



Erken Dönem İslâm Düşüncesinde Mezhebî Sınırların Geçirgenliği: Ebû Bekir el-Esam Örneği

The Permeability of Sectarian Boundaries in Early Islamic Thought: The Case of Abū Bakr al-Asamm

Mustafa KÖSE

Doç. Dr., Kahramanmaraş Şütçü İmam Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Department of Basic Islamic
Sciences, Division of History of Islamic Sects

e-posta: mustafakose@ksu.edu.tr Orcid: 0000-0002-1197-5319

Ümran KIRTAK

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Dr. Ministry of National Education

e-posta: umrankirtak@gmail.com Orcid: 0000-0001-8408-0674

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20.01.2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi/Date Published: 28.06.2026

Atıf / Citation: Köse. Mustafa, Kırtak. Ümran, “Erken Dönem İslâm Düşüncesinde Mezhebî Sınırların Geçirgenliği: Ebû Bekir el-Esam Örneği”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 634-659. DOI: 10.34085/buifd.1867497

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

Öz

Bu çalışma, hicrî ikinci asırda Basra merkezli entelektüel çevrede yetişen Ebû Bekir el-Esam'ın (ö. 200/816) kelâmî ve siyasî düşüncelerini kişiler üzerinde derinleşme yöntemiyle inceleyerek, erken dönem İslâm düşüncesinde mezhebî sınırların sanıldığından daha geçirgen olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Emevîlerin yıkılışı ve Abbâsîlerin kuruluşu sürecinde yaşanan siyasî kırılmalar, Şîî isyanlar ve Haricî hareketlerin etkisiyle şekillenen bu dönem, itikadî ve siyasî fikirlerin yoğun biçimde iç içe geçtiği dinamik bir zemin sunmaktadır. Buna karşın, mezhepler tarihi çoğu zaman keskin ve kategorik ayrımlar üzerinden okunmakta, bu ise erken dönem düşünce dünyasındaki çoğulculuğu görünmez kılmaktadır. Çalışma, bu indirgemeci yaklaşımın problemli olduğu varsayımından hareket etmektedir. Araştırmanın temel amacı, Esam'ın literatürde ya tali bir figür olarak ele alınması ya da imâmet konusundaki sıra dışı görüşleri sebebiyle Mutezile'den kopuk ve marjinal bir düşünür gibi sunulmasını yeniden değerlendirmektir. Çalışmanın problemi, onun kelâmî görüşleri ile siyasî tutumları arasındaki ilişkinin yeterince bütüncül biçimde ele alınmamış olmasıdır. Mevcut literatürde iman anlayışı, tabiat tasavvuru, Kur'ân yorumu ve imâmet teorisi çoğu zaman birbirinden kopuk başlıklar altında incelenmiş, bu görüşlerin aynı düşünsel çerçevenin parçaları olduğu yeterince gösterilememiştir. Bu makale, Esam'ın düşüncesinin iç tutarlılığını ve erken dönem İslâm düşüncesindeki çoğulcu yapıya katkısını ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmada tarihsel-analitik ve karşılaştırmalı yöntem benimsenmiş; klasik kaynaklar esas alınarak Esam'ın görüşleri Mutezile içi eğilimler ile Haricîlik, İbâdîlik ve erken dönem Sünnî düşünceyle mukayeseli biçimde incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda Esam'ın ne Mutezile'den kopuk bir istisna ne de katı bir temsilci olduğu, aksine erken dönem İslâm düşüncesinde teolojik ve siyasî çoğulluğun güçlü bir örneğini sunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, İmâmet, Basra, Mutezile, Ebû Bekir el-Esam.

Abstract

This study aims to reveal that sectarian boundaries in early Islamic thought were more permeable than previously thought by examining the theological and political ideas of Abū Bakr al-Asamm, who was raised in the intellectual circle centred in Basra in the second century AH, using a method of deepening understanding of individuals. This period, shaped by the political upheavals during the fall of the Umayyads and the rise of the Abbāsids, Shiite rebellions, and the influence of the Khārijite movement, presents a dynamic ground where theological and political ideas are intensely intertwined. Nevertheless, the history of Islamic sects is often interpreted through the lens of sharp and categorical distinctions, which obscures the pluralism that characterized the intellectual landscape of the early period. This study proceeds from the assumption that this reductionist approach is problematic. The main objective of the research is to reevaluate the treatment of Asamm in the literature, where he is either treated as a minor figure or presented as a detached and marginal thinker from the Mu'tazilah due to his unusual views on imāmate. The study addresses the problem that the relationship between his theological views and his political stance has not been adequately examined holistically. In the existing literature, his understanding of faith, conception of nature, interpretation of the Qur'ān, and theory of imamate have often been examined under separate headings, and it has not been sufficiently demonstrated that these views are parts of the same intellectual framework. This article aims to reveal the internal consistency of Asamm's thought and its contribution to the pluralistic structure of early Islamic thought. The study adopts a historical-analytical and comparative approach; based on classical sources, Asamm's views are examined in relation to trends within the Mu'tazilah, as well as Khārijism, 'Ibādism, and early Sunnī thought. This examination concludes that Asamm was neither an exception detached from the Mu'tazilah nor a rigid representative, but rather a strong example of theological and political pluralism in early Islamic thought.

Keywords: History of Islamic Sects, Imāmah, Basra, Mu'tazilah, Abū Bakr al-Asamm.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte ortaya çıkan siyasî kırılmalar, yalnızca fiilî iktidar mücadelelerine değil, bu mücadeleleri meşrulaştırma veya eleştirme amacı taşıyan yoğun bir itikadî ve teorik üretime de zemin hazırlamıştır. İmâmet, büyük günah, özgür irade, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker gibi meseleler erken dönem İslâm düşüncesinde salt teorik tartışmalar olmaktan ziyade doğrudan siyasî ve toplumsal krizlerle irtibatlı biçimde ele alınmıştır. Bu durum, kelâmî düşüncenin erken dönemde siyasetle iç içe geliştiğini ve mezhebî pozisyonların çoğu zaman tarihsel bağlamdan bağımsız okunamayacağını göstermektedir.

Bir garnizon olarak şehri olarak inşa edilen Basra, hicrî ikinci asırda sahip olduğu kozmopolit yapısı, farklı kabile, kültür ve dinî eğilimleri bir araya getiren toplumsal dokusu sayesinde kelâmî ve siyasî tartışmalar için son derece verimli, entelektüel bir zemin oluşturmuştur. Mutezile ekolünün teşekkülü ve sistemleşmesi de büyük ölçüde bu çok katmanlı kültürel ve siyasî ortamla ilişkilidir. Ancak mezhepler tarihine dair literatürde Mutezile çoğu zaman yekpare, tutarlı ve sınırları net bir yapı olarak görülmeye ve sunulmaya çalışılmış; ekol içindeki düşünsel farklılıklar ya tali görülmüş ya da marjinal sapmalar şeklinde değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, erken dönem İslâm düşüncesindeki çoğulluğu ve mezhebî sınırların geçirgenliğini yeterince görünür kılmamaktadır.

Bu problematik okumanın en belirgin biçimde hissedildiği alanlardan biri, Basra Mutezilesi içerisinde yer alan fakat görüşleri sebebiyle çoğu zaman istisnâi veya uç bir figür olarak değerlendirilen Ebû Bekir el-Esam'ın düşüncesidir. Literatürde Esam, genellikle imâmete dair sıra dışı görüşleri üzerinden ele alınmış; ya "imama ihtiyaç olmadığı" ya da "birden fazla imamın caiz olduğu" yönündeki rivayetler merkeze alınarak, onun Mutezile içindeki konumu problemli bir alan olarak sunulmuştur. Özellikle Batı literatüründe Patricia Crone, W. Montgomery Watt ve Josef van Ess gibi araştırmacılar onun siyasî düşüncesi ve imâmet düşüncesine dikkat çekmiş; Türkiye'de ise Mutezile tarihi ve imâmet düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda genel olarak sınırlı ölçüde temas edilmiştir. Mikail İpek tarafından hazırlanan müstakil bir çalışmada ise Esam'ın mezhebî kimliği ve kaynaklarda nasıl konumlandırıldığı meselesi ele alınmıştır.¹ Bununla birlikte Esam'ın iman, özgür irade, Kur'ân tasavvuru ve emr-i bi'l-ma'rûf anlayışı ile imâmet görüşleri arasındaki bütünlük çoğu çalışmada yeterince dikkate alınmamış, görüşlerinin dönemin siyasî krizleri ve Abbasî iktidarının meşruiyet tartışmalarıyla irtibatı da yeterince incelenmemiştir.

Bu çalışma, söz konusu yaklaşımı problematize etmeyi ve Esam'ın kelâmî ve siyasî düşüncesini parçalı değil bütüncül bir çerçevede ele almayı amaçlamaktadır. Makalenin temel

¹ Mikail İpek, "Kelâmî Kimlikler arasında Sarkaçta Bir İsim: Ebû Bekir el-Esam'ın Mezhebî Kimliğine Dair Kelâmî Bir Okuma", *e-Makâlât* 18/2 (Aralık 2025), 623-640.

sorusu Esam'ın imâmet ve siyasete dair görüşlerinin Mutezilî düşünce geleneğinden kopuk bir istisna mı yoksa erken dönem İslâm düşüncesindeki çoğulcu yapının tutarlı bir yansıması mı olduğudur. Bu çerçevede Esam'ın görüşlerinin yaşadığı dönemin siyasî krizleri özellikle Abbâsî iktidarının meşruiyet tartışmaları ve Şîî ve Haricî hareketlerin etkisiyle şekillenen entelektüel ortamla nasıl ilişkilendirildiği sorgulanmaktadır. Çalışmada tarihsel-analitik ve karşılaştırmalı yöntem benimsenmiş; Esam'ın görüşleri başta Mutezile içi tartışmalar olmak üzere çağdaş kelâmcılar ve farklı fırkalarla mukayese edilerek değerlendirilmiştir. Böylece Esam'ın ne Mutezile'den kopuk marjinal bir figür ne de ekolün katı bir temsilcisi olduğu tam aksine erken dönem İslâm düşüncesinde mezhebî sınırların esnekliğini ve itikadî-siyasî çoğulluğu temsil eden önemli bir örnek sunduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle makale, mezhepler tarihine dair kategorik ve statik okumaların yeniden gözden geçirilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Ebû Bekir el-Esam'ın Hayatı, Mezhebî Kimliği, Eserleri

Genellikle Basra Mutezilesi arasında adı anılan Esam'ın tam adı Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân el-Esam'dır.² Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte vefatının genel kanaate uygun olarak hicrî 200-202/816-818 yılları arasında olduğu kabul edilirse³ onun hicrî II. asrın ilk yarısında Basra'da doğduğu söylenebilir.⁴ Bu sonucu iki rivayet destekler. İlki 179/795 tarihinde vefat ettiği bilinen Hişâm b. Hakem ile tartıştığına dair bir rivayettir.⁵ Diğerisi ise Memûn'un Bağdat'a gelince Sümâme b. Eşres'e onu sorması üzerine halifenin gelmeden öldüğünün ifade edilmesidir. Mamafih İbnü'n-Nedîm de bu bilgiyle tutarlı biçimde 200-1/816-7 tarihini vermiştir.⁶

Kadı Abdülcabbar (ö. 415/1024) ve İbn Murtaza (ö. 840/1437) ona, Ebu'l-Hüzeyl el-'Allâf (ö. 235/849), İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845), Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) ve Muammer b. 'Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) gibi Mutezile'nin öne çıkan isimlerine altıncı tabakada yer verirler.⁷ Ancak bu tabaka tasnifi genel manada realiteyle uyumu, hoca-talebe

² Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-red ulâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, thk. Zâhid el-Kevserî (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968), 39; Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'Arabi*, 4/61; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebu Bekir Esam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11/353.

³ Ebu'l-Ferec Muhammed b. Yakub el-Varrâk İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: yy. 1971), 214.

⁴ Yavuz, "Ebu Bekir Esam", 11/353.

⁵ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yay., 2021), 332. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214; Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtaza (ö. 840/1437), *el-Münye ve'l-Emel*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 68.

⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

⁷ Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (ö. 415/1025), *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Dârü't-Tûnusîyyeti'n-Neşr, 1986), 267; İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, 68.

ilişkilerindeki muğlaklık ve farklılıklara odaklanamaması açısından dikkatle irdelenmelidir. Esam özelinde bu açmazlara şahit olmaktayız.

Esam'ın Muammer b. 'Abbâd, Hafs el-Ferd (ö. 204/819), Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö. 228/842) ve Ebû Şemir el-Hanefî (ö. ?) gibi alimlerle birlikte Basralı tabiat filozofu ve oldukça zengin bir tıp doktoru olan Ma'mer Ebu'l-Eş'as'tan⁸ (ö. ?) ders aldığı belirtilmektedir.⁹ Mutezilî Câhız (ö. 255/868) Ma'mer'i "kelâmcıların filozofu" olarak niteler.¹⁰ Bu niteleme onun kelamının bilimsel niteliğine vurgusu açısından değerlendirildiğinde anlam kazanır.

Esam, Basra'da bir ders halkası kurmuş olmakla beraber en meşhur öğrencisinin Mısır'da İmam Şafîî (ö. 204/819) ile tartışmalar yapan İbn 'Uleyye (ö. 193/808) olduğu rivayet edilmektedir.¹¹

Mutezilî düşünürler İslâm inanç esaslarını aklî ve kelâmî delillerle temellendirmekle ve farklı çevrelerde dini tebliğ etmeleriyle bilinirler. Abbasi halifesi Harun er-Reşid'in (ö. 193/809) Hind sultanına gönderdiği Bısr b. el-Mu'temir bu husustaki meşhur örneklerdendir. Basra'da sürekli kalmadığı anlaşılan Esam'ın Vâsıt ve Medâin gibi şehirlerde de bulunduğu hatta Bermekîler Hintli doktorları Irak'a çağırdıklarında bu doktorlardan birinin İslâm'ı kabul etmesini sağladığı rivayeti¹² onun diğer Mutezililer gibi olduğuna delildir.

Kadı Abdülcabbar'a göre o, "insanların en fakihi, en fasihi ve en müttakisi"dir. Esam, yüksek itibarı olan ve Memûn (ö. 218/833) ile yazıştığı belirtilen saygın biridir. Basra mescidinde toplumun ileri gelenleriyle beraber namaz kıldığı ve liderlik vasfına sahip olduğu belirtilmektedir.¹³ O, dostları tarafından sevilen biriydi. Bir gün arkadaşları ona herkesin bir biçimde kadılık dâhil dünyalık bir şeylere nail olduğunu ama kendisinin fakirlikle mücadele etmek zorunda olmasından dolayı üzüldüklerini, ona yardımcı olamadıklarını söyleyince o, ilişkilerinin sadece dünyalık için olmadığını söyleyerek onları teselli etmişti. İbnü'n-Nedîm onun Hz. Ali'ye olan muhabbetinden ötürü Mutezile tarafından "seçkinler" sınıfından çıkarıldığını belirtir. Me'mûn'un hocası ve danışmanı mevkiinde olan Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828) Halife'ye Esam'dan övgü ile bahsetmesi de bu bilgiyi teyit etmektedir. Me'mûn Irak

⁸ Josef Van Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema' fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâlise*, Arapça çev. Muhyiddîn Cemal Bedr - Rıza Hamid Kutb (Beyrut-Bağdat: Menşûratü'l-Cemel, 2016), 2/66; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 113.

⁹ Yavuz, "Ebu Bekir Esam", 11/353; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 113.

¹⁰ Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/66; Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869), *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 2/140.

¹¹ İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, 69; Yavuz, "Ebu Bekir Esam", 11/353.

¹² Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/589.

¹³ Kadı Abdülcabbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 267-268; İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, 68-69.

seferi dönüşü Esam'ı görmek istemişse de Sümâme, Esam'ın bir süre önce vefat ettiğini söylemiştir.¹⁴

Yukarıda da ifade edildiği üzere o cemaat içinde güvenilir ve sözüne itibar edilen birisiydi ve Emin-Me'mûn çatışmasında desteğinin alınmaya çalışıldığı söylenebilir. Mutezile'nin zaten büyük oranda Me'mûn'un tarafını tutmuş olması beklenen bir şey olmakla birlikte şu hâlde yine onun Mutezile içinde bu savaşa taraf olmayan bir grubun liderliğini üstlendiğini söylemek mümkündür. Halife belki de Basra Mutezilesi'nin desteğini almak için Esam'la yazışmaktaydı.

İbnü'n-Nedîm, Esam, Fuvatî, Dırâr ve bir grup Mutezilî'yi bidat çıkaranlar olarak¹⁵ gruplamıştır ama açıkçası bunun nedeni belli değildir. Van Ess, bunun Ali hakkında sessiz kalmalarından kaynaklandığı yargısına varmış olsa¹⁶ da yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tam aksine o, Hz. Ali hakkındaki iyi kanaatlerinden ötürü mahrumiyetler yaşamıştır. *Fihrist*'teki Mutezilî biyografisi dikkatle incelendiğinde bu kısma kadar genel manada Bağdat Mutezilesi'nin işlendiği dikkat çeker. İskâfî, Câhız, Sümâme gibilerinin halifenin yanında oldukları ve Esam'ın halifeye takdimini birlikte düşündüğümüzde Me'mûn'un siyasi olarak desteklenmesi noktasında bu isimlerin çekimser kaldıkları ve iki Müslüman karşı karşıya geldiğinde “siyasi tarafsızlık” tutumunu sürdürmeleri sebebiyle “halis Mutezile”den değil de “sayılı” olanlardan oldukları anlaşılır.

Esam'ın mezhebî aidiyeti hakkında belirsizlik bulunsa da temel kelâmî görüşleri göz önünde bulundurulduğunda Mutezile'ye yakın durduğunu söylememiz gerekmektedir. Muhtemelen bu durum Emin-Me'mûn arasındaki çatışmalar döneminde yaşamış olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim bu görüşümüzle tutarlı biçimde daha geç dönemde yaşamış, her ikisi de Basralı olan Eş'arî (ö. 324/935) ve Kadı Abdülcabbar kendisini Mutezile'den kabul etmişlerdi.¹⁷

Sonraki Mutezilîlerin bu ikrarına karşılık Esam'ın görüşleri nedeniyle Basra'nın önde gelen Mutezilîsi 'Allâf tarafından eleştirildiği anlaşılmaktadır.¹⁸ Ancak bu ve benzeri ayrılıklar Mutezile içinde sıklıkla karşılaştığımız bir durum olduğu için yadırganmamalıdır. Mamafih Hişam b. 'Amr el-Fuvatî (ö. 218/833) de Esam'a bir reddiye yazmıştır.¹⁹ Ancak Mutezilenin gözden düştüğü sonraki asırda Behşemiyye'nin lideri olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), onun tefsirini oldukça beğenerek ondan pek çok alıntı yapmış, fıkıh ve dil alanında ondan

¹⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

¹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

¹⁶ Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra: a History of Religious Thought in Early Islam*, ed. Maribel Fierro vd., trans. Gwendolin Goldbloom (Leiden: E. J. Brill, 2017), 2/450.

¹⁷ Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/588.

¹⁸ Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 39; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebu Bekir Esam”, 11/353.

¹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

övgü ile bahsetmiştir.²⁰ Dolayısıyla Cübbâî'nin bu yaklaşımı, Kadı Abdülcabbar ve Eş'arî'nin değerlendirmelerine eklendiğinde onun hala Mutezilî kabul edilmesi doğrultusundaki kanaatlerimiz güçlenecektir.

Bu çerçevede İbnü'n-Nedîm'in işaret ettiği bir iddiaya kısaca değinmekle yetineceğiz. Ebû Bekir el-Esam, imâmet ile ilgili özellikle de Hz. Ali hakkındaki görüşleri sebebiyle Bağdat Ekolü'nün lideri Bişr b. Mu'temir'in de etkisiyle İbnü'n-Nedîm tarafından Mutezile'den ayrı bir şahıs olarak ele alınmıştır.²¹ Oysa bizzat İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inde Esam'a atfedilen *Kitâbu halki'l-Kurân*, *Kitâbu't-Tevhîd*, *Kitâbu Emri bi'l-ma'rûf ve nehyü ani'l-münker*, *Kitâbu'r-red'ale'd-Dehriyye*²² gibi verilen eser adlarına baktığımızda onun Mutezile'yi yansıttığını onun hakkında naklettiği rivayetten ise Hz. Ali'ye muhabbeti olduğunu açıkça görebiliriz. Bişr'in bu tavrı muhtemeldir ki Esam'ın imâmet-icmâ ile ilgili farklı çizgisinden kaynaklanmıştır.

Malatî (ö. 377/987), Esam'ın kendinden önce kimsenin olmadığı kadar çok eserinin olduğundan söz eder.²³ Biz Malatî'nin bahsetmediği bu eserlerin isimlerine İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) bibliyografik derlemesinde ulaşırız.²⁴ Ancak bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Esam'a ait bir tefsirin izine en erken Nazzâm'ın bu eseri Câhız'a överek anlatmış olduğuna dair bilgide rastlarız.²⁵ İbn Nedîm'in *Fihrist*'inde verilen bibliyografyadan da bir tefsir yazdığı anlaşılmaktadır.²⁶ Bugün *Esam Tefsiri* adıyla yayımlanan eser ise Fahreddîn Râzî, (ö. 606/1209) Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 460/1015) ve Fadl b. Hasan et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) tefsirlerinde Esam'ın tefsirinden naklettiklerini söyledikleri kısımlardan yapılan bir derlemedir.²⁷ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de *Te'vilât*'da Esam'dan iktibas yapmış olduğu halde bunlar Nebhânî'nin derlediği bu eserde gözden kaçırılmıştır.²⁸

2. Esam'ın Kelâmî Görüşleri

Esam, fıkıh ve tefsir alimi olmasının yanında esasen bir kelimcidir. Basra'da yetişen Esam'ın dönemindeki siyasî ve kelâmî konularla ilgili yaptığı tartışmalarda özgün yorumları

²⁰ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 68-69.

²¹ Van Ess, *İlmü'l-kelâm*, 2/610; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

²² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

²³ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 39.

²⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

²⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 333.

²⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

²⁷ Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân Esam (200/816), *Tefsîru Ebî Bekir el-Esam*, der. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1971), 100.

²⁸ Ali Karataş, "Ehli Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mu'tezile Etkisi Ebu Bekir el-Esam Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2(2) (2016), 181. Mâtürîdî'den yapılan alıntılarda Ali Karataş'ın makalesinden yararlanılmıştır.

olduğu görülmektedir. Genelde Mutezile içinde sayılmasına rağmen bazı konularda onlardan ayrılmaktadır.

İmanı “bütün taatler” şeklinde yorumlayan Esam, küfür içermediği sürece büyük günah işleyen kimseyi Mutezile’nin aksine “fâsık mümin” olarak adlandırmıştır. Bilindiği gibi Mutezile büyük günah işleyen kimseyi fâsık olarak nitelese de ona mümin vasfı vermez. Onlar bu durumu el-Menzile beyne’l-Menzileteyn kavramı²⁹ ile açıklarlar. Ancak Esam, günah işleyen kişiyi “Allah’ı birlemesi ve taati” sebebiyle mümin sayarak³⁰ Mürcîî görüşe yaklaşmakta, Mutezile’den daha ılımlı bir yaklaşımı temsil etmektedir. Siyasî çatışmalar sebebiyle ortaya çıkan mürtekib-i kebîre meselesinde Mutezile, büyük günah işleyen bir mümini uhrevî yönden fâsık, dünyevî yönden ise mümin kabul ederek Haricîliğin katı tekfirci yaklaşımına mukabil daha ılımlı bir yaklaşım sergilemeye çalışmıştır.³¹ Bununla birlikte sözü edilen yaklaşımın pratik sonuçları bakımından Esam’ın görüşlerinden önemli ölçüde ayrılmadığı söylenebilir.

Diğer taraftan, Esam’ın imanı, “bütün taatler” olarak yorumlanması da Basra’da etkili olan Haricî iman tanımından kısmen etkilendiğini³² ve ahlakî bir duyarlılık gösterdiğini, ancak müminin sadece bir hatası sebebiyle İslâm toplumunun üyeliğinden atılması hususunda onlara katılmadığını göstermektedir. O, büyük günah işleyen bir kimsenin vâidinin tenzil ya da tevil yoluyla değil, namaz kılanların yanında küfretmeleriyle bilinebileceğini söylemiştir. Zira ona göre bu şekilde davranan biri ancak Allah düşmanı olabilir. “Allah’ın düşmanı olan kimse ise cehennemliktir.”³³ Van Ess’e göre Esam’ın vahiy ve yoruma ek olarak ehli salatın icmasını üçüncü bir kriter olarak belirlemesi fikhî bir üsluba işaret etmektedir ki o, icmaya pek çok konuda belirleyici bir konum vermiştir. Onun bu tutumu Van Ess tarafından itikadî açıdan “İbâdî mirası benimsemeye eğilimli” olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Zira bir kişiye

²⁹ Ebû’l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (ö. 415/1025), *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK, 2013), 2/614; Zühdi Cârullah, “el-Menzile beyne’l-Menzileteyn”, çev. Ömer Osman Arık, *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen Ek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2014), 2/591. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: TYEK, 2017), 3/12.

³⁰ Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (ö. 324/935), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: TYEK, 2019) 392.

³¹ Kadı Abdülcabbar, büyük günah işleyenin Mürcie’nin kabul ettiği gibi mümin, Haricîlerin kabul ettiği gibi de kâfir olarak adlandıramayacağını sadece fâsık olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir. Kadı Abdülcabbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/620. Ayrıca bk. Ebu’l-Huseyn el-Hayyât, *el-İntisar*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 186.

³² Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Dönemi Mu’tezile’nin Oluşumu ve Ebû’l-HuzeylAllaf* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), 57; Mustafa Köse, *Mu’tezile’de Entelektüel Düşünce -Câhız-* (İstanbul: Endülüs Yay., 2017), 85.

³³ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 404.

Müslümanların icmasıyla büyük günah iftirası da pekâlâ mümkün olmakla birlikte,³⁴ Hâricîlerin bireysel tekfir mekanizmasına karşı toplumsal bir kalkan olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuyla ilgili onun kâfirlerin ebedî cehennemde kalacaklarını, ancak büyük günah işleyen müminlerin ise günahlarında ısrarcı davransalar dahi cennete gireceklerini belirttiği de rivayet edilmiştir.³⁵

Kelâmcılar cisim, araz ve cevher konusunda birbirlerine muhalefet etmişlerdir. Genel kabul gören ve çoğunluk tarafından desteklenen atom teorisinin muhaliflerinden birisi de Esam'dır. O, tıpkı Nazzâm ve Dırâr b. 'Amr gibi âlemi maddi cisimlerden müteşekkil kabul ederek renk-tat-koku vd. ikincil nitelikleri reddeder. Şeyler, iç içe geçen cisimlerin birleşimidir.³⁶ Esam'ın arazları nefyetmesi kaynaklarda eleştiri konusu olmuştur. Bu konuya Cüşemî de tefsirinde yer vermiş ve onu tenkit etmiştir.³⁷ Çünkü bu durum onun hareket ve renk veren herhangi bir şey olmadan bizzat cismin müteharrik ve renkli olduğunu iddia ettiği şeklinde yorumlanmıştır.³⁸ Eş'arî'nin naklettiğine göre Esam, boyu, eni ve derinliği olan cisimden başkasını kabul etmemektedir. Tat, koku, hareket, sükûn, kalkma, oturma ve ayrılma gibi fiiller cismin dışında değildir. Bu sebeple kelâmcıların "müdâhale, mükâmene ve mücâvere" gibi cisimlerin ve onlardaki özelliklerin nasıl meydana geldiği ile ilgili geliştirdikleri bu kavramlar Esam için bir şey ifade etmemektedir. Ona göre âlemde diğer kelâmcıların iddia ettiklerinin aksine eşyada gizli bir şey yoktur.³⁹ İstîtâat da istîtâat edenin dışında bir şey değildir.⁴⁰ Esam'ın bu görüşlerinin bir doğa filozofu olan Ma'mer Ebu'l-Eş'as'ın öğrencisi olmasından kaynaklandığı söylenebilir.⁴¹

Arazları nefyederek hareket ve sükûn gibi eylemleri cisimden ayrı görmeyen Esam, hayatın ve ruhun da bedenden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Ona göre görülen, boyu, eni ve derinliği olan bedenden başka bir şey yoktur. Yine nefis olarak adlandırılan şey de beden hakikatini açıklamak ve tekit için kullanılan bir isimdir ve bizzat gözlemlenen

³⁴ Van Ess, *İlmü'l-keîâm*, 2/602-603. Bu bağlamda Van Ess, Esam'ın Nebevî hadislerle de pek itibar etmediğini genel kabul görmüş sünnete uygunluğu benimsediğine işaret etmektedir.

³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/12, 143; Bilal Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Oluşum Süreci: Josef Van Ess Bağlamında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 143.

³⁶ Hasan b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî (ö. 469/1077), *et-Tezkira fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a râz*, thk. Sami Nasr Lutf - Faysal Bedr'Avn (Kahire: Dâru's-Sekâfe, ts.), 99

³⁷ Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el- Cüşemî (ö. 494/1101), *et-Tehzîbfî't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kâhire: Dâru'l-Kitâbî'l-Mısırî - Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Benânî, 2018/2019), 3/1792.

³⁸ Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyâtbi'd-Dâri'l-Fünûn, 1928), 7-8. Ayrıca bk., Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yay., 2020), 84.

³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 460-462, 478; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/770; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 126.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/296.

⁴¹ Van Ess, *İlmü'l-keîâm*, 2/592.

bedendir. Yoksa nefsin bedenden başka bir anlamı yoktur.⁴² “Duyularımın şahitlik ettiklerinden başka bir şey bilmiyorum” sözünü bu maksatla söylediği anlaşılmaktadır.⁴³

Özetle, Esam bedende meydana gelen hareket ve renk gibi olayları teorik olarak görünen bedenden ayırmaz.⁴⁴ Onun kullarda bir kudretin varlığını da reddettiği belirtilmiştir.⁴⁵ İnsan bedeninde bir ruhu ve arazları reddeden Esam, muhtemelen kudretin beden bizzat kendinde bir şey olduğunu düşünmüştür. Çünkü ona göre Allah’ın da kadir olmayana kudret, hayy olmayana hayat yaratmaya kudretle vasıflanması muhaldir. Bu sebeple o, insanın kendisinin bizzat aciz olduğunu ve kendisi dışında onu aciz bırakacak bir şey olmadığını söyleyerek⁴⁶ insanın özgür kabul edilmesi gerektiğini fiillerinden ötürü mecbur sayılamayacağını savunmuştur.

Onun, Mutezile’nin ma’dumun bir “şey” olduğu iddiasının⁴⁷ aksine ma’dumun bir “şey” olmadığını bu nedenle de Allah’ın bir şeyi olmadan önce kesinlikle bilemeyeceğini belirttiği rivayet edilmektedir.⁴⁸ Bu görüşüyle o, bilginin maluma tâbi olacağını kabul ettiğini göstermiştir. Aynı zamanda eşyanın bilinmesinin hissi alana girmesiyle mümkün olacağını savunmuş olmaktadır. Esam’ın her şeyin duyularla algılanabileceği düşüncesi Kur’ân âyetleri ile ilgili muhkem ve müteşâbih ayırımına da yansımıştır. Ona göre Kur’ân’da gizli bir şey yoktur. Müteşâbih kategorisine ancak gözlemleyemediğimiz ahiret ile ilgili âyetler girebilir.⁴⁹

Ma’dûm’un bir şey olmasına dair itirazları ve muhkem-müteşâbih hakkındaki yorumları temelde bilginin nesnelleştirilmesi-insanileştirilmesi gayretine matuftur. İnsanın bilişsel süreçlerle bilinebilir olana ulaşması her şeyden önce hüsün-kubuh teorisinin teorik zeminine atıfta bulunur. Beşerî ve nesnel malumatın imkânı, Şiiliğin imamın ilahî ve Hadis taraftarlarının tevile kapalı ezeli bilgisine karşı çıkmayı ifade eder. Tabîyyûn ile aynı kanaatte olan Esam şeylerin objektif, herkes için ulaşılabilir insanî karakterinin dinî teorisini savunmaktaydı.

⁴² Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 470, 478; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/98, 828; Van Ess, *İlmü’l-keâm*, 2/591.

⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/828.

⁴⁴ Van Ess, *İlmü’l-keâm*, 2/591.

⁴⁵ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 84.

⁴⁶ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 352, 774. Van Ess, Esam’ın insana ve arazlara dair görüşlerinin bir tabiat filozofu olan hocası Ma’mer Ebu’l-Eş’âs’la bağlantılı olabileceğini belirtmektedir. Bk. Van Ess, *İlmü’l-keâm*, 2/592.

⁴⁷ Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî (ö. 548/1153), *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keâm* (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, 2009), 30.

⁴⁸ Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-nihâl*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yay., 2017), 41; Van Ess, *İlmü’l-keâm*, 2/593; Yavuz, “Ebu Bekir Esam”, 11/354; Kır, *Mu’tezile’nin Beş Esasının Oluşum Süreci: Josef Van Ess Bağlamında*, 142.

⁴⁹ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 326; Van Ess, *İlmü’l-keâm*, 2/601.

Bu cümleden olarak Esam, Kur'ân'ın ezeliliğine karşı çıkmış, yaratılmış bir cisim olduğunu savunmuştur.⁵⁰ Bazı Kur'ân âyetlerini yorumlaması göz önünde bulundurularak Esam'ın âyetleri zamanının kelimeleriyle birlikte ele aldığı ve birtakım tevillerde bulunduğu söylenebilir. Mesela, Ra'd sûresi'nin 3. âyetini yorumlarken dünyanın düz olduğunu iddia etmiştir. Âyette geçen (ﻭ) “uzama” kelimesinin “sonsuzluğu gerçekleşmemiş olanın payı” olduğu düşüncesindedir. Esam'ın bu yorumuyla dünyanın düz olduğunu kastettiği ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin de onun bu görüşünü paylaştığı belirtilmektedir.⁵¹

Hûd sûresinin 7. âyetinde Arş'in su üzerinde olması bağlamında ise göğün yerin üzerinde olduğu ve birinin diğerine bağlı olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu olayın gerçekleşme şekli arş ve semanın, arz ve semavattan önce olduğuna işaret eder.⁵² Mutezile içinde bu tartışmaların canlı bir panoramasını Nîsâbûrî *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* adlı eserinde sunmuştur.⁵³ Ancak ne yazık ki tartışmalar daha çok çağdaş düşünürler olan Ka'bî, Cübbâîler ve Kadı Abdülcabbar üzerinden yansıtıldığı için Esam gibi erken dönem Mutezilîlerin fikirlerine ulaşmak zorlaşmıştır.

Ebû Bekir Esam'ın bazı âyetlerde de genel kanaatin aksine özgün yorumlar yaptığı görülmektedir. Onun bilhassa mucize olarak değerlendirilen birtakım âyetleri aklî tevillerle ele aldığı söylenebilir. Kesin olarak mucizeyi inkâr ettiğini söyleyemesek de mucizevî unsurlar içeren olaylara Esam'ın ihtiyatla yaklaştığı görülmektedir. *O zaman sen müminlere şöyle diyordun: İndirilen üç bin melek Rabbimizin sizi takviye etmesi sizin için yeterli değil midir? Evet, siz sabır gösterir ve Allah'tan sakınırsanız, onlar (düşmanlarınız) hemen şu anda üzerinize gelseler, Rabbimiz nişanlı beş bin melek sizi takviye eder.* (Âli İmrân 3/124-125) âyetini ise zahirî manada anlamamış, çeşitli delillerle tevil etmiştir. Çünkü ona göre yeryüzünü helak için bir melek dahi yeterlidir. Cebrail'in kanatlarının Lût kavminin şehrini kuşattığı, kanadının yedinci arşa ulaştığı ve bu sayede şehrin altını üstüne getirdiği bilinmektedir. Şu hâlde “melekler incekse Müslümanların Bedir günü savaşmasının ne anlamı var?” Esam, kâfirlerin ileri gelenleri ile sahabenin ileri gelenlerinin birebir savaşmasını gerekçe göstererek bu durumun meleklerin inmesine mâni olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda melekler savaşa insan suretinde veya başka bir şekle girerek katılmışlarsa, bu durumun da aklî gerekçelerle mümkün olmadığını ortaya koyar. Zira insan suretinde savaşa katılmışlarsa, bu ...*Sizi de onların gözünde azaltır* (Enfâl 8/44) âyeti ile çelişecektir. Şayet başka bir surette savaşa katılmış olsalar, bu yaratılmışların büyük bir korkuya kapılmalarına sebep olacaktır. Yine melekler tamamen

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81. Ayrıca bk. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 127.

⁵¹ Esam, *Tefsîru Ebû Bekir el-Esam*, 24, 82.

⁵² Esam, *Tefsîru Ebû Bekir el-Esam*, 79.

⁵³ Bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ö. ?), *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-Enmâü'l-'Arabî, 1979), 100-104.

görünmez halde savaşa katılsalar, insanların hiçbir faile şahit olmadan kâfirlerin çeşitli şekillerde öldürüldüğünü görmeleri en büyük mucize olacaktır. O zaman inkârcının böyle bir durumda inanmaması düşünülemez. Esam'ın Bedir savaşında meleklerin yardımıyla ilgili öne sürdüğü son delil ise onların yeryüzüne kesîf (yoğun) veya lâîf (ince) olarak mı indikleri meselesidir. Eğer kesîf, yani herkesin görebileceği şekilde inmiş oldukları varsayılırsa, onların görünüşlerinin diğer insanların görünüşleri gibi olması gerekmektedir. Şayet latîf, yani hava gibi narin, yumuşak ve kuvvetsiz bir şekilde inmişlerse, bu durum onların atlara binmelerine engel olacaktır.⁵⁴ Esam'ın bu yorumunu Cüşemî *et-Tehzîb*'de Kur'ân nasslarına, âyetin icmasına ve tevatüre aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.⁵⁵

Kamer sûresi 1. âyetinde geçen “ay yarıldı” ifadesini Esam, Hz. Peygamber döneminde mucizevî bir şekilde ayın yarılmış olduğu iddiasının aksine, ayın yarılmasının kıyamet günü gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Ona göre ay, Hz. Peygamber zamanında yarılmış olsaydı böyle mucizevî bir olay insan, tabiatı gereği olağanüstü durumları yaymaya eğilimli olduğu için mutlaka tevatür yoluyla nakledilirdi.⁵⁶

Esam'ın âyetleri yorumlarken onların indiği bağlamı dikkate aldığını ve âyetleri tefsir ederken bazı kelimeleri sembolik anlayıp ona göre yorumladığını bilhassa Cüşemî'nin tefsirinde yer verdiği yorumlarda gözlemleyebiliriz.⁵⁷ Bakara 34. âyetinde İblis'in Âdem'e secde etmeyerek büyüklenmesi kıssasının anlatılmasının nedeninin Hz. Peygamber'e müşriklerin büyüklenmesi üzerine teselli için olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Yine Mâide 27-28. âyetlerinde bahsi geçen Âdem'in oğulları kıssasının da Ehl-i Kitap'ın kıskançlıktan ötürü Peygamber'i inkâr etmeleri sebebiyle kıskançlığın neticelerini göstermek gayesiyle indiğini belirtmiştir.⁵⁹ Esam'ın sembolik anladığı âyetlere örnek olarak Bakara 29 ve İsrâ 85. âyetlerini verebiliriz. Bakara 29'da geçen yedi kat göklerden maksat ona göre öldükten sonra dirilmedir.⁶⁰ İsrâ 85'te “Sana Ruh'tan sorarlar” âyetinde geçen ruhtan kasıt ise Kur'ân'ın nazmı, keyfiyeti ve tertibidir.⁶¹ Esam'ın kendi döneminde Kur'ân'a dair yorum yaparken âyetlerin

⁵⁴ Esam, *Tefsîru Ebî Bekir el-Esam*, 57-58.

⁵⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1405.

⁵⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yay., 2005), 14/226. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6675.

⁵⁷ Halil Sarı, “Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinde Mutezilî Müfessir ve Kelamcıların Görüş ve Yorumları”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 20 (Aralık-2023), 10-11.

⁵⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/330.

⁵⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/1933.

⁶⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/308; Sarı, “Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinde Mutezilî Müfessir ve Kelamcıların Görüş ve Yorumları”, 11.

⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4294; Sarı, “Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinde Mutezilî Müfessir ve Kelamcıların Görüş ve Yorumları”, 31.

bağlamını dikkate alması ve birtakım kelimeleri temsilî olarak yorumlaması fikirlerinin özgünlüğünün bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

İnsan bedeni, arazlar, mucize gibi konularda rasyonel yorumlar yapan Esam, genel kanaatten farklı olarak Hz. Peygamber'i tamamen hatadan korunmuş bir kimse olarak algılamamaktadır. Mâtürîdî'nin *Te'vîlat'* ta Nasr sûresi tefsirinde Esam'dan naklettiğine göre surede geçen (واستغفره) "*tövbe et!*" emri Hz. Peygamber'in bir işte ihmalkâr ve gevşek davranması üzerine ona yapılmış bir uyarıdır. Öte yandan Mâtürîdî Hz. Peygamber'in ihmalkârlık ve gevşeklikle nitelenemeyeceğini belirterek Esam'ı eleştirmiştir.⁶² Esam, bu düşüncesiyle uyumlu olarak hiç günah işlememiş melekleri, peygamberlerden daha yüksek bir konuma yerleştirmiştir.⁶³

Esam'ın özgür iradeyi, ödül ve cezanın bireyselliğini savunduğu, Hicr sûresi 39. âyeti ve Tahrîm sûresi 10. âyetleri ile ilgili yaptığı yorumlardan hareketle çıkarılabilir. *Te'vîlat'* ta yer aldığına göre o, Hicr sûresi 39. âyetinde Allah'ın İblis'i azdırması olarak ifade edilen (الاغواء) kelimesinin burada hakaret etme/küfretme manasında olduğu yorumunu yapmıştır.⁶⁴ Muhtemelen Esam burada Allah'ın İblis'i azdırmasını Allah'a kötü bir fiil isnat etmemek gayesiyle *te'vil* etmiştir. Aynı zamanda Nahl sûresi'nin 9. âyetine yaptığı tefsiri göz önünde bulundurarak özgür bir iradeye olan inancı sebebiyle bu şekilde yorumladığı söylenebilir. Âyette geçen "...Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi" ibaresini, insanlardan imana herhangi bir yönelme olmadığı için doğru yola iletilmedikleri şeklinde yorumlamıştır.⁶⁵ Tahrîm Sûresi 10. âyetinde ise Hz. Nuh ve Hz. Lût peygamberlerin iyiliğinin eşlerine herhangi bir fayda vermediğinden hareket ederek iyinin iyiliğinin kötüye fayda vermeyeceğini ifade etmektedir. İyiliğin ve kötülüğün bireyselliğini kastettiği anlaşılan Esam'ın bu yorumundan Mâtürîdî, büyük günahı işleyenlerden şefaati nefyetmek istediği sonucunu çıkarmıştır.⁶⁶

3. Esam'ın Hilafet-İmâmet ile İlgili Görüşleri

Ebû Bekir el-Esam'ın doğup büyüdüğü ve fikirlerinin şekillendiği bir şehir olarak Basra, coğrafî konumu sebebiyle farklı kültürlerden pek çok kişinin uğrak yeri olmuştur. Dolayısıyla kalam ve hilafetle ilgili farklı fikirlerin ortaya çıkması için Basra ona, uygun bir

⁶² Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, 17/359.

⁶³ Esam, *Tefsîru Ebû Bekir el-Esam*, 70; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 295.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, 18/32-33.

⁶⁵ Esam, *Tefsîru Ebû Bekir el-Esam*, 85.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, 15/274-275.

ortam sağlamıştır.⁶⁷ Hz. Ömer zamanında Arap ordusu için bir üs olarak kurulan Basra, İslâm fetihlerinde de büyük bir rol oynamıştır.⁶⁸

Dördüncü halife Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra fitne olayları tezahür etmiş Hz. Osman'ı katledenlerin cezalandırılmasını isteyen Hz. Aişe, Talha ve Zübeyir Hz. Ali'nin hilafetini bu şartla kabul edeceklerini belirterek Basra'ya gitmişlerdir. Bu sebeple Basra halkı, Talha, Zübeyir ve Hz. Aişe ile beraber hareket etmiş, neticede Cemel Savaşı gerçekleşmiştir. Hz. Osman'ın kanını talep edenlerle birlikte hareket etmeleri sebebiyle Basra'nın tamamının Osmanî olduğu belirtilmekte⁶⁹ bu sebeple Hz. Ali ile aralarının pek de iyi olmadığı bilinmektedir.⁷⁰ Hz. Osman'ın katillerinin yakalanmasını talep ederek Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmeyen Muaviye'nin de Basra'nın Hz. Ali'ye karşı tutumunu kendi lehine çevirdiği söylenebilir. Hz. Ali ve Muaviye arasında tahkim ile sonuçlanan Sıffîn Savaşı gerçekleşmiş, savaş sonunda ortaya çıkan Haricîler ile beraber Basra'nın dönüşümü daha da belirginleşmiştir.⁷¹ Her ne kadar Basra'da isyancı olmayan ılımlı Haricîlerin kalmış oldukları bilinmekteyse de bölgedeki kelâmî tartışmalarda etkili oldukları görülmektedir.⁷² Dolayısıyla Basra'nın siyasî zemini Cemel, Sıffîn ve Tahkîm gibi olayların akabinde ortaya çıkan büyük günah, imâmet gibi kelâmî ve siyasî konular etrafında şekillenmiştir.

Herhangi bir düşüncenin oluşmasında siyasî, kültürel ve dinî etkileşimlerin olması olağandır. Basra, aktif, karmaşık, keskin çatışmalar ve siyasî dalgalanmalar gibi pek çok faktörün etkili olduğu bir bölge olmuştur.⁷³ Mu'tezilî düşüncenin şekillendiği ilk yer olan Basra, Haricî fikirlerin gündemde olduğu ve tartışıldığı bir bölgedir.⁷⁴ Bu sebeple gerek Mutezile'nin gerek Basra'da yetişen Ebû Bekir el-Esam'ın özellikle siyasî düşüncelerinin şekillenmesinde bu unsurlar göz önünde bulundurulmalıdır.

Nâşî el-Ekber'in (ö. 293/906) belirttiğine göre Mutezile, imâmet hususunda biri imâmetin vacip olduğunu diğeri imam belirlemenin vacip olmadığını iddia edenler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İmâmetin vacip olmadığını ileri sürenler, insanların birbirinden üstün olmadığını söyleyerek bu durumu imamlı ve imamsız namaz kılmaya benzetmişlerdir. Onlara

⁶⁷ Bk. Köse, -Câhız-, 26.

⁶⁸ Sait Murat, *Medresetü'l-Basra el-itizâliyye* (Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, 1992), 40; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-Maarif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 563.

⁶⁹ Ahmed b. Muhammed b. Abdirrabbih el-Endelüsî (ö. 328/940), *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kamîha (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1983), 5/63, 275.

⁷⁰ Muhammed Mücahid Dünder, "Ehl-i Sünnet'in Siyâsî Temâyülü Olarak Osmâniyye ve Osmanîler", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Şubat 2015), 96.

⁷¹ Murat, *Medresetü'l-Basra*, 44-45.

⁷² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 53, 56-57.

⁷³ Murat, *Medresetü'l-Basra*, 37.

⁷⁴ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 86; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 57.

göre tüm insanlar kendilerine farz olan yükümlülükleri yerine getirmelidirler. Fakat dinî hadleri yerine getirmesi için bir imama ihtiyaç duyarlarsa seçtikleri herhangi birine yetki verebilirler. Hırsızın elinin kesilmesi, zina yapan bir kimse için celde gibi dinî hadler yerine getirilince tıpkı namaz imamlığının namaz bitince sona ermesi gibi onun da imamlığı biter. İmâmetin vacip olmadığı iddiasında olan bu kişiler Hz. Peygamber'in insanları namaz ve zekâtla sorumlu tuttuğu gibi imam tayin etme ile sorumlu tutmadığını öne sürmektedirler. İmam seçmenin zorunlu olmadığı anlayışını ortaya koyan bu şahısların böyle bir fikri benimsemelerine otoriter liderler ve onlara başkaldıran Müslümanlar arasında meydana gelen savaşlar neticesinde çokça kan dökülmesinin verdiği umutsuzluk ve yılgınlık ortamının sebep olduğu söylenebilir. Zira onlar, "kralın hâkimiyet ve tekel istediğini" ancak Kur'ân ve sünnetin hükümlerine muhalif davranınca da Müslümanların ona engel olması gerektiğini, bu durumun da kan dökülmesine sebep olacağını belirtmektedirler. Bu nedenle insanların imam edinmemeleri böyle bir ortama sebep olmaktan daha iyi görülmüştür.⁷⁵

İbn Haldûn da (ö. 808/1406) imamın olmaması fikrinin şeriatın talebinin göz önünde bulundurularak ortaya atıldığını, bu fikrin krallığın ortaya çıkarabileceği dünyadan yararlanma ve zorbalıktan kaçınmanın sebep olduğunu belirtmiştir.⁷⁶ Öne sürülen görüş, imamlığın vacip değil bir insan geleneği olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. İmamlık geleneği önceden herhangi bir sorun olmadan yolunda gitmiş olabilir. Ancak şartlar elvermediğinde imamsız yapmak da tercih edilebilir.⁷⁷

Ebû Bekir el-Esam'ın imâmetin vacip olmadığını iddia ettiği yönünde rivayetler vardır. Cüşemî, onun bir kısım Haşvîler (Mutezile bu kelimeyle Ehl-i Hadis'i kasteder)⁷⁸ ile birlikte bu fikri savunduğu kanaatindedir.⁷⁹ Buna göre insanlar birbirlerine adil davranıp zulmetmezlerse dinî vazifelerini yerine getirdikleri için hadlerin uygulanması

⁷⁵ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme müktetâfât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât* (ö. 293/906), thk. Josef Van Ess (Beyrut: Dâru'n-Neşr/Franz Steiner Verlag, 1971), 49. İmâmetin farz olmadığı iddiasıyla ilgili ayrıca bk. 'Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869), *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 4/285.

⁷⁶ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2018), 1/425.

⁷⁷ Patricia Crone, "Ninth-Century Muslim Anarchists", *Pastand Present* 167 (May, 2000), 15.

⁷⁸ Ebû Saîd Neşvânü'l-Himyerî (ö. 578/1173), *el-Hûru'l-İyn*, thk. Kemal Mustafa (Beyrut: el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1985), 258; Sa'd Rüstüm, *el-Firak ve'l-Mezâhibü'l-İslâmiyye münzü'l-bidâyât*, (Dımaşk: Dâru'l-Evâil, 2004), 105; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2002), 56; Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashabü'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, (Ankara: Otto Yay., 2011), 75. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16/427.

⁷⁹ Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1102), *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 279, 288.

gerekmeyeceğinden herhangi bir imama ihtiyaç duymayacaklardır.⁸⁰ Kadı Abdülcabbar ise aksine ülkenin güvenliğinin sağlanabilmesi, adaleti yerine getirme ve hadleri uygulama gerekliliğinden hareketle bir imama ihtiyaç olduğunu ve bu konuda da ihtilaf olmadığını belirtmektedir.⁸¹

Ebû Ali el-Cübbâi gerçek hayatta Esam'ın teorisinin gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını belirtip fiili olarak bunun imkânsızlığından hareketle onun görüşünün Mutezile'ye muhalif bir görüş olmadığını iddia etmiştir.⁸² Cübbâi'nin, Esam'dan tefsire dair çok sayıda alıntı yaptığı daha önce belirtilmişti. Bununla birlikte, onun bu yaklaşımının iyi niyetli bir değerlendirme olarak görülmesi mümkündür; zira imâmet meselesine dair Esam'ın görüşleri açık ve bilinen niteliktedir.

Esam'ın düşüncesi Haricî fırkalardan Necedât ile benzerlik göstermektedir. Necedât'ın iddiasına göre de insanlar karşılıklı olarak iyi davranışlarda bulundukları sürece bir yöneticiye gereksinim hissetmeyeceklerdir. Tersine bir durumda isterlerse kendilerini doğru yola yönlendirecek bir imam seçmeleri caizdir.⁸³ “Bununla birlikte, ileri sürülen bu görüşün, İslâm toplumunun tatbikle mükellef olduğu hukuk ile siyasî otorite arasındaki irtibatı zayıflattığı ve bu suretle devlet otoritesinden bağımsız bir toplumsal düzen tasavvuruna imkân tanıdığı söylenebilir. Burada kastedilen husus, modern anlamda ‘anarşizm’ değil Müslüman bir toplumun belirli şartlar altında merkezi bir siyasî otoriteye ihtiyaç duymaksızın varlığını sürdürebileceği yönündeki kanaattir.

Bahsedilen kaniya sahip olanlar genellikle ya Basralı'dır ya da düşüncelerinin şekillenmesinde Basra şehri etkili olmuştur. Bilhassa IX. yüzyılda Mutezile arasında bir devlet inancının önemsizliğinin yaygın olduğu iddia edilmektedir.⁸⁴ Basra'da etkili olan Haricîlerin genellikle bedevî kültürden geldikleri ve bedevîler arasında eşitlikçi bir tutum benimsendiği, şehir hayatının ve devletin yüklediği sorumlulukların onları zorladığı tutsak hissettirmiş olabileceği⁸⁵ hatırlanacak olursa, bu görüşün ilk dönem Basra Mutezilesi arasında yaygın olması olağandır. Mutezilîler her ne kadar zihinlerinin arka planında yatan kabile geleneğinden etkilenmiş⁸⁶ olsalar da kabileyi aşmaya çalıştıkları söylenebilir.⁸⁷

⁸⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 640; Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (415/1025), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts., 20-1/48; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 271-272.

⁸¹ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/690.

⁸² Kadı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 20-1/48.

⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 122.

⁸⁴ Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists”, 3, 15, 20.

⁸⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 34-35, 62, 68.

⁸⁶ Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists”, 20.

⁸⁷ W. Montgomery Watt, “Mu'tezile'nin Siyasi Tutumları”, çev. Süleyman Akkuş, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2014), 2/660.

Devlet otoritesi ile bağlantılı olarak düşünülen emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensibini de Esam, bir devlet otoritesini şart koşmadığı için Mutezile'den farklı yorumlamıştır. Mutezile bu ilkeyi siyasî manada ele almış ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın ancak bir imam otoritesi ile sağlanabileceğini iddia etmiştir.⁸⁸ Esam'a göre ise bu ilke kılıç veya silah kullanarak değil daha çok kalp ile ya da güç erdirilebiliyorsa, dil ile yerine getirilmelidir. Böylece onun Ahmed b. Hanbel, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd, Abdullah b. Ömer gibi önemli isimlerle birlikte Sünnîlerle aynı fikirde olduğu belirtilmiştir.⁸⁹

İmâmete dair söz konusu fikirler adil bir iktidarın otoritesi altında yaşayan Müslümanın tavrıyla ilgilidir. İyi ama zulmü âşikâr olan bir iktidara karşı ne yapılmalıdır? *Kitâbu'r-red 'alâ men kâle bi's-seyf*⁹⁰ adlı elimize ulaşmayan eserinde bu husus üzerinde durduğunu tahmin ettiğimiz Esam bu soruyu siyasi birliği tesis edeceğini düşündüğü liderden hareketle cevaplamayı tercih etmiştir. Ona göre adaleti tartışılmayan bir imam, kötü insanların tasallutundan kurtulmak için gerek duyulduğunda kılıca başvurarak otoriteyi sağlayabilir.⁹¹ Anılan eser, Hâricîliğe, bu yapı içerisindeki bazı eğilimlere ve özellikle imâmeti sorgulayan yaklaşımlarına yönelik bir eleştiri mahiyetinde kaleme alınmış olmalıdır. Nitekim Hâricîlik, genel hatlarıyla hurûcu esas alan anlayışıyla Müslüman toplumunun siyasî birliğini tehdit eden bir yönelim olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede müellifin, söz konusu yaklaşımın yol açtığı ve açabileceği istikrarsızlık hâlini bertaraf etmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır.

Nâşî el-Ekber, Esam'ın imâmet görüşüyle ilgili başka bir rivayette her beldenin ayrı ayrı imam seçebileceklerini savunduğunu belirtir. Hz. Peygamber farklı bölgeler için şeriatı öğretmek, hükmetmek ve sadaka almak sebebiyle çeşitli kişiler görevlendirmiştir. Bu görevli kişiler ise halkın imamı ve emirleri olmuşlardır. Hz. Peygamber vefat ettiği zaman kimseyi imam seçme hususunda yükümlü tutmamış ve hükümdarlar görevlerine devam etmişlerdir. İnsanlar dilerlerse Ebû Bekir, Ömer ve Osman üzerinde icmâ ettikleri gibi tek bir imam olması konusunda anlaşabilirler. Fakat Esam'a göre insanların bir imam üzerinde anlaşmaları yerine farklı imamlar seçmeleri daha iyidir. Çünkü farklı ülkelerden farklı insanların tek bir kişi üzerinde anlaşmaları zordur. Uzak ülkelerde yaşayanlar için sorun daha da artacaktır. Bu sebeple ayrı imam seçmeleri en iyisidir.⁹²

⁸⁸ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Uusûli'l-Hamse*, 2/688; Necâh Muhsin, *el-Fikru's-siyasî 'inde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.) 71.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/418; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 404; Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* (Ankara: Araştırma Yay., 2003), 95.

⁹⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214.

⁹¹ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 127.

⁹² Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 60.

Watt'a göre birden çok imam olabileceği fikri⁹³ onun, imama ihtiyaç olmadığı konusunda ısrarcı olmadığına işaret etmektedir.⁹⁴ Crone, Esam'ın tek merkezli hilâfet anlayışı yerine daha esnek ve çok merkezli bir siyasî yapı tasavvuruna yöneldiğini belirtmektedir.⁹⁵ Zira Hz. Peygamber daha yaşarken birden fazla yönetici atamış, bunlar farklı beldelede aynı zaman diliminde Müslümanları idare edebilmek için gerekli olan vergileri toplamış, düzeni korumuş, güvenliği sağlamış, ahkâmı uygulamışlardı. Bu fikirlerin ayrıntılarına dair yeterli bilgi mevcut değildir ve söz konusu mesele müstakil ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. Ancak Abbasi iktidarının Bağdat'ta sorgulandığı, Emin-Me'mûn çekişmesini takip eden yıllarda geliştirilen bu fikirlerin orijinalitesi ve yerel politik konjonktürle ilişkili olduğu ve siyasal pratiğe bir meşruiyet kazandırılmaya çalışıldığı kabul edilmelidir.

Mutezile farklı görüş ve eğilimleri içinde barındıran çoğulcu bir düşünce geleneğini temsil etmesi sebebiyle imâmete dair ileri sürülen kimi yaklaşımlar ekolün tamamını temsil eden ortak düşünceler olarak görülmemelidir. Me'mûn devrinde iktidarla yakınlaşan Câhız çoklu imam teorisine ayrıntılı olarak yer vermiş ve eleştirmiştir. Zira Câhız'a göre imamlık işini birden çok kişinin ele alması insanların birbirleri üzerinde üstünlük iddia etme dürtülerini açığa çıkarır, aralarındaki rekabeti artırır.⁹⁶ Crone, Esam'ın birden fazla imam olabileceği görüşünü yazmaya cesaret edemediğini belirtmektedir. Bu düşünce Müslüman toplumlar arasında bölünmeyi teşvik ettiğinden imamsızlık fikrinden daha tehlikelidir.⁹⁷

Van Ess ise birden çok imam düşüncesinin ayrıntılı olarak aktarılmasından hareketle zamanın siyasî gelişmelerini destekleme amaçlı öne sürülmüş olabileceğini belirtir. Bu dönemde Harun Reşid ülkeyi oğulları Me'mûn ve Emin arasında paylaştırmış ayrıca Yemen'de İbadîlerin iki imamı birden kabul etmeleri Irak'ta yoğun bir biçimde tartışılmıştır. Bu ise çoklu imam fikrinin bilinmeyen bir teori olmadığını Esam'ın düşüncesine etki eden pek çok faktörün bulunduğunu göstermektedir. Ancak yine de Van Ess'e göre Esam'ın bu teoriyi ayrıntılı olarak ele alması, düşüncesinin "orijinalliğine" işaret etmektedir.⁹⁸ Esam, Abbâsîler döneminde yaşamış olup artık bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettiği tek bir imamın fiilen mümkün olmadığı bir siyasî ortamda düşüncelerini geliştirmiştir. Bu bağlamda, mutlak ve denetlenemez bir siyasî otoritenin hâkimiyetine kıyasla imâmet kurumunun gerekliliğinin sorgulanabileceğini ileri sürmüştür. Nitekim kendisinden önceki bazı Mu'tezilîlerin açtığı çizgiyi devam ettirerek, sorgulanamayan, değiştirilemeyen ve yönlendirilemeyen bir imam

⁹³ Bk. Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 104.

⁹⁴ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 342.

⁹⁵ Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 104.

⁹⁶ Câhız, *Resâil*, 4/285-305.

⁹⁷ Crone, "Ninth-Century Muslim Anarchists", 18-19; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 102.

⁹⁸ Van Ess, *İlmü'l-keîlâm*, 2/607-609.

anlayışına yönelik tereddütlerini açık biçimde dile getirmiştir.⁹⁹ Dolayısıyla Hz. Ali etrafında şekillenen tartışmalar, geçmişte siyasî gerçeklik çerçevesinde söz konusu sorgulamayı mümkün kılan temel unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.

İmamın herkesin katılacağı ve düşüncelerini belirtebileceği bir seçim ve icmâ yoluyla olması gerektiğini belirten Esam'ın¹⁰⁰ üzerinde icmâ gerçekleşmediği gerekçesiyle Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmediği,¹⁰¹ ancak üzerinde icmâ olduğu için Muaviye'nin imâmetini kabul ettiği¹⁰² görülmektedir. Hz. Ali'nin imâmeti şûra dışında olmuş, ayrıca onu destekleyenler dahi sonradan ona karşı çıkmışlar ve onunla savaşmışlardır. Esam'a göre kılıçla değil ancak istişare yapılarak herkesin rızasını kazanıp gönüllü olarak biat edilen kimse imam olabilir. Bu nedenle Hz. Ali imam olmamıştır. Zira Şam halkı ölünceye dek ona biat etmemiştir. Muaviye, Hz. Ali ile savaşmakta haklıdır. Çünkü o, Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanlarında Şam valisidir. Hz. Osman öldürülünce Şam'ı teslim etmeyip savaşarak doğru bir şey yapmıştır.¹⁰³ Hz. Ali ve Muaviye arasında meydana gelen Sıffın Savaşı'nda gerçekleşen Tahkîm Olayı'nda ise Ebû Mûsâ el-Eş'arî bir imam üzerinde birleşilmesi amacını gütmüş bu sebeple Hz. Ali'yi azlederek doğru bir karar vermiştir.¹⁰⁴

Esam, Muaviye ve Hz. Ali'nin savaşmalarının doğru olup olmadığı konusunda ise niyetlerinin belirleyici olduğunu belirtmiştir. Muaviye, Hz. Ali ile insanları bir imam etrafında toplamak için değil de kendisi imam olmak için savaştıysa zalimdir aksi halde doğru olanı yapmıştır. O, Hz. Ali'nin Talha ve Zübeyir ile savaşı hakkında da “eğer insanları bir imam üzerinde toplamak gayesiyle savaştıysa doğru yapmışlardır” diyerek benzer bir yorum dile getirmektedir.¹⁰⁵ Böylece imâmetteki esas amacın toplumsal maslahat olduğunu ifade etmektedir.

Cemel Savaşı'na katılan Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'in tutumundansa “tarafsız” olanların daha haklı olduğunu¹⁰⁶ Ebû Musa el-Eş'arî'nin ümmetin arasını bulmak için Hz. Ali'yi imâmetten azletmesi yönündeki tavrının daha doğru olduğunu¹⁰⁷ ve Esam'ın bu tavrının, Mutezile'nin el-Menzile beyne'l-Menzileteyn görüşündeki “tarafsız olma ve karar vermekten

⁹⁹ Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 102.

¹⁰⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 41, 79; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 331. Ayrıca bk. Maverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 29.

¹⁰¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 634.

¹⁰² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 328; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 120.

¹⁰³ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 60.

¹⁰⁴ Kummî-Nevbahî (301/913)-(310/922), *Şii Fırkalar Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak fıraku's-Şia*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yay. , 2004), 84-85; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 292.

¹⁰⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 636. Krş. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 127.

¹⁰⁶ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 127.

¹⁰⁷ Kummî-Nevbahî, *Şii Fırkalar*, 84-85.

kaçınma” durumunun bir yansıması olduğu söylenebilir.¹⁰⁸ Bu sebeple Tritton’ın tespitleri daha makul görünmektedir. Esam hem Hz. Ali’nin imâmetine dair icmâ ilkesinin gerçekleşmediği yönündeki iddiaları hem de Siffin Savaşı ile ilgili yukarıdaki sözlerinden ötürü Haşviyye ya da Sünnî görüşe yaklaşmakla itham edilmiştir.¹⁰⁹

İmâmet için icmâyî şart koşan Esam, Ali’nin öldürülmesinden sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın üzerinde ittifak edildiği için de Muaviye’nin imâmetini geçerli saymıştır.¹¹⁰ Ancak Esam’ın fitne döneminde imam seçmenin gerekli olduğu fikriyle mutlak icmâ şartı fikri birbirleriyle çelişir görünmektedir. Zira insanların fitne döneminde bir imam üzerinde icmâ etmeleri barış dönemindekinden daha zordur. Bu durum onun mutlak icmâ şartını sırf Hz. Ali’nin imâmetini geçersiz kılmak için öne sürdüğü iddiasını haklı çıkarmaktadır.¹¹¹ Diğer yandan Şehristânî de (ö. 548/1153) bir imamın imâmetinin gerçekleşmesi için seçmenin onayını almasının zorunlu olmasıyla aynı zamanda imama itaatinin zorunlu olması arasındaki çelişkiye dikkat çeker.¹¹² Bu tartışmaların yalnızca geçmişe dönük teorik meseleler olarak değil Abbâsî döneminde Emin-Me’mûn arasındaki taht mücadelesi bağlamında yeniden anlam kazandığı da düşünülebilir. Kardeşlerin meşruiyet iddiaları, aralarındaki savaşın hükmü ve Müslüman toplumun bu çatışma karşısındaki sorumluluğu gibi güncel siyasî meseleler, kelâmî tartışmaların pratik zeminini oluşturmuş görünmektedir. Hz. Ebû Bekir’in üstünlük (efdaliyyet) açısından Ali ile karşılaştırılmasında Ebû Bekir’in daha üstün olduğunu savunduğu anlaşılan Esam, mefdûlün imâmetini, insanların durumlarının değişebileceği gerçeğinden hareketle caiz görmüştür. Çünkü bugün faziletli olan kişinin durumu yarın değişebilir; cahil olan bir kişi yarın âlim olabilir. Bugün faziletli olan bir kişiye yarın bir başkası fazilette erişebilir. Bu sebeple insanların en faziletli kişiyi iktidara getirmek adına imamlarına karşı çıkmaları caiz değildir.¹¹³ Esam bu yaklaşımıyla delilik ve yaşlılık gibi arızı durumları teorik olarak nazara alan bir bakış açısı geliştirerek imamın seçimindeki mutlaklığı tartışmaya açmıştır. Böylece Hz. Osman ile ilgili bir meşruiyet yaklaşımı da ortaya koyulmaktadır.

Nâşî, Esam’ın görüşlerine mefdûlün imâmetini benimseyenler başlığı altında yer vermiş olsa da bunun Zeydî mefdûl imam anlayışı ile çok farklı olduğu, meseleyi başka bir boyutta ele aldığı belirtilmelidir. Esam farklı bir gerekçe ile mefdûl imam anlayışını öne sürmüştür. Onun mefdûl imam anlayışıyla daha çok acele ile kalkışılan isyanların önüne geçmek istediği söylenebilir.¹¹⁴ Zira Esam, Basra Mutezilesi gibi ilk halife Hz. Ebû Bekir’in Hz.

¹⁰⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 342.

¹⁰⁹ Bk., Kummî-Nevbahtî, *Şîr Fırkalar*, 82, 84; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 41.

¹¹⁰ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 287; Mahmut Ay, *Mu’tezile ve Siyaset* (Endülüs Yay., İstanbul, 2017), 70.

¹¹¹ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 287.

¹¹² Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, 480.

¹¹³ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü’l-imâme*, 59; Van Ess, *İlmü’l-keâm*, 2/605.

¹¹⁴ Van Ess, *İlmü’l-keâm*, 2/605.

Peygamber'den sonra en hayırlı kişi olduğunu söylemiş,¹¹⁵ Hz. Ali'ye muhalefesinde ise aşırı davranmıştır.¹¹⁶ O, tefsirinde Tevbe sûresi 40. âyetinin Hz. Ebû Bekir'in faziletinden bahsettiğini belirterek çeşitli rivayetlerle de bu iddiasını desteklemiştir.¹¹⁷

Hz. Ebû Bekir'den sonra halife olan Hz. Ömer'in oluşturduğu şûrada, "ben sizin emrinize uyarım, içinizden birini seçin" diyerek imâmet hakkından feragat eden Abdurrahman b. Avf'ın ise şûradakilerin en faziletlisi olduğunu öne sürmüştür. Şûrada yer alanlar da Hz. Osman üzerinde karar kılmışlar ve neticede Hz. Osman halife olmuştur.¹¹⁸ Onun hilafeti yaşandığındaki ikinci dönemine kadar görece sorunsuz geçmiştir. Yaşlılık döneminde ölümüyle neticelenecek ve birtakım siyasî-itikadî problemlerin de kaynağı olan hadiseler vuku bulmuştur. İşte Esam'ın mefdûlün imâmeti ile ilgili görüşleri burada devreye girmekte ve icmâ fikriyle bir çözüm sunmayı hedeflemektedir.

Esam'ın görüşlerinin geçmişin şimdiki zamana bir yansıması olduğu söylenebilir.¹¹⁹ O, imâmete gelebilmek için çeşitli tuzaklar kuran, selefini öldürerek insanların onayını almaktan yoksun bir şekilde imam olan kişi için mutlak icmâ şartını öne sürerek imâmetini geçersiz kılmak istemektedir. En azından mutlak icmâ ile çekişme unsurları ortadan kalkmış ve barış ortamı bir nebze olsun sağlanmış olacak¹²⁰ ya da ümmetin külli icmâsının de facto gerekli olduğu bir koşulda yönetimin buna göre teenni ile hareket etmesi beklenecektir. Ancak Esam'ın bu fikirlerinin sonucu olarak değerlendirilecek olan Hz. Ali'ye muhalefeti meselesi onun dışlanmasına sebep olmuş, Şîî kelmacı Hişam b. Hakem'in de onu çürüttüğü iddia edilmiştir.¹²¹ Bu iddiadan hareketle, Esam'ın, Hz. Ali'nin siyasî itibarının yüksek olduğu ve görüşlerinin siyasal zeminde karşılık bulduğu nispeten mutedil bir dönemde, Ehl-i Hadîs'e yakın duran bazı eleştirel görüşler benimsediği sonucuna ulaşılabilir. Diğer taraftan Hişam'ın bu münazarada ne ölçüde galip geldiği ayrıca değerlendirilmesi gereken bir husustur.

SONUÇ

Mutezilî hareketin kurucu şehri Basra başından itibaren özgün düşünürlere ev sahipliği yapmış, onların birbirlerinden farklı fikirlerini tolere ederek Müslüman toplumun

¹¹⁵ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 59; Basra ekolü, Bağdat ekolünün oluşumundan önce seleflerinin oluşturduğu üstünlük sıralamasına inancını sürdürmüştür. Muhammed İmara, "Mu'tezilî Direniş", çev. İbrahim Akbaba *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2014), 2/662. Osman Aydın, "Mutezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar* 3 (Mayıs-Ağustos, 2000), 25.

¹¹⁶ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 343-344.

¹¹⁷ Esam, *Tefsîru Ebî Bekir el-Esam*, 74.

¹¹⁸ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 59.

¹¹⁹ Bk. Köse, *-Câhız-*, 56.

¹²⁰ Abdurrahmân Sâlim, *Târihu's-siyâsiyyi'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1989), 92-93.

¹²¹ Kadı Abdülcabbar, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 267-268. Ayrıca bk. Wilferd Madelung, "İmâmiyye Fırak-Literatürüne Dair Mülâhazalar", çev. Ali Dere, *Şîî Fırkalar*, 278.

fikri gelişimine katkı sunmasına vesile olmuştur. Ebû Bekir el-Esam'ın düşünce dünyasını Basra'daki bu entelektüel ve siyasî tartışmaların ve Haricî-İbadî çevrelerin oluşturduğu görülmüştür. Bu durum ise erken dönem İslâm düşüncesinde mezhebî sınırların kesin çizgilerle ayrılmadığını aksine farklı düşünce çevreleri arasında yoğun bir fikrî dolaşım olduğunu göstermektedir. Esam, ne Mutezile'den kopuk istisnâî bir figür ne de ekolün yerleşik görüşlerini tekrar eden bir temsilci olmuştur. Aksine o, dönemin kelâmî, siyasî ve toplumsal problemlerine özgün cevaplar üretmeye çalışan bağımsız bir düşünür olarak temayüz etmiştir.

Esam'ın kelâmî görüşleri ile siyasî görüşleri arasında belirgin bir bütünlük olduğu çalışmada tespit edilen bulgulardandır. Düşünürün bilgi, insan fiilleri, büyük günah, iman ve toplumsal sorumluluk gibi konulardaki yaklaşımları, imâmet ve meşruiyet anlayışından bağımsız değildir. Dolayısıyla erken dönem kelâm düşüncesinde teolojik problemlerle siyasî problemlerin birbirinden ayrılmadığını hatta iç içe geçmiş tartışma başlıkları olarak ele alındığını göstermektedir.

Mutezile içerisinde ele alınan Esam örneği, ekolün tek tip doktriner bir yapı olarak değerlendirilemeyeceğini farklı eğilimleri içinde barındıran dinamik bir düşünce alanı olduğunu ortaya koymaktadır. İmâmet, büyük günah, mefdûl imam, icmâ ve yöneticinin meşruiyeti gibi konularda ortaya çıkan farklı görüşler, ekol bünyesinde düşünsel çeşitliliğin bulunduğunu bu sebeple Mutezile'yi yalnızca sonradan sistemleşen beş esas çerçevesinde okumanın erken dönemdeki iç tartışmaları ve fikrî çoğulluğu göz ardı etme riski taşıdığını göstermektedir.

Onun bilhassa imâmet meselesine dair görüşleri, siyasal yapıyı mutlak değil belirli şartlara bağlı ve tartışmaya açık bir kurum olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir. Toplumda düzenin sağlanması halinde merkezî bir otoritenin zorunluluğunu sorgulaması, birden fazla yöneticinin varlığını teorik olarak mümkün görmesi, erken dönem İslâm siyaset düşüncesinde alternatif arayışlarının varlığını ortaya koymaktadır. Ancak bu yaklaşım modern siyaset kavramlarıyla özdeşleştirilmeden kendi tarihsel bağlamları içinde değerlendirilmelidir.

Haricîlik, İbadîlik veya diğer dinî-siyasî çevrelerle benzerlik gösteren görüşleri olan Esam'ın durumu aidiyet kayması olarak yorumlanmamalıdır. Zira bu durum Basra'daki ilmî çevrelerde fikirlerin keskin sınırlarla ayrılmadığını farklı görüşler arasında karşılıklı etkileşimlerin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda “mezhebî sınırların geçirgenliği”nden kastımız, bir mezhebe olan aidiyetin ortadan kalkması değil düşünsel etkileşimlerin ve ortak meselelerin mezhepler arası etkileşime açık olduğudur.

Netice itibarıyla Esam'ın istisnâî bir figürden ziyade erken dönem İslâm düşüncesindeki çoğulculuğu, fikirsel geçişkenliği ve tartışma kültürünü temsil eden önemli

bir düşünür olduğu görülmüştür. Bu sebeple her bir düşünürün mezhebî oluşum süreçlerindeki rolleri yeniden değerlendirmeyi gerekli kılmakta; mezhepler tarihi çalışmalarında daha esnek, bağlamsal ve çok katmanlı okuma biçimlerinin önemini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yay., 2017.
- Aydınlı, Osman. "Mutezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik". *Dini Araştırmalar*. 3 (Mayıs-Ağustos, 2000), 17-52.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Dönemi Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*. Ankara: Araştırma Yay., 2003.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 429/1037-8). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yay., 10. Baskı, 2020.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Usûlû'd-dîn*. İstanbul: Medresetü'l-İlâhiyât bi'd-Dâru'l-Fünûn, 1928.
- Câhız, 'Amr b. Bahr el- (ö. 255/869). *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl. 2. Baskı, 1996.
- Câhız, 'Amr b. Bahr el- (ö. 255/869). *Resâilü'l-Câhız*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Cârullah, Zühedî. "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn". çev. Ömer Osman Arık. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i*. Der. Recep Alpyağıl. 2/589-597. İstanbul: İz Yay., 2014.
- Crone, Patricia. "Ninth-Century Muslim Anarchists." *Past and Present*. 167 (May 2000), 3-28.
- Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. çev. Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yay., 2007.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el- (ö. 494/1101). *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Benânî, 2018/2019.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el- (ö. 494/1102), *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Dündar, Muhammed Mücahid. "Ehl-i Sünnet'in Siyâsî Temâyülü Olarak Osmâniyye ve Osmânîler". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Şubat 2015), 91-119.
- Esam, Ebû Bekir Abdurrahmân b. Keysân el- (ö. 200/816). *Tefsîru Ebî Bekir el-Esam*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1971.
- Eş'ârî, Ebu'l Hasan el- (ö. 324/935-6). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: TYEK, 2019.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyn el- (ö. 300/913). *el-İntisar*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yay., 2. Baskı, 2018.
- İpek, Mikail. "Kelâmî Kimlikler arasında Sarkaçta Bir İsim: Ebû Bekir el-Esam'ın Mezhebî Kimliğine Dair Kelâmî Bir Okuma". *e-Makâlât* 18/2 (Aralık 2025), 623-640.

- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî (ö. 328/940). *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kamîha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808/1406). *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yay., 18. Baskı, 2018.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtûbî (ö. 456/1064). *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: TYEK, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889). *el-Maarif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Yakub el-Verrâk (ö. 385/995). *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: Yy.1971.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (ö. 840/1437). *el-Münnye ve'l-Emel*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yay., 2018.
- İbn Metteveyh, Hasan b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî (ö. 469/1077). *et-Tezkira fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Sami Nasr Lutf - Faysal Bedr'Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfe, ts.
- İmara, Muhammed. "Mu'tezilî Direniş". çev. İbrahim Akbaba. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i*. der. Alpyağıl, Recep. 2/661-673. İstanbul: İz Yay., 2014.
- Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (ö. 415/1025). *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnusiyyeti'n-Neşr, 2. Baskı, 1986.
- Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (ö. 415/1025). *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.
- Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hasan Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdülcabbar el-Esedâbâdî (ö. 415/1025). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEK, 2013.
- Karataş, Ali. "Ehli Sünnetin Kur'ân Yorumunda Mu'tezile Etkisi Ebu Bekir el-Esam Örneği". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*. 2/2 (2016), 178-187.
- Kır, Bilal. *Mu'tezile'nin Beş Esasının Oluşum Süreci: Josef Van Ess Bağlamında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları: Ashabü'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Otto Yay., 2011.
- Köse, Mustafa. *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız-*. İstanbul: Endülüs Yay., 2017.
- Kummî-Nevbahtî (301/913)-(310/922). *Şîr Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak Fıraku's-Şia*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitâbiyât Yay., 2002.

- Madelung, Wilferd. “İmâmiyye Fırak-Literatürüne Dair Mülâhazalar”. çev. Ali Dere. *Şîr Fırkalar (Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak, Fıraku’s-Şîa)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Malatî, Ebu’l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman (ö. 377/987). *et-Tenbîh ve’r-red’alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*. thk. Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Mektebetü’l-Maarif, 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerikandî (ö. 333/944). *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yay., 2005.
- Muhsîn, Necâh. *el-Fikru’s-siyâsî inde’l-Mu’tezile*. Kahire: Dâru’l-Maarif, ts.
- Murat, Said. *Medresetü’l-Basra el-i’tizâliyye*. Kahire: Mektebetü’l-Enclo’l-Misriyye, 1992.
- Nâşî el-Ekber (ö. 293/906). *Mesâilü’l-imâme müktetafât mine’l-kitâbi’l-evsat fi’l-makâlât*. thk. Josef van Ess. Beyrut: Dâru’n-Neşr/Frantz Steiner Verlag, 1971.
- Neşvânü’l-Himyerî, Ebû Said (ö. 573/1178). *El-Hûru’l-Iyn*. thk. Kemal Mustafa. Beyrut: el-Mektebetü’l-Yemeniyye, 1985.
- Rüstüm, Sa’d. *el-Fırak ve’l-mezâhibü’l-İslâmiyye münzü’l-bidâyât*. Dımaşk: Dâru’l-Evâil, 2004.
- Sâlim, Abdurrahmân. *Târihu’s-siyâsiyyi’l-Mu’tezile*. Kahire: Dâru’s-Sekâfe. 1989.
- Sarı, Halil. “Cüşemî’nin et-Tehzîbfî’t-Tefsîr adlı eserinde Mutezilî Müfessir ve Kelamcıların Görüş ve Yorumları”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 20 (Aralık-2023), 1-43.
- Sezgin, Fuat. *Târihu’t-turâsi’l-‘Arabi*. 4 Cilt. Riyad: İdaretü’s-Sekâfe ve’n-Neşru’l-Câmia, 1991.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed (ö. 548/1153). *el-Milel ve’n-nihâl*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yay., 4. Baskı, 2017.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keâm*. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2009.
- Tritton, A. S. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Van Ess, Josef. *İlmü’l-keâm ve’l-müctema’ fi’l-karneyni’s-sânî ve’s-sâlis*. Arapça çev. Bedr Muhyiddîn Cemâl -Kutb Rıza Hâmid. Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü’l-Cemel, 2016.
- Van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra: a History of Religious Thought in Early Islam*, ed. Maribel Fierro vd. trans. Gwendolin Goldbloom. 6 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 2017.
- Watt, W. Montgomery. “Mu’tezile’nin Siyasi Tutumları”. çev. Süleyman Akkuş. *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen Ek-i*. Der. Recep Alpyağıl. 2/639-660. İstanbul: İz Yay., 2014.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yay., 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebu Bekir Esam.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/353-355. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Yurdağür, Metin. “Haşviyye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yay., 1997.