

T. C

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANADBİLİM DALI

ALGI VE GERÇEKLİK BAĞLAMINDA CEHM B. SAFVÂN

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan

Yusuf YİĞİT

Danışman

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

ŞIRNAK 2021

T. C
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANADBİLİM DALI

ALGI VE GERÇEKLİK BAĞLAMINDA CEHM B. SAFVÂN
(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan

Yusuf YİĞİT

Danışman

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

ŞIRNAK 2021

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Tezi Hazırlayan

Yusuf YİĞİT

TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK

“Algı ve Gerçeklik Bağlamında Cehm b. Safvân” adlı Yüksek Lisans Tezi,
Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu’na uygun olarak
hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Yusuf YİĞİT

Danışman

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

TEZ KABUL VE ONAY SAYFASI

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER danışmanlığında Yusuf YİĞİT tarafından hazırlanan “Algı ve Gerçeklik Bağlamında Cehm b. Safvân” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

Danışman: Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Seyithan CAN

İmza

.....

.....

.....

Onay

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulununtarih vesayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../.....

.....

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Dinin anlaşılma biçimleri olan mezheplerin ilklerinden olan Cehmiyye'nin doğuşu İslâm'ın erken dönemlerine tekabül etmektedir. Mezheplerin; tarihsel sürecin siyasi, sosyal ve kültürel ortamından etkilenerek değişim ve dönüşümden geçtiği bilinmektedir. Cehmiyye de bu değişim ve dönüşümden etkilenmiş ve süreç içerisinde kurumsal kimliğini sürdürememiştir. Fakat kurucusu olan Cehm b. Safvân'ın görüşleri birçok kişi ve mezhebi farklı şekil ve oranlarda etkileyerek uzun bir süre boyunca varlığını sürdürmüş ve birçok tartışmaya sebep olmuştur.

Cehm'in ve hocası olduğu söylenen Ca'd b. Dirhem'in ileri sürdüğü görüşlerin klasik kaynaklarda din dışı ve aşırı söylemler olduğu belirtilmiştir. Bunun için Cehmiyye'ye karşı birçok reddiye kaleme alınmıştır. Reddiyelerin konuları ele alış tarzı ve kullandığı üslup dışlayıcı ve ötekileştirici bir söylem üzerinden gelişmiştir. Genelde muhalif görülen grupların görüşleri yüzeysel ele alınmış ve düşüncelerinin din açısından kabul edilemeyeceği vurgulanmıştır. Cehmiyye'ye karşı yazılan reddiyelerin varlığı onun İslâm düşünce tarihi açısından önemini ortaya koymaktadır.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve önemi ile Cehm'in düşüncelerinden bahseden klasik ve çağdaş çalışmalar hakkında kısaca değerlendirmede bulunduk. Birinci bölümde Cehm'in hayatı ve düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olan şahıslar ve kültürel ortamı inceledik. İkinci bölümde Cehm'in, Allah'ın sıfatları, rü'yetullah, cebr düşüncesi, cennet ve cehennem ebedîliği ve halku'l-Kur'an meselesine ilişkin görüşlerini tahlil ettik. Üçüncü bölümde Cehmiyye'nin ötekileştirme aracı olarak kullanılması ve bunun sebepleri üzerinde durarak Cehmîlik ithamına maruz kalan kişileri ele aldık.

Bu vesile ile çalışmamın şekillenmesi ve sonuçlanmasına katkı sağlayan birçok isme teşekkürü bir borç bilirim. Öncelikle danışmanım Doç. Dr. Fevzi RENÇBER'e, önemli katkılarından ötürü Dr. Öğr. Üyesi Seyithan CAN ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR'e, Arapça kaynaklardaki birçok ifadeyi anlamama katkı sunan Şırnak Üniversitesi Dr. Öğr. Gör. Abdülbaki DENİZ'e ve Dumlupınar üniversitesi Arş. Gör. Ramazan DOĞANAY'a, Arapça kaynakları taramada yardımlarını esirgemeyen Suriyeli arkadaşım Ahmed İSMAIL'e, tezi okuyarak önerilerde bulunan doktora

öğrencisi Lokman BİLGİÇ ve Ömer KAHRAMAN'a, yorumları ve değerlendirmeleriyle çalışmamın şekillenmesinde katkısı olan Artuklu üniversitesi Arş. Gör. Nejdet AKAY'a ve tezin son okumasını yaparak ifade hatalarının düzeltilmesinde yardımcı olan Türk Dili ve Edebiyatı öğretmeni Ayetullah Temiz ve Tahsin Arslan'a müteşekkirim.



ALGI VE GERÇEKLİK BAĞLAMINDA CEHM B. SAFVÂN**Yusuf YİĞİT****ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI****Yüksek Lisans / Haziran 2021****Danışman: Doç. Dr. Fevzi RENÇBER****ÖZET**

Hicri birinci asrın sonu ile ikinci asrın başlarında yaşayan Cehm b. Safvân'ın gündeme getirdiği görüşler tarihte çokça tartışılmış ve eleştirilmiştir. Dinî metinlere akılcı yaklaşımın öncüsü olarak kabul edilen ve bu yönüyle dinî metinlerin aklın ilkeleri doğrultusunda te'vil edilmesi gerektiğini savunarak Ashabu'l-Hadis'in eleştirilerinin odağı olmuştur. Siyasal ve toplumsal alanda İslâm toplumunu etkileyen halku'l-Kur'an tartışmalarını ilk defa dile getiren kişi olduğu iddia edilen Cehm'in görüşleri farklı din ve kültürlerle ilişkilendirilmiştir. Cehm, Allah'ın somut bir formda anlaşılmasına sebep olan teşbih ve tecsim düşüncesine karşı tenzih prensibini savunmuştur.

Tarihte adına nispetle anılan Cehmiyye fırkası birçok fırkayı ve kişiyi itibardan düşürmek ve marjinalleştirmek için bir araç olarak kullanılmıştır. Cehmiyye fırkasına karşı yazılan ilk reddiyelerin büyük bir kısmı Mu'tezileyi hedef almışsa da tarihsel süreçte Cehmiyye nitelemesinin kapsamı genişletilmiştir. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunan, Allah'ın sıfatlarını te'vil eden ya da nefyeden ve farklı geleneklere mensup birçok isim Cehmîlik nitelemesiyle itham edilmiştir. Cehm'in, dile getirdiği düşüncelerin birçok fırkayı ve kişiyi olumlu veya olumsuz farklı yönlerden etkilemesi, bütün eleştiri ve ithamlara rağmen, İslâm düşünce tarihinin en önemli şahsiyetlerinden birisi olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Cehm b. Safvân, Cehmiyye, Ashabu'l-Hadis, Halku'l-Kur'an, Allah'ın sıfatları, Algı.

**JAHM B. SAFWAN IN THE CONTEXT OF PERCEPTION AND
REALITY**

Yusuf YİĞİT

Şırnak University, Institute of Postgraduate Education

Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Fevzi RENÇBER

Yüksek Lisans / October 2021

ABSTRACT

Jahm b. Safwan who lived at the end of the first century and the beginning of the second Hijri century, by his views that brought to the agenda have been widely discussed and criticized in history. He has been accepted as the pioneer of the rational approach to religious texts which is arguing that religious texts should be interpreted in line with the principles of reason and the focus of criticism of Ashabu'l-Hadith. The views of Jahm, who is claimed to be the first person to voice the discussions on the halq-al Quran that affect the Islamic society in the political and social field, have been associated with different religions and cultures. Jahm defended the principle of tanzih against the idea of tashbih and tajsim, which causes Allah to be understood in a concrete form.

The Jahhmiyya sect, which has been mentioned with its name in history, has been used as an apparatus to discredit and marginalize many sects and individuals. Although most of the first refutations written against the Jahmiyya sect targeted the Mu'tezile, the scope of the Jahmiyya characterization has been expanded in the historical process. Many names who defend that the Qur'an was created, who interpret or denied the attributes of Allah who belong to different traditions all have been accused of being Jahmist. Despite all criticism and accusations, the fact that Jahm's thoughts affected many sects and people in different ways, positive or negative, shows that he is one of the most important figures in the history of Islamic thought.

Keywords: Jahhm b. Safwan, Jahmiyya, Ashabu'l-Hadith, Halq-al-Qur'an, Attributes of Allah, Perception.

KISALTMALAR

b. : Bin, İbn

Bkz. : Bakınız

çev. : Çevirmen

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi

KURAMER : Kur'an Araştırmaları Merkezi

Krş. : Karşılaştırınız

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm Tarihi

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik

ts. : Tarihsiz

vd. : Ve Diğerleri

y.y. : Yayın Yeri Yok

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	III
ÖZET	V
ABSTRACT	VI
KISALTMALAR	VII
İÇİNDEKİLER	VIII

GİRİŞ

Giriş.....	1
Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	1
Araştırmanın Yöntemi	7
Kaynaklar.....	10
1. Klasik Kaynaklar:.....	10
2. Çağdaş Çalışmalar:.....	15

BİRİNCİ BÖLÜM

CEHM B. SAFVÂN'IN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI

1. Hayatı	18
2. İlmî Kişiliği	24
3. Düşüncesinin Arka Planı.....	26
3.1. Cehm'in Düşünce Yapısının Şekillenmesinde Etkili Olan Şahıslar. 27	
3.1.1. Beyân b. Sem'an (ö.119/737).....	27
3.1.2. Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)	31
3.1.3. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)	39
3.2. Farklı İnanç ve Kültürel Unsurların Varlığı.....	45

3.2.1. Hristiyanlık.....	46
3.2.2. Yahudilik.....	48
3.2.3. Sümeniyye.....	49

İKİNCİ BÖLÜM

CEHM B. SAFVÂN'IN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. Allah'ın Sıfatları.....	58
1.1. Şey'.....	65
1.2. 'Arş ve İstiva.....	67
1.3. Nüzûl.....	76
1.4. İlim.....	79
2. Rü'yetullah.....	81
3. Halku'l-Kur'an Meselesi.....	86
4. İnsanın Fiillerinin Mahiyeti ve Cebr Düşüncesi.....	99
5. Cennet ve Cehennem Ebediliği.....	107
6. İman Nazariyesi.....	110

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHALİF ALGIDA CEHMÎ/CEHMİLİK VE CEHMIYYE

1. Cehmî/Cehmîlik İthamı ve Ötekileştirme Aracı Olarak Cehmiyye.....	116
2. Cehmîlikle İtham Edilen Şahıslar.....	121
SONUÇ.....	131
KAYNAKÇA.....	134

Giriş

Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Hız. Peygamber, hayatta olduğu süre boyunca Müslümanlar arasında çıkan dinî ihtilafları gidermede başvuru en temel kaynaktı. Hız. Peygamber'in vefatının hemen ardından Müslümanlar arasında bazı ihtilaflar gün yüzüne çıkmıştır. Ortaya çıkan bu ihtilaflardan bazıları: Kırtas Hadisesi, Usame ordusunun Bizans'a gönderilmesi, Hız. Peygamber'in defnedileceği yerin tespiti, imamet meselesi, zekât vermek istemeyenlerin durumu, Kur'an ayetlerinin toplanması ve çoğaltılması, Fedek arazisi, Hız. Ebû Bekir'in Hız. Ömer'i halifelik için görevlendirmesi, Hız. Osman ve Hız. Ali dönemi ve sonrasında cereyan eden olaylar şeklinde sıralanabilir.¹ Yaşanan bu hadiseler ve bunlara ilişkin farklı fikirlerin oluşturduğu taraflar arasındaki çekişmeler Müslümanlar arasında siyasi ve itikadî mezheplerin doğmasına sebep olmuştur.² Bu hadiselere ilişkin farklı görüşlerin yarattığı gerginlik zamanla siyasi ve itikadî firkalaşmayı ve her firkanın kendisini, hakikatin yegâne temsilcisi olarak konumlandırmasına sebep olmuştur. Bu konumlandırma dinî metinlerin yorumlama şekilleri üzerinde de belirleyici olmuştur.³

Görüşlerinin mutlak doğru olduğu konusunda ısrar eden mezhep önderleri veya taraftarları kendi doğrularının mutaassıbı haline gelmiş, ifrat ve tefrit derecesinde bir tutum sergileyerek karşıt düşüncedeki kişi ve grupları küfürle itham etme seviyesine gelmiştir.⁴ Bu bağlamda her fırka kendi görüşünün doğruluğunu ispatlamak için ayet ve hadisleri gerçek bağlamından kopararak görüşlerini meşrulaştırmanın bir

¹ Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 1-5; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyanü'l-Fırkati'n-Naciyeti Minhüm* (Beyrut: Daru'l-Afaku'l-Cedide, 1977), 12-20; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal* (Müessesetü'l-Halebi, ts.), 1/19-32.

² Fevzi Rençber, "İslâm Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017), 79.

³ Bkz. Rençber, "Mezhep-Cemaat Taassubu", 82.

⁴ Rençber, "Mezhep-Cemaat Taassubu", 82.

aracı olarak kullanmıştır.⁵ Bunun en açık göstergesi olarak her mezhep doğru İslâm anlayışında olduğunu kanıtlamak için kendisini Hz. Peygamber Dönemi'yle irtibatlandırmış ve ehl-i bid'at olarak nitelediği grupların görüşlerinin yanlışlığını ispatlamak için Hz. Peygamber'e hadis söyletmeye çalışmıştır.⁶

İslâm Mezhepleri Tarihi'nde Klasik Dönemde başlayıp Modern Dönem tartışmalara da tesir eden bazı meselelerin kaynağının Cehm b. Safvân ve ona nispet edilen Cehmiyye olduğu, Cehm'in ve ona nispet edilen fırkanın birçok şahsı ve fırkayı farklı yönlerden etkilediği görülmektedir. Gündeme getirdiği konuların Müslümanlar arasında ciddi tartışmalara sebep olduğu ve düşüncelerinin bazı kesimler tarafından anlayışla karşılanmamasından dolayı Cehm'e karşı çok agresif bir dilin kullanılmasına ve düşüncelerinin tarihten silinmek istenmesine sebep olmuştur. İslâm Düşünce Tarihi'nde ilk defa Müslümanların gündemine getirdiği fikirlerle çokça tartışılan ve kendisine yönelik sert eleştiri yapılan Cem b. Safvân'a ait herhangi bir eserin günümüze ulaşmamış olması kendisine nisbet edilen görüşlerin gerçek anlamda ona aidiyetini ispatlamayı zorlaştırmaktadır. Darîmi'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde kullandığı bazı ifadelerden Cehm'in görüşleriyle ilgili sansür uygulandığı izlenimi oluşmaktadır. Sebep olarak da görüşlerinin yayılmasından ve insanların bu görüşler sebebiyle inançlarından şüpheye düşme endişesi ileri sürülmüştür. Ulaşabildiğimiz bilgilerin neredeyse tamamı muhalifleri tarafından ona karşı yazılan "Reddiye"⁷ türünden eserlerden müteşekkildir. Bunlardan hicri üçüncü asırda Ahmed b. Hanbel tarafından yazılan reddiye günümüze ulaşan en erken reddiye olup sonrakilere öncülük etmiştir. Nitekim sonraki reddiyelerin Ahmed b. Hanbel'e atıfta bulunması bunu göstermektedir. Fakat bu reddiyeler her ne kadar Cehm ve Cehmiyye ismini kullanmış olsa da bu isimler üzerinden itibardan düşürülmek istenen gruplar kastedilmiştir. Yöneltilen eleştirilerin büyük oranda Mu'tezile'ye yapıldığı

⁵ Rençber, "Mezhep-Cemaat Taassubu", 85.

⁶ Hasan Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîi-Selefi Kutuplaşması", *İlahiyat Akademi* 1/1-2 (19 Ekim 2015), 113.

⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika fîmâ Şekket fihi Min Müteşâbihi'l-Ķur'ân ve Te'evvelethü 'alâ Ğayri Te'vîlih*, thk. Sabri Selamet Şahin (Rıyad, 2003); Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer (Daru'r-Rayye, 1412/1991); Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârîmî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebu Asım eş-Şevami el-Eseri (Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1431).

anlaşılmaktadır. Mu'tezile'nin bu şekilde hedef alınması Cehmiyye adının toplumsal hafızada kazandığı olumsuz algıdan kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla Cehm ve Cehmiyye isminin kullanılmış olması bilinçli bir seçim olduğunu göstermektedir. Bu da Cehm'e ilişkin bilgilere ihtiyatla yaklaşmamız gerektiğini ortaya çıkarmaktadır. Nitekim mezhep sahipleri, muhaliflerine karşı genellikle çarpıtıcı, ötekileştirici ve mahkûm edici bir bakış açısından hareketle dışlayıcı bir söylem kullanmış ve sert bir tutum sergileyerek müntesiplerinin zihninde muhaliflerine yönelik olumsuz bir algı inşa etmeye çalışmışlardır. Her mezhep kendi görüşlerini hak, muhaliflerininkini ise batıl kabul etme ön kabulünden hareketle çoğu zaman vakıayı kendi bağlamından kopararak muhaliflerinin iddialarından farklı sonuçlar üzerinden hareket etmişlerdir. Bu tarz bir okuma biçimi muhaliflerinin zındıklıkla⁸ suçlanmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda dönemin hâkim din

⁸ Farsçadan Arapçaya geçmiş bir kelimedir. Aslı “Zende-ker” olup zamanın sürekli devam edeceği anlamına gelmektedir. “Zinde” Farsçada hayat anlamına gelir. “-Ker” ise bir işi yapmak manasına gelir. Buna göre “zende-kerd” hayat süren demektir. Cevheri “*es-Sıhah*”ta şöyle der: “Zındık, seneviyye'den olan kimseye denir. Arapçaya sonradan dahil olmuş bir kelimedir. Çoğulu “Zenadika(h)” şeklinde gelir. Sonundaki “ha” harfi hafzedilmiş “ya” harfinden bedeldir. Yoksa kelimenin aslı “Zenâdik” idi. “Tezendeka”, yani “zındık oldu, zındıklaştı” denilir. Bu kökten gelen isim yani zındıklık ise “zendeka” şeklinde ifade edilir. *Mefatihü'l-Ulum*'da ise şöyle geçer: “Zenâdika (zındıklar) “Maneviyye (Maniheizm)” dini mensuplarıdır. “Mazdekiyye” mensupları da bu şekilde adlandırılır. “Mazdek” ise Kubaz (Kubat) adlı Fars hükümdarı zamanında zuhur edip “malların ve kadınların ortak olduğu”nu iddia etmiştir. “Zend” adını verdiği bir kitap ortaya atmıştır ki bu kitap Peygamberlik iddia eden Zeradüş'tün ihdas ettiği Mecusiliğe ait bir kitaptır. Mazdek'in ashâbı bu “Zend” kitabına nispet edilir. Bu kelime daha sonradan Arapçalaşarak “Zındık” halini almıştır. İbn Manzûr'a göre “ez-zındık (الزندق) Farsça'daki zend gerây (زند كراى: Zend taraftarı) ifadesinden alınmış olup, zamanın devamlılığını savunan ve ebediliğine inanan, ahirete ve bir yaratıcının varlığına inanmayan demektir. Zındık, zamanın ezeli olduğuna inanan kimse anlamında kullanılmaktadır. Farça asıllı olan bu kelime sonradan Arapçalaşmıştır. Zendik, ‘darlık ve daralma’ anlamına gelmektedir. Kişiyi zındık denmesi, kendini daraltması, zora sokmasındandır.” Ayrıca İbn Manzur zındık kelimesinin, Allah'ın birliğine ve ahirete inanmayan kişiler için de kullanıldığı bilgisini aktarmaktadır. İbn Arefe'ye göre “Zındık, İslam'ı izhar edip içinde küfrü gizleyen demektir.” Bu ise diliyle tasdik ettiği halde kalbiyle tasdik etmeyen münafığın tanımıdır. *El-Mutlî alâ El-fâzil Muknî* adlı eserde ise İbn Kudame el-Makdisi'nin *el-Muğnî* adlı eserinden naklen şu açıklamalar yapılmaktadır: “Zındık, dış görünüşte Müslüman olup içinde küfür gizleyen kimse demektir. Buna geçmişte münafık denilirdi şimdi ise zındık denilmektedir.”

Zındıklar değişik mezheplere mensup kişiler tarafından farklı sınıflandırmalara tâbi tutulmuştur. Buna göre zındık, Allah'ın varlığını kabul etmeyen Muattıla'ya, düalist tanrı anlayışına sahip olan Seneviyye'ye, mallarda ve kadınlarda ortaklığı savunan Mezdekiyye'ye, âdil bir imamın bulunmamasından dolayı insanın, hayatını sürdürebilecek kadar dünyadan faydalanmasını öngören Abdekiyye'ye, ruhların semavî âleme bakıp cennetleri müşahede ederek mânevî lezzet aldıklarına inanan Rûhâniyye'ye (Fikriyye) mensup kimseleri niteler. Genelde zındık kelimesinin ilk defa Ca'd b. Dirhem için kullanıldığı ifade edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *el-Hidâyetü'l-Kâfiyetü's-Şâfiye li-*

anlayışından farklı görüşler ileri süren ve bunun sonucunda İslâm Mezhepleri Tarihinde zındıklık ithamına⁹ en fazla maruz kalan kişilerden birinin Cehm b. Safvân ve ona nispet edilen Cehmiyye fırkası olduğunu söylemek mümkündür.

Cehm b. Safvân ile ilgili en temel problem onun hemen hemen bütün mezhepler tarafından eleştirilmesidir. Siyasi ve mezhebî taassupla te'lif edilen makâlat, milel-nihal, fırak türü eserlerdeki ideolojik üslup Cehm'le ilgili olarak da karşımıza çıkmaktadır. İdeolojik bir yaklaşımla eleştirilmesi, kendisine ait olduğu iddia edilen görüşlerin ön yargıdan uzak olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda Cehm/Cehmiyye ile ilgili bilgilerin abartılmış veya uydurulmuş olabileceği ihtimal dahilindedir.¹⁰

Cehm, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sümeniyye, Sabiilik gibi İslâm dışı din ve kültürlerle ilişkilendirilmiştir. Fakat bağlantı kurulan kişi ve grupların genelinin toplumda kötü bilindiği ya da itibardan düşürülmek istendiği göz önünde bulundurulduğunda bu ilişkilendirmenin kasıtlı yapıldığını ve Cehm'in sistematik bir linçe tabi tutulduğunu söylemek mümkündür. Tarihsel süreçte bu durumun tersi de yapılarak Cehm üzerinden de bazı kişi ve grupların itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı

Beyâni Hakâ'iki İbn 'Arafeti'l-Vâfiye, thk. Muhammed b. Kâsım er-Rassâ' - Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî et-Tûnisî İbn Arefe (ö. 803/1401) (el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1350), 491; Muhammed b. Ebî'l-Feth b. Ebî'l-Fadl el-Ba'li Ebû Abdullah Şemseddin vd., *el-Mutli' "Ala Elfazi'i-Mukli"* (Mektebetü's-Sevâdi li't-Tevzi', 1423/2003), 462; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basrî İbn Düreyd (ö. 321/933), *Cemheretü'l-Luğâ*, thk. Remzi Münir el-Ba'lebekî (Beyrut: Daru'l-İlmi lil-Melâyîn, 1987), 3/1329; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) - Ahmed Abdulgâfur 'Ata, *eş-Şihâh* (Beyrut: Daru'l-İlmi lil-Melâyîn, 1407/1987), 4/1489; Ebü'l-Feth Burhânüddin Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarriżî el-Hârizmî el-Mutarriżî (ö. 610/1213), *el-Muğrib* (Daru'l-Kitabü'l-Arabi, ts.), 211; Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390-391; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadır, 1414), 10/147.

⁹ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), *Halku ef'ali'l-İbad ve'r-Reddü ale'l-Cehmiyye ve Ashabu't-Ta'til*, thk. Abdurrahman Umeyre (Rıyad: Daru'l-Maarif, ts.), 8; Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), *Kitabü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtani (Ed Damman: Daru İbn Kayyim, 1986), 1/164; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddin Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî Sibt İbnü'l-Cevzi (ö. 654/1256), *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-A'yân* (Dimeşk: Daru'r-Risaleti'l-İlmiyye, ts.), 2/271; Muhammed b. Ebî Bekr Şemsüddin İbn Kayyim el-Cevzi (ö. 751/1350), *es-Savâiku'l-Mürsele*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dahlillullah (Rıyad: Daru'l-Âsime, 1987), 4/1421.

¹⁰ Seyithan Can, *Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 17.

görülmektedir.¹¹ Her iki durumda da Cehm, adeta Müslüman toplumun içinde ortaya çıkan bütün kötülüklerin kaynağı olarak görülmüştür.¹² Zira İslâm düşüncesine sonradan giren bütün problemlerin Cehm ve hocası olduğu söylenen Ca'd b. Dirhem tarafından sokulduğu fikrî bir teamül halini almış ve geleneksel bir tavra dönüşmüştür.¹³ Cehm'in düşünceleri Yahudilik, Sabîlik ve sapkın felsefecilerle ilişkilendirilmiştir. Felsefî eserlerin hicri ikinci asırla beraber tercüme edilmeye başlanması ve Ca'd ile Cehm gibi alimlerin bazı yeni fikirleri gündeme getirmesiyle sapkın düşüncelerin arttığı ön kabulünden hareketle böyle bir ilişkilendirme yoluna gidilmiştir.¹⁴ Cehm'in düşünceleri Karmatîlikle¹⁵ de ilişkilendirilmiş hatta ikisinin aynı fikirlere sahip olduğu iddia edilmiştir.¹⁶ Düşünceleri sapkın kabul edildiğinden o ve ona tabi olanların arkasında namaz kılınmaması gerektiği vurgulanmıştır.¹⁷ Sapkınlık damgasının sonucu olarak Cehm'e tabî olanlarla evlenilmeyeceği ve onlara vâris olunmayacağı da söylenerek toplumsal hafızada din dışı ilan edilmişlerdir.¹⁸ İbn Teymiyye'nin Cehm'le aynı düşüncede olanları "cemaat" dışı ilan etmesi bu durumun açık bir işareti olarak değerlendirilebilir.¹⁹

Cehm b. Safvân'ın, Allah'ı yaratılan varlıklara benzeten teşbih ve tescim fikrine karşı mücadele ettiği ancak onun da tenzihte aşırı gittiği ifade edilmiştir. Her iki tutum eleştirilmiş olsa da teşbih düşüncesinin temsilcisi olarak gösterilen Mukâtil b. Süleyman'ın Cehm kadar sert eleştiriye maruz kalmadığı görülür. Kanaatimizce bu

¹¹ Bkz. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Faslü fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 2/88-89, 3/115.

¹² Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam ve Vefayatü'l-Meşahiri ve'l-A'lam*, thk. Amr Abdüsselam et-Tedmiri (Beyrut: Daru'l-Kitabü'l-Arabi, 1413/1993), 8/68.

¹³ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 214.

¹⁴ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmûu'l-Fetâvâ* (Memleketü'l-Arabiyyetu's-Suudiyye, 1995), 5/22.

¹⁵ Hicri üçüncü asırda Abbasilere karşı düzenlenen Zenc İsyanı sırasında ortaya çıkan Aşırı Şii İsmailiyye mezhebine mensup bir gruptur. Karmatîlere göre Hz. Peygamber'e vahyi getiren Cebrail değil, vahiy, Peygamber'in üzerine taşan küllî akıldan meydana gelir. Dolayısıyla Kur'an, Allah'ın kelâmı olmayıp Peygamber'in küllî akıldan aldığı bilgilerle ortaya koyduğu ifadelerinden oluşmaktadır. Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması da mecazidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2001).

¹⁶ Bkz. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 5/303.

¹⁷ Bkz. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 5/141.

¹⁸ Bkz. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 5/53.

¹⁹ Bkz. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 5/143.

çifte standardın sebebi Ashabu'l-Hadis'in Allah tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Her ne kadar teşbihten kaçmak için yeri geldiğinde “*mahiyeti bilinemez*”, “*sorgulanamaz*” fakat “*iman edilir*” gibi ibareler kullanılmış olsa da Ashabu'l-Hadis teşbih ve tecsimden kurtulamamıştır. Bunun için hadiste güvenilir bulunmayan Mukatîl, tefsirde otorite olarak kabul edilmiştir. Fakat Cehm İslâm toplumundaki bütün fikrî sapmaların kaynağı olarak gösterilmiştir.

Cehmiyye, fikrî bütünlüğe sahip bir grubu tanımlamaktan ziyade farklı konularda aynı düşünen kişileri tanımlamaktadır. Farklı fikirsel bütünlüğe sahip olmayan kişilerin belli konular zikredilerek Cehmiyye ile ilişkilendirilmiş olması bunu göstermektedir. Mesela Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunan, Allah'ın arşa istivâ ettiğini kabul etmeyenler Cehmî olmakla itham edilmiştir. Söz konusu konularda Ashabu'l-Hadis gibi düşünmeyen fakih, muhaddis ve kelâmcıların Cehmî olmakla itham edildiği görülmektedir. Cehmîlikle itham edilen şahıslar zihinleri karıştırdığı ve insanların itikadını bozduğu gerekçesiyle uzak durulması gereken kişiler olarak kabul edilmiştir.

Cehm'in, halku'l-Kur'an meselesi ve Allah'ın sıfatlarına ilişkin düşüncelerinin Mu'tezile tarafından benimsenip geliştirildiği, irade konusundaki fikirlerinin bir ölçüde Eş'arîyye'yi, imamet konusunda Mürcie'yi etkilediği kabul edilmektedir. Adına nispetle anılan Cehmiyye mezhebinin uzun yıllar varlığını devam ettiği ve birçok kişi tarafından benimsendiği fakat süreç içerisinde sistemli bir grup olma vasfını yitirdiği görülmektedir.

Çalışmamızda, Cehm'e ait bir eser olmadığından muhaliflerinin verdiği bilgilerden hareketle inşa edilen Cehm'in düşünce sistematiğini yine muhaliflerin eserlerini esas alarak çelişkileri ve Cehm'e atfedilen görüşler arasındaki tutarsızlıkları tespit etmeye çalışarak meselenin gerçekliğini ortaya koymayı ya da muhalif algıda bize sunulanları sorgulayarak işin aslının farklı olabileceğini amaçladık. Her ne kadar “gerçeklik” ifadesini kullanmış olsak da bunun bir iddia olduğu göz ardı edilmemelidir. Fakat bizi gerçeklik ifadesini kullanmaya sevk eden ya da böyle bir iddiayı ileri sürmemizi kolaylaştıran durum; “muhaliflerin algısı”ndan bir firkanın ya da şahsın okunması o fırka ve şahsa ilişkin görüşlerin çarpıtılmış ve bağlamından

koparılmış olduğuna ilişkin gerçektir. İşte biz de bu gerçekten hareketle çalışmamızın başlığını “Algı ve Gerçeklik Bağlamında Cehm b. Safvân” şeklinde belirledik.

Araştırmanın Yöntemi

İtikâdî ve siyasi gelişmelerin dinin algılanması üzerinde oynadığı rolün ve buna bağlı olarak dine ilişkin yorumların Müslümanlar arasında sebep olduğu ayrışma, çatışma ve bunun sonucunda teşekkül eden firkalaşmaları inceleyen İslâm Mezhepleri Tarihi disiplininde süreç merkezli bir tarih okuması esas alınmaktadır. Bu bağlamda bir fikrî hareketin hangi şartlarda kimlerle ilişkili olarak ortaya çıktığı ve süreç içerisinde ne tür bir gelişim ve değişime uğradığı gibi durumların tespiti İslâm Mezhepleri Tarihi'nin öncelikli hedeflerindedir.²⁰ Geçmişin yeniden inşa edilmesi denebilecek bu faaliyetlerin belli ilke ve kurallar doğrultusunda yapılması gerekmektedir. Sürekli değişim ve dönüşümden geçen tarihin belli bir döneminde meydana gelen bir olayın gerçekleştiği dönemin koşullarından bağımsız okunması ve anlaşılması mümkün değildir. Bunun için çalışmamızda Cehm b. Safvân ve Cehmiyye'e nispet edilen görüşlerin anlaşılması için dönemin koşulları ve değer yargılarını, fikirlerin teşekkül ettiği zaman, mekân ve ilişkili olduğu olayları esas alarak “fikir-hadise-mekân irtibatı”²¹ ilkesini dikkate alarak incelemeye çalıştık. Her ne kadar bunu esas alarak konuyu incelediysek de yaşadığımız dönemin koşulları ve değer yargılarından soyutlanmamız mümkün olmadığından tam anlamıyla tarafsızlıktan bahsetmenin mümkün olmadığı gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

Cehm'in düşünceleri ile yaşamı ve mücadelesi arasındaki irtibat dikkate alınmaksızın kendisi hakkında oluşturulan ön yargı dolayısıyla belli düşünce gurupları nezdinde peşinen zındıklıkla suçlanmış ve düşünceleri bu çerçevede okunmuştur. Bu tezimizde gerek milel ve Nihal kitapları ve gerekse firak ve biyografik eserlerden hareketle Cehm b. Safvân'a mal edilen düşüncelerin kültürel algıdaki karşılığı irdelenecektir. Bu konuyu değerlendirirken Cehm b. Safvân'ın yaşadığı dönemin sosyo kültürel yapısı, verdiği mücadeleler ve genel olarak Cehm'in savunduğu düşünceler

²⁰ Hasan Onat - Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012).

²¹ Hasan Onat, “İslâm Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kur'an ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 48.

dikkate alınarak değerlendirme yapılacaktır. Bugüne kadar yaygın bir kabulün kültürel algıda hakikatin bizzat kendisine dönüşerek kökleşmiş düşüncenin aksine söylenecek bir sözün dayanaklarının çoğaltılması güçtür. Bir dönemin hakim din yorumunun kültürel algıda hakikatin kendisine dönüşmüş olması buna aykırı görüşlerin öteki olarak kabul edilmesine ve din için bir tehdit unsuru olarak görülmesine sebep olmuştur. Bu durum nedeniyle konu Cehm b. Safvân'ın yaşamı ve düşünce bütünlüğünden hareketle işlenmeye çalışılacaktır.

Cehm b. Safvân'ın düşünce dünyasını ve görüşlerini anlamaya çalışırken ön yargıdan ve genellemelerden uzak durmaya çalışarak ona atfedilen görüşlerin gerçekliğini anlamaya çalıştık. Görüşlerin ortaya çıktığı bağlamı ve sosyo-kültürel şartları dikkate alarak Cehm'in bir görüşü hangi sebeplerle savunduğu, kimleri muhatap aldığı ve görüşlerin dile getirildiği zaman dilimi gibi hususlar dikkate alındı. Bunu yapmaya çalışırken Cehm'e ait bir eserin bulunmamasından dolayı ona atfedilen görüşlerin tespiti konusunda aynı konuda birçok eser taranarak görüşler arasındaki farklılıklar ve çelişkiler tespit edilmeye çalışıldı.

Tezimizde algı ve gerçeklik kavramlarının anlam çerçevesini dikkate alarak Cehm b. Safvân'ın görüşlerini ve ona yöneltilen eleştirileri tahlil ettik.

Algı; duyu organlarımızca duyuşsal verileri örgütleyip yorumlama, insanların çevresinde yer alan uyaranlara anlam verme süreci, dış dünyadan gelen uyarıların, zihinsel olarak yorumlanması şeklinde tanımlanabilir. Algılar; neyi nasıl görüp yorumladığımızı, neye nasıl inandığımızı bize göstermektedir. Algılar aynı zamanda zihnimizde değerler yaratmakta, problemler oluşturmakta ve bu problemleri de çözmektedir. Bu kadar güçlü bir özelliğe sahip olan algılarımız, birçok psikolog tarafından “gerçek” olarak nitelendirilir.²² Cehm b. Safvân'ın görüşlerine ilişkin bilgilerin tamamı muhaliflerinin kaynaklarından müteşekkil olduğundan ilk kaynakların verdiği bilgilerin toplumsal algıdaki karşılığı süreç içerisinde gerçek olarak kabul edilmiştir. Oysa ilk dönem eserlerinin kaleme alınma sebebi ve konuları ele alış tarzları büyük oranda muhalif görülen kişi ve grupların ehl-i bid'atten olma iddiası taşıdığından bunun temellendirilmesine yönelik çabadan oluşmaktadır. Bu da

²² İsmail Bakan - Kefe İlker, “Kurumsal Açından Algı ve Algı Yönetimi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2012), 21.

muhatapın görüşlerini çarpıtma, bağlamından koparma gibi bir sonucu doğurduğundan bu kaynakların verdiği bilgilerin şüpheyle ya da en azından azami derecede sorgulanmaya açık olduğunu göstermektedir.

Gerçek, dışımızda, bizden bağımsız olarak var olan, zihinsel, psikolojik ve toplumsal etki alanımızın dışında kalan şeydir. Fakat toplumsal ve kültürel etki alanımızın dışındaki bir gerçeğin bizim tarafımızdan tanımlanmaya ve yorumlanmaya girişildiği andan itibaren birtakım değişimlere maruz kalması kaçınılmazdır. İnsan olarak gerçeğin ne olduğuna dair sorduğumuz her soru ve buna ilişkin verdiğimiz her cevap bizim “gerçek” kavramına nereden baktığımız, hangi psikolojik ve toplumsal koşullardan geçtiğimize bağlı olarak değişecektir. Bu kapsamda gerçeğe ilişkin yapılan tanımlama ve yorumlama bir kişiye göre doğru olurken bir başkası için doğru olmayabilir. Bunun için gerçek kavramının; bölgeden bölgeye, ülkeden ülkeye, hatta kişiden kişiye değişiklik gösterdiğinden tek bir doğrunun olmadığı söylenebilir.²³ Gerçeğin herkes tarafından kabul edilebilecek ortak bir tanımı olmasa da çağa hâkim olan paradigmanın gerçeğin ne olduğu üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu aşikârdır. Hâkim paradigmanın dışındaki söylemlerin dışlanması ve gerçek dışı kabul edilerek ötekileştirilmesi bunu göstermektedir. Zamanın ve toplumsal koşulların değişmesiyle beraber dönemlerin paradigmaları da değiştiğinden bir dönemin doğrusu sonraki dönemin yanlışı olabilmektedir. Bu da geçmiş hakkındaki yargılarımızın yaşadığımız psikolojik ve toplumsal şartların doğrularıyla şekillendiğini göstermektedir.

Bu bağlamda Cehm’le ilgili oluşturulan algının, gerçekliğin karşısındaki durumunu ve bu duruma ilişkin tespitlerimizi yapmaya çalıştık. Algılarımız gerçeğe ilişkin yorumlarımız ve bu yorumların ters yönden bir süreçten geçerek gerçeğin kendisine dönüşmüş olması konunun en zor yanını oluşturmaktadır. Neticede bugünden o günü okumak ve o günün olaylarına ilişkin tespitlerde bulunmak risk taşımaktadır. Özellikle konu Cehm b. Safvân olunca durum daha da zorlaşmaktadır. Nitekim kendisine ait bir eserin olmaması ve bütün ekollerin ona karşı olumsuz bir tutum içerisinde olması buğulu bir camının ardındaki gerçeği görmeyi ciddi anlamda güçleştirmektedir.

²³ Bakan - İlker, “Kurumsal Açından Algı ve Algı Yönetimi”, 21.

Kaynaklar

Bir şahsın ya da fırkanın görüşlerinin sağlıklı bir şekilde değerlendirilip doğru bir sonuca ulaşılabilmesi için o şahsa ya da fırkaya ait eserlerin incelenmesi gerekmektedir. Fakat araştırmamızın konusunu teşkil eden Cehm b. Safvân'a ait herhangi bir eserin günümüze ulaşmamış olması onunla ilgili bilgilere ve ona ait olduğu iddia edilen görüşlere ya muhaliflerinin kaynaklarından ya da tarih, milel-nihal, firak edebiyatı ve kelâm ile diğer kaynaklardan ulaşmaktayız.

1. Klasik Kaynaklar:

Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye*²⁴ adlı eseri: Cehmiyye'ye karşı yazılan ilk reddiye olması²⁵ ve halku'l-Kur'an konusuna uzunca yer vermesi açısından araştırmamızda en çok başvurduğumuz eserler arasındadır. Muhtemelen Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'an meselesinden sorguya çekilmesi ve bu konuda yönetime karşı direnmesi onu sembol bir isim haline getirmiştir. Eserde Cehmiyye ismi daha çok Mu'tezile kastedilerek kullanılmış ve eleştirilmiştir. İki ana bölüm şeklinde taksim edilebilecek olan eserin ilk bölümü zındıklara ve onların Kur'an'a karşı eleştirilerine cevap vermeye ayrılmış, ikinci bölümde ise halku'l-Kur'an, rü'yetullah, arşa istivâ, Allah'a mekân izafe etme gibi konular işlenmiştir. Cehm b. Safvân'dan kısaca bahseden Ahmed b. Hanbel, Cehm'in düşüncelerini, üç müteşâbih ayet²⁶ üzerine temellendirdiğini iddia etmektedir. Eserde genel olarak dışlayıcı ve ötekileştirici bir dil kullanılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in kullandığı dilin sertliği muhalif olarak gördüğü Cehm ve Cehmiyye'yi anlamaktan ziyade yargılamak amacını güttüğünü

²⁴ Tam adı "*er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika fimâ Şekket fihi Min Müteşâbihi'l-Kur'ân ve Te'evvelethü 'alâ Gayri Te'vilih*"dir. Eserin Ahmed b. Hanbel'e nisbeti tartışmalıdır. Bkz. Ali Sâmî Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1977), 1/247-251; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 11/286-287.

²⁵ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye (ö. 728/1328) - Muhammed Reşad Salim, *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl* (Suudi Arabistan: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1411/1991), 1/221.

²⁶ Bkz. Şûrâ, 42/11; Enâm, 6/3, 103.

göstermektedir. Sonraki dönem reddiyelerin bir kısmı Ahmed b. Hanbel'in eserinden nakillerde bulunmuştur. Dolayısıyla bu alandaki en meşhur eserdir.²⁷

Buhârî'nin *Halku'l-ef'ali'l-İbad* adlı eseri: Tam adı *Halku'l-ef'ali'l İbad ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve ashabi't-ta'til* olan eserin Buhârî'ye aidiyeti ile ilgili bir şüphe yoktur.²⁸ Buhârî her ne kadar halku'l-Kur'an tartışmalarından uzak durmaya çalışmışsa da Nişabur'da kendisine sorulan bir soru üzerine tartışmaya dahil olmuştur. O, "Kur'an mahluk mudur?" sorusuna "Fiillerimiz mahluktur; bir sözü ifade edişimiz de fiillerimizdendir." şeklinde cevap vererek Kur'an metnini okuyuşumuzun mahluk olduğu yönünde görüş beyân etmiştir. Buhârî'nin bu cevabı tartışmalara ve ona bazı tepkilerin verilmesine sebep olmuştur. Bu cevaptan hareketle onun, Kur'an'ın mahluk olduğunu savunduğu iddia edilmiştir.²⁹ Muhtemelen Buhârî bu eserini kendisine yöneltilen suçlamaları reddetmek için yazmıştır.³⁰ Buhârî'ye göre "Kur'an'ı telaffuz edişin de mahluk olmadığı" yönündeki görüşün Ahmed b. Hanbel'e nispet edilmesi doğru değildir ve asılsızdır. Bu konuda Ahmed b. Hanbel'e ait olduğu birçok alim tarafından bilinen şey şudur: Kur'an Allah kelâmıdır ve mahluk değildir, onun dışındaki her şey mahluktur.³¹ Kitapta ayet, hadis, sahâbî ve tâbiîn sözleri muhaliflere karşı delil olarak kullanılmış fakat sistematik bir sıra takip edilmeden deliller karma olarak sıralanmıştır. Eserde Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini ortaya atan Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Bişr el-Merîsî gibi şahısların fikirlerine karşı Selef'in görüşüne uzunca yer verilmiştir. Rû'yetullah ve istivâ konularıyla ilgili bazı rivayetlere de yer verilmiştir. Buhârî'nin, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunanları tekfir eden söylemleri bulunmasına rağmen, diğer reddiye yazarlarına göre daha yumuşak bir dil kullandığı görülmektedir.

²⁷ Ayşegül Eroğlu, *Hadis Tarihinde Cehmiyye'ye Yönelik Reddiye'ler -Hicri İlk Beş Asır-* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2020), 41.

²⁸ Eroğlu, *Cehmiyye'ye Yönelik Reddiye'ler*, 42.

²⁹ Muhammed Mustafa el-'Azamî, "Buhârî, Muhammed B. İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/369.

³⁰ Eroğlu, *Cehmiyye'ye Yönelik Reddiye'ler*, 43.

³¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Buhârî, Muhammed B. İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/372.

İbn Kuteybe'nin *el-İhtilâ fi'l-lafz ve'r-redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* adlı eseri:³² Kur'an metnini telaffuz etmenin mahluk olup olmadığı konusunda hadisçiler arasında çıkan ihtilafları incelemek ve Cehmiyye ile Müşebbihe'nin akaide dair bazı görüşlerini reddetmek amacıyla kaleme alınmıştır. Cehmiyye'nin, nasları te'vil etmesine karşı çıkan İbn Kuteybe, kelâm metodunu kullanmak yerine Arap dil kurallarından hareketle muhatabın görüşlerinin yanlış olduğunu ispatlamaya çalışmış ve kıyasın kullanılmasının yanlış yorum ve sonuçlara sebep olacağını söylemiştir. Nitekim Kaderiyye'nin kader meselesinde yaratılmışlar arasında meydana gelen olaylarla kıyas yaparak hataya düştüklerini iddia etmiştir. İbn Kuteybe bazı haberî sıfatların te'vil edilmesine karşı çıkarken bazılarının ise Kur'an'ın tavsif sınırları içinde kalmak koşuluyla te'vil edilebileceğine dikkat çekmiştir. Eserde ayrıca "ruh" kelimesinin Kur'an'daki anlamları, Kur'an'ın mahluk olması meselesi, Allah'ın eli, yüzü ve parmağı, rü'yetullahın gerçekleşeceği ve Allah'a mekân izafe etmek ve Allah'ın arşa istivâ etmesine ilişkin ayetlerin yorumuna da yer verilmiştir.³³ Ayrıca İbn Kuteybe, Mücessime'nin doğuşunu Cehmiyye'nin aşırı yorum ve te'villerine bağlamaktadır.³⁴ Diğer reddiyelerden ayrıldığı en önemli hususun, dönemin genel bir panoramasını çizmesi ve var olan ihtilafların giderilmesine yönelik bir çabanın eserin üslubuna yansımalarıdır. Müellif tekfir dilini kullanmayı tercih etmek yerine dilbilimsel açıdan izahlara ağırlık vermiş ve tarafları sağduyuya davet etmiştir.

Osman b. Sâid ed-Dârimî'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eseri: Hayatını Cehmiyye ve Kerramiyye'nin³⁵ ileri gelenleriyle mücadele etmeye adanmış Dârimî, Cehmiyye'ye yönelik iki reddiye yazmıştır. Biz çalışmamızda yeri gelince *Nakzu Osman b. Said ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd* adlı esere de atıfta bulunduk ama daha çok *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserinden istifade ettik. Dârimî eserinde çok sert ve dışlayıcı bir dil kullanarak Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) Mekkeli müşriklerden bir farklarının olmadığını ileri sürmektedir. Ona

³² İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*.

³³ Yusuf Şevki Yavuz, "el-İhtilâf fi'l-Lafz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/568.

³⁴ Eroğlu, *Cehmiyye'ye Yönelik Reddiye'ler*, 48.

³⁵ Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde ortaya çıkan, antropomorfist bir anlayışla Allah'ın sıfatlarını yorumlayan itikadî bir mezheptir. Kurucusu Muhammed b. Kerrâm'a (ö. 255/869) göre kalp ile tasdik iman değildir ve iman ikrardan ibarettir. Benimsediği teccim düşüncesinden dolayı vahdet-i vücûda zemin hazırladığı belirtilir. Bkz. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2002), 25/294-296.

göre Kur'an hakkında ileri geri konuşan ilk kişi Basra'da Ca'd b. Dirhem ve Kûfe'de Cehm b. Safvân'dır. Dârimî, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların başlangıcının bu iki şahıs olduğunu ifade eder. Eseri, Ca'd ve Cehm'in sebep olduğu ihtilafların Müslümanlara vereceği zararın bertaraf edilmesi için kaleme aldığını kaydeder. Eserde; istivâ, Allah'ın nüzûlü, nüzûlün zamanı, keyfiyeti, rü'yetullah, Allah'ın konuşması ve ilmi, halku'l-Kur'an meselesi, Cehmiyye'nin kâfir olduğu, halku'l-Kur'an konusunda konuşmamayı tercih eden Vâkîfe'nin durumu, zındıklar ile Cehmiyye'nin tövbeye çağrılmaları ve öldürülmeleri gibi konular ele alınmaktadır. Bu konulara açıklık getiren Dârimî muhataplarının iddialarının çok zayıf olduğunu fakat avâmın bu sapkın görüşlerden etkilenip itikadlarının bozulmaması için açıklama yapmanın zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. İşlediği konulara ilişkin görüşlerini ve iddialarını uzunca anlatan Dârimî de diğer reddiyelerde olduğu gibi muhatapların görüşlerini ve iddialarını ayrıntılı aktarmaz. Çünkü Cehmiyye'nin görüşlerinin insanlar arasında yayılmasından çekinmektedir.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn* adlı eseri:³⁶ Cehm ve Cehmiyye ile ilgili bilgilere derli toplu olmasa da makâlat, fırak ve milel-nihal kitaplarından da ulaşabilmekteyiz. Fakat bu eserlerde verilen bilgiler hem kısıtlı hem de birbirinin tekrarı mahiyetindedir. Bu türden eserlerin en eskisi Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseridir. Eserde Cehm b. Safvân'ın, Allah'ın sıfatları, insanın fiilleri ve imanın tanımı gibi görüşleri zikredilmiştir. Kanaatimizce Cehm b. Safvân ile ilgili en önemli tespitleri Eş'arî yapmıştır. Diğer makâlat, fırak ve milel-nihal türü eserlere nazaran en objektif eserin bu olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Eş'arî bu eserinde dışlayıcı bir dil kullanmadan genelde görüşleri ve iddiaları aktarmakta ve kendi kanaatlerini birkaç yer dışında söylememektedir. Fakat nakledilen görüşlerin delillerine de yer vermemektedir. Eş'arî kitabın girişinde önceki müelliflerin bazı yanlışlar yaptığını ve kendisinin bunlardan kaçınmaya çalışacağını ifade eden bir üslûp kullanır.³⁷ Eş'arî'ye aidiyeti tartışmalı olan, Cehmiyye'ye reddiye niteliğinde *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* adındaki eserde *Makâlât*'taki tarafsız üslûbun yerini taraflı ve dışlayıcı bir üslûba

³⁶ Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*.

³⁷ Hasan Onat, "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/406-407.

bıraktığı görülmektedir. Bu eserde de halku'l-Kur'an meselesi, rü'yetullah, Allah'ın sıfatlarının nefyi, kulların fiilleri gibi konulara ilişkin Cehmiyye'nin iddiaları ve onların görüşlerinin tutarsız olduğuna dair açıklamalar yapılmaktadır.

Abdulkâhir Bağdadi'nin *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fikati'n-nâciye minhum* adlı eseri: Eserin adından da anlaşılacağı üzere Bağdadi kurtuluşa eren fırka ile diğer fırkalar arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla eseri kaleme almıştır. Fırkaları yetmiş üç esasına göre tespit etmeyi amaçlayan Bağdadi Cehmiyye'yi sapık fırkalar arasında zikretmektedir.³⁸ Cehmiyye'yi Cehm b. Safvân'a uyanlar şeklinde tanımlayarak Cehm'i Cebriyye'den saymıştır. Bağdadî ayrıca eserinde Cehmiyye mensuplarının Eş'arî'nin mezhebine davet edildiğini ve onların bir kısmının bu davete olumlu cevap vererek Ehl-i sünnete tabi olduklarını da zikretmektedir.³⁹

Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri:⁴⁰ Bu eserde de Cehm b. Safvân ve görüşleriyle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Cehm'in bid'atinin Tirmiz'de ortaya çıktığını vurgulayan Şehristânî, ezeli sıfatların nefyi konusunda Mu'tezileye uyduğunu ve daha da ileri gittiğini ifade etmektedir. Şehristânî, Cehm'in, Allah'ın ilmi konusunda Hişâm b. Hakem'le aynı görüşte olduğunu belirtmektedir.⁴¹

Malatî'nin *et-Tenbih ve'r-Red 'ala Ehli'l-Ehvâ ve'l-bida'* adlı eseri:⁴² Malatî'nin, eserinde yed, vech gibi haberî sıfatları içeren müteşâbih âyetleri teşbih ve tecsim anlayışına yakın bir tarzda yorumlaması, Haşvilik'le tanınmış râvilerden Muhammed b. Ukkâşe ve Ebû Davud es-Sicistânî'nin hadis hocalarından olan Ebû Âsım Huşayş b. Asram en-Nesâî'ye dayanması ve müteşâbih ayetlerin tefsirinde Mukâtil b. Süleyman'ın yolunu izlemesi kendisinin Haşvilik'le itham edilmesine

³⁸ Ethem Ruhi Fıçlalı, "el-Fark Beyne'l-Firak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/172-173.

³⁹ Bağdadî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 200.

⁴⁰ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*.

⁴¹ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/86.

⁴² Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân Malatî (ö. 377/987), *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zahid Kevseri (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûrâs, ts.).

sebepe olmuştur.⁴³ Malatî, Cehmiyye'nin sekiz firkadan oluştuğunu belirtmesine rağmen bu firkaların isimlerini vermez.⁴⁴

Bu eserlerin neredeyse tamamı muhaliflerin görüşlerini reddetmek amacıyla kaleme alınmıştır. Eş'arî ve bir dereceye kadar Şehristânî, muhalif mezheplerin görüşlerini nakletmekle yetinerek daha tarafsız bir tutum sergilemişlerdir. Fakat diğer eserlerin müellifleri genel olarak mezhepleri açıklarken kendi görüş ve anlayışlarına aykırı olanları ötekileştirerek bid'at kabul etmişlerdir.⁴⁵

2. Çağdaş Çalışmalar:

Kasımî'nin *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* adlı eseri:⁴⁶ İki bölümden oluşan eserin birinci bölümü Cehmiyye, ikinci bölümü ise Mu'tezileye ayrılmıştır. Mu'tezile mezhebinin hangi gerekçelerle Cehmiyye olarak adlandırıldığına dair değerlendirmelere yer verilmiştir. İlk dönem eserlerin ötekileştirici dilinin yerine daha objektif bir yaklaşımla konu ele alınmakta ve Cehm b. Safvân'ın "mü'min ve mütefekkir" olduğu vurgusu yapılmaktadır. Eserde Cehm ile Haris b. Süreyc arasındaki ilişki ve Cehm'in, Haris'in Emevilere karşı isyanındaki rolüne dair değerlendirmeler bulunmaktadır.

Ali Sami en-Neşşâr'ın *Neş'tü'l-fikri'il-felsefi fi'l-İslâm* adlı eseri:⁴⁷ Üç ciltten oluşan eserin birinci cildinde Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Cehmiyye ile ilgili genişçe bilgi verilmektedir. Eserde Cehm'i, Mu'tezileden ayıran en önemli noktanın Cebr görüşü olduğu vurgulanmaktadır. Neşşâr, olayları eleştirel bir perspektifle değerlendirmekte ve fikirlerin ardındaki hadiselerle vurgu yapmaktadır. Cehm b. Safvân'ı tenzih düşüncesini yaymaya iten sebepler üzerinde durulan eserde

⁴³ Mustafa Öz - Avni İlhan, "Malatî, Ebü'l-Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/467-468.

⁴⁴ Malatî (ö. 377/987), *et-Tenbih*, 96.

⁴⁵ Abdulkahir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı) (Mütercim'in ön sözü s. XXII).

⁴⁶ Cemaleddin Muhammed b Muhammed Saîd Cemaleddin Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981).

⁴⁷ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'tü'l-Fikr*. Eserin birinci cildi "İslam Düşüncesinde Felsefi Düşüncenin Doğuşu" adıyla iki cilt halinde Türkçeye çevrilmiştir. Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da felsefi düşüncenin doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020).

İbn Teymiyye'nin Cehm ve Cehmiyye'ye dair yaptığı tespitler de eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir.

Bu eserlerin yanı sıra Yasir Kadı'nın *Makâlâtü Cehm b. Safvân ve Eserüha fi'l-fırak'l-İslâmiyye*, Halid Ali'nin *Cehm b. Safvân ve Mekânetûhu fi'l-Fikri'l-İslâmî* adlı çalışmasından da istifade ettik.

Cehm b. Safvân ve Cehmiyye ile ilgili Türkiye'de sınırlı sayıda da olsa bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalardan da istifade ettik. Tespit ettiğimiz, doğrudan Cehm b. Safvân ve Cehmiyye'ye dair yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır:

Halit Özkan'ın “Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı” adlı makalesi:⁴⁸ Makalede ehl-i hadis'in kim olduğu, Kur'an'la ilgili yapılan tartışmalar, ehl-i hadisin müteşâbih ayetlere yaklaşımı, 'arş ve 'arşa istivâ ile rü'yetullah konularında ehl-i hadisin düşünceleri ve bu konular üzerinden Cehmiyye'ye karşı kullandığı dil gibi konular ele alınmıştır.

Ahmet Erkol'un “İslâm Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvân'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım” adlı makalesi:⁴⁹ Makalede klasik kaynaklarda ve modern çalışmaların bir kısmında sıkça Cehm'in Cebriyye'nin kurucusu olduğu ve bu düşüncesinin Emevilerin zulmünü meşrulaştırdığı yönündeki kanaatlerin yanlış olduğu vurgulanmakta ve Cehm'in eylem tarzından ve düşünce yapısından hareketle Cebriyye'den olmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Seyithan Can'ın Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını anlamak adlı eseri:⁵⁰ Eserin en önemli özelliği Cehm'e atfedilen görüşlerin eleştirel bir perspektifle ele alınmasıdır. Cehm'e ait olduğu iddia edilen görüşlerin tahlil edildiği kitapta objektif bir dil kullanılarak klasik kaynakların verdiği bilgiler kritik edilmiş ve

⁴⁸ Halit Özkan, “Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı”, *İslam Düşünce Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER, 2020), 159-191.

⁴⁹ Ahmet Erkol, “İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvân'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi* VII/17 (2003), 77-94.

⁵⁰ Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigması*.

olayların arka planı esas alınarak sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Cehm'e atfedilen bazı görüşlerin gerçeği yansıtmadığı vurgulanmıştır. Cehm b. Safvân'ın itikadî paradigmasının şekillenmesinde belirleyici olan saiklerin neler olduğu, Cehm'in kullandığı istidlâl yöntemleri gibi konular işlenmektedir.

Osman Çamur tarafından 2017 yılında hazırlanan *Cehm b. Safvân'ın İtikadî Görüşleri ve Tesirleri* adlı yüksek lisans tezi.⁵¹ Türkiye'de, ulaşabildiğimiz kadarıyla doğrudan Cehm b. Safvân'la ilgili yapılan ilk tez olması açısından önemlidir.

Bu eserlerin yanı sıra Türkiye Diyanet Vakfı'nın ilgili maddelerinden de istifade ettik



⁵¹ Osman Çamur, *Cehm b. Safvan'ın İtikadi Görüşleri ve Tesirleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017).

BİRİNCİ BÖLÜM

CEHM B. SAFVÂN'IN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI

1. Hayatı

Büyük İslâm şahsiyetlerinden biri olan,⁵² ilk kelâmcılar arasında sayılan⁵³ ve Cehmiyye fırkasının kurucusu⁵⁴ kabul edilen Ebû Muhrîz Cehm b. Safvân es-Semerkandi et-Tirmizi'nin (128/745-46) hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi geçmemektedir. Hakkında dile getirilen bilgiler de bütünlük arz etmemektedir. Emevi Devleti'nin son dönemlerinde öldürülen ve Ebû Muhrîz künyesiyle bilinen⁵⁵ Cehm b.

⁵² Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/333.

⁵³ Schöck, Cehm'in "tam ve doğru anlamıyla ilk kelâmcı" olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Cornelia Schöck, "Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) ve 'Cehmiyye' ile Dırâr b. Amr (ö. 200/815)", çev. Ulvi Murat Klavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 96.

⁵⁴ Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarame el-Amrevi (Daru'l-Fikri li't-tibaeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi, 1995), 76/99; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut, Lübnan: Müessesetü'l-A'lemi lil-Matbuati, ts.), 2/142. Mu'tezile fırkası da Cehm'e nisbet edilmiştir. Bkz. Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/333. Kasımi, "Cehmiyye'nin kaybolup gitti sanılıyor olsa da sayısal olarak sayıları milyonlara varan Mu'tezile onun bir şubesidir." değerlendirmesinde bulunmaktadır. Cehmiyye'nin fikirleri belli noktalarda Mu'tezile'ye etki etse de bu değerlendirmenin abartılı olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Kasımi (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 9.

⁵⁵ Cehm öldürüldüğünde insanların "Ebû Muhrez öldürüldü" demesi bu künyeyle bilindiğini göstermektedir. Bkz. Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberi (ö. 310/923), *Târîhu't-Taberi =Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk* (Beyrut: Daru't-Turas, 1387), 7/335.

Safvân,⁵⁶ Ezd kabilesinden Benî Rasîb adıyla bilinen bir kişinin azatlı kölesidir.⁵⁷ Arap kökenli olmadığı ve mevâlîden⁵⁸ olduğu kaydedilmektedir.⁵⁹

Emeviler Dönemi'nde yaşayan Cehm'in hangi tarihte doğduğu bilgisi kaynaklarda geçmemektedir.⁶⁰ Emevi Devleti'ne karşı gerçekleştirilen isyan hareketlerinde gerek fikrî ve gerek fiili düzeyde rol almıştır.⁶¹ Cehm'in doğum tarihi bilinmediğinden ne kadar yaşadığı, fiilen ne kadar mücadele içerisinde olduğunu tespit edebilme imkânı da bulunmamaktadır.⁶²

Cehm b. Safvân'ın nereli olduğu hakkında da kesin bir bilgi bulunmayıp bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁶³ Tirmizli,⁶⁴ Harranlı,⁶⁵ Kufeli⁶⁶ ya da Belhli⁶⁷ olduğu iddia edilmiştir. İbn Hazm, Zehebi ve İbn Hacer Semerkantlı olduğunu

⁵⁶ Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 10. Cehm, Ebû Muhrez künyesiyle meşhur olmuştur. Çünkü öldürüldüğünde insanlar Ebû Muhrez öldürüldü demişlerdir. Bkz. Yasir Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan ve Eserüha fi'l-Firaki'l-İslamiyye* (Riyad: Daru'l-Edvâü's-Selefiyye, 2005), 69.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî (ö. 748/1348), *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavi (Beyrut, Lübnan: Daru'l-Marifeti li't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1382), 1/185; İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-Mizân*, 2/142.

⁵⁸ Arapça kökenli olan Mevâlî kelimesi hem Cahiliye Dönemi'nde hem de İslam'dan sonraki süreçte farklı anlamlarda kullanılmıştır. Terim anlamında ilk İslamî fetihlerin ardından kendi istekleriyle Müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İranlılar ve Türklerin, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberîlerin, Mısır'da Kıbtîlerin oluşturduğu Arap olmayan Müslümanları ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424; Adnan Demircan, *İslam tarihinin ilk döneminde Arap-Mevâlî ilişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 21-22.

⁵⁹ Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 70.

⁶⁰ Bkz. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*; Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât; Şehristânî* (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*; Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*.

⁶¹ Osman Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", *Dini Araştırmalar* 3/9 (Nisan 2001), 50.

⁶² Çamur, *Cehm b. Safvan'ın İtikadi Görüşleri*, 40.

⁶³ Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 70-71.

⁶⁴ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), *el-Evâ'il* (Tanta: Daru'l-Beşir, 1408), 369; İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dimaşk*, 72/99.

⁶⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrani (Riyad: Daru'r-Rayye, 1410), 5/83.

⁶⁶ Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî (ö. 418/1027), *Şerhu Uşûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Ahmed b. Said b. Hamdan el-Ğâmîdi (Suudi Arabistan: Darû Tayyib, 1423/2003), 3/423; Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 10; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1993), 7/233.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ* (Daru'r-Rayye li'n-Neşri ve't-Tevzi', Riyad), 5/66; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Ma'lemi el-Yemânî (Haydarabad: Meclisü Dairtü'l-Osmanîyye, 1382/1962), 3/437.

söylerken; Mukâtil b. Süleyman, Ebû İsmail el-Herevi, Abdulkâdir Geylânî, Fahreddîn er-Râzî ve Makrîzî onu Tirmizî'ye nispet etmişlerdir.⁶⁸ İbn Kesir, Cehm'in nereli olduğu konusunda tereddüt ederek Hazarlı veya Tirmizli olduğunu söylese de onun dışında Cehm'i Hazar'a nispet eden olmamıştır.⁶⁹ Sem'anî ise onu Belh şehrine nispet etmektedir.⁷⁰ Hallal'ın, kimliği belirsiz kişiler aracılığıyla Ahmed b. Hanbel'den naklettiğine göre Sasanlılardan birinin Cehm'in "Ben Harranlıyım" dediğini iddia etmiştir.⁷¹ Adındaki nisbeden de anlaşılacağı gibi Semerkandlı olduğu görüşü kuvvet kazanmaktadır.⁷² Cehm b. Safvân'ın Semerkant'ta yetiştiği söylene de özellikle hayatının ilk yıllarının Tirmiz'de geçtiği ifade edilmektedir.⁷³

Cehm'in, bir süre Tirmiz'de kaldıktan sonra Kufe'ye geçtiği ve orada Ca'd b. Dirhem (124/742) ile görüştüğü,⁷⁴ ondan dersler aldığı, te'vil metodunu, halku'l-Kur'an düşüncesini, ilahi kader ve Allah'ın sıfatlarına ilişkin fikirlerini ondan aldığı iddia edilmiştir.⁷⁵ Elimizde Cehm'in kimlerden ders aldığı, hangi alanlarda eğitim aldığı ve kimlerle görüştüğüne dair detaylı bilgi bulunmamaktadır.⁷⁶ Kaynaklar Cehm b. Safvân'ın Kûfe'ye hangi tarihte gittiğine dair bilgi vermemekle birlikte Ca'd b. Dirhem'le görüştüğü göz önünde bulundurulduğunda Ca'd'ın öldürüldüğü tarih olan 124/742 tarihinden önce gittiği kesinlik kazanmaktadır.⁷⁷ Cehm'in, Kufe'de Ebû Hanife ile de görüştüğü ve onunla iman konusunda tartıştığı da nakledilmektedir.⁷⁸

Kufe'de Ca'd b. Dirhem'in etkisinde kalan ve görüşlerini ondan alan⁷⁹ Cehm, daha sonra Tirmiz'e dönerek görüşlerini burada yaymaya başlamıştır. Cehm b. Safvân,

⁶⁸ Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 71-72.

⁶⁹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî İbni Kesir (ö. 774/1373), *el-Bidaye ve'n-Nihaye* (Daru'l-Fikr, 1408), 9/350.

⁷⁰ Sem'anî (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, 3/437.

⁷¹ Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 5/83.

⁷² Gölcük, "Cehm b. Safvân", 7/234.

⁷³ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/333.

⁷⁴ Ebû'l-Fida İmâdüddîn İsmail b Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye* (Beyrut : Mektebetü'l-Maârif, 1990), 9/350.

⁷⁵ Kasimi (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 37; Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 333; Hâlid Ali, *Cehm b. Safvan ve Mekânetühu fi'l-Fikri'l-İslâmî* (Bağdad : el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1965), 39, 61.

⁷⁶ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 333.

⁷⁷ Ali, *Cehm b. Safvan*, 61.

⁷⁸ Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 3/389.

⁷⁹ Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 29.

Tirmiz’de bir süre kaldıktan sonra Belh’e giderek orada Mukâtil b. Süleyman’la karşılaşmış,⁸⁰ aynı mescidde beraber bulunan Cehm ile Mukâtil’in arasında başta herhangi bir problem bulunmazken zamanla aralarında itikadî konularda bazı tartışmalar yaşanmıştır. Allah’ın sıfatları ekseninde gelişen tartışmalar şiddetlenince biri diğ erinin görüşlerini çürütmek için birbirlerine reddiyeler yazmışlardır.⁸¹ Mukâtil, Belh’te nüfuz sahibiydi ve Nasr b. Seyyar’ın kumandanı Selm b. Ahvez el-Mazîni’ye son derece yakındı. Mukâtil, bu konumunu kullanarak Cehm’i Tirmiz’e sürgün ettirmiştir.⁸² Kaynaklar zikretmese de Cehm b. Safvân’ın Tirmiz’e sürgün ettirilmesinin sebebi muhtemelen siyasidir.⁸³ Çünkü Cehm; imametin, ümmetin fikir birliği ettiği, Kur’an ve sünnete uygun hareket eden herkesin hakkı olduğunu savunuyordu.⁸⁴

Cehm, Tirmiz’e sürgün edildikten sonra “Siyah Sancak” sahibi Haris b. Süreyc ile ilişki kurmuştur. Nitekim Haris’in en güvendiği adamlarından birinin Cehm olduğu kaydedilir.⁸⁵ Cehm, Haris b. Süreyc’in önderliğinde Emevi yönetimine karşı gerçekleştirilen isyana katılma kararı aldı ve fiilen savaşın içinde yer aldı.⁸⁶ Haris, isyanda aktif rol alan ve insanların ikna edilmesinde etkili olan Cehm’i başyardımcısı ve kâtabi yapmıştır.⁸⁷ Öyle anlaşılıyor ki Haris ile Cehm’in arası hiç bozulmamıştır. Aralarındaki ilişki görüşlerinin aynı olduğuna da işaret etmektedir. Çünkü ikisi de insanları Allah’a ve Peygamber’e davet ediyorlardı.⁸⁸

Hayatının büyük bir kısmını Horasan’da geçiren Cehm, bu bölgede Yahudilik, Hıristiyanlık, Maniheizm, Sümeniyye ve Seneviyye gibi farklı din ve mezheplerin mensuplarıyla zaman zaman farklı tartışmalar yapmıştır.⁸⁹ Cehm’in yaşadığı dönemin

⁸⁰ Neşşâr (ö. 1980), *Neş’etü’l-Fikr*, 1/334.

⁸¹ ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Mizânü’l-İ’tidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, 4/173; Neşşâr (ö. 1980), *Neş’etü’l-Fikr*, 334.

⁸² Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu’l-İslam*, 3/389.

⁸³ Neşşâr (ö. 1980), *Neş’etü’l-Fikr*, 1/334.

⁸⁴ Ali, *Cehm b. Safvan*, 64.

⁸⁵ Ali, *Cehm b. Safvan*, 66.

⁸⁶ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Kızılay, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı), 248.

⁸⁷ Neşşâr (ö. 1980), *Neş’etü’l-Fikr*, 1/334; Kasımi (ö. 1914), *Tarihü’l-Cehmiyye*, 12.

⁸⁸ Kasımi (ö. 1914), *Tarihü’l-Cehmiyye*, 12-13.

⁸⁹ Ali, *Cehm b. Safvan*, 12.

koşulları dikkate alındığında farklı inanç ve düşüncelerin onun düşünce yapısı üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Cehm, böyle bir atmosferde farklı din ve mezhep mensuplarıyla girdiği tartışmalarda muhataplarını ikna etme çabasıyla fikirler üretme çabasına girmiştir.⁹⁰ Muhatap olduğu kitlenin sordukları sorular ve savunduğu görüşler Cehm'in takip edeceği yöntem ve cevaplar üzerinde belirleyici olmuştur. Bu da Cehm'in İslâm toplumunda o güne kadar dile getirilmeyen bazı konuları gündeme getirmesine ve aklın ilkeleri doğrultusunda cevap vermesine sebep olmuştur.⁹¹ O güne kadar genel olarak naklin esas alındığı, rivayet merkezli anlayışın hâkim olduğu ve bu rivayetlerin lafızca bir okumaya tabi tutulması durumunda teşbih ve tecsim düşüncesini doğuracağı bunun da tevhid ilkesine halel getireceği düşüncesi Cehm'in böyle bir yöntem izlemesine sebep olmuştur.

Emevilerin sonlarında öldürülen Cehm'in⁹² ölüm tarihi ve sebebi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Lâlekâf Cehm'in hicrî 132, Ebû Hatim ise 130 yılında öldürüldüğünü aktarır.⁹³ Fakat Cehm ile Haris b. Süreyc'in beraber hareket ettikleri ve Haris'in Nasır b. Seyyar'a karşı girdiği savaşta hicrî 128 yılında öldürüldüğü düşünülürken Cehm'in de bu tarihte öldürüldüğü yönündeki görüş daha isabetli görünmektedir.⁹⁴ Cehm'in, Hişam b. Abdülmelik döneminde öldürüldüğü yönünde bir görüş ileri sürülmüş olsa da bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Hişam 125/740'ta ölmüş, Cehm ise Mervan-ı Hımar'ın hilafet davasına kalktığı ilk yılda, Horasan ve Türkistan arasında istiklal davasına kalkanlardan Haris b. Süreyc'in kâtibi olarak isyana katıldığı için Sâlim b. Ahvez tarafından 128/743'te öldürülmüştür.⁹⁵ Merv, İsfahan veya Horasan'da öldürüldüğü kaydedilir.⁹⁶

⁹⁰ Eroğlu, *Cehmiyye'ye Yönelik Reddiye'ler*, 15.

⁹¹ Her biri diğerlerine muhalif olmakla birlikte bütün Müslüman gruplar, Cehm'in İslam bünyesinde akılcılık ilkesini ve öncüllerden fikir çıkarmak için akılcı düşünme metodunu (re'y) ilk ortaya koyan kişi veya ilk öne sürenlerden birisi olduğu hususunda hemfikirdir. Bkz. Schöck, "Cehm b. Safvân ve Cehmiyye", 97.

⁹² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî Câhiz (ö. 255/869), *er-Resâilü's-Siyasiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 619.

⁹³ Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 18.

⁹⁴ Taberî (ö. 310/923), *Târîh*, 7/330.

⁹⁵ Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler: İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî*, haz. "Turhan Yörükân" (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 69.

⁹⁶ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/86; İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dimaşk*, 72/99.

Emevi Devleti'nin mevâlî üzerinde uyguladığı politikaları eleştiren ve devletin adil olması konusunda uyarılarda bulunan Haris b. Süreyc nihayetinde devlete karşı ayaklanmıştır. Bu ayaklanmaya Cehm de fiilen katılmıştır. Nasır b. Seyyar ile Haris b. Süreyc arasında yaşanan çatışma Haris'in yenilgiyle sonuçlanmış ve Cehm de esir düşmüştür.⁹⁷ Esir düşen Cehm, Sâlim b. Ahvez'in huzuruna getirilmiş ve Sâlim onun öldürülmesi için emir vermiştir. Cehm, Sâlim'e "Baban bana emân vermişti" demesine rağmen o: "Babam sana emân vermemiştir. Şayet vermişse de ben onun verdiği emânı kabul etmiyor ve sana emân vermiyorum. Şu entarinin içine yıldızları doldursan, Meryem oğlu İsa'yı gökten indirsen yine de kurtulamazsın. Allah'a yemin ederim ki, sen benim karnımda olsan seni öldürmek için karnımı yarar ve seni çıkarırım" karşılığında bulunmuş ve ardından İbn Meyser'e onun öldürülmesi emrini vermiştir.⁹⁸ Öldürüldüğü esnada Cehm'in yüzünün kapkara kesildiği ifade edilir. Muhtemelen bu, Cehm'in öldürülmesinin meşrulaştırılması ve onun ne kadar kötü biri olduğunun vurgulanması için kurgulanmıştır.

Cehm'in, kaynaklarda zikredilen öldürülme sebeplerinden bazıları; "Cehm, Allah'ın Musa ile konuştuğunu inkâr ettiği, kırk gün boyunca namaz kılmadığı gibi gerekçelerle öldürüldü."⁹⁹ şeklinde zikredilmektedir. Kanaatimizce her ne kadar Cehm'in öldürülme sebeplerinin dinî görüşleri olduğu ileri sürülüşse de bu sebeplerden öldürülmemiş olması daha muhtemeldir. Bu şekildeki sebeplerin ileri sürülmesi Cehm'in öldürülmesinin dinî gerekçelerle meşrulaştırılmak istenme çabasından kaynaklanmaktadır. Esas sebep Emevilere karşı giriştiği ayaklanmadır ve siyasidir. Emevilerin despotizmine karşı yapılan itirazlar ve girişilen ayaklanmaların müsebbipleri dinî gerekçelerle cezalandırılmış ve böylece yapılan eylemler meşrulaştırılmıştır.¹⁰⁰

Kaynaklarda Cehm'in, zikredilen öldürülme sebeplerinden bir diğeri de Hişam b. Abdulmelik'in Horasan görevlisi Nasır b. Seyyar'a "Senin taraflarında Dehriyye'den olan, adına Cehm denilen bir adam ortaya çıktı. Eğer ele geçirirsen onu öldür." diyerek

⁹⁷ Ahmet Emin, *Fecru'l-İslam* (Kahire: Müessesetü Hindavi li't-Ta'limi ve's-Sekafeti, 2012), 310.

⁹⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/271.

⁹⁹ Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 3/389.

¹⁰⁰ Can, *Cehm b. Safyân ve Teolojik Paradigması*, 29.

ölüm emrini vermesidir.¹⁰¹ Şüphesiz bu itham doğru değildir. Çünkü Cehm, Dehriyye'den değildir. Üstelik Dehriyye, Allah'a ve Nübüvvet'e inanmazken Cehm ise Kitap ve Sünnete davet eder ve onlardan sapanlardan da intikam alırdı.¹⁰²

Cehm b. Safvân, hadisçiler ve müctehid imamlar tarafından eleştirilmiş ve tekfir edilmiş, hatta görüşleriyle Mu'tezile'ye öncülük ettiği iddia edilmesine rağmen Mu'tezile ulemasınca bile sapık kabul edilmiştir. Mu'tezile, Mürcie ve Eşâ'riyye mezhebini farklı yönlerden etkileyen Cehm'in görüşleri daha çok ölümünden sonra yayılmış ve adına nispetle anılan Cehmiyye fırkası hicri V. yüzyıla kadar müstakil bir mezhep olarak varlığını sürdürmüştür.¹⁰³

2. İlmî Kişiliği

Cehm'in, kitap (Kur'an) ve sünnete ilgi duymadığı daha çok kelâm ve felsefeyle ilgilendiği, insanları kelâm ilmine davet ettiği ve bunun üzerinden tartışmalar yaptığı aktarılmaktadır.¹⁰⁴ Lalekâf, Cehm'in, dilinin fasih, ilmî bilgisinin zayıf olduğunu ve alimlerle oturmadığını, kelâmcıların sözlerini söylediğini aktarmaktadır.¹⁰⁵

Önceleri Cehm'in yakın bir dostu olan fakat ondan, kendisinde tahammül edilemeyecek şeylerin var olduğu gerekçesiyle ayrılan bir kişinin iddiasına göre Cehm, kendisine Kur'an'dan bazı ayetlerden bahsedilmesi üzerine, "Muhammed hiç de zekî değilmiş" diyerek eleştiride bulunmuş ve "Rahman arşı istivâ etti"¹⁰⁶ ayetini duyduğunda "vallahi, şayet bir yolunu bulsaydım bu ayeti mushaftan kazırdım" diyerek Kur'an'a karşı çıktığını ilan etmiştir. Hz. Musa ile ilgili kıssayı işittiğinde de "Bu ne biçim bir şey? Bir yerde zikredilen kıssa tamamlanmadan başka bir yerde zikrediliyor ve yine tamamlanmıyor" diyerek tepki vermiş ve mushafı tekmeleyerek üzerine basmıştır.¹⁰⁷ Bu anlatımın Cehm'in muhalifleri tarafından kendisine nispet

¹⁰¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatip el-Bağdadi (ö. 463/1071), *Telhîşü'l-Müteşâbih fi'r-Resm*, thk. Sekîne eş-Şihâbî (Dimeşk: Talâs li'd-Dirâsât, 1985), 1/319.

¹⁰² Ali, *Cehm b. Safvan*, 68.

¹⁰³ Gölcük, "Cehm b. Safvân", 7/234.

¹⁰⁴ Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 96.

¹⁰⁵ Lâlekâf (ö. 418/1027), *Şerhu Uşûli i'tikâdi Ehli's-Sünne*, 3/423.

¹⁰⁶ Tâhâ, 20/5

¹⁰⁷ Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 38.

edilmesi uydurma olduğu ihtimalini doğurmaktadır. Nitekim Cehm'in Allah'ın varlığıyla ilgili yaptığı tartışmalardan, Sümeniyye ve Seneviyye mensuplarıyla yaptığı diyaloglardan da anlaşılacağı üzere tevhid ilkesinin zedelenmemesi ve Allah'ın birliğine hâlel getirilmemesi yönündeki hassasiyeti -tenzihte aşırıya gitmesi- klasik kaynaklarda çokça zikredilmektedir.

Cehme'e yukardakine benzer atfedilen görüşlerin bir sonucu olarak o, zındıklık ve Allah'ın düşmanı olmakla itham edilmiştir. Birçok konuda görüşleriyle ehl-i sünnete muhalif olan Cehm ciddi eleştirile maruz kalmış, cehaletle, ilim bilmemekle ve kâfir olmakla da suçlanmıştır. Abdulaziz b. Seleme, Cehm b. Safvân'ın sözlerinin anlamsız bir sıfat ve temelsiz bir bina olduğunu söyleyerek ilmî bilgisinin zayıf olduğuna vurgu yapmaktadır. Cehm'in fıkıh ilminde bilgisinin zayıf olduğu Buhârî'nin *Halku'l-Ef'al* adlı eserinde şu sözlerle ifade edilmiştir: "Cehm'e, gerdeğe girmeden önce karısını boşamış bir adamın halinden sormuşlar. O, 'Kadın, iddetini bekler' cevabını vererek Allah'ın 'Onlar için size iddet saymanıza gerek yoktur.'¹⁰⁸ ayetine aykırı görüş ileri sürmüş ve Allah'ın kitabına karşı çıkmıştır.¹⁰⁹ İbn Teymiyye de Cehm'in fıkıh bilmediğini, ona inkârcı bir dil verildiğini ve kendi kafasına göre görüşler ileri sürdüğünü söyler.¹¹⁰ Hallal, *es-Sünne* adlı eserinde Mukâtîl b. Süleyman'ın Cehm için "Vallahi Cehm asla Hac ibadetini ifa etmedi, alimlerle oturmadı. Fakat o, kendisine (fasih) dil verilen bir adamdı" ifadelerini kullandığını aktarmaktadır.¹¹¹

Cehm, her ne kadar ağır eleştiri ve ithamlara maruz kalsa da hiç kuşkusuz İslâm düşünce tarihinin en önemli kelâmcılarından. Yaşamının tamamında mücadeleci bir kişiliğe sahip olan Cehm'i yeni bir metodla görüşlerini ortaya koymasına sebep olan en önemli unsur nakilci metodun yeni tartışmalar karşısında zayıf kalması, teşbihçi düşüncenin Allah'ın aşkınlığına hâlel getirmesidir. Nitekim bir yandan Yahudiler ve Hıristiyanlar, diğer yandan Manizm ve farklı Fars mezhepleri İslâm'a karşı mücadele etme konusunda acımasız biçimde aşama kat etmekteydiler.

¹⁰⁸ Ahzab, 33/49

¹⁰⁹ Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 30.

¹¹⁰ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *er-Risâletü't-Tis'iniyye*, thk. Muhammed b. İbrâhim el-Aclân (Riyad: Mektebetü'l-Mearif li'n-Neşri ve't-Tevi', 1420/1999), 1/240.

¹¹¹ Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 5/84.

Hadis metodunun yetmediğini, İslâm'ın aleyhine kullanılan fikirlere karşı hadis ulemasının direnç gösteremediğini gören Cehm b. Safvân, akılcı metodu devreye sokarak bu fikirlerle mücadele etti.¹¹²

İslâm Tarihi'nin erken dönemlerinde yaşayan Cehm, entelektüel birikimi ve ileri sürdüğü görüşlerle, İslâm düşünce tarihini birçok yönüyle etkilemiş bir şahsiyettir. Görüşleri dönemin alimleri tarafından eleştirilmiş ve sonraki dönemlerde onun görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak için müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu da Cehm'in, görüşleriyle birçok insanı etkilediğini ve önemini göstermektedir. Klasik kaynaklar Cehm'in görüşlerini eleştirse de zekasından, ileri görüşlü ve münazaracı bir kişiliğe sahip olmasından da bahsetmektedir. Haris b. Süreyc'in katipliğini yaptığı süre zarfında zekâsı ve münazaracı kişiliğiyle insanların dikkatini çekmiş ve bu sayede görüşlerini insanlar arasında yayma fırsatı bulmuştur. Etkileyici üslubu, fasih ve belîğ konuşması sayesinde fikirlerini rahat bir şekilde insanlara aktarip akli çıkarımları çok iyi kullandığından insanları etkileyebilmiştir.¹¹³

3. Düşüncesinin Arka Planı

İnsan, tarihsel bir varlıktır. Tarihsel oluşunun bir neticesi olarak yaşadığı dönemin toplumsal atmosferinden etkilenir. Günün toplumsal ve siyasal dinamiklerinin, insanın düşünceleri ve gündemini etkilediği aşikârdır. Her insan ve onun içinde yaşadığı dönem, kendisinden önceki dönemin birikiminden etkilenip sonraki dönemleri farklı yönlerden etkilese de kendi içinde biriciktir. Bugünden geçmişi okumak beraberinde bazı riskleri doğurmaktadır. Bu riskleri en aza indirmenin yolu her çağı kendi koşulları ve değer yargılarıyla okumaktan geçer.

İnsanın algılama ve tasavvur etme tarzı, toplumsal ilişkiler ağıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlamda insanın, içinde yaşamış olduğu toplumsal dönemi çevreleyen sosyal-kültürel ortam, onun düşünce yapısı üzerinde doğrudan etkili olmuştur.¹¹⁴ Her teolojik paradigmanın sosyal-kültürel referansı bulunduğundan teolojinin tarihsel kültürden soyutlanması mümkün değildir. Kültürel ortamın

¹¹² Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/336.

¹¹³ Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 10.

¹¹⁴ Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigması*, 30.

düşünceler üzerindeki tesirleri zaman içerisinde düşüncelerin değişim ve dönüşümden geçmelerine sebep olmuştur. Nihayetinde düşünce, dışımızdaki vakıaların zihinsel süreçlerden geçip sistematik bir şekilde bürünmesinden ibarettir. Sistematik hale gelen düşüncelerin tarihsel ve toplumsal bağlamları dikkate alınmadan geçirdikleri değişimlerin tespit edilmesi de mümkün değildir.

Tarihte hiçbir düşünce bir anda gün yüzüne çıkmamıştır. Tarihsel süreç içerisinde ya olgunlaşarak ekollere dönüşüp toplumlar tarafından benimsenmiş ya da zamanla etkinliğini yitirerek tarih sahnesinden silinmiştir. Düşünceler de ırmağında akan su gibi içinden aktıkları zeminden etkilenirken farklı yönlerden de zemini etkilemişlerdir. Her fikrî hareket sosyal, siyasi ve kültürel etkilerin neticesinde neşvünema bulur. Cehm b. Safvân da içinde yaşadığı toplumun dinamiklerinden etkilenerek bazı fikirler ileri sürmüştür. Fakat ileri sürdüğü düşüncelerin çok da anlayışla karşılanmadığı, ciddi eleştirilere ve hatta ithamlara maruz kaldığı görülmektedir. Bu bağlamda Cehm'in düşünce dünyasını anlamak için beslendiği iddia edilen kaynakları anlamak ve bu doğrultuda bir sonuca ulaşmak daha isabetli görünmektedir.

3.1. Cehm'in Düşünce Yapısının Şekillenmesinde Etkili Olan Şahıslar

3.1.1. Beyân b. Sem'an (ö.119/737)

Kaynaklarda hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan Beyân b. Sem'an en-Nehdi et-Temimi'nin adı bazen Benân b. Sem'an ya da Benân b. İsmail şeklinde de zikredilmiştir.¹¹⁵ Gulat-1 Şia'dan Beyâniyye fırkasının kurucusudur.¹¹⁶ Hem Şii hem de Sünni kaynaklar onu gulat-1 Şia'dan saymıştır. Kaynaklarda ne zaman doğduğu bilinmemektedir.¹¹⁷ Aslen Yemenli olduğu söylenir.

¹¹⁵ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb* (Beyrut: Daru's-Sadır, ts.), 1/178; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçani (ö. 816/1413), *Ta'rifat* (Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 47; Şerafettin Gölçük, "Beyân b. Sem'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1992), 6/28.

¹¹⁶ Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 5; Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/152.

¹¹⁷ Ali, *Cehm b. Safvan*, 40.

Kûfe’de saman ticaretiyle uğraşan Beyân, hicri birinci asrın sonu ile ikinci asrın başlarında yaşamıştır. Gulûv görüşlerini Hamza b. Ümmâre’den almıştır.¹¹⁸ Ümare’nin, kendisinin nebi, Muhammed b. el-Hanefîyye’nin de tanrı olduğunu iddia ettiği ve Beyân’ın kendisine tabi olduğu kaydedilmektedir.¹¹⁹ Hamza’nın, kendi kızıyla evlendiği ve bu eylemini meşrulaştırmak için “*imamı tanıyan dilediğini yapsın, bundan dolayı kendisine hiçbir günah yoktur*” dediği rivayet edilmektedir.¹²⁰ “İlim kimdeyse, gerçek imam odur” prensibi, bazı şahısların gizli bilgilere muttali olduğu sonucunu doğurmuştur. Bu bağlamda birtakım gizli bilgilere muttali olduğu rivayet edilenlerden biri de Beyân b. Sem’an’dır.¹²¹

Beyân, Hz. Ali’ye ulûhiyyet atfetmek gibi aşırı görüşler ileri sürmüştür. Ona göre, Hz. Ali’ye ilahi bir cüz hulûl¹²² ederek cesedi ile birleşmiştir.¹²³ Ali, gâybı bu cüz aracılığıyla bilmiş ve meydana gelecek savaşlardan haber vermiştir.¹²⁴ Hayber Kalesi’nin kapılarını bu ilâhi güçle sökmüştür.¹²⁵ Beyân, daha sonra bu cüzün tenâsüh yoluyla kendisine geçtiğini ve imametın kendisinin hakkı olduğunu ileri sürerek Hz. Adem’in de meleklerin secdesine mazhar olmasının bu ilahi cüz yoluyla olduğunu iddia etmiştir.¹²⁶ Beyân, İmametın, Muhammed b. el-Hanefîyye’nin ardından oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed’e geçtiğini ondan sonra da kendisine intikal ettiğini

¹¹⁸ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 68; Gölcük, “Beyân b. Sem’an”, 6/28. Tucker, Beyân’ın Ümare ile ilişkisinin şüpheli olduğunu ifade etmektedir. Bkz. William F. Tucker, “Beyân b. Sem’an ve Beyâniyye: Emevî Irak’ının Şii Aşırıları”, çev. Yusuf Benli, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III/1 (2003), 218.

¹¹⁹ Sa’d b. Abdillâh b. Ebî Halef el-Eş’arî el-Kummî (ö. 290/903) - Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî (ö. 310/922 [?]), *Fıraku’s-Şîa: Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 130; Tucker, “Beyan b. Sem’an ve Beyâniyye”, 218.

¹²⁰ Kummî (ö. 290/903) - Nevbahtî (ö. 310/922 [?]), *Fıraku’s-Şîa: Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak*, 132; Tucker, “Beyan b. Sem’an ve Beyâniyye”, 218.

¹²¹ Özellikle İmamiyye öncesi Şîilikte gizli ilme sahip olmanın imametın ayırıcı özelliği olduğu, bu bilginin belli şahıslar aracılığıyla aktarıldığı ve gizli ilme muttali olduğu iddia edilen şahıslar için bkz. Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam inancının ortaya çıkışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 70-74.

¹²² “İlâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah’ın insan veya başka bir maddi varlık görünümünde ortaya çıkması” demektir. Bkz. Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1998), 18/341-344.

¹²³ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/152; Neşşâr (ö. 1980), *Neş’etü’l-Fıkr*, 2/79.

¹²⁴ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/152.

¹²⁵ Neşşâr (ö. 1980), *Neş’etü’l-Fıkr*, 2/79.

¹²⁶ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/153.

ileri sürmüştür.¹²⁷ İlah'ın ruhunun, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefîyye'ye gelinceye kadar nebîler ve imamlara geçtikten sonra kendisine nakledildiğini söyleyerek tanrılık iddiasında bulunmuştur.¹²⁸ Beyân'ın bu düşüncesinden sonra tenâsüh inancının Beyâniyye fırkasının inançlarından biri haline gelmiş olmasının muhtemel olduğu söylenmiştir.¹²⁹ O, İsm-i A'zam'ı bildiğini ve onunla orduları yenilgiye uğrattığını ve Zühre (Venüs) yıldızını çağırdığını onun da bu çağrısına cevap verdiğini iddia etmiştir.¹³⁰ Biri yerde biri de gökte olmak üzere iki İlah'a inandığı, gökteki Allah'ın yerdekenden daha büyük ve yüce olduğunu söylediği ifade edilmektedir.¹³¹ Muğire b. Said el-İcli ile birlikte fikirlerini insanlar arasında yaymaya çalışmak üzere Kûfe'de küçük bir grupla faaliyetlerini yürüten Beyân ve Muğire'nin düşüncelerinin Irak Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'ye ulaştırılması üzerine onun emriyle yakalanıp H.119/M.737 yılında yakılarak öldürüldüler.¹³²

Beyân, Kur'an'ı tefsir etmede Bâtînilîği esas aldı.¹³³ Kur'an ayetlerini antropomorfist bir bakış açısıyla yorumlayarak Allah'ı, organları olan bir insana benzetmiş ve Allah'ın yüzü hariç bütün organlarının yok olacağını iddia etmiştir. O, "Onun yüzünden (zâtından) başka her şey helâk olacaktır"¹³⁴ ayetine dayanarak sadece yüzünün kalacağını ileri sürmüştür.¹³⁵ Yine o, Kur'an'daki: "Bu, insanlar için bir beyân (açıklama), sakınanlar için de yol gösterici ve nasihattir."¹³⁶ ayetinde vurgulanan beyânın, yol göstericinin ve nasihatın kendisi olduğu iddiasında

¹²⁷ Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 227; Gölcük, "Beyân b. Sem'ân", 6/28; ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, 1/357.

¹²⁸ Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 227, 242, 255; Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 2/80.

¹²⁹ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 2/80.

¹³⁰ Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 227.

¹³¹ Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelâmı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 37.

¹³² Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/153; Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 228; İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Faslü fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, 4/141; Gölcük, "Beyân b. Sem'ân", 6/28.

¹³³ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 2/79.

¹³⁴ Kasas Sûresi 28/88

¹³⁵ Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 5; Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/153; Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 214, 228; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *Usûlü'd-Dîn* (İstanbul, 1346), 73; Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyîni (ö. 471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Furkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikin*, thk. Kamil Yusuf el-Hut (Beyrut, Lübnan: Alimü'l-Kütüb, 1983), 119; Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 2/79; Gölcük, "Beyân b. Sem'ân", 6/28.

¹³⁶ Al-i İmran Sûresi 3/138

bulunmuştur.¹³⁷ Beyân, “*Onlar, ille de Allah’ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?*”¹³⁸ ayetinin yorumunda gölgeler arasından gelenden kastedilenin Hz. Ali, gök gürültüsünün onun sesi, şimşegın de tebessümü olduğunu iddia etmiştir.¹³⁹

Beyân b. Sem’an’ın kurucusu olduğu Beyâniyye, Benâniyye veya Sem’aniyye adı verilen¹⁴⁰ fırkanın taraftarlarının bazıları Beyân’ın Peygamber olduğunu ve Hz. Peygamber’in şeriatının bir kısmını kaldırdığını iddia etmişlerdir.¹⁴¹ Hatta bir kısmı daha da aşırıya giderek Beyân’ın ilâh olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴² Beyân ve taraftarlarının ileri sürdüğü bu aşırı fikirlerinden dolayı Beyâniyye fırkası İslâm fırkalarının dışında sayılmıştır.¹⁴³ Beyân’ın ileri sürdüğü fikirlerin İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye üzerinde etkili olduğu, düşüncelerinin Bâbilliler döneminde zuhur eden Mandeizm gibi İslâm öncesi Doğu’nun dinî inançlarıyla benzerlikler taşıdığı dolayısıyla fikirlerini İslâm dışı kaynaklardan aldığı ifade edilmektedir.¹⁴⁴ Beyân’a ait olduğu söylenen düşüncelerin onun düşmanları tarafından ifade edilmesi bazı aşırı fikirlerin bilerek ona mal edilmesi ihtimalini doğurmaktadır.¹⁴⁵

Görüşlerini aktardığımız Beyân b. Sem’an, Cehm’in fikirlerinin aslımı oluşturan zincirin halkalarından biri olarak gösterilmektedir. Beyân’ın, Kur’an’ın yaratılmış olduğunu söyleyen ilk kişi olduğu ve bu konudaki fikirlerinin Ca’d b. Dirhem vasıtasıyla Cehm b. Safvân’a intikal ettiği iddia edilmektedir.¹⁴⁶ Beyân’ın düşüncelerinin Cehm’le irtibatı kaynaklarda şu şekilde ifade edilmiştir: “Ca’d b.

¹³⁷ Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 227; İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Faslü fi’l-Mileli ve’l-Ehvai ve’n-Nihal*, 4/141; Neşşâr (ö. 1980), *Neş’etü’l-Fikr*, 2/79.

¹³⁸ Bakara Sûresi 2/210

¹³⁹ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/153; Neşşâr (ö. 1980), *Neş’etü’l-Fikr*, 2/80.

¹⁴⁰ Gölcük, “Beyân b. Sem’an”, 6/29.

¹⁴¹ Eş’arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 5; Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 227; İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Faslü fi’l-Mileli ve’l-Ehvai ve’n-Nihal*, 4/141; Malati (ö. 377/987), *et-Tenbih*, 23.

¹⁴² Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 228; Bozan, *İmâmiyye Şiâsi’nin Oluşumu*, 63.

¹⁴³ Malati (ö. 377/987), *et-Tenbih*, 24; Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 228, 234; İsferyânî (ö. 471/1078), *et-Tabsîr fi’l-Dîn ve Temyîzu’l-Fırkati’n-Nâciyeti ani’l-Firaki’l-Hâlıkın*, 32.

¹⁴⁴ Gölcük, “Beyân b. Sem’an”, 6/29.

¹⁴⁵ Mehmet Azimli (ed.), *Müslümanların Engizisyonu-1 (ölümcül Kovuşturmalar)* (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 47.

¹⁴⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Uyunu’l-Ahbar* (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1418), 2/2/148; Tritton, *İslam Kelâmı*, 37, 82.

Dirhem bid'at görüşlerini Beyân b. Sem'an'dan, o da Tâlût'tan, Tâlût da Hz. Peygamber'e sihir yapan Yahudi asıllı Lebid b. Asam'dan almıştır. Cehm de Ca'd b. Dirhem'den almıştır."¹⁴⁷ Kanaatimizce Cehm'in fikirlerinin bu şekilde Lebid ve Beyân'la irtibatlandırılması zihinlerde din dışılıkla itham edilmelerinin altyapısını temellendirmek içindir. Nitekim Beyân'la Cehm arasında herhangi bir ilişkinin olduğu bilgisi kaynaklarda zikredilmemesine rağmen doğrudan fikirlerinin bu şekilde irtibatlandırılması bu kanaati güçlendirmektedir. Bir diğer husus da Beyân'ın tanrı tasavvuru ile Cehm'in tanrı tasavvurunun taban tabana zıt olmasıdır. Beyân, Allah'a organ nispet ederek antropomorfist bir tanrı anlayışında olmasına rağmen Cehm, mutlak tanrı anlayışını esas alarak Allah'ı, diğer varlıkların da nitelenebileceği sıfatlarla tavsif etmekten kaçmış ve hayatı boyunca böyle bir anlayışla mücadele etmiştir.

3.1.2. Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)

Kaynaklarda Cehm b. Safvân'ın fikirlerinin arka planında Ca'd b. Dirhem'e sıkça vurgu yapılmaktadır. Bu sebeple Ca'd'ın hayatını incelemenin Cehm'in düşüncelerini anlamaya ışık tutacağı nazar-ı itibara alındığında hayatını ele almakta fayda mülahaza ediyoruz.

Hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olamadığımız ve İbn Dirhem diye de bilinen Ca'd b. Dirhem'in aslen Horasanlı ya da Harranlı olduğu bilgisi kaynaklarda geçmektedir.¹⁴⁸ Kaynaklarda Ca'd'ın nerede ve ne zaman doğduğuna dair herhangi bir bilgi geçmemektedir.¹⁴⁹ Dımaşk'ta ikamet ettiği fakat ne iş yaptığı ve burada kimlerle irtibatlı olduğu da bilinmemektedir.¹⁵⁰ Akaid meselelerine akılcı bir perspektifle yaklaştığı ve savunduğu fikirlerin ortaya çıkmasına sebep olan hadiseler göz önünde bulundurulduğunda muhtemelen kadim felsefî kültürlerin merkezlerinden biri kabul

¹⁴⁷ İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dımaşk*, 72/99; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 9/350.

¹⁴⁸ İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dımaşk*, 72/99; Sıbt İbnü'l-Cevzi (ö. 654/1256), *Mir'âtü'z-Zamân*, 11/271; Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 7/337; İbni Kesir (ö. 774/1373), *el-Bidaye*, 13/147.

¹⁴⁹ Ali, *Cehm b. Safvan*, 49; Ekrem Mutlîk Muhammed, "Cehm b. Safvan ve Arauhû'l-Kelâmiyye fi Nefyi's-Sıfati Ani'z-Zatil-İlahiyye", *Mecelletü'l-Bahs* 1/1 (2011), 6.

¹⁵⁰ Muhammed, "Cehm b. Safvan ve Arauhû'l-Kelâmiyye", 6.

edilen Harran'da doğmuş ve yetişmiştir.¹⁵¹ Ashap Devri'nin son zamanlarında uzun bir müddet Dımaşk'ta yaşadığından tabi'n neslinden kabul edilmiştir.¹⁵² Ca'd'la ilgili bize ulaşan bilgiler son derece kapalı ve karmaşıktır.¹⁵³ Nitekim kaynakların aktardığı bilgiler birbirinin tekrarı ve kısa malumatlardan oluşmaktadır.¹⁵⁴ Ca'd'ın, İslâm'da akılcı te'vil düşüncesinin ilk savunucusu olduğu ifade edildiği¹⁵⁵ gibi tenzih prensibinden hareketle Allah'ın sıfatlarını nefyeden eden ilk şahıs olduğu da kaydedilmektedir.¹⁵⁶ Hayatının ilk dönemlerine dair bilgi bulunmasa da Harran gibi kültürel çeşitliliği barındıran bir bölgede yetişmiş olduğu düşünüldüğünde iyi bir eğitim almış olabileceği kanaati oluşmaktadır. İleri sürdüğü düşüncelerinde akıl ve mantığı ön planda tutmuş olması felsefi düşünceye vakıf olduğunu göstermektedir.¹⁵⁷ Suveyd b. Ğafele el-Kûfi ya da Benî Mervân'ın mevâlisinden olduğu yönünde bilgiler mevcuttur.¹⁵⁸

Ca'd, hicri ikinci asrın başlarında akaid konularında ortaya attığı yeni görüşlerle dönemin hâkim din söylemi tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Şam, Basra, Kûfe gibi bölgelerde görüşlerini yaymaya çalışan Ca'd'ın, Kûfe'de Cehm b. Safvân'la karşılaştığı ve onunla yaptığı görüşmeler neticesinde İlâhi sıfatların nefyi konusunda onu etkilediği,¹⁵⁹ halku'l-Kur'an konusunu ilk defa ortaya atan kişi olduğu ve daha sonra bu fikirleri Cehm b. Safvân'ın ondan aldığı iddia edilmektedir.¹⁶⁰ Ca'd'ın görüşleri bid'at olarak kabul edilip Yahudilikle ilişkilendirilmiş ve daha sonra fikirlerinin Cehm b. Safvân üzerinden devam ettirildiği ifade edilmiştir.¹⁶¹ Bazı

¹⁵¹ Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/542; Mehmet Azimli (ed.), *Müslümanların Engizisyonu-1*, 54. Neşşar, Ca'd'ın Harranlı olmasını zayıf bir görüş olarak değerlendiriyor. Bkz. Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/329.

¹⁵² Öz, "Ca'd b. Dirhem", 6/543.

¹⁵³ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/329.

¹⁵⁴ Ahmet Aslan, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Konya: Şelale Matbaası, 2006), 2/374.

¹⁵⁵ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/329.

¹⁵⁶ Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 53.

¹⁵⁷ Aslan, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", 2/2/375.

¹⁵⁸ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (ö. 279/892-93), *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekâr - Rîyâd ez-Zerkelî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1417), 4/100, 8/379.

¹⁵⁹ Öz, "Ca'd b. Dirhem", 6/543.

¹⁶⁰ İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dımaşk*, 72/99.

¹⁶¹ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/330.

kaynakların naklettiğine göre Ca'd'ın evi kiliseye yakın olup arkadaşları Peygamber'i yalan konuşmakla itham eden ve yeniden dirilmeyi inkâr eden kişilerdi.¹⁶²

Darîmî, Ca'd ve Cehm'i İslâm dışı kabul ederek kılıç korkusuyla içlerindeki küfrü ifşa edemediklerini iddia etmektedir. Bu konudaki kabulünü Ca'd'ın öldürülmesi anında orada bulunanların tepki vermemesi ve bu eylemi onaylamalarıyla desteklemektedir. Hatta Darîmî'ye göre Ca'd'ın öldürülme sebebi Halid b. Abdullah el-Kasri döneminde kılıç korkusundan dile getiremediği ve içinde sakladığı küfrü açığa çıkarmasıdır. Zira ona göre Ca'd zındıktır ve o, Hz. Peygamber, sahabe ya da tabiîn döneminde yaşasaydı nasıl ki zındıklarla savaşıp öldürdülerse onu ve onun görüşünde olanları da öldürürlerdi. Ama Ca'd ve onun gibileri o dönemde ortaya çıkmadıkları için onlardan bahseden bir kayıt da mevcut olmamıştır.¹⁶³ Hz. Peygamber, insanları İslâm'a davet etmeyi gizli ve açıktan yaparken sıkıntılarla karşılaştı ama sabretti. Allah, Peygamber'i müşriklere karşı üstün kıldı ve onu mücadelesinde başarıya ulaştırdı. Ta ki Hz. Peygamber, Arapları ve Acemleri zelil kılıp onları hakimiyet altına aldı. İsteyerek ya da istemeyerek İslâm'a girdiler ve Peygamber'in vefatından sonra da istikamet üzere oldular. Hz. Peygamber'in, davasında muzaffer olmasından sonraki süreçte Mekkeli müşriklerle aynı tavrı sergileyerek ilk defa küfrünü açıkça dile getiren kişiler Basra'da Ca'd b. Dirhem ve Horasan'da Cehm b. Safvân oldu.¹⁶⁴ Böylece Allah ve din hakkında insanların kafasını karıştırdılar ve yaratıcıları hakkında onları şüpheye düşürdüler. Böyle yaparak “*Bu, ancak sonradan uydurulan bir şeydir*”¹⁶⁵, “*Bu, ancak beşer sözüdür*”¹⁶⁶ diyen imamlarının yani Mekkeli müşriklerin sözünü takip ettiler.¹⁶⁷ Darîmî, İslâm toplumunun zihninde yegâne dinî otorite kabul edilen dönemi referans göstererek Ca'd ve onun düşüncesinde olanlara karşı kesin ve keskin bir vurguyla düşüncesine dayanak oluşturmaya çalışmaktadır.

¹⁶² İbni Kesir (ö. 774/1373), *el-Bidaye*, 13/147; İsa Doğan, “İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 165.

¹⁶³ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 184.

¹⁶⁴ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 30-31.

¹⁶⁵ Sâd 38/7

¹⁶⁶ Müddessir 74/25

¹⁶⁷ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 32.

Ca'd'ın ortaya attığı ve en çok eleştirildiği konulardan biri Allah'ın sıfatlarını nefyetme hususudur. Ona göre Allah, kulların da vasfedildiği sıfatlarla tavsif edilemez. Ca'd, bu bağlamda “yed”, “ayn”, “vech”, “fevk” ve “basar” gibi sıfatların zikredildiği ayetleri zahirî anlamlarının dışında farklı anlamlara hamledilmesi gerektiğini savunmuştur. Bunun için de Allah'ın teşbih çağrıştıran sıfatları aklın rehberliğinde yorumlanmalıdır.¹⁶⁸ Ca'd, Vehb b. Münebbih'le (ö. 110/728) farklı zamanlarda görüşmüş ve aralarında sıfatlar meselesinde bazı tartışmalar yaşanmıştır.¹⁶⁹ Rivayete göre Ca'd b. Dirhem Vehb'in yanına gelerek Allah'ın sıfatları hakkında bazı sorular sormuştur. Vehb, bu konuda Ca'd hakkında kaygılanmış ve ona “Zannedirim ki sen helak olanlardan olacaksın” şeklinde kaygısını dile getirdikten sonra “şayet Allah gözünün, elinin, yüzünün, nefsinin ve kulağının olduğunu bize bildirmeseydi böyle demezdik” diyerek Ca'd'a, Allah'tan sakınması gerektiği uyarısında bulunduktan sonra Allah'ın kudret, kelâm, ilim ve benzeri sıfatlarını saymıştır.¹⁷⁰

Rivayete göre Ca'd b. Dirhem, bir şişenin içine bir miktar toprak ve su koyduktan sonra toprak ve suyun böceğe dönüşmesi üzerine “Ben bunu yarattım, çünkü bunun meydana geliş sebebi benim” demiştir. Bu durum Cafer b. Muhammed'e ulaşınca “Eğer bunu o yaratmışsa, erkek mi dişi mi olduğunu bildirsin ve onun başka bir şeye dönüşmesini sağlasın (emretsin)” şeklinde sorular sormuş ve bunun üzerine Ca'd b. Dirhem bu fikrinden vazgeçmiştir.¹⁷¹ Kaynakların naklettiğine göre Ca'd cebri düşüncenin ilk savunucusudur. Fakat bu rivayetten Ca'd'ın cebir fikrini savunmadığı

¹⁶⁸ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Hacer li't-Tibaâti ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1413), 9/71-72; Erkol, “Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiası”, 80.

¹⁶⁹ Öz, “Ca'd b. Dirhem”, 6/544. Ca'd b. Dirhem'in, görüşmek istediği alimler arasında Vehb b. Münebbih dışında kimsenin kendisine olumlu yaklaşmadığını söylediği ve sadece Vehb'in kendisine karşı ılımlı bir tavır takındığını ifade ettiği kaydedilmiştir. Bkz. Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 3/334.

¹⁷⁰ Ali b. İbrahim b. Davud b. Selman b. Süleyman Ebû'l-Hasan Alaâddin İbn Attar (ö. 724/1323), *el-İtikadü'l-Halis mine's-Şekki ve'l-İntikâd*, thk. Said b. Halil ez-Züheyri (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1432), 194; Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 7/338; İbni Kesir (ö. 774/1373), *el-Bidaye*, 9/350.

¹⁷¹ Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), *Emâli'l-Murtazâ*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (y.y: Darü İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1373), 1/284; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut, Lübnan: Müessesetü'l-A'lemi lil-Matbuati, 1390), 2/105; Doğan, “İlk Fikir Hareketleri Üzerine”, 167.

ya da bu konudaki düşüncesinin daha sonra değiştiği anlaşılmaktadır.¹⁷² Bir diğer ihtimal de cebir düşüncesinin Ca'd'a daha sonraki süreçte mal edildiğidir. Kanaatimizce Cebriyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Cehm b. Safvân'ın cebri olduğu iddiası, Ca'd'ın onun hocası olması ve görüşlerini ondan aldığı yönündeki genel kanaatin bir sonucu olarak Ca'd cebir fikrinin ilk savunucusu olarak gösterilmiştir.

Ca'd b. Dirhem, Emevilerin Cezire, Azerbaycan ve Ermenistan valisi Muhammed b. Mervân'ın himayesine girmiştir. Muhammed b. Mervân, Ca'd'dan, geleceğin halifesi olacak olan oğlu II. Mervân'ın eğitimini üstlenmesini talep etmiştir. Ca'd'ın, II. Mervân'ın üzerindeki tesiri çok olduğu için ona Ca'dî lakabı verilmiştir.¹⁷³ Mervân'ın Ca'd'a nispeti insanlar tarafından bir kötüleme aracı olarak kullanılmış ve Ca'd'dan halhu'l-Kur'an ve kader gibi düşünceleri aldığı da ifade edilmiştir.¹⁷⁴

Ca'd ve Hişam b. Abdulmelik'e yakınlığıyla bilinen Meymûn b. Mihran arasında halku'l-Kur'an ve ilahi sıfatlar meselesinde bazı tartışmalar yaşandı. Meymûn, Ca'd'ı, savunduğu görüşlerden dolayı Halife Hişam'a şikâyet etti. Çünkü Ca'd'ın ileri sürdüğü düşünceler öyle anlaşılıyor ki tehlikeli bulunmuş ve bu yüzden o susturulmak istenmiştir.¹⁷⁵ Ca'd, siyasi otoriteye şikâyet edilince Basra ve Kûfe'ye kaçarak gizlenmeye çalıştı. Fakat halifenin emriyle Irak Valisi Halid b. Abdullah el-Kasri tarafından idam edilmek üzere tutuklandı.¹⁷⁶ Ca'd'ın tutukluluk süresi uzayınca

¹⁷² Kulların fiillerinin yaratılması hususunda Ca'd'ın ilk başta insanın eylemlerinin yaratıcısı olduğuna ilişkin görüşünün yapılan eleştiriler neticesinde değiştiği ve daha sonra fiiller, kullar tarafından değil Allah tarafından yaratılmıştır sonucuna ulaştığı dolayısıyla insanlar cebir altındadır görüşünü savunduğu ifade edilir. Bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 59; Öz, "Ca'd b. Dirhem", 6/543.

¹⁷³ Belâzürî (ö. 279/892-93), *Ensâbü'l-esrâf*, 4/100; Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî (ö. 1976), *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim* (Beirut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/120; Ali, *Cehm b. Safvan*, 50. İbn Nedim, Ca'd'ın hem II. Mervan'ın hem de babasının eğitimci olduğunu ifade ettikten sonra Ca'd'ın II. Mervan'ı zındıklığa soktuğu iddiasında bulunmaktadır. Bkz. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beirut, Lübnan: Daru'l-Marifeti, 1417), 410. Muhammed b. Mervan'ın Ca'd'ı sarayına alıp hem kendisi hem de geleceğin halifesi II. Mervan'ı eğitmekle görevlendirmiş olması Ca'd'ın ilmini ve şahsiyetini beğendiğini göstermektedir. Bkz. Aslan, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", 2/375.

¹⁷⁴ Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 37.

¹⁷⁵ Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 235.

¹⁷⁶ Ali, *Cehm b. Safvan*, 51; Öz, "Ca'd b. Dirhem", 6/543.

onun arkadaşları serbest bırakılması talebinde bulundular.¹⁷⁷ Fakat halife, Halid b. Abdullah el-Kasri'ye verdiği idam emrinin yerine getirilmiş olduğunu düşündüğünden bu durum karşısında “O hala yaşıyor mu?” şeklinde şaşkınlığını dile getirip emrin gerçekleşmesi için valiye derhal infazın gerçekleştirilmesi talimatını vermiştir.¹⁷⁸

Halifenin, Ca'd'ın ölüm emrinin hızlandırılması talebinin ardından H.124/M.742 yılında Halid b. Abdullah el-Kasri Vasıt'ta bir Kurban Bayramı sabahı cemaate “Ey insanlar! Dönün ve kurbanlarınızı kesin! Allah kurbanlarımızı ve kurbanlarınızı kabul etsin. Ben de Ca'd b. Dirhem'i kurban edeceğim. Çünkü o, Allah'ın İbrahim'i dost edinmediğini ve Musa ile konuşmadığını iddia ediyor.¹⁷⁹ Allah, Ca'd'ın söylediklerinden daha büyük ve yücedir.” şeklinde hitap ettikten sonra Ca'd'ı boğazlayarak öldürdü.¹⁸⁰ Orada bulunan cemaatten kimsenin Ca'd'ın öldürülmesine tepki vermediği ve bu durumdan dolayı el-Kasri'yi kınamadığı ifade edilmiştir.¹⁸¹ Ca'd'ın öldürülme gerekçesiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Akaid alanında ortaya koyduğu aykırı görüşlerinden dolayı öldürüldüğünü ileri sürenler olduğu gibi Emevilere karşı giriştiği siyasi mücadele sebebiyle öldürüldüğünü söyleyenler de vardır.¹⁸²

¹⁷⁷ Aslan, Ca'd'ın tutuklanma sebebinin Irak'taki siyasi faaliyetleri, tutukluluk süresinin uzamasını sebebi ise Halid'in Ca'd'a sempatisi olduğunu söylemektedir. Bkz. Aslan, “Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri”, 2/2/377.

¹⁷⁸ İbn Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*, 410-411; Ali, *Cehm b. Safvan*, 52; Öz, “Ca'd b. Dirhem”, 6/543.

¹⁷⁹ Kaynaklar Ca'd'ın “dost (خليل)” kelimesine ilişkin yorumu hakkında bilgi vermemektedir. Fakat burada Ca'd'ın, Allah'ın İbrahim'i dost edinmesini reddetmesinin, kelimenin beşer düzeyinde bir dostluk anlamında anlaşılmasına yönelik bir reddediş olmasıdır. Nitekim Ca'd'ın, te'vil yöntemini kullandığı ve akılcı bir bakış açısıyla ayetleri yorumladığı bilinmektedir. Bkz. Muhammed, “Cehm b. Safvan ve Arauhû'l-Kelamiyye”, 6.

¹⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî (ö. 256/870), *et-Târihu'l-Kebîr* (Haydarabad: Dairetü'l-Maarifü'l-Osmaniyye, ts.), 1/64; Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 29; Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 190; Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 5/87; İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dimaşk*, 76/100; Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 37. Ca'd'ın öldürüldüğü tarih hakkında h. 106-124 tarihleri arasında ihtilaf edilmiştir. Örneğin Safedi, Ca'd'ın öldürülme tarihi olarak h. 120 yılına işaret etmektedir. İbn Kesir ise, Ca'd'ın öldürülme olayını h. 124 olayları arasında zikretmektedir. Kuşkusuz İbn Kesir'in verdiği tarih hatalıdır. Çünkü İbn Kesir'in de doğruladığı gibi h. 120'de Halid b. Abdullah'ın yönetimi bitmişti. Bu durumda kesin olarak ortaya çıkıyor ki Ca'd'ın öldürüldüğü tarih h. 105 ile 119 yılları arasındadır. Bazı araştırmacıların tercih ettiği tarih aralığı ise h. 106 ile 110 yıllarıdır. Bkz. Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 78.

¹⁸¹ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 184.

¹⁸² Taberi (ö. 310/923), *Târîh*, 6/591; Öz, “Ca'd b. Dirhem”, 6/543.

Ca'd'ın öldürülmesiyle ilgili rivayetin farklı bir versiyonu *Şeratu 'z-Zeheb'* de şu şekilde geçmektedir: “Halid b. Abdullah el-Kasri, Vasıt'ta Kurban Bayramı namazı kıldırıyordu. Halid, hutbesinde Musa ile konuşan ve İbrahim'i dost edinen Allah'a hamdolsun dediğinde, minberin yanında bulunan Ca'd, “Allah, Musa ile konuşmadı ve İbrahim'i dost edinmedi” diyerek müdahalede bulundu. Halid, hutbesini bitirdikten sonra “Ey insanlar! Gidin kurbanlarınızı kesin ben de Ca'd'ı kurban edeceğim, o, Allah'ın Musa ile konuşmadığını ve İbrahim'i dost edinmediğini iddia etmektedir.” dedikten sonra minberin altında Ca'd'ı boğazladı.¹⁸³ İbn Teymiyye'ye göre Ca'd b. Dirhem, Allah'ın Musa ile konuşmadığını ve İbrahim'i dost edinmediğini söyleyerek Nemrut ve Firavun'la aynı tavrı sergilemiştir. Onların reddettiği gibi reddetmiştir.¹⁸⁴ Ca'd, Allah'ın Musa ile konuşmayıp İbrahim'i dost edinmediğini söyleyerek söz konusu iki Peygamber'in Allah'la ilişkilerinin ezelden olmayıp sonradan meydana geldiğini, Peygamberlerin varlığının sonradan söz konusu olduğunu kast ediyor ve Allah'ın ezelde her şeyi tayin ettiği şeklindeki düşüncüyü çürütmeye çalışıyordu. Ca'd'ın bu düşüncesi iktidarı endişelendirmiş olacak ki ‘dine karşı din’ anlayışından hareketle onun Allah'a karşı saygısızlık yaptığını iddia ederek bu düşüncüyü çarpıtmış ve Ca'd'ı katletme gerekçesi olarak ileri sürmüştür. Ca'd'ın öldürülme sebebi siyasi olsa da din araçsallaştırılarak öldürme eylemi meşrulaştırılmış ve halkın olaya tepki vermesinin önüne geçilmiştir.¹⁸⁵ Nitekim Ca'd'ın boğazlanmasına cemaatten kimsenin tepki vermediğinin ifade edilmesi, eylemin meşrulaştırılma çabasının başarılı olduğunu göstermektedir.¹⁸⁶

Kevseri, Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesiyle ilgili haberin her ne kadar yaygın olduğu bilirse de doğruluğunun sabit olmadığını¹⁸⁷ söylemektedir. Nitekim haber doğru olsaydı Halid'in eylemi dinin şeâirinden birini hafife almak anlamına geldiği için ulema bu durum karşısında sessiz kalmazdı. Herhangi bir sebeple öldürülmesi

¹⁸³ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmad (ö. 1089/1679), *Şezeratü 'z-Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvut (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1406), 2/112.

¹⁸⁴ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) - Salim, *Der' u Tearuzi 'l-Akl ve 'n-Nakl*, 7/175.

¹⁸⁵ Kasımî (ö. 1914), *Tarihü 'l-Cehmiyye*, 38; Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 236.

¹⁸⁶ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale 'l-Cehmiyye*, 184.

¹⁸⁷ Kevseri, haberin rivayetinde el-Kâsım el-Ma'merî (ö. 228/843)'nin tek kaldığını ve Yahya İbn Main'in onun hakkında “O, pis bir yalancıdır” dediğini söylemektedir. Bkz. Muhammed Zâhid Kevserî, *Te'nibu 'l-Hatîb: Hatib el-Bağdâdî'nin İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Hakkında Naklettiği Yalan ve İftiralara Reddiye*, çev. Süleyman Tekin (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020), 177.

vâcip olan bir kişinin bir hayvanın yerine kanının akıtılması Halid için bir ayıp sayılırdı. Kevserî, İbn Kesir'in konuya ilişkin verdiği bilgilere dayanarak Ca'd'ın ölümünün h. 124/742 olayları içinde zikredildiğini oysa Halid'in söz konusu tarihten dört yıl önce Irak valiliğinden azledildiği düşünülürken tarihî gerçeklerle uyuşmadığını ortaya koymaktadır.¹⁸⁸

Ca'd b. Dirhem'e ait yazılı bir eserin bulunmamasından dolayı görüşlerini daha çok muhaliflerin eserlerinden, ya da onun öğrencisi ve düşüncelerinin mirasçısı olarak kabul edilen Cehm b. Safvân'a nispet edilen görüşlerden öğrenebilmekteyiz.¹⁸⁹ Bu da hem Ca'd hem de Cehm'e atfedilen görüşlerin onlara aidiyetini şüpheli hale getirmektedir. İddia edilen görüşler dillendirme açısından onlara ait olsa da ne kast ettikleri ya da hangi bağlamda ve sebeplerle dile getirdikleri tarafsız bir tutumla dile getirilmediğinden ikisine de karşı sert bir üslup kullanılmıştır. Fakat şu da bir gerçektir ki Ca'd, zındıklıkla itham edilmesine rağmen¹⁹⁰ İslâm düşüncesinin teşekkül etmesinde çok önemli bir oynamıştır.¹⁹¹ Ona nispet edilen görüşler kaynaklarda bir bütünlük içerisinde zikredilmediği ve daha çok savunmacı bir pozisyonla ele alındığı için ona karşı dışlayıcı bir söylem geliştirilmiştir. Kanaatimizce Ca'd hakkında yazılanlar onun ölümünden çok sonra olduğu ve daha çok fikirlerinin Cehm tarafından sistemleştirildiği düşünülürken Cehm'le irtibatlandırılması bağlamında ismi daha çok gündeme gelmiştir. Hatta Ca'd'a ait olup olmadığı bilinmeyen bazı meseleler Cehm'in görüşlerini ondan aldığı iddiasından hareketle ona mal edilmiş olabilir.

Mu'tezile, Cebriyye ve Mürcie'ye nispet edilen Ca'd b. Dirhem'in, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü, Allah'ın sıfatlarını nefyetmeyi,¹⁹² Allah'ın arşa istiva etmediğini ve Allah'ın konuşamayacağını¹⁹³ ilk ortaya atan Müslüman olduğu söylenmektedir.¹⁹⁴ Siyasi otoriteden gizlenmeye çalışıp Kûfe'ye kaçan Ca'd'ın, Cehm

¹⁸⁸ Kevserî, *Te'nibu'l-Hatîb*, 176-177.

¹⁸⁹ Erkol, "Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiası", 80.

¹⁹⁰ Belâzürî (ö. 279/892-93), *Ensâbü'l-eşraf*, 4/100; Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 5/433; 6/151.

¹⁹¹ Aslan, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", 2/377.

¹⁹² İbnü'l-İmad (ö. 1089/1679), *Şezeratü'z-Zehab*, 2/112; Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 53.

¹⁹³ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut - Türki Mustafa (Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1420), 11/67.

¹⁹⁴ Öz, "Ca'd b. Dirhem", 6/543.

b. Safvân'la karşılaştığı ve Cehm'in görüşlerini burada ondan aldığı kaydedilmektedir.¹⁹⁵

Cevher ve arazlar yoluyla alemin hâdis olduğu fikrinin de ilk defa Ca'd b. Dirhem tarafından ileri sürüldüğü ve bu fikri Cehm b. Safvân'ın ondan aldığı iddia edilmiştir.¹⁹⁶ Daha sonra bu düşüncenin Ebû'l-Huzey el-Allaf tarafından sistemli hale getirildiği söylenir.¹⁹⁷ Aydınli, Ca'd ve Cehm'in cüz "ellezi lâ-yetecezza" ya da "cevherü'l-ferd" kavramlarını hiç kullanmadıklarını ve bu fikrin Ca'd'a dayandırılma iddiasının tam olarak temellendirilemediğini ifade etmektedir.¹⁹⁸ Ca'd, alemin cevher ve arazlardan ibaret olduğunu, bunların hâdis olduğundan hareketle âlemin de hâdis olduğunu söylemiştir.¹⁹⁹ Kelâmda, cevher ve arazların hâdis olmaları ve buna bağlı olarak da âlemin hâdis olması daha sonraları Allah'ın varlığını ispat etmede temel bir prensip haline gelmiştir.²⁰⁰

3.1.3. Mukâtîl b. Süleyman (ö. 150/767)

Cehm b. Safvân'ın, Allah'ın sıfatlarına ilişkin düşüncelerinde temel prensip olan tenzihî bakış açısının tam karşısında duran teşbih düşüncesinin temsilcisi olarak kabul edilen Mukâtîl b. Süleyman'ın hayatının ve düşüncelerinin incelenmesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Nitekim Cehm ve Mukâtîl'in doğrudan görüştüğü, fikir alışverişinde bulunduğu ve aralarında Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışmaların yaşandığı ve bu tartışmaların şiddeti artınca birbirlerine reddiye yazdıklarına dair tarihî kayıtların varlığı bilinmektedir.

¹⁹⁵ İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dimaşk*, 76/99; Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/330.

¹⁹⁶ Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 199; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/305.

¹⁹⁷ Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 214.

¹⁹⁸ Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 199.

¹⁹⁹ Ca'd, ilk defa cevher ve araz kavramlarını kullanmakla atomculuğun altyapısını oluşturmuştur. Bu kavramları temel alarak atomculuğu sistemleştiren Mu'tezili Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'a zemin hazırlamıştır. Bkz. Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 59.

²⁰⁰ Recep Ardoğan, *Akideden Kelâma Kelâm Tarihi* (İstanbul: KLM Yayınları, 2017), 99.

Künyesi Ebû'l-Hasan²⁰¹ ya da Ebû'l-Hasan el-Belhî,²⁰² tam adı Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî el-Ezdî el-Mervezî el-Horâsânî'dir.²⁰³ Ezd kabilesinden Benî Esed'in mevlası olduğu kaydedilir. Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelen Mukâtil'in doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte hicri 70 veya 80 yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir.²⁰⁴ Doğduğu yer olan Belh'te büyüyen Mukâtil b. Süleyman, Merv şehrine ardından Bağdat'a oradan da Basra'ya geçmiştir. Merv'de Ümmü Ebî Isme Nuh b. Ebî Meryem ile evlendiği ifade edilmektedir.²⁰⁵ Tefsir ve hadisle iştiğal eden Mukâtil b. Süleyman'ın, Mekke ziyaretinde bulunduktan sonra Basra'ya döndüğü ve orada hicri 150 yılında vefat ettiği kaydedilir.²⁰⁶

Mukâtil b. Süleyman, siyasi iktidarla çatışmaktan kaçarak barışık bir tavır sergilemiş ve Emevilerin Horasan valisi Nasr b. Seyyar'ın kumandanlarından Sâlim b. Ahvez'in yanında büyük bir itibar görmüştür. Emevilerin politikalarını beğenmediği için isyan eden Hâris b. Süreyc ile yapılan barış görüşmelerinde Sâlim b. Avez adına katılmış, Emevilerin nüfuzu zayıflayınca Basra'ya gitmiştir.²⁰⁷

Mukâtil, hadis ilmindeki konumundan ve siyasi fikirlerinden dolayı sert eleştirilere maruz kalmakla birlikte tefsir ilminde genel olarak otorite kabul

²⁰¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatip el-Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1422), 15/207.

²⁰² Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'r-Rical*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400/1980), 28/434; Ali, *Cehm b. Safvan*, 61.

²⁰³ Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'r-Rical*, 28/434; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbü't-Tehzîb* (Matbaatu Dairetü'l-Merarif en-Nizamiyye, 1326), 10/279; Zirikî (ö. 1976), *el-A'lâm*, 7/281.

²⁰⁴ Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/134; Hamdi Türkoğlu, "Mukâtil B. Süleyman ve Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Adlı Eserindeki Rivâyetleri Üzerine İnceleme", *Journal of Analytic Divinity* 3/1 (15 Haziran 2019), 73. Söz konusu tarihlerden daha önceki bir tarihte doğmuş olmasının da mümkün olduğu ifade edilir. Bkz. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *Kur'an Terimleri Sözlüğü (el-Eşbah ve'n-Nezair fi'l-Qur'ani'l-Kerim)*, thk. Dr. Abdullah Mahmud Şehhate, çev. M. Beşîr Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 60 (Mukâtil b. Süleyman'ın Hayatı bahsi).

²⁰⁵ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/280.

²⁰⁶ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/284.

²⁰⁷ Türkoğlu, "Mukâtil B. Süleyman ve Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Adlı Eserindeki Rivâyetleri Üzerine İnceleme", 73; Ali, *Cehm b. Safvan*, 59.

edilmiştir.²⁰⁸ Bunun için Sahibu't-Tefsir,²⁰⁹ Müfessir²¹⁰ ve Kurra²¹¹ gibi sıfatlarla nitelenmiştir. Mukâtil, diğer ilimlere nazaran tefsir ilminde şöhret bulmuş ve bu alanda ön plana çıkmıştır. Abbâd b. Kesîr'in, "*Allah'ın kitabını ondan daha iyi bilen kimse kalmadı*"²¹², İmam Şafî'nin, "*Tefsir ilminde derinleşmek isteyen Mukâtil'den beslensin*"²¹³ sözlerini sarf etmesi tefsir ilmindeki vukûfiyetini göstermektedir. Mukâtil'in tefsir ilminde başarılı olduğunun delillerinden bir diğeri de Abdullah b. Mübârek'in, onun tefsirine baktığında "*Ne kadar güzel bir ilim, keşke kendisi de sika olsaydı*" ifadelerini kullanmasıdır. Fakat zikredilen cümlede geçen sika²¹⁴ olsaydı ifadesinin vurgulanmış olması da Mukâtil'in hadis rivayetinde tartışmalı bir kişilik olduğuna işaret etmektedir. Onun, tefsir ilminde otorite olduğunu gösteren en önemli özelliklerinden biri de Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir olması ve kaleme aldığı eserlerin çoğunun tefsirle ilgili olmasıdır.²¹⁵

Mukâtil, yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi tefsir ilminde övülmesine rağmen hadis ilminde güvenilir bulunmamıştır. Velid b. Mezyed, "*Mukâtil'e bazı konular hakkında soru sordum, bana biri diğeriyle çelişen hadisler söyledi. Ona hangi hadisleri alayım dediğimde onlardan dilediğini alabilirsin dedi.*" ifadelerini kullanarak Mukâtil'in hadis konusundaki bilgisinin yetersizliğine vurgu yapmaktadır.²¹⁶

²⁰⁸ İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukatil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (01 Nisan 1973), 1.

²⁰⁹ Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Rical*, 28/434.

²¹⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebi (ö. 748/1348), *Mizanü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, thk. Ali Muhammed el-Becavi (Beyrut, Lübnan: Daru'l-Marifeti li't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1382/1963), 4/173.

²¹¹ İbn Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*, 222.

²¹² Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Rical*, 28/438.

²¹³ Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Rical*, 28/436; Zehebi (ö. 748/1348), *Mizanü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, 4/173.

²¹⁴ Râvinin güvenilir olduğunu ifade eden bir hadis terimidir. Sika kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, "Sika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

²¹⁵ Türker, "Mukâtil b. Süleyman", 31/135.

²¹⁶ Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 9/640.

Muhaddislerin birçoğu Mukâtil'i isnadı²¹⁷ kullanma konusunda kayıtsız ve hatalı olduğundan dolayı güvenilir bulmuştur. Nakledilen bilgilere göre kendilerinden hadis rivayet ettiği kişilerle görüşmediği halde onlarla konuşmuş gibi yaptığı anlaşılmaktadır. Onlardan biri Kelbî'dir. Genellikle: "Abu'n-Nasr bana dedi ki..." diyerek Kelbî'den nakillerde bulunduğu ve bir karşılaşmalarında Kelbî'nin ona "Ey Ebû'l-Hasan! Ben Ebû'n-Nasr'ım ve falan hadisi rivayet etmedim." dediği, bunun üzerine Mukâtil'in "Kapa çeneney Ebû'n-Nasr! Biz insanların adını rivayetleri süslemek için zikrederiz" şeklinde cevap verdiği kaydedilmektedir.²¹⁸ Görüldüğü üzere Mukâtil, tefsir alanında itibar görmesine rağmen hadiste itibar görmediği gibi eleştirilere de maruz kalmıştır. Buhârî, Yezîd b. Zurey, Veki, İbn Maîn, Ebû Dâvud, Ebû Hâtim ve Nesâî gibi alimler onu, "kezzâb", "metrûkü'l-Hadîs" ve "za'îf" şeklinde nitelemişlerdir.²¹⁹

Mukâtil'in kötü şöhrete sahip olmasının üç muhtemel sebebi olduğu Ebû Hâtim b. Hibbân'ın (ö. 354/965) ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu sebepler; Kur'an'ı tefsir etmede Hıristiyan ve Yahudi kaynaklarını esas alması; Allah'ı yaratılmış varlıklara benzeten antropomorfist bir yaklaşıma sahip olması ve hadis uydurmasıdır.²²⁰ Özellikle hadis uydurma konusuna kaynaklar sıkça vurgu yapmaktadır. İbn Uyeyne'nin bir gün Mukâtil'e "Sen Dahhak'tan rivayetlerde bulunuyorsun fakat muhaddisler senin onunla hiç karşılaşmadığını söylüyor" demesi üzerine Mukâtil, ona "kapı ikimiz dışındakilere kapalıydı" cevabını vererek Dahhak'la gizli buluştuğunu ima etmiştir.²²¹

Akaidle de ilgilenen Mukâtil, tenzihte aşırı giden ilk kelâmcılara karşı sıfatiyye grubunun temsilcilerinden sayılmıştır. Şia'ya, günahların imana zarar vermeyeceğini söylemesinden dolayı Mürcie²²² ve Allah'ın sıfatlarını ispat etmede aşırıya giderek

²¹⁷ Bir hadis ya da sözü ilk söyleyen kişiye nisbet etmek için senedde yer alan râvilerin isimlerini zikretme anlamında kullanılan bir hadis terimi. Bkz. Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

²¹⁸ Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'r-Rical*, 28/445-446.

²¹⁹ Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 9/640-641.

²²⁰ Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 9/642.

²²¹ Mizzî (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'r-Rical*, 28/441; İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/280. Bağdadî'de geçen ifadelerle göre Mukâtil'in Dahhak'la görüşmüş olması tarihsel olarak mümkün değildir. Çünkü Mukâtil doğmadan dört yıl önce Dahhak vefat etmiştir. Bkz. Bağdadî (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 15/207.

²²² Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 151.

onu yaratılmışlara benzettiği için Müşebbihe'ye²²³ nisbet edilmesinin yanı sıra bir kısım Şîi kaynaklarına göre de Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sadık'ın tâbilerinden kabul edilmiştir.²²⁴ İbn Nedim de *el-Fihrist* 'inde onun Zeydiyye'den²²⁵ olduğunu ifade etmiştir.²²⁶

Kaynaklarda, Belh'te, Merv camisinde, Mukâtil b. Süleyman ile Cehm b. Safvân arasında Allah'ın sıfatlarıyla ilgili şiddetli kelâmî tartışmaların meydana geldiği, tartışmanın ileri boyutlara varması üzerine tarafların birbirlerine reddiye sadedinde birer risale yazdığı ifade edilmektedir.²²⁷ Mukâtil, siyasi otoriteyle arasının iyi olması ve kumandan Salim'in dostu olması gibi sebeplerle Cehm'i Belh'ten Tirmiz'e sürgün ettirme imkânı buldu. Bu durum Mukâtil ile Cehm arasında meydana gelen tartışmanın sadece fikirsel ayrılıklardan kaynaklı olmadığını aynı zamanda siyasi bir yönünün de olduğunu göstermektedir.²²⁸

Ebû Hanife, Horasan'da Mukâtil'in teşbih ve teccime varan fikirlerini yaydığını görünce “Allah, yarattığı eşyanın hiçbirine benzemediği gibi, hiçbir eşya da ona benzemez”, “O, eşyayla benzerliği olmayan bir şeydir” diyerek teşbih ve teccim düşüncesine karşı tavrını ortaya koymuştur.²²⁹ O, sadece teşbihe karşı değil aynı zamanda onun karşı kutbunda yer alan tenzih düşüncesinin aşırılığına karşı da çıkmış ve her iki bakış açısının da yanlış olduğunu vurgulayarak hem Mukâtil'e hem de Cehm'e karşı çıkmıştır.²³⁰ Ebû Hanife'nin bu iki tutuma karşı “Doğudan Muattıla'dan Cehm ve Müşebbihe'den Mukâtil olmak üzere bize iki kötü görüş geldi” dediği nakledilir.²³¹ Çünkü Cehm, aşırıya giderek Allah'ın sıfatlarını reddetti ve ona şey

²²³ Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 153. Müşebbihe'nin ilk ortaya çıkışı ehl-i sünnete göre Şîi ve Mutezili görüş içerisinde, Şia ve Mu'tezile'ye göre ise teşbih görüşü aşikâr olan rivayetleri Peygamber'e atfeden ehl-i sünnet içerisinde ortaya çıkmıştır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158.

²²⁴ Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, 31/134.

²²⁵ Henri Laoust, Mukâtil'in Mürcie inancını benimsemiş bir Zeydi olduğunu söyler. Bkz. Henri Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar, 1999), 130.

²²⁶ İbn Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*, 222.

²²⁷ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/280; Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, 31/134.

²²⁸ Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 9/639.

²²⁹ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/235.

²³⁰ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/241.

²³¹ Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 9/642.

denemeyeceğini söylerken, Mukâtil ise Allah'ın sıfatlarını ispat etmede aynı aşırılığı sergileyerek Allah'ı yaratılanlara benzetti.²³²

Mukâtil, Allah'ı insan algısının sınırlarına hapsederek onu “etten, kandan bir ceset” olarak tasavvur etmiş ve insan suretinde olduğunu ileri sürmüştür.²³³ Mukâtil'in taraftarlarına göre Allah, cisimdir, gür saçları vardır ve insan şeklindedir. Eti, kanı, saçı ve kemiği vardır. İnsan gibi onun da uzuvları vardır ve içi doludur. Fakat bu kadar antropomorfist izahlar içeren bu tasavvur Allah'la insan arasına “O, başkasına başkası da ona benzemez” şerhiyle bir ayırım koymaya çalışmış olsa da bu izah teşbihten kurtulmak için yeterli görünmemektedir. Eş'arî'nin verdiği bu bilgilerde dikkat çeken husus bu fikirlerin doğrudan Mukâtil'e nispet edilmeyip taraftarlarınca dile getirilmiş olmasıdır.²³⁴ İbn Hazm'ın ise bu sözleri doğrudan Mukâtil b. Süleyman'a nispet ettiği görülmektedir.²³⁵ Sonraki müellifler de bu iddialarda bulunan Mukâtiliyye adında Müşebbihe fırkasını kendisine nispet etmişlerdir.²³⁶

Hadiste güvenilir bulunmayan Mukâtil, aynı zamanda bid'at ehlinden olmakla da nitelenmiştir.²³⁷ Belki de Mukâtil'in fikrî düzlemde tartıştığı ve daha sonra siyasi otoritenin gücünü kullanarak sürgün ettirdiği çağdaşı Cehm'le en önemli ortak noktası bid'at ehlinden olmakla nitelenmesidir. Allah'ın sıfatları konusundaki bakış açıları birbirine taban tabana zıt olmasına rağmen Mukâtil ile Cehm'in -ki Cehm çok ağır ifadelerle itham edilmesine rağmen- ikisi de ameli imandan saymamalarından dolayı Mürcie'ye nispet edilmişlerdir. Mukâtil ile Cehm arasındaki en temel ayırım birincisinin yaklaşımının temel referansının nass, ikincisinin akıl olmasıdır. Bu, ikisine yöneltilen eleştirilerde de kendini göstermektedir. Zira Mukâtil, hadis konusunda eleştirilse de Cehm'e karşı yöneltilen eleştirilerin dozunun çok yüksek olması ve en sert eleştirilerin Ahmed b. Hanbel gibi Ashabu'l-Hadis geleneğine mensup alimlerce yapılmış olması bu geleneğin akli merkeze alan yaklaşıma karşı nassı temel referans olarak kabul eden çizgiye zihinsel olarak daha yakın durmasından kaynaklanmaktadır.

²³² İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/281.

²³³ Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 8/66.

²³⁴ Bkz. Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 152-153 Krş; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (ö. 355/966), *el-Bed' ve't-Târîh* (Bur Said: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, ts.), 5/141.

²³⁵ İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Faslü fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, 4/155.

²³⁶ Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, 31/135.

²³⁷ Ali, *Cehm b. Safvan*, 58.

Dârimî'nin de akli bilgi kaynağı olarak gören Cehmiyye, Mu'tezile ve bazı Hanefî alimlerine karşı sert bir üslup kullanarak onları zındık, mülhid ve kâfir olarak nitelendirmesi ve yaklaşımlarını Mekke müşrikleriyle ilişkilendirme yolunu tercih etmiş olması da problemin kaynağının nassçı yaklaşımın akılcı yaklaşıma karşı mücadelesi olduğu anlaşılmaktadır.²³⁸

Mukâtil'e nispet edilen görüşler ile Beyân b. Sem'an'a nispet edilen görüşler karşılaştırıldığında Mukâtil'in bakış açısının Beyân'a daha yakın olduğu görülmektedir. Çünkü Beyân'ın da Allah tasavvuru daha somut ve insan biçimci bir tasavvurdur. Fakat Cehm ile Beyân'ın bakış açıları ve Allah tasavvurları tamamen zıt olmasına rağmen Cehm'in görüşlerinin arka planında klasik kaynaklar Beyân'a sıkça işaret etmektedir. Kanaatimizce bu ilişkilendirme problemlili görünmektedir.

3.2. Farklı İnanç ve Kültürel Unsurların Varlığı

Cehm'in yaşadığı dönem farklı inanç ve kültürel unsurların varlığı açısından zengindir. Hem iç hem de dış faktörlerin toplumsal alanda yarattığı gerginliğin hakim olduğu dönemin koşulları Cehm'in düşünceleri üzerinde etkili olmuştur. Emevi Devleti'nin yıkılışı ve Ebû Müslim el-Horasânî'nin isyanı bu döneme denk gelmektedir. İslâm devletinin Doğu'da Türkistan, Batı'da Atlas Okyanusuna kadar genişlediği bu zaman diliminde farklı kültürel etkileşimlerin olumlu ve olumsuz sonuçları olmuştur. Farklı ırk, kültür ve dinlerin varlığı karşılıklı fikir alışverişinin yaşanmasına ve çatışmaların meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. İslâm'ın farklı inanç ve kültürlere karşı uyguladığı hoşgörü ve fikir özgürlüğüne verdiği önem bazı aşırı akımlar tarafından suiistimal edilmiştir.²³⁹ Cehm b. Safvân böyle bir ortamdan etkilenmiş ve dile getirdiği düşünceler Müslümanlar arasında yeni tartışmalara sebep olmuştur. Muhtemelen Cehm'in yaşadığı dönemin kültürel ve dinsel çeşitliliği görüşlerinin İslâm dışı unsurlarla ilişkilendirilmesine ve böylece sert tepkiyle karşılanmasına sebep olmuştur. Cehm'i sert bir dille eleştiren Ashabu'l-Hadis'e göre Cehmiyye'nin doğmasında, Hint felsefesi kaynaklı Sümeniyye ile diğer felsefi

²³⁸ Bkz. Bekir Topaloğlu, "er-Red 'ale'z-Zenâdîka ve'l-Cehmiyye fimâ Şekket fihi Min Müteşâbihi'l-Kur'ân ve Te'evvelethü 'alâ Ğayri Te'vilih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2007), 34/512-513.

²³⁹ Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigması*, 35.

akımların yanı sıra İslâm akidesine zarar vermeye çalışan Yahudi ve Hırsitiyanların etkisi olmuştur.²⁴⁰

Sonuç olarak Cehm'in düşünceleri bid'at kabul edilerek diğer kültürlerin bir ürünü olduğu iddia edilmiştir. Fakat her ne kadar Cehm farklı inanç ve kültürlerden etkilense de onun amacı bu inanç ve kültürlerle karşı İslâm'ı savunmak ve yaymak olmuştur. Muhaliflerinin Cehm'in düşüncelerine ilişkin yorum ve değerlendirmeleri büyük oranda dışlayıcı ve ötekileştirici bir yöntem üzerine kurgulanmıştır. Her türlü olumsuzluğun müsebbibi olarak gösterilmeye çalışılan Cehm, toplumsal hafızada İslâm dışı unsurların bir ürünü olduğu sonucunu doğurmuştur.

3.2.1. Hıristiyanlık

Müslümanlar, Hıristiyan teolojisiyle ilk defa Şam'da karşılaştılar. Bundaki en önemli sebep Şam'ın Mekke ve Medine şehirlerine göre kültürel açıdan farklı bir yapıya sahip olmasıdır. İslâm Devleti'nin, başkentini Şam'a taşımasıyla Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ilişkiler dinsel ve entelektüel bir boyut kazanmıştır. Bazı alimlerin iddiasına göre Müslümanların, Allah'ın sıfatlarına ilişkin yaptığı tartışmaların ortaya çıkışı bu temasın bir sonucudur.²⁴¹ Bu tartışmaların Theodore Ebû Kurre (ö. 196/812'den sonra) ve Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin (ö. 132/749) etkisiyle Müslümanların gündemine girdiği iddia edilmiştir. Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında dönemin en önemli tartışma konularını Allah'ın birliği, mâhiyeti ve sıfatları oluşturmuştur.²⁴² Wolsfon, Râfizî Hıristiyanların mutlak tevhid anlayışının Mu'tezile tarafından devam ettirildiğini iddia ederek Hıristiyan teolojisinin Müslümanlar üzerindeki etkisinin açık olduğunu ileri sürmektedir. Wolsfon, Hıritiyan Râfizîlerin teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğini reddetmelerini Mu'tezilenin sıfatların gerçekliğini reddetmeleri ile aynı anlama geldiğini düşünmektedir.²⁴³

²⁴⁰ Can, *Cehm b. Safyân ve Teolojik Paradigması*, 35.

²⁴¹ Can, *Cehm b. Safyân ve Teolojik Paradigması*, 37.

²⁴² Louis Gardet - Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 66-67; Fethi Kerim Kazanç, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar", *Milel ve Nihal* 6/2 (01 Haziran 2009), 59.

²⁴³ H. Austryn Wolsfon, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2016), 105.

Ahmed b. Hanbel; Allah'ın isim ve sıfatların ezeli olduğunu savunanlara, Cehmiyye'nin "O zaman siz, Hıristiyanlar gibi Allah'ın yanında, ondan başka ezeliilerin bulunduğunu söylüyorsunuz." şeklindeki itirazlarına karşı; "O, isim ve sıfatlarıyla bir"dir. Biz onu ancak "Sıfatlarıyla bir biliriz." Cevabının verileceğini söylemiştir. Böylece Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin Allah'ın sıfatlarına ilişkin düşüncelerinin Hıristiyan teolojisinin etkisiyle oluştuğunu ispatlamaya çalışır. Ayrıca Cehm b. Safvân'ın Sümeniyye ile yaptığı tartışmada Hıristiyanların ruha yükledikleri anlamdan hareket etmesi Hıristiyanlar gibi bir inanca sahip olduğu algısının oluşmasına sebep olmuştur. Bunun yanı sıra Cehm'in, Peygamber'in hadislerini de yalanladığını ileri süren²⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, onun düşüncelerinin kaynağının doğrudan Hıristiyanlık olduğu iddiasının gerekçesi eserinde şu şekilde geçmektedir:

*"Onun ilah olduğunu nereden biliyorsun? Cehm, bunun üzerine şaşırıp ve kırk gün kime ibadet edeceğini bilemedi. Sonra Hıristiyan zındıkların delillerine benzer bir delil buldu. Şöyle ki, Hıristiyan zındıklar, Meryem oğlu İsa'nın içindeki ruhun, Allah'ın zatından olan ruhu olduğunu ileri sürüyorlar. Allah, bir şeyi yaratmak istediği zaman, bir varlığın içine girer ve o varlığın diliyle konuşur. Onun dilinden dilediğini emreder, dilediğini de yasaklar. O, gözlerin göremediği bir ruhtur."*²⁴⁵

Ahmed b. Hanbel'e göre Cehm'in Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmesi ruhla Allah arasındaki karşılaştırmadan kaynaklanmaktadır. Çünkü Cehm'in Allah tasavvurunun ve temel doktrinin başlangıç noktası ruh kelimesine atıfta bulunmasından ileri gelmektedir.²⁴⁶ Onun, Allah'ın sıfatları başta olmak üzere diğer itikadî konulardaki temel prensibi olan tenzihî bakış açısının da temel hareket noktası Allah'ın herhangi bir somut formda algılanmasının reddedilmesidir. Fakat Ahmed b. Hanbel'in iddiasına göre Cehm'in, Hıristiyanlar tarafından ileri sürülen ve aslında tenzih prensibiyle çelişen, insan bedenine hulûl eden bir tanrı anlayışını esas alarak Sümeniyye'ye karşı kullandığı cevabın Cehm'in genel tutumuyla tutarlılık arz

²⁴⁴ Bkz. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 93-97. İbn Teymiyye de aynı tartışmayı Ahmed b. Hanbel'in eserine atıfta bulunarak aktarmaktadır. Bkz. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *el-Fetâva'l-Kübrâ* (Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987), 6/360-361.

²⁴⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 94-95.

²⁴⁶ Shlomo Pines, "Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine", çev. Ulvi Murat Klavuz, *Marife Dergisi* 3 (2003), 355.

etmediği görülmektedir. Cehm, Sümeniyye'nin, varlık alanını duyu organlarının algılayabildiği bir çerçevede sınırlandırmalarına karşılık duyuusal alanın dışında olmakla beraber bazı şeylerin varlığının kabul edilebileceğini temellendirmeye ve böylece Sümeniyye'nin çelişkilerini ortaya koymaya çalışmıştır.²⁴⁷

Hıristiyanların görünmeyen ruh düşüncesinin Cehm'i etkilediği iddiası Selef alimleri tarafından iddia edilmekteyse de onun Hz. İsa'da Allah'ın ruhunun varlığını kabul ettiğine dair bir söylemi ve görüşü söz konusu değildir. Dolayısıyla Cehm'in ruhun görünmezliğine dair düşüncesinin temeli Hıristiyanlığa dayandırılrsa da bu iddia makul görünmemektedir.²⁴⁸ Cehm'in Sümeniyye'ye karşı delil olarak ileri sürdüğü ruh argümanı muhatabın algı ve anlayışının etkisiyle gelişmişse de Hıristiyanların iddialarına benzer bir bakış açısıyla bunu dillendirmemiştir.

3.2.2. Yahudilik

Hız. Peygamber'in Mekke'den Medine şehrine hicret etmesiyle birlikte Müslümanlarla Yahudiler arasında siyasi ve sosyal düzlemde ilişkiler başlamıştı. Siyasi ve sosyal zeminde başlayan ilişkiler dinî etkileşimin gerçekleşmesine de sebep olmuştur. Yahudilerin Hız. Peygamber'e Allah'ın sıfatlarıyla ilgili sorular sordukları kaydedilir. Fakat sorulan sorular daha çok Allah'ın kolu, dirseği gibi cismani özelliklerle ilgiliydi.²⁴⁹

Cehm'in Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair düşüncesinin temelinde Yahudiliğin olduğu iddia edilmiştir. İddiaya göre Ca'd b. Dirhem bid'at görüşlerini Beyân b. Sem'an'dan, o da Tâlût'tan, Tâlût da Hız. Peygamber'e sihir yaptığı söylenen Yahudi asıllı Lebid b. Asam'dan almıştır. Cehm de Ca'd b. Dirhem'den almıştır.²⁵⁰ Lebid, Tevrât'ın yaratılmış olduğunu savunuyordu. Hatta bu konuda te'lifi bile vardı.²⁵¹ Böylece hem Cehm hem de hoca Ca'd'ın düşüncelerinin temelinde Yahudiliğin olduğu iddiası bu şekilde temellendirilmeye çalışılmıştır. Kanaatimizde

²⁴⁷ Can, *Cehm b. Safyân ve Teolojik Paradigması*, 37-38.

²⁴⁸ Can, *Cehm b. Safyân ve Teolojik Paradigması*, 38.

²⁴⁹ Can, *Cehm b. Safyân ve Teolojik Paradigması*, 40.

²⁵⁰ İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dimaşk*, 72/99; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 9/350.

²⁵¹ Can, *Cehm b. Safyân ve Teolojik Paradigması*, 40.

bu iddia Cehm'in muhalifleri tarafından görüşlerinin İslâm'a aykırı olduğu, itibar edilmemesi gerektiği yönündeki temayülü güçlendirmek için ileri sürülmüştür.

Bazı alimler, Müslümanların Kur'an'ın mahluk olduğuna dair tartışmalarının temelini Yahudilerin Tevrât'ı yaratılmış kabul etmelerinin etkisiyle olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Kuteybe, Kur'an'ın mahluk olduğunu ileri süren ilk kişinin Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'nin takipçilerinden olduğunu aktarır. Hatta Ca'd b. Dirhem'in Yahudiliğin etkisiyle düşüncelerinin şekillendiğini iddia edenler Vehb b. Münebbih ile farklı zamanlarda Allah'ın sıfatlarına dair yaptığı tartışmaları delil olarak göstermektedir.²⁵²

3.2.3. Sümeniyye

Klasik kaynaklarda Cehm b. Safvân ile Sümeniyye arasında bazı tartışmaların yaşandığı ve Cehm'in bu grubun etkisinde kaldığı zikredilmektedir. Bu tartışmalara geçmeden önce Sümeniyye hakkında kısaca bilgi vermenin konunun anlaşılması açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynaklarda Sümeniyye ya da Şumeniyye şeklinde de ifade edilen kelimenin anlamı genellikle "Sümna'ya / Sümenat'a mensup olanlar" ya da "Sümen ehli" şeklinde geçmektedir.²⁵³ Sümenât, Hindistan'ın Gücerat bölgesinde deniz kıyısında yer alan bir şehrin ve burada bulunan tapınakla putun adıdır.²⁵⁴

Sümeniyye ile ilgili bilgi verenlerin başında gelen Mâtürîdî'ye (ö.333/944) göre bu fırka Dehriyye'nin²⁵⁵ bir koludur.²⁵⁶ Makdisî (ö. 355/966) *el-Bed' ve't-Tarih* adlı eserinde Sümeniyye fırkasının Hint bölgesinde yaşadığını ve Mesâlik adında bir

²⁵² Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigması*, 41.

²⁵³ İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, 13/220; Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 83; Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/132.

²⁵⁴ Güç, "Sümeniyye", 38/132.

²⁵⁵ Genel olarak alemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcının bulunmadığını savunan ateist ve materyalist düşünce sistemlerini, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefi akımı ifade etmesi yanında çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin de orta adıdır. Ayrıntı için bkz. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994); Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), "Dehriyye", 77.

²⁵⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 238.

eserden okuduğuna göre Sümeniyye'nin iki gruptan oluştuğunu aktarmaktadır. Onlardan bir grup Buda'nın tanrı olduğunu diğeri ise Peygamber olduğunu iddia etmektedir.²⁵⁷ İbn Batta'ya (ö. 387/997) göre Sümeniyye, Horasan bölgesinde yaşayan acemlerdir.²⁵⁸ Hevârizmî (öl. 387/997) ise bu fırkanın Sümen ehli olduklarını ifade etmektedir.²⁵⁹

Sümeniyye'nin kimliği hakkında bilgi vermeyen el-Bağdâdî (öl. 429/1037) onların fikirlerine; bilhassa tenasuha inanmalarına dikkatleri çekmiştir.²⁶⁰ Ebû'r-Reyhân Birûnî (ö. 453/1061[?]), Musul, Irâk, Fârs, Şâm ve Horasân sınırına kadar olan bölgede yaşayan ve kendilerine "eş-Şümeniyye" denilen bir firkadan bahsetmektedir.²⁶¹ İbnü'n-Nedim (ö. 687/1288), Horasanlı bir kişinin el yazmasında şu ifadelerin yer aldığını aktarmaktadır: "Sümeniyye'nin Peygamber'i Budasef'tir. Maverâunnehir bölgesinde yaşayan halkın büyük bir kısmı İslâmiyet'ten önce bu inanca sahipti. "Sümeniyye" kavramı, "Sümeniler" anlamındadır. Sümeniler, yeryüzünde, diğeri din mensuplarına oranla en cömert insanlardır. Peygamberleri olan Budasef, onlara hangi işte olursa olsun en büyük günahın "hayır" demek olduğunu öğretmiştir."²⁶²

Şemeniyye veya Sümeniyye hakkında genişçe bilgi veren Yusuf Ziya Yörükân, kelimenin etimolojik tahlilini yaparak konuya ilişkin tartışmaları değerlendirmiştir. Müslüman alimlerin Sümeniyye veya Şemeniyye fırkasıyla ilgili verdikleri bilgileri aktardıktan sonra bu kavramın pek çok halkı kapsayabileceği sonucuna ulaşmıştır. Ona göre bu kavramı sadece Sivâ mezhebi, Sumanât, Budizm veya Konfüçyüs dinleri için kullanmak doğru değildir. Yörükân'ın, bu kavramın kullanımına ilişkin tercihi bunların Tibet Budistleri veya Şamanlar olabileceği yönündedir.²⁶³

²⁵⁷ Makdisî (ö. 355/966), *el-Bed' ve't-Târîh*, 1/187, 4/19.

²⁵⁸ İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 1/379.

²⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî (ö. 387/997), *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Daru'l-Kitabü'l-Arabi, 1409–1989), 55.

²⁶⁰ Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 253.

²⁶¹ Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), *Tahkîki Mâ li'l-Hind Min Makûletin Makbûletin fi'l-'Aql ev Merzûle* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403), 19.

²⁶² İbn Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*, 419.

²⁶³ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009), 138.

Sümeniyye, Dehriler gibi alemin ezeli olduğunu savunmakla birlikte onlardan farklı olarak delillerin hepsinin eşit olduğunu söylemektedir. İstidlalı ve nazarı bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir. Bir şeyin bilinmesinin ancak beş duyu organla mümkün olacağını ve bir şeyin varlığının da duyuların alanına girmesi durumunda mümkün olacağını iddia etmektedir.²⁶⁴ Tenasüh inancına sahip olan Sümeniyye, alemin ezeli olduğunu iddia etmekte, çoğunluğu ahiret inancını, ölümden sonraki hayatı ve yeniden dirilmeyi inkâr etmektedir. Onlardan bir kısmı insan ruhunun hayvana, hayvan ruhunun da insana geçtiğine inanmaktadır.²⁶⁵

Sümeniyye, arazları inkâr ettiği gibi mütevatir haberlerden ilmin ortaya çıkmasını da inkâr etmektedir. Onlardan bir grup, ruhların farklı şekillerde, insanın ruhunun bir köpeğe ve bir köpeğin ruhunun insana tenasüh ettiğini savunmaktadır. Yeryüzünün, üzerindekiyle birlikte daima aşağıya doğru hareket ettiğini ileri sürmektedir.²⁶⁶ Onlardan bir grup Buda'nın heykeline ibadet etmektedir. Buda'nın kendilerine ölümlerini gömmemeleri ve ölümlerinin cesetlerini akan suya atmaları gerektiğini emrettiğini düşünmektedirler. Bazı ehl-i sünnet alimleri onları Mecusilere benzetmişlerdir.²⁶⁷

Sümeniyye ile İslâm alimleri arasındaki tartışmalar, farklı konular etrafında cereyan etmişse de bunların içerisinde bilgi ve bilginin kaynakları konusu daha ön planda olmuştur. Cehm ile Sümeniyye arasında cereyan eden tartışma da dahil olmak üzere haber ve haberin epistemolojik değeriyle ilgili olan mütevâtir haber bağlamında Sümeniyye'den daha çok bahsedildiği görülmektedir. Kaynaklarda adı sıkça zikredilen Sümeniyye fırkasının kimliği hakkında az bilgi bulunmakta ve bunların da çelişkiler barındırdığı görülmektedir.²⁶⁸

²⁶⁴ Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî (ö. 573/1178), *el-Hürü'l-în*, thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1948), 139; Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 312, 346.

²⁶⁵ Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 312, 346; Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 84.

²⁶⁶ Mâtürîdî, Nazzam ile Sümeniyye arasında cereyan eden bir tartışmayı aktarmaktadır. Bu tartışmada Nazzam, Sümeniyye'ye yerkürenin neden aşağıya doğru hareket ettiğini sormuş, onlar buna sebep olarak yerkürenin ağır oluşunu ileri sürmüşlerdir. Bkz. el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, 238.

²⁶⁷ Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 84.

²⁶⁸ Abdulvasıf Eraslan, "Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)", *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (15 Haziran 2020), 72.

Sümeniyye fırkası hakkında aktardığımız bilgilerden sonra Cehm ile Sümeniyye arasında cereyan eden tartışma ve buna ilişkin değerlendirmelere geçmek yerinde olacaktır.

Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserine zındıkların Kur'an ayetlerinin birbiriyle çeliştiğini iddia etmeleri, ayetleri hevâlarına göre yorumlamaları ve onların bu iddialarına verdiği cevaplarla başlar.²⁶⁹ Eserin, zındıkların iddialarıyla başlaması, Cehm'in ve Cehmiyye'nin zındıklardan bir farkının olmadığı alt yapısını oluşturmak gayretinden kaynaklanmaktadır. Zira zındıkların iddialarının sonunda, işte Cehm ve taraftarları da insanları bu şekilde -zındıkların yaptığı gibi- Kur'an'ın ve hadislerin müteşâbihlerine davet ettikleri ve bunun sonucunda hem kendilerinin saptığı hem de birçok insanı saptırdıkları iddiası bunu göstermektedir.²⁷⁰

Ahmed b. Hanbel, Cehm ile tanrıyı insanın beş duyusu tarafından algılanan bir varlık olarak tasavvur eden²⁷¹ Sümeniyye arasında Allah'ın varlığının ispatı, görülüp görülmemesi hakkında yapılan bir tartışmayı aktararak Cehm'in görüşlerinin kaynağı olarak müşrik Sümeniyye ile Hıristiyanları göstermektedir. Bu tartışmada Cehm'in, cevap vermede zorlandığı ve kırk gün boyunca kime ibadet edeceğini bilmez halde kalarak sonunda Hıristiyan zındıkların fikirlerini Sümeniyye'ye karşı delil olarak sunduğunu,²⁷² zındıklardan aldığı düşüncelerine Kur'an'ın müteşâbih ayetlerini esas alarak dayanak oluşturduğunu ve ayetleri kendi kafasına göre te'vil ederek insanları saptırdığını söylemektedir.

İbn Teymiyye, Cehm'in Sümeniyye'ye verdiği cevapların yanlış olduğunu ve şöyle cevap vermesi gerektiğini söyler: "Eğer benim, ilahımı hissetmem gerektiğini söylüyorsanız o zaman insanın duyu organlarıyla algılamadığı bir şeyi inkâr etmemesi gerekir. Eğer siz Allah'ın illaki duyu organlarıyla hissedilmesinin mümkün olması gerektiğini kastediyorsanız benim ilahımın görülmesi ve kelâmının işitilmesi mümkündür. Eğer siz bazı insanların Allah'ı hisle bilmeleri gerektiğini kastediyorsanız -ki bu gerekli olmamasına rağmen- bazı Peygamberler Allah'ın

²⁶⁹ Bkz. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 58-92.

²⁷⁰ Bkz. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 92-93.

²⁷¹ Pines, "Hint Düşüncesi", 356.

²⁷² İbn Teymiyye, Cehm'in Sümeniyye'ye karşı kullandığı delillerin, Meşşai filozof Sabii'lerin görüşü olduğunu iddia etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *er-Risâletü 't-Tis 'iniyye*, 1/247.

kelâmını işitmiştir. İşitmek de duyu organlarından biriyledir. Ehl-i ispata göre onlardan pek çoğu da onu görmüştür.” Ya da onlara şöyle denmeliydi: “Onun bu zahiri hislerle mi hissedilmesi gerekir yoksa onu batını bir hisle hissetmek yetiyor mu? İlki batını hallerimiz sebebiyle nakzedilmiştir. İkincisine gelince bu kabul edilir. Bazı kalpler Allah’ı görmüştür. Fakat Cehm bunları söylemedi ve bu delillerden yüz çevirdi. O, hissedilmesi mümkün olmayan bir varlığın var olduğunu iddia etti. O da ruhtur. Bu da Meşşai filozofların görüşüdür.”²⁷³ İbn Teymiyye başka bir eserinde Ca’d ve Cehm’in görüşlerinin aslını müşriklere, Berahime’den ve Felsefecilerden olan Sabîflere ve Allah’ın sübûti sıfatı olmadığını iddia eden ehl-i kitap bid’atçılarına dayandırmaktadır.²⁷⁴

Yörükân, Ahmed b. Hanbel’in Cehm b. Safvân’ı Sümeniyye ile ilişkilendirmesini doğru bulmayarak Ahmed b. Hanbel gibi sözü özü doğru bir mezhep ve hadis imamının naklettiği sözleri değiştirerek vermesinin kendisinden beklenmediğini ifade etmektedir. Hakikatte Cehm, kırk gün afallayarak cevap vermede zorlanmamış ve Hıristiyan akidesinden etkilenerek bir sonuca ulaşmamıştır. Tam aksine tartışmadan hemen sonra Sümeniyye’ye cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel’in ifadelerine göre Hıristiyan akidesinde bir nevi hulûl ve cismaniyet olmasına rağmen Cehm ise Allah’ı yaratılmış varlıklara benzetme tehlikesine karşı hassas davranarak onu bu şekilde tavsif edenleri kâfir kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel’in aktardığı şekliyle tartışmanın doğru olduğunu kabul etsek bile Cehm, bu tartışmada başarılı olmuş ve Sümeniyye’i ilzam etmiştir.²⁷⁵

Malatî, *et-Tenbih’te* Cehmiyye’e ait olduğu iddia edilen sapkın görüşleri sıraladıktan sonra bu görüşlerin aslının Horasan bölgesinde acemlerden bir sınıf olan Sümeniyye olduğunu ve Cehm’in ilk defa görüşlerini Sümeniyye’den aldığını ve bunun sonucunda onlardan etkilenerek kırk gün namazı terk ettiğini, buna sebep olarak da bilmediği bir yaratıcıya ibadet etmeyeceğini ileri sürdüğünü kaydetmektedir.²⁷⁶

²⁷³ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Beyânü Telbîsî’l-Cehmiyye fî Te’sîsî Bide’ihimi’l-Kelâmiyye ev Nakzu Te’sîsî’l-Cehmiyye* (Mecmuâtü Melik Fâhd li Tibâeti Mushafi’ş-Şerif, 1426), 2/342.

²⁷⁴ Bkz. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmû’l-Fetâvâ*, 10/67.

²⁷⁵ Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 73.

²⁷⁶ Malatî (ö. 377/987), *et-Tenbih*, 99; Pines, “Hint Düşüncesi”, 354.

Ebû Hatim er-Razi'nin ifadesine göre “Zenadîka on bir fırkaya ayrılmıştır. Onlardan biri de Cehmiyye'dir. Cehmiyye, Muattıla'dan bir guruptur. Bunların pek çok alt gurubu vardır. Onlar Cehmiyye ismi ile adlandırıldı. Çünkü Sümeniyye'nin görüşünden etkilenererek bu görüşü ilk defa ortaya atan Cehm b. Safvân'dı. Sümeniyye, Horasan bölgesinde acemlerden bir sınıftır. Onlar, Cehm'i dininde ve Allah hakkında şüpheye düşürdüler. Ta ki Cehm, kırk gün namazı kılmayacak hale gelmiştir. Cehm, şöyle diyordu: “Hakikatini bilmediğim bir kimse için namaz kılmam.”²⁷⁷

Buhârî de *Halku'l-Ef'al* adlı eserinde içeriği hakkında ayrıntı vermeden tartışmaya göndermede bulunarak Cehm'in, Sümeniyye ile yaptığı tartışma sonucunda şüphe içine girdiği gerekçesiyle kırk gün namazı terk ettiğini, başka bir yerde de kırk gün boyunca Rabbini tanıyamadığını, ona nispet edilen Cehmiyye dışında her kavmin kendi yaratıcılarını tanıdıkları bilgisini aktarmaktadır. Buhârî, Cehm'in içine girdiği bu şüphe sonucunda namazı terk etme halini İbn Şevzeb'in bizzat gördüğünü de aktarmaktadır.²⁷⁸

Yezid b. Harun'un şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Allah Cehm'e ve onun görüşünü benimseyene lanet etsin. O, kâfirdi ve inkârcıydı. İslâm hakkında şüpheye düştüğünden dolayı din arayışında olduğunu iddia ederek kırk gün namazı terk etti ve Selm b. Ahvez, Cehm'i bu görüşünden dolayı öldürdü.”²⁷⁹

Zehebi'nin naklettiğine göre, Muhammed b. Sûke ile Cehm b. Safvân arasında geçen bir diyalogda, Cehm'e namaz kılmama gerekçesi sorulduğunda, o, kime ibadet edeceğine dair kendisinde kesin bir bilgi oluşuncaya kadar ibadet etmeyeceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Sûke, onu bu fikirden vazgeçirmeye ve tövbe etmeye davet ettiği halde Cehm bundan vazgeçmemiş ve bunun üzerine dönemin valisi tarafından asılarak öldürülmüştür.²⁸⁰ Safedi'nin aktardığına göre “Cehm, kırk gün namaz kılmayınca vali buna karşı çıktı. Bunun üzerine Cehm cevaben dedi ki: ‘Kendisine ibadet edeceğim kişi hakkında bende kesin bilgi oluşursa onun için namaz kılacağım.’ Bunun üzerine vali, Cehm'in boynunu vurdu.”²⁸¹

²⁷⁷ İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 1/379.

²⁷⁸ Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 31, 37-38.

²⁷⁹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), *Kitabü's-Sünne*, 167.

²⁸⁰ Bkz. Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu'l-İslam*, 3/389.

²⁸¹ Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 11/161.

Lâlekâî'nin aktardığına göre Sümeniyye Cehm'e şöyle demiştir: “Kendisine ibadet ettiğin rabbini bize anlat. Bunun üzerine Cehm eve girdi ve bir süre evden çıkmadı. Günler sonra Sümeniyye'nin karşısına çıktı ve onlara şöyle dedi: O (Allah) havadır. Her şeyle beraberdir, her şeydedir ve hiçbir şey ondan hâli değildir. Sonra Ebû Muaz dedi ki: Allah'ın düşmanı (Cehm) yalan söylemiştir. Allah kendisini nitelediği gibi gökte arşının üzerindedir.”²⁸²

Cehm ile Sümeniyye arasında yapılan tartışmanın farklı bir versiyonu *el-Münye ve'l-Emel*'de de geçmektedir. Fakat bu sefer olayın kahramanı Cehm değil Vasıl b. Ata'dır. Cehm b. Safvân'a Allah'ın varlığı hakkında sorular sorulduğunda hayrete düşen Cehm, Vasıl b. Ata'ya danışmıştır. İddiaya göre Sümeniyye'den bazıları Cehm'e, bilgi konusu olmayan şey beş duyunun dışına çıkabilir mi? Bize ilahından bahset, beş duyudan hangisiyle onu bildin? demişlerdir. Bu sorulara “hiçbiriyle” cevabını veren Cehm'e, “o zaman Allah bilinmeyendir” karşılığında bulununca Cehm, susup cevap verememiştir. Zor durumda kalan Cehm, durumu Vasıl b. Ata'ya bildirmiştir. Vasıl, Cehm'den, “altıncı bir neden şarttır, o da delildir. Dolayısıyla bu neden, duyuların dışına çıkamaz” şeklinde cevap vermesini ve ardından onlara “sizler canlı ile ölüyü ve akıllı ile deliyi ayıramıyor musunuz?” sorusuyla karşılık vermesini istemiştir. Cehm'in bu sorusuna “evet” cevabını veren Sümeniyye'ye Cehm “işte bu, delil ile bilinir” karşılığında bulunmuştur. Sümeniyye bu cevabın Cehm'e ait olmadığını iddia edince Cehm, onlara asıl kaynak olan Vasıl b. Atay'ı göstermiştir. İddiaya göre Vasıl'ın yanına giden bu grup onunla konuşmuş ve konuşmanın sonucunda ikna olmuş olmalı ki İslâm'ı kabul etmişlerdir.²⁸³ Bu kıssanın ayrıntıları diğer kaynaklarda geçen anlatımlardan tamamen farklıdır. Görüldüğü kadarıyla bu anlatım Mu'tezile'nin uydurmalarındandır.²⁸⁴

Cehm b. Safvân'ın düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda onun Sümeniyye ve Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmesi problemlili görünmektedir. Zira Cehm, Allah'ı somut bir varlık olarak tasavvur etmeyi reddederken Sümeniyye'nin Allah'ı algılama biçimi insanın duyuları tarafından algılanan somut bir tasavvurdan ibarettir. Horasan'da yaygın olan Sümeniyye'ye karşı mücadele eden Cehm, İslâm'ın

²⁸² Lâlekâî (ö. 418/1027), *Şerhu Uşûli i'tikâdi Ehli's-Sünne*, 3/423.

²⁸³ el-Mehdi-Lidînillâh Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtaza (ö. 840/1437), *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 53-54.

²⁸⁴ Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 91.

yayılmada etkili olmuştur. Hıristiyanlığın Allah tasavvuru da Cehm'in Allah tasavvuruyla taban tabana zıt bir görünüm arz etmektedir. Çünkü Hıristiyanlıkta insan bedenine hulûl eden bir tanrı anlayışı hakimken Cehm'in sisteminde bu anlayışa yer yoktur. Dolayısıyla Cehm'in Sümeniyye ve Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmesi onu itibardan düşürmek ve düşüncelerinin İslâm dışı unsurlarla özdeşleştirilerek marjinalleştirilmek istenme çabasından ileri gelmektedir. Sümeniyye ile yaptığı tartışmada kaynakların özellikle Cehm'in kırk gün namaz kılmadığına ve kime ibadet edeceğini bilmeyecek kadar inancının sarsıldığına vurgu yapılması da bu çabayı göstermektedir.

Yasir Kadı, *Makâlâtü Cehm b. Safvân ve Eserüha fi'l-Fırakî'l-İslâmiyye* adlı çalışmasında Cehm ile Sümeniyye arasında yaşanan tartışma hakkında; "Cehm b. Safvân kelâm ilmînde derinleşmiş ve bu fikre insanları davet etmiştir. Bu yüzden Cehm için "kelâmcıların sözleriyle konuşur" denmiştir. Cehm, Sümeniyye ile karşılaşmadan önce de kitap ve sünnete aykırı görüşlere sahipti ve cedel ilmîyle ilgilenmiştir. O yüzden Sümeniyye'den olan grup Cehm'i gördüklerinde onu tanıdılar. Cehm'in konumu, dininin (inancının) gevşekliğine işaret ediyor. Çünkü Sümeniyye birkaç dakika içinde Cehm'i İslâm ve Allah'ın varlığı hakkında şüpheyne düşürebildi. Bu tartışma aynı zamanda Cehm'in aklının zayıflığına da işaret etmektedir. Çünkü Sümeniyye'nin zayıf şüphelerine karşı günlerce cevap veremedi. Cehm'in dönüşüm yaşamasının ve şüpheyne düşmesinin en önemli sebeplerinden birisi Sümeniyye karşısındaki münazara eksikliğidir. Cehm onlarla doğru olmayan bir münazaraya girmiştir. Onlara karşı cehaleti ve bâtılı delil getirmiştir. Bu da Cehm'i ta'til görüşünü benimsemeye zorlamıştır."²⁸⁵ çıkarımlarını yaparak Cehm'in aklının zayıflığına, dininde gevşekliğine ve tartışmadaki yöntemsizliğine vurgu yapmaktadır. Halbuki Ahmed b. Hanbel'in, Cehm ile Sümeniyye arasında geçen tartışmayı aktarmasından anlaşıldığı kadarıyla Cehm'in, Allah'ı inkâr eden ve onu ancak dokunulabilen somut bir varlık olarak tasavvur eden Sümeniyye'ye karşı Allah'ı hissi idrakla ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim Cehm'in yaşadığı dönem ve bölgede özellikle de Belh

²⁸⁵ Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 92.

ve Bamyân'da²⁸⁶ Budizm'in yayıldığı bilindiğine göre Cehm'in hissi idrak yöntemiyle birçok insanı İslâm'a kazandırdığını söylemek mümkündür.²⁸⁷

Bir fikrî hareketin anlaşılabilmesinin yolu o hareketin temel dayanaklarını anlamaktan geçmektedir. Fakat Cehm'in düşünce sistematüğini dikkate aldığımızda temel dayanakları olarak gösterilen kişi ve inanç sistemlerinin muhalifler tarafından dillendirilmiş olması sistematik olarak marjinalleştirilme çabasının bir ürünü olduğunu göstermektedir.



²⁸⁶ Belh'in güneyine düşen ve on üçüncü asra kadar Budizm'in merkezi olarak kalan şehir. Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Daru's-Sadır, 1995), 1/330.

²⁸⁷ Ali, *Cehm b. Safvan*, 65.

İKİNCİ BÖLÜM

CEHM B. SAFVÂN'IN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. Allah'ın Sıfatları

Sıfat kelimesi “Allah’ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik” veya “Allah’ın zatına nispet edilen mana ve mefhum” anlamında kullanılmıştır.²⁸⁸ Allah’ın sıfatlarının varlığı ve mahiyeti etrafında yapılan tartışmalar hicri ikinci asrın başlarında Müslümanların akaid metinlerine giren konulardandır.²⁸⁹ İkinci asırdan önceki süreçte Müslümanların, Allah’ın sıfatlarına dair yaklaşımı herhangi bir yoruma girişmeden, Kur’an’da ve hadislerde geçtiği şekliyle inanmak ve muhtevasını Allah’a bırakmak şeklinde olduğu için kelâmî düzeyde tartışılmamıştır.

Kelâmcılar tarafından zat ve sıfat ayrımı yapılarak ele alınan sıfatlar meselesi Allah’ın zatı ve fiilleriyle ilgili olanlar olmak üzere iki kısma ayrılmak üzere tartışılmıştır. Allah’ın hayy, âlim, kâdir, semî’ olması ve ona vech, ayn, yed veya ısbâ’ nispet edilmesi zatıyla ilgiliyken onun istivâsı, nüzulü, kelâmı, ityânı, mecî’i ve dıhki gibi sıfatlar da fiiliyle ilgilidir. Allah’ın fiillerine taalluk eden ama aynı zamanda yaratılmış varlıklarda da benzerlik yönü bulunan müşahhas sıfatların daha çok tartışma konusu edildiği görülmektedir.²⁹⁰ Bunun böyle olması yaratıcının bir yandan benzersiz olması öbür taraftan onun yaratılmış varlıklarda da bulunan bazı sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.²⁹¹ Yapılan tartışmaların bu konuda olması, farklı yaklaşımların ve yorumların meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu yaklaşımlardan her biri Allah tasavvurlarına uygun olarak sıfatları ya yorumlamış ya da yorum yapmaktan kaçarak ama aslında sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir tavır belirlemek şartıyla bir bakış açısı

²⁸⁸ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2009), 37/100.

²⁸⁹ Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), “Mücessime”, 484.

²⁹⁰ M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları: Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: Otto, 2011), 105.

²⁹¹ Bkz. Kırbasoğlu, *Ehl-i sünnet'in kurucu ataları*, 106.

geliştirmiştir. Kısaca bu yaklaşımları ele almak konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Sıfatlar konusunda Allah'ı müşahhas bir varlık olarak tasavvur eden teşbih, bu konuda yorum yapmaktan kaçan tefvîz ve insan aklının algılama kapasitesinin ölçülerini esas alarak te'vil edenler olmak üzere üç temel yaklaşımdan söz edilebilir.²⁹² Bu yaklaşımlar mana açısından farklı yorumlanmaya uygun olan müteşâbih ayetlerin insanları teşbih ve teccim fikrine götüren “haberî sıfatlar” konusu üzerinden şekillenmiştir.²⁹³

Allah'ı yaratılan varlıklara ya da yaratılan varlıkları Allah'a benzeterek somut bir tanrı tasavvuruna sahip Müşebbihe²⁹⁴ ve Allah'a cismani özellikler atfeden Mücessime²⁹⁵ teşbih tutumunun temsilcileridir. Bu yaklaşım, nasları literal bir okumaya tabi tutarak lafzi anlamın ötesine geçmemeyi tercih etmiştir. Metnin zahirine anlamı hapsederek farklı anlamlara ihtimal vermeyi düşünmeden manayı maddeye hapsettiler.²⁹⁶ Teşbih tutumunun Şia'nın aşırı fırkalarını oluşturan Galiyye'de daha çok görüldüğü kabul edilmektedir. Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767), teşbih düşüncesinin temsilcilerinden kabul edilmiş²⁹⁷ hatta Cehm b. Safvân'ın tenzih düşüncesindeki aşırılığına karşı Mukâtil'in teşbih düşüncesini ileri sürdüğü fakat aynı aşırı tutumu teşbihte sergilediği aktarılmaktadır.²⁹⁸ Nitekim teşbih ve tenzih anlayışındaki aşırı tutumları konusunda Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin, Cehm ve Mukâtil'in adları yanında zikredildiğinde ikisinin tutumuna ilişkin şu sözleri söylediği

²⁹² Çelebi, “Sıfat”, 37/102.

²⁹³ Recep Önal, “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekat En-Nesefi'nin Konuya Bakışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 378.

²⁹⁴ Sözlükte “benzetmek” anlamındaki teşbih kökünden türeyen müşebbihe kelimesi “benzetenler” demektir. Terim olarak Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten yahut bu sonuçları doğurduğu ileri sürülen inançları benimseyenleri ifade etmektedir. Bkz. Yavuz, “Müşebbihe”, 32/156-158.

²⁹⁵ “İnsan, hayvan ve benzerlerinin maddi varlığını oluşturan şey, ceset, beden” anlamlarındaki cism kökünden gelen mücessime, Allah'ı cisim olarak düşünen ya da Allah'a cismani nitelikler nisbet edenleri ifade etmektedir. Bkz. İlyas Üzümcü, “Mücessime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2006), 31/449-4450.

²⁹⁶ Yavuz, “Müşebbihe”, 32/157.

²⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/558. Neşşar'a göre teşbih düşüncesi Yahudi ve Hıristiyanların etkisinde kalan Mukâtil b. Süleyman eliyle yayılmıştır. Bkz. en-Neşşâr, *İslam'da felsefi düşüncenin doğuşu*, 2/102.

²⁹⁸ Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 15/207; Yavuz, “Teşbih”, 40/558.

nakledilmiştir: “Cehm de Mukâtil de fikirleriyle aşırı gitmişlerdir. Cehm, teşbihi reddetmede aşırı düşünceler ileri sürerek Allah’a “şey” denemeyeceği, Mukâtil de teşbihte aşırı giderek Allah’ı yaratılmışlara benzetme noktasına varmıştır.”²⁹⁹

Tefvîz, Allah’ın zatı ve sıfatlarının mahiyeti hususunda te’vil yapmaktan kaçınıp bu konudaki bilgileri ilâhî ilme havale edenleri nitelemektedir.³⁰⁰ Bu tutum, sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair yorum yapmada insanı yetkin görmediğinden işi Allah’a havale etmeyi tercih etmektedir. Şehristânî, selefîn ilahi sıfatlar konusunda iki yol takip ettiğini ifade etmektedir. Bunlardan biri, lafızların zahirlerini alarak hiçbir yoruma tabi tutmadan teşbihe düşenler,³⁰¹ diğeri Ahmed b. Hanbel ve Mâlik b. Enes gibi isimlerin tutumudur ki bunlar te’vile yanaşmayan ama teşbihten de kaçınanlardır. Şehristani’ye göre Allah’ı diğer varlıklara benzetmekten kaçınan bu grup “İki elimle yarattım”³⁰² ayetini ve “Mü’minlerin kalbi Rahmân’ın iki parmağı arasındadır” hadisini okuduğu esnada elini ve parmaklarını hareket ettirip işaret eden kişinin eli ve parmaklarının kesilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁰³ Yani bu tutum teşbih ve te’vil tutumunun aşırılıklarından uzak kalarak orta yolda durmaya çalışanlar tefvîz yaklaşımını göstermektedir.

Ashabu’l-Hadis, Allah’ın sıfatlarıyla ilgili ayet ve hadisleri yorumlamaya teşebbüs etmemiş, mahiyet ve keyfiyeti üzerinde durmayı da doğru bulmamıştır. Bu yaklaşımını “bi-la-keyf” ifadesiyle de formüle etmiştir.³⁰⁴ Bu formüle göre sıfatlara, Allah’ın Kur’an’da ifade ettiği şekilde inanılır ama onların nasıllığı hakkında soru sorulamaz. Ashabu’l-Hadis, naslarda geçen Allah’ın sıfatlarını te’vil etmeden lafzi anlamlarıyla kabul etmiş ve bu konuyla ilgilenmeyi uygun görmemiştir. Bu bağlamda nüzul, istiva, kurb, ityân ve merci gibi hareket barındıran; semâ, fevk, hadd gibi mekanla ilişkili sıfatları ayet ve hadislerde geçtiği şekilde kabul edip bunlara dair yapılan yorumları da eleştirmiştir. İlgili sıfatları te’vil eden farklı yaklaşımları

²⁹⁹ Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 15/207; Zehebi (ö. 748/1348), *Tarihu l-İslam*, 9/641.

³⁰⁰ Kırbaçoğlu, *Ehl-i sünnet’in kurucu ataları*, 121; Çelebi, “Sıfat”, 37/102.

³⁰¹ Kırbaçoğlu’na göre Şehristani’nin birinci gurupta kest ettiği, Mukâtil b. Süleyman ve benzerlerinden oluşan grup olmalıdır. Bkz. Kırbaçoğlu, *Ehl-i sünnet’in kurucu ataları*, 125.

³⁰² Sad Sûresi 38/75

³⁰³ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, 99; Mustafa Öztürk, “Selefilik ve Te’vil Üzerine”, *Marife* 9/3 (31 Aralık 2009), 87.

³⁰⁴ Kırbaçoğlu, *Ehl-i sünnet’in kurucu ataları*, 130.

ayetlerin inkârı olarak değerlendirmiştir. Ashabu'l-Hadis, Cehmiyye'ye yönelik yazdığı reddiye türü eserlerde "istiva" kavramı üzerinde durarak hareket ifade eden diğer sıfatlarla ilişkilendirerek ele almıştır. Dârimî *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde Allah'ın her yerde olduğunu dolayısıyla bir mekanla sınırlandırılmayacağını iddia eden görüşe karşı "arşa iman" başlığı altında Allah'ı mekânla vasıflandırmış ve konuyla ilgili ayet ve hadisleri sıralayarak Allah'ın arşa istiva ettiğini ispatlamaya çalışmıştır.³⁰⁵ Muhaliflerin bu konudaki görüşlerinde çelişkiye düştüklerini ve ayetleri dilleriyle ikrar edip iman ettiklerini iddia ettikleri halde "Allah her yerdedir, hiçbir yer ondan boş kalmaz" demeleri dolayısıyla iddialarını yalanladıklarını söylemektedir. Allah'ın hiçbir mekândan hâli olmadığını söyleyenlerin onu çirkin bir hale getirdiklerini ve bu iddialarına ne kitaptan ne hadisten ne de icmâdan bir delil sunamayacaklarını ifade etmektedir.³⁰⁶ Allah, duyusal alanda algılanabilen ve sınırı olan bir varlık olarak nitelenmiştir. Nitekim Allah'ın aracısız Hz. Musa ile konuşması, ahirette mü'minler tarafından görülecek olmasına ilişkin kabuller insanın duyularla idrak ettiği bir yaratıcı tasavvuruna sebep olmuştur.³⁰⁷

Berbahârî (ö. 329), Allah'la ilgili konuşmanın bid'at ve dalalet olduğunu, bu konuda Allah'ın Kur'an'da kendisini nitelendirdiğinin ve Peygamberinin ashabına izah ettiğinin dışında bir şey söylemenin uygun olmadığını ifade etmektedir.³⁰⁸ O, Allah'ın arşa istiva ettiğini, ilmiyle her yeri kuşattığını ve bu sıfatların keyfiyeti hakkında soru sorulamayacağını, bu soruları ancak Allah hakkında şüphe içinde olanların sorabileceğini iddia etmektedir.³⁰⁹

Cehm/Cehmiyye, Mu'tezile, Şîa, Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye, ilâhi sıfatlara ilişkin farklı fikirler ileri sürmüşlerse de lafzî bir yaklaşımla ilk bakışta Allah'ın yaratılmışlara benzediği izlenimi veren nasların aklın ve dil biliminin verileri

³⁰⁵ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 37-77.

³⁰⁶ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 47-48.

³⁰⁷ Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî (ö. 280/894), *Nakzü'l-İmam Ebi Said Osman b. Said Ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anid Fime 'Fterâ 'Alellâhi Mine't-Tevhid*, thk. Reşid b. Hasan el-Ma'i (Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 1/223.

³⁰⁸ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî İbn Ebü Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakatu'l-Hanabile* (Kahire: Matbaatü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, ts.), 2/19; Kırbaşoğlu, *Ehl-i sünnet'in kurucu ataları*, 121.

³⁰⁹ İbn Ebü Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakatu'l-Hanabile*, 2/19.

doğrultusunda te'vil³¹⁰ edilmesi gerektiği konusunda fikir birliği içerisinde olmuşlardır.³¹¹ Allah'ı yaratılmışlara benzeten teşbih anlayışına karşı çıkıp sıfatlarda tenzih³¹² ve bunun sonucunda ortaya çıkan ta'til³¹³ görüşünün ilk temsilcilerinin Ca'd b. Dirhem ve onun öğrencisi Cehm b. Safvân olduğu söylenmektedir.³¹⁴ Cehm'in sıfatların nefyi düşüncesiyle ilişkilendirilmesi sonraki dönemlerde Mu'tezile mezhebine Cehmiyye yakıştırmasının yapılmasının bir uzantısıdır. Zira bu husus İbn Teymiyye'nin Mu'tezile'yi "dönek Cehmiyye" olarak nitelendirmesiyle karşımıza çıkmaktadır.³¹⁵

Sıfatların inkârı düşüncesi Ca'd b. Dirhem'le başlatılsa da görüşlerinin toplum için zararlı olduğu düşünüldüğünden siyasi kovuşturmaya maruz kalıp Şam'dan Kufe'ye sürgün edilmiş, burada Cehm b. Safvân'la karşılaşarak sıfatlar konusu başta olmak üzere birçok düşüncesini ona aşlamıştır.³¹⁶ Ca'd, aykırı düşüncelerinden dolayı siyasi otorite tarafından öldürülünce Cehm, onun düşüncelerine yenilerini ekleyerek Tirmiz'de yaymaya başlamıştır. Cehm'in düşünceleri daha sonra ismine izafe edilen "Cehmiyye" mezhebinin temelini oluşturmuştur. Zamanla Ca'd ikinci planda kalarak ileri sürdüğü görüşler Cehm'le özdeşleştirilmiş ve Cehm, tartışmaların

³¹⁰ Sözlükte "Asla dönüş, dönüp varmak, dönüp gelmek" anlamına gelen "evl" kökünden türeyen "te'vil" kelimesi "döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı manaya yormak, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak" demektir. Rağib el-İsfahanî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Prof. Dr. Abdalbaki Güneş - Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra yayınları, 2012), 109; Abdalbaki Deniz, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Te'vil* (İstanbul: İz yayıncılık, 2020), 52-60; Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/27.

³¹¹ Çelebi, "Sıfat", 37/102.

³¹² Tenzih: "Maddi olan ve olmayan her türlü kötü şeyden uzak olmak" anlamındaki nezahat kökünden tef'il kalıbında türemiş olup "kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak" demektir. Terim olarak "zat-ı ilâhiyenin kusur ve ayıplardan, yaratılmışlara özgü eksikliklerden uzak ve yüce olduğunu ifade etme" şeklinde tanımlanır. Cürcani (ö. 816/1413), *Ta'rifat*, 60; Bkz. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), "Arş", 339.

³¹³ Ta'til: "Boş olmak" anlamındaki atl(utul) kökünden tef'il kalıbında türeyen ta'il "boş ve hâli kabul etmek" anlamına gelir. Kelâm ve Mezhepler tarihinde kâinatın, madde özelliği taşımayan aşkın bir varlık tarafından yaratılıp idare idare edilmediği, tabiatın bundan hâli, boş ve uzak olduğu düşüncesine ta'til, böyle düşünenlere Muattıla, Dehriyye ve Melâhide denilmiştir. Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Mu'tezile kelâmcıları ve İslam filozoflarının Allah'ın bazı sıfatlarının ona nisbet etmeyişleri, "zât-ı ilâhiyyeyi sıfatlarından tecrit etme" anlamında ta'til olarak değerlendirilmiş ve böylelerinin muattıla'dan oldukları iddia edilmiştir. Bkz. Topaloğlu - Çelebi, "Arş", 330-331.

³¹⁴ Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut, 1974), 67.

³¹⁵ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 90.

³¹⁶ Muhammed, "Cehm b. Safvan ve Arauhû'l-Kelâmiyye", 6.

merkezine yerleştirilmiştir. Bu yüzdendir ki Ashabu'l-Hadis'in yönelttiği tenkitlerde Ca'd isminden daha çok Cehm ismi ve Cehmilik nitelemesi kullanılmıştır.³¹⁷

Cehm'e göre, Allah'ı, yaratılmış varlıkların nitelendirildiği sıfatlarla nitelemek onu yaratılmış varlıklara benzetmeyi yani teşbihi gerektirir. Nitekim Allah'ın kâdir, âlim, fâil ve yaratıcı olduğunu kabul ederken, kulların kudret, fiil ve yaratma ile nitelendirileceğini kabul etmemektedir.³¹⁸ O, Allah'ı şey, Mevcut, Hayy, Âlim, Murîd gibi başka varlıklara verilebilecek sıfatlarla tavsif etmeyi reddederken, onu, sadece ona mahsus olan Kâdir, Mûcid (Var eden), Fâil (Yapan), Hâlık (Yaratan), Muhyi (Hayat veren) ve Mumîd (Öldüren) gibi sıfatlarla vasıflandırmıştır.³¹⁹ Buhârî, sıfatları nefyetmenin Allah'ı göremeyen, işitemeyen, konuşamayan ve yaratamayan bir puta, sağır ve dilsizle benzetmek anlamına geldiğini dolayısıyla esas teşbihin bu olduğunu ifade etmektedir.³²⁰

İbn Kuteybe, Cehmiyye'yi kastederek sıfatlar konusunda bazı insanların Allah'tan teşbihi nefyetmek ve tevhit inancını ikâme etme çabasında olduklarını iddia ettiklerini ifade etmektedir. Zira onlar hilm, kudret, celâl ve afv sıfatlarını nefyederek Allah'ın halim olduğunu ama ona hilm, kadir olduğunu ama kudret, âlim olduğunu ama ilim sıfatının isnat edilemeyeceğini, bu sıfatların Allah'a mecazen isnat edildiğini söylediler.³²¹

Eş'arî, *el-İbane* adlı eserinde³²² Cehmiyye'nin, Allah'ın ilmîni, kudretini, hayatını, işitmesini ve görmesini inkâr ederek onun âlim, kadir, hay, sem' ve basir

³¹⁷ Kırbasoğlu, *Ehl-i sünnet'in kurucu ataları*, 108-109.

³¹⁸ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, 85.

³¹⁹ el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 156; İsferyânî (ö. 471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkatî'n-Nâciyeti ani'l-Firakî'l-Hâlıkîn*, 108.

³²⁰ Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 21.

³²¹ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 36-37.

³²² Eş'arî'nin Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'de diğer Makâlât yazarlarına göre kullandığı tarafsız üslubun el-İbane'de yerini taraflı, yargılayıcı ve sert bir üsluba bırakmış olması dikkat çekicidir. Eş'arî'nin bu eserinde konuları mantıklı bir düzen içerisinde ele almadığı görülmektedir. el-İbane'nin Eş'arî'ye aidiyetiyle ilgili bir şüphenin söz konusu olmadığı söylenmekle birlikte eserin tamamının ona ait olup olmadığı tartışmalıdır. Eserde Eş'arî'nin mezhebi bir tavır takınarak objektif davranmadığı ve hoşgörülü olmadığı, savunmacı bir tavırla muhaliflerini ilzam etmeye çalıştığı dikkat çekmektedir. Özellikle Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını ifade etmesi ve eserde hedef alınan Mu'tezile, Cehmiyye, Haruriyye, Rafiziyye ve Mürcie gibi fırkalara yönelttiği eleştirilerde selefîn önemli temsilcileri tarafından kullanılan bazı zayıf hadislerin haklılığını savunduğu görülmektedir. Eş'arî'nin bu eseri

olduğunu nefyettiklerini fakat bu konudaki görüşlerini de kılıç korkusundan açıkça ifade edemediklerini söyledikten sonra onların söylemlerinde inkâr manası bulunduğunu ifade etmektedir. Bu görüşleri de ehl-i zındıktan ve Muattıla'dan aldıklarını söylemektedir.³²³

Cehm'in düşüncesinin temelinde teşbihe düşmemek amacıyla Allah'ın birliğine hâlel getirmekten kaçınmak olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Allah'ın konuşmak, duymak ve ilim elde etmek, organlara sahip olmayı gerektirdiğinden bunları kabul etmek de yaratıcıyı yaratılan varlıklara benzetmek anlamına geldiğine göre o halde bu yaklaşımın ulaştığı sonuç bu sıfatları Allah'a nispet etmeyi reddetmektir. Bu tür bir yaklaşımın ulaştığı netice itibariyle yanlış olsa da hareket noktasının doğru olduğu düşünüldüğünde Cehm'in niyetinin inkâr etmek olmadığı söylenebilir.³²⁴

Cehm, sıfatları inkâr etme görüşünü Allah'ın zâtını sıfatlarından ayrı tutmak üzerine temellendirmiştir. Ona göre Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı tutulup ezeli kabul edilmesi Allah ile birlikte başka bir varlığın ezeli oluşunu kabul etmek anlamına gelir. Böyle bir yaklaşımda da Allah'ın birliği ilkesine aykırı olup küfürdür.³²⁵

Mu'tezile'nin, Cehm'in sıfatların nefyi ile ilgili görüşünden etkilendiği ve bu konudaki fikrî benimsediği hatta bu anlamda Cehm'e tâbi olduğu iddia edilmiştir.³²⁶ Mu'tezile öncüleri tarafından başlangıçta basit düzeyde ele alınan sıfatlar meselesi hicri üçüncü asırda en-Nezzâm (ö.231/845) ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.245/849) gibi öncü isimlerin felsefeyle ilgilenmeleri sonucunda ilahi sıfatların nefyi konusunda

Mu'tezile'den ayrılıp Bağdat'a geldikten hemen sonra ehl-i hadisin etkisinde kalarak kaleme aldığı ihtimali göz önünde bulundurulduğunda dönemin hâkim zihniyetinin alimlerin hangi konularda ve nasıl bir üslupla eser yazacakları üzerinde belirleyici olmuştur. Bu da bazı alimlerin dışlanma korkusundan ve bazı çevrelerin gönlünü almak için bir çabanın içerisine girdiklerini göstermektedir. Bkz. Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün, 2013), 39-41; Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 50-55; Emrullah Yüksel, "el-İbâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1999), 19/254-255.

³²³ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *El-İbane 'An Usûlü'd-Diyane* (Beyrut, Lübnan: Daru İbn Zeydun, ts.), 41-42.

³²⁴ Doğan, "İlk Fikir Hareketleri Üzerine", 168.

³²⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 2/52, 54.

³²⁶ Kasımi (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 21.

takındıkları tavrın sertleştiği görülmektedir.³²⁷ Bu da Ashâbu'l-Hadis'in buna reaksiyon göstermesine ve iki grubun birbirini itham etmelerine sebep olmuştur. Mu'tezile'nin maruz kaldığı ithamlardan biri de Cehmiyye adlandırmasıdır.³²⁸ Mu'tezile'nin Cehmiyye isimlendirmesiyle itham edilmesinde Cehm b. Safvân ile Mu'tezili kelâmcılarının metot ve görüşlerde aynı yolu izlemeleri etkili olmuştur.³²⁹

Cehmi nitelemesiyle sadece muayyen bir hareket değil aynı zamanda ehl-i sünnet dışı kabul edilen bütün fırkalar kastedilmiştir. Çünkü Cehm b. Safvân, te'vil metodunu ortaya atarak bütün bid'at oluşumların başlatıcısı kabul edilmiştir.³³⁰ Buradan anlaşılıyor ki fırkalara yapılan ithamlarda Cehmiyye adının kullanılması bu ismin toplumda kötü bilindiğini ve zihinlerde muhatabın kötüyle irtibatlandırılmasının sağlanmaya ve böylece toplum nezdinde itibarının düşürülmeye çalışıldığı görülmektedir.³³¹

1.1. Şey'

Cehm b. Safvân, Allah'a 'şey' demeyi uygun bulmaz. Çünkü o, 'şey' kavramını sonradan var olan 'mevcut' varlık anlamında değerlendirir. Buna göre Allah'a 'şey' demek Allah'ın, sonradan meydana gelen varlıklar kategorisinde olması anlamına gelmektedir. Bu da aşkın olan yaratıcının yaratıcılığına hanel getirmek demektir. Diğer taraftan Müşebbihe hiç çekinmeden Allah için 'O şeydir' ve bunun anlamı 'O cisimdir' diyerek Allah'ı cisimleştirmiştir.³³²

Cehm b. Safvân'ın sıfatları nefyetmesinin temel sebebi "zât" ile "sıfat" arasındaki ayrım ile ilişkin yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Bu ayrımı yapan ilk kişinin Cehm olduğu ifade edilmektedir.³³³ Genel kabulün aksine³³⁴ Allah'ın sadece

³²⁷ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/40-41, 44.

³²⁸ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri* (Ankara, 1967), 57-59.

³²⁹ Ahmed Mahmud Subhi, *fi İlmi'l-Kelâm, Dirase Felsefiyye li Ârai'l-Fıraki'l-İslamiyye fi Usuli'd-Din* (Beyrut, 1405), 1/173.

³³⁰ Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 59.

³³¹ Benzer ithamları Mu'tezile de Ashâbu'l-Hadise yönelmiştir. Bkz. Işık, *Mu'tezile*, 57-59.

³³² Bkz. Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 518.

³³³ Sıbt İbnü'l-Cevzi (ö. 654/1256), *Mir'âtü'z-Zamân*, 11/365.

³³⁴ Eş'arî, ehlü's-Salât'ın çoğunun, Allah'ın "şey" olduğunu fakat eşya gibi bir şey olmadığını söylediklerini aktarmaktadır. Bkz. Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 518.

“zat” olduğunu söyleyerek ona şey denilemeyeceğini çünkü “şey” demek Allah’ı eşyaya benzetmek anlamına geldiğini ifade etmektedir.³³⁵ “Şey” kelimesi doğası gereği “benzeme” özelliğini barındırır ve Allah’a “şey” demek ona bir benzerlik atfetmek demektir. O halde “Allah, diğer şeylere benzer veya benzemez olma özelliğine müştereken sahip olan bütün şeyler düzleminin dışında” olduğundan ona “şey” denemez.³³⁶ Cehm, bu ifade biçimiyle Allah’ın sıfatlarını te’vil etmekten kaçınan ve bunun sonucunda Allah’ı cisimler için kullanılan “şey” kategorisinde değerlendiren yaklaşıma karşı çıkmaktadır. Allah’a şey demek onu mahlukata benzetme sonucunu doğuracağından bu durumda Allah’ı mahlukata benzetmekten kaçınmanın yolu teşbih ifade eden tabirleri te’vil etmek yoluyla soyut manalara hamletmekten geçer.³³⁷ Dolayısıyla Cehm’in amacının sıfatları inkâr etmek olmadığı tam aksine Allah tasavvurunun bir neticesi olarak Allah’ı yaratılmış varlıklara benzetmekten çekindiği söylenebilir.³³⁸ Tritton, Cehm’in bu tutumunu, Allah’ı, insana ve tabiata karşı savunmak olarak değerlendirir.³³⁹

Cehm, Allah dışındaki mevcudatı ‘şey’ kategorisinde değerlendirdiğinden hareketin de cisim olduğunu söylemiştir. Çünkü cisimden başka olan sadece Allah’tır. Dolayısıyla hareketin de cisim olması zorunludur.³⁴⁰ Cehm’in ulûhiyet tasavvurunda cisim olan veya cisimlerle benzerlik taşıyan bir Tanrı düşünmek muhaldir.³⁴¹ Nitekim mevcut olan ve gözlerle müşahede edilebilen her şey cisimdir. Cisimlerin bizatihi kendisi değişkenlik vasfını taşıdığından hudûstur. Oysa Allah böyle bir vasfı taşımadığından onun hakkında cismaniyetten bahsedilemez. Bunun için şey’iyyet ve sonradan var olma anlamında mevcudiyet de Allah için kullanılamaz. Nitekim muhdesâtın tamamı için “şey” kelimesi kullanıldığından Allah için “şey” dendiğinde

³³⁵ Eş’arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 518; el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 156; en-Neşşâr, *İslam’da felsefi düşüncenin doğuşu*, 2/100; Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, 85.

³³⁶ Schöck, “Cehm b. Safvân ve Cehmiyye”, 103.

³³⁷ Kasımî (ö. 1914), *Tarihü’l-Cehmiyye*, 19.

³³⁸ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-Nihal*, 85; Ayşe Turhan, “Mu’tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm b. Safvân’ın Belirleyiciliği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Şubat 2018), 94; en-Neşşâr, *İslam’da felsefi düşüncenin doğuşu*, 2/101.

³³⁹ Tritton, *İslam Kelâmı*, 93.

³⁴⁰ Eş’arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 346.

³⁴¹ İlyas Çelebi, “İlk Kelâm Tartışmaları ve İnanç Grupları”, *Kelâm: El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 55.

muhdesât ile zât-ı ilâhî arasında ortak bir kelime kullanılmış ve teşbihe düşülmüş oluruz.³⁴²

Allah'ın “şey” olup olmadığı hususunda Şehristani, Eş'arî ve Bağdadi'nin Cehm'e atfettiği görüşten farklı olarak Cehmiyye'nin sekiz firkadan oluştuğunu ifade eden Malati'ye göre, Cehmiyye Allah'a hiçbir sıfat isnat etmez ve ulûhiyet sıfatlarını gerektiren hiçbir sıfatla onu nitelendirmezler. Cehmiyye'ye göre Allah, eşyâ gibi olmayan bir “şey”dir. Allah için bilgi, vehmetme, nûr, duyma, görme ve kelâm gibi sıfatlar düşünülemez.³⁴³ Malati, Cehmiyye'ye atfettiği bu düşüncelerden sonra Cehmî düşünceleri Horasan'da Sümeniyye'den alan kişinin Cehm b. Safvân olduğunu aktarır.³⁴⁴

Richard Frank, Cehm'in “sisteminin, kendisini yapı ve içerik açısından açık ve belirsizliğe mahal vermeyecek biçimde Neoplatoncu olarak ortaya koyduğunu” iddia eder ve bu iddiasını Cehm'in görüşleri ile Plotinus'un Enneadları arasındaki benzerliğe, özellikle de Cehm'in Allah ile “şeyler” arasında yaptığı ayrıma dayandırır. Schöck, Cehm'in cismani ile gayri cismani olan, fail ile münfail olan arasındaki ilişki konusunda Platoncular, Meşşailer, Stoacılar ve Epikürcüler arasında meydana gelen antik ve geç-antik dönem tartışmalarından istifade ettiğini reddetmenin mümkün olmadığını söylemektedir.³⁴⁵

1.2. ‘Arş ve İstiva

‘Arş kelimesi, “yükseklik, gölgelik, çardak, yüksek yer ve yüksek şey” anlamına gelir. Buna bağlı olarak “tavan, ev, çadır, ayağın parmaklara doğru uzanan tümsek kısmı” gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Mecazi olarak “hükümrancılık, şan, şeref ve taht anlamlarına da gelir. Kur'an'da Allah'a ve insanlara da nispet edilen arş kelimesi insanlara nispet edildiğinde insanların üzerinde oturdukları taht anlamı

³⁴² Melek Büşra Tokatlıoğlu, *Erken Dönem Kelâmında Teşbih ve Tenzih Doktrinleri: Müşebbihe ve Cehmiyye Örneği* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 102.

³⁴³ Malati (ö. 377/987), *et-Tenbih*, 96. İbn Teymiyye de Cehm'in, Allah'a “şey” dediğini ama eşya gibi bir “şey” olmadığını iddia ettiğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*, 3/75.

³⁴⁴ Malati (ö. 377/987), *et-Tenbih*, 99.

³⁴⁵ Schöck, “Cehm b. Safvân ve Cehmiyye”, 97.

kastedilirken “Rabbül’l-arş” ve “zü’l-arş” terkiplerindeki gibi Allah’a nispet edildiğinde haberî sıfatlardan kabul edilir.³⁴⁶

Hadislerde Allah’a, Cebrail’e ve şeytana ait olmak üzere üç ayrı arştan söz edilir. Cebrail’in ve şeytanın arşı hakkında fazla bilgi verilmemekle birlikte Peygamber’in, Cebrail’i, gökle yer arasında bir arş üzerinde otururken gördüğü zikredilir. Şeytanın arşı da Allah’ın arşı gibi su üzerinde olduğu ve çevresinin yılanlarla sarıldığı, insanları dalalete sürüklemek için yardımcılarını buradan emir verdiği bildirilir.³⁴⁷

İstivâ ise “doğru ve düzgün olmak” anlamındaki “svy” kökünden türemiş olup “mutedil, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, oturup yerleşmek; yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak, tahtta oturmak” gibi anlamlara gelmektedir. Mücessime, Müşebbihe ve bazı Selef alimlerine göre istiva, Allah’ın arşa oturması anlamına gelirken İmam Malik ve diğer bazı Selef ile Kelâm alimlerine göre de insanlarca keyfiyeti bilinemeyen bir sıfattır.³⁴⁸

İstivânın Allah’ın zâtî ya da fiili sıfatı oluşuna dair tartışmalar hicri ikinci asra kadar giden erken bir devirde ortaya çıkmıştır. Kelâm ilmînin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân’ın, Allah’ı zatıyla belli bir mekânla ilişkilendirmesini redderek madde üstü kabul edip duyularla algılanması mümkün olmayan bir varlık olarak tasavvur etmelerinden dolayı tenzihi prensibin tam karşısında duran Mukâtil b. Süleyman’ın istiva kavramına teşbih ve tecsimi andıran anlamlar yüklemesi konuya ilişkin farklı görüşlerin tezahür etmesine sebep olmuştur.³⁴⁹

Bir yerde ya da yönde bulunmak gibi mahlukatta bulunan özelliklerin Allah’a nispet edilmesi, teşbihi andırdığı gerekçesiyle Allah’ın arşa istiva etmesini “mutlak hakimiyet” şeklinde mecazi anlamda anlaşılması gerektiğini ileri süren ilk kişilerin

³⁴⁶ Topaloğlu - Çelebi, “Arş”, 35; Yusuf Şevki Yavuz, “Arş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/406.

³⁴⁷ Yavuz, “Arş”, 3/407.

³⁴⁸ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), “İstivâ”, 183.

³⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/402.

Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân olduğu görülmektedir.³⁵⁰ Onlara göre arş bir mekandır ve mekânda ancak cisim ile kaim olan bir şey bulunurdu. Allah ise cisim değildir. O, cisim olmadığına göre onun bir mekânda olması ve bir mekanla ilişkilendirilmesi de mümkün değildir.³⁵¹

Kur'an'daki müteşabihlerden olan arş ve arşa istiva meselesi Ashabu'l-Hadis'in en çok üzerinde durduğu konulardandır. Nitekim arşa istiva Allah'ın nasıl tasavvur edildiğiyle bağlantılı bir konudur. Ashabu'l-Hadis'in konuya yaklaşımı somut Allah tasavvurunun bir neticesi olarak Allah'ın mekanla ilişkisini somutlaştıran ama izahı zor noktalarda mahiyeti bilinemez prensibini devreye sokarak susmayı tercih eden bir tutum sergilediği görülmektedir. Tenzih prensibinin bir sonucu olarak Allah'ın mekanla ilişkilendirilmesinin teşbih andırdığı gerekçesiyle arşa istivayı reddeden Cehm ve ona nispet edilen Cehmiyye ise Ashabu'l-Hadis'in tekfir silahının hedefi olmaktan kurtulamamıştır.³⁵²

Ashabu'l-Hadis'e göre arş, diğer mahlukat yaratılmadan önce var olan ve yedi kat göğün üzerinde bulunan, mahlukattan ayrı bir şekilde,³⁵³ melekler tarafından taşınan,³⁵⁴ su üzerinde bulunan,³⁵⁵ bir nevi tahttır ve Allah bu taht üzerine oturmuştur. Hatta öyle ki arş, binicisinden dolayı eyerin gıcırdadığı gibi gıcırdar.³⁵⁶ Ashabu'l-Hadis'in arşa bakış açısı esasında Allah'ın tasavvur edilme biçimiyle doğrudan bağlantılıdır. Nitekim onların arşa istivayı kabul etmeyenlere yönelttikleri eleştirilerde

³⁵⁰ Yavuz, "İstivâ", 23/403.

³⁵¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 126.

³⁵² Cehmiyye'nin de Allah'ın arşa istiva ettiğini söyleyenleri tekfir ettiği ifade edilmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İctimâ 'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Ğazvi'l-Mu'aṭṭıla ve'l-Cehmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed en-Neşirî (Mekke-i Mükerrreme: Darû Âlemi'l-Fevâid, 1431), 272.

³⁵³ Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebu Asım eş-Şevami el-Eseri (Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1431), 39; Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), *Kitabü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtani (Ed Dammam: Daru İbn Kayyim, 1986), 1/173-174, 2/473.

³⁵⁴ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 39; Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî (ö. 280/894), Nakzü'l-İmam Ebi Said Osman B. Said Ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anid Fime 'Fterâ 'Alellâhi Mine't-Tevhid, thk. Reşid b. Hasan el-Ma'i (Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 1/341.

³⁵⁵ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 39,42-43.; ed-Dârimî (ö. 280/894), Nakzü'l-İmam Ebi Said Osman B. Said Ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anid Fime 'Fterâ 'Alellâhi Mine't-Tevhid, 1/478.

³⁵⁶ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 54.

de bu açık bir şekilde görülmektedir. Ashabu'l-Hadis'e göre arşa istivayı inkâr etmek Allah'ın varlığını inkâr etmek anlamına gelmektedir. Hatta Allah'ın gökte mi yoksa yerde mi olduğunu bilmediğini söyleyenin kâfir olduğu ifade edilmiştir.³⁵⁷ Cehmiyye'nin arş konusundaki görüşlerini ilk zamanlarda sünnetin üstün olmasından dolayı açıkça söyleyemediği ama daha sonraki süreçte onların bir kısmının konu hakkında açıkça görüşlerini dile getirdiği iddia edilmiştir.³⁵⁸ Arş konusunda Cehm'in görüşünü benimseyen bir kişinin Rey kadısı Hişam b. Abdullah tarafından imtihana tabi tutulduğu ve bu kişiye “Allah'ın arşının üzerinde ve yarattıklarından ayrı olduğuna şehadet ediyor musun?” sorusunun sorulduğu ve bu kişinin, Allah'ın, arşının üzerinde olduğuna şehadet ettiği ama yarattıklarından ayrı olduğunu söylemediği için Hişam tarafından hapse atıldığı ve tövbe etmediğine hükmedildiği kaydedilmiştir.³⁵⁹

Rivayete göre arşa istiva konusunda ehl-i bid'attan biri Malik b. Enes (ö. 179)'e Allah'ın istivasının nasıl olduğunu sorması üzerine Malik, son derece öfkelenmiş ve daha sonra sapık olduğundan şüphelendiği için bu kişiyi yanından uzaklaştırmasını istemiş ve adama şu cevabı vermiştir: “İstivanın mahiyeti akılla kavranamaz; Allah'ın istiva ettiği bilinmeyen bir şey değildir, buna iman etmek vaciptir, keyfiyeti hakkında soru sormak bid'attır. Ben senin bir sapık olduğundan şüpheleniyorum.”³⁶⁰ Arşa istiva konusunda bilgi veren Eş'arî, Ashabu'l-Hadis'in, Allah'ın arş üzerinde olduğuna inandığına işaret ederek bu konuda, Allah'ın Kur'an'da belirttiğinin dışında hiçbir şey söylemediklerini ve istivayı “bi-lâ keyf” kabul ettiklerini vurgulamaktadır.³⁶¹ Allah'ın arş üzerinde olduğunu kabul eden ve bunun bi-la keyf olduğunu söyleyen Ashabu'l-Hadis arasında Rabî'atu'r-Re'y (ö. 136), Süfyân es-Sevrî (ö.161), İbnu'l-Mâcişûn (ö. 164), Malik b. Enes (ö. 179), Abdullah İbn Mübâberk (ö. 181) ve eş-Şâfiî (ö. 204) gibi isimler zikredilmektedir.³⁶²

³⁵⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İctimâ'u'l-Cüyûş*, 198.

³⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İctimâ'u'l-Cüyûş*, 193.

³⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İctimâ'u'l-Cüyûş*, 200.

³⁶⁰ ed-Dârimî (ö. 280/894), er-Reddü ale'l-Cehmiyye, 69; M. Hayri Kırbaçoğlu, Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları: Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi (Ankara: Otto, 2011), 244.

³⁶¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 290.

³⁶² Kırbaçoğlu, Ehl-i sünnet'in kurucu ataları, 241.

Cehm/Cehmiyye, tenzih düşüncesinin bir sonucu olarak Allah'a mekân izafe etmekten imtina etmiştir. Nitekim Cehmiyye'nin Allah tasavvuru insan algısı tarafından ihata edilebilen bir varlık değildir. ona sınır biçilemediğine göre herhangi bir mekânda olduğunu kabul etmek de ona bir sınır tayin etmektir. Sınır da ancak yaratılmış varlıklarda olabilecek bir şeydir. Dolayısıyla Allah, arşın üzerinde olduğu gibi aynı zamanda yerin yedinci tabakasındadır. Allah'ın bulunmadığı bir mekân olamaz, onun bir yerde olup başka bir yerde olmaması söz konusu olamaz. Bu konudaki düşüncesini “*O göklerde de yerlerde de Allah'tır*”³⁶³ ayetiyle temellendirmiştir.³⁶⁴

Ahmet b. Hanbel'e göre söz konusu ayet, Allah'ın zatıyla her yerde olmasıyla ilgili değil, aksine onun yerdekilerin de göktekilerin de ilahı olduğudur. Allah, arşın üzerinde olmakla birlikte zatıyla değil ilmiyle arşın aşağısını kuşatmıştır. Zira “*Allah, yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Ferman bunlar arasından inip durmaktadır ki, böylece Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz*”³⁶⁵ ayetinde Allah'ın ilmiyle her şeyi kuşattığı ve ilminin her yere ulaştığı vurgulanmaktadır. Nasıl ki insan, şeffaf camdan yapılmış bir maddeyle dolu bir bardağın içinde olmadığı halde her tarafını görüyorsa ya da bir insan, sahibi olduğu evin kapısını kapatıp dışarı çıktıktan sonra o evde kaç oda bulunduğunu ve bu odaların genişliğinin ne kadar olduğunu biliyorsa Allah da yarattıklarının içinde olmadığı halde ilmiyle hepsini ihata etmektedir.³⁶⁶

Cehmiyye'nin, Allah'ın her yerde olduğuna delil olarak sunduğu “*Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur.*”³⁶⁷ ayetine Ahmed b. Hanbel, ayetin tamamını zikretmeden parçacı bir yaklaşımla ayeti kırdıklarını ve böylece ayetin anlamını çarpıttıklarını ileri sürmektedir. Halbuki ayetin tamamına bakıldığında ayet

³⁶³ El-En'am 6/3

³⁶⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika fîmâ Şekket fihi Min Müteşâbihi'l-Kur'an ve Te'evvelethü 'alâ Gayri Te'vilih*, thk. Sabri Selamet Şahin (Rıyad, 2003), 142.

³⁶⁵ Talak 65/12

³⁶⁶ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 149.

³⁶⁷ Mücadele 58/7

Allah'ın ilmiyle başlayıp yine onun ilmiyle bitmektedir. Dolayısıyla bu iddiaları da temelsiz olmaktadır.³⁶⁸

Ahmed b. Hanbel, Allah'ın her yerde olduğu fikrine Müslümanların, Allah'ın bulunmadığı çok yer bildiklerini söyleyerek Allah'ın iç organlarda, bağırsaklarda, domuzların bağırsaklarında, işkembeler, pislik yerleri gibi mekanları örnek vererek Allah'ın bu mekanların hiçbirinde bulunmadığını ileri sürüp onun her yerde bulunduğu düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu düşüncenin yanlışlığını *“Rahman arşa istiva etti”*³⁶⁹, *Rabbiniz o Allah'tır ki, gökleri, yeri ve ikisinin arasındakilerini altı günde yaratan ve sonra da arşa istiva edendir*³⁷⁰ gibi ayetleri delil getirerek Allah'ın arş üzerinde olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.³⁷¹ Allah'ın, Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi yerin yedinci tabakasında olmasının mümkün olmadığını ahiretle ilgili *“Şüphesiz ki, münafıklar ateşin en aşağı tabakasındadırlar. Ve elbette onlar için yardımcı da bulamazsın.”*³⁷² ayetini delil getirerek aşağıda olmanın kınama anlamı taşıdığını bunun da Allah için düşünülmemeyeceğini ileri sürmektedir.³⁷³

Ahmed b. Hanbel, Allah'ın her yerde olduğunu iddia eden Cehmiyye'ye *“Hiçbir şey yok iken Allah var değil miydi?”* şeklinde bir soru sorulduğunda evet diyeceklerini, bu durumda onlara *“Allah, mahlukatı yaratırken, onları kendi içinde mi yarattı, yoksa kendi dışında mı?”* sorusu sorulduğu takdirde verilecek cevaplardan üç görüşün meydana geleceğini, bu görüşlerden birinci ve ikincisi olan *“Allah, mahlukatı kendi içinde yarattı”*, *“Onları kendi dışında yaratıp sonra kendisi onların içine girdi”* denilirse küfre sapılmış olunur, üçüncüsü olan *“Allah, mahlukatı kendisinin dışında yarattı ama onların içine girmedi”* cevabının verilmesi halinde diğer görüşlerden dönülmüş olacağı ve bu görüşün de ehl-i sünnetin görüşü olduğunu vurgulamaktadır.³⁷⁴

³⁶⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 154; Ayrıca bkz. ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 48.

³⁶⁹ Taha 20/5

³⁷⁰ Yunus 10/3

³⁷¹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 144.

³⁷² Nisa 4/145

³⁷³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 147.

³⁷⁴ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 155-156.

Cehmiyye, Allah'ın arşta olduğunu kabul etmediği için Yahudi ve Hıristiyanlardan daha zararlı kabul edilmiştir. Çünkü Yahudi ve Hıristiyanlar, Allah'ın, arşın üzerinde olduğu hususunda fikir birliğinde olmalarına rağmen Cehmiyye, arşın üzerinde bir şeyin olmadığını iddia etmiştir.³⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye göre Cehmiyye Firavun'dan daha anlayışsız ve sapıktır. Çünkü Firavun bile Allah'ın, göklerin üzerinde olduğunu biliyor iken Cehmiyye onun zatiyla kendilerinin yukarısında bulunduğunu bilmiyor.³⁷⁶ Bundan dolayı Cehmiyye, zındıklıkla da itham edilmiştir.³⁷⁷ Allah'ın arşa istivasını kabul etmemek Ashabu'l-Hadis tarafından Allah'ı inkâr etmek olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Buhârî'nin naklettiğine göre Ali b. el-Medîni, Cehm b. Safvân'la konuştuğunu ama onun semâda bir ilâhın olduğunu isbât etmediğini söylemiştir.³⁷⁸

Dârimî, *er-Red alel Cehmiyye* adlı eserinde, arşa iman başlığında konunun tartışılmayacak kadar açık ve net olduğunu, hatta öyle ki kadınların ve çocukların bile bunu bildiğini ve buna iman ettiğini,³⁷⁹ önceki ümmetlerin bu konuda herhangi bir ihtilafa düşmediklerini,³⁸⁰ fakat inkârcıların bu konudaki tutumlarından dolayı konuyla ilgili delil getirmekle meşgul edildiklerini ifade ederek onları Allah'a şikâyet etmekte ardından inkârcıların bu konudaki görüşlerinin yanlış olduğunu ispatlamak için ayetleri ve rivayetleri sıralamaktadır.³⁸¹ Cehmiyye'nin, Allah'ın her yerde oluşunu ileri sürmesinin temelinde Allah'ın bir mekanla ilişkilendirilmesinin onu sınırlandıracağını düşünmesinden ve bunun Allah için mümkün olmadığını kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat Dârimî, Allah için "hadd"ın söz konusu olduğunu açıkça kabul ederek bu anlayışa karşı çıkmaktadır. Bu düşüncesine, meleklerin arşın etrafını sardığını ifade eden ayetleri delil getirmektedir.³⁸²

³⁷⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhari (ö. 256/870), *Halku ef'ali'l-İbad ve'r-Reddü ale'l-Cehmiyye ve Ashabu't-Ta'til*, thk. Abdurrahman Umeyre (Riyad: Daru'l-Maarif, ts.), 31.

³⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İctimâ'u'l-Cüyûş*, 272.

³⁷⁷ el-Buhari (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 30.

³⁷⁸ el-Buhari (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 32.

³⁷⁹ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 45.

³⁸⁰ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 39, 67.

³⁸¹ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 39.

³⁸² Kırbaşoğlu, Ehl-i sünnet'in kurucu ataları, 245.

Ceymiyye ile Ashabu'l-Hadis arasındaki en temel ayrımlardan biri arş kavramını algılama ve yorumlama tarzlarının birbirinden farklı olmasıyla ilgilidir. Cehmiyye, arşı gökler, yer ve bütün yaratıklar olarak yorumladığından Allah'ın arşa istiva etmesini de onun her yerde olduğu anlamına geldiğini iddia ederken, Ashabu'l-Hadis ise arşı göklerin üzerinde bir mekân olarak algılayıp yorumladığından Allah'ın her yerde oluşunu reddetmekte fakat ilmiyle her yeri kuşattığını kabul etmektedir.³⁸³

Dârimî, Cehmiyye'yi³⁸⁴ arşa istiva konusunda münafıklıkla itham etmektedir.³⁸⁵ O, Cehmiyye'den birine Maide sûresinin 41. ve Bakara sûresinin 14. ayetini okuduktan sonra *“Allah'ın; yedinci göğün yukarısında olduğuyla bilinen ve bununla nitelenen, kendisini meleklerin taşıdığı bir arşı olduğunu, Allah'ın da onun üzerinde, yaratıklarından ayrı olduğunu ikrar ediyor musunuz?”* sorusunu sorduğunu fakat muhatabının çekimser davrandığını ve tereddüt edip açık cevap veremediğini söyler.³⁸⁶

Cehmiyye'nin, *“istiva”*yı *“istevla”* şeklinde yorumlayıp³⁸⁷ Allah'ın hükmetmesi, hükümran olması ve üstünlük sağlaması anlamına geldiği iddiasına Dârimî, şu sözlerle itiraz etmektedir: *“Allah'ın hükümran olmadığı ve üstün gelmediği bir yer mi var ki istiva hususunda arşı diğer yerlerden ayrı tutsun ve bunu kitabının birçok yerinde tekrar etsin? O halde arşı ayrı zikretmesinin ne anlamı var?”* Dârimî'ye göre, ileri sürdükleri delilin batıl ve imkânsız olduğu hususunda onlar da şüphe etmemekte fakat bu şekilde davranarak insanların kafasını karıştırmaktalar.³⁸⁸

Dârimî, Allah'ın arşa istivasının anlamının Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi zatıyla her yerde oluşuna, insanların dua ederken ve istekte bulunurken ellerini semaya kaldırmalarını, ayrıca kulların secdeye *“Rabbiye'l-esfel”* yerine *“sübhâne Rabbiye'l-*

³⁸³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 142-154; el-Buhari (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 32; ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 39-40.

³⁸⁴ Dârimî burada Cehmiyye ismini kullanmayıp onlardan bir topluluk ve bu topluluktan bir şahıs diyerek muhatabına cevap veriyor. Bkz. ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 39.

³⁸⁵ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 40.

³⁸⁶ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 39-40.

³⁸⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilaf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. (Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 50; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet-Eş'arî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 60.

³⁸⁸ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 47.

A'la" demelerini de delil getirerek Allah'ın, arşın üzerinde olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.³⁸⁹ Allah'ın, arşının üzerinde olduğunu bilmeyen kişi ibadet ettiği ilahını bilmiyor diyen Dârimî, İbn Mübarek'e "*Rabbimizi nasıl bileceğiz?*" sorusunun sorulması üzerine "*Yedinci semânın yukarısında, arşın üzerinde ve yarattıklarından ayrı olduğuyla*" şeklinde verdiği cevabın, Resulullah'ın cariyeye sorduğu "*Allah nerede?*" sorusuna cariyenin "*Semada*" demesine karşılık "*onu azat et, zira o mümindir*" buyurmasıyla İbn Mübarek'in cevabının hak oluşuna delil olarak göstermektedir.³⁹⁰

Abdullah b. Mübarek (ö. 181), kendisine Allah'ın nasıl bilinmesi gerektiğine dair sorulan bir soruya, Allah'ın yedinci kat semada, arşının üzerinde ve yarattıklarından ayrı olduğu şeklinde cevap verdiği,³⁹¹ Cehmiyye'nin, Allah'ın her yerde olduğunu ileri sürmesine cevaben de kendisinin "O, O'dur." Ya da onu "had ile mi?" bileceğiz denildiğinde İbn Mübarek'in "başka ne ile olacak"³⁹² dediği kaydedilmektedir.³⁹³ Ya da Buhârî'nin *Halku'l-Ef'ali*'nde geçen şekliyle Cehmiyye'nin onun burada, yeryüzünde olduğunu söylemelerinin aksine bilakis istivâ etmiş olarak arş üzerinde olduğunu söylüyoruz şeklinde cevap verdiği ifade edilmiştir.³⁹⁴ Abdullah b. Mübarek'in bu konudaki sözleri Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda "Bizim nezdimizde de böyledir" cevabını vermiştir.³⁹⁵

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Ashabu'l-Hadis ile Cehmiyye'nin konuya yaklaşımı Allah'ın mekanla ilişkilendirilerek tahdit edilmesi probleminden kaynaklanmaktadır. Arş ve arşa istivâ meselesi sadece ilgili ayetlerin yorumlanmasından ibaret olmayıp Allah tasavvurlarının farklı olmasıyla doğrudan ilgilidir. Nitekim Cehmiyye'nin kabullerinin temelinde Allah'ın belli bir mekân ve

³⁸⁹ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 50.

³⁹⁰ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 53; İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İctimâ'u'l-Cüyûş*, 191.

³⁹¹ ed-Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 35; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *el-Esmâ ve's-Sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşdî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993), 2/335; İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İctimâ'u'l-Cüyûş*, 191.

³⁹² Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 94.

³⁹³ el-Beyhakî (ö. 458/1066), *el-Esmâ ve's-Sifât*, 2/335.

³⁹⁴ el-Buhari (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 31.

³⁹⁵ İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 7/113.

zamana nispet edilemeyeceği yatmaktadır.³⁹⁶ Ashabu'l-Hadis'e göre Cehmiyye, arşa istiva konusuna dair batıl inançlarında o kadar aşırıya gittiler ki hadlerini aştılar. Hatta rivayete göre Cehm b. Safvân, "Elimden gelse istivâ ayetini Kur'an'dan silerdim" demiştir. Cehm'in ve Cehmiyye'nin istivâ konusundaki tenzih prensibi Ashabu'l-Hadis tarafından Allah'ı inkâr etmek olarak algılanmış, Buhârî'ye göre bu inkârlarını açıkça dile getirmek için uygun ortam bulamadıklarından Allah'ın arşa istivâsını inkâr etmeyi bir paravan olarak kullanmışlardır.³⁹⁷

1.3. Nüzûl

"Yukarıdan aşağıya inmek" anlamında mastar, "iniş" anlamında da mastar ismi olan nüzul kelimesi hadislerde Allah'a nispet edilen ve hicri ikinci asırdan itibaren yorumlanmasında farklı tartışmaların meydana geldiği haberî sıfatlardan biridir.³⁹⁸ Kur'an'da nüzûl kavramı esmâ-i hüsnâdan bir isim ya da sıfat olarak Allah'a nispet edilmezken nüzûl ile benzer anlamlar içeren "ityân" ve "meci" Allah'a nispet edilir.³⁹⁹

Cehm b. Safvân'ın, Allah'ın zatıyla her yerde bulunduğunu ve onun duyularla algılanmayan bir varlık olduğunu iddia ederek görüşlerini ortaya koymasından sonra Ebû Hanîfe, Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. Mübarek gibi âlimlerin, Allah'ın yeryüzüne inmesini (nüzul) her hangi bir yorum yapmadan benimsemek gerektiğini ifade etmeleri, bazı Mu'tezile alimlerinin konuyla ilgili hadisleri inkâr etmeleri nüzûl meselesine ilişkin tartışmaların hicri ikinci yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıktığını göstermektedir.⁴⁰⁰

Arşla doğrudan bağlantılı olan ve Ashabu'l-Hadis'i Cehmiyye'den ayıran önemli konulardan biri Allah'ın yeryüzüne inmesi (nüzul) meselesidir.⁴⁰¹ Kur'an'ın bazı ayetlerine ve Peygamber'in hadislerine dayanarak Allah'ın, yedi kat göklerin

³⁹⁶ Halit Özkan, "Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı", *İslam Düşünce Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER, 2020), 165.

³⁹⁷ Özkan, "Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı", 166.

³⁹⁸ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), "Nüzûl", 273.

³⁹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/310.

⁴⁰⁰ Yavuz, "Nüzûl", 33/310.

⁴⁰¹ Özkan, "Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı", 166.

üstünde, arşının üzerinde istivâ ettiğini savunan Ashabu'l-Hadis, Allah'a mekân izafe ettiği için yine ayet ve hadislerden referansla onun bu mekândan bazı zamanlarda indiğini ileri sürmektedir. Allah'ın belli bir mekanla tahdit edilmesinin mümkün olmadığını savunan Cehmiyye ise bu iddiasının bir sonucu olarak Allah'ın yeryüzüne inmesini de reddetmektedir.

Cehmiyye'ye yönelik yazılan ve günümüze ulaşan en önemli reddiyelerden biri olan Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'l-Cehmiyye*'sinde ayrıntılı bir şekilde yer verilmezken Dârimî'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*'sinde ise konu uzunca ele alınmış ve Allah'ın kitabından “*Onlar ancak Allah'ın ve meleklerin kendilerine buluttan gölgelikler içinde gelmesini mi bekliyorlar?*” ve “*Rabbin ve melekler saf saf geldiği zaman...*” ayetleri zikredilerek bu konuyu inkâr edene karşı delillerin olduğu ifade edilmiş, ardından nüzûlün gerçekleştiğini ispatlayan çokça rivayet sıralanmıştır.⁴⁰² Fakat Dârimî, nüzûlü ispatlamaya çalışırken muhatabının sadece reddetmesinden bahsederken reddetme iddiasının içeriğini ve reddedenin gerekçelerini zikretmez. Eserinin birçok yerinde bu yöntemi takip eden Dârimî'nin bunu yapma gerekçesinin zındık ve kâfir olarak kabul ettiği Cehm ve Cehmiyye'nin görüşlerini ifade ederek görüşlerinin yayılmasından ve bu görüşlerden insanların etkilenerek imanlarında şüpheye düşmesinden duyduğu endişe olduğu anlaşılmaktadır.

Dârimî'nin, eserine aldığı rivayetlere göre Allah, her gecenin son üçte birlik kısmı,⁴⁰³ yarısı ya üçte ikisi geride kaldığı zaman,⁴⁰⁴ şaban ayının ortasına denk gelen gecede,⁴⁰⁵ arefe⁴⁰⁶ ve kıyamet günü⁴⁰⁷ gibi zaman dilimlerinde yeryüzüne iner. Peki Allah, belli zamanlarda yeryüzüne neden iner? Bu sorunun cevabı Dârimî'nin eserine

⁴⁰² Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 76.

⁴⁰³ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 76-79, 81.

⁴⁰⁴ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 77. Başka bir rivayette “Allah'ın, gecenin üç saatinde indiği ve indiği ilk saatte kendisinden kimsenin görmediği bir kitaba baktığı, ikinci saatte Adn cennetine indiği ve oranın onun hiçbir gözün görmediği ve hiç kimsenin uğramadığı yurdu olduğu, orada âdemoğlundan üç sınıf olan nebilerin, sıddıkların ve şehitlerin onunla birlikte bulunduğu, son saatte ise en yakın semaya Rûhu ve melekleri ile indiği için en yakın semanın sarsıldığı” şeklinde ayrıntılar geçmektedir. Bkz. Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 78.

⁴⁰⁵ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 82.

⁴⁰⁶ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 83.

⁴⁰⁷ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 84.

aldığı rivayetlere göre tövbelerin kabulü, günahların bağışlanması⁴⁰⁸ ve taleplerin karşılanması⁴⁰⁹ gibi sebeplerle gerçekleşir.

Nüzûl meselesi bağlamında bazı rivayetlerde Allah için kullanılan nitelermeler Ashabu'l-Hadis'in Allah tasavvurunu ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. “Allah, en yakın semaya indiğinde ellerini uzatarak fecir atana kadar ‘Benden isteyen bir kul yok mu, ona vereyim’”,⁴¹⁰ “Rabbimiz bize kıyamet günü, biz yüksek bir yerdeyken gelir de bize gülererek görünür”,⁴¹¹ “...Allah, güzelliği ve cemâli içinde iner. Beraberinde de dilediği kadar melek ve solunda da cehennem vardır.”⁴¹² Bu rivayetlerde teşbihi andıran ifadelerin varlığı dikkat çekici olsa da Ashabu'l-Hadis, izahı zor noktalarda her zaman keyfiyeti bilinemez⁴¹³ prensibini devreye sokarak teşbihten kurtulmaya çalışmıştır. Fakat bu tutum her ne kadar teşbihe düşmemeyi prensip edinse de Allah'ı tasavvur etme biçimi Cehmiyye'nin tenzihçi prensibinin karşısında konumlanan ve antropomorfist tanrı tasavvuruna sahip Müşebbihe çizgisine yakın durmaktadır. Bunun en açık göstergesi Müşebbihe'nin kurucusu olarak gösterilen Mukâtil b. Süleyman'a karşı, Cehmiyye'nin kurucusu olan Cehm b. Safvân karşısında takınıldığı kadar sert bir tavrın takınılmamış olmasıdır.

Dârimî, bu grup (muhtemelen Cehmiyye) dışında, nüzûl konusunda kimsenin ihtilafa düşmediğini söyledikten sonra nüzûlün nasıl gerçekleştiği hakkında aklın bu durumu algılayamayacağını ve insanın bundan sorumlu olmadığını, Allah'ın bir semadan diğerine inmesinin, ilk yarattığı zaman onun üzerinde olmasından daha garip olmadığını söyleyerek nüzûlü ispatlamaya çalışmaktadır.⁴¹⁴

⁴⁰⁸ Bir rivayette, Allah'a şirk koşan ve kin besleyen düşman dışında herkesin bağışlanacağını vurgulanmıştır. Bkz. Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 82.

⁴⁰⁹ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 76, 78-79.

⁴¹⁰ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 79.

⁴¹¹ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 84.

⁴¹² Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 86.

⁴¹³ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 90.

⁴¹⁴ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 91.

1.4. İlim

Cehm b. Safvân, Allah'ın ilmînin Allah'tan ayrı olduğunu dolayısıyla muhdes olduğunu ve kendisi tarafından ihdas edildiğini iddia etmiştir.⁴¹⁵ Bu fikirden hareketle Allah'ın ezeli olarak ilim sahibi olmadığını, eşyaya ilişkin bilgisini eşyayı yaratmadan önce yarattığını ve bunun sonucunda eşyayı var olmadan önce bilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Eş'arî, Cehm'in Allah'ın ilmînin muhdes olduğu konusunda muhalifleri tarafından susturulduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁶

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin/Cehm'in⁴¹⁷ Allah'ın ilmînin muhdes olduğuna dair görüşünü tenkit ederek Allah'ın bir şeyi yaratacağı ana kadar o şey hakkında bilmediğini iddia etmenin imanı inkâr etmek anlamına geldiğini söyler.⁴¹⁸ Dârimî de Ahmed b. Hanbel'le aynı düşüncüyü paylaşarak bu konuda muhataplarını, inkârcı olmakla itham etmiştir. Ona göre gelecekte meydana gelecek olan kıyamet ve yeniden diriliş olaylarıyla ilgili Allah'ın verdiği bilgiler henüz meydana gelmeyen olaylarla ilgilidir. Oysa Cehmiyye, Allah bir şey meydana gelmeden o olayla ilgili ezelden bilmez iddiasındaydılar. Allah'ın bu olaylar hakkında önceden bilgi vermiş olması, iddia ettikleri gibi Allah'ın ilmînin yaratılmayıp ezeli olduğunu göstermektedir. Cehmiyye'nin dediği gibi olsaydı kıyamet ve yeniden diriliş meydana gelmeden Allah'ın bilmemiş olması gerekirdi. Nitekim mahlûkâtın son bulmasından sonra bu olaylar yaşanacaktır. Dolayısıyla eğer Allah'ın ilmî yaratılmış olsaydı, O bu konularda çok öncesinden verilen bilgilere sahip olmamalıydı.⁴¹⁹ Dârimî, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşlerini açıkladıktan sonra bu sıfatlara aykırı bir tasavvurun varlığının Allah dışında bir varlığa ibadet etmek anlamına geldiğini ve bunun da küfür olduğunu belirtmektedir. Dârimî'nin bu ihtarlarının hedefinde, müşriklerin yolundan gitmekle itham ettiği Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân ve onların müntesipleri olarak

⁴¹⁵ Cehm'den başka Hişâm b. Hakem ve Zürâre b. A'yan gibi bazı Şîî âlimleri de ilâhî ilmînin hâdis olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109.

⁴¹⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn-İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Prof. Dr. Ömer Aydın - Prof. Dr. Mehmet (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 324.

⁴¹⁷ Ahmed b. Hanbel *er-Redd ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde muhatabına bazen doğrudan Cehm'in ismini zikrederek cevap verirken bazen de Cehmi ya da Cehmiyye şeklinde hitap etmektedir.

⁴¹⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 157.

⁴¹⁹ Dârimî (ö. 280/894), *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 111-112.

gördüğü gruplar bulunmaktadır. ⁴²⁰ Dârimî, Cehmiyye'yi tekfir etmesinin sebebinin onların, Allah'ın basar, sem', ilim ve kelâm sıfatlarını de reddetmeleri olduğunu ifade etmektedir. ⁴²¹

Dârimî, Cehmiyye'nin Allah'ın ilmîne ilişkin yaklaşımını zındıkların düşüncesiyle benzer olduğunu ve bunun da Allah'ın ayetlerini inkâr etmek anlamına geldiğini ifade eder. Bir şey meydana gelmeden Allah'ın o şeye ilişkin bilgisinin olmadığını iddia etmenin hesap gününü, yeniden dirilmeyi, sevâbı ve ikâbı inkâr etmekle aynı olduğunu söyler. Oysa Allah, kıyamet kopmadan önce âhiretle ilgili birçok durumdan haber vermektedir. ⁴²²

Dârimî'nin aktardığına göre onlar (Cehmiyye); “Allah'ın ilmî Allah'tır. O, her yerdedir ve kendisiyle bildiği bir ilmî yoktur. O, işitmez ve görmez. onun işitmesi, görmesi ve bilmesi tek bir şeydir. Cehmiyye'ye görme işitme ile görme aynı şeydir ve bilme de görmeden farklı bir şey değildir. Yani O, tamamiyle görme, işitme ve bilmedir.” iddiasında bulundular. ⁴²³

Dârimî, Allah'ın ilmîni inkâr eden Cehmiyye'nin iddialarını aktardıktan sonra kendi görüşünü açıklar. Allah'ın, mahlukatı yaratmadan önce bildiğini, yapacaklarını hep bildiğini ve bilmeye devam ettiğini, bunları bilmesiyle ilminde herhangi bir azalmanın ya da artmanın mümkün olmadığını ifade eder. ⁴²⁴ Allah'ın ilminin kadim olduğunu ayet ⁴²⁵ ve hadislerden örneklerle izah eden Dârimî bu örneklerin sayısının Kur'an'da çokça olduğunu ifade eder. Ardından şu topluluk (Cehmiyye) gelmeden önce ümmetin her zaman Allah'ın ilmînin kadim olduğu inancı

⁴²⁰ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 114.

⁴²¹ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 95.

⁴²² Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 120.

⁴²³ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 119-120.

⁴²⁴ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 121.

⁴²⁵ Dârimî'nin Allah'ın ilmînin kadim olduğuna dair delil olarak gösterdiği ayetler: Alak, 96/5; Bakara, 2/30-33, 235; Nisâ 4/17; Haşr, 59/10, 22; Talak, 65/12; En'am, 6/3, 38; Tâhâ, 20/7, 52; Ğâfir, 40/19; Ra'd, 13/43; Âli İmrân 3/61, 154; Casiye, 45/23; Sebe, 34/3; Müzzemmil, 73/20; Fetih, 48/29; A'raf, 7/156-157, 172, 187; Enbiyâ, 21/105; İsrâ, 17/4; Saffât, 37/171-173; Hûd, 11/48, 118-119; Cuma, 62/3; Enfâl, 8/22-23, 68; Yûnus, 10/96-97; Duhân, 44/15-16, 23-24; Cin, 72/26-28; Yâsîn, 36/10; Mûminûn, 23/63, 75; Lokman, 31/34; Müllk, 67/26; Kamer, 54/52-53; Zuhuf, 43/4; Tevbe, 9/36; Hadîd, 57/22; Fâtır, 35/11; Hacc, 22/70; Şûrâ, 42/7; Nahl, 16/125; Necm, 53/32; Bkz. Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 119-139.

üzere olduğunu söyler. Dârimî'ye göre Cehmiyye, Allah'tan ezeli ilmî nefyederek onu cehaletle tavsif ettiği gibi kelâmı, işitme ve görmeyi de inkâr ederek onu bir hiç konumuna yerleştirdiler.⁴²⁶

Dârimî, Allah'ın ilmî konusunda Cehmiyye ile Mu'tezile'nin aynı görüşte olduğunu ve kendi varlıklarını Allah'ın ilmîni inkâr etmek üzere devam ettirdiklerini ve bunun da sapıklık olduğunu belirtmektedir.⁴²⁷

İbn Hazm, Cehm'in cinayetlerinden birinin de Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarının hâdis olduğunu ve Allah'ın hiçbir şey bilmediğini, sonradan kendine ilim ihdas ettiğini ve bildiklerini ihdas ettiği bu sıfatla bildiğini iddia ettiğini söylemektedir.⁴²⁸ Yörükân, İbn Hazm'ın, Cehm'in böyle söylemediğini bildiği halde taassubundan dolayı Cehmiyye'yi, hatta Eş'arîleri bazı konularda kâfir saydığını ifade etmektedir. Yörükân'a göre Cehm, Allah sonradan kendine ilim ihdas etti ve bununla bildi, demez; Allah zatı ile bilir, der. Bunu İbn Hazm da itiraf eder fakat tarafgir davrandığından dolayı Cehm'in böyle söylediğini ifade ederek kendisiyle çelişir.⁴²⁹

2. Rü'yetullah

Rü'yetullah, ru'yet ve Allah kelimelerinden oluşan bir isim tamlaması olup "Allah'ın görülmesi" manasına gelmektedir. İslâm literatüründe ve özellikle kelâm ilmînde bir terim olarak "cennet ehlinin Allah'ı görmesi" şeklinde tanımlanır.⁴³⁰

Rü'yetullah meselesi, Allah'ın Müslümanların zihnî algılarına ilişkin tanrı tasavvurunun bir devamı olarak Allah'ın görülmesinin mümkün olup olmadığı konusunda gelişmiş tartışmalar ile bu tartışmalar üzerinden yapılan yorumlar sonucunda yaşanan kelâmî ayrışmaların boyutunu ifade etmektedir. Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesini de ifade eden bir kavram olmasına rağmen rü'yetullah konusu tarihte daha çok Allah'ın ahirette görülüp görülmemesine yönelik boyutuyla

⁴²⁶ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 123.

⁴²⁷ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 127.

⁴²⁸ İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Faslü fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, 4/155.

⁴²⁹ Bkz. Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 74.

⁴³⁰ Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35: 311-312; Hikmet Akdemir, "Taberi'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Haziran 2002): 7.

tartışılmıştır.⁴³¹ Konu, Allah'ın ahirette görülmesinin imkânı, görmeyi mümkün kılan unsurlar ve zat-ı ilahiye görmenin nasıllığı bağlamında tartışılmıştır.⁴³²

Allah'ı görmenin mümkün olup olmadığı meselesi hicri ikinci asrın ilk yarısında Müslümanların gündemine giren önemli itikadî tartışmalardan birini oluşturmaktadır.⁴³³ Bu tartışmaların esasını Allah'ı görülen diğer varlıklardan ayırma (tenzih) endişesi oluşturmaktadır. Nitekim Allah'ın görülebilirliğini kabul veya reddetmek, onun âlemin ötesinde veya içinde oluşunun tartışılmasına yol açmış ve meseleyi kelâm ilmînin ana meselelerinden biri haline getirmiştir.⁴³⁴

Allah'ın görülmesi meselesinin hicri ikinci asırda gündemde olduğunu gösteren ilk örnek Cehm ile Sümeniyye arasında Allah'ın varlığına ilişkin Ahmet b. Hanbel'den aktarılan tartışmadır.⁴³⁵ Ahmet b. Hanbel'in aktardıklarına göre Cehm b. Safvân ile Sümeniyye arasında Allah'ın varlığına dair tartışmalar cereyan etmiştir. Bu tartışmalarda Cehm, Allah'ın duyularla algılanamayan bir varlık olduğunu, insanın, ruhunu göremediği gibi Allah'ı da görmesinin mümkün olmadığını söylemiştir.⁴³⁶ Cehm, bu konudaki düşüncesini “*Gözler onu idrak edemez, halbuki O gözleri görür*”⁴³⁷ ayetiyle temellendirmiştir. Böylece Cehm, rü'yetullahın mümkün olamayacağını önce akıl yürütme yoluyla izah etmeye çalışmış ardından gözlerin Allah'ı idrak etmediğini vurgulayan müteşabih ayeti kendi bakış açısını destekler nitelikte te'vil etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Cehm'in bu ayeti te'vil etme şekline işaret ederek kendi anlayışı doğrultusunda yanlış te'vilde bulunduğunu vurgulamak suretiyle

⁴³¹ Fatmanur Ceran, “Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2/41 (31 Aralık 2018), 104.

⁴³² Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Redine İlişkin Dayanakları” 1 (2015), 202.

⁴³³ Çamur, *Cehm b. Safvân'ın İtikadî Görüşleri*, 85. Genel kabul bu yönde olsa da bu tarihten daha erken bir dönemde hicri birinci asrın ikinci yarısında Müslümanların konuyu gündeme getirdikleri görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hasan Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelâm-Bilim İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019).

⁴³⁴ Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, 35/312; Mustafa Özgen, “İmam-I Rabbani'ye Göre Rü'yetullah Meselesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (01 Ekim 2012), 37.

⁴³⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 93-95; Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelâm-Bilim İlişkisi*, 18.

⁴³⁶ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 94; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 172; Yeşilyurt, “Rü'yetullah”, 35/312.

⁴³⁷ En'am Sûresi, 103

eleştirirken kendisi bu ayette kastedilenin Allah'ın bu dünyada görülemeyeceği şeklinde yorumlamaktadır. Cehm, Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette görülemeyeceğini iddia etmiştir. Ona göre Allah'ın, insan tarafından görülebilmesi için bilinebilir ve nitelenebilir bir şey olması gerekir.⁴³⁸

Cehm, Allah'ı bilinebilir ve nitelenebilir bir şey olarak kabul etmenin onu cisimleştirmeyi gerektirdiğini düşündüğünden ve Allah'ın gözle görülmesini aklın mümkün görmediğinden *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَّاصِرَةٌ* (O gün bazı yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır)⁴³⁹ ayetinde Rablerine bakmak ifadesini, kulların Rablerinin vereceği sevaba bakmak şeklinde yorumlamıştır. Çünkü Cehm'e göre insan, ancak Allah'ın fiil ve kudretine bakabilir. Bu düşüncesine *أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ* (Bakmaz mısın rabbine? Gölgeyi nasıl uzatmıştır)⁴⁴⁰ ayetini delil olarak ileri sürmüştür. Ayette Allah'ın bir eylemi olan gölgeyi insanın görmesinin mümkün olması gibi ahirette de insan bizzat Allah'ı değil onun fiillerini görecektir. Ahmed b. Hanbel'e göre eğer Cehm'in dediği gibi ayette kastedilen, Allah'ın fiillerini görmekse insanlar Allah'ın fiillerini her zaman görmektedirler. O halde ayette vurgulanmak istenen Allah'ın kıyamette görülmesidir.⁴⁴¹ Ahmet b. Hanbel'in verdiği bilgilere göre Cehm, söz konusu ayette geçen görmek (nazar) kelimesini beklemek (intizar) manasına hamlederek yanlış te'vil etmiş ve bunun sonucu olarak Allah'ın bu dünyada ve ahirette görülemeyeceğini ileri sürmüştür.⁴⁴² Halbuki Allah, kendisinin kullar tarafından ahirette görülemeyeceğine dair bir şey söylemediğini, Hz. Peygamber'in "Siz kıyamet günü Rabbinizi göreceksiniz" dediğini, Allah'ın cennet ehli tarafından görüleceğine ilişkin hadislerin ilim erbabınca bilindiğini ve onlarla ilgili herhangi bir ihtilaf içerisine girmediklerini söyleyerek Cehm'in görüşlerine itibar etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁴⁴³ Ahmed b. Hanbel, ru'yetullahla ilgili Cehm'in görüşlerinin yanlış olduğunu ifade ettikten sonra Cehm ve taraftarlarının Allah'a bakamayan ve ondan perdelenenler arasında bulunacağını ümit ettiklerini söyleyerek onların kâfir ehlinden olduğunu temenni etmiştir. Çünkü Allah'ın ahirette kullarına görülmesi

⁴³⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 92-95, 132.

⁴³⁹ Kıyamet 77/22-23

⁴⁴⁰ Furkan 25/45

⁴⁴¹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 129.

⁴⁴² Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 130-132.

⁴⁴³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 132.

müminlerin kâfirlere üstünlüğünün bir işaretidir.⁴⁴⁴ Dolayısıyla Ahirette Allah'ın mü'minler tarafından görülmeyeceğini iddia eden kişi kâfirdir.⁴⁴⁵

İbn Kuteybe, Cehmiyye'nin *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ* (*O gün bazı yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır*)⁴⁴⁶ ayetinde geçen *نَاضِرَةٌ* kelimesine *مُنْتَظَرَةٌ* anlamını verdiğini ve bu görüşü *أَنْظُرْنَا نَقْتَسِبُ مِنْ نُرْكُم* (Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım)⁴⁴⁷ ayetiyle temellendirmeye çalıştığını ifade etmektedir. Böylece Cehmiyye, *unzurna* kelimesinin *intizar* yani beklemek anlamına geldiğini söyleyerek ayetten Allah'ın gözle görüleceği sonucuna varılamayacağını iddia etmektedir. İbn Kuteybe, Cehmiyye'ye Arap dilinin kurallarını hatırlatarak böyle bir sonuca varmalarının yanlış olduğunu ispatlama yoluna gitmektedir. Ona göre *نَظَرَ* kelimesi *انتظار* anlamına gelmekle birlikte *إلى* harfi cerri ile kullanıldığında bu anlamda kullanılmasının mümkün olmadığını ve Cehmiyye'nin kelimeyi dil kurallarına aykırı bir manaya hamlederek yanlış sonuca ulaştıklarını ileri sürmektedir.⁴⁴⁸ Bu konuda açıklama yapan İbn Batta da İbn Kuteybe gibi Arap dilinin kurallarını nazar-ı itibare alarak Cehmiyye'nin *nazar* kelimesine yüklediği anlamın yanlışlığını ispatlamaya çalışmıştır.⁴⁴⁹

Cehm'in rü'yetullah meselesine yaklaşımı insanla Allah arasındaki ontolojik farka işaret eden bir yaklaşım olduğu izlenimi vermektedir. Zira ontolojik anlamda yaratanla yaratılan arasındaki mahiyet farkı düşünüldüğünde yaratan ile yaratılan arasında bir mesafeden bahsedilemeyeceğine göre Allah'ın zatının insan tarafından görülmesi aklen imkân dahilinde görülmemektedir.⁴⁵⁰ Zira Darîmi'nin de bu konudaki açıklamaları insanla tanrı arasındaki ontolojik farka işaret etmekte olsa da bu farkın dünyada geçerli olduğunu, insanın bu dünyadaki görme yeteneğinin sınırlarıyla

⁴⁴⁴ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red' ale'l-Cehmiyye*, 133-134; Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 97.

⁴⁴⁵ İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakatu'l-Hanabile*, 1/59.

⁴⁴⁶ Kıyamet 77/22-23

⁴⁴⁷ Hadid 57/13

⁴⁴⁸ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 44-45.

⁴⁴⁹ İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 7/63.

⁴⁵⁰ Malati (ö. 377/987), *et-Tenbih*, 89.

ahiretteki sınırlarının birbirinden farklı olduğunu ve ahirette Allah'ı algılayan bir görme yeteneğinin var olacağını söylemektedir.⁴⁵¹

Rü'yetullah meselesinde hadisçilerin, kelâmcıların, müfessirlerin ve mutasavvıfların konuya yaklaşımları ve yorumları ciddi farklılıklar içerdiği gibi ehl-i sünnet ve diğer ekollerin de yaklaşımları birbirinden büyük farklılıklar arz etmektedir.⁴⁵² Haşviyye, Allah'ın bu dünyada görülmesini reddederken, mücessime, Hakikatte Allah'ın görülmesini ve kendisine dokunulmasını mümkün görmüştür.⁴⁵³ Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın bu dünyada görülmesiyle ilgili görüş farklılıkları yaşasalar da genel anlamda Allah'ın ahirette görüleceğini savunurken⁴⁵⁴ Cehmiyye ise Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette görülemeyeceğini iddia etmektedir.⁴⁵⁵

Koçyiğit'e göre Rü'yetullah gibi, İslâm tarihinin erken dönemlerinde Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanmış olan Allah'ın sıfatları, kader, cebir meseleleri incelendiğinde şu husus açıkça anlaşılmıştır ki; akaid problemlerini çözmek için büyük çabalar sarf eden kelâmcıların hareket noktaları bu akaidin kaynağını oluşturan Kur'an ve hadis olmamıştır. Fakat inanç konularıyla meşgul olmadan önce eski Yunan felsefesiyle ilgilenmiş olmalarının bu çalışmalarında etkin rol oynayan temel unsurların başında gelmektedir vurgusu yaparak problemi İslâm dışı sebeplere endekslemektedir.⁴⁵⁶

Koçyiğit, kelâmcıların ru'yetle ilgili inkârlarını, Kur'an ayetlerini kendilerine uygun manalara hamlederek te'vil ettiklerini, Kur'an'a nispetle daha kolay olan hadisleri de hesaba katmadıkları değerlendirmesinde bulunarak kelâmcıların îndi yorumlar yaptıklarını ifade etmektedir.⁴⁵⁷ Müslüman kelâmcıların ta'til ve ihtiyar akidelerinin teşekkül etmesini Hıristiyan akidesinin tesirinde kalmalarına bağlayarak bunun neticesinde tenzih ve tescim düşüncesinin, Kur'an ve Hadislere tamamen aykırı

⁴⁵¹ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 114.

⁴⁵² Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, 172-184; Yeşilyurt, "Rü'yetullah", 35/311,314.

⁴⁵³ Büşra Yurtalan, *Ashabu'l-Hadis'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 107.

⁴⁵⁴ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 76-78.

⁴⁵⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 76-78.

⁴⁵⁶ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, 176.

⁴⁵⁷ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, 172.

yeni görüşlerin ortaya çıktığını söylemektedir.⁴⁵⁸ Oysa konunun çok erken dönemlerde her ne kadar kelâmi anlamda olmasa da Müslümanların zihninde merak konusu olduğunu görmekteyiz.⁴⁵⁹ Entelektüel boyutta tartışılmayan ve fakat insanların yaratıcıyı görme arzularına bağlı olarak gelişen merak duygusu beraberinde konuya ilişkin zihinlerde soru işaretleri oluşturmuş ve birtakım tartışmalara zemin teşkil etmiştir. Rü'yetullah meselesinin Müslümanlar arasında çok tartışılmış olmasını ve konuya ilişkin birbirini nakzeden yorumların ortaya çıkmasını tek bir sebebe bağlamak mümkün değildir.

Cehm, “Gözler onu idrak edemez, halbuki O gözleri görür”⁴⁶⁰ ayetinden hareketle Ru'yetullahı inkâr etmektedir. Onun inkârına karşı Huşeyş delil olarak, Allah'ın “Birtakım yüzler o gün Rabb'ine bakıp parlayacak” (Kıyame, 75/22-23) ayetlerine ve Cerir b. Abdullah'tan rivayet edilen “Biz dolunaylı bir gecede Resulullah (s.a.v)'in yanında oturduğumuz bir esnada aya baktı ve bunu gördüğünüz gibi Rabb'inizi de göreceksiniz. Onu görmeniz de size zarar vermeyecek.” şeklindeki hadisi zikrederek Cehm'in iddiasına eleştiri getirir.⁴⁶¹

Ahmed b. Hanbel, Osman b. Said ed-Dârimî ve İbn Kuteybe, Cehm b. Safvân'ın ve Mu'tezile'nin Allah'ın görülemeyeceğine dair görüşlerine yönelik eleştirilerde bulunarak ehl-i sünnetin bu görüşe katılmadığını ifade etmişlerdir.⁴⁶²

3. Halku'l-Kur'an Meselesi

Halku'l-Kur'an, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hususunda yapılan tartışmaları ifade eden bir kelâm terimidir. İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren ilahi sıfatlar ve kelâmullah bağlamında yapılan tartışmalar halku'l-Kur'an meselesinin

⁴⁵⁸ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, 177.

⁴⁵⁹ Sahabiler mi'raç olayında Hz. Peygamber'e “Allah'ı gördün mü?” diye sorunca Peygamberimiz: “Nurdur, nasıl göreyim?” veya “Sadece bir nur gördüm” şeklinde cevap vermiştir. Müslim, “İman”, 291-292

⁴⁶⁰ En'am, 103

⁴⁶¹ Malati (ö. 377/987), *et-Tenbih*, 116-117.

⁴⁶² Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 76-79; İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 30-32; Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 98-119.

şekillenmesinde etkili olmuştur.⁴⁶³ Kelâmullaha dair yapılan tartışmaların, tarihî kayıtlarda teolojik yönünden ziyade sebep olduğu problemlerin ve gerilimlerin bir neticesi olarak siyasi yönüyle yerini almıştır. Bu yüzden konunun başlangıcı bir sıfat problemi olmaktan çok onun bir alt başlığı olabilecek “halku’l-Kur’an” problemiyle siyasi bir mücadeledir. Meselenin teolojik bir mahiyet kazanması daha çok siyasi sürecin sona ermesinden sonraki ilmî ortamın oluşması ve gelişmesine bağlı olarak cereyan eden dönemler için düşünmek gerekmektedir.⁴⁶⁴

İslâm’ın temel kaynağı Kur’an’ı Kerim’de ve sahih hadislerde “Kur’an’ın mahluk olup olmadığı” hakkında doğrudan bir bilgi yer almazken⁴⁶⁵ bizzat kendisinin Allah kelâmı olduğuna işaret eden ayetler mevcuttur.⁴⁶⁶ Kur’an’da geniş bir anlam alanına sahip olan “kelime” ifadesi de geçmektedir.⁴⁶⁷ Kur’an’da “halku’l-Kur’an” şeklinde bir terkinin yer almamış olmasından Kur’an’ın bu konuda bir tartışma yapmadığı veya bu konuda susmayı ve herhangi bir hükümde bulunmamayı tercih ettiği görülmektedir.⁴⁶⁸

Halku’l-Kur’an meselesinin Müslümanlar arasında itikâdi bir problem olarak tartışılması muhtelif sebeplere dayandırılmıştır.⁴⁶⁹ Kaynakların ittifakla ifade ettiğine göre hicri ikinci asrın başlarında gündeme gelmiştir. Müslümanlar arasında kelâmi boyutta tartışılmaya başlandıktan sonra fırkalar arasında ayrışmalara sebep olmuştur.⁴⁷⁰ Gerek ferdi gerek toplumsal ve siyasi düzlemde Müslümanları epey meşgul etmiştir. Zihinlerde kalıcı izler bırakan bu mesele İslâm Düşünce Tarihi’nde

⁴⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371; Nurullah Agitoğlu, “Halku’l-Kur’ân Ve Rü’yetullah Konuları Bağlamında İbnü’l-Mülakkın’ın Buhârî’nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (18 Mayıs 2015), 104.

⁴⁶⁴ Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 9.

⁴⁶⁵ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, 184.

⁴⁶⁶ Bakara Sûresi 2/75; Tevbe Sûresi 9/6; Fetih Sûresi 48/15

⁴⁶⁷ Al-i İmran Sûresi 3/39, 45, 64; Enam Sûresi 6/115; Araf Sûresi 7/137; Tevbe Sûresi 9/40, 74; Yunus Sûresi 10/19, 33, 96;

⁴⁶⁸ Muharrem Akoğlu, “Siyasallaşma Sürecinde Halku’l-Kur’an Tartışmaları”, *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 356.

⁴⁶⁹ Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, 15/371.

⁴⁷⁰ Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, 15/371; Aydın, “Kur’an’ın Yaratılmışlığı (I)”, 48.

ortaya çıkan en netameli konulardan birini oluşturmaktadır.⁴⁷¹ Öyle ki İslâm toplumunu gerek fikrî gerekse ictimâî düzeyde etkileyerek tarihin gidişatına tesir etmiştir.⁴⁷²

Halku'l-Kur'an problemini ilk defa başlatan kişinin kim olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden en yaygın olanı, hakkında çok az şey bilinen Ca'd b. Dirhem tarafından ilk defa kelâmî bir tartışma konusu haline geldiği bilgisinin kaynaklarda ifade edilmesidir. Fakat kaynakların, Ca'd'ın, halku'l-Kur'an'a dair görüşlerine yer vermemeleri de dikkat edilmesi gereken bir husustur.⁴⁷³ Bunun böyle olmasının bilinçli bir seçim olduğu ve Ca'd'a ait olduğu iddia edilen görüşlerin, muhalifleri tarafından istenildiği gibi ona nispet edilmesini kolaylaştırdığı söylenebilir. Ca'd ile ilgili bilgilere daha çok Cehmiyye'ye reddiye türünden yazılan eserlerde rastlanmış olması da dikkat çekicidir.⁴⁷⁴ Ca'd'ın halku'l-Kur'an meselesine ilişkin fikirleri Beyân b. Sem'an, Lebid b. A'sam ve Talut yoluyla Yahudiliğe dayandırılmaya ve böylece meselenin Yahudi asıllı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.⁴⁷⁵ Ca'd'ın ardından halku'l-Kur'an probleminin Cehm b. Safvân ile tekrar gündeme geldiği ve daha sonra üçüncü asırda tartışmanın Bişr b. Ğıyas el-Merisi ile sürdürüldüğü ifade edilmektedir.⁴⁷⁶ Cehm, Cebrail'in yaratılmış bir şeyle yaratılmışlara geldiğini iddia etmiştir. Ahmed b. Hanbel'e "Kur'an lafzı mahluk olduğunu söyleyenlere "lafızlarımızda yaratılmış mıdır yoksa susmayı mı tercih ederiz?" şeklinde soru sorarak halku'l-Kur'an konusunda nasıl tavır takınacağını soran birine Ahmed b. Hanbel "Kur'an hiçbir yönüyle yaratılmamıştır" cevabını vererek bu

⁴⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve 'z-Zenâdika*, thk. Sabri Selamet Şahin (Rıyad, 2003), 101-106; Ebû Muhammed Abdullah b Müslim b Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. (Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 43-55; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 303 s.: 55-124, 127-188.

⁴⁷² Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 355.

⁴⁷³ Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*, 10.

⁴⁷⁴ Malati (ö. 377/987), *et-Tenbih*, 94, 96-97; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 338; Osman Aydınlı, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2010), 304; Erkol, "Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiası", 89-90.

⁴⁷⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 350; İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dimaşk*, 76/100; Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı*, 19.

⁴⁷⁶ Abdu'l-fettah Ebu Gudde- Mücteba Uğur, "Halk-ı Kur'an Meselesi Raviler, Muhaddisler, Cerh Ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (01 Nisan 1972): 308.

konunun kaynağı olarak Cehm b. Safvân'ı göstermiştir.⁴⁷⁷ Bu konuda Ahmed b. Hanbel'e sorulan "Kur'an'ın lafzının yaratılmış olduğunu söyleyenler hakkında neler söylersin? şeklindeki başka bir soruya "Bu, Cehmiyye'nin kötü sözlerinden biridir." cevabını vermesi Ahmed b. Hanbel tarafından halku'l-Kur'an probleminin Cehmiyye tarafından Müslümanların gündemine sokulduğunun kabul edildiğini göstermektedir.⁴⁷⁸

Watt, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünün Ca'd ile başlatılmasının doğru olmadığını vurgulayarak meselenin onunla başlatılmasını kötü şöhrete sahip bir kişiyle ilişkilendirme gayretinden kaynaklandığını söylemektedir.⁴⁷⁹ Aydınli da, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair görüşün 130/748'lerden önce ortaya konduğuna dair önemli bir bilginin bulunmadığını, meselenin Harun Reşid döneminde yoğun olarak ele alınıp tartışıldığını ve halifenin Biş el-Merîsî'yi bu konudaki fikirlerinden dolayı ölümle tehdit emesi üzerine Bişr'in uzun süre saklanmaya çalışması halku'l-Kur'an fikrinin bireysel bazda Bişr el-Merîsî tarafından gündeme getirilmiş olma ihtimalinin güçlü olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf* adlı eserinde Halk'ul-Kur'an konusunu ilk defa Ebû Hanife ile Cehm b. Safvân'ın tartıştığı bilgisini aktarırken⁴⁸¹ *Uyunu'l-Ahbar* adlı eserinde ise konuyu ilk defa ortaya atan şahsın Beyân b. Sem'an veya Muğire b. Said el-Iclî⁴⁸² olduğunu aktarmaktadır.⁴⁸³ İbn Kuteybe ya bu konuda bir çelişkiye düşmüş ya da farklı zaman ve bağlamlarda konuyu farklı kişilerle ilişkilendirerek bunun üzerinden belli kişilere karşı toplumsal hafızada olumsuz bir algı oluşturmaya çalışmıştır. Dârimî, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyen ilk kişinin Velid b. Muğire olduğunu iddia etmektedir.⁴⁸⁴ Konunun Beyân b. Sem'an tarafından Kufe'de ilk defa "Kur'an mahluk mudur? Değil midir? tarzında bazı sorular

⁴⁷⁷ İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 5/337.

⁴⁷⁸ Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/290.

⁴⁷⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 338.

⁴⁸⁰ Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 189.

⁴⁸¹ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 60.

⁴⁸² Muğire sihirbazdı ve "Şayet ben Âd ve Semûd'u ya da bunlar arasındakileri diriltmek istersem, hepsini diriltirim" iddiasında bulunuyordu. Taberi'nin A'meş'ten neklettiğine göre "Muğire b. Said kabristana gider ve kabirlerle konuşurdu." Bkz. Taberi (ö. 310/923), *Târîh*, 7/128.

⁴⁸³ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Uyunu'l-Ahbar*, 2/148; Aydınli, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı (I)", 49; Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/371.

⁴⁸⁴ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 167.

sorularak tartışmaya açıldığı,⁴⁸⁵ halku'l-Kur'an tartışmasının Ebû Hanife'nin zamanında ortaya çıktığı⁴⁸⁶ ve onun başta "Kur'an mahluktur" şeklinde cevap verdiği fakat kelâmcılar tarafından küfürle itham edilince tövbe edip bu düşünceden vazgeçtiği de aktarılmaktadır.⁴⁸⁷ Halku'l-Kur'an tartışmasına ilişkin görüşler genel olarak; Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenler, mahluk değildir diyenler⁴⁸⁸ ve bu konuda görüş beyân etmeyip susanlar (vukuf) olmak üzere üç temel guruba ayrılmaktadır.⁴⁸⁹

Halku'l-Kur'an probleminin hangi saiklerle ortaya çıktığı ve kaynağının ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yahudiliğe, Hıristiyanlığa ve Grek felsefesine dayandıranlar olduğu gibi Müslüman toplumun iç dinamiklerine bağlayanlar da olmuştur. Yahudi kaynaklı olduğunu iddia edenler meseleyi Lebid b. A'sam'a dayandırırken Hıristiyan menşeli olduğunu iddia edenler ise Yuhanna ed-

⁴⁸⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 350.

⁴⁸⁶ Ebû Yusuf'a, Ebû Hanife'nin bu konudaki görüşü sorulduğunda o, Ebû Hanife'nin "Kur'an mahluk" dediğini ifade etmiştir. Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), *el-Evâ'il*, 369.

⁴⁸⁷ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 47, 48.

⁴⁸⁸ Bu yaklaşım da kendi içinde ikiye ayrılmıştır. Ahmed b. Hanbel ve Dârimî gibi hem manen hem de lafzen mahluk olmadığını söyleyenler ve Kerâbîsî gibi manen mahluk olmadığını fakat insanların diliyle telaffuz ettiği yönüyle insanın telaffuz eyleminin mahluk olduğunu söyleyenler. İkinci görüşte olanların da Cehmi olarak nitelendirildiği görülmektedir. Çünkü Kur'an'ın lafzının mahluk olduğunu söylemelerinden maksadın Kur'an'ın mahluk olduğu söylenmiştir. Bkz. Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/510. Ahmed b. Hanbel, Kerâbîsî'nin bu konudaki durumunun Cehm'den farklı olmadığını söyleyerek onu sert bir dille eleştirmiştir. Hatta onunla konuşmayı ve onunla konuşanla konuşmayı da doğru bulmamıştır. Bkz. Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 8/611; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hammid el-Faki (Kahire: Matbaatü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, ts.), 1/75, 111, 288.

⁴⁸⁹ Bkz: İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 43 vd. Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*; Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı (I)", 48. İbn Ebû Ya'la'nın *Tabakatü'l-Hanabile* adlı eserinde halku'l-Kur'an konusundaki görüşler sınıflandırılıp mesele tamamen Cehmiyye'yle özdeşleştirilerek üç gruba ayrılır. Birincisi, Kur'an Allah'ın yaratılmış kelâmıdır diyenler. İkincisi, Kur'an Allah kelâmıdır deyip susanlar. Üçüncüsü, Kur'an'ın lafzının yaratılmış olduğunu söyleyenlerdir. Bu sınıflandırma yapıldıktan sonra bu görüşleri savunanlarının tamamının kâfir Cehmiyye olduğu ifade edilir. Ardından bu fikirde olanların tövbeye çağrılacağı, tövbe etmedikleri takdirde, onlarla nikah yapılamayacağı, kestiklerinin yenemeyeceği ve kadınlarının hükmettikleriyle hükmedilemeyeceği hatta öldürülecekleri gibi çok sert ifadeler kullanılır. Muhtemelen bu eserde kastedilenler farklı firkalara mensup olanlardır. Fakat Cehmiyye tabirinin toplumsal hafızada kötü yer edinmesinden olmalı ki özellikle bu tabir kullanılarak eleştirinin yöneltildiği kişiler itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır. Bkz. İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakatu'l-Hanabile*, 1/343-344.

Dımeşki'ye (132/750)⁴⁹⁰ dayandırmışlardır. Grek felsefesinin etkisiyle⁴⁹¹ Müslümanların gündemini işgal ettiğini söyleyenler meseleyi tercüme faaliyetleriyle ilişkilendirmişlerdir.⁴⁹² Problemin bizzat İslâm toplumunun iç dinamiklerinden kaynaklandığını söyleyenler de Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın etkisiyle gündeme geldiğini ifade etmişlerdir.⁴⁹³ Hatip el-Bağdadi'nin *Tarihû Bağdat* adlı eserinde Ebû Hanife'nin Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesine inandığı ve Ahmed b. Hanbel'in onun hakkında "Allah Ebû Hanife'ye rahmet etmesin çünkü ilk defa Kur'an'ın mahluk olduğunu o söyledi" şeklinde ifadeler kullandığı aktarılır.⁴⁹⁴

İslâm Düşünce Geleneği'nde halku'l-Kur'an hakkındaki tartışmaların şiddetini artıran temel sebep ilahi sıfatların nefyedilmesidir. Ashabu'l-Hadis ile ilahi sıfatları reddeden görüşler arasında şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Ashabu'l-Hadis, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü reddetmiş ve Kur'an'ın mahluk olmadığını savunmak için yoğun bir çaba sarf etmiştir. Allah'ın kelâm sıfatını kadim kabul eden Ashabu'l-Hadis ile Allah'ın zatından ayrı sıfatları nefyeden ve bunun devamı olarak Kur'an'ın da kadim olmadığını savunan görüş arasında yoğun fikrî mücadeleler yaşanmıştır. Ehl-i Hadis bu bağlamda yoğun propaganda yapmış ve görüşlerini

⁴⁹⁰ Yaşadığı dönemin önemli Hıristiyan kelâmcılarından. Abdülmelik b. Mervân döneminde sarayda katiplik görevinde bulunmuştur. İslam alemindeki Hıristiyanlar arasında Müslümanların dinlerinden şüpheye düşmeleri için Hıristiyanlara münazara yöntemleri öğretmiştir. Kur'an'da "İsa Allah'ın Resulü ve kelimesidir" (Nisa 4/171) ifadesinden Allah'ın kelimesinin kadim olup olmadığı hakkında sorular sorarak propaganda yapmaktadır. Müslümanlar "hayır" cevabını verdikleri takdirde Allah'ın Kur'an'ın da mahluk olduğunu kabul etmiş oluyorlardı. "Allah'ın kelimesi kâdimdir", dedikleri takdirde İsa'nın da kadim olduğunu kabul etmiş oluyorlardı. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan gibi kimseler Hıristiyanların iddialarını reddetmek için hem "kelimetullah" olan İsa'nın hem de Kur'an'ın mahluk olduğunu söylediler. Yuhanna dindaşlarına Müslümanlarla münakaşa içine girdikleri takdirde nasıl cevap vereceklerini öğretirken "Kur'an mahluk mudur?" sorusundan alacağı cevapla, "İsa da Kur'an gibidir" şeklinde cevap vermeyi tasarladığı anlaşılmaktadır. Bkz. Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 360; Serdar Demirel, "Erken Dönemde Zihinsel Dönüşüm Bağlamında Halku'l-Kur'an Meselesi", *Journal of Ibn Haldun Studies, Ibn Haldun University* 5/2 (30 Temmuz 2020), 127; Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal* 8/1 (01 Mart 2011), 54.

⁴⁹¹ Bu tartışma, Heraklitos ve Anaxagoras'ın felsefelerinde önemli bir yer tutan "logos" kelimesinin Arapça "kelâm" şeklinde tercüme edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bkz. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 44.

⁴⁹² Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi Ve Öğretisi*. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 259-260; Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/371.

⁴⁹³ Yavuz, "Halku'l-Kur'an", 15/371.

⁴⁹⁴ Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 518; Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü*, 259.

desteklemek için Kur'an'dan sonraki en güçlü dinî otorite olan hadislerden görüşlerini meşrulaştırmak ve haklı göstermek için Peygamber'e isnat edilen hadislerle bu konudaki düşüncesini desteklemiştir.⁴⁹⁵

Dârimî, Kur'an'ın yaratıldığını söylemekle onun insan sözü olduğunu söylemeyi eş değer görerek müşriklerin, vahyi inkârlarını ve bu inkârın ayetlerle reddedilmesi üzerinden kurgulayarak⁴⁹⁶ halku'l-Kur'an meselesini ilk defa Kureyşli Müşriklerden Velid b. Muğire'nin ileri sürdüğünü iddia etmiştir. Nitekim o Kur'an'ın ifadesiyle⁴⁹⁷ “*Bu Kur'an beşer sözünden başka bir şey değildir.*” demiştir. Her ne kadar Velid b. Muğire'nin bu itirazıyla konunun gündeme geldiğini ifade etmişse de kelâmî düzeyde ilk defa tartışanın Ca'd b. Dirhem'le olduğu ve Cehm b. Safvân tarafından bu fikrin devam ettirilerek insanlar arasında yayıldığını da nakletmektedir.⁴⁹⁸ Muğire'nin bu itirazından hareketle halku'l-Kur'an meselesinin başlangıcını bu olayla irtibatlandırmak çok isabetli görünmemektedir. Zira müşriklerin Kur'an'a itiraz etme noktaları tamamen Allah kelâmı olmayı reddetmek üzerine kuruluyken Müslümanların konuyu tartışma biçimi bundan farklı bir zeminde gelişmiştir. Nitekim Müslümanların Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olmasıyla ilgili bir tartışma içerisine girmedikleri görülmektedir. Tartışma Kur'an'ın mahiyetinin Allah'tan geldiğiyle ilgili değil lafzının mahluk olup olmadığıyla ilgilidir. Kanaatimizce Dârimî konuyu müşriklerin itirazıyla irtibatlandırarak toplumun zihninde bu fikrî savunan kişilerin dindeki konumlarını tayin etme eğilimine girmiştir. Böylece halku'l-Kur'an fikrini savunmakla Kur'an'ı inkâr etmek arasında ilişki kurularak bu fikrî savunanlara karşı oluşturulan olumsuz algının zihinlerde ikna ediciliği sağlanmaya çalışılmıştır.⁴⁹⁹

Dârimî, müşriklerin ve münafıkların içlerinde barındırdıkları küfrü ve nübüvveti inkâr inancını kılıç korkusundan dolayı gizledikleri halde onlardan sonra ilk

⁴⁹⁵ Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü*, 259.

⁴⁹⁶ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 159. Dârimî'nin müşriklerin vahyin kaynağıyla ilgili tartışmaları zemininden hareketle konuyu tartışmasının Mu'tezile'nin toplumun nezdinde gözden düşürülmeye çalışıldığına işaret etmektedir. bkz. Yurtalan, *Ashabu'l-Hadis'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem*, 119-120.

⁴⁹⁷ Müddessir Sûresi 25

⁴⁹⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 9/350; Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 159.

⁴⁹⁹ Benzer bir değerlendirme için bkz. Demirel, “Erken Dönemde Zihinsel Dönüşüm Bağlamında Halku'l-Kur'an Meselesi”.

defa Kur'an'ın mahluk olduğu konusunda açıktan konuşarak dillendiren ilk kişilerin Basra'da Ca'd b. Dirhem ve Horasan'da Cehm b. Safvân olduğunu ifade ederek Kureyş kâfirlerinin tavrıyla Ca'd ve Cehm'in tavrı arasında bir benzerlik ilişkisi kurarak⁵⁰⁰ dışlayıcı bir söylem kullanmaktadır.⁵⁰¹ Bu iki şahsın da Kur'an'ın yaratılmışlığını savunduklarına ilişkin fikirlerin muhaliflerin kaynaklarından öğrenildiğini nazar-ı itibare almak gerekmektedir.⁵⁰²

Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini iddia edenler, iddialarına hem nakli hem de akli delillerle destek bulmaya çalışmışlardır.⁵⁰³ Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesi, "Onu Arapça bir Kur'an kıldık."⁵⁰⁴ ayetinde geçen "ce'ale"⁵⁰⁵ fiilinin "yaratmak" anlamına geldiği üzerinden temellendirilmiştir.⁵⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, "ce'ale" fiilinin Kur'an'daki kullanımını ve anlamlarını örneklerle açıklayarak, "ce'ale" fiiliyle ilgili yapılan te'vil'in geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Kur'an'da "ce'ale" fiilinin yaratılmışlarla ilgili olarak, isimlendirme ve fiil anlamında olmak üzere iki manada kullanıldığını ifade etmektedir. "Onlar, Rahman'ın kulları olan melekleri dışı saydılar."⁵⁰⁷ Ayetinde geçen "ce'ale" fiilinin "isimlendirdiler

⁵⁰⁰ Ahmed b. Hanbel de müşriklerin Kur'an için söyledikleri "şiiirdir, eskilerin masallarındır, karmakarışık rüyalar, Muhammed uyduruyor veya başkasından öğreniyor" gibi sözler sarf ettiklerini buna cevaben Allah Kur'an vahiyden başka bir şey değildir cevabını vererek bu konudaki düşüncelerini iptal ettiği açıklamasını yaptıktan sonra Allah'ın Kur'an'ı yaratılmış olarak nitelediğini ifade etmektedir. Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki Ahmed b. Hanbel de aynı yaklaşımı sergileyerek Cehm'in, Kur'an'ın mahluk olduğu söylemini müşriklerin Kur'an'a yaptığı itirazlarla ilişkilendirmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 111-112.

⁵⁰¹ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddû ale'l-Cehmiyye*, 16-17.

⁵⁰² Çoğunlukla Kur'an'ın yaratılmışlığı tartışmasının ilk olarak hicri ikinci asırda dillendirildiği ve ilk savunucularının Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan olduğu kanaatinin eleştirisi ve bu tartışmanın en erken Bişr b. Gıyas el-Merisi'ye götürülebileceği iddiası hakkında bkz. Aydın, *Akılcı Din Söylemi*, 321-333.

⁵⁰³ Yurtalan, *Ashabu'l-Hadis'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem*, 122.

⁵⁰⁴ Zuhurf Sûresi 43/3

⁵⁰⁵ "جعل" kelimesi beş anlamda kullanılır: 1. Bir işi yapmaya başlamak manasına gelen صار ve طفق anlamında. جعل زيد يقول كذا (Zeyd şöyle demeye başladı), 2. Yaratmak manasına gelen أوجد anlamında. (En'an 6/1) وجعل الظلمات والنور (Karanlıkları ve aydınlığı yaratan), 3. Bir şeyi yaratmak ve onu bir şeyden oluşturmak anlamlarında. (Nahl 16/72) والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً (Allah size kendi türünüzden eşler var etti), 4. Elverişsiz bir şeyi elverişli hale getirip elverişsiz hallerini bertaraf etmek anlamında. (Bakara 2/22) وجعل لكم الأرض فراشا (O ki, size yeri döşek yaptı), 5. Doğru veya yanlış bir hususta karar vermek anlamında. (Kasas 28/7) إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين (Biz onu tekrar sana döndüreceğiz ve onu Peygamber yapacağız). Bkz. Rağib el-İsfahanî, *Müfredât Elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi (Dimeşk, 1992), 196-197.

⁵⁰⁶ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 101, 105.

⁵⁰⁷ Zuhurf Sûresi 43/19

(tesmiyye)” manasına geldiğini; “parmaklarını kulaklarına tıkadılar.”⁵⁰⁸ ayetindeki “ce’ale” fiilinin ise kulların fiillerinden bir fiili ifade etmek için kullanıldığına işaret etmektedir. Allah’ın kendi emrinde yaratıcılığa taalluk eden “ce’ale” fiili ise hem yaratma hem de yaratma dışında başka anlamlara gelmektedir. Örneğin;

“Ben seni (Hz. İbrahim) insanlara önder yapacağım”⁵⁰⁹ “Rabbim, bu şehri güvenli kıl”⁵¹⁰ “Rabbim, beni namazı devamlı kılanlardan eyle”⁵¹¹ ayetlerinde geçen “ce’ale”, yaratma anlamına gelmezken; “Yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi”⁵¹² “Sizi bir tek nefisten yaratan, onunla sükûnet bulsun diye eşini de ondan yaratan Allah’tır.”⁵¹³ ayetlerinde “ce’ala” fiili yaratmak anlamına gelmektedir.

Ahmed b. Hanbel “Onu, Arapça bir Kur’an kıldık” ayetinde geçen “ce’ale” kelimesine diğer anlamlar göz ardı edilerek “yaratma” anlamı verildiği takdirde anlamın sınırlandırılacağını düşünürken diğer taraftan söz konusu ayette geçen kelimeyi kendi perspektifinden hareketle hangi ayetlerde “yaratmak” hangi ayetlerde “kılmak” anlamında anlaşılması gerektiğini adeta tayin edip bu ayette de “kılmak” manasına geldiğini, “yaratmak” manasında anlayanları Kur’an ayetlerini bile bile tahrif etmekle itham etmektedir.⁵¹⁴

Tartışmanın bir diğer boyutu Kur’an’ın şey olup olmadığı öncülünden hareketle yaratılıp yaratılmadığı sonucuna varmak fikrî üzerinden şekillenmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Cehm’in Kur’an’ın bir “şey” olduğu iddiasında bulunduğunu aktarmaktadır.⁵¹⁵ Ona göre Cehm “Kur’an şey midir?” sorusunu sorarak bu konudaki iddiasıyla insanların kafasını karıştırmıştır. Cehm’in sorduğu soruya Kur’an’ın “şey” olduğu cevabı verilince o halde Allah her şeyin yaratıcı olduğuna ve Kur’an da bu şeylerden bir şey olduğuna göre onun da yaratılmış olduğu sonucuna varılmış olur. Ahmed b. Hanbel, halbuki Allah, Kur’an’ı “şey” olarak nitelendirmedi

⁵⁰⁸ Bakara Sûresi 2/19

⁵⁰⁹ Bakara Sûresi 2/124

⁵¹⁰ İbrahim Sûresi 14/35

⁵¹¹ İbrahim Sûresi 14/40

⁵¹² Neml Sûresi 27/61

⁵¹³ A’raf Sûresi 7/189

⁵¹⁴ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 103-105.

⁵¹⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 113.

fakat hitap ettiği nesneyi “şey” olarak nitelendirdiğini ifade ettikten sonra; “Biz bir şeyi dilediğimiz zaman, ona sözümüz sadece “ol” dememizdir. O da hemen oluverir”⁵¹⁶ ve “Onun emri, bir şeyi dileyince ona sadece “ol” demektir. O da oluverir.”⁵¹⁷ ayetleriyle cevap vererek burada “şey”den kastedilenin Allah’ın sözü olmadığını bilakis kendisine söz söylenen ve Allah’ın emri neticesinde mevcut olan için “şey” kelimesinin kullanıldığını ifade etmiştir.⁵¹⁸

Allah kelâmının, mahluk varlıklar kapsamında olmadığına ilişkin “her şey” ifadesinin dışında bir şeylerin kalabileceğine yönelik ayetler üzerinden açıklamalar yapılmıştır. Nitekim Allah, Âd kavmi üzerine gönderdiği rüzgâr hakkında; “O rüzgâr, Rabbinin emriyle her şeyi helak eder.”⁵¹⁹ ayetinde “her şeyi”in yok edildiğini ifade etse de kendilerini kuşatan ev, barınak ve dağları yok etmemiştir. Yine Sebe melikesi hakkında “Kendisine her şey verildi.”⁵²⁰ Buyurduğu halde “her şey” ifadesi Süleyman’ın mülkünü kapsamamıştır. Başka bir ayette “Allah her şeyi yaratandır.”⁵²¹ Buyurduğu halde kendi zatının, ilminin ve kelâmının yaratılmış olduğu anlamına gelmemektedir. Ahmed b. Hanbel buna benzer başka ayetlerle konuya örnek vererek Cehm’in iddiasının yanlışlığını ortaya koymaya çalışarak akıl sahibi her insanın bu ayetlerde kastedilene anlayacağı vurgusunu yaptıktan sonra Allah hakkında düşünüp kitap ve sünnete muhalif görüşlerden dönüp hak olanı söyleyenlere rahmet dilemektedir.⁵²² Bundan Ahmed b. Hanbel’in Kur’an’ın mahluk olduğunu söylemenin hem Kur’an’a hem de sünnete aykırı olduğu sonucuna vardığı anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel eserinin başka bir yerinde Cehm’in Kur’an’ın mahluk olduğuna “Rablerinden kendilerine ne zaman yeni (muhtes) bir uyarı gelse, onu sadece alaya alarak dinliyorlar.”⁵²³ ayetinden hareketle Allah’ın Kur’an’a muhtes dediğini her muhtesin de yaratıldığını iddia ettiğini aktarmaktadır. O, bu ayetin

⁵¹⁶ Nahl Sûresi 16/40

⁵¹⁷ Yasin Sûresi 36/82

⁵¹⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 115.

⁵¹⁹ Ahkaf Sûresi 36/82

⁵²⁰ Neml Sûresi 27/23

⁵²¹ Rad Sûresi 13/16

⁵²² Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 115-116.

⁵²³ Enbiya Sûresi 21/2

müteşâbihattan olduğunu ve Cehm'in bu ayetten hareketle insanları şüpheyeye düşürdüğünü söylemektedir.⁵²⁴

Ahmed b. Hanbel, ayetin müteşâbihattan olduğunu vurguladıktan sonra bu konudaki görüşünü “*Herhangi iki şey bir isim altında birleşir ve bunlardan biri diğerinden üstün olursa ve sonra bunlar arasında övgü söz konusu olursa üstün olan diğerinden daha çok övgüye layık olur. Eğer bunlar hakkında kınama söz konusu olursa, daha aşağıda olan diğerine göre kınamaya daha çok layık olur.*”⁵²⁵ Şeklinde ifade ederek bu husustaki düşüncesini ayetlerle örneklendirmektedir. Örneğin, “*Şüphesiz Allah, insanlara karşı Rauf ve Rahimdir.*” ayetinde insanlar kelimesi hem mü'minleri hem de kâfirleri içerdği halde Allah'ın rahmeti mevzu bahis olduğunda mü'minler daha üstündür. Zulüm söz konusu olduğunda ise kâfirler daha önceliklidir.⁵²⁶

Ahmed b. Hanbel, Cehm'in “Kur'an Allah mıdır, yoksa Allah'tan başka bir şey midir?” şeklinde başka bir iddia ortaya atarak insanları şüpheyeye düşürdüğünü aktarır. Ona göre cahil birine bu şekilde bir soru sorulduğu takdirde evet veya hayır şeklinde iki cevaptan birini verecektir. Allah'tır cevabını verdiği takdirde Cehmî ona kâfir olduğunu söyler, eğer Allah'tan başkadır derse bu durumda Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemiş olduğu için Cehmi'nin görüşüne meyletmiş olur. Ona göre bu da Cehmi'nin safsatalarındandır. Ahmed b. Hanbel bu yaklaşıma Kur'an'ın kendisini nasıl isimlendirdiği üzerinden cevap verir. Ona göre Allah “Kur'an benim aynımdır ya da gayrımdır” şeklinde bir şey söylemeyip “benim kelâmımdır” dediği için biz de bu isimlendirmenin dışına çıkmayıp Allah'ın ifade ettiği şekliyle Kur'an'ı isimlendiririz.⁵²⁷

Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın yaratılmamış olduğuna dair argümanlarından bir diğeri de “yaratmak” ile “emretmek” arasındaki farka işaret etmesidir. Allah, bir şeyi “Dediler ki: Ey aziz! Gerçekten onun büyük, yaşlı bir babası var”⁵²⁸ ayetinde

⁵²⁴ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 120-121.

⁵²⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 122.

⁵²⁶ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 123.

⁵²⁷ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 106.

⁵²⁸ Yusuf sûresi 12/78

olduğu gibi iki ya da üç isimle adlandırdığı zaman aralarını ayırmadan atıfsız bırakırken “Kör ile gören eşit olmaz”⁵²⁹ ayetinde ise “kör” ve “gören” ayrı şeyler olduğu için “vav” atıf harfiyle aralarını ayırmıştır. Bu bağlamda Allah’ın emir lafzının mahluklardan farklı bir anlam içerdiğini iddia ederek Allah’ın emrinin onun sözü olduğunu ve sözünün yaratılmadığı izahını yapmaktadır.⁵³⁰

Cehm, Kur’an’ın yaratılmış olduğu şeklindeki iddiasını Hz. İsa’nın “Allah’ın kelimesi”⁵³¹ olduğu ifadesine dayandırarak Hz. İsa’nın mahluk olduğunu dolayısıyla Allah’ın kelâmı olan Kur’an’ın da mahluk olduğu sonucuna varmıştır. Ahmed b. Hanbel, Allah’ın, Cehm’in Kur’an’ı anlamasını engellediğini söyleyerek Hıristiyanlarla Cehm’i bu konuda aynı kategoride değerlendirmektedir. Hz. İsa için kullanılan ifadelerle Kur’an için kullanılan ifadelerin aynı olmadığını, zira Allah, Hz. İsa’yı doğmuş ve çocuk olarak nitelendirirken Kur’an için bu nitelermeleri kullanmanın caiz olmadığını söylemektedir. Ardından “Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah’ın resulüdür ve Meryem’e ilka ettiği kelimesidir.” Ayetindeki “Meryem’e ilka ettiği kelimesi’nden maksadın “ol” demesi ve bu sözden sonra İsa’nın olmasıdır. İsa “ol” emriyle olmuştur, fakat İsa “ol” emrinin kendisi olmadığı için Allah’tan sadır olan “ol” emri de mahluk değildir. İşte bu şekilde Kur’an da Allah’ın “ol” emri neticesinde olan değil bizzat emrin kendisi olduğu için yaratılmamıştır.⁵³²

Buhârî ise *halkû ef’ali’l-İbad* adlı eserinde Amr b. Dînâr’ı zikrederek şeyhlerimiz dediği hiç kimsenin yetmiş senedir Kur’an’ın mahluk olduğunu söylemediği vurgusunu yapmaktadır.⁵³³ Buhârî’nin bu ifadelerle eserine başlamış olması, konuya, takip ettiği geleneğin önderlerini referans göstermesi peşinen halku’l-Kur’an hususunda belirlenen ve adeta tayin edilen görüşler dışındaki bütün görüşlerin dışlandığını göstermektedir. Nitekim sonraki sayfalarda kullanılan dışlayıcı ifadelerden durum daha açık anlaşılmaktadır.

⁵²⁹ Fatır Sûresi 35/19

⁵³⁰ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 108-109.

⁵³¹ Nisa Sûresi 4/171

⁵³² Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, 125-126.

⁵³³ Buhârî (ö. 256/870), *Halku’l-Ef’al*, 7.

Buhârî, Yezid b. Harun'dan naklen Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlerin tevhid ehlinden olamayacağını, Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemenin Allah'ın mahluk olduğunu söylemek anlamına geldiğini ifade ederek bu fikirde olanları zındıkla itham etmiş, böyle kişilerin tövbeye çağırılması gerektiğini, tövbe etmedikleri takdirde katledileceğini söylemiştir. Bu yaklaşımdan hareketle Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan Cehmiyye'nin Yahudi ve Hıristiyanlardan daha zararlı olduğu aktarılmaktadır. Buhârî, Ebû Bekr b. Ayyaş'tan Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini ileri sürenlere "Allah'ın laneti onların üzerine olsun" şeklinde beddua ettiğini aktarmaktadır.⁵³⁴ Bu bağlamda Cehmiyye'nin sözlerini aktarmanın Yahudilerin ve Hıristiyanların sözlerini aktarmaktan daha tehlikeli olduğu ifade edilmiştir.⁵³⁵

Halku'l-Kur'an konusunda herhangi bir görüş beyân etmeyip vukûf⁵³⁶ edenlerin (Vâkıfe) de Cehm/Cehmiyye ile ilişkilendirilerek tenkit edildiği görülmektedir.⁵³⁷ İbn Kuteybe, Vâkıfe'nin şüphe eden, dalalete düşen ve Ehl-i Sünnetin bir kısmı tarafından kâfir olmakla itham edildiği hatta onların küfre düştüğü hususunda tereddüt edenlerin de kâfir olmakla itham edildiği bilgisini aktarmaktadır. İbn Kuteybe'ye göre halku'l-kur'an konusunda açık bir tavır sergilenerek görüş beyân edilmeli aksi takdirde susmakla bir konuya muhalafet edilemez.⁵³⁸

Dârimî *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde Vakıfe'ye bir bölüm ayırarak halku'l-Kur'an konusundaki tavırlarını insanların nazarında Cehmiyye'ye kalkan olmakla eleştirmektedir. Vakıfe'nin Kur'an'ın yaratılmışlığı hususunda görüş beyân etmeyip bir görüşte tercihte bulunmadıklarından dolayı kendilerine muhalafet eden kimseleri bid'at içinde olmakla suçlamalarını tenkit ederek böyle bir tutumun zulüm ve adaletsizlik olduğunu söylemektedir. Ona göre Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığına ilişkin iki görüşten birisi hakikate ve sünnete uygun olduğuna göre Vâkıfe bu konuda iki görüşten birisini tercih etmediği takdirde hangi gurubun görüşünün

⁵³⁴ Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 8.

⁵³⁵ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 21.

⁵³⁶ Bu görüşte olanlara sözlükte "durmak, tereddüt edip karar vermemek" anlamındaki "v-k-f" kökünden türeyen ve "duranlar, tereddüt edip karar vermeyenler" anlamında vâkıfe denmiştir. Bkz. Mustafa Öz, "Vâkıfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2012), 42/487.

⁵³⁷ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 168.

⁵³⁸ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 50.

doğru hangisinin hatalı olduğunu bilmedikleri anlamına gelmektedir. Hatta böyle yapan açık bir sapıklık ve cehalet içindedir.⁵³⁹

Halku'l-Kur'an meselesini ilk defa tartışan ve bir problem haline getiren kişi ve zümreler mühim olmakla birlikte o dönemin geçirdiği kültürel değişimler, tesis edilen yeni şehirlerin doğurduğu kültürel etkileşim, tercüme faaliyetleri ve bu gelişmelerin sonucunda yaşanan zihinsel dönüşüm, sürecin şekillenmesinde etkili olmuştur.⁵⁴⁰ İçine girilen bu süreç Müslümanların dinî meseleleri farklı perspektiflerle okumalarına sebep olmuştur. Bu kültürel ortam yeni ve farklı düşüncelerin zuhuruna sebep olduğu gibi beraberinde bazı problemler de doğurmuştur. Özellikle dönemin hâkim paradigmasına aykırı düşen fikirler siyasi ve toplumsal baskılara maruz kalarak toplum dışına itilmiştir. Cehm gibi toplumsal hafızada olumsuzlanan bazı isimler üzerinden fırkalara reddiyeler yapılmış, siyasi ve toplumsal konumlarını meşrulaştırmak için halku'l-Kur'an meselesine dair rivayetler Hz. Peygamber'e atfedilmiştir.⁵⁴¹ Bu baskı ortamında bazı alimler gerçek fikrini gizlerken bazıları da açıkça ifade ettiği için siyasi kovuşturmalara maruz kalarak öldürülmüştür.

4. İnsanın Fiillerinin Mahiyeti ve Cebr Düşüncesi

Fiillerimiz bize mi yoksa Allah'a mı aittir? Kader konusundaki tartışmaların zeminini bu soruya verilen cevapların şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Soruya verilen cevaba bağlı olarak iki temel problem karşımıza çıkmaktadır. Bir taraftan insanın sorumluluğu diğer taraftan Allah'ın mutlak hakimiyetinin nasıl temellendirileceği sorunu gibi hususlar kader konusunun temelini oluşturmaktadır.⁵⁴²

Kader konusu, İslâm'dan önceki din mensuplarınca ve İslâm'ın doğduğu toplum olan cahiliye Arapları arasında da tartışılan konulardan biri olmuştur. Filozoflar da bu konu hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu konuda insanın tüm eylemlerinde hür olduğunu savunanlar ve onun eylemleri üzerinde hiçbir tasarruf hakkı olmayıp hürriyetini ortadan kaldıranlar olmak üzere iki temel yaklaşım

⁵³⁹ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 167-168.

⁵⁴⁰ Demirel, "Erken Dönemde Zihinsel Dönüşüm Bağlamında Halku'l-Kur'an Meselesi", 120.

⁵⁴¹ Dârimî (ö. 280/894), *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*, 159 vd.

⁵⁴² Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 167.

ortaya çıkmıştır. Bu iki yaklaşım da konu hakkındaki düşüncelerini temellendirmek için Kur'an ayetlerine başvurmuştur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de her şeyin kadere bağlı olduğuna işaret eden ayetler⁵⁴³ olduğu gibi insanın fiillerinde kesbi bulunduğu ve cebir altında olmadığına delâlet eden ayetler⁵⁴⁴ de mevcuttur.

Cebr ve kader konusu İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren Müslümanları meşgul eden ve üzerinde fikir birliği sağlanamayan konulardan olmuştur.⁵⁴⁵ İslâm Düşünce Tarihi'nde tezahür eden fırka ve ekoller bu konuda birbirlerinden farklı görüşler ileri sürmüştür. Bu ekollerden biri de Cehm b. Safvân'a nisbet edilen Cebriyye'dir.

Cebr kelimesi sözlükte; “bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak”⁵⁴⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, insanın cansız varlıklar gibi iradesiz, seçme hakkından yoksun ve insanın herhangi bir istitâata sahip olmamasını, cansız varlıklar gibi evrende yer almasını ifade eden bir kavramdır.⁵⁴⁷ Nispet ekinin eklenmesiyle oluşan Cebriyye terimi ise “İnsana has bir iradenin olmadığını, bütün fiillerinin ilâhi gücün zorlayıcı etkisiyle meydana geldiğini savunanları” ifade etmektedir.⁵⁴⁸ Üzerinde ittifak edilen bir tanım olmasa da Cebriyye kavramını, insanların kendilerine ait bir iradelerinin olmadığı, zihnî ve ameli bütün eylemlerinin Allah tarafından zorlayıcı bir güçle yaptırıldığını ileri sürenlerin mensup olduğu ekol şeklinde tanımlamak mümkündür.⁵⁴⁹

Kullara ait fiillerin yaratıldığını dolayısıyla insanın gerçek anlamda herhangi bir fiile sahip olmadığı fikrini kelâmî düzeyde ortaya atan ilk kişinin Ca'd b. Dirhem olduğu ve bu konuya ilişkin fikirlerini Şam bölgesinde yaymaya çalıştığı ifade

⁵⁴³ Bkz. Zümer 39/62; Ra'd 13/8; Kamer 54/49; Tevbe 9/51; A'raf 7/178; Secde 32/13; Sâffât 37/96.

⁵⁴⁴ Bkz. Müddessir 74/38; Yûnus 10/27; Kehf 18/29; İnsan 76/3; En'am 6/1-4.

⁵⁴⁵ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar*, 53.

⁵⁴⁶ Topaloğlu - Çelebi, “Arş”, 64; Çelebi, “İlk Kelâm Tartışmaları ve İnanç Grupları”, 55.

⁵⁴⁷ Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin yay., 1998), 29.

⁵⁴⁸ Cürcani (ö. 816/1413), *Ta'rifat*, 74; İfran Abdülhamid Fettah, “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1993), 7/205.

⁵⁴⁹ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/343; Süleyman Hayri Bolay (Ankara: Nobel, 2013), “Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü”, 57-58; Öz, “Mücessime”, 97.

edilmektedir.⁵⁵⁰ Onu Said b. Cübeyr (95/713), Ebû Ru'be (145/762) ve Haris b. Süreyc et-Temimi takip etmiştir. Cebr fikrinin Cehm b. Safvân tarafından sistematize edildiği ve kelâm ilmînin en temel konularından biri haline getirildiği kabul edilmiştir.⁵⁵¹

Ca'd b. Dirhem, insanı havada uçan bir tüy gibi görerak fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve onun fiilleri yapmada hiçbir iradesinin olmadığını, eylemlerin insana nispetinin ışığın güneşe nispeti gibi olduğunu dolayısıyla fiillerin insana nispet edilmesinin mecazi olduğunu söyleyerek cebr düşüncesini ilk defa ortaya atan kişi olduğu iddia edilmiştir.⁵⁵² Kader ve istitâat konusunda yaptığı tartışmalardan dolayı Kaderiyye fırkasının zuhur ettiği de ifade edilmiştir.⁵⁵³

Ca'd'ın cebr düşüncesi Emevi iktidarınca benimsenmiştir.⁵⁵⁴ Çünkü böyle bir düşünce hem yaptıkları haksızlıkları ve zulümleri meşrulaştırmakta hem de Allah'ın kaderine bağlayarak halkı teskin etmenin bir aparatı olarak kullanılmaktaydı.⁵⁵⁵ Durum böyle olmasına rağmen Ca'd, Emevi halifesi Hişam'ın emriyle Kûfe valisi Hâlid el-Kasri tarafından öldürülmüştür. Hişam'ın ölüm emrini verme gerekçesiyle ilgili bir sebep bilinmemekle birlikte el-Kasri'nin ölüm sebebi olarak Ca'd'ın fikirlerini ileri sürdüğü kaynaklarda ifade edilmektedir.⁵⁵⁶ Öldürülme gerekçesinin siyasi olduğuna dair bazı rivayetler de mevcuttur. Konuyla ilgili aktarılan rivayetlerden Ca'd'ın, Abdulmelik b. Mervan döneminde, Emevi yönetimine karşı ayaklanan Yezid b. Mühelleb (ö.102/720)'e destek verdiği fakat bunun dışında bir muhalefetinin olmadığı bilinmektedir. Ca'd, Mervan'a başkaldırıp onu açıkça tanımadığını ilan ederek halifenin seçim yöntemini eleştirmiştir. O, hilafetin,

⁵⁵⁰ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 9/350; Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 626; Kasımı (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 37; Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş*, 59.

⁵⁵¹ Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 279; Kasımı (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 37; Ali, *Cehm b. Safvan*, 29.

⁵⁵² Ali Mustafa Ğurabi, *Tarihu'l-Fırakı'l-İslamiyye ve Neş'etü İlmi'l-Kelâm İnde'l-Müslimin* (y.y, 1985), 29.

⁵⁵³ Ma'bed el-Cuhenî, Ğaylan ed-Dimeşki ve Ca'd b. Dirhem'in kader ve istitâat konularında ileri sürdükleri görüşlerden dolayı Kaderiyye fırkasının doğduğu ifade edilmiştir. Bkz. Bağdâdi (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 35.

⁵⁵⁴ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmi Problemlere Etkileri* (Ankara: Birleşik yay, 1992), 289.

⁵⁵⁵ Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 232.

⁵⁵⁶ Bkz. Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 7; Buhârî (ö. 256/870), *et-Târihu'l-Kebîr*, 1/64; Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-Izz, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki - Şuayb el-Arnaut (Beyrut, 1995), 2/394-395; Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/331.

müslümanların şûrasıyla olması gerektiğini dillendirerek Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünnetinin esas alınması gerektiğini savunmuştur.⁵⁵⁷

Cehm b. Safvân, insandan irade ve istitâatı nefyeden Halis Cebriyye'den⁵⁵⁸ sayılmıştır. Ona göre insan, bir şey yapmaya muktedir değildir ve istitâat sahibi olarak nitelendirilemediği için fiillerinde ihtiyar sahibi de değildir. Çünkü gerçek fail Allah olduğu için insanın kudreti, iradesi ve özgürlüğünden bahsedilemez dolayısıyla fiillerin ona nispet edilmesi de mecazidir. Nasıl ki ağacın meyve vermesi, suyun akması, taşın yuvarlanması, güneşin doğup batması, havanın bulutlanması ve yağmurun yağması gibi cansız varlıklarda meydana gelen bu eylemleri yapma gücü olmadığı halde cansız varlıklar yapmış gibi mecazen veya benzetme yoluyla fiilleri onlara atfediyorsak insana eylemlerin nispeti böyledir. Örneğin Zeyd öldü dediğimizde aslında bu, Zeyd'in hakiki anlamda ölme eylemini gerçekleştirdiği değil Allah'ın onun canını aldığı anlamına gelir. İnsanla cansız varlıklar arasındaki en temel fark Allah'ın insanda fiilleri yapma kudreti yaratmasıdır. Fakat burada kudretin insana nispeti insanın eylemlerinin faili olması anlamında olmayıp tıpkı insanda uzunluk özelliğinin yaratılması sonucunda ona uzun dememiz ve renk vasfının yaratılması neticesinde ona renkli dememiz gibidir. Halbuki ne uzunluk ne de renk sıfatı insanın kendi iradesiyle oluşturduğu vasıflar değildir. İnsanın eylemlerini seçme hürriyeti olmadığına göre sevap işleme ve ceza almasında da cebir vardır. Cehm'e ait olduğu iddia edilen bu görüşe göre insanın sorumlu olması da bir zorlayıcı güce dayanmaktadır.⁵⁵⁹ Bu görüşlere göre Cehm, insanı hayvan ya da cansız varlıklar gibi görerek adeta evrende aktif bir özne olan insanı pasif bir nesne konumuna indirgeyerek fatalist bir bakış açısı geliştirmiştir. Buna göre evrende her şey Tanrı tarafından

⁵⁵⁷ Hüseyin Atvan, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi Biladi's-Şam fil'l-Asri'l-Ümevî* (y.y, 1986), 91-92; Muḥammad 'Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 405.

⁵⁵⁸ Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/86.

⁵⁵⁹ Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 279; Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *el-Fark*, 186; İsferyânî (ö. 471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Fıraku'l-Hâlıkın*, 107; Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/73-74; Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedani el-Kadı, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl* (Kahire, ts.), 8/3-4; Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu'l-Cedel* (Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1934), 179-180; Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/343; Subhi, *fi İlmi'l-Kelâm, Dirase Felsefiyye li Ârai'l-Fıraku'l-İslamiyye fi Usuli'd-Din*, 1/175; Emin, *Fecru'l-İslam*, 310.

önceden belirlenmiş ve insan, kendisi için tayin edilen yazgıyı yaşamaya mecbur bırakılmıştır.⁵⁶⁰

Her ne kadar klasik kaynaklarda cebr düşüncesini ortaya atan ve sistematik hale getiren kişinin Cehm b. Safvân olduğu ifade edilip Cebriyye fırkası kendisine nispet edilse de modern dönem İslâm mezhepleri tarihçilerinin bir kısmı Cehm'in cebrî olmadığı fakat sonradan bu düşüncenin ona dayandırılmış olabileceği yönünde görüş belirtmektedirler.⁵⁶¹ Seyithan Can “*Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını anlamak*” adlı eserinde cebr anlayışının Cehm'in genel düşüncesiyle örtüştüğünü fakat önemli olan noktanın onun cebr anlayışının ne olduğunun anlaşılması gerektiğine dikkati çekmektedir. Cehm'in Allah tasavvurunun temelinde “mutlaklık” anlayışı yatmakta ve bu da Cehm'i, Allah dışında herhangi bir varlığa etkinlik alanı tanımaması sonucuna götürmektedir. Esasında Cehm'in paradigması onun cebr anlayışına muhalifleri tarafından yüklenen anlamdan farklılık arz etmektedir. Çünkü Cehm, insanın irade ve meşîet sahibi olduğunu inkâr etmemektedir. Dolayısıyla Cehm'in düşünceleri anlaşılmadığı gibi muhalifleri tarafından tarafgirlikle ele alınmış ve onun kastetmediği sonuçlara ulaşılmıştır.⁵⁶²

Cehmiyye mezhebini diğer mezheplerden ayıran ve meşhur eden en temel özellik Cebriyeciliği ve “İnsanın ne iradesi ne de bir fiili vardır.” görüşüdür. Çünkü Cebr düşüncesinin dışındaki konularda başkaları da Cehmiyye'ye katılmaktadır.⁵⁶³

Neşşâr'ın ifadesine göre Cehm her ne kadar cebrî olsa da insanda bir seçme yeteneğinin de olduğunu kabul ederek bu noktada kesb teorisini ortaya atan Eş'arî akideye yakın durmuştur. Cehm'in cebr düşüncesiyle Mu'tezile'den ayrıldığı en temel konu olduğu da ifade edilmiştir.⁵⁶⁴ İsmail Hakkı İzmirli de Eş'arî'nin, fiillerin sebebe bağlı olmadığı ve hikmetten bağımsız olarak işlediği, ilahi âdetlerin işleyişinden dolayı

⁵⁶⁰ Emin, *Fecru'l-İslam*, 311.

⁵⁶¹ Kasımî (ö. 1914), *Tarihü'l-Cehmiyye*, 12-13; Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 343-344; Erkol, “Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiası”, 89-90.

⁵⁶² Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigması*, 129.

⁵⁶³ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya vd. (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.), 118.

⁵⁶⁴ Neşşâr (ö. 1980), *Neş'etü'l-Fikr*, 1/344.

meydana geldiği konusunda Cehm b. Safvân'a uyduğunu bundan hareketle hadisçilere ve fakihlere karşı çıktığını söylemektedir.⁵⁶⁵

Buhârî, *Halku'l-Ef'âl*'de insanın filleri konusunda Kaderiyye, Cebriyye ve Cehmiyye olmak üzere konuya ilişkin üç fırkanın görüşlerini aktararak üç yaklaşımdan bahseder. O, bu konuda Cehmiyye ile Cebriyye arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu yaklaşımların görüşlerini aktardıktan sonra kendisinin de dahil olduğu ve Ehlü'l-İlm dediği grubun görüşünü aktarır. Onun aktardıklarına göre konuyla ilgili yapılan tartışmaların fail, fiil ve mef'ul'ün nasıl tanımlandığı üzerinde şekillendiğini görmekteyiz. Kaderiyye'ye göre insan tam anlamıyla özgür olup fail de fiil de mef'ul de Allah'tan olmayıp insana aittir. Cebriyye'ye göre; insanın kendi filleri üzerinde bir etkisi olmayıp bütün fiiller Allah'tandır. Cehmiyye'ye göre; fiil ile mef'ul aynıdır dolayısıyla mahluktur. Ehlü'l-İlm'e göre; tâhlîk (yaratma) Allah'ın fiili; bizim fiillerimiz ise yaratılmıştır. Çünkü fiil Allah'ın sıfatı iken mef'ul onun dışındaki varlıklar olup sıfatı değildir.⁵⁶⁶

İbn Kuteybe ise kaderin insanlar tarafından tam anlamıyla bilinip kavranamayacağını çünkü Allah'ın bir sırrı olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda Kaderiyye ve ona karşı Ehl-i İsbât'ın içinden çıktığını söylediği Cehmiyye'nin görüşlerini aktarır ve hem nazari hem de dil bilimsel açıdan izahlar yaparak iddialarına cevap verir, ardından konu hakkındaki kanaatlerini açıklar. Kaderrriyye'nin aşırı fikirlerine karşı Cehmiyye'nin ortaya çıktığını ve aynı aşırılığa kaçtığını vurgular. Buhârî'nin Cehmiyye ile Cebriyye arasında yaptığı ayırımı yapmaz. Cehmiyye'in görüşlerini aktarırken Cebriyye'yi kasteder.⁵⁶⁷

Kaderiyye, insanın, dilediğini yapabileceğini ve istediklerine kâdir olacağını, böyle olmadığı takdirde insanın doğru yoldan sapmasının, azap görmesinin ve dolayısıyla sorumlu olmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. İbn Kuteybe, insanların "Allah'ın olmasını dilediği olur, dilemediği olmaz" hususunda icma ettiklerini duymamış gibi hareket ettiklerini ardından görüşlerine temel teşkil eden hususlara aykırı gelen şeylerle de karşılaşınca nefislerine yakın ve dinleyenleri

⁵⁶⁵ Bkz. İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 103.

⁵⁶⁶ Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 112.

⁵⁶⁷ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 22, 30.

celbeden durumları öne çıkardıkları şeklinde iddialarına cevap vermektedir. Kur'an'da kendi görüşlerini nakzeden ayetlerle de karşılaşınca onları çirkince te'vil ederek saptırdılar ve âyetleri anlaşılmasız noktalara çektiler demektir. Kaderiyye'nin ayetleri yanlış te'vil ettiklerine Âl-i İmrân sûresinin 145. ayetinde geçen “الْأُنَّ” kelimesini “علم” şeklinde anladıklarını böyle bir te'vilin hem nazari hem de luğavi açıdan yanlış olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁶⁸

Cehmiyye'nin ise Kaderiyye'nin görüşlerine itiraz ederek insandan bütün fiilleri nefyederek ifrata düştüğü görülmektedir. Onlara göre; insanın iyilik ya da kötülük yapmaya gücü yetmez. Herhangi bir işi sağlıklı bir şekilde icra edemez. Tüm fiilerin insana mecazen nisbet edildiğini söylediler. Buna dayanak olarak da ‘duvar meyletti’ denildiğinde ‘meylettirildi’ demektir şeklinde te'vil ederek bunun mecaz olduğunu çünkü duvarın iradesi olmadığı halde eylemi duvara nispet ettiğimiz gibi insana da bu şekilde nisbet ederiz dediler.⁵⁶⁹

İbn Kuteybe iki grubun da hatalı olduğunu ve doğru yoldan saptıklarını, eğer dedikleri gibi olsaydı kaderin bir sır olamayacağını, iddialarını ve onlara verdiği cevabı aktardıktan sonra bu konudaki kanaatlerini özetle şu şekilde ifade etmektedir: “Kader konusunda Allah adildir ve zulmetmez. O, nasıl yaratır ve takdir ederse hepsi adil oluşundandır. Onun dilediğinden başkası olamaz. Kimseye borcu olmadığı gibi kimsenin de onda bir hakkı yoktur. Verirse üstünlük ve cömertliğindedir vermezse adaletindedir. Kullar gayret ederek yaptıklarının karşılığını alır. Sevdiği kişiye fazlasıyla vererek onun kalbine sevgisini yerleştirir, bazılarının kalbine de sevgisini yerleştirmez ve bunun üzerine vâdini gerçekleştirir. İşte bu insanoğlunun Allah'ın kaderine dair bildikleri bunlarla sınırlı olup bunun dışındakiler ona gizlidir.”⁵⁷⁰

Cebr düşüncesinin köklerinin çok eskilere dayandığı anlaşılmaktadır. İnsanın tanrı karşısındaki konumu düzleminde düşünüldüğünde bir diğer ifadeyle tanrı karşısında aciz kalan ve insan kapasitesini aşan ya da iradesi dışında vaki olan bireysel

⁵⁶⁸ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 22-25.

⁵⁶⁹ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 30.

⁵⁷⁰ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, 35-36.

ve toplumsal olayların varlığı insanın yapmaya güç yetiremediği olayları tanrıya mal etmesi gibi insani bir eğilimden kaynaklı olması muhtemeldir.

Hicri 41 yılında Emevi Devleti'ni kuran Muaviye ve ondan sonra gelen halifeler devamlı olarak siyasi bazı krizlerle karşı karşıya kaldılar. Siyasi meşruiyet kriziyle karşılaşan halifeler bu durumdan kurtulmak için çözüm arayışı içerisine girmiş ve bunun için bazı çareler ortaya koymuşlardır. Bunlar; otoritenin meşruiyetini sağlamak için kabilevi düzeyde “Kureyşilik” tezine dayanmak, ekonomik vaatler yapmak ve ideolojik düzeyde de cebir zihniyetini ortaya koyarak kendilerinin Allah'ın bir takdiri sonucu seçildiklerini ileri sürerek toplumsal bir meşruiyet sağlamak. Politik düzlemde devletin meşruiyetini sağlamak için ilk defa dini kullanarak cebir düşüncesini ortaya atan Emevi halifeleriydi.⁵⁷¹

Cebriyye, Emeviler Dönemi'nin başlarında zuhur etmiş ve bu dönemin sonlarında de mezhepleşmiş bir görüştür.⁵⁷² Emevi yöneticilerinin siyasi alanda yaşadıkları meşruiyet krizi beraberinde toplumsal tabanda bazı çatırdamalara sebep olmuştur. İktidarlarını kaybetmemek adına dinî alandan bir dayanak oluşturma cabasına girmişlerdir. Böylece siyasi emellere dinî kılıf uydurmanın yolunu Cebri düşüncesinde bulmuşlardır. Zira bu fikre sarılmakla toplumsal hafızada, yaşanan olumsuzlukların tanrısal bir dayanağı oluşturularak halk susturulmaya çalışılmıştır. Yani halkın başına gelenler bir yazgıdır. Halk, yaşananların, toplumsal durumun zorunlu bir sonucu olduğunu ve bunun ilahi iradenin bir gereği olduğuna inandırılmaya çalışılmıştır.⁵⁷³ Bu, yazgı ve taktirdir, insana düşen yazgıya koşulsuz teslim olmak ve başına gelenlere razı olmaktır. Böylece Müslümanlar her türlü sorumluluktan, girişimden ve eleştiriden alıkondular.⁵⁷⁴ Aksi taktirde itiraz etmek Allah'a isyan anlamına geldiği için inançsal bir risk demektir ve bunu göze almak inananlar için pek mümkün görünmüyordu.⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve siyaset* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 85.

⁵⁷² Özkan, Cebriyye'nin kelâmi birçok konuda görüşleri olan, oturmuş, sistematik bir yapıya sahip ve etkileri uzun süre devam eden bir mezhep olmadığını, Cebriyye'ye teori-doktrin demenin daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 236.

⁵⁷³ Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İşaret, 2005), 34.

⁵⁷⁴ Şeriati, *Dine Karşı Din*, 34.

⁵⁷⁵ Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 232, 236-239.

Cehm'in cebrî düşünceyi gerçekten savunup savunmadığının anlaşılması için Emevi otoritesine karşı takındığı tavrın dikkate alınarak siyasi çerçevesinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nitekim Emevilere karşı sergilediği muhalif tavır dikkate alınmaksızın salt dinî bir görüş olarak ele alınması konunun doğru anlaşılmasını engellemektedir. Cehm'in hocası olarak kabul edilen Ca'd b. Dirhem'in de siyasi otoriteye karşı belirgin muhaliflerden olduğu, Irak'ta Yezid b. Abdumelik b. Mervan'a karşı çıktığı, açık ve net bir şekilde onu tanımamayı tercih ettiği, halifenin seçiminde halkın görüşünün dikkate alınması gerektiğini ve Kur'an ile Peygamber'in sünnetine uyulması gerektiğini savunduğu ve Yezid b. Mühelleb hareketine aktif olarak katıldığı bilinmektedir.⁵⁷⁶

Bu bağlamda düşünüldüğünde Cehm b. Safvân'ın Haris b. Süreyc ile Emevi iktidarının despotizmine karşı ayaklanması ve bunun sonucunda öldürülmesi Cebrî düşüncesinin ona dayandırılmasını sorunlu hale getirmektedir. Cehm'in Emevilere karşı sergilediği tutumlar ve bunun sonucunda başına gelenler nazar-ı itibare alındığında cebr düşüncesini savunmadığı kanaati oluşmaktadır.

5. Cennet ve Cehennem Ebedîliği

Cennet ve cehennem ebedîliğine dair tartışmaların kökeni İslâm'ın erken dönemlerine kadar gitmektedir. İslâm fırkaları arasında cennetin ebedîliği konusunda herhangi bir görüş farklılığı bulunmamaktadır. Müminler için cennet, kâfirler için ise cehennem hayatının son bulmayacağı konusunda fırkalar görüş birliği etmişlerdir. Cehennem ebedîliği konusunda bazı alimler arasında farklı görüşler dile getirilmişse de Müslüman fırkalar genelde ittifak etmişlerdir. Fakat bu konuda diğer fırkalar arasında farklı bir görüş ortaya koyarak hem cennetin hem de cehennem ebedî olduğu fikrini reddederek görüş beyân eden Cehmiyye olmuştur.⁵⁷⁷ Cehmiyye'nin bu konudaki düşüncesi de diğer konularda olduğu gibi kabul görmemiş ve ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Cehm'in, muhalifleri tarafından küfürle itham edildiği konulardan biri de cennet ve cehennem ebedîliği meselesine dair düşüncesidir.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 405.

⁵⁷⁷ Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigması*, 167.

⁵⁷⁸ Bkz. Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 32.

Cennet ve cehennemın Şimdi yaratılmış olup olmadıŐı, ya da yaratılmıŐsa halihazırda mevcut olup olmadıŐı konusunda İŐlâm alimleri arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. İŐlâm alimlerinin ekseriyeti cennet ile cehennemın halihazırda mevcut olduğu hususunda fikir birliği içerisindeyken Cehmiyye, Mu'tezile ve Haricilerin bir kısmı kıyametin kopmasından sonra yaratılacağını iddia etmektedir.⁵⁷⁹

Cennet ile cehennemın ebediğiğine dair yapılan tartışmalar hicri birinci asırda Müslümanların gündemine girmiştir. Bununla birlikte diğer görüşlerinde olduğu gibi bu konuda yaptığı yorumlarla da hâkim dinî söylemden farklı düşünerek ilk defa fikir beyân eden ve cennet ile cehennemın ebedi olmadığını söyleyen kişinin Cehm b. Safvân olduğu ifade edilmektedir.⁵⁸⁰ Cehm, Allah dışındaki bütün varlıkların fâniliğin bir gereği olarak ezelde var olmadığını ve yok olacağını ifade eden ayetleri temel hareket noktası yaparak cennet, cehennem ve onların içindekilerin de yok olacağını savunmuştur. Nitekim geçmişte nasıl ki Allah vardı ve hiçbir Şey yoktu gelecekte de öyle olacaktır.⁵⁸¹ Cehm'in bu konudaki yaklaşımı Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinde olduğu gibi "Şey" kelimesine yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Allah'a Şey demeyi reddedip "Şey" olmayı "mevcut" olmak, meydana gelmek anlamında değerlendirerek her mevcudun yok olacağı sonucuna ulaşmıştır. Yaratılan her Şey yok olmaya mahkumdur. Cennet ve cehennem de ezeli olmayıp sonradan yaratıldığına göre onlar da yok olacaktır.

Cehm, cennet ve cehennemın fani olacağına dair düşüncelelerini temellendirmek için akli ve nakli deliller ortaya kayar. Akli delillerden ilki yaratılmış olmanın özünde yok olmanın da var olacağına dair varsayımdır. Ona göre öncesi olmayan hareketlerin sonsuzluğundan da bahsedilemez. Hareketler ise cisimdir. Cisimler de mevcut olan varlık kategorisindedir. Hâdis olmasından dolayı da bir başlangıç ve bir son olma vasfına sahiptir. Hâdis olan Şeyler, bozulma, ayrışma ve yok

⁵⁷⁹ EŞ'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 475; Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *Türkiye Diyanet Vakfı İŐlâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/305.

⁵⁸⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Kitâbü'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas (Riyad: Darü'l-Hâni, 2001), 3/299; Malati (ö. 377/987), *et-Tenbih*, 140; Yavuz, "Azap", 4/305; Ali, *Cehm b. Safyan*, 156.

⁵⁸¹ Yakup b. Abdullatif, *İŐlam Mezhepleri ve Kelamı*, haz. "Halil İbrahim Bulut" "Nurettin Gemici" Ramazan Tarık" (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 147; Metin Yurdagür, "Beka", *Türkiye Diyanet Vakfı İŐlâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1992), 5/359.

olma özelliğini barındırır. Cennet, cehennem ve bunların içindekiler hâdis olduğundan dolayı yok olacaktır. Cehmiyye'nin bu tutumunun temelinde muhtemelen ilk olarak hareket ve cisimlerdeki gücün sonsuzluğunun imkansızlığı tezine dayanmaktadır.⁵⁸² Cehmiyye'nin ikinci bir delili de ebedî azap ile birlikte diri olmanın ebedîliğinin aklen caiz olmamasıdır. Yani dünyada sınırlı olan günahların karşılığının ebedî azap olmasının problemlili görünmesidir. Böyle bir durumda Allah'ın adalet ve rahmetinin tecelli etmesi ortadan kalkmaktadır.⁵⁸³

Cehm b. Safvân'a nisbet edilen bu yaklaşıma göre Allah dışındaki varlıklar ebedî olma özelliğine sahip olamaz. Nasıl ki ezelde hiçbir şey Allah ile beraber olmadıysa gelecekte de böyle olacak, Allah dışında hiçbir şey mevcut bulunmayacaktır. Cehm'in bu görüşünün temelinde Allah'ı tenzih etme düşüncesi yatmaktadır. Bu yüzden başta Eş'arî ve onun dışındaki birçok müellif bu görüşün cennet ve cehennemin son bulacağı anlamına geldiğini ifade etmişlerse de ahiret hayatının son bulacağı şeklindeki bir amacı kastettiğini söylemek mümkün görünmemektedir.⁵⁸⁴

Eş'arî'nin aktardığına göre, Cehm ve ona tabî olanların dışındaki herkes, cennetliklerin nimetlerinin ve cehennemliklerin azabının, daimî ve kesintisiz olduğunu söylemiştir. Cehm ise cennet, cehennem ve oranın ehlinin fani olduğunu ve yok olacağını kabul etmiştir. Neticede Allah, nasıl ki o vardı, onunla birlikte bir şey yoktu hep tek olarak bakî kalacaktır.⁵⁸⁵

Cehm'in, cennet ve cehennemin faniliğine dair görüşü ile Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf'ın, cennet ve cehennemliklerin hareketlerinin son bulacağı ve daimî bir şekilde hareketsizlik halinde kalacağına ilişkin görüşleri arasında irtibat kurulmuş ve bu sebeple el-Allaf, “son Cehmî”⁵⁸⁶, takipçileri de “ahiret Cehmîleri”⁵⁸⁷ olarak

⁵⁸² Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigması*, 168.

⁵⁸³ Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigması*, 169.

⁵⁸⁴ Veysel Kaya, “İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risalesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (01 Ocak 2009), 530-531.

⁵⁸⁵ Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 148, 164, 474; Makdisî (ö. 355/966), *el-Bed' ve't-Târîh*, 5/146; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 400/1009), *el-Evâ'il* (Tanta: Daru'l-Beşir, 1987), 369.

⁵⁸⁶ Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.), 415.

⁵⁸⁷ Abdullatif Harputi, *Kelâm Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 43.

adlandırılmıştır. Bu konuda ikisinin görüşleri birbirine karıştırılmış görünmektedir. Çünkü el-Allaf, makdûratın son bulup daimî bir hareketsizlik vurgusu yaptığı halde cennet ile cehennemın son bulacağını söylememiştir. Oysa Cehm'in, cennet ile cehennemın ve buna bağlı olarak içindekilerin de yok olacağını iddia ettiği ileri sürülmüştür. Bu irtibatlandırma Mu'teile'yi Cehm'le ilişkilendirip itibardan düşürme çabasından kaynaklanmış olmalıdır.⁵⁸⁸

Netice itibariyle Cehm, Allah dışında hiçbir varlığın ebedî olma özelliğine sahip olamayacağını mutlak tenzih düşüncesi çerçevesinde iddia etmiştir. Cehm'in bu iddiası Allah'ın mutlak ebedîliği bağlamında düşünüldüğünde doğru bir yaklaşım olarak görünmektedir. Allah dışında her şeyin yok olma özelliğine sahip olduğu gerçeği her Müslümanın kabul edeceği bir gerçektir. Fakat Cehm'in bu konudaki düşüncesi muhalifleri tarafından, muhtemelen onun mutlaklık ve tenzih ilkeleri dikkate alınmadan, bağlamından koparılarak tartışılmış ve Cehm tekfir edilmiştir.

6. İman Nazariyesi

İmanın tanımında ve iman artar mı eksilir mi konusunda Müslümanlar fikir ayrılığına düşmüşlerdir. İmam-ı Şafii, imanın aratacağını ve azalacağını, Hüseyin en-Neccar, artacağını ama azalmayacağını, Ebû Hanife ve ona uyanlar da imanın artmayacağını ve azalmayacağını kabul etmişlerdir.⁵⁸⁹ Diğer konularda olduğu gibi iman konusunda da Cehm'in düşünceleri tartışılmış ve tenkit edilmiştir. Onun imana getirdiği tanımın Müslüman fırkaların tamamından farklı olduğu ifade edilmiştir.⁵⁹⁰

Eş'arî, iman hususundaki ihtilaflarda ve imana ilişkin tanımlamalarda Mürcie'nin on iki fırkaya ayrıldığını, bunlardan görüşlerini aktardığı birinci grubun Cehmiyye ve iman tanımını verdiği fikirlerin Cehm b. Safvân'a ait olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹¹ Cehm'e göre iman, Allah'ı, resullerini ve Allah katından gelen her şeyi

⁵⁸⁸ Bkz. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 230-231.

⁵⁸⁹ Ali, *Cehm b. Safvan*, 118.

⁵⁹⁰ Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 201.

⁵⁹¹ İbn Hazm, Eş'arî ve Cehm'in iman konusunda aynı görüşte olduğunu aktarmaktadır. İkisinin de "Kişi her ne kadar küfür izhar etse, diliyle teslis inancında olduğunu belirtse ve haça tapırsa bile iman sadece kalbin inanmasıdır" dediğini nakletmektedir. Bkz. İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Faslü fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, 2/88-89. İzmirli de eserinde "iman, tasdikten ibarettir" hususunda Eş'arî'nin

bilmektir. Bunun dışında kalan dil ile ikrar, kalp ile tasdik, Allah ve resulünü sevmek, onlara saygı göstermek, onlardan korkmak ve organlarla amel etmek iman etmiş olmanın bir şartı değildir. Kişinin ameli terk etmesi, dili ile inkâr ettiğini ifade etmesi kişiyi imansız yapmaz. Nitekim dille iman etmediğini ifade etmek, bilme olgusunu değiştirmez. İman bölünemez ve inananların iman etme açısından birbirlerinden üstünlükleri yoktur. Cehm, amel etmeyi imanın zorunlu bir sonucu olarak kabul etmediğinden imanın ve küfrün de amelle ölçülemediğini ve sadece kalpte olduğunu iddia etmiştir.⁵⁹² O, imanda olduğu gibi küfrün de kalpte meydana geldiğini dolayısıyla Allah'ı bilmemenin küfür olduğunu iddia etmiştir.⁵⁹³ İmanı kalbin bilmesi şeklinde tanımladığı için ona göre bir insan, diliyle Allah'a çocuk isnat etse ve ona ortak koşsa da kalbinde bunun aksine inansa diliyle söylediklerinin imanına bir zararı olmaz.⁵⁹⁴ İmanı tasdik ve marifet olarak kabul eden Cehm, imanda insanların aynı derecede olduğunu,⁵⁹⁵ imanın artmayacağı ve eksilmeyeceğini, bölümlere ve parçalara ayrılmayacağını savunmuştur.⁵⁹⁶

İbn Hazm, Mürcie fırkalarını değerlendirirken ehl-i sünnete en yakın olarak Ebû Hanife'yi ve en uzak olarak da Cehm b. Safvân, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'yi göstermektedir. Bu kategoriyi iman tanımları bağlamında yapmakta ve ikinci gruptakilerin yani Cehm ve el-Eş'arî'nin iman tanımını şu şekilde vermektedir: "Kişi her ne kadar küfür izhar etse de diliyle teslis inancında olduğunu belirtse ve haça tapınsa bile iman sadece kalbin inanmasıdır"⁵⁹⁷

Yörükân, İbn Hazm'ın bu sınıflandırmasını eleştirerek onun tarafgir ve taassupkâr davrandığını ifade etmektedir. Zira Ebû Hanife'nin ve Hanefilerin Mürcie fırkalarından sayılmasının doğru olmadığını söylemektedir. İbn Hazm'ın, Eş'arî ile

hadisçilere ve fakihlere karşı çıktığını ve Cehm b. Safvân'a yaklaştığını ileri sürmektedir. Bkz. İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 104.

⁵⁹² Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 132; Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 202.

⁵⁹³ Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 132, 152, 279; Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 6/27; Ali, *Cehm b. Safvan*, 120; Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 127.

⁵⁹⁴ Kadı, *Makalatü Cehm b. Safvan*, 204.

⁵⁹⁵ Eş'arî (ö. 324/935-36), *Makâlât*, 132; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 251; Izutsu, *İslam Düşüncesinde İmân Kavramı*, 127.

⁵⁹⁶ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 251.

⁵⁹⁷ İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Faslü fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, 2/88-89.

Cehm'in iman tanımını aynı kategoride değerlendirmesi yanlıştır. Çünkü Eş'arî'ye göre iman kalben tasdikten ibadettir. Bu, Peygamber'in bildirdiği şeyleri içine alan bir imandır. Dolayısıyla böyle bir iman tanımı dil ile küfre müsaadeyi içermez. Kaldı ki Cehmiyye, Eş'arîyye ve Kerrâmiyye, Mürcie fırkalarından değildir. Cehmiyye tenzih esasına, Kerrâmiyye ise teşbih ve teccim esasına, Eş'arîyye ise tenzih ile teşbihi birleştiren bir esasa bağlıdır. Netice itibariyle bu fırkalar birbirine zıt kutuplardır.⁵⁹⁸

Cehm b. Safvân ile Ebû Hanife arasında iman konusunda tartışma yaşandığı iddia edilmektedir. Rivayete göre Cehm, Ebû Hanife ile karşılaştığında ona "Önceden senin için hazırladığım bazı meseleler hakkında seninle tartışmak için geldim" demiştir. Ebû Hanife: "Seninle konuşmak benim için bir ayıptır. Senin içine daldığın meseleler hakkında seninle konuşmak yanıp tutuşan bir ateştir." Cehm: "Beni dinlemediğin, benimle karşılaşmadığın halde benim hakkımda verdiğin hükümlere nasıl hükmettin." kaşlığında bulununca Ebû Hanife: "Namaz ehlinin söylemeyeceği birtakım sözlerin bana nakledildi." diyerek Cehm'le ilgili duyuların yönlendirmesiyle hükümde bulunur. Bunun üzerine Cehm: "Gıyabımda benim aleyhimde mi hüküm veriyorsun!" cevabıyla Ebû Hanife'nin, kendisiyle ilgili oluşan toplumsal algıya göre hareket etmesine karşı çıkar. Ebû Hanife: "Herkes tarafından bilinen sözlerin hakkında hükmetmem bana caiz olmuştur." cevabıyla toplumun genel kanaatinden hareket etmenin doğruluğun ölçüsü olduğuna dair bir sonuca ulaşır. Cehm: "Ey Ebû Hanife! İman dışında sana başka bir şey hakkında sormayacağım." deyince Ebû Hanife: "Sen bu saate kadar imanın ne olduğunu bilmiyor musun da bana soruyorsun?" Cehm: "Evet biliyorum ama imanın bir meselesi (bir türü) hakkında şüpheyeye düştüm." Ebû Hanife: "İmanda şüphe etmek küfürdür." Cehm: "Küfrün hangi yönden bana isabet ettiğini açıklamadan beni tekfir etmen sana helal olmaz." Ebû Hanife: "(Öyleyse) sor." Cehm: "Kalbiyle Allah'ı bilen, onun bir olduğunu ve ortağı olmadığını, onu hiçbir şeye benzemez sıfatıyla bilen ve bunları diliyle söylemeden önce ölen bir kimsenin durumundan bana haber ver. Böyle bir kimse kâfir mi yoksa mümin olarak mı ölmüştür?" Ebû Hanife: "Kalbiyle bildiğini diliyle konuşmadıkça kâfirdir ve cehennemlidir." Cehm: "Allah'ı, sıfatlarıyla bildiği halde nasıl mümin olmaz. Ebû Hanife: "Sen Kur'an'a inanıyor ve onu delil olarak kabul ediyorsan sana Kur'an'dan delil getireyim. Eğer sen Kur'an'a inanmıyor ve onu delil kabul

⁵⁹⁸ Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, 74.

etmiyorsan Müslümanlara muhalefet edenlerle konuştuğumuz gibi seninle konuşayım.” Cehm: “Kur’an’a inanıyor ve onu delil olarak kabul ediyorum.” Cehm’in bu cevabından sonra Ebû Hanife Kur’an ve Hadislerden deliller getirerek Cehm’in bu konudaki düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Ebû Hanife: Yüce Allah, Kur’an’da imanı kalp ve dil olmak üzere iki uzva bağlamıştır. Allah şöyle buyurdu: “Peygamber’e indirileni dinledikleri zaman hakikate dair bilgileri bulunduğundan dolayı gözlerinden yaşlar boşaldığını görürsün. Derler ki: ‘Rabbimiz! İman ettik, bizi hakka şahitlik edenlerle beraber yaz’⁵⁹⁹, “Bütün emellerimiz Rabbimizin bizi erdemliler topluluğuna dahil etmesi olduğuna göre, Allah’a ve bize gelen gerçeğe niçin iman etmeyelim?”⁶⁰⁰, “Böyle söylemelerine karşılık Allah da onları, içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetlerle ödüllendirdi. İşte iyi davrananların mükâfatı budur.”⁶⁰¹ Allah, onları bilgi (marifet) ve bu bilginin ifade edilmesiyle (kavl) cennete ulaştırdı. Yani Allah, onları kalp ve lisanla mümin kılmıştır. Yine Allah buyurdu: “Biz Allah’a ve bize indirilene; kezâ İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya’kub ve torunlarına indirilenlere; yine Mûsâ ve İsâ’ya verilenlere ve bütün Peygamberlere rableri tarafından gönderilenlere inandık. Onlar arasında ayırım yapmayız; biz ona teslim olmuşuzdur deyin.”⁶⁰² “Eğer onlar da sizin inandığınız gibi inanırlarsa kesinlikle doğru yolu bulmuş olurlar.”⁶⁰³ yine Allah buyurdu: “Onları takvâ sözüne bağlı kıldı.”⁶⁰⁴ “Onlar sözün en güzeline yöneltilmişler ve övgüye en layık olan Allah’ın yoluna iletilmişlerdir.”⁶⁰⁵ “Güzel sözler ona yükselir.”⁶⁰⁶ “Allah sağlam söze iman edenleri hem dünyada hem de âhirette sağlam tutar.”⁶⁰⁷

Ebû Hanife ayetlerle görüşlerini temellendirdikten sonra hadislere de başvurarak Cehm’in bu konudaki yaklaşımının yanlış olduğunu ortaya koymaya

⁵⁹⁹ Maide 7/83

⁶⁰⁰ Maide 7/84

⁶⁰¹ Maide 7/85

⁶⁰² Bakara 2/136

⁶⁰³ Bakara 2/137

⁶⁰⁴ Fetih 48/26

⁶⁰⁵ Hac 22/24

⁶⁰⁶ Fâtır 35/10

⁶⁰⁷ İbrahim 14/27

çalışmaktadır. Peygamber'in "La İlaha İllallah deyin kurtuluşa erin. Söz (kavl) olmadan sadece bilmekle (marifet) kurtuluş olmaz." "Kalbinde de bulunduğu halde diliyle la ilaha illallah diyen kimse cehennemden kurtulur." Görüldüğü üzere Peygamber, "Allah'ı bilen kimse cehennemden kurtulur" ifadelerini zikrederek kalbin bilmesinin iman için yeterli olmadığını ifade etmektedir. Eğer sadece Allah'ı bilmekle iktifa edilip imanın dile getirilmesine ihtiyaç duyulmasaydı Allah'ı diliyle inkâr eden bir kimse kalbinde Allah'ı bilmekle mümin olurdu. O halde şeytanın da mümin olması gerekirdi. Çünkü o, Allah'ı biliyor. Onun yaratan, yaşatan, öldüren ve saptıran olduğunu da biliyor. İblis dedi ki: "Rabbim! Benim sapmama izin verdiğin için..."⁶⁰⁸, "Rabbim! Öyleyse insanların yeniden diriltileceği güne kadar bana mühlet ver" dedi."⁶⁰⁹ "... Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın" dedi."⁶¹⁰ Kâfirler de aynı şekilde mümin olurlardı çünkü onlar da dilleriyle inkâr ettikleri halde rablerini biliyorlardı. Allah şöyle buyuruyor: "Mucizeleri açık ve kesin olarak görüp idrak ettikleri halde zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkâr ettiler."⁶¹¹ Onlar Allah'ın bir olduğunu kesin olarak bilmelerine rağmen dilleriyle inkâr ettiklerinden dolayı Allah onları mümin kabul etmedi. Allah buyuruyor: "Onlar Allah'ın nimetlerini bilirler. Sonra da onu inkâr ederler. Onların çoğu kâfirdir."⁶¹², "De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriyi çıkaran, diriden de ölüyü çıkaran kim? Her türlü işi kim yürütüyor? "Allah" diye cevap verecekler. "Öyleyse (ona ortak koştuktan) sakınmıyor musunuz?" de⁶¹³, "İşte O Allah gerçek rabbinizdir."⁶¹⁴ Ayetlerde görüldüğü üzere Allah'ı bilmelerine rağmen inkârlarından dolayı bilmek onlara bir fayda sağlamadı. Allah buyurdu: "Onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar."⁶¹⁵ Allah'ı inkâr etmeleri sebebiyle bilmek onlara fayda sağlamadı. (Cehm diyor ki) Sen kafama bir şeyler koydun. Sana döneceğim.⁶¹⁶

⁶⁰⁸ Hicr 15/39

⁶⁰⁹ Hicr 15/36

⁶¹⁰ Araf 7/12

⁶¹¹ Neml 27/14

⁶¹² Nahl 16/83

⁶¹³ Yunus 10/31

⁶¹⁴ Yunus 10/32

⁶¹⁵ Bakara 2/146; Enam 6/20

⁶¹⁶ Ali, *Cehm b. Safvan*, 61-63.

Bu tartışma Cehm'in şöhretinin Kufe'de yayıldığını, görüşlerinin toplumun geneli tarafından bilindiğini, kendisine şüpheyle yaklaşıldığını ve tekfir edildiğini göstermektedir. Tartışmada Ebû Hanife'nin cevapları ayrıntılı olarak aktarılmasına rağmen Cehm'in cevapları aktarılmamıştır. Tartışmanın üslubu ve kurgusu dikkate alındığında bu diyalogun uydurma olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim daha eski kaynaklar böyle bir karşılaşmadan ve tartışmadan bahsetmemektedir. Bu da bizi, tartışmada Ebû Hanife'nin konumunu ve üstünlüğünü ortaya koymak için bu diyalogun uydurulduğu sonucuna götürmektedir. Metinde, Cehm'in ön plana çıktığı en önemli iki konu olan halku'l-Kur'an ve Allah'ın sıfatlarına ilişkin bir tartışmadan da bahsedilmemektedir.⁶¹⁷ Diyalogda görüldüğü üzere eğer gerçekten münazara yaşanmışsa Ebû Hanife'nin Cehm'e verdiği ilk tepkilerden Cehm'in toplumda kötü bir şöhrete sahip olduğu ve Ebû Hanife'nin de duyumlardan hareketle bazı yargılara vardığı anlaşılmaktadır. Böylece toplumsal hafızada kötü şöhrete sahip olan Cehm, marjinalleştirilmeye çalışılmıştır.

⁶¹⁷ Ali, *Cehm b. Safvan*, 63.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHALİF ALGIDA CEHMÎ/CEHMİLİK VE CEHMIYYE

1. Cehmî/Cehmîlik İthamı ve Ötekileştirme Aracı Olarak Cehmiyye

Mezhepler tarihçilerinin Cehmiyye diye bir fırkadan bahsettiği, kelâmi risalelerde Cehmiyye'den söz edilmesine ve “Cehmiyye’ye Reddiye” türünden eserler var olmasına rağmen bu fırkanın mensubu denebilecek şahısların varlığı bilinmemektedir. Hanbeli kaynaklarında Cehmiyye’ye mensup olduğu iddia edilen bazı isimlerden bahsedilse de bu isimler Mu’tezile’ye mensup olmakla tanınan şahıslardır. Fırkanın adına nispet edildiği Cehm b. Safvân’ın tarihî kişiliği hakkında bir şüphe bulunmamaktadır. Fakat Cehm’e tabi olan ve bunu açıkça ifade eden herhangi bir şahıs bilinmemektedir. “Cehmî” tabiri itibardan düşürülmek istenen kişileri kötülemenin bir aracı olarak kullanılarak mürted ve vatan haini gibi hem inanç hem de siyasi içerikli dışlayıcı söylemin etkili bir silahı olarak kullanılmıştır.⁶¹⁸ Bunun en açık kanıtı özellikle Kur’an’ın yaratılmış olduğunu savunan kişilerin Cehmîlikle nitelenmesidir. Nitekim halku’l-Kur’an problemi hem inanç hem de siyasi içerikli tartışmanın taraflarını belirleyici bir söyleme dönüşmüştü.

Ashabu’l-Hadis, “Cehmiyye” ismini daha çok Hanefî-Mürccii, Kaderi-Mu’tezili gibi dinin yerel unsurlardan arındırılarak evrensel bir boyutla ifade edilmesine gayret eden çevreler için kullanmıştır. Bu çevreler özellikle Tanrının metafizik bir hakikat ve aşkın bir varlık olarak anlaşılmasını teklif ederken Ehlü’l-Hadis ise bu anlayışa karşı Tanrının somut bir gerçeklik taşıdığını vurgulamıştır. Hatta zaman zaman neredeyse putperestlik devri anlayışlarını çağrıştıracak izlenimlere sahip olmuştur.⁶¹⁹ Dolayısıyla Cehmî/Cehmîlik’le yaftalananların Cehm’le bir ilgileri yoktur. Cehmî/Cehmîlik yaftası, Kur’an’ı esere uygun anlama yoluyla

⁶¹⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 198.

⁶¹⁹ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 167.

mahallileştirmek isteyen, böylece yerel kimliği kutsayan anlayışı ortadan kaldırmaya çalışan kesimleri kötölemek ve itibarsızlaştırmak için kullanılmıştır.⁶²⁰

Ashabu'l-Hadis, Cehmî/Cehmîlik ithamını bir grubu nitelemenin de ötesinde küfür ve inkâr düzeyinde kullanmıştır. Böylece bir şahsın Cehmî olduğunun ileri sürülmesi o kişinin inkârcı olduğu anlamına gelmektedir. Bunun için Ashabu'l-Hadis, belli bazı görüşleri savunan şahısların iddialarını ayrıntılı bir şekilde aktarmadan, hatta aktarmayı özellikle tercih ederek sadece söz konusu görüşü savunanları “Cehmî” olmakla nitelemektedir. Mesela Allah'ın arşa istivâ etmediğini söyleyen,⁶²¹ rü'yetullahın gerçekleşmeyeceğini savunan kişiler⁶²² Cehmî olmakla nitelenmiştir. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunanlar, Kur'an'ın lafızlarının mahluk olduğunu ileri sürenler ile bu konuda görüş belirtmeyerek tarafsız kalanlar da Cehmî olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla Cehmiyye kavramı ötekileştirici ve dışlayıcı bir niteleme aracı olarak kullanılmıştır.⁶²³

Cehm'in öğretilerine en sert tepkiyi veren ve onun görüşlerini paylaşan herkesi savaşılmaması gereken sapkın ve kâfir kişiler olarak gören Hanbelilerdir. Nitekim Cehm'in görüşleri, Hanefîler, Mu'tezililer, Zeydiler, Şiiler, Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin büyük bir kesimini delalete sürüklediği ya da en azından onları olumsuz yönde ve tehlikeli bir şekilde etkilediği kabul edildiğinden Cehm, bir Allah düşmanı olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı bir kişi ya da grubun Cehmî olmakla itham edilmesi aynı zamanda din ve Allah düşmanı olmakla aynı anlama gelmektedir.⁶²⁴

Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda susmayı tercih eden Vakıfe⁶²⁵ ile Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söylemekle birlikte insanların telaffuz ettiği şeyin (lafz) yaratılmış olduğunu iddia eden Lafziyye'yi de Cehmiyye'ye dahil

⁶²⁰ İşcan, *Selefilik*, 144.

⁶²¹ Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 33.

⁶²² Dârimî (ö. 280/894), *Nakzü'l-İmam Ebi Said Osman b. Said Ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anid Fime 'Fterâ 'Alellâhi Mine't-Tevhid*, 1/209; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *Kitâbü's-Şifât*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî, 1403/1983, 70.

⁶²³ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, 2018, 84.

⁶²⁴ Schöck, “Cehm b. Safvân ve Cehmiyye”, 96.

⁶²⁵ Ahmed b. Hanbel tarafından Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda susmayı tercih eden ‘vakf’ görüşü gerçek Cehmîlik kadar tehlikeli görülmüştür. Bkz. Melchert, *Sünnî düşüncenin teşekkülü*, 109.

eder; hatta asıl Cehmiyye'den daha kötü olduklarını ifade eder.⁶²⁶ Lafziyye'ye mensup olan bazı isimler zikredilmektedir. Eleştirilenlerden adı en çok anılan kişi, bir müddet eş-Şafii'ye öğrencilik yapan el-Kerâbîsî'dir (ö. 248/862-63). Kur'an'ın lafızlarının yaratılmış olduğunu ileri süren ilk kişi olduğu ifade edilen Kerâbîsî,⁶²⁷ Ahmed b. Hanbel tarafından Bişr el-Merîsî'nin takipçisi olarak anılır.⁶²⁸ Kerâbîsî bu duruma karşı rahatsızlığını ve kızgınlığını şöyle ifade eder: “*Ne yapacağız bu adama? ‘Yaratılmıştır’ desek ‘bid’at’ diyor; ‘Yaratılmamıştır’ desek yine ‘bid’at’ diyor.*” Ahmed b. Hanbel'in, Kerâbîsî hakkında “*Allah Kerâbîsî'yi küçük düşürsün*” şeklinde beddua ettiği ve onunla oturulmaması, konuşulmaması, onun kitaplarının okunmaması gerektiğini söylediği rivayet edilmiştir. Hatta Kerâbîsî ile oturanlarla da oturulmaması gerektiği konusunda insanları uyardığı aktarılmaktadır.⁶²⁹ Bu eleştirilerin sebebi Kerâbîsî'nin Kur'an'ın lafızlarının mahluk olduğu yönündeki görüşüdür. Nitekim Kerâbîsî'nin bu konudaki görüşü Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda bu görüşün Cehm'in görüşü olduğunu ifade ettikten sonra “*Kur'an'ın lafızlarının yaratıldığını söyledikten sonra Kur'an'dan geriye ne kalır ki?*” diyerek tepki vermiş⁶³⁰ ve Kerâbîsî'yi Cehmîlikle itham etmiştir.⁶³¹ Zehebi'nin aktardığına göre Kerâbîsî'nin “*Kur'an Allah kelâmıdır ve hiçbir yönden mahluk değildir, ancak benim Kur'an okuyuşum mahluktur. Her kim benim Kur'an okuyuşum mahluk değildir derse o kâfirdir*” dediği buna karşılık olarak Ahmed b. Hanbel'in “*Bilakis o kâfirdir, Allah onu kahretsin, Cehmiyye'nin dediği bundan farklı bir şey midir?*” cevabını vermiştir.⁶³² Kerâbîsî'nin ardından “lafz” doktrini Ahmed eş-Şerrak, Ebû Sevr (ö.

⁶²⁶ Lafziyye ve vakfiyye hakkında net bir tavır ortaya koymamak Cehmî olmanın bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın anlattığına göre babasının yanında lafziyye ve vakfiyye hakkında soru sorulduğunda o, “Her kim onlar hakkında iyi bir şey söylese o Cehmî'dir.” cevabını vermiştir. Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), *Kitabü's-Sünne*, 1/164, 179.

⁶²⁷ Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/289.

⁶²⁸ Kerâbîsî'nin Kur'an'ın lafzının mahluk olduğu konusundaki fikri muğlak görünmektedir. Nitekim bizzat telaffuz fiilinin mi yoksa telaffuz edilen Kur'an'ın mı mahlûkiyetini kastettiği hususu açıklığa kavuşturulmamıştır. Bkz. Ahmet Nedim Serinsu, “Kerâbîsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/264.

⁶²⁹ İshak b. İbrahim b. Hânî en-Nisâbûrî İbn Hânî (ö. 275), *Mesâil'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İshak b. İbrahim b. Hânî en-Nisâbûrî*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400), 2/154.

⁶³⁰ İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 5/334.

⁶³¹ İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakatu'l-Hanabile*, 1/41.

⁶³² Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/289.

240/854), İbn Küllab (ö. 240/854-55), Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857-58), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve Buhârî (ö. 256/870) tarafından benimsenmiştir.⁶³³

Cehmiye'ye en sert eleştiriler Ahmed b. Hanbel ve Hanbeliler tarafından yöneltilmiştir.⁶³⁴ Ahmed b. Hanbel'e göre içki içenlerin arkasında namaz kılınmazsa da Müslüman kabul edilirken Cehmîler Müslüman kabul edilmezler.⁶³⁵ İbn Hani de Kur'an'ın lafızlarının yaratılmış olduğunu ve Allah'ın ahirette görülmeceğini söyleyenlerin Cehmî olduğunu, bu kimselerin arkasında namaz kılınmayacağını, onlarla oturulup konuşulmayacağını ve onlara selam verilmeyeceğini söylemiştir.⁶³⁶ Ona göre Cehmî'ler kâfirdir⁶³⁷ ve Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia ettiği halde ölen kişiye mirasçı olunmaz.⁶³⁸ Cehmî tabiri itikadî düzlemde kâfir olmak ve dolayısıyla İslâm dairesinin dışına itilmek anlamına gelmekteydi. Bir fikrin Cehmiye'ye ait olması ile savunucularının Cehmî olması demek o fikrin İslâm dışı olması ve savunusunun Müslüman olmaması demektir. Nitekim Cehmiye'ye ait olduğu söylenen fikirleri reddetmeyen ve Cehmiye'yi tekfir etmeyen kimseler de onlar gibi sayılmıştır. Dolayısıyla toplumsal hafızanın inanç kodları adeta Cehmiye'ye karşı takınılan tavırlarla belirlenmiştir.⁶³⁹ Cehmiye'nin asıl hedefinin Kur'an ve hadisleri ortadan kaldırmak olduğu ve Müslümanlara onlardan daha zararlı bir grubun olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁴⁰ Cehm'in, gökyüzünde bir şeyin olmadığını -yani Allah'ın arşta olmadığını- söylemeye çalışarak Allah'ı inkâr ettiği⁶⁴¹ iddiasının bir sonucu olarak Cehmiye küfürle ve zındıklıkla itham edilmiştir.⁶⁴²

⁶³³ Melchert, *Sünnî düşüncenin teşekkülü*, 84-85.

⁶³⁴ Melchert, *Sünnî düşüncenin teşekkülü*, 84.

⁶³⁵ Melchert, *Sünnî düşüncenin teşekkülü*, 79.

⁶³⁶ İbn Hânî (ö. 275), *Mesâil'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/152-153, 156.

⁶³⁷ İbn Hânî (ö. 275), *Mesâil'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/154.

⁶³⁸ İbn Hânî (ö. 275), *Mesâil'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/153-154. İbn Batta, Müslüman nasıl ki kâfir'in malına mirasçı olmuyorsa Cehmî'nin malına da mirasçı olmaz diyerek Cehmiye ile kâfirleri aynı kategoride değerlendirir. Bkz. İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 6/81.

⁶³⁹ Bkz. Ebû Muhammed Harb b. İsmail b. Halef Harb el-Kirmânî, *Mesâilu Harb min Kitabi'n-Nikâh ila Âhiri'l-Kitâb*, haz. "Fâyiz b. Ahmed b. Hâmid b. Hâbis" (Mekke, 1422), 3/975.

⁶⁴⁰ Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 7/123.

⁶⁴¹ Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 7/91, 115, 117, 123, 127.

⁶⁴² Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 7/83-85.

Cehmiyye, Yahudi ve Hıristiyanlardan daha kötü ve tehlikeli görülmüştür. Çünkü Cehmiyye'nin aksine, onların kim oldukları yani kimlikleri açık ve ortadadır.⁶⁴³ Cehmiyye mensuplarının kadınları boştur ve kocalarına helal değildir.⁶⁴⁴ Yahudi ve Hıristiyanların selamı alınır; ancak Cehmî'nin selamı alınmaz, onlara selam da verilmez.⁶⁴⁵ Onlarla alışveriş yapılmaz, cenazelerine gidilmez,⁶⁴⁶ arkalarında namaz kılınmaz, bir Cehmî'nin arkasında kılınan namazın iade edilmesi gerekir.⁶⁴⁷ Hatta bir kişi namaz kıldığında, yanında Cehmî birinin olması kişinin namazını iade etmesi için yeterli bir sebep olarak görülmüştür.⁶⁴⁸

Cehm b. Safvân ve Cehmiyye'nin en sert eleştirilere maruz kaldığı konu Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesidir. Çünkü Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusu siyasi ve itikadî düzlemde tarafların saflarını belli etme aracı olarak kullanılmıştır. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia edenler 'kâfir Cehmî' ithamına maruz kalmıştır. Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu kabul edip susan ve Kur'an yaratılmamıştır demeyenler safını net bir şekilde belli eden birincilerden daha kâfir ve Kur'an yaratılmamıştır fakat lafızlarımız yani Kur'an okuyuşumuz (sesimiz) yaratılmıştır diyenler de bid'atçı ve kötü (hâbis) Cehmî olmakla yaftalanmıştır.⁶⁴⁹ Berbehâri Kur'an'ın lafızlarının mahluk olduğunu söyleyenleri bid'atçı, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda susanları da Cehmî olmakla itham eder.⁶⁵⁰ İbn Batta, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki görüşleri savunanları küfürlerinden şüphe etmediği kâfir ve sapkın Cehmiyye'den sayar. Ardından "Kim, Kur'an'ın lafızları yaratılmıştır derse o sapmış (dâll) ve saptırıcı (mûdîll) Cehmî'dir" der.⁶⁵¹

Beyhaki, "*Bana yürüyerek gelene ben koşarak ona gelirim*", *Allah kıyamet günü iner*", "*Allah Ademi kendi suretinde yarattı*", "*Ben rabbimi en güzel şekilde*

⁶⁴³ Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 7/93-94.

⁶⁴⁴ Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 7/89.

⁶⁴⁵ Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 7/93-94.

⁶⁴⁶ Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 7/96-97.

⁶⁴⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), *Kitâbü's-Sünne*, 1/129; Hallâl (ö. 311/923), *Kitâbü's-Sünne*, 7/91-92, 97-98; Harb el-Kirmânî, *Mesâilu Harb*, 3/1152; İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 6/99; 7/195.

⁶⁴⁸ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (ö. 654/1256), *Menâkibü İmam Ahmed*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Daru'l-Hicr, 1409), 211.

⁶⁴⁹ Harb el-Kirmânî, *Mesâilu Harb*, 3/975.

⁶⁵⁰ Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef el-Berbehârî (ö. 329/940-41), *Şerhu's-Sünne*, ts., 95.

⁶⁵¹ İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 5/345, 347.

gördüm” hadislerini zikrederek bu hadislerle tam bir teslimiyetle teslim olunması ve bunların hiçbir şekilde tefsir edilmemesi, bunlara iman etmenin vacip olduğu ve bu hadislerle ilgili hevâsından yorum yapan ya da reddedenin Cehmî olduğunu söylemektedir.⁶⁵²

2. Cehmîlikle İtham Edilen Şahıslar

Allah’ın isim ve sıfatlarını nefyeden ya da te’vil edenler, Allah’ın isim ve sıfatlarını ispat etmeyen ve susmayı tercih edenler, sem’iyat konularından olan sırat, mizan, şefaath gibi konuları inkâr edenler, Ahad haberi delil kabul etmeyenler, akli nakle tercih edip naklin aklın ilkeleri doğrultusunda te’vil edilmesi gerektiğini söyleyenler, aşırı teşbihi reddedip te’vile meyledenler, Allah’ın kelâmının ya da lafzının mahluk olduğunu savunanlar, Allah’ın harf ve seslerle konuştuğunu inkâr edenler, Allah’ın arşa istiva ettiğini kabul etmeyen ya da te’vil edenler, ahirette Allah’ın mü’minlere görüleceğini reddedenler, insanın, eylemleri üzerinde tasarruf hakkı olmadığını söyleyerek saf Cebriyeciliği savunanlar Cehmîlik ithamına maruz kalmıştır.⁶⁵³ Haklarında olumsuz bir algının oluşmasını sağlamak için muhalif görülen şahısların tamamı Cehmîlikle itham edilmiştir. Fakat bunun böyle olması bu kişilerin gerçek anlamda Cehmî ya da Cehmiyye’den olduğu anlamına gelmez.

Şuayb b. Süheyl b. Kesir er-Razî (ö. 246); İbn Ebî Hatim, Ahmed b. Hanbel’in, er-Razî’nin Cehmî olduğunu ifade ettiğini söyler. Haris b. Ebî Usame, er-Razî’nin ehl-i sünneti küçümsediğini, ona değer vermediğini ve Cehm’in görüşlerini savunduğunu, Caminin kapısına “Kur’an mahluktur” yazısını yazdırdığını aktarır. Halkın buna tepki verdiği ve 227 yılında caminin kapısını yaktığı ifade edilir. Ahmed b. Kâmil, er-Razî’nin Cehmî olduğunu kendisinin itiraf ettiğini kaydeder.⁶⁵⁴ İbn Asakir ise *Tarihu Dimeşk* adlı eserinde Ahmed b. Kâmil b. Haled el-Kadî’nin Süheyl için “Süheyl bir Cehmî idi, Kur’an’ın mahluk olduğunu söylüyordu, Allah’ın sıfatlarını nefy ediyor ve rü’yetullah’ı inkâr ediyordu” ifadelerini kullandığını söyler.⁶⁵⁵

⁶⁵² Berbehârî (ö. 329/940-41), *Şerhu’s-Sünne*, 68.

⁶⁵³ Nasır b. Abdülkerim el-Akl, *el-Cehmiyye ve’l-Mu’tezile -Neş’tühümâ ve Usulühümâ ve Menâhicihimâ ve Mevkifü’s-Selefi minhumâ Kadimen ve Hêdisen* (Rıyad: Daru’l-Vatan li’n-Neşr, 1421/2000), 15-17.

⁶⁵⁴ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü’l-Mîzân*, 3/147.

⁶⁵⁵ İbn Asakir (ö. 600/1203), *Tarihu Dimeşk*, 23/107.

Ahmed b. Ebî Duad (ö. 240/854); kötü bir Cehmî olduğu⁶⁵⁶ ve Cehmiyye mezhebinden olduğunu ilan ettiği, insanları halku'l-Kur'an konusunda imtihan ettiği rivayet edilmektedir.⁶⁵⁷ Bağdadi'nin ifadesine göre o, cömert, edepli ve güzel ahlaklıydı fakat Cehmiyye mezhebini ve Sultan'ı Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrine teşvik ediyordu.⁶⁵⁸ Zehebi *el-6'İber* adlı eserinde Ahmed b. Ebî Duad için “onun dili fasihti, şairdi, cömertti, Cehmiyye'nin elebaşydı. Ahmed b. Hanbel'in öldürülmesini istiyordu ve onun öldürülmesi için fetva veriyordu” ifadelerini kullanmaktadır.⁶⁵⁹

İbrahim b. Ebî Salih Haşim; bir Cehmî olduğu, ondan hadis yazılmaması gerektiği ifade edilmiştir. İshak b. Raheveyh, onun bir yalancı olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁰ İbrahim b. İsmail b. Uleyye (ö. 193/809); şeytan bir Cehmî olduğu, Kur'an'ın mahluk olduğunu savunduğu ve bu konuda tartışmalar yaptığı kaydedilmektedir.⁶⁶¹ İbrahim b. Muhammed b. Ebî Ata; Malik b. Enes, Yahya b. Said el-Kattan ve Yahya b. Main onun bir yalancı olduğunu, Ahmed b. Hanbel de onun bir Kaderi, Mutezili ve Cehmî olduğunu ve onda her türlü kötülüğün bulunduğunu söylemiştir. Buhârî ise *Tarihû'l-Kebir* adlı eserinde onun bir Cehmî olduğunu, İbn Mübarek ve diğer insanların onu terk ettiğini ifade etmiştir.⁶⁶²

Hişam b. Ammar (243/859[?]); iddiaya göre o, Cibril'in ve Hz. Muhammed'in sözlerinin (yani Kur'an'ın) lafızlarının mahluk olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel, Hişam'ın tutarsız olduğunu, Kerâbîsî'nin bile onun kadar haddini aşır Cibril ve Hz. Muhammed hakkında böylesine sözler sarf etmediğini söyleyerek onun Cehmî olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶³ Ahmed b. Hanbel'in Hişam'ı eleştirdiği bir diğer konu da Hişam'ın bir hutbesinde “yaratma fiiliyle mahlûkatına tecelli eden Allah'a hamdolsun” ifadesini kullanmasıdır. Kur'an'da Allah'ın, Tûr Dağı'na tecelli

⁶⁵⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebi (ö. 748/1348), *el-'İber*, thk. Ebu Hacer Muhammed es-Said b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.).

⁶⁵⁷ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-Mîzân*, 1/171.

⁶⁵⁸ Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 5/33.

⁶⁵⁹ Zehebi (ö. 748/1348), *el-'İber*.

⁶⁶⁰ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-Mîzân*, 1/169.

⁶⁶¹ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-Mîzân*, 9/113.

⁶⁶² Muhammed el-Emin b. Abdillâh b. Yusuf b. Hasan el-Ûrmî el-Alevî el-Etyubî el-Hererî el-Kerî el-Buveytî, *Şerhu Süneni İbn Mâce* (Cidde: Daru'l-Minhâc, 1439/2018), 9/433.

⁶⁶³ Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/432.

etmesinden başka bir tecelliden bahsedilmediği bildirildiği halde⁶⁶⁴ Hişâm'ın, bu ifadeleri kullanması Ahmed b. Hanbel'in öfkelenmesini artırmıştır.⁶⁶⁵

İbrahim b. Muhammed el-Eslemî (ö. 184);⁶⁶⁶ İbn Mübarek ve Malik b. Enes insanların ona yaklaşmaması gerektiğine yönelik uyarılarda bulunmuş, Yahya el-Kattan ve İbn Mehdi ise onu terk etmiştir. Kaderiyye'den olduğu ve Cehm'in görüşlerini savunduğu rivayet edilmektedir. Fakat Şafîî ondan rivayetlerde bulunmuştur.⁶⁶⁷

İbrahim b. Ebân el-Mevsîli (ö. 188); Ebû Ya'la'nın Ahmed b. Hanbel'den duyduğuna göre bir adam Ahmed b. Hanbel'in yanına gelerek ona dedi ki "Duydum ki Ebâ Sevr (İbrahim b. Ebân el-Mevsîli) diyor ki: Allah, Ademi kendi suretinde yarattı" bu söz üzerine Ahmed b. Hanbel biraz duraksadıktan sonra alnına vurarak şöyle dedi: "Bu kötü bir sözdür. Bu, Cehm'in sözüdür. O (İbrahim b. Ebân) Cehmî'dir."⁶⁶⁸

Ahmed b. Rebah, İbn el-Halencî, Şuayb b. Sehl, Ubeydullah b. Ahmed, Ebû Şuayb, Muhammed b. Mansur Kadî el-Ahvâz, Ali b. Ca'd,⁶⁶⁹ Bişr el-Merisî'nin taraftarı olduğu ifade edilen el-Feth b. Sehl, İbn es-Selcî gibi kişilerin bid'at görüşlere sahip oldukları ve Cehmî olarak tanındıkları ifade edilmiştir. Bu şahısların Müslümanlarda görülmeyen görüşleri sürdükleri ve İslâm toplumunun içine kötü fikirler sokarak İslâm'a zarar verdikleri iddia edilmiştir. Bu isimlerden bazıları

⁶⁶⁴ el-'Araf 7/143

⁶⁶⁵ Tayyar Altıkulaç, "Hişâm b. Ammâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1998), 18/151.

⁶⁶⁶ Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 8/451.

⁶⁶⁷ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân (ö. 354/965), *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid (Halep: Daru'l-Va'yi, 1396), 1/105.

⁶⁶⁸ İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakatu'l-Hanabile*, 1/93.

⁶⁶⁹ Ali b. Ca'd'ın Cehmî olmakla nitelenmesine sebep olan görüşlerinden vazgeçtiği de aktarılmaktadır. Bkz. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (ö. 654/1256), *Menâkibü İmam Ahmed*, 252. Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenlere karşı çıkamayacağını söylediği, sahabe ve tabiinden bazılarına dil uzattığı için Ahmed b. Hanbel gibi alimler ondan hadis rivayet etmeyi uygun bulmazken Müslim, onun güvenilir olduğunu ifade ettiği halde *Sahih*'ine hiçbir hadisini almamıştır. Bkz. S. Kemal Sandıkçı, "Ali b. Ca'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/384.

doğrudan Cehmî olmakla itham edilmiş bazıları da Bişr el-Merîsî'inin taraftarı olduğu ifade edilmek yoluyla Cehmîlikle ilişkilendirilmiştir.⁶⁷⁰

Sa'd b. Muhammed el-Avfî; hadiste güvenilir olduğuna dair haber Ahmed b. Hanbel'e bildirilince bu duruma şaşırarak "La İlâhe illallah, süphanellah" diyerek tepki veren Ahmed b. Hanbel onun bir Cehmî olduğunu ve halku'l-Kur'an konusunda insanları imtihan ettiğini ifade etmiştir.⁶⁷¹

Mervan b. Muaviyye el-Fezari; Ebû Cafer, Yahya b. Eyyüb'un şöyle dediğini işittim: Birgün Mervan b. Muaviyye el-Fezari'nin yanında bulunuyorken, bir adam gelerek ondan Rü'yet hadisini tahdis etmesini istediğinde Onun bu isteğini yerine getirmediğini gören adam: "Bana bunu tahdis etmediğine göre sen Cehmîsin" deyince Mervan adama: "Sen bana Cehmî diyorsun ha! Diyerek tepki verip "Cehm kırk gün durdu da Rabbini tanıyamadı" karşılığını vermiştir.⁶⁷²

Muhammed b. Meyser Ebû Sa'd el-Ca'fi es-Sağani; İbn Hibbân, babamın kitabından okuduğuma göre onun hadiste zayıf olduğu ve kötü bir Cehmî olduğu ifade edilmiştir.⁶⁷³

Muhammed b. Ya'la es-Sülemî; Buhârî onun için "zahibu'l-Hadis", Ebû Hatim "Metruk", Hatip Bağdadi "Zayıf" ve Nesai "güvenilir değil" ifadelerini kullanmışlardır. Ahmed b. Sinan, onun bir Cehmî olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁴ Kendisinden rivayette bulunulmasına rağmen insanların onun rivayetlerini Cehmî olduğu gerekçesiyle terk ettiği ifade edilmektedir.⁶⁷⁵

İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya; Yahya el-Kattan onun bir yalancı olduğunu söylemiştir. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel "O, Kaderi, Mutezili ve Cehmî

⁶⁷⁰ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (ö. 654/1256), *Menâkîbû İmam Ahmed*, 251-252; Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/297.

⁶⁷¹ Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 10/183.

⁶⁷² Buhârî (ö. 256/870), *Halku'l-Ef'al*, 39; İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *er-Risâletü't-Tis'iniyye*, 1/243.

⁶⁷³ Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 4/453; İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/484.

⁶⁷⁴ Zehebi (ö. 748/1348), *Mizanü'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, 4/71.

⁶⁷⁵ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî (ö. 261/875), *Marifetü's-Sikat min Ricali Ehli'l-İlm ve'l-Hadis ve mine'd-Duafai ve Zikri Mezahibihim ve Ahbarihim*, thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî (el-Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 252.

idi.” Buhârî “O bir Cehmî’dir ve İbn Mübarek ve insanlar hadiste onu terk etmiştir.”⁶⁷⁶ “Güneşte bekletilen suyla gusül abdesti almak” Hadisinin, muhaddislerin ittifakıyla zayıf olduğu ifade edilmiştir. Sebep olarak isnadında Cehmî, Kaderi ve Mutezili olduğu ifade edilen İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya’nın olduğu gösterilmiştir. Yahya el-Kattan, onun bir yalancı olduğunu ve İmam Malik’e “O, güvenilir midir?” sorusunu sorduğunu, onun “hayır” dediğini ve dinî yaşantısında da güvenilir olmadığını ifade etmiştir. Buhârî, onun Cehmî olduğunu, İbn Mübarek ve insanların onu hadiste terk ettiğini söylemiştir. İmam Şafii dışında hiç kimse onu güvenilir kabul etmemiştir.⁶⁷⁷

Yahya b. Salih el-Vuhazi el-Hımsî (ö. 222/837); Ahmed b. Hanbel, onun “Cehm’in görüşüne meyilli” olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷⁸ Ahmed b. Hanbel’in Ashabu’l-Hadisten bir kişinin kendisine haber verdiği göre Yahya b. Salih “Keşke Ashabu’l-Hadis şu on rivayeti terk etse -ki bununla rü’yet hakkındaki rivayetler kastedilmektedir.” şeklinde sözler sarf ettiği bunun üzerine Ahmed b. Hanbel’in “Sanki o Cehm’in görüşüne meyilliydi” dediği nakledilmektedir.⁶⁷⁹ Ahmed b. Adi, onun, Şam bölgesindeki râvilerin güvenilir olanlarından olduğunu söylerken, Ukayli, Yahya b. Salih’in Cehmî olduğunu, İshak b. Mansur da onun kötü bir Mürcî olduğunu ifade etmiştir. İddiaya göre o, bazı fikirler yayıyordu ki kimsenin o fikirlere inanması mümkün değildi. Hâkim Ebû Ahmed, rivayet ettiği bütün hadisleri ezberinde tutan biri olmadığını, İbn Hibbân ise onun güvenilir olduğunu söylemiştir.⁶⁸⁰

⁶⁷⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Ahḳâmü’l-Ḳur’ân*, thk. Ebû Asım eş-Şevvâmi (Daru’z-Zehair, 1439/2018), 153.

⁶⁷⁷ İshak b. Mansur b. Behram Ebû Yakup el-Mervezi el-Kevsec (ö. 251/865), *Mesailu İmam Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Raheveyh* (el-Medinetü’l-Münevvere: el-Memleketü’l-Arabiyyeti’s-Suudiyye, 1425/2002), 2/457.

⁶⁷⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Kitâbü’l-İlel*, 1/525.

⁶⁷⁹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Kitâbü’l-İlel*, 1/525; Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî (ö. 322/934), *ed-Ḍu’afâ’ü’l-Kebîr*, thk. Abdülmu’tî Emîn Kal’acî (Beyrut: Daru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1404/1984), 4/408; Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 10/455. Zehebi ilgili metnin devamında Mu’tezile “Keşke muhaddisler Allah’ın sıfatları, isimleri, rü’yet ve nüzul ile ilgili bin hadisi terk etseler” der. Kaderiyye de “keşke onlar kaderin ispatı ile ilgili şu yetmiş hadisi terk etseler” der. Rafıza da “keşke cumhur, sahih olduğunu iddia ettiği şu bin hadisi terk etseler” der. Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 10/455.

⁶⁸⁰ Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *Meğani’l-Ahbar fi Şerhi Esâmi Ricalü Meani’l-Asar*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1427/2006), 3/213.

Süleym b. Müslim el-Haşşab (ö. 200-230/820-850); Yahya b. Ma'in onun kötü bir Cehmî olduğunu söylemiştir.⁶⁸¹ Cehmî olmakla itham edilen el-Haşşab bunun bir sonucu olarak "daifu'l-Hadis", "münkeru'l-hadis" "leyse bi kaviy" ve "metrûku'l-hadis" ifadeleriyle tenkit edilmiştir.⁶⁸² Ahmed b. Hanbel el-Haşşab'ı Mekke'de gördüğünü, el-Haşşab'ın, Cehm'in görüşünü savunduğunu ve onun hadis rivayeti hakkında da "onun hadisi (rivayeti) değersizdir" ifadesini kullanmıştır.⁶⁸³

el-Hakem b. 'Abdillâh Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814); Ebû Hanife'nin öğrencisi olan Ebû Mutî' el-Belhî on altı yıl Belh kadılığı yapmıştır.⁶⁸⁴ Hakkındaki bilgilere bakıldığında onun da Cehmîlikle itham edildiği görülmektedir. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd onun Cehmî olduğunu söylemiştir. Ebû Mutî' el-Belhî'nin Mürcie'nin önde gelenlerinden biri olduğunu söyleyen İbn Hibbân ise sünnete ve onu benimseyene buğzettini söylemiştir.⁶⁸⁵

Cehmîlik ve Mürcilik ithamının bir sonucu olsa gerek Yahya b. Ma'in, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Hibbân ve İbn Adî gibi hadisçiler Ebû Mutî'in hadiste zayıf olduğunu ifade etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel kendisinden rivayette bulunulmaması gerektiğini söylerken Ebû Davûd Cehmiyye'den olduğu gerekçesiyle rivayet ettiği hadislerin makbul olmadığını ileri sürmüştür.⁶⁸⁶ Ebû Mutî'in Cehmîlikle itham edilme gerekçesi cennet ve cehennem sonlu olduğunu ileri sürmesinden geldiği iddia edilmiştir.⁶⁸⁷ Cehmîlikle itham edilen Ebû Mutî'in kendisi, Cehmiyye tabirini kabir azabını inkâr edenlere karşı kullanmaktadır. *el-Fıkhu'l-Ebsa* 'taki görüşleriyle ona nispet edilen bu görüş arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü bu eserde Ebû Mutî'in cennet ve cehennem yaratıldıkları

⁶⁸¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'in b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî Yahyâ b. Ma'in (ö. 233/848), *et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezû'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyau't-Tûrasu'l-İslâmî, 1399/1979), 3/444.

⁶⁸² Merve Çınar, *Ehli Bid'at Olarak Cerh Edilen Râvîler ve Rivâyetlerinin Değeri-Hâricî, Cehmî, Mürcî Raviler Örneğinde-* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 105.

⁶⁸³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Kitâbü'l-İlel*, 3/393.

⁶⁸⁴ Mehmet Şener, "Ebû Mutî' el-Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/194.

⁶⁸⁵ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-Mîzân*, 2/334.

⁶⁸⁶ Şener, "Ebû Mutî' el-Belhî", 10/194.

⁶⁸⁷ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Kitâbü'l-İlel*, 3/299; İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-Mîzân*, 2/334; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 280.

fikrini kabul ettiği, fakat ebedî olacaklarına dair görüşü reddettiği görülmektedir. Dolayısıyla cennet ve cehennem ebedîliği konusundan dolayı Cehmîlikle itham edilmesi problemlidir.⁶⁸⁸ Onun Cehmiyye'ye nispet edilmesi ve hadis rivayetlerinin makbul sayılmamasının en önemli sebebi, Ebû Hanife gibi kıyasa ve akli yorumlara önem vermesidir. Nitekim buna benzer suçlamalar Ahmed b. Hanbel tarafından sıkça yapılmaktadır.⁶⁸⁹

Hüseyin el-Kerabîsî (ö. 248/862): Abdullah b. Ahmed babası Ahmed b. Hanbel'e "Kerabîsi, Kur'an'ın lafızlarının yaratıldığını söylüyor." dediğinde Ahmed b. Hanbel "Bu kötü bir sözdür ve Cehmiyye'nin görüşüdür. Kerabîsi yalan söyledi, Allah onu rezil etsin." Karşılığında bulunarak Kerâbîsî'nin "Bişr'in sözlerini devam ettirdiğini." söylemiştir.⁶⁹⁰ Kerâbîsi ile Ahmed b. Hanbel'in arası çok iyi olmasına rağmen halku'l-Kur'an konusunda birbirlerinden farklı düşündükleri için aralarındaki dostluk katı bir düşmanlığa dönüşmüş ve birbirlerine ağır ithamlarda bulunmuşlardır.⁶⁹¹ İbn Hibbân Kerâbîsî'nin başta muteber bir muhaddis olduğunu fakat daha sonra gözden düştüğünü bildirir. Hatîp el-Bağdâdî de onun halku'l-Kur'an meselesinden dolayı Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarınca dışlandığını kaydeder.⁶⁹²

Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani (ö. 189/805): Ebû Hanife'nin öğrencilerinden olan eş-Şeybani'nin bir Cehmî⁶⁹³ ve Mürci olduğu söylenmiştir. Onun Cehmîlikle itham edilmesinin sebebi ehl-i re'y'den olması ve bazı Hadis ehlinin re'y ehline karşı katı bir tutum içinde olmasıdır.⁶⁹⁴ Bunun için bazı Hanefî imamları gibi ehl-i hadis tarafından "Kezzâb, Cehmiyye mensubu, zayıf ve hadis muhalifi" gibi suçlamalara da maruz kalmıştır.⁶⁹⁵

⁶⁸⁸ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 280.

⁶⁸⁹ Şener, "Ebû Mutî' el-Belhî", 10/194.

⁶⁹⁰ İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, 5/341.

⁶⁹¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İntikâ' fi Fezâ'ili's-Selâseti'l-E'immeti'l-Fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'î* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 106. Daha önce aktardığımız, Kerâbîsî ile Ahmed b. Hanbel arasında yaşanan gerginlik ve birbirlerine yönelttikleri eleştiriler için bkz. s. 94

⁶⁹² Serinsu, "Kerâbîsî", 25/264.

⁶⁹³ Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 16/372.

⁶⁹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805), *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433/2012), 29 (naşirin mukaddimesi).

⁶⁹⁵ Mehmet Özşenel, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/42.

Bişr b. es-Serî (ö. 195/811-2); Ebû Hatim er-Razi onun “sika” olduğunu söylerken Humeydi “O Cehmî’dir demiştir. Bişr Cehmîlik ithamını reddetmiştir. Nitekim Yahya b. Main, Bişr es-Serî’nin, kendisini Cehmîlikle itham edenlere beddua ettiğini ve “Allah beni Cehmî olmaktan korusun” dediğini ifade etmiştir.⁶⁹⁶ Humeydi, Bişr’in Cehmî olduğunu ve ondan Hadis yazmanın helal olmadığını söylemektedir. İbn Adi, Rivayetlerinde garip hadislerin bulunduğunu, Ahmed b. Hanbel ise onun Hadiste şaşkıncı derecede güvenilir olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁷ Zehebinin ifadesine göre Bişr, Cehmîlikle itham edilmesine sebep olan fikirlerden dönmüştür.⁶⁹⁸ Bişr’in Cehmîlikle itham edilmesinin sebebi rü’yetullah konusunda susmayı tercih etmesidir. İbn ‘Adi’nin ifadesine göre Bişr, “O gün birtakım yüzler Rablerine bakarken parlayacak” ayetinin geçtiği rivayeti zikrettikten sonra “bunun ne olduğunu bilmiyorum” diyerek ayetle ilgili görüş beyân etmemiştir. Bu sebepten Humeydi’nin ve Mekke ehlinin ona ağır ithamlarda bulunduğu ve insanların onu reddettiği kaydedilmiştir.⁶⁹⁹ Bunun üzerine Bişr, onlardan özür dilediği halde onun özrünü kabul etmemişlerdir.⁷⁰⁰ Bişr’e yöneltilen ithamların durması ancak Ahmed b. Hanbel’in safında yer almasıyla mümkün olabilmıştır.⁷⁰¹ Bu da Hanbeli zihniyetin insanlar üzerindeki etkisinin ne kadar güçlü ve belirleyici olduğunu göstermektedir. Anlaşıyor ki bazı ithamlardan kurtulmanın yolu dönemin hâkim zihniyetinin saflarında yer almaktan ya da en azından sahici olmasa bile o şekilde ifade etmekten geçmektedir.

Ğassan b. Muhammed el-Mervezi; Ahmed b. Hanbel’in *Kitabü’l-‘İlel*’inde geçen ifadeye göre Abdurrahman b. Mehdi “Ğassan Cehmî idi” demiştir.⁷⁰² Osman b. Ebî Şeybe onun hakkında: “Allah ona merhamet etmesin! O, insanları imtihan ediyordu. Ğassan, Horasan ehlinden ve İbn Ebî Duad’ın arkadaşlarındandı.”

⁶⁹⁶ Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tücebî el-Bâcî (ö. 474/1081), *et-Ta’dîl ve’t-Tecrîh li-men Harrece lehü’l-Buĥârî fi’l-Câmi’i’s-Şaĥîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Daru’l-Livai li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1406/1986), 1/423.

⁶⁹⁷ Zehebi (ö. 748/1348), *Mizanu’l-İ’tidal fi Nakdi’r-Rical*, 1/318.

⁶⁹⁸ Zehebi (ö. 748/1348), *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 9/333.

⁶⁹⁹ Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), *et-Târîĥ*, 2/175.

⁷⁰⁰ Ebü’t-Tayyib Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî el-Fâsî (ö. 832/1429), *el-‘İkdü’s-Semîn fi Târîĥi’l-Beledi’l-Emîn*, thk. Muhammed Abdulkadir ‘Ata (Beyrut: Darul Kütübîl İlmiyye, 1998), 3/238.

⁷⁰¹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Kitâbü’l-‘İlel*, 2/57.

⁷⁰² Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Kitâbü’l-‘İlel*, 2/457.

İfadelerini kullanmıştır.⁷⁰³ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla onun Cehmîlikle itham edilmesinin sebebi Mihne döneminde sergilediği tutumla ilgilidir.

İbrahim b. Ebî Yahya el-Eslemi; Rafizi,⁷⁰⁴ Kaderi ve Cehmî olmakla itham edilmiştir. Yalancılıkla itham edildiği için ondan hadis rivayet edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁰⁵ Genel olarak güvenilir olduğu vurgulanan babası Muhammed b. Ebî Yahya el-Eslemi'nin, İbrahim b. Ebî Yahya ile isim karışıklığından dolayı olması ki o da Cehmî olmakla itham edilmiştir.⁷⁰⁶

İbn Hazm (ö. 456/1064); İbn Abdîlhâdi, *Tabakatü Ulema'î'l-Hadis* adlı kitabında, İbn Hazm'ın *el-Milel ve'n-Nihal* adlı kitabını çokça mütalaâ ettiğini, onda çok ilginç bilgiler ve nakiller gördüğünü, bunun da İbn Hazm'ın zekasının güçlü olduğuna ve çok okuduğuna delil teşkil ettiğini fakat onun katı bir Cehmî olduğunu söylemektedir. İbn Abdîlhâdi, İbn Hazm'ın Cehmî olmasının sebebinin Allah'ın isimlerini çok azı dışında ispat etmediğini ve bütün isimlerin manasının mecaz olduğunu iddia ettiğini ifade etmektedir. İbn Hazm'a göre İlim Kudret, Kudret de İlim anlamındadır.⁷⁰⁷

Hadis rivayetinde zayıf olduğu söylenen Cafer b. İsa b. Abdîllah b. el-Hasan b. Ebî el-Hasan el-Basri,⁷⁰⁸ Selem b. Salim el-Belhî,⁷⁰⁹ re'y ehlinden Ebî İsmail el-

⁷⁰³ Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' ed-Dabbî Veki' (ö. 306/918), *Aḥbârü'l-kuḍât*, thk. 'Abdul'azîz Muştafâ el-Merâgî (Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1366/1947), 3/191.

⁷⁰⁴ Râfizi, başlangıçta Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmâmiler'e, daha sonra bütün Şîi fırkaları ile Şîi unsurları taşıyan bazı bâtinî grupları nitelemek için kullanılmıştır. Bkz. Mustafa Öz, "Râfiziler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/396.

⁷⁰⁵ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) el-Fesevî (ö. 277/890), *el-Ma'rife ve't-Târîh*, thk. Ekrem Dıya' el-Amrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981), 3/55; İclî (ö. 261/875), *Marifetü's-Sikat*, 209.

⁷⁰⁶ Bkz. Fesevî (ö. 277/890), *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 3/55.

⁷⁰⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdîlhâdi es-Sâlihî ed-Dımaşkî İbn Abdülhâdi Şemsüddîn (ö. 744/1343), *Ṭabakâtü 'Ulemâ'î'l-Hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşi - İbrahim ez-Zeybek (Beyrut, Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 3/351.

⁷⁰⁸ Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 8/39.

⁷⁰⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *Ta'likatü't-Darekutni 'ala'l-Mecruhin li İbn Hibban*, thk. Halil b. Muhammed el-Arabî (Kahire: Daru'l-Kitabu'l-İslami, 1414/1994), 116.

Atbî,⁷¹⁰ el-Hasan b. Ali el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevheri,⁷¹¹ gibi kişilerin de Cehmîlikle itham edilen isimler arasında adları geçmektedir.

Cehmîlikle itham edilen isimlerden bazılarının sebepleri bilinmesine rağmen bazılarının niçin böyle bir ithama maruz kaldığı bilinmemektedir. Fakat muhtemelen özel bir sebep zikredilmezse de bazı isimler politik tutumlarından dolayı bu şekilde itham edilmiştir. Özellikle halku'l-Kur'an tartışmasının karşısında takınılan tavrın bu ithamda belirleyici olduğu muhtemeldir. Cehmîlik ithamının toplumsal hafızadaki karşılığının olumsuz olması bu nitelemenin, dönemin paradigmasına aykırı olabilecek herhangi bir görüşü dile getirenlere yönelik sıkça kullanılmasına sebep olmuştur. Cehmîlik tabiri, muhatabın küçük düşürülmesi, vatan haini ilan edilmesi ve itibardan düşürülmesi gibi sebeplerle kullanılmıştır.

⁷¹⁰ Sa'dî b. Mehdi el-Haşimî, *Ebu Zur'a er-Razi ve Cuhuduhu fi's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Medinetü'n-Nebeviyye: İmadedü'l-Bahsi'l-İlmi bi'l-Camiati'l-İslamiyye, 1402/1982), 2/548.

⁷¹¹ Ahmed b. Hanbel, onun insanlar tarafından Cehmî olarak bilindiğini ve bununla meşhur olduğunu söyledikten sonra şöyle ekler: "Bana ulaştığına göre o, bundan (Cehmî olarak bilinmesine sebep olan görüşlerinden) dönmüştür." Bkz. Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad*, 8/350.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte Müslümanlar farklı kültürlerle etkileşime geçmişlerdir. Bu kültürel etkileşim farklı ve yeni bazı tartışmaların Müslümanların gündemine girmesine sebep olmuştur. Cehm b. Safvân'a ve Cehmiyye'e ait olduğu iddia edilen görüşleri irdelediğimiz bu çalışmada İslâm toplumunun başlangıçta yeni tartışmalara itikadî kaygılardan dolayı sıcak bakmadığı ve bu tartışmaları bertaraf etmek için ciddi anlamda mücadele ettiği görülmektedir. Yeni fikirlerin ve tartışmaların dönemin koşulları bağlamında değerlendirilmesi gerektiği prensibinden hareketle, bu tepkilerin doğal olduğu kabul edilebilir. Ancak inanç kodları kullanılıp toplumsal hafızada bazı kesimlerin ötekileştirilerek yok edilmeye çalışılması Müslümanların birbirlerini öldürmelerine, ötekileştirilen grupların ehl-i hak dairesinin dışında olduğunun ispatlanması için ayet ve hadislerin bağlamlarından koparılarak kullanılmış ve bunun sonucunda entelektüel düşüncenin gelişimi sekteye uğratılmıştır.

İslâm'ın anlaşılma biçimleri olarak tezahür eden mezhepler, toplumsal ve siyasal bazı sebeplerle ortaya çıkan beşerî oluşumlardır. İnsanların kültür düzeyleri, anlayışları ve bakış açılarının birbirinden farklı olması, dinî metinlerin farklı yorumlanmasına sebep olmuştur. Her yorum biçimi belli bir zihniyet ve metoda dayandığı için ulaşılan sonuçlar da farklı olmuştur. Mezheplerin görüşleri ve ürettikleri çözümler belli bir dönemin ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya konulmuş olduğundan tarihidir. Hiçbir mezhebin görüş ve çözümleri tarih üstü değildir.⁷¹² Bu ilkeden hareketle ne Cehm'in iddiaları ne de onun muhaliflerinin görüşleri mutlak doğru kabul edilemez. Dine ilişkin yorumların mutlak kabul edilmemesi aynı zamanda bu yorumların tamamının azami derecede sorgulanmaya ve eleştirilmeye açık olduğunu göstermektedir.

⁷¹² Sönmez Kutlu, "İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl mes'elesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl mes'elesi*, haz. "İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz" (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 394.

Cehm'in yaşadığı bölgede farklı inanç ve kültürel unsurların bulunması düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. O, farklı inanç gruplarına karşı mücadele ederken akılcı metodu kullanmıştır. İslâm düşünce tarihinde ilk defa bu metodu kullandığı için lafızcı yaklaşımın hedefi olmuştur. Özellikle Hanbeli geleneğin sert eleştirilerine maruz kalarak tekfir edilmiştir.

Cehm/Cehmiyye'ye karşı yazılan reddiye türü eserlerde Cehmiyye ile Mu'tezile arasında bir ayırım yapılmamış ve büyük oranda Mu'tezile'nin itibardan düşürülmesi için Cehmiyye ismi araç olarak kullanılmıştır. Reddiye eserlerinin üslup ve yöntemi dışlayıcı bir söylem üzerinden gelişerek ehl-i bid'at olarak tanımlanan ötekine karşı ehl-i hakk konumlaması yapılarak toplumun hafızasında hakikatin düşmanları tayin edilmeye çalışılmıştır. Toplumsal algının inşa edilmeye çalışıldığı bu yöntemin doğruluğunu temellendirmek için dinî metinler referans gösterilmiş ve metinlerin bağlamı dikkate alınmamıştır.

Bütün eleştiri ve ithamlara rağmen Cehm b. Safvân İslâm düşünce tarihinde bir dönüşümün başlamasına sebep olmuştur. İnanç konularının tartışılmasında yeni yöntemlerin gündeme gelmesinin önünü açmış ve te'vil yapmaktan kaçınan Ashabu'l-Hadis'i de yeri gelince dinî metinleri te'vil etmeye zorlamıştır. Birçok mezhep tarafından eleştirilen Cehm/Cehmiyye, halku'l-Kur'an ve Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerinden dolayı tekfir edilmiştir. Cehm'e karşı geliştirilen bu negatif tutumun sebebi siyasi eylemlerinden kaynaklanmaktadır.

Cehm, sosyal-kültürel ortamın oluşturduğu tartışmaların bir sonucu olarak sıfatları ilk defa tartışma konusu yaparak dile getirdiği görüşlerle ismine izafe edilen bir mezhebin oluşmasına sebep olmuştur. Düşüncelerinin temeline oturttuğu tenzih prensibinin bir sonucu olarak sıfatları ilk defa nefyeden de Cehm b. Safvân olmuştur. Sıfat anlayışının şekillenmesinde Hulûl, teşbih ve tecsim anlayışları etkili olmuş ve bu anlayışlara karşı mutlak tanrı anlayışını savunmuştur. Cehm'in mutlak tanrı anlayışı tenkit edilmiş olsa da dönemin koşulları ve gelişen tartışmaların seyri dikkate alındığında ortaya koyduğu yöntemin doğru olduğunu söylemek mümkündür. İddiaların aksine Cehm, sıfatları inkâr etmemiş, insanla tanrı arasında ontolojik bir ayırmadan hareketle yaratılanların vasıflandırıldığı sıfatları Allah'a nispet etmekten uzak durmuştur.

Zahirî ve lafızcı bir perspektifle dinî metinlerin okunmasının teşbih ve teccime sebep olacağını ileri süren Cehm, teşbih andıran sıfatların mecaz anlamda anlaşılması gerektiğini ve te'vil yoluyla bu durumdan kurtulmanın mümkün olduğunu savunmuştur. Bunun yolu aklın ilkeleri doğrultusunda naklin yorumlanması ve te'vile başvurmak yoluyla farklı anlamlara hamledilmesidir. Bu prensipler ışığında Cehm, Allah tasavvurunu antropomorfist anlayıştan kurtarma yolunu tercih etmiştir. Bu yönetime karşı çıkan selef alimleri dinî metinlerin aklın ilkelerine göre yorumlanmasını yanlış bulmuş, teşbih ve teccim andıran Kur'an ifadelerine "mahiyeti bilinemez", "keyfiyeti sorgulanamaz" ve "olduğu gibi iman edilmelidir" ilkeleriyle yaklaşmış ve bunun dışındaki fikirleri bid'at kabul etmiştir.

Cehm'in Cebri düşünce'nin ilk temsilcisi olduğu iddia edilse de düşünce yapısı ve eylem tarzı dikkate alındığında cebr düşüncesinin ona atfedilmesini problemli kılmaktadır. Nitekim Emevilerin zulmüne karşı Haris b. Süreyc'le beraber ayaklanmış ve halka reva görülen kadere karşı çıkmıştır. Cehm'in cebri düşüncüyü savunarak insanın irade ve özgürlük alanını hiçe saydığını söyleyen selef alimlerinin kader anlayışlarının cebr fikrine daha yakın olduğu görülmektedir.

Cehm'in, imanı marifet üzerinden tanımlaması ve eylemleri bunun dışında tutması ciddi eleştirilere sebep olmuştur. İmanın yerinin sadece kalp olduğunu söyleyerek dil ile ikrarı imanın şartlarından saymamıştır. İman noktasında bütün insanları aynı derecede görmüştür. Cehm'in yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal şartları dikkate alındığında bu tanımın siyasi içerikli olduğu düşünülebilir. Nitekim Emevilerin mevâlîye karşı uyguladığı politika bilinmektedir.

Netice itibariyle birçok fırkayı farklı yönlerden etkileyen Cehm'in İslâm düşünce tarihindeki önemi yadsınamaz.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitabü's-Sünne*. thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtani. 2 Cilt. Ed Dammam: Daru İbn Kayyim, 1986.
- Agitoğlu, Nurullah. "Halku'l-Kur'ân Ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (18 Mayıs 2015), 99-124.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve 'z-Zenadika fîmâ Şekket fîhi Min Müteşâbihi'l-Kur'ân ve Te'evvelethü 'alâ Ğayri Te'vîlih*. thk. Sabri Selamet Şahin. Riyad, 2003.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbü'l-ilel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas. Riyad: Darû'l-Hâni, 2001.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*. Ankara: Birleşik yay, 1992.
- Akdemir, Hikmet. "Taberi'ye Göre Ru'yetullah Meselesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Haziran 2002), 7-26.
- el-Akl, Nasır b. Abdülkerim. *el-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile -Neş'tühümâ ve Usulühümâ ve Menâhicihimâ ve Mevkîfû's-Selefi minhumâ Kadimen ve Hêdisen*. Riyad: Daru'l-Vatan li'n-Neşr, 1421/2000.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2006.
- Akoğlu, Muharrem. "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 353-382.
- Ali, Hâlid. *Cehm b. Safvan ve Mekânetûhu fi'l-Fikri'l-İslâmî*. Bağdad: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1965.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hişâm b. Ammâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/151. TDV Yayınları, 1998.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ammara, Muhammed. *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin yay., 1998.

- Ardoğan, Recep. *Akideden Kelâma Kelâm Tarihi*. İstanbul: KLM Yayınları, 4. Basım, 2017.
- el-Askerî (ö. 400/1009), Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâ'il*. Tanta: Daru'l-Beşir, 1987.
- el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâ'il*. Tanta: Daru'l-Beşir, 1408.
- Aslan, Ahmet. "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 2/371-382. Konya: Şelale Matbaası, 2006.
- Atvan, Hüseyin. *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi Biladi's-Şam fil'l-Asri'l-Ümevî*. y.y, 1986.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. *Akılcı Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2010.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi Ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Aydınlı, Osman. "Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)". *Dini Araştırmalar* 3/9 (Nisan 2001), 45-62.
- el-Aynî (ö. 855/1451), Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Meğani'l-Ahbar fi Şerhi Esâmi Ricalû Meani'l-Asar*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006.
- el-Azamî, Muhammed Mustafa. "Buhârî, Muhammed B. İsmâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/368-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Azimli, Mehmet (ed.). *Müslümanların Engizisyonu-1 (ölümcül Kovuşturmalar)*. İstanbul: Mana Yayınları, 3. Basım, 2020.
- el-Bâcî (ö. 474/1081), Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *et-Ta'dil ve't-Tecrîh li-men Harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-şahîh*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. 3 Cilt. Riyad: Daru'l-Livai li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1406/1986.
- el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 7. baskı.

- el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyanü'l-Fırkati'n-Naciyeti Minhüm*. Beyrut: Daru'l-Afaku'l-Cedide, 2. Basım, 1977.
- el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul, 1346.
- el-Bağdadi (ö. 463/1071), Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatip. *Tarihu Bağdad*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1422.
- el-Bağdadi (ö. 463/1071), Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatip. *Telhîşü'l-Müteşâbih fi'r-Resm*. thk. Sekîne eş-Şihâbî. Dımeşk: Talâs li'd-Dirâsât, 1985.
- Bakan, İsmail - İlker, Kefe. "Kurumsal Açıdan Algı ve Algı Yönetimi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2012), 19-34.
- el-Belâzürî (ö. 279/892-93), Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekâr - Rîyâd ez-Zerkelî. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1417.
- el-Berbehârî (ö. 329/940-41), Ebû Muhammed Hasen b. Alî b. Halef. *Şerhu's-Sünne*, ts.
- el-Beyhakî (ö. 458/1066), Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ahkâmü'l-Ğur'ân*. thk. Ebû Asım eş-Şevvâmi. Daru'z-Zehair, 1439/2018.
- el-Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîki Mâ li'l-Hind Min Maķûletin Maķbûletin fi'l-'Aql ev Merzûle*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1403.
- Bolay, Süleymen Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel, 11. Basım, 2013.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiâsî'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam inancının ortaya çıkışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *et-Târîhu'l-Kebîr*. Haydarabad: Dairetü'l-Maarifü'l-Osmaniyye, ts.
- el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Halku ef'ali'l-İbad ve'r-Reddü ale'l-Cehmiyye ve Ashabu't-Ta'til*. thk. Abdurrahman Umeyre. Rıyad: Daru'l-Maarif, ts.
- el-Buveytî, Muhammed el-Emin b. Abdillâh b. Yusuf b. Hasan el-Ûrmî el-Alevi el-Etyubi el-Hereri el-Kerî. *Şerhu Süneni İbn Mâce*. 26 Cilt. Cidde: Daru'l-Minhâc, 1439/2018.

- el-Câbirî, Muḥammad ‘Ābid. *Arap-Islâm Siyasal Aklı*. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câhiz (ö. 255/869), Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *er-Resâilü’s-Siyasiyye*. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, ts.
- Can, Seyithan. *Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Cansız, Hasan. *Rü’yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelâm-Bilim İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Carullah, Zühdi. *el-Mu’tezile*. Beyrut, 1974.
- Ceran, Fatmanur. “Mu’tezile’nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru’yetullah Problemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2/41 (31 Aralık 2018), 102-113.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Tefsirde Mukatil İbn Süleyman ve Eserleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (01 Nisan 1973), 1-35.
- Cevherî’nin (ö. 400/1009’dan önce), İsmâil b. Hammâd el-’Ata, Ahmed Abdulgâfur. *eş-Şihâh*. 6 Cilt. Beyrut: Daru’l-’İlmi lil-Melâyîn, 1407/1987.
- el-Cevzi (ö. 751/1350), Muhammed b. Ebî Bekr Şemsuddin İbn Kayyım. *es-Savâiku’l-Mürsele*. thk. Ali b. Muhammed ed-Dahilullah. Rıyad: Daru’l-Âsime, 1987.
- Cürcani (ö. 816/1413), Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Ta’rifat*. Beyrut, Lübnan: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983.
- Çamur, Osman. *Cehm b. Safvan’ın İtikadi Görüşleri ve Tesirleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çelebi, İlyas. “İlk Kelâm Tartışmaları ve İnanç Grupları”. *Kelâm: El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 47-61. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. TDV Yayınları, 2009.
- Çınar, Merve. *Ehli Bid’at Olarak Cerh Edilen Râviler ve Rivâyetlerinin Değeri-Hâricî, Cehmî, Mürciî Raviler Örneğinde-*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- ed-Dârekutnî (ö. 385/995), Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Kitâbü’s-Şifât*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî, 1403/1983.

- ed-Dârekutnî (ö. 385/995), Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Ta'likatü't-Darekutni 'ala'l-Mecruhin li İbn Hıbban*. thk. Halil b. Muhammed el-Arabî. Kahire: Daru'l-Kitabu'l-İslami, 1414/1994.
- ed-Dârimî (ö. 280/894), Ebü Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid. *er-Reddü ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebu Asım eş-Şevamî el-Eseri. Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1431.
- ed-Dârimî (ö. 280/894), Ebü Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid. *Nakzü'l-İmam Ebi Said Osman b. Said Ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anid Fime 'Fterâ 'Alellâhi Mine't-Tevhid*. thk. Reşid b. Hasan el-Ma'i. 2 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Demircan, Adnan. *İslam tarihinin ilk döneminde Arap-Mevâli ilişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. TDV Yayınları, 1998.
- Demirel, Serdar. "Erken Dönemde Zihinsel Dönüşüm Bağlamında Halku'l-Kur'an Meselesi". *Journal of Ibn Haldun Studies, Ibn Haldun University* 5/2 (30 Temmuz 2020), 119-136.
- Deniz, Abdalbaki. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Te'vil*. İstanbul: İz yayıncılık, 2020.
- Doğan, İsa. "İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 161-172.
- Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (ö. 654/1256), Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Menâkibü İmam Ahmed*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. Daru'l-Hicr, 1409.
- Emin, Ahmet. *Fecru'l-İslam*. Kahire: Müessesetü Hindavi li't-Ta'limi ve's-Sekafeti, 2012.
- Eraslan, Abdulvasıf. "Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)". *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (15 Haziran 2020), 69-86.
- Erkol, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* VII/17 (2003), 77-94.
- Eroğlu, Ayşegül. *Hadis Tarihinde Cehmiyye'ye Yönelik Reddiye'ler -Hicri İlk Beş Asır-*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2020.
- el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

- el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *El-İbane 'An Usûlü'd-Diyane*. Beyrut, Lübnan: Daru İbn Zeydun, ts.
- el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn-İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Prof. Dr. Ömer Aydın - Prof. Dr. Mehmet. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- el-Fâsî (ö. 832/1429), Ebü't-Tayyib Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *el-İkdü's-Semîn fi Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Ata. 7 Cilt. Beyrut: Darul Kütübil İlmiyye, 1998.
- el-Fesevî (ö. 277/890), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân). *el-Ma'rife ve't-Târîh*. thk. Ekrem Dıya' el-Amrî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981.
- Fettah, İfran Abdülhamid. "Cebriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/205-208. TDV Yayınları, 1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "el-Fark Beyne'l-Firak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gardet, Louis - Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Gölcük, Şerafettin. "Beyân b. Sem'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/28-29. TDV Yayınları, 1992.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/233-234. TDV Yayınları, 1993.
- Gudde, Abdu'l-fettah Ebu - Uğur, Mücteba. "Halk-ı Kur'an Meselesi Raviler, Muhaddisler, Cerh Ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (01 Nisan 1972), 307-321.
- Güç, Ahmet. "Sümeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ğurabi, Ali Mustafa. *Tarihu'l-Fıraki'l-İslamiyye ve Neş'etü İlmi'l-Kelâm İnde'l-Müslimin*. y.y, 1985.
- el-Hallâl (ö. 311/923), Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Atiyye ez-Zehrani. 7 Cilt. Riyad: Daru'r-Rayye, 1410.
- Harb el-Kirmânî, Ebû Muhammed Harb b. İsmail b. Halef. *Mesâilu Harb min Kitabi'n-Nikâh ila Âhiri'l-Kitâb*. haz. "Fâyiz b. Ahmed b. Hâmid b. Hâbis". 3 Cilt. Mekke, 1422.

- el-Hârizmî (ö. 387/997), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. *Mefâtîhu'l-'Ulûm*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Daru'l-Kitabü'l-Arabi, 1409–1989.
- Harputi, Abdullatif. *Kelâm Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2019.
- el-Haşimî, Sa'dî b. Mehdi. *Ebu Zur'a er-Razi ve Cuhuduhu fi's-Sünneti'n-Nebeviyye*. 3 Cilt. Medinetü'n-Nebeviyye: İmadedü'l-Bahsi'l-İlmi bi'l-Camiati'l-İslamiyye, 1402/1982.
- el-Himyerî (ö. 573/1178), Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh. *el-Hûrû'l-'în*. thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1948.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. TDV Yayınları, 2001.
- el-İsfahanî, Rağîb. *Müfredât Elfazi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudi. Dimeşk, 1992.
- Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara, 1967.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İmân Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071), Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr. *el-İntikâ' fi Fezâ'ili's-Selâseti'l-E'immeti'l-Fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfi î*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Abdülhâdî Şemsüddîn (ö. 744/1343), Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî es-Sâlihî ed-Dımaşkî. *Tabakâtü 'Ulemâ'i'l-Hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşi - İbrahim ez-Zeybek. 4 Cilt. Beyrut, Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1417/1996.
- İbn Asakir (ö. 600/1203), Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Tarihu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarame el-Amrevi. 80 Cilt. Daru'l-Fikri li't-tibaeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi, 1995.
- İbn Attar (ö. 724/1323), Ali b. İbrahim b. Davud b. Selman b. Süleyman Ebû'l-Hasan Alaâddin. *el-İtikadü'l-Halis mine's-Şekkî ve'l-İntikâd*. thk. Said b. Halil ez-Züheyri. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1432.
- İbn Batta (ö. 387/997), Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetü'l-Kübrâ*. 9 Cilt. Daru'r-Rayye li'n-Neşri ve't-Tevzi', Riyad.
- İbn Düreyd (ö. 321/933), Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-Luğâ*. thk. Remzi Mûnir el-Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlmi lil-Melâyîn, 1987.

- İbn Ebi'l-Izz, Ali b. Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki - Şuayb el-Arnaut. Beyrut, 1995.
- İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Tabakatu'l-Hanabile*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Hanabile*. thk. Muhammed Hammid el-Faki. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünnetü'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-Mîzân*. 7 Cilt. Beyrut, Lübnan: Müessesetü'l-A'lemi lil-Matbuati, 1390.
- İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-Mîzân*. 7 Cilt. Beyrut, Lübnan: Müessesetü'l-A'lemi lil-Matbuati, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Matbaatu Dairetü'l-Merarif en-Nizamiyye, 1326.
- İbn Hânî (ö. 275), İshak b. İbrahim b. Hânî en-Nîsâbü'rî. *Mesâil'l-İmâm Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İshak b. İbrahim b. Hânî en-Nîsâbü'rî*. thk. Züheyr eş-Şâviş. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Faslü fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, ts.
- İbn Hibbân (ö. 354/965), Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-Muḥaddişîn ve'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyîd. 3 Cilt. Halep: Daru'l-Va'yi, 1396.
- İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Ğazvi'l-Mu'aṭṭıla ve'l-Cehmiyye*. thk. Zâid b. Ahmed en-Neşîrî. Mekke-i Mükerrreme: Darû Âlemi'l-Fevâid, 1431.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. Beyrut : Mektebetü'l-Maârif, 1990.
<http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=19481&ele=%3D&wYazarlar=ibn+kesir>

- İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Uyunu'l-Ahbar*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer. Daru'r-Rayye, 1412/1991.
- İbn Manzûr (ö. 711/1311), Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadır, 1414.
- İbn Nedîm (ö. 385/995 [?]), Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Marifeti, 1417.
- İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fi Te'sîsi Bide'ihimi'l-Kelâmiyye ev Nakzu Te'sîsi'l-Cehmiyye*. 10 Cilt. Mecmuâtü Melik Fâhd li Tibâeti Mushafî'ş-Şerif, 1426.
- İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâva'l-Kübrâ*. 6 Cilt. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *er-Risâletü't-Tis'iniyye*. thk. Muhammed b. İbrâhim el-Aclân. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Mearif li'n-Neşri ve't-Tevi', 1420/1999.
- İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Memleketü'l-Arabiyyetu's-Suudiyye, 1995.
- İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî - Salim, Muhammed Reşad. *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1411/1991.
- İbni Kesir (ö. 774/1373), Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. 21 Cilt. Daru'l-Fikr, 1408.
- İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrut: Daru's-Sadır, ts.
- İbnü'l-İmad (ö. 1089/1679), Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezeratü'z-Zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaut. 11 Cilt. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1406.

- İbnü'l-Murtaza (ö. 840/1437), el-Mehdi-Lidînillâh Ahmed b. Yahya. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-Emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- el-İcı, Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- el-İclî (ö. 261/875), Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Marifetü's-Sikat min Ricali Ehli'l-İlm ve'l-Hadis ve mine'd-Duafai ve Zikri Mezahibihim ve Ahbarihim*. thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî. el-Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- el-İsfahanî, Rağıb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Prof. Dr. Abdülbaki Güneş - Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra yayınları, 3. Basım, 2012.
- el-İsferâyînî (ö. 471/1078), Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî. *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırakati'n-Nâciyeti ani'l-Fırakati'l-Hâlıkîn*. thk. Kamil Yusuf el-Hut. Beyrut, Lübnan: Alimü'l-Kütüb, 1983.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 6. Basım, 2017.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2018.
- el-Kadı, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedani. *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*. Kahire, ts.
- Kadı, Yasir. *Makalatü Cehm b. Safvan ve Eserüha fi'l-Fırakati'l-İslamiyye*. Riyad: Daru'l-Edvaü's-Selefiyye, 2005.
- Kasımı (ö. 1914), Cemaleddin Muhammed b Muhammed Saîd Cemaleddin. *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Kaya, Veysel. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem'in Sonluluğu Hakkındaki Risalesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (01 Ocak 2009), 529-557.
- Kazanç, Fethi Kerim. "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar". *Milel ve Nihal* 6/2 (01 Haziran 2009), 51-86.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün, 2013.
- el-Kevsec (ö. 251/865), İshak b. Mansur b. Behram Ebû Yakup el-Mervezi. *Mesailü İmam Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Raheveyh*. 9 Cilt. el-Medinetü'l-Münevvere: el-Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suudiyye, 1425/2002.

- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nibu'l-Hatîb: Hatib el-Bağdâdî'nin İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Hakkında Naklettiği Yalan ve İftiralara Reddiye*. çev. Süleyman Tekin. İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları: Ashabu'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: Otto, 2011.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Kummî (ö. 290/903), Sa'd b. Abdillâh b. Ebî Halef el-Eş'arî el-en-Nevbahtî (ö. 310/922 [?]), Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî. *Fıraku's-Şîa: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Kutlu, Sönmez. "İslâmî İlimlerde Metodolji/Usûl mes'elesi". *İslâmî İlimlerde Metodolji/Usûl mes'elesi*. haz. "İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz". 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. TDV Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Kızılay, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. baskı.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- el-Lâlekâî (ö. 418/1027), Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr. *Şerhu Uşûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Ahmed b. Said b. Hamdan el-Ğâmîdî. 9 Cilt. Suudi Arabistan: Darû Tayyib, 8. Basım, 1423/2003.
- Laoust, Henri. *İslâm'da Ayrılmış Görüşler*. çev. E. Ruhi Fığlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar, 1999.
- el-Makdisî (ö. 355/966), Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-Târîh*. Bur Said: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, ts.
- Malati (ö. 377/987), Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân. *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*. thk. Muhammed Zahid Kevseri. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûrâs, ts.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, 2018.

- el-Mizzî (ö. 742/1341), Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Rical*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400/1980.
- Muhammed, Ekrem Mutlîk. "Cehm b. Safvan ve Arauhû'l-Kelâmiyye fi Nefyi's-Sıfati Ani'z-Zatil-İlahiyye". *Mecelletü'l-Bahs* 1/1 (2011), 8-35.
- Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Kur'an Terimleri Sözlüğü (el-Eşbah ve'n-Nezair fi'l-Qur'ani'l-Kerim)*. çev. M. Beşir Eryarsoy. thk. Dr. Abdullah Mahmud Şehhate. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Mutarrizî (ö. 610/1213), Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî el-. *el-Muğrib*. Daru'l-Kitabü'l-Arabi, ts.
- en-Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da felsefi düşüncenin doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Neşşâr (ö. 1980), Ali Sâmi. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 7. Basım, 1977.
- Onat, Hasan. "İslâm Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi". *Kur'an ve İslâmî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 12-68. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Onat, Hasan. "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şî-Selefi Kutuplaşması". *İlahiyat Akademi* 1/1-2 (19 Ekim 2015), 107-128.
- Onat, Hasan. "Makâlâtü'l-İslâmiyyîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/406-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2016.
- ez-Zehebî (ö. 748/1348), Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becavi. 4 Cilt. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Marifeti li't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1382.
- Öge, Sinan. *İlahî Kelâmın Yapısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Önal, Recep. "Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekat En-Nesefî'nin Konuya Bakışı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 377-407.
- Öz, Mustafa. "Ca'd b. Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öz, Mustafa. “Râfizîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Öz, Mustafa. “Vâkife”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/487-488. TDV Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. “Zındık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. “Malatî, Ebü'l-Hüseyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özgen, Mustafa. “İmam-I Rabbanî'ye Göre Rü'yetullah Meselesi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (01 Ekim 2012), 35-59.
- Özkan, Halit. “Ehl-i Hadis ve Cehmiye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı”. *İslam Düşünce Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. 159-191. İstanbul: KURAMER, 2020.
- Özkan, Mustafa. *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Özşenel, Mehmet. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. “Selefilik ve Te'vil Üzerine”. *Marife* 9/3 (31 Aralık 2009), 85-110.
- Pines, Shlomo. “Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine”. çev. Ulvi Murat Klavuz. *Marife Dergisi* 3 (2003), 353-369.
- Rençber, Fevzi. “İslâm Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2017), 77-102.
- es-Safedî (ö. 764/1363), Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut - Türki Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1420.
- Sandıkçı, S. Kemal. “Ali b. Ca'd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/384. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Schöck, Cornelia. “Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) ve 'Cehmiye' ile Dırâr b. Amr (ö. 200/815)”. çev. Ulvi Murat Klavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

- es-Sem‘ânî (ö. 562/1166), Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Ma‘lemi el-Yemânî. Haydarabad: Meclisü Dairetü’l-Osmanîyye, 1382/1962.
- Serinsu, Ahmet Nedim. “Kerâbîsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/264-265. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sıbt İbnü’l-Cevzi (ö. 654/1256), Ebü’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *Mir‘âtü’z-Zamân fî Târîhi’l-A‘yân*. 23 Cilt. Dimeşk: Daru’r-Risaleti’l-İlmiyye, ts.
- Subhi, Ahmed Mahmud. *fî İlmi’l-Kelâm, Dirase Felsefiyye li Ârai’l-Fırakî’l-İslamiyye fî Usuli’d-Din*. Beyrut, 1405.
- es-Sübkî (ö. 771/1370), Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyyeti’l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Hacer li’t-Tibaâti ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1413.
- eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Ebü’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve’n-Nihal*. 3 Cilt. Müessetü’l-Halebi, ts.
- Şemseddin, Muhammed b. Ebî’l-Feth b. Ebî’l-Fadl el-Ba’li Ebû Abdullah vd. *el-Mutli’ ‘Ala Elfazi’i-Mukli’*. Mektebetü’s-Sevâdî li’t-Tevzi’, 1423/2003.
- Şener, Mehmet. “Ebû Mutî‘ el-Belhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret, 2005.
- Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), Alemü’l-hüdâ Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *Emâli’l-Murtazâ*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. y.y: Darû İhyâi’l-Kütübü’l-Arabiyye, 1373.
- eş-Şeybânî (ö. 189/805), Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 2 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433/2012.
- Taberi (ö. 310/923), Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Târîhu’t-Taberi =Târîhu’r-Rusül ve’l-Mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Daru’t-Turas, 1387.
- Tokatlıoğlu, Melek Büşra. *Erken Dönem Kelâmında Teşbih ve Tenzih Doktrinleri: Müşebbihe ve Cehmiyye Örneği*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Topaloğlu, Bekir. “er-Red ‘ale’z-Zenâdîka ve’l-Cehmiyye fimâ Şekket fihi Min Müteşâbihi’l-Ķur‘ân ve Te‘evvelethü ‘alâ Ķayri Te‘vîlih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/514-515. TDV Yayınları, 2007.

- Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Tucker, William F. “Beyân b. Sem’an ve Beyâniyye: Emevî Irak’ının Şîî Aşırıları”. çev. Yusuf Benli. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III/1 (2003), 217-232.
- Turhan, Ayşe. “Mu’tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm b. Safvan’ın Belirleyiciliği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Şubat 2018), 92-101-101.
- Türker, Ömer. “Mukâtil b. Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Türkoğlu, Hamdi. “Mukâtil B. Süleyman ve Tefsîru’l-Hamsi Mieti Âyetin Adlı Eserindeki Rivâyetleri Üzerine İnceleme”. *Journal of Analytic Divinity* 3/1 (15 Haziran 2019), 71-93.
- el-Ukaylî (ö. 322/934), Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du’afâ’ü’l-Kebîr*. thk. Abdülmû’tî Emîn Kal’acî. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1404/1984.
- Ünverdi, Veysi. “Kâdî Abdulcebbar’ın Rü’yetullah’ın Redine İlişkin Dayanakları” 1 (2015), 201-245.
- Üzümcü, İlyas. “Mücessime”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/449-450. TDV Yayınları, 2006.
- Veki’ (ö. 306/918), Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî’ ed-Dabbî. *Ahbârü’l-kuḍât*. thk. ‘Abdul’azîz Muştafâ el-Merâgî. 3 Cilt. Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kubrâ, 1366/1947.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Wolsfon, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî. *et-Târîḥ*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü’l-Bahsi’l-’İlmi ve İhyau’t-Tûrasu’l-İslamî, 1399/1979.

- Yakup b. Abdullatif. *İslam Mezhepleri ve Kelamı*. haz. "Halil İbrahim Bulut" "Nurettin Gemici" Ramazan Tarık". İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-Büldân*. 8 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadır, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Arş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/406-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/302-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Buhârî, Muhammed B. İsmâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "el-İhtilâf fi'l-Lafz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/568-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstivâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Yıldırım, Ramazan. "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı". *Milel ve Nihal* 8/1 (01 Mart 2011), 49-69.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler: İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî*. haz. "Turhan Yörükân". İstanbul: Ötüken Neşriyat, 4. Basım, 2015.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009.
- Yurdağür, Metin. "Beka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/359-360. TDV Yayınları, 1992.
- Yurtalan, Büşra. *Ashabu'l-Hadis'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yücel, Ahmet. "Sika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yüksel, Emrullah. "el-İbâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/254-255. TDV Yayınları, 1999.
- ez-Zehebi (ö. 748/1348), Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-İber*. thk. Ebu Hacer Muhammed es-Said b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- ez-Zehebi (ö. 748/1348), Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mizanu'l-İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*. thk. Ali Muhammed el-Becavi. 4 Cilt. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Marifeti li't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1382/1963.
- ez-Zehebi (ö. 748/1348), Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 25 Cilt. Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- ez-Zehebi (ö. 748/1348), Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tarihu'l-İslam ve Vefayatü'l-Meşahiri ve'l-A'lam*. thk. Amr Abdüsselam et-Tedmiri. 52 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabü'l-Arabi, 1413/1993.
- Zehra, Muhammed Ebu. *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. çev. Hasan Karakaya vd. 2 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- Zehra, Muhammed Ebu. *Tarihu'l-Cedel*. Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1934.
- ez-Ziriklî (ö. 1976), Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- el-Hidâyetü'l-Kâfiyetü's-Şâfiye li-Beyâni Hakâ'iki İbn 'Arafeti'l-Vâfiye*. thk. Muhammed b. Kâsım er-Rassâ' - Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b.

Muhammed b. Arafe el-Vergammî et-Tûnisî İbn Arefe (ö. 803/1401). el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1350.

