

İSLAM'IN İLK DÖNEMİNDE POLİTİK TEOLOJİ*

Hasan el-Basri'nin Kader Üzerine Mektubu

Julian Obermann

Yale Üniversitesi

Çeviren: **Doç. Dr. Muhit Mert**

Gazi Üniversitesi

1. GENEL ÖNEM

Hasan el-Basri'nin adı ve ünü, İslam araştırmacılarına, tarihi bir şahsiyetten daha çok sürekli olarak efsanevi bir simanın anılarını çağrıştırmaktadır. Hasan el-Basri, gerçeğin hep hikâyeyle karıştırıldığı tarihi olaylar içinde, İslam'ın erken, hareketli çağında yaşamıştır ve şahsi özellikleri gibi, hayatının gerçekleri de, sadece gelecek kuşakların aşırı sevgisiyle desteklenmiş bir hayal ve hikâye denizinde bulunabilir.

H. 21 yılında doğan Hasan El-Basri'nin çocukluğu bir masal sisiyle çevrenmiştir. Bir gösterge olarak alındığında geleneğin onu Hz. Peygamber'in kutsal halkasına sokma çabası önemlidir. Onun Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme tarafından emzirildiği veya Hz. Peygamber tarafından kullanılmış olan testiden bir kez (su) içerek ilahi hikmeti aldığı söylenir; hatta onun konuşmasını duyan Hz. Aişe, peygamberlerin üslubuyla konuştuğunu hayretle ifade etmiştir. Bu türden olağanüstü olaylar bir tarafa bırakılırsa, İslami ilimlerin bütün alanlarında ve tüm İslami mezheplerde onun zengin ve daimi nüfuzunun olması gerçeği durmaktadır. Bu gerçek, çağdaş araştırmacıları, onun ikincil olsalar bile güvenilir kaynaklara dayandığından, çağdaş bilim adamlarını onun asıl katkısını takdir etmek zorunda bırakmıştır.¹

Bu durumda içeriği ne olursa olsun Hasan el-Basri ismini taşıyan bir belge dikkatimizi çekmiştir. İstanbul'da bir kütüphanede bulunan ve *Der Islam*² Dergisi-

* Bu makale, Journal of the American Oriental Society (JAOS), 1935, vol.55, pp. 138-162'de yayınlanmıştır. (Bu metnin çevirisini kontrol ederek değerli katkılarını esirgemeyen akademisyen dostum Yrd. Doç. Dr. Ferit Uslu Bey'e şükranlarımı sunarım. Muhit Mert)

¹ Bak. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique Musulmane*, pp. 152-179; ve *Recueil de textes inédits concernant ant l'histoire de la Mystique en pays d'Islam*, pp. 1-5; H. H. Schaeder, "Hasan el-Basri", *Der Islam* 14, p. 42 vd.; Hellmut Ritter, *Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit* (takip eden dipnota bak); krş. G. Bergstrasser, "Die Koranlesung des Hasan von Basra", *Islamika* 2, p. 11 ff.

² C. 21, s. 67-82. (Bu makalede, bu risaleye atıfta bulunulurken Ritter yayınının sayfa ve

nin son sayılarından birinde Hellmut Ritter tarafından yayımlanan Arapça metin olağan dışı bir ilgiye mazhar olmuş bir risaleyi ihtiva etmektedir. Bilindiği gibi kader meselesi, İslam'ın tarihi gelişiminin daha ilk dönemlerinden itibaren bütün safhalarında Kelamî ve Felsefî tartışmaların merkezinde yer alır. Bununla birlikte çağına ait kayıtların hiç bulunmayışı sebebiyle İslam'ın ilk dönemindeki düşünsel hareketlere ve dolayısıyla kaderin kökenine dair bilgimiz hem muhteva olarak yetersiz, hem de karakter açısından güvensizdir.

Mutezile diye bilinen ve Hasan'ın öğrencisi Vasıl b. Ata tarafından kurulan Arap düşüncesinin ilk ekolü akademik araştırmalara yeterince konu olmuştur. Ancak bu araştırmalar mutezile ekolünün büyük önderlerinin bize de ulaşmamış olan çalışmaları üzerine bina edilmemiş; daha çok ya onun daha genç temsilcilerine³ ya da tabii olarak Sünni yazarlar tarafından kaleme alınan makalat kitaplarına dayanmaktadır ve bu nedenle bunlar da tarafgirlikten hâli değildir. Mutezile de İslam'daki ilk düşünce okulu değildir. Ondan da önce Kaderiye denilen bir oluşum var idi ki, hem zaman hem de ideoloji açısından mutezileyle aralarında pederane bir bağ vardı. Bizim de sunmayı umduğumuz gibi, kader üzerine yazılan mutezile öncesi dönemdeki kaderi oluşumla çağdaş olan bu risale eğer otantikse, sadece Hasan'ın elinden/kaleminden çıkmış bir çalışma olarak kalmayıp aynı zamanda ilk dönem Müslüman kelamına ait bize ulaşan tek eserdir.

2. ABDÜLMELİK'İN MEKTUBU

Belgemiz bir *risale* formundadır. Hasan'la ilgili çalışmalar yapan ilk dönem Arap yazarlardan hiç biri tarafından bu risaleden bahsedilmemesinin⁴ bir sebebi, muhtemelen onun bir mesaj, bir not, bir mektup formunda oluşudur. Daha muhtemel

satır numaraları esas alınacaktır.) Yayınladığı risalenin öncesinde Ritter s. 1-66'da, Hasan'ın ortaya koyduğu probleme, tamamıyla anlaşılır olmasa da önemli bir katkı önermektedir; elyazması materyalindeki veriler için özellikle krş. s. 62. (ve bu makalenin 7. ve 10. dipnotları).

³ Câhız, Zemahşerî, Murtazâ tarafından sunulan ilgili materyal, Hayyat'ın *Kitabu'l-intisâr'ı* (H. S. Neyberg, Kahire 1925) ve Eş'arî'nin *Makalât'*ının (Hellmut Ritter, İstanbul 1929-30) yayınlanmasıyla sonradan oldukça genişletilmiştir. Eş'arî'nin Makâlâtının içerdiği Mutezileyle ilgili olağanüstü materyal (ki halâ eleştirel bir takdiri toplamaktadır) eğer kendi dönemindeki farklı kaynaklardan derlenmediyse, el-Cubbâî ile kırılan yazarlar zincirinden önce toplanmış olmalıdır. (bak R. Strothmann, *Der Islam* 16, s. 280 vd. ve 19, s. 220).

⁴ İbn Sa'd (ö.230), *Tabakât* (ed. Sachau-Meissner) VII, 1, s. 114-129; Taberî (ö.310), *Tarih* (ed. M. J. De Goeje) III, 4, s. 2488-2493; İbn Kuteybe (ö.276), *Ma'ârif* (ed. Wüstenfeld), s. 255 vd.; ayrıca bk. takip eden dipnot.

diğer bir sebebi, kasıtlı “suskunluk komplosu” olabilir. Ehl-i sünnet’in (resmî ortodoksi) Hasan’dan sonraki asırlarda belirginleştiği gibi, sapkın (heteredoksi) olarak nitelendirilen düşüncelerle ilişkilendirilmesine iyi gözle bakılmazdı.⁵ Görülebildiği kadarıyla bu risalenin bir nüshasıyla ilk karşılaşan Şehristânî’dir.⁶ Eserin yazarıyla ilgili şüphelerini ifade etmekten çekinmeyecek kadar koyu bir sünni olma-sıyla birlikte, eserin o döneme ait olduğu konusunda açıkçası aklında hiçbir şüphe yoktu. O, risalenin Abdülmelik b. Mervan’ın talebi üzerine Hasan’ın öğrencilerinden Vasil b. Ata tarafından yazıldığını öne sürmektedir. Yazarın hemen hemen her bir paragrafa *yâ emira’l-müminîn* ifadeleriyle başlaması bu belgenin meşhur Ümeyye halifesine gönderildiğini göstermektedir. Allah’tan ki risale sadece Hasan’ın mektu-bunun tamamını değil, aynı zamanda Abdülmelik’in onu bu risaleyi yazmaya davet ettiği mektubunu da içermektedir.

Bu mektup ciddi manada incelenmeyi hak etmektedir. Mektup, *Müminlerin Emiri Abdülmelik b. Mervan’dan Hasan b. Ebi’l-Hasan el-Basrî’ye. Selam senin üzerine olsun* sözleriyle başlıyor. Bununla beraber mektup boyunca yazarın Halifeye birkaç istisna dışında üçüncü tekil şahıs zamiriyle atıfta bulunduğu görülüyor.⁷ Bu

⁵ Bununla birlikte bu “komplonun” pek de başarılı olduğu söylenemez; açıkçası Hasan’a kader probleminde eşlik eden gelenek ve Kaderiyye bütünüyle sessizlik içine gömülmeye direnç gösteriyorlardı (ki bu gerçek, dökümanımızın otantikliğinin en ufak bir destek sağlamamaktadır). *ve kâne tekelleme fi şey’in mine’l-kaderi* (İbn Kuteybe) veya *kâne yekülü bi kavli’l-kaderiyyeti* (Taberî 2489, 17) gibi ifadelerin sözkonusu risaleye imada bulunup bulunmadığını merak etmekten insan kendini alamıyor. Hasan’ın ölümünden sonra yazıları hakkında araştırma yapan hayranlarından birisinin, onun hasta yatağında iken çalışmalarının yakılmasını emrettiğinin kendisine anlatıldığına dair verdiği bilgi çok önemlidir! (İbn Sa’d 127, 10 vd. ve bazı farklılıklarla Taberî 2492, 1 vd.). krş. Dipnot 45 ve 57.

⁶ *Kitab el-Milel ve’n-nihal* (ed. W. Cureton), s. 32 (oldukça yumuşak ifadeye dikkat: *ve la’llahe li Vâsil b. Atâ*). Şehristânî’nin zamanında (ö. 548), dökümanımızın kopyaları muhtemelen nadir bulunmaktaydı (ve halka yayılmamıştı?) belki de *ve raeytü risaleten* sözlerinden çıkarılabilir.

⁷ Birinci tekil şahıs zamiri, a) Ritter basımının (Köprülü 1589) esas alındığı el yazması ve b) onun kritik malzemesi içinde kullanılan özette (Aya Sofya 3998) giriş kısmındaki ifade (*fe innî uhammidu ileyke’llâhe*) ve mektubun sonunda açıkça bir parantez cümlesinde (*fe innâ lem nesma’ fi hâza’l-kelâmi mücadilen*) olmak üzere sadece iki yerde kullanılmaktadır. Eğer Hasan’ın mektuplaştığı kişi, Halifenin emrine göre hareket eden Haccac idi ise, her iki durumda birinci tekil şahsın kullanımı çok uygundur. Birinci tekil şahsın başka kullanımları her iki metinden de bulunmamaktadır ve şüphe yok ki, daha sonraki müstensihler tarafından “düzeltmeler” yapılmıştır; (a) *beleğani*=(b) *belâğa*

husus, mektubun Halifenin kendisi tarafından değil de, Halifenin emriyle onun şaşaalı generali ve naibi, Irak valisi Haccac tarafından yazıldığını öne süren İbnü'l-Murtazâ'nın beyanına⁸ uygun düşmektedir -kendi içinde oldukça tutarlı bir iddia. Haccac'ın, Basra'da ikameti sırasında, ilişkilerinin trajik sonunun geldiği 86 yılına kadar Hasan'la arkadaşlıklarını devam ettirdiği bilinmektedir.⁹ Hakikaten Haccac'ın Hasan'a sadece Halifenin ricasını iletmekle kalmayıp, aynı zamanda Hasan'ın cevabını da Halifeye ileten bir aracı olduğuna kâfi delil var gibi görünüyor. Dolayısıyla risalemizin, başından beri iki nüsha halinde olduğu görülür: a) Halifeye hitaben yazılmış, fakat aslında Haccac'a teslim edilmiş olan, yazarın elinden çıktığı şekliyle orijinal halini koruyan nüsha b) bu nüshaya ilaveten Haccac tarafından kendi imzasıyla -ki çok önemli bir meseledir - Dimeşk sarayına gönderilmiş olan bir özeti.¹⁰

emira'l-müminîne; ve (a) velâ ya'lemu emîru'l-müminîne annâ ehaden edrekehu mine's-sahâbeti=(b) ve lâ na'lemu ehaden tekelleme bihi mimmen edreknâ mine's-sahâbeti.
Bak. Dipnot 10.

⁸ *Kitâb el-munye* (yani *Bâb zikr el-mu'tezile*, ed. T. W. Arnold), s.12: *ve risâletuhü ilâ Abdî'l-meliki meşûratun ve zâlike inne'l-Haccâce ketebe ile'l-Haseni beleğânâ anke fi'l-kader* vd. (önceki notla krş.).

⁹ Örneğin bak. Mes'ûdî, *Mürücu'z-zeheb*, 5, s. 314; bu iki adamın bir zamanlar var olan sıkı dostluk ilişkilerinin kesildiği, kesin biçimde anlatılıyor (Krş. Taberî, 2490, 13; *Kitâb el-Eğânî*, Bulak 1285, 4, s. 74; özellikle bak. İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, s. 362 ve krş. Schaeder, s. 55 vd.; ve Ritter, s. 53 vd. 86 (M. 705) yılı, aynı zamanda Abdülmelik'in ölüm yılı olması sebebiyle, aşağı yukarı bizim metnimizin bitişi tarihidir.

¹⁰ Ritter'in kullandığı iki el yazması metnin birbiriyle karşılaştırılması (bak. 7. not) onların, yukarıda varsayıldığı gibi belirtilen türden bir ilişkiyi oluşturacak şekilde birbiriyle alakalı metinlere dayandığını açıkça ortaya koymaktadır. Köprülü 1589 (a)'dan başlıyor, Aya Sofya ise (b)'den. 1. (a)'ya ait metinde biz hem orijinal başlangıcı (*selam aleyke yâ emira'l-müminîn*), hem de bitişi (*ve hâzâ cevâbu mâ seeltenî anhu*) görmekteyiz. Burada yazar yeri geldikçe Halifeye doğrudan birinci tekil şahıs zamirini kullanarak sesleniyor; 68, 10: *ehdesnâ*; 72, 5: *kelâmî ve kitâbî*; 82, 20: *beyyentuhû ve evdahtuhû*. 2. Diğer taraftan (b)'ye ait metinde risalenin sadece dörtte biri kadarı mevcuttur; ki bunlar, altı farklı uzunlukta ve risalede olan düzenden değiştirilmiş alıntılardır. Hem yazara hem de risaleye yüksek bir takdir vermek ve Halifeyi ona yüksek bir saygı göstermeye zorlamak için bu alıntılar, Halifeye bir rica ile Hasan adına eklenmiştir (s. 80, not a), (*lem yebkâ... ehadün hüve e'lemu billahi... min el-Hasan ilh.*) (*fe fi kitâbi'l-Hasan ba'de kitâbillâhi eş-şifâu*). Savunmayı yazan kişi Haccac'dan başkası olamaz, bir *konstruierender Anschreiber* değil. 3. Savunmanın ilerleyen kısmında yazar Hasan'ın risalesinin bir kopyasının, onun tarafından önceden Halifeye gönderilmiş olduğuna işaret ediyor -ki bu (a)'nın bir kopyasıdır!- (*ve kad bu'ise* [Ritter haklı olarak:

Böyle olduğunu kabul edersek, önümüzdeki mektupta Abdülmelik tarafından Hasan'dan kader hakkındaki görüşünü (*kavl*) açık bir şekilde yazıp ister doğrudan, isterse Haccac aracılığıyla Halifeye bir not göndermesi istenmektedir. Müminlerin Emîrine, Hasan'ın kader hakkında (*fî vâsf*) Peygamberin sahabelerinden hiç birisinin sahip olmadığı tarzda bir görüşe sahip olduğuna dair bir rivayet ulaşılmıştır. Halife, Hasan'ın son derece dindar oluşundan ve ilminden çok iyi haberdar idi ve bu yüzden bu rivayete inanmadı (*enkerâ*). İşte o, bizzat Hasan'dan kendisini aydınlatmasını istedi: Bu farklı kader anlayışını, Peygamber'den nakledilen sahih bir hadisten mi, mantikî bir muhakemeden¹¹ mi yoksa Kur'an tefsirinden mi çıkarmıştı?

Görünen o ki, Hasan'ın cevabının yardımı olmadan Halifenin ricası birçok zorluğu karşımıza çıkaracaktır. Hatırlanacağı gibi kader terimi, Hz. Muhammed tarafından, Kur'an'ın teodise/kötülük problemi için oldukça önemli olan pasajlarında kullanılmaktadır. Ancak eğer tek başına Abdülmelik'in mektubu olsaydı, o takdirde onun kader terimine tam olarak ne anlam verdiğini ya da kader hakkında onun Hasan'ın benimsemesini umduğu görüşlerin neler olduğunu ve Hasan'ın hangi noktalarda bu görüşlerden farklı bir görüşe sahip olduğunu söylememiz zor olacaktı. Konuyla ilgili ister doğulu isterse batılı olsun Kur'an tefsirlerine ve Arapça sözlüklere başvurmak da çok işe yaramayacaktı. Zira burada, uzun ve çetrefilli semantik tarihi sürecini göz önünde bulundurduğumuzda¹² kaderin, sadece birbirinden çok farklı değil, aynı zamanda karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı temel özelliklerle nitelendiğini görürüz. Şu halde Halifenin mektubundan daha açık olarak sadece şu anlaşılır: Dimeshtekteki sarayda yalnızca belirli bir kader teorisi dindar ve âlim bir adamın görüşü olarak kabul edilmekteydi ve Hasan gibi bir adam bile o teoriden zarar görmeden kurtulamayacaktı.

3. ALLAH'IN KADERİ

O halde metnimizin ortaya çıktığı dönem ve çervede kader tam olarak ne anlama gelmekteydi? Hasan bu temel düşüncenin lafzî bir tanımını yapıyor görünme-

ba'astu] ileyke yâ emira'l-müminîne nushatu [ya da bir başka şekilde: *nushate*] *kitâbi'l-Hasan* ilh.); o zaman açıkçası onun takdim ettiği, kendisinin çıkarttığı risalenin bir özeti idi ki bu da (b) kopyasıdır. [iki doküman arasındaki ilişkinin tarihsel boyutunu farkedemeyerek Ritter, (b)'yi (a)'nın bir "ein ad usum delphini gemachter auszug" olarak ele almaktadır!]

¹¹ *em 'an raeytehû*. Elimizde olan kadar eski bir belgede reyî, bir taraftan rivayete, diğer taraftan da (*'emr yu'rafu tasdikuhû fî'l-Kur'ân*)'a karşıt anlamda bulmak ilginçtir. Bk. Goldziher, *Die Zahiriten*, s. 5 vd.

¹² Yazarın yeni makalesine bk. "Das Problem der Kausalität bei den Arabern", WZKM 30, s. 37 vd. (Das Qadarproblem, s. 43 vd.)

mektedir. O da yaşadığı dönem ve çevrede kaderin anlamını, tabiatıyla Abdülmelik'den çok da farklı olmayacak şekilde esas almaktadır. Dolayısıyla, hem Halifenin talebinde, hem de Hasan'ın cevabında öngörüldüğü şekliyle kader kavramının genel kabul görmüş anlamının ne olduğunu, ancak bir çıkarımla açıklığa kavuşturabiliriz. Fakat bu suretle edinilmiş izlenim her ne kadar dikkat çekici ve doğru olsa da lafzî bir tanımlamadan elde edilmiş olandan çok daha kesindir.

Aslında Halife, Basralıya, onun “tuhaf” kader teorisini açıklamaktan daha çok, savunması için çağrı yapmıştı. Görüleceği üzere bu tip münakaşalarda savunmanın bir süre sonra taarruza dönüşmesi kaçınılmaz olur. Hasan'ın üslubuna özel bir çeşni ve kızgınlık katan bu husus, onun risalesinin gerektirdiği felsefi üslup için oldukça zararlı iken, öte yandan tarihsel ve kişisel bir belge olarak risalenin değerini artırmaktadır. Halifenin hafif azarıyla tesirli biçimde karşılaşan Hasan kendini, kader düşüncesini çeşitli biçimleriyle tartışmak zorunda hissediyor, kâh kelimeyi Kur'an'dan iktibas ediyor, kâh onu kendi adına açıklıyor, kâh ise, kendinden farklı görüşleri olan ve görüleceği gibi, tartışma boyunca kendilerine ilgi gösterdiği farklı düşündüğü kimi çağdaşlarının adına onu yorumluyor.

Ama teknik bir terim olarak kader hakkındaki temel düşünce olduğu gibi kalıyor. Genel bir ifadeyle kader kelimesi, insanın kaderinde Allah'ın payını ifade eder; bu pay, yerine göre Allah'ın iradesi, gücü, fiili, bilgisi, rızası ve hoşnutsuzluğu vasıtasıyla etkilidir. Böylece insan, hayatının ve kaderinin ister bütünüyle olsun, isterse belirli her hangi bir parçasının, Allah'ın kontrolünde ve Allah'a bağımlı olduğunu anlar; bu kontrol kaderdir, bu bağımlılık kader üzerinedir. Bir sıfat olarak bu, sadece Allah'a uygundur.¹³ İsim formu içinde kullanılan kader, sadece “Allah'ın kaderi” anlamına gelir.¹⁴ Fiil formundaki “kadera”, Allah'ın her zaman özne olduğu, insanın da çoğunlukla nesne olduğu cümlelerde kontrol etme, etki etme, önceden hazırlama fiillerini gösterir.¹⁵

¹³ Teknik olmayan anlamda *kdr* fiilinin (*kader* formu dışındaki) türevleri hem Allah, hem de insan için kullanılır: *kudret*, “güç”, “kapasite” (Allah'ın kudreti: 76, 6; insanın kudreti: 70, 10; 73, 12; 77, 10); *kâdir*, “yetenekli”, “kabiliyetli” (Allah için: 76, 7; insan için 77, 12); bk. 75, 6; 76, 13 vd..

¹⁴ krş. 75, 7; 77, 1.

¹⁵ Önümüzdeki metinde kader düşüncesi sık sık *kadâ* terimiyle ifade edilir. Bu iki terim birbirinin yerine (eşanlamlı olarak) kullanılır. Arasıra *min kadâi 'llahi ve kaderihî* (69, 9 vd.) şeklinde bir çeşit terim halinde de birleştirilir. Fiil cümlelerinde bu kavramlar metin boyunca aynı söz dizini içinde ve benzer olarak sevkedilmektedir; krş. *mâ kadertu aleykum* (70, 1) *mâ kadaytu aleykum* (82, 9). Her ne kadar normalde bu iki terimle kader düşüncesinin farklı yönleri ifade edilebiliyor olsa da (krş. WZKM 30, p. 51 vd.), risalemizin yazarı için ise bunlar açıkça sinonim/eşanlamlıdır.

şiddetle karşı çıktığı çağdaşlarında olduğu gibi Hasan'a göre de özel anlamıyla kader, insanın işlerini Allah'ın yönetimi altında önceden belirleme ve önceden takdir etme ilkesi anlamına gelir¹⁶; farklılık, prensibin sadece pratik vasıtalarını kapsar. Hasan'ın bütün gayesi, insanın iradî davranışları söz konusu olduğunda bu prensibin İlah hükümranlığın metafizik alanın ötesine uzandığının düşünülmemesi gerektiğini ispatlamaktır.¹⁷ O, kaderin mutlak gerçekliğine muhaliflerinden daha önem vermez, fakat risalesinin başından sonuna kadar o, kesin ve hararetili bir şekilde Allah'ın kaderinin insanın dinî ve ahlakî özgürlüğü ile uyumsuzluğunu reddetmektedir. Risalesinin savunmacı polemik yapısından ve kendi şahsiyetinin özelliklerinden dolayı onun "kanıtlaması", analitik kusursuzluktan ve objektiflikten yoksun gözüküyor. Bu, mantıki inceliğinden ve tarafsızlığından daha çok, taşkın bir vaizin ateşli belağatıdır ki o, Allah'ın kaderini ahlaki determinizm anlamında düşüncelerin ve kişinin dini kaderini belirlemesine engel olduğuna inananların düşüncelerinin yanlışlığını açığa çıkarmaya girişir. Kısacası risale, Allah'ın kaderi terimi içerisinde zgr irade tezini savunan heyecan verici bir vaazdır.

4. NİHİLİSTLER

Hasan kaderin kelami (speculative study) tartışmasını ilk defa kendinin yaptığını kabul eder.¹⁸ Fakat o, yaptığı şeyden dolayı (dine) bir bidat sokmanın suçlusunu reddeder. şurası da doğru ki selef, -o bu kelimeyle açıkça peygamberin

¹⁶ İster sadece fizikçi anlamda, isterse hem fizikçi hem de ahlaki anlamda olsun insanın kaderinin dnyev hayatın yaratılması başlamadan önce belirlenmiş olduğu düşüncesi, -Kur'an'da da doğrulanmış bir fikir olarak (sure 57: 22: *f kitabın min kabli en nebraeh*)- metnimizde muhtelif şekillerde delillendirilmektedir. Muhaliflerinin bakış açısıyla konuştuğunda yazarın bu fikre daha özel bir ihtimam gösterdiği gözlenmektedir. (74, 1: *ve yemne'un en netbe ev kad mene'an zâlike*; yine krş. 74, 21: *f btni mmehtim*). [bk. Buhri (ed. Krehl), 4, s. 251 (*fe ykteb kezlike f batni mmih*) ve İbn şahin, *Ferec* (ed. Obermann), p. 9, 7; yine bk. 60 nolu dipnot]. İktibas edilen Kur'an ayetine Hasan sadece işaret eder: *fe-innem hazih 'l-mesib fi'l-emvli ve'l-enfsi* vd. (74, 7).

¹⁷ Bu, Allah'ın ğretlerinin (*emr, nehy*) alanıdır, O'nun rehberliği (*hd*), "kanunu" (*hukm*)dur; aşağıdaki nota bk.

¹⁸ *ahdesn 'l-kelme fîhi* (68, 10). Zahir değerinin alınmasıyla, bu cümle kendisinin ifadesinden hareketle Hasan'ı Kaderî hareketin kurucusu yapacaktır. (Hasan'ın kelamının takipçileri tabii olarak kendilerini "Kaderî" olarak isimlendirdiler; bu isim özellikle bir savunma davranışını göstermektedir; o halde bir *kader*, kader prensibine bağlanan iken, bizim risalemizin terimlerinde kaderin kelami tartışmasını yapana verilmiştir. Bu ismin diğer anlamları için bk. WZKM 30, s. 57).

sahabilerini kast eder- kaderle ilgili özel bir düşünceye sahip değillerdi ya da özgür irade tezini açık bir şekilde öğretmemiş ve savunmamışlardı. Fakat basitçe bunun nedeni, bunun onlar için ortak bir kabul konusu olmasıydı.¹⁹ Bazı insanların (*an-nâs*, *al-qaum*) karşıt görüşü propagandaya başlamasıyla ki Hasan bu tezin savunusunu yapmakta kendisini zorunlu görür.²⁰ Biz “insanlar” tabirinden, bütünüyle akademik ilgi tarafından yönlendirilme ihtimali düşük bulunan Abdülmelik’in mektubunun arkasındaki politik gücü olan kimseler olduğunu tahmin ediyoruz.

Bu tahmin sadece dolaylı biçimde bir bütün olarak risalenin tertip ve manasından ortaya çıkmıyor, aynı zamanda sık sık doğrudan ima ediliyor.²¹ Halifeye resmi bir hitap tarzında yazılan bu risale, “insanlar”a kesin bir reddiyedir. Şüphesiz ki Hasan’ın kader öğretilerine halifenin dikkatini çeken onlardı, ki bu izinsiz öğretilerin içerdiği büyük siyasal ve sosyal tehlikeleri halifenin kendisinin görmesini istemişlerdi. Aslında kişinin kendi sorumluluğuna sahip olduğu iddiasının, Devlet otoritesinin ve belki de Ümeyye hanedanının temelini sarsıcı bir şey olarak Halifeye gösterilmiş olduğunu hayal etmekten kolay bir şey yoktur.²² Dalalet düşüncesiyle bunu süslemek, basit bir olaydı. Abdülmelik’in, kendi üstüne gelen baskının önüne geçmek istiyormuşçasına Hasan’ın duyulmamış öğretisine dair rivayete onun dindarlığından ve ilminden dolayı nasıl inanmadığını hatırlatırız ki bu, Halifenin ağzından müminlerin emirine sadakat göstergesini ima etmektedir.

Bununla beraber, o “insanlar”, teori ve pratiklerinin tarihsel önemi sebebiyle Hasan tarafından tasvir edildiği üzere kolay kolay göz ardı edilemezlerdi. Vurgusu itibariyle onun tavsifi tek taraflı olabilir ve şu ya da bu detaydan, abartmadan arındırılmış olmayabilir. Kuşkusuz ki temelde onun tasvirinde kullandığı renkler, samimi infiali kadar gerçekçidir. Ne yazık ki o, bu “insanlar” sözünden ister bir şahıs olsun isterse bir grup, belli kesimler anlasın diye hiçbir isim vermemiştir. Açıkça onlar, Hasan’ın mektubunun muhtemel okuyucuları tarafından, özellikle Haccac ve Abdülmelik tarafından bilinmekteydi. Bunun yerine o, gerçek Doğulu tarzı, duruma uygun lakaplarla -“el-cuhhal/bilmezler”, “ez-zalimun/zulmedenler”, “el-

¹⁹ Bk. 68, 9 vd. [Benim aldığım *yezkiuru* okunuşu, (Murtazâ, daha önce 6. dipnotta onun *Kitab el-münye*’sine işaret edilmişti, risalemizden bazı pasajları veriyor, s. 12’nin ortalarından 14’ün başlarına kadar) el yazması metindeki *yenkiuru*’dan daha isabetlidir]. Yine bak. Haccac’ın onaylaması (dipnot 10): *ve kâle (yani Hasan) yezkiuru anne’s-self el-medine min sahâbeti’n-nebiyyi aleyhi’s-selâm kânû alâ kelâmihi* ilh. (80, n. a).

²⁰ Krş. 68, 10 vd., ve 70, 16.

²¹ Bak. 68, 16 vd., ve özellikle 81, 12 vd.

²² Bak. Goldziher, *Vorlesungen*, s. 97 vd.; Ritter, s. 59.

muhtiu/hatalı davrananlar” gibi- onlara işaret ediyordu. Fakat belki de Hasan’ın muhalifleri için kullandığı en karakteristik lakap, el-mubtılûn/nihilistler idi.²³

Her halükârda onun görüşünün ana noktasından, bu “insanların” kader teorisi, ahlâkî ve dini bir nihilizm doktrini nitelemesinden daha iyi bir şekilde özetlenemez. Buna ilaveten Hasan’ı son derece kızdıran şey, onların Kur’an’ın kutsal otoritesini kendi teorilerini tasdik için kullanmış olmalarıdır. Burada onlar ilahi vahyin metinlerinde kaderin, sadece fiziki olarak değil, aynı zamanda ahlaki ve psikolojik (ruhsal) açıdan da tam ve mutlak determinizm olarak kabul edildiğini savunurlar.²⁴ Bu, kişiyi davranışlarında herhangi bir inisiyatiften, tercihten ve tasarruflarındaki iradî paylaşımdan mahrum eder. İnsanın kaderi, kaderi bütün kuşatıcılığıyla, sadece Allah’ın bildiği gibi olur.²⁵ İnsanın kendi adına bulunmuş olduğu bir teşebbüse başarısızlıkla hüküm verilmişse onun kaderi önceden Allah’ın bilgisi ve iradesiyle belirlenmiştir. Daha ana rahminde iken insanın “said” mi yoksa “şakî” mi olacağına hükmedilmiştir.²⁶ Sonradan kazanılmış herhangi bir fazilet veya işlenmiş bir suç yoktur. Onun göğsü geniş ve rahat yada dar ve sıkıntılı yapılmıştır.²⁷ İnsan uzun ya da kısa, siyah ya da beyaz olduğu gibi cennet veya cehennem için yaratılmıştır.²⁸ Buna göre insan yapmaktan kendini alamadığı şeylerden dolayı mükâfat görür ve bir yetişkin erkeğin, bir çocuğun doğumuna sebep olmaktan cezalandırılmasında olduğu gibi -ki o çocuğun doğumuna Allah iradesiyle hükmetmiştir- kaçınmak için bir yol bulamadığı şeylerden hesaba çekilir.²⁹ İnsanın yapmış olduğu işlerden dolayı mutluluğu veya acı

²³ Krş. 69, 21; 79, 16; 81, 15; 82, 2 vd.

²⁴ *Fe yücâdilüne fe yekûlüne kad kâle’llâhu te’âlâ yüdüllu men yeşâu ve yehdî* (72, 15). *Fe yüfessirüne zâlike bi re’yihim fi’t-tâ’ati ve’l-ma’siyeti ve yez’umüne enne’l-küfra ve’l-fiska... küllühâ min ‘indi’llâhi* (sure 4: 78’i delil göstererek) (78, 5 vd.) yine bak. 74, 5 vd.

²⁵ *li enne ‘ilma’llahi hüve’l-mâniu* ilh. (77, 5 vd.).

²⁶ Sure 11: 105’i kaynak göstererek: *halaka’l-’ibâde fi butûni ümmehâtihim [eşkıyâe] ve’s-su’adâe fe lâ sebîle limen eşkâhu ile’s-sea’âdeti ve lâ sebîle limen es’adehü ile’ş-şekâi* (74, 20 vd.).

²⁷ Sure 6: 125’i kaynak göstererek: *hasa kavmen bi şerhi’s-sudûri bi ğayri ‘amelin salihin kaddemehü ve kavmen bidayki’s-sudûri (ya’ni’l-kulûb) biğayri küfrin kâne minhüm* ilh. (79, 13 vd.).

²⁸ Sure 7: 179’u kaynak göstererek: *feceale li cehenneme kavmen lâ yakdurüne ale’t-tâ’ati’llâti talebehüm bihâ ve ceale li’l-cenneti kavmen lâ yakdurüne ale’l-ma’siyeti’llâti nehâhüm anhâ kemâ ennehü haleka’l-kasîra lâ yakduru en yeküne tavîlen* ilh. (76, 13 vd.) yine bak. 77, 5 vd. (*fe sâra kavluhum* ilh.) ve 8 vd. (*feşebbehü zalike* ilh.).

²⁹ Hasan’ın cevabından, (bak. Dipnot 69) “nihilisler”in sadece (hiç kuşkusuz Sure 24: 2’yi kaynak göstererek, bir referans ki, müstensihlerden biri metnimizden basitçe çıkarmış

çekmesi, kendinden dolayı değil, fakat içindekilerden dolayı, kendine doğru ve kendine rağmenidir.³⁰

5. İSLAM'IN SAVUNUSU ADINA

Yukarıda tanımlanan kader teorisi Hasan tarafından derli toplu bir ifade içinde sunulmamıştır. Onun bu teoriyi reddedişi de böyledir. O, her iki tarafın argümanını, detayları tartışmanın sonuna kadar aktarmayı sürdürerek adım adım, parça parça açıklar. Metnin plan ve kompozisyonundan belli bir düzene sahip olduğu görülmektedir, ancak bu, bir vaazın çatışmacı tiyatrosal düzenidir, teorik akıl yürütmenin yapısal bir düzeni değil. Bu düzende, Hasan kendini sözlü bir münazarada yer alan bir kimse gibi tahayyül etmektedir. Bu münazarada halife yargıç, “nihilistler” belîğ rakipler ve sırasıyla saldırı ve savunma için neredeyse sonu gelmez bir delil silsilesi sağlayan Kur'an şahittir.

Baştan beri, Hasan münazaranın sıhhatine bir ölçüt tesis etme konusunda dikkatlidir. “Selefler” der, Allah hakkında, Allah'ın kendine nispet ettiklerinin dışında asla bir beyanda bulunmamışlardır.³¹ Bu yoruma (gözleme) Hasan'ın çok büyük önem atfetmesi dikkatimizi çekmektedir.³² Açıkçası bu onun için sadece mevcut tartışmada değil, her ne çeşit olursa olsun bütün teolojik sorunlarda dokunulmaz bir ölçüdür. Allah'ın dini gelişigüzel değildir; beyan edilmiş, kaydedilmiş, vahyedilmiştir. İnsanın şüpheli kaprislerine, zanlarına dayalı değildir. Onun kuralları daima Kutsal Kitap ve peygamberler tarafından açıklanmıştır.³³ İnsanın Allah ve

olabilir) Allah tarafından takdir edilen bir iş için cezalandırmanın bir örneği olarak zina (yani, çocuğun varlığına sebep olma) durumuna işaret ettiği çıkarılmalıdır. Ritter (s. 57 vd.) Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin (ki o, Hasan'ın zamanından sonra yetişmiştir; bak. C. H. Becker, *Islamstudien* 1, s. 434 vd.) Hıristiyanlık ve Müslümanlıktaki zina-çocuk problemiyle ilgili polemiklere dikkat çeker. Fakat bu problem açıkçası (İslamî inançların içine Mutezile tarafından sokulan) el-aslah teorisinin tezahürü olarak düşünülmüş ve “Anfaenge der Qadarije”ye dayanmış değildir (yine bak. Aşağıda s. 155 vd.). Dokümanımızın otantikliğinin dolaylı kanıtlarından biri, onda yabancı (Yahudilik veya Hıristiyanlık, “Yunan”ı söylemek gerekmez) bir etkinin bulunmadığı olgusudur (tabii ki Kur'an tarafından Müslüman dünyaya sokulduğu tahmin edilenler hariç).

³⁰ *Lienne zâlike bi za'mihim leyse minhüm velâ ileyhim ve lâkinnehu şey'ün' umile bihim* (70, 13).

³¹ *Ve lâ yulhikûne bi'r-rabbi illâ mâ elhaka'r-rabbu bi nefsihi* ilh. (68, 5 vd.)

³² Hasan doğrudan halifeye dönerek ondan rica ediyor (71, 15): *fe kul yâ emira'l-mümîne kemâ kâle'llahu... velâ tec'al minallâhi illâ mâ radiye binefsihi*; yine bak., 69,19; 81, 3; ve daha etkileyici olan 82, 1 vd.

³³ Bak., 68, 12 (*ve leyse dinullahi bi'l-emâniyyi*); 69, 15 (*le kad beyyene'llahu li'ibâdihi ve*

O'nun kaderi hakkında bildiği, insanların Allah'a nispet ettiği Şey, sadece Allah'ın vahyettiği, kendine nispet ettiğidir. Bu nedenle kaderin mahiyetiyle ilgili Allah'ın vahyine dayanmayan her turlu beyan keyfidir ve bu yuzden yanlıştır.³⁴ Hasan, "Nihilistler"ın kader teorisine karşı İşlam'ın bütünlüğünü savunmak için bu dinin vahiy-le mukayyed oluşunu ele almaktadır.

Ona göre bu teoriyi çok güçlü biçimde çürüten tek gerçek, insanın dini yükümlülüklerinin olması gerçeğidir, yani Allah tarafından insana yol göstermek için vahyedilen emirler ve yasaklar; sevaplar ve günahlardır.³⁵ Bu yükümlülüklerde, Allah açık ve net olarak, kendisinin neye razı olduğunu ve insanın neyi arzuladığını ve insanın içinde olan çirkinliğin ne olduğunu ve Allah'a başkaldırının ne olduğunu açıklıyor. İnsanın *Allah'ın gözünde yanlış* olanı yapmaya muktedir olması gösteriyor ki, insanın ahlaki davranışı alanında Allah'ın takdiri, iradesi, bilgisi, insanın fiziki var oluş alanındakiyle aynı anlamlara gelmez. İnsana iyi olanı yapmayı öğretmekle, kötü olandan kaçınmayı emretmekle, Allah burada yani, iyilik ve kötülük alanlarında önceden takdir etmenin, O'nun öğretilerinin rehberliğini içerdiğini ve bu alanda kaderin O'nun emriyle tanımlandığını, O'nun emriyle sınırlı olduğunu açıklıyor.³⁶ Allah insanın uzun boylu olmasını yasaklamaz ya da siyah olduğundan dolayı onu cezalandırmaz. Bu sebepten sadece onun fizik varlığını belirten zorunluluk, Allah'ın kaderidir, bu konuda insan için iradenin paylaşımı, değiştirme gücü yoktur.³⁷ Bunu insanın ahlaki kaderine uygulamak, görünüşte Allah'ın vahyedilmiş öğretileri aracılığıyla kişi hakkında bir Şeyi arzularken, gizli olarak yazdığı kaderi aracılığıyla, onun hakkında zıttını arzuladığını kabul etmek demektir; ya da O, insana görmeyi, işitmeyi emrederken, diğer taraftan da insanın kör ve sağır olmasını önceden takdir ettiğini onaylamak anlamına gelir³⁸ ki, en büyük günaha olduğu gibi³⁹ bu, Allah'ın

mâ terekehüm fi lebsin min dinihim); 70, 7 (*femâ terake'llahu li'l-'ibâdi hucceten ba'de'l-kütübi ve'r-rusuli*).

³⁴ *Fe külli kavlin leyse aleyhi bürhânün min kitâbi'llâhi fe hüve dalâletün* (68, 13).

³⁵ Bak. 68, 6, gelen ve takip eden metnin içeriğinde.

³⁶ *Kadâuhü* (15. dipnota bak.) *emruhu bi'l-marûfi ve'l-adli ve'l-ihsani* ilh. (69, 11) sure 33: 38'i kaynak gösteren yazar kendisinin ustaca nükteli üslubu içinde Şöyle der: *ve emruhu kaderuhu ve kaderuhu emruhu ennehü lâ ye'müru bi'l-fahşâi* (70, 14). "Bilgi" hakkında bak dipnot 43; "irade" hakkında bak dipnot 66.

³⁷ Bak 77, 9 vd. (*fi'llu'llahi bihim leyse lehüm fihi takdîmu ihtiyârin velâ kudretun alâ tağayyurihi*).

³⁸ Bak. 69, 20; 74, 16 vd.

³⁹ Hasan'ın kullandığı akıl yürütme, "Allah'nın kendine atfettiği" ile, yani vahiy-le başalyıp biterken o sık sık, parentez olarak, ahlaki determinizmi savunanların Allah'ın açık beyanlarını tekzip etmeye ek olarak O'na en çirkin sıfatları atfettiklerini de ileri sürer

kendine atfettiği şeyin zıttını O'na atfetmek anlamına gelir.⁴⁰ Hasan'ın duruşunu, onun tavrına çok uygun düşen şu özlü söz çok güzel tasvir etmektedir: “*mâ nehâ'llahu anhu feleyse minhü*” “Allah'ın yasakladığı şey O'ndan değildir.”⁴¹ Kuşkusuz Hasan, kullandığı “Allah'ın emrettiği şeyin” de “O'ndan olmadığı” konusunda; diğer bir ifadeyle, günah işlemek kadar sevap işlemenin de insanın iradesine bağlı olduğu hususunda şüpheye yer bırakmaz. Allah'ın “hidayeti” rehberliği bu konuda belirleyici değil, daha ziyade öğretici bir faktördür.⁴² Fakat onun düşüncelerinin pragmatik yönü açısından, Hasan'ın özel bir vurgu ile, “Allah'ın yasakladığı şeylerde” ve “insanın kötü fiillerinde” kaderin mutlak belirleyici olduğu fikrini reddetmedeki ısrarı önemlidir.⁴³ Onu bir “bidatçı” olarak suçlayan “insanlar”ın ise kaderi, pratikte her fiile uygulayarak kendi kader teorilerini oluşturduklarında şüphe yoktur. Görüyoruz ki Hasan, kendi bencillikleri, ahlaksızlıkları, “günahkâr meyilleri, haince masiyetleri” için kaderi mazeret göstermeleri sebebiyle onları suçlamada tereddüt etmez.⁴⁴ Hasan'ın zamanında yerel idarecilerin veya resmi idarecilerin suiistimallerine ve kadere işaret ederek yaptıkları zulümlerine mazeret gösterme alışkanlığı kazandıkları, iyi bir otorite olan İbn Kuteybe tarafından bize aktarılmak-

(70, 15: *bi ekbahi's-sıfâti*). Bu noktada Hasan akıl yürütmelerinde az ya da çok tesadüfen, *adl* (Mutezile ekolünde çok temel bir kavram) kavramından hareket eder; krş. 68, 8 (*leyse bi zallâmin*); 73, 14; 74, 17; özellikle Hasan'ın deterministeri *el-muhâlifüne liemrillâhi ve kitâbihi ve adlihi* olarak tanımladığı yer (75, 6) ilginçtir.

⁴⁰ *Fe hel yedri hâülâi'l-cühhalü alâ men raddû! İnnemâ raddû ala'llahi teâlâ!* (81, 15).

⁴¹ Bak. 69, 7.

⁴² Bak 70, 9 vd. (*kad ce'ale fihim min'el-kudreti* ilh.); ve özellikle 80, 1 vd. Hasan sure 76, 3 (*innâ hedeynâhü's-sebile*)'e baş vurarak açıklıyor (*yekülü arrafnâhü't-tarika immâ en yeşkûra* ilh.) (71, 12).

⁴³ Bunun özellikle öğretici bir örneği Hasan'ın Allah'ın bilgisi problemini tartışma tarzında görülebilir. Teorik olarak tabii ki o, Allah'ın *ilminin* ne inananın ne de inmayanın kaderini belirlediğini kabul eder. Fakat onun muhalifleri açık nedenlerden dolayı, ilâhî ilmin olumsuz etkisini vurgular, Hasan'ın reddi doğrudan şöyledir: Allah'ın bazı insanların inançsız olacağını bilmesi, basitçe onların inançsızlığı, kendi özgür iradeleriyle (*bi-'htiyârihim*) seçeceklerini önceden bilmesi anlamına gelir ve neticede onlar eğer “dönmeyi” tercih ederlerse inançsızlıktan vazgeçebilme imkânına aynı eşitlikte sahiptirler (77, 11 vd.). Bu Allah'ın bilgisi kavramı için, iyileştirmeden daha ziyade uygun hale getirilmesi, Hasan'ın Hızır hikayesinde ve Münâfıkların durumunda (77 vd.) bulunduğu kanıtlar yeterince dikkat çekicidir, bunların her ikisi de “nihilistleri, Allah'ın *ilmini* münakaşa etmeye götürmüş görünüyor. [krş. İbn Şâhin, *Ferec*, s. 10 vd.]

⁴⁴ Bak. 68, 11 ve bu maddenin altına.

tadır.⁴⁵ Ortaya çıkan bu tablodan, “Güç ve zorbalık Allah’ın takdiri değildir”; “O kötülükleri emretmez”; “Hidayet Allah’tan ama kötülük insanın yaptıklarındandır!” gibi nükteli haykırışlara onun risalesinin neden taraftar olduęunu⁴⁶ daha iyi anlayabiliriz.⁴⁷

O halde Hasan’ın kanaatine göre, Allah’a ibadet etmesi için insana çağrı yapan ilâhî vahyin her parçasında, İlâhî mükâfatın her beyan edililişinde, “sen yapmalısın/olmalısın” ve “sen yapmamalısın/olmamalısın” ifadeleri aracılığıyla ahlaki özgürlüğün *zımnî* kanıtları ortaya konulmuştur. Fakat o daha ileri gidiyor ve *sarih* kanıt sunacağı için, hitabının uzunluğundan dolayı halifeden sabırsızlık göstermesini istiyor. O, Allah’a karşı kusurlarının sorumluluğunu (başkasına) kaydıranların aleyhinde “kesin kanıtlar” olarak Âdem, Musa ve Muhammed’in durumlarını ve hatta Kabil, Firavun, Hüdhüd kıssalarını naklediyor. Şöyle ki o, Âdem’in günahından bahsederken “Biz nefsimize zulmettik” sözüne başvuruyor, Halbuki Allah, “Bu Senin kaza ve kaderindir” dememişti. Aynı şey diğer bütün peygamberler için de söz konusudur. Onlardan hiç birisi, zaman zaman yaptıkları hataları, asla kendilerini bırakıp da Allah’a nispet etme yanlışını yapmadılar.⁴⁸ Fakat Hasan en kolay şekilde açık delilleri, muhaliflerin iddialarıyla çelişen verileri gösterme yöntemini kullanarak buldu. Buna göre, Kur’an’ın ifadeleri içinde Allah: *Ne istiyorsan onu yap* der

⁴⁵ *Kitâb el-Ma’ârif*, 225. İbn Kuteybe (s. 301) tarafından verilen Kaderilerin listesinin başındaki iki adam, Ma’bed el-Cühenî ve Atâ b. Yesar tarafından Hasan’ın ilgisine sunulmuş olması dikkate değerlidir. Metin okunduğunda, pratik teolojinin bir problemiyle ilgili, hocalarının görüşünü soran (feyes’elânihî) iki öğrencinin varlığıyla ilgili bir izlenim edinilmektedir. Her halukârda o, soruya risalemizin terimleriyle cevap verir: *kezebe a’dâullâhi*. (İbn Kuteybenin “Kaderiye” listesindeki üçüncü isme, Amr b. ‘Ubeyd, dikkat edilmelidir ki, o, gerçekten Hasan’ın bir talebesi olarak bilinir). Ben metindeki *mülûk*’u, Halifenin idarecileri ve onların ikinci dereceden yardımcıları olarak kabul ediyorum.

⁴⁶ Bu tek taraflı tavrın bir etkisi Hasan’ın bir çağdaşı Davud b. Ebî Hind’in ifadesi içinde görünebilir; onun aktardığına göre Hasan (risalemiz tarafından öne sürüldüğü gibi “hem Allah’a bağlılık, hem de saygısızlık ifade eden işler”den daha ziyade) “Allah’a saygısızlık ifade eden işler” dışında her şeyin kader tarafından belirlenmiş olduğunu düşünmektedir; Murtazâ, s. 12, 1. 3 altta: *küllü şey’in bi kadâillâhi ve kaderihî ille’l-me’âsî*. (bu cümle oldukça meşhur olan Agadic söylemin neredeyse kelimesi kelimesine tercümesi gibidir: *hak-kol bide shamayim hûs miyyir’at shamayim* (Bab. Ber. 33b); fakat bu iki ifadenin genelde tarihsel dinî durumların benzerliğinden yola çıkarak formüle edildiğini söylemek oldukça zordur.

⁴⁷ Bak. 69, 8; 71, 18 (*el-hüdâ min’a’llah ve’d-dalâl min’el-’ibâd*); krş. Dipnot 36.

⁴⁸ Bak. 72, 5-12; 71,15 vd; 82, 16-19 ve dipnot 15.

(“Senin üzerine önceden neyi takir etmişsem [kadertu] onu” değil); veya *takdir ve hidayet eden O’dur* der de (sapıklığa götürmek için takdir eden O’dur demez); veya *dileyeni inanca erdiririm, dileyeni inançsızlığa demiştir* de (“dilediğimi inanca erdirtirim, dilediğimi de küfre” dememiştir); veya *yaptıklarına bir mükâfat olarak* demiştir de (“içine koymuş olduklarımdan dolayı”, ya da “senin hakkında yazdıklarımdan [ketebtü] dolayı” dememiştir).⁴⁹

“Nihilistlerin”, *kendi* kader teorilerinin de Kur’an’ın öğretileri üzerine kurulduğu iddialarının yanlış olduğunu kanıtlamak Hasan için o kadar da kolay değildir. Onun dinî bilincine göre, böyle bir iddianın saçmalığı elbette beklenen bir sonuçtur. Hiç Allah’ın sözü kendini yalanlayabilir mi; Hiç “en mükemmel vahy”in öğretilerinden biri diğeriyle çelişebilir mi?⁵⁰ Fakat Hasan’dan sonraki İslam öncülerinden pek çoğunun tecrübesinde olduğu gibi –bu konuda Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki benzer çabalara işaret etmeye gerek yoktur- vahyin kendi içindeki teolojik tutarlılığı, ancak düşünce eksersizine dayalı yorumlarla sağlanabilir. Oldukça ilginçtir ki, Hasan, tezi için seçtiği pek çok Kur’an ayetine, antitezleri desteklediği öne sürülen birkaç ayetin tevilinden daha az yer verir.⁵¹

Burada bir yorumcu/müfessir olarak şaşılacak şekilde yetenekli ve becerikli bir Hasan çıkıyor karşımıza. Belki de bizi bu düşünceye sevk eden, kendisi Arap kökenli olmayan birisinin, karşıtlarının “argümanlar”ının temelinde sadece vahyi yanlış yorumlamaları değil, aynı zamanda bazı yerlerde Kur’an da kullanılan dili anlamadaki yetersizliklerinin de olduğunu göstermesiyle ortaya koyduğu öz güveni ve duyarlılığıdır.⁵² Allah Kur’an’ı Arap dilinin özelliklerinden anlayan insanlara indirmiştir. Hasan gerektiğinde Arap şiirinden ve hatta günlük kullanımlardan verileri kendisi açıklamaktan çekinmez.⁵³ Kur’an’a göre insanların çoğu “cehennem için” yaratılmıştır; hiç kimse Allah’ın “izni” olmaksızın inanamaz; “Allah istemeksizin” insan iyiyi seçemez –bunları ve benzeri ifadeleri deterministler kendi iddiaları-

⁴⁹ Bak. 69, 14; 69, 21-70, 3; 70, 14 vd. Kur’an ayelerine (alıntılanmış olan düzen içinde) başvurulmaktadır: Sure 41: 40; 87: 3; 18: 29; 32: 17. *Ketebtü=Kadertu* olduğuna dair Goldziher’in görüşleri için bak. De Vilieger, *Kitab el-Kader*, ZDMG 57, s. 396 vd.

⁵⁰ Krş. 70, 16-71, 2.

⁵¹ Risalemizde Kur’andan aşağı yukarı 90 kadar ayet tartışılmaktadır, sadece 10 ya da 12 kadarı *mimmâ yünâzi’unâ* (veya *yücâdiünâ*) *fîhi*; onların Hasan tarafından yeniden yorumlanmaları metnimizin 72, 13 den 82, 12’ye kadar büyük bir bölümünü tutmaktadır.

⁵² Fars soyundan olan Hasan’ın Farsça konuşabilme ve yazabilmeyi unutmadığı (veya sonradan öğrendiği) görülüyor (bak. İbn Sa’d, s. 123, 12; *fê kâle bi’l-fârisiyyeti*, ve krş. Schaeder, s. 47 ve 49).

⁵³ Bak. 76, 20-77, 3 ve 79, 8 (ve *kad tekûlü’l-arab*)

nın kanıtı olarak ileri sürmüşlerdir. Fakat bunlar doğru anlaşıldığında onların iddialarının tam karşıtını kanıtlar. “İçin” anlamındaki Arapça *li* edatı, sadece amaç, maksat ifade etmek, aynı zamanda netice, sonuç ve nihayeti de ifade eder; Arapça *izn* (izin vermek) kelimesi, *tahliye* (serbest bırakma) kelimesi ile eş anlamlıdır, dolayısıyla giriş verme, kendisiyle baş başa bırakma, müdahale etmekten çekinme fiillerini de içerir; gerçekte, insanın iyi şeyleri seçmesinin önkoşulu olarak Allah’ın “iradesi”, O’nun iyi olanı insana öğretmeyi ve açıklamayı istemesi anlamındadır.⁵⁴ Hasan kaderin, ahlakî davranışlarda mutlak belirleyici olduğu ön-kabulüne delil gösterilen Kur’an ayetlerini birbiri ardınca ele aldıkça onlar, onun yorumları ışığında, hür irade öğretisine ilave desteğe ve güce dönüşürler ki bu öğretinin Müslümanlar arasındaki kurucusunun Hasan olduğu rahatça iddia edilebilir. (72. dipnota bak).

Hasan’ın kendisi için Ahlakî Determinizm ve Hür İrade tartışması, teorik alana özgü bir teoloji problemi değildir. Daha önce bu tartışmanın bir tarafında yer alanların güçlü siyasi bir grup olarak takdim edildiğini gördük ve biri eğer hayatın değilse de özgürlüğünü riske etmeden onlardan birine veya tümüne hücum edemez. Sünni yazarlar, tabii ki özel bir küçümsemeyle birlikte Kaderî hareketin iki önderinin isimlerini; Ma’bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşkî, olarak zikrederler. Birincisinin Hasan’ın bir dostu, belki de bir öğrencisi olduğu görülüyor, ikincisinin de Ma’bed’in bir talebesi olduğu söyleniyor. Hür irade doktrinine bağlılıklarından dolayı her ikisinin de ölümlerine hükmedildiği rivayet edilir.⁵⁵ Hasan da tehlike içinde olduğunu sadece Abdülmelik’in –ki onun, H. 80 yılında Ma’bed’in ölüm kararından sorumlu kişi olduğu söylenir⁵⁶- mektubundan değil, aynı zamanda özellikle mektubunu Hasan adına Halifeye teslim ettiğinde Haccac’ın yaptığı hararetlı savunmadan çıkarmış olmalı.⁵⁷

⁵⁴ Bak. 76, 16 vd.; 73, 11 vd. ve 16 vd. Başvurulan Kur’an ayetleri şunlardır (yine iktibas edildiği düzende): sure 7: 179; 10: 100; 81: 29. (krş. Not 66.)

⁵⁵ İbn Kuteybe, s. 244; (Şehristânî, s. 17); Murtazâ, s. 15 vd. Ma’bed’in Hasan’la ilişkisi hakkında krş. *Kitab el-Ma’ârif*, s. 225 (dipnot 45) ve İbn Asâkir (Ritter s. 60). Gelecek nota bak.

⁵⁶ Tağriberdî, *Nücüm* (ed. T. G. J. Junboll ve B. F. Matthes) 1, s. 222, (krş. H. Steiner, *Die Mu’taziliten*, s. 29, not 2); yine bak. Goldziher, *Vorlesungen*, s. 98 vd.

⁵⁷ Dipnot 10. Çağdaş bir hayranı, hükümetin misillemede bulunacağı tehdidi ile Hasan’ın kader konusundaki önceki duruşunu nasıl değiştirmeye gayret ettiğini anlatır, Taberî, s. 2492, 16: *haddestuhü bi’sultân*. (İbn Sa’d, s. 122, 3’deki eklemeye çok bilgilendiricidir: *fekâle lâ e’üdü fhi ba’de’l-yevme*- Sünni dindarlığın terimleri içinde Hasan’ın şöhretinin “gizlenmesinin” açık bir örneği! Yine bak. S. 122, 4 vd.). Murtazâ, Eyyüb’ün ifadesine dikkat çeker: *ve kâne’l-Hasanu fi za’mâni ‘uzmi’l-hatari min benî umeyyati ve rubbemâ yettekî* (son cümlecik risalemiz tarafından şüpheli hale getirilmiştir), *Münye*, s. 15.

Bununla birlikte Hasan kendini sınırlamaya çalışmaz ve söylemedik bir şey bırakmaz. Onun “nihilistler”e kalamî reddiyesinde olduğu gibi onları şahsi kınaması da saldırganca ve hararetlicedir. Hasan onları, Muhammed zamanındaki putperestlerle karşılaştırır ki, o da onların kötülüğünün babalarının yollarını takip etmekte olduğunu söylemişti.⁵⁸ Bir yerde o, belîğ bir biçimde, onların itirazlarının (redd) Allah’a karşı döndüğünün farkına varıp varmadıklarını sorar. O halifeden, kendini, kaderin anlamını bilmeyen, onu sadece kendi ahlakî sorumsuzlukları için bir mazeret olarak kullanan halktan ayırmasını rica eder. Nihilistler, Müslüman olarak görevlerine ve sorumluluklarına karşı kalplerinde ortaya çıkan isyanının peşine düşerek, hevesle Kur’an’ın müteşabih ayetlerini araştırdılar.⁵⁹ Onlar batılın serbestlik ve hafifmeşrepliğine bir de gerçeğin sorumluluğunu kendi üzerlerine alma isteksizliği iliştiirdiler. Bu arada onların içtensizliği, koruduklarını iddia ettikleri doğru ilkeyi yalanlamalarından ortaya çıkıyor. Onlar, Allah’ın kaderine terk etmeksizin kendilerine iyi bakıyorlar. Onlar, çıkarlarını korumak, maddi menfaatlerini artırmak için ihtimamın ve ihtiyatın her yolunu kullanıyorlar Fakat söz konusu onların manevî iyiliği olduğunda, onu kadere bırakıyorlar. Dinin emirleriyle karşılaşınca onlar, alınlarına “said” veya “şakî” diye yazılmış olan kader kaleminin yazısına işaret ederler.⁶⁰ Allah’ın çağrısı sebebiyle onlara inanmaları, itaat etmeleri, dönmeleri için nasihat edildiğinde onlar, yüzüzlükle ve hastalıklı inançları içinde, Allah’ın kaderi tarafından iradelerinin ezildiğini, gayretlerinin engellendiğini, niyetlerinin boşa çıkarıldığını söyleyerek karşılık verirler.⁶¹

⁵⁸ Bak. 70, 4 vd. (sure 7: 28’i kaynak göstererek, ve *lekad kâle zâlike kavmun fe’âballahu aleyhim*)

⁵⁹ Bak. 82, 1 (dipnot 40); 68, 16-69, 1; 72, 14 vd.

⁶⁰ Bak. 75, 6-76, 2. *ceffeti’l-aklâmu ve kütibe ale’l-cebîni* ifadesi “nihilistlerin” kader kavramının eski Arap kaderciliğinin hala baş ağrıtıcı alametlerini ne kadar çok taşıdığını özellikle açık hale getirir. Bununla birlikte Sünnî Hadisinde bazı ifadelerin yansımaları bulunabilir.; bak., örneğin, Buhârî 4, s. 251, *Bab ceffe’l-kalemu*; yine bak. Goldziher, ZDMG, 33, s. 623, not 1; ve 57, s. 398 vd. (Goldziher’in *in den alteren Kadar-Sprüchen des Islam finden wir sie* –Yani, alna yazılmış kavramı- *noch niht* ifadesi şimdi bizden önce metinde kavramın ortaya çıkışı ile doğrulanmadı. Onun paralel olarak hem Hint literatüründe, G. Tarafından işaret edilir, hem de Eski Ahitte –Ez. 9: 4; krş. Is. 4: 3-dikkat çekişi, kendi içinde bir eleştirel araştırma ister ve hak eder).

⁶¹ Metnimizin etkileyici bitimine bakılmalı -ki burası aynı zamanda risalenin duygusal zirvesinin formlarıdır- (82, 1 vd.) ve tam olarak değerlendirmek için orjinallği içinde okunmalıdır.

6. OTANTİKLİĞİ

Hasan'ın mesajının güçlü sesinin kendinden sonraki kuşaklarda gelişen Müslüman teolojinin muhtelif branşlarında yankılanması kaçınılmazdı. Bu, metnin aslına uygunluğu/otantikliği sorusunu sormayı oldukça zorlaştırıyor gözükmektedir. Gerçekte ise, böyle bir soru hemen hemen hiç mevcut değildir. Yukarıda zikredilen Şehristanî'nin açıkça editoryal olan mülâhazaları bir yana, dokümanın sahilliğinden şüphelenmek için herhangi bir makul zemin ortaya çıkarmak zordur. Risale ilk satırından son satırına kadar tarihî gerçeklikle uyumludur. Hem Abdülmelik adına bir mektup, hem de Hasan'a atfen bir mektup uyduran, ayrıca herkesin nefret ettiği Emevî kumandan Haccac'ın, kendisine itibar edilen Hasan'ın görüşlerini onayladığı ikinci bir mektup nüshası oluşturma zahmetine giren sonraki dönemden bir kelimacıyı bunları yapmaya sevk eden şey ne olabilir ki?

Fakat biz yalnız başına iç kanıtın testi yoluyla gitmiş olsak bile, Hasan'ın istikametini, kesinlikle onun çağına, takriben kesinlikle onun temsil ettiği bilinen takvasının biçimine ulaşmış oluruz.⁶² Hepsi tamam, fakat Hasan adına daha sonraki bir dönemde hür irade tezini savunmayı üstlenen birinin, o tezin klasik temsilcileri olan Mutezile'nin rasyonalizm ve şematizminden korunmuş olması-ki bizim risalemizin böyle olduğu görülüyor- tasavvur edilemez. Mutezilenin argümanlarının ortak ana noktalarını yeniden hatırlamak iyi olacaktır. Onlara göre, ilahi adalet sıfatını a priori axiomatic bir düşünce yapan *akıldır*, bu sebepten Allah mecbur olur, *yûcibe aleyhi*. O, akıl tarafından sadece yaratıklarına istediklerini yapma özgürlüğünü vermekle değil aynı zamanda işlerini de onlar için muhtemel en faydalı şekilde (*el-aslah*) sonuçlandırmakla yükümlü tutulmaktadır. Diğer taraftan akıl, insanın iyiyi ve kötüyü vahiyden bağımsız olarak ayırt etmesini gerektirir.

Bütün bunlar risalemizin yazarına yabancıdır. Biz gördük ki, onun hür iradeyi savunmadaki yegâne kriteri vahiydir. Ona göre Allah'ın sözü karanlığa nazaran ışık, ölüme nazaran hayattır. Bir yerde o, ahlakî determinizme inanmanın, Allah'ın öğretilerinin insanoğluna aktarılmasını geçersiz ve anlamsız kılacağını ifade etmişti.⁶³ Onun kaderi ele alış biçimi, insan merkezli/homocentric olmaktan daha çok Allah merkezlidir/theocentric; o, insan aklından değil, Allah'ın beyan edilmiş iradesinden başlar. O, mükâfat ve ceza için ilahi ölçüleri temel alan bir adaleti savunur, fakat her şeyden önce bu, vahiy tarafından tasdik edildiği içindir, yoksa Mutezile'nin aritmetiksel adalet anlayışı dolayısıyla değildir.⁶⁴ O, mutezilenin temel düşüncelerinden

⁶² Bak. Dipnot 5, 45, 46, 57, ve 67, 72; yine bak. Ritter, 61 vd.

⁶³ Bak. 70, 7 ve 74, 22-75, 1

⁶⁴ Yazarın getirdiği delillerde muhaliflerine karşı *adl* kavramını kullanırken, bu kavramın onun kullanımında daha sonraki dönemdeki metodik sertliğine ve terminolojik gücüne henüz ulaşmadığını görmüştük (39. dipnot). Bu tespit, Mutezili sistemin diğer bir ana

biri olan “Allah’ın yapması gereken şeyler” veya “yapamayacağı şeyler” olduğu düşüncesinden korkmuş olmalı.⁶⁵ Hatırlayacağımız gibi ona göre, insan ancak kendisine Allah öğrettiği ve vahyettiği için doğruyu seçebilmekte ve doğruyu bilebilmektedir.⁶⁶ Salih kişilerin çektiği sıkıntıları açıklamayı ya da günahkârın müreffeh hayatını makulleştirilmeyi de hedeflememektedir. *El-aslah* düşüncesi, hem kelime, hem de mana olarak onun bilmediği bir şeydir.

Daha sonraki dönemlerde, risalemizin Müslüman okurları, yazarın hür iradeyi savunduğu kadar determinizmi de savunur görünmesi sebebiyle şaşırılmış görünüyorlar.⁶⁷ Plato’nun yeterince tutarlı bir Stoacı olmadığını bulmak birileri için sürpriz olabilir. Yazarımızın tam da bu tutarsızlığı, onun tarihsel gerçekliğini ortaya koymakta, İslam’ın ilk döneminin mantığını açığa çıkarmaktadır. Onun dini dehası, insanın sadece Allah’a ibadet etmesinde, iyi ve kötü, dürüstlük ve erdemsizlik arasında seçim yapmada özgür olduğunun farkına varabilmiştir. Burada bir ahlaki-didaktik kavram olarak Allah’ın iradesi, O’nun takdirinin mutlaklığını bozmaktadır. Yazarımız da İslam’ın bu devrimsel başarısına, kendi zamanındaki ve çevresindeki yerleşik Arap temayüllerine karşı koymak için kahramanca ve sıkıca sarılır. Fakat o kendi başına, bütünüyle kaderin tarihsel atası *dehr*⁶⁸ kavramının üstesinden gelemecek kadar cahiliye dönemine çok yakın yaşamıştı. İnsanın fiziki varlığı, maddi refah ve sıkıntıları, hala kaderin mutlak kontrolündedir. Zina olayında çocuğun kaderin ürünü olduğu hususunda yazarımız açıkça, “nihilistler”le ittifak eder; ancak ona göre zinakâr, çocuğun dünyaya gelmesine sebep olduğundan dolayı değil, Allah’ın emrine itaatsizlik ettiğinden dolayı cezalandırılmıştır.⁶⁹

ilkesi olan *akl* terimi için daha da daha doğrudur, bu terim risalemizde bir yerde geçer ve daha çok kozal bir anlam sözkonusudur (74, 19).

⁶⁵ Sure 6: 35’e başvurarak yazar yine şöyle der: *lev şâe en yecbûrahüm ale’t-tâ’ati lekâne kâdiran* (76, 6).

⁶⁶ Bak. 71, 3; 73, 17 (*femin meşietihî lene’l-hayra kable en neşâe en (=ennehu) dellênâ aleyhi ve beyyenehu lenâ*) bak dipnot 42.

⁶⁷ Şehristânî, s. 32, 3 altta (*ve’l-aceb*). (Massignon, *Essai*, s. 173:). Hasan’ın öğrencilerinden biri onun bazen özgürlük, bazen determinizm düşüncesinde olduğunu, dolayısıyla karıştırdığını (*kâne muhallitan*; belki de *muhalletan* “karıştırdı”) söyleyerek kendi pozisyonunu savunurken hocasına vefasızlıkla suçlanmıştır (elbette ölümünden sonra). Tabersî, *İhticac*, Massignon, *Recueil*, s. 4, 15’de iktibas edilmiştir.

⁶⁸ Bak. WZKM 30, s. 60 vd.

⁶⁹ Bak 74, 2 (*ve leyse yüeddibu’llahu’z-zâniye ‘ale’l-veled*). Zinâkâr ile Allah’ın iradesiyle ürün alabilmek için başkasının tarlasına tohum eken arasındaki ilginç benzetmeye dikkat et.

Bununla birlikte maddi refah ve sıkıntı alanıyla sınırlandırılmakla kader, yılm ve çaresizlik konularında keskin hudutlarını kaybetti. Muhammed'in devrimci hareketiyle kader, Allah'ın kaderi haline geldi ve bunu aslında yazarımız her zaman muhaliflerine karşı öne sürmüştür. İnsanın Dini-ahlaki alanın dışındaki kaderi, başarı ve başarısızlık, mutluluk ve mutsuzluk değişkenleriyle birlikte hâlâ bütünüyle ilahi hüküm tarafından belirlenmektedir. Fakat bu Allah'ın bir iradesine dönüşmüştür. Öyle bir ilah ki, insanı kaybettiklerinden dolayı ümitsizliğe düşmesin, ve elde ettiklerinden dolayı da sevinç sarhoşluğuna kapılmasın diye yaşamındaki neşe ve kederlerle imtihan etmektedir. İnsanın kalbi "geniş" veya "dar" yaratılmıştır, fakat sadece kendi irade ve gücüyle başardıklarının ve başaramadıklarının mükâfat ve cezasını göreceklerdir.⁷⁰ Kör kaderin kamış-yazısı, sünnetullah kavramı ile yol gösteren ve deneyen, cezalandıran ve ödüllendiren, yardım eden ve yardımsız bırakan Allah'ın hükmü ile yer değiştirmiştir.⁷¹

Risalemiz yazarının karşı karşıya kaldığı kelamın bu konuda süre giden problemlerine daha sistematik cevaplar bulmak ve fikri tartışmalar için daha yöntemsel araçlar geliştirmek İslam'ın gelecek nesillerine kaldı. Onun teklifleri salt bir ilk adım niteliğindediydi ve ilk adım olmaları sebebiyle İslam'ın ilk müesseseleri için gereklidiler. Fakat tam da bu noktada onun otantikliğini en güçlü teste tabi tutacak husus yer alır. Risalemizde yazarın, bir sufi önder olduğunu ortaya koyan emareler bulunabileceği gibi onun Mutezili bir önderi olduğunu gösteren başka emareler de çıkarılabilir. Bununla birlikte tümü göz önüne alındığında bu etiketlerden herhangi biriyle onu damgalamak için yeterli temel yoktur. Onun risalesi bir ekol, bir şema, bir terminoloji grubuyla ilgili olmaksızın hazırlanmıştır. Bu, İslam'ın temel prensiplerini tehlike altında gören, onun umut içeren mesajının ve emir ve nehiyelerinin dayandığı ruhu Muhammed öncesine giden bir muhafazakârlıkla ilga edilmiş bulan bir İslam vaizinin spontane çılgılığıdır.⁷² Mutezile ekolünde kader, rasyonalizmin, belki daha

⁷⁰ Bak "s. 80, 1. 3-6"; krş. 27. üstnot.

⁷¹ Yazarın *şerhu's-sudür*'u bu yönden tartışması (79, 10-81, 12) özellikle ilginçtir. Bu, Hasan'ın kaderle ilgili kelâmî tartışmayla ektiği tohumun hem sufi dindarlığı, hem de Mutezili diyalektik içinde kolayca nasıl neşvünemâ bulabileceğini göstermektedir. Dikkat çeken pasajlarla krş.: 74, 8 vd. (... ve *ennehu mübtelinâ fi hâzihi'd-dünyâ i'ş-şiddeti ve'r-rehâ...likey lâ ne'sâ* ilh.); 79, 2 vd. (*fe hâzihi sünnetullâhi*); 80, 7 vd. (*velem yezkürullâhu lehum zâlike liyakta'a recâehüm velâ liyü'yisehüm min rahmetihî ve fadhilî ilh.*) ve yine daha kararlı biçimde 81, 8 (*lem yec'ali'lumûra hatmen ale'l-'ibâd ilh.*)

⁷² İslam (toplumunun) bölünmeye, parçalanmaya karşı korunmuş olduğu tezinin, Müslüman ortodoksi tarafından nahoş karşılanır hale gelmesi, İslam tarihinin ve genel olarak dinler tarihinin büyük bir ironisidir ki, önceki birkaç parlak istisna dışında Abbasi

doğru bir ifadeyle akılcılığın kendisini dogmatik bir kudret kavramına ve Kur'an'ın köktenci yorumuna karşı korumakta kullandığı kapsamlı bir sistem haline geldi. Diğer taraftan sufizmde kader, *tevekkül* bahsi içinde ele alınmış ve dini pratiklere, niyet ve meditasyona nazaran kadere ikincil derecede önem atfedilmiştir. Risalemizin yazıldığı zamanda henüz bu seviyelere ulaşılmamıştı. Bu dönemde ahlaki sorumluluk ve müminin pragmatik öz disiplini hala en büyük ihtiyaç, son putperestliğin kaderci müntesiplerine karşı kendini güçlendirmiş genç İslam'ın en hayati meselesiydi.

7. METİNLE İLGİLİ OLARAK

Profesör Ritter, böyle önemli bir dokümanı istifademize sunduğu için teşekkürlerimizi hak etmiştir. Fakat onun sunduğu metin, bütün olarak takdire şayan iken, ayrıntılarda kendinden beklenen pek çok şeyi ihtiva etmez. Açıkça onun niyeti el yazması materyalin kapsamlı bir metin kritiğini üzerine almak ya da metnin sıkıntılı kısımlarının böyle olduklarına işaret etmek değildi. Aşağıda risaleyi anlamamıza katkı sağlayacak pasajlara ve kolayca giderilmesi mümkün âşikâr okuma hatalarını içeren kısımlara tercih önceliği verilerek, bu tür sıkıntılı kısımlardan bir kesit sunulmaktadır.

S. 71, 1. 16: وقال الله فرعون arasında kaybolduğu belli bazı kelimeler vardır; bu muhtemelen انه bağlacıdır. Aynı ihmalin aşağıda görüleceği üzere metnimizde iki defa daha vuku bulması hayret vericidir

halifeleri kendilerini bu görüşte buldular ve Emevî seleflerinden biri tarafından şiddetle bu konuda ayıplandılar. Fakat risalemizin ortaya çıkardığı bir şey varsa o da, kader ideolojisinin Muhammed'in hareketlerinin doğrudan ve kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmış olması gerçeğidir. Ayrıca burada, Alfred von Kremer'den (krş. Onun *Kulturgeschichtliche Streifzüge*, s. 2 vd.) bu yana tekrarlı gelen onun dış kaynaklı bir ideoloji olduğu teorisi sonsuza dek olmak üzere bir kere daha geçersiz kılınmaktadır. Özellikle Sünni yazarların isteksiz -ve bu yüzden de daha fazla doğruluğuna güvenilir olan- şahitliğiyle birleştiğinde risalemizden elde ettiğimiz bu konudaki delil daha da karşı konulmaz olur. Elbette biz onlardan sıklıkla, ulu ve şerefli Hasan'ları hakkında zemmettikleri Kaderiye mezhebinin kurucusu olarak söz etmelerini çok fazla bekliyor değiliz. Fakat eleştirel bir gözle bakılırsa görünür ki, onların redleri yalandır, (Taberî, 2493, 20; *el-Hasan zayyakahû'l-kaderiyyetü*, İbn Sa'd, 127, 21; kâne ehlü'l-kaderi yentehilüne'l-Hasan...ve kâne kavlühü muhâlifen lehüm). Öyleyse aksine bir kanıt bulunmadıkça Kaderî mezhebin metnimizin gün ışığına çıkardığı dindarlık anlayışı içinde yeşerdiğini ve Hasan el-Basrî'nin de bu mezhebin ruhanî lideri olduğunu düşünmek zorundayız.

S. 72, 1. 2 vd.: Kur'an'ın (Sure 41: 17) ayetinin eksik bir şekilde iktibas edilmesi, yazar tarafından yapılmış olamaz. Dolayısıyla tam hali: فاستحبوا العمي علي الهدي فاستحبوا العمي علي الهدي فاخذهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون وكان بدء العذاب استجابهم العمي 1:4'deki استحقاقهم العمي و كان بدء استحقاقهم العمي 1:4'de çok beceriksizce yapılan bir karışıklığa sebep olduğu görülür. Metnin orijinali, وكان بدء العذاب استجابهم العمي şeklinde olduğunda şüphe yoktur. –Satır 6: فيبتغى kelimesinin metinde yer alması tamamen ihtimal dışı olmasa da, اقدم bağlamında düşünüldüğünde uzak bir ihtimal görülmektedir. فيبتغى okunmalı. –Satır 15: takip eden bitiş fiili ابتغاء mastarından türetilmiş olmalıdır, dolayısıyla orijinalinde فيبتغون şeklinde düşünülmüş (فابتغون) değil olduğunda kuşku yoktur. krş. S. 67, 1. 15.

S. 73, 1. 1: Ben metnin bozuk bir senaryo (scriptio defectiva) olduğunu varsayıyorum, fakat eğer böyle değilse mevcut hali de doğrudur (اثبات = اثبات). –Satır 8 vd.: Kur'an ayetlerinden farklı, fakat çok benzer iki şeyin (Sure 10: 33 ve 40: 6) karışması aslına uygun olmalı, çünkü yazar hafızasından iktibas yapıyor. Bununla birlikte 1. 15'de durum tersinedir ve pasaj انك منكم ان silinmiş olmalı. Müstensih, Sure 81: 28 ile başlayıp doğru yazarken, aynı şekilde انك منكم ان ile başlayan Sure 74: 37 ile yanlış olarak devam etmiştir; ancak mevcut bağlamı için düşünülmüş olması oldukça zordur. Yazar tarafından yapılan hata, daha önce de Sure 74: 37'de yapıldığı gibi (s. 70, 1. 9) pek tabiidir. –Satır 16 vd.: انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء لنا pasajı sufi düşüncenin incelikli bir sloganı gibi seslendirilir ve bu, belki de bazı müstensihlerin bu yolla yazması nedeniyledir. Fakat bu mevcut hali kesin olarak yanlıştır. صدق الله انه لم تكن لنشاء الخير ان يشاء الله لنا: Şöyle okunmalı.

S. 74, 1. 1: انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا den sonra عليه eklenmeli (krş. انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا az ön geçmişti). –Satır 8: انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا metnin orijinalinde انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا tahmin ediyorum. –Satır 9: انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا tabirinde üçüncü kelime, ikinci kelimenin sehven yazılmış bir doğrusudur (Doğulu müstensihlerin alışkın olduğu bir yöntem).⁷³

S. 75, 1. 8: son derece ihtimal dışı olan انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا ifadesi bazı müstensihlerin yanlış noktalamasının sonucudur, olması gereken noktalama ise انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا çok benziyor (bak. Lane, VII, s. 2608, col, 1). –L. 12: انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا (değil) 1. 16'da olduğu gibi. –Satır 18: انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا kelimesinin زانها'nın basit bir yazım hatası olduğuna inanıyorum (müennes son ek tabii ki الدار'a işaret etmektedir).

S. 76, 1. 15: انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا cümlesi 1. 14'den yanlış yerde olduğu görünüyor anhem kelimelerini takip ettiği için yapılmış olabilir.

S. 77, 1. 9: انك منكم ان يشاء الخير ان يشاء الله لنا'in bir tekrarı olan انهم علم الله انهم burada (انهم burada sadece yanlış yazılmıştır). Yanlış ekler bazı müstensihleri, cümlenin sonundaki müennes son eki müzekker bir son ekle değiştirerek -ki bunu Allah'ı göstereceğin diye yapıyorlar-, “düzeltmeye sevk etmiştir. Şüphesiz cümle orijinalinde;

⁷³ Krş. Örneğin İbn Şahin, *Ferec*, s. 31, 9: وان عدلت فينا = ve benzer pek çok yerde.

diye yapıyorlar-, “düzeltmeye sevk etmiştir. Şüphesiz cümle orijinalinde; التي لا سبيل التي لا سبيل لهم الى تجاوزها okunmalı. –Satır 12: الايمان lafzının müellif tarafından tasarlandığında şüphe duyuyorum. Bağlam, belki de الانصاف gibi hemen onu takip eden العدل ile eş anlamlı bir kelimeye ihtiyaç duymaktadır.

S. 78, 1. 7: ما بنقص ifedesi bağlamı manasız kılmaktadır. Bir sonraki satırda olduğu gibi ما ببعض şeklinde okunmalı (yanlışlığa 1. 9’daki نقص sebep olmuş olabilir).

S. 79, 1. 4: yine bir انه الله lafzından sonra yukarıda iki defa olduğu gibi unutulmuştur. –Satır 10: في (في yerine). –Satır 17 vd.: وسعهم kelimesi ووسعها’nın açıkça yanlış basılmışı gözüküyor; 186 yerine 286 ve بها yerine بهم olarak alıyoruz. Sn.80, 1. 3-6: Pasaj, neşredilen metinde kötü bir biçimde karışmış. Bağlam dikkatlice incelendiğinde, müstensih’in yazdığı metin için 1. 4’deki ضلاله kelimesine ulaştığı zaman, gözünün 1. 6’daki ضلالته’ya kaydığı ve bu iki kelime arasındakileri atladığı anlaşılmaktadır. (Zira burada verilen kalbi sıkıştıran şeylere paralel olarak kalbi genişleten şeylerin açıklamasının geçmesi gerekiyordu). التوبة kelimesine geldiğinde hatasının farkına varır ve pasajın burasında ihmal edilen kısmı araya sokar, fakat التوبة في عاجل kısmını tamamen tekrarlaması gerekirken bunun yerine ifadenin sadece başlangıç ve sonunu tekrarlamıştır. Bu durum, aşağıdaki sıralamada görülebilir:

Orijinal Metin

ومن ترك ما امره الله به من الطاعة وتمادى في كفره و ضلاله جعل الله صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء عقوبة منه له بكفره و ضلالته في عاجل الدين و هو مع ذلك مطبق للابانة والتوبة مأمور بها مدعو اليها

Basılan Metin

ومن ترك ما امره الله به من الطاعة وتمادى في كفره و ضلاله في عاجل الدين و هو مع ذلك مطبق للابانة والتوبة جعله الله صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء عقوبة منه له بكفره و ضلالته مأمور بها مدعو اليها

S. 81, 1. 12: فمن yerine فيمن oku ve cümlelerin bitiş işaretinin yeri بهذا القول kelimelerinden önce değil, sonra okunmalıdır. –Satır 14: (الرسل) gösteren) تدعوهم daki tekil müennes kullanım çok gariptir. Ben يدعوهم (يُدعونهم yerine) değil يدعوهم olduğunu düşünüyorum.

S. 82, 1. 12: حرم’den sonra الله ilave et (yoksa basan tarafından mı unutulmuş?). –Satır 15 vd.: له: ان ثم ان على نبيه الان ثم ان له: ifadesi oldukça imkânsızdır. Bunun öncesinde müellif, Kur’an’dan “nihalistler”in kader ve emrin uyuşmazlığını ispatladığını söyledikleri bir örnek alıntılanmıştı: Muhammed kaderin zorlaması altında, Allah’ın emrine rağmen birine izin verir ve bu sebepten azarlanır. Burada aynı örneğin, sadece Allah’ın emrine rağmen Muhammed’in birine izin vermesi kısmı alıntılanmış. Bu sebepten على نبيه الان ثم ان لهم ilh. şeklinde okunması, bu kelimelerin emne ait bütün sıkıntılarının iki tür yazım hatasına indirgenebileceği görülecektir: (a) müstensihlerce yapılmış ekleme, atlama veya yanlış

yere koyma hataları ve (b) yanlış noktalamadan kaynaklanan hatalar. Açıkçası müellifin elinden çıkmış olan metinde, harflere ait noktalamalar ya çok azdı, ya da hiç yoktu. Elimizdeki Arapça metnin halihazırda yapılmış olandan daha ayrıntılı bir incelemesini ve özellikle de neşredilmiş metnin bir eleştirel çevirisini yapmak isteyen kişi bu hususu aklında tutmalıdır. Böyle bir işi üstlenmek hiç de kolay değildir.