



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Shift of the Problem of Predestination from a Socio-Political Equation to the Purely Theological and Theoretical Realm

Kader Meselesinin Sosyo-Politik Problem Denkleminde Yalıtılarak Salt Teolojik ve Nazarî Alana Taşınması

Nejdet Akay*

Abstract: The issue of *qadar* (predestination/divine decree) is one of the four fundamental topics of debate that played an influential role in the emergence of political and theological Islamic sects (*al-fîraq*). This study encompasses an examination of the process extending from the initial discussions of this issue among Muslims to its transfer to the theoretical (*nazarî*) realm via an ontological-epistemological dimension. It aims to analyze the subject within its own specific conditions from a holistic and critical perspective. The data of the research were compiled from relevant classical sources, taking into account the methodological problems of these sources in their classification and analysis. In the analysis of the data, a socio-psychological approach was adopted, which structures the connection between idea and event (between doctrine and historical context) through the relationship of environment-conjuncture-motivation, and in this context, considers the discourse-intention-meaning equation. The study primarily focuses on identifying the reasons why the issue of *qadar* was not discussed among the generation of the Companions (*Şahâbah*) and concludes that this was related to the regulations established by the Qur'an in the sphere of belief. Subsequently, it traces the emergence of the *qadar* debate, determining that its onset was associated with the discourse of sacred authority developed by the Umayyads within the framework of their claim to divine decree (*al-taqdîr al-ilâhî*). It explains this relationship by arguing that the aforementioned discourse transformed the issue of divine decree into a problem with social consequences, placing it firmly on the agenda of Muslims. Indeed, the study arrives at the determination that the Umayyad discourse faced opposition, and these objections-which kept God's knowledge (*'ilm*), will (*irâdah*), or power (*qudrah*) outside the debate-directly targeted the Umayyads' efforts to legitimize their actions. Furthermore, it is defended as a thesis that the relocation of the debate from the field of actual political opposition to a theological ground occurred as a result of propaganda aimed at eliminating the religious-cultural legitimacy of these objections. In this context, it is determined that through the polemics developed, the deterministic/fatalistic view (*al-jabr*) was carried to a marginal dimension in favor of the Umayyad discourse and transformed into a creedal principle (*i'tiqādî* principle); in contrast, the opposition of the Qadariyyah was framed within the context of the denial of God's knowledge, will, and power, thereby being given an opposing marginal appearance. It is argued that this marginal polarization constituted the preparatory ground that would result in the transfer of the issue of *qadar* to an ontological-epistemological dimension. The study attempts to trace the signs of the topic's transfer to an ontological-epistemological dimension, determining that bringing

* Res. Asst. Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects
Arş. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9682-5477>
nejdetakay@artuklu.edu.tr

Cite as/ Atıf: Nejdet, A. (2026). Shift of the problem of predestination from a socio-political equation to the purely theological and theoretical realm / Kader meselesinin sosyo-politik problem denkleminde yalıtılarak salt teolojik ve nazari alana taşınması. *Turkish Studies - Comparative Religious Studies*, 21(3), 3915-3977. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.95606>

Received/Geliş: 29 July/ Temmuz 2026

Accepted/Kabul: 20 September/ Eylül 2026

Published/Yayın: 25 September/ Eylül 2026

Checked by plagiarism software



the actions of human beings (*af'āl al- 'ibād*) into the scope of creation was the first explicit development in this regard. This development is explained within the context of the quests to place the issue of *qadar* within a moderate framework against the Jabrī-Qadarī marginalization. Jahm b. Şafwān (d. 128/745-46) is highlighted as the figure who pioneered this development with his formula attributing actions to God in terms of creation (*khalq*), and to human beings in terms of their choice through free will (*ikhtiyār*). It is defended that Jahm's formula laid the groundwork for discussing the issue within the context of action and capacity (*fi 'l-istiṭā'ah*) and constituted the foundation of the theory of acquisition (*kasb*), and that attributing an absolute fatalistic (*jabr*) understanding to him stemmed from sectarian-ideological concerns. It is concluded that from this stage onward, new ideas put forward regarding *qadar* brought their own problems, gaining new dimensions in the debate, and through the sustained discussions, the issue settled on an ontological-epistemological ground in all its aspects.

Keywords: History of Islamic Sects, Predestination (*Qadar*), Determinism (*Jabr*), The Umayyads, Divine Authority, Religious-Political Discourse.

Öz: Kader meselesi, siyasi ve itikâdî İslâm mezheplerinin ortaya çıkışında etkili olan dört temel tartışma konusundan birisidir. Bu çalışma, bu meselenin, Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanmasından ontolojik-epistemolojik bir boyut üzerinden nazarı alana taşınmasına doğru uzanan sürecin incelemesini kapsamaktadır. Konuyu kendi özgül koşullarında bütüncül ve eleştirel bakış açısıyla incelemeyi hedeflemektedir. Araştırmanın verileri, ilgili klasik kaynaklardan derlenmiş, bunların tasnif ve analizinde kaynakların metodolojik sorunları dikkate alınmıştır. Verilerin analizinde; fikir-hadise irtibatını çevre-konjonktür-motivasyon ilişkisiyle yapılandırılan ve bu bağlamda söylem-niyet-anlam denklemini göz önünde bulunduran sosyal-psikolojik bir yaklaşım benimsenmiştir. Çalışma, öncelikle kader meselesinin sahabe kuşağı arasında tartışılmamış olmasının nedenlerinin tespitine yönelmekte ve bunun Kur'an'ın inanç alanında gerçekleştirdiği düzenlemeyle ilgili olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Daha sonra kader tartışmasının ortaya çıkışının izlerini sürmektedir. Tartışmanın ortaya çıkışının, Emevîlerin ilâhî takdir iddiası çerçevesinde geliştirdikleri kutsal otorite söylemiyle ilişkili olduğunu tespit etmektedir. Bu ilişkiyi; söz konusu söylemin, ilâhî takdir meselesini toplumsal sonuçları olan bir probleme dönüştürerek Müslümanların gündemine yerleştirdiği şeklinde açıklamaktadır. Nitekim Emevî söylemin itirazla karşılandığı, Allah'ın ilmi, iradesi veya kudretini tartışmanın dışında tutan bu itirazların doğrudan Emevîlerin icraatlarını meşrulaştırma çabalarını hedef aldığı tespitine ulaşmaktadır. Tartışmanın fiilî politik muhalefet alanından teolojik zemine taşınmasının ise bu itirazların dinî-kültürel meşruiyetini ortadan kaldırmaya yönelik propaganda sonucunda gerçekleştiği tezi savunulmaktadır. Bu bağlamda geliştirilen polemiklerle cebri anlayışın Emevî söylem lehinde marjinal boyuta taşınarak itikâdî bir esasa dönüştürüldüğü, buna karşın Kaderiyye'nin muhalefetine ise Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretinin inkârı bağlamına yerleştirilerek karşıt marjinal bir görünüm kazandırıldığı tespitine ulaşılmaktadır. Bu marjinal kutuplaşmanın, kader meselenin ontolojik-epistemolojik boyuta taşınmasıyla sonuçlanacak hazırlayıcı zemini oluşturduğu savunulmaktadır. Konunun, ontolojik-epistemolojik boyuta taşınmasının izlerinin tespitine çalışmakta, kulların fiillerinin yaratılmaya konu edilmesinin bu konudaki ilk açık gelişme olduğu tespitine ulaşılmaktadır. Bu gelişme, Cebri-Kaderî marjinalleşme karşısında kader meselesini mutedil bir çerçeveye oturtma arayışları bağlamında açıklanmaktadır. Fiillerin yaratma yönüyle Allah'a, ihtiyarıyla tercih etmiş olmaları yönüyle kullara nispet eden formülüyle bu gelişmeye öncülük eden kişi olarak Cehm b. Şafwān (ö. 128/745-46)'a işaret edilmektedir. Cehm'in formülünün, meselenin fiil-istitaât bağlamında tartışılmasının zemini hazırladığı ve kesp teorisinin temelini teşkil ettiği, mutlak cebri anlayışın ona nispet edilmesinin mezhebî-ideolojik kaygılardan kaynaklandığı savunulmaktadır. Bu aşamadan itibaren, kader konusunda ortaya atılan yeni fikirlerin kendi sorunlarını da beraberinde getirerek tartışmaya yeni boyutlar kazandığı, sürdürülen tartışmalarla meselenin bütün yönleriyle ontolojik-epistemolojik zemine oturduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Kader, Cebri, Emevîler, İlâhî Salâhiyet, Dinî-Politik Söylem.

Structured Abstract:

This article examines the emergence of the problem of predestination (qadar) in Islamic intellectual history, the transformation in the nature of the debates surrounding it, and the religious and political motivations that shaped this process. It aims to investigate the problem of predestination and the debates that developed around it from a holistic and critical perspective, situating them within their historical, sociocultural, and theological contexts. The primary evidence used in this study was derived predominantly from classical sources, with the chronology of the relevant works taken into consideration during data collection. In classifying and analyzing the evidence, attention was paid both to the possibility of methodological errors in the transmission of information and to methodological problems arising from the ideological biases of the sources. Accordingly, the article adopts an approach that conceptualizes the relationship between ideas and events through the interconnectedness of context, historical conjuncture, and motivation. This approach is intended to minimize the possibility of anachronistic errors while enhancing the ability to identify distortions and errors in the attribution and contextualization of ideas, as well as the motivations underlying them. Another dimension of this approach is the attempt to analyze attributed ideas and articulated positions within the nexus of discourse, intention, and meaning, thereby disentangling them from subsequently constructed dimensions and meanings imposed upon them. In light of the aims and scope of the study, the investigation is organized into an introduction and five sections.

The introduction examines the reasons why the problem of predestination was not debated among the first recipients of revelation. In this regard, it analyzes the Qur'an's approach to issues pertaining to qadar. The Qur'an does not address the issue through a theoretical framework but rather engages with it through explanations articulated in the context of concrete events and developments. In doing so, it presents a conception of God as absolutely omnipotent alongside the idea that human free will has an effective role in human actions, while maintaining these two propositions in harmony with one another. The treatment of the relevant issues in the context of concrete events makes this harmony particularly visible. It is further argued that, through a belief-based reconfiguration that eliminated the foundations of understandings of qadar centered on divine will and decree embodied in the practices of the people of the pre-Islamic (Jāhiliyya) period surrounding the institution of divination (kāhin/kahānah), the Qur'an removed knowledge of the unseen (ghayb) concerning the future from the sphere of concern of its immediate audience and directed them toward fulfilling the responsibilities explicitly communicated to them. The study concludes that this Qur'anic reconfiguration was the principal reason why the problem of predestination did not emerge as a subject of debate during this period.

The first section examines claims concerning the emergence of the debate over predestination and the ideological approaches reflected in those claims, focusing on identifying the specific context in which the debate arose. Within this framework, the evidence provided by classical sources is analyzed from various perspectives. The study concludes that qadar became a subject of controversy within the interplay between a discourse of divine decree, employed in line with the Umayyads' efforts to legitimize their political practices, and the objections raised against that discourse. These objections began to become discernible during the reign of 'Abd al-Malik b. Marwān (65–86/685–705), and the figures most prominently associated with them include Ma'bad al-Juhānī (d. 83/702 [?]), Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728), and Ghaylān al-Dimashqī (d. ca. 120/738).

The second section examines the Umayyads' claims to sacred authority and divine authorization, which provided the political and theological basis for the emergence of the debate over predestination. The Umayyads claimed that they had come to power by God's decree, that their political actions constituted the implementation of God's command and will, that unconditional obedience to them was a religious obligation, and that rebellion against them was tantamount to apostasy. The study concludes that the primary purpose of this discourse was to prevent opposition to their oppressive practices and to secure the people's absolute obedience. This deterministic (jabrī) understanding, developed in support of Umayyad rule through appeals to divine decree, was not entirely an Umayyad invention. Rather, it represented a form of political application of the practical understanding of divine decree that had developed among the people of the pre-Islamic period, subsequently reconstructed and articulated in terms of the doctrinal elements of Islam. The central thesis in this regard is that, through this political application, the Umayyads brought the question of divine decree onto the agenda of the Muslim community as a problem and thereby created the conditions for the emergence of the debate over predestination.

The third section investigates the nature of the earliest objections to the Umayyad discourse incorporating claims to divine authorization. To this end, oppositional statements attributed to scholars such as Ḥasan al-Baṣrī, Maʿbad al-Juhanī, and Ghaylān al-Dimashqī are examined by situating them within their specific historical contexts. The analysis concludes that the objections advanced by these figures were not expressions of a theoretically elaborated doctrine of predestination, nor were they primarily directed at forms of belief concerning qadar prevalent in popular religious practice. Rather, they constituted forms of de facto opposition arising from concrete social problems and directly targeted the Umayyads' discourse aimed at legitimizing their rule and political practices on the basis of claims to sacred authority. Furthermore, in this context, these figures did not advance a discourse that made God's knowledge, will, or power themselves the subject of theological controversy.

The fourth section examines the process through which these objections, which had developed in response to political practices arising from concrete social problems, were subsequently relocated from the context of opposition to such practices into an exclusively religious and theological context, as well as the motivations underlying this process. In this scope, it is argued that this activity was carried out on the basis of a political and ideological motivation in which an understanding shaped by Arab cultural modes of perception converged with pro-Umayyad partisanship. According to the findings, traditional 'ulamā', through sustained polemical propaganda, initially sought to portray the discourse of the Qadariyya as culturally rootless by attributing to it non-Islamic origins; to undermine its social legitimacy by characterizing it as an activity of spreading corruption (ifsād); and to exclude it from the sphere of religious legitimacy by portraying it as a denial of predestination and a slander against God. At the next stage, employing a conventional polemical method, this discourse was situated within the framework of denying God's knowledge, will, and power. On this basis, God's knowledge, will, and power were foregrounded as the principal reference points of the deterministic (jabrī) understanding, while, through a one-sided interpretive approach, Qur'anic verses understood as supporting the traditional understanding were transformed into propositions corresponding to the premises of the deterministic understanding. By being constructed on the basis of these propositions, the deterministic understanding was rendered marginal and, in this very form, positioned at the center of what was presented as the sound creed. Once the Qadariyya's discourse was detached from its specific political context and positioned against this deterministic understanding constructed on a theological basis, the Qadariyya's discourse was consequently given a marginal appearance in a theological sense as well. Thus, the debate over predestination was displaced from the sphere of de facto political opposition into an exclusively religious and creedal context. This new configuration of the debate provided the basis for the subsequent transformation of the problem of predestination into an ontological and epistemological issue.

Accordingly, the fifth section seeks to identify the critical traces of the process through which the problem of predestination came to be situated within an ontological and epistemological framework. The study's findings indicate that one of the earliest significant indications of this transformation was the treatment of human acts within the framework of divine creation. The transformation of the debate into an ontological problem through the question of the createdness of human acts resulted from attempts to formulate a balancing solution in response to the marginalization of the Jabriyya and Qadariyya. Among the early figures associated with this development, Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–46) stands out. Jahm's solution in this context was formulated around the view that human acts are created by God, while human responsibility derives from the agent's ikhtiyār (choice) with respect to those acts. Insofar as this formulation incorporates the idea of human responsibility, it is favorable to the Qadari discourse. Despite this, the attribution of an absolutely deterministic position to Jahm is shown to rest upon perceptions constructed through the collective efforts of theological circles united in their attempt to dissociate themselves from him. In this context, treating human acts in terms of their createdness provided the basis for subsequent discussions of the relationship between human action and istiṭā'a (capacity), and Jahm's formulation concerning qadar also constituted a foundation for the later development of the kasb theory. The new ideas advanced through the debates conducted within this framework generated problems of their own, thereby introducing new dimensions into the controversy. Ultimately, through this chain of interconnected problems, the issue of predestination came to be situated, in all its dimensions, within an ontological and epistemological framework.

Keywords: History of Islamic Sects, Predestination (*Qadar*), Determinism (*Jabr*), The Umayyads, Divine Authority, Religious-Political Discourse.

ملخص منظم:

تتناول هذه المقالة ظهور مسألة القدر في تاريخ الفكر الإسلامي، والتحول الذي طرأ على طبيعة النقاشات الدائرة حولها والدوافع الدينية والسياسية التي شكلت هذه العملية. وتهدف إلى دراسة مسألة القدر والنقاشات التي تطورت حولها من منظور شامل ونقدي، مع وضعها في سياقاتها التاريخية والاجتماعية-الثقافية واللاهوتية-السياسية. استمدت الأدلة الأساسية المستخدمة في هذه الدراسة في الغالب من المصادر الكلاسيكية، مع مراعاة التسلسل الزمني للأعمال ذات الصلة أثناء جمع البيانات. وعند تصنيف الأدلة وتحليلها، تم إيلاء الاهتمام لكل من احتمال وجود أخطاء منهجية في نقل المعلومات والمشاكل المنهجية الناشئة عن التحيزات الأيديولوجية للمصادر. وبناءً على ذلك، تتبنى هذه المقالة نهجاً يُصوّر العلاقة بين الأفكار والأحداث من خلال الترابط بين السياق والظروف التاريخية والدوافع. ويهدف هذا النهج إلى تقليل احتمالية وقوع أخطاء تاريخية إلى أدنى حد ممكن، مع تعزيز القدرة على تحديد التشوهات والأخطاء في نسب الأفكار ووضعها في سياقها الصحيح، فضلاً عن الدوافع الكامنة وراءها. ويتمثل بُعد آخر لهذا النهج في محاولة تحليل الأفكار المنسوبة والمواقف المُعبّر عنها ضمن نسيج يتشابه في الخطاب والنية والمعنى، وبالتالي فصلها عن الأبعاد والمعاني التي بُنيت لاحقاً وفُرضت عليها. وفي ضوء أهداف الدراسة ونطاقها، تنقسم الدراسة إلى مقدمة وخمسة أقسام.

تتناول المقدمة الأسباب التي أدت إلى عدم مناقشة مسألة القدر بين أوائل متلقي الوحي. وفي هذا الصدد، تحلل المقدمة نهج القرآن الكريم في القضايا المتعلقة بالقدر. فالقرآن الكريم لا يتناول هذه المسألة من خلال إطار نظري، بل يتعامل معها من خلال تفسيرات تُعبّر عنها في سياق أحداث وتطورات ملموسة. وبذلك، يقدم تصوراً لله على أنه كلي القدرة بشكل مطلق جنباً إلى جنب مع فكرة أن الإرادة الحرة للإنسان لها دور فعال في أفعاله، مع الحفاظ على التناغم بين هذين المبدأين. إن معالجة القضايا ذات الصلة في سياق أحداث ملموسة تجعل هذا التناغم واضحاً بشكل خاص. ويُقال أيضاً إنه من خلال إعادة تشكيل قائمة على العقيدة قضت على أسس فهم القدر المتمحور حول الإرادة الإلهية والقدر المتجسدة في ممارسات أهل الفترة الجاهلية (الجاهلية) المحيطة بمؤسسة العرافة (الكاهن/الكاهنة)، أزال القرآن معرفة الغيب المتعلقة بالمستقبل من نطاق اهتمام جمهوره المباشر، ووجههم نحو الوفاء بالمسؤوليات التي أبلغوا بها صراحة. وتخلص الدراسة إلى أن إعادة التشكيل القرآنية هذه كانت السبب الرئيسي لعدم ظهور مسألة القدر كموضوع للنقاش خلال تلك الفترة.

يتناول القسم الأول الادعاءات المتعلقة بظهور الجدل حول القدر والمقاربات الأيديولوجية التي تنعكس في تلك الادعاءات مع التركيز على تحديد السياق المحدد الذي نشأ فيه هذا الجدل. وفي هذا الإطار، يتم تحليل الأدلة التي تقدمها المصادر الكلاسيكية من زوايا مختلفة. وتخلص الدراسة إلى أن «القدر» أصبح موضوعاً للجدل في إطار التفاعل بين خطاب القضاء الإلهي — الذي استخدم تماثياً مع جهود الأمويين لإضفاء الشرعية على ممارساتهم السياسية — والاعتراضات التي أُثيرت ضد ذلك الخطاب. وقد بدأت هذه الاعتراضات تظهر بوضوح خلال عهد عبد الملك بن مروان (65-75/685-705)، ومن أبرز الشخصيات المرتبطة بها معبد الجوهاني (توفي عام 83/702 [؟])، وحسن البصري (توفي عام 110/728)، وغيلان الدمشقي (توفي حوالي عام 120/738).

يتناول القسم الثاني ادعاءات الأمويين بالسلطة المقدسة والتفويض الإلهي، والتي شكلت الأساس السياسي واللاهوتي لظهور الجدل حول القدر. فقد ادعى الأمويون أنهم تولوا الحكم بمشيئة الله، وأن أفعالهم السياسية تمثل تنفيذ أمر الله وإرادته، وأن الطاعة المطلقة لهم واجب ديني، وأن التمرد عليهم يعادل الردة. وتخلص الدراسة إلى أن الغرض الأساسي من هذا الخطاب كان منع معارضة ممارساتهم القمعية وضمان الطاعة المطلقة من الشعب. ولم يكن هذا الفهم الجبري، الذي تم تطويره لدعم الحكم الأموي من خلال الاستشهاد بالقدر الإلهي، اختراعاً أموياً بالكامل. بل كان يمثل شكلاً من أشكال التطبيق السياسي للفهم العملي للقدر الإلهي الذي تطور بين الناس في الفترة ما قبل الإسلام، ثم أعيد بناؤه وصياغته لاحقاً وفقاً للعناصر العقائدية للإسلام. وتتمثل الفكرة المركزية في هذا الصدد في أن الأمويين، من خلال هذا التطبيق السياسي، وضعوا مسألة القدر الإلهي على أجندة المجتمع الإسلامي باعتبارها مشكلة، وبذلك هيأوا الظروف لظهور الجدل حول القدر.

يستكشف القسم الثالث طبيعة أقدم الاعتراضات على الخطاب الأموي الذي تضمن ادعاءات بالشرعية الإلهية. ولهذا الغرض، يتم فحص التصريحات المعارضة المنسوبة إلى علماء مثل حسن البصري، ومعبد الجوهاني، وغيلان الدمشقي، من خلال وضعها في سياقاتها التاريخية المحددة. ويخلص التحليل إلى أن الاعتراضات التي طرحها هؤلاء الشخصيات لم تكن تعبيرات عن عقيدة القدر المسبقة المُفصّلة نظرياً، ولم تكن موجهة في المقام الأول إلى أشكال الاعتقاد المتعلقة بالقدر السائدة في الممارسات الدينية الشعبية. بل شكلت أشكالاً من المعارضة الفعلية الناشئة عن مشاكل اجتماعية ملموسة، واستهدفت بشكل مباشر خطاب الأمويين الذي كان يهدف إلى إضفاء الشرعية على حكمهم وممارساتهم السياسية استناداً إلى ادعاءات بالسلطة المقدسة. علاوة على ذلك، وفي هذا السياق، لم تطرح هذه الشخصيات خطاباً يجعل معرفة الله أو إرادته أو قدرته نفسها موضوعاً للجدل اللاهوتي.

يتناول القسم الرابع العملية التي تم من خلالها نقل هذه الاعتراضات — التي تطورت ردّاً على الممارسات السياسية الناشئة عن مشاكل اجتماعية ملموسة — لاحقاً من سياق معارضة تلك الممارسات إلى سياق ديني ولاهوتي بحت، فضلاً عن الدوافع الكامنة وراء هذه العملية. وفي هذا الإطار، يُقال إن هذا النشاط تم على أساس دافع سياسي وأيديولوجي، حيث تلاقت رؤية تشكلت وفق أنماط الإدراك الثقافية العربية مع التحيز المؤيد للأمويين. ووفقاً للنتائج، سعى العلماء التقليديون، من خلال دعاية

جدلية مستمرة، في البداية إلى تصوير خطاب القادرية على أنه بلا جذور ثقافية من خلال نسب أصول غير إسلامية إليه؛ وتقويض شرعيته الاجتماعية من خلال وصفه بأنه نشاط لنشر الفساد (الإفساد)؛ واستيعاده من نطاق الشرعية الدينية من خلال تصويره على أنه إنكار للقدر وإفتراء على الله. وفي المرحلة التالية، وباستخدام أسلوب جدلي تقليدي، وُضع هذا الخطاب في إطار إنكار علم الله وإرادته وقدرته. وعلى هذا الأساس، تم إبراز علم الله وإرادته وقدرته باعتبارها النقاط المرجعية الرئيسية للفهم الجبري، في حين تم، من خلال نهج تفسيري أحادي الجانب، تحويل الآيات القرآنية التي فُهمت على أنها تدعم الفهم التقليدي إلى مقترحات تتوافق مع فرضيات الفهم الجبري. وبناء الفهم الجبري على أساس هذه المقترحات، أصبح هامشياً، وُضع، بهذه الصيغة بالذات، في قلب ما قُدم على أنه العقيدة السليمة. وبمجرد فصل خطاب القادرية عن سياقه السياسي المحدد ووضعه في مواجهة هذا الفهم الجبري المبني على أساس لاهوتي، اكتسب خطاب القادرية بالتالي مظهرًا هامشياً من الناحية اللاهوتية أيضاً. وهكذا، انتقل الجدل حول القدر من مجال المعارضة السياسية الفعلية إلى سياق ديني وعقائدي بحت. وقد وفر هذا التكوين الجديد للجدل الأساس للتحويل اللاحق لمشكلة القدر إلى قضية وجودية ومعرفية. وبناءً على ذلك، يسعى القسم الخامس إلى تحديد الآثار الحاسمة للعملية التي من خلالها أصبحت مشكلة القدر موضوعاً ضمن إطار وجودي ومعرفي. تشير نتائج الدراسة إلى أن إحدى أقدم الدلائل المهمة على هذا التحويل كانت معالجة الأفعال البشرية في إطار الخلق الإلهي. وقد نتج تحول النقاش إلى مشكلة وجودية من خلال مسألة كون الأفعال البشرية، مخلوقة عن محاولات صياغة حل متوازن رداً على تهميش الجبرية والقدرية. ومن بين الشخصيات المبكرة المرتبطة بهذا التطور يبرز جهم بن صفوان (توفي عام 128/745-746). وقد صيغ حل جهم في هذا السياق حول الرأي القائل بأن أفعال الإنسان مخلوقة من قبل الله، في حين أن مسؤولية الإنسان تتبع من «اختيار» الفاعل فيما يتعلق بتلك الأفعال. وبقدر ما تتضمن هذه الصيغة فكرة بن. ورغم ذلك، يتبين أن نسب موقف حتمي مطلق إلى جهم يستند إلى *adari* المسؤولية البشرية، فإنها تتماشى مع خطاب الق تصورات شُيدت من خلال الجهود الجماعية للدوائر اللاهوتية التي اتحدت في محاولتها النأي بنفسها عنه. وفي هذا السياق، شكّل التعامل مع أفعال الإنسان من منظور كونها مخلوقة الأساس للمناقشات اللاحقة حول العلاقة بين الفعل البشري والقدرة (الاستطاعة) كما شكّلت صياغة جهم بشأن القدر أساساً للتطور اللاحق لنظرية الكسب. وأثارت الأفكار الجديدة التي طُرحت من خلال المناقشات التي جرت ضمن هذا الإطار مشاكلها الخاصة، مما أدى إلى إدخال أبعاد جديدة في هذا الجدل. وفي نهاية المطاف، ومن خلال هذه السلسلة من المشكلات المترابطة، أصبحت مسألة القدر، بكل أبعادها، تقع ضمن إطار وجودي ومعرفي.

الكلمات المفتاحية: تاريخ المذاهب الإسلامية، القدر

الأمويون، السلطة الإلهية، الخطاب الديني-السياسي، *(Jabr)* الجبر، *(Qadar)*.

Résumé Structuré:

Cet article examine l'émergence de la question de la prédestination (*qadar*) dans l'histoire intellectuelle islamique, l'évolution de la nature des débats qui l'entourent, ainsi que les motivations religieuses et politiques qui ont façonné ce processus. Il vise à étudier la question de la prédestination et les débats qui se sont développés autour d'elle dans une perspective holistique et critique, en les replaçant dans leurs contextes historiques, socioculturels et théopolitiques. Les sources principales utilisées dans cette étude proviennent principalement d'ouvrages classiques, la chronologie des ouvrages pertinents ayant été prise en compte lors de la collecte des données. Lors du classement et de l'analyse des sources, une attention particulière a été accordée à la fois à la possibilité d'erreurs méthodologiques dans la transmission de l'information et aux problèmes méthodologiques découlant des biais idéologiques des sources. En conséquence, cet article adopte une approche qui conceptualise la relation entre les idées et les événements à travers l'interdépendance du contexte, de la conjoncture historique et de la motivation. Cette approche vise à minimiser le risque d'erreurs anachroniques tout en renforçant la capacité à identifier les distorsions et les erreurs dans l'attribution et la contextualisation des idées, ainsi que les motivations qui les sous-tendent. Une autre dimension de cette approche consiste à tenter d'analyser les idées attribuées et les positions exprimées au sein du lien entre discours, intention et sens, les dissociant ainsi des dimensions et des significations construites a posteriori qui leur ont été imposées. Compte tenu des objectifs et de la portée de l'étude, celle-ci s'articule autour d'une introduction et de cinq sections.

L'introduction examine les raisons pour lesquelles la question de la prédestination n'a pas fait l'objet de débats parmi les premiers destinataires de la révélation. À cet égard, elle analyse l'approche du Coran vis-à-vis des questions relatives au *qadar*. Le Coran n'aborde pas la question à travers un cadre théorique, mais y répond plutôt par des explications formulées dans le contexte d'événements et de développements concrets. Ce faisant, il présente une conception de Dieu comme absolument omnipotent, parallèlement à l'idée que le libre arbitre humain joue un rôle effectif dans les actions humaines, tout en maintenant ces deux propositions en harmonie l'une avec l'autre. Le traitement des questions pertinentes dans le contexte d'événements concrets rend cette harmonie particulièrement visible. L'auteur soutient en outre que, par le biais d'une reconfiguration

fondée sur la foi qui a éliminé les fondements des conceptions du qadar centrées sur la volonté et le décret divins, incarnées dans les pratiques des peuples de la période préislamique (Jāhiliyya) autour de l'institution de la divination (kāhin/kahānah), le Coran a retiré la connaissance de l'invisible (ghayb) concernant l'avenir de la sphère des préoccupations de son public immédiat et l'a orienté vers l'accomplissement des responsabilités qui lui avaient été explicitement communiquées. L'étude conclut que cette reconfiguration coranique fut la raison principale pour laquelle la question de la prédestination n'est pas apparue comme un sujet de débat au cours de cette période.

La première partie examine les affirmations relatives à l'émergence du débat sur la prédestination et les approches idéologiques qui s'y reflètent, en s'attachant à identifier le contexte spécifique dans lequel ce débat a vu le jour. Dans ce cadre, les éléments fournis par les sources classiques sont analysés sous différents angles. L'étude conclut que le qadar est devenu un sujet de controverse au sein de l'interaction entre un discours sur le décret divin, utilisé dans le cadre des efforts des Omeyyades pour légitimer leurs pratiques politiques, et les objections soulevées contre ce discours. Ces objections ont commencé à se manifester sous le règne d'Abd al-Malik b. Marwān (65–86/685–705), et parmi les figures les plus étroitement associées à celles-ci figurent Ma'bad al-Juhanī (mort en 83/702 [?]), Ḥasan al-Baṣrī (mort en 110/728) et Ghaylān al-Dimashqī (mort vers 120/738).

La deuxième partie examine les revendications des Omeyyades quant à leur autorité sacrée et leur légitimité divine, qui ont constitué le fondement politique et théologique de l'émergence du débat sur la prédestination. Les Omeyyades affirmaient qu'ils étaient parvenus au pouvoir par décret divin, que leurs actions politiques constituaient la mise en œuvre du commandement et de la volonté de Dieu, que l'obéissance inconditionnelle à leur égard était une obligation religieuse et que la rébellion contre eux équivalait à une apostasie. L'étude conclut que l'objectif premier de ce discours était d'empêcher toute opposition à leurs pratiques oppressives et de s'assurer l'obéissance absolue du peuple. Cette conception déterministe (jabrī), développée pour soutenir le pouvoir omeyyade en invoquant le décret divin, n'était pas entièrement une invention des Omeyyades. Elle représentait plutôt une forme d'application politique de la conception pratique du décret divin qui s'était développée parmi les populations de la période préislamique, puis qui fut par la suite reconstruite et articulée en termes d'éléments doctrinaux de l'islam. La thèse centrale à cet égard est que, par le biais de cette application politique, les Omeyyades ont inscrit la question du décret divin à l'ordre du jour de la communauté musulmane en tant que problème et ont ainsi créé les conditions propices à l'émergence du débat sur la prédestination.

La troisième partie examine la nature des premières objections formulées à l'encontre du discours omeyyade invoquant une légitimation divine. À cette fin, les déclarations d'opposition attribuées à des savants tels que Ḥasan al-Baṣrī, Ma'bad al-Juhanī et Ghaylān al-Dimashqī sont analysées en les replaçant dans leurs contextes historiques spécifiques. L'analyse conclut que les objections avancées par ces personnalités n'étaient pas l'expression d'une doctrine de la prédestination élaborée sur le plan théorique, et qu'elles ne visaient pas non plus en premier lieu les formes de croyance concernant le qadar répandues dans la pratique religieuse populaire. Elles constituaient plutôt des formes d'opposition de facto découlant de problèmes sociaux concrets et visaient directement le discours des Omeyyades visant à légitimer leur pouvoir et leurs pratiques politiques sur la base de revendications d'autorité sacrée. De plus, dans ce contexte, ces personnalités n'ont pas développé un discours faisant de la connaissance, de la volonté ou de la puissance de Dieu elles-mêmes l'objet d'une controverse théologique.

La quatrième section examine le processus par lequel ces objections, qui s'étaient développées en réponse à des pratiques politiques découlant de problèmes sociaux concrets, ont ensuite été transposées du contexte de l'opposition à ces pratiques vers un contexte exclusivement religieux et théologique, ainsi que les motivations sous-jacentes à ce processus. Dans cette optique, il est avancé que cette activité s'est déroulée sur la base d'une motivation politique et idéologique dans laquelle une conception façonnée par les modes de perception culturels arabes convergeait avec un parti pris en faveur des Omeyyades. D'après les résultats de cette étude, les 'ulamā' traditionnels, par le biais d'une propagande polémique soutenue, ont d'abord cherché à présenter le discours des Qadariyya comme culturellement déraciné en lui attribuant des origines non islamiques ; à saper sa légitimité sociale en le qualifiant d'activité visant à répandre la corruption (ifsād) ; et à l'exclure de la sphère de la légitimité religieuse en le présentant comme un déni de la prédestination et une calomnie à l'encontre de Dieu. À l'étape suivante, en recourant à une méthode polémique conventionnelle, ce discours a été replacé dans le cadre d'un déni de la connaissance, de la volonté et de la puissance de Dieu. Sur

cette base, la connaissance, la volonté et la puissance de Dieu ont été mises en avant comme les principaux points de référence de la conception déterministe (jabrī), tandis que, par une approche interprétative unilatérale, les versets coraniques considérés comme venant étayer la conception traditionnelle ont été transformés en propositions correspondant aux prémisses de la conception déterministe. En étant construite sur la base de ces propositions, la conception déterministe a été marginalisée et, sous cette forme même, placée au centre de ce qui était présenté comme la croyance orthodoxe. Une fois que le discours des Qadariyya eut été détaché de son contexte politique spécifique et opposé à cette conception déterministe construite sur une base théologique, il a par conséquent pris un caractère marginal au sens théologique également. Ainsi, le débat sur la prédestination a été déplacé de la sphère de l'opposition politique de facto vers un contexte exclusivement religieux et doctrinal. Cette nouvelle configuration du débat a fourni la base de la transformation ultérieure du problème de la prédestination en une question ontologique et épistémologique. En conséquence, la cinquième section cherche à identifier les traces déterminantes du processus par lequel le problème de la prédestination en est venu à s'inscrire dans un cadre ontologique et épistémologique. Les résultats de l'étude indiquent que l'un des premiers signes significatifs de cette transformation fut le traitement des actes humains dans le cadre de la création divine. La transformation du débat en un problème ontologique, à travers la question du caractère créé des actes humains, résulta des tentatives visant à formuler une solution d'équilibre en réponse à la marginalisation des Jabriyya et des Qadariyya. Parmi les premières figures associées à cette évolution, Jahm b. Ṣafwān (mort en 128/745–746) se distingue particulièrement. La solution proposée par Jahm dans ce contexte s'articulait autour de l'idée que les actes humains sont créés par Dieu, tandis que la responsabilité humaine découle de l'ikhtiyār (choix) de l'agent à l'égard de ces actes. Dans la mesure où cette formulation intègre l'idée de responsabilité humaine, elle est favorable au discours qadari. Malgré cela, il apparaît que l'attribution d'une position absolument déterministe à Jahm repose sur des perceptions construites grâce aux efforts collectifs des cercles théologiques unis dans leur tentative de se dissocier de lui. Dans ce contexte, le fait d'aborder les actes humains sous l'angle de leur caractère créé a servi de base aux discussions ultérieures sur la relation entre l'action humaine et l'istiṭā'a (capacité), et la formulation de Jahm concernant le qadar a également constitué un fondement pour le développement ultérieur de la théorie du kasb. Les nouvelles idées avancées à travers les débats menés dans ce cadre ont généré leurs propres problèmes, introduisant ainsi de nouvelles dimensions dans la controverse. En fin de compte, à travers cette chaîne de problèmes interdépendants, la question de la prédestination s'est retrouvée, dans toutes ses dimensions, inscrite dans un cadre ontologique et épistémologique.

Mots-clés: Histoire des sectes islamiques, Prédestination (*Qadar*), Déterminisme (*Jabr*), Les Omeyyades, Autorité divine, Discours politico-religieux.

Resumen Estructurado:

Este artículo examina la aparición del problema de la predestinación (qadar) en la historia intelectual islámica, la transformación de la naturaleza de los debates que lo rodean y las motivaciones religiosas y políticas que dieron forma a este proceso. Su objetivo es investigar el problema de la predestinación y los debates que se desarrollaron en torno a él desde una perspectiva holística y crítica, situándolos en sus contextos históricos, socioculturales y teopolíticos. El material de referencia utilizado en este estudio procede principalmente de fuentes clásicas, habiéndose tenido en cuenta la cronología de las obras pertinentes durante la recopilación de datos. A la hora de clasificar y analizar el material, se prestó atención tanto a la posibilidad de errores metodológicos en la transmisión de la información como a los problemas metodológicos derivados de los sesgos ideológicos de las fuentes. En consecuencia, el artículo adopta un enfoque que conceptualiza la relación entre ideas y acontecimientos a través de la interconexión entre el contexto, la coyuntura histórica y la motivación. Este enfoque tiene por objeto minimizar la posibilidad de errores anacrónicos, al tiempo que mejora la capacidad de identificar distorsiones y errores en la atribución y contextualización de las ideas, así como las motivaciones que subyacen a las mismas. Otra dimensión de este enfoque es el intento de analizar las ideas atribuidas y las posiciones articuladas dentro del nexo entre discurso, intención y significado, desentrañándolas así de las dimensiones y significados construidos posteriormente y que se les han impuesto. A la luz de los objetivos y el alcance del estudio, la investigación se organiza en una introducción y cinco secciones.

La introducción examina las razones por las que el problema de la predestinación no fue objeto de debate entre los primeros destinatarios de la revelación. A este respecto, analiza el enfoque del Corán respecto

a las cuestiones relacionadas con el qadar. El Corán no aborda la cuestión a través de un marco teórico, sino que la trata mediante explicaciones articuladas en el contexto de acontecimientos y desarrollos concretos. Al hacerlo, presenta una concepción de Dios como absolutamente omnipotente junto con la idea de que el libre albedrío humano desempeña un papel efectivo en las acciones humanas, al tiempo que mantiene estas dos proposiciones en armonía entre sí. El tratamiento de las cuestiones relevantes en el contexto de acontecimientos concretos hace que esta armonía resulte especialmente evidente. Se argumenta además que, mediante una reconfiguración basada en la fe que eliminó los fundamentos de las interpretaciones del qadar centradas en la voluntad y el decreto divinos, plasmadas en las prácticas de la población del período preislámico (Jāhiliyya) en torno a la institución de la adivinación (kāhin/kahānah), el Corán apartó el conocimiento de lo oculto (ghayb) relativo al futuro del ámbito de interés de su audiencia inmediata y la orientó hacia el cumplimiento de las responsabilidades que se les habían comunicado explícitamente. El estudio concluye que esta reconfiguración coránica fue la razón principal por la que el problema de la predestinación no surgió como tema de debate durante este período.

La primera sección examina las afirmaciones relativas al surgimiento del debate sobre la predestinación y los enfoques ideológicos reflejados en dichas afirmaciones, centrándose en identificar el contexto específico en el que surgió el debate. Dentro de este marco, se analizan desde diversas perspectivas las pruebas aportadas por las fuentes clásicas. El estudio concluye que el qadar se convirtió en objeto de controversia en el marco de la interacción entre un discurso sobre el decreto divino —empleado en consonancia con los esfuerzos de los omeyas por legitimar sus prácticas políticas— y las objeciones planteadas contra dicho discurso. Estas objeciones comenzaron a hacerse evidentes durante el reinado de ‘Abd al-Malik b. Marwān (65–86/685–705), y entre las figuras más destacadas asociadas a ellas se encuentran Ma‘bad al-Juhanī (m. 83/702 [?]), Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) y Ghaylān al-Dimashqī (m. ca. 120/738).

La segunda sección examina las reivindicaciones de los omeyas de autoridad sagrada y autorización divina, que sentaron las bases políticas y teológicas para el surgimiento del debate sobre la predestinación. Los omeyas afirmaban que habían llegado al poder por decreto de Dios, que sus acciones políticas constituían la aplicación del mandato y la voluntad de Dios, que la obediencia incondicional hacia ellos era una obligación religiosa y que la rebelión contra ellos equivalía a la apostasía. El estudio concluye que el objetivo principal de este discurso era impedir la oposición a sus prácticas opresivas y garantizar la obediencia absoluta del pueblo. Esta concepción determinista (jabrī), desarrollada para respaldar el dominio omeya mediante apelaciones al decreto divino, no fue una invención exclusivamente omeya. Más bien, representaba una forma de aplicación política de la interpretación práctica del decreto divino que se había desarrollado entre la población del período preislámico, y que posteriormente se reconstruyó y articuló en términos de los elementos doctrinales del islam. La tesis central a este respecto es que, a través de esta aplicación política, los omeyas introdujeron la cuestión del decreto divino en la agenda de la comunidad musulmana como un problema y, de ese modo, crearon las condiciones para el surgimiento del debate sobre la predestinación.

La tercera sección investiga la naturaleza de las primeras objeciones al discurso omeya que incorporaba afirmaciones de autorización divina. Con este fin, se examinan las declaraciones de oposición atribuidas a eruditos como Ḥasan al-Baṣrī, Ma‘bad al-Juhanī y Ghaylān al-Dimashqī, situándolas en sus contextos históricos específicos. El análisis concluye que las objeciones planteadas por estas figuras no eran expresiones de una doctrina de la predestinación elaborada teóricamente, ni se dirigían principalmente a las formas de creencia relativas al qadar prevalentes en la práctica religiosa popular. Más bien, constituían formas de oposición de facto surgidas de problemas sociales concretos y se dirigían directamente contra el discurso de los omeyas, cuyo objetivo era legitimar su dominio y sus prácticas políticas basándose en reivindicaciones de autoridad sagrada. Además, en este contexto, estas figuras no plantearon un discurso que convirtiera el conocimiento, la voluntad o el poder de Dios en sí mismos en objeto de controversia teológica.

La cuarta sección examina el proceso mediante el cual estas objeciones —que se habían desarrollado en respuesta a prácticas políticas derivadas de problemas sociales concretos— se trasladaron posteriormente del contexto de oposición a dichas prácticas a un contexto exclusivamente religioso y teológico, así como las motivaciones subyacentes a este proceso. En este sentido, se sostiene que esta actividad se llevó a cabo sobre la base de una motivación política e ideológica en la que una interpretación moldeada por los modos de percepción culturales árabes convergía con el partidismo pro-omeya. Según los resultados, los ‘ulamā’ tradicionales, mediante una propaganda polémica sostenida, trataron inicialmente de presentar el discurso de la Qadariyya como carente de raíces culturales atribuyéndole orígenes no islámicos; de socavar su legitimidad

social caracterizándolo como una actividad de difusión de la corrupción (ifsād); y de excluirlo de la esfera de la legitimidad religiosa presentándolo como una negación de la predestinación y una calumnia contra Dios. En la etapa siguiente, empleando un método polémico convencional, este discurso se situó en el marco de la negación del conocimiento, la voluntad y el poder de Dios. Sobre esta base, el conocimiento, la voluntad y el poder de Dios se pusieron en primer plano como los principales puntos de referencia de la interpretación determinista (jabrī), mientras que, mediante un enfoque interpretativo unilateral, los versículos coránicos que se entendían como un respaldo a la interpretación tradicional se transformaron en proposiciones que se ajustaban a las premisas de la interpretación determinista. Al construirse sobre la base de estas proposiciones, la interpretación determinista quedó marginada y, precisamente de esta forma, se situó en el centro de lo que se presentaba como el credo correcto. Una vez que el discurso de la qadariyya se desvinculó de su contexto político específico y se opuso a esta interpretación determinista construida sobre una base teológica, el discurso de la qadariyya adquirió, en consecuencia, un carácter marginal también en sentido teológico. Así, el debate sobre la predestinación se desplazó de la esfera de la oposición política de facto a un contexto exclusivamente religioso y doctrinal. Esta nueva configuración del debate sentó las bases para la posterior transformación del problema de la predestinación en una cuestión ontológica y epistemológica. En consecuencia, la quinta sección pretende identificar los rastros críticos del proceso mediante el cual el problema de la predestinación pasó a situarse dentro de un marco ontológico y epistemológico. Las conclusiones del estudio indican que uno de los primeros indicios significativos de esta transformación fue el tratamiento de los actos humanos en el marco de la creación divina. La transformación del debate en un problema ontológico a través de la cuestión de la naturaleza creada de los actos humanos fue el resultado de los intentos por formular una solución equilibrada en respuesta a la marginación de la jabriyya y la qadariyya. Entre las primeras figuras asociadas a este desarrollo, destaca Jahm b. Ṣafwān (m. 128/745–746). La solución de Jahm en este contexto se articuló en torno a la idea de que los actos humanos son creados por Dios, mientras que la responsabilidad humana se deriva del ikhtiyār (libre albedrío) del agente con respecto a dichos actos. En la medida en que esta formulación incorpora la idea de la responsabilidad humana, resulta favorable al discurso qadari. A pesar de ello, se ha demostrado que la atribución de una posición absolutamente determinista a Jahm se basa en percepciones construidas a través de los esfuerzos colectivos de los círculos teológicos, unidos en su intento de desvincularse de él. En este contexto, abordar los actos humanos en términos de su carácter creado sentó las bases para los debates posteriores sobre la relación entre la acción humana y la istiṭā'a (capacidad), y la formulación de Jahm sobre el qadar constituyó también un fundamento para el desarrollo posterior de la teoría del kasb. Las nuevas ideas planteadas a través de los debates mantenidos en este marco generaron problemas propios, introduciendo así nuevas dimensiones en la controversia. En última instancia, a través de esta cadena de problemas interrelacionados, la cuestión de la predestinación pasó a situarse, en todas sus dimensiones, dentro de un marco ontológico y epistemológico.

Palabras clave: Historia de las sectas islámicas, predestinación (*Qadar*), determinismo (*Jabr*), los omeyyas, autoridad divina, discurso político-religioso.

结构化摘要:

本文探讨了宿命论（qadar）问题在伊斯兰思想史中的兴起、围绕该问题的争论性质的演变，以及塑造这一过程的宗教和政治动机。本文旨在从整体性和批判性的视角，结合历史、社会文化及神学政治背景，对宿命论问题及其引发的争论进行考察。本研究主要依据古典文献作为证据来源，在收集数据时充分考虑了相关著作的编年顺序。在对证据进行分类和分析时，既关注了信息传递过程中可能存在的方法论误差，也关注了因文献的意识形态偏见而产生的方法论问题。据此，本文采用一种通过语境、历史局势与动机的相互关联来概念化思想与事件之间关系的分析方法。该方法旨在最大限度地减少时代错置的错误，同时增强识别思想归因与语境化过程中的扭曲和错误的能力，以及揭示其背后的动机。该方法的另一个维度是试图在话语、意图和意义的交织网络中分析被归因的思想和阐明的立场，从而将其从后来构建的维度以及强加于它们的意义中解构出来。鉴于本研究的目标和范围，本文分为引言和五部分。

引言探讨了为何“前定”问题在启示的最初接受者中并未引发争论。就此，本文分析了《古兰经》处理“卡达尔”（qadar）相关问题的做法。《古兰经》并非通过理论框架来探讨该问题，而是借助在具体事件和事态发展背景下阐述的解释来处理。通过这种方式，《古兰经》既呈现了真主绝对

全能的观念，又强调人类自由意志在人类行为中发挥着有效作用，同时使这两个命题保持和谐统一。在具体事件背景下对相关问题的处理，使这种和谐尤为凸显。本文进一步论证：通过基于信仰的重新构架，消除了以神意和神命为核心的“前定”理解基础——这种理解曾体现在伊斯兰教前（贾希里耶）时期围绕占卜制度（*kāhin/kahānah*）的民众实践中，《古兰经》将关于未来的“幽玄”（*ghayb*）知识从其直接受众的关注范畴中剔除，并引导他们履行明确传达给他们的责任。本研究得出结论：正是这种《古兰经》式的重构，才是该时期“宿命论”问题未成为争论主题的主要原因。

第一部分考察了关于宿命论争论起源的各种主张及其所反映的意识形态取向，重点在于厘清该争论产生的具体背景。在此框架下，从多角度分析了古典文献所提供的证据。本研究得出结论：在“天命”话语——该话语被倭马亚王朝用于为其政治实践正名——与针对该话语提出的异议之间的相互作用中，“卡达尔”（*qadar*）成为了一个争议话题。这些反对意见在阿卜杜勒·马利克·本·马尔万（65–86/685–705）统治期间开始显现，与之联系最紧密的人物包括马阿巴德·阿尔-朱哈尼（卒于83/702[?])、哈桑·巴斯里（卒于110/728年）以及盖兰·大马士革（卒于约120/738年）。

第二部分探讨了倭马亚王朝对神圣权威和神授权力的主张，这些主张为关于宿命论的争论的出现提供了政治和神学基础。倭马亚王朝声称，他们是凭借真主的旨意掌权的；他们的政治行为是执行真主的命令和意志；无条件服从他们是一项宗教义务；而反抗他们则等同于背教。本研究得出结论：这种论述的主要目的在于遏制对其压迫性做法的反对，并确保民众的绝对服从。这种通过诉诸神命来支持倭马亚统治而发展起来的决定论（*jabrī*）理解，并非完全由倭马亚王朝首创。相反，它代表了伊斯兰教前时期民众中已形成的神意实践理解的一种政治应用形式，随后被重新构建并以伊斯兰教义要素为框架加以阐释。关于这一点的核心论点是：通过这种政治应用，倭马亚王朝将神意问题作为议题纳入穆斯林社群的议程，从而为宿命论辩论的出现创造了条件。

第三部分探讨了针对奥麦叶王朝论述（其中包含神授权威的主张）的最早反对意见的性质。为此，本文通过将其置于特定的历史语境中，考察了归因于哈桑·巴斯里、马阿巴德·朱哈尼和盖兰·迪马什基等学者的反对言论。分析结论认为，这些人物提出的异议既不是对理论上已完善的前定论教义的表达，也不是主要针对民间宗教实践中流行的关于“卡达尔”（*qadar*）的各种信仰形式。相反，它们是源于具体社会问题的事实上的反对形式，直接针对的是倭马亚王朝旨在凭借神圣权威的主张来为其统治和政治实践正名的话语。此外，在此背景下，这些人物所提出的论述并未将真主的知识、意志或力量本身作为神学争议的主题。

第四部分探讨了这些反对意见——它们最初是针对源于具体社会问题的政治实践而产生的——随后如何从反对此类实践的语境中，被转移到纯粹的宗教和神学语境中，以及这一过程背后的动机。在此范围内，本文认为，这一活动是基于政治和意识形态动机展开的，其中由阿拉伯文化认知模式所塑造的理解与亲倭马亚党的立场相融合。研究表明，传统乌莱玛（*‘ulamā*）通过持续的论战宣传，最初试图将卡达里派（*Qadariyya*）的论述归因于非伊斯兰起源，从而将其描绘为“文化上无根基”的；将其定性为“散布腐败（*ifsād*）”的行为，以削弱其社会合法性；并将其描绘为对宿命论的否定和对真主的诽谤，从而将其排除在宗教合法性的范畴之外。在接下来的阶段，采用传统的论战方法，将该论述置于否认真主之知识、意志和能力的框架之中。在此基础上，真主的知识、意志和能力被凸显为宿命论（*jabrī*）理解的主要参照点；与此同时，通过片面的解释方法，那些被认为支持传统理解的《古兰经》经文，被转化为与宿命论理解的前提相对应的命题。正因为是基于这些命题构建的，宿命论理解被边缘化，并以这种形式被置于所谓“正统信条”的中心位置。一旦卡达里派的论述脱离了其特定的政治语境，并被置于与这种基于神学构建的宿命论理解相对立的位置，卡达里派的论述在神学意义上也就随之呈现出边缘化的表象。因此，关于宿命论的争论从事实上的政治对抗领域，被转移到了纯粹的宗教和教义语境之中。这种争论的新格局，为随后将宿命论问题转化为本体论和认识论问题奠定了基础。据此，第五部分旨在追溯宿命论问题如何被置于本体论和认识论框架之内的关键轨迹。本研究的发现表明，这一转变最早的重要迹象之一，是将人的行为置于神创框架内加以探讨。通过探讨“人的行为是否被创造”这一问题，将争论转化为本体论问题，其动因在于试图针对贾布里耶派和卡达里耶派被边缘化的局面，制定一种折中解决方案。在与这一发展相关的

早期人物中, 贾姆·本·萨夫万 (卒于128/745–46年) 尤为突出。贾姆在此背景下的解决方案, 是基于这样一种观点: 人的行为由真主所创造, 而人的责任则源于行为主体对这些行为所作的“伊赫提亚尔” (选择)。鉴于这一论述融入了人类责任的概念, 它对卡达里派的论述是有利的。尽管如此, 将绝对决定论的立场归因于贾赫姆, 实则源于神学界为与他划清界限而共同构建的认知。在此背景下, 将人类行为视为被造之物, 为后续关于人类行为与“*istiṭāʿa*” (能力) 之间关系的讨论奠定了基础; 而贾赫姆关于“*qadar*” (前定) 的论述, 也为“*kasb*” (自力) 理论的后期发展奠定了基础。在此框架内通过辩论提出的新思想本身也引发了一系列问题, 从而为这场争议引入了新的维度。最终, 通过这一系列相互关联的问题, 宿命论这一议题得以从各个维度被置于本体论和认识论的框架之中。

关键词: 伊斯兰教派史、宿命论 (*Qadar*)、决定论 (*Jabr*)、倭马亚王朝、神权、宗教政治话语。

Структурированное Резюме:

В данной статье рассматривается возникновение проблемы предопределения (*кадар*) в истории исламской мысли, изменение характера дискуссий вокруг неё, а также религиозные и политические мотивы, определившие этот процесс. Цель статьи — исследовать проблему предопределения и дискуссии, развернувшиеся вокруг неё, с целостной и критической точки зрения, рассматривая их в историческом, социокультурном и теополитическом контекстах. Основные доказательства, использованные в данном исследовании, были получены преимущественно из классических источников, при сборе данных учитывалась хронология соответствующих трудов. При классификации и анализе доказательств внимание уделялось как возможности методологических ошибок при передаче информации, так и методологическим проблемам, возникающим из-за идеологической предвзятости источников. Соответственно, в статье используется подход, который концептуализирует взаимосвязь между идеями и событиями через взаимосвязь контекста, исторической конъюнктуры и мотивации. Этот подход призван свести к минимуму вероятность анахронических ошибок, одновременно повышая способность выявлять искажения и ошибки в атрибуции и контекстуализации идей, а также лежащих в их основе мотиваций. Еще одним аспектом данного подхода является попытка проанализировать приписываемые идеи и формулируемые позиции в рамках взаимосвязи дискурса, намерения и смысла, тем самым отделяя их от навязанных им впоследствии конструируемых измерений и значений. С учетом целей и масштаба исследования работа состоит из введения и пяти разделов.

Во введении рассматриваются причины, по которым проблема предопределения не обсуждалась среди первых получателей откровения. В этой связи в ней анализируется подход Корана к вопросам, касающимся *кадара*. Коран рассматривает эту проблему не в теоретической плоскости, а через объяснения, сформулированные в контексте конкретных событий и обстоятельств. При этом он представляет концепцию Бога как абсолютно всемогущего наряду с идеей о том, что свободная воля человека играет существенную роль в его поступках, сохраняя при этом гармонию между этими двумя положениями. Рассмотрение соответствующих вопросов в контексте конкретных событий делает эту гармонию особенно заметной. Далее утверждается, что посредством основанной на вере реконфигурации, которая устранила основы понимания *кадара*, сосредоточенного на божественной воле и предначертании, воплощенных в практиках людей доисламского (*джахилийского*) периода, связанных с институтом гадания (*кахин/кахана*), Коран исключил знание о сокровенном (*гайб*), касающееся будущего, из сферы интересов своей непосредственной аудитории и направил её внимание на выполнение обязанностей, явно возложенных на неё. В исследовании делается вывод, что эта кораническая реконфигурация стала основной причиной того, что проблема предопределения не стала предметом дискуссий в этот период.

В первом разделе рассматриваются утверждения, касающиеся возникновения спора о предопределении, а также идеологические подходы, отраженные в этих утверждениях, с акцентом на выявление конкретного контекста, в котором возник этот спор. В этих рамках свидетельства, приведенные в классических источниках, анализируются с различных точек зрения. В исследовании делается вывод, что «*кадар*» стал предметом споров в рамках взаимодействия между дискурсом о божественном предначертании, использовавшимся в соответствии с усилиями Омейядов по легитимизации своей политической практики, и возражениями, выдвинутыми против этого дискурса.

Эти возражения стали заметными во время правления Абд аль-Малика ибн Марвана (65–86/685–705), и к числу наиболее заметных фигур, связанных с ними, относятся Ма'бад аль-Джухани (ум. 83/702 [?]), Хасан аль-Басри (ум. 110/728) и Гайлан аль-Димашки (ум. ок. 120/738).

Во втором разделе рассматриваются притязания Омейядов на священную власть и божественное полномочие, которые послужили политической и теологической основой для возникновения спора о предопределении. Омейяды утверждали, что они пришли к власти по воле Аллаха, что их политические действия представляют собой исполнение Божьего повеления и воли, что безоговорочное повиновение им является религиозным обязательством, а восстание против них равносильно вероотступничеству. В исследовании делается вывод, что основной целью этого дискурса было предотвращение сопротивления их угнетательным практикам и обеспечение абсолютного повиновения народа. Это детерминистское (джабри) понимание, разработанное в поддержку правления Омейядов посредством апелляций к божественному предначертанию, не было полностью изобретением Омейядов. Скорее, оно представляло собой форму политического применения практического понимания божественного предопределения, сформировавшегося среди народа в доисламский период, а впоследствии реконструированного и сформулированного с точки зрения доктринальных элементов ислама. Центральный тезис в этом отношении заключается в том, что посредством такого политического применения Омейяды вынесли вопрос о божественном предопределении на повестку дня мусульманского сообщества в качестве проблемы и тем самым создали условия для возникновения дискуссии о предопределении.

В третьем разделе исследуется природа самых ранних возражений против дискурса Омейядов, содержащего утверждения о божественном санкционировании. С этой целью анализируются оппозиционные высказывания, приписываемые таким ученым, как Хасан аль-Басри, Ма'бад аль-Джухани и Гайлан аль-Димашки, путем их рассмотрения в конкретных исторических контекстах. Анализ приводит к выводу, что возражения, выдвинутые этими деятелями, не были выражением теоретически проработанной доктрины предопределения и не были в первую очередь направлены против форм верования в «кадар», распространенных в народной религиозной практике. Скорее, они представляли собой формы фактического противостояния, вытекающего из конкретных социальных проблем, и были непосредственно направлены против дискурса Омейядов, призванного легитимизировать их правление и политическую практику на основе притязаний на священную власть. Кроме того, в данном контексте эти деятели не выдвигали дискурса, в котором бы само знание, воля или власть Бога становились предметом теологической полемики.

В четвертом разделе рассматривается процесс, посредством которого эти возражения, сформировавшиеся в ответ на политические практики, вытекавшие из конкретных социальных проблем, впоследствии были перенесены из контекста оппозиции таким практикам в исключительно религиозный и теологический контекст, а также мотивы, лежащие в основе этого процесса. В этой связи утверждается, что эта деятельность осуществлялась на основе политической и идеологической мотивации, в которой понимание, сформированное арабскими культурными моделями восприятия, сходилась с проомейядской приверженностью. Согласно полученным данным, традиционные улемы посредством непрерывной полемической пропаганды изначально стремились представить дискурс кадарийцев как лишенный культурных корней, приписывая ему неисламское происхождение; подорвать его социальную легитимность, характеризуя его как деятельность, распространяющую развращение (ифсад); и исключить его из сферы религиозной легитимности, изображая его как отрицание предопределения и клевету на Бога. На следующем этапе, используя традиционный полемический метод, этот дискурс был помещен в рамки отрицания знания, воли и могущества Аллаха. Исходя из этого, знание, воля и всемогущество Аллаха выдвигались на первый план в качестве основных ориентиров детерминистического (джабри) понимания, в то время как благодаря одностороннему подходу к толкованию аяты Корана, которые считались подтверждающими традиционное понимание, преобразовывались в утверждения, соответствующие посылкам детерминистического понимания. Будучи построенным на основе этих положений, детерминистское понимание было отнесено на обочину и, именно в этой форме, поставлено в центр того, что представлялось как здравое вероучение. Как только дискурс кадарийцев был оторван от своего конкретного политического контекста и противопоставлен этому детерминистскому пониманию, построенному на теологической основе, он, как следствие, приобрел маргинальный характер и в теологическом смысле. Таким образом, дискуссия о предопределении была вытеснена из сферы

фактической политической оппозиции в исключительно религиозный и вероучительный контекст. Эта новая конфигурация дискуссии послужила основой для последующего преобразования проблемы предопределения в онтологический и эпистемологический вопрос. Соответственно, в пятом разделе предпринимается попытка выявить ключевые следы процесса, в результате которого проблема предопределения оказалась в онтологических и эпистемологических рамках. Результаты исследования показывают, что одним из самых ранних значимых признаков этой трансформации стало рассмотрение человеческих поступков в рамках божественного творения. Превращение дискуссии в онтологическую проблему через вопрос о сотворенности человеческих поступков стало результатом попыток сформулировать сбалансированное решение в ответ на маргинализацию джабрийитов и кадарийитов. Среди ранних деятелей, связанных с этим развитием, выделяется Джахм ибн Сафван (ум. 128/745–746). Решение Джахма в этом контексте было сформулировано на основе взгляда, согласно которому человеческие поступки сотворены Богом, в то время как ответственность человека вытекает из его «ихтияра» (выбора) в отношении этих поступков. Поскольку эта формулировка включает в себя идею человеческой ответственности, она благоприятна для дискурса кадаритов. Несмотря на это, доказано, что приписывание Джахму абсолютно детерминистской позиции основано на представлениях, сформированных коллективными усилиями теологических кругов, объединившихся в попытке дистанцироваться от него. В этом контексте рассмотрение человеческих поступков с точки зрения их сотворенности послужило основой для последующих дискуссий о взаимосвязи между человеческим действием и «истига'а» (способностью), а формулировка Джахма относительно «кадар» также стала фундаментом для более позднего развития теории «касб». Новые идеи, выдвинутые в ходе дебатов, проводившихся в этих рамках, породили свои собственные проблемы, тем самым привнеся в спор новые аспекты. В конечном итоге, благодаря этой цепочке взаимосвязанных проблем, вопрос предопределения во всех его аспектах оказался вписанным в онтологические и эпистемологические рамки.

Ключевые слова: история исламских сект, предопределение (*кадар*), детерминизм (*джабр*), Омейяды, божественная власть, религиозно-политический дискурс.

संरचित सारांशः

यह लेख इस्लामी बौद्धिक इतिहास में पूर्वनिर्धारण (क़दर) की समस्या के उदय, इसके आसपास की बहसों की प्रकृति में हुए परिवर्तन, और इस प्रक्रिया को आकार देने वाले धार्मिक और राजनीतिक प्रेरकों की पड़ताल करता है। इसका उद्देश्य समग्र और आलोचनात्मक दृष्टिकोण से पूर्वनिर्धारण की समस्या और इसके आसपास विकसित हुई बहसों की जांच करना है, तथा उन्हें उनके ऐतिहासिक, सामाजिक-सांस्कृतिक और धार्मिक-राजनीतिक संदर्भों में स्थापित करना है।

इस अध्ययन में उपयोग किया गया प्राथमिक साक्ष्य मुख्य रूप से शास्त्रीय स्रोतों से प्राप्त किया गया था, और डेटा एकत्र करते समय संबंधित कृत्यों की कालक्रम को ध्यान में रखा गया था। साक्ष्य का वर्गीकरण और विश्लेषण करते समय, सूचना के प्रसारण में पद्धतिगत त्रुटियों की संभावना और स्रोतों के वैचारिक पूर्वाग्रहों से उत्पन्न पद्धतिगत समस्याओं, दोनों पर ध्यान दिया गया। तदनुसार, यह लेख एक ऐसा दृष्टिकोण अपनाता है जो संदर्भ, ऐतिहासिक परिस्थितियों और प्रेरणा के आपसी जुड़ाव के माध्यम से विचारों और घटनाओं के बीच संबंध की अवधारणा प्रस्तुत करता है। इस दृष्टिकोण का उद्देश्य कालान्तरित त्रुटियों की संभावना को कम करना है, साथ ही विचारों के आकलन और संदर्भ-निर्धारण में होने वाले विकृतियों और त्रुटियों, तथा उनसे जुड़ी प्रेरणाओं की पहचान करने की क्षमता को बढ़ाना है।

इस दृष्टिकोण का एक और आयाम, विमर्श, इरादे और अर्थ के जाल के भीतर श्रेय दिए गए विचारों और व्यक्त किए गए रुखों का विश्लेषण करने का प्रयास है, जिससे उन्हें बाद में उन पर थोपे गए निर्मित आयामों और अर्थों से अलग किया जा सके। अध्ययन के उद्देश्यों और दायरे को ध्यान में रखते हुए, इस जांच को एक प्रस्तावना और पाँच खंडों में व्यवस्थित किया गया है।

प्रस्तावना में उन कारणों की जांच की गई है कि क्यों प्रकटिकरण के पहले प्राप्तकर्ताओं के बीच पूर्वनिर्धारण की समस्या पर बहस नहीं हुई।

इस संबंध में, यह क़दर से संबंधित मुद्दों पर कुरान के दृष्टिकोण का विश्लेषण करता है। कुरान इस मुद्दे को एक सैद्धांतिक ढाँचे के माध्यम से संबोधित नहीं करता है, बल्कि ठोस घटनाओं और विकासों के संदर्भ में व्यक्त व्याख्याओं के माध्यम से इससे निपटता है। ऐसा करते हुए, यह ईश्वर की पूर्ण सर्वशक्तिमान के रूप में एक अवधारणा प्रस्तुत करता है,

साथ ही इस विचार को भी कि मानव स्वतंत्र इच्छा मानव कार्यों में एक प्रभावी भूमिका निभाती है, और इन दोनों प्रस्तावों को एक-दूसरे के साथ सामंजस्य में बनाए रखता है। ठोस घटनाओं के संदर्भ में संबंधित मुद्दों के साथ निपटने का तरीका इस सामंजस्य को विशेष रूप से स्पष्ट करता है। यह भी तर्क दिया गया है कि, एक विश्वास-आधारित पुनर्गठन के माध्यम से जिसने पूर्व-इस्लामी (जाहिलीयत) काल के लोगों के अंधविश्वास (काहिन/काहनाह) की संस्था के आसपास के व्यवहार में निहित दैवीय इच्छा और आदेश पर केंद्रित क़दर की समझ की नींव को समाप्त कर दिया, कुरान ने भविष्य के बारे में ग़ैब (अदृश्य) के ज्ञान को अपने तत्काल श्रोताओं के चिंता के दायरे से हटा दिया और उन्हें स्पष्ट रूप से बताई गई जिम्मेदारियों को पूरा करने के लिए निर्देशित किया। अध्ययन का निष्कर्ष है कि यह कुरानिक पुनर्संरचना ही मुख्य कारण था कि इस अवधि के दौरान पूर्वनिर्धारण की समस्या बहस का विषय नहीं बनी।

पहला खंड पूर्वनिर्धारण पर बहस के उदय और उन दावों में परिलक्षित वैचारिक दृष्टिकोणों से संबंधित दावों की जांच करता है, और इस बात पर ध्यान केंद्रित करता है कि यह बहस किस विशिष्ट संदर्भ में उत्पन्न हुई। इस रूपरेखा के भीतर, शास्त्रीय स्रोतों द्वारा प्रदान किए गए साक्ष्यों का विभिन्न दृष्टिकोणों से विश्लेषण किया गया है। अध्ययन का निष्कर्ष है कि क़दर एक विवादास्पद विषय बन गया, जो ईश्वरीय आदेश की व्याख्या और उस पर उठाए गए आपत्तियों के बीच के अंतर्संबंधों के कारण था। यह व्याख्या उमय्यदों द्वारा अपनी राजनीतिक प्रथाओं को वैध ठहराने के प्रयासों के अनुरूप की गई थी। ये आपत्तियाँ 'Abd al-Malik b. Marwān (65–86/685–705) के शासनकाल के दौरान स्पष्ट होने लगीं, और उनसे सबसे प्रमुख रूप से जुड़े व्यक्तियों में Ma'bad al-Juhani (निधन 83/702 [?]) शामिल हैं,

हसन अल-बस्री (नि. 110/728), और ग़ैलान अल-दमाशकी (नि. लगभग 120/738)।

दूसरा खंड उमय्यदों के पवित्र अधिकार और दैवीय प्राधिकरण के दावों की जांच करता है, जिसने पूर्वनिर्धारण पर बहस के उदय के लिए राजनीतिक और धर्मशास्त्रीय आधार प्रदान किया। उमय्यदों ने दावा किया कि वे ईश्वर के आदेश से सत्ता में आए थे, कि उनके राजनीतिक कार्य ईश्वर की आज्ञा और इच्छा का कार्यान्वयन थे, कि उनका बिना शर्त पालन एक धार्मिक दायित्व था, और उनके खिलाफ विद्रोह धर्मत्याग के समान था। अध्ययन का निष्कर्ष है कि इस विमर्श का प्राथमिक उद्देश्य उनके दमनकारी कार्यों का विरोध रोकना और लोगों की पूर्ण आज्ञाकारिता सुनिश्चित करना था। यह नियतिवादी (जबरी) समझ, जो दैवीय आदेश का सहारा लेकर उमय्याद शासन के समर्थन में विकसित की गई थी, पूरी तरह से उमय्याद का आविष्कार नहीं थी। बल्कि, यह दैवीय विधान की व्यावहारिक समझ के राजनीतिक अनुप्रयोग का एक रूप था जो पूर्व-इस्लामी काल के लोगों के बीच विकसित हुआ था, और जिसे बाद में इस्लाम के सिद्धांतगत तत्वों के संदर्भ में पुनर्निर्मित और अभिव्यक्त किया गया। इस संबंध में केंद्रीय सिद्धांत यह है कि, इस राजनीतिक अनुप्रयोग के माध्यम से, उमय्यदों ने दैवीय विधान के प्रश्न को मुस्लिम समुदाय के एजेंडे पर एक समस्या के रूप में लाया और इस प्रकार पूर्वनिर्धारण पर बहस के उदय के लिए स्थितियाँ पैदा कीं।

तीसरा खंड, दैवीय प्राधिकरण के दावों को शामिल करने वाले उमय्यद विमर्श के प्रति शुरुआती आपत्तियों की प्रकृति की जांच करता है। इस उद्देश्य के लिए, हसन अल-बसरी, मा'बाद अल-जुहानी, और गयलां अल-दिमाशकी जैसे विद्वानों द्वारा बताई गई विरोधी अभिव्यक्तियों की जांच उनके विशिष्ट ऐतिहासिक संदर्भों में रखकर की जाती है। विश्लेषण का निष्कर्ष है कि इन व्यक्तियों द्वारा उठाए गए आपत्तियाँ पूर्वनिर्धारण के सैद्धांतिक रूप से विकसित सिद्धांत की अभिव्यक्ति नहीं थीं, न ही वे मुख्य रूप से लोकप्रिय धार्मिक प्रथाओं में प्रचलित क़दर (qadar) से संबंधित विश्वास के रूपों पर निर्देशित थीं। बल्कि, वे ठोस सामाजिक समस्याओं से उत्पन्न वास्तविक विरोध के रूप थे और उन्होंने पवित्र अधिकार के दावों के आधार पर अपने शासन और राजनीतिक प्रथाओं को वैध ठहराने के उद्देश्य से उमय्यदों के विमर्श को सीधे निशाना बनाया। इसके अलावा, इस संदर्भ में, इन व्यक्तियों ने ऐसा कोई विमर्श प्रस्तुत नहीं किया जिसने ईश्वर के ज्ञान, इच्छा या शक्ति को स्वयं ही धर्मशास्त्रीय विवाद का विषय बना दिया हो।

चौथा खंड उस प्रक्रिया की जांच करता है जिसके माध्यम से ये आपत्तियाँ, जो ठोस सामाजिक समस्याओं से उत्पन्न राजनीतिक प्रथाओं की प्रतिक्रिया में विकसित हुई थीं, बाद में ऐसी प्रथाओं के विरोध के संदर्भ से हटाकर विशेष रूप से धार्मिक और धर्मशास्त्रीय संदर्भ में स्थानांतरित कर दी गईं, साथ ही इस प्रक्रिया के पीछे की प्रेरणाओं की भी जांच करता है। इस दायरे में, यह तर्क दिया गया है कि यह गतिविधि एक राजनीतिक और वैचारिक प्रेरणा के आधार पर की गई थी जिसमें अरब सांस्कृतिक धारणा के तरीकों से आकारित एक समझ उमाय्यद-समर्थक पक्षपात के साथ मिल गई थी। निष्कर्षों के अनुसार, पारंपरिक 'उलमा' ने निरंतर विवादास्पद प्रचार के माध्यम से, शुरू में क़दरीया के विचारधारा को गैर-इस्लामी उत्पत्ति का बताकर सांस्कृतिक रूप से जड़हीन चित्रित करने; इसे भ्रष्टाचार (इफ़साद) फैलाने की गतिविधि के रूप में चित्रित करके इसकी सामाजिक वैधता को कमजोर करने; और इसे पूर्वनिर्धारण के इनकार और ईश्वर के खिलाफ़ बदनामी के रूप में चित्रित करके धार्मिक वैधता के दायरे से बाहर करने का प्रयास किया। अगले चरण में, एक पारंपरिक विवादास्पद

तरीके को अपनाते हुए, इस विमर्श को ईश्वर के ज्ञान, इच्छा और शक्ति से इनकार करने के ढांचे के भीतर स्थापित किया गया।

इसी आधार पर, ईश्वर के ज्ञान, इच्छा और शक्ति को नियतिवादी (जबरी) समझ के प्रमुख संदर्भ बिंदुओं के रूप में प्रस्तुत किया गया, जबकि एकतरफा व्याख्यात्मक दृष्टिकोण के माध्यम से, पारंपरिक समझ का समर्थन करने वाली समझी जाने वाली कुरान की आयतों को नियतिवादी समझ के आधारभूत तर्कों के अनुरूप प्रस्तावों में बदल दिया गया। इन प्रस्थापनाओं के आधार पर निर्मित होने के कारण, नियतिवादी समझ को हाशिए पर धकेल दिया गया और, इसी रूप में, जिसे सही आस्था के रूप में प्रस्तुत किया गया था, उसके केंद्र में स्थापित कर दिया गया। एक बार जब कादिरिया की विमर्श को उसके विशिष्ट राजनीतिक संदर्भ से अलग करके, एक धर्मशास्त्रीय आधार पर निर्मित इस नियतिवादी समझ के विरुद्ध स्थापित कर दिया गया, तो परिणामस्वरूप कादिरिया की विमर्श को एक धर्मशास्त्रीय अर्थ में भी हाशिए पर धकेला हुआ प्रतीत कराया गया। इस प्रकार, पूर्वनिर्धारण पर बहस वास्तविक राजनीतिक विरोध के क्षेत्र से हटकर एक विशेष रूप से धार्मिक और संप्रदायिक संदर्भ में आ गई। बहस की इस नई संरचना ने पूर्वनिर्धारण की समस्या को एक अस्तित्वगत और ज्ञानमीमांसीय मुद्दे में बदलने का आधार प्रदान किया। तदनुसार, पाँचवाँ खंड उस प्रक्रिया के महत्वपूर्ण निशानों की पहचान करने का प्रयास करता है जिसके माध्यम से पूर्वनिर्धारण की समस्या को एक अस्तित्वगत और ज्ञानमीमांसीय ढांचे के भीतर स्थापित किया गया। अध्ययन के निष्कर्ष बताते हैं कि इस परिवर्तन के शुरुआती महत्वपूर्ण संकेतों में से एक दैवीय सृष्टि के ढांचे के भीतर मानवीय कृत्यों के साथ किया गया व्यवहार था। मानवीय कृत्यों की सृजित होने की प्रकृति के प्रश्न के माध्यम से बहस का एक अस्तित्वगत समस्या में रूपांतरण, ज़ब्रिया और कदरिया के हाशिए पर जाने की प्रतिक्रिया में एक संतुलित समाधान तैयार करने के प्रयासों का परिणाम था। इस विकास से जुड़े शुरुआती व्यक्तियों में, जाह्न बिन सफवान (मृत्यु 128/745-46) का नाम प्रमुख है। इस संदर्भ में जाह्न का समाधान इस दृष्टिकोण के इर्द-गिर्द तैयार किया गया था कि मानवीय कर्म ईश्वर द्वारा रचे गए हैं, जबकि मानवीय जिम्मेदारी उन कर्मों के संबंध में कर्ता के इच्छितार (चुनाव) से उत्पन्न होती है। जहाँ तक यह सूत्रीकरण मानवीय जिम्मेदारी के विचार को शामिल करता है, यह कदरी विमर्श के पक्ष में है। इसके बावजूद, यह दर्शाया गया है कि जह्न को एक पूर्णतः नियतिवादी स्थिति का श्रेय देना, उन से खुद को अलग करने के प्रयास में एकजुट धर्मशास्त्रीय हलकों के सामूहिक प्रयासों के माध्यम से निर्मित धारणाओं पर आधारित है। इस संदर्भ में, मानवीय कार्यों को उनकी सृजित होने की दृष्टि से देखने ने मानवीय कर्म और इस्तिआ (क्षमता) के बीच संबंध पर बाद की चर्चाओं का आधार प्रदान किया, और कदर के संबंध में जाह्न का सूत्रीकरण कास्ब सिद्धांत के बाद के विकास के लिए भी एक नींव बन गया। इस ढांचे के भीतर आयोजित बहसों के माध्यम से प्रस्तुत नए विचारों ने अपने आप में समस्याएं पैदा कीं, जिससे विवाद में नए आयाम जुड़ गए। अंततः, आपस में जुड़ी इन समस्याओं की श्रृंखला के माध्यम से, पूर्वनिर्धारण का मुद्दा, अपने सभी आयामों में, एक अस्तित्वगत और ज्ञानमीमांसीय ढांचे के भीतर स्थापित हो गया।

कीवर्ड: इस्लामी संप्रदायों का इतिहास, पूर्वनिर्धारण (क़दर), नियतिवाद (ज़ब्र), उमय्यद वंश, दैवीय अधिकार, धार्मिक-राजनीतिक विमर्श।

Yapılandırılmış Özet:

Bu çalışma, kader meselesinin İslam düşüncesinde bir problem olarak ortaya çıkışını ve bu konudaki tartışmanın mahiyetinin dönüşüm sürecini, bu süreci şekillendiren dinî-siyasî motivasyonların tespit ve tetkikini konu almaktadır. Kader meselesini ve bu mesele etrafında gelişen tartışmaları tarihsel, sosyo-kültürel ve teo-politik bağlamları içerisinde bütüncül ve eleştirel bir bakış açısıyla incelemeyi hedeflemektedir. İncelemeyle ilgili veriler, ağırlıklı olarak klasik kaynaklardan derlenmiştir. Verilerin toplanmasında eserlerin kronolojisi dikkate alınmıştır. Verilerin tasnifinde ve analizinde, kaynakların bilgiyi aktarmadaki metodolojik hata olasılıklarının yanı sıra ideolojik yanlılıklarından kaynaklı metodolojik sorunlar dikkate alınmıştır. Buna bağlı olarak konunun araştırılmasında; fikir-hadise irtibatını, çevre-konjonktür-motivasyon ilişkisiyle yapılandıran bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu yaklaşımın benimsenmesi; konuyla ilgili anakronik hata olasılığının asgari düzeye düşürülmesi, nispet edilen fikirlere dair ilişkilendirmelerdeki çarpıtmaların, hataların ve bütün bunların ardındaki motivasyonların tespit edilme imkanının güçlendirilmesi amacıyla matuftur. Ayrıca nispet edilen fikirlerin veya ortaya konulan düşüncelerin söylem-niyet-anlam denkleminde analiz edilerek yapılandırılan boyutlardan ve giydirilen anlamlardan arındırılma çabası da tercih edilen yaklaşımın bir diğer boyutunu teşkil etmektedir. Araştırmanın hedef ve kapsamı göz önünde bulundurularak inceleme, giriş ve beş başlık altında gerçekleştirilmiştir.

Girişte, kader meselesinin vahyin ilk muhatapları arasında tartışılmamış olmasının nedenleri araştırılmıştır. Bu bağlamda, Kur'an'ın kadere taalluk eden meselelere yaklaşım biçimi incelenmiştir.

Kur'an'ın meseleye nazari bir çerçeveden yaklaşmadığı, meydana gelen somut olay ve gelişmeler bağlamında ortaya koyduğu açıklamalarla meseleyi ele aldığı, kâdir-i mutlak Allah tasavvuru ile insan iradesinin fiilleri üzerinde etkili olduğu fikrini uyum içerisinde ortaya koyduğu, meselelerin somut olaylar bağlamında ele alınmasının bu uyumu görünür kıldığı tespit edilmiştir. Kur'an'ın, cahiliye insanının kehânet kurumu etrafındaki uygulamalarında somutlaşan ilâhî irâde ve takdir merkezli kader anlayışlarının dayandığı temelleri ortadan kaldıran inançsal düzenlemeyle, gelecekle ilgili gaybî bilgiyi muhataplarının meşguliyet alanından çıkardığı ve açık bilgiyle kendilerine iletilen sorumluluklarını yerine getirmeye yönlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde kader meselesinin tartışılmamış olmasının en önemli nedeninin bu çerçevede özetlenebilecek Kur'ânî düzenleme olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Birinci başlık altında, kader tartışmasının ortaya çıkışıyla ilgili iddialar ve iddialara yansıyan ideolojik yaklaşımları inceleyen araştırma, tartışmanın ortaya çıkışının özgül bağlamını tespiti yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda, klasik kaynakların sunduğu veriler çeşitli açılardan analiz edilmekte; kaderin tartışma konusu haline gelmesinin, Emevîlerin siyasi icraatlarını meşrulaştırma çabaları doğrultusunda ilâhî takdir söylemi ile bu söyleme yönelik itirazlar denkleminde gerçekleştiği sonucuna ulaşılmaktadır. Söz konusu itirazların; Abdülmelik b. Mervân döneminde (65-86/685-705) gözle görülür hale gelmeye başladığı, bu konuda ismi ön plana çıkan kimselerin Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738 civarı) gibi isimler olduğu tespit edilmektedir.

İkinci başlık altında, kader meselesinin tartışılma zeminini hazırlayan Emevîlerin kutsal otorite ve ilâhî salâhiyet iddiaları incelenmektedir. Emevîler; Allah'ın takdiriyle iktidara geldiklerini, icraatlarının Allah'ın emrinin ve iradesinin tatbiki olduğunu, dinî bir vecibe olarak kendilerine koşulsuz itaat edilmesi gerektiğini ve kendilerine isyan etmenin dinden çıkmakla özdeş olduğunu ileri sürmekteydiler. Bu bağlamda araştırma; bu söylemin temel amacının, zulümlerine karşı çıkılmasını engellemek ve halkın mutlak itaatini sağlamak olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca araştırma; iktidar lehinde geliştirilen ilâhî takdir referanslı bu cebrî anlayışın, tümüyle Emevî icadı olmadığını; aksine cahiliye insanın ilâhî takdir çerçevesinde geliştirdiği pratiğin, İslâm'ın inanç unsurlarıyla yapılandırılarak iktidar düzeyinde bir tür tatbiki olduğu tespitinde bulunmaktadır. Emevîlerin bu uygulamayla, ilâhî takdir meselesini bir problem olarak İslam toplumunun gündemine taşıdığı ve bunun kaderin tartışılma zeminini oluşturduğu araştırmanın bu bağlamdaki tezini oluşturmaktadır.

Üçüncü başlık altında, ilâhî salâhiyet iddiasını içkin Emevî söyleme yönelik ilk itirazların mahiyeti araştırılmıştır. Bu kapsamda Hasan-ı Basrî, Mabel el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî gibi alimlere nispet edilen muhalefet içerikli söylemler özgül bağlamlarına yerleştirilerek incelenmiştir. Bu kapsamda yapılan inceleme neticesinde; bu aktörlerin ortaya koydukları itirazların, nazari olarak temellendirilmiş bir kader teorisinden veya halkın pratiğindeki inanç biçimlerinden ziyade doğrudan Emevîlerin kutsal otorite iddiası temelinde iktidar ve icraatlarını meşrulaştırmaya yönelik söylemlerini hedef alan toplumsal problem endeksli fiili muhalefet niteliğinde olduğu, ayrıca bu bağlamda Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretini tartışma konusu haline getiren bir söylem ortaya koymadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Dördüncü başlık altında, bu itirazların fiili toplumsal problemler bağlamında gelişen siyasi uygulamalara yönelik itiraz bağlamından salt dinî-itikâdî bir bağlama yerleştirilme faaliyeti ve bu faaliyetin ardındaki motivasyonlar araştırılmaktadır. Bu kapsamda, söz konusu faaliyetin, Arap kültürel idrakiyle şekillenen anlayış ile Emevî taraftarlığının birleştiği politik ve ideolojik bir motivasyon zemininden hareketle gerçekleştirildiği tezi savunulmaktadır. Bu kapsamda ulaşılan sonuçlara göre; geleneksel ulema eliyle yürütülen propagandayla öncelikle Kaderiyye'nin söylemine İslam dışı menşeler tayin edilerek kültürel açıdan köksüzleştirilmeye, fesat çıkarma faaliyeti şeklinde kodlanarak toplumsal meşruiyeti ortadan kaldırılmaya, kaderin inkârı ve Allah'a iftira şeklinde sunularak dinî meşruiyet alanının dışında konumlandırılmaya çalışılmıştır. Bir sonraki aşamada ise bu söylem, örfî bir polemik yöntemle Allah'ın ilmi, irâdesi ve kudretinin inkârı bağlamına yerleştirilmiştir. Bu zemin üzerinden sürdürülen faaliyetle Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti; cebrî anlayışın kurucu referans kodları olarak ön plana çıkarılmış, tek açılı bir yaklaşımla geleneksel anlayış lehindeki ayetler cebrî anlayışın önermelerine dönüştürülmüştür. Bu önermeler üzerinden yapılandırılmasıyla cebrî anlayış, marjinal boyuta taşınmış ve bu mahiyetiyle sahih akidenin merkezine yerleştirilmiştir. Kaderiyye'nin söylemi de özgül siyasi muhalefet bağlamından koparılarak teolojik zemin üzerinden yapılandırılan bu cebrî anlayışın karşısında konumlandırılmış ve böylece Kaderî söyleme de teolojik anlamda karşıt marjinal bir görünüm kazandırılmıştır. Bu faaliyetle birlikte kader konusundaki tartışma,

defacto siyasî muhalefet alanından salt dinî-itikâdî bir bağlama yerleşmiştir. Tartışmanın bu yeni denklemi, kader meselesinin ontolojik-epistemolojik boyuta taşınmasının zeminini oluşturmuştur.

Buna bağlı olarak beşinci başlık altında kader meselesinin ontolojik-epistemolojik boyuta taşınmasının kritik izlerinin tespitine çalışılmıştır. Araştırmanın bu bağlamdaki tespitlerine göre; bu konudaki ilk önemli iz, kulların fiillerinin yaratılmaya konu edilen bir çerçevede ele alınmasıdır. Tartışmanın, fiillerin yaratılmışlığı üzerinden ontolojik boyuta taşınmasının, Cebri-Kaderî marjinalleşme karşısında dengeleyici bir çözüm bulmaya yönelik arayışların neticesinde gerçekleştiği savunulmaktadır. Bu çerçevedeki faaliyetin öncüleri arasında ise Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) ismi ön plana çıkmaktadır. Cehm'in, bu bağlamdaki çözümü; kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı, kulun sorumluluğunun ise fiilleri hakkındaki ihtiyarından kaynaklandığı şeklindeki yaklaşım çerçevesinde formüle edildiği ve insanın sorumluluğu fikrine yer veren yönüyle bu formüldeki anlayışın Kaderî söylem lehinde bir mahiyet taşıdığı, araştırmanın savunduğu bir fikir olarak ön plana çıkmaktadır. Buna rağmen mutlak cebri anlayışın Cehm'e mal edilmesinin ise Cehm'den teberri etme çabasında birleşen kelamcı çevrelerin ortak çabasıyla inşa edilen algılara dayandığı tespitine yer verilmektedir. Bu bağlamda araştırma; kulların fiillerinin yaratılma bağlamında ele alınmasının konunun fiil-istitaat ilişkisi çerçevesinde tartışılmasının zeminini hazırladığı ve ayrıca Cehm'in kaderle ilgili formülünün kesp teorisinin de temelini teşkil ettiği tezini savunmaktadır. Bu denklemde sürdürülen tartışmalarla ortaya atılan yeni fikirlerin kendi sorunlarını da beraberinde getirerek tartışmaya yeni boyutlar kazandırdığını savunan araştırma, nihayetinde bu problem zinciri üzerinden kader meselesinin bütün yönleriyle ontolojik-epistemolojik bir zemine oturduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Kader, Cebri, Emevîler, İlâhî Salâhiyet, Dinî-Politik Söylem.



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544



Shift of the Problem of Predestination from a Socio-Political Equation to the Purely Theological and Theoretical Realm

Introduction

Predestination (*qadar*) is an important phenomenon that is directly associated with human existence, occupies a central place in the search for meaning within the historical realm, and shapes human individual attitudes as well as social behavior within the socio-political equation. Indeed, debates regarding *qadar* among Muslims resulted in the formation of distinct understandings, and these differing perspectives manifested in the religious-social sphere as sectarian differentiations (*al-fīraq*). The ramifications of the debate were not limited to this; they also demonstrated their influence in shaping the political behavior of the populace. Nevertheless, it is remarkable that the issue of *qadar* did not become a subject of dispute among the first addressees of revelation. One of the primary reasons why no debate arose among them in this context must be related to the Qur'ān's approach toward matters pertaining to divine decree (*qadar*).

In the Qur'ān, *qadar* is not addressed as a theoretical issue formulated within rigid parameters. On the contrary, matters that can be associated with divine decree are incorporated within the framework of exhortations, warnings, and explanations aimed at guiding the actions or emotions of its addressees according to the context of events unfolding in active life, thereby aiming to construct an active state of consciousness (*fi 'lī bi'l-wa'y*). This methodological approach ought to be related to the objective of reforming and transforming the mindset that grounded the pre-Islamic Jahiliyyah man's conception and practice of *qadar* in accordance with the criteria of Islam.

It is generally stated that the Jahiliyyah Arabs—with a few exceptions (Ibn 'Abd Rabbih, 1983, 2:217-218)—held a deterministic (*jabrī*) understanding of fate (*qadar*) (Ali, 1993, 6:121-122). Their understanding of *qadar*, which lacked a scientific foundation and was shaped within the context of daily experience that had turned into culture (Bağcı, 2013, pp. 31-32; Watt, 2001, p. 107), was intertwined, on one hand, with the human-*dahr*/time relationship (Izutsu, n.d., pp. 143-150; Watt, 2001, pp. 106-108) and, on the other hand, with their conceptions of God that were rooted in conjecture (*wahm*) (Sarıcık, 2011, pp. 52-56). They believed that God, whom they positioned in the heavens, was the supreme deity over the intermediaries He placed between Himself and human beings (Ali, 1993, 1:286-287; 6/119-121; Söylemez, 2015, pp. 16-17, 47), and that He did not establish a direct connection with the temporal world (*'ālam*), but rather delegated His executive power on earth to these spiritual beings envisioned as deities (Alıcı, 2018, p. 118 ff.). Within the framework of this cultural perception, an awareness regarding the eternal (*azālī*) and all-encompassing nature of God's knowledge (*'ilm*) had likely not developed (Sarıcık, 2011, p. 97).

This conception of the Jahiliyyah man regarding the God-world relationship also formed the decisive basis of his beliefs and practices concerning *qadar*. Indeed, in accordance with this form of belief, it is understood that they conceived divine command and decree (*al-amr wa'l-taqdīr*) as daily decisions made by God within the historical dimension, which were deemed changeable through

certain means. Accordingly, it was believed that when God made a decision in His celestial abode, the angels discussed it among themselves, the jinn/devils eavesdropped on these conversations and reported them to the soothsayers (*kāhins*) (Ibn Hishām, 2004, 1:126-127, 166-168), and the soothsayers subsequently conveyed them to the relevant individuals (Zaydān, 2013, 1:572). It is understood that they believed they could alter this divine decree by taking precautions (Asma'ī, 1959, pp. 80-82), offering vows to God (Ibn Hishām, 2004, 1:124-127), or—when related to time (*dahr*)—by struggling against it, or that they could ward off an outcome decreed as evil for them by performing good deeds (Asma'ī, 1959, pp. 89, 116-120). Indeed, their efforts to attain knowledge of the divine decree concerning themselves were aimed at altering it through various means should it be unfavorable to them.

The Qur'ān primarily sought to reform and transform, according to its own criteria, the form of belief that grounded the practices operating within the framework of the Jahiliyyah man's understanding of divine command and decree. Within this context, the function they attributed to *dahr* (time) was allocated solely to God (Qur'ān, 45:24-26). By reminding that God is the Creator of all things (Qur'ān, 6:101); by reserving the divinity (*ulūhiyyah*) (Qur'ān, 6:3), lordship (*rubūbiyyah*) (Qur'ān, 37:4-5), and sovereignty (*mālikiyyah*) of the heavens and the earth exclusively to God, emphasizing that He alone rules over everything (Qur'ān, 5:17) and is capable of governing the domain of existence as He wills (Qur'ān, 3:26; 14:27; 85:16), it was declared that God has no partners in any matter (Qur'ān, 2:22; 10:18; 19:65; 42:11), that He encompasses everything with His knowledge (Qur'ān, 20:98), and that He is extremely close to human beings (Qur'ān, 2:186; 50:16). Furthermore, it was emphasized that the eavesdropping activities of the devils in the heavens were prevented (Qur'ān, 67:5; 15:16-18; 72:8-10) and that the claim regarding the jinn attaining knowledge of the unseen (*ghayb*) was untrue (Qur'ān, 34:14), thus forbidding association with the devil (and consequently with soothsayers) who was assigned an intermediary function in this regard (Qur'ān, 5:90-91). In addition, by emphasizing that knowledge of the unseen belongs exclusively to God, potential avenues of pursuit that might feed their desire to reach it were closed (Qur'ān, 6:59; 10:20; 27:65).

Through the regulations within this framework, the Qur'ān dismantled the system of polytheism (*shirk*) fed by the understanding that located God in the heavens while abandoning the earth to the disposition of auxiliary deities, as well as the foundations upon which the institution of soothsaying (*kahānah*)—which had a functional equivalent in such a system—rested. With the elimination of these, the grounds that permitted the religious-cultural practices of Jahiliyyah society aimed at reaching knowledge of the unseen within the scope of divine command and decree—which they claimed pertained to their own future—also lost their reference value. By declaring that there is no way to access unseen knowledge in the relevant context, the Qur'ān closed alternative paths that would allow for this religious-cultural practice. By encouraging them to rely on God to break free from anxieties pertaining to the unseen regarding their future (Qur'ān, 11:123), it removed this practice from its addressees' field of preoccupation. In contrast, the Qur'ān shifted divinely sourced knowledge, which guides human actions, to an accessible domain through the institution of prophethood (*nubuwwah*). The task of the Prophet, who was isolated from knowing unseen information regarding the individual futures of human beings, was articulated within the framework of warning people against false beliefs and actions based on clear, universally addressed information and guidance prioritizing a world-hereafter balance, and encouraging them toward righteous deeds (Qur'ān, 7:188; 6:48-50). In accordance with this mission, people were directed to busy themselves with fulfilling the duties required in contemporary practical life (Qur'ān, 6:48-73).

In line with this state of affairs, the Qur'ān presented the understanding pertaining to human responsibility and divine decree through general commands, exhortations, warnings, and explanations in a conventional (*'urfī*) style suited to the cultural perception of its addressees, aimed at constructing a theory-free state of consciousness in the context of lived events. Depending on the

nature of the events, in certain contexts, the Qur'ān highlighted the decisive role of human will (*irādah*) and the effort expended over actions and their consequences, taking into account the balance between the obligation imposed on humans and their capacity (Qur'ān, 2:286; 64:16) (Qur'ān, 4:155; 13:11; 18:29; 42:30; 53:39-40). In other contexts, it brought the belief in the decisiveness of divine decree and divine will to the fore (Qur'ān, 2:6-7, 272; 6:25, 111; 9:51; 35:8; 76:30; 81:29). At times, it emphasized these two dimensions together within a framework that did not constitute a contradiction (Qur'ān, 3:165-166).

However, during the subsequent sectarian controversies regarding *qadar*, each faction converted the Qur'ān into a source that validated its own sectarian understanding by bringing to the fore the verses that favored its claims and making its own comprehension the benchmark for understanding other verses (Watt, 2011, pp. 23-24). Activities in this context resulted in two opposing marginalizations expressed via Deterministic (*Jabrī*) and Libertarian (*Qadarī*) codes. The *Jabrī* marginalization concrete-ized in rendering human effort meaningless in the face of divine decree. *Qadarism*, on the other hand, was presented as the code for marginalization within the framework of the claim that human beings are positioned over against God (Fazlurrahman, 2018, p. 235).

Consequently, while the verses pertaining to the issue of *qadar* were subjects meant to construct the active state of consciousness of their addressees during the process of revelation, over time—by being isolated from their specific contexts that enabled them to be understood in harmony—they transformed into ideological references feeding opposing marginalizations, and into criteria of dogmatic forms (*i'tiqādī*) delineated in a manner that favored a particular understanding. How this occurred emerges as an important question that demands an answer. Answering this question in a sound manner requires examining the process that developed from the emergence of the debate on *qadar* to its transposition into the theological domain, and from there to its acquisition of ontological-epistemological dimensions.

The process subject to the necessity of this examination also constitutes the scope of this research. In collecting data to carry out the investigation, classical sources on Islamic Sects (*al-fīraq*), Kalam (*Kalām*), and Islamic History were utilized alongside early hadith compendia, adhering to the principle of chronological tracking. In analyzing the data, a number of scholarly and methodological problems carried by classical sources were taken into account (Akman, 2019, pp. 7, 11-16, 85-89), such as: presenting faith-related debates purely through formal religious-academic debate formats by isolating them from their specific socio-political and historical contexts; introducing past problems through concepts that reflect the understandings and motivations of later periods and through new meanings assigned to these concepts; projecting motivations arising from their own sectarian affiliations onto knowledge, thereby transforming it into propaganda in favor of their own views; and, as a reflection of this, bringing to the fore aspects that problematize the legitimacy of ideas attributed to marginalized elements.

To strengthen the opportunity for deepening the study, modern academic literature on the subject was also drawn upon. Josef van Ess's work titled *Anfänge Muslimischer Theologie / Bidāyat 'Ilm al-Kalām fī al-Islām* (Ess, 1977) stands as the foremost among these utilized studies. This work was utilized as an intermediary source regarding the ideas, debates, and treatises attributed to major figures such as 'Abd Allāh b. Ibād (d. 81-89/700-708 [?]), al-Ḥasan al-Baṣrī, al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyyah (d. 100/718 [?]), 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (d. 101/720), and Ghaylān al-Dimashqī, who were located at the intersection of the process through which the debate was transposed into theological and kalām ground. For the validity of this utilization, the methodological problems and limitations inherent in van Ess's work were carefully taken into consideration. In this context, the most significant problem that can be cited regarding the work is its fixated objective on proving that kalām activities began in the first century Hijri. Indeed, likely under the influence of this motivation,

van Ess validates the attribution of the treatises in question without persuasively grounding their authenticity, and dates them in their transmitted present forms without sufficiently questioning whether they might have been reconstructed in later periods due to sectarian-ideology-driven motivations. His treating the transposition of the *qadar* issue into theological or kalām ground merely as a change in method, while disregarding the possibility that this change transformed the very nature of the discourse on *qadar*, emerges as another problem that limits the utility of the work. Furthermore, as understood from his own statements, he himself was aware of certain methodological problems and limitations in his study (Ess, 2000, pp. 399-423).

Another important contemporary study consulted is W. Montgomery Watt's doctoral dissertation, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Watt, 2011). Utility was derived from his holistic approach addressing the issue of *qadar* within a framework encompassing Determinism (*Jabriyyah*), Libertarianism (*Qadariyyah*), and the theory of acquisition (*kash*); from his analyses focusing on the meanings of the former two concepts; from his correlations that render visible the link between belief in *qadar* and human individual/social behaviors, contributing—albeit in a limited manner—to understanding the psychological motivations behind *jabrī* discourse; from his findings regarding the understanding of *qadar* in the Qur'an and Hadith; and from his evaluations regarding its relationship with the Jahiliyyah man's mindset. During this process, limitations regarding the depth of Watt's analyses were taken into account alongside the methodological problems in his approach. The approach that views the issue of *qadar* from the beginning as a static problem possessing a specific theological framework stands chief among these methodological problems that narrow the scope of analyses and limit their deepening. As a natural consequence of this, he puts forward an approach that disregards the process of development and transformation stretching from the emergence of the *qadar* debate to its transposition into the ontological-epistemological sphere. Nor does he adequately accommodate the possibility that ideas attributed to the early period might have been restructured using the developing conceptual language of later periods by being placed within a new context. Another methodological limitation restricting the analytical scope of the work relates to Watt's focus generally on the question of *who said what* regarding *qadar*, rather than seeking answers to *why* and *how* questions concerning matters such as the emergence and development of the debate and the nature of the intellectual forms subject to discourse. The problem arising from this approach manifests itself in Watt's direct usage of data transmitted by classical sources about "others" as direct evidence. Indeed, Watt does not sufficiently question the possibilities that the discourse, ideas, and claims subject to attribution might reflect an opposing sectarian-ideological perspective, might have been produced against the religious-social legitimacy of sectarian rivals, or might have been constructed in a marginalized direction.

Apart from these two works, certain recent academic studies directly related to the topic were also utilized. For instance, Seyithan Can's study titled *Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak/Understanding Jahm b. Şafwân and His Theological Paradigm* (Can, 2021) was utilized for its aspect questioning the ideas attributed to Jahm b. Şafwân, while keeping in mind methodological issues and analytical depth limitations similar to those in the first two works. Şehmus Bayler's doctoral thesis titled *İslam Düşüncesinde İlk Kaderîler veya Mu'tezilî Düşüncenin Teşekkül Süreci/The First Qadaris in Islamic Thought or the Formation Process of Mu'tazilite Thought* (Bayler, 2023) was also examined for utility. Due to its structure containing critical problems regarding scope, analytical depth, and method, the scope of utility was limited to referencing its approach that examines the ideas attributed to the Qadariyyah within their specific historical context. H. Musa Bağcı's study titled *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı/Human Destiny: The Concept of Predestination Inculcated by Hadiths* (Bağcı, 2013)—which we consider stronger in terms of methodological weave and analytical depth compared to the aforementioned contemporary studies—was utilized particularly in examining the process related to the *qadar* debate, specifically in understanding the nature and evidential value of reports categorized as hadiths.

In our study, taking into account the aforementioned problems and limitations of contemporary research alongside classical sources, an approach was developed aimed at strengthening method, overcoming analytical limitations, and thus carrying analyses beyond the claims transmitted in sources. To this end, analyses were carried out within a socio-psychological approach that structures the idea-event connection via an environment-conjuncture-motivation relationship and places the discourse-intent-meaning relationship into its specific historical and socio-political context. In accordance with this approach, the study focused on: placing debates on *qadar* into their specific historical context to analyze them within the self-other dialectic equation; understanding the discourses of the parties involved in the debate by considering the intents and motivations behind them; tracing critical tracks of the process through which the debate was carried from a context of political protest to theological ground and subsequently to an ontological-epistemological dimension; and identifying and understanding the theo-political and sectarian-ideological factors influential in shaping this process. Ultimately, the primary objective of this study is to contribute to a sounder understanding of the historical trajectory of the debate over *qadar*, and through the method and approach developed to overcome analytical limitations via this exemplar debate, to contribute to the structuring of methodology in the history of Islamic sects (*Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*).

1. Claims Regarding the Emergence of the Debate on Predestination (*Qadar*) and Ideological Approaches Reflected in These Claims

The answers provided by classical source authors to the questions of when, where, and by whom the issue of predestination (*qadar*) was rendered a subject of debate vary in parallel with the modes of approach held toward *qadar* by the creedal sects (*al-fīraq al-i'tiqādiyyah*) to which they belonged. Expressed differently, the very question occupying the center for them regarding *qadar* became decisive in determining the beginning and ascertaining the nature of the debates concerning *qadar*.

The Mu'tazilite scholar Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025) places the concept of *jabr* (determinism) at the center of the onset of debates on the subject. Transmitting from Abū 'Alī al-Jubbā'ī (d. 303/916), he states that the first person to put forward the idea of *jabr*—in the sense of an individual attributing their own actions to God—was Mu'āwiyah b. Abī Sufyān (d. 60/680) (Qāḍī 'Abd al-Jabbār, 2012, 3(8):26-27). Al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044), one of the prominent figures of the Imāmiyyah Shi'a, also states—without giving a specific date—that the debates began during the time of al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728) when a certain group began attributing their actions of a sinful nature to God (al-Sharīf al-Murtaḍā, 1935, pp. 25-26). Unlike Qāḍī 'Abd al-Jabbār, al-Sharīf al-Murtaḍā did not include the concept of *jabr*, likely considering the historical progression of conceptualizations.

Circles evaluated within the Sunni populace, on the other hand, are observed to approach the issue from a perspective centering upon objections to the established/cultural understanding of *qadar*. Consequently, the question of when the debates on this matter began was perceived by them as synonymous with when objections to the established understanding began to be raised. According to certain reports found in the sources of the aforementioned circles, the issue of *qadar* was debated among Muslims for the first time on account of the fire that broke out in the Ka'bah (Abū 'Uthmān al-Baghdādī, 1999, p. 17; Firyābī, 1997, p. 207; Lālakā'ī, 2005, 2:517). The incident of the fire in question occurred in the year 64/683 during the reign of Yazīd b. Mu'āwiyah (d. 64/684) (reigned 60-64/680-683) (Abū Sulaymān al-Dimashqī, 1410, 1:176; Ibn Khayyāt, 1985, p. 253). Al-Dhahabī (d. 748/1348), using a somewhat more ambiguous expression, states that the debates in question took place in early 70/689 (al-Dhahabī, 1417, p. 104). Thus, according to al-Dhahabī's claim, the debates in question took place during the reign of the Umayyad ruler 'Abd al-Malik b. Marwān (d. 86/705)

(reigned 65-86/685-705). All these reports converge on the point that the debate occurred during the Umayyad period.

There are also differing claims regarding who spoke on this matter for the first time. In some reports, it is claimed that the first person to speak on this subject was Abū al-Aswad al-Du'alī (d. 69/688) (Lālakā'ī, 2005, 2:516), while more widespread reports point to the name of Ma'bad al-Juhanī (d. 83/702 [?]) (al-Bukhārī, 1986, p. 115; Abū Dāwūd, 2009, 7:80; Muslim, 2006, 1:23). In other widely transmitted reports, it is stated that the first persons to speak on this matter were Sinsawayh/Sinsawayh/Sūsan—whose agnomen (*kunyah*) was likely Abū Yūnus al-Aswārī (Firyābī, 1997, p. 226; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, 2002, 8:579; al-Maqrīzī, 1998, 3:420)—alongside Ma'bad al-Juhanī (al-Ājurri, 1997, 2:960; Firyābī, 1997, p. 205; Ibn Sa'd, 2001, 9:263-264). In some reports, another individual from the Banū 'Awānah is added to these two names (Ibn Baṭṭah, 1994, 2:299; Lālakā'ī, 2005, 2:518). In still other reports, it is claimed that the first person to speak on this matter was Sinsawayh/Sūsan, that Ma'bad adopted this idea from him and gave voice to it, and that Ghaylān al-Dimashqī (d. circa 120/738) subsequently followed this duo in his discourses (al-Ājurri, 1997, 2:959; Firyābī, 1997, p. 206). 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī mentions the name of Ja'd b. Dirham (d. 124/742 [?]) as one of the instigators of this controversy alongside Ma'bad and Ghaylān (al-Baghdādī, 1988, p. 35).

Apart from these, it is understood that many people participated in the *qadar* debates during the period in question (Ibn Qutaybah, 1981, p. 625). The most striking name among them is al-Ḥasan al-Baṣrī, who was considered one of the four great scholars of his era (Ibn Sa'd, 2001, 9:171) (al-Sharīf al-Murtaḍā, 1935, pp. 26-27). However, it is observed that the vast majority of sources belonging to traditionalist (*aṣḥāb al-ḥadīth*) circles engage in an effort to construct a perception that he played no role whatsoever in initiating the debates in question, that he did not deem it right to participate in the debates (Firyābī, 1997, pp. 208, 216; Ibn Baṭṭah, 1994, 2:299), and according to some claims, that he stood against those who opened the issue of *qadar* to debate (al-Bayhaqī, 2006, p. 312; al-Bukhārī, 2005, 2:165; Ibn Abī 'Āṣim, 1980, 1:146, 163; Ibn Sa'd, 2001, 9:175; al-'Uqaylī, 1984, 4:218). In some reports, it is claimed that initially he possessed certain ideas supporting the Qadariyyah, but subsequently recanted (*rujū'*) these ideas (Firyābī, 1997, p. 208; Ibn Qutaybah, 1981, p. 441; Ibn Sa'd, 2001, 9:168).

The removal of al-Ḥasan al-Baṣrī from the debate equation by Sunni sources and their attributing the origins of the debate to Sinsawayh must be a reflection of a motivation to strip a discourse contrary to their own understanding of reliable references, while conversely assigning it a religiously and socially unreliable—and even non-Islamic—origin. The ultimate objective of this endeavor must be to discredit the discourse of the Qadariyyah, primarily from a social and religious-cultural standpoint. It is understood that they attempted to execute this process of discreditation through the portrait they painted of Sinsawayh, whom they assigned the primary role in putting forward Qadarī ideas. Accordingly, Sinsawayh is depicted as a person unknown in scholarly circles (Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, 2002, 4:221), despised in the eyes of society (Firyābī, 1997, p. 226; Ibn 'Asākir, 1997, 59:318-319; Ibn Baṭṭah, 1994, 2:298-299), associated with Zoroastrianism (*Majūciyah*) (al-Bukhārī, 2005, 2:165), and according to some, as a Christian (al-Ājurri, 1997, 2:959; Firyābī, 1997, p. 206; Lālakā'ī, 2005, 2:520). In line with the portrait they painted, a non-Islamic origin was assigned to the discourse of the Qadariyyah; it initially began to be associated likely with Zoroastrianism (al-Bazzār, 1995, 7:338; Abū Dāwūd, 2009, 7:77; Ibn 'Amr al-Ghaṭafānī, 2014, pp. 95, 99-100; Ibn Mājah, 1975, 1:35), and later with Christianity (Ibn Baṭṭah, 1994, 2:300; al-'Uqaylī, 1984, 4:218).

When the reports are evaluated as a whole, it is possible to state that the debate regarding *qadar* arose from the conflict between the Umayyad religious-political discourse expressed as Determinism (*Jabriyyah*) and the Qadarī discourse attributed to specific figures such as Abū al-

Aswad al-Du'alī, Sinsawayh, Ma'bad al-Juhanī, Ghaylān al-Dimashqī, and al-Ḥasan al-Baṣrī. It should be emphasized separately that although their names are mentioned in the claims, Sistawayh and al-Du'alī are not given a place in the debate equations regarding what they actually said about *qadar*, and it is not clear specifically what they stated on this matter. For this reason, the relevant political discourse attributed to the Umayyads will be examined first, followed by an analysis of the nature of the objections raised by the actors assigned the role of the opposing discourse, excluding these two names.

2. The Umayyad Discourse of Sacred Authority and the Socio-Cultural and Political Equation Triggering Debates on the Issue of Predestination (*Qadar*)

The most significant factor in rendering the issue of predestination (*qadar*) a subject of debate among Muslims was the political actions of the Umayyads and their efforts to legitimize these actions through certain discourses pertaining to faith. In accordance with the cultural mind-codes inherited from the Jahiliyyah period, Mu'āwiyah claimed—with reference to the event of arbitration (*taḥkīm*)—that God had favored him over 'Alī b. Abī Ṭālib (d. 40/661) and made him the caliph (Ibn Qutaybah, 2009, p. 152). By stating that he was the Vicegerent of God (*khalīfat Allāh*) and that the earth was the property of God, he imparted a divine mission to his rule and implied that he possessed absolute power of disposition over the state treasury. He threatened those who opposed this claim with death (al-Balādhurī, 1996, 5:27; al-Mas'ūdī, 2005, 3:40-41; 'Umarī, 2010, 24:278). According to traditional Arab perception, injustice/oppression (*ẓulm*) consisted of a person taking what did not belong to him; and since God was the owner of everything, nothing that manifested as an expression of His power and will could be categorized as injustice (Ibn Qutaybah, n.d., 2:143). Therefore, it is possible to state that the intention inherent in his discourse—that God was the owner of the earth and he was God's vicegerent on earth—was to ensure that, in his capacity as God's successor representing His governance on earth, he was the owner of the geography he ruled and the master of the people, and thus none of his actions could be deemed unjust. Indeed, inspired by the Christian Byzantine Imperial experience, Mu'āwiyah stated that rule would remain with them within the framework of this authorization until the appearance of Jesus the Messiah, and upon this appearance, they would surrender rule to the Messiah (Ibn Ṭāwūs, 1416, p. 238). Thus legitimizing the future of his rule beyond himself through the ground of sacred discourse, Mu'āwiyah established as an ideal that this authority would remain with them as long as the earth endured, in accordance with their quality as God's vicegerents on earth. Indeed, the claim of being God's vicegerent was sustained by Umayyad actors in the post-Mu'āwiyah era as well (Crone & Hinds, 2003, p. 4 ff.). Yazīd, whose appointment as crown prince Mu'āwiyah justified via divine decree and will, likewise maintained the understanding symbolized by the designation "Vicegerent of God" (*khalīfat Allāh*) and attributing sacredness to their rule (Ibn Qutaybah, 2009, pp. 148, 151, 164, 175). In his discourse, dominion (*mulk*) was taken from the Banū Hāshim by its owner, God, and bestowed upon them (Ibn al-Athīr, 2007, 3:537). During the reign of the Umayyad ruler 'Abd al-Malik b. Marwān (65-86/685-705), a period in which discourse in this context hardened further, propaganda was disseminated asserting that rule was granted to 'Abd al-Malik by God, and that those who were not content with this were disbelievers (*kāfir*) and heretics (*mulhīd*) (Ibn 'Abd Rabbih, 1983, 5:151, 159). During the reign of al-Walīd b. 'Abd al-Malik (d. 96/715) (86-96/705-715), discourses aimed at establishing the perception that the Umayyad caliphate was superior to the institution of prophethood (*nubuwwah*) began to be encountered (al-Ṭabarī, 1969, 6:440). This desire of the Umayyad rulers was reflected in al-Farazdaq's (d. 114/732) praise directed at Yazīd b. 'Abd al-Malik (d. 105/724): "*Had Jesus not given glad tidings by explicitly pronouncing his name (Muḥammad), you would surely have been the prophet calling to the light!*" (al-Farazdaq, 1987, p. 190). This discourse transposed onto such ground was maintained during the reign of Hishām b. 'Abd al-Malik (105-125/724-743) as well (al-Dīnawarī, n.d., p. 346). A discourse was put forward asserting that God took the caliph as His protector/ally (*walī*) to execute His command and will on earth, and that the caliph's right over the *ummah* was

equivalent to the right of the Prophet of Islam (al-Ka'bī, 2000, 1:238-239). Although it is possible to say that this discourse lost strength against the opposition that intensified toward the fall of the Umayyads, the discourse of sacred authority fortified with deterministic (*jabrī*) understanding was maintained by Umayyad rulers (Ibn Qutaybah, 2009, p. 164; al-Ṭabarī, 1969, 7:216-217; Tay, 2002, p. 33 ff.). Upon the foundation of this understanding, they circulated a number of traditions (*riwāyāt*) that would strengthen the idea of sacred authority, prevent opposition to the acts of oppression committed, and render absolute obedience to the rulers possible (Ma'mar b. Rāshid, 1983, 11:344-345).

From the moment they came to power, the Umayyads committed numerous acts of oppression, murder, and destruction, taking refuge behind this claim of sacred authority they attributed to themselves. In this context, the Incident of al-Ḥarrah (63/683)—which was directed against the people of Medina and witnessed pillage, massacres, and violations—is remarkably striking (Ibn Kathīr, 1991, 8:221; al-Mas'ūdī, 2005, 3:63-64; al-Ya'qūbī, 1964, 2:238). During the reign of 'Abd al-Malik b. Marwān, who appointed al-Ḥajjāj (d. 95/714)—a figure who forbade reminding him of good deeds (al-al-Ma'rūf) (Ibn al-Athīr, 2007, 4:74, 178-179), adopted violence as the sole path against opposition (Ibn 'Abd Rabbih, 1983, 5:149-150), and became synonymous with tyranny in historical memory (al-Jāhīz, n.d., pp. 58-65)—as the governor of Iraq, this policy of oppression was taken to an extreme level. Seeking to prevent their acts and conduct of oppression and transgression (*fisq*) from being debated in the context of faith through the discourse of *Irjā'* (postponement), the Umayyads also sought to attach a religious mission and character of legitimacy to their oppressions through the deterministic (*jabrī*) thought orbiting their discourse of sacred authority. Furthermore, they attempted to embed the perception into social memory in the form of belief that opposition to their authority constituted an existential threat to the Islamic society (Mustafa, 2001, pp. 276-279, 349).

As seen in the Event of Karbala (61/680), they characterized the oppressions they executed as the manifestation of God's command, employed discourses attributing the murders they committed to God, and executed those who objected to these discourses (Ibn al-Athīr, 2007, 3:533-544). The character of divine decree (*al-taqdīr al-ilāhī*) that the Umayyads attributed to their own actions contained a complementary two-fold meaning. In its dimension facing those subjected to their actions, divine decree expressed an unavoidable fate (*yazgı*). When it came to the actions in the practice of the rulers, however, the meaning they attributed to divine decree was the implementation of divine command and will by their own hands. Indeed, what was implied by their being God's vicegerents on earth was that they were the executors of God's command and will in the societal domain (Crone & Hinds, 2003, pp. 4-6; al-Farazdaq, 1987, pp. 26, 221). This meaning of divine decree in the minds of Umayyad rulers was articulated most explicitly in the discourses of the Umayyad governor al-Ḥajjāj, renowned for his oppressions. Al-Ḥajjāj used to say: "*In our actions, we proceed according to the decisions decreed by God!*" (تجري أعلامنا على أعلام الله) (Firyābī, 1997, p. 204). Relying on this discourse—likely inspired by the traditional Arab conception that God required the mediation of angels to execute an affair on earth (al-Azraqī, 2003, p. 71)—al-Ḥajjāj characterized himself as an embodied vengeance sent upon the people of Iraq (Ibn Abī al-Dunyā, 2021, 4:120). In his address to the public, al-Ḥajjāj stated that failure to submit to God's ruler (*sultān*) meant rebelling against God and consequently apostatizing from religion (al-Mas'ūdī, 2005, 3:110-111). According to him, opponents who rebelled against the caliph—who was God's trustee on earth—were individuals who strayed into the path of Satan by attempting to stir discord (*fitnah*) in society and, through these behaviors, seeking to weaken God's religion and His caliph (al-Mas'ūdī, 2005, 3:111-112). Instrumentalizing verse 64:16 of the Qur'ān, he linked fearing God (*itlaq/taqwā*) with absolute obedience to the ruler, whom he characterized as the person chosen by God (al-Mas'ūdī, 2005, 3:120). In the letter he sent to 'Abd al-Malik, he described him as the vicegerent of God supported by God's guardianship (*walāyah*), protected from erroneous words and deeds (*ma'sūm*), adhering to the

Sunnah through his strong faith, and the one in whom refuge from the whisperings of Satan is sought. According to his claim, it was unthinkable that God would decree anything to the contrary regarding those to whom He entrusted the administration of His affairs on earth (Ibn 'Abd Rabbih, 1983, 5:285-287).

3. The Nature of the First Anti-Predestination Ideas in the Context of Objection to the Umayyad Practice Relating Sacred Authority to Divine Decree

In accordance with the nature of the political atmosphere we have attempted to depict, the initiation of debates on the issue of *qadar* via the rejection of Umayyad discourse through objections to the traditional understanding of predestination—occurring during the caliphate of 'Abd al-Malik b. Marwān and the Iraqi governorship of al-Ḥajjāj, when oppression-centered practices intensified and the discourse of sacred authority became marginalized—was a development that aligned with the idea-event connection as well as the environment-conjuncture-motivation relationship. Explicit or implicit objections aimed at legitimizing Umayyad practices through claims of divine decree (*taqdīr*) and authority (*ṣalāhiyyah*) were articulated by actors such as al-Ḥasan al-Baṣrī, Ma'bad al-Juhanī, and Ghaylān al-Dimashqī. The objections they put forward were practical, societal-problem-focused objections targeting the discourse of authority directly, rather than theoretically grounded ideas or beliefs in public practice; they were the manifestation of a theory-free state of consciousness regarding their Islamic understanding against authority in favor of society.

Ma'bad al-Juhanī—who was also known for his traditionalist (*muḥaddith*) identity, considered trustworthy (*thiqah*), served as a tutor to the son of 'Abd al-Malik, and was characterized as the leader of the Qadariyyah (Ibn 'Asākir, 1997, 59:313-325)—possessed a scholarly career comparable to that of al-Ḥasan al-Baṣrī and was, as understood, one of the actors in anti-Umayyad activities (al-Bayhaqī, 2006, p. 312). As an active figure in the scholarly realm, he publicly expressed the idea among the populace that humans committing good or evil was a matter of their own choice, and as understood, he inculcated a religious understanding within the framework of this view (Ibn 'Asākir, 1997, pp. 317-318). Apart from this, matters attributed to him regarding *qadar* are limited to: his characterizing as a lie the claim made by the Iraqis that the assassination of 'Uthmān (35/656) occurred by God's decree and predestination (*qaḍā' wa-qadar*) (al-Balādhurī, 1996, 8:414); and his presence alongside 'Atā' b. Yasār (d. 103/721) in the scene where they came to al-Ḥasan al-Baṣrī and reported that Umayyad rulers claimed their killing of people, confiscation of property, and all other crimes occurred according to God's pre-determined decree, whereupon al-Ḥasan al-Baṣrī characterized those making such claims as enemies of God and described them as liars (Ibn Qutaybah, 1981, p. 441). Beyond this, his holding al-Ḥajjāj responsible for the torture inflicted upon him and his describing the pain caused by flies landing on his wounds as God's punishment can also be cited as incidents reflecting his approach in this context. The reason for his being subjected to torture was his participation in anti-Umayyad activities through discourses coded as opposition to *qadar*, and his joining the rebellion of Ibn al-Ash'ath (d. 85/704) along with the people gathered around him (al-Fasawī, 1410, 2:281). For this reason, he was executed in the 80s/700s by al-Ḥajjāj or 'Abd al-Malik, and his corpse was displayed hanging in Damascus (Ibn 'Asākir, 1997, 59:320-321, 325).

As understood from these reports, Ma'bad's objection directly targeted Umayyad practices and the discourse aimed at legitimizing these practices. It did not possess a nature inherent to denying God's will (*irādah*) and power (*qudrah*), or the divine decree (*qadar*) determined by Him itself. Indeed, it is also reported that he characterized claims circulated to religiously discredit his anti-Umayyad discourse as slanders against himself (al-'Uqaylī, 1984, 4:218).

Al-Ḥasan al-Baṣrī—who was made to speak like a theologian (*mutakallim*) sharing their own perspective by Mu'tazilite circles such as Qāḍī 'Abd al-Jabbār and Ibn al-Murtaḍā (d. 840/1437), but was presented as an opponent of the Qadariyyah in sources categorized as Sunni (Ḥayyūn, 2011, pp. 86-87)—is another actor who needs to be addressed in this context. In line with his approach rejecting

the legitimacy of the Umayyads' discourse aimed at legitimizing their crimes as cited above, al-Ḥasan al-Baṣrī's discourses were limited to rejecting al-Ḥajjāj's characterizing his oppression-based practices as the execution of decisions made by God (Firyābī, 1997, p. 204), defending that God would not oppress His servants and that those making this claim fabricated a lie against God by rejecting the attribution of oppressive acts to God in this manner (al-Zamakhsharī, 1992, 2:246), and opposing the discourses of sacred authority we depicted above (al-Ka'bī, 2000, 1:238-239); in terms of context and meaning, these were parallel to Ma'bad's stance of opposition. Apart from this, the claim that the ideas in the letter—which Mu'tazilite circles attributed to him and claimed he sent directly to 'Abd al-Malik—belonged to him (Ibn al-Murtaḍā, 1988, p. 19; Qāḍī 'Abd al-Jabbār, 1985, p. 26) must be approached with caution due to two fundamental reasons. The first is that it possesses a content that rejects deterministic (*jabrī*) thought within a systematic framework using theological concepts, in a manner that reflects the scholarly experience of later periods (al-Ḥasan al-Baṣrī, 1988, pp. 111-117; Ibn 'Abd Rabbih, 1983, 2:216). The second is that sending a letter of such content—which would constitute a major crime in the perception of the rulers—directly to 'Abd al-Malik was not suitable for the conjunctural situation or the motivations of al-Ḥasan al-Baṣrī, unlike Ma'bad (Ḥayyūn, 2011, pp. 86-87). Indeed, unlike Ma'bad, al-Ḥasan al-Baṣrī stated that joining the rebellion of Ibn al-Ash'ath (81–85/701–704) was not a good idea due to concerns that the Syrians might betray them and switch to the Umayyad ranks, and he advised patience against the acts of oppression committed (Ibn Sa'd, 2001, 9:164-165). On the other hand, aware that possessing ideas in this context would be a cause for execution, he deemed it risky to openly advise the rulers on this matter (Ibn Sa'd, 2001, 9:176). Likely for this reason, he shared the ideas he held only with his close circle. Indeed, warnings were given to him that he might be killed by 'Abd al-Malik on account of his anti-Umayyad discourses (Ibn Sa'd, 2001, 9:168). Nevertheless, it is also said that an assassination attempt was made against him upon the instructions of al-Ḥajjāj (Abū al-'Arab, 2006, p. 162).

The nature of Ghaylān al-Dimashqī's anti-Umayyad opposition, coded as the rejection of *qadar*, is largely parallel to the approach of these two actors. Although Mu'tazilite sources transmitted his expressions via their own theological conceptual patterns in the letter they claimed Ghaylān sent to 'Umar b. 'Abd al-'Azīz—likely incorporating it into their sources by structuring it in harmony with systematic Mu'tazilite understanding—the discourse he put forward targeted the discourses and practices of the Umayyads—whom he characterized as tyrannical, wicked, and treacherous individuals acting contrary to God's religion—and rejected the quality of being leaders of guidance (*huda*) they attributed to themselves by emphasizing that God is Just and Merciful and will not oppress His servants, rather than focusing on the ontological nature of *qadar* (al-Balādhurī, 1996, 8:391; Qāḍī 'Abd al-Jabbār, 1985, pp. 31-32).

Indeed, the statements Ghaylān put forward under interrogation while subjected to torture after being captured and brought to Damascus following Hishām b. 'Abd al-Malik's accession to the caliphate also reveal that his objection was directed at the factual situation regarding Umayyad discourse and practices. According to the report, while under torture, he stated that God had not made Hishām a governor/caliph over anything and that people earned their own provisions (*rizq*). This discourse was an explicit objection to the Umayyads' claims that, in their capacity as God's vicegerents, they were also the source of the public's provisions. Indeed, in the face of this objection, an attempt was made to force confirmation of the Umayyad discourse through a maneuver structured around asking whether the cutting off of his hands and feet by Hishām's order occurred through God's decree and predestination (*qaḍā' wa-qadar*). Ghaylān, however, gave an answer contrary to what the Umayyads desired, stating according to some reports that this fell within God's knowledge (al-Balādhurī, 1996, 8:418-419), and according to others raising the objection that this could not be characterized as *qadar* (Firyābī, 1997, p. 182). This was because he was aware that in such a situation, characterizing the torture inflicted upon him as divine decree (*qaḍā'-qadar*) would mean attributing the situation to God, which would amount to confirming the discourse aimed at legitimizing the

oppressions of the Umayyad rulers (Ibn 'Abd Rabbih, 1983, 2:220; cf. Qāḍī 'Abd al-Jabbār, 1985, p. 32).

What is remarkable here is that Ghaylān's discourse against the factual political situation based on the Umayyads' discourse of sacred authority was persistently dragged by the Umayyads into the domain directly concerning God's power (*qudrah*) and will (*irādah*). What they aimed for by this was to force confirmation of their own discourse and claims through the mouth of their opponent by pulling the debate directly into the creedal domain regarding God. Likely to fulfill these desires, Ghaylān, when brought into Hishām's presence, was attempted to be drawn into this debate domain via palace-affiliated scholars such as al-Auzā'ī (d. 157/774) and Maymūn b. Mihrān (d. 117/735). Indeed, al-Auzā'ī attempted to drag Ghaylān into a debate space around God's power and will by asking what he knew regarding three situations: God assisting in the commission of something He rendered forbidden (*ḥarām*), the commission of something He prohibited being by God's decree (*qaḍā'*), and His preventing the execution of something He commanded. Ghaylān, likely aware of the intention behind this, did not satisfy their desires, stating that he possessed no knowledge on these matters. Despite this, al-Auzā'ī ruled that Ghaylān was a heretic/deviant (Ibn 'Abd Rabbih, 1983, 2:219). In the debate alleged to have taken place with Maymūn, Ghaylān's discourse was likewise attempted to be severed from its specific context and placed within the framework of denying God's power and will. In this debate, human acts of disobedience (*'iṣyān*) were attempted to be placed absolutely within the context of God's will. Against Maymūn's tactic of placing Ghaylān's opposing discourse into the framework that God could be disobeyed even though He detested it, Ghaylān approached the subject within a framework prioritizing human responsibility. In this context, he opposed the idea that God willed Himself to be disobeyed, stating that He detested the commission of acts of disobedience He forbade. However, he stated that although He detested forbidden acts, their commission did not occur in opposition to God's overarching will (*irādah*)—that is, it did not occur in the sense of forcing God to do something He did not want. According to some reports, he refrained from answering Maymūn's questions, whereupon Hishām ordered his execution by cutting off his hands, feet, and tongue, and having his corpse thrown onto a dunghill, after which he was executed (al-Balādhurī, 1996, 8:390, 419; cf. al-Ṭabarī, 1969, 7:203).

The understanding Ghaylān put forward in the context of these debates reflects a motivation to preserve the idea of human responsibility on the one hand, and the concept of an Omnipotent (*qādir-i muṭlaq*) God on the other (cf. Watt, 2011, pp. 59-60). Furthermore, in a debate said to have taken place between him and Abū 'Āmir al-Makkī, light is shed on the fact that Ghaylān did not oppose the idea that events occur within God's knowledge (*'ilm*) and will (*irādah*); rather, what he opposed was the effort to legitimize committed evils through the concept of divine decree (*taqḍīr*) (Firyābī, 1997, pp. 238-239). Indeed, it is reported that he opposed associating the discourse he put forward with the denial of God's knowledge, affirming that God's knowledge encompasses all things (Firyābī, 1997, pp. 181-182, 197, 203; Ibn Ḥanbal, 1986, pp. 386, 429), and stating that the circulated claims were slanders (Ibn Ḥanbal, 1986, p. 430). That God's knowledge, power, and will were outside the scope of the Qadariyyah's opposition has also been identified separately by recent academic studies (Bayler, 2023, p. 194 ff.).

4. Positioning the Debate on Predestination in a Purely Religious-Creedal Context and Translating it from the Realm of Factual Political Opposition to the Theological Realm

The efforts of palace-affiliated scholars (*'ulamā'*) to transpose Ghaylān's opposition to factual political discourse and practices into a creedal domain pertaining to God's knowledge (*'ilm*), will (*irādah*), and power (*qudrah*) shed light not only on the political motivations behind transferring the debate on predestination (*qadar*) to the theological realm, but also on the specific context and genesis of this process; indeed, a similar activity is encountered around Ma'bad al-Juhanī, carried out by scholarly circles acting with the motivation of preserving the traditional understanding.

In the propaganda against Ma'bad, figures such as Ṭāwūs (d. 106/725), Ibn 'Awn (d. 151/768), Abū al-Sawwār al-'Adawī (122/739), Muslim b. Yasār (d. 100/718), Yaḥyā b. Ya'mar (d. 89/708 [?]), and Ḥumayd b. 'Abd al-Raḥmān al-Ḥimyarī (d. 95/713-714 [?]) are observed to come to the fore. As reported, Ṭāwūs—adopting an attitude that ignored the political and economic context of Ma'bad's opposition—characterized his objection as speaking about *qadar* and inventing a lie against God (Firyābī, 1997, pp. 176-177; Ibn Ḥanbal, 1986, 2:416; al-'Uqaylī, 1984, 4:218). He accused him of causing corruption/mischief (*fasād*) in society using religious arguments implying an association with the Jews (Firyābī, 1997, p. 177). Muslim b. Yasār likewise put forward a discourse equating Ma'bad with Christians on account of his opposing ideas (al-'Uqaylī, 1984, 4:218). Through these approaches, they became part of the effort to alienate anti-Umayyad opposition in religious and cultural terms. A tradition asserting that denying *qadar* rendered all other deeds invalid and that, consequently, because they said "there is no *qadar*," the recitation of the Qur'ān and mastery of religious rulings by Ma'bad and those around him held no validity in the sight of God was put into circulation by Yaḥyā b. Ya'mar and Ḥumayd b. 'Abd al-Raḥmān al-Ḥimyarī (Abū Dāwūd, 2009, 7:80-81; Ibn Ḥanbal, 1986, 2:412-413; Muslim, 2006, 1:23-24; al-Tirmidhī, 1996, 4:355-357). It is reported that Yaḥyā b. Ya'mar cited Ma'bad's view that "...people can commit good if they wish, or evil if they wish" as the basis for his claim that Ma'bad denied *qadar* (Ibn 'Asākir, 1997, 59:317-318).

The efforts of these traditional scholarly circles associated with pro-Umayyad stances to isolate the discourse of their contemporary Ma'bad from its specific context of opposition and place it into a purely theological context are noteworthy. This situation reflects the pro-Umayyad political motivations behind casting the opposing discourse—aimed at rejecting the legitimacy of Umayyad practices based on the discourse of sacred authority—outside the realm of religious legitimacy by interpreting it as the denial of predestination (*qadar*) in an absolute sense. In the debates involving Ghaylān, the opposing representative of the subsequent generation, indications are encountered suggesting that scholarly competence in this dialectical context—which had been at a rudimentary (*ibtidā'ī*) level during Ma'bad's period—began to strengthen, at least partially. These indications consist of God's knowledge (*'ilm*), power (*qudrah*), and will (*irādah*), with which Abū 'Āmir al-Mekkī, al-Auzā'ī, and Maymūn b. Mihrān attempted to link Ghaylān's opposing discourse through indirect statements, as previously presented. However, the fabric of thought reflected in their expressions does not possess a theoretical structure that covers the different dimensions of the subject and links these indications within a coherent unity, nor a systematic whole reinforced by arguments. On the contrary, it is limited to the rhetoric they developed around the effort to attain a religious justification against Ghaylān by dragging his discourse—in accordance with the authority's desire—from the realm of opposition to the authority's political discourse and practices into a purely creedal domain (al-Balādhurī, 1996, 8:390; Firyābī, 1997, pp. 238-239; Ibn 'Abd Rabbih, 1983, 2:219-220; al-Ṭabarī, 1969, 7:203). Nevertheless, the scholarly experience and consciousness developed through the effort within this rhetorical framework found its counterpart in the definition of *qadar* as "'ilm (knowledge), *kitāb* (book/record), *kalimah* (word/decreed), *idhn* (permission), and *mashī'ah* (will)" by al-Sha'bī (d. 104/722), a famous traditionist (*muḥaddith*) of the period associated with pro-Umayyad stances (Ibn 'Abd Rabbih, 1983, 2:217).

In time, the concepts contained in this definition were brought together to present a coherent unity in an anti-Qadariyyah dialectical context and grounded with religious arguments. This grounding was realized by placing these concepts—which had begun to emerge as the reference codes of deterministic (*jabrī*) understanding—at the axis of verses favoring the traditional view through a largely one-dimensional approach, thereby transforming them into propositions of deterministic understanding. Through this activity, it is possible to state that the process of positioning the debate on predestination from the realm of *de facto* political opposition into a purely religious-creedal context was completed. This completion activity regarding the process is

encountered in an anti-Qadariyyah treatise (*risālah*) attributed to 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, structured by combining the scholarly experience that likely matured in later periods with theological (*kalāmī*) language. In addition to the use of technical theological concepts such as capacity (*istiṭā'ah*) in the treatise, the argument structure and compositional logic reflect a language and logic advanced beyond the simple language and simple oral-logical construct level of the period of 'Umar b. 'Abd al-'Azīz—when oral culture maintained its dominance—and represent a level of scholarly and intellectual maturity shaped by the spread of written culture (*kitābī* culture) starting from the final quarter of the 2nd century A.H.. Nevertheless, the conceptual framework and the structure of the refutation reflect the dominant motivations of the period embodied in the effort to transfer the Qadariyyah's opposition from its specific context into a purely religious-creedal context, containing important indicators for understanding the process in question (al-Iṣfahānī, 1996, 5:346-353).

One of the most prominent features of the treatise—which organized the paradigm of early Sunni circles represented by the Traditionists (*Aṣḥāb al-Ḥadīth*) on predestination and functioned as a kind of manifesto on this matter—is that it ignores the political-economic context of the Qadariyyah's opposition through an approach favoring the Umayyads. In this treatise, *qadar* is positioned along the axis of God's eternal and all-encompassing knowledge (*'ilm*), creating a foundation to support the claim that the Qadariyyah's opposition constituted an attitude of denial toward God's eternal knowledge. Proceeding from this foundation, the Qadariyyah is characterized as a movement that rejected God's Book on account of their denying the decrees (*qadar*) established in God's all-encompassing knowledge, and as one that disparaged and found fault with God's religion and the Sunnah of the Prophet ('Umar b. 'Abd al-'Azīz, 1977, p. 43). The treatise asserts that with the creation of Adam, the ultimate fate of his offspring was predetermined in God's knowledge in accordance with His divine will (*mashī'ah*). This state of predetermination is justified by God possessing absolute power (*qudrah*) in the governance of His dominion. This justification within the framework of God's knowledge and power is simultaneously utilized as a reference basis for the claim that no power or will can be attributed to servants regarding their ultimate fates, nor can this be characterized as compulsion (*jabr*) or oppression (*ẓulm*) in relation to God. Proceeding from this basis, it is argued that claiming servants possess any will and power regarding their own acts implies the possibility that something not established in God's knowledge and outside His power could occur, which amounts to associating partners (*shirk*) with God in His dominion. On the other hand, it is asserted that such a claim inherently involves denying God's knowledge regarding His servants—thus attributing ignorance to Him—and claiming that the acts of servants occur without God's permission (*idhn*). It is argued that this would mean invalidating God's power and will in decreeing the states of His servants and rendering Him inoperative regarding His dispositive authority. The treatise concludes by embedding the understanding of *qadar* presented in this framework into the main structure of creed (*'aqidah*) via a tradition attributed to the Prophet (pbuh). According to the tradition in question, Islam is built upon three principles: first, engaging in *jihād* from the time the Prophet was sent until the appearance of the Antichrist (*al-Dajjāl*); second, refraining from declaring people of monotheism (*ahl al-tawḥīd*) disbelievers (*taḳfīr*) on account of their deeds; and third, believing that predestination, both its good and its evil, is from God ('Umar b. 'Abd al-'Azīz, 1977, pp. 43-54). When placed within the context of the socio-political situation of the Umayyad period, it is possible to state that each of these principles corresponded to a specific function in favor of Umayyad rule: preventing the *taḳfīr* of Umayyad rulers, ensuring participation in their military campaigns, and preventing the questioning of their claims to divine authority.

5. The First Critical Traces of Translating the Issue of Predestination (*Qadar*) from the Theological Dimension to the Ontological Dimension

In its specific political context, the debate on predestination was framed within the ruling power's claim to divine authority, its attempt to legitimize its actions through the discourse of divine decree (*taqdīr*), and the opposition to the discourses developing around this effort. With the

translation of the issue to the theological dimension, it was placed into the context of the relationship between human acts and God's knowledge (*'ilm*), will (*irādah*), and power (*qudrah*). In its form transposed to the theological dimension, the deterministic (*jabrī*) thesis represented a marginality within a framework that denied that humans possess any will or power over their own acts. As the antithesis of this view, the Qadarī opposition was rendered visible as a counter-marginalization in its form coded as denying that God's power and will are effective over human acts. On the other hand, the severing of the debate from its specific political context and its placement into a purely religious realm brought about the condition that new ideas to be produced in this debate equation would also occur on a theological ground. This ground constituted a critical stage in debating the issue in an ontological dimension. The translation of the debate to the ontological dimension was likely realized as a result of searches to find a balancing solution in the face of two opposing marginalizations. This balancing search would culminate in reaching an understanding that, like all other things, human acts are also the product of God's power and will, and that humans are responsible by virtue of possessing choice/free option (*ikhtiyār*) in the occurrence of their own acts. Likely, an understanding developed that the solution in the search to simultaneously preserve the idea of human responsibility and the concept of God as the absolute Creator would be realized by placing human acts into the context of createdness (*khalq al-af'al*). With this development, the debate on predestination acquired an ontological dimension.

It is possible to state that this balancing understanding, which began to take shape through an ontological dimension, represented a kind of synthesis of the deterministic (*Jabrī*) thesis and the Qadarī antithesis in its nature positioned within a purely religious-scholarly context. Nevertheless, when each of the *Jabrī* and Qadarī discourses is evaluated in its own specific political context, the approach within this framework favored the Qadarī discourse from two perspectives. Indeed, the primary objective in the Qadarī discourse was to elevate the idea that the rulers were responsible for their actions to the level of general acceptance, and one of the two dimensions of the balancing understanding emphasized human responsibility in accordance with this objective. In its dimension addressing human acts through createdness, it prevented the possibility of positioning the discourse that humans are responsible for their acts against God's power and will. Through this prevention, the opportunity for proponents of the deterministic understanding positioned along the axis of pro-Umayyad stances to eliminate the religious legitimacy of the Qadarī opposition was removed from their hands.

In its nature within the framework we have attempted to depict, the first critical traces regarding the treatment of predestination through an ontological dimension by placing human acts into the context of creation began to be encountered in the thought of Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745-46), who was himself an active Umayyad opponent. His thoughts in this context likely manifested starting from the early 120s/738s (al-Sharīf al-Murtaḍā, 1935, p. 28). In this context, it is possible to state that the understanding attributed to Jahm possessed theological (*kalāmī*) characteristics that exceeded the scholarly understanding of his own era. Due consideration must also be given to the possibility that this understanding, as structured in its attribution to him, might have been expressed from the theological perspective of later periods and through an advanced theological jargon, thus having been constructed via the scholarly experience of subsequent eras.

Among the surviving sources, two of the earliest sources that directly point to Jahm's name and present his view on predestination in a coherent unity are the *Maqālāt* of al-Ka'bī (d. 319/931) and that of al-Ash'arī (d. 324/935-36). As Watt also noted, it should be emphasized that al-Ash'arī is more reliable compared to other sources by virtue of his effort to remain faithful to the information sources from which he derived the data he transmitted in *Maqālāt* (Watt, 2016, p. 100).

As far as these two figures, who likely drew from similar information sources, transmit to us, according to Jahm, the real agent/creator of all acts is God. Humans being the agents of their own

acts is figurative (*majāzī*). Nevertheless, to enable them to act, God gave humans choice (*ikhtiyār*)—the capacity to make a choice—alongside power (*qudrah*) and will (*irādah*) (al-Ash'arī, 2009, p. 219; al-Ka'bī, 2018, pp. 204-205). Jahm's formula—which reserved the attribute of absolute creation exclusively for God, assigned no such function to human power, and inherently contained an ontological distinction between the two powers—must have stemmed from his sensitivity in declaring God's transcendence (*tanzīh*) (al-Kalhātī, 1980, 2:352; al-Māturīdī, n.d., p. 332; al-Nāshī al-Akbar, 1971, p. 92; al-Ṭabarī, 1996, p. 170).

Although he placed the idea of God's absolute creation at the center of the formula and included the idea of human choice (*ikhtiyār*), his failure to provide an explanation regarding topics such as the relationship of human power to the act and its function in the occurrence of acts prepared a ground that facilitated associating the thought he put forward with deterministic (*jabrī*) understanding. Indeed, as one moves toward later periods, one encounters the fact that Jahm's thought—which can be summarized by this formula—began to be presented in certain marginal forms at the expense of human power and will. For example, the Mu'tazilite theologian Qāḍī 'Abd al-Jabbār, omitting the emphasis on human power, will, and choice (*ikhtiyār*) contained in this formula, claimed that Jahm saw no difference between voluntary (*ikhtiyārī*) and involuntary (*iḍṭirārī*) acts (Qāḍī 'Abd al-Jabbār, 2012, 3(8):25, 27). Contemporary with Qāḍī 'Abd al-Jabbār or belonging to different theological schools of later periods, figures such as the Ibādī al-Kalhātī (4th/10th century [?]), the Ash'arite al-Baghdādī (d. 429/1037-38), the Māturīdī-affiliated al-Pazdawī (d. 493/1100) and Abū al-Mu'īn al-Nasafī (d. 508/1115), Ibn Ḥazm (d. 456/1064)—a prominent figure of Zāhirism—and Ibn Taymiyyah (d. 728/1328)—who served as the spokesman for the Salafī understanding on Ḥanbalī ground—likewise addressed the understanding attributed to Jahm within a similar framework and presented it under the code of determinism (*jabrī* stance) (al-Baghdādī, 1988, p. 186; Ibn Ḥazm, 1996, 3:33, 82-83; Ibn Taymiyyah, 2004, 8:460; al-Kalhātī, 1980, 2:353; al-Nasafī, 2006, p. 94; al-Pazdawī, 2003, p. 258).

Qāḍī 'Abd al-Jabbār's approach was fed by the general Mu'tazilite understanding that made the idea that human acts are created by God the main criterion for being deterministic (*Jabrī*) (al-Maqdisī, 1991, pp. 37-38). The opposing motivation stemming from the Mu'tazilah's treatment of the idea that human acts are created by God as the core code of deterministic understanding brought about a marginal opposition within the Mu'tazilah itself under the framework of the discourse that humans are the creators (*khāliq*) of their own acts. Put forward by al-Jubbā'ī toward the end of the 3rd century A.H. (al-Nasafī, 2006, p. 93), this understanding was found contrary to the general consensus of the *ummah* and faced objections within the Mu'tazilah itself (al-Nāshī al-Akbar, 1971, p. 94). At the same time, however, they equally rejected the discourse that human acts are created by God (al-Ash'arī, 2009, pp. 156, 181, 371-372, 393, 395).

As for the other above-mentioned authors who attributed deterministic understanding to Jahm through a marginal dimension, although each belonged to different sectarian circles, they united on the idea that human acts are created by God, and consequently on the point of falling under the scope of the Mu'tazilite characterization of determinism (*jabr*). The primary motivation behind their uniting in attributing deterministic understanding to Jahm through a marginal dimension was likely to position themselves outside the scope of Mu'tazilite criticism in this context. Indeed, another reflection of these sectarian circles' motivation manifests in their reflexes of coding the marginal dimension of determinism as *al-jabr al-mahḍ* (pure determinism) or *al-jabriyyah al-khāliṣah* (pure Jabrism) and attributing this to Jahm (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 1981, 1:76-77; Ibn Qutaybah, 1991, p. 30; Ibn Taymiyyah, 1986, 3:211; al-Kalhātī, 1980, 2:252; al-Yamānī, 1992, 7:47). The implication carried by this coding that an acceptable type of deterministic understanding also existed (cf. Watt, 2001, pp. 5, 184) is explicitly set forth in al-Shahrastānī's (d. 548/1153) classification into *al-Mujbirah al-Khāliṣah* (Pure Compulsionists) and *al-Mujbirah al-Mutawassiṭah* (Moderate Compulsionists) (al-Shahrastānī, 2006, 1:68). It is known that the claim placing Jahm at the center

of representing the deterministic (*Jabrī*) understanding in the historical process was also accepted as valid by the vast majority of modern scholars. Nevertheless, some modern researchers are observed to link Ja'd b. Dirham with Jahm in this regard (Atwān, 1986, pp. 83-86; Abū Zahrah, n.d., p. 100; Kırbaçoğlu, 2017, pp. 106-107; Koçyiğit, n.d., pp. 57-61; Şālih, 1417, pp. 137-138). When the classical sources to which they refer are examined, it can be identified that the association pertains not to predestination (*qadar*), but to the divine attributes (*ṣifāt*).

The common effort in highlighting Jahm's name in representing the deterministic understanding in its marginal dimension contributed to reinforcing historical memory in favor of the Umayyads by preventing the specific political context of the problem from being directly seen. However, the primary objective of these theologians in this context was not to favor the Umayyads. Highlighting Jahm's name through deterministic understanding was likely of Mu'tazilite origin. The core motivation behind the Mu'tazilah's effort to highlight Jahm's name through this understanding was likely to establish the perception that their association with Jahm regarding divine attributes was baseless (al-Khayyāt, 2018, pp. 151, 159; Qādī 'Abd al-Jabbār, 2012, 7(14):282-285). The objective of these other theologians was to dissociate (*tabarra'a*) themselves from Jahm—who was identified with absolute deterministic understanding on Mu'tazilite propaganda grounds—thereby giving their understanding of predestination a more moderate appearance on the one hand, and constructing a memory that would prevent the understanding they represented on predestination from being associated with Jahm on the other. This was because Jahm was a figure upon whom all movements agreed to "otherize and dissociate from" (al-Baghdādī, 1988, p. 186). Indeed, in Watt's phrasing, the "Jahmite code" in the perception of past Arab-Muslim society corresponded to meanings such as "apostate or traitor" (Watt, 2001, p. 183). Thus, any idea or belief associated with Jahm was excluded from the domain of religious and societal legitimacy from the outset. Although they dissociated from Jahm out of different motivations, it is possible to state that the approaches inherently containing the theory of acquisition (*kasb*) of the different movements to which they belonged were shaped upon the ground of understanding attributed to Jahm (cf. Can, 2021, pp. 135-136; al-Nashshār, 2020, 2:112, 149-150). Indeed, as previously mentioned, the discourse that translated the issue to the ontological dimension as a balancing formula between the *Jabrī* and *Qadarī* polarization—positing that human acts are created by God and human responsibility is realized by choosing (*ikhtiyār*) these acts—brought a new problem along with it, even though it aimed at resolving the debate on predestination. The question of how responsibility would be realized when creation belonged to God was to lie at the center of this new problem. In essence, the answer to this question was present within the formula itself via the concept of human choice (*ikhtiyār*). However, at a stage when theological consciousness and the jargon reflecting this consciousness were not yet developed, this concept must not have been seen as sufficient for resolving the problem. For this reason, in the search for a solution to the problem, capacity (*istiṭā'ah*) began to be used as a technical concept, and the topic began to be debated in the context of the act-capacity (*fi'l-istiṭā'ah*) relationship. Around the debates and searches in this equation, the theory of acquisition (*kasb*) would take shape, and the concept of *kasb* would replace the concept of *ikhtiyār* in Jahm's formula. Thus, the second critical stage in translating the debate on predestination to the ontological realm was realized.

The use of *istiṭā'ah* as a technical theological concept in debating the problem of predestination likely occurred a generation or two after Jahm, from at least the middle of the 2nd century A.H. onward. Indeed, the name of Yūsuf al-Samī/al-Samnī (d. 189/805) is pointed to as the first person to debate the issue of predestination in the context of act-capacity (*fi'l-istiṭā'ah*) (al-Sharīf al-Murtaḍā, 1935, p. 29). Al-Samī (d. 189/805)—a scholar associated with Abū Ḥanīfah and likely belonging to the Murjī'ah (al-Ṣaymarī, 1985, pp. 110, 157)—defended that capacity (*istiṭā'ah*) is concurrent with the act (*ma'a al-fi'l*), and because he likely did not include the idea that capacity exists prior to the act, he was coded as the first person to put forward the idea of *taklīf mā lā yuṭāq* (imposing an obligation beyond one's capacity) (Qādī 'Abd al-Jabbār, 2012, 3(8):27). Contemporary

with him and associated with the Mu'tazilah, Dirār b. 'Amr (d. 200/815 [?]) defended that capacity (*istiṭā'ah*) is a part of the human being and thus exists both prior to the act and concurrently with the act (al-Ash'arī, 2009, p. 220). Contemporary with these two and associated with the Shī'ah, Hishām b. al-Ḥakam (d. 179/795) addressed capacity (*istiṭā'ah*) by dividing it into two types. According to him, the first of these consists of things such as health, limbs, and time necessary for a human to perform an act, and this type of capacity exists prior to the act. He explained the second type as the cause that impels one to the act and ensures the performance of the act at that moment, stating that it is simultaneous with the act (al-Ash'arī, 2009, p. 52). These data regarding Hishām reveal that approaches asserting that capacity is prior to the act or concurrent with the act were likewise related to the different meanings assigned to the concept of *istiṭā'ah*. This situation demonstrates the dimension of intellectual disagreements that is simultaneously related to the meanings attached to concepts.

In addition to the act-capacity relationship, the idea of acquisition (*kasb*) likely manifested from the middle of the 2nd century A.H. onward as a result of debates aimed at finding an answer to the question of what role humans play in the occurrence of their own acts, taking place upon the ground of understanding that human acts are created by God. While Watt states that the first to put forward the theory of *kasb* was Dirār b. 'Amr (Watt, 2016, p. 101), Şevki Yavuz points to Abū Ḥanīfah (d. 150/767) in this regard (Yavuz, 2002, p. 304). Among early *maqālāt* authors, al-Nāshī al-Akbar (d. 293/906), without pointing to a specific name, states that the theory of *kasb* was put forward by Murji'ites who defended that capacity is concurrent with the act (al-Nāshī al-Akbar, 1971, p. 92). However, rather than limiting the emergence of the thought in question to specific individuals, it would be a more accurate approach to state that it was the product of the joint effort of members of different movements who united on the idea that human acts are created by God. Indeed, the theory of *kasb* is formulated such that the creator of the servant's voluntary/intentional acts is God, while those who acquire (*kasaba*) them are the servants (al-Nāshī al-Akbar, 1971, p. 92). The formula corresponds to the answer to the question of how human responsibility is to be explained alongside the acceptance that human acts are created by God. That it corresponds to this answer confirms from another angle that the idea of *kasb* took shape through the efforts of the circles we have indicated.

Although these circles united on the concept of *kasb*, they disagreed on the nature of the function they assigned to human power in the occurrence of the act subject to *kasb*. It is understood that this disagreement was related to the meaning and function they assigned to *istiṭā'ah*. For example, Hishām's explanation on this matter, in accordance with his dual classification regarding *istiṭā'ah*, states that human voluntary acts are voluntary (*ikhtiyārī*) in terms of the servant willing and acquiring (*kasb*) them, but necessary (*ḍarūrī*) in terms of their coming into being upon the existence of the cause that impels/ensures the occurrence of the act (al-Ash'arī, 2009, pp. 50-51). Dirār, in line with his own understanding of *istiṭā'ah*, defended the view that human voluntary acts belong to God in terms of being brought into existence from nonexistence (*ījād*), and to the servant in terms of acquisition (*kasb*), as two real agents of the same act simultaneously (al-Ash'arī, 2009, p. 220). In both of these modes of explanation, the ambiguity in Jahm's formula regarding the attribution of the created act to the servant partially vanished (cf. Watt, 2016, p. 104). Nevertheless, it is clear that Hishām's approach—that voluntary acts would be simultaneously necessary and acquired—and Dirār's approach—that a single act belongs to two agents simultaneously—introduced new ambiguities regarding the nature of the act's attribution.

In conclusion, as a result of debating the issue of predestination in the context of the *istiṭā'ah*-act relationship, the new ideas put forward prepared the ground for new debates by bringing their own problems along. In particular, the approach that *istiṭā'ah* is concurrent only with the act opened the door to new debates, such as how moral/religious obligation (*taklīf*) could be imposed upon servants who do not possess the necessary *istiṭā'ah* prior to the act. Over this new ground of debate, the issue of predestination began to settle into the context of divine justice (*'adl*), likely from the end

of the 2nd century A.H. onward. As each idea aimed at a solution brought its own problems along, the topic of predestination—through debates sustained by gaining new dimensions—expanded toward a direction that constituted the most comprehensive of theological problems in terms of content and nature, gaining different dimensions, and parallel to this, many new disagreements emerged (al-Sharīf al-Murtaḍā, 1935, pp. 31-32). As a result of all these, at the end of a process lasting approximately a century—from being removed from an issue in which human responsibility lay at the center to being transformed into a problem in which divine justice lay at the center—the issue of predestination moved away from its specific socio-political opposition context. Rather than debating human acts through the practical-empirical domain, it was confined to a theoretical domain by being placed into the context of ontological natures. Consequently, moving away from explaining the acts of humans within society, the issue of predestination transformed into a knot of theological-philosophical problems, an issue that could be spoken about in an elite jargon extremely difficult for ordinary people to comprehend. Indeed, when certain sample ideas regarding the topic (al-Ash'arī, 2009, pp. 132-135) are examined, this situation can be clearly noticed. The development of an abstractive mindset as a result of the scholarly experience—accumulating and transferring to successor generations—combining with the spreading potential of written culture was also highly influential in shaping the problem within this framework.

Conclusion

The data obtained within the scope of the research demonstrate that the debate on predestination (*qadar*) did not emerge as a purely religious, creedal, and scholarly problem shaped directly around God's knowledge, power, and will, and the ontological nature of human acts, as commonly presented in classical Islamic heresiography and theology (*Kalām*) literature. In the Qur'ān, it is understood that the conception of God as Omnipotent and the idea that human will plays a decisive role over human acts in a manner generating responsibility existed side by side, and this was not perceived as a contradiction by the initial addressees of revelation. Indeed, no trace is found indicating that any debate occurred among them in this context. Rather than addressing issues pertaining to predestination within a formulated framework, the Qur'ān approached the topic through exhortations, reminders, and explanations set forth in the context of concrete events, which is one of the factors ensuring that these two aspects of predestination were understood in harmony. Similar to other matters pertaining to faith, this general approach of the Qur'ān is directly related to its objective of constructing the idea of human responsibility through a non-theoretical state of consciousness based on a foundation of belief appropriate to its own standards. Another important factor preventing the debate on predestination among the initial addressees of revelation was that, through the regulation abolishing the religious-cultural practice of the Jahiliyyah people in this context, it removed esoteric knowledge (*'ilm al-ghayb*) regarding the nature of divine decree concerning humans from the Muslims' realm of concern, while balancing anxieties that might arise in this context through belief in God. The regulation within this framework must have prevented issues pertaining to predestination from being viewed as problems needing debate.

The development that would cause predestination to become a subject of debate was the Umayyad political strategy, which began to be executed on the foundation of the understanding that nourished the religious-cultural practice of the Jahiliyyah people, stepping outside the bounds of the regulation established by the Qur'ān. Indeed, this strategy was arranged within the framework of the mission to legitimize unjust political and economic practices. The foundation of this strategy was formed by the claim to divine authority. Moving from this foundation, they explained their actions as the implementation of divine command and will. When considered within the context of the religious-cultural practice executed by Jahiliyyah people through the institution of divination/soothsaying, this discourse had a counterpart nourished by cultural memory, functioning essentially as an application at the level of political authority of the practice individually experienced by Jahiliyyah people in their daily lives. The issue of divine decree, which the Qur'ān sought to

remove from the Muslims' realm of concern, transformed into a problem with religious-cultural and socio-political consequences through this Umayyad political practice, thereby settling onto the Muslims' agenda.

Indeed, the Umayyads' effort to legitimize their oppressions through the reference ground provided by this cultural understanding was met with an objection identified with figures such as Ma'bad al-Juhanī and Ghaylān al-Dimashqī. This objection was put forward in the context of concrete events in accordance with the practical state of consciousness that the Qur'ān sought to construct; it targeted the political authority's discourse aimed at securing legitimacy for its own actions and was limited to a framework that prioritized the idea of responsibility arising from human voluntary acts. In order to discredit this objection religiously, traditional pro-Umayyad scholars severed it from its specific socio-political context and placed it into a purely religious-creedal context. The continuation of the debate in this new context resulted in the problem concerning predestination settling onto a theological ground. In this new equation of the debate, the objection of the Qadariyyah was placed into the context of opposition to God's knowledge, will, and power. The understanding favoring the Umayyad discourse was also structured with religious arguments within a purely deterministic framework of belief and placed among the fundamental tenets of creed (*'aqīdah*). Placing this deterministic understanding at the center of sound belief also reinforced the counter-marginal appearance of the Qadariyyah. In the subsequent process, the marginalization expressed through the Qadarī code gained a factual dimension through the form of activity executed thereafter by proponents of this understanding. The primary factor enabling this was the severing of the debate from its specific political context, its translation to a theological ground, and its placement into a purely religious-creedal context. Indeed, in such a context, the dialectic between the Jabriyyah and Qadariyyah—representing two opposite poles of marginalization—assumed the appearance of a clash between understandings emphasizing the conception of God as Omnipotent and the decisive role of human will over acts in a responsibility-generating framework, both of which existed in harmony in the Qur'ān. This situation was shaped by each side highlighting religious arguments supporting its own understanding while isolating its discourse from expressions and arguments that might favor the other's understanding. In short, alongside the mode of understanding arising from cultural cognition, the imposition of a single-angled ideological perspective fed by socio-political motivations onto the Qur'ān caused the conception of God as Omnipotent and the idea of human responsibility—which existed in harmony in the Qur'ān—to be brought into conflict on the theological dimension of the debate, and this situation was reflected in the domain of religious thought in the form of Jabrī and Qadarī marginalizations.

The conclusion reached by the research in this context is that the issue of predestination was translated to a theoretical dimension within the effort to overcome this polarization that emerged on the theological ground. As a result of the scholarly experience nourishing the consciousness that this problem could likely be solved only through an ontological-epistemological dimension, the first traces of pioneering activity in this context were encountered in the ideas attributed to Jahm b. Ṣafwān. In Jahm's activity, his thought—which included the conception of God as Omnipotent and the decisive role of human will over actions in a responsibility-generating framework—was formulated and reconciled through an ontological dimension. Serving as the foundation for the theory of acquisition (*kasb*), which would be elevated to a systematic dimension in later periods, this reconciliatory understanding attributed acts to God in terms of creation, and to the human in terms of being subject to human choice (*ikhtiyār*) and thus generating responsibility. However, the emphasis placed on human will was removed from this formula over time, and a memory was constructed asserting that Jahm was the representative of an absolute deterministic understanding. Just as attributing the occurrence of the predestination debate to the Qadariyyah resulted as a form of activity favoring the Umayyads, so too was attributing the absolute deterministic understanding to Jahm. Indeed, the factor preparing the ground for the debate on predestination was the political

instrumentalization of the deterministic understanding by the Umayyads. Through the memory constructed in this context, just as the thought attributed to the duo of Ma'bad and Ghaylān—symbolic figures of anti-Umayyad opposition—was presented as a form of marginalization coded as Qadarism, deterministic marginalization was likewise attributed to Jahm, another opponent of the Umayyads. As a result of this activity, an equation was formed that allowed the understanding shaped along the axis of pro-Umayyad stances to be perceived outside the marginal domain. Consequently, the traditional understanding of predestination—reinforced by being structured in a dialectical equation where motivations shaped along the axis of pro-Umayyad stances merged with an understanding suited to cultural cognition—was placed at the center of the domain of religious-cultural legitimacy.

In conclusion, it is possible to state that ideas, belief patterns, and concepts as their crystallized forms—lying at the center of human religious-cultural and socio-political spheres of activity like the issue of predestination—are not transhistorical theoretical phenomena that take shape and come into existence merely through mental efforts around scholarly or religious concerns. On the contrary, such phenomena are those that carry the cultural codes, historical experiences, religious and political motivations, feelings of belonging, and collective memory codes shaped within dialectical relationships of the societies to which they belong, shaping mindset structures and guiding human behavior. For this reason, evaluating any thought or form of belief through a contextual framework limited merely to scholarly-theoretical or religious concerns by severing it from its specific human and historical context, and attempting to understand them from a baseline of presuppositions that attribute transhistorical meanings to them, will not be an accurate approach. On the contrary, such an approach increases the risk of encountering subjective results where the perceptual domain precedes the factual dimension regarding such issues to be researched. Discourses and thoughts that are the subject of sectarian understandings, as in the example of the predestination issue, should also be evaluated within this framework. In order to reach sounder results in research concerning such topics, alongside the form of the attributed discourses, factors such as the intention of the sources transmitting this information, the historical context shaping the content and form of the attributed discourse, feelings arising from belonging, modes of scholarly or cultural cognition, theo-political motivations nourished by oppositional stances, and the nature of the memory constructed by establishing the historical past in favor of an ideological understanding must also be taken into account. This is because, even if the general framework of a given discourse's or idea's literal meaning is identified through conceptual forms, it is the context that is decisive in determining the specific aspect of the discourse or idea in this general pool of meaning and the nature of the specific meaning it expresses.

www.turkishstudies.net/religion**Turkish Studies - Comparative Religious Studies**

eISSN: 2667-5544

**ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY**

Kader Meselesinin Sosyo-Politik Problem Denkleminde Yalıtılarak Salt Teolojik ve Nazarî Alana Taşınması

Giriş

Kader, insanın varoluşuyla doğrudan ilişkili olup tarihsel alandaki anlam arayışının merkezinde yer alan, bireysel tutumları kadar sosyo-politik denklemdaki toplumsal davranışlarına da yön veren önemli bir olgudur. Nitekim kaderin Müslümanlar arasında tartışılması farklı anlayışların şekillenmesiyle sonuçlanmış, bu farklı anlayışlar dinî-toplumsal alana mezhebî farklılaşmalar şeklinde yansımıştır. Tartışmanın etkileri, bununla sınırlı kalmamış, halkın politik davranışlarını şekillendirmede de kendini göstermiştir. Bununla birlikte kader meselesinin, vahyin ilk muhatapları arasında tartışma konusu haline gelmemiş olması dikkat çekicidir. Onlar arasında bu bağlamda bir tartışmanın meydana gelmemiş olmasının en önemli sebeplerinden biri Kur'an'ın kadere taalluk eden meselelere yaklaşım biçimiyle ilgili olmalıdır.

Kur'an'da kader, belli kalıplar dahilinde formüle edilmiş teorik bir mesele olarak ele alınmamıştır. Aksine Kur'an'da kaderle ilişkilendirilebilecek hususlara; fiilî hayat içerisinde gelişen olayların bağlamına göre muhataplarının eylemlerine veya duygularına yön vermeye matuf telkin, tembih ve açıklamalar çerçevesinde yer verilmiş ve bununla da fiilî bir bilinç halinin inşası amaçlanmıştır. Bu yaklaşım biçimi, cahiliye insanının kader meselesindeki tasavvuru ve pratiğine dayanak oluşturan anlayışın, İslâm'ın ölçülerine göre ıslah edilerek dönüştürülme amacıyla ilişkili olmalıdır.

Cahiliye Araplarının, bir kısmı müstesna (İbn Abdîrabbih, 1983, 2:217-218), genel olarak cebri kader anlayışına sahip oldukları söylenmektedir (Ali, 1993, 6:121-122). Onların, ilmî bir temele dayanmayan, kültüre dönüşmüş gündelik tecrübe bağlamında şekillenen bu kader anlayışları (Bağcı, 2013, ss. 31-32; Watt, 2001, s. 107); bir boyutuyla insan-dehr/zaman (Izutsu, t.y., ss. 143-150; Watt, 2001, ss. 106-108), diğer boyutuyla da vehimlere dayanan Allah tasavvurlarıyla ilişkiliydi (Sarıcık, 2011, ss. 52-56). Gökte konumlandıkları Allah'ın, insanlarla kendi arasında aracı kıldığı ilâhların ilâhı olduğuna (Ali, 1993, 1:286-287; 6/119-121; Söylemez, 2015, ss. 16-17, 47), âlemle doğrudan bağ kurmayıp yeryüzündeki icra yetkisini ilâh olarak tasavvur ettikleri bu ruhani varlıklara devrettiğine inanıyorlardı (Alıcı, 2018, s. 118 vd.). Bu kültürel anlayış çerçevesinde Allah'ın ilminin ezeli ve kuşatıcı olduğuna dair bir idrâk de muhtemelen gelişmemiştir (Sarıcık, 2011, s. 97).

Cahiliye insanın, Allah-âlem ilişkisi hakkındaki bu tasavvuru, kader konusundaki inanç ve pratiklerinin de belirleyici temelini oluşturmaktaydı. Nitekim bu inanç biçimine uygun olarak ilâhî emir ve takdiri, tarihsel boyut içerisinde Allah'ın günlük olarak aldığı ve birtakım vasıtalarla değiştirilmesi mümkün görülen kararlar şeklinde tasavvur ettikleri anlaşılmaktadır. Buna göre Allah, gökteki yerinde bir karar verince meleklerin bunu aralarında konuştuklarına, konuşulanlara kulak misafiri olan cinler/şeytanların da bunu kahinlere (İbn Hişâm, 2004, 1:126-127, 166-168), kahinlerin de ilgili kişilere bildirdiğine inanılmaktaydı (Zeydan, 2013, 1:572). Bu ilâhî takdiri ise tedbir olarak,

(Asma'i, 1959, ss. 80-82), Allah'a adak sunarak (İbn Hişâm, 2004, 1:124-127), dehrle ilgili olduğunda ise mücadele ederek değiştirebileceklerine veya iyilikte bulunarak kendileri hakkında şer olarak takdir edilen akıbeti def edebileceklerine inandıkları anlaşılmaktadır (Asma'i, 1959, ss. 89, 116-120). Nitekim, kendileri hakkındaki ilâhî takdirin bilgisine vasil olmaya yönelik çabaları da aleyhlerinde olması halinde onu çeşitli vesilelerle değiştirme amacına matuftu.

Kur'an, öncelikle cahiliye insanının ilâhî emir ve takdir anlayışı çerçevesinde işleyen pratiklerinin dayandığı inanç biçimini, kendi ölçülerine göre ıslah ederek dönüştürmeye çalışmıştır. Bu kapsamda, dehre yükledikleri fonksiyon, Allah'a tahsis edilmiştir (Kur'an, 45:24-26). Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu hatırlatılarak (Kur'an, 6:101); göklerin ve yerin ulûhiyeti (Kur'an, 6:3), rubûbiyeti (Kur'an, 37:4-5), mâlikiyeti Allah'a has kılınarak tek başına her şeye hükmettiğine (Kur'an 5:17), varlık alanını irâde ettiği şekilde idâre etmeye kadir olduğuna (Kur'an, 3:26;14:27; 85:16) yapılan vurgularla Allah'ın hiçbir konuda ortağı olmadığı (Kur'an, 2:22; 10:18; 19:65; 42:11.), ilmiyle her şeyi kuşattığı (Kur'an, 20:98) ve insanlara son derece yakın olduğu (Kur'an, 2:186; 50:16) beyan edilmiştir. Ayrıca şeytanların gökleri dinleme faaliyetinin engellendiği (Kur'an, 67:5; 15:16-18; 72:8-10.) ve cinlerin gaybın bilgisine ulaştıklarına dair iddianın da doğru olmadığı vurgulanmış (Kur'an, 34/14) ve bu konuda aracılık işlevi yüklenen şeytanla (dolayısıyla kahinlerle) iş tutmaları yasaklanmıştır (Kur'an, 5:90-91). Ayrıca gaybın bilinmesinin Allah'a mahsus olduğu vurgulanarak buna vasil olma arzularını besleyecek muhtemel arayış yolları kapatılmıştır (Kur'an, 6:59; 10:20; 27:65).

Bu çerçevedeki düzenlemeyle Kur'an; Allah'ı göklerde konumlandırarak yeryüzünü yardımcı ilâhların tasarrufâtına bıraktığı anlayışından beslenen şirk düzenini ve böyle bir düzende işlevsel karşılığı olan kehanet kurumunun dayandığı temelleri ortadan kaldırmıştır. Bunların ortadan kaldırılmasıyla, cahiliye toplumunun kendi gelecekleriyle ilgili olduğunu iddia ettikleri ilâhî emir ve takdir kapsamındaki gaybın bilgisine ulaşmaya yönelik dinî-kültürel pratiklerine imkân tanıyan dayanaklar da referans değerini kaybetmiştir. İlgili bağlamda gaybî bilgiye ulaşmanın hiçbir yolunun olmadığı beyanıyla da Kur'an, bu dinî-kültürel pratiğe imkân tanıyacak alternatif yolları kapatmıştır. Allah'a dayanarak gelecekleriyle ilgili gayba taalluk eden endişelerden sıyrılmaya teşvik ederek (Kur'an, 11:123) bu pratiği, muhataplarının meşguliyet alanının dışına çıkarmıştır. Buna karşın Kur'an; insanların eylemlerine yön veren ilâhî kaynaklı bilgiyi nübüvvet kurumu üzerinden ulaşılabilir alana taşımıştır. İnsanların bireysel gelecekleri hakkında gaybî bilgiyi bilmekten yalıtılan Peygamberin görevi, genele hitap eden açık bilgilere ve yönlendirmelere dayalı olarak dünya-ahiret dengesi gözetken çerçevede insanları yanlış inanç ve eylemler konusunda uyarmak ve iyi amellere teşvik etmek çerçevesinde açıklanmıştır (Kur'an, 7:188; 6:48-50). Bu misyona uygun olarak insanlar, güncel pratik hayat içerisinde gerçekleştirmeleri gereken ödevleri yerine getirmekle meşgul olmaya yönlendirilmişlerdir (Kur'an, 6:48-73.).

Bu duruma uygun olarak Kur'an, insanın sorumluluğu ve ilâhî takdire taalluk eden anlayışı da yaşanan olaylar bağlamında ve teorisiz bir bilinç halini inşa etme amacına matuf olarak genele hitap eden emir, telkin, tembih ve açıklamalar üzerinden muhataplarının kültürel idrâkine uygun örfî bir üslupla ortaya koymuştur. Olayların mahiyetine göre kimi bağlamda Kur'an; insana yüklenen mükellefiyet ile sahip olduğu güç dengesini gözeterek (Kur'an, 2:286; 64:16.) irâdesinin ve sarfettiği çabanın fiilleri ve bu fiillerin sonuçları üzerindeki belirleyici rolünü vurgulamıştır (Kur'an, 4:155; 13:11; 18:29; 42:30; 53:39-40). Kimi bağlamda ise ilâhî takdir ve irâdenin belirleyiciliği inancını ön plana çıkarmıştır (Kur'an, 2:6-7, 272; 6:25, 111; 9:51; 35:8; 76:30; 81:29). Kimi zaman da tenakuz teşkil etmeyecek çerçevede bu iki boyutu birlikte vurgulamıştır (Kur'an, 3:165-166).

Bununla birlikte, ileride meydana gelen kader konusundaki mezhebî tartışmalarla; her bir taraf, kendi iddiaları lehinde olan ayetleri ön plana çıkarmak ve anlayışlarını diğer ayetlerin anlaşılmasının ölçüsü haline getirmek suretiyle Kur'an'ı, kendi mezhebî anlayışlarını onaylayan bir kaynağa dönüştürmüştür. (Watt, 2011, ss. 23-24). Bu bağlamdaki faaliyet, Cebrî ve Kaderî kodlarla

ifade edilen karşıt iki marjinalleşmeyle sonuçlanmıştır. Cebri marjinalleşme, ilâhî takdir karşısında insan çabasını anlamsızlaştırmada somutlaşmıştır. Kaderilik ise insanın, Allah karşısında konumlandırıldığı iddiası çerçevesindeki marjinalleşmenin kodu olarak takdim edilmiştir (Fazlurrahman, 2018, s. 235).

Dolayısıyla kader meselesine taalluk eden ayetler, vahyin nüzûlü sürecinde muhataplarının fiili bilinç halini inşa etmenin konusu iken süreç içerisinde, uyum içerisinde anlaşılmasını sağlayan özgül bağlamlarından yalıtılmak suretiyle karşıt marjinalleşmeleri besleyen ideolojik referanslara, belli bir anlayışın lehinde olacak çerçevede sınırları çizilmiş itikâdî formların ölçülerine dönüşmüştür. Bunun nasıl gerçekleştiği, cevaplandırılması gereken önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun sağlıklı bir şekilde cevaplandırılabilmesi; kader tartışmasının vukuundan teolojik alana taşınmasına, buradan da ontolojik-epistemolojik boyutlar kazanmasına doğru gelişen sürecin incelenmesini gerektirmektedir.

İncelemenin gerekliliğine konu olan süreç, aynı zamanda bu araştırmanın da kapsamını ifade etmektedir. İncelemenin gerçekleştirilmesine yönelik verilerin toplanmasında İslam Mezhepleri, Kelâm ve İslam Tarihiyle ilgili klasik kaynakların yanı sıra erken dönem hadis külliyyatından istifade edilmiş ve kronolojik iz takibi esasına uyulmuştur. Verilerin analizinde klasik kaynakların; inanca taalluk eden tartışmaları özgül sosyo-politik ve tarihsel bağlamından yalıtarak salt dinî-ilmî tartışma formları üzerinden sunmaları, geçmişteki problemleri sonraki dönemlerin anlayış ve motivasyonlarını yansıtan kavramlar ve bu kavramlara yüklenen yeni anlamlar üzerinden takdim etmeleri, bilgiye kendi mezhebî aidiyetlerinden kaynaklanan motivasyonları yansıtarak kendi anlayışları lehinde propagandaya dönüştürmeleri ve bunun bir yansıması olarak ötekileştirilen unsurlara atfedilen düşüncelerin meşruiyetlerini sorunlu hale getirecek yönleriyle ön plana çıkarma gibi taşıdıkları bir takım ilmî ve metodolojik sorunlar (Akman, 2019, ss. 7, 11-16, 85-89) göz önünde bulundurulmuştur.

İncelemenin derinleştirilme imkanını güçlendirmek amacıyla, konuyla ilgili modern dönemin akademik çalışmalarından da istifade edilmiştir. Josef Van Ess'in *Anfänge Muslimischer Theologie/Bidâyetü'l-İlmî'l-Kelâm fî'l-İslâm* isimli eseri (Ess, 1977), istifade edilen bu çalışmaların başında gelmektedir. Abdullah b. İbâd (ö. 81-89/700-708 [?]), Hasan-ı Basrî, Hasan b. Muhammed b. Hanefîyye (ö. 100/718 [?]), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Gaylân ed-Dımaşkî gibi önemli isimlere nispet edilen ve tartışmanın teolojik ve kelimî zemine taşınma sürecinin kavşağında yer alan fikir, tartışma ve risalelerle ilgili olarak aracı kaynak olma yönüyle bu eserden istifade edilmiştir. İstifadenin sıhhati için de Ess'in çalışmasının barındırdığı yöntemsel sorun ve sınırlılıklarına dikkat edilmiştir. Bu bağlamda eserle ilgili zikredilebilecek en önemli problem, kelimî faaliyetin hicrî birinci asırda başladığını ispatlama hedefine kilitlenmiş olmasıdır. Nitekim bu motivasyonun etkisiyle olacak ki nispete konu olan risalelerin aidiyetinin sıhhatini ikna edici çerçevede temellendirmeden aidiyetlerini onaylamakta ve mezhebî-ideolojik motivasyonlarla sonraki dönemlerde yeniden inşa edilmiş olabileceklerini yeterince sorgulamadan intikal eden mevcut biçimleriyle bunları tarihlendirmektedir. Kader meselesinin teolojik veya kelimî zemine taşınmasını sadece bir yöntem değişimi olarak görmesi ve bu değişimin kader hakkındaki söylemin mahiyetini dönüştürmüş olma ihtimalini göz ardı etmesi de eserden istifade edilme olanağını sınırlayan bir diğer problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, kendi beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla kendisi de çalışmasındaki bazı yöntemsel sorun ve sınırlılıklarından farkındadır (Ess, 2000, ss. 399-423).

Müracaat edilen bir diğer önemli çağdaş araştırma da Watt'ın, *“İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader”* ismiyle Türkçe'ye çevrilen *Free Will and Predestination in Early Islam* isimli doktora tezidir (Watt, 2011). Kader meselesini Cebirlik, Kaderilik ve kesp teorisini kapsayan çerçevede ele alan bütüncül yaklaşımından, ilk iki kavramın anlamlarına yoğunlaşan analizlerinden, kader inancı ile insanın bireysel ve toplumsal davranışları arasındaki bağı görünür kılan ve sınırlı da olsa cebri söylemin ardındaki psikolojik motivasyonların anlaşılmasına katkı sağlayan

ilişkilendirmelerinden, Kur'an ve hadislerdeki kader anlayışıyla ilgili tespitlerinden ve bunun cahiliye insanının tasavvuruyla ilişkisi hakkındaki değerlendirmelerinden istifade edilmiştir. İstifade sürecinde, Watt'ın yaklaşımındaki yöntemsel problemlerin yanı sıra analizlerinin derinliğiyle ilgili sınırlılıklar da göz önünde bulundurulmuştur. Kader meselesini, başlangıçtan itibaren belirli bir teolojik çerçeveye sahip sabit bir problem olarak gören yaklaşım, analizlerin kapsamını daraltan ve derinleştirilmesini sınırlandıran bu yöntemsel problemlerin başında gelmektedir. Bunun doğal sonucu olarak kader tartışmasının ortaya çıkışından ontolojik-epistemolojik alana taşınmasına doğru uzanan gelişim ve dönüşüm sürecini göz ardı eden bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Erken döneme nispet edilen fikirlerin, yeni bir bağlama yerleştirilerek sonraki dönemlerin gelişen kavramsal diliyle yapılandırılmış olabileceği ihtimaline de yeterince yer vermemektedir. Eserin analiz imkanını sınırlayan bir diğer yöntemsel sınırlılık da Watt'ın, tartışmanın ortaya çıkışı, gelişimi ve söyleme konu olan fikrîsel formların mahiyeti gibi konularda neden-nasıl sorularına cevap aramaktan ziyade genel olarak kader konusunda kimin ne söylediği sorusuna odaklanmasıyla ilgilidir. Bu yaklaşım biçiminden doğan problem, klasik kaynakların ötekiler hakkında aktardıkları verilerin Watt tarafından doğrudan kanıt olarak kullanılmasında kendini göstermektedir. Nitekim Watt; nispete konu olan söylem, fikir ve iddialara muhalif mezhebî-ideolojik bakış açısının yansıtılmış olma, mezhepsel rakiplerin dinî-toplumsal meşruiyeti aleyhinde üretilmiş olma veya marjinal yönde yapılandırılmış olma olasılıklarını yeterince sorgulamamaktadır.

Bu iki eserin dışında konuyla doğrudan ilgili olarak yakın zamanda yapılan bazı akademik çalışmalardan faydalanılmıştır. Örneğin, Seyithan Can'ın *Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak* başlıklı çalışmasından (Can, 2021) Cehm b. Safvân'a nispet edilen fikirleri sorgulayan yönüyle istifade edilmiş, ayrıca ilk iki eserde var olanlara bezer yöntemsel sorun ve analizlerin derinliğine dair sınırlılıkları dikkate alınmıştır. Şehmus Bayler'in *İslam Düşüncesinde İlk Kaderiler veya Mu'tezilî Düşüncenin Teşekkül Süreci* isimli doktora tezi de (Bayler, 2023) istifade amaçlı incelenmiştir. Kapsam, analitik derinlik ve yöntemle ilgili kritik problemleri ihtiva eden yapısı sebebiyle istifadenin çerçevesi, Kaderiyye'ye nispet edilen fikirleri özgül tarihsel bağlamında irdeleyen yaklaşımı yönüyle atıfta bulunulmakla sınırlı tutulmuştur. Metodolojisinin örgüsü ve analizlerdeki derinliği açısından, daha önce zikredilen çağdaş araştırmalara nispetle daha güçlü olduğunu düşündüğümüz H. Musa Bağcı'nın *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı* isimli çalışmadan (Bağcı, 2013) ise özellikle kader tartışmasıyla ilgili sürecin incelenmesinde, hadis olarak nitelendirilen rivayetlerin kanıt değeri ve mahiyetinin anlaşılması bağlamında istifade edilmiştir.

Çalışmamızda, klasik kaynakların yanı sıra konuyla ilgili çağdaş araştırmaların mezkûr problem ve sınırlılıkları da göz önünde bulundurularak yöntemin güçlendirilmesini, analizle ilgili sınırlılıkların aşılmasını ve böylece konuyla ilgili analizlerin kaynaklarda aktarılan iddiaların ötesine taşınmasını sağlayacak bir yaklaşım geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla analizler; fikir-hadise irtibatını çevre-konjonktür-motivasyon ilişkisiyle yapılandıran ve söylem-niyet-anlam ilişkisini özgül tarihsel ve sosyo-politik bağlamına yerleştiren sosyal-psikolojik bir yaklaşım çerçevesinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşıma uygun olarak çalışma; kaderle ilgili tartışmaları özgül tarihsel bağlamına yerleştirerek bunları ben-öteki diyalektiği denkleminde çözümlemeye, tartışmada yer alan tarafların söylemlerini ve bu söylemlerin ardındaki niyet ve motivasyonları dikkate alarak anlamaya, politik itiraz bağlamından teolojik zemine ve ardından ontolojik-epistemolojik boyuta taşınma sürecini kritik izler üzerinden takip etmeye ve ayrıca bu sürecin şekillenmesinde etkili olan teo-politik ve mezhebî-ideolojik faktörleri tespit ederek anlamaya odaklanmıştır. Sonuçları itibariyle bu çalışmanın temel hedefi; kader hakkındaki tartışmanın tarihsel seyrinin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına, bu örnek tartışma üzerinden analizlerle ilgili sınırlılıkları aşmaya yönelik geliştirilmeye çalışılan yöntem ve yaklaşımla da İslam mezhepleri tarihi araştırmalarıyla ilgili metodolojinin yapılandırılmasına katkıda bulunmaktır.

1. Kader Tartışmasının Ortaya Çıkışıyla İlgili İddialar ve İddialara Yansıyan İdeolojik Yaklaşımlar

Kader meselesinin ne zaman, nerede ve kimler tarafından tartışma konusu haline getirildiği sorusuna klasik kaynak yazarlarının verdikleri cevaplar mensubu oldukları itikadi mezheplerin kader meselesine yaklaşım biçimleri paralelinde farklılık arz etmektedir. Başka bir ifadeyle kader konusunda kendileri için merkezde yer alan sorunun bizzat kendisi kader hakkındaki tartışmaların başlangıcını tayin ve mahiyetini tespit etme konusunda belirleyici olmuştur.

Mutezile'ye mensup Kadî Abdülcebâr (ö. 415/1025), konunun tartışılmaya başlamasının merkezine cebr düşüncesini yerleştirmektedir. O, Ebû Ali el-Cübbâî'den (ö. 303/916) naklen, kişinin kendi fiillerini Allah'a atfetmesi anlamında kullandığı cebr düşüncesini ilk kez ortaya atan kişinin Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) olduğunu söylemektedir (Kâdi Abdülcebâr, 2012, 3(8):26-27). İmâmiyye Şiasının önemli isimlerinden biri olan Şerîf Murtaza (ö. 436/1044) da muayyen bir tarih vermeksizin tartışmaların başlamasının Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) zamanında belli bir kitlenin günah türünden fiillerini Allah'a atfetmeleriyle birlikte başladığını söylemektedir (Şerîf el-Murtazâ, 1935, ss. 25-26). Şerîf Murtaza, muhtemelen kavramsallaştırmaların tarihsel sürecini göz önünde bulundurarak Kadî Abdülcebâr'dan farklı olarak cebr kavramına yer vermemiştir.

Sünni kitle içerisinde mütalaa edilen çevrelerin ise daha çok yerleşik/kültürel kader anlayışına itirazları merkeze alan bir perspektiften meseleye yaklaştıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu konudaki tartışmaların ne zaman başladığı sorusu onlar için yerleşik anlayışa ne zaman itiraz edilmeye başlandığıyla eş anlamlı olarak algılanmıştır. Söz konusu çevrelerin kaynaklarında geçen bazı rivayetlere göre Müslümanlar arasında kader meselesi ilk kez, Kâbe'de çıkan yangın sebebiyle tartışılmıştır (Ebû Osman el-Bağdâdî, 1999, s. 17; Firyâbî, 1997, s. 207; Lâlekâî, 2005, 2:517). Söz konusu yangın olayı ise Yezîd b. Muâviye'nin (ö. 64/684) saltanatı zamanında (60-64/680-683), 64/683 yılında meydana gelmiştir (Ebû Süleyman ed-Dımaşkî, 1410, 1:176; İbn Hayyât, 1985, s. 253). Zehebî (ö. 748/1348) ise biraz daha muğlak bir ifade kullanarak söz konusu tartışmaların 70/689 yılı başlarında vaki olduğunu söylemektedir (Zehebî, 1417, s. 104). Dolayısıyla Zehebî'nin iddiasına göre söz konusu tartışmalar Emevi sultanı Abdülmelik b. Mervan'ın (ö. 86/705) saltanatı döneminde (65-86/685-705) meydana gelmiştir. Bütün bu rivayetler, tartışmanın Emevîler döneminde vaki olduğu noktasında birleşmektedir.

Bu konuda ilk kez konuşanların kimler olduğu konusunda da farklı iddialar mevcuttur. Kimi rivayette bu konuda ilk kez konuşanın Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) olduğu iddia edilmekte (Lâlekâî, 2005, 2:516), daha yaygın olan bazı rivayetlerde ise Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) ismine işaret edilmektedir (Buhârî, 1986, s. 115; Ebû Dâvûd, 2009, 7:80; Müslim, 2006, 1:23). Yaygın olan diğer bazı rivayetlerde ise bu konuda ilk kez konuşanların, muhtemelen künyesi Ebû Yunus el-Esvârî olan (Firyâbî, 1997, s. 226; İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 8:579; Makrîzî, 1998, 3:420) Sisteveyh/Sinseveyh/Sûsen ile Ma'bed el-Cühenî oldukları söylenmektedir (Âcurrî, 1997, 2:960; Firyâbî, 1997, s. 205; İbn Sa'd, 2001, 9:263-264). Bazı rivayetlerde bu iki isme Avâne Oğullarından bir şahıs daha eklenmektedir (İbn Batta, 1994, 2:299; Lâlekâî, 2005, 2:518). Diğer bazı rivayetlerde ise bu konuda ilk kez konuşanın Sinseveyh/Sûsen olduğu; Ma'bed'in ise bu düşünceyi ondan alarak dillendirdiği, daha sonra Gaylân ed-Dımaşkî'nin (ö. 120/738 civarı) de söylemlerinde bu ikiliye tabi olduğu iddia edilmektedir (Âcurrî, 1997, 2:959; Firyâbî, 1997, s. 206). Abdülkâhir el-Bağdâdî ise bu ihtilafın müsebbipleri olarak Ma'bed ve Gaylân'ın yanı sıra Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742 [?]) de ismini zikretmektedir (Bağdâdî, 1988, s. 35).

Bunların dışında söz konusu dönemde birçok kimsenin kader tartışmalarına katıldığı anlaşılmaktadır (İbn Kuteybe, 1981, s. 625). Bunlardan en dikkat çekici isim ise kendi döneminin dört büyük aliminden biri olarak addedilen (İbn Sa'd, 2001, 9:171) Hasan-ı Basrî'dir (Şerîf el-Murtazâ, 1935, ss. 26-27). Fakat hadisçi çevrelere ait kaynakların büyük çoğunluğunun söz konusu tartışmaların başlatılmasında onun herhangi bir role sahip olmadığı ve tartışmalara katılmayı doğru

bulmadığı (Firyâbî, 1997, ss. 208, 216; İbn Batta, 1994, 2:299), kimi iddiaya göre kader meselesini tartışmaya açanların karşısında yer aldığı algısını inşa etme çabası içerisinde oldukları görülmektedir (Beyhakî, 2006, s. 312; Buhârî, 2005, 2:165; İbn Ebî 'Âsım, 1980, 1:146, 163; İbn Sa'd, 2001, 9:175; Ukaylî, 1984, 4:218). Bazı rivayetlerde ise başlangıçta Kaderiyye'yi destekler mahiyette birtakım düşüncelere sahip olduğu; fakat daha sonra bu düşüncelerinden rücu ettiği iddia edilmektedir (Firyâbî, 1997, s. 208; İbn Kuteybe, 1981, s. 441; İbn Sa'd, 2001, 9:168)

Sünnî kaynakların söz konusu tartışma denkleminde Hasan-ı Basrî'yi çıkarma ve tartışmanın kökenini Sinseveyh'e bağlamaları; kendi anlayışlarına aykırı bir söylemi muteber referanslardan arındırma, buna karşın dinî ve toplumsal açıdan gayr-i muteber ve hatta İslam dışı bir menşe tayin etme motivasyonunun bir yansıması olmalıdır. Bu çabanın nihai hedefi Kaderiyye'nin söylemini öncelikle toplumsal ve dinî-kültürel açıdan itibarsızlaştırmak olmalıdır. Bu itibarsızlaştırma ameliyesini, Kaderî düşüncelerin ortaya atılmasında başrol atfettikleri Sinseveyh ile ilgili olarak çizdikleri portre üzerinden gerçekleştirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Buna göre Sinseveyh; ilmi havzada tanınmayan (İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 4:221), toplum nezdinde hakir (Firyâbî, 1997, s. 226; İbn 'Asâkir, 1997, 59:318-319; İbn Batta, 1994, 2:298-299), Mecûsilikle ilişkili (Buhârî, 2005, 2:165), kimisine göre Hristiyan bir kimse olarak tasvir edilmektedir (Âcurrî, 1997, 2:959; Firyâbî, 1997, s. 206; Lâlekâî, 2005, 2:520). Çizdikleri portreye uygun olarak Kaderiyye'nin söylemine İslâm dışı menşe tayin edilmekte; muhtemelen önceleri Mecûsilikle (Bezzâr, 1995, 7:338; Ebû Dâvûd, 2009, 7:77; İbn 'Amr el-Ğatafânî, 2014, ss. 95, 99-100; İbn Mâce, 1975, 1:35), daha sonraları ise Hristiyanlıkla ilişkilendirilmeye başlanmıştır (İbn Batta, 1994, 2:300; Ukaylî, 1984, 4:218).

Rivayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde kaderle ilgili tartışmanın Cebrilik olarak ifade edilen Emevî dinî-politik söyleme karşın Ebû'l-Esved ed-Düelî, Sinseveyh, Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkî ve Hasan-ı Basrî gibi muayyen isimlere atfedilen Kaderî söylemin çatışmasından doğduğunu söylemek mümkündür. İddialarda isimleri geçmekle birlikte kader konusunda ne söyledikleriyle ilgili Sisteveyh ve ed-Düelî'ye tartışma denklemlerinde yer verilmediği ve bu konuda muayyen olarak ne söylediklerinin açık olmadığı hususu ayrıca vurgulanmalıdır. Bundan dolayı öncelikle Emevîler'e atfedilen ilgili politik söylem incelenecek ve ardından bu iki isim dışında karşıt söylem rolü atfedilen aktörlerin itirazlarının mahiyeti incelenecektir.

2. Emevilerin Kutsal Otorite Söylemi ve Kader Meselesinin Tartışılmasını Tetikleyen Sosyo-Kültürel ve Politik Denklem

Kader meselesinin Müslümanlar arasında tartışma konusu haline gelmesinde en önemli faktör, Emevilerin siyasi icraatlarının ve bu icraatların inanca taalluk eden birtakım söylemlerle meşrulaştırılma çabalarıdır. Muâviye, Cahiliye döneminden tevarüs eden kültürel zihin kodlarına uygun biçimde tahkim olayına atıfla Allah'ın kendisini Hz. Ali'ye (ö. 40/661) tercih ederek halife kıldığını iddia etmekteydi (İbn Kuteybe, 2009, s. 152). Kendisinin Allah'ın halifesi ve yeryüzünün de Allah'ın mülkü olduğunu söyleyerek iktidarına ilâhî bir misyon yüklemekte ve devlet hazinesi üzerinde mutlak tasarruf hakkına sahip olduğu imasında bulunmaktaydı. Bu iddiaya karşı çıkanları ise ölümle tehdit etmekteydi (Belâzürî, 1996, 5:27; Mesûdî, 2005, 3:40-41; 'Umerî, 2010, 24:278). Geleneksel Arap idrakine göre zulüm, kişinin ona ait olmayamı almasıydı ve Allah her şeyin sahibi olduğuna göre onun kudret ve iradesinin tecellisi olan hiçbir şey zulüm olarak nitelendirilemezdi (İbn Kuteybe, t.y., 2:143). Dolayısıyla onun; Allah'ın yeryüzünün sahibi ve kendisinin de Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu şeklindeki söyleminde içkin olan niyetin, Allah'ın halefi sıfatıyla onun yeryüzündeki iktidarını temsil ettiği, hükmettiği coğrafyanın sahibi ve halkın efendisi olduğu, bu itibarla hiçbir icraatının zulüm olarak nitelendirilmemesini sağlamak olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Muâviye, Hristiyan Bizans İmparatorluk tecrübesinden ilhamla, İsâ Mesîh'in zuhuru kadar bu yetkilendirme çerçevesinde iktidarın kendilerinde olacağını, bu zuhur gerçekleştiğinde de iktidarı Mesîh'e teslim edeceklerini söylemekteydi (İbn Tâvûs, 1416, s. 238).

Böylece iktidarının kendinden sonraki geleceğini de kutsal söylem zemini üzerinden meşrulaştıran Muâviye, Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olma vasfına uygun olarak yeryüzü var oldukça bu yetkinin kendilerinde kalacağını bir ideal olarak belirlemişti. Nitekim Allah'ın halifesi olma iddiası Muâviye sonrası dönemin Emevî aktörlerince de sürdürülmüştür (Crone & Hinds, 2003, s. 4 vd.). Muâviye'nin, velayet tayin etmesini ilâhî takdir ve iradeyle gerekçelendirdiği Yezîd de Allah'ın halifesi niteliğiyle sembolize edilen ve iktidarlara kutsallık atfeden anlayışı devam ettirmiştir (İbn Kuteybe, 2009, ss. 148, 151, 164, 175). Onun söyleminde; mülk, sahibi olan Allah tarafından Haşim Oğullarından alınıp kendilerine verilmişti (İbnü'l-Esîr, 2007, 3:537). Bu bağlamdaki söylemin daha da sertleştiği dönemin Emevî sultanı Abdülmelik b. Mervân döneminde (65-86/685-705) de iktidarın Allah tarafından Abdülmelik'e verildiği, buna razı olmayanların kafir ve mühlit olduğu propagandası yapılmaktaydı (İbn Abdirabbih, 1983, 5:151, 159). Velid b. Abdülmelik (ö. 96/715) döneminde (86-96/705-715) ise Emevi hilafetin, nübüvvet kurumundan daha üstün olduğu algısını yerleştirmeye yönelik söylemlere rastlanmaya başlanmış (Taberî, 1969, 6:440), Emevi muktedirlerin bu arzusu Ferezdak'ın (ö. 114/732) Yezîd b. Abdülmelik'e (ö. 105/724) yönelik; "*İsâ onun ismini (Muhammed'i) beyan ederek müjdelememiş olsaydı şayet, nûrâ davet eden peygamber sen olurdu!*" şeklindeki övgüsüne yansımasıdır (Ferezdak, 1987, s. 190). Bu zemine taşınan söylem, Hişâm b. Abdülmelik (105-125/724-743) döneminde de sürdürülmüş (Dineverî, t.y., s. 346), yeryüzünde Allah'ın emir ve iradesinin icracısı olarak Allah'ın halifeyi kendisine veli edindiği ve ümmet üzerindeki hakkının da İslam peygamberinin hakkı gibi olduğu söylemi ortaya konulmuştur (Ka'bi, 2000, 1:238-239). Emevîlerin yıkılışına doğru güçlenen muhalefet karşısında söz konusu söylemin güç kaybına uğradığını söylemek mümkün olsa da cebrî anlayışla tahkim edilen kutsal otorite söylemi, Emevî muktedirlerce sürdürülmüştür (İbn Kuteybe, 2009, s. 164; Taberî, 1969, 7:216-217; Tay, 2002, s. 33 vd.). Bu anlayış zemini üzerinden; kutsal otorite düşüncesini güçlendirmeyi, işlenen zulümlere karşı çıkılmasını engellemeyi ve sultanlara mutlak anlamda itaatte bulunmayı mümkün kılmayı sağlayacak birtakım rivayetleri tedavüle sokmuşlardır (Ma'mer b. Râşid, 1983, 11:344-345).

Emevîler, iktidara geldikleri zamandan itibaren, kendilerine atfettikleri bu çerçevedeki kutsal otorite iddiasının arkasına sığınarak birçok zulüm, cinayet ve yıkım gerçekleştirmişlerdi. Bu bağlamda, Medine halkına karşı gerçekleştirilen ve yağma, katliam ve tecavüzlere sahne olan Harre Vakası (63/683) oldukça dikkat çekicidir (İbn Kesîr, 1991, 8:221; Mesûdî, 2005, 3:63-64; Ya'kûbî, 1964, 2:238). Kendisine marufun hatırlatılmasını yasaklayan (İbnü'l-Esîr, 2007, 4:74, 178-179), muhalefete karşı yegane yol olarak şiddeti benimseyen (İbn Abdirabbih, 1983, 5:149-150), hafızalarda zulümle özdeşleşen Haccâc'ı (ö. 95/714) Irak valiliğine getiren Abdülmelik b. Mervân döneminde bu zulüm politikası oldukça ileri seviyeye taşınmıştır (Câhız, t.y., ss. 58-65). İrcâ söylemiyle zulüm ve fîsk türünden fiil ve icraatlarının imânî bağlamda tartışılmasını engellemek isteyen Emevîler, kutsal otorite söyleminin yörüngesinde yer alan cebrî düşünceyle de zulümlerine dini misyon ve meşruiyet vasfı yüklemeye çalışmışlardır. Ayrıca otoritelerine yönelik muhalefetin, İslam toplumuna yönelik varoluşsal bir tehdit olduğu algısını da inanç formunda toplumsal hafızaya yerleştirmeye çalışmışlardır (Mustafa, 2001, ss. 276-279, 349).

Kerbelâ Hâdisesi'nde (61/680) olduğu gibi icra ettikleri zulümleri, Allah'ın emrinin tecellisi olarak nitelendiriyor, işledikleri cinayetleri de Allah'a atfeden söylemlerde bulunuyorlar ve bu söylemlere itiraz edenleri infaz ediyorlardı (İbnü'l-Esîr, 2007, 3:533-544). Emevîlerin, kendi icraatlarına atfettikleri ilâhî takdir vasfı, birbirini tamamlayan iki yönlü bir anlamı içkindi. İcraatlarına maruz kalanlara bakan yönüyle ilâhî takdir, kendisinden kaçınılması mümkün olmayan yazgıyı ifade etmekteydi. Muktedirlerin pratiğindeki icraatlar söz konusu olduğunda ise ilâhî takdire atfettikleri anlam, ilâhî emir ve iradenin onların eliyle tatbik edilmesiydi. Nitekim Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olmalarının ima ettiği şeyin kendisi, toplumsal alanda Allah'ın emir ve iradesinin icracıları olduklarıydı (Crone & Hinds, 2003, ss. 4-6; Ferezdak, 1987, ss. 26, 221). İlâhî takdirin Emevî muktedirlerin zihnindeki bu anlamı, en açık biçimiyle zulümleriyle şöhret bulmuş

Emevî valisi Haccâc'ın söylemlerinde dışa vurulmaktaydı. Haccâc; “*Biz, icraatlarımızda Allah'ın verdiği kararlara göre hareket ediyoruz!*” (تجري أقلامنا على أقلام الله) demektedir. (Firyâbî, 1997, s. 204). Muhtemelen, Allah'ın yeryüzünde bir iş icra etmek için meleklerin aracılığına ihtiyaç duyduğu şeklindeki geleneksel Arap tasavvurundan (Ezrâkî, 2003, s. 71) mülhem bu söyleme dayanarak Haccâc, kendisini, Irak halkına gönderilmiş mücessem bir intikam olarak nitelendirmektedir (İbn Ebi'd-Dünyâ, 2021, 4:120). Haccâc, halka yönelik hitabında Allah'ın sultanına boyun eğmemenin, Allah'a karşı isyan etmek ve dolayısıyla dinden çıkmak anlamına geldiğini söylemiştir (Mesûdî, 2005, 3:110-111). Ona göre Allah'ın yeryüzündeki emini olan halifeye karşı isyan eden muhalifler, toplumda fitne çıkarmaya ve bu davranışlarıyla Allah'ın dinini ve halifesini zayıflatmaya çalışarak şeytanın yoluna sapan kimselerdi (Mesûdî, 2005, 3:111-112). Kur'an'ın 64/16. ayetini araçsallaştırarak Allah'tan sakınmayı, Allah'ın seçtiği kişi olarak nitelendirdiği sultana mutlak anlamda itaat etmekle ilişkilendirmektedir (Mesûdî, 2005, 3:120). Abdülmelik'e gönderdiği mektupta onu; Allah'ın velayetiyle desteklenen, yanlış söz ve fiillerden korunan (ma'sûm), güçlü imanı ile sünnete bağlı kalan, şeytanın vesvesesinden kendisine sığınılacak olan Allah'ın halifesi olarak nitelendirmektedir. Onun iddiasına göre; Allah'ın yeryüzündeki işlerinin idaresini teslim ettiği kişiler hakkında bunun aksine bir şey takdir etmiş olması da düşünülemezdi (İbn Abdîrabbih, 1983, 5:285-287).

3. Kutsal Otoriteyi İlâhî Takdirle İlişkilendiren Emevî Pratiğine İtiraz Bağlamında İlk Kader Karşıtı Düşüncelerin Mahiyeti

Tasvir etmeye çalıştığımız politik atmosferin doğasına uygun olarak geleneksel kader anlayışına yönelik itirazlar üzerinden Emevî söylemin reddedilmesiyle Kader meselesinin tartışılmaya başlanması; zulüm merkezli icraatların yoğunlaştığı, kutsal otorite söyleminin marjinalleştiği Abdülmelik b. Mervân'ın hilafeti ve Haccâc'ın Irak valiliği döneminde vaki olması fikir-hadise irtibatının yanı sıra çevre-konjonktür-motivasyon ilişkisine uygun düşen bir gelişmeydi. Emevî icraatlarının ilâhî takdir ve salâhiyet iddiası üzerinden meşrulaştırılmasına yönelik açık veya örtük itirazlar; Hasan-ı Basrî, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimaşkî gibi aktörler tarafından ortaya konulmuştur. Bunların ortaya koydukları itirazlar, nazarî olarak temellendirilen bir düşünce veya halkın pratiğindeki inançtan ziyade doğrudan otoritenin söylemini hedef alan, toplumsal problem odaklı fiilî itirazlardı ve İslâmî anlayışlarına dair bir teorizsiz bilinç halinin otoriteye karşı toplum lehine dışavurumuydu.

Muhaddis kimliğiyle de bilinen ve sikâ kabul edilen, aynı zamanda Abdülmelik'in oğlunun mürebbisi olan ve aynı zamanda Kaderiyye'nin reisi olarak da nitelendirilen Ma'bed el-Cühenî (İbn 'Asâkir, 1997, 59:313-325), ilmî alanda Hasan-ı Basrî'yle kıyaslanabilecek bir kariyere sahipti ve anlaşıldığı kadarıyla Emevîlerin aleyhindeki faaliyetin aktörlerinden de biriydi (Beyhakî, 2006, s. 312). İlmî alanda etkin biri olarak halk arasında; insanların hayrı veya şerri işlemelerinin kendi seçimleri olduğu fikrini dile getirmekte ve anlaşıldığı kadarıyla bu anlayış çerçevesinde dini bir anlayış telkin etmekteydi (İbn 'Asâkir, 1997, ss. 317-318). Bunun dışında kaderle ilgili ona atfedilenler; Iraklıların Hz. Osman'ın öldürülmesinin (35/656) Allah'ın kazâ ve kaderiyle gerçekleştiği şeklindeki iddialarını yalan olarak nitelendirmesi (Belâzürî, 1996, 8:414), Atâ b. Yesâr (ö. 103/721) ile birlikte Hasan-ı Basrî'ye gelerek Emevî sultanlarının insanları öldürüp mallarını gasp etmelerinin ve diğer tüm cürümlerinin Allah'ın önceden belirlemiş olduğu kaderine göre meydana geldiğini iddia ettiklerini iletmesi üzerine Hasan-ı Basrî'nin iddia sahiplerini Allah'ın düşmanı olarak niteleyerek yalancılıkla nitelediği sahnede yer almasıyla sınırlıdır (İbn Kuteybe, 1981, s. 441). Bunun dışında Haccâc'ın kendisine uyguladığı işkencenin sorumluluğunu ona yüklemesi, yaralarına konan sineklerin verdiği acıyı Allah'ın azabı olarak nitelemesi de bu bağlamdaki yaklaşımını yansıtan bir olay olduğunu söylemek mümkündür. İşkenceye uğramasının sebebi; kader karşılığı olarak kodlanan söylemleriyle Emevîler aleyhindeki faaliyetlere katılmış, etrafında toplanan kimselerle birlikte İbnü'l-Eş'as (ö. 85/704) isyanına iştirak etmesiydi (Fesevî, 1410, 2:281). Bu sebeple

80/700'lü yıllarda Haccâc veya Abdülmelik tarafından öldürülmüş ve teşhir için cesedi Dımaşk'ta asılmıştır (İbn 'Asâkir, 1997, 59:320-321, 325).

Bu rivayetlerden de anlaşıldığı kadarıyla Ma'bed'in itirazı, doğrudan Emevî icraatları ve bu icraatları meşrulaştırmaya yönelik söylemi hedef almaktaydı. Allah'ın irade ve kudretinin yanı sıra O'nun tarafından belirlenen kaderin bizzat kendisini inkârı içkin bir mahiyette değildir. Nitekim Emevî karşıtı söylemini dini açıdan itibarsızlaştırmaya yönelik olarak tedavüle konulan iddiaları kendisine yönelik iftiralar olarak nitelendirdiği de aktarılmaktadır (Ukaylî, 1984, 4:218).

Kadı Abdülcebbâr ve İbnü'l-Murtaza (ö. 840/1437) gibi Mutezilî çevrelerce kendi anlayışlarında olan bir kelamcı gibi konuşturulan, Sünnî olarak nitelendirilen kaynaklarda ise Kaderiyye karşıtı olarak takdim edilen Hasan-ı Basrî (Hayyûn, 2011, ss. 86-87), bu bağlamda ele alınması gereken bir diğer aktördür. Yukarıda aktardığımız ve Emevîlerin cürümlerini meşrulaştırmaya yönelik söylemlerinin meşruiyetini reddeden yaklaşımıyla da mutabık olarak Hasan-ı Basrî'nin de Haccâc'ın zulme dayalı icraatlarını Allah'ın vermiş olduğu kararların icrası olarak nitelemesini reddetmekle (Firyâbî, 1997, s. 204), zulüm türünden fiillerini bu yolla Allah'a nispetini reddederek Allah'ın kendi kullarına zulmetmeyeceğini ve bu iddia sahiplerinin Allah'a iftira ettiklerini savunmakla (Zemahşerî, 1992, 2:246), yukarıda tasvir ettiğimiz kutsal otorite söylemlerine karşı çıkmakla sınırlı söylemleri (Ka'bî, 2000, 1:238-239), bağlam ve anlam açısından Ma'bed'in muhalefet tavrıyla paraleldir. Bunun dışında Mutezilî çevrelerin kendisine nispet ederek doğrudan Abdülmelik'e gönderdiğini iddia ettikleri mektuptaki fikirlerin ona ait olduğu iddiasına (İbnü'l-Murtazâ, 1988, s. 19; Kâdi Abdülcebbâr, 1985, s. 26), iki temel nedenden ötürü ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Birincisi, sonraki dönemlerin ilmi tecrübesini yansıtacak şekilde, sistemli bir çerçevede kelâmî kavramlarla cebri düşüncüyü reddeden bir içeriğe sahip olmasıdır (Hasan el-Basrî, 1988, ss. 111-117; İbn Abdirabbih, 1983, 2:216). İkincisi ise muktedirlerin algısında büyük bir suç niteliği taşıyacak bu içerikteki bir mektubu doğrudan Abdülmelik'e göndermiş olmasının konjonktürel duruma ve Ma'bed'ten farklı olarak Hasan-ı Basrî'nin motivasyonlarına uygun olmamasıdır (Hayyûn, 2011, ss. 86-87). Nitekim Ma'bed'ten farklı olarak Hasan-ı Basrî, Şamlıların ihanet edip Emevî saflarına geçebileceklerinden duyduğu endişe sebebiyle, İbnü'l-Eş'as (ö. 85/704) isyanına (81-85/701-704) katılmanın iyi bir fikir olmadığını söylemiş ve işlenen zulümlere karşı sabretmelerini tavsiye etmiştir (İbn Sa'd, 2001, 9:164-165). Diğer yandan bu bağlamda sahip oldukları düşüncelerin öldürülme sebebi olacağının farkında olarak bu konuda muktedirlere açıkça nasihatte bulunmayı riskli görmüştür (İbn Sa'd, 2001, 9:176). Muhtemelen bundan dolayı da sahip olduğu fikirleri sadece yakın çevresiyle paylaşmaktaydı. Nitekim Emevî aleyhtarı söylemleri sebebiyle Abdülmelik tarafından öldürtülebileceği hakkında kendisine uyarılarda bulunulmuştur (İbn Sa'd, 2001, 9:168). Bununla birlikte Haccâc'ın talimatıyla ona yönelik bir suikast girişiminde bulunulduğu da söylenmektedir (Ebü'l-'Arab, 2006, s. 162).

Gaylân ed-Dımaşkî'nin de kaderi reddetme olarak kodlanan Emevî karşıtı muhalefetinin mahiyeti, bu iki aktörün yaklaşımıyla büyük oranda paraleldir. Mutezilî kaynakların Gaylân tarafından Ömer b. Abdülaziz'e gönderdiğini iddia ettikleri ve muhtemelen sistemleşmiş Mutezilî anlayışla uyumlu çerçevede yapılandırarak kaynaklarına aldıkları mektuptaki ifadelerini kendi kelâmî anlayış kalıpları üzerinden aktarmış oldukları halde, ortaya koyduğu söylem; kaderin ontolojik mahiyetinden ziyade; Allah'ın adil ve rahim olduğuna vurguyla kullarına zulmetmeyeceğini söyleyerek Allah'ın dinine aykırı hareket eden zalim, fâcir ve hâin kimseler olarak nitelendirdiği Emevîler'in bu bağlamdaki söylem ve icraatlarını hedef almakta ve kendilerine attettikleri hidayet önderi olma vasfını reddetmektedir (Belâzürî, 1996, 8:391; Kâdi Abdülcebbâr, 1985, ss. 31-32).

Nitekim Hişâm b. Abdülmelik'in halife olmasından sonra yakalatılarak Şam'a getirilen Gaylân'ın işkence altındaki sorgusunda ortaya koyduğu ifadeler de itirazının Emevî söylem ve icraatlarla ilgili fiilî duruma yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Rivayete göre, işkence altındayken;

Allah'ın Hişâm'ı hiçbir şeyin üzerinde vali/halife kılmadığını ve insanların rızıklarını kazandığını söylemiştir. Bu söylem Emevîlerin Allah'ın halifesi olma sıfatıyla halkın rızıklarının da kaynağının kendileri olduğu iddialarına açık bir itirazdır. Nitekim bu itiraz karşısında Hişâm'ın emriyle elleri ve ayakları kesilmesinin Allah'ın kaza ve kaderiyle mi olduğu sorusu üzerinden tertiplenen bir manevrayla Emevî söylem tasdik ettirilmeye çalışılmıştır. Gaylân ise kimi rivayete göre bunun Allah'ın ilmi dahilinde olduğunu söyleyerek (Belâzürî, 1996, 8:418-419), kimisine göre de bunun kader olarak nitelendirilemeyeceği itirazında bulunarak Emevîlerin arzulanıklarının dışında bir cevap vermiştir (Firyâbî, 1997, s. 182). Çünkü böyle bir durumda kendisine uygulanan işkenceyi kaza-kader olarak nitelendirmesinin durumu Allah'a nispet etmek olacağı ve bunun da Emevî muktedirlerin zulümlerini meşrulaştırmaya yönelik söylemin tasdiki anlamına geleceğinin farkındaydı (İbn Abdirabbih, 1983, 2:220. Krş. Kâdi Abdülcebbâr, 1985, s. 32).

Burada dikkat çekici olan husus, Gaylân'ın Emevîlerin kutsal otorite söylemine dayalı fiili politik duruma karşı ortaya koyduğu söylemin Emevîler tarafından ısrarla doğrudan Allah'ın kudreti ve iradesiyle ilgili alana çekilme çalışmalarıdır. Bununla hedefledikleri şey, tartışmayı doğrudan Allah hakkındaki inançsal alana çekerek kendi söylem ve iddialarını muarızlarının diliyle tasdik ettirmektir. Muhtemelen bu arzularını gerçekleştirmek için Hişâm'ın huzuruna getirilen Gaylân, Evzâî (ö. 157/774) ve Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735) gibi saray çevresine mensup ulemayla söz konusu tartışma alanına çekilmeye çalışılmıştır. Nitekim Evzâî; Allah'ın yapılmasını haram kıldığı bir şeyin yapılmasına yardımcı olması, nehy ettiği bir şeyin yapılmasının Allah'ın kazasıyla olması, emrettiği bir şeyin yapılmasını ise engellediği şeklindeki üç durum hakkında ne bildiğini sorarak Gaylân'ı Allah'ın kudreti ve iradesi çevresinde bir tartışma alanına çekmeye çalışmış, Gaylân ise muhtemelen söz konusu niyetin farkında olarak bu konularda bir bilgisinin olmadığını söyleyerek arzularına cevap vermemiştir. Buna rağmen Evzâî, Gaylân'ın sapkın olduğuna hükmetmiştir (İbn Abdirabbih, 1983, 2:219). Meymûn'la gerçekleştirdiği iddia edilen münazarada da Gaylân'ın söylemi, özgül bağlamından koparılmaya çalışılmakta ve Allah'ın kudret ve iradesinin reddi bağlamına yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu münazarada mutlak anlamda kulların isyan fiilleri Allah'ın iradesi bağlamına yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Meymûn'un, Gaylân'ın muhalif söylemini Allah kerih gördüğü halde ona isyan edilebileceği çerçevesine yerleştirme taktiğine karşı Gaylân, insanın sorumluluğunu ön plana çıkaran çerçevede konuya yaklaşmıştır. Bu bağlamda Allah'ın kendisine isyan edilmesini istediği şeklindeki fikre karşı çıkmakta ve yapılmasını nehy ettiği isyan fiillerinin işlenmesini kerih gördüğünü söylemektedir. Fakat nehy ettiği fiilleri kerih gördüğü halde bunların işlenmesinin ise Allah'ın iradesine rağmen gerçekleşmediğini, yani Allah'a istemediği bir şeyi yaptırmak şeklinde gerçekleşmediğini söylemiştir. Kimi rivayete göre ise Meymûn'un sorularına cevap vermekten imtina etmiş ve bunun üzerine Hişâm; elleri, ayakları ve dili kesilerek öldürülmesini ve cesedinin bir mezbeleğe atılmasını emretmiş ve nihayetinde infaz edilmiştir (Belâzürî, 1996, 8:390, 419. Krş. Taberî, 1969, 7:203).

Gaylân'ın bu tartışmalar bağlamında ortaya koyduğu anlayış, bir taraftan kulların sorumluluğu fikrini diğer taraftan da kadir-i mutlak Allah düşüncesini birlikte koruma motivasyonunu yansıtmaktadır (Krş. Watt, 2011, ss. 59-60). Ayrıca kendisiyle Ebû 'Âmir el-Mekkî arasında vaki olduğu söylenen bir münazarada da Gaylân'ın meydana gelen olayların Allah'ın ilmi ve iradesi dahilinde gerçekleştiği düşüncesine karşı çıkmadığı; karşı çıktığı hususun işlenen kötülüklerin Allah'ın takdiri düşüncesiyle meşrulaştırma çabalarına yönelik olduğuna ısrak tutmaktadır (Firyâbî, 1997, ss. 238-239). Nitekim, ortaya koyduğu söylemin Allah'ın ilmini inkarla ilişkilendirilmesine karşı çıkarak Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını ikrar ettiği (Firyâbî, 1997, ss. 181-182, 197, 203; İbn Hanbel, 1986, ss. 386, 429), tedavüle sokulan iddiaların ise iftira olduğunu söylediği aktarılmaktadır (İbn Hanbel, 1986, s. 430). Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesinin Kaderiyye'nin muhalefetine kapsamında olduğu hususu, son dönemde yapılan bazı akademik çalışmalar tarafından da ayrıca tespit edilebilmiştir (Bayler, 2023, s. 194 vd.).

4. Kader Tartışmasının Salt Dinî-İnançsal Bir Bağlama Yerleştirilmesi ve Fiilî Siyasî Muhalefet Alanından Teolojik Alana Taşınması

Saray ulemasının, Gaylân'ın fiilî politik söylem ve icraatlara yönelik muhalefetini Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretine taalluk eden inançsal bir alana taşıma çabaları, kader meselesiyle ilgili tartışmanın teolojik alana taşınmasının ardındaki siyasî motivasyonların yanı sıra ilgili sürecin özgül bağlamı ve başlangıcına da ışık tutmakta ve benzer bir faaliyetin geleneksel anlayışı koruma motivasyonu ile hareket eden ulema çevrelerince Ma'bed el-Cühenî etrafında da gerçekleştirildiğine rastlanmaktadır.

Ma'bed aleyhindeki propagandada Tâvûs (ö. 106/725), İbn 'Avn (ö. 151/768), Ebû's-Sevvâr el-'Adevî (122/739), Müslim b. Yesâr (ö. 100/718), Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]), Humeyd b. Abdurrahman el-Himyerî (ö. 95/713-714 [?]) gibi isimlerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Aktarıldığı kadarıyla Tâvûs, Ma'bed'in muhalefetinin siyasî ve iktisadî bağlamını görmezden gelen bir tutumla onun itirazını kader hakkında konuşmak ve Allah'a iftira etmek şeklinde nitelendirmiştir (Firyâbî, 1997, ss. 176-177; İbn Hanbel, 1986, 2:416; Ukaylî, 1984, 4:218). Onu, Yahudilerle ilişkilendirmeyi ima eden dini argümanlar kullanarak toplumda fesat çıkarmakla suçlamıştır (Firyâbî, 1997, s. 177). Müslim b. Yesâr da muhalif düşünceleri sebebiyle Ma'bed'i Hristiyanlarla özdeşleştiren bir söylem ortaya koymuştur (Ukaylî, 1984, 4:218). Bu yaklaşımlarıyla Emevî karşıtı muhalefeti dini ve kültürel anlamda yabancılaştırma faaliyetinin bir parçası olmuşlardır. Kaderi inkâr etmenin bütün diğer amelleri geçersiz kıldığını ve dolayısıyla "kader yoktur" demeleri sebebiyle Ma'bed ve etrafındakilerin Kur'an okumalarının ve dinin ahkâmına vakıf olmalarının Allah katında geçerli bir yanı olmadığı şeklindeki içeriğe sahip bir rivayet Yahya b. Ya'mer ve Humeyd b. Abdurrahman el-Himyerî tarafından tedavüle sokulmuştur (Ebû Dâvûd, 2009, 7:80-81; İbn Hanbel, 1986, 2:412-413; Müslim, 2006, 1:23-24; Tirmizî, 1996, 4:355-357). Yahya b. Ya'mer'in, Ma'bed'in kaderi inkâr ettiği iddiasına dayanak olarak da onun "...insanlar isterlerse hayır, isterlerse şer işleyebilecekleri" şeklindeki görüşünü gösterdiği nakledilmektedir (İbn 'Asâkir, 1997, 59:317-318).

Emevî taraftarlığıyla ilişkili bu geleneksel ulema çevresinin kendi çağdaşları olan Ma'bed'in söylemini özgül muhalefet bağlamından soyutlayarak salt teolojik bir bağlama yerleştirme çabaları dikkat çekicidir. Bu durum, Emevîlerin kutsal otorite söylemine dayalı icraatlarının meşruiyetini reddetmeye yönelik muhalif söylemi, mutlak anlamda kaderin reddedilmesi şeklinde yorumlanarak dini meşruiyet alanının dışına çıkarılmasının ardındaki Emevî lehtarı siyasî motivasyonları yansıtmaktadır. Bir sonraki kuşağın muhalif temsilcisi Gaylân'ın dahil edildiği tartışmalarda ise Ma'bed döneminde henüz ibtidâî bir seviyede olan bu diyalektik bağlamdaki ilmî kabiliyetin kısmen de olsa güçlenmeye başladığına dair göstergelere rastlanmaktadır. Bu göstergeler; daha önce arz edildiği üzere Ebû 'Âmir el-Mekkî, Evzâî ve Meymûn b. Mihrân'ın, Gaylân'ın muhalif söylemini, dolaylı ifadelerle ilişkilendirmeye çalıştıkları Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesinden oluşmaktadır. Bununla birlikte ifadelerine yansıyan düşünce örgüsü, konunun farklı boyutlarını kapsayan ve söz konusu göstergeleri tutarlı bir bütünlük içerisinde ilişkilendiren nazârî bir yapıya, argümanlarla güçlendirilmiş sistemli bir bütünlüğe sahip değildir. Aksine otoritenin arzusuna uygun olarak Gaylân'ın söylemini, otoritenin siyasî söylem ve icraatlarına yönelik karşıtlık alanından salt inançsal bir alana çekerek onun aleyhinde dinî bir gerekçeye ulaşma çabası etrafında geliştirdikleri retorikle sınırlıdır (Belâzürî, 1996, 8:390; Firyâbî, 1997, ss. 238-239; İbn Abdirabbih, 1983, 2:219-220; Taberî, 1969, 7:203). Bununla birlikte bu retorik çerçevesindeki çabayla gelişen ilmî tecrübe ve bilinç, Emevî taraftarlığıyla ilişkili dönemin ünlü muhaddislerden Şa'bi'nin (ö. 104/722), kaderi "*ilim, kitap, kelime, izn ve meşiet*" şeklindeki tanımında karşılık bulmuştur (İbn Abdirabbih, 1983, 2:217).

Bu tanımda yer alan kavramların süreç içerisinde; Kaderiyye karşıtı diyalektik bir bağlamda, bir bütünlük arz edecek şekilde bir araya getirilerek dinî argümanlarla temellendirilmiştir. Bu temellendirme, cebrî anlayışın referans kodları olarak belirginleşmeye başlayan söz konusu

kavramların, daha çok tek açılı bir yaklaşımla geleneksel anlayış lehindeki ayetlerin eksenine yerleştirilerek cebrî anlayışın önermelerine dönüştürülmesiyle gerçekleştirilmiştir. Bu faaliyetiyle birlikte kader konusundaki tartışmanın defacto siyasî muhalefet alanından salt dinî-inançsal bir bağlama yerleştirilme sürecinin ikmal edildiğini söylemek mümkündür. Süreçle ilgili söz konusu bu ikmâl faaliyeti, Ömer b. Abdülazîz'e nispet edilen ve muhtemelen sonraki dönemlerde olgunlaşan ilmî tecrübenin kelâmî dille birleştirilerek yapılandırılan Kaderiyye karşıtı bir risâlede rastlanmaktadır. Risâlede istitâat gibi teknik kelâmî kavramların kullanılmasının yanı sıra argüman örgüsü ve kompozisyon mantığı; sözlü kültürün hakimiyetinin sürdüğü Ömer b. Abdülazîz döneminin basit dilinden ve basit sözlü mantıksal kurgu düzeyinden ileri bir dili ve mantığı, hicri 2. asrın son çeyreğinden itibaren kitabî kültürün yayılmaya başlamasıyla şekillenen bir ilmî ve entelektüel olgunluk düzeyini yansıtmaktadır. Bununla birlikte; anlayışın çerçevesi ve reddiyyenin örgüsü, Kaderiyye'nin muhalefetini özgül bağlamından salt dinî-inançsal bir bağlama taşıma çabasında somutlaşan dönemin baskın motivasyonlarını yansıtmakta ve söz konusu sürecin anlaşılmasında önemli göstergeler içermektedir (İsfahânî, 1996, 5:346-353).

Ashâbü'l-Hadis'le temsil edilen erken dönem Sünnî çevrelerin kader konusundaki paradigmalarını örgütleyen ve bu konuda bir tür manifesto mahiyeti taşıyan risalenin en belirgin özelliklerinden biri, Emevîleri kayıran bir yaklaşımla Kaderiyye'nin muhalefetinin siyasî-iktisadî bağlamını göz ardı etmesidir. Bu risalede kader, Allah'ın ezeli ve kuşatıcı ilmi eksenine yerleştirilerek Kaderiyye'nin muhalefetinin Allah'ın ezeli ilmine yönelik bir inkâr tavrı olduğu iddiasına dayanak oluşturacak bir hareket zemini oluşturulmuştur. Bu zeminden hareketle Kaderiyye; Allah'ın her şeyi kuşatan ilminde sabit olan kaderleri yalanlamaları sebebiyle Allah'ın kitabını reddeden, Allah'ın dinini ve Peygamberin sünnetini kusurlu bulup kötüleyen bir hareket olarak nitelendirilmektedir (Ömer b. Abdilazîz, 1977, s. 43). Risâlede; Âdem'in yaratılmasıyla birlikte zürriyetinden olanların akıbetinin Allah'ın meşietine uygun olarak önceden belirlenmiş şekilde Allah'ın ilminde takdir edildiği iddia edilmektedir. Bu takdir durumu, Allah'ın kendi mülkünün idaresinde mutlak kudret sahibi olmasıyla gerekçelendirilmektedir. Allah'ın ilim ve kudreti çerçevesindeki bu gerekçelendirme; aynı zamanda kulların akıbetleri konusunda onlara herhangi bir kudret ve irade nispet edilemeyeceğinin yanı sıra bunun Allah'a nispetle cebr ve zulüm olarak da nitelendirilemeyeceği iddiasının referans zemini olarak kullanılmaktadır. Bu zeminden hareketle; kendi fiilleri konusunda kulların herhangi bir iradeye ve kudrete sahip olduğunu söylemenin, Allah'ın ilminde sabit olmayan ve kudretinin dışında bir şeyin vaki olabileceğine ihtimal vermek, bunun ise mülkünde Allah'a şirk koşmak anlamına geldiği savunulmaktadır. Diğer taraftan böyle bir iddianın; Allah'ın, kulları hakkındaki ilmini inkâr ederek O'nu cehaletle nitelendirmek, kulların fiillerinin Allah'ın izni dışında gerçekleştiği iddiasını içkin olduğu ileri sürülmektedir. Bunun ise Allah'ın, kulların durumlarını takdir etmedeki kudretini ve iradesini iptal etmek ve O'nu tasarrufâtı konusunda âtil bırakmak anlamına geleceği savunulmaktadır. Risâle, bu çerçevede takdim edilen kader anlayışının Peygamber'e (s.a.v.) isnad edilen bir hadis üzerinden akidenin ana çerçevesine yerleştirilmesiyle tamamlanmaktadır. Söz konusu hadise göre İslâm, üç esas üzerine bina edilmiştir. Birincisi; Peygamber'in gönderildiği zamandan Deccâl'in zuhuruna kadar cihat etmektir. İkincisi; tevhit ehlini amellerinden dolayı tekfir etmemektir. Üçüncüsü de hayrıyla şerriyle kaderin Allah'tan olduğuna iman etmektir (Ömer b. Abdilazîz, 1977, ss. 43-54). Emevîler döneminin sosyo-politik durumu bağlamına yerleştirildiğinde; Emevî muktedirleri tekfir etmeyi engellemek, onların askerî faaliyetlerine katılımı sağlamak ve ilâhî salâhiyet iddialarının sorgulanmasını engellemek gibi her birinin Emevîlerin iktidarı lehinde belli bir işleve tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

5. Kader Meselesinin Teolojik Boyuttan Ontolojik Boyuta Taşınmasının İlk Kritik İzleri

Özgül siyasi bağlamında kaderle ilgili tartışma, iktidarın ilâhî salâhiyet iddiası ve icraatlarını ilâhî takdir söylemi üzerinden meşrulaştırma çabası ve bu çaba etrafında gelişen söylemlere muhalefet çerçevesindeydi. Konunun teolojik boyuta taşınmasıyla da kulların fiillerinin Allah'ın

ilmi, iradesi ve kudretiyle ilişkisi bağlamına yerleştirilmişti. Teolojik boyuta taşınmış biçimiyle cebrî tez, insanın kendi fiilleri üzerinde herhangi bir irade veya güce sahip olduğunu reddeden çerçevede bir marjinalliği temsil etmişti. Bu anlayışın antitezi olarak Kaderî muhalefet de insanın fiilleri üzerinde Allah'ın kudret ve iradesinin etkili olduğunu inkâr etme şeklinde kodlanan biçimiyle karşıt marjinalleşme olarak görünür hale getirilmişti. Diğer taraftan, tartışmanın özgül politik bağlamından koparılıp salt dinî bir alana yerleştirilmesi, bu tartışma denkleminde üretilecek yeni fikirlerin de teolojik zeminde gerçekleşmesi durumunu beraberinde getirmiştir. Bu zemin ise meselesinin ontolojik bir boyutta tartışılmasında kritik bir aşamayı teşkil etmiştir. Tartışmanın ontolojik boyuta taşınması, muhtemelen iki karşıt marjinalleşme karşısında dengeleyici bir çözüm bulmaya yönelik arayışların neticesinde gerçekleşmişti. Bu dengeleyici arayış, diğer tüm eşya gibi kulların fiillerinin de Allah'ın kudret ve iradesinin eseri olduğu, insanların da kendi fiillerinin meydana gelmesinde ihtiyar sahibi olmasıyla sorumlu olduğu şeklinde bir anlayışa ulaşmakla neticelenecekti. Muhtemelen, kulların sorumluluğu düşüncesi ile Allah'ın mutlak yaratıcı olduğu fikrini birlikte koruma arayışında çözümün, kulların fiillerinin yaratılmışlık bağlamına yerleştirilmesiyle gerçekleşeceğine dair bir anlayış gelişmişti. Bu gelişmeyle birlikte kader tartışması, ontolojik bir boyut kazanmıştır.

Ontolojik bir boyut üzerinden şekillenemeye başlayan bu dengeleyici anlayışın, salt dinî-ilmî bağlama yerleştirilen mahiyetiyle Cebri tez ile Kaderî antitezin bir tür sentezini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Cebri ve Kaderî söylemlerin her birinin kendi özgül siyasî bağlamlarında değerlendirildiğinde bu çerçevedeki yaklaşım, iki açıdan da Kaderî söylemin lehindeydi. Nitekim, Kaderîyye'nin söylemindeki temel amaç, muktedirlerin icraatlarından sorumlu olduğunu genel kabul düzeyine çıkarmaktır ki dengeleyici anlayışın iki boyutundan biri bu amaca uygun olarak insanın sorumluluğunu vurgulamaktaydı. Kulların fiillerini yaratılmışlık üzerinden tartışan boyutuyla da insanın, fiillerinden sorumlu olduğu söyleminin Allah'ın kudreti ve iradesinin karşısında konumlandırma imkanını engellemektedir. Bu engellemeyle, Emevî taraftarlığı ekseninde konumlanan cebri anlayış taraftarlarının, Kaderî muhalefetin dinî meşruiyetini ortadan kaldırma imkanını elinden alınmaktaydı.

Tasvir etmeye çalıştığımız çerçevedeki mahiyetiyle, kulların fiillerinin yaratılma bağlamına yerleştirilerek kaderin ontolojik bir boyut üzerinden ele alınmasına dair ilk kritik izlere, kendisi de aktif bir Emevî muhalifi olan Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) düşüncelerinde rastlanmaya başlanmıştır. Bu bağlamdaki düşünceleri ise muhtemelen 120/738'li yılların başından itibaren tezahür etmiştir (Şerîf el-Murtazâ, 1935, s. 28). Bu bağlamda Cehm'e nispet edilen anlayış, kendi döneminin ilmî anlayışını aşan kelâmî hususiyetler taşıdığını söylemek mümkündür. Ona nispet edilen yapıyla söz konusu anlayışın; sonraki dönemlerin kelâmî bakış açısından ve gelişmiş bir kelâmî jargon üzerinden ifade edilmiş olabileceği, dolayısıyla sonraki dönemlerin ilmî tecrübesi üzerinden yapılandırılmış olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

Günümüze ulaşan kaynaklar arasında doğrudan Cehm'in ismini işaret ederek onun kader konusundaki görüşünü bir bütünlük içerisinde sunan en eski kaynaklardan biri Ka'bî'nin (ö. 319/931) ve diğeri de Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) Makâlât'larıdır. Watt'ın da belirttiği gibi Makâlât'ta aktardığı verileri, bu verileri aldığı bilgi kaynaklarına sadık kalma çabası içerisinde aktarmaya çalışmış olması hasebiyle Eş'arî'nin diğer kaynaklara oranla daha güvenilir olduğu da ayrıca vurgulanmalıdır (Watt, 2016, s. 100).

Muhtemelen benzer bilgi kaynaklarından beslenen bu iki ismin bize aktardıkları kadarıyla Cehm'e göre bütün fiillerin hakiki faili/yaratıcısı Allah'tır. İnsanların kendi fiillerinin faili olmaları ise mecâzîdir. Bununla birlikte Allah, eylemde bulunabilmeleri için insanlara kudret ve iradenin yanı sıra tercihte bulunma kabiliyeti (ihtiyâr) de vermiştir (Eş'arî, 2009, s. 219; Kâ'bî, 2018, ss. 204-205). Mutlak yaratıcılık vasfını Allah'a has kılan ve beşerî kudrete böyle bir fonksiyon yüklemeyerek iki kudret arasında ontolojik ayrımı içkin bir formülle ortaya koyması, Cehm'in Allah'ı tenzih etmedeki

hassasiyetinden kaynaklanmış olmalıdır (Kalhâtî, 1980, 2:352; Mâtürîdî, t.y., s. 332; Nâşî el-Ekber, 1971, s. 92; Taberî, 1996, s. 170).

Formülün merkezine Allah'ın mutlak yaratıcılığı fikrini yerleştirmiş olması ve insanın ihtiyârı fikrine yer vermiş olmakla birlikte insan kudretinin fiille ilişkisi ve fiillerin meydana gelmesindeki işlevi gibi konularda bir açıklamada bulunmaması, ortaya koyduğu düşüncenin cebrî anlayışla ilişkilendirmeyi kolaylaştıracak zemini hazırlamıştır. Nitekim, sonraki dönemlere doğru gittikçe Cehm'in bu formülle özetlenebilecek olan düşüncesinin insanın kudret ve iradesi aleyhinde marjinal birtakım formlarla takdim edilmeye başlandığıyla karşılaşmaktadır. Örneğin Mutezilî kelamcı Kadî Abdülcebbâr, bu formülde yer alan insanın kudreti, iradesi ve ihtiyârıyla ilgili vurgulara yer vermeyerek Cehm'in, ihtiyârî ve ızdırârî fiiller arasında bir fark görmediği iddiasında bulunmaktadır (Kâdi Abdülcebbâr, 2012, 3(8):25, 27). Kadî Abdülcebbâr'ın muasırı veya sonraki dönemin farklı ekollere mensup kelamcılarının İbâzî olan Kalhâtî (IV./X. yüzyıl [?]), Eş'arîliğe mensup Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Maturîdilikle ilişkili Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebû Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115), Zâhirîliğin önemli isimlerinden İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Hanbelîlik zemininde selefi anlayışın sözcülüğünü yapan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi kimseler de Cehm'e atfedilen anlayışı benzer çerçevede ele alarak cebrîlik kodu üzerinden takdim etmişlerdir (Bağdâdî, 1988, s. 186; İbn Hazm, 1996, 3:33, 82-83; İbn Teymiyye, 2004, 8:460; Kalhâtî, 1980, 2:353; Nesefî, 2006, s. 94; Pezdevî, 2003, s. 258).

Kadî Abdülcebbâr'ın yaklaşımı, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesini Cebrî olmanın temel ölçütü haline getiren Mutezile'nin genel anlayışından beslenmektedir (Makdisî, 1991, ss. 37-38). Mu'tezile'nin, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki düşüncüyü cebrî anlayışın temel kodu olarak ele almasından kaynaklı muhalif motivasyon, kulların kendi fiillerinin hâlık olduğu şeklindeki söylem çerçevesinde Mutezile içerisinde marjinal bir karşıtlığı beraberinde getirmiştir. Hicrî III. asrın sonlarında, Cübbâî tarafından ortaya konulan bu anlayış (Nesefî, 2006, s. 93), ümmetin genel anlayışına aykırı bulunarak bizzat Mutezile içerisinde de itirazla karşılanmıştır (Nâşî el-Ekber, 1971, s. 94). Bununla birlikte, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı söylemini de eşit derecede reddetmişlerdir (Eş'arî, 2009, ss. 156, 181, 371-372, 393, 395).

Cebrî anlayışı marjinal bir boyut üzerinden Cehm'e atfeden yukarıda mezkûr diğer müelliflere gelince; her biri farklı mezhebî çevrelere mensup olmakla birlikte, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesinde ve dolayısıyla Mu'tezile'nin cebrî nitelemesinin kapsamına girme noktasında birleşmekteydiler. Cebrî anlayışı marjinal bir boyut üzerinden Cehm'e nispet etmede birleşmelerinin ardındaki temel motivasyon da muhtemelen kendilerini bu bağlamdaki Mutezilî eleştirinin kapsamının dışında konumlandırmaktı. Nitekim bu mezhebî çevrelerin söz konusu motivasyonlarının bir diğer yansıması olarak cebrin marjinal boyutunu, el-Cebri'l-Mahz veya el-Cebriyyetü'l-Hâlişa şeklinde kodlayarak bunu Cehm'e atfetme reflekslerinde ortaya çıkmaktadır (Fahreddîn er-Râzî, 1981, 1:76-77; İbn Kuteybe, 1991, s. 30; İbn Teymiyye, 1986, 3:211; Kalhâtî, 1980, 2:252; Yemânî, 1992, 7:47). Bu kodlamanın, makbul karşılanabilecek türden bir cebrî anlayışın da var olduğuna dair taşıdığı îmâ (Krş. Watt, 2001, ss. 5, 184), Şehristânî'nin (ö. 548/1153) "*el-Mücbiretü'l-Hâlişa*" ve "*el-Mücbiretü'l-Mutavassıta*" tasnifiyle birlikte açıkça ortaya konulmaktadır (Şehristânî, 2006, 1:68). Tarihsel süreç içerisinde Cebrî anlayışın temsiliyetinde Cehm'i merkeze yerleştiren iddianın, modern dönemdeki araştırmacıların kahir ekseriyeti tarafından da makbul karşılandığı bilinmektedir. Bununla birlikte bazı modern dönem araştırmacıların bu konuda Ca'd b. Dirhem'i de Cehm'le ilişkilendirdiklerine rastlanmaktadır (Atvân, 1986, ss. 83-86; Ebû Zehrâ, t.y., s. 100; Kırbasoğlu, 2017, ss. 106-107; Koçyiğit, t.y., ss. 57-61; Sâlih, 1417, ss. 137-138). Atıfta bulundukları klasik kaynaklara gidildiğinde ise ilişkilendirmenin kaderle ilgili değil, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olduğu tespit edilebilmektedir.

Marjinal boyutuyla Cebrî anlayışın temsiliyetinde Cehm'in isminin ön plana çıkarılmasındaki ortak çaba, problemin özgül siyasi bağlamının doğrudan görülmesini engelleyerek

Emevîler lehinde hafızanın güçlenmesine katkı sağlamıştır. Bununla birlikte söz konusu bağlamda bu kelimacıların temel amacı, Emevîler'i kayırmak değildi. Muhtemelen Cehm'in isminin cebrî anlayış üzerinden ön plana çıkarılması Mutezile kaynaklıydı. Mutezile'nin bu anlayış üzerinden Cehm'in ismini ön plana çıkarma çabasının ardındaki temel motivasyon ise muhtemelen Allah'ın sıfatları konusunda Cehm'le ilişkilendirilmelerinin temelsiz olduğu algısını yerleştirmekti (Hayyât, 2018, ss. 151, 159; Kâdi Abdülcebâr, 2012, 7(14):282-285). Bu diğer kelimacıların da amacı, Mutezilî propaganda zemininde mutlak cebrî anlayışla özdeşleştirilen Cehm'den teberri etmeleri, bir taraftan kader hakkındaki anlayışlarına daha mutedil bir görüntü kazandırmak, diğer taraftan da kader konusunda temsil ettikleri anlayışın Cehm'le ilişkilendirilmesinin önüne geçecek bir hafıza inşa etmektir. Çünkü Cehm, tüm akımların "ötekileştirilerek ondan teberri etmede" ittifak ettikleri bir isimdi (Bağdâdî, 1988, s. 186). Nitekim Watt'ın deyişiyle Cehmî kod, geçmişin Müslüman Arap toplumunun algısında "*mürted veya vatan haini*" gibi anlamlara tekabül etmekteydi (Watt, 2001, s. 183). Dolayısıyla Cehm'le ilişkilendirilen herhangi bir fikir veya inanç, baştan itibaren dinî ve toplumsal meşruiyet alanının dışında kalmaktaydı. Farklı motivasyonlarla Cehm'den teberri etmiş olsalar da mensubu oldukları farklı akımların kesp teorisini içkin yaklaşımlarının, Cehm'e nispet edilen anlayış zemini üzerinden şekillendiğini söylemek mümkündür. (Krş. Can, 2021, ss. 135-136; Neşşâr, 2020, ss. 2:112, 149-150). Nitekim daha önce zikredildiği üzere Cebrî ve Kaderî kutuplaşmayı dengeleyici bir formül olarak meselenin ontolojik boyuta taşınarak kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve insanın sorumluluğunun da bu fiilleri ihtiyâr etmesiyle tahakkuk ettiği söylemi, her ne kadar kader meselesindeki tartışmanın çözümünü hedeflemiş olsa da yeni bir problemi de beraberinde getirmiştir. Yaratılma Allah'a ait olduğu halde sorumluluğun nasıl tahakkuk edeceği sorusu bu yeni problemin merkezinde yer alacaktı. Esasen insanın ihtiyârı kavramıyla bu sorunun cevabı formülün kendisinde mevcuttu. Fakat kelâmî bilinç ve bu bilinci yansıtan jargonun henüz gelişmediği bir evrede bu kavram, sorunun çözümünde yeterli görülmemiş olmalıdır. Bu nedenle sorunun çözümüne yönelik arayışla istitaât, teknik bir kavram olarak kullanılmaya ve konu fiil-istitaât ilişkisi bağlamında tartışılmaya başlanacaktır. Bu denklemden tartışma ve arayışlar etrafında kesp teorisi şekillenecek, Cehm'in formülündeki ihtiyâr kavramının yerini kesp kavramı alacaktır. Böylece kader tartışmasının ontolojik alana taşınmasındaki ikinci kritik evre de gerçekleşmiş olacaktır.

Kader probleminin tartışılmasında istitaâtın teknik kelâmî bir kavram olarak kullanılması, muhtemelen Cehm'den bir iki kuşak sonra ve en erken hicrî II. asrın ortalarından itibaren vâki olmuştur. Nitekim, kader meselesini fiil-istitaât bağlamında ilk kez tartışan kişi olarak Yusuf es-Semî/es-Semnî (ö. 189/805) ismine işaret edilmektedir (Şerîf el-Murtazâ, 1935, s. 29). Ebû Hanîfe'yle ilişkili olup muhtemelen Mürciî'ye mensup bir âlim olan es-Semî (ö. 189/805) (Saymerî, 1985, ss. 110, 157), istitaatin fiille birlikte olduğunu savunmuş ve muhtemelen fiilden önce istitaatin var olduğu düşüncesine yer vermemesi sebebiyle de "teklîf-i mâlâyutâk" düşüncesini de ilk kez ortaya atan kişi olarak kodlanmıştır (Kâdi Abdülcebâr, 2012, 3(8):27). Onunla çağdaş ve Mutezileyle ilişkili olan Dırâr b. 'Amr (ö. 200/815 [?]) ise istitaatin insanın bir parçası olduğunu ve dolayısıyla hem fiilden önce hem de fiille birlikte var olduğunu savunmuştur (Eş'arî, 2009, s. 220). Bu ikilinin çağdaşları olan ve Şîa'yla ilişkili Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) de istitaati iki türe ayırarak ele almıştır. Ona göre bunlardan birincisi insanın bir fiili yapabilmesi için gerekli olan sağlık, organlar ve zaman türünden şeylerdir ve bu istitaât türü fiilden önce mevcuttur. İkincisini ise fiille iten, fiilin işlenmesini o anda sağlayan sebep olarak izah etmiş ve bunun fiille eşzamanlı olduğunu söylemiştir (Eş'arî, 2009, s. 52). Hişâm'la ilgili bu veriler, istitaatin fiilden önce veya fiille birlikte olduğu şeklindeki yaklaşımların da istitaât kavramına yüklenen farklı anlamlarla ilgili olduğu da böylece anlaşılmış olmaktadır. Bu durum, fikirsiz ihtilafların aynı zamanda kavramlara yüklenen anlamlarla da ilişkili olan boyutunu ortaya koymaktadır.

Fiil-istitaât ilişkisinin yanı sıra kesp düşüncesi de muhtemelen hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki anlayış zemininde gerçekleşen ve

kulların kendi fiillerinin meydana gelmesindeki rollerinin ne olduğu sorusuna cevap bulmaya yönelik tartışmaların sonucu olarak tezahür etmiştir. Watt, kesp teorisini ilk kez ortaya atanın Dırâr b. ‘Amr olduğunu söylerken (Watt, 2016, s. 101); Şevki Yavuz bu konuda Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) işaret etmektedir (Yavuz, 2002, s. 304). Erken dönem makâlât müelliflerinden Nâşî el-Ekber (ö. 293/906) ise muayyen bir isme işaret etmeksizin Kesp teorisinin istitâatin fiille birlikte olduğunu savunan Mürciiler tarafından ortaya atıldığını söylemektedir (Nâşî el-Ekber, 1971, s. 92). Fakat söz konusu düşüncenin ortaya çıkışını muayyen şahıslarla sınırlandırmak yerine, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesinde birleşen farklı akım mensuplarının ortak çabasının ürünü olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim kesp teorisi; kulun ihtiyârî/irâdî fiillerini yaratanın Allah, bunları kesp edenlerinse kullar olduğu şeklinde formüle edilmektedir (Nâşî el-Ekber, 1971, s. 92). Formül, fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı kabulüyle birlikte kulların sorumluluğunun nasıl açıklanacağı sorusunun cevabına karşılık gelmektedir. Bu cevaba karşılık gelmesi, kesp fikrinin işaret ettiğimiz çevrenin çabasıyla şekillendiği hususunu bir başka açıdan teyit etmektedir.

Söz konusu çevreler, kesp düşüncesinde birleşmekle birlikte kespe konu fiilin meydana gelmesinde beşer kudretine atfettikleri işlevin mahiyeti konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilafın ise istitâate yükledikleri anlam ve fonksiyonla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Hişâm’ın bu konudaki açıklaması istitâat hakkındaki ikili tasnifine uygun olarak; kulların kendi fiillerini İrade etmesi ve kesp etmesi yönüyle ihtiyârî, fiille iten/fiilin meydana gelmesini sağlayan sebebin var olmasıyla birlikte husule gelmesi yönüyle de zorunlu olduğunu söylemektedir (Eş’arî, 2009, ss. 50-51). Dırâr da kendi istitâat anlayışına uygun olarak beşerin ihtiyârî fiillerinin yoktan var edilmesi yönüyle Allah’ın, kesp edilmesi yönüyle de kulun aynı anda aynı fiilin iki hakiki faili olduğu görüşünü savunmaktadır (Eş’arî, 2009, s. 220). Bu iki açıklama biçiminde de yaratılmış fiilin kula nispetine ilişkin Cehm’in formülündeki muğlaklık kısmen ortadan kalkmıştır (Krş. Watt, 2016, s. 104). Bununla birlikte Hişâm’ın, ihtiyârî fiillerin aynı anda hem zorunlu hem de iktisâbî olacağı şeklindeki yaklaşımıyla Dırâr’ın bir fiilin aynı anda iki fâile ait olduğu şeklindeki yaklaşımlarında fiilin nispetinin mahiyeti konusunda yeni muğlaklıklar husule getirdiği hususu ise açıktır.

Sonuç olarak kader meselesinin İstîtâat-fiil ilişkisi bağlamında tartışılması neticesinde ortaya atılan yeni fikirler, kendi sorunlarını da beraberinde getirerek yeni tartışmaların zeminini hazırlamıştır. Özellikle istitâatin ancak fiille birlikte olacağı şeklindeki yaklaşım, fiilden önce gerekli istitâate sahip olmayan kullara mükellefiyetin nasıl yükleneceği gibi yeni tartışmaların kapısını aralamıştır. Tartışmanın bu yeni zemini üzerinden kader meselesi, muhtemelen hicrî II. asrın sonlarından itibaren ilâhî adalet (‘adl) bağlamına yerleşmeye başlamıştır. Çözümüne yönelik her bir düşüncenin kendi problemlerini beraberinde getirmesiyle yeni boyutlar kazanarak sürdürülen tartışmalarla kader konusu, içerik ve mahiyet yönüyle, kelâmî problemlerin en kapsamlısını teşkil edecek yöne doğru genişleyerek farklı boyutlar kazanmış, buna paralel olarak da birçok yeni ihtilaf ortaya çıkmıştır (Şerîf el-Murtazâ, 1935, ss. 31-32). Bütün bunların neticesinde, insanın sorumluluğunun merkezde yer aldığı bir mesele olmaktan çıkarılıp ilâhî adaletin merkezde yer aldığı bir probleme dönüştürülmesine kadar geçen yaklaşık bir asırlık sürecin sonunda kader meselesi, özgül sosyo-politik muhalefet bağlamından uzaklaşmıştır. İnsan fiillerinin pratik-tecrübî alan üzerinden tartışılması yerine ontolojik mahiyetler bağlamına yerleştirilmesiyle nazarî bir alana sıkıştırılmıştır. Bütün bunların neticesinde kader meselesi, toplum içindeki insanın fiillerini açıklamaktan uzaklaşarak bir kelâmî-felsefî problemler yumağına, sıradan halk açısından anlaşılabilirliği son derece zor bir seçkinler jargonuyla konuşulabilen bir meseleye dönüşmüştür. Nitekim konuyla ilgili bazı örnek fikirler (Eş’arî, 2009, ss. 132-135) incelendiğinde de bu durum açıkça fark edilebilmektedir. Birikerek ardıl kuşaklara devreden ilmî tecrübenin yayılan kitâbî kültür potansiyeliyle birleşmesi neticesinde soyutlamacı zihin yapısının gelişmesi de problemin bu çerçevede şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur.

Sonuç

Araştırma kapsamında ulaşılan veriler, kader hakkındaki tartışmanın klasik Mezhepler Tarihi ve Kelâm literatüründe yaygın olarak sunulan biçimiyle salt dinî, itikâdî ve ilmî endişelerle ele alınan ve doğrudan Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesiyle insan fiillerinin ontolojik mahiyeti etrafında şekillenen teolojik veya nazarî bir problem olarak ortaya çıkmadığını göstermektedir. Kur'an'da; Kâdir-i mutlak Allah tasavvuru ile sorumluluk doğuracak şekilde insanın sahip olduğu iradenin kendi fiilleri üzerinde belirleyici role sahip olduğu düşüncesinin birlikte bulunduğu ve bunun vahyin ilk muhatapları nezdinde tenakuz olarak algılanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu bağlamda aralarında herhangi bir tartışmanın vaki olduğuna dair bir ize de rastlanmamaktadır. Kur'an'ın, kadere taalluk eden meseleleri formüle edilmiş bir çerçevede ele almak yerine, somut olaylar bağlamında ortaya koyduğu telkin, tembih ve açıklamalar yoluyla konuya yaklaşması, kadere taalluk eden söz konusu iki yönün uyum içerisinde anlaşılmasını sağlayan hususlardan biridir. İmana taalluk eden diğer konularda olduğu gibi Kur'an'ın bu genel yaklaşımı, kendi ölçülerine uygun inanç zemini üzerinden insanın sorumluluk fikrini teorisiz bir bilinç hali üzerinden inşa etmeye yönelik hedefiyle doğrudan ilişkilidir. Vahyin ilk muhatapları arasında kader meselesinin tartışılmasını engelleyen bir diğer önemli husus da cahiliye insanının bu bağlamdaki dinî-kültürel pratiğini ortadan kaldıran düzenlemeyle insanların kendileri hakkındaki ilâhî takdirin mahiyetine dair gaybî bilgiyi Müslümanların meşguliyet alanının dışına çıkarması, bu bağlamda oluşabilecek endişeleri de Allah inancıyla dengelemesiydi. Bu çerçevedeki düzenleme, kadere taalluk eden meselelerin tartışılması gereken problemler olarak görülmesini engellemiş olmalıdır.

Kaderin tartışma konusu haline gelmesine sebep olacak gelişme, Kur'an'ın gerçekleştirdiği düzenlemenin dışına çıkılarak cahiliye insanının dinî-kültürel pratiğini besleyen anlayış zemininde icra edilmeye başlanan Emevî siyaset stratejisiydi. Nitekim bu strateji, adaletle aykırı siyasî ve iktisadî uygulamaların meşruiyetini sağlama misyonu çerçevesinde düzenlenmişti. Bu stratejinin temelini, ilâhî salâhiyet iddiası oluşturmaktaydı. Bu temelden hareketle icraatlarını da ilâhî emir ve iradenin tatbiki şeklinde açıklamaktaydılar. Cahiliye insanının kehanet kurumu üzerinden icra ettikleri dinî-kültürel pratik bağlamında düşünüldüğünde bu söylemin kültürel hafızadan beslenen bir karşılığı vardı ve esasen cahiliye insanının günlük hayatında bireysel olarak tecrübe ettiği uygulamanın siyasî otorite düzeyinde bir tür tatbiki mahiyetindeydi. Kur'an'ın Müslümanların meşguliyet alanının dışına çıkarmaya çalıştığı ilâhî takdir meselesi, Emevîlerin bu siyasî pratiğiyle birlikte dinî-kültürel ve sosyo-politik sonuçları olan bir probleme dönüşerek Müslümanların gündemine yerleşmiştir.

Nitekim Emevîlerin bu kültürel anlayışın sağladığı referans zemini üzerinden zulümlerini meşrulaştırma çabası, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî gibi isimlerle özdeşleştirilen bir itirazla karşılanmıştır. Bu itiraz, Kur'an'ın inşa etmeye çalıştığı fiilî bilinç haline uygun olarak somut olaylar bağlamında ortaya konulmuş; siyasî otoritenin kendi icraatları lehinde meşruiyet sağlamaya dönük söylemini hedef almaktaydı ve insanın irâdî fiillerinden doğan sorumluluk fikrini ön plana çıkaran çerçeveye sınırlıydı. Emevî taraftarı geleneksel ulema, dinî açıdan itibarsızlaştırılabilmek için bu itirazı, özgül sosyo-politik bağlamından koparıp salt dinî-itikâdî bir bağlama yerleştirmişlerdir. Tartışmanın bu yeni bağlamda sürdürülmesi, kaderle ilgili problemin teolojik bir zemine oturmasıyla sonuçlanmıştır. Tartışmanın bu yeni denkleminde Kaderiyye'nin itirazı, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretine yönelik karşıtlık bağlamına yerleştirilmiştir. Emevî söylem lehindeki anlayış da dinî argümanlarla mutlak cebrî bir inanç çerçevesinde yapılandırılarak akidenin temel esasları arasına yerleştirilmiştir. Bu cebrî anlayışın sahih inancın merkezine yerleştirilmesi, Kaderiyye'nin karşıt marjinal görünümünü de güçlendirmiştir. Bundan sonraki süreçte Kaderî kodla ifade edilen marjinalleşme, bu anlayışın taraftarlarının bundan sonraki süreçte icra ettikleri faaliyet biçimiyle olgusal bir boyut kazanmıştır. Buna imkân tanıyan temel husus, tartışmanın özgül politik bağlamından kopararak teolojik bir zemine taşınması ve salt dinî-itikâdî bir bağlama yerleştirilmesiydi. Nitekim böyle bir bağlamda marjinalleşmenin iki karşıt kutbunu temsil eden Cebriyye ve Kaderiyye arasındaki diyalektik, Kur'an'da uyum içerisinde bulun kâdir-i mutlak Allah

tasavvuru ile sorumluluk doğuracak çerçevede insan iradesinin fiilleri üzerindeki belirleyici rolünü vurgulayan anlayışların çatışması görünümü kazanmaktaydı. Bu durum; her bir tarafın, kendi anlayışını destekleyen dinî argümanları ön plana çıkararak kendi söylemini, ötekinin anlayışı lehinde olabilecek ifade ve argümanlardan yalıtmasıyla şekillenmişti. Kısacası kültürel idrâk biçiminden kaynaklanan anlama biçiminin yanı sıra sosyo-politik motivasyonlardan beslenen tek açılı ideolojik perspektifin Kur'an'a dayatılmasıyla tartışmanın teolojik boyutunda Kur'an'da uyum içerisinde bulunan kâdir-i mutlak Allah tasavvuru ile insanın sorumluluğu fikri birbiriyle çatıştırılmış ve bu durum dinî düşünce alanına Cebrî ve Kaderî marjinalleşme biçiminde yansımıştır.

Araştırmanın bu bağlamda ulaştığı sonuç, teolojik zeminde belirginleşen bu kutuplaşmayı aşmaya yönelik çaba bağlamında kader meselesinin nazari boyuta taşındığıdır. Muhtemelen bu meselenin ancak ontolojik-epistemolojik bir boyut üzerinden çözülebileceğine dair bilinci besleyen ilmi tecrübe sonucunda bu bağlamdaki öncü faaliyetin ilk izlerine Cehm b. Safvân'a nispet edilen fikirlerde rastlanmıştır. Cehm'in faaliyetinde, kâdir-i mutlak Allah tasavvuru ile sorumluluk doğuracak çerçevede insan irâdesinin eylemleri üzerindeki belirleyici rolüne yer veren düşüncesi ontolojik bir boyut üzerinden formüle edilerek uzlaştırılmıştır. Daha sonraki süreçte sistemli bir boyuta taşınacak olan kesp teorisine de temel teşkil eden bu uzlaştırıcı anlayış; yaratılması yönüyle fiilleri Allah'a, insanın ihtiyârına konu olması ve dolayısıyla sorumluluk doğurması yönüyle de insana nispet etmektedir. Fakat insan iradesine yapılan vurgu, süreç içerisinde bu formülden kaldırılmış ve Cehm'in mutlak cebrî anlayışın temsilcisi olduğuna dair bir hafıza inşa edilmiştir. Kader tartışmasının vukuunun Kaderiyye'ye mal edilmesi gibi mutlak cebrî anlayışın Cehm'e mal edilmesi de Emevîleri kayıran bir faaliyet biçimi olarak sonuçlanmıştır. Nitekim kader meselesinin tartışılmasına zemin hazırlayan husus, Emevîler tarafından cebrî anlayışın politik bağlamda araçsallaştırılmasıydı. Bu bağlamda inşa edilen hafızayla Emevî karşıtlığının sembol isimlerinden Ma'bed-Gaylân ikilisine nispet edilen düşüncenin Kaderîlik olarak kodlanan bir marjinalleşme biçiminde sunulması gibi Cebrî marjinalleşme de bir diğer Emevî muhalifi olan Cehm'e mal edilmiştir. Bu faaliyet neticesinde Emevî taraftarlığı ekseninde şekillenen anlayışın marjinal alanın dışında algılanmasını sağlayan bir denklem oluşmuştur. Bütün bunların neticesinde Emevî taraftarlığı ekseninde şekillenen motivasyonların kültürel idrake uygun anlayışla birleştiği diyalektik denklemde yapılandırılarak güçlendirilen geleneksel kader anlayışı, dinî-kültürel meşruiyet alanının merkezine yerleştirilmiştir.

Sonuç olarak, kader meselesi gibi insanın dinî-kültürel ve sosyo-politik faaliyet alanının merkezinde yer alan fikirler, inanç kalıpları ve bunların kristalleşmiş biçimleri olarak kavramların, salt ilmi veya dinî endişeler etrafındaki zihinsel çabaların neticesinde şekillenerek varlık kazanan tarih üstü nazari olgular olmadıklarını söylemek mümkündür. Aksine, bu tür olgular; ait oldukları toplumların kültürel kodlarını, tarihsel tecrübelerini, dinî ve siyasî motivasyonlarını, aidiyet duygularını, diyalektik ilişkiler içerisinde şekillenen kolektif hafıza kodlarını taşıyan ve zihniyet yapılarını şekillendirerek insanların davranışlarına yön veren olgulardır. Bu sebeple herhangi bir düşüncüyü veya inanç biçimini özgül beşerî ve tarihsel bağlamından kopararak salt ilmi-nazari veya dinî endişelerle sınırlı bir bağlamsal çerçeve üzerinden değerlendirmek ve bunlara tarih üstü anlamlar yükleyen bir ön kabul zemininden hareketle onları anlamaya çalışmak isabetli bir yaklaşım olmayacaktır. Aksine böyle bir yaklaşım, araştırılacak bu tür meseleler hakkında, algısal alanın olgusal boyutun önüne geçtiği subjektif sonuçlarla karşılaşma riskini artıracaktır. Kader meselesi örneğinde olduğu gibi mezhebî anlayışlara konu olan söylem ve düşünceler de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu tür konularla ilgili araştırmalarda daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak için nispet edilen söylemlerin formu kadar; bu bilgiyi aktaran kaynakların niyeti, nispet edilen söylemin içeriğini ve formunu şekillendiren tarihsel bağlam, aidiyetten kaynaklı duygu, ilmi veya kültürel idrâk biçimi, muhalif tutumlardan beslenen teo-politik motivasyonlar, tarihi geçmişin ideolojik anlayış lehinde tesis edilmesiyle inşa edilen hafızanın mahiyeti gibi hususlar da göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü belli bir söylemin veya fikrin literal anlamının genel çerçevesi kavramsal

formlar üzerinden tespit edilse de söz konusu söylem veya fikirlerin bu genel anlam havuzundaki hususi yönünün ve ifade ettiği özgül anlamın mahiyetinin tespitinde belirleyici olan bağlamdır.

References

- Âcurrî, M. (1997). *Kitâbü 'ş-şerî'a*. Dâru'l-Vatan.
- Akman, M. (2019). *Mezhepler tarihinin klasik kaynakları*. Ensar Neşriyat.
- Alıcı, M. (2018). Cahiliye Arabı bir peygamber bekliyor muydu? Âtıl Tanrı/Deus Otiosus bağlamında Cahiliye dönemi peygamber algısı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59(1), 117-154.
- Ali, C. (1993). *el-Mufasssal fî târîhi 'l-'Arab kable 'l-İslâm*. Câmiatu Bağdât.
- Asma'î, A. (1959). *Târîhu 'l-'Arab kable 'l-İslâm*. el-Mektebetü'l-'İlmiyye.
- Atvân, H. (1986). *el-Fıraku 'l-İslâmiyye fî bilâdi 'ş-Şâm fî 'l-'asri 'l-Ümevî*. Dârü'l-Cil.
- Bağcı, H. M. (2013). *İnsanın kaderi*. Ankara Okulu Yayınları.
- Bağdâdî, A. (1988). *el-Fark beyne 'l-firak*. Mektebetü İbn Sînâ.
- Bayler, Ş. (2023). *İslam düşüncesinde ilk Kaderîler veya Mu'tezilî düşüncenin teşekkül süreci* [Yayınlanmamış doktora tezi]. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Belâzürî, A. (1996). *Ensâbü 'l-eşrâf*. Dâru'l-Fikir.
- Beyhakî, E. (2006). *el-Kazâ ve 'l-kader*. Mektebetü'l-'Ubeykân.
- Bezzâr, E. (1995). *el-Bahrü 'z-zehhâr*. Mektebetü'l-'Ulûm ve 'l-Hikem.
- Buhârî, M. (1986). *ed-Du 'âfâü 's-sağîr*. Dârü'l-Marife.
- Buhârî, M. (2005). *Halku ef'âli 'l-'ibâd*. Dâru Atlasi'l-Hadrâ.
- Câhız, A. (t.y.). Risâletü'l-Câhız fî Benî Ümeyye. İçinde A. Z. Safvet (Ed.), *Cemheretü resâili 'l-'Arab fî 'usûri 'l-'Arabîyyeti 'z-zâhire* (C. 4, ss. 56-68). el-Mektebetü'l-'İlmiyye.
- Can, S. (2021). *Cehm bin Safvân ve teolojik paradigmasını anlamak*. Fecr Yayınları.
- Crone, P., & Hinds, M. (2003). *God's caliph*. Cambridge Universty Press.
- Dineverî, A. (t.y.). *Ahbâru 't-tivâl*. Vezâretü's-Sekâfe ve 'l-İrşâdi'l-Kavmî.
- Ebû Dâvûd, S. (2009). *Sünen*. Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- Ebû Osman el-Bağdâdî, S. (1999). *Cüz 'ü Ebî Osmân Sa'dân*. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz.
- Ebû Süleyman ed-Dımaşkî, M. (1410). *Târîhu mevlidi 'l-'ulemâ' ve vefeyâtihim*. Dârü'l-'Âsime.
- Ebû Zehrâ, M. (t.y.). *Târîhu 'l-mezâhibi 'l-İslâmiyye*. Dârü'l-Fikri'l-'Arabî.
- Ebü'l-'Arab, M. (2006). *Kitâbü 'l-mihan*. Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Ess, J. V. (2000). İslam kelamının başlangıcı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 399-423.
- Eş'arî, E.-H. (2009). *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü 'l-musallîn*. el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Ezrâkî, M. (2003). *Ahbâru Mekke*. Mektebetü'l-Esedî.
- Fahreddîn er-Râzî, M. (1981). *Mefâtihu 'l-gayb (et-Tefsîru 'l-kebîr)*. Dârü'l-Fikir.
- Fazlurrahman. (2018). *İslam ve çağdaşlık: Fikrî bir geleneğin değişimi* (A. Açıkgenç & M. H. Kırbaçoğlu, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.
- Ferez dak, E. F. (1987). *Dîvânü 'l-Ferez dak*. Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

- Fesevî, Y. (1410). *el-Ma'rifetu ve't-târih*. Mektebetü'd-Dâr.
- Firyâbî, C. (1997). *Kitâbü'l-kader*. Dâru Advâi's-Selef.
- Hasan el-Basrî, E. S. (1988). Risâle fi'l-kader. İçinde M. Ammâra (Ed.), *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd* (C. 1, ss. 111-117). Dârü's-Şürûk.
- Hayyât, A. (2018). *el-İntisâr: Mu'tezile müdafaası* (Y. Macit, Çev.). Endülüs Yayınları.
- Hayyûn, R. (2011). *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd*. Dârü Medârik.
- Izutsu, T. (t.y.). *Kur'an'da Allah ve insan* (S. Ateş, Çev.). Yeni Ufuklar Neşriyat.
- İbn Abdірabbih. (1983). *el-'İkdü'l-ferîd*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn 'Amr el-Ğatafânî, D. (2014). *Kitâbü't-tahrîş*. Dâru'l-İrşâd.
- İbn 'Asâkir, A. (1997). *Târihu medîneti Dimaşk*. Dâru'l-Fikir.
- İbn Batta, E. A. U. (1994). *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırkati'n-nâciye ve mücânebetü'l-fıraki'l-mezmûme*. Dâru'r-Raye.
- İbn Ebî 'Âsım, A. (1980). *Kitâbü's-sünne*. el-Mektebü'l-İslâmî.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, A. (2021). *Mevsûa'tü İbni Ebi'd-Dünyâ*. Dâru Atlasi'l-Hadrâ.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ş. (2002). *Lisânü'l-mizân*. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- İbn Hanbel, A. (1986). *Kitâbü's-sünne*. Dâru İbni'l-Kayyim.
- İbn Hayyât, H. (1985). *Târih*. Dâru Tayyibe.
- İbn Hazm, A. (1996). *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Dâru'l-Cîl.
- İbn Hişâm, E. M. A. (2004). *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Dâru'l-Cîl.
- İbn Kesîr, İ. (1991). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Mektebetü'l-Ma'ârif.
- İbn Kuteybe, A. (t.y.). *Uyûnü'l-ahbâr*. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Kuteybe, A. (1981). *el-Me'ârif*. Dâru'l-Meârif.
- İbn Kuteybe, A. (1991). *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-redd 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Dâru'r-Râye.
- İbn Kuteybe, A. (2009). *el-İmâme ve's-siyâse*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Mâce, M. (1975). *es-Sünen*. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- İbn Sa'd, M. (2001). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Mektebetü'l-Hâncî.
- İbn Tâvûs, R. A. (1416). *el-Melâhim ve'l-fiten*. Müessesetü Sâhibi'l-Emr.
- İbn Teymiyye, T. (1986). *Minhâcü's-sünne*. Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.
- İbn Teymiyye, T. (2004). *Mecmû'ü'l-fetâvâ*. Mücemma' el-Melik Fehd.
- İbnü'l-Esîr, İ. (2007). *el-Kâmil fi't-târih*. Dârü'l-Ma'rife.
- İbnü'l-Murtazâ, A. (1988). *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Dârü'l-Muntazar.
- İsfahânî, E. N. (1996). *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Dâru'l-Fikr.
- Ka'bî, A. (2000). *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kâ'bî, A. (2018). *Kitâbü'l-makâlât ve ma'ahü 'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. Kuramer Yayınları.
- Kâdi Abdülcebbar. (1985). *el-Münye ve'l-emel*. Darü'l-Marifeti'l-Câmiyye.

- Kâdi Abdülcebbâr. (2012). *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Dâru'l-Kütbi'l-İlmiyye.
- Kalhâtî, E. A. M. (1980). *el-Keşf ve'l-beyân*. Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe.
- Kırbaçoğlu, M. H. (2017). *Ehl-i Sünnet'in kurucu ataları*. Otto Yayınları.
- Koçyiğit, T. (t.y.). *Hadisçilerle kelâmcılar arasındaki münakaşalar*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Lâlekâî, H. (2005). *Şerhu Usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- Makdisî, M. (1991). *Ahsenü't-takâsîm fî ma'rifeti'l-akâlîm*. Mektebetu Medbûlâ.
- Makrîzî, A. (1998). *el-Hıtatü'l-makrîziyye*. Mektebetu Medbûlâ.
- Ma'mer b. Râşid. (1983). *Kitâbü'l-câmi'*. el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Mâtürîdî, E. M. (t.y.). *Kitâbü't-tevhîd*. Dâru Sâdır.
- Mesûdî, A. (2005). *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Mustafa, N. A. (2001). *İslâm düşüncesinde muhalefet* (V. Akyüz, Çev.). Ayışığı Kitapları.
- Müslim. (2006). *Sahîhu Müslim*. Dâru Tayyibe.
- Nâşî el-Ekber, A. (1971). *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fî'l-makâlât*. Josef Van Ess.
- Nesefî, E.-M. (2006). *et-Temhîd fî usûli'd-dîn (et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd)*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Neşşâr, A. S. (2020). *İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşu 2* (O. Tunç, Çev.). İnsan yayınları.
- Ömer b. Abdilazîz, Ö. (1977). *er-Risâle fî'r-redd 'ale'l-Kaderiyye*. İçinde J. V. Ess (Ed.), *Bidâyatü 'ilmi'l-kelâm fî'l-İslâm*. el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye.
- Pezdevî, E. Y. (2003). *Usûlü'd-dîn*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Sâlih, S. (1417). *en-Nüzümü'l-İslâmiyye: Neş'etühâ ve tatavüruhâ*. Menşûrâtü's-Şerîf er-Rızâ.
- Sarıck, M. (2011). *İnanç ve zihniyet olarak Cahiliye*. Nesil Yayınları.
- Saymerî, H. (1985). *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbüh*. Âlemü'l-Kütüb.
- Söylemez, M. M. (2015). *Cahiliye Arap inancında putların yeri*. İçinde M. M. Söylemez (Ed.), *Cahiliye Araplarının uluhiyet anlayışı* (ss. 9-51). Ankara Okulu Yayınları.
- Şehristânî, E. F. (2006). *el-Milel ve'n-nihal*. el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Şerîf el-Murtazâ, A. (1935). *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*. Matbaatü'r-Râ'.
- Taberî, M. (1969). *Târîhu't-Taberî*. Dâru'l-Me'ârif.
- Taberî, M. (1996). *et-Tabsîr fî me'âlimi'd-dîn*. Dâru'l-'Âsime.
- Tay, M. (2002). *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve hukûku'l-insân*. *el-Minhâc*, (25), 33-74.
- Tirmizî, M. (1996). *el-Câmi'ü'l-kebîr*. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Ukaylî, M. (1984). *ed-Du'afâü'l-kebîr*. Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye.
- 'Umerî, Ş. A. (2010). *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâliki'l-emsâr*. Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye.
- Watt, W. M. (2001). *İslam düşüncesinin teşekkül devri* (E. R. Fırlalı, Çev.). şa-to ilâhiyat.

-
- Watt, W. M. (2011). *İslamın ilk dönemlerinde hür irade ve kader* (A. Aytekin, Çev.). Bereket Yayınları.
- Watt, W. M. (2016). İslam'da kesp doktrininin kökeni (İ. H. İnal, Çev.). *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 99-121.
- Ya'kûbî, A. (1964). *Târîhu Ya'kûbî*. Mektebetü'l-Hayderiyye.
- Yavuz, Y. Ş. (2002). Kesb. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 25, ss. 304-306). TDV Yayınları.
- Yemânî, İ. M. (1992). *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fî'z-zebb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*. Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebî, Ş. (1417). *et-Temessük bi's-sünen ve't-tahzîr mine'l-bida'*. el-Câmi'atü'l-İslâmiyye.
- Zemahşerî, M. (1992). *Rebî'ü'l-ebrâr ve nüsûsu'l-ahbâr*. Müessesetü'l-A'lemî.
- Zeydan, C. (2013). *İslâm uygarlıkları tarihi* (N. Gök, Çev.). İletişim Yayınları.

ETHICAL DECLARATIONS

Research and Publication Ethics

The author declares that this manuscript is an original work prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The manuscript has not been previously published and is not currently under consideration for publication elsewhere. All sources used in the preparation of this study have been properly cited and referenced. The author confirms that the work contains no plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data. The research findings are presented honestly and transparently in accordance with the principles of academic integrity.

Author Contributions

The author solely contributed to the conception, design, analysis, writing, and revision of the manuscript. The author has read and approved the final version of the manuscript and agrees to its submission and publication.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools were used only in a limited manner for translation assistance. Any AI-assisted translations were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. Full academic responsibility for the content of the manuscript rests with the author.

Copyright and Permissions

The author confirms that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

The author confirms that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

ETİK BEYANLAR

Araştırma ve Yayın Etiği

Yazar, bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan eder. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Yazar, çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma

bulgularının bilimsel ve akademik dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan eder.

Yazar Katkısı

Bu çalışma tek yazarlıdır. Makalenin tasarlanması, literatür taraması, analizi, yazımı ve son okuması yazar tarafından gerçekleştirilmiştir. Yazar, makalenin son hâlini okuyup onaylamış ve yayımlanmasını kabul etmiştir.

Çıkar Çatışması

Yazar, bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca çeviri desteği amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviriyle ilgili düzenlemeler yazar tarafından dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk yazara aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Yazar, telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan eder.

Yazar Onayı

Yazar, makalenin son hâlini okuduğunu, onayladığını ve yayımlanmasını kabul ettiğini beyan eder.