

İLK MU'TEZİLE'NİN ÖZGÜR İRADE SÖYLEMİ: AMR B. UBEYD VE KADER ANLAYIŞI

Osman AYDINLI *

Abstract

The Early Mutazila's Free Will Discourse: Amr b. 'Ubaid and his Qadar Concept

The name of 'Amr b. 'Ubaid have an important role in the early Mu'tazila movement. He was the advocate of free will and argued that man has the ability to create his own action, both good and evil. The controversy over free will and predestination had serious political implications as the early Qadaris had challenged the authority of the Umayyad rulers. 'Amr b. 'Ubaid had also criticized Umayyad policy and afterwards Abbasid policy. He had explained that they responsible from their cruelty and bad action, not Allah. According to him, Allah had given free will to people for doing action. Finally, Human will be warned of a terrible punishment or will have a goodly reward. On this context, this article intends to reply to questions concerned with 'Amr b. 'Ubaid's free will and qadar thoughts.

Key words: Divine will, Allah's justice, 'Amr b. 'Ubaid, man's free will, human action, Qadariya, Mu'tazila, freedom of choice, Predestination, Umayyad rulers.

1.Giriş

İlk çağlardan başlayarak günümüze gelinceye dek insan zihnini sürekli meşgul eden kader meselesi, pek çok düşünürün üzerinde fikir yürütmesine ve çözüm üretmeye çalışmasına rağmen tarihî süreç içerisinde kompleks bir yapıya bürünmüştür. İslâm geleneğinde de kader fikri, dini ve kültürel yapıya uygun bir şekilde var olagelmıştır. Bu çerçevede Allah ile insanın, fiiller konusundaki rollerinin ne olduğu, yapılan eylemin Allah'a mı, yoksa insana mı ait olduğu, Allah'a ait ise, insanın sorumluluğunun nasıl izah edilebileceği, insana ait ise bu kez Allah'ın mutlak hakimiyetinin ne şekilde ele alınması gerektiği tartışılmıştır.

* Yrd. Doç. Dr., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı. oaydinli@yahoo.com

İslâm tarihinde ilk kader tartışmaları, Hz. Ali'nin hilafetinden sonraki siyasi çekişmeler ve Peygamberin varlığı ile durulduğu halde sonraki dönemlerde yeniden alevlenen Emevî-Haşimî çekişmesiyle yakından ilişkilidir. İktidar mücadelesinden üstün çıkarak devlet olabilen Ümeyye oğulları, yönetimlerini meşru zemine yerleştirme gayretinin bir ürünü olarak Cebr düşüncesinden yararlanmak istemişler ve bu doğrultuda yaptıklarını "Allah'ın Takdiri" çerçevesinde temellendirmeye çalışmışlardır. Makam ve konuları itibarıyla etkin insanlar, yaptıkları yanlışlıkları ve haksızlıkları, İlahi iradeye havale ederek bireysel sorumluluktan kurtulma¹ gibi kolay bir yöntemi benimsemişlerdir. Aynı zamanda bu tavır ve Haccac'ın mevaliye karşı uygulamış olduğu ekonomik politika, Emevi Devleti ile yönetilen kesim arasındaki gerginliğin tırmanmasına ve ilk Kaderî hareket olarak nitelendirilen İbn Eş'as (ö.82/701) isyanının patlak vermesine neden olmuştur.² Oysa böyle bir açıklamanın ya da yaklaşım tarzının zulme gerekçe olamayacağı, dönemin etkin bir kısım ulemasınca sert bir üslupla dile getirildiği bilinmektedir. Bu ilim adamlarından biri olan Hasan Basrî (ö.110/728)'ye, müslümanların kanını akıtan, mallarına el koyan, sonra da bu yaptıklarının Allah'ın takdiriyle olduğu söylemini kullanan Emevî hükümdarlarının yaptıkları sorulduğunda, tereddütsüz "Allah'ın düşmanlarının yalan söylediği"³ değerlendirmesinde bulunmuştu.

Kader konusuyla alakalı ilk tartışmaların, Hıristiyanlıktan etkilenmenin bir sonucu olarak başladığı, kanaati oldukça yaygındır. Bu tez, temelde kaderî görüşlerin İslâm coğrafyasında ilk kez Yuhanna Dimeşki'nin kitaplarından yayıldığı ve Muaviye'nin ve oğlu Yezid'in özel görevlilerinin aynı gelenekten gelen Rum Hıristiyanları olduğu⁴ varsayımına dayanmaktadır. Ayrıca kendisine kaderî öğretinin ilk savunucusu rolü biçilen Ma'bed'in kader fikrini, Ebu Yunus Sansaveyh el-Esvarî adında bir Hıristiyan'dan⁵ ya da Sûsân adlı Iraklı bir Hıristiyan'dan aldığı⁶ öne sürülmüştür. İbn Kuteybe de, diğer bir kaderî, Gaylân'ı Kıptî olarak nitelerken⁷ kader görüşünün dış kaynaklardan beslendiği savını güçlendirmiş olmaktadır.

Kader düşüncesini Hıristiyanlıkla ilişkilendirme yaklaşımı Batılı araştırmacılarca da benimsenmiştir. De Boer ve Arnold, İslâm geleneğindeki en eski kelam öğretilerinin Hıristiyan inanç sisteminden etkilenmiş olduğunu savunarak irade konusunun da Doğulu Hıristiyanlarca tartışıldığını ve ter-

1 Kadî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986, s. 143 vd.

2 İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1385/1965, c. IV, s. 471.

3 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, tahk.: Servet Ukkâşe, Mısır 1992, c. I, s. 153.

4 Hüseyin Atvan, *el-Firaku'l-İslâmiyye fi biladî's Şam fi'l-Emevî*, Amman 1980, s. 27.

5 İbn Nedim, *el-Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988, 201; Makrizî, *el-Meva'iz ve'l-itibâr bi zikri'l-hitât ve'l-asâr*, Beyrut, ts, c. IV, s. 181.

6 İbn Manzur, *Muhtasar tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, tahk.: İbrahim Salih, Dimaşk 1989, c. XX, s. 240; İbn Hacer Askalanî, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1968, c. V, s. 490.

7 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, c. I, s. 166.

cüme kitaplar aracılığıyla İslâm düşüncesine girdiğini⁸ öne sürmüşlerdir. Batılı Araştırmacıların, düşünsel anlamdaki ilk kıpırdanmaların, kendi din ve kültürlerinin etkisiyle oluştuğuna dikkat çekme ve bu kanaati geliştirme eğiliminde oldukları görülmektedir. Oysa Ma'bed ve Gaylân ve diğer kaderîlerle ilgili dış etkenlerden veya Hıristiyanî etki altında kaldıklarından söz etmek zordur. Çünkü fikirlerinin alt yapısını Kur'an, dinî gelenek, Emevi halifelerinin siyaset anlayışları ve uygulamalarına karşı geliştirdikleri tavır oluşturur.⁹

Kaderle ilgili farklılaşmanın meydana gelmesinde İslâm öncesi Arap kültürünün etkisini ve izlerini gözlemlemek mümkündür. Bu bağlamda Arap toplumunun kader inancının ilahi takdir çerçevesinde şekillenmiş olduğu kolaylıkla söylenebilir. Kur'an'da yer alan, müşriklerin "*Allah dileseydi şirk koşmazdık.*" (En'am 6/148) söylemi bu yaklaşıma örneklik teşkil eder. İnsanın sorumluluğunu yok sayan bu kader anlayışı ile Arap yarımadasındaki İslâm öncesi Dehr anlayışı arasında önemli benzerlikler vardır. Çünkü İslâm'dan önceki Araplara göre insan, yaratılınca yaratıyla bir anlamda bağlarını keser ve varlığını "dehr" denilen çok daha güçlü başka bir egemen gücün kontrolüne sokar: "*Dediler ki: 'Bu dünya hayatımızdan başka bir şey yoktur; ölürüz ve yaşarız, bizi helak eden dehr(zaman)'den başkası değildir.'*" (Câsiye, 45/23-24). Anlaşıyor ki, Arap kaderciliği zaman kavramına endeksli bir yapı arz etmektedir. Zaman çoğu kez insanın varlığını kontrol eder ve daha önceden insanlar için takdir edilen bir yaşam belirler. Bu güç hem iyi hem de kötü talihin, dünya saadetinin ve mutsuzluğunun başlıca sebebi olarak ortaya çıkar. Bu güç Arap şiirinde bazen Tanrı,¹⁰ bazen padişah¹¹ ve bazen de ölüm¹² adıyla isim değiştirerek kendini göstermektedir.

İslâm geleneğinin oluşturduğu birçok mezhep, oluşum ve fraksiyon, Kuran-ı Kerim'deki kadere ilişkin metinlerden hareket ederek, kavramsal çerçeveyi kendi anlayışları perspektifinden şekillendirme eğiliminde olmuş ve bazı ayetlerin inançlarını doğruladığı yorumunda bulunmuşlardır. Literal okuma biçimi, farklı kader anlayışını benimseyenlerin, bazı ayetleri kategorize ederek kendi görüşlerini temellendirmek için kullanmalarına neden olmuştur. Böyle bir yaklaşım, yaygın bir şekilde, metni yorum yapmaksızın olduğu gibi kabul etme ve böylece iki uç tutumdan uzaklaşarak orta yolu izleme tavrını beraberinde getirmiştir. Esasen Kur'an'a bütüncül olarak bakıldığında ilginin Allah'ın yüceliği ve hakimiyeti ile insanın bu yüce varlığa olan itaatinde odaklandığı görülür. Oysa hadislerde göze çarpan ve öne çıkan husus, insanın hayatının önceden takdir olunduğu anlayışıdır. Bazı

8 De Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, İstanbul 2001, s. 64; T.W.Arnold, *İntişar-ı İslâm Tarihi*, çev.: Hasan Gündüzler, 1971, ss. 122 vd.

9 Ali Sami Neşşar, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev.: Osman Tunç, İstanbul 1999, c. II, s. 214.

10 İmriü'l Kays, *Yedi Askı (Muallakatü's-seb'a)*, çev.: Ş. Yaltkaya, İstanbul 1943, s. 47.

11 İmriü'l Kays, *age*, s. 79.

12 Aynı eser, s. 86.

hadislerde sonsuza değin vuku bulacak herşeyin ezelde yazıldığı vurgulanır. Söz gelimi "Allah, semavat ve arzı yaratmadan elli bin yıl önce, yaratılanların kaderini yazmıştır."¹³ hadisi bu çerçevede ele alınabilir. Ayrıca ana rahmindeyken cenin için kaderi olarak cinsiyeti, rızkı, eceli ve said ya da şak olduğu gibi şeylerin takdir olunduğu ve bunların melek tarafından yazıldığı;¹⁴ Adem'in cennetten kovulmasının, takdir edilenin gerçekleşmesinden başka birşey olmadığı¹⁵ ve kadere inanmadıkça yapılan her türlü tasaddukun -Uhud dağından büyük olsa da- kabul edilmeyeceği¹⁶ gibi anlatımlarla Kur'an'da öngörülenden farklı bir kader anlayışı çizilmiştir.

Kader tartışmaları ile ilgili rivayetler, bu fikrin öncüsü olarak karşımıza Tabiî bilginlerinden olan ve Hasan Basrî'nin derslerini takip eden Ma'bed b. Abdillâh b. Umayr Halid el-Cühenî (ö.80/699)'yi çıkarmaktadır. Ma'bed'in bu fikri, önce İslâmı kabul edip sonra tekrar eski dinine dönen Sûsân isimli bir Iraklı Hıristiyandan aldığı¹⁷ iddia edilse de, bu şahsın, kendisi ve Kaderiyye akidesini nasıl şekillendirdiğine dair tatmin edici bilgi bulmak oldukça zordur. Mevcut bilgiler de sınırlıdır ve öğretisine ilişkin bilinenler dağınık bilgi kırıntılarından ibarettir.¹⁸ Ma'bed'ten sonra bu konuda meşhur olan diğer şahıs ise -bazılarınca Kaderiyye'nin gerçek kurucusu olarak görülen- Ebu Mervan Gaylân b. Müslim el-Kiptî ed-Dimeşkî'dir.¹⁹ 2000 varaklı aşan bir risaleler koleksiyonu bıraktığı²⁰ nakledilen Gaylân, kader konusunda Mu'tezile'nin öncülerinden biri olarak kabul görmüş ve Mu'tezilî yazarlarca ekolün beş temel prensibini benimseyen biri olarak lanse edilmiştir.²¹

Mu'tezilî kaynaklar, Gaylân'la Ömer b. Abdulaziz arasındaki yakın ilişkiyi söz ederken diğer bazı kaynaklar, onunla halife arasında kader konusunda bazı tartışmaların meydana geldiğini aktarırlar.²² Aslına bakılırsa muhalefeti temsil eden Gaylân'ın, önceki halifeler zamanında bozulan siyasi düzeni sağlamaya çalışan, ezilen kitleyi memurlara karşı koruyan ve yeni Müslüman olanlardan cizye alınma uygulamasına son veren²³ Ömer b.

13 Buhari, *Sahih-i Buhari*, İstanbul ts., c. I, s. 82; Müslim, *Sahih-i Müslim*, tahk.: M.Abdulbaki, 1954, c. IV, s. 2044.

14 Müslim, *age*, c. IV, s. 2036.

15 Buhari, *age*, c. IV, s. 482; Müslim, *age*, c. IV, s. 2042 vd.

16 Müslim, *age*, c. I, s. 37.

17 İbn Manzur, *Muhtasar tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, c. XX, s. 240; Askalanî, *Tehzib*, c. V, s. 490.

18 İbn Manzur, *age*, c. XXV, ss. 116-119.

19 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, s. 484.

20 İbn Nedim, *age*, tahk.: Teceddüd, s. 131.

21 Hayyat, *Kitabu'l-intisar ve'r-reddu ala Ravendiye'l-mulhid*, tkd.Muhammed Hicazî, Kahire 1988, s. 93; Kadı Abdulcebbâr, *Şerhü Usulü Hamse*, tahk.: Abdulkemir Osman, Kahire, 1988/1408, s. 162, 230; İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: S.D.Wilzer, Beyrut 1380, s. 25.

22 Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, tahk.: Josef Van Ess, Beyrut 1967, s. 16.

23 Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-müluk*, tahk.: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut 1386/1966, VII, 559 vd.

Abdülaziz (ö.101/719)'e yardımcı olduğu görülür. Halife'nin onu Dimaşk'da Daru'd-darb'a atadığı²⁴ ve seleflerinin yaptığı adaletsizliği telafi etmek amacıyla bazı Emevi yöneticilerinin el koyduğu, hediye, mal ve ziynetleri satma işini ona verdiği²⁵ rivayet edilir. Hişam halife olunca Gaylân arkadaşlarıyla Ermenistan'a kaçtıysa da yakalanarak huzura getirilmiş ve Evzaî ile tartışılmıştır.²⁶ Ayrıca Hişam'ın Gaylân'ı susturmak için Meymun b. Mihran'ı görevlendirdiğine dair bir başka rivayet vardır.²⁷ Her iki anekdota göre de Gaylân, karşıt görüşü kabullenmek zorunda kalan bir mağdur imajı çizmektedir.

Basra'da kaderle ilgili ilk görüşü ortaya attığı öne sürülen şahıslara bakıldığında kaderî tartışmaların, Hasan Basrî etrafında cereyan ettiği söylenebilir. Ma'bed ile Ata b. Yesâr birlikte ona giderek hükümdarların zulümlerinin Allah'ın takdiriyle olup olmadığını²⁸ sormuşlardı. Bunun yanı sıra Hasan Basrî'nin, kötü fiillerin kendimizden, iyilerin Allah'tan olduğu söyleminin ilk kaderî doktrini yansıttığı düşünülmüştür.²⁹ Onun kaderî olup olmadığı meselesi tartışmalı olup, bu konuda farklı görüş ve rivayetler bulunmaktadır. İbn Kuteybe, Hasan Basrî'nin kader konusunda bazı şeyler söylediğini, fakat sonradan bu görüşten vazgeçtiğini nakleder.³⁰ Mu'tezilî gelenek ise, onu kendi önderlerinden kabul ederek geleneğin üçüncü jenerasyonundan sayar ve kaderî olduğu fikrini benimser.³¹ Hasan Basrî, halife Abdulmelik b. Mervan'ın isteğine cevaben bir risale kaleme almıştır. Kulun irade hürriyeti ve kudreti, nimetin Allah tarafından olduğu, onun, hoş görmediği şeylere rıza göstermediği ve benzeri konularda görüşlerini açıkladığı bu meşhur risalesinden³² dolayı tartışmaların odak noktası haline gelmiştir.

Dönemindeki dinî yaşamın merkezinde yer alan Hasan Basrî, devrinin siyasi olaylarına yabancı kalmamış, çeşitli vesilelerle halife ve valileri uyarmıştır. Buna rağmen mutedil olmaya özen göstermiş ve idareye karşı ayaklanma teşebbüslerini kesinlikle onaylamamıştır. Ömer b. Abdulaziz'in

24 İbn Manzur, *Muhtasar Tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, c. XX, s. 242.

25 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizal*, 231; s. Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, s. 298.

26 Krş. İbn Abd Rabbih el-Endelusî, *İkdu'l-ferid*, tahk.: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarî, Beyrut 1403/1983, c. II, s. 374; İbn Manzur, *Muhtasar tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, c. XX, s. 245.

27 Taberî, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, tahk. Muhammed Fadl İbrahim, Kahire ts., c. VII, s. 203. Montgomery Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev.: Arif Aytekin, İstanbul 1996, s. 55.

28 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, s. 441; Duncan Black Macdonald, *Development of Muslim Theology Jurisprudense and Constitutional Theory*, Beyrut 1965, s. 128 vd.

29 Michael Cook, *Early Muslim Dogma*, London 1981, s. 120; Helmut Ritter, "Hasan Basri", İA., c. V, s. 315.

30 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, c. I, s. 195.

31 İbn Murtaza, *age*, s. 18.

32 Şehristanî, tahk. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410, c. I, s. 42; Ethem Ruhî Fiğlalı, *Çağımızdaki İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 59.

yakın dostluğunu da kazanan Hasan Basrî,³³ İslâm içinde fitne olarak gördüğü bu tür isyanlardan uzak kalmış ve bu tür kaosların dinle değil dünyanın kazanılması ile ilgili olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Bu tavrı nedeniyle öğrencileri dolayısıyla sonraki jenerasyonun alimleri, onun kendi görüşlerine uyan yönünü geliştirmişlerdir. İlk Mu'tezilîlerden Amr b. Ubeyd ve taraftarları, onun Allah'ın adaleti ve insanın sorumluluğu görüşleri üzerinde durmuşlardır. Hadis Taraftarları ise onun felaketleri Allah tarafından gönderilen bir deneme veya bir imtihan olarak yorumlaması noktasını geliştirme eğiliminde olmuşlardır.

Özetlemeye çalıştığımız gibi, kaderle ilgili tartışmaların Emevîler döneminde başlayıp yoğunluk kazandığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde yazılan Ömer b. Abdilaziz (ö.101/720)'in er-Red ale'l-Kaderiyye³⁴ ve Hasan Basrî (ö.110/728)'in Risâletü'l-Kader³⁵ adlı risaleleri, Zeyd b. Ali Zeyne'l-Abidin'in kaderîleri ret için yazdığı risale, Şabî'nin (ö.110/728) kaderî karşıtlığı ve Zührî'nin (ö.124/742) Kaderiyye'nin kanının helal olduğuna dair Abdumelik b. Mervan'a fetva vermesi³⁶ gibi örnekler bu kanaati destekler niteliktedir. Kaderî anlayışın en etkili olduğu dönemin ise, Emevîlerden başlayarak Abbasilerin ilk elli yılı boyunca, belki de Mu'tezile'nin güç kazanmasına kadar sürdüğü söylenebilir.

Kaderle ilgili bu girişten sonra bu konudaki görüşleriyle dikkat çeken ve öne çıkan Amr b. Ubeyd'in kader konusunu ne şekilde ele aldığı, nasıl temellendirdiği ve meseleyi hangi boyutlarıyla tartıştığı hususunu ele almak istiyoruz.

2.Amr b. Ubeyd'de Kader

2.1.Amr'ın Siyasi Tavrı ve Siyasi Adalet Kader İlişkisi

İlk Mu'tezili fikirlerin oluşmasında önemli bir paya sahip olan Amr b. Ubeyd, Basra'nın güçlü kabilelerinden olan Temim kabilesinin,³⁷ diğer bazı rivayetlere göre de Beni Ukayl kabilesinin mevlasıdır.³⁸ Dolayısıyla Emevîlerin sosyal, siyasal ve ekonomik baskısından en çok etkilenen kitleye mensuptur. O, siyasi çalkantıların egemen olduğu, haksızlıkların yaşandığı ve sosyal adaletin gerçekleştirilemediği bir dönemde yaşamıştır. Bu yüzden bu konuda duyarlıdır ve adaleti savunma hususunda, daha ısrarlı-

33 Hasan Basrî'nin Ömer b. Abdilaziz'e yazdığı mektubun tamamı için bkz. Ebû Nuaym el-İsfehânî (430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabâkâtü'l-asfiyâ*, 1394/1974, c. II, ss. 134-140.

34 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. V, ss. 346-353.

35 Bkz. Ethem Ruhi Figlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, ss. 302-316.

36 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, neşr.:M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut ts., s. 363.

37 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-tarih*, Matbaatü's Saade 1932, X, 78; Zehebî, *Mizânu'l-itidâl fi nakdi'r-ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becavî, Daru'l Hayai ts., c. III, s. 273.

38 İbn Hallikan, *Vefâyâtü'l-ayân ve enbâu ebna'i'z-zaman*, edit.: İhsan Abbas, Beyrut 1972, c. III, s. 460.

dır. O, siyasi adalet konusunda ödünsüz bir tavır sergiler ve adaletsizlik yaptığını düşündüğü yöneticilere karşı sert bir üslup kullanır.

Amr b. Ubeyd'in siyasi tavrındaki bu tepkisel yaklaşım, özellikle Emevi siyaset sisteminin haksız ve adaletsiz uygulamalarından ve bazı halifelerinin -Muaviye ve Hişam b. Abdulmelik gibi- üstlendikleri ağır görev sebebiyle kendilerine cennetin vacib olduğu söylemini kullanmalarından dolayıdır. Öyleki Amr kanalıyla Hasan Basri' den nakledilen "Muaviye'yi minberim üzerinde görürseniz, öldürün"³⁹ hadisinde de bu kin ve düşmanlığın Emevilerin ilk halifesinin üzerinde yoğunlaştığı açık bir şekilde görülebilir.

Siyasi platformda etkin bir rol üstlendiğine tanık olunan Amr b. Ubeyd'in sıcak temasta olduğu Emevi halifeleri de vardır. O, Emeviler döneminde Yezid b. Velid'i, amcasının oğlu Velid b. Yezid'e karşı isyana cesaretlendirmiş ve bu konuda yardımcı olmuştur.⁴⁰ Başka bir Emevi halifesi için de Amr b. Ubeyd şöyle demiştir: "Ömer b. Abdulaziz uygun olmayan bir biçimde haksızca iktidara gelmiş ancak sonradan adaletiyle onu hak eder olmuştur."⁴¹

Amr b. Ubeyd, Abbasi davetin ivme kazandığı bir dönemde bu hareketin başarısını ummuştur. Abbasilerin ikinci halifesi Ebu Cafer Mansur'la hilafet öncesine dayanan yakın arkadaşlıkları olmuş ve Kabe'yi tavaf eden Mansur'u kasten "Allah, Muhammed Ümmeti için hayır dilerse, işini Beni Haşim'den bu gence versin"⁴² diyerek onu gönülden desteklemişti. Rivayetlere göre Devlet'in kurulmasından önce Ebu Cafer Mansur, Abdullah b. Muaviye hareketine verdiği destekten dolayı Emevi valilerinin takibine uğradığında Amr b. Ubeyd'in yanında gizlenmişti.⁴³ Hilafeti döneminde de Mansur'u, arkadaşlık ilişkileri çerçevesinde ölçülü bir şekilde eleştirmiş, yapılan yanlışlıkları birtakım önerilerle düzeltmeye çalışmış ve yeri geldiğinde halifenin ihsanlarını geri çevirmeyi bilmiştir.⁴⁴

Bir devletin yıkılış ve diğer bir devletin doğuş sürecine tanık olan Amr b. Ubeyd, iki devlet arasındaki siyaseti, gücü ve zaafı karşılaştırma imkânı bulmuştur. Büyük ümitlerle desteklediği ve adaletli olacakları kanaatında olduğu Abbasilerin umduğu gibi olmadıklarını gördüğünde, siyasal zihniyetlerini ve uygulamada görülen aksayan yönleri eleştirmekten geri kalmamıştır. Ama buna rağmen Amr b. Ubeyd'in Abbasi yönetimine karşı olan isyan hareketlerine katılmadığını görüyoruz. Belki de zamanında iktidara gelmeleri için çalıştığı Abbasilere karşı isyan etmek ona ters geli-

39 Hatîb Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, Mısır 1931/1349, c. XII, s. 181.

40 Hüseyin Atvan, *age*, s. 48.

41 Mesudî, *Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1988, c. III, s. 205.

42 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, Kahire, 1963/1383, c. I, s. 209.

43 Belazûrî, *Kitabu cümelin min ensâbi'l-eşrâf*, tahk.: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1996, c. IV, s. 243 vd.

44 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, c. I, s. 209.

yordu. Onun bu tavrı sabır ile kılıç veya sabır ile devrim ve ayaklanma arasındaki yolu temsil eden Temekkûn şartı ile açıklanır. Bir bakıma temekkûn kıyamın ya da isyanın başarılı olma garantisidir. Amr'ın bu fikri öne sürmesinin sebebi 122/740'da Zeyd b. Ali'nin, 125/743'te Yahya b. Zeyd'in ve 126/744'de Yezid b. Velid ayaklanmalarının başarısızlıklarıdır. Onun muhalefetini eyleme götürmemesi, temekkûn şartının yokluğu yani koşulların oluşmaması sebebiyledir; dolayısıyla ayaklanma olmaksızın ilişkiyi kesme ve devletle yardımlaşmayı red sınırında durmuştur.⁴⁵ Bu tavrından dolayı eleştirenlere ve "eğer çağırırsan davetine otuz bin kişi icabet eder" diyenlere, "yemin ederim ki dedikleri gibi tavır sergileyen üç kişi tanımıyorum; tanımış olsaydım dördüncüleri de ben olurum."⁴⁶ diye karşılık vermiştir. Böylece o, (huruc ala's-Sultan) "yönetime karşı isyan" düşüncesine ve bu yöndeki eyleme sıcak bakmadığını dile getirmiştir. Belki de o, teorik çerçevede meseleyi ele almakla içinde yaşadığı toplumun sosyo-politik olaylarına duyarlı bir düşünce adamı tavrı sergiliyordu.

Hasan Basrî'nin ifadeleriyle, başladığı işi bitirme, insanlar için yararlı olma, melekler ve nebiler gibi edepli olma ve içinin dışına uygun oluşu gibi hasletleriyle Amr,⁴⁷ ahlâki ilkeleri önceleyen bir kişiliğe sahipti. Bu itibarla onun ahlâki düşünceleri siyasi duruşuna yansımıştı. Gördüğü her türlü aksaklıkları dile getirmesi ve arkadaşı ve destek verdiği biri de olsa yeri geldiğinde halifeyi uyarması, onun siyasi tarzını belirliyordu.

Ebu Cafer'e yaptığı bir nasihat da onun siyasal adalet alanına ilişkin yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir. Amr, özetle ona şöyle öğüt veriyordu:

"Sen O'ndan razı olmadıkça, Allah, senden razı olmaz; yine sana adil olmadıkça sen Allah'dan razı olmazsın. Allah senden ancak emrinin altındakilere adaletli olursan razı olur. Kapının ötesindeki komşularımıza zulümle davranma. Kapının arkasındakilere Allah'ın kitabı ve Rasulünün sünnetleriyle muamele et... Kim amel ederse, Allah amellerinin mislini verir."⁴⁸

Bu konuda nakledilen başka bir rivayet de Amr b. Ubeyd'in siyasi tavrını göstermesi açısından önemli görünmektedir. Rivayete göre içinde yaşadıkları zulüm ve kaos ortamına ilişkin değerlendirmede Amr b. Ubeyd'in hilafet işine kimin ehil olduğu sorusuna Vasil "onu bu ümmetin en hayırlısı olan Muhammed b. Abdillâh üstlenecek" diye cevap vermiştir. Buna karşın Amr, tecrübe edip, durumunu ve adaletli olup olmadığını bilmeden kimseye biat etmeyeceğini⁴⁹ söylemiştir.

Mansur'a, Amr'ın Muhammed'i desteklediği ifade edildiğinde, bunun mümkün olmadığını zira onun ayaklanma için kendisi gibi 310'dan fazla

45 Nevin A. Mustafa, *age*, c. 283.

46 Taberî, *Tarihul umem ve'l-mulûk*, c. VII, s. 522.

47 İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-ayân*, c. III, s. 460.

48 Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *Ahbaru't-tıval*, Mısır 1330, s. 363.

49 Ebu'l-Ferec İsfahanî (356/967), *Mekâtîlü't-Talibiyyîn*, tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949, s. 209.

kişinin olmasını sanki vazgeçilmez bir koşul olarak belirtmesi⁵⁰ de aynı hususu desteklemektedir. Rivayetlerin doğruluğu tartışmaya açık olsa da Amr'ın siyasete olan ilgisini, olaylardaki merkezi konumunu ve ilkeli bir tavır sergilediğini göstermesi açısından önemli görünmektedir.

Mu'tezilî gelenek, Abdullah b. Hasan'ın, Mansur'a karşı ayaklanmaya ilişkin Amr b. Ubeyd'e mektup yazdığını, Mansur'un bunu öğrenince durumu bizzat Amr'dan sorduğunu ve ondan mektubu getirenin adını söylemesini istediğini, ancak Amr'ın bu elçinin ismini vermekten kaçındığını naklelerler. Aynı rivayetlerde ayaklanmaya dair görüşünü daha önceki dönemlerden kendilerine gelip giden Mansur'un bildiğine işaret ederek, Abdullah'ın davetine olumlu yanıt vermediği de aktarılır.⁵¹ Bu aktarımlardan Amr'ın, hem Abdullah'a olumlu yanıt vermediği hem de halife Mansur'un yanında da yer almadığı sonucunu çıkarabiliriz.

Başka bir rivayete göre de Amr b. Ubeyd, Halife Mansur döneminde Muhammed'in ayaklanma için kendini biata davet ettiğinde biatten kaçınmış ve üstelik ayaklanmanın kötü sonuçları hakkında onu uyarmıştır.⁵² Bu rivayete dayanarak, Amr b. Ubeyd'in Muhammed'in liderliğindeki bu harekete pek de karşıt olmadığı, dahası diğer rivayetlerle birlikte ele alındığında haksızlıklara ve adaletsizliklere karşı koyan bu tür hareketlere olumlu bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Bu durumda sözü edilen ayaklanmalara destek vermemesinin gerekçesi, Amr'ın yönetime karşı koyma ile ilgili görüşü ve Mansur'la çok önceye dayanan dostluk ilişkisi olabilir.

Bununla birlikte Amr b. Ubeyd, eylem aşamasında müdahil olmasa da uygun bir fırsat bulduğunda gördüğü yanlışlıkların düzeltilmesini sözlü olarak gündeme getirir. Bu çerçevede Abbasilerin iktidara gelmesinden önce ilişkileri olduğu Mansur'a, yönetiminde Kitap ve Sünnete uygun hareket edilmediğini anlatır ve bu iki referansa uymaya çağırır. Bu çağrıya Mansur, Amr'ın arkadaşlarıyla birlikte idarî mekanizmada görev alarak kendine yardımcı olmaları isteğiyle cevap verir. Amr ise, "Gerçek ilmi yükselt ki, onun ehli sana yardımcı olsun"⁵³ şeklinde karşılık verir. Diğer bir rivayette de, Amr'ın halifeye adaletle hükmetmesi halinde gönüllerinin ona cömertçe yardım edeceğini tavsiye ettiği aktarılır. Ona göre haksızlığa ve zulme uğrayan insanların makama sunduğu dilekçeler vardır ve bunlardan birinin çözümlenmesi, halifenin samimiyetinin bir göstergesi⁵⁴ olacaktır.

Amr b. Ubeyd kader görüşünde ve sosyal adalet ilkesinde Hasan Basrî'den etkilenmiş görünmektedir. Ancak o, yönetimde bulunan kesimi dille uyarmayı bir görev sayar ve bunun yanı sıra uygun koşullar oluştu-

50 İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 40.

51 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 246 vd.

52 Belazûrî, *Ensâb*, c. III, s. 315.

53 Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 247; Neşvânû'l-Hımyerî, *el-Hûrû'l-İyn*, tahk.: Kemal Mustafa, Mısır 1948, s. 264.

54 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, c. II, s. 337.

ğunda da güç kullanmanın gerekliliğini ortaya koyar. Fakat bu konuda idealist olmaktan kaçınır ve realiteye göre hareket eder. Oysa Hasanı Basrî, kötülüğün değişmesi için ayaklanmayı uygun bir yöntem olarak kabul etmemektedir. Ona göre kötülüğün değişimi, bireylerin iç değişimleri ile mümkün olabilecektir. Bu çerçevede Hasan Basri, dönemindeki Abdurrahman b. el-Eş'as ve Yezid b. Mühelleb ayaklanmalarına iştirak etmemiştir. Ancak halifenin yanında da yer almamıştır. Amr b. Ubeyd de hocasıyla aynı tavrı sergiler ve bazı durumlarda daha da ileri boyutta tepki verir. Bu bağlamda onun başta halife olmak üzere idarecilerde gördüğü yanlışları eleştirdiği ve uyarılarda bulunduğu bilinmektedir. Nitekim ceza olarak bir hırsızın elinin kesildiğini gördüğünde, -yöneticileri kastederek- "gizli hırsız açık hırsızın elini kesiyor"⁵⁵ ifadesinde bu tavrı oldukça belirgin bir şekilde görülmektedir.

Amr'ın, Emevi ve Abbasi siyasetini eleştirdiği ve onların yaptığı zulüm ve kötü fiillerinin sorumluluğunun Allah'a ait değil, kendilerine ait olduğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Böylece siyasi adaletin sağlanmasının önemli olduğunu ve bunu sağlamanın yolunun da bireysel sorumluluğa dayalı kader bilincinden geçtiğini söylemiştir.

2.2.Amr b. Ubeyd'in Kader Anlayışı

Amr b. Ubeyd kendisiyle birlikte aynı görüşü paylaşan kaderî muhaddislerle birlikte hareket ederek yaygın anlayışı benimseyen hadisçilerden ayrılmış ve daha çok siyasi yönü ağır basan bir kader anlayışı sergilemiştir. O kader konusunda daha çok, insanlar ödüllendirilip cezalandırıldıklarına göre Allah'ın onlara seçebilecekleri özgür irade verdiği ve fiillerinden dolayı sorumlu tuttuğu görüşünü canlı tutmaya ve işlemeye çalışmıştır. Ona göre eğer böyle olmamış olsaydı; Allah'ın insanları suç işlemeye zorlayıp sonra da bundan dolayı cezalandırması söz konusu olurdu ki, bu Allah'ın adaletiyle bağdaşmayacak bir neticeyi doğururdu. Oysa Allah hâkim ve adildir; bu sebeple de şerle ve zulümlerle vasıflandırılması mümkün değildir. O insanların yaptıklarına göre hükmeder ve karşılık verir. Amr'ın bu kader anlayışı aşağıda yer alan bir olayda açıkça görülmektedir:

Amr b. Ubeyd'in kader anlayışını sorgulayan biri ona "*Belki o, levh-i mahfûzda şerefli bir Kur'an (Kur'ân-ı Mecîd)'dir*" (Burûc 85/21-22) ayeti ile Leheb suresinde geçen kötüleme konusunun ne şekilde te'lif edilebileceğini sordu. Buna göre bu sûre de Kur'ân-ı Kerîm'den olması nedeniyle kötüleme hususunun da levh-i mahfûzda olması gerekiyordu. Metni yüzeysel bir okuma beraberinde böyle bir sonucu getiriyordu. Amr b. Ubeyd bu soruyu şu şekilde cevapladı: "Böyle değil, belki, Ebû Leheb'in yaptığı gibi amelinde bulunanlar Ebû Leheb'in cezasına müstahak olur." Ona göre kutsal metinde levh-i mahfûzla ve orada bulunanlarla ilgili genel bir anlatım bulunmaktaydı. Bu yüzden "*Ebu Leheb'in elleri kurusun; kurudu da*" (Tebbet,

55 İbn Abd Rabbih el-Endelusi, *İkdu'l-ferid*, tahk.: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarı, Beyrut 1403/1983, c. II, s. 268.

100/1) ayeti eğer levh-i mahfuzda ise insanlar yaptıklarından dolayı kınanamaz ve sorumlu tutulamaz.⁵⁶ Çünkü Amr'a göre böyle bir durumda, her kötülük, kaderde önceden tesbit edilmiş olduğundan ve insanın bunu değiştirme gücü olmadığından Allah'ın insanı yaptıklarından ötürü hesaba çekmesinin bir anlamı bulunmayacaktır. İşte bundan dolayıdır ki, Amr b. Ubeyd, ayetin yukarıdaki gibi yorumlanmasının yanlış olacağını iddia ederek "Ebu Leheb'in yaptığı gibi yapanların eli kurusun" şeklindeki bir anlamın daha doğru olacağına işaret etmiştir.⁵⁷ Amr'ın bu yaklaşımı üzerine "öyleyse namazda böyle mi okuyalım" tarzında bir itiraz olmuş ve onun bu yorumu, ayeti değiştirme, bozma ve İlahi takdiri reddetmek gayretinin bir ürünü sayılmıştır.⁵⁸

Amr b. Ubeyd'in kader anlayışına ilişkin anlatılan başka bir rivayette de, onun bulunduğu mescide gelen biri, Amr'ın öğrencilerinden olan Hâşim el-Evkas'ın Ebû Leheb ve onun gibiler hakkında Leheb ve Müddesir surelerinde yer alan ilahi kötölemenin levh-i mahfuzda (ümmü'l-kitapta) olmadığını söylediğini -bu yaklaşımdan rahatsızlık duyduğunu hissettirerek- anlatır: "Bugün öyle birşey duydum ki, vallahi küfürden başka birşey değildi", der. Amr; "küfürle itham etmek için acele etme, ne işittin bakalım?" diye sorar. Adam cevaben şunları söyler:

"Ebu Lehebin elleri kurusun", (Tebbet, 100/1) ve "İşte bu adamı yakıcı bir ateşe yaslayacağım" (Müddesir, 74/26) ayetlerinin levh-i mahfuzda olmadığı iddia ediliyor. Oysa Allah şöyle buyurmuyor mu : "Ha-mim. Apaçık Kitaba and olsun ki, akıl edesiniz diye Kur'an'ı arapça okunan bir kitap kılmışızdır. Şüphesiz o, bizim katımızda ana kitapta (levh-i mahfuzda) mevcuttur, yüce ve hikmet dolu bir kitaptır." (Zuhruf, 43/1-4). Amr, bir müddet sustuktan sonra sözü edilen kişiye "eğer senin dediğin gibi bu ifadeler levh-i mahfuzda varsa Ebu Leheb veya bir başkasına karşı Allah'ın herhangi bir delili yok, bunlar ayıplanamazlar da..",⁵⁹ der. Çünkü Ebû Leheb ve diğer müşriklerin tavır ve davranışları ile ilgili olan ilâhî kötöleme, ümmü'l-kitapta saklı olsaydı meydana gelen fiilleri zorunlu olacağından, bu tip insanların kötülenmemesi gerekirdi. Görülen odur ki, Amr b. Ubeyd meseleye, Allah'ın önceden takdir ettiği bir hususta kullarını cezalandırmayacağı noktasından hareketle çözüm getirmeye çalışmaktadır.

Bu olaylardan anlaşıldığı üzere Amr b. Ubeyd, levh-i mahfuzda Ebû Leheb ve onun gibi kişilere ait özel takdirler olduğunu kabul etmez. Ona göre hiçbir insan için özel bir uygulama bulunmamaktadır; o genel kanunların var olduğunu ve geçerliliğinin bulunduğunu öne sürmektedir. Birey sınırlandırılmamış bir iradeye sahiptir. Bireyler eylemlerini bizzat kendileri

56 Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, c. XII, s. 171; Askalanî, *Tehzibu't-tehzib*, c. VIII, s. 71; Zehebî, *Mizanu'l İtidâl*, c. III, s. 276.

57 Hatib Bağdadî, *age*, c. XII, s. 171; Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 93.

58 Hatib Bağdadî, *age*, c. XII, s. 171.

59 Hatib Bağdadî, *age*, c. XII, s. 171; Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, s. 10.

düzenlemektedir ve aksi taktirde insanı, fiillerinden dolayı sorumlu tutmakla Allah adaletsizlik yapmış olacaktır.

Amr b. Ubeyd'in paradigmasında "Allah'ın adaleti" merkezi bir konumda yer alır. Onun adalet anlayışında adil olanı gerçekleştirme adına ödün vermek söz konusu değildir. Amr'ın bu tavrı, büyük günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili sorunda da kendini gösterir. Kıyamet günü Allah bana, "Niçin katil Cehennemdedir, dedin" derse ben; "Böyle olduğunu sen söyledin diyerek *"Kim bir Mü'mini kasten öldürürse, onun cezası içinde devamlı kalacağı Cehennemdir"* (Nisa, 4/93) ayetini okur. Bunun üzerine Kurayş b. Enes ona, Allah, adı geçen ayette "Doğrusu Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bundan başkasını, dilediği kimse için bağışlar" (Nisa, 4/48) buyurdum. Sen benim onu affetmek istemeyeceğimi nereden bildin derse sen ne cevap verirsin? Amr b. Ubeyd'in bu soruya cevap veremediği nakledilir.⁶⁰ Bu rivayetler, Amr'ın, Allah'ın Kur'an'da belirtmiş olduğu üzere va'dini ve va'idini yerine getirmesinin gerekliliği kanaatinde olduğunu ve bunu yapmasının Allah'ın adaletinin bir sonucu olduğunu düşündüğünü gösterir.

Amr b. Ubeyd'in kadere ilişkin hadisleri rivayet etme ve değerlendirme konusundaki ölçüsü ile ilgili olarak şu anekdot oldukça ilginçtir. Abdullah b. Mesud'un rivayet etmiş olduğu "bir kimse anasının karnında kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir" hadisi hakkında Amr, şunları söylemektedir:

"Eğer bu hadisi A'meş söylerken duysaydım onu yalanlardım; Zeyd b. Vehb söylerken duysaydım, ona cevap vermezdim. Abdullah b. Mesud söylerken işitseydim, kabul etmezdim; Peygamberi bu hadisi söylerken duysaydım reddederdim. Allah'ın söylediğini işitseydim O'na derdim ki; Senin bizden aldığın misak (söz) böyle değildi."⁶¹

Amr b. Ubeyd'in böyle söylediği doğrulansın veya yalanlansın, onun kader anlayışını ortaya koyması açısından önemli görünmektedir. O Kur'an'ın bütününden Allah'ın insanlara fiillerinde özgür iradeyi verdiği ve bu irade doğrultusunda oluşan eylemlerine göre ödüllendirme ve cezalandırma yapacağı sonucuna varmıştır. Bunun da, Allah'ın adaletine yakışan bir durum olduğunu ifade etmiştir.

Amr'ın bu konuda, hocası Hasan Basrî'den etkilendiği açıktır. Çünkü o, ilmin merkezi konumundaki Hasan Basrî'nin rahle-i tedarisinden geçmiş ve ölümünden sonra ondan boşalan yeri doldurabilme yönünde dikkate değer bir çaba göstermiştir. Bu yüzden kader hakkındaki düşüncelerinde, Hasan Basrî'nin fikirlerinin izleri vardır. Fakat kanaatimize göre, hocasına kıyasla kadere ilişkin görüşleri biraz daha sert ve tavizsizdir. Hasan Basrî'nin risalesinde belirtilen fikirler Amr tarafından kendi üslubuna uygun olarak dile getirilmektedir. Hasan Basri de kötülüklerin Allah'tan olmadığını söyleyerek insanın eylemlerinden sorumluluğunu gündeme getirmiş ve

60 Dârekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, s. 9 vd.

61 Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, c. XII, s. 172.

insanın bahtiyar mı yoksa bedbaht mı olacağını ya da dünya saadeti ve mutsuzluğunun önceden takdir edildiği anlayışını eleştirmiştir. Bunun yanı sıra söz konusu fikirler, Emevî yöneticilerinin kendi eylemlerinden sorumlu olmaktan ve hesap vermekten kurtulmak için yayılmasını özendirdikleri Cebr anlayışına verilen tepkilerle paralel duyarlılıktadır.

2.3. Tepkiler

Amr b. Ubeyd kader görüşü ve keskin söylemi nedeniyle kendi döneminde oldukça büyük tepki görmüş ve birçok eleştiriyle karşı karşıya kalmıştır. Bu karşıtlık sonraki neslin söylemine de yansımıştır. Amr hakkındaki rivayetlerin, olumsuz düşüncelerin ve kötülemelerin nakledildiği anlatımlar karşımıza bazı isimleri çıkarmaktadır. Bu isimler Eyyub, Yunus, İbn Avn ve et-Teymî adındaki muhaddislerdir. Sözü edilen kişilerle Amr arasındaki ilişki üst düzeydedir. Muhtemelen sonraki jenerasyona Amr ile ilgili nakledilenler bu şahısların onun hakkındaki düşünceleridir. Bu hadisciler, Amr b. Ubeyd'in sikâ kabul edilemeyeceğini, hadislerini yazmadığını, hadislerinin metrûk olduğunu, yalan söylediğini, Hasan Basrî adına, söylemediği hadisleri rivayet ettiğini ve sahabeye sövdüğünü iddia ederler. Bu çerçevede Amr b. Ubeyd'in, Hasan Basrî'den rivayet ettiği "Nebiz içmekten dolayı meydana gelen sarhoşluğa vurma yoktur.", "Silah taşıyan bizden değildir." ve "Muaviye'yi minberde görürseniz öldürün." hadislerine güvenilemeyeceğini ve Amr'ın Hasan Basrî adına yalan konuştuğu ifade edilir.⁶² Amr b. Avn el-Kaysî (Amr b. en-Nadr) de, Amr b. Ubeyd'le bazı konularda konuştuklarını ve bazı yorumlarıyla ilgili olarak "Bizim arkadaşlarımız böyle söylemiyor" demesi üzerine Amr b. Ubeyd'in, arkadaşlarının kimler olduğunu sorduğunu, "Eyyub, İbn Avn, Yunus ve et-Teymî" cevabını alınca da, onları ağır bir şekilde itham ederek eleştirdiğini⁶³ nakleder.

Bu isimlerden Yunus b. Ubeyd (ö.139/756) de, Amr b. Ubeyd'in ilim meclisine ve sohbet grubuna gitmeyi kötü bir fiil olarak değerlendirip insanlara oraya gitmeyi yasaklıyordu. Fakat oğlunun da aynı meclise katıldığı haberi üzerine onu şu şekilde uyarıyordu: "Zina, hırsızlık ve içki gibi haramları işlemen Amr'ın kader görüşünü benimsemenden daha sevimli bir tavidir."⁶⁴

Bu ve benzeri rivayetler, iki farklı eğilim arasındaki tartışmaların düzeyini ve rivayet edilen hadisleri doğru kabul etmedeki ve yorumlamadaki anlayış farklılıklarını göstermektedir. Amr gayretiyle ve o zamana dek söylenme cesaretinde bulunulmamış fikirleriyle ön plana çıkmış bir kişiliktir. Bu özelliklerinden dolayı Hasan Basrî'den boşalan ilmi makamın en önemli varisi olma niteliğini korumuştur. Bu da kendisiyle rekabet eden diğer

62 Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, c. XII, s. 181; Zehebî, *Siyeru 'Alam*, Beyrut 1986, c. VI, s. 105; Askalanî, *Tehzib*, c. VIII, s. 74.

63 İbn Kuteybe, *Maarif*, 212; İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-Hadis*, 101; Darekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, 14.

64 Aynı eser, s. 12.

hadiscilerle arasındaki mücadeleyi kızıştırmıştır. Özellikle Katâde ve Hasan Basri ile kıyaslanmaktadır. Amr b. Ubeyd'in grubunda yer alan, öğretisinden ve söyleminden etkilenen kişilerin, onun üstünlüklerine dair yaptıkları aktarımlardan yararlanılarak aralarındaki mücadele pekiştirilmeye çalışılır. Özellikle Amr karşıtlarınca bu mücadelenin denk güçler arasında olmadığına değinilerek tarafların ilmi seviyesindeki farklılık üzerinde durulur.⁶⁵ Amr'ın Katâde ile olan liderlik mücadelesi ve kendi gibi muhaddis olan kişiler arasındaki rekabet, birbirlerinin selamını almaya layık görmeme ve birbirlerine en olmadık kötü nitelikleri izafe etmeye⁶⁶ kadar varmıştır. Öyleki aralarındaki bu sürtüşme kendilerinden sonraki jenerasyonun gündemini de meşgul etmiştir. Bu çerçevede devreye kanıt olarak rüyalar girmiştir. Katâde, onunla ilgili olarak bir başkasının naklettiği Amr'ın rüyasında Kur'an'dan bir ayeti silmeye çalıştığını ve bunu yaparken de "Ben onu daha iyisiyle değiştiriyorum" dediğini anlatmıştır.⁶⁷ Bir başka hadisçi Kurayş b. Enes (ö.208/823) de rüyada Amr'ı üzerinde teninin gözüktüğü ince bir gömlekle görür ve bu durumu onun dininin yufkalığına ve zayıflığına işaret olarak yorumlar.⁶⁸ Bu tür rivayetler anlayış farklılığından kaynaklanan mücadelenin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.

Bu mücadelede karşıt olan kişinin yaptığı her davranışın -olumlu da olsa- kuşkuyla değerlendirilmesi söz konusudur. Nuh b. Kays onunla ilgili değerlendirme yaparken mescidde namaz kılarken gördüğünde huşû ve ubudiyet içinde oluşuna hayran kaldığını ve bunu ifade ettiğinde, bir arkadaşının onun "evde nasıl namaz kıldığını gördün mü? Evde namaz kılarken yüzünü bir sağa bir sola çevirip duruyordu" sözünü işittikten sonra, hakkındaki kanaatinin değiştiğini anlatmaktadır.⁶⁹ Nuh b. Kays'dan gelen başka bir rivayete göre; bir taziye meclisinde bulunan Amr b. Ubeyd'e ve oradakilere bir hadisten söz ederler. Bu hadise göre adam, ailesine öldüğünde onu yakmalarını, sonra da rüzgarlı bir günde onu savurmalarını vasiyet eder; çünkü Allah onun parçalarını toplar ve eski haline koyar. Bunu duyan Amr, "Bunu Rasulullah asla söylemez. Eğer söylemişse onu yalanlarım, onu yalanlamak günahsa ben bunda ısrarlıyım",⁷⁰ der. Burada boş inançlara değer vermeyen ve Peygamberin mesajını çok iyi çözümleyebilen bir yaklaşım tarzı dikkat çekmektedir. Tenkid dozajının ne şekilde aşıldığını göstermesi açısından şu rivayet oldukça ilgi çekicidir. İsmail b. Mesleme el-Kanebî; bir gün rüyasında Hasan b. Ebi Cafer'i öldükten sonra görür, bu şahıs ona "Eyyub, Yunus ve İbn Avn cennettedir." der. el-Kanebî, Amr b. Ubeyd'in durumunu da sorar. Onun cehennemde olduğu cevabını alır. Görüşünü rüya ile desteklemeye çalışan bu kişi, rüyasının gerçek olduğunu

65 Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, c. XII, s. 178.

66 Aynı eser, c. XII, s. 174 vd.

67 Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, c. III, s. 273; Darekutnî, *Ahbâru Amr b. Ubeyd*, s. 11.

68 Darekutnî, *age*, s. 10.

69 Zehebî, *age*, c. III, s. 278.

70 Darekutnî, *age*, s. 11 vd.

vurgulamak için olsa gerek aynı konuşmanın iki veya üç kez başka rüyalar da yinelenildiğini söyler.⁷¹

Bu karşı çıkış ve hucumlar; fikirlerinin savunucusu olarak Amr'ın büyük şevk ve gayretinden ve onun Mu'tezile tarafından kendi kurucularından biri konumuna çıkarılmasından kaynaklanmaktadır.⁷² Çünkü kaderci olmakla suçlanan Gaylan ed-Dimeşkî, Amr, Ma'bed, Amr b. Faïd gibilerinden hadis alınmazken kaderî anlayışı benimsedikleri nakledilen Kat'âde, İbn Ebî Arûbe, İbn Ebi Nuceyh, Muhammed b. el-Munkedir ve İbn Zi'b gibi muhaddislerden hadis rivayet edilmektedir.⁷³ Kaderci görüşe mensup olanlardan hadis rivayet edilmesi hususunun tartışmalı olmasına rağmen bazıların güvenilir sayıldığı ve kendilerinden hadis alınmasında sakınca görülmediği dikkat çekmektedir. Burada ölçüt kaderî fikrin propagandasının yapıp yapılmadığıdır. Dailik yapanlardan hadis rivayetinin yapılmadığı görülür. Çünkü dailik yapan kişi, mezhep bağlılığı ve ön yargısı ve mezhep prensiplerinin yaygınlık ve güç kazanması düşüncesinden hareketle uydu- rulmuş hadislerin rivayetini doğru sayabilir. Dolayısıyla Amr b. Ubeyd de bu gerekçelerle bazılarınca güvenilir bir hadisci olarak kabul edilmemektedir.

Bütün bu olumsuzluklara ve kötü propagandalara rağmen Amr b. Ubeyd'i güvenilir bir hadis ravisi olarak kabul etmeye hazır insanlar da bulunmaktaydı. Eyyub, İbn Avn, Yunus ve ayrıca kaderî olarak nitelendirilebilecek Kat'âde ve Nuh b. Kays gibi şahıslar onu tenkid etseler de yapılan bu şiddetli hucumlara rağmen yine de bir hadisci olarak kabul görmüştür. Amr b. Ubeyd'le ilgili rivayetler muhaddis olması sebebiyle daha çok hadisçilerin yazdığı eserlerde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle bu bölümde hadis ve hadisçilerle olan irtibatına değinmeye çalıştık. Onun rivayet aldığı şahıslar başta Hasan Basrî olmak üzere Ubeydullah b. Enes, Ebu Aliye, Ebi Kulabe gibi şahsiyetlerdi.⁷⁴ Ondaki hadis alanlar ise Hamdan, Yahya el-Kat'an,⁷⁵ Sufyan b. Utbe, Ebu Yusuf, Ebu Muti',⁷⁶ Abdulvahap es-Sakafî, Abdulvaris b. Said, Ali b. Asım,⁷⁷ Harun b. Musa, A'meş,⁷⁸ ve Kurayş b. Enes⁷⁹ gibi hadisçilerdi. Sufyan b. Uyeyne ve Sufyan es-Sevrî'nin de ondan

71 Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, c. III, s. 279; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, c. X, s. 80; Askalanî, *Tehzibu't-Tehzib*, VIII, 72. Daha geniş bilgi için bkz. *Kabulu'l-ahbâr ve ma`rifeti'r-ricâl*, 4 vd., 116, 127, 165, 171.

72 Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E.Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 133.

73 İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-Hadis*, s. 13 vd.

74 İbn Kesir, *age*, c. X, s. 78; Zehebî, *Siyeru 'alam*, c. VI, s. 104; Askalanî, *age*, c. VIII, s. 70.

75 İbn Kesir, *age*, c. X, s. 78; Zehebî, *Siyeru 'alam*, c. VI, s. 104.

76 Neşvanü'l-Hımyerî, *el-Hürü'l-İyn*, s. 209.

77 İbn Kesir, *age*, c. X, s. 78; Zehebî, *Siyeru 'alam*, c. VI, s. 104; Askalanî, *age*, c. VIII, s. 70.

78 İbn Kesir, *age*, c. X, s. 78; Askalanî, *age*, c. VIII, s. 70.

79 Zehebî, *Siyeru 'alam*, c. VI, s. 104.

hadis naklettikleri bilinmektedir.⁸⁰ Basra'nın en güvenilir hadiscilerinden olan Abdulvaris b. Said'in Amr'dan hadis rivayet etmesi i'tizal fikrine sahip olduğu şeklinde yorumlanmış, hadiscilerce kötülünen Amr'dan rivayet alması veya onu övmesi eleştirilmiştir.⁸¹ Zahid ve muttakî⁸² olmasına rağmen kader görüşünden dolayı sikâ kabul edilmemiş, hatta yalancılıkla itham edilmiştir.⁸³ Daha da ileri gidilerek fikirleri, Dehriyye'yle irtibatlandırılmış ve o gruba nispet edilmiştir. İbn Kesir, Amr b. Ubeyd'in "insanlar toprak gibidir" görüşünü benimsediğini ve bu nedenle Dehrî sayılması gerektiğini ifade eder.⁸⁴ Gerçekte bu tür iddialar hadisciler tarafından onun sika sayılmamasına gerekçe olarak sıkça tekrar edilmiştir. Zehebî ise Dehrîleri lanetleyerek onların kafir olduğunu Amr'ın bunlar gibi olmadığı⁸⁵ şeklinde bir yorum yapmaktadır. Dehrî olarak nitelendirilmesinin sebebi döneminin kaderle ilgili genel kabul görmüş anlayışı dışına çıkarak yeni bir görüşle öne çıkması olabilir. Çünkü Amr'ın alemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını öngören ve hayatı dünyadan ibaret sayarak ahiret inancını yok sayan bu grupla ilişkilendirilmesi savunduğu görüşler ve tavır göz önüne alındığında pek mümkün görünmemektedir.

Hasan Basrî de, Amr b. Ubeyd'i Basralı gençlerin efendisi olarak tanımlamakta ve zühdünden söz etmektedir.⁸⁶ İnsanlar, Amr'ı, Haccac'ın hac işlerinden sorumlu emniyet görevlilerinden olan babasıyla birlikte gördüklerinde, "bu, kötü adamın iyi oğludur" derler, babası da "doğru dersiniz bu İbrahim, ben Azer'im" karşılığını verirdi.⁸⁷ Biriyle arasında geçen şu diyalog, onun zühd ve takvasını göstermesi ve ahlâkî ilkelere vurgu yapan biri olduğuna kanıt olması açısından önemlidir. Temim kabilesinden falanca sohbetinde durmadan sizin kötülüğünüzden bahsediyor, dediğinde; Amr şu karşılığı verir: "Sen onun sohbetinin hakkını ödemedin. Çünkü onun konuştuklarını bana getirdin. Benim hakkımı da ödemedin, arkadaşım! aramı açacak sözü bana söyledin. Şimdi git ona söyle; ölüm hepimizi yakalayacak, mezar içine alacak, kıyamet bir araya toplayacak, en hayırlı hükmü veren Allah, hesabımızı görecektir ve hükmünü verecektir."⁸⁸ O ölümü yaklaştığında "ölüm bize geldi; Allah'ım biliyorsun ki emrettiğin iki şeyden birini senin rızan için, diğerini kendi hevam için yapmadım. Sadece senin rızanı gözettim. Rızanı hevama tercih ettim; beni başışla."⁸⁹ Ayrıca

80 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. X, s. 78; Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, c. III, s. 94.

81 Zehebî, *Mizanu'l-itidal*, c. III, s. 274.

82 Mu'tezili gelenekteki züht ve takva eğilimleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Osman Aydınlı, "Mu'tezilî Anlayışta Züht ve Takva Boyutu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, sayı: 10, ss. 99-122.

83 Zehebi, *Siyeru 'alam*, c. VI, s. 104.

84 İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. X, s. 79.

85 Zehebi, *Mizanu'l-itidal*, c. III, s. 280.

86 Askalanî, *Tehzib*, c. VIII, s. 70 vd.; İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-ayân*, c. III, s. 460.

87 İbn Hallikan, *age*, c. III, s. 460.

88 Gazzalî, *İhyâu 'ulumu'd-din*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, 1974, c. III, s. 350.

89 İbn Hallikan, *age*, c. III, s. 462.

hadiscilerin "kader fikrini benimseyene kadar zahidane bir hayatı vardı, Kur'an ve Sünnete bağlıydı" ifadelerinden⁹⁰ onun zühd ve takva sahibi olduğu ve kadere ilişkin fikirleri nedeniyle ilmi çevrenin dışına itildiği anlaşılmaktadır. Özellikle İbn Murtaza Amr b. Ubeyd'i nitelerken karşıdan gelirken görüldüğünde annesini defnetmekten geliyor sanılırdı, otururken görüldüğünde kumanda etmek için oturtuldu zannedilirdi, konuşurken izlendiğinde cennet ve cehennemini sadece onun için yaratıldığı izlenimi uyandırıyor ve o "Allahım beni sana muhtaç etmem hususunda zenginleştir" duasında bulunurdu.⁹¹ derken bu özelliklere dikkat çekiyordu. Aslında bu anekdotlar, Amr'ın zihniyetinin temel niteliklerine ışık tutmaktadır. Onun ahlakî boyutu hem sözlerinde hem de eyleminde öncelikle kader soruna yaklaşımında da kendini hissettirmektedir.

Amr b. Ubeyd tarafından bazı yönleriyle ele alınan kader sorunu, Yunan felsefesine olan temayülün yoğunlaşması ve tercüme faaliyetinin hız kazanmasıyla birlikte oldukça farklı bir boyut kazanmıştır. Felsefenin İslâm düşüncesiyle tanışmasıyla birlikte mesele detayıyla incelenmeye çalışılmıştır. Allah'ın yaratmasının belli bir sınırdan biteceği,⁹² Allah'ı tanımayan birinin ona itaatının meydana gelebileceği, Allah'ın emirlerini terkeden kimse'nin aslında onun yasakladıklarını yaratmış olacağı,⁹³ Allah'ın takdir ettiği şeylerin son bulacağı ve takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra, onun herhangi bir şeye güç yetiremeyeceği,⁹⁴ fiillerde yaratma da dahil olmak üzere her şeyin insana ait olduğu ve bir makdurun iki kadirin kudreti altında bulunmasının imkânsızlığı⁹⁵ ve benzeri fikirler felsefenin İslâm düşüncesini etkilemesinden sonra doğal bir mecra izleyerek gündeme taşınmıştır.

3.Sonuç

İnsanın kendi eylemini gerçekleştirme konusunda özgür olduğu ve işlediği kötü veya iyi fiillerden dolayı ceza veya sevap görmesi gerektiği; aksinin kabulü halinde bunun Allah'ın adaleti ile bağdaşamayacağı esprisine dayanan kader meselesi, başlangıç itibarıyla oldukça yalın ise de, felsefi teknik ve metodların İslâm dünyasına girmesiyle birlikte farklı bir boyut kazanmıştır.

Mu'tezilenin belki de en önemli prensibi olan Adl esasıyla ilgili tartışmaların temelini oluşturan kader problemi, Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu şeklindeki görüşlerine bir tepki olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Kader fikrinin Hristiyanlıktan etkilenmiş olduğu fikrinin bizce ihtiyatla ele alınması gerekmektedir. Çünkü bu fikri doğuran si-

90 Bkz. Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, c. III, ss. 273-277; Askâlanî, *Tehzib*, c. VIII, s. 74 vd.

91 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 36 vd.

92 Fahreddin er-Razî, *İtikâdatü firaku'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, tahk. Ali Sami Neşşar, Kahire, 1938/1356, s. 41.

93 Bağdadî, *el-Fark beyne'l firak*, s. 111 vd.

94 Aynı eser, s. 108.

95 Abdulmecid Neccâr, *Mu'tezile beyne'l-fikri ve'l-amel*, Tunus ts., s. 89.

yasi ortam mevcuttur ve Kur'an ve Hadiste yeterli malzeme de bulunmaktadır. Bu konuda tepkileriyle ön plana çıkanlar, Mabed el-Cühenî ve Gaylan b. Müslim'dir. Kaderî görüşlerin temelinde yatan şey Allah'a şer isnat edilmez prensibidir. Ana tema Allah'ın adil oluşudur. Hayır ve iyiliklerin Allah'tan; şer ve kötülüklerin insandan olduğuna vurgu vardır. Çünkü Allah insanda tam ve eksiksiz bir fiil yapma gücünü yaratmıştır. Bundan dolayı da insana güç verilen konuda Allah'ın kudretinin bulunmaması gerekir. İnsanın fiilleri yapabilme gücü yoksa, güçlerinin yetmediği şeylerden ötürü cezalandırılma gündeme gelecektir ki, bu adil olmasa gerektir. Ma'bed'in, Gaylan'ın ve kader anlayışına yeni bir boyut kazandıran Amr b. Ubeyd'in, Hasan Basri'nin ilim halkasında buldukları dikkate alındığında, kaderle ilgili tartışmaların teorik bazda Hasan Basri'yle başladığı, Amr'la insanın hür irade ve fiillerinden dolayı sorumlu olacağı fikrinin işlendiği anlaşılmaktadır.

Bu mesele öz olarak bu dönemde vardır, ama henüz derinlik kazanmamış ve karmaşık bir yapıya bürünmemiştir. Kader konusundaki dönemin yaygın anlayışına aykırı gelen fikirleri ile dikkat çeken Amr b. Ubeyd, Emevi siyasetini ve sonra da Abbasi siyasetini eleştirmek ve onların yaptığı zulum ve kötü fiillerinin sorumluluğunun Allah'a değil kendilerine ait olduğunu ifade etmek için bu tür fikirler ortaya koymuştu. Bir anlamda kader görüşü, Amr b. Ubeyd'le birlikte siyasi adaletle irtibatlandırılarak ele alınmıştır. Amr b. Ubeyd, Kur'an'ın bütününden, Allah'ın insanlara fiilerinde özgür iradeyi verdiği ve bu irade neticesinde oluşan eylemlerine göre ödüllendireceği ve cezalandıracağı sonucunu çıkartmıştır. Bunu da Allah'ın adaleti ile ilişkilendirerek ele almıştır.

Amr'ın kader hakkındaki düşüncelerine ve genel siyasi tavrına bakıldığında onun en iyinin gerçekleşmesinden yana olduğu ve gördüğü aksaklıkları dile getirme konusunda radikal bir yaklaşım tarzını benimsediği dikkat çekmektedir. Sonraki süreçte onun fikirleri, Yunan felsefesine olan eğilimin artması ve tercüme faaliyetinin yoğunlaşmasıyla oldukça farklı bir düzlemde tartışılmıştır.

ÖZET

Amr b. Ubeyd ismi, ilk dönem Mutezilî harekette önemli bir role sahiptir. O, özgür iradeyi savunmuş ve insanın kendi eylemini -hem iyi hem de kötü- yatabileceğini ileri sürmüştür. Özgür irade ve kader üzerindeki tartışmanın, Emevi idarecilerinin otoritesine meydan okuyan ilk Kaderîlerde olduğu gibi, ciddi siyasi yansımaları vardı. Amr b. Ubeyd de, Emevi siyasetini ve sonra da Abbasi siyasetini eleştirmiştir. O, onların yaptığı zulum ve kötü fiillerinin sorumluluğunun Allah'a değil kendilerine ait olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Allah, insanlara eylemlerini gerçekleştirmede özgür irade vermiştir. Sonuç olarak eylemlerine göre insan ya kötü bir şekilde cezalandırılacak ya da güzel bir şekilde ödüllendirilecektir. Bu bağlamda, bu makale Amr b. Ubeyd'in özgür irade ve kader anlayışı ile ilgili soruları cevaplamayı amaçlamaktadır.

Seçilmiş Bibliyografya

- Atvan, Hüseyin, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi biladi's Şam fi'l-Emevî*, Amman 1980.
- Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci -Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf-*, Ankara 2001.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-firak*, neşr.: M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut ts.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Kitabu cümelin min ensâbi'l-eşrâf*, tahk.: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1996.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, İstanbul, ts.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, London 1981.
- Darekutnî, Ali b. Ömer (385/995), *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, tahk.: Josef Van Ess, Beyrut 1967
- De Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*, çev.: Yaşar Kutluay, İstanbul 2001
- Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *Ahbaru't-tıval*, Mısır 1330.
- Ebû Nuaym el-İsfehânî (430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabâkâtü'l-asfiyâ*, 1394/1974.
- Ebu'l-Ferec İsfahanî (356/967), *Mekâtîlü't-Talibiyîn*, tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan b. İsmail (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, tahk.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Hatîb Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit (463/1071), *Tarihu Bağdad*, Mısır 1931/1349.
- Hayyat, Ebu'l Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l İntisar ve'r-Reddu ala Ravendiye'l-Mulhid*, takd.: Muhammed Hicazî, Kahire 1988
- Ibn Kesir, İmaduddin Ebi'l Feda İsmail b. Amr b. Kesir el-Kureşî ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihaye fi't-Tarih*, Matbaatü's-Saade, 1932.
- Ibn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: S.D. Wilzer, Beyrut 1380.
- İbn Abd Rabbih el-Endelusî, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), *İkdu'l-ferid*, tahk.: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarî, Beyrut 1985.
- İbn Esir, Ebu Hasan Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed Abdulkerim eş-Şeybanî (630/1232), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1385/1965.
- İbn Hacer Askalanî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1968.
- İbn Hallikan, Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, *Vefâyâtü'l-ayân ve enbâu ebnai'z-zaman*, edit.: İhsan Abbas, Beyrut 1972.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim (276/889), *Uyunu'l-Ahbar*, Beyrut 1985.
- İbn Kuteybe, *Me'ârif*, tahk.: Servet Ukkâşe, Mısır 1992.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensarî, *Muhtasar tarih-i Dimaşk li İbn Asakir*, tahk.: İbrahim Salih, Dimaşk 1989.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak, *el-Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeynî'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988
- İlhan, Avni, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, İstanbul 1991.
- İmriu'l Kays, *Yedi Askı (Muallakatü's-seb'a)*, çev.: Ş. Yalıtıkaya, İstanbul 1943.

- Kadî Abdulcebbar, *Şerhü Usulü Hamse*, tahk.: Abdülkerim Osman, Kahire 1988/1408.
- Kadî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986.
- Macdonald, Duncan Black, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, Beyrut 1965, ss. 128 vd.
- Makrizî, Takiyüddin Ahmed b. Ali, *el-Meva'iz ve'l-itibâr bi zikri'l-hitât ve'l-asâr*, Beyrut, ts.
- , *Kitabu'l Meva'izu ve'l-itibar bi zikri'l-Hitat ve'l-Âsar (Hitatu'l-Makriziyye)*, Beyrut, ts.
- Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988.
- Neşşar, Ali Sami, *İslâmda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev.: Osman Tunç, İstanbul 1999.
- Neşvânü'l-Hımyerî, Ebû Said (573/1175), *el-Hûrû'l-İyn*, tahk.: Kemal Mustafa, Mısır 1948.
- er-Razî, Fahreddin, *İtikâdatü firaku'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, tahk.: Ali Sami Neşşar, Kahire, 1938/1356.
- Schwarz, Michael, "The Letter of al-Hasan al-Basrî", *Oriens*, 15-30, Vol.20, 1967.
- Şehristanî, Ebû Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tahk.: Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-ümem ve'l-müluk*, tahk.: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut 1386/1966.
- Watt, Montgomery, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1963.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E.Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981.
- Watt, Montgomery, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev.: Arif Aytekin, İstanbul 1996.
- Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Mizânu'l-itidâl fi nakdi'r-ricâl*, tahk.: Ali Muhammed el-Becavî, Daru'l-Hayat, ts.