımından da temel bir ilkedir*." Bu bağlamda İslâm düşüncesinde Cebriyye ve Mu'tezile gibi iki zıt yaklaşım ortaya çıkmıştır. Cebriyye, kaderi mutlak bir ilâhî takdir olarak görmüş ve insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, kulun bu fiiller üzerinde hiçbir iradesi bulunmadığını savunmuştur.[21] Öte yandan Mu'tezile, insan iradesini merkeze alarak Allah'ın iradesini sınırlandırmış ve meseleyi daha aklî bir zeminde değerlendirmiştir.

Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülazîz, kader meselesine dair iki uç yaklaşım arasında dengeli ve nas temelli bir tutum benimseyerek bu konuya itidalli bir perspektifle yaklaşmışlardır. Halkın kader anlayışının sağlam temellere oturması, yönetim açısından kritik bir önem taşımaktadır. Ömer b. Abdülazîz'in Kaderiyye'ye reddiye niteliğinde kaleme aldığı risâle, bu akımın görüşlerine karşı ortaya konulmuş önemli bir metin olmasının yanı sıra, dönemin siyasî ve itikadî atmosferini anlamak açısından da kıymetli bir kaynaktır.[22]

1.1. Kader Meselesinin *Kur'ân-ı Kerîm* ve Hadislerdeki Temelleri

Kader meselesi Kur'ân-ı Kerîm çerçevesinde ele alındığında, Allah'ın her şeyi bilmesi ve yazması, O'nun ilminin sonsuzluğunu ve hiçbir şeyin O'nun bilgisi dışında gerçekleşmeyeceğini ortaya koymaktadır. Bu hakikat, *Kur'ân-ı Kerim'de* şu şekilde ifade edilir: *"De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası asla başımıza gelmez. O, bizim Mevlâmız'dır. Mü'minler yalnızca Allah'a tevekkül etsinler."*[23] Bu ayet, kaderin Allah tarafından belirlendiğini ve insanın ancak O'nun takdirine tabi olacağını açık biçimde vurgulamaktadır. Benzer şekilde *Kur'ân-ı Kerim*'de, Allah'ın mutlak gayb bilgisine sahip olduğu şöyle belirtilir: "*Gaybın anahtarları O'nun katındadır; onları O'ndan başkası bilmez"* ifadesi, kaderin bilgisi ve takdirinin yalnızca Allah'a ait olduğunu teyit etmektedir. Devamında ise Allah'ın ilminin kapsamına şu şekilde dikkat çekilir: "*Karada ve denizde olanları da bilir. O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. Yerin karanlıklarındaki bir tane, yaş ve kuru her şey mutlaka apaçık bir kitaptadır*"[24] ifadesi ile Allah'ın ilminin hem görünen hem de görünmeyen âlemi kuşattığını bildirmekte ve hiçbir varlığın, hiçbir olayın O'nun iradesi dışında

[20] Yasin Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi" 16/31 (2017): .333-335.
[21] Resul Öztürk, "İslâm Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", 2011, 29. s. 128-132.
[22] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi". s. 329-333.
[23] et-Tevbe, (9/51)
[24] En'am, (6/59).

kalmadığını göstermektedir.[25]

İslâm düşüncesinde insanın iradesi ve sorumluluğu da merkezi bir konuma sahiptir.[26] İnsan, yaptığı fiillerden sorumlu tutulmuş; bu sorumluluk, *Kur'ân-ı Kerim'de* açık bir şekilde vurgulanmıştır: "*Şüphesiz, biz her insanın amelini kendi boynuna doladık. Kıyamet günü onun için açılmış olarak önüne konulacak bir kitap çıkarırız*"[27] delili ile bireyin amellerinin sorumluluğunun kendisine ait olduğunu ifade etmektedir.[28] Benzer şekilde: "*Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir; kim kötülük işlerse kendi aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir"*[29] ayeti de insanın özgür iradesiyle yaptığı fiillerden mesul olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Fahreddin er-Râzî, söz konusu ayetleri tefsir ederken Allah'ın adaletinin bir gereği olarak insanların kendi eylemlerinden sorumlu tutulduğunu belirtmiş; ilahî kudretin, insan iradesini tamamen ortadan kaldırmadığını vurgulamıştır.[30]

Kaderin, insanın özgür ve sorumlu iradesiyle değişip değişemeyeceği hususu, İslâm düşüncesinde farklı yorumlara konu olmuştur. Tirmizî'de geçen "*Sadaka belayı def eder ve ömrü uzatır*"[31] hadisi, insanın duası ve ameliyle bazı şeylerin değişebileceğine işaret etmektedir. Bu hadis, insanın iradesiyle tercih ettiği yönün onun özgür ve sorumlu bir varlık olduğunu ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Cebriyye anlayışına karşı olarak Mu'tezile ve Mâtürîdî ekolleri, insanın fiilleri üzerinde etkili olduğunu savunmuş; söz konusu hadisi bu görüşlerine dayanak olarak kullanmışlardır.[32] Özellikle dua, sadaka ve iyilik gibi fiillerin kaderin belirli yönlerini etkileyebileceği; insanın bu yönüyle ilahî takdire yön verebileceği anlayışı birçok âlim tarafından benimsenmiştir.

Sünnî hadis literatürü Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in kader anlayışını yansıtmakla kalmamış; aynı zamanda ilahî takdir inancının şekillenmesinde temel bir kaynak işlevi görmüştür. Hadisler, Allah'ın her şeyi önceden bilmesi ve takdir etmesi ile insanın iradesi arasındaki ilişkiyi açıklayan rivayetler içermekte ve bu yönüyle kader inancının sistematik bir çerçeveye

[25] Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi- Hasan Karakaya, "Taberi Tefsiri" (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996). s. 163.
[26] Mustafa Sait Yazicioğlu, "Maturidi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30/1-4 (15 Temmuz 1988): s. 155-160.
[27] Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb Fahruddin Er-Râzi- Lütfullah Cebeci, *Mefatih'ül Gayb*, 2025. s. 348-350
[28] Kemal Işık, "Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri", Ankara Okulu Y, 1967, s. 338-345.
[29] Fahruddin Er-Râzi- Cebeci, *Mefatih'ül Gayb*. s. 348-350.
[30] Fahruddin Er-Râzi - Cebeci, *Mefatih'ül Gayb*. *s. 348-350.*
[31] Ebu İsa Muhammed b. İsa Tirmizi - Mehmet Türk, *Sünen-i Tirmizi* (Konya: Kitap Dünyası, 2019). s. 168-173.
[32] Mâturîdî**-** Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd. s. 245-247.*

oturmasına katkı sağlamaktadır.[33] Hadislerin derlenmesi sürecinde râvilerin güvenilirliğinin yanı sıra, rivayetlerin İslâm'ın temel inanç ilkeleriyle teolojik açıdan uyumlu olup olmadığı da gözetilmiştir. Bu çerçevede bir rivayetin kader, ilahî irade ve insan fiilleri gibi konularda yerleşik inanç anlayışıyla çelişmemesi, onun kabulünde belirleyici bir ölçüt olarak değerlendirilmiştir. Ehl-i hadis âlimleri, kaderle ilgili rivayetleri çoğunlukla güvenilir râvilerden nakletmiş ve bunları hadis külliyatı içinde yaygınlaştırmıştır. *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* gibi temel hadis kaynaklarında yer alan rivayetler, kaderin ilahî yazı ile belirlendiğini ifade etmekle birlikte, insanın fiillerinden sorumlu olduğunu da açıkça ortaya koyar.[34]

Mezhep farklılıklarının da bu tutum üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Ehl-i hadis âlimleri, güvenilir râvilerin rivayetlerini benimserken; bid'at ehli olarak görülen râvilerin rivayetlerine temkinli yaklaşmış, çoğu zaman bunları reddetmişlerdir.[35] Böylece kader konusundaki rivayetlerin, Ehl-i sünnet inancına uygun biçimde derlenmesi sağlanmıştır. Kütüb-i Sitte'de kader ve ilahî takdirle ilgili bölümler, genellikle Ehl-i re'y ve kelâmcıların yaklaşımlarına karşı bir denge unsuru olarak düzenlenmiş; Mu'tezile, Mürcie ve Hâricîler gibi fırkaların görüşleri hadisler ışığında değerlendirilmiştir.[36]

Hadis literatürü, kaderin mahiyeti ve insan iradesi meselelerini ele alırken hem râvilerin güvenilirliğini hem de mezhepsel ve itikadî perspektifleri dikkate alarak şekillenmiştir. Ehl-i hadis'in temel amacı, kaderle ilgili rivayetleri Ehl-i sünnet inancına uygun biçimde aktarmak ve bu konuda ortaya çıkabilecek itikadî sapmaları önlemektir. Bu yönüyle hadisler, yalnızca ilmi birer kayıt olmaktan öte, Ehl-i sünnet inancının muhafazasına hizmet eden önemli kaynaklar hâline gelmiştir.[37]

İslâm kaynaklarında kader konusu, bireyin özgür iradesi ile ilahî takdir arasındaki denge üzerinden şekillenir. Hz. Peygamber (s.a.v.), kaderi sadece bir yazgı olarak değil, insanın hayatına anlam kazandıran dinamik bir kavram olarak ele almış ve bu hususta açıklamalar yapmıştır. Hadislerde kader, mutlak bir zorunluluk biçiminde değil; insanın çabasını, niyetini

[33] Mehmet Çetinkaya- Mehmet Kubat, "Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi", 11 (Güz 2020), 36. s. 117-118.
[34] Çetinkaya- Kubat, *"*Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi". s. 117-118.
[35] Çetinkaya- Kubat, *"*Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi*"*. s. 117-118.
[36] Çetinkaya- Kubat, *"*Hadis Edebiyatında Mezheplere Yaklaşım Farklılıkları", 14 (2021), s. 493-498.
[37] Çetinkaya- Kubat, "Hadis Edebiyatında Mezheplere Yaklaşım Farklılıkları"; Çetinkaya- Kubat, "Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi". s. 491-498.

ve amellerini dikkate alan bir sistem içinde değerlendirilir.[38]

Tirmizî'de geçen, *"Sadaka belâyı def eder ve ömrü uzatır"*[39] hadisi bu duruma örnek teşkil eder. Benzer şekilde Buhârî, Müslim ve İbn Mâce gibi temel hadis kaynaklarında kader konusuna dair müstakil bölümler yer almakta; kaderin insan hayatında yönlendirici ve belirleyici bir unsur olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim ilgili hadis, söz konusu anlayışı pekiştirmektedir: Birinizin yaratılışı, annesinin karnında kırk gün nutfe olarak toplanır, sonra aynı şekilde alaka olur, sonra aynı şekilde mudğa olur. Daha sonra bir melek gönderilir ve ona ruh üfler. O melek dört kelime ile emrolunur: rızkı, eceli, ameli ve şakî mi saîd mi (cennetlik mi cehennemlik mi) olduğu yazılır.[40] Bu rivayet, insanın doğmadan önce kaderine ilişkin temel unsurların ilahî takdir kapsamında belirlendiğini ortaya koymaktadır.

Ayrıca, bazı hadislerde insanın duası, ameli ve tercihleriyle kaderin yönünü değiştirebileceğine işaret eden ifadeler de bulunmaktadır. Nitekim Tirmizî'de geçen *"Sadaka belâyı def eder ve ömrü uzatır"* hadisi, insan iradesi ve amellerinin kaderin belirli yönlerinde etkili olabileceğini göstermektedir. Bu rivayet, özellikle Mu'tezile ve Mâtürîdi ekolleri tarafından, cebrî kader anlayışına karşı önemli bir delil olarak kullanılmıştır. Tirmizî'nin *Sünen*'inde yer alan bu hadis, Allah'ın ezelî ilmi ile insan fiilleri arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair tartışmalarda kilit bir noktada durmaktadır. Zira İslâm düşüncesinde genel kabul, Allah'ın bilgisinin ezelî olduğu ve olmuş olacak her şeyin O'nun ilminde bulunduğu yönündedir. Ancak insanın duası, sadakası veya iradesiyle bu ilahî yazgının akışında nasıl bir rol oynadığı meselesi, kelâmcılar arasında farklı yorumlara konu olmuştur.[41]

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre Allah, ezelî ilminde kulun hangi şartlarda hangi fiilleri işleyeceğini bilmektedir. Bu nedenle ilgili hadis, insanın iradesine alan tanıyan bir anlayışın delili olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla sadaka vermek, dua etmek veya salih amellerde bulunmak da kaderin bir parçasıdır. Kulun yaptığı bu fiiller, ilahî takdirin dışında kalan bağımsız bir unsur değil; bilakis Allah'ın ezelî ilminde yer alan ve yaratma fiiliyle gerçekleşen bir yönüdür. Böylece hadis, insan iradesinin tamamen ortadan kalkmadığını, aksine ilahî hikmet çerçevesinde değer kazandığını göstermektedir.[42]

---

[38] Muslim Ibn-al-Ḥaǧǧāǧ al-Qušairī vd, *English Translation of Sahîh Muslim* (Riyadh: Darussalam, 2007).
[39] Tirmizi-Türk, *Sünen-i Tirmizi*. s. 168-173.
[40] Maturidi- Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhîd*., "Bed'ü'l-halk, 6; Müslim, Kader, 1" s. 245-247.
[41] Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 15 Nisan 2025), s. 64-65.
[42] Muḥammad Ibn-Muḥammad al-Maturidi, *Kitab-ı Tevhid*, ed. Bekir Topaloğlu- Muḥammad Arutsi, aṭ-Ṭab'a aṯ-ṯāliṯa (İstanbul: Markaz al-Buḥūṯ al-Islāmīya, 2017). s. 245-247.

Hadisin yorumunda farklı kelâm ekollerinin yaklaşımları da belirleyici olmuştur. Kaderiyye mezhebi, rivayeti insan iradesini ön plana çıkaracak biçimde yorumlamış ve insanın sadaka, dua veya salih amelleriyle kendi geleceğini değiştirebileceğini savunmuştur. Cebriyye ise tam aksine, insanın bütün fiillerini Allah'ın önceden belirlediği zorunlu bir kaderin sonucu olarak görmüştür. Onlara göre, sadakanın ömrü uzatması veya belâyı def etmesi, insanın iradesinden değil, Allah'ın ezelî takdirinden kaynaklanmaktadır.[43]

Söz konusu hadis, kaderin tek yönlü ve cebrî bir anlayışla kavranamayacağını göstermektedir. İnsan fiilleri, ilahî hikmetin işleyişinde birer vesile ve sebep olarak anlam kazanır. "*Sadakanın belâyı def etmesi ve ömrü uzatmas*ı" ifadesi, kaderin değişken bir yazgı olduğu anlamına gelmez; aksine, insan iradesiyle gerçekleştirilen fiillerin de ilahî takdirin bir parçası olduğunu ortaya koyar.

Genel olarak bakıldığında, Ehl-i hadis çizgisinde kader anlayışının çoğunlukla cebrî bir yaklaşıma yakın olduğu görülmektedir. Bu sebeple hadis literatüründe kadercilik vurgusu oldukça yoğun olup, insan iradesinin sınırları daha dar yorumlanmıştır. Bununla birlikte, farklı hadisler dikkate alındığında kader meselesinin tek yönlü bir yaklaşım üzerinden değil, insanın iradesi ve ameliyle ilişkisini de içeren geniş bir çerçevede ele alındığı söylenebilir. Bu durum, dua ve amelin ilahî takdir içinde değişime vesile olabileceğini ima eden rivayetlerde açıkça görülmektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, insan fiillerinin yaratılmış olmakla birlikte kulun tercihiyle gerçekleştiğini belirtmiştir. Ona göre "*Allah, kulun fiilini yaratır; ama onu tercih eden kul olduğu için sorumluluk ona aittir.*"[44] Bu yaklaşım, cebrî görüşü reddederken aynı zamanda ilahî iradeyi de inkâr etmeyen dengeli bir anlayışı temsil eder.

Hz. Peygamber (s.a.v.), kaderin insan çabasını yok saymadığını açık bir şekilde ifade etmiştir: *"Her birinizin cennetteki ve cehennemdeki yeri yazılmıştır… Çalışın, çünkü herkes yaratıldığı şeye yöneltilir."*[45] Bu hadis, kaderin tamamen pasif bir teslimiyet değil, aktif bir çaba ve yönelişle tamamlandığını ortaya koymaktadır. Sahâbîler, kaderin önceden belirlenmiş oluşunu düşündüklerinde "*O hâlde çalışmaya gerek var mı?*" diye sorduklarında, Hz. Peygamber (s.a.v.) çalışmayı teşvik etmiş ve insanın yaratılış gayesi doğrultusunda çaba göstermesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda, insanın çabası ve iradesi kaderin belirlediği

[43] Ödemiş, "İslâm Mezheplerinde İnsan Hüriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". s. 297-310.
[44] Maturidi- Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhîd*. s. 245-247.
[45] Musa Bağcı, "el-Buhari'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları", *AÜİFD* 1 (ts.), 28-33.

sınırlar içinde anlam kazanır; insan kendi potansiyelini gerçekleştirme imkânına sahip bir varlık olarak sorumluluk bilinciyle hareket eder. Dolayısıyla kader bilgisi, insan için bir engel değil; aksine çabayı bilinçli ve anlamlı hâle getiren bir rehberdir. Kaderin önceden yazılmış olması, insanın çalışmasını gereksiz kılmaz; bilakis, çaba ve sorumluluk, insanın yaratılış gayesiyle uyumlu bir şekilde hayat bulur.[46]

Kader, Allah'ın sonsuz ezelî ve ebedî ilmi ile iradesi çerçevesinde şekil alır. O, zamanı ve mekânı aşan bir kudretle geçmişi, şimdiyi ve geleceği aynı anda bilir. Nitekim bir hadiste bu durum şöyle ifade edilmiştir: *"Allah, mahlûkatın kaderini, gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce yazmıştır."*[47] Bu rivayet, Allah'ın ilminin ezelî olduğunu ve insanın yaptıklarının da ilahî takdir kapsamında bulunduğunu göstermektedir. Ancak bu yazgı, insan iradesini ortadan kaldıran bir zorunluluk değil, ilahî hikmetin bir yansımasıdır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadis anlayışı çerçevesinde kader konusu incelendiğinde, insan iradesi ve sorumluluğu arasında bir denge kurulduğu görülmektedir. Bu denge, kulun cüz'î iradesiyle Allah'ın küllî iradesi arasındaki uyumun sonucudur. Böylece insan, iradesini kullanarak fiillerini gerçekleştirir; fakat bu fiillerin yaratılması Allah'a aittir. Dolayısıyla kader, hem insanın özgür tercihini hem de ilahî kudreti aynı anda kapsayan bir hakikattir.[48]

Dua, sadaka ve kaderin değişebilirliği meselesine dair hadislerde de bu ilişki açıkça görülür. Hz. Peygamber (s.a.v.): *"Sadaka belayı def eder ve ömrü uzatır"*[49] *ve "Dua, başa gelmesi takdir edilen ve edilmeyen her musibete fayda verir. Bela inerken dua ona karşı koyar ve kıyamete kadar onunla mücadele eder"*[50] buyurarak dua ve sadakanın kader üzerindeki etkisine işaret etmiştir. Bu hadislerden anlaşıldığı üzere, dua ve sadaka gibi ameller belirli takdir edilmiş olayların yönünü değiştirebilir. Ancak bu değişim, yine Allah'ın ezelî ilmi ve takdiri çerçevesinde gerçekleşir.

Allah'ın her şeyi bilmesi ve yazması, O'nun ilminin sonsuzluğunu ve hiçbir şeyin bilgisi dışında kalmadığını gösterir. Tevbe sûresi'nde şöyle buyrulur: *"De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası asla başımıza gelmez. O bizim Mevlamızdır. Müminler yalnızca Allah'a tevekkül etsinler."*[51] Bu ayet, insanın iradesi ve eylemlerinin kader anlayışı bağlamında

---

[46] Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler (Risâle-i Nur Külliyatı'ndan) Orta Boy Lügatsız* (Şahdamar Yayınları, 2010). s. 510-515.
[47] Tirmizi - Türk, *Sünen-i Tirmizi*. s. 199-205.
[48] Nursi, *Sözler (Risâle-i Nur Külliyatı'ndan) Orta Boy Lügatsız*. s. 511-516.
[49] Muslim Ibn-al-Ḥaǧǧāǧ al-Qušairī vd., *English Translation of Sahîh Muslim*.
[50] Tirmizi - Türk, *Sünen-i Tirmizi*. s. 170-175.
[51] et-Tevbe(9/51).

değerlendirildiğinde, sonuçların nihayetinde Allah'ın takdiriyle belirlendiğini ortaya koymaktadır. İnsan kendi tercihlerini yapabilir, çaba gösterebilir; ancak bu çabaların neticesi Allah'ın ezelî bilgisi doğrultusunda şekillenir. Böylece insanın sorumluluğu ile Allah'ın takdiri arasındaki denge korunur. Nitekim, insan yaptığı eylemlerden sorumludur, fakat sonuçları tek başına belirleme gücüne sahip değildir. Örneğin, kişi elinden geleni yaparak bir işe başvurabilir, ancak başarının gerçekleşmesi Allah'ın takdiriyle mümkün olur.[52] Dolayısıyla, insanın özgür iradesi, Allah'ın takdir ettiği sınırlar çerçevesinde anlam kazanır ve insan ancak bu sınırlar içinde etkili olabilir. Bu anlayış, İslâmî açıdan kader meselesinin temel ilkelerinden birini oluşturur.[53]

En'âm Sûresi'nde ise *"Gaybın anahtarları O'nun katındadır; onları O'ndan başkası bilmez. Karada ve denizde olanları da bilir. O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. Yerin karanlıklarındaki bir tane, yaş ve kuru her şey mutlaka apaçık bir kitaptadır"*[54] buyrularak Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı ifade edilmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Mâturîdî, İbn Kesîr ve Gazzâlî gibi kelâm âlimleri, bu ayetlerin Allah'ın ilmi ile *levh-i mahfûz* anlayışı arasında doğrudan bir ilişki kurduğunu belirtmişlerdir.

İnsanın iradesi ve sorumluluğu da İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutar. İnsan, yaptığı amellerden sorumlu tutulmuş ve bu sorumluluk açık bir şekilde vurgulanmıştır. İsra Suresi'nde, *"Şüphesiz, biz her insanın amelini kendi boynuna doladık. Kıyamet günü onun için açılmış olarak önüne konulacak bir kitap çıkarırız"*[55] buyrulmuş; Fussilet Sûresi'nde ise *"Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir; kim kötülük işlerse kendi aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir"*[56] ifadeleriyle insanın kendi fiillerinden sorumlu olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu ayetler, kelâm ilminde insan iradesi ve sorumluluğunu savunan görüşlerin temel dayanaklarından biri olmuştur.[57] Nitekim bu tür rivayetler, Cebriyye anlayışına karşı, insan iradesinin etkisini vurgulayan Mu'tezile ve Mâtürîdiyye ekolleri tarafından önemli delillerden biri olarak kabul edilmiştir.

Genel olarak, İslâm düşüncesinde geniş yer tutan kader meselesi, Allah'ın ezelî ve ebedî ilmi ile insanın iradesi arasındaki hassas denge çerçevesinde değerlendirilmiştir. *Kur'ân-ı Kerim* ayetleri ve sahih hadisler, gerçekleşmiş ve gerçekleşecek tüm olayların Allah tarafından

---

[52] Nursi, *Sözler (Risâle-i Nur Külliyatı'ndan) Orta Boy Lügatsız*. s. 522-525.
[53] Nursi, *Sözler (Risale-i Nur Külliyatı'ndan) Orta Boy Lügatsız*. s. 523-525.
[54] En'âm,(6/59).
[55] İsra (17/113).
[56] Fussilet (41/46).
[57] Yavuz, "Kader". s. 64-65.

bilindiğini, ancak insanın fiillerinden sorumlu olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, kader anlayışının doğru biçimde kavranması, kelâm ekollerinin farklı yaklaşımlarının dikkate alınmasıyla mümkündür. Kader meselesine dair detaylı incelemeler, hem teolojik hem de felsefî bir dikkat ve özveri gerektirmektedir.[58]

1.2. Erken Dönem Müslüman Toplumunda Kader Anlayışı

Kader, insanlık tarihi boyunca dinî ve felsefî düşüncenin merkezinde yer almış temel meselelerden biridir. İnsanın özgürlüğü ile ilâhî kudret arasındaki ilişkiyi sorgulayan bu konu, yalnızca İslâm düşüncesine mahsus olmayıp, İslâm öncesi kültürlerde de çeşitli biçimlerde tartışılmıştır. İslâm'ın erken dönemlerinde ise bu mesele hem bireysel hem de toplumsal düzlemde belirleyici etkiler taşımış ve zamanla itikadî ekollerin doğmasına zemin hazırlamıştır.

İslâm'ın ilk dönemlerinde kader konusu, insanın fiillerinde hür olup olmadığı sorusu etrafında gündeme gelmiştir. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin kader konusundaki uygulama ve yorumları ise kaderin sadece bir yazgı değil, aynı zamanda bir sorumluluk alanı olduğunu ortaya koymaktadır.[59] Hz. Peygamber'in bu tür tartışmaların toplumu ayrıştırabileceğini görerek sahâbeyi bu meselelerden uzak tutmaya çalıştığı rivayet edilmiştir. Bazı hadislerde "*Kader ehliyle oturmayınız*"[60] şeklinde uyarılar yer almakta; ancak Mu'tezile âlimleri bu hadislerin sıhhatini sorgulamış ve özgür irade anlayışlarını Hz. Peygamber'e dayandırmaya çalışmıştır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, özellikle Emevî dönemiyle birlikte kader tartışmaları siyasî bir boyut kazanmıştır. Muâviye'nin iktidarını meşrulaştırmak amacıyla kaderi cebrî bir yorumla ele aldığı, yani yönetimini Allah'ın takdiri olarak sunduğu aktarılmaktadır. Bu anlayışa karşı ilk tepkiyi Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) vermiş; hocası Hasan-ı Basrî'ye dayanarak kaderin insanı günaha zorlayan bir mekanizma olmadığını savunmuştur. Onun çizgisi, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748.) ve Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) tarafından da benimsenmiştir.[61]

Kader tartışmalarının doğuşunda hem iç hem de dış etkenler rol oynamıştır. *Kur'ân-Kerim* ve hadislerde hem cebrî hem de özgürlükçü yorumlara imkân tanıyan ifadelerin bulunması, metinlerin parçacı biçimde yorumlanmasına neden olmuş ve bu durum farklı

[58] Aydınlı, "Din-Mezhep İlişkisi veya İlişkisizliği Sorunu". s. 199-205.
[59] Sinanoğlu Abdulhamit, "İslâm'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' inancı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43/2 (2002), 1. s. 250-255.
[60] Muhammed b. el- Hüseyin El-Acuri, *Eş Şeri'a (3 Cilt)*, 2025. s. 682-683.
[61] Yavuz, "Kader". s. 64-65.

görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunun yanı sıra, İslâm'ın hızlı yayılmasıyla diğer kültürlerle etkileşim artmış; yeni sosyal, psikolojik ve siyasî faktörler kelâmî tartışmaların alevlenmesini sağlamıştır. Bu çerçevede kader, irade, teklif, adalet ve büyük günah gibi konular, erken dönem İslâm toplumunun entelektüel gündeminde merkezi bir yer edinmiştir.[62]

Genel olarak kader meselesi, İslâm düşüncesine yabancı olmayan bir arka plana sahiptir. İslâm öncesi düşünce birikimi bu meseleye dair temel çerçeveyi şekillendirmiştir. Hz. Peygamber döneminde, ihtilaflara sebep olabileceği gerekçesiyle sınırlandırılmaya çalışılan tartışmalar, ilerleyen dönemlerde mezheplerin teşekkülüne zemin hazırlayacak kadar etkili olmuştur. Emevî iktidarının cebrî yorumu ise hem siyasal meşruiyet hem de teolojik ayrışmalar açısından belirleyici bir rol oynamıştır. Neticede kader meselesi, hem bireysel sorumluluk anlayışı hem de toplumsal düzen arayışı bakımından İslâm düşüncesinin kurucu problemlerinden biri hâline gelmiştir.[63]

Kur'ân-ı Kerîm'de kader kavramı, Allah'ın evrendeki düzeni, ölçüyü ve yasaları belirlemesi anlamında kullanılan temel bir terimdir. Kamer Sûresi'nde, *"Biz her şeyi bir kader ile yarattık"*[64] buyrularak, evrendeki her şeyin belirli bir ölçü, plan ve mîzan dâhilinde yaratıldığı açıkça vurgulanmaktadır. Bu ifade, kaderin yalnızca insanın fiilleriyle sınırlı bir olgu olmadığını, aksine kozmik düzenin tamamını kapsayan ilâhî bir kanunlar sistemi olduğunu göstermektedir.

Kader inancı, diğer iman esaslarıyla doğrudan bağlantılı olması bakımından üzerinde düşünülmesi güç bir meseledir. Bu konuda sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için dönemin siyasî, sosyal ve dinî şartlarını iyi bilmek, aynı zamanda meselenin inanç boyutundaki sorumluluğunu da kavramak gerekir. Kader anlayışının doğru biçimde anlaşılması ve açıklanmasında yaşanan güçlükler, yalnızca kelâm âlimlerinin değil, aynı zamanda filozofların, psikologların ve farklı disiplinlerden birçok araştırmacının üzerinde düşündüğü bir mesele olmuştur.[65]

İnsanın başına gelen, özellikle de olumsuz olayların önceden Tanrı veya tanrısal bir güç tarafından belirlendiği inancı anlamındaki "*kadercilik*" (fatalizm), tarih boyunca insanlığın

---

[62] Ödemiş, "İslâm Mezheplerinde İnsan Hüriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". s. 291-396.
[63] Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 47-70; Nursi, *Sözler (Risale-i Nur Külliyatı'ndan) Orta Boy Lügatsız*, 47-70.
[64] Kamer (54/49).
[65] Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. s. 86-90.

ortak sorunu olmuştur. Bu tür bir anlayış, Tanrı'yı insanın özgürlüğünü ve ahlâkî sorumluluğunu ortadan kaldıran, otoriter, totaliter ve hikmetsiz bir güç olarak tasavvur eder. Böyle bir Tanrı tasavvuru, İslâm'ın tevhid, adalet ve hikmet ilkeleriyle bağdaşmaz. Dolayısıyla İslâm'daki kader inancı, fatalist bir yazgıcılıktan ziyade, ilâhî ilim, irade ve hikmet çerçevesinde işleyen dengeli bir düzen anlayışını temsil eder.[66]

İslâm düşünce tarihinde yürütülen tartışmaların merkezinde "*kader*" kavramı yer alır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasî ve dinî meseleler, zamanla itikadî bir nitelik kazanmış ve kader meselesi bu tartışmaların ana eksenlerinden biri olmuştur.[67] Erken dönem Müslüman toplumlarında kader inancı, hem bireysel sorumluluk hem de siyasî otoritenin meşruiyeti açısından kritik bir konu hâline gelmiştir. Nitekim, kader tartışmaları, "*insan özgürlüğü ile Allah'ın mutlak iradesi arasında nasıl bir denge kurulması gerektiği*" sorusu etrafında şekillenmiştir.[68]

Bu dönemde yaşanan toplumsal ve siyasî gelişmeler, hem halkın hem de yöneticilerin kader anlayışını doğrudan etkilemiştir. Her ne kadar henüz müstakil bir ilim olarak kelâm ilminden bahsetmek mümkün olmasa da, bu dönemdeki tartışmaların ilerleyen yüzyıllarda kelâmî ekollerin doğuşuna zemin hazırladığı görülmektedir.[69] Bahsi geçen denge arayışı, farklı mezhep ve düşünce geleneklerinin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Bu çerçevede, Cebriyye mezhebi insanın hiçbir iradî fiile sahip olmadığını, bütün eylemlerin zorunlu olarak ilâhî kudret tarafından belirlendiğini savunmuştur. Buna karşılık Kaderiyye ve daha sonra onun çizgisini sistemleştiren Mu'tezile ekolü ise insanın hür irade sahibi olduğunu ve fiillerinden dolayı sorumlu tutulacağını ileri sürmüştür. Böylece kader tartışmaları yalnızca itikadî bir mesele olarak kalmamış, aynı zamanda siyasî aidiyetleri ve toplumsal düzen anlayışını da şekillendiren önemli bir unsur hâline gelmiştir.[70]

Ehl-i hadis ekolü diğer konularla birlikte kader, kulların fiilleri gibi konularda Mu'tezile mezhebiyle şiddetli bir muhalefet ve mücadele içinde olmuştur. Öte yandan Ehl-i hadis'in kabul ettiği bazı rivâyetler akla veya nasların ruhuna muhalefet gerekçesinden dolayı Mu'tezile ve Ehl-i re'y tarafından reddedilmiştir.[71] Devam eden süreçte Ehl-i hadis çevresi Cehmiyye,

---

[66] Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. s. 86-90.
[67] Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". s. *51-64.*
[68] "İslâm Düşüncesinde Kader Tartışmaları- Fikriyat Gazetesi", erişim: 09 Nisan 2025, İslâm Düşüncesinde Kader Tartışmaları. s. 1-2.
[69] Kubat, Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri (Çıra Yayınları, 2008). s. 113-118.
[70] "İslâm Düşüncesinde Kader Tartışmaları- Fikriyat Gazetesi". s. 1-2
[71] Mehmet Çetinkaya - Mehmet Kubat, "Mihne ve Mezhepsel Etkileri" 13/1 (2024), 176-197.

Kerrâmiye, Kaderiyye gibi mezheplerin görüşlerine ve Mu‘tezile’nin telifatına karşı reddiyelerde bulunmuşlardır. Böylece karşılıklı reddiyeleşme adını verebileceğimiz bir dönem başlamıştır.[72]

Hasan-ı Basrî’nin kader anlayışı, insanın fiillerinde özgür olduğunu kabul etmekle birlikte, bu özgürlüğün Allah’ın mutlak iradesi ve ezelî bilgisiyle kuşatıldığını öne sürmektedir. Onun bu yaklaşımı, insanı tamamen belirlenmiş bir varlık olarak gören Cebriyye ile insan iradesini mutlaklaştıran Mu’tezile arasında itidalli bir çizgide yer alır. Hasan-ı Basrî’ye göre birey, iyi ya da kötü fiiller arasında bilinçli tercihler yapabildiği için sorumluluk sahibidir. Bu görüş, insanın cüz’î iradesini tanımakla birlikte, onu Allah’ın küllî iradesinden bağımsızlaştırmaz.[73] Bu yaklaşım, Emevî iktidarının cebrî anlayışına karşı, *Kur’ân-ı Kerim* ve akıl temelli bir denge arayışıdır. Sonuç olarak, kader meselesi İslâm düşüncesinin en temel ve belirleyici problemlerinden biri olarak, hem insanın Allah karşısındaki konumunu hem de toplumsal-siyasal otoritenin dayandığı meşruiyet zeminini anlamak açısından merkezi bir yer işgal etmektedir.

1.3. Emeviler Döneminde Kader Anlayışı ve Kaderiyye Mezhebinin Doğuşu

Mezhep kavramı, kelime anlamı itibariyle “*gidilen yol, benimsenen görüş*” demektir. İslâm düşüncesinde ise, bir müçtehidin dinî delilleri anlama ve yorumlama biçimi etrafında teşekkül eden fikrî veya amelî sistemleri ifade eder. Her ne kadar mezhepler dinin asli kaynakları olan *Kur’â-ı Kerim* ve sünnete dayanıyor olsa da, bu iki kaynağın farklı tarihsel, kültürel ve coğrafi şartlarda yorumlanması sonucunda ortaya çıkan beşerî oluşumlardır. Bu nedenle mezhep kurucuları, yeni bir din inşa eden kişiler değil; ilahî hükümleri kendi usûl anlayışları çerçevesinde sistematik hale getiren düşünürlerdir. Dolayısıyla mezhepler, İslâm’ın değişmeyen alanına değil, içtihada açık olan değişken (beşerî) yönüne aittir.[74]

Mezheplerin doğuşunda yalnızca dinî tartışmalar değil, aynı zamanda siyasî, sosyal ve kültürel dinamikler de belirleyici rol oynamıştır. İslâm’ın farklı coğrafyalara yayılması, yerel kültürlerle etkileşimi beraberinde getirmiş; bu durum zamanla çok sayıda mezhebin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle İran bölgesinde teşekkül eden Bâtıniyye gibi aşırı

[72] Çetinkaya - Kubat, “Mihne ve Mezhepsel Etkileri”. s. 176-197.
[73] Watt, *Islamic Philosophy and Theology*. s. 88-93.
[74] Halil İbrahim Bulut, *Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi, c. 03.* ts., s. 67-72.

eğilimli oluşumlar, bu tarihsel ve sosyolojik etkileşimin tipik örneklerindendir.[75]

Cemel ve Sıffîn savaşları sonrasında Müslüman toplum, *"Bir Müslümanın bir diğerine kılıç çekmesi durumunda her iki tarafın dinî konumu nedir?"* gibi zorlayıcı sorularla karşılaşmıştır. Bu sorular, iman ve büyük günah ilişkisini gündeme taşımış, oradan da kader meselesine uzanan bir tartışma alanı doğmuştur. Hâricîlik, Mürcie ve Mu'tezile gibi mezheplerin bu süreçte ortaya koydukları farklı görüşler, kader ve insan fiilleri konusundaki anlayış farklılıklarının da temellerini oluşturmuştur.[76]

Özellikle Emevî yönetimi, cebrî kader anlayışını benimseyerek kendi iktidarını meşrulaştırma aracı olarak kullanmıştır. *"Her şey Allah'ın takdiridir"* şeklindeki söylemlerle, yapılan adaletsizlikler ve zulümler kutsal bir zemine oturtulmak istenmiştir. Bu anlayışa karşı ilk ciddi tepkiyi gösterenlerden biri Hasan-ı Basrî olmuştur. O, yöneticilerin bu söylemine karşı açıkça, *"Allah'ın düşmanları yalan söylüyor"* sözleriyle reddetmiş ve zulmü kader inancıyla gerekçelendirme çabalarına sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Hasan-ı Basrî'nin kader anlayışı, hem bireyin ahlâkî sorumluluğunu önceleyen hem de iktidarın dinî meşruiyet arayışını sorgulayan bir mahiyet taşır.[77] olayısıyla kader tartışmaları, yalnızca teolojik bir mesele olarak değil; siyasî otorite, toplumsal düzen ve bireysel özgürlük bağlamlarında da belirleyici bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Hasan-ı Basrî'nin duruşu, bu yönüyle sadece ilmî bir tartışma değil, aynı zamanda dönemin sosyo-politik şartlarına karşı geliştirilen ahlâkî bir tavırdır.[78]

Kaderiyye mezhebinin doğuşu da bu tarihî zeminden bağımsız düşünülemez. Bu mezhebin ortaya çıkışında kelâmî saiklerin yanı sıra, Emevî döneminin politik atmosferi doğrudan etkili olmuştur. Çünkü kader anlayışı bu dönemde yalnızca bireysel inançla sınırlı kalmamış, siyasal meşruiyetin inşasında da başat bir rol oynamıştır. Nitekim Şehristânî, bu durumu şu şekilde özetler: *"Muaviye ve onu takip eden yöneticiler, iktidarlarını meşrulaştırmak için kader inancını kullandılar. Bu anlayışa göre, zulüm dahi kaderin bir gereğiydi."* [79] Bu düşünceye karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Kaderiyye mezhebi, insanın fiillerinde özgür iradeye sahip olduğunu ve bu nedenle de sorumlu tutulması gerektiğini savunmuştur. Böylece yalnızca bir kelâmî tartışma değil, aynı zamanda siyasal bir duruş da sergilenmiştir. Kaderiyye'nin bu yönü, Emevî yönetiminin cebrî kader anlayışına karşı

[75] Ramazan Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15* (Ensar Neşriyat, 2022). s. 117-122.
[76] Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*. s. 109-114.
[77] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 206-212.
[78] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*.s. 117-122.
[79] "Milel ve Nihal" 9/1 (2012), s. 88-93.

geliştirilen ilk sistematik itirazlardan biri olarak değerlendirilebilir.[80]

Kader inancı, yalnızca bireysel bir iman konusu olmanın ötesinde, yöneticilerin meşruiyet anlayışını, toplumun itaat kültürünü ve siyasî irade algısını doğrudan etkileyen bir unsur olarak değerlendirilebilir. Yönetici sınıf, kaderi kimi zaman kendi iktidarını kutsallaştırma aracı olarak kullanmış, buna karşılık özgür iradeyi öne çıkaran yaklaşımlar ise toplumsal sorumluluk bilincini güçlendirmiştir. Böylece kader tartışmaları, İslâm siyaset düşüncesinde yalnızca metafizik bir mesele değil, aynı zamanda adalet, özgürlük ve meşruiyetin temellerini belirleyen önemli bir konu haline gelmiştir.[81]

Kelâm ilminde kader konusu, insan iradesi ile ilahî iradenin kesişim noktasını tartışan temel meselelerden biridir. Bu tartışmalar, yalnızca teolojik bir derinlik taşımakla kalmamış, aynı zamanda yönetim biçimlerinin teorik arka planını da dolaylı biçimde etkilemiştir. Bir toplumun kader anlayışı, onun adalet tasavvurunu, yönetim karşısındaki duruşunu ve siyasal meşruiyet algısını doğrudan biçimlendirmiştir.[82]

Tarihsel açıdan bakıldığında, İslâm toplumlarının yönetim biçimleri yalnızca iç dinamiklerinin değil, aynı zamanda farklı dinî, kültürel ve siyasî etkilerin de sonucudur. İlâhî kökenli olduğu ileri sürülen yönetim modelleri, zamanla beşerî yorum ve müdahalelerle dönüşüme uğramış; bu süreçte kader inancı da hem toplumsal hem siyasal düzeyde farklı biçimlerde yorumlanmıştır. İnsanlar, kader fikrini kimi zaman ilahî adaletin bir tecellisi, kimi zaman ise toplumsal düzenin veya otoritenin gerekçesi olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple kader inancı, bireysel bir iman ilkesi olmanın ötesinde, tarihsel ve sosyal şartlarla etkileşim içinde şekillenen dinamik bir olgu olarak görülmelidir.[83]

Bu çerçevede Kaderiyye mezhebi, Emevî yönetiminin cebrî kader anlayışını siyasî bir meşruiyet aracı olarak kullanmasına karşı ortaya çıkan bir tepkisel hareket olarak değerlendirilir. Mezhebin öncüleri arasında yer alan Ma‘bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî, insanın fiillerinde özgür iradeye sahip olduğunu savunarak ilahî takdirin mutlak belirleyiciliğini reddetmişlerdir. Onların bu yaklaşımı, yalnızca teolojik bir duruş değil, aynı zamanda dönemin

[80] Serhan Yıldırım, “Emevîlerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkileri”, Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Necmettin Erbakan University, 01 Haziran 2023, s. 133-138.
[81] Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”; Yıldırım, “Emevîlerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkileri”, 65-70.
[82] Evkuran, *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. s. 39-46.
[83] Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”. s. 55-61.

baskıcı siyasal düzenine karşı bir itikadî direniş niteliği taşımaktadır. [84]

Kaderiyye'nin düşünsel temelleri, insanın sorumluluğunu esas alan *Kur'ânî* ayetlere dayanmaktadır. Bu bağlamda özgür irade anlayışları, yalnızca felsefî bir tercih değil; İslâm'ın ahlâkî adalet ilkeleriyle uyumlu bir duruş olarak değerlendirilebilir. Bazı araştırmacılar, bu görüşlerin Yahudi düşüncesindeki özgür irade telakkisinden etkilenmiş olabileceğini ileri sürse de, Kaderiyye'nin insan hürriyeti anlayışı, İslâmî naslar çerçevesinde özgün bir karakter taşımaktadır.[85]

Genel olarak Kaderiyye, hem bireyin hesap verebilirliğini önceleyen bir kelâmî perspektifi hem de otoriter yönetim biçimlerine karşı geliştirilen bir siyasî eleştiriyi temsil etmektedir. Bu düşünce biçimi, sıradan Müslümanlar açısından da ciddi bir vicdanî sorgulamayı beraberinde getirmiştir. Zira her şeyin önceden belirlenmiş olduğu bir inanç sistemi, adaletsizlikleri ve zulmü kaderin bir gereği gibi göstererek yöneticileri sorumluluktan muaf kılmaktaydı. Bu nedenle Kaderiyye'nin özgür irade vurgusu, yalnızca bir teolojik iddia değil; adaletsizliğe karşı bir ahlâkî itiraz olarak da okunmalıdır. Yani, mezhebin kader konusundaki tutumu, hem bireysel iradeyi savunan hem de zulme karşı duruş sergileyen bir duruşun ifadesidir.[86]

Emevî iktidarının siyaset anlayışı, yalnızca dinî değil, aynı zamanda ahlâkî ilkeleri de tahrif eden bir mahiyet arz etmiştir. Yönetimin *"ilahî takdirle belirlenmiş"* olduğu yönündeki anlayış, hem iktidarın meşruiyetini güçlendirmekte hem de muhalefetin eleştirisini engellemektedir. Halifelik, *"Allah'ın yeryüzündeki temsilciliği"* şeklinde tanımlanarak yönetime itaat, siyasî olduğu kadar dinî bir zorunluluk hâline getirilmiştir. Bu durum, dinî meşruiyetin siyasal amaçlarla araçsallaştırılmasının klasik bir örneğini teşkil etmektedir.[87]

Erken dönem İslâm toplumlarında kader öğretisi, yalnızca metafizik bir inanç alanı olarak değil, aynı zamanda siyasal iktidarın ideolojik meşruiyet üretiminde kullanılan bir araç olarak öne çıkmıştır. Özellikle Emevîler döneminde kader fikri, toplumsal adaletsizlikleri ve otoriter yönetim biçimlerini haklı göstermek için sıkça istismar edilmiştir. Örneğin, Emevî yöneticiler zulüm ve haksızlıklarını "*her şey Allah'ın kaderiyle olmuştur*" diyerek meşrulaştırmış; böylece halkın eleştiri, isyan veya hak talebi gibi tepkilerini etkisiz hâle getirmişlerdir. Bu dönemde

[84] Bulut, Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi. s. 61-65.
[85] Bulut, Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi. s. 61-65.
[86] Lami Aydın, İslâm Mezhepleri *(*el-Milel ve'n-Nihal Tercümesi*),* Abdülkerim eş- Şehristânî, 2024. s. 23-26.
[87] Yıldırım, "Emevîlerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkileri". s. 139-144.

Hasan el-Basrî, Maʿbed el-Cühenî ve Ghaylân ed-Dımeşkî gibi bazı alimler, insanın iradesi ve sorumluluğunu vurgulayarak Emevîlerin kader anlayışına karşı çıkmış ve toplumsal adaleti savunmuşlardır. Bu durum, çağdaş araştırmacılar tarafından, kader inancının yalnızca bireysel bir inanç meselesi değil; mevcut iktidar düzenini sorgulamayı engelleyen bir ideolojik aygıta dönüştüğünün bir göstergesi olarak değerlendirilir.[88]

Kaderiyye hareketi, teolojik bir ekolden ziyade, aynı zamanda siyasî ve ahlâkî bir bilinç hareketi olarak da değerlendirilebilir. Mezhep, insanın iradesine dayalı bir sorumluluk anlayışını savunmak suretiyle, kaderin otorite eliyle araçsallaştırılmasına karşı çıkıldığını ifade etmek mümkündür.[89]

Kaderiyye'nin ortaya çıkışı, İslam tarihindeki ilk iç çatışmalarla ilişkilidir. Cemel ve Sıffîn savaşları sırasında Müslümanların birbirine karşı silah kullanmaları, kader konusunu tartışma gündemine taşımıştır. Ancak bu tartışmalar, savaşların doğrudan bir sonucu değil, yaşanan olaylarla dolaylı bağlantılıdır. Dönemin genel eğilimi, yaşanan olayları "*ilâhî takdir*" ile açıklamak yönündeyken; Ma'bed el-Cühenî, olumsuz fiillerin insan iradesiyle meydana geldiğini savunmuş, özellikle yöneticilerin zulüm içeren uygulamalarını kaderle değil, bireysel tercihle açıklamıştır. Bu düşünceler daha sonra Gaylân ed-Dımeşkî tarafından geliştirilmiş, nihayetinde Mu'tezile'nin *"adalet ilkesi"* etrafında sistematik hale getirilmiştir.[90]

Kaderiyye düşüncesi, Emevîlerin kader anlayışını keyfî bir yönetim aracı olarak kullanmalarına karşı muhalif bir duruş sergilemiştir. Özellikle Kerbelâ Vakası gibi derin toplumsal travmalardan sonra Müslümanlar arasında kader kavramı ciddi biçimde sorgulanmaya başlanmıştır. Hz. Hüseyin gibi Ehl-i beytin önde gelen şahsiyetlerinin katledilmesi, salt Allah'ın takdiriyle açıklanabilecek bir olay değildi. Bu gelişmeler, kader meselesinin yeniden tartışılmasına ve Kaderiyye gibi muhalif görüşlerin güç kazanmasına zemin hazırlamıştır.[91] W. Montgomery Watt da bu süreci şu şekilde değerlendirmektedir: *"Emevî idaresi altındaki adaletsizlikler, bireysel sorumluluk fikrini yeniden öne çıkarmıştır. Kader tartışmaları bu dönemde hem fikrî hem de siyasal bir boyut kazanmıştır."*[92]

Bu dönemde kader inancı ile siyasî otorite arasındaki bağ o denli güçlüydü ki bu inanca

---

[88] Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", 57-63.
[89] İlyas Üzüm, "Kaderiyye", TDV İslâm Ansiklopedisi (2001). s. 64-65.
[90] Üzüm, "Kaderiyye". s. 64-65.
[91] Ali Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası" 8 (2017), 331-350.
[92] Watt, *Islamic Philosophy and Theology*. s. 194-198.

yönelik her eleştiri, aynı zamanda mevcut iktidara karşı bir başkaldırı anlamına gelmekteydi. İslâm'ın erken döneminde ortaya çıkan dinî ve siyasî ihtilaflar, te'vil kavramının önemini ve etkisini açıkça göstermiştir. Te'vil, nassların farklı yorumlanması yoluyla çeşitli siyasî ve sosyal hareketlerin meşruiyetini sağlama aracı olmuştur. Özellikle halifelik seçimleri, zekâtın toplanması ve sahabe arasındaki anlaşmazlıklarda taraflar görüşlerini desteklemek için te'vile başvurmuştur. Bu durum, te'vilin yalnızca bir yorumlama yöntemi değil, aynı zamanda siyasî otoriteye karşı bir duruşun ifadesi olduğunu ortaya koymaktadır.[93]

Benzer şekilde kader inancı da siyasî otoriteyle yakından ilişkilidir. Emevîler döneminde kader inancı, mevcut iktidarın uygulamalarını meşrulaştırmak amacıyla sıkça kullanılmıştır. Buna karşılık, Kaderiyye düşüncesi özgür irade ve bireysel sorumluluğu vurgulayarak yalnızca teolojik bir itiraz değil, aynı zamanda siyasî bir direniş biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Kaderiyye'nin bu yaklaşımı adalet duygusunu temel alarak bireyi merkeze koymuş; hem yöneticileri hem de halkı sorumluluğa davet etmiştir. [94] Bu bağlamda hem te'vil hem de kader inancı, İslâm tarihinde yalnızca dinî değil, aynı zamanda siyasî araçlar olarak işlev görmüştür. Bu kavramlar üzerinden yürütülen tartışmalar, bireyin özgürlüğü, sorumluluğu ve adalet arayışı gibi temel meseleleri gündeme getirmiştir. Dolayısıyla bu konuların derinlemesine incelenmesi, İslâm düşüncesinin dinî ve siyasî boyutlarını anlamak bakımından büyük önem taşımaktadır.[95]

Kaderiyye düşüncesi, özgür irade ve bireysel sorumluluk vurgusuyla yalnızca teolojik bir mesele olmaktan çıkarak siyasal bir direniş biçiminde de okunabilir. Bu anlayış, adalet duygusunu esas alarak bireyi merkeze koymuş ve hem yöneticileri hem de halkı sorumluluğa davet eden bir bilinç inşa etmiştir. Bu bağlamda Kaderiyye'nin ortaya çıkışı, Emevîler döneminin siyasî meşruiyet araçlarına karşı geliştirilen en erken entelektüel başkaldırılardan biri olarak değerlendirilebilir. Kaderiyye'nin temel tezi "*Allah adildir, kul özgürdür ve kendi fiillerinden sorumludur*" biçiminde özetlenebilir. Bu görüş, salt metafizik bir tartışma olmanın ötesinde, sosyal adalet ve siyasî sorumluluğa yönelik güçlü bir çağrıdır.[96]

1.4.Cebriyye Anlayışının Teolojik ve Siyasi Temelleri

İslâm kelâm geleneğinde kader ve insan iradesi meselesi, yalnızca teolojik derinliğiyle değil, aynı zamanda siyasal etkileriyle de öne çıkan temel tartışma alanlarından biri olmuştur.

---

[93] Abdulbaki Deniz, "Siyasi ve Sosyal İhtilafların Oluşmasında Te'vil Olgusu", 2020, s. 115-121.
[94] Üzüm, "Kaderiyye". s. 64-65.
[95] Deniz, "Siyasi ve Sosyal İhtilafların Oluşmasında Te'vil Olgusu". s. 109-104.
[96] Üzüm, "Kaderiyye". s. 64-65.

Bu bağlamda Cehm b. Safvân'ın düşünce çizgisi, üzerinde derin etkiler bırakan Ca'd b. Dirhem'e kadar uzanmaktadır. Hicrî II. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Ca'd, özellikle Allah'ın sıfatları konusundaki fikirleri ve Emevî yönetimine karşı geliştirdiği siyasî tavır ile dikkat çekmiştir. Geliştirdiği düşünceler nedeniyle takibata uğrayan Ca'd, Emevî valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından Kurban Bayramı günü infaz edilmiştir.[97]

Ca'd ile Cehm'in ortak yönlerinden biri, Allah'ın zâtı dışında ezelî sıfatlar taşıyamayacağı düşüncesidir. Bu sebeple *Kur'ân-ı Kerim'de* geçen *"el", "yüz", "göz"* gibi sıfatların mecazî anlamda yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Cehm, bu fikri mirası devralarak kendi kelâmî sistemini inşa etmiş ve bu çerçevede kader, irade ve sıfatlar meselelerine özgün yorumlar getirmiştir.[98] Bu bağlamda Cebriyye mezhebi, insan fiilleri üzerindeki sorumluluğu bütünüyle reddeden ve Allah'ın mutlak kudretini merkeze alan en katı kader anlayışlarından birini temsil eder.[99] Cebriyye'ye göre kulun yaptığı her şey görünürde onun eliyle gerçekleşiyor olsa da hakikatte tüm fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. İnsan, kendi fiilleri üzerinde hiçbir iradî tasarrufa sahip değildir; sadece Allah'ın takdir ettiği eylemleri icra eden bir araç konumundadır.[100]

Bu yaklaşım, özellikle bireysel özgürlük, ahlâkî sorumluluk ve imtihan gibi temel dinî kavramları ciddi biçimde zedeleyen bir yorum olarak değerlendirilmiştir. Zira, şayet insanın iradesi yoksa, onun ödüllendirilmesi veya cezalandırılması da adalet ilkesiyle bağdaşmaz hâle gelir. Bu nedenle Cebriyye görüşü, İslâm düşüncesi içerisinde büyük eleştirilerle karşılanmış ve zamanla etkisini yitirmiştir. Cehm b. Safvân'a göre Allah dışında hiçbir varlık bağımsız bir iradeye sahip değildir; tüm varlıklar ilahî takdire zorunlu olarak boyun eğer. Bu yaklaşım, yalnızca kelâmî bir tartışma olmanın ötesinde, tarihsel süreçte siyasî iktidarlar tarafından toplum üzerindeki kontrolü sağlamak amacıyla da araçsallaştırılmıştır. Özellikle Emevîler döneminde bu cebrî anlayış, halkın iradesini zayıflatmanın ve yönetime yönelik eleştirileri bastırmanın bir vasıtası hâline gelmiştir.[101]

Kelâmî düzlemde Cebriyye'nin temel görüşü, *"Her şeyin yaratıcısı Allah'tır; kulların fiilleri de O'nun yaratmasıyla olur. Kul ise bu fiiller üzerinde herhangi bir irade ya da güç*

---

[97] Ahmet Erkol, *"*İslâm Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım*"*, 17 (2003): 89-94.
[98] Erkol*,* "İslâm Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım". s. 89-94.
[99] İhsan Abdulhamit Fettah, "Cebriyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, s. 205-208.
[100] Ödemiş, "İslâm Mezheplerinde İnsan Hüriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". s. 295-310.
[101] Fettah, "Cebriyye". s. 205-208.

sahibi değildir" şeklindedir. [102] Bu görüşe göre kul, yaptığı işin sadece aracısıdır; ne başlatıcı ne de nihai belirleyicidir. Dolayısıyla bu anlayışta teklif, sorumluluk ve cezalandırma gibi kavramlar anlamını yitirir. Nitekim, "*iradesi olmayan bir varlığın imtihan edilmesi*" düşüncesi, Ödemiş'e göre temelden çelişkili olup adalet anlayışıyla da bağdaşmaz. [103] *Kur'ân-ı Kerîm'de*: *"Kim hidayeti seçerse kendi lehine; kim saparsa kendi aleyhinedir"*[104] gibi ayetler ise insanın özgür iradesine ve bireysel sorumluluğuna açıkça işaret eder.

Emevîler döneminde bu teolojik yaklaşımın siyasî yansımaları açık biçimde görülmüştür. Yönetim, Cehm b. Safvân'ın cebrî anlayışını benimseyip daha da mutlaklaştırarak toplumsal meşruiyetini bu düşünce üzerine kurmuştur. İlâhî iradeye karşı çıkılamayacağı ve kaderin mutlak olduğu inancı, yöneticilerin halk üzerindeki otoritesini sorgulanamaz bir konuma taşımıştır. Yaşanan her şeyin Allah tarafından önceden belirlenmiş olduğu düşüncesi, siyasal başarısızlıkları da ilâhî takdir kapsamında meşrulaştırmak için elverişli bir zemin sunmuştur. Bu siyasî cebir anlayışı, Emevî kabileciliğiyle de doğrudan örtüşmektedir. Kabile düzeninde bireyin iradesi yok sayılır; önemli olan toplumsal iradedir. Bireyin, kabile içinde kendi benliğini eritmesi beklenir. Bu yapı, doğrudan siyasî cebir düşüncesini destekleyen bir toplumsal model üretmiştir.[105] Toplum, bireylerin toplamı değil; bütünüyle itaate dayalı kolektif bir yapı olarak görülmüş, bu anlayış İslâmî bir meşruiyetle beslenmiştir.

Cebir düşüncesinin meşrulaştırılmasında bazı hadislerin araçsallaştırıldığı da ileri sürülmüştür. Özellikle Ehl-i Sünnet kaynaklı bazı rivayetlerin bu ideolojiyi desteklemek amacıyla uydurulduğu yahut bu amaca hizmet edecek biçimde yorumlandığı iddia edilmiştir. Bu durum, yalnızca kelâmî düzlemde değil, hadis ilmi bağlamında da dinî metinlerin siyasî amaçlar doğrultusunda kullanılabileceğini göstermektedir.[106] Örneğin: "*Her şey Allah'ın takdiri iledir; O'nun takdirine ne bir kimse karşı koyabilir ne de ondan kaçabilir*."[107] Böylece ilâhî irade vurgusu, yönetime yönelik her türlü eleştirinin önünü kesen bir inanç kalıbına dönüştürülmüştür.

Söz konusu dönemin en dikkat çekici örneklerinden biri Ca'd b. Dirhem'in düşünsel serüvenidir. Allah'ın sıfatlarını ve kelâmının ezelîliğini reddeden Ca'd, başlangıçta Emevî

---

[102] Ödemiş, "İslâm Mezheplerinde İnsan Hüriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". s. 291-304.
[103] Ödemiş, "İslâm Mezheplerinde İnsan Hüriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". s. 291-304.
[104] İsrâ (17/15)
[105] Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". s. 65-70.
[106] Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". s. 53-55.
[107] Tirmizî, *Sünen*, Kader 10, No: 2141; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 169; İbn Mâce, *Sünen*, Mukaddime 10, No: 84.

yönetiminin desteğini görmüş; ancak zamanla fikirleri tehlikeli bulunmuş ve dinî gerekçeler ileri sürülerek infaz edilmiştir. Hakkında açık bir suç isnadı bulunmaksızın, bayram günü camide minberin dibinde katledilmesi, düşünce özgürlüğüne karşı sergilenen vahim bir tabloyu ortaya koymaktadır.[108] Bu infaz, yalnızca bireysel bir tasfiye değil; aynı zamanda dinin, siyasal baskı aracı olarak nasıl kullanılabildiğinin tarihsel bir örneği olarak değerlendirilebilir. Ca'd'ın düşünceleri, öğrencisi Cehm b. Safvân tarafından daha da sistemleştirilmiş; insanın fiillerinde tamamen zorunlu olduğu fikri daha keskin bir biçimde savunulmuştur. Böylece Cebriyye, bireyi yalnızca pasif bir varlık olarak konumlandırmış; dini ise sorgulamanın dışında tutulan bir yönetim ideolojisine dönüştürmüştür.[109]

Cebriyye mezhebi, Allah'ın kudretini mutlaklaştırma amacıyla yola çıkmış; ancak bu süreçte insan iradesini ve ahlâkî sorumluluğunu bütünüyle reddetmiştir. Bu yaklaşım, İslâm'ın birey merkezli sorumluluk ve imtihan anlayışıyla açık bir çelişki ortaya koymuştur. Cebriyye'nin mutlak cebir anlayışı, özellikle Emevîler döneminde siyasallaşarak yöneticilerin otoritesini koruma ve halkı pasifleştirme aracı hâline gelmiştir. Kader düşüncesi, yönetime yönelik eleştirileri geçersiz kılmak amacıyla bir kalkan gibi kullanılmış; dinî rivayet ve metinler de bu amaca hizmet edecek şekilde yönlendirilmiştir.[110]

Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân örneğinde görüldüğü üzere, bu anlayış yalnızca düşünsel bir yöneliş olmayıp aynı zamanda toplumsal ve siyasî sonuçlar doğuran bir ideolojidir. Düşünceye yönelik baskı, dinî söylemle meşrulaştırılmış ve İslâm'ın erken dönemlerinde din ile siyaset arasındaki ilişkinin önemli bir kırılma noktasına işaret etmiştir. Cebriyye'nin kelâm tarihinde marjinal kalmasının temel sebebi, bu yaklaşımın hem aklî hem de naklî açıdan savunulabilir bir zemin sunamamasıdır.[111]

Kader meselesi günümüzde de bireysel bir dinî tutum olmanın ötesine geçerek siyasî söylemler içinde özgün ve etkili bir biçimde varlığını sürdürmektedir. Özellikle günümüz liderlerinin ve siyasetçilerinin kader vurgulu söylemleri, toplumsal olayları doğal ve kaçınılmaz bir akışın parçası olarak sunarak halkın siyasal olaylara tepkisini şekillendirebilmektedir. Bu durum, vatandaşların siyasî süreçlere katılım düzeyini, beklentilerini, sorumluluk algılarını ve kararlarını doğrudan etkileyebilir. Bu nedenle kader anlayışının yalnızca teolojik bir mesele

[108] Sinanoğlu, "İslâm'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader İnancı". s. 255-260.
[109] Mevlüt Koyuncu, Emevi Halifesi Ömer b. Abdulaziz ve Devri (İstanbul, Doktora Tezi, 1987). s. 23-28.
[110] Ödemiş, "İslâm Mezheplerinde İnsan Hüriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi" s. 296-310; Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". s. 55-60.
[111] Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası"; Koyuncu, Emevi Halifesi Ömer b. Abdulaziz ve Devri, 339-345.

değil, aynı zamanda politik bir araç olarak nasıl işlev gördüğünü incelemek, her dönemde olduğu gibi günümüzde de önemini korumaktadır.[112] Kader inancının teopolitik boyutunu çözümlemek, mevcut olayları derinlemesine anlamamıza ve dinin siyasetle nasıl iç içe geçtiğini; bu ilişkinin toplum üzerindeki etkilerini daha net kavramamıza yardımcı olur. Bu bakış açısı, hem siyasî aktörlerin din söylemini nasıl kullandığını hem de halkın bu söylemler karşısındaki konumunu anlamak açısından kritik öneme sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.[113]

1.5. İlk Tartışmalar, Zümreler ve Dönem Siyaseti

Hasan-ı Basrî, bir dönem Basra Valisi Süleyman b. Harb tarafından kadılık görevine getirilmiş; bu görevi maaş almadan yürütmüş ve kısa süre sonra kendi isteğiyle bırakmıştır. Devlet göreviyle dinî otorite arasında hassas bir denge gözeten Hasan-ı Basrî, siyasi otoriteye boyun eğmeden ama doğrudan bir çatışmaya da girmeden mesafeli ve itidalli bir tavır geliştirmiştir. O, siyasal otoriteye karşı açık isyanı doğru bulmaz; *Kur'ân-ı Kerim* merkezli bir anlayışla sabrı, öğüdü ve ahlâkî telkini önceleyen bir yaklaşımı benimser. Hasan-ı Basrî'ye göre zalim yöneticilerin ortaya çıkışı, halkın içsel yozlaşmasının bir sonucudur ve bu durum ancak halkın kendi nefsî dönüşümüyle düzeltilebilir.[114]

Sabır kavramına ilişkin bu yorum, onun meseleyi yüzeysel bir olgu olarak değil, derin ve dönüştürücü bir süreç olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Sabrı, pasif bir bekleyiş olarak değil, toplumu ıslaha yönelten aktif bir bilinç süreci olarak yorumlayan Hasan-ı Basrî, direnişi yalnızca fiziksel bir karşı duruşa indirgemez. Ona göre hakiki direniş, bireysel ve toplumsal düzlemde gerçekleşmesi gereken zihinsel ve ahlâkî bir yenilenmeyle başlamalıdır. Bu nedenle pasif gibi görünen tutumu, aslında uzun vadeli bir toplumsal ıslah stratejisi niteliği taşıdığını görmekteyiz.

Nitekim Ömer b. Abdülaziz tarafından kendisine sunulan ikinci kadılık teklifini de kesin bir tavırla reddetmiş; hatta bu teklif üzerine bulunduğu şehirden uzaklaşmayı tercih etmiştir.[115]

Hasan-ı Basrî'nin bu tutumu, ilmin bağımsızlığına verdiği önemin açık bir yansımasıdır. Ona göre devletin himayesine giren bir âlim, adalet karşısında suskun kalma tehlikesiyle karşı

[112] Cengiz, İslam'ın İlk Dönemlerinde Kader. s.112
[113] Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". s. 65-70.
[114] Zeki Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar* (Erişim 15 Nisan 2025). s. 19-24.
[115] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 33-37.

karşıya kalabilir. Bu nedenle ilmin, sarayların değil; halkın ve hakikatin yanında konumlanması gerektiğini ilke edinmiştir. Hasan-ı Basrî'nin bu duruşu, yalnızca kendi dönemi için değil, günümüz ilim insanları açısından da sorumluluk ve ahlâkî duruş bakımından örnek teşkil eden bir tavır olduğunu ifade etmek mümkündür.

Vâsıl b. Atâ, (ö. 131/748.) Amr b. Ubeyd, (ö. 114/761.) Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748.) gibi önemli isimleri yetiştiren Hasan-ı Basrî, sadece bireysel bir âlim değil, aynı zamanda bir düşünce ekolünün kurucusu olarak da İslâm düşüncesinde derin izler bırakmıştır. Yetiştirdiği öğrencilerin bir kısmı Mu'tezile mezhebinin teşekkülünde etkili olurken, diğer bir kısmı tasavvufî yönelişlerin temellerini atmıştır.[116]

Hocaları arasında Ümmü Seleme, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbenin önde gelen isimleri yer almaktadır. Genç yaşta İbn Abbas'tan ders aldığı ve onun Mekke'ye dönüşüne kadar Basra'da öğrencisi olduğu bilinmektedir. Hz. Osman ve Hz. Ali ile doğrudan bir eğitim ilişkisi kurduğu yönündeki rivayetler ise, yaş hesabı dikkate alındığında tarihsel olarak mümkün görünmemektedir.[117]

Hasan-ı Basrî'nin öğrencileri aracılığıyla farklı düşünce alanlarına nüfuz eden etkisi, onun fikirlerinin yalnızca kendi dönemini değil, sonraki dönemleri de etkilediğini göstermektedir. O, yalnızca bir ilim adamı değil; ilmî mirasın içinden neşet eden fikir hareketlerinin öncüsü, sistematik düşüncenin inşasında ise yol gösterici bir rehberdir.

1.6. Kelâm İlminde Kader Probleminin Doğuşu ve İlk Yorum Ekolleri

Hâricîler, büyük günahı doğrudan küfre sebep sayarken, bireyin imanını bu tür fiillerin bozabileceğini ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Mürcie, büyük günahların imana zarar vermeyeceğini savunarak, bireyin inancının özünde sabit ve Allah'ın rahmetine dayalı olduğunu vurgulamıştır. Kaderiyye ise insan fiillerinin tamamen iradî olduğunu ileri sürerek, bireyin seçimlerinin hem sorumluluk hem de ahlaki değerler açısından merkezi bir öneme sahip olduğunu belirtmiştir. Bu tartışmalar, kelâmın salt teorik bir ilim olmadığını, aynı zamanda erken dönem İslâm toplumunda toplumsal düzen, bireysel sorumluluk ve ahlaki normların şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu farklı yaklaşımlar, sadece teolojik bir meseleye işaret etmekle kalmayıp, aynı zamanda sosyal ve siyasi yapılarla

[116] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 27-32.
[117] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 22-24.

olan yakın ilişkiyi de ortaya koymaktadır.[118]

[118] Kubat, *Hasan el-Basri- Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 54-57.

II. BÖLÜM

HASAN-I BASRÎ'NİN HAYATI VE GÖRÜŞLERİ

Hasan-ı Basrî, tâbiîn neslinin önde gelen isimlerinden biri olarak yalnızca ilmî birikimiyle değil, aynı zamanda yaşadığı dönemin sosyal, siyasî ve fikrî meselelerine dair yaklaşımıyla da dikkat çeken bir şahsiyettir. Bireysel takvadan toplumsal sorumluluğa, kader anlayışından siyasî otorite eleştirisine uzanan fikir dünyası, onun erken dönem İslâm düşüncesinde özgün ve etkili bir konum edinmesini sağlamıştır. Bu çok yönlü katkıları, Hasan-ı Basrî'yi yalnızca kendi çağıyla sınırlı kalmayan, klasik İslâm düşüncesinin şekillenmesinde rol oynamış kurucu figürlerden biri hâline getirmiştir.[119]

Hasan-ı Basrî, yalnızca tâbiîn kuşağının önde gelen âlimlerinden biri değil, aynı zamanda yaşadığı dönemin ilmî ve toplumsal meselelerine aktif biçimde müdahil olan bir mütefekkirdir.[120] Bireysel takva anlayışından toplumsal sorumluluk bilincine, kader yorumlarından siyasî otoriteye yönelik eleştirilerine kadar uzanan düşünce yelpazesi, onun çok yönlü bir entelektüel kimliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çok boyutlu yaklaşımlar, Hasan-ı Basrî'nin yalnızca kendi dönemine değil, sonraki İslâm düşünce geleneklerine de etkide bulunan bir isim olarak değerlendirilmesini mümkün kılar.

Onun yaşadığı çağ, sadece ilmî üretimin yoğunlaştığı bir dönem değil; aynı zamanda siyasî karmaşaların, mezhepsel ayrışmaların ve otorite krizlerinin de belirgin biçimde yaşandığı bir süreçtir. Bu bağlamda Van Ess'in de dikkat çektiği gibi, aynı dönemde yaşamış olan Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye gibi şahsiyetler, dönemin ne denli parçalı ve çatışmalı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Böylesi bir atmosferde Hasan-ı Basrî'nin mutedil, ancak kararlı ve eleştirel tavrı, onu sadece bir âlim değil; aynı zamanda adalet ve denge arayışının sesi hâline

---

[119] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 23-27.
[120] Süleyman Uludağ, "*Hasan-ı Basrî*" s. 291-293.

getirmiştir.[121]

Hasan-ı Basrî'nin ilmî mirası, yalnızca yaşadığı dönemde değil, kendisinden sonraki dönemlerde de ilim çevrelerinde etkisini sürdürmüştür. Onun fikrî katkılarını anlamak için sadece sahip olduğu bilgi birikimine değil, bu birikimi nasıl işlediğine, dönemin toplumsal-siyasî meselelerine nasıl uyguladığına ve sonraki dönem düşünürleri üzerindeki etkisine bakmak gerekmektedir. Bu yönüyle Hasan-ı Basrî, hem kaynak hem de referans olarak klasik İslâm düşüncesinin önemli yapı taşlarından biri olarak öne çıkmakta olduğunu görmekteyiz.

2.1. Hayatı

Miladî 642 yılında Medine'de dünyaya gelen Hasan-ı Basrî, kölelikten azat edilmiş bir ailenin çocuğudur. Babası Yesâr, Müslüman olduktan sonra Medine'ye yerleşmiş; annesi Hayre ise Ümmü Seleme'nin hizmetinde bulunmuş bir hanımdır. Bu durum, Hasan'ın doğrudan sahabe çevresinde büyümesini sağlamıştır. Çocukluğunu Resûlullah'ın hanımlarının manevi gözetiminde geçirmesi, onun sadece bilgiyle değil, hikmetle de yoğrulmuş bir şahsiyet olarak yetişmesine katkı sağlamıştır.[122] Hasan-ı Basrî'nin çocukluk dönemindeki ilk dinî ve ahlaki terbiyesi, Ümmü Seleme'nin hane halkı aracılığıyla gerçekleşmiştir. Rivayete göre, Ümmü Seleme'nin Hasan için ettiği dua, onun kişiliği üzerinde derin bir manevi etki bırakmıştır. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Basra'ya göç eden Hasan, burada hem ilmî hem de manevi gelişimini tamamlamıştır. Sahabe neslinin ilminden doğrudan faydalanması, Hasan-ı Basrî'nin ilim yolculuğunda önemli bir dönüm noktası olmuştur. Başta Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik olmak üzere pek çok sahabeden ders alma imkânı bulmuştur. Böylece ilmini, doğrudan Peygamber'in (s.a.v.) en yakın takipçilerinden öğrenmiş ve bu birikimi, düşünce dünyasına yansıtarak özgün bir çizgi oluşturmuştur.[123]

İlmin yalnızca kitapla değil, örnekle ve yaşayarak içselleştirildiği bu ortam, Hasan-ı Basrî'nin sahih bir ahlâk ve sağlam bir iman anlayışıyla yetişmesini mümkün kılmıştır. Bu sebeple o, yalnızca bilgi aktaran bir râvî değil; aynı zamanda bu bilgileri yaşayan, yaşatan ve dönüştüren bir bilge şahsiyet hâline gelmiştir.[124]

Basra'ya yerleştikten sonra Hasan-ı Basrî'nin ilmî serüveni daha da derinleşmiştir. Tâbiîn

[121] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 58-62.
[122] Uludağ, "Hasan-ı Basri". s. 291-293.
[123] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 41-47.
[124] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*; Uludağ, "Hasan-ı Basri", s. 291-293.

neslinin en önde gelen âlimlerinden biri olan Hasan-ı Basrî, son peygamber Hz. Muhammed'in sahabelerinden bazılarını görme ve onlardan doğrudan ilim alma fırsatına erişmiştir. İslâmî ilimlerin hemen her alanında yetkinliğiyle öne çıkan Hasan-ı Basrî; fakih, muhaddis, müfessir, zâhid ve âbid kimliğiyle dikkat çekmiştir. Basra'da yürüttüğü ilmî ve sosyal faaliyetlerle yalnızca bir âlim değil, aynı zamanda toplumun ahlâkî ve manevî rehberi hâline gelmiştir. Özellikle hitabet gücüyle halk üzerinde derin bir etki bırakmış; camilerde verdiği vaazlarla geniş kitlelere ulaşmıştır. Bu vaazlarında insan iradesi ile ilâhî takdir arasındaki ilişkiyi hikmetli bir üslupla açıklamış, insanları dünya sevgisinden uzaklaştırarak ahirete yönlendirmeye gayret etmiştir.[125]

Hasan-ı Basrî, İslâmî ilimlerin tümünde yetkin bir isim olarak *"câmi"* sıfatıyla anılmış; birçok mezhep ve düşünce ekolü tarafından "*kurucu fikir babası*" olarak benimsenmiştir. Nitekim Mu'tezile onu ilk Kaderîlerden sayarken, Ehl-i sünnet âlimleri ise onu kendi selefleri arasında değerlendirmiştir.[126]

Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer ve Enes b. Mâlik gibi sahabelerden ders almış olması, onun ilmî silsilesini doğrudan sahabe nesliyle irtibatlı kılmıştır. Bu durum, Hasan-ı Basrî'yi yalnızca bir tâbiî olarak değil; sahabe çizgisinin ilmî ve ahlâkî devamı niteliğinde bir âlim olarak öne çıkarmıştır. Sahabeye dayanan bu ilim mirası, onun sözlerine duyulan güveni artırmış; halk nazarındaki manevî otoritesini güçlendirmiştir. [127]

Hasan-ı Basrî'nin şahsiyetinin şekillenmesinde ailesinin güçlü manevi etkisi inkâr edilemez. Kardeşi Saîd'in hadis ilmiyle uğraşması, diğer kardeşi Ammâr'ın ise zühd ve takva ile tanınması, bu ailenin maneviyat eksenli bir yaşam sürdüğünü ortaya koymaktadır. Bu ailevi atmosfer, Hasan'ın karakterinin oluşumunda derin bir iz bırakmıştır.[128] O, yalnızca bireysel örnekliğiyle değil; aynı zamanda ailesel bir ahlâk mirasının temsilcisi olarak öne çıkmıştır. Bu durum, onun sözlerine sadece ilmî değil, yaşanmışlık temelli bir otorite de kazandırmıştır.[129]

Basra'da kurduğu ilim halkaları ve yaptığı etkileyici vaazlar sayesinde halkla güçlü bir bağ kurmuş; Arap kökenli olmamasına rağmen toplumun gönlünde derin bir yer edinmiştir. Sözleri, sadece bilgi aktarmakla kalmamış, halkın manevi dünyasını inşa edecek bir kudrete ulaşmıştır. Toplumla kurduğu ilişki, salt öğretici bir zeminden öte, insan inşasına yönelik bir

[125] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 45-61.
[126] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 47-62.
[127] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 41-44.
[128] Uludağ, "Hasan-ı Basri". s. 291-293.
[129] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 42-47.

rehberlik anlayışı taşımaktadır. Bu yönüyle Hasan-ı Basrî, sadece bir âlim değil, halkın gönlünde yaşayan bir mürşid olarak kabul edilmiştir. Hasan-ı Basrî, dinî söyleminde sahih bilgiye dayanan, hurafelerden ve zayıf rivayetlerden uzak duran bir tavır benimsemiştir. Vaazlarında İsrailiyyât gibi spekülatif anlatılara yer vermemesi, onun ilim anlayışında sağlam rivayet zinciri ve metin bütünlüğüne verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, İslâmî geleneğin güvenilir ve sahih temeller üzerine bina edilmesi gerektiği yönündeki ilkesel tutumunun bir yansımasıdır.[130]

Zühd ve takvâ ile tanınan Hasan-ı Basrî, buna rağmen yalnızca bireysel dindarlıkla sınırlı bir çerçeve çizmemiştir. Toplumsal sorumluluk bilinciyle hareket eden bir mücahid kimliğine de sahiptir. Hayatının farklı dönemlerinde hem kalemiyle hem de eylemleriyle aktif bir duruş sergilemiş, özellikle siyasi otoriteyle arasına bilinçli bir mesafe koymuştur. Nitekim kendisine çeşitli dönemlerde teklif edilen resmî kadılık görevlerini kabul etmemiş, yalnızca bir defaya mahsus olmak üzere ve herhangi bir ücret almaksızın kısa süreli bir kadılık görevi üstlenmiştir. Ancak bu görevi de kısa sürede bırakarak, fikrî bağımsızlığını, ahlâkî istikametini ve zühd merkezli hayat anlayışını zedeleyecek siyasî bağlardan uzak durma kararlılığını sürdürmüştür.[131]

Hayatının son döneminde yaşlılık ve hastalıklarla mücadele eden Hasan-ı Basrî, ikinci defa hac ibadetini yerine getirmiş ve Mekke'de dönemin âlimleriyle ilmî sohbetlerde bulunmuştur. Vasiyet olarak geride mal bırakmamış; sadece kelime-i şehadeti söyleyerek bu dünyadan ayrılmıştır.[132] Hasan-ı Basrî'nin ölümü dahi bir ders niteliğindedir. Zira o, ardında maddî bir miras değil; hikmetle yoğrulmuş bir ömür ve örnek alınacak bir şahsiyet bırakmıştır. Onun vasiyeti, hayatının özeti gibidir: Dünya için değil, hakikat için yaşanmalıdır.[133]

İlmî derinliği, ahlâkî temsil gücü, siyasî bilinci ve toplumsal rehberliğiyle Hasan-ı Basrî, yalnızca kendi çağının değil; İslâm düşünce tarihinin ana omurgalarından birini temsil eder. İsmi yalnızca bir şahsiyeti değil; aynı zamanda bir fikrî yönelişi, bir ahlâkî duruşu simgeler. Kimi zaman kelâmcı, kimi zaman zâhid, kimi zaman vaiz, kimi zaman da muhalif bir figür olarak öne çıkmış; ancak her daim ilim ve hikmet ekseninde hareket eden öncü bir düşünce

[130] Uludağ, "Hasan-ı Basri". s. 291-293.
[131] Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*. s. 15-17.
[132] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 55-60.
[133] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 59-63.

adamı olmuştur.[134]

Hasan-ı Basrî'nin mirası, sadece yazılı kaynaklarda değil; sorumluluk bilinciyle hareket eden zihinlerde yaşamaya devam etmektedir. O miras, bugün de yaşanabilecek gelişmelere karşı ahlâkî ve düşünsel bir tutum geliştirme çabasında olanlar için yol gösterici niteliktedir.[135]

2.2. Erken Dönem İslâm Geleneğinde Hasan-ı Basrî'nin Yeri ve Görüşleri

Hasan-ı Basrî, kader anlayışında insan iradesini tümüyle reddetmeyen, sorumluluğu esas alan bir yaklaşım benimsemiştir. Dönemin siyasi otoritesinin baskıcı uygulamalarına karşı çıkmakla birlikte, Hâricîlerin sert ve dışlayıcı tutumlarına da mesafeli durmuştur. Bu yönüyle hem siyasal iktidara yönelik eleştirel bir duruş sergilemiş hem de dinî düşüncede ifrat ve tefrit arasında dengeleyici bir çizgi oluşturmuştur.[136]

Kader konusundaki bu mutedil tavrı, onu farklı düşünce gelenekleri nezdinde kabul gören bir isim hâline getirmiştir. Mu'tezile, onun özgür irade ve adalet vurgusunu sahiplenmiş; diğer yandan sünnet anlayışına olan bağlılığı nedeniyle Ehl-i sünnet çevreleri tarafından da selef neslinin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu çift yönlü sahipleniş, el-Basrî'nin özgün, mezhep üstü ve bütünleştirici duruşunu ortaya koymaktadır.[137]

Onun kader görüşü, ilahî irade ile beşerî irade arasında denge kurmayı hedefler. Ne cebrî yaklaşıma yönelmiş ne de insan özgürlüğünü mutlaklaştırmıştır. Adalet ilkesine dayalı bu orta yol yaklaşımı, onu sadece kelâmî tartışmaların değil, aynı zamanda ahlâk merkezli bir düşünce sisteminin kurucu şahsiyeti hâline getirdiğini zikredebiliriz.[138]

Hasan-ı Basrî'nin kelâmî mirası, yalnızca teorik tartışmaların kaynağı olmakla kalmamış; aynı zamanda inanç sisteminin toplumsal izdüşümünü de içeren bütüncül bir çerçeve sunmuştur. Bu yönüyle Hasan-ı Basrî, kelâmı yalnızca kitap satırlarında tartışılan bir ilim dalı olmaktan çıkarıp, toplumun vicdanına taşıyan bir düşünce mimarı olarak

---

[134] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri s. 60-62*; Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15, s. 33-37*; Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*; Zeki İşcan, *Ehl-i Sünnet Oluşumunda Öncü Şahsiyetler*, 2006. s. 66-72.
[135] Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*; Bulut, *Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi. s. 14-24*; Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 33-37.
[136] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 22-24.
[137] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 54-62.
[138] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 159-164.

değerlendirilmelidir.[139]

İslâm düşüncesinin en önemli alanlarından biri olan kelâm ilmi, Müslümanlar arasında siyasi ve itikadî konularda ortaya çıkan farklı yorumların ve tartışmaların bir sonucu olarak doğmuştur. İslâm'ın temel inanç esaslarını açıklamak, bunları temellendirmek ve yöneltilen itirazlara karşı ikna edici cevaplar sunmak kelâm ilminin başlıca görevlerindendir. Bugünkü anlamda sistematik bir ilim dalı hâlini almadan önce, kelâma konu olan meseleler sahabe ve tâbiîn nesli tarafından da ele alınmıştır.[140] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra, sahabiler ve onları takip eden tâbiîn âlimleri, dönemin sosyal ve siyasî meselelerini akıl ve içtihat yoluyla çözmeye çalışmışlardır. İslâm'ın sınırlı nasları karşısında insanların neredeyse sınırsız sorunlarıyla yüzleşen bu öncü nesil, *Kur'ân-ı Kerim* ve sünnetten hareketle çözümler üretmeye gayret etmiştir. Şüphesiz bu öncü alimlerden biri de Hasan-ı Basrî'dir.[141] Toplumda ortaya çıkan itikadî sorunlara getirdiği açıklamalar, daha sonra kelâm ilminin konusu hâline gelecek olan pek çok meseleyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle Hasan-ı Basrî, kelâm ilminin sistematikleşmesinden önceki süreçte öncülük etmiş; ilmî olduğu kadar ahlâkî bir temel de oluşturmuştur.[142]

Kelâm ilmi, İslâm inançlarını rasyonel ve sistematik bir biçimde temellendirmeyi ve savunmayı amaçlayan bir disiplindir. Bu ilmin konusu yalnızca Allah'ın sıfatları ve nübüvvet gibi metafizik meselelerle sınırlı kalmaz; aynı zamanda dinin temel ilkelerine yönelik her türlü itiraza karşı savunma işlevi de görmektedir. Yavuz'un aktardığına göre Fârâbî, kelâmı din kurucusunun ortaya koyduğu inanç ve davranışları aklî yolla teyit etme yetisi olarak tanımlarken; Îcî, onu kesin delillerle dini inançları ispatlayan ve karşı görüşleri çürüten bir ilim olarak tanımlar. Her iki yaklaşım da kelâmın yalnızca teorik bir tartışma alanı değil, aynı zamanda dinin bütüncül yapısını korumayı hedefleyen bir savunma mekanizması olduğunu vurgular.[143]

İslâmi ilimlerin temel disiplinlerinin oluşum sürecinde özgün görüşleriyle belirleyici bir rol oynayan Hasan-ı Basrî, bu alanların gelişimine ve sistematikleşmesine yön vermiştir. Onun görüşlerinin sonraki klasik İslâmi ilimlere etkisi ve katkısı genel olarak kabul görmektedir. Özellikle kelâm ilminin ilk sistematik tartışmalarının Hasan-ı Basrî ile başladığı açıkça

[139] Harun Yıldız, "İslam Mezhepleri ile Kültür Coğrafyası Arasındaki İlişkiler Üzerine Yöntemsel Bir Yaklaşım", 20 (t.y.): 36-41.
[140] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 93-98.
[141] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 93-98.
[142] Çetinkaya- Kubat, "Mihne ve Mezhepsel Etkileri". s. 180-185.
[143] Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam" 25 (2022), 196-203. s. 197-203.

anlaşılmaktadır. Sahabeden Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Ömer gibi isimlerin kader ve büyük günah gibi meselelerde münakaşalarda bulundukları bilinse de, bu tartışmaların sistematik bir kelâm çerçevesine oturmadığı görülmektedir. Bu bakımdan, fikirlerin akıl ve nass temelinde savunulduğu kelâmî tartışma geleneğinin ilk temsilcisi olarak Hasan-ı Basrî öne çıkmaktadır.[144]

Hasan-ı Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a gönderdiği ve İslâm dünyasında kader konulu ilk kelâmî metin olarak değerlendirilen Risâlesi, onun kelâm ilminde öncülüğünü tescillemektedir.[145] Risâlede geçen "*kelâm*" ifadesi, onun bu alanı bilinçli bir şekilde tanımladığını göstermekte olup, Josef Van Ess'in bu konuda ileri sürdüğü şüpheler metin içi kanıtlar karşısında zayıf kalmaktadır. Hasan-ı Basrî'nin Risâlesi, yalnızca bireysel bir görüş beyanı değil, aynı zamanda İslâm düşünce tarihinde sistematik düşünceyi kurumsallaştırma sürecinin ilk adımıdır. Hasan-ı Basrî, nass ve aklı uzlaştırarak İslâmi ilimlerin sadece rivayet temelli değil, metodolojik temeller üzerine de inşa edilmesi gerektiğini fiilen göstermiştir.[146]

Hasan-ı Basrî'nin yaşadığı hicrî 1. yüzyıl, siyasi istikrarsızlık, iç savaşlar (özellikle Cemel ve Sıffin savaşları), Hâricîlik ve Kaderiyye gibi fırkaların doğuşuna sahne olmuştur. Bu ortamda kader meselesi, sadece teorik bir tartışma konusu değil, aynı zamanda iktidarın meşruiyeti ve bireysel sorumluluk anlayışı üzerinden yürütülen ciddi bir ideolojik mücadele alanıydı. Hasan-ı Basrî, bu kaotik sosyo-politik bağlamda kader konusunda görüş bildirerek, bireysel iradeyi ve sorumluluğu öne çıkaran yaklaşımıyla mevcut otoriter yaklaşımlara eleştiri yöneltmiştir. Bu tutumu, onu dönemin saltanatçı anlayışından farklı bir konuma yerleştirmiştir.[147]

Dolayısıyla Hasan-ı Basrî'nin kelâmî yaklaşımı, sadece ilmî bir yenilik değil, aynı zamanda sosyo-politik bir tavırdır. İnsanın fiillerinde sorumlu olduğunu vurgulaması, hilafet rejiminin kader vurgulu meşruiyet iddialarına karşı bireyin özgür iradesini ve etik sorumluluğunu önceleyen bir düşünceyi temsil etmektedir. Bu yönüyle Hasan-ı Basrî, İslâm siyasi düşüncesinin temellerine dokunan; iktidarın sorgulanabilirliğini ima eden, dolaylı ama etkili bir entelektüel duruş sergilemiştir.[148]

Hasan-ı Basrî'nin kelâm sahasındaki öncülüğü sadece ilmî tartışmalar düzeyinde değil,

---

[144] Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü" s. 50-55; Fığlalı, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri". s. 152-156.
[145] Özar, Josef Van Ess'in İslâm Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 13-17.
[146] Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risale" 1 (2008), 369-374.
[147] Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*. s. 19-23.
[148] Aydın Lami, *İslâm Mezhepleri (El Milel Ven Nihâl Tercümesi), Abdülkerim Eş Şehristânî*, 2024. s. 107-112.

İslâm toplumunun siyasi ve ahlaki yapısının şekillenmesinde de kurucu bir rol oynamıştır. Bu yönüyle onun Risâlesi, İslâm düşünce tarihinde salt bir akademik metin değil, aynı zamanda bir dönemin ruhuna cevap veren güçlü bir manifestodur.[149]

Hasan-ı Basrî'nin *Risâle fî'l-Kader* adlı eserinde dikkat çeken yönlerden biri, kader gibi temel bir inanç meselesinde hadis rivayetlerine doğrudan yer vermemiş olmasıdır. Bu tercih, literatürde yalnızca şekli bir ihmal olarak değil; metinsel önceliklerin ve bilgi hiyerarşisinin bilinçli biçimde yapılandırılması olarak yorumlanmaktadır. Hasan-ı Basrî'nin bu tutumu, hadis karşıtı bir tavırdan çok, nasların güvenilirlik derecesine göre yapılan sistematik bir tercihe işaret eder.[150]

Hasan-ı Basrî'nin eserinde herhangi bir sahih hadise, isnadlı biçimde yer verilmez. Bu durum, bazı araştırmacılar tarafından hadislerin güvenilmezliğine dair bir kanaat olarak değil; ayet temelli bir kelâm yöntemi oluşturma amacıyla açıklanmıştır. el-Basrî, özellikle tartışmalara ve siyasî manipülasyonlara açık bir mesele olan kader konusunda, *Kur'ân-ı Kerim* dışı kaynaklara başvurmamayı bilinçli bir yöntem tercihi olarak benimsemiştir. Bu yaklaşım, bilgi kaynakları arasında açık bir hiyerarşik düzenin benimsendiğini gösterir: ilk sırada vahiy, ardından akıl ve sonrasında güvenilir rivayet gelir.[151]

Risâle'nin telif edildiği dönemde (hicrî I. yüzyılın sonları), hadis rivayetlerinin yazılı hale getirilmesi ve isnad zincirlerinin sistematik bir yapıya kavuşturulması henüz tamamlanmamıştı. Bu nedenle Hasan-ı Basrî'nin *Kur'ân-ı Kerim* merkezli yaklaşımı yalnızca teorik bir tercih değil, aynı zamanda dönemin ilmî ve toplumsal şartlarının bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Zira bu erken dönemde hadisler elbette tamamen bilinmez değildi; sözlü kültür aracılığıyla sahabe ve tâbiîn nesilleri arasında şifahî olarak aktarılmaktaydı. Ancak bu rivayetlerin güvenilirliğini sağlayacak yapısal mekanizmaların henüz kurumsallaşmamış olması, özellikle kader gibi tartışmalı ve itikadî meselelerde *Kur'ân-ı Kerim* ayetlerinin lafzî kesinliğine yönelmeyi daha makul ve güvenilir bir yol haline getirmiştir. Anlaşıldığı üzere Kur'ân-ı Kerim merkezli bir metodoloji geliştirdiği söylenebilir.[152]

Hasan-ı Basrî'nin bu tercihi, sünnetin genel anlamda reddi anlamına gelmez. Nitekim

---

[149] Yıldırım, Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15. s. 133-150; Kubat, Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri. s. 116-120; Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü" s. 50-55; Lami Aydın, İslâm Mezhepleri (El Milel Ven Nihâl Tercümesi), Abdülkerim Eş- Şehristânî. s. 99-104.
[150] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 100-105.
[151] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s.177-183.
[152] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 177-183.

diğer bazı eserlerinde Hz. Peygamber'e ait rivayetleri kullandığı bilinmektedir. Ancak *Risâle fi'l-Kader* özelinde, sünnet daha çok ahlaki örneklik ve bireysel rehberlik işleviyle ele alınmış; tefsirî veya kelamî bir delil kaynağı olarak kullanılmamıştır. Bu yaklaşım, *Kur'ân-ı Kerim'in* inanç esaslarının belirlenmesinde birincil kaynak kabul edildiğini, sünnetin ise daha çok pratik ve ahlaki uygulamalarda işlevsel görüldüğünü gösterir. Dolayısıyla bu tutum, erken dönem kelâm düşüncesinde naslar arasında yapılan önceliklendirmeye dair dikkat çekici bir örnektir.[153]

Hasan-ı Basrî'nin hadis kullanımında sergilediği temkin, yalnızca rivayetlerin bilgi değeriyle ilgili epistemolojik kaygılarla sınırlı değildir. Aynı zamanda bu tercih, dönemin siyasi ve mezhebi gerilimlerinden uzak durma stratejisinin bir parçası olarak da değerlendirilebilir. Emevî döneminde hadislerin iktidarın meşruiyetini destekleyecek şekilde araçsallaştırılması, el-Basrî'yi bu konuda daha ihtiyatlı bir tutum benimsemeye yöneltmiş olabilir. Bu çerçevede hadis kullanımındaki mesafe, hem bilgi güvenliği açısından hem de siyasi pozisyon almaktan kaçınma yönüyle, çift yönlü bir strateji olarak okunabilir.

2.3. Hasan-ı Basrî'nin Kader Risâlesi

2.3.1. Risâle Nüshalarının Aslı ve Hasan-ı Basrî'ye Aidiyeti

Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen kader risâlesi, erken dönem yazılı kelâm geleneğinin oluşumunu göstermesi bakımından önemlidir; ancak risâlenin tamamen ona ait olup olmadığı modern araştırmacılar arasında tartışmalıdır. Günümüze ulaşan nüshalar telif dönemine yakın olmayıp geç dönem istinsahlarıdır. Josef van Ess, farklı rivayetleri karşılaştırarak metnin çekirdeğinin Hasan-ı Basrî dönemine uzandığını, fakat bazı ifadelerin sonraki eklemeler olabileceğini belirtir. Dil ve üslup özellikleri metnin erken bir döneme işaret ederken, bazı teknik kelâm terimlerinin ise daha geç tartışmalara ait olduğu görülmektedir. Bu nedenle risâlenin, Hasan-ı Basrî'nin sözlü tartışmalarına dayanan bir çekirdeğe sahip olduğu, zamanla öğrencileri veya Basra çevresi tarafından derlenip yazıya geçirildiği kabul edilmektedir. Risâledeki soru–cevap formu ve polemik üslubu da, onun erken kelâm tartışmalarının atmosferini yansıttığını göstermektedir. Bu çerçevede risâle, tam anlamıyla otantik olmasa da, Hasan-ı Basrî'nin kader konusundaki düşüncesini yansıtan en eski ve en değerli metinlerden biri olarak değerlendirilmektedir.[154]

---

[153] Watt, *Islamic Philosophy and Theology*. s. 195-198.

[154] Madelung, Wilferd. "Hasan al-Basri on Qadar." *Der Islam* 68 (1991): 78–94.

رسالتان في القدر

رسالة عبد الملك بن مروان إلى الحسن البصري

ورسالة الحسن البصري إلى الأمير عبد الملك بن مروان " قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين و البحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان بن السلطان السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما. رسالة عبد الملك بن مروان الي الحسن البصري في القدر

بسم الله الرحمن الرحيم

عليهما. نسخة كتاب عبد الملك بن مروان إلى الحسن بن أبي الحسن البصري رحمة اله

من عبد الملك، أمير المؤمنين، إلى الحسن بن أبي الحسن سلام عليك...

أما بعد.. فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، و اسأله أن يصلي علي محمد عبده ورسوله.

و بعد .. فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يبلغه مثله عن أحد ممن مضى، ولا نعلم أحدا تكلم به ممن أدركنا من الصحابة رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك.

و قد كان أمير المؤمنين يعلم منك صلاحا في حالك، و فضلا في دينك، و دراية للفقه، و طلبا له، وحرصا عليه.

ثم أنكر أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فاكتب إلى الأمير المؤمنين بمذهبك، و الذي به تأخذ، أعن أحد من أصحاب رسول الله صلي الله عليه و سلم، ام عن رأي رأيته، ام عن أمر يعرف تصديقه في القرآن فإنا لم تسمع في هذا الكلام مجادلا و لا ناطقا قبلك. فحصل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك و أوضحه.

و السلام عليك ورحمة الله و بركاته

فكتب إليه الحسن البصري رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

لعبد الملك، أمير المؤمنين من الحسن بن ابي الحسن البصري

سلام الله عليك يا أمير المؤمنين.

فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو.

أما بعد ... أصلح الله أمير المؤمنين، وجعله من الولاة الذين يعملون بطاعة الله ويتبعون رسوله و يسارعون في إتباع ما أمرهم به فإن أمير المؤمنين، أصلحه الله، أصبحفي قليل من كثير مضوا من أهل الخير، منظور إليهم و مغفول عنهم و مقتدي بأعمالهم، (4-(أ) و قد أدركنا يا أمير المؤمنين السلف الذين عملوا بأمر الله و رووا حكمته، واستنوا بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فكانوا لا ينكرون حقا و لا يحقون باطلا، و لا يلحقون بالرب تبارك و تعالي إلا ما ألحق بنفسه، و لا يحتجون إلا بما احتج الله به علي خلقه في كتابه فإن الله تبارك و تعالي يقول، وقوله الحق: و ما خلقت الجن و الأنس إلا ليعبدون، ما

أريد منهم من رزق و ما أريد (4- ب) أن يطعمون فأمرهم الله بعبادته التي لها خلقهم، و لم يكن ليخلقهم لأمر ثم يحول بينهم وبينه، لأنه تعالي ليس بظلام للعبيد). 15

و لم يكن أحد ممن مضي من السلف ينكر هذا القول، ولا يحاول عنه لأنهم كانوا علي أمر واحد متفقين، و لم يأمروا بشئ منكر، كما قال الله تبارك و تعالي: (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون قل أمر ربي بالقسط و كان نهيه عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون).

فكتاب الله تعالى حياة عند كل موت و نور عند كل ظلمة، وعلم عند كل جهل، فما ترك الله للعباد بعد الكتاب والرسول حجة، وقال عز و جل ليهلك من هلك عن بيئة ويحيي من حي عن بيئة و إن الله السميع عليم" .(ففكر يا أمير المؤمنين في قول الله تعالى: (من 200 شاء منكم أنيتقدم أويتأخر كل نفس بما كسبت رهينة).

و ذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون، ويبلو أخبارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون لما كان إليهم أن يتقدموا و لا يتأخروا، و لما كان المتقدم أجر فيما عمل و لا على متأخر لوم فيما لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم و لا إليهم و لكنه من عمل) ربهم. و إذا لقال: (و يضل الله الظالمين. وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه. و يقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون .

فتدبر، يا أمير المؤمنين، ذلك بفهم، فإن الله عز و جل يقول: (فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هديهم الله و أولئك هم أولوا الألباب).

و أسمع إلى قول الله تعاليحيث يقول: و لو أن أهل الكتاب امنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيأتهم والأدخلناهم جنات النعيم. و لو أنهم أقاموا التورية والأنجيل و ما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم و من تحت أرجلهم. و قال و لو أن أهل القري آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض و لكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون. 24 25 واعلم يا أمير المؤمنين، أن الله لم يجعل الأمور حتما على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت لكم كذا. و إنما يجازيهم بالأعمال، كما قال:

فزده عذابا ضعفا في النار). و لكن الله قد بين لنا من قدم لهم ذلك، و من أضلهم، فقال: (و قالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا فالسادات والكبراء هم الذين قدموا لهم الكفر وأضلوهم السبيل بعد أن كانوا عليها، لأن الله تعالي يقول: و هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا) . 2 إما يشكر هدايتنا له السبيل و إنعامنا عليه، و إما أن يكفر. ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم. 2 و كذالك قال الله عز و جل و أضل فرعون قومه و ما هدي).

فقل يا أمير المؤمنين، كما قال الله فرعون الذي أضل قومه، و لا تخالف الله في قوله، ولا تجعل من الله إلا ما رضي لنفسه، فإنه قال: (إن علينا) للهدي و إن لنا للآخرة و الأولى. فالهدي من الله، والضلال من العباد.

تفكر، يا أمير المؤمنين، في قول الله عز و جل: و ما أضلنا إلا المجرمون). وقوله: (و أضلهم السامري). و قوله: (إن الشيطان ينزع بينهم إن الشيطان كان للأنسان عدوا مبينا). وقوله تعالي: إنما يأتيكم به الله إن شاء و ما أنتم بمعجزين). يعني ما أنتم بناجين من عذابه إن أتاكم و لا بممتنعين منه، و لا ينفعكم نصحي حينئذ أن اردت أن أنصح لكم عند حلول العذاب بكم.

و قد علم نوح، عليه السلام، أن العذاب إذا نزل بهم، وعاينوه لم ينفعهم الايمان عند ذلك، وقد بين الله تعالى في الأمم التي أهلكها بقوله: (فلم) يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده و خسر هنالك الكافرون). فهذه سنة

الله، لا تقبل التوبة عند معاينة العذاب.

و أما قوله: (إن كان الله يريد ان يغويكم هو ربكم) و إليه ترجعون .(فإنما يعني بالغي في هذا الموضع العذاب، وهو قوله تعالي: فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلو و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا)، أي عذابا اليما. وقد تقول العرب: لقي فلان اليوم غيا، أي ضربه الأمير ضربا شديدا أو عذبه عذابا أليما.

و مما يجادلون فيه قول الله تعالي: فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للأسلام و من يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء كذالك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون . فتأولوا، بجهلهم، على أن الله تعالى، خص قوما بشرحالصدور بغير عمل صالح قدموه و قوما بضيق الصدور، يعني القلوب بغير كفر كان منهم و لا فسق و لا ضلال، و لا لهؤلاء سبيل إلى ما كلفهم من الطاعة و هم مخلدون في النار طول الأبد، وليس ذلك، يا أمير المؤمنين، كما ذهب إليه الجاهلون المخطون. ربنا أرحم) و أعدل و أكرم من أن يفعل ذلك بعباده كيف، و هو يقول: (لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت " و إنما خلق الجن و الأنس لعبادته، فجعل لهم أسماع و أبصارا و أفئدة يطيقون بها أضعاف ما كلفهم الله من عبادته، فمن أطاع منهم فيما أمر به فقد شرح الله صدره للإسلام ثوابا منه بطاعته في العاجل من الدنيا، ويخفف به ب عليه أعمال البر ويثقل به الكفر عليه والفسوق والعصيان فإن كان في حاله تيك مطيقا الجميع ما أمر به ونهى عنه، وكذالك حكم الله في كل من بلغ من الطاعة مبلغه من شريف أو وضيع، ومن ترك ما أمره الله به من الطاعة، وتمادى في كفره وضلاله في عجل الدنيا، وهو مع ذلك مطيق للإنابة والتوبة، جعل الله صدره ضيقا حرجا، كأنما يصعد في السماء)

عقوبة منه له بكفره وضلالته في عاجل الدنيا. والتوبة مأمور بها، ومدعو إليها، كذلك حكم الله عز وجل، في من بلغ من الكفر والفسوق مبلغه. وإنما ذكر الله يا أمير المؤمنين، الشرح والضيق في كتابه، رحمة منه لعباده وترغيبا منه لهم في الأعمال التي يستوجبون بها، في حكمته، أن يشرح صدورهم، وتزهيدا منه لهم في الأعمال التي يستوجبون بها، في حكمته، تضييق الصدور، ولم يذكر الله لهم ذلك ليقطع رجائهم، ولا ليينسهم من رحمته) 11 - ب) وفضله، ولا ليقطعهم عن عفوه و مغفرته وكرمه، إذا هم صلحوا. وقد بين الله عز وجل، في كتابه، فقال تعالى: يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم وقال يذكر أن السلف الماضين من صحابة النبي عليه السلام، كانو على كلامه لا ينكرون منه شيئا، ولا يجادلونفيه، لأنهم كانو على أمر واحد متفق) متسق لا ينكرون منه حقا ولا يحقون منه باطلا، ولا يلحقون بالرب إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه.

وذكر الأمير المؤمنين أنه إنما أحدث الكلام فيه حين أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون الكلام في دينهم ذكرت من كتاب الله خلافا لما قالوا وأحدثوا. وذكر من ذلك ما لا ينكره أمير المؤمنين، بل يعرفه ويعرف تصديقه في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ففي كتاب الحسن بعد كتاب الله الشفاء والبرهان، وقد بعث إليك يا أمير المؤمنين نسخة كتاب الحسن لتنظر فيه وتفهمه ليزيدك الله هدى إلى هداك وعلما إلى علمك، فافهمه وتدبره واعمل فيه برأيك وعقلك لنفسك وللمسلمين، ولا تدخل عليه فيه شبهة فإنه واضح لمن تدبره وعقله وقبل عدل الله فيه.واعلم أنه لم يبق ممن أخذ عن السلف الماضي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، أحد هو أعلم بالله تعالى وأفقه في دين الله وأقرأ لكتاب الله من الحسن، مع صلاح حاله وثقته في دينه وأمانته واهتمامه بأمور المسلمين، فأكرمه كرامة ترجوها ثواب الله تعالى في الآخرة والأولى.

آخر الرسالة ولاحول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأستغفره وأتوب إليه من كل ما لا يرضاهمن قول وعمل، والحمد لله رب العالمين، وصلاته على سيدنا محمد وآله وصحبه الطاهرين.

كتبها العبد الفقير الراجي عفو ربه القدير شمس الدين القدسي في العشر الأول من ربيع

الآخر، سنة اثنين وثمانين وثمانمائة هجرية نبوية مصطفوية[155]

2.3.2. Risale'nin Tercümesi

Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Mektubu

"Bu değerli nüshayı, en yüce sultanımız ve azametli hakanımız, iki beldenin (Mekke ve Medîne'nin) sahibi, iki harem-i şerîfin hizmetkârı, sultanların oğlu sultan, yüce Sultan el-Gâzî Mahmûd Han, sahih ve şer'î bir vakıf olarak vakfetmiştir. Haremeyn-i Şerifeyn Evkafı müfettişi tarafından kayda geçirilmiş olup, Allah ikisine de mağfiret eylesin."

Abdülmelik b. Mervân'ın Kader Meselesinde Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Risale

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Bu, Abdülmelik b. Mervân'ın, Allah'ın rahmeti üzerine olsun, Ebû'l-Hasan el-Basrî'ye gönderdiği mektubun bir suretidir. Müminlerin Emîri Abdülmelik'ten, Ebû'l-Hasan el-Basrî Hasan'a...

Selâm senin üzerine olsun. Müminlerin Emîri, bu sözü senin sözlerinden işittiğini belirtmiş ve ardından bu konuda tekrar Müminlerin Emîri'ne yazmanı istemiştir. Bu meselede, görüşünü hangi delile dayandırdığını bildir: Bu görüşü herhangi bir sahâbîden mi aldın? Yoksa kendi içtihadın ve ince düşüncen midir? Yahut *Kur'ân'da* doğruluğu bilinen bir nass üzerine mi kuruludur? Şayet bu söz hakkında senden ne bir tartışma ne de açık bir beyan işitilmediyse, o hâlde Müminlerin Emîri'ne bu hususstaki kanaatini net bir şekilde yaz ve açıklığa kavuştur.

Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun. Hasan el-Basrî – Allah ona rahmet etsin – Müminlerin Emîri'ne şöyle yazdı: Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Mü'minlerin Emîri Abdülmelik'e, Hasan b. Ebî'l-Hasan el-Basrî'den… Ey Mü'minlerin Emîri, Allah'ın selâmı üzerinize olsun. Sizi, kendisinden başka ilah olmayan Allah'a hamdederek selamlarım. Bundan sonra… Allah Müminlerin Emîri'ni ıslah etsin ve onu, Allah'ın emrine uygun davranan, Resûlünün sünnetine öncelik veren, Allah'ın emrettiği hususlarda acele eden idarecilerden kılsın. Şüphesiz Müminlerin Emîri – Allah onu ıslah etsin – kendilerinden çok kimselerin

[155] Madelung Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar* (Der Islam, 1991). s. 190-198.

geçtiği hayırlı bir topluluktan geriye kalan az sayıdaki kimselerden biridir. İnsanlar onlara bakar, onların sözlerini rivayet eder ve onların amelleriyle istikamet bulurlar.

Ey Müminlerin Emîri! Biz, Allah'ın emrine göre amel eden, hikmetini nakleden ve Resûlünün sünnetine sarılan selefi gördük. Onlar, hiçbir hakkı reddetmez, hiçbir bâtılı haklı göstermezlerdi. Rab Teâlâ'ya da O'nun kendi nefsine nispet ettiğinden başkasını nispet etmezlerdi. Yaratılmışlara karşı delil olarak da ancak Allah'ın kitabında kullarına karşı hüccet kıldığı şeyleri ileri sürerlerdi.

Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur; O'nun sözü haktır:

"*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım. Onlardan bir rızık istemiyorum ve beni doyurmalarını da istemiyorum*."

Bu şekilde Allah Teâlâ, onları yaratılış gayesi olan itaate çağırdı. Onları buna güç yetirecek bir yaratılış üzere kıldı. Ardından da onları bu emre çağırdı; sonra da bu emre ulaşmalarına engel olmadı. Çünkü O, kullara zulmetmez.

Selefin hiçbirinden, bu meselede herhangi bir söz nakledilmemiştir ve kimse bunun dışına çıkmaya çalışmamıştır. Çünkü onlar, aynı hakikat üzerinde birleşmişlerdi. Allah Teâlâ'nın şu buyruğunda bildirdiği gibi, Allah'ın emretmediği bir şey söylememişlerdir:

"*De ki: Allah hayâsızlığı emretmez. Bilmediğiniz şeyleri Allah'a isnat mı ediyorsunuz? De ki: 'Rabbim adaleti emretti.' Hem fuhuş, hem münker hem de azgınlıkları yasakladı. O size öğüt vermektedir; umulur ki düşünürsünüz.*"

Allah'ın kitabı, her ölüm için bir hayat; her karanlık için bir nur; her cehalet için bir ilimdir. Bu sebeple Allah, kitap ve Resûl'den sonra kullar için başka bir hüccet bırakmamıştır. Yüce Allah şöyle buyurur: "*Helak olanın açık bir delille helak olması ve yaşayanın açık bir delille yaşaması için…"* Şüphesiz Allah işiten ve bilendir.

Kimsenin işlemediği bir fiilden dolayı sorumlu tutulması doğru değildir. Çünkü bu fiil ne onların içindendir ne de onlara verilmiş bir iştir; bilakis Rablerinin fiilidir. Eğer durum böyle olsaydı, Allah kullarına zulmetmiş olurdu. Oysa Allah, ancak fasıkları sapıklıkla baş başa bırakır. Bunlar, Allah'ın kendileriyle bağ kurmalarını emrettiği bağları koparan, verdikleri sözü bozan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir. İşte hüsrana uğrayanlar bunlardır.

Onlar ki sözü dinleyip en güzeline uyarlar; işte Allah'ın hidayet nasip ettiği kimseler bunlardır ve onlar akıl sahipleridir."

Yine Allah Teâlâ'nın şu buyruğunu işit: "*Eğer o memleketlerin halkı iman edip*

sakınsalardı, elbette üzerlerine gök ve yerin bereketlerini açardık…"

Yine buyurur: "*Onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rablerinden kendilerine indirileni gereğince uygulasalardı, elbette hem üzerlerinden hem ayaklarının altından rızıklandırılırlardı*."

Ve yine buyurur: "*Eğer o memleketlerin halkı iman edip sakınsalardı, üzerlerine gökten ve yerden bereketler açardık; fakat inkâr ettiler, biz de işledikleri sebebiyle onları yakaladık*."

Ey Müminlerin Emîri! Bil ki Allah, işleri kullara zorunlu kılmadı. Ancak şöyle buyurdu: "Şunu yaparsanız size şu karşılığı veririm; bunu yaparsanız size şu olur." Yani onlara yaptıklarına göre karşılık vereceğini bildirdi. Nitekim buyurur: "*Biz onu (cehennemi) dönüp dolaşanlara bir azap kıldık*."

Ancak Allah, kimlere bu akıbetin takdim edildiğini ve kimlerin asılları itibarıyla buna yöneldiğini beyan etmiştir. Nitekim şöyle buyururlar: "*Rabbimiz! Biz, büyüklerimize ve önderlerimize uyduk; onlar da bizi saptırdılar*." Böylece önderler ve ileri gelenler inkârı kendileri için hazırladılar; halk da onları takip ederek inkâra yöneldi. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*Biz ona yolu gösterdik; ister şükredici olsun, ister nankör*." Yani: O'na gösterdiğimiz yola ve verdiğimiz nimete ya şükreder ya da inkâr eder. Kim şükrederse kendisi için şükretmiş olur; kim inkâr ederse Rabbi müstağnî ve kerîmdir. Yine Allah şöyle buyurur: "*Firavun kavmini saptırdı; onları doğru yola iletmedi*."

Ey Müminlerin Emîri! Sen de tıpkı Allah'ın buyurduğu gibi söyle: Firavun kavmini saptırdı. Allah'ın sözüne muhalefet etme. Allah için, O'nun razı olduğu dışında bir şey isnat etme. Çünkü O şöyle buyurmuştur: "*Hidayet vermek bize aittir*." Yine buyurur: "*Şüphesiz âhiret de dünya da bize aittir*." Demek ki hidayet Allah'tandır; sapıklık ise kulların kendilerindendir.

Ey Müminlerin Emîri! Allah Teâlâ'nın şu sözünü düşün: "*Biz suçlulardan başkasını saptırmayız*." Yine buyurur: "*Onları Samirî saptırdı*." Ve buyurur: "*Şeytan aralarına düşmanlık sokar; çünkü o insan için apaçık bir düşmandır*." Ve Yüce Allah şöyle buyurur: "*Allah dilerse sizi onlarla cezalandırır; siz O'nu aciz bırakamazsınız*." Yani: Allah sizi azabıyla kuşatmak isterse siz ne kurtulabilirsiniz ne de engel olabilirsiniz. Azabın size ulaşacağı vakit gelince benim nasihatimin de size bir faydası olmaz.

Nûh Aleyhisselâm, kavmine azap geldiğinde bunu bildi; fakat o anda iman onları kurtarmadı. Allah Teâlâ helak ettiği ümmetler hakkında şöyle buyurmuştur: "*Azabımızı gördüklerinde iman etmeleri kendilerine fayda vermedi. Bu, Allah'ın kulları hakkında*

geçmişten beri süregelen kanunudur; kâfirler o anda ziyana uğradılar.” İşte bu, Allah’ın değişmeyen sünnetidir: Azap anında tövbe kabul edilmez. Senin şu sözün ise: “*Eğer Allah sizi öldürmek istiyorsa, O sizin Rabbinizdir ve O’na döndürüleceksiniz…*” Burada geçen “يُمَاد” kelimesiyle azap kastedilmektedir. Yüce Allah’ın şu sözü buna işaret eder: “*Onlardan sonra kötü bir nesil geldi; namazı zayi ettiler, şehvetlere uydular; böylece azgınlıklarının cezasıyla karşılaşacaklardır.*”

Araplar, “فَاتَهُ الْيَوْمُ عِمَاد” ifadesini “*Emir onu sert bir ceza ile vurdu*.” anlamında da kullanırlar. Yani bu kelime, şiddetli bir azap ve karşılık bildirmek için söylenir. Onların tartıştıkları meselelerden biri de Allah Teâlâ’nın şu sözüdür: “*Allah kimi hidayete erdirmek isterse onun göğsünü İslam’a açar; kimi de saptırmak isterse onun göğsünü dar ve sıkıntılı kılar; sanki göğe yükseliyormuş gibi*…” Cahiller, bu ayetin anlamını tersine çevirerek şöyle zannettiler: Allah bazı kimseleri geçmişte yaptıkları iyi bir iş sebebiyle hidayete mazhar kılmış, bazılarını ise önceden işledikleri küfür ve fısk sebebiyle göğsünü daraltmıştır. Böylece bu kimselerin itaat etmeye güç yetiremeyeceklerini, hatta ebediyen cehennemde kalacaklarını iddia ettiler. Hâlbuki ey Müminlerin Emîri! Allah onlara isnat ettikleri gibi değildir. Rabbimiz, kullarına böyle zulmetmekten yücedir. O, merhametlidir, adildir, ikram sahibidir. Nitekim şöyle buyurmuştur: “*Allah hiçbir nefse gücünün yettiğinden fazlasını yüklemez. Herkesin kazandığı lehine, işlediği kendi aleyhinedir*.”

Allah cinleri ve insanları bir hikmet üzere yaratmış, onlara işittikleri, gördükleri ve kavrayabildikleri geniş bir imkân vermiştir. Bu güçlerle Allah’ın kendilerine yüklediğinin kat kat fazlasını yapabilecek durumdadırlar. Kim emredileni yerine getirip Allah’a itaat ederse, Allah onun göğsünü İslam’a açar. Böylece itaat ona kolaylaşır, dünya hayatında yaptığı iyiliklerin sevabını hisseder ve küfrün, fıskın, isyanın ağırlığı ondan kaldırılır. O kimse, kendisine emredilen bütün şeyleri yerine getirmekte bir güçlük duymaz. Buna karşılık, Allah’ın emrini terk eden, küfür ve günah üzerinde ısrar eden kimsenin göğsü dar ve sıkıntılı hâle gelir. Bu durum, onun dünyadaki küfrüne ve isyanına verilmiş bir cezadır. Tövbe ise emredilen bir davranıştır ve her zaman davet edilen bir husustur. Allah’ın hükmü, kimsede kâfirlik ve fısk yerleşip ağır basıncaya kadar böyle devam eder.

Ey Müminlerin Emîri! Allah Kitabı’nda “*göğsün açılması*” ve “*göğsün daralması*” nı merhamet olarak, kullarını güzel amellere teşvik etmek için zikretmiştir. Kulları üzerinde bir baskı kurmak veya onları rahmetinden mahrum bırakmak için değildir. Allah kullarını, kendisine döndüklerinde affı, mağfireti ve ikramı ile karşılayacağını haber vermiştir. Yüce Allah şöyle buyurur: “*Allah, kendisinin rızasına uyanları onunla (Kur’an’la) selamet yollarına*

iletir; onları karanlıklardan nura çıkarır; doğru yola hidayet eder." Önceki nesillerden, Resûlullah'ın ashâbı bu konularda hiçbir tartışma çıkarmazlardı. Onlar aynı hak üzere birleşmişlerdi; ne hakkı inkâr ederlerdi ne de bâtılı hak olarak kabul ederlerdi. Rabb'e, ancak O'nun kendisi için belirlediği sıfatları nispet ederlerdi. Kullara da, Allah'ın Kitabı'nda kendilerine delil kıldığı hususlarla delil getirirlerdi.

Ey Müminlerin Emîri! Bu meselede tartışmalar daha sonraları insanlar bid'atlar çıkardığında ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, dinde yeni sözler icat edilince onlara Allah'ın Kitabı'ndan delillerle karşılık verdim. Ama bu meselelerin çoğu senin bildiğin, doğruluğunu da *Kur'an* ve Sünnet'te gördüğün meselelerdir. Hasan'ın kitabında, Allah'ın Kitabı'ndan sonra şifa ve delil vardır. Sana, ey Müminlerin Emîri, Hasan'ın kitabının bir nüshası da gönderilmiştir. Onu okuyup anla; Allah seni onunla hidayete ulaştırsın ve ilmini artırdığı gibi anlayışını da artırsın. Onu düşün, üzerinde tefekkür et; hem kendin hem Müslümanlar için adalet ve akılla amel et. Ona hiçbir şüphe karıştırma. Allah'ın hükmüne razı olan kimselerin tavrını benimse ve O'nun adaletini kabul et.

Ey Müminlerin Emîri! Allah Teâlâ'nın şu sözü üzerinde düşün: "*Sizden öne geçmek veya geri kalmak isteyenler için… Her nefis kazandığına karşılık bir rehindir*." Allah, onların öne geçmelerine de geri kalmalarına da güç verecek bir kudret onlara yükledi. Sonra da onları imtihan etti ki nasıl amel edeceklerine baksın ve işledikleriyle ilgili haberleri ortaya çıksın. Eğer öne geçmeleri ellerinde olmasaydı, yaptıklarından sorumlu tutulmazlardı; geride kalmaları mümkün olmasaydı, geri kalanlar da günahkâr olmazdı. Bil ki, Allah Resûlü'nün sahâbelerinden olup geçmiş selef âlimlerinden ders alanlar arasında, Allah'ı bilme hususunda, Allah'ın dinine en uygun şekilde davranmada ve Allah'ın Kitabı'nı en iyi okuma ve anlama konusunda Hasan'dan (Hasan-ı Basrî) daha âlim hiç kimse kalmamıştır. Üstelik onun hâlinin sâlih oluşu, dinindeki güvenilirliği, emaneti gözetmesi ve Müslümanların işlerine gösterdiği ihtimam da buna eklenmektedir. O hâlde ona, Allah Teâlâ'dan dünya ve ahirette sevabını umacağın şekilde ikramda bulun.

Güç ve kuvvet ancak yüce ve büyük olan Allah'tandır. Allah'ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz. Onun razı olmadığı her türlü söz ve davranıştan ötürü O'ndan bağışlanma diler ve O'na tövbe ederim. Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Salâtı, Efendimiz Muhammed'e, onun âline ve tertemiz sahâbelerine olsun.

Bunu yazan: Rabbinin affını dileyen fakir kul. Şemseddin el-Kudsî Rebiü'l-âhir ayının

ilk on gününde, Sekiz yüz seksen iki (882) senesi, Hicrî, Nebevî, Mustafaî yıl.[156]

Josef Van Ess, kelam ilminin doğuşunda yazılı metinlerin ve diyalektik metodun erken dönemde ortaya çıktığını belirtmiştir.[157] Ona göre, Hasan-ı Basrî'nin kader üzerine yazdığı risâle, kelam tarihinde metodolojik bir kırılma noktasıdır. Van Ess'in tespitine göre: "*Bu eser, hem kavram hem de üslup bakımından sonraki kelam metinlerinden farklı olarak, soru-cevap formunda bir diyalektik yapıya sahiptir."*[158] Bu tespitler, İslâm kelamının doğuşunda metodik bilinç ve yazılı kültürün önemini açıkça ortaya koymaktadır. Kelam ilmini daha iyi anlayabilmek için, *Kur'ân-ı Kerim* gibi asli kaynaklarımızı temel argüman olarak ele almak, ekollerin ve düşünce topluluklarının seyrinden sıyrılarak daha metodolojik bir ilerleme sağlamayı mümkün kılar.[159]

İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde, özellikle Hicaz bölgesinde gelişen kelam faaliyetleri, durağanlıktan uzak, canlı ve çoğulcu bir entelektüel ortamın varlığına işaret eder. Yalnızca mevcut inanç biçimleri değil, farklı kültür ve düşünce gelenekleri de bu tartışmalara yansımış; böylece eleştiri ve fikir alışverişi doğal bir parça haline gelmiştir. [160] Bu durum, İslâm kültürünün başlangıçtan itibaren çok sesliliğe ve düşünsel dinamizme açık olduğunu göstermektedir.[161]

Ancak bu entelektüel miras, kırsal ve konar-göçer topluluklarda aynı biçimde yaşanmamıştır. Bu bölgelerde İslâm anlayışı daha çok sözlü gelenek üzerinden aktarılmış; yazılı kültür gelişmediği için olaylar derinlikli ve çok yönlü değil, yüzeysel ve tek taraflı değerlendirilmiştir. Eleştirel düşünceye ve farklı fikirlere kapalı olan bu yapılar, zihinsel ve kültürel olarak dışa kapalı bir karakter sergilemiştir.[162]

Kırsal çevrelerde hâkim olan dini yapılar genellikle Hâricîlik, Selefîlik, Vehhâbîlik ve Şiîlik gibi ana akım dışı yorumlara dayanır. Ayrıca, bu yapıların bir kısmı İslâm öncesi inançlardan izler taşıyan mistik unsurlar da barındırır. Birey yerine kabile ya da cemaatin merkez alındığı bu toplumlarda, bireysel yeteneklerin geliştirilmesi önemsenmez; suç ya da

---

[156] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*. s. 154-168.
[157] Günay Özar, Josef Van Ess'in İslâm Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları (yüksek lisans tezi, Kahramanmaraş Sütcü İmam, 2010). s. 12-17.
[158] Özar, Josef Van Ess'in İslâm Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 12-17.
[159] Sabri Erdem, *"Kader Problemine Farklı Bir Yaklaşım",* İslâmi Araştırma Dergisi 14/3-4 (2001): 383-388.
[160] Bulut, *Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi*. s. 151-153.
[161] Bulut, *Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi*. s. 151-153.
[162] Yıldız, "İslâm Mezhepleri ile Kültür Coğrafyası Arasındaki İlişkiler Üzerine Yöntemsel Bir Yakalaşım". s. 44-48.

başarı da bireyin değil, ait olduğu topluluğun meselesi olarak görülür. Bu durum, hem bireysel sorumluluğun belirsizleşmesine yol açar hem de topluluk içinde farklı olanı bastırmaya yönelik baskıcı eğilimleri besler.[163]

Cahiliyye toplumu, kabilecilik, çok tanrıcılık ve ekonomik eşitsizliklerle şekillenmişti. Hz. Muhammed, vahiy rehberliğinde bu yapıyı dönüştürerek adalet ve tevhid temelli bir toplum inşa etmeye yöneldi. *Kur'ân-ı Kerim*, hem inanç hem de toplumsal düzeni yeniden kurarak bireysel ve kolektif hayata yeni bir yön verdi.[164]

Toplumsal yapının düşünsel yapıyla birleştiği bu ortamda, geleneksel değerler çoğu zaman sorgulanmadan aktarılır. Farklılığı tolere edecek entelektüel ve psikolojik zemin bulunmadığı için, dışlanan gruplara yönelik baskı ve zaman zaman şiddet, bu kültürel kapanıklığın bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Ayrıca söz konusu dini yapılar, eski inanç sistemlerinin etkilerinden tam olarak arınamamış; bu izler günümüzde de çeşitli biçimlerde varlığını sürdürmektedir.

2.4. Kader Risâlesi ve Teolojik Yaklaşımı

İslâm düşünce tarihinin erken dönemlerinde kader meselesi, yalnızca inanç düzeyinde bir tartışma konusu değil; aynı zamanda siyasal, toplumsal ve ahlâkî boyutları olan çok katmanlı bir problem alanı olarak karşımıza çıkar. Bu tartışma, özellikle hicrî I. yüzyılda belirginleşmiş; bireyin fiilleriyle ilgili sorumluluğunun mahiyeti, dinî hitabın muhataplık şartları ve ilahî adaletin anlamı gibi temel sorular etrafında şekillenmiştir. Bu çerçevede Hasan-ı Basrî'nin kader konusundaki düşünceleri, hem dönemin kelâmî tartışmaları hem de siyasal atmosferi açısından dikkate değerdir. Halifeler Abdülmelik b. Mervân ve Ömer b. Abdülaziz'e gönderdiği risâleler, bu düşünsel yönelimin yazılı belgeleri olarak, hem teorik bir duruşu hem de pratik bir eleştiriyi içermektedir.[165]

Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı risâlede Hasan-ı Basrî, cebrî düşünceye karşı açık ve sistematik bir eleştiri getirir. Bu metin, bireyin fiilî özgürlüğünü savunması bakımından erken dönem İslâm düşüncesinde öncü bir örnek teşkil eder. Hasan-ı Basrî'ye göre insan, yaratılış gayesi gereği Allah'a kullukla sorumludur ve bu sorumluluk ancak özgür irade ile anlam

[163] Yıldız, "İslâm Mezhepleri ile Kültür Coğrafyası Arasındaki İlişkiler Üzerine Yöntemsel Bir Yakalaşım". s. 45-49.
[164] Yıldırım, "Emevîlerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkileri". s. 143-148.
[165] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 115-120.

kazanabilir. Fiillerin zorlama yoluyla değil, bireyin tercihiyle meydana geldiği özellikle vurgulanır. Şayet birey fiillerinde özgür değilse, dinî emir ve yasakların ahlâkî anlamı da ortadan kalkar. Bu yaklaşım, sorumluluğun ve yükümlülüğün temelini bireysel iradeye dayandıran bir kelâmî çizgiye işaret etmektedir.[166]

Risâlede dikkat çeken bir diğer unsur, ilahî adalet anlayışına yapılan vurgudur. Hasan-ı Basrî, Allah'ın kullarına zulmetmeyeceğini ve onları doğuştan kurtulmuş ya da sapmış olarak belirlemediğini açıkça ifade eder. Eğer insanlar önceden belirlenmiş bir kader doğrultusunda hareket ediyor olsaydı, peygamberlerin gönderilmesinin, kitapların indirilmesinin ve nihayetinde ilahî hitabın hiçbir işlevi kalmazdı. Dolayısıyla kader meselesi, yalnızca bireyin konumu açısından değil; dinin bütün yapısal gerekçeleri bakımından da belirleyici hâle gelir. Bu noktada Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımı, kader anlayışını adalet ve özgürlük temelinde yeniden inşa etme çabası olarak değerlendirilebilir.[167]

Ömer b. Abdülaziz'e yazdığı risâle ise bu yaklaşımı daha da ileri taşır. Metin, bireyin kendi fiillerinden bizzat sorumlu olduğu düşüncesini tekit eder. İnsanın Allah'ın emirlerine muhatap olabilmesi için özgür olması gerektiği fikri, yalnızca bireysel bir argüman değil; aynı zamanda toplumsal düzenin meşruiyeti açısından da önemlidir. "*Yolu göstermek Allah'tandır, sapıtma kullardandır*" ifadesi, Hasan-ı Basrî'nin kader ve irade anlayışının özeti niteliğindedir. Bu cümle, ilahî rehberliğin bireysel sorumluluğu ortadan kaldırmadığını; aksine insanın tercih hakkını teyit ettiğini ortaya koyar. Hasan-ı Basrî, burada özgür iradeyi toplumsal adaletin temeli olarak da konumlandırır.[168]

Bu iki risâle birlikte düşünüldüğünde, Hasan-ı Basrî'nin kader konusuna yaklaşımı yalnızca bireysel inanç ya da itikadî duruşla sınırlı değildir. Aynı zamanda bu yaklaşım, dönemin siyasal yapısına karşı geliştirilen bir tür düşünsel eleştiri biçimidir. Çünkü cebrî kader anlayışı, Emevî yönetimi tarafından toplumsal adaletsizliklerin ve siyasi tahakkümün meşrulaştırılmasında işlevsel bir araç olarak kullanılmaktaydı. Hasan-ı Basrî, bu anlayışa karşı geliştirdiği özgürlük ve sorumluluk eksenli görüşleriyle, yalnızca bir kelamcı değil, aynı zamanda adalet odaklı bir entelektüel duruş sergilemiştir.[169]

Özar'ın aktardığına göre Van Ess, bu risâleleri sistemli bir kelâmî yapının öncülü olarak

[166] Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*. s. 19-24.
[167] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 115-120.
[168] Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*. s. 19-24.
[169] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 115-120.

değil; dönemin politik baskı ortamında gelişen, tepkisel fakat tutarlı düşünceler olarak yorumlamaktadır. Ona göre Hasan-ı Basrî, kurumsal kelâm öncesinde yer alan bir figür olarak, cebrîliğe karşı teolojik bir karşı duruş sergilemiştir. Ancak bu duruş, yalnızca sezgisel bir tepki değil; aynı zamanda dinî ve toplumsal meşruiyetin yeniden inşasına yönelik bilinçli bir entelektüel müdahaledir.[170]

Genel olarak, Hasan-ı Basrî'nin kader anlayışı, hem bireysel hem de kolektif sorumluluğun temellendirilmesinde erken dönem İslâm düşüncesine önemli katkılar sağlamıştır. Onun risâleleri yalnızca kelâm tarihinde değil; aynı zamanda İslâm siyaset düşüncesi ve ahlak anlayışı bakımından da kurucu niteliktedir. El-Basrî'nin özgür irade, adalet ve ilahî rehberlik anlayışları, sonraki yüzyıllarda özellikle Mu'tezile olmak üzere birçok kelâm ekolü için teorik bir zemin oluşturmuştur.[171] Bu yönüyle el-Basrî, hem düşünsel hem de tarihsel açıdan, cebrîliğe karşı geliştirilen özgürlükçü İslâm düşüncesinin erken ve güçlü seslerinden biri olarak değerlendirilmelidir.[172]

İslâm düşüncesinin erken döneminde kader meselesi, yalnızca teolojik değil; aynı zamanda siyasi ve toplumsal bağlamda da yoğun tartışmalara konu olmuştur. Bu çerçevede Hasan-ı Basrî'nin, Emevî halifeleri Abdülmelik b. Mervân ve Ömer b. Abdülaziz'e hitaben kaleme aldığı kader risâleleri, hem içerikleri hem de tarihî konumları itibarıyla klasik kelâm geleneğinin öncülü sayılabilecek temel metinler arasında yer alır.[173]

Hasan-ı Basrî, cebrî düşünceye karşı özgür irade ve bireysel sorumluluk ilkesini önceleyen bir tavır benimsemiş; kaderin yanlış yorumlanarak zalim yöneticiler tarafından bir meşruiyet aracına dönüştürülmesine itiraz etmiştir. Risâlelerinde, Allah'ın insanı irade ve kudret sahibi bir varlık olarak yarattığı; dinî emir ve yasakların ancak bireysel özgürlük temelinde anlam kazanabileceği açık bir biçimde savunulmaktadır. Bu yaklaşım, erken dönem İslâm toplumunun kader anlayışını yalnızca teslimiyetçi değil; aynı zamanda ahlakî sorumluluğa dayalı olarak yeniden yorumlama çabasını yansıtır.[174]

Hasan-ı Basrî'nin özellikle insan fiilleri konusundaki kararlı tutumu, kelâmın temel meselelerinden biri olan ilahî adalet anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Zira insanın fiilleri ilahî

---

[170] Özar, Josef Van Ess'in İslâm Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 38-44.
[171] İşcan, *Ehl-i Sünnet Oluşumunda Öncü Şahsiyetler*. s. 67-72.
[172] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 113-118.
[173] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri. s. 113-114*; Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar. s. 19-24*; Özar, Josef Van Ess'in İslâm Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 32-37.
[174] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s.115-120.

cebre bağlı ise, sorumluluk, mükâfat ve ceza kavramlarının anlamı ortadan kalkar. Bu sebeple el-Basrî, özgür iradeyi sadece bireysel bir tercih alanı olarak değil; aynı zamanda ilahî adaletin anlaşılabilmesi için zorunlu bir temel olarak görmüştür. Böylece kelâm, soyut bir teolojik tartışma olmaktan çıkıp, toplumsal adaletin korunmasına yönelik işlevsel bir araç hâline geldiğini ifade etmek mümkündür.

Risâlelerin tarihî bağlamı da bu düşünce yapısını destekler niteliktedir. Emevî iktidarının kaderi siyasal bir araç olarak kullanarak kendi uygulamalarını "*ilahi takdir*" kisvesiyle meşrulaştırdığı bir dönemde, el-Basrî'nin özgürlük vurgusu, aynı zamanda bir entelektüel direniş biçimi olarak değerlendirilebilir.[175] Bu yönüyle risâleler, dinî ilkelerin siyasal otoriteyle çatışabileceği sınırları tayin etmeye çalışan erken bir bilinç örneği sunar.

Risâlelerin özgünlüğü ve otantikliği konusundaki tartışmalar da eserin bilimsel değerini artırmaktadır. İbnü'n-Nedîm, Kādî Abdülcebbâr ve İbnü'l-Murtazâ gibi klasik kaynaklarda bu esere açık atıflar yapılmış; modern dönemde ise Helmut Ritter'in keşfiyle yazma nüshaları tespit edilmiştir. Bu veriler, eserin hem Hasan-ı Basrî'ye ait olduğunu hem de kelâm ilminin gelişiminde merkezî bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır.[176]

Bireysel sorumluluğu merkeze alan bu metinler, özellikle Mu'tezile düşüncesinin teşekkülünde belirleyici bir etkiye sahiptir. Hasan-ı Basrî'nin insan fiillerini bireysel seçime dayandırması ve "sapma kullardandır" şeklindeki ifadeleri, Mu'tezile'nin adalet ve özgürlük ilkeleriyle doğrudan örtüşmektedir.[177]

Hasan el-Basrî'nin kader risâleleri yalnızca kelâmî metinler değil; bireysel özgürlük, toplumsal adalet ve ilahî adalet arasında kurulan düşünsel bir denge arayışının ürünüdür. Bu özelliği, eseri hem erken dönem İslâm düşüncesinde hem de modern İslâm araştırmalarında vazgeçilmez bir kaynak hâline getirmiştir.[178]

Hasan-ı Basrî'nin Kader Risâlesi, tarihî ve düşünsel açıdan İslâm kelâm geleneğinin erken biçimlenişini anlamada temel metin niteliğindedir. Bireyin fiillerine dair sorumluluk vurgusu ve cebrî anlayışa karşı geliştirdiği özgür irade merkezli yaklaşımı, onu sıradan bir itikadî görüş beyanı olmaktan çıkararak kelâmî sistematiğin öncüsü konumuna taşımaktadır.

---

[175] Özar, Josef Van Ess'in İslâm Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 38-44.
[176] Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*. s. 19-24.
[177] Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*; s. 19-24. Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 113-117.
[178] Özar, Josef Van Ess'in İslam Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları; Bayraktar, Tarihteki İlmi Soykırımlar; Kubat, *Hasan el-Basri - Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*; Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 112-117.

Bu yönüyle eser, yalnızca kelâm ilminin değil; İslâm düşünce tarihinin de kırılma noktalarından birini temsil eder. Aynı zamanda risâle, dinî düşüncenin politik otorite karşısında nasıl entelektüel bir direnç sergileyebileceğine dair erken ve güçlü bir örnek olması açısından da dikkat çekicidir.[179]

Bu bağlamda Kader Risâlesi, özgürlük, sorumluluk ve adalet ekseninde şekillenen bir İslâm düşüncesinin imkânlarını ortaya koyan, hem klasik hem de modern akademik çalışmalarda sıkça başvurulan temel kaynaklardan biri hâline gelmiştir.

Hasan-ı Basrî'nin "*Kader Risâlesi*" adlı eserinin serüvenine baktığımızda Muhammed b. el-Hanefiyye'ye atfedilen kader risâleleri, erken dönem İslâm düşüncesi açısından hem içerikleri hem de metinlerin dolaşıma girme biçimleri bakımından dikkatle incelenmesi gereken önemli belgeler arasında yer alır. Bu metinler, yazıldıkları dönemde kelâmî tartışmaların yoğunlaştığı bir entelektüel bağlamda kaleme alınmış ve çeşitli yollarla günümüze ulaşmıştır.[180]

Özellikle Kader Risâlesi, tarih boyunca hem siyasî baskıların hem de mezhebî dışlamaların hedefi hâline gelmiş; çeşitli eleştirilere ve doğrudan baskılara maruz kalmıştır. Bu sebeple metnin günümüze ulaşmış olması hem şaşırtıcı hem de son derece kıymetlidir. Risâle'nin resmî ideolojiye karşı duruşu, dönemin yönetimiyle aklî ve naklî deliller üzerinden tartışmaya girişmesi, müellifinin ilmî otoritesi ve toplumsal etkisi, metnin yayılmasını kolaylaştırmak bir yana, aksine dolaşımını büyük ölçüde engellemiştir. Bilhassa Emevîler döneminde uygulanan sert ve denetimci siyasî atmosfer, böylesi bir metnin açık biçimde dolaşımını neredeyse imkânsız kılmıştır. Yönetimin uyguladığı sansür ve baskılar, risâlenin tarih boyunca geri planda kalmasına ve düşünsel etkisinin sınırlanmasına neden olmuştur.[181]

Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye (ö. 100/718) atfedilen bir diğer Kader Risâlesi, ilk olarak Münih'teki Glaser Koleksiyonu'nda tespit edilmiştir.[182] Bu yazma, 1918 yılında E. Gratzl tarafından tanıtılmış; daha sonra W. Madelung, Mailand Ambrosiani ve Kahire Dârü'l-Kütüb mikrofilm arşivlerinde iki ek nüshaya daha işaret etmiştir. Elyazmaları arasında görülen üslup benzerlikleri, özellikle "*ahberunā*" ifadesinin düzenli biçimde sadeleştirilmiş olması, bu nüshaların ortak bir örneğe dayandığını düşündürmektedir.[183]

---

[179] Kubat, *Hasan el-Basri- Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*; İşcan, *Ehl-i Sünnet Oluşumunda Öncü Şahsiyetler*; Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*. s. 19-24.
[180] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 183-186.
[181] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 79-84.
[182] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 79-85.
[183] Özar, Josef Van Ess'in İslam Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 23-29.

Risâle'de yer alan kader anlayışı, zamanla *"Kaderiyye"* şeklinde etiketlenen ve dışlanan bir görüş çizgisine karşılık geldiğinden, uzun süre görünürlük kazanamamıştır. Ancak hicrî III. yüzyıldan itibaren bazı kaynaklarda dolaylı ifadelerle bu metne atıflarda bulunulduğu görülmektedir. Bu örtük göndermeler, Risâle'nin etkisinin tamamen silinmediğini ortaya koyar. Hicrî IV. yüzyılda yazılan bazı kelâm metinlerinde ise *Risâle* doğrudan anılmaya başlanmış, içeriği çeşitli şerhlerle genişletilmiştir.[184]

Modern döneme gelindiğinde, Risâle'nin gün yüzüne çıkarılması yönündeki ilk ciddi adım 1933 yılında atılmıştır. Ancak bu ilk yayımlar, kullanılan el yazmalarının yıpranmışlığı sebebiyle bazı sorunlar içermektedir. Okuma hataları, eksik kelimeler ve anlam kaymaları, metnin tam olarak anlaşılmasını güçleştirmiştir. Ayrıca farklı içeriklere sahip iki ayrı metin, aynı risâlenin farklı sürümleri sanılmış; bu da yapısal karışıklıklara yol açmıştır.[185]

Tüm bu teknik ve tarihsel sorunlara rağmen, Risâle'nin içerdiği fikirler hâlâ dikkat çekmektedir. Ancak çeviri ve yayımlardaki ihmalkârlık, metnin sağlıklı bir şekilde tartışılmasını engellemiştir. Mevcut çevirilerde anlam kaymaları ve dilbilgisi hataları bulunmakta; bu durum, metnin özünü tam olarak yansıtamamaktadır. Üstelik bu çeviriler, uzun yıllar boyunca neredeyse eleştirilmeden tekrar edilmiştir.[186]

İlgili risâlenin Türkiye'de bilinen tek nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. Bu nüsha, Helmut Ritter tarafından incelenmiş ve karşılaştırmalı okuma yöntemiyle değerlendirilen metinler arasında yer almıştır. Yazma eser üzerindeki bu ilk sistematik çalışma, içerik karşılaştırması açısından önemli bir zemin oluşturmuştur.[187]

Kader Risâlesi, yalnızca bir fikir metni olmanın ötesinde, tarih boyunca ilmî mirasın nasıl mücadele ederek varlığını sürdürdüğünü gösteren nadir örneklerden biridir. Onun hikâyesi, kelâm tarihi açısından olduğu kadar metin tarihi ve ilim ahlakı bağlamında da büyük önem taşımaktadır.[188]

Görüldüğü üzere, her iki risâle hem kelâm tarihi hem de yazma eserler tarihçesi açısından kıymetli eserlerdir. İçeriklerinin farklı dönemlerde yeniden ele alınması, çeşitli kaynaklarda doğrudan veya dolaylı şekilde anılması ve modern akademik çalışmalarda referans olarak

---

[184] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 79-83.
[185] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 63-66.
[186] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 59-63.
[187] Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar*. s. 25-29.
[188] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 59-63.

kullanılması, metinlerin sürekliliğini ve güncelliğini koruduğunu ortaya koymaktadır.[189]

2.5. Hasan-ı Basrî'nin Kader Anlayışında *Kur'ân-ı Kerim* Ayetlerinin Kullanım Yöntemi

Bu bölümde, Hasan-ı Basrî'nin söz konusu risâlesinde *Kur'ân-ı Kerim* ayetlerini seçme yöntemini, bu ayetlere yaklaşım biçimini ve bu ayetlerin erken kelam tartışmaları içindeki işlev ve bağlamlarını analiz edeceğiz. Böylece, Hasan-ı Basrî'nin metninin hem dönemin düşünsel atmosferine tepkisini hem de kendi özgün kelamî duruşunu daha iyi kavrayabileceğiz.

Hasan-ı Basrî'nin kader konusundaki düşünce ve tutumu, erken dönem kelamî düşüncenin temel karakteristiklerini yansıtmaktadır. Kaderin mahiyeti, küllî irade ile cüz'î irade arasındaki ilişki ve kulun fiilleri hakkındaki görüşlerini sistematik bir kelamî çerçevede değil, daha çok *Kur'ân-ı Kerim* merkezli ve doğrudan nakle dayalı bir söylemle temellendirmiştir. Basrî'nin *Risâle fi'l-Kader* adlı eseri, bu bağlamda, kendi döneminde yükselen cebrî ve kaderî anlayışlara karşı, vahiy eksenli, kitabi bir tavır olarak öne çıktığını görmekteyiz.

Hasan-ı Basrî'nin kader anlayışı, *"kader"* kelimesinin geçtiği ayetlerle sınırlı kalmayıp, bu meseleyi bireyin ahlaki sorumluluğu, özgür iradesi, ceza-ödül dengesi, ilahi adalet ve Allah'ın zulümden münezzeh oluşu gibi geniş teolojik bir bağlamda ele alır. Bu yaklaşım, onun *Kur'ân-ı Kerim'e* yaklaşımında lafzî anlamdan çok içerik bağlam bütünlüğünü esas aldığını gösterir ve onu erken dönem kelâmcıları arasında özel bir yere koyar.

Risâlede dikkat çeken başka bir konu da takiyye yapmaksızın, beyan edilecek fikrin açık ve gizlenmemiş olmasıdır. [190] Özellikle Yûnus Suresi'ndeki *"Şüphesiz ki Allah insanlara asla zulmetmez; fakat insanlar kendi nefislerine zulmederler"*[191] ayeti, kader tartışmalarının merkezine yerleştirilir. Hasan-ı Basrî, burada Allah'ın adaletten sapmayacağını; zulmün kaynağının insanın kendi iradesizliği ya da hatalı tercihleri olduğunu vurgular. Benzer şekilde En'âm Suresi'ndeki *"Hiçbir günahkâr, bir başkasının günahını yüklenmez"*[192] ayeti, bireysel sorumluluğun önemini ortaya koyar. Bu, onun kaderi cebrî bir anlayışla değil, insanın özgür tercih ve sorumluluğuyla ilişkilendirdiğinin göstergesidir.[193]

---

[189] Kubat, *Hasan el-Basri- Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri. s. 211-216*; Bayraktar, *Tarihteki İlmi Soykırımlar.* s. 27-32; İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 59-63.
[190] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 211-216.
[191] Yunus, (10/44)
[192] En'âm, (6/164)
[193] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 61-66.

Zilzâl Suresi'ndeki *"Kim zerre kadar hayır yaparsa onu görür; kim de zerre kadar şer işlerse onu görür"* ifadesi ise kader anlayışını mükâfat ve ceza ilkesi bağlamında yani ilahi adalet sistemi bağlamında açıklar. Hasan-ı Basrî, bu ayetleri yalnızca ahlaki öğüt olarak değil, ilahi adaletin işleyişinin temel göstergeleri olarak değerlendirir.[194]

Zikredilen ayetlerin ortak özelliği, Hasan-ı Basrî'nin kaderi soyut ve teorik bir tartışma olmaktan çıkarıp, bireyin günlük hayattaki sorumluluklarıyla doğrudan ilişkilendirmesidir. Böylece kaderi inkâr etmeksizin, insanın epistemolojik ve ahlaki sorumluluğunu *Kur'ân-ı Kerim'in* doğrudan referanslarıyla savunur. Bu tutum, onu kelam tarihinde nas temelli düşüncenin öncülerinden biri yapar.[195]

Hasan-ı Basrî'nin *Kur'ân-ı Kerim* ayetlerine yaklaşımında dikkat çeken bir yöntem de aynı kavramsal çerçevede yer alan farklı ayetleri birbirini açıklayıcı şekilde kullanmasıdır. Tekil ayetlerin hükmüne dayanmak yerine, ayetler arası tematik süreklilik oluşturarak anlam bütünlüğü sağlamayı amaçlar. Örneğin, *"Allah zulmetmez"* [196] ilkesi sadece Yûnus Suresi ile değil, aynı temanın Nisa Suresi'ndeki *"Şüphesiz Allah, zerre kadar zulmetmez"* [197] *ve Kehf Suresi'ndeki "Rabbin kimseye zulmetmez"* [198] ifadeleriyle desteklenmesiyle güçlendirilir. Bu tekrarlar, aynı hükmün farklı bağlamlardaki ifadelerini göstermekte ve teolojik duruşu *Kur'ân'ın* genel yapısına yerleştirmektedir.[199]

Bu yaklaşım, Hasan-ı Basrî'nin *Kur'ân-ı Kerim'e* bütüncül ve sistematik bir bakış geliştirdiğini ortaya koyar. Ayetler arası ilişki kurma pratiği, hüküm çıkarma sürecinde tekil referansların yetersizliğini gideren ve metnin iç tutarlılığını öne çıkaran bir yöntem olarak işlev görür. Modern *Kur'ân-ı Kerim'e* bilimleri terminolojisiyle bu, tahlilî (ayet-ayet) değil, tematik (konu merkezli) tefsir yaklaşımına daha yakındır.[200]

Hasan-ı Basrî, bu yöntemiyle *Kur'ân-ı Kerim'e* dışsal sistematik teoriler veya mezhebi kabuller doğrultusunda yorumlamak yerine, metnin kendi içsel tutarlılığına sadık kalır; ayetlerin birbirini açıklayıcı ve sınırlandırıcı özelliklerini temel alır. Bu da onun tefsir yöntemini klasik kelamî ve felsefî sistemlerden ayıran en önemli özelliklerden biridir.

Hasan-ı Basrî'nin *Kur'ân-ı Kerim* ayetlerine yaklaşımında sadece içerik üretmekle

---

[194] "Kader Problemine Farklı Bir Yaklaşım". s. 383-388.
[195] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 61-66.
[196] Yûnus, (10/44)
[197] Nisa, (4/40)
[198] Kehf, (18/49)
[199] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 95-99
[200] Uludağ, "Hasan-ı Basri". s. 291-293.

kalmayıp, aynı zamanda sınır koyma işlevini de etkin bir şekilde kullandığı görülür. Onun sistematiğinde ayetler, bilginin kaynağı olmanın ötesinde, doğru ve geçerli yorumların sınırlarını belirleyen bağlayıcı metinsel referanslar olarak konumlanır. Bu bağlamda en sık atıf yaptığı ifadelerden biri, *"Allah'ın kitabından delil getiremeyen her söz bâtıldır"* ilkesi olmuştur.[201] .

Metodolojik açıdan bu tutum, spekülatif ve nass temelli olmayan görüşleri sınırlandırırken, bireysel yorumlara tamamen karşı çıkmamaktadır. Özellikle kader gibi hem siyasi hem mezhebi tartışmalara sahne olmuş tarihsel bir meselede, El-Basrî'nin böyle bir sınırlandırma stratejisi benimsemesi, düşüncesinin vahiy ve *Kur'ân-ı Kerim* merkezli, metodolojik ve normatif bir temele dayandığını gösterir. Bu yaklaşım, *Kur'ân-ı Kerim* dışı teorik açıklamalara karşı temkinli ve eleştirel bir tavrı yansıttığını ifade edebiliriz.

Ayetlerin sınır belirleyici rolü Hasan-ı Basrî'nin düşüncesinde iki temel işlev görür: Birincisi, teolojik argümanların sadece vahiy temelli olması gerektiğini vurgulayarak, doğru yorumun ölçütünü naslarda arar. İkincisi, tartışmalı konularda kişisel, sübjektif ve sistematik olmayan yorumların epistemolojik geçerliliğini sınırlandırır; böylece erken dönem kelamın çoğu zaman reaksiyoner ve düzensiz yapısına karşı daha kontrollü ve metodik bir çerçeve sunar.[202]

Kader tartışmaları bağlamında ele alındığında, Hasan-ı Basrî yalnızca kendi görüşünü ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda hangi söylemlerin geçerli kabul edileceğine dair normatif ve metodolojik bir sınır belirler.[203] Bu normatif çerçeve, naslara dayanmayan yorumları dışlar ve sadece *Kur'ân-ı Kerim* referanslarıyla desteklenen görüşlere meşruiyet tanır. Böylece Hasan-ı Basrî, kelam alanında hem bir teorik duruş hem de metodolojik bir yaklaşımın öncüsü olmuştur.

Hasan-ı Basrî'nin *Risâle fi'l-Kader'de* atıfta bulunduğu ayetlerin büyük bir kısmı, insan fiilleri ile bu fiillerin sonuçları arasındaki nedensel ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bu ayetler, kader konusunu teorik veya spekülatif bir tartışma alanı olmaktan çıkararak, bireysel sorumluluk ve ilahi ceza/ödül sistemi bağlamında ele alınmasını mümkün kılar.[204]

Zilzâl sûresinde geçen ayetlerde: *"Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür. Kim de zerre*

[201] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 95-99.
[202] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 95-99.
[203] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 214-219.
[204] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 177-180.

kadar şer işlerse onu görür"[205] ifadesi, Hasan-ı Basrî'nin anlayışında merkezi bir işlev görür. Bu ayetler, insan eylemlerinin değerinin ve karşılığının ölçülebilir olduğunu belirtir. Eylemin büyüklüğü ya da küçüklüğünden bağımsız olarak, sonuç doğuracağı vurgulanır. Böylece eylem–sonuç ilişkisi ilahi düzeyde sabitlenmiş olur.[206]

Hasan-ı Basrî'nin kader anlayışı, bu bağlamda pasif ve kaçınılmaz bir yazgı olarak değil, kişinin tercihlerine bağlı olarak şekillenen bir sonuçlar bütünü olarak yorumlanmaktadır. Ayetlerin bu şekilde kullanımı, kader anlayışını metafizik bir söylemden uzaklaştırmakta ve normatif bir temele oturtmaktadır; bu durum, onun yaklaşımını klasik cebrî modellerden ayıran belirleyici bir özelliktir.

Hasan-ı Basrî'nin bu tercihi, insanın eylemlerinde etkili bir fail olduğunu varsayan ve bu failin sonuçlardan sorumlu tutulabileceği bir etik sistemin temelini oluşturur. Böylece kullandığı ayetler, yalnızca teorik bir argüman sunmakla kalmaz; aynı zamanda bireyin eylemleriyle sorumluluk arasında doğrudan bağ kuran normatif bir çerçeve işlevi görür.

Hasan-ı Basrî'nin kader meselesine yaklaşımı, klasik kelâm geleneği öncesinde şekillenmiş özgün ve geçiş dönemi niteliği taşıyan bir yöntem örneği sunar. Onun düşünce sistematiği, vahyi birincil bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte aklı tümüyle, dışlamayan, fakat işlevini sınırlandıran dengeli bir yaklaşım üzerine kuruludur. Bu yönüyle el-Basrî, ne aklı merkeze alan Mu'tezile'ye ne de naslara sıkı sıkıya bağlı kalıp aklî yorumu asgariye indiren Eş'arîliğe tamamen yakındır. Aksine, onun yöntemi bu iki eğilim arasında konumlanan, ancak bağımsız bir karakter taşıyan bir çizgi olarak değerlendirilebilir. [207]

Hasan-ı Basrî'nin kaderle ilgili *Risâlesi'nde Kur'ân-ı Kerim* ayetlerine yapılan doğrudan başvurular, yalnızca teolojik delillendirme aracı değil; aynı zamanda yorumun sınırlarını belirleme aracı olarak da kullanılır. Bu yaklaşım, onun nas temelli bilgi anlayışını benimsediğini ve özellikle spekülatif düşünce biçimlerine mesafeli durduğunu gösterir. Özellikle kader gibi itikadî boyutu ağır basan konularda, ayet dışı açıklamaları kabul etmeyişi, el-Basrî'nin sadece inanç esaslarını değil, bu esaslara ulaşma yollarını da disipline etmeye çalıştığını ortaya koyar.

Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımı, bu bağlamda, daha sonraki kelâm geleneğinde sistematikleşecek olan akıl-nakil dengesinin öncül bir göstergesi olarak görülebilir. Aklı

---

[205] Zilzâl, (99/7-8)
[206] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 95-99.
[207] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 99-105.

bütünüyle reddetmeden; ancak onun spekülatif kullanımına sınır çizerek, vahiy merkezli, fakat akıl tarafından desteklenen bir yöntem kurmuştur. Bu yaklaşım, klasik kelâmın inşa sürecinden önceki dönemin entelektüel karakterini yansıtan tipik bir örnek olarak değerlendirilmeyi hak eder. Böylece el-Basrî, hem kelâm ilminin teorik temellerine katkı sunmuş, hem de metodolojik olarak özgün bir yol açmıştır. [208]

2.6. Kader Anlayışının *Kur'ânî* ve Kelâmî Boyutları

Risâle fi'l-Kader, klasik kelâmın terminolojik ve sistematik yapısının henüz oluşmadığı bir döneme ait olması itibarıyla, felsefî terimlere başvurmadan teolojik sorunlara cevap arayan öncü bir metindir. Hasan-ı Basrî'nin kullandığı dilde "*cebr*", "*ihtiyar*", "*kesb*" gibi daha sonraki dönemlerde kelâm ilminin temel kavramları hâline gelecek teknik terimlere yer verilmez. Bunun yerine, *Kur'ân-ı Kerim* ayetleri ekseninde ve doğrudan delillendirme yöntemiyle dolaylı fakat açık bir tartışma yürütülür. Bu durum yalnızca dönemin terminolojik altyapısının henüz teşekkül etmemiş olmasıyla açıklanamaz; aynı zamanda el-Basrî'nin bilinçli olarak kavramsal spekülasyondan kaçınma tercihi olarak da değerlendirilebilir.[209]

Hasan-ı Basrî, insan fiillerinin bütünüyle Allah tarafından belirlenmiş olduğu görüşüyle doğrudan bir polemiğe girişmese de, Risâle'de referans verdiği ayetler bu yaklaşımı dışlayan bir çerçeve sunar. Özellikle *Kur'ân-ı Kerîm'de*: *"Hiçbir günahkâr, bir başkasının günahını yüklenmez"*[210] ifadesi, bireysel sorumluluğun açık bir ifadesidir. Bu tür ayetler, fiilin faili olarak bireyi merkeze alır ve dışsal, zorlayıcı bir iradenin müdahalesine kapalı bir sorumluluk anlayışı oluşturur. Bu çerçevede, cebrî yaklaşımlar Hasan-ı Basrî'nin ayet merkezli düşünce sistematiğinde yer bulmaz.[211]

Kelâm tarihinde sıkça sorulan "*Allah her şeyi biliyorsa insan nasıl özgür olur?*" sorusu, *Risâle fi'l-Kader'de* açık bir şekilde formüle edilmemekle birlikte, bazı ayetlerin yorumlanışı bu soruya zımnî bir cevap niteliği taşır. Özellikle Yûnus suresinde geçen *"Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündeki herkes iman ederdi"* ayeti, Allah'ın insanları iman etmeye zorlamadığını ve onlara bir irade alanı bıraktığını göstermektedir. Bu yaklaşım, ilahi bilginin insan iradesi üzerinde zorunlu bir belirlenim doğurmadığını; bilgi ve cebrî belirleme arasında

[208] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 191-196.
[209] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 179-185.
[210] En'âm (6/164)
[211] Kubat, "Kadere Dair İki Risale". s. 351-354.

zorunlu bir ilişki kurulamayacağını ima eder.[212]

Hasan-ı Basrî'nin seçtiği ayetlerin büyük çoğunluğu, fiil ile onun sonuçları arasındaki doğrudan ilişkiyi vurgulamaktadır. Örneğin, Zilzâl Suresi'nin son iki ayetinde şöyle buyrulmaktadır: *"Kim zerre kadar hayır yaparsa onu görür; kim de zerre kadar şer işlerse onu görür."*[213] Bu ayetler, her fiilin karşılıksız kalmayacağını ve sorumluluğun doğrudan failin kendisine ait olduğunu açıkça ifade eder. Bu yaklaşım, klasik ahlak felsefesindeki "fail", "seçim" ve "sonuç" kavramları arasındaki ilişkiyi, *Kur'ân-ı Kerim'in* kavramsal çerçevesi içerisinde yeniden kurgular. Böylelikle Hasan-ı Basrî, insan sorumluluğunu felsefi terimlerle değil, ayetlerin doğrudan içerik ve bağlamı üzerinden temellendirir.[214]

Metinde dikkat çeken bir diğer özellik, kelam geleneğinde yaygın olarak kullanılan teknik kavramlara ve felsefî dile hiç yer verilmemesidir. Hasan-ı Basrî, *"kasb", "halkü'l-af'âl"* ve *"cevher-araz"* gibi terimlere başvurmaz. Bu tercih, dönemin kelam anlayışının henüz sistematikleşmemiş olmasına işaret etmektedir. Ayrıca, tarihsel bağlam göz önüne alındığında, henüz oluşmamış veya standartlaşmamış kavramları kullanmamış olması, Hasan-ı Basrî'nin bilinçli bir şekilde *Kur'ân-ı Kerim* merkezli bir yöntemi tercih ettiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, erken dönemde kelamî tartışmalarda güvenilir ve anlaşılır bir temel oluşturma amacını yansıtır.[215] Böylece Hasan-ı Basrî, *Kur'ân-ı Kerim'in* dil sınırları içinde kalarak, kavramların belirsizliğinden kaynaklanabilecek yanlış yorum riskini sınırlamış ve metodolojik olarak istikrarlı bir yaklaşım geliştirmiştir. Yöntem ise naslar üzerinden ilerleyen bir çizgide seyreder; kelamî ya da felsefî kategorilerle değil, doğrudan vahyin diline sadık kalarak şekillenir.[216] Dolayısıyla çalışmalarında, dışsal teoriler veya mantıksal kategoriler yerine doğrudan ilahî metnin sunduğu çerçeveyi esas alan metin merkezli bir yorum yönteminin benimsendiği görülür.

Risâle fi'l-Kader'de öne çıkan temel ilke, ilahi adalet ile beşeri sorumluluk arasında hassas bir dengenin tesis edilmesidir. Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımında, Allah'ın mutlak kudreti ve bilgisi kabul edilmekle birlikte, bu kudretin insan fiillerini tamamen belirlediği yönündeki cebrî yorumlara yer verilmemektedir. Bilakis, bireyin kendi fiillerinden sorumlu olduğu açık ve net bir şekilde savunulmaktadır. Bu denge, spekülatif kelamî kavramlar yerine, doğrudan

[212] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 179-185.
[213] Zilzâl (99/7-8)
[214] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 229-235.
[215] Kubat, *Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 74-75.
[216] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 128-132.

Kur'ân-ı Kerim ayetleri temel alınarak kurulmuştur.[217]

Hasan-ı Basrî'nin en çok üzerinde durduğu hususlardan biri, zulmün asla Allah'a isnat edilemeyeceğidir. *Yûnus Suresi* 10/44, *Nisa Suresi* 4/40 ve *Kehf Suresi* 18/49 ayetlerinde geçen *"Allah zulmetmez"* ifadeleri, Allah'ın adaletine dair ontolojik bir prensibi ortaya koyar. Bu ayetler, ilahi ceza sisteminin mutlak adaletini ve sorumluluğun bizzat insana ait olduğunu teyit etmektedir. Hasan-ı Basrî, bu ayetleri sadece savunma amacıyla değil, aynı zamanda sorumluluk teorisinin temel dayanağı olarak kullanmıştır. [218]

Adalet ilkesinin gerçekleşebilmesi için failin iradesi ile fiil arasında sağlam bir bağ kurulması gerekir. En'âm Suresi'nde yer alan *"Hiçbir günahkâr, bir başkasının günahını yüklenmez"* ifadesi, sorumluluğun devredilemezliğini açıkça ortaya koyar. Hasan-ı Basrî, bu ayeti temel alarak, cezai müeyyidenin ancak bireysel ve iradeye dayalı fiiller üzerinden gerçekleşebileceğini savunur. Bu tutum, iradenin işlevsizleştirildiği cebrî yaklaşımlardan farklı olarak, özgür iradenin temel alındığı bir sorumluluk anlayışını temsil eder.[219]

Yûnus Suresi'nde Allah, dilerse tüm insanları iman ettirebileceğini, ancak bunu gerçekleştirmediğini belirtir. Bu ifade, Allah'ın iradesi ile kulun iradesi arasında mutlak bir örtüşmenin bulunmadığını gösterir.[220] Hasan-ı Basrî'ye göre bu durum, insan iradesine işlevsel bir alan tanımakta ve bireyin seçimlerinin hem dünyada hem de ahirette sonuçları olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece *Kur'ân-ı Kerim* perspektifinden hareketle mutlak kadercilik ile sınırsız özgürlük arasında dengeli bir yaklaşım tesis edilir.[221]

Zilzâl Suresi ayetleri, en küçük bir fiilin dahi karşılıksız kalmayacağını vurgular. Hasan-ı Basrî, bu ayetleri ilahi adaletin sürekli ve mikro düzeyde işleyişinin önemli delilleri olarak görür. Ona göre her fiil kendi sonucunu doğurur; bu bağlamda ceza ve ödül doğrudan failin eylemiyle bağlantılıdır. Hasan-ı Basrî'nin bu ayetlere dayanarak yaptığı vurgu, kader anlayışını bireyin sorumluluğu temelinde, normatif bir sistem olarak ele aldığını göstermektedir.[222]

---

[217] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 129-133.
[218] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 236-241.
[219] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 132-135.
[220] Kasım Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri" 2/7 (Aralık 2022), 183-209.
[221] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 225-230.
[222] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 132-135.

2.7. Hasan-ı Basrî'nin Kader Anlayışının Erken Dönem Kelâmındaki Konumu ve Sonraki Kelâm Ekollerine Etkisi

Hasan-ı Basrî'nin *Risâle fî'l-Kader* adlı eserinde ortaya koyduğu yöntem, klasik kelam literatürünün henüz sistematik bir yapı kazanmadığı erken dönemde şekillenmiştir. Bu bağlamda el-Basrî, İslâm düşüncesinde kelamî tartışmalara yaklaşım açısından geçiş dönemini temsil eden önemli bir figür olarak öne çıkar. Onun yöntemi ve içerik anlayışı, sonraki kelam ekollerinin gelişimine zemin hazırlayan unsurlar taşımaktadır. Hasan-ı Basrî'nin yöntemi, *Kur'ân-ı Kerim* ayetlerine sıkı sıkıya bağlıdır ve nasların açık anlamlarının dışındaki yorumlara kapalıdır. Bu tutum, onun teolojik meselelerde doğrudan vahye dayanarak hüküm verdiğini; felsefi sistemler ve spekülatif kıyaslardan bilinçli olarak uzak durduğunu gösterir.[223] Bu özelliğiyle Hasan-ı Basrî, akıl ile nakil arasındaki denge tartışmalarının henüz netleşmediği bir dönemde, naslara mutlak öncelik veren özgün bir yöntem ortaya koymuştur.[224]

Hasan-ı Basrî'nin kader ve sorumluluk anlayışı, içerik bakımından Mu'tezile'nin temel ilkeleriyle belirgin benzerlikler taşır. Özellikle, kulun fiillerinin kendi iradesine dayandığı; Allah'ın adaletinin insan sorumluluğuyla çelişmeyecek şekilde yorumlandığı ve ilahi zulmün mümkün olmadığı görüşleri, Mu'tezile'nin *"adalet"* ve *"tevhid"* prensipleriyle örtüşmektedir. Ancak bu benzerlik, yalnızca sonuç düzeyinde ortaya çıkar. Mu'tezile, bu ilkeleri aklî deliller, istidlal ve sistematik kıyas yoluyla temellendirirken; el-Basrî, yaklaşımını doğrudan *Kur'ân-ı Kerim'in* ayetleri üzerinden ve metinsel sınırlamalar içinde kalarak oluşturur Dolayısıyla el-Basrî'nin yöntemi, rasyonel bir sistem kurmaktan ziyade, metne sıkı sıkıya bağlı kalarak özgün ve metin merkezli bir yaklaşım geliştirdiğini göstermektedir.

Eş'arî kelam anlayışı, insan fiillerinin yaratılışını Allah'a atfederken, kulun bu fiili "kesb" ettiği görüşünü savunur. Bu perspektifte kul, fiilin faili olmaktan çok, onu edinmiş bir konumda yer alır. Ancak Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımı bu anlayışla doğrudan örtüşmez. Hasan-ı Basrî, *En'âm* ve *Zilzâl* surelerindeki ayetleri merkeze alarak, fiilin bizzat kul tarafından işlendiğini ve dolayısıyla sorumluluğun doğrudan kula ait olduğunu benimser.[225]

Bu bağlamda Hasan-ı Basrî'nin yöntemi, Eş'arîliğin cebrî eğilim taşıyan yorumlarına mesafeli bir duruş sergiler. Ne var ki, bu mesafe, sistematik bir kelam geleneğine karşı geliştirilen bilinçli bir eleştiri değil; naslara dayalı yorumun, cebrî anlayışı dışlayacak şekilde

[223] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 183-186.
[224] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 206-210.
[225] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 183-186.

uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Hasan-ı Basrî, kelamî sistemlerin şekillenmesinden önceki dönemin, nas temelli özgün düşünce biçimini temsil eder.[226]

Hasan-ı Basrî'nin spekülatif yorumlara ve felsefî kavramlara karşı mesafeli duruşu, bazı yönleriyle ilerleyen dönemlerde Selefî geleneğin benimseyeceği ilkelerle örtüşmektedir. Özellikle ayetleri te'vil etmeden, lafzî anlamı esas alan yaklaşımı, Selefîliğin *"bilâ keyf, bilâ te'vîl"* prensibiyle benzerlik arz eder. Ayrıca, *"Delili olmayan söz bâtıldır"* şeklindeki ifadesi, metinsel delillendirme dışındaki görüşlere karşı takındığı eleştirel tavrını ortaya koymaktadır.[227]

Hasan-ı Basrî'nin bu benzerliği doğrudan Selefî geleneğin bir parçası olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü onun kullandığı kavramlar ve tarihsel bağlam, Selefî terminolojinin henüz oluşmadığı erken bir döneme işaret etmektedir. Bu nedenle, ortaya çıkan benzerlik, daha çok yöntemsel sınırlılıklar ve naslara sıkı bağlılık gibi yapısal ortaklıklardan kaynaklanmaktadır.[228]

Hasan-ı Basrî, klasik kelamın sistemleşmesinden önceki dönemde, teolojik meselelerde metne sadık, delile dayalı ve yoruma kapalı bir yöntemi benimseyen düşünürlerden biridir. Onun metodu ne rivayet temelli geleneksel yaklaşım ne de kuramsal kelam sistemidir; aksine, teolojik sorunlara doğrudan *Kur'â*n-*ı Kerim* referanslarıyla yanıt üretmeyi hedefleyen ve her türlü teorik modellemeyi dışlayan pragmatik bir modeldir.[229]

Bu konumu itibarıyla Hasan-ı Basrî, Mu'tezile ve Eş'arîlik gibi sistemli kelam ekollerinin öncesinde, nas temelli bir epistemolojiye dayanan ve ayet merkezli çözümlemeleri esas alan özgün bir düşünce çizgisi ortaya koyar. Bu da onu tarihsel olarak hem kurucu hem de sınırlı bir konuma yerleştirir: kurucu, çünkü sonraki tartışmalara zemin hazırlar; sınırlı, çünkü dışsal teorik genişlemelere kapalıdır.

Hadis rivayetlerinin metinde yer almaması ise yalnızca biçimsel bir eksiklik değil, aynı zamanda metodolojik bir tercihin yansımasıdır. Hasan-ı Basrî, kelamî meseleleri sadece *Kur'ân-ı Kerim* ile temellendirmeyi tercih etmiş; isnad sisteminin henüz gelişmediği rivayet malzemesine dayanarak yorum yapmaktan kaçınmıştır. Bu tutum, bilgi kaynakları arasında hiyerarşik bir düzen kurduğunu ve *Kur'an-ı Kerim'in* mutlak referans değerine sahip olduğunu

[226] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 206-210.
[227] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 206-210.
[228] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 199-204.
[229] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 189-195.

gösterir. Hasan-ı Basrî'nin, daha sonra kelâm literatüründe yer alan cebr, kasb ve halkü'l-af'âl gibi teorik kavramları kullanmaması, onun kelâmî sistematikten ziyade metin merkezli ve özgün bir yaklaşımı benimsediğini ortaya koymaktadır. Bu durum, eksiklik değil, bilinçli ve normatif bir metodolojik duruştur. Hasan-ı Basrî, kelamı sistemleştirmek yerine, Kur'ân-ı Kerim'in kavramsal sınırları içinde kalmayı tercih etmiş; böylece spekülatif değil, metne bağlı ve normatif bir yöntem izlemiştir.[230]

Hasan-ı Basrî'nin kader anlayışı, klasik kelam okullarıyla birebir örtüşmez; ancak bu okulların düşünsel zeminini oluşturur. Özellikle insan fiiline yüklenen sorumluluk, ilahi adaletin mutlaklığı ve cezanın meşruiyetinin özgür iradeye dayandırılması gibi hususlar, içerik açısından Mu'tezile ile önemli benzerlikler taşır. Fakat bu benzerlik, yöntemsel değildir. Zira Mu'tezile, rasyonel kıyas ve teorik çıkarımlar yoluyla sonuçlara ulaşırken, el-Basrî yalnızca *Kur'ân-ı Kerim* ayetlerine dayalı bir okuma yapar. Eş'arîlik ise insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve kulun bu fiilleri yalnızca *'kesb'*ettiği görüşünü savunur. Buna karşın Hasan-ı Basrî, insanın fiilini bizzat kendi iradesiyle gerçekleştirdiğini ifade eden ayetleri referans alır. Bu açıdan Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımı, Eş'arîlerin cebrî anlayışıyla uyuşmaz. Ancak bu karşıtlık, sistematik kelam terminolojisiyle değil, ayet temelli anlam çerçevesi içinde kurulur.[231]

Bu yönleriyle *Risâle fi'l-Kader*, yalnızca tarihsel bir metin olmakla kalmayıp, aynı zamanda nas eksenli düşünme biçiminin erken ve belirgin bir örneğini teşkil eder. El-Basrî bir mezhep kurucusu olmamakla birlikte, düşünsel etkisi birçok İslâm düşünce geleneğinde sessiz ancak kalıcı biçimde varlığını sürdürmüş ve dolaylı bir referans kaynağı olmuştur. Bu etkinin temel sebebi ise görüşlerinden çok, benimsemiş olduğu yöntemsel yaklaşımdır.[232]

Hasan-ı Basrî'nin yöntemi, günümüz kelam çalışmalarına da metodolojik ilkeler sunar. Bunlar:

- Teolojik meselelerin spekülatif söylemden arındırılması,
- Yorumun naslarla temellendirilmesi,
- Kavramların anlam sınırlarının metin temelli korunması.

Bu yönleriyle *Risâle fi'l-Kader*, yalnızca tarihsel bir metin değil; aynı zamanda nas eksenli düşünme biçiminin erken ve net bir örneğidir. Hasan-ı Basrî bir mezhep kurucusu

[230] Kubat, *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 198-202.
[231] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 188-193.
[232] Uludağ, "Hasan-ı Basri". s. 291-293.

değildir; ancak düşünsel etkisi, birçok İslâm düşünce geleneğinde sessiz biçimde varlığını sürdürmüş ve dolaylı referans kaynağı olmuştur. Bu etkinin temel nedeni ise görüşlerinden ziyade, yönteminde yatmaktadır.

Genel olarak Hasan-ı Basrî'nin *Risâle fî'l-Kader* adlı eseri, erken dönem İslâm düşüncesinde kader meselesinin ele alınış biçimine önemli bir örnek teşkil eder. Hasan-ı Basrî, kader konusunu spekülatif tartışmalardan uzak tutarak, doğrudan *Kur'ân-ı Kerîm* ayetleri temelinde yorumlamış; böylece epistemolojik önceliğinin vahiyde olduğunu açıkça göstermiştir. Metin boyunca yaklaşık yüzü aşkın ayete doğrudan veya dolaylı atıf yapılması, bu yöntemin kapsamlı ve nas merkezli bir dayanağa sahip olduğunu ortaya koyar.[233]

[233] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 189-195.

III. BÖLÜM

ÖMER B. ABDÜLAZİZ: HAYATI, HİLAFETİ VE DİNİ TAVRININ KADER İNANCINA YANSIMASI

İslâm düşünce tarihinde hem siyasî hem de entelektüel tavrıyla öne çıkan Ömer b. Abdülazîz, Emevîler döneminde hilafet makamında bulunmuş seçkin bir şahsiyettir. Onun yönetim tarzı, uyguladığı ıslahat hareketleri ve ahlâk merkezli tutumu; kelâm ilminin temel tartışma alanlarından olan kader, adalet ve insanın sorumluluğu konularıyla doğrudan ilişkilidir.[234] Özellikle halifelik döneminde sergilediği adil yönetim anlayışı, bireysel sorumluluk ile toplumsal adalet arasında kurduğu denge sayesinde, kendisinin "*zâhid ve âdil halife*" olarak anılmasına zemin hazırlamıştır.[235]

Ömer b. Abdülazîz'in hayatı, hilafeti ve dinî tavrı yalnızca tarihsel bir yönetim örneği değil, aynı zamanda kader inancı ve ilahî adalet anlayışının pratik bir yansımasıdır. Onun düşünce ve uygulamaları, kader konusundaki kelâmî tartışmalara fiilî bir cevap niteliği taşır. Bu nedenle Ömer b. Abdülazîz, hem siyasî otorite hem de dinî temsil açısından insan fiillerinin ilahî irade karşısındaki konumunu yeniden yorumlayan bir şahsiyet olarak değerlendirilebilir.

3.1. Hayatı

Hatalmış'ın aktardığına göre İbn Kesîr, Ömer b. Abdülazîz hicrî 61 (M. 680) yılında, Hz. Hüseyin'in şehadet yılı olan dönemde Mısır'da doğmuştur. Bazı kaynaklarda ise doğum yılı hicrî 63, doğum yeri ise Medine olarak zikredilmektedir.[236] Bu farklılıklar, erken dönem tarih kaynaklarındaki rivayet çeşitliliği ve aktarım farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Annesi,

---

[234] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi".
[235] Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri". s. 189-195.
[236] Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". s. 339-344.

Hz. Ömer b. Hattâb'ın torunu Leylâ bint Âsım b. Ömer; babası ise Emevîlerin Mısır valisi Abdülaziz b. Mervan'dır. Bu soyağacı itibarıyla Ömer, anne tarafından Râşid halifeler silsilesine, baba tarafından ise Emevî hanedanına mensup bir şahsiyet olarak dikkat çeker.[237]

Ömer b. Abdülazîz, küçük yaşlarda *Kur'ân-ı Kerim'i* ezberlemiş ve ilim tahsili için babası tarafından Medine'ye gönderilmiştir. Burada sahâbe neslinden Enes b. Mâlik, Sâib b. Yezîd ve Yusuf b. Abdullah b. Selâm gibi isimlerden ders almış; tâbiîn kuşağının önde gelen fakih ve muhaddislerinden, özellikle de Sa'îd b. el-Müseyyeb'den istifade etmiştir. Bu yoğun ilmî çevrede yetişmesi, onun fıkıh, hadis ve kelâm gibi temel İslâmî ilimlerde yüksek bir seviyeye ulaşmasına ve müçtehid vasfını kazanmasına zemin hazırlamıştır.[238]

Babasının vefatının ardından amcası Abdülmelik b. Mervan tarafından saraya alınan Ömer b. Abdülazîz, burada siyasî tecrübe edinme imkânı bulmuş; ancak saray hayatına rağmen takvâsını koruyarak gösterişten uzak bir yaşam sürmeyi tercih etmiştir. Abdülmelik'in kızı Fâtıma ile evlenmesi, onu Emevî hanedanı içinde merkezi bir konuma taşımıştır. Yirmi beş yaşında iken Halife Velîd b. Abdülmelik tarafından Medine valiliğine atanmış; bu görevde iken adaletli, sade ve halkla iç içe bir yönetim tarzı benimsemiştir.[239] Onun idaresinden memnun kalan halk, özellikle Haccâc b. Yusuf'un baskısından kaçan Iraklılarla birlikte Medine'ye göç etmeye başlamıştır. Bu durum, Ömer b. Abdülazîz'in yönetiminde hem ilahî ölçülere dayalı adalet anlayışını hem de halk merkezli bir yönetim anlayışını fiilen hayata geçirdiğini göstermektedir.[240]

Yaklaşık yedi yıl süren valiliği sırasında Ömer b. Abdülazîz'in, kararlarında şûraya büyük önem vermiş; Medine'nin seçkin fakihleriyle istişare ederek kamu yararını önceleyen bir idare anlayışı sergilemiştir. Bu dönemde Mescid-i Nebevî'yi genişletmiş, hac emirliği görevini yürütmüş ve hem siyasî hem de dinî meşruiyet açısından örnek bir yönetim biçimi ortaya koymuştur.[241] Valiliğin ardından Halife Süleyman b. Abdülmelik'in en yakın danışmanlarından biri olmuş; Süleyman'ın vefatı üzerine geride bıraktığı mühürlü mektupla hilâfet görevine getirilmiştir.[242]

Halifelik süresince sergilediği zühd, adalet, halkla iç içe olma ve devlet malını kişisel

[237] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 329-333.
[238] Murtaza Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti" 34 (2010), 77-82.
[239] Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri". s. 205-209.
[240] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 79-82.
[241] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 329-333.
[242] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 79-82.

mülkten ayıran yüksek ahlaki tavrı, onun erken dönem İslâm siyaset geleneğinde müstesna bir yere sahip olmasını sağlamıştır. Ömer b. Abdülaziz'in şahsiyeti ve yönetim anlayışı dikkate alındığında, onun kader meselesine yaklaşımıyla risâlede yer alan vurgular arasında belirli farklılıklar olduğu görülmektedir.[243] Ömer b. Abdülaziz'in hayatı incelendiğinde, adaletli tutumu, bireysel sorumluluğu öne çıkaran uygulamaları ve siyasî kararlarda kişisel iradeyi önemseyen tavırları, onun katı bir kaderci bakış açısını benimsemediğini göstermektedir. Buna karşılık, *er-Red ale'l-Kaderiyye risâlesinde*, kader fikri güçlü biçimde vurgulanmakta ve özellikle beşerî sorumluluk ile ilahî takdir arasındaki denge kader lehine kaydırıldığı izlenimini vermektedir.[244] Bu açıdan bakıldığında, eser ile müellif arasında bir uyumsuzluk bulunduğu kanaatini doğurmuştur. Söz konusu durum, risâlenin gerçekten Ömer b. Abdülaziz'e ait olup olmadığı yönünde tartışmaların doğmasına yol açtığını ifade etmek mümkündür.

Nitekim bazı araştırmacılar, Emevî yönetiminin kader inancını siyasî meşruiyet aracı olarak kullandığını belirterek, risâlenin halk nezdinde itibarlı bir şahsiyet olan Ömer b. Abdülazîz'e atfedilmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Bu görüşe göre eser, doğrudan ona ait olmayıp dönemin kader anlayışını güçlendirme amacıyla onun otoritesine dayandırılmış olabilir. Buna karşın, metnin dil, içerik ve üslup özelliklerinden hareketle risâlenin gerçekten Ömer b. Abdülazîz'e ait olduğunu savunan araştırmalar da mevcuttur. Dolayısıyla, eserin müellifliği konusundaki bu tartışma, hem metnin tarihsel bağlamının hem de dönemin kader tartışmalarının doğru anlaşılabilmesi açısından önemli bir mesele olarak değerlendirilmektedir.[245]

Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti, hicrî 101 yılında, kırk yaşına ulaşmadan sona ermiştir. Ölüm sebebine dair kaynaklarda farklı rivayetler yer almakla birlikte, genel kabul gören görüşe göre halife verem hastalığı nedeniyle vefat etmiştir. Bununla birlikte bazı tarihî kaynaklarda, kendisine sunulan yemeğe zehir katıldığı ve bu nedenle hayatını kaybettiği belirtilmektedir. İddialara göre bir köleye bu suçu işlemesi karşılığında bin dinar teklif edilmiş; Ömer b. Abdülaziz durumu öğrenince zehirlendiğini kabul etmiş, ancak köleyi cezalandırmak yerine aldığı paranın beytülmale iade edilmesini emretmiştir. Bu tutum, onun merhamet ve adalet anlayışını yansıtan sembolik bir örnek olarak değerlendirilmektedir.[246]

Halife, hastalığı süresince tedavi görmeyi reddetmiş ve bu hâlini Allah'ın takdiri olarak

[243] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 83-88.
[244] Anonymous, "Ömer B. Abdülazîz'in Kaderiyye'ye Karşı Risâlesinde Sünnet ve Hadis". s. 129-135.
[245] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi". s. 229-333.
[246] Mehmet Keskin- İbn-i Kesir, "*El- Bidaye ve Nihaye*" (İstanbul, 1994). s. 86-89.

karşılamıştır. Kendisine çocukları için mal bırakması tavsiye edildiğinde ise dünyevî bir miras yerine onları Allah'a emanet ettiğini ifade etmiş; eğer salih kimseler olurlarsa Allah'ın onları koruyacağını, aksi hâlde onların günahına ortak olmak istemediğini belirtmiştir. Bu yaklaşım, onun tevekkül anlayışının ve kader inancının ne derece içselleşmiş olduğunu göstermektedir.[247]

Vefatına kısa bir süre kala ailesini yanından uzaklaştırmış ve yalnız kalmayı tercih etmiştir. Rivayetlere göre son anlarında "İnsan ya da cin olmayan yüzler görüyorum" demiş; ardından "*Bu ahiret yurdunu, yeryüzünde böbürlenmeyi ve bozgunculuğu istemeyenlere veririz. Mutlu son takvâ sahiplerinindir."* diyerek ruhunu teslim etmiştir. Bu anlatım, kaynaklarda onun mânevî bir hâl üzere vefat ettiği yönünde yorumlara zemin hazırlamıştır.[248]

Cenazesi Humus yakınlarındaki Deyrü Sem'ân (Deyr Sem'an) bölgesine defnedilmiş, mezarının üzerine gösterişli bir yapı yapılmamış ve defin işlemi sade biçimde gerçekleştirilmiştir. Cenaze namazını kimin kıldırdığı hususunda farklı rivayetler bulunmakta olup, bazı kaynaklar Mesleme b. Abdülmelik'i, bazıları ise oğlu Abdülaziz'i işaret etmektedir.[249]

Ömer b. Abdülaziz'in vefatının ardından toplumun her kesimi derin bir üzüntü yaşamıştır. Dönemin önde gelen âlimlerinden Hasan-ı Basrî, onun vefatına dair *"İnsanların en hayırlısı vefat etti"* sözünü ifade ederek acıyı dile getirmiştir. Aynı şekilde dönemin şairleri de kaleme aldıkları mersiyelerde onun adaletine, zühdüne ve takvasına övgülerde bulunmuşlardır. Bu ağıtlar, sadece bir bireye duyulan hüzün değil, aynı zamanda adalet merkezli bir idealin kaybı olarak da değerlendirilmiştir.[250]

Ömer b. Abdülaziz'in vefatı, yalnızca bir halifenin ölümü değil; İslâm tarihinde nadir görülen adalet yönetiminin sembolik sonu olarak yorumlanmaktadır Kısa süren hilafetine rağmen, bıraktığı izler halk nezdinde ve ilmî çevrelerde uzun yıllar boyunca canlılığını korumuş; sonraki dönemlerde "*beşinci râşid halife*" olarak anılmasına vesile olmuştur. Onun şahsiyetinde ilim, ahlâk ve adalet ilkeleri, siyasi kudretle değil, dinî sorumluluk ve toplumsal vicdanla harmanlanarak temsil edilmiştir.[251]

Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti, Hicrî 99 (M. 717) yılında Halife Süleyman b.

---

[247] Ahmet Lütfi Kazancı, *Adil ve Zahid Halife Ömer b. Abdülaziz* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019). s. 499-504
[248] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelâmî Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 229-333.
[249] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 229-333.
[250] Kazancı, *Adil ve Zahid Halife Ömer b. Abdülaziz*. s. 195-197.
[251] Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". s. 345-350.

Abdülmelik'in vefatı üzerine başlamıştır. Süleyman, ölümünden önce halefini belirlemek amacıyla bir mektup hazırlatmış ve mektuba Ömer b. Abdülaziz'in ismini yazdırarak mühürletmiştir. Mektup, Süleyman'ın vefatının ardından halkın huzurunda açılmış ve yeni halife olarak Ömer'in ismi ilan edilmiştir. Bu gelişme üzerine Ömer, hilafeti isteyerek almadığını, ağır sorumluluğu taşımaktan endişe ettiğini ifade etmiş; halktan biat sorumluluğunu kaldırmıştır. Buna rağmen toplumun tüm kesimleri, onun bu göreve liyakatini kabul etmiş ve gönüllü olarak biat etmiştir.[252]

Hilafet anlayışında Ömer b. Abdülaziz, adalet ve sorumluluğa dayalı farklı bir çizgi benimsemiştir. Göreve başlar başlamaz mescide giderek halka hitap etmiş ve Allah'a itaat ettiği sürece kendisine de itaat edilmesi gerektiğini, aksi hâlde itaate gerek olmadığını belirtmiştir. Ardından devlet hazinesine ait lüks eşyaları, kendisine tahsis edilen binek hayvanlarını ve saray eşyalarını sattırarak gelirlerin beytülmale aktarılmasını sağlamıştır. Halife, kamu malı ile şahsî malını açık şekilde ayırmış ve devlet işlerinde bile kendi bineğini kullanmayı tercih etmiştir; ailesinden de sade ve ölçülü bir hayat sürmelerini istemiştir.[253]

Hilafetinin ilk icraatlarından biri, gasp edilmiş kamu mallarının tespiti ve hak sahiplerine iadesi olmuştur. Emevî ailesi ve yakın çevresinin ellerinde bulunan gayrimeşru mallar geri alınmış ve beytülmale aktarılmıştır. Bu süreçte akrabalık bağı gözetilmeksizin adaletin tesisi öncelenmiş; kendi ailesi dahi bu uygulamadan muaf tutulmamıştır. Ömer b. Abdülazîz'in adalet anlayışının dikkat çeken bir örneği, oğlunun *"Haklar iade edilmeden istirahat edilir mi?"* sorusuna verdiği cevaptır; bu söz üzerine hemen harekete geçmiş ve hakların sahiplerine verilmesi sürecini başlatmıştır.[254]

Devlet yönetiminde liyakat ve takvaya büyük önem veren Ömer b. Abdülazîz'in, Emevî valileri arasında adalet ilkesine uymayanları görevden almış; yerlerine ilim ve ahlakla temayüz etmiş şahsiyetleri atamıştır. Atadığı valilerin ticaret yapmalarını ve hediye kabul etmelerini yasaklamış; kamu görevlilerinin halktan bağımsız hareket etmelerini engellemiştir. Herkesin doğrudan halifeye ulaşabileceği bir şikâyet kanalı oluşturmuş ve yönetimde şeffaflığı artırmıştır.[255]

Cuma günlerini ceza mahkemelerinin duruşmalarına ayıran Ömer b. Abdülazîz'in, kendi

[252] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 93-98.
[253] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi". s. 335-337.
[254] Keskin- İbn-i Kesir, "*El- Bidaye ve Nihaye*". s. 93-98.
[255] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 79-83.

onayı olmadan ceza verilmesini ve gözaltına alınanlara işkence edilmesini kesin olarak yasaklamıştır. Devletin en üst kademelerinde görev yapan gayrimüslimlerin görevlerine son vererek güvenlik ve hassasiyet gerektiren mevkilere Müslüman ve takva sahibi kimseleri yerleştirmiştir. Bu uygulamalarında dinî değerleri siyaset aracı hâline getirmemiş, adaletin herkes için geçerli olmasına özen göstermiştir.[256]

Mali alanda da önemli reformlar gerçekleştirmiştir. Emevî döneminde konulan ve naslara dayanmayan vergileri kaldırmış; "*mevâlî*" olarak bilinen Arap olmayan Müslümanlara tanınan ikinci sınıf statüyü kaldırarak tüm Müslümanlar arasında eşitliği sağlamıştır. Ayrıca ticaretin canlandırılması ve tarımın geliştirilmesi için altyapı yatırımlarına önem vermiş, sulama kanalları inşa ettirmiştir. Zekât uygulamalarını etkin hâle getirerek yoksulluğu azaltmış ve artan zekât gelirleriyle camiler, sarnıçlar ve kamu yararına projeler hayata geçirilmiştir.[257]

İslâm'ın barışçıl yollarla yayılmasına özel önem veren Ömer b. Abdülazîz'in, çeşitli bölgelere İslâm'a davet mektupları ve davetçiler göndermiştir. Hutbelerde Hz. Ali'ye yönelik lanetlemeyi kaldırmış; bunun yerine *Kur'ân-ı Kerîm'de* yer alan: *"Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı ve yakınlara yardım etmeyi emreder..."*[258] ayetinin okunmasını gelenek hâline getirmiştir. Bu uygulama, dinî değerlerin kamu söyleminde kullanılış biçimi bakımından önemli bir yenilik olarak dikkat çekmektedir.[259]

Tüm bu reformlar kısa sürede halkın desteğini kazanmış; zengin-fakir, Arap-mevâlî, Müslüman-gayrimüslim gibi toplumsal ayrışmaları büyük ölçüde gidermiştir. Kaynakların ifadesiyle, onun iki yıl beş ay süren hilafeti, İslâm tarihinde barış, adalet ve ekonomik refah açısından örnek gösterilecek bir dönem olmuştur.[260]

Zühd anlayışı, Ömer b. Abdülazîz'in düşünce dünyasında, aynı zamanda kader inancını şekillendiren temel bir kavram olarak öne çıkar. Ona göre, dünya malı, insanın hakikati kavramasının önünde bir perde teşkil edebilir; bu nedenle kişi, aşırı tüketime yönelmekten kaçınmalıdır. Ömer b. Abdülazîz'in sosyal siyaset anlayışı ise klasik Emevî uygulamalarını aşarak, toplumsal faydayı önceleyen adalet merkezli bir perspektif geliştirmiştir. Murtaza Köse'nin de belirttiği üzere, Ömer b. Abdülazîz'in sosyal siyaseti; kamusal eşitliği sağlama, dinî ve sosyal adaleti tesis etme ve ümmetin tüm kesimlerini muhatap alarak yönetme esasına

---

[256] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 229-333.
[257] Keskin- İbn-i, "El Bidaye ve'n-Nihaye". s. 296-300.
[258] Neml, (27/90)
[259] Anonymous, "Ömer B. Abdülazîz'in Kaderiyye'ye Karşı Risâlesinde Sünnet ve Hadis". s. 76-81.
[260] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 93-98.

dayanmaktadır. Bu yaklaşım, sadece ekonomik önlemlerle sınırlı kalmamış; toplumsal birlik ve kamu düzenini tesis etmeye yönelik yapısal reformları da içermiştir. Emevî seçkinlerini de kapsayan bu dönüşüm, yalnızca mülkiyet ilişkilerini değil; aynı zamanda dinî, sosyal ve siyasî katmanları da yeniden şekillendirmiştir.[261]

Söz konusu anlayış doğrultusunda, Ömer b. Abdülazîz'in yalnızca kendi tutumlarını değil, devlet erkânının tutumlarını da aynı dikkat ve hassasiyetle belirlemeyi hedeflemiştir. Kamu mallarından haksız kazanç elde edilmesini kesin biçimde yasaklamış ve bu konuda bağlayıcı emirler yayınlamıştır. Bu tutum, onun kader anlayışının pasif bir kabulleniş olmadığını; aksine, aktif bir sorumluluk bilinciyle ilişkili olduğunu göstermektedir. İnsan, dünyada adaletle hareket etmekle yükümlüdür; nihai sonuç ise yalnızca Allah'a aittir.[262]

3.2. Zühd, Takva ve Dünya-Âhiret Dengesinde Kader Tasavvuru

Ömer b. Abdülazîz'in hayatında öne çıkan temel özelliklerden biri, zühd ve takvaya verdiği önemdir. Bu yaklaşım, yalnızca bireysel bir dindarlık tavrı olarak değil; aynı zamanda onun kader anlayışıyla yakından ilişkili bir ilke olarak değerlendirilmelidir. Takva temelli bir hayat sürmek, ilahî iradeye teslimiyetle birlikte, dünya hayatında sorumluluk bilinciyle hareket etmeyi gerektirir. Ömer b. Abdülazîz'in, hilafeti süresince bu dengeyi titizlikle gözetmiş; kader anlayışını pasif bir tevekkül biçimi olarak değil, aktif bir sorumluluk alanı olarak yorumlamıştır.[263]

Zühd anlayışı, onun kader tasavvurunda yalnızca dünyevî arzulardan uzaklaşmayı değil; kamu düzenini ve adaleti tesis etmeyi de içeren kapsamlı bir yaklaşımın parçasıdır. Ömer b. Abdülazîz'in zihnî çerçevesinde kader; adaletin tesisi, kamu emanetinin korunması ve toplumun refaha kavuşturulması gibi temel yönetim ilkeleriyle ilahî sorumluluk arasında kurulan bir irtibat noktasıdır. Bu bağlamda, devlet görevlilerine getirdiği mali sınırlamalar, gasp edilmiş malların iadesi ve kamuya ait malların beytülmale aktarılması gibi uygulamalar, kaderi pasif bir kabullenme değil, adil yönetimin teolojik temeli olarak gördüğünü göstermektedir.[264]

Bu anlayış, Ömer b. Abdülazîz'in şahsî yaşamına da yansımıştır. Çocuklarına dünyevî

---

[261] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 78-83.
[262] Şeyma Feyza Şahin, "*Ömer b. Abdulaziz'in Hukuk Anlayışı*", t.y. s. 529-534.
[263] Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri"; s. 205-209. Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". s. 331-336.
[264] Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri"; Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". s. 344-350.

miras bırakmamayı tercih etmesinin gerekçesini, *"Salih iseler Allah onları korur"* sözleriyle açıklamıştır. Böylece ilahî iradeye duyduğu güven, bireysel sorumluluğun ihmaline değil; takva temelli bir ahlâkî duruşa dayandırılmıştır. Saray mensuplarının lüks içerisinde yaşadığı bir dönemde Ömer b. Abdülazîz'in, mütevazı kıyafetler giymeyi tercih etmiş ve ailesine de sade bir hayat geçirmelerini açıkça ifade etmiştir. Bu tavır, kader inancının sadece bireysel imanî bir mesele olmadığını; aynı zamanda toplumsal sorumluluğu önceleyen bir yönetim anlayışının zeminini oluşturduğunu ortaya koymaktadır.[265]

Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti, yalnızca siyasi reformlarıyla değil; aynı zamanda dinî tavır ve anlayışıyla da öne çıkan bir dönemdir. Onun yöneticiliği, İslâm'ın temel değerlerine uygun şekilde şekillenmiş ve şeriatın özüne dönüş ilkesi doğrultusunda sistematik adımlar atılmıştır. Dinî alanda gerçekleştirdiği uygulamalar, sadece halifenin yönetsel sorumluluklarını yerine getirme çabası değil; aynı zamanda örnek bir Müslüman bireyin hayat tarzını yansıtmaktadır.

Halifeliğe geldiği ilk günlerde, *Kur'ân-ı Kerim* ve Sünnet'e vakıf, takva sahibi ve ilim ehli on kişilik bir istişare meclisi kurmuştur. Bu meclis, devlet icraatlarını denetlemek ve gerektiğinde halifeyi yanlış kararlardan haberdar etmekle görevlendirilmiştir. Kaynaklarda isimleri geçen bu âlimler arasında Urve b. Zübeyr, Kâsım b. Muhammed ve Süleyman b. Yesâr gibi Medineli fakihler yer almaktadır. Bu uygulama, hem danışma ilkesini hem de devlet denetimini fiilen işler hâle getirmiştir.[266]

Ömer b. Abdülazîz'in, Resûlullah (s.a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine sıkı sıkıya bağlı kalmış, bid'atleri ortadan kaldırmak hususunda ciddi adımlar atmıştır. Bu bağlamda, Emevîler döneminde yerleşik hâle gelen hutbelerde Hz. Ali'ye lanet okunması uygulamasına son vermesi, onun dinî liderlik anlayışının en belirgin örneklerindendir. Bunun yerine *Nahl Sûresi* 90. ayetinin hutbelerde okunmasını zorunlu kılarak, hem *Kur'ânî* değerlerin kamu alanında görünürlüğünü artırmış hem de toplumsal barışın tesisine katkıda bulunmuştur.[267]

İbadet hayatında da son derece hassas bir çizgi takip eden Ömer b. Abdülazîz'in, gece ibadetlerine önem vermiş, zühd ve takvayı yalnızca kamusal görünürlükte değil; özel yaşantısında da içselleştirmiştir. Sahâbeden Enes b. Mâlik'in onun namazını Resûlullah'ın namazına benzetmesi, dinî yaşantısının samimiyetine işaret etmektedir. Dönemindeki âlimlerin

[265] Keskin- İbn-i Kesir, "*El- Bidaye ve Nihaye*". s. 296-300.
[266] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 78-83.
[267] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 229-333.

nezdinde büyük saygı görmesi, bu içtenliğin teyidi niteliğindedir.[268]

Ömer b. Abdülazîz'in, dinî alanda sadece bireysel pratiğiyle değil; halkı irşad etme sorumluluğuyla da öne çıkmıştır. Vaaz ve hutbelerinde nasihatin ötesine geçerek, dünya malı hırsından uzak durulması gerektiğini vurgulamış, ölüm ve ahiret temasını sıkça işleyerek halkta dinî bilinç oluşturmayı hedeflemiştir. Bu anlayışı, devlet erkânına da teşmil etmiş ve yöneticilerin israftan, lüksten ve gösterişten kaçınmalarını sağlamıştır.

Dinî hassasiyetini yalnızca Müslümanlara yönelik olarak değil; gayrimüslim tebaanın haklarını gözeterek de ortaya koymuştur. Zimmîlerin can ve mal güvenliklerini korumuş, ibadetlerine müdahale edilmesini engellemiş ve onlara yönelik haksız uygulamaları ortadan kaldırmıştır. Bu yaklaşım, İslâm'ın evrensel adalet anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. [269]

Ömer b. Abdülazîz'in, halifeliği süresince dinî değerleri siyasetin aracı hâline getirmemiş; aksine siyaseti dinin adalet ilkeleri çerçevesinde şekillendirmeye çalışmıştır. Murtaza Köse'nin ifadesiyle, Ömer b. Abdülazîz'in uygulamaları birey-devlet ilişkisini yeniden tanımlayan bir perspektife dayanmaktadır.[270] Kamu mallarının yeniden düzenlenmesi, yolsuzlukla mücadele, mevâlî politikaları ve gayrimüslim haklarının korunması yönündeki icraatları; İslâm'ın sosyal adalet anlayışının pratik yansımalarıdır.[271]

Sahip olduğu bu özellikler sayesinde, Ömer b. Abdülazîz'in hem bir devlet yöneticisi hem de çağının önde gelen din âlimlerinden biri olarak kabul görmüştür. Onun dinî tavrı, kelâmî açıdan da önem arz eder. Kader, sorumluluk ve ilahî adalet gibi temel meselelerde ölçülü ve dengeli bir yaklaşım benimsemiş, bid'at ve hurafelerle mücadele etmiştir. Özellikle Kaderiyye'ye karşı akıl ve nass temelli eleştiriler geliştiren ilk yöneticilerden biri olarak zikredilir. Abdülkâdir el-Bağdâdî'ye göre Ömer b. Abdülazîz'in, bu tutumuyla siyasal düzlemde dinî ve etik prensipleri temsil eden seçkin isimlerden biridir.[272]

Ömer b. Abdülazîz'in dinî tavrı; adalet, istişare, merhamet ve zühd ilkeleri ekseninde şekillenmiş ve yaşadığı dönemin ötesinde örnek teşkil etmiştir. Onun uygulamaları, dinî yaşantının devlet yönetimiyle nasıl örtüşebileceğini göstermesi bakımından klasik İslâm

[268] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 75-81.
[269] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi". s. 333-339.
[270] Ulutaş, "*Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi*". s. 333-339.
[271] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 75-81.
[272] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi". s. 330-333.

düşüncesinin en parlak örneklerinden biridir.

Nitekim Ömer b. Abdülazîz'in, İslâm siyaset tarihinde hilafet makamında adaletle hükmeden nadir yöneticilerden biridir. Onun siyasi yaklaşımı, klasik Emevî politikalarının aksine, halkın maslahatını esas alan, israftan uzak ve sorumluluğa dayalı bir yönetim modeli sunmuştur. Bu yönüyle, dört halifenin siyasi ahlâkına en çok yaklaşan Emevî halifesi olarak değerlendirilmektedir.[273]

Söz konusu çerçevede, Ömer b. Abdülazîz'in kader inancı, yöneticilik sorumluluğu ile doğrudan ilişkilidir; Allah'ın takdiri, kulun iradesini ortadan kaldırmaz ve kul, bu hükümler doğrultusunda hareket etmekle yükümlüdür. Bu anlayış, Ömer b. Abdülazîz'in gerçekleştirdiği tüm siyasî ve toplumsal reformların inanç temellerini oluşturmaktadır. Gayrimüslimlerin haklarının korunması, mevâlîye eşitlik tanınması ve vergilerin adalet ekseninde yeniden düzenlenmesi gibi birçok icraat, kader inancı ile ahlâkî yükümlülük arasındaki dengenin bir ürünüdür. [274]

3.3. Kader Risâlesi ve Kelamî Yaklaşımı

نصّ رسالة عمر بن عبد العزيز في الردّ على القدرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا ما رواه أبو حامد بن جبلة، عن محمد بن إسحاق السَّرَّاج، عن أبي الأشعث أحمد بن المقدام، عن محمد بن بكر البُرْسَانِي، عن سليم بن نُفَيْعٍ القُرَشِي، عن خَلَف أبي الفضل القُرَشِي، من كتاب عمر بن عبد العزيز رحمه الله

أمّا بعد :فقد بلغني كتاب قومٍ لا حقّ لهم في ردِّ كتاب الله، يكذِّبون مقادير الله الجارية في خلقه، التي لا يُتجاوز عنها .ولا يملك أحدٌ دفعها عنه، ويَعيبون دين الله القائم في الأمة وسُنَّة نبيّه ﷺ، وقد كتبوا إليّ في ذلك، فهذا جوابي لهم

كتبتم إليّ بأمورٍ غابت عنكم، ومن جملتها ردُّكم لعلم الله فيما لم يأتِ أوانه، وإنكاركم ما كان رسول الله ﷺ يُخاف على .أمته من التكذيب به، وهو أمر القدر وأنتم تعلمون أن أهل السنّة قالوا" :التمسّك بالسنة نجاة، وإن العلم ليُقبض سريعاً ."وقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول في موعظته" :لا عذر بعد البيان، فقد وُضعت المعالم، وثبتت الحجة، وانتفى العذر ."فمن أعرض عمّا جاء به النبي ﷺ وكتاب الله، نُزعت عنه أسباب الهدى، ولا يجد من يرفعه من ذلٍّ وقع فيه

"وبلغكم أني قلتُ" :إنّ الله يعلم ما يصنع العباد، وما هم صائرون إليه"، فخالفتم وقلتم" :لا يعلم الله الشيءَ حتى يكون

فكيف يستقيم قولكم وقد قال الله تعالى:

---

[273] Kübra Ayhan, *Ömer Bin Abdulaziz'in Maveraünnehir Siyasti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).
[274] Keskin - İbn-i, "El Bidaye ve'n-Nihaye". s. 296-300.

.إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ﴾)الدخان 15وقال :﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾)الأنعام 28(﴿

وزعمتم – بجهلكم – أنّ قوله تعالى :﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾)الكهف 29(، إنما هو على ما يستحسنه العبد من هدى أو ضلال.والله تعالى يقول:

(وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾)التكوير

فلا يشاء العباد إلا ما شاء الله، ولا يقدرون أن يتقرّبوا إلى الله بقولٍ أو عملٍ إلا بمشيئته .قد دعا الأنبياء الناسَ إلى الهدى، فلم يقدروا أن يهدوا من لم يرد الله هداه .وابليس اجتهد أن يُضلّ الخلق، فلم يُضلّ إلا من كتب الله عليه الضلال.

وزعمتم – بجهلكم – أنّ علم الله لا يَحْمِل العبدَ على معصية، ولا يمنعه من طاعة، وأنّ الإنسان يقدر أن يترك ما علم الله أنه لا يتركه.

وقلتم" :إن شاء العبد فعل ما علم الله أنه لا يكون، وإن شاء ترك ما علم الله أنه يكون"، فادّعيتم نقض علم الله، فجعلتم أنفسكم أعلمَ من الله بما يكون منكم.

"وقد عدَّ ابن عباس ذلك من نقض التوحيد، وقال" :ما بعث الله نبيّاً ليبطل ما في علمه

والله يقول:

(يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ البقرة 255

والخلائق صائرون إلى ما قضاه الله في علمه، ولا يجدون مفزعاً منه إلى غيره، ولا لهم عنه مهرب .لا يستتر شيءٌ مما يجري عن علمه، ولا يمنع ما أراده أحد .وهو العليم الحكيم:

وقلتم" :لا يُعذِّب الله أحداً إلا أهل الآيات المذكورين في قوله وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ)المؤمنون 63

"وقوله :﴿وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾)هود 48

والله قد سمّاهم عاملين قبل أن يعملوا، وأخبر أنه يعذبهم قبل أن يُخلقوا

وزعمتم أن العبد يستطيع أن يخرج من علم الله الذي علم أنه يُعذَّب، ويدخل في رحمته التي لم يكتبها له

ومن قال هذا فقد ردّ كتاب الله، فقد سمّى الله بعض الأنبياء بأسمائهم وأعمالهم قبل أن يُخلقوا، ولم يقدر آباؤهم على تغيير ما سمّاهم الله به .ولا استطاع إبليس أن يبدّل ما أثبته الله لهم من فضل .وقد قال تعالى:

(وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ *إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾)ص 45وليس﴿ أحدٌ يملك إبطال ما في علمه، وهو القائل: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾)فصلت

ومن قال" :إن العلم بعد الخلق "فهو أجهل الناس بالله، بل الله عالمٌ بالأشياء قبل أن يخلق الخلق، لا يزداد علمه بعد خلقهم، ولا ينقص قبل خلقهم، ولا تغيّره النوازل والآفات .ولم يجعل الله لإبليس سلطان هداية ولا إضلال إلا بمن قضى الله عليه.

وقد أردتم بكلامكم هذا إبطال علم الله، وإهمال عبادته، والقرآن يكشف باطلكم وبدعتكم .وقد كان الناس مشركين حين بعث الله رسوله ﷺ، فمن شاء الله هداه، لم تُحبَّ إليه الضلالة، ومن لم يشأ هداه تركه في الضلال، وكانت الضلالة أحب إليه من الهدى.

وزعمتم أنّ الله جعل الطاعة والمعصية في قلوبكم، وأنكم تطيعون بقوتكم، وتعصون بقوتكم، وأنّ الله لا يخصّ أحداً برحمته، ولا يمنع أحداً من المعصية .وزعمتم أن المقادير عندكم إنما هي اليُسر والرخاء والنِّعَم، وأخرجتم الأعمال من القدر.

وزعمتم أنه لا يكون لأحدٍ عند الله هدايةٌ سابقة ولا ضلالٌ سابق .والله المستعان.

وزعمتم أن المانع لذلك هو أنكم تفعلون بأنفسكم من غير قوة من الله ولا إذن منه، ومن قال ذلك فقد غلا في قوله» :فإنّه لو وقع شيءٌ لم يسبق به علمُ الله ولا قضاؤه، لكان لله شريكٌ في ملكه يجري مشيئته على خلقه مع الله .وقد قال تعالى ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، وكانوا قبل ذلك لا يحبّونه .وقال تعالى :﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾، وكانوا قبل ذلك يستحسنونها، وما كان لهم في ذلك من قوةٍ على أنفسهم.

ثم إنّ الله جلّ ثناؤه قد أخبر أنّه قد سبق من سلامه ومغفرته لمحمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فقال :﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ .وقال في موضعٍ آخر :﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ .فغفر الله لنبيّه ذنوبه قبل أن يعملها، كرامةً من عنده .وقد أخبر الله عن المؤمنين بما يعملون قبل أن يعملوه، فقال :﴿تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ .وكان ذلك فضلًا من الله لهم قبل أن يُخلقوا، ورضًا منه بهم قبل أن يؤمنوا .ثم زعمتم أنّهم يعملون بخلاف ما أخبر الله عنه فيهم، وأنهم يقومون على الكفر مع قول الله غير ذلك .ولو كان الأمر كما زعمتم لكان ما شاءت أنفسهم من الكفر واقعًا، وما اختاره الله لهم من التصديق غير واقع .وقد قال تعالى :﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾. وقال تعالى :﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾ أي :لولا أن العفو سبق لهم في علم الله لمسّهم العذاب فيما أخذوه من الفداء .ثم قلتم :إنّهم لو شاؤوا لخرجوا ممّا سبق في علم الله لهم من المغفرة، ودخلوا فيما لم يسبق من ترك المغفرة .ومن قال ذلك فقد غلا وكذب. وقد ذكر اللهُ خلقًا كثيرًا قبل أن يخرجوا من أصلاب آبائهم وأرحام أمهاتهم، فقال :﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ ...﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ .وقال في موضعٍ آخر :﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا﴾ .فكانت المغفرة لهم قبل أن يُخلقوا، والدعوة لهم من الذين آمنوا قبلهم قبل أن يدعوا.

وأهل المعرفة بالله يعلمون أنّ الله يعلم ما يشاء قبل أن يكون، ويعلم ما لا يشاء قبل أن لا يكون .فإنّ الله إذا شاء لقومٍ الهداية لم يضلّهم أحد، وقد يهتدي القوم الذين أراد إبليس إضلالهم .وقد قال الله لموسى وأخيه :﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ۝ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ .وقد سبق في علم الله أنّ موسى يكون عدوًّا لفرعون وموجبًا لحزنه قبل أن يُخلق.

وقال تعالى :﴿وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ .ثم زعمتم أنّ فرعون لو شاء لكان لموسى وليًّا ناصرًا، مع قول الله غير ذلك .وزعمتم أنّ فرعون لو شاء لنجا من الغرق، مع قول الله :﴿إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُغْرَقُونَ﴾ .وقد ثبت غرقهم في وحي الله للمتقدّمين.

وكما قال تعالى في آدم قبل أن يُخلق :﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ .فكان آدم خليفة بما ابتُلي به من الذنب .وفي علم الله أنّ إبليس يكون ﴿مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾، فنال ذلك باستكباره عن السجود .فتاب آدم فغُفر له ورُحم، وكفر إبليس فطُرد ولُعن.

ثم زعمتم أنّ إبليس وأولياءه من الجنّ قادرون على الخروج مما أخبر الله به من قوله :﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ﴾.
وزعمتم أنّ علم الله لا ينفذ إلا بعد مشيئتهم.

فلم تهلكون أنفسكم بردّ علم الله؟ وكيف تُحيط جهالتكم بعلم الله وقد لم يشهدكم خلق أنفسكم؟ وليس شيءٌ إلا وقد أحاط به علم الله، ولا أحد يملك ردّ ما سبق به علمه .وقد علمت الملائكة، قبل خلق آدم، أنّ الناس يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، وكان ذلك مما سبق في علم الله في شأنهم».

إِنَّمَا كَانَ مَا قُلْتُمُوهُ بِتَعْلِيمِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ وَإِذْنِهِ، فَظَنَنْتُمْ أَنَّهُ مِنْ قِبَلِ أَنْفُسِكُمْ، فَقُلْتُمْ بِالظَّنِّ .وَأَنْكَرْتُمْ أَنَّ اللَّهَ أَضَلَّ قَوْمًا قَبْلَ أَنْ يَضِلُّوا، وَأَزَاغَهُمْ قَبْلَ أَنْ يَزِيغُوا .وَلَا يَشُكُّ الْمُؤْمِنُونَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ عَلِمَ الْمُؤْمِنَ وَالْكَافِرَ، وَالصَّالِحَ وَالْفَاجِرَ، قَبْلَ خَلْقِ النَّاسِ .فَكَيْفَ يَقْدِرُ مَنْ عَلِمَهُ اللَّهُ مُؤْمِنًا أَنْ يَكُونَ كَافِرًا؟ وَكَيْفَ يَقْدِرُ مَنْ عَلِمَهُ اللَّهُ كَافِرًا أَنْ يَكُونَ مُؤْمِنًا؟

﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ، كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾]الأنعام :١٢٢[

﴿اتَّخَذُوا عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾، فَضَلُّوا بَعْدَ الْهُدَى، فَعَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ .ثُمَّ ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾.

وَأَمَّا ثَمُودُ فَضَلُّوا بَعْدَ الْهُدَى، فَلَمْ يُغْفَرْ لَهُمْ، بَلْ أَتَاهُمْ مَا فِي عِلْمِ اللَّهِ:

﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾

ابْتُلِيَ إِبْلِيسُ مَعَ الْمَلَائِكَةِ فَعَصَى فَلَمْ يُرْحَمْ، وَابْتُلِيَ آدَمُ فَأَخْطَأَ فَرُحِمَ .هَمَّ آدَمُ بِالْخَطِيئَةِ فَنَسِيَ، وَهَمَّ يُوسُفُ فَعُصِمَ .فَأَيْنَ الْإِسْتِطَاعَةُ؟

وَأَنْكَرْتُمْ أَنْ يُكْتَبَ لِقَوْمٍ هُدًى وَلِآخَرِينَ ضَلَالٌ .وَقُلْتُمْ :الْعِلْمُ مَحْفُوظٌ، وَأَمَّا الْمَشِيئَةُ فَلَنَا !وَرَدَدْتُمْ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ» :بَلْ ،شَيْءٌ قُضِيَ .«وَسَمَّيْتُمْ جَرَيَانَ عِلْمِ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ ظُلْمًا .إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ، وَبَسَطَ ذُرِّيَّتَهُ فِي كَفِّهِ، فَكَتَبَ أَهْلَ الْجَنَّةِ وَأَعْمَالَهُمْ وَأَهْلَ النَّارِ وَأَعْمَالَهُمْ. وَقُلْتُمْ» :الْحَسَنَاتُ مِنَ اللَّهِ وَالسَّيِّئَاتُ مِنَّا .«وَقَالَ أَئِمَّةُ أَهْلِ السُّنَّةِ: »الْحَسَنَاتُ مِنَ اللَّهِ قَدَرًا، وَالسَّيِّئَاتُ :مِنْ أَنْفُسِنَا كَمَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ.« ثُمَّ قُلْتُمْ» :بَدْءُ الشَّرِّ مِنَّا، وَلَا يَصِحُّ ذَلِكَ حَتَّى يَكُونَ بَدْءُ الْخَيْرِ مِنَّا أَيْضًا.« وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ !هَذَا أَوَّلُ شِرْكِ هَذِهِ الْأُمَّةِ.« وَقُلْتُمْ :إِنَّ الدَّالَّ فِي عِلْمِ اللَّهِ يَهْتَدِي بِمَا فِيهِ مِنْ هِدَايَةٍ، وَلَيْسَ لِلَّهِ عِلْمٌ بِذَلِكَ»

وَأَشْهَدُ أَنَّهُ مَنْ فَعَلَ خَيْرًا بِلَا مَعُونَةٍ فَنَفْسُهُ عَلَيْهِ، وَمَنْ فَعَلَ شَرًّا بِغَيْرِ حُجَّةٍ فَهُوَ لَهُ .وَالْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ .وَقُلْتُمْ :فَوَّضَ إِلَيْنَا اللَّهُ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ، وَتَرَكَ عِلْمَهُ السَّابِقَ، وَجَعَلَ مَشِيئَتَهُ تَابِعَةً لِمَشِيئَتِنَا. وَيْلَكُمْ !بَنُو إِسْرَائِيلَ لَمْ تُغْنِهِمْ مَشِيئَتُهُمْ حِينَ رَفَضُوا، حَتَّى رُفِعَ عَلَيْهِمُ الطُّورُ .وَمَنْ أَرَادَ اللَّهُ هِدَايَتَهُ أَدْخَلَهُ الْإِسْلَامَ وَلَوْ بِالسَّيْفِ .وَقَوْمُ يُونُسَ لَمْ تُغْنِهِمْ مَشِيئَتُهُمْ عَنْ الْعَذَابِ حَتَّى آمَنُوا فَقُبِلَ مِنْهُمْ. قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ *فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ۖ سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾.

وإنّ الهدايةَ والضلالةَ، والكفرَ والإيمانَ، والخيرَ والشرَّ كلُّها بيدِ الله، يهدي من يشاء ويُضِلُّ مَن يشاء ويذرُ الظالمين في طغيانهم يعمهون .وقال إبراهيمُ عليه السلام :﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾. وقال أيضًا :﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾. فأنكرتم هذا، وجعلتموه خارجًا عن مشيئة الله، وجعلتموه إليكم دون ربكم .وقلتم :إن القتل لا يكون بالأجل

وقد سمّاه الله تعالى بهذا الاسم في كتابه، فقال في شأن يحيى عليه السلام :﴿وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ .وما من نفسٍ إلا وموتُها بإذن الله، وقد كُتِبَ لأجلٍ مسمّى لا تموتُ نفسٌ حتى تستوفيَ أجلَها، وتبلغَ رزقَها، وتطأَ موضعَها، ويُبْرَزَ فِراشُها الذي كُتِبَ لها .﴾ويصدّق ذلك قولُه تعالى :﴿سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ.

.وقلتم :إنهم قادرون على ردّ العذابَين اللذين أخبر الله ورسولُه بنزولهما بهم

وقد قال الله تعالى :﴿وَيُلْحِدُ فِي آيَاتِنَا ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٌ *وَلَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ .وقال النبي ﷺ :"إنَّ الإسْلَامَ بُنِيَ عَلَى ثَلَاثٍ: الجهادُ من حين بعثَ اللهُ محمدًا ﷺ إلى أن يقاتلَ المسلمون الدجال، وألا تُكَفِّرُوا أهلَ التوحيد بذنبٍ، ولا تُشْهِدُوا عليهم بالشرك، ولا تُخْرِجُوهم من الإسلام بعمل، وأن جميع المقادير

خيرها وشرّها مِن قدر الله تعالى". فكذّبتم بالآجال والأعمال والأرزاق المكتوبة في المقادير.[275]

3.4. Ömer b. Abdülaziz'in Kaderiyye'ye Reddiyesi

Bize Ebû Hâmid b. Cebele anlattı; ona Muhammed b. İshâk es-Serrâc anlattı; ona Ebü'l-Eş'as Ahmed b. el-Mikdâm; ona Muhammed b. Bekr el-Bursânî; ona da Selîm b. Nufay' el-Kureşî anlattı. O, Halef Ebü'l-Fadl el-Kureşî'den, o da Ömer b. Abdülaziz'in kitabından şunu nakletmiştir: Hiçbir hakkı olmadığı hâlde Allah'ın kitabını reddeden, Allah'ın geçmiş işlerde cari olan, dışına çıkılamayan ve Allah'tan başka hiç kimsenin müdahale etme yetkisi bulunmayan takdirlerini yalanlayan; ümmet arasında kaim olan Allah'ın dinini ve Peygamber'in sünnetini karalayıp bu konuda bana yazan gruba cevabımdır: Bana günü gelmemiş ve sizin için gizli kalmış hususlarda Allah'ın ilmini reddetmekten, Peygamber'in (s.a.v.) ümmetinin yalanlama tehlikesinden korktuğu kader konusuna kadar birçok şeyi yazdınız.

Siz biliyorsunuz ki Ehl-i sünnet şöyle demiştir: "*Sünnete sarılmak kurtuluştur. İlim hızlı bir şekilde eksilecektir."* Ömer b. Hattâb (r.a) da vaaz ederken şöyle demiştir: "Açık deliller ortaya konulduktan sonra, insanların hidayet sandığı bir sapıklığı hidayet görme veya bir hidayeti dalâlet zannederek terk etme özrü yoktur. İşler açıklanmış, hüccet sabit olmuş ve mazeret ortadan kalkmıştır." Kim Peygamber'in getirdiği haberlerden ve kitaptan yüz çevirirse, hidayetin vesileleri elinden alınır ve onu alçaklıktan kurtaracak kimse bulunmaz. Benim, "Allah, kullarının neler yaptıklarını ve sonlarının ne olacağını bilir" dediğim size ulaşmış. Siz buna karşı çıkarak, "İnsanlar bir şeyi yapmadıkça Allah'ın ilminde buna dair bir bilgi olmaz" dediniz. Allah Teâlâ'nın, *"Biz sizden azabı birazcık kaldıracağız, fakat siz yine dönüp eski hâlinize döneceksiniz"*[276] ve *"Eğer onlar dünyaya geri gönderilseler, yine men edildikleri şeye dönerler"*[277] buyurduğu hâlde, bu sözünüz nasıl doğru olabilir? Siz cehaletinizle, *"...Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin"*[278] ayetindeki meşîetin, kişiye hidayet veya dalâletten hangisi sevimli geliyorsa o olduğunu söylediniz. Oysa Allah buyurur: *"Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"*[279] İnsanlar ancak Allah'ın dilemesiyle dileyebilirler. Allah dilemezse insanlar kendi meşîetleriyle Allah için ne söz ne amel olarak herhangi bir

[275] Ebu Naym Ahmet b. Abdullah El-Isfehani, حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (Kahire, 1996). s. 353-364.

[277] En'âm, (6/28)
[278] Kehf, (18/29)
[279] Tekvîr, (81/29)

ibadeti yerine getiremezler. Peygamberler tüm insanların hidayeti için çalıştıkları hâlde, Allah'ın hidayet vermediklerine hidayet ulaştıramamışlardır. İblis de insanları saptırmak için gayret etmiş, fakat Allah'ın ilminde sapıklık üzere kıldığı kimselerden başkasını saptıramamıştır.

Siz cehaletinizle Allah'ın ilminin, kulun işlediği bir masiyete onu zorlamadığını; terk ettiği bir ibadetten alıkoymadığını iddia ettiniz. Yine Allah'ın onların günah işleyeceklerini bildiği gibi, onu terk etmeye güçlerinin olduğunu da söylediğinizi belirttiniz. "*Kul dilerse Allah'ın ilminde yapılmayacak olarak bilinen bir ibadeti yapar; yine Allah'ın ilminde terk edilmeyecek olarak bilinen bir günahı da terk eder*" diyerek Allah'ın ilmini geçersiz kıldınız. Böylece siz, Allah'ın ilminde yapılmayacağı bilinen bir şeyi dilediğinizde yapmış; ilminde terk edilmeyeceği bilinen şeyi dilediğinizde terk etmiş oluyorsunuz. Ayrıca Allah'ın ilminde olmayan bir şeyi kendiniz ilim olarak ortaya koyuyor ve Allah'ın sizin hakkınızdaki ilmini kendinizden koparıyorsunuz. İbn Abbâs bunu tevhidi bozan şeylerden saymıştır. Nitekim o şöyle demiştir: "*Allah'ın fazlı ve rahmeti sınırlandırılmaksızın başıboş değildir. Allah, ilminde bulunan bir şeyi geçersiz kılmak için peygamber göndermemiştir*." Siz bir konuda Allah'ın ilmini tespit ederken başka bir konuda onu bozuyorsunuz. Allah ise şöyle buyurmuştur: "*O, kullarının yapmakta olduklarını ve önceden yaptıklarını bilir. O'nun dilemesi dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi kavrayamazlar*"[280]

Varlıklar, Allah'ın ilminde kendileri için belirlenen sona ulaşacak ve başlarına gelen şeyde O'ndan başkasına sığınamayacaklardır. Onlar için bundan başka bir çıkış yoktur. Allah'ın ilmi ile olmakta olan şey arasında onu gizleyecek bir örtü yoktur. Allah bilendir, hikmet sahibidir. Siz, Allah'ın kitabında kendilerinden, *"Onların bunun ötesinde birtakım kötü işleri vardır ki onlar bu işleri yapar dururlar*"[281] ve "*Onlardan, kendilerini faydalandıracağımız, sonra da kendilerine acıklı bir azabın dokunacağı ümmetler vardır*" diye haber verdiği bir kavimden başka kimsenin ameli sebebiyle cezalandırılmayacağını söylediniz. Oysa Allah bu insanları daha amel işlemeden "amel edenler" olarak nitelemiş ve onları azaba uğratacağını bildirmiştir. Siz diyorsunuz ki: İnsanlar isterse Allah'ın onların azaplandırılacağına ilişkin ilminden çıkıp, ilminde kendileri hakkında bir şey bulunmayan rahmetine girebilirler.

Kim bunu iddia ederse Allah'ın kitabını reddetmiş olur. Allah bazı peygamberleri, isimleri ve amelleriyle daha yaratılmadan nitelemiş ve babaları bu isimleri değiştirmeye güç

[280] En'âm, (6/122)
[281] Mü'minûn, (23/63)

yetirememiştir. İblis de Allah'ın ilminde onlar için fazilet olarak takdir edilen şeyi değiştirememiştir. Nitekim Allah şöyle buyurur: "*Kuvvetli ve basiretli kullarımız İbrahim, İshak ve Yakub'u an. Biz onları ahiret yurdunu düşünen ihlâslı kimseler kıldık.*"[282] Allah, ilminde bulunan bir şeyi geçersiz kılacak kimseye güç vermez. "*Ona önünden de ardından da batıl gelemez*"[283]

"İlim yaratmadan sonradır" diyen, Allah hakkında en büyük cehaleti işlemiştir. Allah ezelden beri her şeyi bilen ve her şeye şahittir. Onları yarattıktan sonra başlangıçlarında ilminde bir eksiklik olmadığı gibi, amel ettiklerinde bir artış da olmaz. Afetlerle de O'nun ilminde bir değişiklik meydana gelmez. Allah, İblis'i kendini hidayete erdirme veya başkasını saptırma gücüne sahip kılmamıştır. Siz iftiraya dayalı sözlerinizle Allah'ın mahlûkata ilişkin ilmini geçersiz kılmayı ve O'na ibadeti ihmal etmeyi istediniz. Oysa Kur'an, bidatlerinizi ve aşırılıklarınızı boşa çıkarmaktadır. Peygamber gönderildiğinde insanlar müşrik idiler. Allah kimin hidayetini dilediyse, O'nun iradesi olmadan sapıklık ona sevimli gelmemiştir. Allah kimin de hidayeti dilemediyse onu küfür içinde bırakmış ve sapıklık ona hidayetten daha sevimli görünmüştür.

Siz, Allah'ın kalplerinize taat ve masiyeti yerleştirdiğini, gücünüzle Allah'a ibadet ettiğinizi ve gücünüzle günahı terk ettiğinizi; Allah'ın rahmetini bir kişiye özgü kılmaktan veya günahı birinden men etmekten beri olduğunu iddia ettiniz. Yine siz, takdir edilenin sadece kolaylık, bolluk ve nimet olduğunu söylediniz; ameli bundan çıkardınız. Yine siz, herhangi bir kimse hakkında Allah katında önceden bir hidayet veya dalâlet bulunmadığını iddia ettiniz. "*Alıkoyanın da Allah'tan bir kuvvet ve izin olmadan bizzat kendiniz olduğunu iddia ettiniz. Kim bunu iddia ederse sözünde aşırıya gitmiş olur. Zira Allah'ın ilminde ve kaderinde olmayan bir şey olmuş olsaydı, Allah'ın mülkünde Allah'ın dışında iradesini yaratılan varlıklar üzerinde icra eden bir ortağı olmuş olurdu. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: 'Fakat Allah size imanı sevdirmiş ve onu kalplerinize ziynet yapmıştır…*" Oysa onlar daha önce ondan hoşlanmıyorlardı. Yine Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"Küfrü, fisk ve isyanı da size çirkin göstermiştir…*" Oysa onlar daha önce bunlardan hoşlanıyorlardı. Onlar bu konularda kendi nefisleri için herhangi bir güce sahip değillerdi.

Sonra Yüce Allah, Hz. Muhammed ve ashabı için selamı ve mağfireti önceden kararlaştırdığını şöyle ifade etmiştir: "*Kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında*

[282] Sâd, (38/45–46)
[283] Fussilet, (41/42)

merhametlidirler."[284] Başka bir yerde de onu şu şekilde nitelendirmiştir: "*Böylece Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar…*"[285] Yüce Allah, katından bir ikram olarak Hz. Peygamberin günahlarını daha o onları işlemden bağışlamıştır. Yüce Allah müminlerin yapacaklarını daha onlar yapmadan bize haber vermiştir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"Onları rükûa varırken, secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler…*"[286] Bu, daha onlar yaratılmadan Allah'tan bir lütuf ve daha onlar iman etmeden Allah'ın ilminde geçmiştir.

Siz, onların Allah'ın yapacaklarını haber verdiğinin aksine şeyler yaptıklarını ve Yüce Allah'ın sözüne rağmen küfür üzere kaim olabileceklerini iddia ettiniz. Bu durumda onların kendi nefisleri için diledikleri küfür işlenmiş olacak ve Allah'ın onlar için vahyiyle seçtiği tasdik gerçekleşmemiş olacaktır. Oysa Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*Kesin delil ancak Allah'ındır.*"[287]

Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*Allah'tan bir yazı geçmemiş olsaydı, aldığınız fidyeden ötürü size mutlaka büyük bir azap dokunurdu*."[288] Siz dediniz ki: Eğer insanlar isterlerse aldıkları fidyeden dolayı Allah'ın ilminde bağışlanma olarak ifade edilen kararın dışına çıkabilir ve Allah'ın ilminde bulunmayan bağışlamamanın içine girebilirler. Kim bunu iddia ederse aşırıya gitmiş ve yalan söylemiş olur.

Yüce Allah nice insanları daha onlar babalarının sulplerinde, annelerinin rahimlerinde iken zikretmiştir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*Allah'ın lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar*." Başka bir ayette de şöyle buyurmuştur: "*Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve iman ile daha önce bizi geçmiş din kardeşlerimizi bağışla…*" Yani, onlar henüz yaratılmadan Allah'tan onlar için bir mağfiret ve daha onlar dua etmeden iman edenlerden kendileri için bir bağışlanma duası geçmiştir.

Yüce Allah'ı gerçek anlamda bilenler, Yüce Allah'ın dilediğini onun meydana gelmeden bildiğini ve dilemediğini de bildiğini bilirler. Zira Yüce Allah bir topluluğun hidayet bulmasını

[284] Fetih Sûresi, (48/29)
[285] Fetih Sûresi, (48/2)
[286] Fetih Sûresi, (48/29)
[287] En'âm Sûresi (6/149)
[288] Enfâl Sûresi (8/68)

dilediğinde hiç kimse onları saptıramaz. Nitekim İblisin saptırmak istediği bir topluluk hidayete erebilmektedir. Yüce Allah Musa ve kardeşine şöyle buyurmuştur: "*Firavun'a gidin. Çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona tatlı bir dille konuşun. Belki o aklını başına alır veya korkar*." Daha Musa yaratılmadan onun Firavun için bir düşman ve hüzün kaynağı olacağı Allah'ın ilminde geçmiştir.

Başka bir ayette şöyle buyurmuştur: "*Firavun ile Haman'a ve ordularına, çekinmekte oldukları şeyi gösterelim*." Oysa siz diyorsunuz ki: Yüce Allah "*Bir düşman ve hüzün kaynağı olsun"* buyurduğu hâlde Firavun dileseydi Musa'ya dost olabilirdi. Yine diyorsunuz ki: Yüce Allah 'Onlar boğulacak bir ordudur' buyurduğu hâlde Firavun dileseydi boğulmaktan kurtulabilirdi. Oysa onların boğulacağı öncekilere ilişkin Allah'ın vahyinde sabit olmuştur.

Yüce Allah'ın ilminde Âdem'i yaratmadan önce onun için "*Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim*"[289] geçtiği gibi. Âdem imtihan edildiği günahla yeryüzüne halife oldu. İblis de Yüce Allah'ın ilminde "*kınanmış ve mahrum bırakılmış olarak*" geçtiği gibi. O da Âdem'e secde etmeyi reddetmekle buna ulaşmıştır. Âdem tövbe ile Allah'a karşılık verdi ve rahmete ulaştı. İblis ise lanet ile karşılık verdi.

Siz dediniz ki: İblis ve cinlerden dostları Allah'ın ilmini reddetmeye ve Allah'ın "*Andolsun, sen ve sana uyanların hepsiyle cehennemi dolduracağım*" buyruğundan çıkmaya malik idiler. Allah'ın ilminin ancak onların iradesinden sonra cari olduğunu söylediniz.

Neden nefislerinizi Allah'ın ilmini reddetmek suretiyle helak etmek istiyorsunuz? Yüce Allah nefislerinizin yaratılışına sizi şahit kılmadığı hâlde sizin cehaletiniz onun ilmini nasıl kuşatabiliyor? Oysa Yüce Allah'ın ilminin ulaşmadığı hiçbir şey yoktur ve Allah'ın ilminde geçen herhangi bir şeyi reddedebilecek kimse de yoktur. Melekler daha Âdem yaratılmadan kulların yeryüzünde fesat çıkaracaklarını ve kan dökeceklerini bilmişlerdir. Onların gayba ilişkin bildikleri, Allah'ın ilminde insanlar hakkında yer alan fesat ve kan dökücülüktür."

"*Söylediklerinizancak Hakîm ve Alîm olanın öğretmesi ve izin vermesiyle olmuştur. Oysa siz bunun kendinizden olduğunu zannettiniz ve bu zanla konuştunuz"*. Siz, Yüce Allah'ın bir topluluğu daha onlar yoldan çıkmadan saptırdığını, daha sapmadan onları dalalete düşürdüğünü inkâr ettiniz. Oysa müminler şunda şüphe etmez: Allah, insanları yaratmadan önce onların müminlerini, kâfirlerini, iyilerini ve fasıklarını bilmiştir. Allah'ın mümin olarak bildiği biri nasıl kâfir olmaya güç yetirebilir? Allah'ın kâfir olarak bildiği biri nasıl mümin olmaya güç

[289] Bakara Sûresi (2/30)

yetirebilir? Allah şöyle buyurmuştur: "*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkmayan kimse gibi olur mu?*"[290] O kimse daima dalâlettedir ve Allah'ın izni olmadan oradan çıkamayacaktır.

Musa'nın kavmi, hidayetten sonra *"böğürmesi olan bir buzağı heykelini edindiler"*[291] ve onunla dalalete düştüler; Allah onları bağışladı ki şükretsinler. Sonra "*Musa'nın kavminden hak ile doğru yolu bulan ve onunla adil davranan bir topluluk vardır*"[292] ayeti gereğince, kendileri hakkında geçene uygun davranmaya yöneldiler. Semûd kavmi ise hidayetten sonra saptı; bağışlanmadılar, merhamete uğramadılar ve Allah'ın ilminde kendileri hakkında yazılana kavuştular: "*Onların helâki bir sayhadan başka bir şey değildi.*"[293] İblis, meleklerle birlikte ibadetle imtihan edildi; isyan etti ve merhamet edilmedi. Âdem imtihan edildi, günah işledi fakat merhamet edildi. Âdem hata etmeyi düşündü ve unuttu; Yusuf da hata etmeyi düşündü fakat korundu. İstitaat bunun neresindedir? Olmakta olanı engelleyecek veya olmayanı gerçekleştirecek bir güç mü vardır? Allah, sizin vasıflandırdıklarınızdan yücedir.

Siz, bazı kimseler için önceden hidayet ve diğerleri için dalaletin yazıldığını inkâr ettiniz. Bilginin korunmuş olduğunu, fakat amellerdeki meşietin size ait olduğunu söylediniz; eğer isterseniz imanı sever ve cennet ehlinden olursunuz! Ayrıca, Resûlullah'ın "Bilakis bitmiş şeylerdir!" sözünü reddettiniz. Eğer kaderden çıkmaya güç yetiremiyorsak bu cebirdir dediniz ve cebri haksızlık saydınız. Böylece Allah'ın ilminden kaynaklanan fiilleri haksızlık olarak isimlendirdiniz. Yüce Allah Âdem'i yarattı, zürriyetini avucuna yaydı; cennet ehli ve onların amellerini, ateş ehli ve onların amellerini yazdı. Siz, "*iyilikler Allah'tandır, kötülükler ise bizdendir*" dediniz. Ehl-i Sünnet imamları ise şöyle demiştir: "*İyilik, daha önceki kadere göre Allah'tandır; kötülük ise Allah'ın ilminde geçtiği gibi nefislerimizdendir*." Sonra "*kötülüğün başlangıcı bizdendir; iyiliğin başlangıcı da bizden olmadıkça yukarıdaki söz doğru olmaz*" dediniz. İbn Abbas şöyle demiştir: "*Bu, ümmetin ilk şirkidir. Allah'a yemin ederim ki, Allah'ı şerri takdir etmekten çıkardıkları gibi hayrı takdir etmekten de çıkarmadıkça bu görüşlerinin sonu gelmeyecektir*."

Siz, Allah'ın ilminde dalâlette olan kimsenin sahip olduğuyla hidayet bulduğunu ve bu hidayette Allah'ın bilgisinin olmadığını iddia ettiniz. Kalbi İslâm'a açılan kimsenin de, Allah kalbini açmadan yetki verildiğini söylediniz. Böylece kulun küfre girişindeki meşietinin,

---

[290] En'âm, (6/122)
[291] A'raf, (7/148)
[292] A'raf, (7/159)
[293] Yâsîn, (36/29)

Allah'ın onu imana eriştirme meşietinden daha etkin olduğunu iddia ettiniz. Ben ise şehadet ederim ki: Kim Allah'ın yardımı olmadan bir iyilik yaparsa nefsi ona aleyhtir. Kim delilsiz bir kötülük işlerse o kötülük ona aittir. Fazl, Allah'ın elindedir; dilediğine verir. Allah bütün insanları hidayete erdirmeyi dileseydi, onları hidayet edinceye dek emri aralarında cari olurdu. Siz, Allah'ın meşietiyle iyilik ve kötülüğü yapma yetkisini size verdiğini, amellere ilişkin sabık ilmi bırakarak dilemesini sizin dilemenize tâbi kıldığını söylediniz.

Yazıklar olsun size! İsrailoğulları kendilerine verileni kuvvetle tutmayı reddederken meşietleri onlara destek olmadı. Allah geçmişte sapmış bir kimsenin hidayetini dilediğinde, kılıç zoruyla da olsa ilmindekine uygun olarak onu İslâm'a girdirdi. Yunus'un kavmi azap gelip kendilerini kuşattığında meşietleri onları kurtarmadı; iman ettiler ve kabul edildi. Başkaları ise iman etmek istediklerinde kabul edilmedi. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"O çetin azabımızı gördükleri zaman Allah'a inandık ve O'na ortak koştuğumuz şeyleri inkâr ettik dediler. Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir. Allah'ın kulları hakkında cari olagelen adeti budur. İşte kâfirler burada hüsrana uğramışlardır*."[294] Hidayet, dalalet, küfür, iman, hayır ve şer, hepsi Allah'ın elindedir. Dilediğini hidayete erdirir, dilediğini azgınlıkları içinde şaşkın olarak bırakır. İbrahim (a.s) şöyle demiştir: "*Rabbim! Bu şehri emniyetli kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut!*"[295] Yine şöyle demiştir: "*Ey Rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan kıl, neslimizden de sana teslim olan bir ümmet çıkar.*"[296] Siz ise bunu inkâr ettiniz ve bunu Allah'ın meşietinden çıkarıp kendi elinizde bir şey kıldınız. Siz öldürmenin ecel ile olmadığını söylediniz. Oysa Yüce Allah kitabında onu sizin için bu şekilde isimlendirmiştir. Nitekim Yahya (a.s) hakkında "*Doğduğu gün, öleceği gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağı gün ona selam olsun*"[297] buyurmuştur.

Hiçbir nefis yoktur ki, ölümü Allah'ın iznine bağlı olmasın. Ölüm belli bir süreye göre yazılmıştır. Bir nefsin dünyada ulaşacağı bir saatlik ömür, basacağı bir mekân, zerre miktarı dahi olsa tamamlayamadığı bir rızık ve üzerinde belireceği bir yatak varken ölmez. Yüce Allah'ın "*Yakında mağlup olacaksınız ve cehenneme sürüleceksiniz*"[298] sözü bunu doğrulamaktadır. Yine siz, onların Allah ve Resûlü'nün kendilerine haber verdiği her iki azabı reddetmeye güç yetirdiklerini söylediniz. Oysa Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*Allah yolundan*

[294] Mü'min, (40/84–85)
[295] İbrâhîm (14/35)
[296] İbrâhîm (14/35)
[297] Meryem, (19/15)
[298] Âl-i İmrân (3/12)

saptırmak için yanını eğip büker. Onun için dünyada bir alçaklık vardır, kıyamet gününde ise ona yaygın bir azabı tattıracağız."[299] Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "*İslam üç amel üzerine bina edilmiştir*:

— Allah'ın Hz. Muhammed'i peygamber olarak göndermesinden, Müslümanlardan bir topluluğun Deccal ile savaşacağı güne kadar yapılan cihat.

— Tevhid ehli olan kimseyi herhangi bir günah sebebiyle tekfir etmeyiniz; onların şirkine şahitlik etmeyiniz; herhangi bir amelden dolayı onları İslam'dan çıkarmayınız.

— "*Hayrı ve şerri ile bütün takdir edilenler Allah'ın kaderindendir*." Ecellerin, amellerin ve rızıkların kaderlerle olduğunu yalanladınız.[300]

Ömer b. Abdülazîz'e nispet edilen Kader Risâlesi, erken dönem kader tartışmalarını yansıtması bakımından önemli bir metindir; ancak metnin tamamen ona ait olup olmadığı kesin değildir. Risâlenin günümüze ulaşan nüshaları telif dönemine yakın olmayıp daha geç tarihlerde çoğaltılmıştır. Bu nedenle metnin ilk hâlinin aynen korunup korunmadığını söylemek zordur. Tarih kaynaklarında Ömer b. Abdülazîz'in Kaderiyye'ye karşı görüşlerini açıkça ifade eden kısa pasajlar bulunur ve bunlar risâlenin çekirdek yapısının gerçekten ona ait olabileceğini güçlendirmektedir. Bununla birlikte risâlenin günümüzdeki uzun ve yer yer daha teknik kelâmî ifadeler içeren yapısı, metnin zaman içinde öğrenciler veya râviler tarafından genişletilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu sebeple risâlenin öz kısmının Ömer b. Abdülazîz'e ait olduğu**,** fakat mevcut şeklinin muhtemelen sonraki dönem eklemeleri içerdiği kabul edilmektedir. Sonuç olarak**,** risâle tamamen otantik olmasa da, erken dönem İslâm düşüncesinde kader tartışmalarını anlamak için başvurulabilecek en kıymetli metinlerden biri olarak değerlendirilmektedir.[301]

Ömer b. Abdülazîz'in kader tasavvuru, kelâm ilminin temel meselelerinden biri olan insan fiilleri, özgürlük ve sorumluluk problemleriyle doğrudan ilişkilidir. Buradan hareketle, onun yaklaşımı insan iradesini tamamen dışlayan cebrî yorumlardan uzak, ancak kudretin ve başarının yalnızca Allah'tan olduğunun bilincinde olarak dengeli bir çizgide seyreder. Bu bağlamda, onun tutumu "*kesb*" ilkesinin sahada uygulamasına örnek teşkil eden bir yönetici profili ortaya koyar.

---

[299] el-Hac (22/9)
[300] Cemalettin Erdemci, "Ömer b. Abdulaziz; er-Risale Fi'r-Red Ala Kaderiyye" 1/2 (ts.), 108-113.
[301] İbn Abdülhakem, *Sîret Ömer b. Abdülazîz*, thk. Ahmed Ubeyd, Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1994, s. 59–63.

Ömer b. Abdülazîz'in kader anlayışı, klasik Ehl-i Sünnet çizgisiyle uyumlu olup, dengeli ve sorumluluğu önceleyen bir yaklaşımı temsil eder. Hem bireysel yaşamında hem de devlet yönetiminde kader, adalet ve sorumluluk kavramlarını iç içe geçiren bir tutum benimsemiştir. Hilafeti süresince kaderi, pasif bir teslimiyet değil; imanla bütünleşen aktif bir sorumluluk alanı olarak değerlendirmiştir.[302] Bu tutum, sadece kişisel zühd anlayışıyla sınırlı kalmamış; kamu otoritesinin dayandığı meşruiyet zeminini de şekillendirmiştir.

Ömer b. Abdülazîz'e göre kader, zalim ve keyfî bir yönetimin meşrulaştırılmasında kullanılacak bir gerekçe değil; adaletin tesisi ve yöneticinin hesap verebilirliği için bir sorumluluk çağrısıdır. Kamusal iktidarın meşruiyeti, Allah'ın iradesine uygun hareket edilmesine bağlanmıştır. Bu yaklaşım, kaderci edilgenliği reddeden; aksine sorumlu ve ahlaki bir liderliği önceleyen bir anlayışı yansıtmaktadır.[303]

Ömer b. Abdülaziz'in kader anlayışı, yalnızca bireysel bir inanç sistemi olmanın ötesinde, toplumsal düzen ve siyasal sorumluluk ile iç içe geçmiş bir yapı olarak karşımıza çıkar.[304] Halife sıfatıyla kaleme aldığı *er-Red 'alâ'l-Kaderiyye* adlı risâlede, kader inancı üzerinden toplumdaki itikadî dağınıklığın önüne geçmeye çalıştığı açıkça görülmektedir. Ona göre kader, Allah'ın kudreti ve takdiri ile her şeyi kuşatır; ancak bu kudret, kulun fiillerini doğrudan cebrî biçimde belirlemez. Bu bağlamda Ömer, hem Kaderiyye mezhebinin kaderi inkâr eden anlayışına hem de mutlak cebri savunan görüşlere mesafeli bir duruş sergiler.[305]

Risâlede öne çıkan ifadeler, Ömer'in fiillerin yaratılması ile kulun sorumluluğu arasında *kesb* teorisine yakın bir çizgi benimsediğini göstermektedir. *"Allah diler, fakat kul kazanır"* yaklaşımı, hem naslarla uyumlu hem de yönetim pratiğinde bireyin sorumluluğunu teşvik edici bir karakter taşır. Bu düşünce, Ehl-i Sünnet'in klasik kader anlayışıyla örtüşür ve bireyin iradesi ile ilahi kudret arasındaki dengeyi korur.

Ömer'in kader anlayışının bir diğer boyutu, siyasal ve toplumsal işlevselliğidir. Kader inancı, kamu otoritesini meşrulaştırmak için değil; otoritenin sınırlarını ve işlevlerini belirlemek için kullanılır. Amaç, halkı pasif kılmak değil, sorumluluk bilinciyle toplumsal adaleti tesis etmektir. Bu yönüyle risâle, siyasal teoloji açısından yalnızca yönetenin değil, yönetilenin de

---

[302] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 335-341.
[303] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 93-98.
[304] Ayhan, Ömer Bin Abdulaziz'in Maveraünnehir Siyasti. s. 77-83; Şahin, "Ömer b. Abdulaziz'in Hukuk Anlayışı". s. 65-70.
[305] Lami, İslâm Mezhepleri (El Milel Ven Nihâl Tercümesi), Abdülkerim Eş- Şehristânî s.109-114; Yıldız, "İslâm Mezhepleri İie Kültür Coğrafyası Arasındaki İlişkiler Üzerine Yöntemsel Bir Yakalaşım". s. 44-47.

ahlaki ve itikadî bir çerçevede konumlandığı dengeli bir metin olarak değerlendirilebilir.[306]

Ömer b. Abdülaziz'in kader anlayışı, bireysel sorumluluk, toplumsal düzen ve siyasal istikrar arasında bir denge kuran, hem teolojik hem de yönetsel bir perspektife sahip özgün bir yaklaşımı temsil eder. Bu durum, risâlenin hem itikadî hem de pratik siyasetle doğrudan ilişkili bir belge olarak önemini artırmaktadır.

Ömer b. Abdülazîz'in yönetim felsefesine doğrudan yansımıştır. Kamu malı konusunda gösterdiği hassasiyet, haksız kazançlarla mücadelesi, vergi sistemindeki adalet arayışı ve ehliyete dayalı görevlendirmeleri, kaderi sorumlulukla birlikte ele aldığını gösterir. Kaderi, iktidarın meşruiyeti için bir araç değil; insanın iradesini doğru yönlendirmesini gerektiren ilahî bir ilke olarak görmüştür. Böylece kader inancı, halkı pasif bir konumda görmeyi değil; yöneticileri hesap vermeye zorlayan bir bilinç hâline dönüşmüştür. Bununla birlikte Ömer b. Abdülazîz, insanın tamamen cebir altında olduğunu da kabul etmemiş; kulun sorumluluğunu dışlamamıştır. Risâlede geçen *"Fiilin hakikati Allah'a aittir; ancak kul, kazandığıyla mesuldür" ifadesi, onun kesb anlayışına olan yakınlığını yansıtmaktadır*[307] görüşüyle de tekid etmek mümkündür.

Ömer b. Abdülazîz'in tutumu, kelâm tarihinde cebr-kesb gerilimini dengeleyen erken ve özgün bir yorum olarak değerlendirilmiştir. Ne insan iradesini tamamen dışlayan cebrî anlayışı benimsemiş, ne de kaderi tamamen bireysel tercihlere indirgeyen yaklaşımları kabul etmiştir. Devlet yönetiminde adalet ilkesine bağlı kalması, kaderin bir bahane hâline gelmesini engelleyen kararlı tutumunun açık göstergesidir.[308]

Dönemin itikadî ve siyasal tartışmaları bağlamında da Ömer b. Abdülazîz'in yaklaşımı belirgindir. Erdemci'nin de belirttiği üzere, Ömer b. Abdülazîz'in kader anlayışını siyasetin bir aracı hâline getirmekten uzak durmuş; kaderi istismar eden dinî-siyasal söylemlere karşı açık bir duruş sergilemiştir. Emevî yönetiminde yaygın olan cebrî kader anlayışı, çoğu zaman iktidarın meşruiyetini sağlama amacıyla kullanılırken, Ömer b. Abdülazîz'in bu anlayışı reddetmiş ve kulun sorumluluğunu önceleyerek adalet merkezli bir yönetim inşa etmiştir.[309]

---

[306] Ayhan, Ömer Bin Abdulaziz'in Maveraünnehir Siyasti. s.64-83; Şahin, "Ömer b. Abdulaziz'in Hukuk Anlayışı". s. 65-70.
[307] Erdemci, "Ömer b. Abdulaziz; er-Risale Fi'r-Red Ala Kaderiyye". s. 95-99.
[308] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 79-84.
[309] Erdemci, "Ömer b. Abdulaziz; er-Risâle Fi'r-Red Ala Kaderiyye". s. 97-103.

Kader anlayışı, Ömer b. Abdülazîz'in sosyal siyaseti şekillendiren ahlaki bir ilke hâline gelmiştir.[310] Haksız kazançların iadesi, vergide adaletin sağlanması, yöneticilerin denetlenebilir olması gibi reformlar, insanın fiillerinden sorumlu olduğu düşüncesine dayanır. Bu bağlamda kader, pasif bir kabulleniş değil; aktif ve bilinçli bir hayat inşasının zemini olarak değerlendirilmiştir.[311]

Nitekim Ömer b. Abdülazîz'in, halkın dinî duygularının istismar edilmesini engelleyen bir zihin yapısına sahipti. Kader inancını istismar eden söylemlere karşı çıkmış, halkın adalet talebini hem meşru hem de dinî bir hak olarak görmüştür. Hutbelerinde kader anlayışını açıklayıcı bir dille işlemiş ve halkın bilinçlenmesini sağlamaya çalışmıştır.[312] Ona göre kader, insan iradesini tamamen yok sayan mutlak cebr anlayışıyla değil; ilahî takdirin yanında kulun sorumluluğunu içeren bir denge ile anlaşılmalıdır.[313]

Ömer b. Abdülazîz'in görüşleri, klasik Ehl-i Sünnet düşüncesinin "*kesb*" öğretisiyle büyük oranda örtüşmektedir. Cemalettin Erdemci'ye göre, Ömer b. Abdülazîz'in risâlesindeki bazı ifadeler cebrî unsurlar içermekle birlikte, bireysel sorumluluk alanını dışlamaz. Bu durum, dönemin politik baskı ortamında devletin meşruiyetini sağlama ihtiyacının bir yansıması olarak da okunabilir.[314]

Son günlerinde hastalığını Allah'ın takdiri olarak kabul eden Ömer b. Abdülazîz'in, kendisine önerilen tedaviyi reddetmiş ve çocuklarına dünyevî miras bırakmak yerine onları Allah'a emanet etmiştir. Bu tavır, kader inancının onun şahsında sadece teorik bir ilke değil; içselleştirilmiş ve yaşanmış bir bilinç hâline geldiğini göstermektedir.[315]

Sonuç olarak, Ömer b. Abdülazîz'in kader anlayışı; hem kelâmî hem de ahlâkî düzlemde tutarlı, dengeleyici ve yapıcı bir çizgiyi temsil etmektedir. Bu yaklaşım, sadece bireysel bir inanç meselesi değil; toplumsal sorumluluğun, adaletin ve liyakatin inşasında temel bir ilke olarak öne çıkmıştır.[316] Günümüzde İslâm dünyasında yönetişim, kamu ahlâkı ve kader-sorumluluk ilişkisi bağlamında yaşanan tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda, Ömer b. Abdülazîz'in çizgisi hâlen önemli bir referans noktasıdır. Onun bireysel kader ile toplumsal sorumluluk arasında kurduğu ilişki, çağdaş İslâm düşüncesine ilham sunmaya devam

[310] Ayhan, Ömer Bin Abdulaziz'in Maveraünnehir Siyasti. s. 29-36.
[311] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 333-339.
[312] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 79-85.
[313] Erdemci, "Ömer b. Abdulaziz; er-Risale Fi'r-Red Ala Kaderiyye". s. 95-103.
[314] Erdemci, "Ömer b. Abdulaziz; er-Risale Fi'r-Red Ala Kaderiyye". s. 98-104.
[315] Keskin- İbn-i Kesir, "*El- Bidaye ve Nihaye*". s. 351-356.
[316] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi". s. 333-340.

etmektedir.[317]

3.5. İslâm Düşüncesindeki Yeri

Ömer b. Abdülazîz'in, İslâm düşünce tarihinde yalnızca bir siyasi lider değil; adalet, zühd, takva ve ilimle donanmış şahsiyetiyle örnek bir Müslüman tipi olarak öne çıkmıştır. Emevîler dönemi çoğunlukla saltanat, lüks ve baskıcı politikalarla anılırken, Ömer b. Abdülazîz'in bu çizginin dışında bir yönetim anlayışı benimsemiş ve Hz. Peygamber ile Hulefâ-i Râşidîn'in izinden giden bir hilafet modeli sunmuştur.[318]

Adaleti esas alan yönetimi, israfa karşı kararlı tutumu, gayrimüslimlere ve Arap olmayan Müslümanlara yönelik eşitlikçi uygulamaları onu Emevî tarihindeki diğer halifelerden ayırmıştır. Bu anlayış, İslâm'ın ilk dönem değerlerini yeniden ihya etme çabası olarak değerlendirilmiş ve birçok âlim ve tarihçi tarafından kendisine "Beşinci Raşid Halife" unvanı verilmiştir. Bu nitelendirme, onun fikrî, ahlâkî ve yönetsel anlamda Raşid Halifeler çizgisine yakınlığını ortaya koymaktadır.[319]

Ömer b. Abdülazîz'in dönemine dair aktarılan rivayetler, sosyal adaletin sağlandığını, zekât fonlarının ihtiyaç sahiplerini bulmakta zorlandığını ve gelir dağılımındaki adaletsizliğin azaldığını göstermektedir. Bu uygulamalar, onun yönetim anlayışının yalnızca siyasî bir sistem değil; aynı zamanda İslâm ahlakına dayalı bütüncül bir yaşam modeli sunduğunu ortaya koymaktadır.[320] Dinî söylemleri araçsallaştırmak yerine, ilahî adalet ve kul hakkı ekseninde bir idare ortaya koyan Ömer b. Abdülazîz'in, çağdaş İslâm düşüncesi açısından hâlâ geçerliliğini koruyan bir modeldir. Onun döneminde şekillenen yönetim, ahlak ve adalet anlayışı günümüzde "*İslâmî yönetim*" tartışmalarında önemli bir referans olarak değerlendirilmektedir.[321]

Ömer b. Abdülazîz'in, İslâm düşüncesindeki yeri tarihsel bir figür olmanın ötesindedir. Adaleti, zühdü, kader ve sorumluluk bilinci, yönetime dair ehliyeti ve ilimle ilişkisi, onu hem teorik hem de pratik anlamda İslâm tarihinin seçkin şahsiyetlerinden biri hâline getirmiştir. Onun kader anlayışı, yalnızca bireysel bir inanç duruşu değil; aynı zamanda toplumsal adaletin,

[317] Ayhan, Ömer Bin Abdulaziz'in Maveraünnehir Siyasti; Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti" s. 81-86; Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 334-340.
[318] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 81-86.
[319] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 334-340.
[320] Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti". s. 79-84.
[321] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 334-340.

bireysel sorumluluk bilincinin ve kamu yönetiminin inşasında belirleyici bir rol oynamıştır.[322]

Ömer b. Abdülazîz'in kader anlayışı, kelâmî bir mesele olmanın ötesinde, siyasal bütünlüğü ve toplumsal düzeni korumayı amaçlayan bir yönetim stratejisiyle doğrudan ilişkilidir. *Er-Red 'alâ'l-Kaderiyye* isimli risâlesinde, kaderi inkâr eden eğilimlere karşı Allah'ın fiiller üzerindeki mutlak iradesi vurgulanmış; olumlu fiiller Allah'a, olumsuz eylemler ise bireye yüklenmiştir. Bu yaklaşım, yalnızca bireysel ahlakı değil, devlete ilişkin ahlâkî düzeni de içinde barındırmaktadır. İtaat, adalet ve tevekkül kavramlarının aynı zeminde buluştuğu bu tutum, erken dönem Ehl-i Sünnet kelâmının siyasal düzlemdeki tezahürlerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Ömer b. Abdülazîz'in kader konusuna dair kaleme aldığı risale, İslam düşünce tarihinde erken dönem kelam tartışmalarının önemli bir örneği olarak kabul edilmektedir. Kırk dört maddeden oluşan risale, kaderi inkâr eden bazı grupların görüşlerine karşı yazılmıştır. Risalede, karşıt görüşler net bir şekilde reddedilmiş ve yaygın kabul görmeyen fikirler sapkınlıkla itham edilmiştir.[323] Ömer b. Abdülazîz'in, sadece inanç düzeyinde bir savunma yapmakla kalmamış, aynı zamanda karşıtlarını ikna etmek için çaba sarf etmiş, ancak kendi görüşünün mutlak doğruluğunu vurgulamaktan geri durmamıştır.

Metnin teolojik yapısı incelendiğinde, Ömer b. Abdülazîz'in kader konusunda ağırlıklı olarak cebrî bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Her şeyin Allah'ın ezelî ilminde önceden belirlendiği, kişinin fiilleri üzerinde bağımsız bir iradesinin bulunmadığı, Allah'ın dilediğini hidayete erdirip dilediğini saptırdığı vurgulanmaktadır. Bu anlayışa göre, insanın dini kendi iradesiyle seçmesi mümkün görülmemektedir. Aksi görüşü savunanlar ise açıkça cehalet ve dalâletle itham edilmektedir. Ancak dikkat çekici bir ayrıntı olarak, olumlu fiiller Allah'a nispet edilirken, olumsuz davranışlar bireyin kendisine yüklenmiştir. Bu yaklaşım, mutlak cebr anlayışından farklı olarak, sorumluluğu sınırlı da olsa bireyle paylaşan bir yorum olarak değerlendirilebilir.[324]

Risalede kullanılan dil, sert ve eleştirel bir üslup taşımaktadır. Ömer b. Abdülazîz'in, muhaliflerini doğrudan hedef almakta ve fikirlerini hem inanç hem ahlâk düzeyinde eleştirmektedir. Kaderiyye'nin mutlak özgürlük anlayışına ve "*tevfîz"* eğilimine yönelik

---

[322] Keskin- İbn-i Kesir, "*El- Bidaye ve Nihaye*". s. 311-317.
[323] Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". s. 336-341.
[324] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 334-340.

eleştiriler, onun erken dönemin pragmatik siyasal kelâm yaklaşımına yakın bir tutum sergilediğini göstermektedir. Mutlak ilahî irade vurgusu, bir yandan insan özgürlüğüne açık bir eleştiri taşırken, diğer yandan yöneticilerin ilahî adalet adına hesap verebilirliğini de ima eder.[325]

Ömer b. Abdülazîz'in kelâmî çizgisi ne tam anlamıyla cebrî ne de tamamen özgürlükçüdür; ilahî iradenin hâkimiyetini kabul ederken, kulun sorumluluğunu da göz ardı etmeyen bir orta yol izler. "*Tevfîz*" gibi kavramların yer aldığı risale, farklı eğilimlerin tartışıldığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in kader anlayışı, risalede hem ilahî iradenin mutlak hâkimiyetini hem de kulun fiillerine dayalı sorumluluğu dengeli bir şekilde ortaya koymaktadır. Risâlede geçen "*Her şey Allah'ın ezelî ilminde takdir edilmiştir, kulun fiilleri üzerinde bağımsız bir tasarruf hakkı bulunmamaktadır*." şeklindeki ifadeler klasik cebrî anlayışı andırmaktadır. Ancak bu düşünceler, onun hilafet dönemindeki uygulamalarıyla birlikte değerlendirildiğinde çelişki değil, bağlamsal bir denge arayışı olarak okunmalıdır.[326]

Toplumsal adaletin tesisi, kamu malı üzerindeki tasarruflarda şeffaflık, gayrimüslimlerin haklarının korunması gibi somut adımlar atarak, insanın fiillerinde sorumluluğunu ön plana çıkarmıştır.[327] Bu durum, onun cebrî kader anlayışını pratikte sınırlayıp bireysel iradeye alan tanıyan bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.[328] Dolayısıyla Ömer b. Abdülazîz'in cebrî vurgularla inşa ettiği kelâmî dili, siyasal iktidarın meşruiyetini temellendirmeye değil; toplumsal sorumluluğu hatırlatmaya yöneliktir. Özellikle hadis kaynaklı delillere başvurulması, bu risâleyi dönemindeki diğer metinlerden ayırmaktadır. Hasan b. Muhammed el-Hanefî ve Hasan-ı Basrî'nin risâlelerinde ayetler ve aklî deliller ön planda tutulurken, Ömer b. Abdülazîz'in metninde sünnet vurgusu daha belirgindir. Bu fark, yalnızca metodolojik bir tercih değil; aynı zamanda dönemin siyasî ve mezhebî koşullarıyla da ilişkilidir.[329]

Risâlenin yazım süreci, Gaylan ed-Dimeşkî ile gerçekleşen mektuplaşmalara dayanmaktadır.[330] Gaylan, Ömer b. Abdülazîz'in gönderdiği mektubunda iki tür imamdan söz etmiş; *Kur'ân'dan* ayetlerle desteklediği bu görüşte, bir grubun insanları hidayete çağırırken

[325] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 334-340; Evkuran, Kelam Tarihi ve Ekolleri. s. 333-336.
[326] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi". s. 334-340.
[327] Ayhan, Ömer Bin Abdulaziz'in Maveraünnehir Siyasti. s. 21-27.
[328] Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşa Çabası"; Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri". s. 193-195.
[329] Özar, Josef Van Ess'in İslam Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 55-58.
[330] Kubat, "Kadere Dair İki Risale". s. 360-365.

diğerlerinin onları ateşe sürüklediğini belirtmiştir.[331] Mektubunda Allah'ın adaletine vurgu yapan Gaylan, kimsenin gücünün yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutulamayacağını, dolayısıyla iradenin zorunlu olduğunu savunmuştur. Ömer b. Abdülazîz'in ise bu fikirlere katılmamış; ancak Gaylan'a karşı düşmanca bir tavır sergilememiş, hatta onu devlet hazinesinde görevlendirmiştir. Bu tutum, halifenin ilmî farklılıklara rağmen kişisel düzeyde yapıcı bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. [332]

Ömer b. Abdülaziz'in kader inancına dair yaklaşımı yalnızca teorik düzeyde değil, aynı zamanda siyasî uygulamaları bağlamında da değerlendirilmesi gereken temel bir kaynak niteliğindedir. Risâlenin biçimsel içeriği, dönemin itikadî çatışmaları karşısında halifenin Ehl-i Sünnet çizgisini müdafaa etme refleksini ortaya koyarken; kullanılan dil, otoriter değil, ikna edici bir yöntemle muhataba seslenmeyi hedeflemektedir. Ömer b. Abdülazîz'in Gaylan ed-Dimeşkî'ye yönelik eleştirileri, bireysel iradenin sınırsız bir özgürlük alanı yaratamayacağını; aksine, bu özgürlük anlayışının ilahî iradeyle çatıştığında sapmaya yol açacağını vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, kader meselesinin yalnızca bireysel bir itikadî konu değil, aynı zamanda toplumsal istikrarın temeli olarak değerlendirildiğini göstermektedir.[333]

Bu risâlenin metni modern dönemde Josef Van Ess tarafından, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eserindeki nüshadan tahkik edilmiştir. Bugünkü tercümeler, Van Ess'in bu tahkikli metnine dayanmaktadır. Van Ess'e göre, bu risâle erken dönem kelâm literatürünün temel taşlarından biridir. Ömer b. Abdülazîz'in burada ortaya koyduğu yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in kader anlayışının oluşmasında etkili olurken; aynı zamanda Emevî siyasetinin cebrî çizgisine doğrudan eklemlenmeden kendine özgü bir tutum geliştirebilmiştir. Cebrî anlayışı benimsemekle birlikte, bunu seleflerinin aksine bir iktidar aracı olarak kullanmamış olması oldukça dikkat çekicidir.[334]

3.6. Risâlenin *Kur'ân-ı Kerim* ve Sünnet Temelli Yapısı

Ömer b. Abdülazîz'in *er-Red ʿalâ'l-Kaderiyye* adlı risâlesi, erken dönem İslâm düşüncesinde kader meselesine dair *Kur'ân-ı Kerim* ve Sünnet temelli savunmacı bir yaklaşımı yansıtır. Eserin temel amacı, kaderi inkâr eden Kaderiyye ekolünün görüşlerine karşı itikadî

[331] Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". s. 344-350.
[332] Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 334-340.
[333] Anonymous, "Ömer B. Abdülazîz'in Kaderiyye'ye Karşı Risalesinde Sünnet ve Hadis". . 112-117.
[334] Özar, Josef Van Ess'in İslâm Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 51-55.

meşruiyet zeminini muhafaza etmektir. Ömer b. Abdülazîz'in yöntemi dikkat çekicidir; zira o, spekülatif tartışmalardan ziyade nasslara sıkı sıkıya bağlı kalmayı tercih eder. Bu doğrultuda, Kur'ân-ı Kerim ayetlerinden ve sahih hadislerden doğrudan hareket ederek kelâmî akıl yürütmeden uzak, ancak nas temelli bir inanç tezi ortaya koyar.[335]

Risâle boyunca seçilen ayetler, kaderi Allah'ın ilmi, kudreti ve hikmeti bağlamında ele alır. Bilhassa *Tevbe Sûresi'nde* geçen *"Allah'ın bizim için yazdığından başkası asla başımıza gelmez..."*[336] ayetine yapılan vurgu, Ömer b. Abdülazîz'in kader anlayışında tevekkül ve teslimiyetin merkezi bir konumda bulunduğunu gösterir. Ömer b Abdülazîz'in yalnızca bu ayetleri aktarmakla kalmaz, aynı zamanda onların ahlâkî ve toplumsal sonuçlarını da değerlendirir. Bu yönüyle onun risâlesi, tefsirî bir perspektife sahip olup, kader inancını toplumsal düzenin inşasıyla ilişkilendirir.[337]

Risâlede hadislerin de önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kaderle ilgili sözleri, ümmetin inanç bütünlüğünü koruma amacıyla kullanılmıştır. Özellikle *"Her birinizin cennetteki ve cehennemdeki yeri yazılmıştır..."*[338] anlamındaki hadis, hem kadere iman ilkesini hem de insan fiilleri ile yazgı arasındaki dengeyi yansıtır. Bu durum, risâlenin yalnızca bir reddiye değil, aynı zamanda bir inanç sistemi kurma çabası olduğunu gösterir.[339]

Ömer b. Abdülazîz'in yaklaşımı, Hasan-ı Basrî'nin metoduna kıyasla daha kurumsal ve muhafazakâr bir karakter sergilemektedir. Hasan-ı Basrî ayetleri ardı ardına sıralayarak muhatabını doğrudan *Kur'ân'ı Kerim'in* hükmüyle baş başa bırakırken; Ömer b. Abdülazîz'in, nasları yorumlayarak açıklamayı tercih etmiş ve Sünnet'i delil sistematiğinin merkezine yerleştirmiştir. Dolayısıyla onun risâlesi, yalnızca bir iman bildirgesi değil, aynı zamanda Ehl-i Sünnet çizgisinin erken dönem formülasyonlarından biri olarak değerlendirilebilir.[340]

Ömer b. Abdülazîz'in kader anlayışı, halifelik göreviyle üstlendiği sorumluluk ve adalet merkezli siyasal tutumuyla doğrudan ilişkilidir. Emevî halifeleriyle kıyaslandığında Ömer b. Abdülazîz'in yönetim tarzı, içerik ve yöntem bakımından belirgin biçimde ayrılır. Bu farklılık yalnızca siyasî değil, itikadî meselelerdeki yaklaşımına da yansımıştır.

Kader konusuna dair görüşlerini içeren *er-Red'alâ'l-Kaderiyye* risâlesi, halife sıfatıyla

---

[335] Anonymous, "Ömer B. Abdülazîz'in Kaderiyye'ye Karşı Risâlesinde Sünnet ve Hadis". s. 112-117.
[336] et-Tevbe (9/51).
[337] Fahruddin Er-Râzi- Cebeci, *Mefatih'ül Gayb*. s. 28-33.
[338] Bağcı, "el-Buhari'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları". s. 37-42.
[339] Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 245-247.
[340] Erdemci, "*Ömer b. Abdulaziz; er-Risâle Fi'r-Red Ala Kaderiyye*". s. 108-113.

kaleme alınmış olması yönüyle yalnızca bireysel bir düşünce beyanı değil; kamu düzenini korumaya yönelik ilkesel bir duruşun da ifadesidir. Risâlede, kadere iman esasının ümmetin itikadî birliğini muhafaza etmede merkezi bir rol oynadığı vurgulanır. Bu durum, dönemin siyasî kargaşası ve mezhebî ayrışmaları göz önünde bulundurulduğunda, halifelik makamının dinî görüş bildirme sorumluluğuyla doğrudan bağlantılıdır.[341]

Ömer b. Abdülazîz'in halifelik sürecinde öne çıkan adalet vurgusu, zühdî yaşam tarzı ve halkla kurduğu temsiliyet ilişkisi, kader anlayışının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Kader, bu çerçevede yalnızca bir teslimiyet öğretisi değil; adil yönetim ve bireysel sorumluluk kavramlarını bütünleştiren bir inanç ilkesi olarak değerlendirilmiştir. Zira Ömer b. Abdülazîz'in, ilahî takdir anlayışını yönetim hatalarının mazereti hâline getirmek yerine, yöneticilik görevini ahlâkî bir sorumluluk bilinciyle yerine getirmiştir.[342]

Risâlede kullanılan ayet ve hadisler, yalnızca teolojik bir doğrulama değil; aynı zamanda kamu vicdanında karşılık bulacak ahlâkî bir çerçeve oluşturur. Bu doğrultuda kader, yöneticinin sorumluluktan kaçışını meşrulaştıran bir unsur olarak değil; bilakis, sorumluluğu daha bilinçli biçimde üstlenmeyi sağlayan bir ilke olarak ele alınmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in bu yaklaşımı, halifelik makamının yalnızca siyasî değil; aynı zamanda itikadî bir temsil gücü taşıdığını açık biçimde ortaya koymaktadır.[343]

Ömer b. Abdülazîz'in kader anlayışı, kelâmî bir tartışmanın ötesine geçerek siyasal misyonla örtüşen bir ilke bütünlüğü sunar. Kader inancı, hem bireyin hem de yöneticinin Allah'a karşı sorumluluğunu hatırlatan, toplumsal düzenin korunmasına hizmet eden temel bir itikadî prensip olarak konumlandırılmıştır.

[341] Anonymous, "*Ömer b. Abdülazîz'in Kaderiyye'ye Karşı Risâlesinde Sünnet ve Hadis*". s. 130-135.
[342] Ayhan, Ömer Bin Abdulaziz'in Maveraünnehir Siyasti. s. 38-41.
[343] Erdemci, "Ömer b. Abdulaziz; er-Risale Fi'r-Red Ala Kaderiyye". s. 108-111.

IV. BÖLÜM

İKİ RİSALEDEKİ KADER ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

"Metinler arası Bir Yaklaşımla İki Risâlede Kader Öğretisinin Mukayesesi, Kader Doktrinlerinin İki Risâle Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Değerlendirmesi"

4.1. İki Risalede Kaderin Tanımı

النص العربي:

إنَّ اللهَ تبارك وتعالى علِمَ ما العبادُ عاملون قبل أن يخلقهم، وكتب ذلك في علمه، غيرَ أنه لم يجعل علمَه حُجَّةً عليهم ولم يسلبهم القدرةَ على الطاعة والمعصية، بل أمرهم ونهاهم، وابتلاهم ليبلو أخبارهم، وهو غيرُ ظالمٍ للعبيد.

Türkçe:

Allah Teâlâ kulların ne yapacağını onları yaratmadan önce bilmiş ve ilminde yazmıştır; ancak bu bilgiyi kullar aleyhine bir delil kılmamış, onlardan itaati ve isyanı yapabilme kudretini almamıştır. Onları emretmiş, yasaklamış ve imtihan etmiştir. O kullara zulmedici değildir.[344]

النص العربي:

إنَّ القدرَ أمرٌ قدَّره الله بعلمِه، وأجراه بحكمتِه، وقضاه بعدلِه، لا يخرج شيءٌ من الخلق عن مشيئتِه، ولا يُسلب[345] العبدُ بذلك ما أُمر به من الطاعة وما نُهي عنه من المعصية.

Türkçe:

Kader, Allah'ın ilmiyle takdir ettiği, hikmetiyle yürüttüğü ve adaletiyle hükme bağladığı bir

---

[344] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*, 68/78-94.

[345] El-Isfehani, *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. S. 353-354.

emirdir. Yaratılmış hiçbir şey O'nun iradesi dışına çıkmaz; fakat bu durum kulun emredildiği itaati ve yasaklandığı günahı terk etme sorumluluğunu ortadan kaldırmaz.[346]

Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülazîz'in kader konusundaki temel yaklaşımları, kaderi nasıl tanımladıkları ve ilahi irade ile nasıl ilişkilendirdiklerinde belirginleşir. Her iki metinde de Allah'ın kudreti ve bilgisi merkezdedir; ancak bu kudretin insan üzerindeki yansımaları ve insan fiillerine etkisi farklı biçimlerde değerlendirilmiş olduğunu görmekteyiz.

Hasan-ı Basrî, kaderi çoğunlukla Allah'ın önceden bilmesi ve yazması ile sınırlandırmaz; insanın eylemlerinin kendi iradesiyle gerçekleştiğini vurgular. Allah'ın iradesi her şeyi kuşatmakla birlikte, kulun tercih ve sorumluluğu iptal edilmez.[347] Ona göre kader, Allah'ın mutlak bilgisiyle uyumlu olmakla birlikte, insanın özgür seçimiyle şekillenir.[348] Bu yaklaşım, erken dönem Ehl-i Sünnet kelâmında insan iradesi ile ilahi irade arasında bir denge kurma çabası olarak değerlendirilebilir.

Ömer b. Abdülaziz ise kaderi, inanç birliğini sağlayan ve toplumsal istikrarı destekleyen bir ilke olarak tanımlar. Risâlesinde Allah'ın her şeyi dilediği gibi yarattığını vurgulamakla birlikte, insanların fiillerinde cebir altında olmadığını belirtir. Kader, onun anlayışında Allah'ın kudret ve iradesiyle belirlenen düzenin bir parçası olmakla birlikte, insanların sorumluluğunu ortadan kaldırmaz.[349] Bu bağlamda Ömer b. Abdülaziz, kaderi hem bireysel bir inanç zemini hem de halifelik görevine ilişkin ahlâkî ve toplumsal sorumluluğun dayanağı olarak konumlandırdığını ifade etmek mümkündür.

Her iki yaklaşım karşılaştırıldığında, Hasan-ı Basrî daha çok bireysel iradeye ve ahlâkî sorumluluğa odaklanırken; Ömer b. Abdülaziz, kaderi toplumsal ve siyasî sorumlulukla iç içe değerlendiren bir perspektif geliştirmiştir. Bu farklılık, sadece kelâmî çerçevede değil; aynı zamanda halifelik makamının yürüttüğü yönetim ve reform uygulamalarında da kendisini göstermektedir.

---

[346] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*, 68/78-94.
[347] Evkuran, *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. s. 33-36.
[348] Evkuran, *Sistematik Kelam*, 3. Baskı (Ankara: Fecr, 2020). s. 529-534.
[349] Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri". s. 197-201.

4.2. İnsan İradesi ve Sorumluluğu

النص العربي

إنما يُجازي اللهُ العبادَ على أعمالٍ اكتسبوها بإرادتهم، ولو كانوا مجبورين عليها ما صحَّ ثوابٌ ولا عقاب، ولا كان للأمر والنهي معنى، ولكن اللهَ عدلٌ حكيم، كلَّفهم وهم مطيقون.

Türkçe:

Allah kulları ancak kendi iradeleriyle kazandıkları fiillerden dolayı cezalandırır ya da mükâfatlandırır. Eğer onlar zorlanmış olsaydı sevap ve cezanın, emir ve yasağın bir anlamı kalmazdı. Allah adil ve hikmet sahibidir; kullarını güç yetirebildikleri şeylerle sorumlu kılmıştır.[350]

النص العربي:

عاملٌ في[351] للعبدِ اختيارٌ فيما أُمِر به ونُهِي عنه، واللهُ خالقُ قدرتِه وخالقُ فعلِه، فليس العبدُ مجبورًا ولا مستقلًّا، بل سلطان ربِّه.

Türkçe:

Kulun, emredilen ve yasaklanan hususlarda bir tercihi vardır; onun kudretini de fiilini de yaratan Allah'tır. Kul ne zorlanmıştır ne de bütünüyle bağımsızdır; Rabbinin hâkimiyeti içinde fiil işler.[352]

Hasan-ı Basrî'ye göre insan iradesi, Allah'ın takdiriyle çelişen bir unsur değil; aksine onun tarafından tanınan bir sorumluluk alanıdır. Kulun kendi eylemleriyle cenneti veya cehennemi hak edeceği ifade edilir. Bu anlayış, kaderi cebrî bir zorunluluk olarak değil; özgür iradeyle sınanan bir imtihan alanı olarak tanımlar.[353] Dolayısıyla, insan fiilleri sadece bireysel sorumluluğun bir yansıması değil, aynı zamanda Allah'ın ilmi ve kudretiyle uyumlu bir biçimde şekillenen ahlâkî bir sınav olarak görülür.

Ömer b. Abdülaziz ise insanın fiillerinde bir irade sahibi olduğunu kabul etmekle birlikte, bu iradenin ilahi irade çerçevesinde işlediğini vurgular. İyiliğe ya da kötülüğe yönelme kulun

[350] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*, 68/78-94.
[351] El-Isfehani, *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. s. 354-355.
[352] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*, 68/78-94.
[353] Erdemci, "Ömer b. Abdulaziz; er-Risale Fi'r-Red Ala Kaderiyye". s. 108-113.

tercihidir; ancak bu tercihler, Allah'ın bilgisi ve kudreti dâhilinde gerçekleşir. Bu perspektif, Ehl-i Sünnet'in "*kesb*" anlayışıyla uyumludur ve hem bireysel hem de toplumsal sorumluluğu dengede tutar.[354]

Her iki yaklaşım karşılaştırıldığında, Hasan-ı Basrî daha çok bireysel ahlâkî sorumluluğun altını çizerken; Ömer b. Abdülaziz, insan iradesini toplumsal düzen ve halifelik görevine bağlayarak, kader ve irade arasındaki dengeyi hem bireysel hem de yönetsel boyutta yorumlamaktadır. Bu durum, onun risâlesinin yalnızca bir kelâm metni değil; aynı zamanda toplumsal ve siyasal sorumlulukları da dikkate alan bütüncül bir anlayışı yansıttığını gösterir.

4.3. *Kur'ân-ı Kerim* Ayetlerinin Kullanımı ve Yorum Biçimi

النص العربي

قال الله تعالى :﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾، وقال :﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾، فدلَّ بذلك على أن العمل من العبد، والجزاء من الله.

Türkçe:

Allah Teâlâ: "Kim salih amel işlerse kendi lehinedir; kim kötülük yaparsa kendi aleyhinedir" ve "Her nefis kazandığına karşılık rehindir" buyurmuştur. Bu da fiilin kuldan, karşılığının Allah'tan olduğunu göstermektedir.[355]

النص العربي

قال الله تعالى :﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، فبيَّن أن مشيئة العباد تابعة لمشيئتِه، ثم قال :﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا[356] مَا اكْتَسَبَتْ﴾، فجمع بين الأمرين.

Türkçe:

Allah Teâlâ "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" buyurarak kulun iradesinin Allah'a bağlı olduğunu açıklamış; ardından "Kazandığı lehine, kazandığı aleyhinedir" buyurarak sorumluluğu da sabitlemiştir. Böylece iki ilkeyi birlikte zikretmiştir.[357]

Hasan-ı Basrî'nin risâlesinde *Kur'ân* ayetleri, ardışık bir biçimde sunulur; ayetler genellikle doğrudan aktarılır ve yorum okuyucuya bırakılır. Bu yöntem, doğrudan *Kur'ân'a*

---

[354] Şahin, "Ömer b. Abdulaziz'in Hukuk Anlayışı". s. 529-535.
[355] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*, 68/78-94.
[356] El-Isfehani, *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. s. 355.
[357] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*, 68/78-94.

dayalı ve vicdana hitap eden bir yaklaşımı ortaya koyar. Seçilen ayetler özellikle bireysel sorumluluk, amel-iman ilişkisi ve insanın imtihan süreci üzerinde yoğunlaşır.[358] Hasan-ı Basrî'nin bu yöntemi, okuyucunun ayetler aracılığıyla kendi irade ve sorumluluk anlayışını derinlemesine düşünmesini teşvik eder.

Ömer b. Abdülaziz ise ayetleri açıklayıcı cümlelerle sunar, hadislerle destekler ve topluma rehberlik eden daha sistemli bir yorum geliştirir. Bu yaklaşım, risâlenin yalnızca bireysel inanç rehberi değil; aynı zamanda toplumun itikadî birliğini koruma ve dini öğretim açısından bir yönlendirme aracı olduğunu gösterir. Ömer'in yöntemi, nasların ahlâkî ve toplumsal sonuçlarını da açıklayarak hem iman hem de davranış düzeyinde bir rehberlik sunar.[359]

Bu yöntemsel farklılıklar, iki risâlenin telif edildiği tarihsel bağlam ve hitap ettiği muhatap kitlesi ile de ilişkilendirilebilir. Nitekim Ömer b. Abdülaziz'in risâlesi, Hasan-ı Basrî'nin eserine kıyasla daha sonraki bir dönemde kaleme alınmıştır; bu nedenle dönemin kelâmî tartışmaları ve siyasî ihtiyaçlarıyla uyumlu olarak daha sistematik ve açıklayıcı bir üslup geliştirmiştir. Ayrıca, Ömer'in halifelik makamındaki sorumlulukları, ayetlerin yalnızca bireysel rehberlik için değil, aynı zamanda toplumsal düzen ve kamu vicdanı açısından yorumlanmasını gerekli kılmıştır.

Genel olarak, Hasan-ı Basrî bireysel vicdan ve ahlâkî sorumluluğa odaklanırken; Ömer b. Abdülaziz, toplumsal ve siyasî boyutları da dikkate alan bir yorumla, *Kur'ân* ve Sünnet kaynaklı inanç ilkelerini hem bireysel hem de toplumsal düzeyde uygulamaya dönük bir perspektifle sunmaktadır. Bu fark, erken dönem İslâm düşüncesinde metodolojik çeşitliliğin ve hitap edilen kitlenin önemini ortaya koyar.

4.4. Cebrî Görüşlere Karşı Tavır

النص العربي

من زعم أنَّ اللهَ أجبر العبادَ على المعاصي ثم عذَّبهم عليها فقد نسب إلى الله الظلم، واللهُ تعالى يقول :﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾.

[358] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*. s. 142-145.
[359] Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri". s. 203-209.

Türkçe:

Kim Allah'ın kulları günaha zorlayıp sonra onları cezalandırdığını iddia ederse Allah'a zulüm isnat etmiş olur. Hâlbuki Allah "Rabbin kimseye zulmetmez" buyurmuştur.[360]

Ömer b. Abdülaziz

النص العربي

لنفسه من العدل والحكمة[361] لا نقولُ بالجبر فنُسقِطَ التكليف، ولا ننكر القدر فنُبطِلَ الإيمان، ولكن نثبت ما أثبته الله.

Türkçe:

Biz cebri savunarak sorumluluğu düşürmeyiz, kaderi inkâr ederek imanı da geçersiz kılmayız. Allah'ın kendisi için sabit kıldığı adalet ve hikmeti esas alırız.[362]

Hasan-ı Basrî, cebrî yaklaşımlara karşı doğrudan polemik yürütmektense, *Kur'ân* merkezli bir mücadele geliştirir. Onun risâlesinde seçtiği ayetler, insanın iradesi ve sorumluluğu üzerinde yoğunlaşır. Bu tutum, Cebriyye'nin insan fiillerini bütünüyle ilahî kudrete indirgeme anlayışına karşı, bireysel vicdanı merkeze alan bir yaklaşım olarak dikkat çeker. Hasan-ı Basrî'ye göre insan, fiillerinden sorumlu bir varlıktır; dolayısıyla kader inancı, insanın sorumluluk bilincini ortadan kaldırmaz. Bu yönüyle onun düşüncesi, erken dönem kelâmî tartışmalarda insan özgürlüğünü savunan dengeli yaklaşımlardan birini temsil eder.[363]

Ömer b. Abdülaziz ise Cebriyye'nin aşırı yorumlarına karşı daha açık ve siyasal bir duruş sergiler. Kulların yaptıkları fiillerden sorumlu olduklarını açıkça ifade eder; ancak bunu doğrudan bir polemik diliyle değil, mutedil ve uzlaştırıcı bir inanç açıklamasıyla temellendirir. Bu tavır, halifelik makamının gerektirdiği dengeleyici misyonun bir yansımasıdır. Onun amacı, farklı inanç eğilimlerini dışlamadan, itikadî istikrar sağlamaktır.[364]

Her iki düşünürün cebr anlayışına yaklaşımı, kader tartışmalarının yalnızca teorik bir

[360] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*, 68/78-94.
[361] El-Isfehani, *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. s. 353-356.
[362] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*, 68/78-94.
[363] Erdemci, "Ömer b. Abdulaziz; er-Risale Fi'r-Red Ala Kaderiyye". s. 108-113
[364] Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri". s. 204-209.

problem değil, aynı zamanda ahlâkî ve toplumsal bir mesele olarak ele alındığını göstermektedir. Hasan-ı Basrî bireysel sorumluluğu öne çıkararak iman-amel bütünlüğünü güçlendirirken; Ömer b. Abdülaziz, bu sorumluluk bilincini devlet yönetimi ve ümmet birliği açısından temellendirmiştir.

4.5. Kader Anlayışının Siyasal ve Toplumsal İşlevi

النص العربي

إنما أُمر العبدُ ليعمل، ونُهي ليجتنب، ولم يُؤمَر ليحتجَّ بالقدر، فإن الاحتجاجَ به يُفسد الدينَ والعمل.

Türkçe:

Kul amel etmek için emredilmiş, sakınmak için yasaklanmıştır; kaderle mazeret üretmek için değil. Kaderle gerekçelendirme din ve ameli bozar.[365]

النص العربي

إنما استقام أمرُ الأمة بالعدل، ولا عدلَ مع الجبر، ولا صلاحَ للرعية إذا بُطِلَ الحساب[366].

Türkçe:

Ümmetin düzeni ancak adaletle ayakta durur. Cebirle adalet olmaz; hesap bilinci ortadan kalkarsa toplum da bozulur.[367]

Hasan-ı Basrî'nin bağımsız bir âlim kimliğine sahip olması, onun özgür irade vurgusunu ön plana çıkarmasına imkân tanımıştır. *Er-Risâle fi'l-Kader* adlı eserinde kader konusu, bireyin sorumluluğu ve ahlâkî özerkliği bağlamında ele alınır. Bu yaklaşım, dönemin siyasî otoritelerinin cebrî söylemlerine karşı bireysel özgürlüğü savunan bir duruşu temsil eder. Hasan-ı Basrî, kaderi insanın kendi fiillerinden sorumlu olduğu bir inanç alanı olarak tanımlar; böylece kader anlayışını bireyin içsel muhasebesini ve ahlâkî olgunluğunu destekleyen bir çerçevede yorumlar.[368]

Ömer b. Abdülaziz ise halife olarak toplumun inanç bütünlüğünü, siyasal istikrarını ve toplumsal düzenini muhafaza etme sorumluluğunu üstlenmiştir. *er-Red ʿale'l-Kaderiyye* adlı risâlesi, bireysel sorumluluğu ihmal etmeden halkı doğru inanç çizgisine yönlendiren dengeli bir yapıya sahiptir. Onun kader anlayışı, ilahî irade ile insan sorumluluğu arasındaki dengeyi

---

[365] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*, 68/78-94.
[366] El-Isfehani, *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. s. 353-356.
[367] Wilferd, *Hasan al-Basri on Qadar*, 68/78-94.
[368] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi. s. 139-142*; Evkuran, *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. s. 33-36.

esas alır. Bu denge, hem itikadî bütünlüğü sağlama hem de toplumun dinî istikrarını koruma hedefiyle temellendirilmiştir.[369]

Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımı bireysel sorumluluk bilincini güçlendiren ahlâkî bir perspektif taşırken, Ömer b. Abdülaziz'in anlayışı daha çok toplumsal düzenin tesisi ve inanç birliğinin korunması amacına yöneliktir. Bu açıdan bakıldığında, Hasan-ı Basrî'nin kader öğretisi vicdanî bir iç muhasebeyi öne çıkarırken;[370] Ömer b. Abdülaziz'in anlayışı, daha çok toplumsal düzenin korunması ve ümmet bütünlüğüne yöneliktir.[371] Bu açıdan halkı eğitmek, inançta sapmalardan korumak ve toplumsal barışı sağlamak bu anlayışın temel hedeflerindendir.[372]

4.6. Siyasal Konumun Teolojik Söyleme Etkisi

النص العربي

القدرُ علمُ الله السابق، والعملُ من العبد اكتسابًا، ولو لم يكن كذلك ما صحَّ وعدٌ ولا وعيد.

Türkçe:

Kader Allah'ın ezelî ilmidir; amel ise kulun kazanımıdır. Aksi hâlde vaat ve tehdit anlamını yitirirdi.

النص العربي

شاءَ اللهُ الأفعالَ بعلمه، وخلقها بقدرته، وكسبها العبادُ بما أُعطوا من الاختيار[373].

Türkçe:

Allah fiilleri ilmiyle dilemiş, kudretiyle yaratmış; kullar ise kendilerine verilen tercih ile onları kazanmıştır.

Hasan-ı Basrî'nin kader risâlesi, doğrudan bir siyasal muhalefet bildirgesi olmasa da, yaşadığı dönemin siyasal baskı ortamı göz önüne alındığında,[374] inanç manifestosu niteliği

---

[369] Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". s. 341-347.
[370] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 177-178.
[371] Ayhan, Ömer Bin Abdulaziz'in Maveraünnehir Siyasti. s. 81-85.
[372] Kasım Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Ehl-i beyt ve Taraftarlarıyla İlişkileri" 7 (2022), 198-203.
[373] El-Isfehani, *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. s. 356.
[374] Özar, Josef Van Ess'in İslâm Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 39-44; Kubat, Hasan el-Basr-i Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri. s. 226-232.

taşıdığı söylenebilir.[375] Haccâc b. Yusuf gibi yönetici figürlerin cebrî anlayışı desteklemesi, kader doktrininin siyasal bir araç olarak kullanılabileceğini göstermektedir.[376] Bu bağlamda Basrî'nin özgür iradeyi ve bireysel sorumluluğu merkeze alan tavrı, yalnızca teolojik bir tercih değil; dolaylı bir siyasal duruş anlamı da taşır.[377]

Hasan-ı Basrî, açık bir siyasal muhalif olmasa da, kader yorumuyla Emevî siyasetinde yaygın olan itaat merkezli cebrî yorumu kırmayı hedefler. Cebir üzerinden halkı pasifleştiren anlayışa karşı irade vurgusu, bireyleri bilinçlendirmeye ve hesap soran bir inanç duruşuna yönlendirir. Bu yönüyle Basrî, pasif direnişin teolojik temsilcisi olarak okunabilir.[378]

Ömer b. Abdülaziz ise doğrudan iktidarın merkezinde yer alır.[379] Onun kader anlayışı, yönetici pozisyonundan kaynaklanan farklı sorumlulukları içerir. Halife olarak hem halkın itikadî güvenliğini hem de toplum düzenini sağlamakla yükümlüdür. Bu nedenle risâlesindeki kader vurgusu, toplumu aşırılıklardan koruma ve dengeyi sağlama amacına yöneliktir; ne cebrî mutlakçılığa kapı açar ne de kaderi tamamen reddeden yaklaşımlara izin verir.[380] Dengeli, adalet odaklı ve bütünleştirici bir yaklaşım sergiler.

Bu durum, Ömer'in kader söyleminin doğrudan kamu düzeni ve siyasal meşruiyetle ilişkili olduğunu ortaya koyar.[381] Onun kader yorumu, halkı pasif kılmak yerine sorumlu bireyler hâline getirmeyi hedefler.[382] Devletin inanç üzerinden toplumsal dengeyi kurma çabası, onun teolojik yaklaşımının merkezinde yer alır ve böylece kader, yalnızca bireysel iman değil, kolektif ahlâkın temel yapı taşı hâline gelir.[383]

---

[375] Özar, Josef Van Ess'in İslâm Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 41-44; Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". s. 58-63.
[376] Yıldız, "İslâm Mezhepleri ile Kültür Coğrafyası Arasındaki İlişkiler Üzerine Yöntemsel Bir Yakalaşım". s. 36-50; Lami, İslâm Mezhepleri (El Milel Ven Nihâl Tercümesi), Abdülkerim Eş- Şehristânî. s. 110-114; Aydınlı, "Din-Mezhep İlişkisi veya İlişkisizliği Sorunu". s. 199-205.
[377] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 123-128.
[378] İslamoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. s. 125-128.
[379] Şahin, "Ömer b. Abdulaziz'in Hukuk Anlayışı". s. 539-545; Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri"; Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". s. 183-188.
[380] Yıldız, "İslâm Mezhepleri ile Kültür Coğrafyası Arasındaki İlişkiler Üzerine Yöntemsel Bir Yakalaşım". s. 36-50; Evkuran, *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. s. 33-36.
[381] Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Ehl-i beyt ve Taraftarlarıyla İlişkileri". s. 183-209; Ayhan, Ömer Bin Abdulaziz'in Maveraünnehir Siyasti; Koç, "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri". s. 31-36.
[382] Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". s.331-350; Öztürk, "İslâm Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri". s. 279-284.
[383] Hatalmış, "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşa Çabası". s. 345-350; Ulutaş, "Ömer bin Abdülaziz'in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risâlesi". s. 329-334.

4.7. Kader Meselesinin Dönemsel ve Mezhepsel Evrimi

النص العربي

القدر[384] لم يكن هذا الجدلُ معروفًا في الصدر الأول، وإنما حدث حين قال قومٌ بالجبر، وقال آخرون بإنكار.

Türkçe:

Bu tür tartışmalar ilk dönemde bilinmiyordu; cebri savunanlar ve kaderi inkâr edenler ortaya çıkınca gündeme geldi.

النص العربي

مضى السلفُ على إثبات القدر مع العدل، لا إفراطَ ولا تفريط[385].

Türkçe:

Selef, ne aşırılığa ne ihmale düşmeden kaderi adaletle birlikte kabul ederek yol aldı

İncelenen risâleler, kader meselesinin sabit ve kapalı bir doktrinden ziyade, erken dönem İslâm düşüncesinde farklı görüşlerin ortaya çıktığı dinamik bir tartışma alanı olduğunu göstermektedir. Hasan-ı Basrî'nin özgür irade vurgusu ve bireysel sorumluluğu önceleyen yaklaşımı, sonraki yüzyıllarda Mu'tezilî kelâm geleneğinin şekillenmesinde etkili olan düşünsel bir zemin oluşturmuştur. *er-Risâle*, yalnızca inanca dair açıklayıcı bir metin olmanın ötesinde, dönemin kader tartışmaları içerisinde belirli bir konumu ifade eden ve cebrî söylemlerin doğurduğu teolojik sorunlara karşı ilkesel bir tutum ortaya koyan bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede risâle, kader anlayışının daha dengeli bir biçimde ele alınmasına katkı sunan erken dönem metinlerden biri olarak dikkat çekmektedir.

Ömer b. Abdülazîz'in kader anlayışı, sistemli ve dengeli bir yaklaşımla ele alınmış, kurumsal bir çizgiye sahiptir. Selefin ve gelecekte kurulacak Ehl-i Sünnet geleneğinin yaklaşımıyla büyük ölçüde örtüşen bu anlayış, erken dönemde Sahâbe ve Tâbiîn ulemâsı tarafından temsil edilen, ilâhî takdir ile insanın irade ve sorumluluğunu birlikte ele alan dengeci tutumu sürdürür. Selef döneminde temelleri atılan bu yaklaşım, ilerleyen yüzyıllarda Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi Sünnî kelâm ekollerinin doktrinel çerçevesinde sistematik bir form kazanmış ve böylece kader meselesinde ana akım bir çizgi hâline gelmiştir. Ömer b. Abdülazîz'in risâlesi de tam bu çizgi üzerinde yer almakta; kader inancının doğru anlaşılması

[384] Feryal Salem, "Freewill, Qadar, andKasbin the Epistle of Ḥasan al-Baṣrī to ʿAbd al-Malik", *The Muslim World* 104/1-2 (2014), s. 193-198.
[385] El-Isfehani, *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. s. 356.

ve toplumsal zeminde sahih biçimde yerleşmesi için kaleme alınmış, açıklayıcı ve yönlendirici bir metin olma niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle onun yaklaşımı hem selefin inanç mirasını devam ettirmekte hem de daha sonra şekillenecek olan Sünnî doktrinin temel ilkelerine katkı sağlayan bütüncül bir perspektif sunmaktadır.

Her iki yaklaşımın birlikte analizi, kader inancının mezhep sınırları ve kelâmî kategorilerden bağımsız olarak, farklı tarihsel koşullarda yeniden üretilebildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, kader meselesinin yalnızca naklî delillerle değil, aynı zamanda dönemsel ihtiyaçlarla da şekillenen bir konu olduğunu göstermektedir.

4.8. Karşılaştırmalı Genel Değerlendirme ve Akademik Çıkarımlar

النص العربي

لا يُحتجُّ بالقدر على الخطيئة، وإنما يُحتجُّ به عند المصيبة[386].

Türkçe:

Kader günah için mazeret yapılamaz; ancak musibetlerde hatırlanır.

النص العربي

بالقدر تقوم العقيدة، وبالعدل تستقيم الأمة، وبالمحاسبة تُحفظ الشريعة[387].

Türkçe:

İnanç kaderle, ümmet adaletle, şeriat ise hesap bilinciyle korunur.

Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülaziz, kader anlayışı üzerinden erken dönem İslâm düşüncesinin iki farklı yönünü temsil eder.[388] Bu iki yaklaşım, yalnızca teolojik düzlemde değil; söylem biçimi, delillendirme yöntemi, muhatap kitlesi ve siyasal pozisyon bakımından da anlamlı karşıtlıklar barındırır.[389]

Hasan-ı Basrî'nin kader görüşü, bireysel sorumluluğu öne çıkaran, cebrî düşünceye karşı

[386] Feryal Salem, "Freewill, Qadar, andKasbin the Epistle of Ḥasan al-Baṣrī to ʿAbd al-Malik", The Muslim World 104/1-2 (2014), s. 193-198.
[387] El-Isfehani, *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. s. 356-357.
[388] Kubat, "Kadere Dair İki Risâle". s. 351-374; Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu s. 81-97*; Öztürk, "*İslâm Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri*". s. 260-264.
[389] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi*; Erdemci, "Ömer b. Abdulaziz; er-Risâle Fi'r-Red Ala Kaderiyye". s. 108-113.

Kur'ân-ı Kerim merkezli bir inanç savunmasıdır.[390] Onun söylemi, pasif direniş içeren, fakat açık polemikten uzak, inşa edici bir tavırla kaleme alınmıştır.[391] Bu yönüyle Basrî, bireyin vicdanına seslenir; özgür irade ve ahlaki sorumluluk temelinde bir kader tasavvuru geliştirir.[392] Siyasal bağlamda ise Emevî iktidarının cebrî anlayışına doğrudan karşı çıkmasa da, bireyin sorumluluğunu vurgulayan yorumuyla bu anlayışın zımnî bir eleştirisini sunar.[393]

Ömer b. Abdülaziz ise kader konusunu bir halife olarak, halkın inanç birliğini sağlamak ve toplumsal düzeni korumak amacıyla ele alır.[394] Onun risâlesi yalnızca itikadî bir açıklama değil, aynı zamanda yönetim pratiğini yönlendiren bir siyasal doktrindir. Delillendirmede ayetlerle birlikte hadisleri de kullanması, açıklayıcı ve bütüncül bir söylem geliştirmesini sağlar. Ömer'in yaklaşımı, ne cebrî determinizme teslim olmuş bir anlayışı yansıtır, ne de bireysel özgürlük adına otoritenin varlığını ihmal eder; dengeli ve düzenleyici bir çizgi izler.

Her iki yaklaşım da kaderi salt metafizik bir mesele olmaktan çıkarıp, yaşanan dönemin siyasal, toplumsal ve itikadî krizlerine bir cevap olarak şekillendirmiştir. Bu açıdan kader, hem kişisel bir inanç hem de bir siyasal söylem aracı hâline gelmiştir. Bu da İslâm düşüncesinde kader tartışmalarının yalnızca kelâmî değil, aynı zamanda teopolitik bir karakter taşıdığını gösterir.

Sonuç olarak, Hasan-ı Basrî kaderi bireyin imtihan alanı olarak görürken, Ömer b. Abdülaziz onu toplumun ahlaki dengesini kuran bir ilkeler sistemi olarak yorumlamıştır. İki farklı kader tasavvuru, iki farklı siyasal duruşu ve söylem kültürünü yansıtır. Tez çalışması boyunca ulaşılan karşılaştırmalı veriler, erken dönem İslâm düşüncesinde kader inancının sabit değil, bağlama göre şekillenen, çok boyutlu bir kavramsal yapı arz ettiğini göstermektedi

4.9. Genel Karşılaştırma ve Değerlendirme

Hasan-ı Basrî ile Ömer b. Abdülaziz'in kader anlayışları, *Kur'ân-ı Kerim* ve Sünnet temelli aynı kaynaklardan beslenmelerine rağmen farklı siyasal, toplumsal ve entelektüel

---

[390] Evkuran, *Kelam Tarihi ve Ekolleri*; Mehmet Evkuran, *Sistematik Kelam. 523-534*; Özar, Josef Van Ess'in İslâm Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları. s. 28-34; Kubat, *Hasan el-Basri- Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. s. 226-231.

[391] İslâmoğlu, *Hasan-el Basri Kader Risâlesi ve Şerhi.* s.140-145; Şahin Güven, Hasan-ı Basri'nin Kader Risâlesinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi (tez). s. 5-32; Cengiz Güler, Hasan-ı Basri'nin Tefsirindeki Kader Telakkisinin Kader Risâlesi ile Mukayesesi (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2024). s. 144-148

[392] Yıldırım, *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. s. 77-80.

[393] Aydınlı, "Din-Mezhep İlişkisi veya İlişkisizliği Sorunu"; Yıldız, "İslâm Mezhepleri ile Kültür Coğrafyası Arasındaki İlişkiler Üzerine Yöntemsel Bir Yakalaşım". s. 46-49.

[394] Ayhan, Ömer Bin Abdulaziz'in Maveraünnehir Siyasti. s. 39-42.

konumlar çerçevesinde şekillenen iki özgün düşünsel çizgiyi temsil etmektedir. Hasan-ı Basrî, bireysel sorumluluk, özgür irade ve ahlâkî bilinç üzerinde yoğunlaşırken; Ömer b. Abdülaziz, kader anlayışını toplumsal barış, inanç birliği ve yönetim istikrarı bağlamında yorumlayan dengeli bir yaklaşım geliştirmiştir.

Her iki risâle, kader inancının İslâm düşüncesinde sabit bir ilke olarak değil; tarihî, toplumsal ve siyasal bağlamlara göre yeniden yorumlanan ve işlev kazanan bir ilke olduğunu göstermesi bakımından önem taşır. Bu karşılaştırma, kader anlayışının yalnızca metafizik bir kavram değil; bireysel ahlâk, toplumsal düzen ve siyasal meşruiyet açısından da çok boyutlu işlevler üstlenebileceğini ortaya koymaktadır.

Bu tez çalışması, sadece iki risâlenin metinsel çözümlemesini sunmakla kalmamış; aynı zamanda İslâm düşüncesindeki kader tartışmalarının tarihsel çeşitliliğine ve bağlamsal derinliğine dair önemli değerlendirmeler sunmuştur. Böylece, erken dönem İslâm entelektüel ortamında kader konusunun hem bireysel hem toplumsal hem de siyasal işlevleri bakımından nasıl yorumlandığına dair bütüncül bir perspektif elde edilmiştir.

4.10.Tablo: Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülazîz'in Risâlelerinde Kader Konusunun Tartışma Biçimleri ve Teolojik Duruşları

Tartışma Alanı	Hasan-ı Basrî – *er-Risâle fi'l-Kader*	Ömer b. Abdülazîz – *er-Red ʿale'l-Kaderiyye*
İtikadî Tartışmanın Amaç ve Yönelimi	Cebrî anlayışa karşı özgür iradeyi ve bireysel sorumluluğu temellendirme.	Kaderiyye'nin insan merkezli yaklaşımına karşı toplumsal inanç birliğini koruma.
İfade Biçimi / Üslup	Âyetler ardışık şekilde ve yorum katılmadan verilir; dolaylı eleştiri barındırır	Âyet ve hadislerle açıklamalı, didaktik ve doğrudan yönlendirici bir söylem içerir
***Kur'ân-ı Kerime* Dayanma Biçimi**	Âyetler yoğun ve doğrudan kullanılır; bireyin vicdanına hitap edilir.	Âyet ve hadis dengesi gözetilir; inanç istikrarı vurgulanır.
Kaderin Konumu	Kader, Allah'ın bilgisiyle uyumlu; insan iradesiyle şekillenen bir sınavdır.	Kader, Allah'ın kudret ve yaratmasına bağlıdır; kul sorumludur ancak sınırları bellidir.
İnsan Fiilleri ve Sorumluluğu	Fiiller tamamen kulun iradesiyle ilişkilendirilir; cezai sorumluluk vurgulanır.	Fiiller kulun tercihidir fakat Allah'ın ilminden bağımsız değildir.
Cebrî Yaklaşıma Tavır	Açıkça isim vermeden cebre karşı bireysel	Cebir yerine Kaderiyye eleştirisi ön plandadır;

	sorumluluğu savunur.	mutedil bir çizgi izlenir.
Siyasal Arka Plan ve Hedef Kitle	Muhalif bir duruş sergiler; bireye seslenen bir tebliğ dili kullanır.	Yönetici sıfatıyla topluma seslenir; itikadî birlik ve istikrar kaygısı taşır.
Toplumsal İşlev	Ahlakî birey bilinci ve özgür irade sorumluluğu inşa etmeyi amaçlar.	İnanç disiplini oluşturmayı ve mezhep dışı eğilimlerle mücadele etmeyi hedefler.
Vahiy ve Akıl İlişkisi	Vahiy ve vicdanî sezgiye dayanır; âyetleri yorum katmadan aktararak ahlakî farkındalık oluşturur.	Nakil temellidir; akıl yürütme sünnetin otoritesiyle dengelenir, akıl-nakil uyumu gözetilir.
İlâhî Kudret ve İnsan Sorumluluğu	Adaleti merkeze alır; kaderi insanın iradesiyle sınandığı bir alan olarak yorumlar.	Kudreti önceler; Allah dilediğini yaratır fakat adaletiyle çelişmez anlayışını savunur.
Tebliğ ve Öğretim Yöntemi	Bireye yönelen tebliğ üslubu benimser; vicdanî sorumluluk bilincini vurgular	Topluma hitap eden öğretici ve disipline edici bir dil kullanır; inanç birliğini korumayı hedefler
Kelâmî Yöntem ve Tartışma Tekniği	Âyet temelli ahlakî istidlal yöntemi kullanır; tartışmayı vicdanî tefekkür düzeyinde yürütür.	Naslar ve mantıksal çıkarımları birlikte kullanır; sistematik ve kelâmî bir tarz izler.
Ahlâkî Vurgu ve İnsanın Konumu	Kader tartışmasını nefis terbiyesi ve bireysel sorumluluk bilinci çerçevesinde ele alır.	Ahlâkî sorumluluğu toplumsal düzenin temeli olarak görür; ümmetin istikrarını merkeze alır.

Bu tablo, Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülazîz'e atfedilen kader risâleleri üzerinden, kader inancının iki farklı teolojik ve retorik çerçevede nasıl tartışıldığını göstermektedir. Tartışma biçimleri, ifade stratejileri ve teolojik konumlar, hem düşünürlerin misyonları hem de hitap ettikleri toplumsal zemin üzerinden farklılık göstermektedir.

SONUÇ

Bu tezde Hasan-ı Basrî'nin *Risâle fi'l-Kader* adlı metni ile Ömer b. Abdülaziz'e nispet edilen kader risalesi, erken dönem kelâm tartışmalarının yapısı, yöntemi ve içerik yaklaşımı açısından kapsamlı biçimde incelenmiştir. Her iki metin de kelâm ilminin henüz sistematik bir yapıya kavuşmadığı, kavramların yerleşmediği, tartışmaların ağırlıklı olarak sözlü kültür üzerinden yürüdüğü bir döneme ait olması bakımından önem taşımaktadır. Bu bakımdan tezde ulaşılan bulgular, hem erken dönem İslâm düşüncesinin metodolojik karakterini hem de kader meselesinin nasıl ele alındığını göstermektedir.

Tez boyunca yapılan analizler, Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımının belirgin biçimde nas merkezli, yorum ve teorik modellemelere kapalı bir karakter taşıdığını ortaya koymuştur. Onun kader anlayışı, Mu'tezile'nin temel ilkeleriyle içerik düzeyinde bazı kesişimler gösterse de bu benzerlik yöntemsel değildir. Hasan-ı Basrî teorik bir kelâm sistemi inşa etmemiş, tamamen *Kur'ân-ı Kerim* merkezli ve doğrudan ayetlere dayalı bir yöntem benimsemiştir. Bu durum, onun düşüncesinin sonraki kelâm ekollerine "doğrudan kaynaklık eden" bir yapı sunmadığını; ancak belirli sorun alanlarını önceleyerek tartışma zeminini hazırlayan bir rol oynadığını göstermektedir.

Öte yandan Ömer b. Abdülaziz'e nispet edilen kader risalesi ise daha farklı bir karakter sunmaktadır. Bu risalede, kaderi bütünüyle inkâr eden yaklaşımlara yönelik açık bir reddiye üslubu hâkimdir. Tezde yapılan karşılaştırmalı analiz, risalenin hem içerik hem dil bakımından daha sert, normatif ve siyasal bir söylem taşıdığını ortaya koymuştur. Özellikle halifelik makamının gerektirdiği otoriter söylem ve toplumdaki itikadî dağınıklığı giderme iradesi, risalenin diline yansımaktadır. Risalede görülen cebrî ifade yoğunluğu ise onu daha sonraki cebr tartışmalarının bir parçası hâline getirse de bu durum sistematik bir cebir doktrininden ziyade siyasi istikrarı önceleyen pragmatik bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.

Her iki risale üzerine yapılan filolojik ve tarihsel incelemeler ise önemli bir bulguya işaret

etmektedir:

Metinlerin günümüze ulaşan şekilleri tamamen otantik değildir, fakat erken dönem Basra-Beni Ümeyye entelektüel ortamının güçlü izlerini taşımaktadır. Özellikle soru–cevap tekniği, polemik dili ve Kur'ân ayetlerine yoğun gönderme, risalelerin sözlü tartışmalardan doğduğunu ve daha sonra derleyiciler tarafından yazıya geçirildiğini göstermektedir. Bu durum, erken dönem metinlerinin yalnızca fikrî içerikleri açısından değil, kelâmî yöntemin yazılı hâle dönüşme sürecini anlamak açısından da değerli olduğunu ortaya koymuştur.

Tezde ulaşılan bulgulardan biri de şudur:

Erken dönem kelâmcılarının kader meselesini ele alış biçimi, daha sonraki Eş'arîlik, Mâturîdîlik veya Mu'tezilîlik gibi oluşmuş ekollerin sistematik yapılarıyla birebir örtüşmemektedir. Bu nedenle bu metinleri sonraki ekollerin kavramsal çerçevesiyle okumak anakronizme yol açmaktadır. Tez boyunca yapılan değerlendirmeler, hem Hasan-ı Basrî'nin hem de Ömer b. Abdülaziz'in yaklaşımının, sonraki mezheplerin temel iddialarına yalnızca kısmi benzerlikler taşıdığını; fakat bu benzerliklerin tarihsel süreçte geriye doğru anlam yüklemesiyle abartıldığını göstermiştir.

Bu çerçevede çalışmanın genel sonucu şudur:

Her iki risale de, erken İslâm düşüncesinde kader meselesinin naslara dayalı, kelâmî kavramsallaşmadan uzak, pragmatik ve normatif bir çizgide ele alındığını gösterir. Hasan-ı Basrî daha çok teorik açıklamalardan kaçınan metin merkezli bir yaklaşımı temsil ederken, Ömer b. Abdülaziz kader tartışmasını siyasal istikrar ve itikadî birlik bağlamında değerlendirmiştir. Böylece erken dönem kelâmının tek bir çizgide gelişmediği; farklı sosyal, siyasi ve entelektüel bağlamlarda farklı biçimlerde şekillendiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak bu tez, erken dönem kader tartışmalarının bugüne ulaşan iki temel metni üzerinden, İslâm kelâmının başlangıç safhasındaki düşünsel çeşitliliğini, yöntem farklılıklarını ve kavramsal belirsizlikleri ortaya koymuştur. Bu bulgular, hem erken kelâm tarihi literatürünün yeniden değerlendirilmesine katkı sunmakta hem de kader doktrininin tarihsel gelişimini anlamak için sağlam bir zemin oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Anonymous. “Ömer B. Abdülazîz’in Kaderiyye’ye Karşı Risalesinde Sünnet ve Hadis”. *İslamî Araştırmalar Dergisi* 32 (2020), 112-135.

Aydınlı, Osman. “Din-Mezhep İlişkisi veya İlişkisizliği Sorunu”, 193-208.

Ayhan, Kübra. *Ömer Bin Abdulaziz’in Maveraünnehir Siyasti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Bağcı, Musa. “el-Buhari’nin Kader Konusunda Mu’tezile ile Münakaşaları”. *AÜİFD* 1 (ts.), 21-42.

Bayraktar, Zeki. *Tarihteki İlmi Soykırımlar*. Erişim 15 Nisan 2025. https://www.idefix.com/tarihteki-ilmi-soykirimlar-p-1208226

Bulut, Halil İbrahim. *Siyasi İtikadi Mezhepler Tarihi*. 03 Cilt, ts.

Cengiz, Lütfü. *İslam’ın İlk Dönemlerinde Kader*, 2012. https://www.kitapyurdu.com/kitap/islamin-ilk-donemlerinde-kader/280192.html

Çetinkaya, Mehmet - Kubat, Mehmet. “Hadis Edebiyatında Mezheplere Yaklaşım Farklılıkları” 14 (Ğğz 2021), 52.

Çetinkaya, Mehmet - Kubat, Mehmet. “Mezhep Faktörünün Hadis Literatürüne Etkisi” 11 (Güz 2020), 36.

Çetinkaya, Mehmet - Kubat, Mehmet. “Mihne ve Mezhepsel Etkileri” 13/1 (2024), 176-197.

Deniz, Abdulbaki. “Siyasi ve Sosyal İhtilafların Oluşmasında Te’vil Olgusu”, 109-140.

El-Acuri, Muhammed b. el- Hüseyin. *Eş Şeri’a (3 Cilt)*. 3 Cilt, 2025. https://fitratkitabevi.com/urun/es-seria-3-cilt/

El-Isfehani, Ebu Naym Ahmet b. Abdullah. 12 .*حلية الأولياء وطبقات الأصفياء* Cilt. Kahire, 1996.

El-Maturidi, Ebu Mansur - Topaloğlu, Bekir. *Kitab-u Tevhid*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2018.

Erdemci, Cemalettin. “İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları”. *Ankara* 32/129 (ts.), 198-224.

Erdemci, Cemalettin. “Ömer b. Abdulaziz; er-Risale Fi’r-Red Ala Kaderiyye” 1/2 (ts.), 90-113.

Erkol, Ahmet. “İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan’ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım” 17 (2003), 77-94.

Evkuran, Mehmet. *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. Bilay (bilimsel Araştırma Yayınları), 2018.

Evkuran Mehmet - Mehmet Evkuran. *Sistematik Kelam*. Ankara: Fecr, 3. Baskı., 2020.

Fahruddin Er-Râzi, Tefsir-i Kebir Mefâtihu’l-Gayb - Cebeci, Lütfullah. *Mefatih’ül Gayb*, 2025. http://archive.org/details/fahreddin-razi-hicri-604-mefatih-el-gayb

Fettah, İhsan Abdulhamit. “Cebriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7./205-208, 03 Ocak 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/cebriyye

Fığlalı, Ethem Ruhi. “İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri” 1/1 (ts.), 152-156.

Güler, Cengiz. *Hasan-ı Basri’nin Tefsirindeki Kader Telakkisinin Kader Risalesi İle Mukayesesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Güler, İlhami. *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, 2019.

Güven, Şahin. *Hasan-ı Basri'nin Kader Risalesinin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul, Tez, ts.

Hatalmış, Ali. "Emevi Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülaziz'in İslam Toplumunu Yeniden İnşa Çabası" 8 (2017), 331-350.

İslamoğlu, Mustafa. *Hasan-el Basri Kader Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Düşün Yayınları, 1. baskı., 2012.

İşcan, Zeki. *Ehl-i Sünnet Oluşumunda Öncü Şahsiyetler*, 2006.

Işık, Kemal. "Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri". *Ankara Okulu Y*, 334-357.

Kazancı, Ahmet Lütfi. *Adil ve Zahid Halife Ömer b. Abdülaziz*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2., 2019.

Keskin, Mehmet - İbn-i, Kesir. "El Bidaye ve'n-Nihaye". 9./575. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.

Koç, Kasım. "Ömer b. Abdülazîz'in Ehl-i beyt ve Taraftarlarıyla İlişkileri" 7 (2022), 183-209.

Koç, Kasım. "Ömer b. Abdülazîz'in Emevîlerle İlişkileri" 2/7 (Aralık 2022), 183-209.

Koyuncu, Mevlüt. *Emevi Halifesi Ömer b. Abdulaziz ve Devri*. İstanbul, Doktora Tezi, 1987.

Köse, Murtaza. "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdulaziz'in Sosyal Siyaseti" 34 (2010), 75-98.

Kubat, Mehmet. *Hasan el-Basri - Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. İstanbul, 1. Basım, 2008. https://www.kitapyurdu.com/kitap/hasan-elbasri-hayati-ilmi-kisiligi-ve-kelam-ilmindeki-yeri/121253.html&filter_name=mehmet+kubat

Kubat, Mehmet. *Hasan el-Basri Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelam İlmindeki Yeri*. Çıra Yayınları, 2008.

Kubat, Mehmet. "Kadere Dair İki Risale" 1 (2008), 351-374.

Lami Aydın. *İslâm Mezhepleri (El Milel Ven Nihâl Tercümesi), Abdülkerim Eş Şehristânî*, 2024. http://archive.org/details/islam-mezhepleri-el-milel-ven-nihal-abdulkerim-es-sehristani

Lami, Aydın. *İslâm Mezhepleri (El Milel Ven Nihâl Tercümesi), Abdülkerim Eş Şehristânî*, 2024. http://archive.org/details/islam-mezhepleri-el-milel-ven-nihal-abdulkerim-es-sehristani

Maturidi, Muḥammad Ibn-Muḥammad al-. *Kitab-ı Tevhid*. ed. Bekir Topaloğlu - Muḥammad Arutsi. İstanbul: Markaz al-Buḥūṯ al-Islāmīya, Aṭ-Ṭabʿa aṯ-Ṯāliṯa., 2017.

Muslim Ibn-al-Ḥaǧǧāǧ al-Qušairī vd. *English Translation of Sahîh Muslim*. 7 Cilt. Riyadh: Darussalam, 2007.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Sözler (Risale-i Nur Külliyatı'ndan) Orta Boy Lügatsız*. Şahdamar Yayınları, 2010.

Ödemiş, Mehmet. "İslam Mezheplerinde İnsan Hüriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". *Ekev Akademi Dergisi* 88 (2021), 291-310.

Özar, Günay. *Josef Van Ess'in İslam Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütcü İmam, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Öztürk, Resul. "İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", 29.

Salem, Feryal. “Freewill,Qadar, andKasbin the Epistle of Ḥasan al-Baṣrī to ʿAbd al-Malik”. *The Muslim World* 104/1-2 (2014), 198. https://www.academia.edu/36879300/Freewill_Qadar_and_Kasb_in_the_Epistle_of_Hasan_al_Basri_to_Abd_al_Malik

Sinanoğlu, Abdulhamit. “İslam’ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde ‘Kader’ inancı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 249-276. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000101

Şahin, Hanifi. “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 47-70.

Şahin, Şeyma Feyza. “Ömer b. Abdulaziz’in Hukuk Anlayışı”, 529-545.

Şehristânî, Abdülkerim eş-. *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve’n-nihâl tercümesi)*. çev. Aydın Lâmî, 2024. http://archive.org/details/islam-mezhepleri-el-milel-ven-nihal-abdulkerim-es-sehristani

Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et- - Karakaya, Hasan. “Taberi Tefsiri”. 1/565. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa - Türk, Mehmet. *Sünen-i Tirmizi*. 16 Cilt. Konya: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2019.

Uludağ, Süleyman. “Hasan-ı Basri”. 16/291-293, 24 Ocak 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-i-basri

Ulutaş, Yasin. “Ömer bin Abdülaziz’in Hayatı, Şahsiyeti, Kelami Görüşleri ve Kadere Dair Risalesi” 16/31 (2017), 327-362. https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititilahiyat/issue/30797/333213

Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 24/64-65 (2001). https://islamansiklopedisi.org.tr/kaderiyye

Watt, W. Montgomery (William Montgomery). *Islamic Philosophy And Theology : An Extended Survey*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1985. http://archive.org/details/islamicphilosoph0000watt_h1o9

Wilferd, Madelung. *Hasan al-Basri on Qadar*. Der Islam, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 64-65. Erişim 15 Nisan 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/kader

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelam” 25 (2022), 196-203.

Yazicioğlu, Mustafa Sait. “Maturidi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1-4 (15 Temmuz 1988), 155-170. https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71604/1152115

Yıldırım, Ramazan. *Hasan-ı Basri / Öncülerimiz 15*. Ensar Neşriyat, 2022.

Yıldırım, Serhan. “Emevîlerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkileri”. *Necmettin Erbakan Universitesi Hukuk Fakultesi Dergisi, Necmettin Erbakan University*, 133-150. https://doi.org/10.51120/NEUHFD.2023.73

Yıldız, Harun. “İslam Mezhepleri İle Kültür Coğrafyası Arasındaki İlişkiler Üzerine Yöntemsel Bir Yakalaşım” 20 (ts.), 36-50.

"İslam Düşüncesinde Kader Tartışmaları - Fikriyat Gazetesi". Erişim 09 Nisan 2025. https://www.fikriyat.com/yazarlar/ekrem-demirli/2023/05/07/islam-dusuncesinde-kader-tartismalari

"Kader Problemine Farklı Bir Yaklaşım". *İslami Araştırma Dergisi* 14/3-4 (2001), 383-388.

"Milel ve Nihal" 9/1 (2012), 81-104.

ÖZ GEÇMİŞ

Adı Soyadı	Arife YILMAZ
Yabancı Dili	Arapça
Orcid Numarası	0009-0004-4006-329X
Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası	10570976
Lise	Mehmet Akif Ersoy Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	Artuklu Üniversitesi
Yüksek Lisans	Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi
Mesleki Deneyim	İlahiyatçı
Akademik Çalışmalar	**1.** Erken Dönem Müslüman Toplumlarında Kader Anlayışı **2**. Kaderi Kabul ve Ret Arasında İki Risâle: Hasan-ı Basri ile Ömer b. Abdulaziz'in Risâlelerinde Kaderi Tartışma Biçimleri