



Umayyad Political Theology and Jahm ibn Safwan

Erkan Bulut^{1,a,*}

1 Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Sivas, Türkiye

*Corresponding Author

ARTICLE INFO

Research Article

Received : 14/11/2024

Accepted : 28/12/2024

Keywords:

Theology,
Jabriyya, Jahm b. Safwān,
Umayyads,
Khalq al- Qur'ān

ABSTRACT

This study focuses on the religious and political relations between the Umayyads, who dominated the theopolitical algebraic mentality in the state, and Jahm b. Safwān (d. 128/745-46), who is considered the pioneer of Jabriyya. It is tried to determine why both mentalities, which adopted the fatalist/jabrite thought as a principle, could not reconcile and preferred conflict, and whether political reasons or theological differences played a role in the basis of the conflict. It seems to be a paradox that a character who is claimed to adopt the Jabrite understanding as a principle, on the one hand, is accepted as the theoretician of the view of Khalq al-Qur'an, which is considered the symbol of human freedom, and on the other hand, he struggles with the Umayyad ideology. It has been seen that the ideology of political jabr imposed on the society by the Umayyads, who adopted monarchism, and the philosophy of religious jabr defended by Jahm b. Safwān were completely different, and the issue of Khalq al-Qur'ān, which became the common slogan of the supporters of human freedom of the period, played a key role in this conflict. The historical method was used in the research and literature review, systematic analysis and evaluation were carried out.

Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 7(2): 217-228, 2024

Emevî Politik Teolojisi ve Cehm b. Safvân

MAKALE BİLGİSİ

Araştırma Makalesi

Geliş : 14/11/2024

Kabul : 28/12/2024

Anahtar Kelimeler:

Kelâm,
Cebriyye,
Cehm b. Safvân, Emevîler,
Halku'l-Kur'ân

ÖZ

Bu araştırma, teopolitik cebri zihniyeti devlete hâkim kılan Emevîlerle Cebriyye'nin öncüsü kabul edilen Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) dini ve siyasi ilişkilerine odaklanmaktadır. Fatalist/cebri düşüncüyü ilke edinmiş olan her iki zihniyetin neden uzlaşamadıkları ve çatışmayı tercih ettikleri, çatışmanın temelinde siyasi gerekçelerin mi yoksa itikadî farklılıkların mı rol oynadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Cebri anlayışı kendisine ilke edindiği iddia edilen bir karakterin bir taraftan insan özgürlüğünün sembolü sayılan Halku'l-Kur'ân görüşünün teorisyeni kabul edilmesi, diğer taraftan da Emevî ideolojisiyle mücadele etmesi bir paradoks olarak görünmektedir. Monarşizmi benimsemiş olan Emevîlerin topluma dayattıkları politik cebir ideolojisi ile Cehm b. Safvân'ın savunduğu dinî cebir felsefesinin tamamen farklı olduğu ve dönemin insan özgürlüğü taraftarlarının ortak sloganı haline gelen Halku'l-Kur'ân meselesinin bu çatışmada kilit rol oynadığı görülmüştür. Araştırmada tarihî yöntem kullanılmış olup literatür tarama, sistematik tahlil ve değerlendirme yapılmıştır.

^a erkan_bulut5870@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6062-6510>



Giriş

Tarihsel tecrübeler göstermiştir ki insan iradesiyle siyasi iradeyi birbirinden ayırmak oldukça zordur. Tarih boyunca iktidara gelen kimseler kitleler üzerinde güçlerini hissettirmek için dini referanslardan da faydalanma ve bunlarla iktidarlarını kutsallaştırma çabasına girmişlerdir. Allah'ın onlara bahsettiği yöneticiliğin miras olduğu, iktidarlarının nesilden nesile devam edeceği dolayısıyla kitlelerin bunu bir alın yazısı olarak görmesi gerektiği inancı onların elini güçlendiren en önemli argüman haline gelmiştir. Bu düşüncenin yayılması için duruma göre her türlü fırsatı kullanmaktan geri durmamışlardır. Sonuçta her şeyin Tanrı'nın irade ve kudretine bağlı olduğuna ve her şeyi O'nun planladığına inanan kitleler için boyun eğmek ve mevcut iktidarın taleplerini yerine getirmekten başka bir çıkar yol kalmamaktadır.

Bu bağlamda İslâm tarihinde Emevîlerin hâkim olduğu asırlardaki uygulamalar değerlendirilecek olursa olumlu ya da olumsuz şu ortak özellikler öne çıkacaktır. Bu dönemde yeni coğrafyalar fethedilmiş ve fethedilen yerlerde önemli kültürel eserlere imza atılmıştır. Bununla beraber yoğun bir şekilde Arap milliyetçiliği yapılmış bu durum Arap olmayan Müslümanlardaki karşıt milliyetçi duyguların kabarmasına yol açmıştır. Mevâlî ikinci sınıf vatandaş muamelesine maruz kalmış dolayısıyla en temel siyasi ve sosyal haklardan dahi mahrum bırakılmıştır.¹ Şûra ile belirlenmesi gereken hilafet kurumu Emevîlerle birlikte veraset yoluyla intikal eden saltanata dönüşmüş bunun bir sonucu olarak hür irade ve akılla mücadele edilmiştir. Özgür iradeciler olarak bilinen Kaderiyye mensupları takibata uğrarken, buna karşın ideolojik hedeflerine giden yolda bir vasıta addettikleri cebrî ideolojiyi savunanların desteklendikleri bazı araştırmacılarca tespit edilmiştir.²

Emevîlerin son dönemlerinde ortaya çıkan ve fikirleriyle sonraki kuşaklar üzerinde önemli etkiler bırakan düşünürlerden birisi olan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), yaşadığı toplumu gözlemleyen ve karşılaştığı problemlere çözüm üretmeye çalışan bir karakterdir.³ Kaynaklar onun te'vil metodunu Ca'd b. Dirhem'den (ö. 124/742 [?]) öğrendiğini göstermektedir.

Cehm'in cebrî zihniyetinin anlaşılabilmesi için onun yaşadığı toplumun kültürel kodlarının iyi tahlil edilmesi gerekir. Zira Emevî politikalarının mevâlî olarak küçümsenen ve ötekileştirilen Müslüman halklar üzerindeki olumsuz etkilerine karşılık bir tepkinin olmaması düşünülemezdi. Mezheplere dayalı klasik kelâm eserleri Cehm b. Safvân'ın tarih sahnesine çıkmasına neden olan sosyopolitik ve sosyokültürel etmenler üzerinde fazla durmamış, bunun yerine onun görüşlerinin epistemolojik yönüne yoğunlaşmışlar; gündeme getirdiği fikirlerin İslâm itikadı bakımından doğruluğu ya da yanlışlığına odaklanmışlardır. Emevîler döneminde zuhur eden fikrî akımlar araştırıldığında itikâdî ya da siyâsî karakterli oldukları görülecektir. Örneğin kelâm tarihinin önemli fırkaları olan Hâricîlerin, Şîa'nın ve Mürce'nin ortaya çıkışı siyâsî karakterli olup bu dönemde

gerçekleşmiştir. Söz konusu fırkalar gibi Cehm b. Safvân ve onun fikirlerinin de siyâsî olaylardan bağımsız olması düşünülemez. Cehm'in cebrî düşüncesi kelâm eserlerinde bahsedildiği kadar basit olmayıp felsefî bir boyuttan hali değildir.

Bu bakımdan araştırmada konu ele alınırken Cehm b. Safvân'ın düşüncelerinin kendi içerisindeki tutarlılığına dikkat edilmiş ve Emevîlere karşı verdiği mücadelenin dini ve siyasi gerekçeleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Zira araştırıldığında görülecektir ki Emevîlere karşı ayaklanmaya çağıran muhalif hareketlerin istisnasız tamamı Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde aynı ortak görüşe sahiptirler. Daha açık bir ifadeyle Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunan hiçbir düşünce ekolü cebrî değildir. Fırak yazarları bunun tek istisnası olarak Cehm b. Safvân'ı gösterirler ki bunun öyle olup olmadığı makalemizin ilerleyen bölümlerinde tartışmaya açılacaktır. Emevîlere karşı siyasi bakımdan mücadele eden birisinin dini bakımdan onları destekleyecek görüşleri ortaya atması bir paradokstur. Cehm hakkında kaleme alınan günümüzdeki eser ve makalelerde inceleyebildiğimiz kadarıyla ekseriyetle Cehm'in görüşlerindeki çelişkiden bahsedilmekte ve bu tutarsızlığın nedeni olarak ya rivayetlerde hata olma ihtimali ya da Cehm'in kendisinin görüşlerinde tutarsız bir karakter olması gösterilmektedir. Bu çalışmalardan özellikle kaynak olarak nitelendirebileceğimiz Cemâleddin el-Kâsımî'nin (1866-1914) "*Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*", Ali Sâmî en-Neşşâr'a (1917-1980) ait olan "*İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*", Muhammed Âbid Câbirî'nin (1936-2010) "*Arap-İslâm Medeniyetinde Entellektüeller*" adlı eserleri oldukça kıymetlidir. Bu bağlamda Özcan Taşçı'ya ait olan "*Kader ve İnsanın Sorumluluğu*", Seyithan Can'ın "*Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*" ve Ümit Toru'nun "*İslam Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm bin Safvân ve Cehmiyye*" adlı çalışması da dikkate değer araştırmalardandır. Bu konuda kaleme alınan makalelerden Ahmet Erkol'un "*İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvân'ın Cebrî Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım*", Abdülhamid Sinanoğlu'nun "*İslâm'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader inancı*", Lütfi Cengiz'in "*Emevîler Döneminde Kader Problemi*", Resul Öztürk'ün "*İslâm Düşüncesinde Kaderci Analayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri*" de oldukça önemlidir.

Araştırmamızda öncelikle Emevî cebrî ideolojisi ve topluma yönelik uygulamalarının yaratmış olduğu travmalara ve tepkilere değinilmiştir. Böylece onlara karşı siyaseten ve dinen mücadele eden Cehm'in ortaya attığı görüşlerinin amacı ve gerekçesinin ortaya çıkacağı düşüncesi çalışmanın temel hareket noktasını teşkil etmektedir. Cehm'in görüşlerinin tespiti için fırak yazarlarının eserlerine ve Emevî tarihi hakkında yazılan temel kaynaklara müracaat edilmiştir. Buna ilaveten çağdaş tez ve makalelerden de mümkün olduğunca

¹ Geniş bilgi için bk. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 37.

² İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (İstanbul: Marifet

Yayınları, 1994), 284; Muhammed Abdürrahim ez-Zeynî, *Şühedâü'l-fikri fi'l-İslâm* (Mısır, 2011), 34.

³ Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 2/94.

faýdalanılmaya çalışılmıştır. Cehm b. Safvân ve Emevîler arasındaki ortak anahtar kavram cebr kelimesidir. Öncelikle cebr kavramının anlamı kısaca açıklanacak sonra da her iki taraf için ne ifade ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece görünürde aynı paradigmaya sahip olduğu iddia edilen iki zihniyetin neden çatışmayı tercih ettikleri de netleşecektir. Böylece çalışmanın hedeflerinden biri olan, mezhepler tarihi yazarlarının konuyu anlatımları sırasında ortaya çıkan ve açıklanamayan çelişkiler de çözüme kavuşturulmuş olacaktır.

Din ve Siyaset Arasında Cebir Kavramı

Cebr, sözlükte *bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zorla iş yaptırmak* anlamına gelir. Üzerinde ittifak edilen bir ıstılahî anlamı olmamakla birlikte *insanların zihnî ve amelî bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunanlar* şeklinde tanımlanması mümkündür.⁴ Cebriyye kavramı ise insanın iradesini yok sayan ve her şeyin ilâhî takdirin kaçınılmaz bir gereği olarak meydana geldiğini savunan grupların genel adı olup bir zihniyeti ifade etmektedir. Kul fiilleri meselesinde insanın hür iradesi ve kesbini nefyetmede aşırılığa gidenlerin ortak ismidir.⁵

Cebr zihniyetinin ilk defa kim tarafından öne sürüldüğünü tespit edip ne zaman ortaya çıktığını belirlemek oldukça zordur. Ancak Emevîlerin ilk dönemlerinde yaygınlaştığını ve son dönemlerine doğru sistematik bir yapıya kavuştuğu söylenebilir.⁶ Cebir anlayışının ilk önce Yahudilerde ortaya çıktığına ya da İran'da Mecûsîlerin bu tür düşüncelere sahip olduğuna dair rivayetler vardır.⁷ Kanaatimize göre kader ve özgür irade anlayışını bütün dini sistemlerde bulabileceğimiz gibi Grek felsefesinde de bu düşüncenin izlerini bulmamız mümkündür. Arap toplumu da cebr zihniyetine yabancı değildi.⁸ Hz. Peygamber'in vefatından sonra da cebr meselesi zaman zaman gündeme getirilse de dört halifenin kesin tavrı karşısında itibar görmediği anlaşılmaktadır.⁹ Hasan Basrî'ye (ö. 110/728) göre cebir zihniyeti ve cebri akımlar Müslüman Arapların hayatında sonradan ortaya çıkmıştır.¹⁰ Kanaatimizce Hasan Basrî'nin risâlesinde sözünü ettiği cebr zihniyeti, Hz. Peygamber'den önce var olan, ancak onun gelmesiyle geri plana itilen, vefatından ardından da çeşitli nedenlerle yeniden canlandırılan ve ideoloji haline getirilen anlayışlardır.

Rasulullah hayatta iken sahabiler arasında itikadi meselelerde bazı tereddütler olmakla birlikte kayda değer bir tartışmanın olmadığı bilinen husustur.¹¹ Ancak itikadi

meselelerdeki ortaya çıkan önemsiz tartışmalar Emevîler döneminde sosyokültürel sorunların artmasıyla katlanarak devam etmiştir. Emevîler döneminde ilk defa kaza ve kader gibi meselelerin gündeme gelmesi rastlantı değildir. Bu, Emevî iktidarları döneminde çeşitli nedenlerle ortaya çıkan sorunların toplumda itikadî bakımdan tartışılması ve çözüm aranmasıdır. Bu dönemde ilâhî sıfatlar konusu, buna bağlı olarak kul fiilleri yani kader meselesi ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi şeklinde üç problem eş zamanlı ortaya çıkmıştır.¹²

Ehl-i sünnet kelâmcıları Cebriyye'yi, *Cebriyye-i hâlisa* ve *Cebriyye-i mutavassıta* olarak iki kısma ayırırlar. Cebriyye-i hâlisa kavramını fırak yazarları içerisinde ilk defa kullanan İslâm âlimi Şehristânî'dir (ö. 548/1153). Bunun sebebi üzerinde ayrıca durulacaktır. Eş'arî (ö.324/935-36) sonrası kelâmcıların mutlak cebr şeklinde yorumlayarak Cehm'e nisbet ettikleri¹³ Cebriyye, özgür iradeyi savunan Kaderiyye'nin karşısı şemsiye bir kavram olarak çeşitli fırkaları kapsamaktadır. Bunlardan en başta geleni Cehm b. Safvân'ın kurucusu olduğu düşünülen Cehmîyye'dir. Cehm'in cebri anlayışının temelinde sıfatlara yaklaşımı yatmaktadır.¹⁴ Araştırmada öncelikle Emevî cebr ideolojisi üzerinde durulacak sonrasında da Cehm b. Safvân'ın cebr kavramına yüklediği anlam tahlil edilecektir.

Emevî Cebir İdeolojisi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra kader konusundaki ilk görüşlerin ortaya çıktığı merkez Şam bölgesi olarak bilinir. Bunun çok çeşitli nedenleri vardır. Dönemi itibarıyla düşünüldüğünde bu meselenin özünde siyasi bir tavrın olduğunu düşünmek gerekmektedir. İnsanların davranışlarına yön veren temel saik onların tasavvurlarıdır. Dolayısıyla öncelikle insanların zihniyetlerini tahlil etmek gerekir. Emevîlerin cebr ideolojisini dayatmalarının nedeni toplum tarafından sorgulanmanın önüne set çekmek istemeleridir. Hz. Peygamber'in kendi zamanında yapay bir gündem olarak görüp konuşulmasını doğru bulmadığı kader konusu, onun vefatının ardından sahabeler arasında meydana gelen üzücü olaylar ve Emevî iktidarlarının zalimane uygulamaları neticesinde güncelliğini yitirmemiştir. Cebir düşüncesini ilk defa sistematik bir şekilde ele alan ve dillendiren İslâm düşüncesinin Cehm b. Safvân olduğu kabul edilse de¹⁵ bunun bir devlet politikası haline getirilerek ideolojik bir yapıya kavuşturulması

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "Cbr", 4/115-116; İrfan Abdülhamîd, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7/205.

⁵ İrfan Abdülhamîd, "Cebriyye", 7/205.

⁶ Muhammed Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya (Ankara: Yeni Şafak Yayınları, ts.), 109.

⁷ Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, 111.

⁸ bk. el-En'âm 6/148, el-Câsiye 45/24.

⁹ bk. Ahmed b. Yahyâ İbn el-Murtazâ, *el-Münve ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*, thk. T. W. Arnold

(Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1316), 7.

¹⁰ Muhammed Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin, 1998), 39.

¹¹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınları, 1985), 105.

¹² A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 57.

¹³ İrfan Abdülhamîd, "Cebriyye", 7/206.

¹⁴ bk. Takıyyüddin Ahmed Makrizî, *el-Hıttâ'ü'l-Makriziyye* (Mısır: Matbaatü'n-Nîl, 1324), 170.)

¹⁵ İrfan Abdülhamîd, "Cebriyye", 7/206.

Muâviye b. Ebû Süfyan (ö. 60/680) zamanında olmuştur.¹⁶ Nitekim bazı modern dönem araştırmacılarına göre de cahiliye Araplarında köklü bir geçmişe sahip olan cebr zihniyeti, İslâm'ın gelmesiyle silinmiş ancak Ebu Süfyan ve Muâviye'nin başını çektiği Emevî siyasal rejimi tarafından yeniden canlandırılmıştır.¹⁷

Devlette cebrî ideolojiyi hâkim kılan Muâviye'nin kurduğu bu yeni sistem hem İslâm'ın şûra ilkesiyle hem de Araplardaki kabilecilik yasalarıyla uyumsuzdu. Sistemi değiştiren Muâviye, yapılacak olan itirazların önünü almak, muhalefetin gücünü kırmak, kendi iktidarını kitlelere kabul ettirmek ve sağlamlaştırmak için cebr düşüncesini canlandırmak istemiş, bunu da şu sözleriyle topluma deklare etmiştir: “*Rabbim beni bu göreve ehil görmeseydi, onu bana bırakmazdı. Bizde bulunmasını Allah çirkin görseydi değiştirirdi. Ben Allah'ın hazinesinin sahibiyim, Allah'ın verdiği veriri, onun yasakladığını yasaklarım.*”¹⁸ Bundan sonra Emevîler, iktidarda kaldıkları sürece topluma uyguladıkları baskıcı ve zalimane uygulamalarında cebrî ideolojiyi bir meşrulaştırma aracı yapmışlar ve her türlü zulüm ve yolsuzluklarını kadere bağlamışlardır. Emevîler, güç kullanarak iktidara gelmeleri nedeniyle iktidatlarını devam ettirmek için de aynı yolu izlemişlerdir. Ayrıca hilafetin meşru sahipleri olduklarını ispatlamak ve iktidatlarını tahkim etmek maksadıyla cebr ideolojisinin içini doldurmaya çalışmışlardır.¹⁹ Şöyle ki: Allah'ın onları bu görev için seçtiğini, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) Benî Ümeyye ailesinden olmasının onlara bu hakkı verdiğini, hilafetin Hz. Osman'dan sonra verâseten kendi hakları olduğunu, hilafet görevini yerine

getirebilecek yetkinliğin kendi kabilelerinde olduğunu çeşitli propagandalarla yaymışlardır. Kuşkusuz bu argümanların içerisinde onları en çok rahat ettirecek olanı kendilerinin Allah tarafından bu göreve mecbur edildikleri düşüncesinin halka benimsetilmesi idi.²⁰ Bu sayede hem eylemlerini meşrulaştırmış hem de bu eylemlerinin sorgulanamaz olduğunu kabul ettirmiş olmaktadırlar. Böylece kadere boyun eğmeyi yücelten cebr zihniyetini ideolojik bir doktrin haline getirmişlerdir.²¹ Dolayısıyla kader konusunun İslâm toplumunda öncelikli olarak gündeme gelmesi, Emevî yönetimlerinin topluma dayattığı ideolojik uygulamaların bir sonucudur denilebilir.²²

Abdûlmelik b. Mervân (ö. 86/705) döneminden itibaren *Halîfetullâh* kavramı kullanılmaya başlanmış, dahası bu kelimenin içeriği cebr anlamıyla genişletilmiştir. Emevî cebriyeciliğinin Muâviye b. Ebû Süfyan'dan sonra ikinci teorisyeni Abdûlmelik b. Mervân olmuştur. Mervân'la birlikte Halîfetullâh, Emevî halifelerinin resmi unvanı haline gelmiştir.²³ Buna göre Emevîlerin hilafeti üstlenmeleri Allah'ın bir takdiri olup uyguladıkları idari yapı da Allah'ın koyduğu şer'î sistem oluyordu.²⁴ Böylece Emevîler, yeni bir anlamı halife kelimesinin muhtevasına yerleştirmişlerdir. *Halîfetü rasûlillah* kavramı böylece *Halîfetullâh* şekline dönüşmüştür.²⁵ Devrin fukahası her ne kadar bu düşünceye karşı çıkmış olsa da defakto uygulamalar ve Emevîlerin yıkılması sonrasında da hilafetin Abbâsîlere intikali buna ilaveten ümmetin siyasal alanda görüşlerinin dikkate alınmaması fukahanın da zaman içerisinde bu ifadeyi kabullenmesine neden olmuş²⁶

¹⁶ Ahmed Mahmud Subhî, *Fî 'ilm'l-keâm* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1405), 1/417.; Muâviye'nin halka hitap ederken kullandığı şu ifadeler önemlidir: “*Rabbim beni bu makama ehil görmeseydi, onu bana bırakmazdı. Bizde bulunmasını Allah çirkin görseydi değiştirirdi. Ben Allah'ın hazinesinin sahibiyim, Allah'ın verdiği veriri, onun yasakladığını yasaklarım*” (Kâdî Abdülcebbâr, Fażlû'l-i'tizâl ve Taḥakātü'l-Mu'tezile, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986), 143.), bk. Abdullah Namlı, “Yezîd'in Halîfelîğinin Meşrûiyeti Meselesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Aralık 2019), 521-547.

¹⁷ Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 36-37. Cabirî, Emevî cebir ideolojisinin gerçekte Arap kabilecilik zihniyetinin idâreye yansımaları olduğu kanaatindedir. Çünkü Arap kabileciliğinde her zaman bireyler değil, kabile ön plandadır. Bireyin başarısı kabilenin başarısı, başarısızlığı da kabilenin başarısızlığı addedilir. Her şey kabileye mal edildiği ve kabilecilik adına yüceltildiği için her türlü sonucun faturası da kaza ve kadere yani ilâhî iradeye kesilmiştir. (Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl* (İstanbul: Kitabevi, 1997), 510.)

¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, Fażlû'l-i'tizâl, 143.

¹⁹ Örneğin Emevî halifelerinden Abdûlmelik b. Mervân'ın Amr b. Said'i katlettiğinde halka şu şekilde ilan edilmesini istediği rivayet edilir. “*Müminlerin emiri, dostunuzu ezeli kaza ve yürürlükte olan ilâhî hüküm böyle olduğu için katletmiştir.*” İrfan Abdülhamid, *İtikadi Mezhepler*, 284.

²⁰ Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 14.

²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısrıyye, ts.), 8/4.

²² bk. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşünce I*, 1/337.

²³ Buseyne b. Hüseyin, *ed-Devletü'l Emeviyye ve mukavvimâtühe'l-ideolojiyye ve'l-içtimâiyye* (Sûsâ: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-'ulûmî'l-insâniyye, 2008), 319.

²⁴ Emevî sultanları iktidârları süresince yaptıkları her türlü uygulamayı halkın nazarında meşru gösterebilmek amacıyla yeryüzünde Allah adına hareket ettikleri propagandasını yapmışlardır. Bunun için kendi isimlerine sembolik olarak bazı lakaplar ilave etmişler ve bu bunları hutbelerde ve çeşitli ortamlarda yandaşları olan şair ve propagandacıları kullandırmışlardır. Örneğin Yezîd b. Muâviye “*İmâmü'l-Müslimîn*”, Abdûlmelik b. Mervân “*Emînullah*” lakaplarını kullanmışlardır. Üstelik bu halifelerin çoğunluğunun ortak lakabı da “*el-Mehdî*”dir. (Muhammed Âbid Câbirî, *el-Müşakkaḥûn fî'l-hazâratî'l-arabiyye* (Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000), 105-106.)

²⁵ Casim Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/541.

²⁶ Örneğin Fakih Evzâî'nin (ö. 157/774) Emevî iktidarının Şam'daki en büyük propagandisti olduğu söylenir. Evzâî, bir münâzara sonucunda Gaylân ed-Dimeşkî'nin katline fetva vermiş, katledilmesinden sonra da onun öldürülmesinin 2000 kişinin katlinden daha efdal olduğunu söyleyebilmiştir. (Muhammed Şerafüddîn, “Kaderiyye yahut Mu'tezile” 3 (2003), 435.)

ve *Halîfetullâh* şeklinde yerleşmiştir.²⁷ Abdülmelik b. Mervân'ın kader konusunda Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) yazdığı risale ve Hasan-ı Basrî'nin ona cevaben kaleme aldığı *Kader Risalesi* meşhurdur. Emevîlerin baskıcı rejimlerini ilâhî cebr inancı ile temellendirmeye çalışmaları toplumdaki idareden memnun olmayan huzursuz kitlelerin kendi karşı ideolojilerini üretmelerine sebep olmuştur.²⁸

Cebriyye ve Halku'l-Kur'ân görüşünün öncüsü olarak klasik kelimelerinde Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gösterilir.²⁹ Cehm b. Safvân'ın el-Hâris b. Süreyc'in (ö. 128/746) kalkışmasına katılmadan önce henüz fikirlerini yaymaya çalıştığı günlerde Emevî iktidarı ile ilişkileri hususunda iki farklı eğilim ile karşı karşıyayız. Birincisi Emevî iktidarının başlangıçta Cehm'in cebri görüşünü desteklediğini en azından karşısına almadığını kabul eden görüş, diğeri ise Emevî iktidarının Cehm'in karşısında olduğunu savunan görüştür.

İkinci görüşü tercih edenlerin çoğunluğu teşkil etmesi yadsınamaz. Zira Cehm'in el-Hâris b. Süreyc ile birlikte Emevîlere karşı hareket etmesine sebep olarak onun toplumda meydana gelen İslâmî değerlere karşı duyarsızlığın artması ve yozlaşmadan rahatsız olması gösterilir. Özellikle Emevîlere karşı Mevâlî isyanlarının arkasında yapılan haksız uygulamalar olduğu rivayet edilir. Cehm'e göre vahyin inmeye devam ettiği zamanlarındaki İslâmî anlayışın tekrar İslâm toplumuna hâkim olması durumunda yapılan haksızlıklar ve zulümler sona erecek, adalet, merhamet ve eşitliğe dayalı bir toplum oluşacaktır. Çünkü Emevîler, Müslüman olan yeni mühtedilerden cizye almaya devam ediyorlar, onların imanını sorguluyorlar ve ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapıyorlardı.³⁰ Cehm b. Safvân'ın da içinde bulunduğu Horasan merkezli bu hareketin amacı da bu haksız uygulamaları bitirmekti. Cehm, kendi çıkarları uğruna halkını aşağılayan zalim yöneticilerin kılıç zoruyla indirilmesi gerektiğini düşünüyordu.³¹

Cebriyye, Emevî sultanları tarafından işin başında desteklenmiştir.³² Bu bağlamda Gaylan ed-Dimeşki'nin (ö. 120/738 civarı) Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'e (ö. 101/720) yazdığı risaledeki şu kesit, önemli bir kanıt olarak

görülebilir: “*Şam ahalisi zulmün Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana geldiğini iddia ediyor. Bu konuda sen de aynı şeyi söylüyorsun.*”³³ Kadı Abdülcebbar “*Ömer b. Abdülaziz'in dönemine gelinceye kadar, Müslüman Şam halkının büyük çoğunluğu bu görüşü (cebr) kabul etmiştir.*”³⁴ tesbitinde bulunarak Emevî iktidarlarının cebr ideolojisini savunduğunu ifade etmektedir. Şu kadar var ki Gaylan'ın cebr suçlaması ile Emevîlerin savunduğu cebr zihniyetini kastetmiş olması daha mantıklı gözükmemektedir.

Cehm'in cebr düşüncesinin siyasi çıkışlı olmadığını onun Allah'ın kudreti karşısındaki insanın acziyetini görmesi ve tenzihi kendisine ilke edinmesinden ve aşırı takvasından kaynaklandığını; ancak cebri zihniyetin takınması gereken pasif tavır yerine taraftarlarını müsbet mevki tutmaları yönünde aktif bir pozisyona teşvik etmesinin kendisinin sonunu getirdiğini söyleyenler de vardır. Cehm'in Emevîlerce desteklediği söylenese de onun siyasi nedenlerden öldürülmediği söylenerek aslında onun Emevî cebr ideolojisine muhalif birisi olmadığı ima edilmektedir. Bu görüşün taraftarları kanaatimize göre şunu söylemeye çalışmaktadır: Cehm'in savunduğu cebr anlayışına uygun olarak Emevîlere karşı çıkmaması ve boyun eğmesi gerekirken pratikte göz diktığı bazı siyasî kazanımları elde edememesi onu Emevîlerle karşı karşıya getirmiştir. Oysa aynı zihniyetin savunucusu olduklarından siyasi bakımdan anlaşmaları gerekirdi. Ancak Cehm, elini güçlendirebilecek bazı siyasî çıkarlar uğruna isyan etmeyi tercih etmiş ve öldürülmüştür. Bu görüşünün isabetli olmadığını düşünüyoruz. Emevîlerin ideolojilerine uygun dini düşünce geliştiren bir kimsenin dini görüşlerinden dolayı öldürüldüğünü söylemek anlamlı değildir. Örneğin İrfan Abdülhamid bu çelişkinin farkında olmalı ki Cehm'in taraftarlarını siyâsî mevki elde etmek için kıskırttığı anlamına gelecek bir ifade kullanmaktadır.³⁵ Elbette ki onun bu açıklaması konuyu izah etmekten uzaktır.

Cehm'in Emevîlerle mücadelesinin sebebi olarak cebri düşünce olmadığını savunanlara göre³⁶ Cehm'in Emevîlerle mücadelesinin sebebi tamamen siyasal bir intikam alma arzusudur. Dolayısıyla cebri görüşlerinin uyuşması ya da farklı oluşuyla ilgili değildir. Cehm'in Hâris b. Süreyc hareketine katılarak Emevîlere

²⁷ Muhammed Haldûn Mâlikî, *Taaddüdü'l-hulefâi ve vahdetü'l-ümme* fıkhen ve târihen ve müstakbelen (Dimaşk: Câmîatü Dimeşk, 2010), 59.

²⁸ Emevî hilafetinin Allah'ın kaderi olduğu görüşüne karşı çıkanlardan birisi Amr el-Maksus'tur. Emevî cebir ideolojisine karşı ilk defa özgür iradeyi savunan karakterdir. Onun özgür irade hususunda Hasan-ı Basrî'yi etkilediği söylenir. Yine bunlardan birisi de Hâricî mezhebi mensuplarından Abdullah b. İbâz'dır. (Ethem Ruhi Fığlalı, “Abdullah b. İbâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/109.)

²⁹ Seyithan Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak* (Ankara: Fecr, 2021), 106.

³⁰ İsmail Yiğit, “Emevîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 11/101.

³¹ Muhammed el-İsfahânî İsfarâyîni, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'anı'l-fıraki'l-hâlikin*, thk. Yusuf Kemal el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 108.

³² Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşünce*, 2/222.

³³ Ahmed b. Yahyâ İbn ül-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Franz Baermann Steiner, 1961), 121.

³⁴ İbn ül-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 121.

³⁵ “Bununla beraber kuvvetle söylenecek noktalardan biri de cebir inancının orijinal sebebinin siyasi çıkışlı olmamasıdır. Bilakis bu inanç dini düşüncelerden, fazla takvadan, Allah'ın azâmeti ve kudreti karşısında küçülen, bitip tükenen insan kudretinin azlığını görüp duran insanın bu son dereceye varan şuur hassasiyetinden kaynaklanmıştır. Cebriyye bu itibarla bir nevi aşırı tevekkülü temsil eden pasif bir tutum kazanmamıştır. Bilakis umumiyetle taraftarlarını güçlü müsbet bir mevki tutmaya sevk etmiş ve ilâhî adaletin gerekleriyle bağdaşmayan zalim unsurlara karşı faal bir pozisyon kazandırmıştır.” (İrfan Abdülhamid, *İtikadi Mezhepler*, 285.)

³⁶ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç kitabevi, 1976), 410.

başkaldırışının sebebi Fars ve Horasan diyarındaki yeni İslâm'a girmiş olan insanları Müslüman kabul etmeyip ekonomik çıkarları nedeniyle vatandaş statüsünde saymayarak cizye almaya devam etmeleridir.³⁷ Bu düşüncenin haklılık payı olmakla birlikte konuyu her yönüyle açıklamamaktadır. Zira Cehm b. Safvân, salt imanın tanımı konusunda ya da Mevâliye yapılan haksızlıklar nedeniyle Emevîlerle anlaşamamış olsaydı ona nisbet edilen cebr (alın yazısı) itikadının bir gereği olarak bunu kader şeklinde algılayıp susması gerekirdi. Oysa Cehm'in kader anlayışında ve pratiğinde Emevîlere karşı isyan hareketinde yer almasından da anlaşılacağı üzere pasif bir şekilde boyun eğme ve kaderine razı olma yer almamaktadır.

Dikkat edilirse Cehm'in öldürülmesinin temel gerekçesi hususunda farklı görüşlerin olduğu görülmektedir. Buna göre cebrî zihniyete mensup iki zihniyetin karşı karşıya gelmemesi gerektiği düşünülmekte, hasım olmalarının başka sebepleri olması gereği üzerinde durulmaktadır. Bunlara ilaveten ileri sürülen diğer sebepler iki taraf arasındaki kavganın bir yönünü açıklamaktadır, ancak tamamını izah etmekten uzaktır. Meselenin çözümü için Cehm'in cebr kavramına yüklediği anlam ve Halku'l-Kur'ân gibi diğer konuların bu anlayışla ilgisinin olup olmadığının incelenmesi gerekmektedir.

Cehm b. Safvân'ın Cebr Felsefesi ve Halku'l-Kur'ân

Cehm b. Safvân'ın hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır.³⁸ Muhalif fırak yazarlarının ekserisinin selefi zihniyetten olmalarından dolayı bunu kasten yapmış olmaları ihtimali vardır. Mevâlidən birisi olan Cehm'in Horasan'ın Semerkant bölgesinde doğduğu, aynı yerde yetiştiği ve hayatının büyük bir kısmını aynı coğrafyada Tirmiz, Semerkant ve Belh'de geçirdiği künyesinin de Ebû Mahrez olduğu rivayet edilir. Rivayetlerden onun Kûfe, Hicaz ve Horasan bölgelerini de dolaştığı ve fikirlerini buralarda yaymaya çalıştığı anlaşılmaktadır.³⁹ Mezhepler

tarihi yazarlarının neredeyse tamamı, ittifak halinde cebrî düşüncenin Cehm b. Safvân tarafından şekillendirildiği onun fikirlerinin kaynağının da Ca'd b. Dirhem olduğunu söylerler. Cehm, Emevîlerin son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr (ö. 131/748) ile Hâris b. Süreyc arasında çıkan savaşta Sâlim (Selm) b. Ahvez el-Mâzinî tarafından katledilmiştir.⁴⁰ Cehm'in öldürülme sebebi hakkında iki farklı görüş vardır. Birinci görüşü tercih edenlere göre Cehm, tamamen itikâdî görüşleri nedeniyle idam edilmiştir. Örneğin Zehebî (ö. 748/1348) onun kelâmî görüşleri sebebiyle idam edildiği kanaatindedir.⁴¹ İkinci görüşü tercih edenlere göre ise onun idam edilmesi tamamen siyasi gerekçelere dayanmaktadır. Bu görüşü savunanların başında Cemalettin el-Kâsımî⁴² ve Mısırlı Ahmed Emîn⁴³ gelmektedir.

Cehm'in günümüze herhangi bir eseri ulaşmamıştır.⁴⁴ Bu da onun düşünceleri hakkında kesin bir yargıya varmayı zorlaştırmaktadır. Cehm'in Yunan felsefesine vakıf olduğuna ve etkilendiğine dair kaynaklarımızda bir bilgi bulunmamakla⁴⁵ birlikte onun Horasanlı olduğunu dikkate aldığımızda dolaylı da olsa felsefî bilgilere vakıf olduğu düşünülebilir. Hanbelîler onun Helenistik filozoflardan, Hristiyan, Yahudi ve Grek felsefesinden fikirler almış olduğunu iddia etmelerine rağmen bunların hangileri olduğu hususunda suskundurlar.⁴⁶

Cehm b. Safvân, ilâhî sıfatlar meselesinde tenzihî bir anlayışı benimsemesinden dolayı insanda var olduğunu düşündüğü bütün nitelikleri Allah hakkında teşbihe düşme endişesiyle reddetmiştir. Allah'ın kudret sahibi olmasının bir neticesi olarak canlı cansız yaratılmış bütün varlıkları aynı kategoride değerlendirmiş ve onların ancak mecazen özne olabileceklerini düşünmüştür. Onun bu anlayışı fırak yazarlarınca insanın kesinlikle ittifâatla nitelendirilmediği, tıpkı ağacın meyve vermesi, güneşin doğması ve suyun akması gibi fiillerinde mecbur olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla cansız varlıklarda meydana gelen hâdiselerdeki gibi fiillerin mecazen insana nispet edildiği şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁷ Cehm'in Mürciî olarak

³⁷ Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 43-44.

³⁸ Cehm b. Safvân'ın hayatı, ilmi kişiliği ve fikirleri hakkında detaylı bir inceleme için bk. Ümit Toru, *İlk Akılcılardan Cehm bin Safvân ve Cehmiyye* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021).

³⁹ bk. Cemâleddin Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Müessesetü'r-Risâle, 1979), 10-11.

⁴⁰ Ebû'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk dönem İslâm mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 406; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/60; Muhammed Ali Ebû Reyhan, *Târîhu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyyeti, 1992), 149; Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, 10-11; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/233.

⁴¹ Şemsüddin Muhammed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 27.

⁴² Kâsımî Cehm'in idamı hakkında şu ifadeleri kullanır: "Bu anlatılanları düşünenler bilirler ki Cehm b. Safvân'ın katledilmesi dini gerekçelere değil, siyasi nedenlere dayanmaktadır." (Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye*, 17.)

⁴³ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2011), 342.

⁴⁴ Abdülkâdir-i Geylânî, Cehm b. Safvân'ın çeşitli tasnif eserlerinin bulunduğu bahseder. Ancak bu eserleri gördüğü ya da istifade ettiğine dair ne yazık ki herhangi bir bilgi vermez. (bk. Abdülkâdir Geylânî, *el-Gunye li-tâlibi tarîkı'l-hak*, thk. İsmâ Fâris el-Harastânî (Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1999), 1/239; Sâlih Hâlid A'lâ, *Cehm b. Safvân ve mekântühü fi'l-fikri'l-İslâmî* (Bağdat: Mektebetü'l-Ehliyye, 1965), 20; Süleyman Uludağ, "el-Gunye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14/196-197.)

⁴⁵ A'lâ, *Cehm b. Safvân*, 76.

⁴⁶ Cornelia Schöck, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 97.

⁴⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 404; Muhammed b. Abdilkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed

nitelendirilmesi ise onun imanı kalbin marifeti olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır.⁴⁸

Cehm'in cebr teolojisinin ve felsefesinin anlaşılabilmesi için öncelikle dini söylemlerinin arkasındaki gerekçelerin bilinmesi gerekir. İslâm düşünce tarihinde te'vil yöntemini ilk defa Cehmiyye'nin kullandığı daha sonra Mu'tezile'nin bu yöntemi benimsediği ondan da Şia'ya geçtiği ifade edilir.⁴⁹ Cehm'in Emevî devletine karşı mücadelesi o dönemde yaygın şekilde tartışılan kader meselesi üzerinden yapılmıştır. Ancak Cehm'in kader görüşü Emevîlerin makyavelist devlet ideolojisiyle⁵⁰ uyumsuzdur. Bu durum kendiliğinden karşımıza birkaç ihtimal çıkarmaktadır. Birinci ihtimale göre Cehm b. Safvân hakkında firak yazarlarının aktardığı bilgiler kapalı, dağınık, eksik dahası kasıtlı ve yanlış bilgilerdir. Ya da Cehm'in görüşleri kendi içerisinde tutarsızdır. Üçüncü ihtimal ise Cehm'in kendine özgü farklı bir cebr anlayışı geliştirdiği ve Emevîlerin cebr ideolojisinden tamamen ayrıştığı ve farklı olduğudur.

Cehm b. Safvân hakkında verilen bilgilerin kaynağının Cehm karşıtı olan firak yazarları olduğu, bunların ekserisinin de Hanbelî mezhep bakış açısını ve geleneğini benimsedikleri bilindiğinde Cehm'in fikirlerinin tarafsız bir şekilde sonraki kuşaklara aktarıldığını söylememiz zordur. Cehmiyye'nin görüşlerine karşı ilk reddiye yazan ve böylece onun görüşlerini tanınamızı sağlayan İslâm âlimi bilindiği kadarıyla Ahmed b. Hanbelî'dir (ö. 241/855).⁵¹ Onun Cehmiyye'ye reddiye yazmasının temel gerekçesi Mu'tezile'nin bazı savlarının Cehm'e dayanıyor olması ihtimalidir. Ahmed b. Hanbelî, Mu'tezile'den önce onların fikirlerinin öncüsü ve kaynağı gördüğü Cehmiyye'yi doğrudan hedefe koymanın daha tutarlı olacağını düşünmüş olabilir. İbn Hanbelî, nasları anlama hususunda te'vil yapan, tefvizi uygun gören çekimsiz kalıp görüş belirtmeyen ya da Cehmiyye'nin görüşlerine şüphe ile yaklaşmayan herkesi Cehmî olarak nitelendirmiştir.⁵² İbn Teymiyye (ö. 728/1328), seleflerin sıfatları nefyeden herkesi Cehmî olarak isimlendirdiğini söyler.⁵³ Bunlar bize göstermektedir ki *Cehmî* kelimesi dönemi itibarıyla insanları ötekileştirme, suçlama ve karalama vasıtası olarak da kullanılmıştır.

Cehmiyye'nin görüşlerine reddiye mahiyetinde eser yazanlardan birisi de ehl-i hadis âlimlerinden birisi olan Buhârî'dir (ö. 256/870). Kaleme almış olduğu *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinin girişinde Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın *Halku'l-Kur'an* görüşünü ve hadisçilerin onlara karşı reddiyelerini zikreder, sonrasında da Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin müslüman sayılamayacağını ve bu kanaatlerinden vazgeçmedikleri takdirde öldürülmelerinin câiz olduğunu ileri süren rivayetlere yer verir.⁵⁴ Halku'l-Kur'an görüşünde Buhârî'yi destekleyen İbn Kuteybe de (ö. 276/889) imanının mahlûk olup olmadığı konusuyla ilgili tartışmaların ortaya çıkmasına Cehm'in te'vil kapısını açmasının sebep olduğunu belirtir.⁵⁵

Cehm hakkında bilgi veren ilk firak yazarlarından birisi olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin onun hakkındaki nakillerinde yer alan ayrıntıların diğer firak eserlerinde olmadığı görülmektedir. Eş'arî Cehm'in kader/cebr anlayışını naklederken esasında onun insanın fiillerindeki rolünü inkâr etmediğini imâ eder ki bu çok önemlidir.

"Gerçekte tek olan Allah'tan başka hiç kimsenin fiili yoktur. O, fâildir. İnsanların fiilleri, mecaz yoluyla kendilerine nispet edilir. Nitekim "Ağaç sallandı", "Felek döndü" ve "Güneş battı" denir. Ağaçta, felekte ve güneşte bu fiilleri yapan Allah'tır. Ancak O, insan için fiilin meydana geldiği kuvveti, fiil yapması için iradeyi ve bunu tercih etmesi için ihtiyarı yaratmıştır."⁵⁶

Eş'arî'nin naklinden anladığımıza göre Cehm, insanın fiillerindeki istitâatını Bağdâdî'nin aktardığı gibi büsbütün inkâr etmemekte, Şehristânî'nin naklettiği gibi de büsbütün soyutlamamaktadır.⁵⁷ Cehm, Allah'ın insanın kudretini, iradesini ve ihtiyarını yarattığını ve insanın onlarla fiillerini yaptığını söylemektedir. Esasında Eş'arî'nin insan fiilleri konusunda söylediği de bundan başka bir şey değildir. Eş'arî'nin kesb teorisinde de Allah Teâlâ, insan fiillerinin tek yaratıcısıdır. İnsanın rolü sadece kesb etmektir. Dolayısıyla Eş'arî de kader meselesinde Cehm ile aynı görüştedir denilebilir. İşte bu nedenle olsa gerek Şehristânî, Cehm'in görüşünü *Cebriyye-i hâliya* Eş'arîliğin görüşünü de *Cebriyye-i mutavassıta* şeklinde nitelendirerek bu

Fehmî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/73; Toru, *İlk Akılcılardan Cehm bin Safvân ve Cehmiyye*, 188.

⁴⁸ Cehm'e göre iman kalbin ma'rifeti olup bunun zıttı küfür ise cehaletidir. Buna göre bir defa marifet gerçekleştiğinde doğal olarak mü'min insan artık bir daha küfre düşmemektedir. (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 404.)

⁴⁹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşünce II*, 88-89.

⁵⁰ Ali Aksu, "Asr-ı Saâdet, Hulefâi Râşidîn ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 217.

⁵¹ A'lâ, Cehm b. Safvân, 21.

⁵² Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî (Riyad: Mecmau Melik Fehd, 2004), 119; Nâsir b. Abdülkerim el-Akl, *el-Cehmiyye ve'l-mu'tezile* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 2000), 19.

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/119.

⁵⁴ Ali Sâmî Neşşâr - Ammar Cem'î Tâlibî, *'Akâ'idü's-selef* (İskenderiyye: Mektebetü'l-Âsârî's-Selefiyye, 1971), 118-128; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku ef'âli'l-ibâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15/370.

⁵⁵ Neşşâr - Tâlibî, *'Akâ'idü's-selef*, 225; Yusuf Şevki Yavuz, "el-İhtilâf fi'l-lafz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/569.

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 404. Eş'arî'nin Cehm hakkında söylediklerinin aynısını Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Ka'bî de dile getirir. (Ebü'l-Kâsım Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (Ammân: Dâru'l-Feth, 2020), 205-206.)

⁵⁷ bk. Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1975); Ebü Mansûr Abdülkahir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yayınları, 1991); Sâlih b. Mehdî b. Alî Makbilî, *el-'Alemü's-şâmih fi iş'ârî'l-hak'ale'l-âbâ ve'l-meşâyih* (Mısır, 1328), 215.

karışıklığın önüne geçmeye çalışmıştır.⁵⁸ Cehmiyye'nin kaderle ilgili görüşleri hakkında *Cebriyye-i hâliya* ifadesini ilk defa kullanan İslâm âlimi Şehristânî'dir. Sonradan gelen Eş'arî âlimleri de Şehristânî'nin bu çizgisini takip ederek Cehmiyye'nin kader anlayışını *Cebriyye-i hâliya* şeklinde tanımlamaya devam etmişlerdir. Sonuç olarak fırak yazarlarının Cehm hakkında naklettiği bilgilerin eksik ve taraflı olduğu söylenebilir.

Cehm'in kader hakkındaki görüşleri ilâhî sıfatlarla ilgili olan düşüncelerinden neşet etmektedir. Cehm, dini ve siyasi görüşlerini ilâhî sıfat anlayışının üzerine inşa etmiştir.⁵⁹ Sıfatlar konusunu da dinî bakımdan tamamen tenzih ilkesi üzerine kurguladığı anlaşılmaktadır. Teşbihi gerektireceği için Allah Teâlâ, hiçbir şekilde yaratılmış varlıkların nitelendirildiği sıfatlarla vasıflanamaz.⁶⁰ Kader konusuyla ilişkili olan ilim sıfatı ise Cehm'e göre muhdestir (sonradan var edilmiştir). Ancak ilim sıfatının muhdes sayılması ona nisbet edilen cebr zihniyetinde tutarsızlığa ve çelişkiye yol açar. Zira bu ezeli bir yazgının olamayacağı anlamına gelir. Eş'arî onun ilim sıfatı hakkındaki görüşünü şu şekilde nakleder: "*Ondan nakledildiğine göre, Allah'ın ilminin muhdes olduğunu; Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ve "Allah, varlıkları var olmadan önce ezelden bilir" denemeyeceğini söylüyordu.*"⁶¹ Allah'ın bilgisinin muhdes oluşu O'nun bilgisinin değişmesi anlamına gelmez. Muhdes oluşu yarattığı varlıkların yaratılıştan sonra uğradıkları değişimler nedeniyledir. Değişme hudûs alameti olmakla birlikte nesnelerin değişmesi Allah'ın bilgisinin değişmesini gerektirmez. Böylece Cehm, kendince Allah'ı eksiklikten tenzih etmiş oluyordu. Cehm'in bu düşüncesi siyâsî bakımdan şu anlama geliyordu. Allah Teâlâ yaratmadan önce Emevîleri ve iktidarlarını bilmediğine göre onların iktidarı Allah'ın kaza ve kaderi değildir. Allah'ın yaratması sonrasında meydana gelen değişimler ise örneğin zulüm, gasb, zorlama gibi eylemler, Allah'ın ilminde bir değişimi doğurmaz.⁶² Görüldüğü gibi Cehm b. Safvân, insanın sorumluluğunu ispatlamak için Allah'ın ezeli ilmi olduğu görüşüne karşı çıkmış, binaenaleyh Allah'ın diğer sıfatlarının varlığını da reddetmiştir. Cehm, aksi bir anlayışın Emevîlerin cebr ideolojilerine hizmet edeceğini anlamıştır. Bu savunusuna da dini bir kılıf giydirmeyi yeğlemiştir. Emevîler, topluma dayattıkları

ideolojilerine dini referans arıyorlardı.⁶³ Cehm'in bu görüşlerinin hedefinin Emevî cebr ideolojisi olduğu açıktır. Bununla beraber Emevîlerin bu ideolojisini reddederken, Allah'ın sonradan ilim sahibi olacağını kabul ederek O'nu muhdes mahâl yapmıştır. Bu yönüyle kabul edilemez bir girdaba kendisini sürüklediği unutulmamalıdır.

İlim sıfatının nesnesi durumunda olan kullar açısından düşünüldüğünde ise Cehm'e göre zorunlu bir bilgisizlik sonucunda meydana gelen davranışlar mecburi eylemlerdir ve kişiye sorumluluk yüklenmez. Bilgisi ve gücü dâhilinde eylemde bulunan insanlar tercihte bulunabilmeleri nedeniyle sorumlu kimselerdir.⁶⁴ Böylece Cehm b. Safvân, insan fiillerini bilinçli olanlar ve bilinçli olmayanlar şeklinde bir tasnife tabi tutuyor ve birincisinin bilgiye dayanmadığı için insanın yaptıklarından sorumlu olmaması gerektiğini ancak bilinçli bir şekilde yapılan pratiklerden insanın sorumlu olması gerektiği sonucuna varıyor. Bu sonucu çıkarmasında etkili anahtar kavramlar; ilim (bilgi) ve istitâat (amel yapma gücü) olabilir. Cehm'in bu kelimeleri açıklaması ve anlayış tarzı sıfatlar ve Halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlerinin de alt yapısını oluşturduğu düşünülebilir.

Eş'arî'nin dışındaki fırak yazarlarının çoğunluğu Cehm'in insana kudret, istitâat ve ihtiyar nisbet etmediğini naklederler.⁶⁵ Bazı çağdaş yazarlara göre Bağdâdî ve Şehristânî'nin Cehm b. Safvân'ın cebr anlayışı ile ilgili naklettikleri görüşler eksik ve kabulü imkânsızdır. Cehm'in bizâtihi Emevî iktidarına başkaldırmış olması, cebr ideolojisini geliştirdiğini düşünmemizi mantıksız kılmaktadır. Bu nedenle Eş'arî'nin Cehm hakkındaki aktarımları daha tutarlıdır.⁶⁶ Çünkü Eş'arî'nin anlatısına göre Cehm, insanı diğer canlı ve cansız (cemâdât) varlıklar gibi cebrî hareket eden varlıklar olarak tasavvur etmemektedir. Allah Teâlâ'nın onlarda bir güç yarattığını ve onların da kendilerinde yaratılan bu güç sayesinde iradelerini ve ihtiyari fiillerini gerçekleştirdiklerini savunmaktadır. Böylece insan, fiillerini gerçekleştirmede evrendeki diğer varlıklardan ayrılmaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla Cehm, insana fiillerinde az da olsa bir özgürlük alanı açmaktadır. Öte yandan hüsün kubuh meselesinde aklın şeriat gelmeden önce yetkin olduğunu iddia etmesi,⁶⁸ akla özgürlük tanınması üstelik bunu nassların dışında hiçbir görüşe tahammülü olmayan bir çevrede dile getirmesi

⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1975, 1/72.

⁵⁹ Cehm b. Safvân'ın diğer bazı kelâmî görüşlerini Eş'arî şu şekilde nakleder: "*Cennet ve cehennem ebedidirler ve fânî (yok) olmayacaklardır. İman, sadece Allah'ı bilmektir. Küfür ise, sadece Allah'ı bilmemektir. Gerçekte tek olan Allah'tan başka hiç kimsenin fiili yoktur. O, fâildir. İnsanların fiilleri, mecaz yoluyla kendilerine nispet edilir. Nitekim "Ağaç sallandı", "Felek döndü" ve "Güneş battı" denir. Ağaçta, felekte ve güneşte bu fiilleri yapan Allah'tır. Ancak O, insan için fiilin meydana geldiği kuvveti, fiil yapması için iradeyi ve bunu tercih etmesi için ihtiyarı yaratmıştır. Nitekim insan için, kendisi sayesinde uzun olduğu uzunluğu ve renkli olduğu rengi yaratmıştır. Cehm, el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker görüşünü benimsiyordu.*" (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 404.)

⁶⁰ Muhammed b. Abdilkerim Şehristânî, *Milel ve Nihal İslâm Kelâmı ve Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 126.

⁶¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 406; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 126-127.

⁶² Câbirî, *Siyasal Akıl*, 629.

⁶³ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 629.

⁶⁴ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 628.

⁶⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 127; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 156.

⁶⁶ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 627. bk. Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşünce*, 2/138; Yahya Hâşim Hasan Fergal, *Neş'etü'l-ârâi ve'l-mezhâhibi ve'l-fırâkı'l-kelâmiyye* (Kahire: Mecma'u'l-Buhuşi'l-İslâmiyye, 1391), 176.

⁶⁷ Schöck, *İslâm Kelâmı*, 97.

⁶⁸ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfûl-ustûlâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, ed. Refik el-Acem, çev. Abdullah el-Halidî - George Zinati (Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/551.

dönemi itibarıyla oldukça cüretkâr bir tavidir. Cehm'in bu görüşleri daha sonra bilindiği gibi Mutezile tarafından geliştirilmiştir.

Cehm'in akli düşünce ve te'vile aşırı bir şekilde yer veriyor oluşu Emevîleri endişelendirmiş olabilir. Zira akli düşünce ve te'vilin anlamı insanların kendilerine verilen her şeyi olduğu gibi kabullenmesi yerine araştırmacı ve eleştirel bir zihniyete sahip olmaları en azından bu düşünce tarzının önünün açılması anlamına geliyordu. Cehm'in Emevîlere başkaldırısı bile onun kendisine nisbet edilen kaderci bir zihniyete sahip olmadığını açık delilidir. Bu bakımdan Cehm'in görüşleri, toplumda yerleştirilmeye çalışılan Emevî cebir ideolojisine esaslı bir muhalefet olarak anlaşılmalıdır.⁶⁹ Binâenaleyh Cehm b. Safvân'ın görüşleri dönemi itibarıyla ilerici, üstelik kendi sistematığı içerisinde oldukça tutarlı gözükmektedir. Çelişkiliymiş gibi görünen fikirler sonradan ona atfedilen taraflı rivayetlerden kaynaklanmaktadır denilebilir.

Bir başka ihtimal ise Emevî politik teolojisi ve Cehm b. Safvân'ın cebriyeciliği her ne kadar ismen aynı olsa da Cehm'in kendine özgü farklı bir cebr anlayışı geliştirdiği ve Emevîlerin ilâhî cebr ideolojisinden tamamen ayrıştığı ve farklı olduğudur.⁷⁰ Cehm'in ontolojisi ve tabiat görüşünde varlık, cismanî ve gayri cismanî olarak iki kısma ayrılmaktadır. Allah'ın dışındaki bütün varlıklar cismanîdir ve münfail (etkilenen/nesne) durumundadır. Cismânî varlık hem cismânî olmayan (Allah) hem de madumun zıddıdır. Allah dışında gayri cismanî bir varlık bulunmamaktadır. Cismanî olmayan varlık (Allah) etken, cismanî varlık ise edilgendir. Zira sadece cismanî varlık idrak, bilgi ve kanûnun konusu olabilir. Allah dışında gayri cismanî bir varlık bulunmamaktadır.⁷¹ Kâinattaki varlıkların ve olayların meydana gelmesinde hiçbir maddî güç ve sebepten söz edilemez. Bunların tamamı doğrudan doğruya ilâhî kudret ve iradenin etkisiyle gerçekleşmekte olup hakiki faili Allah'tır.⁷² İnsan fiilleri de aynı kategori içerisinde yer aldığından dolayı insan mecazen eylemlerinin faili olmaktadır.

Allah âlem ilişkisi konusunda Cehm'in düşüncesinin temellerini esasında Grek felsefesinde de bulabiliriz. Ancak Cehm'in bu tasavvurunun kaynağının kendisi mi yoksa Grek felsefesi mi olduğunu bilebilme imkânına sahip değiliz. Aristoteles'te de (m.ö. 384-322) var olan bu düşünce filozoflar tarafından da benimsenmiştir.⁷³ Batı düşüncesinde kozalite, İslâm düşüncesinde ise illiyet olarak bilinen teoriye göre illet-ma'lul (sebeup-sonuç) arasındaki ilişki zorunluluk esasına dayanır. İlet te'sir

kudretine sahip ve fail durumunda, ma'lul ise pasif (münfail) haldedir. İşte bu tasavvur metafizik teoloji alanına aktarılmış, mutlak kudret sahibi Tanrı ile ma'lul olan âlem arasında illî bir bağ kurulmuştur. Metafizik alanda ise sebepler zinciri hakiki sebep olan Allah'ta son bulur ve görünürdeki diğer bütün sebepler mecazen fâil-sebeup olurlar.⁷⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Cehm'in savunduğu cebr teorisi Grek felsefesinde de var olan ontolojik anlayışın bir benzeridir. Onun cebr anlayışı Emevîlerin savunduğu ilâhî cebr değil, ontolojik cebr (nedensellik) yasasıdır. Cehm insan ve fiillerini de bu yasanın dışında görmemiş, ancak insanı irade, ihtiyar ve kudret sahibi olmasıyla diğer varlıklardan ayrı tutmuştur.

Cehm'in savunduğu ontolojik cebr teorisi aynı zamanda kültürde, medeniyette ve siyasette de düşünülebilecek sosyal bir yasadır. Üstün olanların mağluplar üzerinde meydana getirdiği zorunlu toplumsal değişim yasalarını da kapsamaktadır. Müslüman Araplar tarafından fethedilen topraklarda yaşayan Cehm'in de mensubu olduğu Arap olmayan ve İslâm coğrafyasına yeni katılan mağlup milletlerin yaşadığı zorunlu sosyokültürel değişim ve dönüşümlerdir. Çünkü Cehm b. Safvân İslâm'a yeni girmiş olan Mevalinin davasını güdüyordu.⁷⁵ Buna göre Cehm, cebr teorisi ile mevalinin kültürel değişime mecbur olduklarını ve bazı yükümlülüklerden sorumlu olmamaları gerektiğini ifade etmesi de olasıdır. Mevalinin çoğunluğu yeni Müslüman olmuş Arapçayı bilmeyen dinî emirleri de layıkıyla uygulayabilecek güçte olmayan kimselerden müteşekkildi. Bu bakımdan Cehm'in cebr anlayışının kökeninde siyasi ve kültürel bir muhtevanın olduğu da söylenebilir. Bu ihtimale göre Cehm'in Emevî iktidarıyla anlaşamamasının ve onlara başkaldırışının temelinde hem itikadî hem de siyâsî sorunlar bulunmaktadır. Cehm'in teorisyenliğini yaptığı Halku'l-Kur'ân görüşü bu sorunların cevabını muhtevasında barındırmaktadır. Halku'l-Kur'ân görüşünü savunan bütün fırkaların bu dönemde Cehmî olarak nitelendirilmesinin sebebi bu olsa gerekir.⁷⁶

Bilindiği gibi Halku'l-Kur'ân meselesi hicri 2. yüzyılda gündeme gelmiş ve menşei hakkında birçok görüş ortaya atılmıştır.⁷⁷ Hz. Peygamber'in vefatından sonra yapılan siyasi mücadelede bütün muhaliflerin Emevîlerin karşıtı bir argüman olarak Halku'l-Kur'ân'ı kullanmış olmaları siyasi yönünü daha belirgin kılmaktadır. Halku'l-Kur'ân'ı kendilerine şîar edenlerin siyaseten sindirilmeleriyle bir müddet küllenmiş olsa da yaklaşık bir asır sonra yeniden ama bu defa epistemolojik açıdan ele alınma ihtiyacı

⁶⁹ Câbirî, *Siyasal Akıl*, 625.

⁷⁰ Bu konuda yapılan iki önemli çalışma için bk. Ahmet Erkol, "İslâm Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvân'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 17 (2003), 92; Toru, *İlk Akılcılardan Cehm bin Safvân ve Cehmîyye*, 193-194.

⁷¹ Schöck, *İslâm Kelâmı*, 97.

⁷² Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/122.

⁷³ İlhan Kutluer, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/121.

⁷⁴ Kutluer, "İlliyyet", 22/120.

⁷⁵ Mevâlî, "mevlâ" kelimesinin çoğulu olup, "sahip, azat edilmiş köle, kölenin efendisi, veli, hâmi, yardımcı, efendi, tabi olan, nimet veren kendisine nimet verilen" gibi anlamları haizdir. İslâm'ın ilk dönemlerinden başlamak üzere Arap asıllı müslümanlar "hürri/özgür", Arap asıllı olmayanlar ise "Mevâlî" olarak isimlendirilmiştir. Mevâlî kavramı genel olarak Araplar dışındaki Hind, İran, Türk ve Berberi gibi Müslüman halkları ifade etmek için geliştirilmiş bir tabirdir. (bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "Mevâlî", 15/408-409.)

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/119.

⁷⁷ Halku'l-Kur'ân görüşünün menşei hakkında geniş bilgi için bk. Sinan Öge, *İlahi Kelâmın Yapısı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 20-25.

hissedilmiş ve Abbasi devletinin resmi ideolojisi haline gelmesiyle canlandırılmış ve yoğun bir şekilde tartışılmıştır.⁷⁸ Problemin ilk defa gündeme gelmesi Ca'd b. Dirhem'e nisbet edilmekle birlikte onun konuyla ilgili görüşlerine yer verilmez. Ancak Cehm'in bu konuyu sistemleştirdiği ve yeniden gündeme getirdiği rivayet edilir. Klasik kelam eserlerinde epistemolojik boyutuyla tartışılan ama siyasi boyutu genelde ihmal edilen bir tartışmadır. Emevîlerin cebr ideolojisini resmi devlet politikası haline getirmeleri, Abbâsîlerin de Halku'l-Kur'an'ı devlet ideolojisi haline getirmeleri elbetteki meselenin siyasi boyutundan kaynaklanmaktadır. Emevîler Halku'l-Kur'an görüşüne karşı iken Abbâsîler tersi bir görüşün dayatıcısı olmuşlar, Mu'tezile kelâmcılarının etkisinde kalarak Ehl-i Hadis'e "mihne siyâseti" uygulamışlardır.

Halku'l-Kur'an probleminin İslâm dışı unsurların etkisiyle ortaya çıktığını iddia etmek ve İslâm toplumunda sosyopolitik bir zeminin olmadığını söylemek doğru değildir.⁷⁹ Zira Halku'l-Kur'an konusunda ister pozitif ister negatif bir düşünceye sahip olunsun bununla Emevî devletinde politik bir tavır ortaya konulmuş oluyordu. Bu tavrın da sosyal hayatta pratik bir karşılığı vardı. Zira o günün şartlarında muhalif düşüncelerin siyasi söylemlerle doğrudan dile getirilmesi kimsenin kolay kolay cesaret edebileceği bir tarz değildi. Bunun en kolay ve risk içermeyen yolu siyasi söylemlerin dinî motiflerle dile getirilmesiydi. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân da böyle bir muhalefet tarzını tercih etmiş olabilirler. Cehm b. Safvân sıfatlar hakkındaki görüşleriyle tutarlı bir şekilde Ca'd b. Dirhem gibi Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünü kabul etmiştir.⁸⁰ Hatta Cehm'in bu görüşün teorisyen olduğunu söylememiz mümkündür. Eğer böyleyse Ca'd'ın ve Cehm'in katledilmelerinin asıl nedeninin siyasi olduğu söylenebilir. Nitekim Ca'd'ın katledilmesinin sebebi olarak sıfatların reddi ve Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi gösterilmektedir.⁸¹

Kuşkusuz bu mesele ilâhî sıfatlarla ilişkilidir. Allah'ın sıfatlarının O'nun zatıyla kaim ezeli sıfatlar kabul edilmesi ve Kur'an'ın kelâm sıfatının bir yansıması sayılması ilâhî kelâmın yapısıyla ilgili tartışmaları gündeme getirmiştir. Buna göre Kur'an'ın yaratılmış kabul edilmesi levh-i mahfuz'un da muhdes olması anlamına geliyordu ki bu anlayış otomatik olarak Kur'an'daki bilgilerin de muhdes

olmasını gerektiriyordu. Bilindiği gibi Kur'an ayetleri meydana gelen olaylara ve gelişmelere göre Hz. Peygamber'e peyderpey indiriliyordu ki bunlara *esbab-ı nüzul* adı verilmektedir. Kur'an'da anlatılan olayların ve kıssaların nüzulünden önce levh-i mahfuz'da kayıtlı olduğunu varsaydığımızda bunların da ezeli ya da muhdes sayılması gerekecektir. Ezeli kabul edildiğinde ezelde maduma hitabın sefihlik olduğu kabul edilmiştir ki sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu sorunu *kelâm-ı nefsi* formülüyle çözmüştür.⁸²

Ca'd'ın siyasi görüşleri sebebiyle öldürüldüğü kanaatinde olan bazı araştırmacılar, o dönemde Halku'l-Kur'an düşüncesinin Emevî idarecilerine karşı muhalif çevrelerin bir sloganı haline geldiğini söylemektedir. Kendilerini Halîfetullâh (Allah'ın yeryüzündeki halifesi) olarak adlandıran ve bunu ilâhî kader olarak topluma benimsetmeye çalışan Emevîlerin de bu sloganda verilmeye çalışılan mesajı aldıklarını, çünkü bu sloganın gerçekte kendilerine karşı bir politik strateji olduğunu sezdiklerini belirtir.⁸³ Gerçekten de Emevîler Halku'l-Kur'an meselesinin altında böyle bir siyasi niyet okumuş olabilirler mi? Bu kuvvetle muhtemeldir. Bu durum Emevîlerin Mekke ve Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'nin (ö. 126/743) Ca'd'ı idam etmeden önce okuduğu bayram hutbesindeki şu ifadelerinden de rahatça anlaşılabilir: "*Dağların kurbanlarınızı kesin. Allah bizim ve sizin ibadetimizi kabul buyursun. Ben bugün Ca'd b. Dirhem'i kurban etmek istiyorum. Çünkü o, Allah Musa ile konuşmamıştır. İbrahimi de dost itti haz etmemiştir, demektedir.*"⁸⁴

Siyasi söylemlerin doğrudan değil de dini ifadelerle dile getirildiği bu dönemde Emevîler, Ca'd ve Cehm'in bu düşüncelerinin topluma dayattıkları *Halîfetullâh* siyasetine karşı dile getirildiğini düşünmüş olmaları doğaldır. Çünkü kelîmullah'a ve halîlullah'a karşı çıkanlar Emevîlerin halîfetullâh siyasetine de karşı çıkacaklardır.

Araştırıldığında görülecektir ki Emevîlere muhalif olan neredeyse bütün fırkalar söz birliği etmişçesine Halku'l-Kur'an görüşünü savunmakta ve cebr ideolojisine karşı çıkmaktadırlar.⁸⁵ Elbette bu bir tesadüf değildir. Hâris b. Süreyc'in Emevîlere karşı başlattığı isyan, Horasan bölgesindeki eşit vatandaşlık haklarından mahrum olan ve zulüm gören insanların durumlarını ıslah için yapılmış bir kalkışma hareketidir.⁸⁶ Cehm'in de içerisinde yer aldığı

⁷⁸ Öge, *İlahi Kelâmın Yapısı*, 11-12.

⁷⁹ Öge, *İlahi Kelâmın Yapısı*, 24-25; H. Austryn Wolfson, *Kelâm felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 179.

⁸⁰ Eş'arî onun bu görüşünün diğer görüşleriyle nasıl tutarlı olduğunu bizlere şu şekilde nakleder: "Cehm, Ümeyyeoğulları hâkimiyetinin sonlarında, Selm b. Ahvez el-Mâzinî tarafından Merv'de öldürüldü. Onun şöyle dediği nakledilir: "*Allah şeydir*" diyemem. Çünkü bu, O'nu eşyâya benzetmektir. Ondan nakledildiğine göre, Allah'ın ilminin muhdes olduğunu; Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ve "Allah, varlıkları var olmadan önce ezelde bilir" denemeyeceğini söylüyordu." (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 406.)

⁸¹ Zeynî, *Şühedâü'l-fikri fi'l-İslâm*, 154.

⁸² Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu

Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/154. Örneğin Ebu Leheb ezelde Allah'ın ezeli bilgisi ve iradesi sonucunda mı cehennem ehlinden olmuştur? Yoksa Allah'ın muhdes ilminin sonucunda sonradan mı cehennemlik olmuştur? Bu soruya verilecek cevap, Kur'an'ın mahluk olup olmadığını belirleyecektir. Bir başka ifadeyle insanın fiillerinde özgür olup olmadığını ortaya koyacaktır. Sonuç olarak söylenmek istenen Emevîlerin topluma dayatmış oldukları cebr ideolojisinin dini bir referansının olamayacağıdır.

⁸³ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Medeniyetinde Entellektüeller*, çev. Numan Konaklı (İstanbul: Mana yayınları, 2021), 142.

⁸⁴ İrfan Abdülhamid, *İtikadi Mezhebler*, 244.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 192, 232, 284-286, 406.

⁸⁶ Mehmet Dalkılıç, "Hâris bin Süreyc Hareketi", *Marife* 12 (2012), 135.

farklı düşüncelere mensup birçok insanın aynı hareketin çatısı altında bir araya gelmesi yadırganmamalıdır.⁸⁷

Ayrıca insanın fiillerinde mecbur olmadığını savunmanın dinin anlaşılması bakımından da önemi vardır. Çünkü Kur'an'daki müteşâbih ayetler hakkında te'vil yapılması, üzerinde düşünülmesi ve aklın çalıştırılması teşvik edilmiş oluyordu. Emevîleri rahatsızlığının diğer bir nedeni de Halku'l-Kur'an görüşünün akli te'vile alan açması olabilir. Bilindiği gibi selef âlimlerinin birçoğunun Cehm'i tekfir etmeleri ve zındıklıkla suçlamalarının sebebi onun bu akılcı metodudur.⁸⁸ Dini meselelerde sadece nassa dayanan, te'vil yapmayan, ilavede ya da eksiltmede bulunmayan olduğu gibi nakleden ve ilim olarak bunu yeterli gören bir çevrede akılcı yöntemi kullanmaya kalkışmanın risklerinden birisi de buna alışık olmayanların vereceği şiddet ve zulüm türü olumsuz tepkiler olabilmektedir.

Sonuç

Cebr ideolojisini devlet politikası haline getirerek toplumda kök salmasını isteyenler Emevî iktidarlara olmuştur. Emevîlerin cebrî ideolojiyi devlete hâkim kılmalarının yegâne gerekçesi tebaaya yaptıkları haksızlıkları ve tepki çeken yanlış uygulamaları halkın gözünde temize çıkarmak ve iktidarlara sağlama almaktır. Emevî halifelerinin ilâhî cebr ideolojisini siyasette kullanmaları yaptıkları zulümleri kadere fatura ederek sorumluluktan kurtulma çabasıdır. İlâhî cebr ideolojisi onlar açısından bir sorumluluktan kaçma ve muhalefetin itirazlarına karşı bir paratoner işlevi görüyordu.

Emevîler döneminde ortaya çıkan Cehm b. Safvân, ilk defa tabiat felsefesi, ontoloji ve epistemolojiye ilişkin meselelere kafa yoran Müslüman düşünürlerdendir. Ancak onun fikirlerini anlamak ve tahlil etmek hiç kolay bir iş değildir. Cehm b. Safvân'ın bakış açısı ve görüşleri dikkate alındığında görülecektir ki dönemi itibarıyla oldukça ilerici, kendi sistematiği içerisinde tutarlıdır. Çelişkiliymiş gibi görünen fikirler sonradan ona atfedilen taraflı, dayanağı olmayan rivayetlerden kaynaklanmaktadır denilebilir. Ancak onun düşüncelerini çoğunluğu selefi olan doğal olarak önyargılı fırak yazarlarının bakış açısıyla ya da Ehl-i Hadis'in rivayetlerinden etkilenen kelâmcıların tartışmalarından öğrenemiyoruz. İslâm tarihçilerinin vermiş olduğu sınırlı bilgiler de onun hakkında kesin bir sonuca varmamız için yeterli olmamaktadır. Bununla birlikte Cehm'in görüşleri üç temel meselede belirginlik kazandığı söylenebilir. Bunlar; ilâhî sıfatların reddi, cebr ve Halku'l-Kur'an teorisi. Cehm'in Halku'l-Kur'an görüşünün teorisyeni olması onun Emevî iktidarını rahatlatacak bir cebr anlayışını savunmasını imkânsız kılmaktadır. Zirâ Emevîler, kendi iktidarlarının ezeli bir yazgının ürünü olduğunu ve bu iktidara karşı çıkmanın Allah'ın ezeli yazgısına karşı çıkmak olduğunu öne sürüyorlardı. Halku'l-Kur'an görüşü bu sorunun kökenine yapılan bir itirazdır. Kelâmullah'ın muhdes olması, ezelde insanlar hakkında ilâhî bir yazgının olamayacağı anlamını taşıyordu. Bu sebeptendir ki Kur'an'ın mahlûk olduğunu

savunan hiçbir ekolün Emevîlerin cebrî ideolojilerine hizmet edecek bir zihniyete sahip olması mümkün gözükmemektedir.

Cehm'in savunduğu cebrî düşünce, Emevîlerin benimsediği ilâhî cebr teorisi değil, Grek felsefesinde de yer alan ontolojik cebr (nedensellik) yasası olduğu anlaşılmaktadır. Cehm'in bu düşüncelerinin Grek felsefesinden alıntı olup olmadığını tespit edebilme imkânına sahip değiliz. Çünkü Grek felsefesinin Arapça'ya tercemesi çok sonraki dönemlerde meydana gelmiştir. Bununla birlikte Cehm'in bu bilgileri kendisinin istidlâl etme ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Cehm, fiillerin asıl sahibinin Allah olduğunu insana mecazen nisbet edilmesi gerektiğini, tabiattaki canlı cansız tüm varlıkların aynı kanuna tabi olduğunu düşünmüştür. İnsanın fiillerinin yaratıcısı değil, sebebi olduğunu iddia etmiştir ki Eş'arî'nin savunduğu kesb teorisi de bundan farklı değildir. Eş'arî, Cehm'in cebr teorisinde insana irâde, ihtiyar ve kudret verdiğini itiraf ederken, Şehristânî karışıklığa meydan vermemek için Cebriyye-i hâlis ve Cebriyye-i mutavassıta şeklinde bir ayırım yapma gereği duymuştur. Sonuç itibarıyla Cehm'in savunduğu ontolojik cebr teorisinin Emevîlerin ilâhî cebr ideolojisiyle farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

- Ahmed Emîn. *Fecrî'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2011.
- Akl, Nâsir b. Abdülkerim el-. *el-Cehmiyye ve'l-mu'tezile*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2000.
- Aksu, Ali. "Asr-ı Saâdet, Hulefâi Râşidîn ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 203-228.
- A'lâ, Sâlih Hâlid. *Cehm b. Safvân ve mekântühü fi'l-fikri'l-İslâmî*. Bağdat: Mektebetü'l-Ehliyye, 1965.
- Ammâra, Muhammed. *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin, 1998.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Medeniyetinde Entellektüeller*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana yayınları, 2021.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *el-Müşakkafûn fi'l-hazâratı'l-arabiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2. Basım, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslâm'da Siyasal Akıl*. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Can, Seyithan. *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*. Ankara: Fecr, 2021.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Dalkılıç, Mehmet. "Hâris bin Süreyc Hareketi". *Marife* 12 (2012), 127-137.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Ebû Reyyan, Muhammed Ali. *Târihu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyyeti, 1992.

⁸⁷ Dalkılıç, "Hâris bin Süreyc Hareketi", 135.

⁸⁸ bk. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad:

Camâtü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 5/303.

- Ebû Zehre, Muhammed. *Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbgatullah Kaya. Ankara: Yeni Şafak Yayınları, ts.
- Emin, Ahmed. *Fecrî'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç kitabevi, 1976.
- Erkol, Ahmet. "İslâm Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvân'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 17 (2003), 77-94.
- Eş'ari, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk dönem İslâm mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Fergal, Yahya Hâşim Hasan. *Neş'etü'l-ârâi ve'l-mezâhibi ve'l-fırâki'l-kelâmiyye*. Kahire: Mecma'u'l-Buhuşi'l-İslâmiyye, 1391.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. İbâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/109. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Geylânî, Abdülkâdir. *el-Gunye li-tâlibî tarîkı'l-hak*. thk. İsmâ Fâris el-Harastânî. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1999.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hüseyin, Buseyne b. ed-Devletü'l-Emeviyye ve mukavvîmâtühe'l-ideolojiyye ve'l-içtimâiyye. Süsâf: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ülûmî'l-insâniyye, 2008.
- İbn el-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *el-Münve ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*. thk. T. W. Arnold. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mearîfi'n-Nizâmîyye, 1316.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*. thk. Muhammed Reşad Salim. 11 Cilt. Riyad: Camâtü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necd. Riyad: Mecmau Melik Fehd, 2004.
- İbn ü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Franz Baermann Steiner, 1961.
- İrfan Abdülhamîd. "Cebriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/205-208. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- İrfan Abdülhamîd. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- İsferâyînî, Muhammed el-İsfahânî. *et-Tebşîr fi'd-dîn ve'temyîzi'l-fırkatî'n-nâciye 'ani'l-fırâkı'l-hâlikîn*. thk. Yusuf Kemal el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım. *Kitâbü'l-Makâlât*. thk. Hüseyin Hansu vd. Ammân: Dâru'l-Feth, 2020.
- Kādî Abdülcebbar. *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. 20 Cilt. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, ts.
- Kâsımî, Cemâleddin. *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/120-121. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Makbilî, Sâlih b. Mehdî b. Alî. *el-'Alemü's-şâmih fi işâri'l-hak 'ale'l-âbâ ve'l-meşâyih*. Mısır, Birinci basım., 1328.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed. *el-Hıta'tü'l-Makrîziyye*. 4 Cilt. Mısır: Matbaatü'n-Nîl, 1324.
- Mâlikî, Muhammed Haldûn. *Taaddüdü'l-hulefâi ve vahdetü'l-ümme'ti fıkhen ve târihen ve müstakbelen*. Dimaşk: Câmîatü Dimeşk, 2010.
- Muhammed Şerafüddîn. "Kaderiyye yahut Mu'tezile" 3 (2003), 433-447.
- Namlı, Abdullah. "Yezîd'in Halifeliğinin Meşrûiyeti Meselesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Aralık 2019), 521-547.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Neşşâr, Ali Sâmi - Tâlibî, Ammar Cem'i. *'Akâ'idü's-selef*. İskenderiyye: Mektebetü'l-Âsârî's-Selefiyye, 1971.
- Öge, Sinan. *İlahî Kelâmın Yapısı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Schöck, Cornelia. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Subhî, Ahmed Mahmud. *Fî 'ilm'l-kelâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1405.
- Şehrîstânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1975.
- Şehrîstânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şehrîstânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *Milel ve Nihâl İslâm Kelâmı ve Mezhepleri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfı istulâhâtü'l-fünûn ve'l-ülûm*. ed. Refik el-Acem. çev. Abdullah el-Halidî - George Zinati. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınları, 1985.
- Toru, Ümit. *İlk Akılcılardan Cehm bin Safvân ve Cehmiyye*. Ankara: Sonçağ Akademisi, 2021.
- Tritton, A. S. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Uludağ, Süleyman. "el-Gunye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "el-İhtilâf fi'l-lafz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku ef'âli'l-'ibâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/369-371. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/121-123. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Yiğit, İsmail. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-104. Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Zeynî, Muhammed Abdürrahim ez-. *Şühedâü'l-fikri fi'l-İslâm*. Mısır, 2011.