



T.C.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**KELAM VE İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ
TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

CEHM B. SAFVÂN ve MU‘TEZİLE KELAMINA ETKİSİ

HAZIRLAYAN

Büşra Nur SİNİKSARAN

2030267014

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Galip TÜRCAN

ISPARTA – 2023

YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI





T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “*Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile Kelamına Etkisi*” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Büşra Nur SINIKSARAN



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Büşra Nur SINIKSARAN
Öğrenci Numarası	2030267014
Enstitü Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Prof. Dr. Galip TÜRÇAN
Tez Başlığı	Cehm b. Safvân ve Mu'tezile Kelamına Etkisi
Turnitin Ödev Numarası	2198506242

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 124 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 17/10/2023 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesininin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dahil, 10 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç;
% 20'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

17.10.2023

Prof. Dr. Galip TÜRÇAN

ÖZET

Cehm b. Safvân ve onun Mu'tezile kelamına etkisini incelemeyi hedeflediğimiz bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, yöntem ve planı ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir. İlave olarak giriş bölümünde Cehm b. Safvân ve Mu'tezile'nin görüşlerine ulaşabilmek için başvurduğumuz kaynaklar detaylı bir şekilde belirtilmiştir.

Birinci bölümde Cehm b. Safvân'ın görüşlerinin teşekkülünde etkili olan faktörler incelenmektedir. Nitekim Yahudilik ve Hristiyanlık gibi kadîm dinler, kaynağını Antik Yunan düşüncesinin teşkil ettiği Yeni Eflatunculuk ve Hint kültüründe yer alan Sümeniyye inancı, Cehm b. Safvân'ın fikirlerinin nasıl şekillendiğini ve geliştiğini anlamak adına ele alınmaktadır. Yine birinci bölümde Cehm b. Safvân'ın görüşlerinin pek çoğunun kaynağı olan Ca'd b. Dirhem ve onun itikadî alanda ileri sürdüğü izahları değerlendirilmektedir. Mu'tezile ile Cehm b. Safvân'ın tarihsel anlamdaki irtibatına ilişkin incelemeler de birinci bölümde ele alınmaktadır.

İkinci bölüm Cehm b. Safvân'ın ve Mu'tezile'nin Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında görüşlerini kapsamaktadır. Bu bağlamda Allah'ın zât ve sıfatları arasındaki ilişki, Allah'ın nitelenmesi problemi ve haberî sıfatlara dair Cehm b. Safvân ve Mu'tezile'nin konuya bakışları açıklanmıştır. Sözü edilen konular üzerinden Cehm b. Safvân ve Mu'tezile kelamı arasındaki etkileşim belirlenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise Cehm b. Safvân ve Mu'tezile kelamında Allah'ın görülmesi, cennet ve cehennem varlığı ve ebediliği, şefaet ve kabir azabına ilişkin yaklaşımlara yer verilmiştir. Cehm b. Safvân ve Mu'tezile ekolünün ahiret ve ilişkili konulardaki görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cehm b. Safvân, Ca'd b. Dirhem, Mu'tezile, Cehmiyye, Sıfat.

ABSTRACT

This study which aims to examine the effect of Jahm b. Safwân and its influence on Mu'tazilite theology consists of an introduction and three parts. In the introduction, the subject, purpose, scope, method and plan of the study are explained in detail. In addition, in the introduction, the sources referenced to reach the views of Jahm b. Safwân and Mu'tazilite in detail.

In the first chapter, the factors that have an effect on the formation of Jahm b. Safwân's views are examined. Ancient religions such as Christianity and Judaism, Neoplatonism, which is the source of Ancient Greek thought, and Sumaniyya belief, which took place in Indian culture, were examined in order to understand the formation and development of the ideas of Jahm b. Safwân. Again, in the first chapter, Ja'd b. Dirham, which is the source of many of Jahm b. Safwân's views, and his explanations in the field of creed are evaluated. Studies on the historical connection between Mu'tazilite and Jahm b. Safwân are also discussed in the first chapter.

The second part covers the views of Jahm b. Safwân and the Mu'tazilite about the essence and attributes of Allah. In this context, the relationship between God's person and attributes, the problem of characterizing God, and about the informal attributes Jahm b. Safwân's and Mu'tazilite's views on the subject are explained.

In the third chapter, the approaches are given to the seeing of God, the existence and eternity of heaven and hell, intercession and torment in the grave in Jahm b. Safwân and Mu'tazilite. The views of Jahm b. Safwân and the Mu'tazilite school on the hereafter and related issues are discussed comparatively.

Key Words: Jahm b. Safwân, Ja'd b. Dirham, Mu'tazilite, Cahmîya, attribute.

ÖNSÖZ

Cehm b. Safvân kelimâ tarihinde kelimâcı kimliği ile nitelenen ilk isimlerden biridir. Onun itikadî alandaki iddiaları kendi döneminde ve kendinden sonraki dönemlerde çokça incelenmiş ve tartışılmıştır. Nitekim bu incelemeler ve tartışmalara bağlı olarak Cehm b. Safvân'a yönelik reddiyeler ortaya çıkmıştır. Cehm b. Safvân ve takipçilerinin düşüncelerini yanlışlamayı amaçlayan ilgili reddiyeler, cehmî düşünceden etkilenen Mu'tezile ekolü de dahil edilerek kaleme alınmıştır. Mu'tezile, kimi eserlerde yalnızca Cehmîye mezhebi anılarak cehmî düşünce içerisinde değerlendirilmiş, kimi eserlerde de ayrıca adı zikredilerek fakat yine cehmî düşünce ile birlikte incelenmiştir. Bu durum kelimâ ilminin sistematik kurucuları olarak nitelenen mu'tezilî kelimâcılar üzerinde, Cehm b. Safvân'ın etkisini göstermesi bakımından tarafımızca önemli görülmüştür. Cehm b. Safvân'ın Ca'd b. Dirhem'den aldığı ilahî sıfatlara ilişkin görüşü ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu ahiret ve ilişkili birçok meseleye dair görüşleri ile Mu'tezile'nin ilgili meselelerdeki yaklaşımları arasında benzerlikten fazlasını bulmak mümkündür. Bu nedenle çalışmanın konusu Cehm b. Safvân'ın mu'tezilî fikirlere etkisi şeklinde belirlenmiştir.

"Cehm b. Safvân ve Mu'tezile Kelamına Etkisi" adlı bu yüksek lisans tez çalışması giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, yöntemi, planı ve kaynakları üzerinde durulmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde Cehm b. Safvân'ın düşüncelerinin teşekkülüne etkisi olan faktörler değerlendirilerek Cehm b. Safvân'ın yaşadığı dönem, yetiştiği çevre ve kişiler ele alınmıştır. Bu bağlamda onun Sümenîlerden bir grup ile tartışması ve Müşebbihe'den Mukâtil b. Süleyman ve Beyân b. Sem'ân ile ilişkisi incelenmiştir. Cehm b. Safvân'ın düşüncelerinde Yeni Eflatuncu fikirlerin etkili olduğu görülmüş bu sebeple Yeni Eflatuncu düşünce ve özellikle Yeni Eflatuncu tanrı tasavvuru ele alınmıştır. Cehm b. Safvân'ın öne sürmüş olduğu iddialarda Yahudi ve Hristiyan din kültürünün de etkisi olduğu kabul edilmiş bu sebeple Yahudilik ve Hristiyanlığın ilgili tartışmalardaki tercihleri de çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir. Bununla birlikte Cehm b. Safvân'ın fikirlerinin esas kaynağı olarak Ca'd b. Dirhem incelenmiştir. Ca'd b. Dirhem'in düşünceleri ve düşüncelerinin kaynağı konu edilerek Cehm b. Safvân ile irtibatı üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde son olarak ilk dönem ve sonraki dönem Mu'tezile kelimânda Cehm b. Safvân'ın konumu incelenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde mu'tezilî düşüncenin Cehm b. Safvân ile ilişkilendirildiği ilahî sıfatlar konusu üç başlık halinde incelenmiştir. Cehm b. Safvân, Allah'ın yaratmış her şeyden farklı anlaşılması gerektiğini savunarak yaratılmışların vasıflanabileceği sıfatları Allah'tan nefyetmektedir. O, yaratılmışlara özgü niteliklerin Allah'a atfedilmesi durumunda teşbih söz konusu olacağı için böyle bir yaklaşım sergilemiştir. Cehm b. Safvân'ın söz konusu yaklaşımı Mu'tezilîler tarafından aynı kaygı ile benimsenmiş, ayrıca onlar ilahî sıfatlar meselesini tevhid prensibi çerçevesinde izah etmişlerdir. Cehm b. Safvân ve Mu'tezile'nin sözü edilen yaklaşımlarına zât-sıfat ilişkisi başlığında yer verilmiştir. Cehm b. Safvân'ın sıfat telakkisi incelendiğinde onun, Allah'a hiçbir sıfat isnad edilemez fikrinde olmadığı görülmektedir. Cehm b. Safvân, sıfatları Allah'a nispeti mümkün olan ve mümkün olmayan şeklinde tasnif etmektedir. Benzer bir yaklaşımın mu'tezilî kaynaklarda Allah'tan nefyedilmesi gereken hususlar şeklinde yer bulduğu tespit edilmiştir. Bahsedilen bu taksim Allah'ın nitelenmesi problemi başlığı altında incelenmiştir. Son

olarak ikinci bölümde Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile’nin haberî sıfatlara ilişkin görüşlerine yer verilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile ekolünün ahiret ve ilişkili konulara yönelik görüşleri ele alınmıştır. Bu görüşler karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Cehm b. Safvân’ın, zât ve sıfat telakkisi bağlamında Allah’ın görülmesi ile cennet ve cehennemin varlığı ve ebediliği hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir. Şefaât meselesi ve cennet ve cehennemin varlığı ve ebediliği hakkındaki görüşlerinin devamı mahiyetinde kabir azabına ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Bununla birlikte Mu‘tezile’nin Allah’ın görülmesi, cennet ve cehennemin varlığı ve ebediliği, şefaât ve kabir azabına ilişkin görüşlerine işaret edilmiş ve söz konusu görüşler üzerinde Cehm b. Safvân’ın etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışma öncesinde ve çalışma sürecinde desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Galip TÜRÇAN’a sonsuz teşekkür ederim. Çalışma sırasında katkıları nedeniyle Prof. Dr. Musa KOÇAR ve Prof. Dr. Hasan Tevfik MARULCU hocalarıma, kaynakların temininde ve çalışmanın tashihinde bana yardımcı olan Arş. Gör. Dr. Elmas Gülhan GENÇDOĞAN, Dr. Nazlı EKER, Arş. Gör. Abdullah YILDIZ’a ve diğer arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Büşra Nur SINIKSARAN
Isparta 2023

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

CEHM B. SAFVÂN ve MU‘TEZİLE İLİŞKİSİ

1. CEHM B. SAFVÂN ve YETİŞTİĞİ SOSYOKÜLTÜREL ÇEVRE	6
1.1. Hayatı	6
1.2. Yetiştigi Çevre	8
1.2.1. Sümeniyye	11
1.2.2. Müşebbihe.....	13
1.2.2.1. Mukâtil b. Süleyman	14
1.2.2.2. Beyân b. Sem‘ân	17
1.2.3. Yeni Eflatunculuk	19
1.2.4. Hristiyanlık	22
1.2.5. Yahudilik	25
2. CEHM B. SAFVÂN ve CA‘D B. DİRHEM	27
2.1. Ca‘d b. Dirhem	27
2.1.1. Hayatı.....	27
2.1.2. Harran ile İlişkisi	28
2.1.3. Sıfatlar Görüşü.....	31
2.1.3. Kader Görüşü.....	35
2.2. Ca‘d b. Dirhem’in Cehm b. Safvân ile İlişkisi	36
3. CEHM B. SAFVÂN ve MU‘TEZİLE	37
3.1. Cehm b. Safvân’ın İlk Mu‘tezilîler ile İlişkisi.....	37
3.2. Sonraki Mu‘tezilîlerin Cehm b. Safvân’a Bakışı	42

2. BÖLÜM

ALLAH’IN ZÂTİ ve SIFATLARI

1. ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ	45
1.1. Cehm b. Safvân’a Göre Zât-Sıfat İlişkisi	46
1.1.1. Teşbihin Reddi.....	46

1.1.2. Tenzihî Tutum	49
1.2. Mu‘tezile’ye Göre Zât-Sıfat İlişkisi	50
1.2.1. Tenzih	50
1.2.2. Tevhid	52
2. ALLAH’IN NİTELENMESİ PROBLEMİ	55
2.1. Cehm b. Safvân’a Göre Allah’ın Nitelenmesi.....	55
2.1.1. Allah’a Nispet Edilemeyen Sıfatlar	55
2.1.1.1. Hayat, Sem’, Basar ve İrade	55
2.1.1.2. Allah’ın İlmi.....	58
2.1.1.3. Allah’ın Kelamı ve Kur’an’ın Yaratılmışlığı.....	60
2.1.2. Allah’a Nispet Edilebilen Sıfatlar.....	64
2.2. Mu‘tezile’ye Göre Allah’ın Nitelenmesi.....	65
2.2.1. Zâtî-Fiilî Sıfat Ayrımı.....	65
2.2.1.1. Kur’an’ın Yaratılmışlığı.....	67
2.2.2. Allah’tan Nefyedilmesi Gereken Nitelikler.....	68
3. HABERÎ SIFATLAR.....	70
3.1. Cehm b. Safvân’a Göre Haberî Sıfatlar.....	71
3.2. Mu‘tezile’ye Göre Haberî Sıfatlar	76
3. BÖLÜM	
AHİRET ve İLİŞKİLİ KONULAR	
1. RU’YETULLAH PROBLEMİ.....	80
1.1. Cehm b. Safvân’a Göre Ru’yetullah Problemi.....	82
1.2. Mu‘tezile’ye Göre Ru’yetullah Problemi	83
2. CENNET ve CEHENNEMİN YARATILMIŞLIĞI ve EBEDİLİĞİ.....	85
2.1. Cehm b. Safvân’a Göre Cennet ve Cehennemin Yaratılmışlığı ve Ebediliği.....	86
2.2. Mu‘tezile’ye Göre Cennet ve Cehennemin Yaratılmışlığı ve Ebediliği.....	87
3. ŞEFAAT	89
3.1. Cehm b. Safvân’a Göre Şefaath	90
3.2. Mu‘tezile’ye Göre Şefaath.....	90
4. KABİR AZABI	91
4.1. Cehm b. Safvân’a Göre Kabir Azabı.....	92
4.2. Mu‘tezile’ye Göre Kabir Azabı.....	93
SONUÇ.....	95
KAYNAKÇA	99
ÖZGEÇMİŞ.....	109

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin/İbn/Oğlu
Bkz.	: Bakınız
by.	: Basım Yeri Yok
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İşleri Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
haz.	: Hazırlayan
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	: Hazreti
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
KSÜİFD	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
M.Ö.	: Milattan önce
MÜ	: Marmara Üniversitesi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
thk.	: Tahkik
ts.	: Yayım tarihi yok
s.	: Sayı
SAÜ	: Sakarya Üniversitesi
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi

SDÜİFD : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd. : Ve devamı
Yay. : Yayını/Yayınları
y.y. : Yayın yeri yok



GİRİŞ

Çalışmanın Konusu, Amacı ve Kapsamı

Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) İslam düşünce tarihinde ilk kelimciler arasında anılmıştır. Cehm b. Safvân'ın yaşadığı dönemde henüz kelam ilminin sistemli bir şekilde teşekkül ettiğinden söz etmek mümkün değildir. Ancak kelam ilmini ortaya çıkaran asıl gayenin İslam akaidini savunmak olduğu göz önüne alındığında onun, kelimî nitelikteki bir savunmayı ilk defa yerine getiren kişilerden biri olduğu görülebilecektir. Cehm b. Safvân'ın düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olan zemini, bulunduğu coğrafya ve karşılaştığı şahıslar oluşturmaktadır. Nitekim Müslüman coğrafya fetihlerle sınırlarını genişletmiş ve Müslümanlar farklı din ve kültürlerle karşılaşmış, bu da zikredilen unsurlarla etkileşimi kaçınılmaz hale getirmiştir.

Kaynaklar Cehm b. Safvân'ın Horasan, Semerkant, Tirmiz, Belh, Merv ve Kûfe gibi şehir ve bölgelerde yaşadığını bize bildirmektedir. Bu coğrafyada, İslam dini yeni benimseniyorken yerleşik sayılabilecek Yahudilik ve Hristiyanlık ile Hint düşüncesine dayalı Sümeniyye inancı yaygın kabul edilebilecek düzeydeydi. Söz konusu dinî yaklaşımların, yaratıcının varlığı, birliği ve mahiyetine ilişkin izahları ve bu izahlarda başvurdukları yöntem ve bilgi edinme yolları farklılık göstermiştir. Bu durum İslam düşüncesinde Allah'ın nasıl nitelenebileceğine ilişkin tartışmalara ortam hazırlamıştır. Nitekim Cehm b. Safvân, kelam ilminde daha sonra ilahî sıfatlar problemi olarak tanımlanacak mesele hakkında Allah'ın sıfatlarına ilişkin konuşan ve görüş beyan eden ilk isimlerdendir. Öyle ki Cehm b. Safvân'a kadar İslam akaidinde Allah'ın varlığına ve birliğine ilişkin tartışmanın söz konusu edilmediği nakledilmektedir. Cehm b. Safvân ilahî sıfatlara ilişkin meselede Allah'ın hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini iddia etmiştir. Bu, İslam akaidinde daha önce ortaya konulmamış bir yaklaşımdır.¹

Cehm b. Safvân'ın kendi döneminden sonra sistemleşip ortaya çıkan Mu'tezile kelamına etkisinin olduğu iddia edilmiştir.² Kelam ilminin sistematik bir disiplin

¹ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye, Akâidu's-Selef* içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Menşe'etu'l-Meârif, İskenderiye 1971, 64-68.

² Gölcük, Şerafettin, "*Cehm b. Safvân*", DİA, TDV Yay., İstanbul 1993, VII, 233.

olarak kurucuları kabul edilen Mu'tezile mezhebinin birçok konu hakkındaki yaklaşımı ile Cehm b. Safvân'ın bu konuları izahı, temel kaygısı ve yöntemi arasında benzerliklerin bulunduğu görülmüştür. Nitekim ilahî sıfatlar ve sıfatlarla ilişkili birçok meselede Cehm b. Safvân ve mu'tezilî kelimcilerin aynı iddiaları öne sürdükleri ve birbirine yakın izahlarda bulundukları anlaşılmıştır. Çalışmada Cehm b. Safvân'ın Mu'tezile ekolü üzerindeki etkisini daha iyi anlayabilmek için onun düşünce dünyasının şekillenmesinde belirleyici olabilecek faktörler üzerinde durmak amaçlanmıştır. Bunun için Cehm b. Safvân'ın hayatını farklı bölgelerde geçirmesi ve farklı düşüncelere sahip kişilerle karşılaşması sonucunda gelişen düşünce dünyası detaylı olarak ele alınmıştır. Ayrıca Cehm b. Safvân'ın ileri sürdüğü ve onu döneminin genel kabullerinden ayıran görüşleri incelenmiş, etkilemiş olduğu kişi ve ekollerden bahsedilmiştir. Nihayetinde bu çalışmayla amaçlanan şey Cehm b. Safvân'ın Mu'tezile kelamı üzerindeki etkisini ortaya koyarak literatüre katkıda bulunmaktır.

Cehm b. Safvân'ın hayatı ve yetiştiği çevre hakkında bir değerlendirmede bulunulduktan sonra itikadî sahada öne sürdüğü görüşlerinin mu'tezilî düşüncedeki etkisini anlayabilmek adına kelam literatüründe Cehm b. Safvân'ın Mu'tezile mezhebi ile ilişkilendirildiği konular üzerinde durulmuştur. İlahî sıfatlar tartışması ekseninde birbirleriyle irtibatlandırılan Cehm b. Safvân ve Mu'tezile'nin yaklaşımları incelenmiş ve bununla Cehm b. Safvân'ın Mu'tezile kelamındaki rolünün anlaşılması hedeflenmiştir. İlahî sıfatlar bahsinin yanı sıra Cehm b. Safvân'ın Mu'tezile'nin düşünce sisteminde yer alan ahiret ve ilişkili konularda da etkisi söz konusudur. Bu sebeple çalışmanın son bölümünde yine Cehm b. Safvân'ın Mu'tezile ekolü ile ilişkilendirildiği tartışmalar üzerinden karşılaştırmalı bir yöntem ile Cehm b. Safvân ile Mu'tezile kelamı incelenmiştir.

Tezin temel amacı Cehm b. Safvân'ın mu'tezilî düşüncedeki etkisini konular üzerinden belirlemeye çalışmaktır. Kelam tarihinde Cehm b. Safvân'ın sıfatları nefyettiği ve bu düşünceyi sistemli bir şekilde yaydığı bilinmektedir. Mu'tezile de ilahî sıfatlar konusunda Cehm b. Safvân ile önemli ölçüde benzer bir kanaati benimsemiştir. Bu sebeple Mu'tezile'nin Cehmiyye olarak adlandırıldığı bilinmektedir. Bu noktada çalışmanın amacı Mu'tezile'nin Cehm b. Safvân ile Cehmiyye olarak adlandırılabilir düzeyde bir benzerliğinin olup olmadığını araştırmaktır. Bunu

yaparken öncelikle aynı görüşü paylaştıkları konular üzerinden cehmî ve mu‘tezilî yaklaşımların benzer oldukları ve ayrıştıkları yönler üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın Yöntemi ve Planı

Cehm b. Safvân’ın görüşlerinin mu‘tezilî düşünce üzerindeki etkisini araştırmayı hedefleyen bu çalışmada yöntem, kaynaklardaki ilgili bilgilerin analiz edilmesine ve Cehm b. Safvân ile mu‘tezilî kelimciler arasında görüş benzerliği bulunan ilahî sıfatlarda ve ahiretle ilişkili meselelerde karşılaştırma yapılmasına yöneliktir. Bu çalışmada tercih edilen karşılaştırma yöntemi ile Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile kelamı arasındaki benzerlik ve ayrışmaların daha iyi anlaşılabilceği kanaatindeyiz.

“*Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile Kelamına Etkisi*” adlı bu yüksek lisans tez çalışması üç bölüm olarak planlanmıştır. Birinci bölümde Cehm b. Safvân’ın düşüncelerini daha iyi anlamak adına hayatı, bulunduğu ve yetiştiği sosyokültürel çevre, görüşlerinin belirginleşmesinde önemli kabul edilebilecek kişiler ve dinî yaklaşımlar ele alınmıştır. Daha sonra çoğu görüşünü benimsediği Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve itikadî alanda öne sürdüğü görüşler üzerinde durularak Cehm b. Safvân ile fikrî anlamdaki yakınlığına yer verilmiştir. Bununla Cehm b. Safvân’ın iddialarında Ca’d b. Dirhem’in belirleyiciliğine dikkat çekmek amaçlanmıştır. Yine birinci bölümde Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile kelamı arasındaki etkileşim üzerinde durulmaya çalışılmış, erken dönem Mu‘tezile kelamında ve sonraki dönem Mu‘tezile kelamında Cehm b. Safvân’ın önemi ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile kelamında ilahî sıfatlar probleminde ayrılmıştır. Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân’a nispet edilen sıfatları nefy yaklaşımı, Mu‘tezile tarafından benimsenmiştir. Bu sebeple ikinci bölümde ilahî sıfatlar meselesi detaylı bir şekilde ele alınarak öncelikle Cehm b. Safvân’ın zât-sıfat ilişkisi hakkında teşbihi reddetmek amacıyla ortaya koyduğu tenzih merkezli yaklaşımı değerlendirilmiştir. Aynı şekilde Mu‘tezile mezhebinin zât-sıfat ilişkisi hakkındaki tutumu, tenzih ve tevhid telakkileri çerçevesinde incelenmiştir. İkinci bölümde Allah’ın nitelenmesi probleminde ilişkin Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile’nin düşüncelerine yer verilmiştir. Cehm b. Safvân’a göre Allah’ın nitelenmesi, Allah’a nispet edilebilen ve edilemeyen sıfatlar başlıkları altında incelenirken Mu‘tezile’de

erken dönem ve geç dönem zâtî-fiilî sıfat ayrımı üzerinde durulmuştur. Son olarak ikinci bölümde Cehm b. Safvân ve Mu'tezile'nin haberî sıfatlara ilişkin görüşleri açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde Cehm b. Safvân ve Mu'tezile mezhebinin ahiretle ilişkili konulara yönelik görüşleri ele alınarak onların iddialarına karşılaştırmalı bir şekilde yer verilmiştir. Cehm b. Safvân'ın zât ve sıfat telakkisi bağlamında ortaya koyduğu Allah'ın görülmesi ile cennet ve cehennem varlığı ve ebediliği hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Cennet ve cehennem varlığı ve ebediliği hakkındaki görüşlerinin devamı mahiyetinde kabir azabına ilişkin görüşlerine ve şefaate meselesine dair düşüncelerine yer verilmiştir. Bununla birlikte Mu'tezile kelamında da Allah'ın görülmesi, cennet ve cehennem varlığı ve ebediliği, şefaate ve kabir azabı tartışmalarına değinilmiş söz konusu tartışmalar üzerinden Cehm b. Safvân'ın etkisi araştırılmıştır. Yine bu bölümde de ikinci bölümde olduğu gibi Cehm b. Safvân ve Mu'tezile kelamı üzerindeki etkisi karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirilmiştir.

Çalışmanın Kaynakları

Çalışmada çok sayıda birincil ve ikincil kaynak tercih edilmiştir. Cehm b. Safvân'ın döneminde yarattığı etki, fikirlerinin ulaştığı geniş coğrafya, yer aldığı siyasi faaliyetler düşünüldüğünde ondan bahseden eserlerin varlığı kaçınılmaz bir sonuçtur. Kaynaklarda Cehm b. Safvân'ın eserler telif ettiği aktarılmaktadır. Ancak onun eserlerinin hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Cehm b. Safvân'ın hayatı ve düşünceleri hakkındaki bilgilere ulaşabilmek için onun adına veya fikirlerini takip eden kişi ve ekoller adına kaleme alınan eserlerin incelenmesi gerekmektedir. Bu sebeple çalışmada Cehm b. Safvân ve Cehmiyye mezhebine ilişkin bilgiler için tarih, makâlât ve fırak türü eserlerden yararlanılmıştır. Cehm b. Safvân ve ona nispet edilen mezhep hakkındaki telif edilen eserlerin birçoğu onun görüşlerini eleştirmek için kaleme alınmış reddiye türü eserlerdir. Bu reddiyeler aracılığıyla onun kelamî iddialarına ulaşma yoluna gidilmiştir. Bu hususta Cehm b. Safvân hakkında başvurabileceğimiz ilk kaynak aynı zamanda da ilk reddiye olma özelliği taşıyan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eseridir. Bahsedilen eser Cehmiyye'nin ağırlıklı olarak ilahî sıfatlar meselesine yönelik görüşlerini ihtiva etmektedir. Cehm b. Safvân ve onun teolojisine ilişkin detaylı bilgi

elde edebildiğimiz diğer bir eser ed-Dârimî (ö. 255/869)'nin *er-Red 'ale'l-Cehm* b. Safvân'a yazılan reddiyelerden biri olan Malatî (ö. 377/987)'nin *et-Tenbih ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'* eseri onun görüşlerini sistemli bir şekilde aktarmıştır. Sözü edilen eser Cehm b. Safvân'ın fikirleri hakkında bize aktarımda bulunurken aynı zamanda Cehm b. Safvân ile Müşebbihe arasındaki irtibatı ve Cehm b. Safvân'ın teşbih algısına karşı tutumunu da detaylı bir şekilde yansıtmıştır. Cehm b. Safvân ile mu'tezilî düşüncenin karşılaştırılarak sunulduğu İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red 'ale'l-Cehm* b. Safvân ile *Mu'tezile'si* ve el-Kâsımî (1866-1914)'nin *Târîhu'l-Cehm* b. Safvân ile *Mu'tezile* adlı eseri çalışma açısından yine önemli iki kaynak olmuştur. Cehm b. Safvân ve onun sıfatları nefiy görüşlerini incelerken başvurduğumuz eserlerden bir diğeri de İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)'nin *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye* ve *Muhtasaru's-Savâ'ıki'l-Mursele* adlı eserleridir. Cehm b. Safvân'ın düşüncelerine ulaşabilmek için başvurulmuş eserler arasında İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin *Mecmû'u Fetâvâ, et-Tisîniyye, Der'u Teâruzi'l-'Akl ve'n-Nakl, Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye* ve *el-Fetvâ el-Hamaviyyetu'l-Kübrâ* adlı eserleri yer almaktadır.

Makâlât ve fırak türü eserlerden Eş'arî (ö. 324/935-36)'nin *Makâlâtul-İslâmiyyîn* ve *el-İbâne'si*, İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995)'in *el-Fihrist'i*, el-Bağdâdî (ö. 429/1037-36)'nin *el-Fark beyne'l-Fırak'ı*, *el-Milel ve'n-Nihal'i* ve *Usûli'd-Dîn'i*, İbn Hazm (ö. 456/1064)'ın *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal'i*, İsferâyinî (ö. 471/1078)'nin *et-Tabsîr'i*, Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)'nin *Tebsîratul-Edille'si*, Şehristânî (ö. 548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihal'i* çalışma kapsamında fazlaca başvurulmuş eserler arasındadır.

Mu'tezilî düşünce hakkında incelemelerde bulunabilmek için Mu'tezile ekolüne ait birincil nitelikteki eserlere yani doğrudan mu'tezilî alimlerin çalışmalarına da başvurulmuştur. Câhız (ö. 255/869)'ın *er-Resâilu's-Siyâsiyye'si*, Hayyât (ö. 300/913)'ın *el-İntisâr'ı*, Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025)'ın *el-Muğnî'si*, Fadlu'l-İ'tizâl'i ve Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'si, ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf'ı*, mu'tezilî düşüncenin görüşlerini incelemek için başvurulmuş eserlerdendir.

1. BÖLÜM

CEHM B. SAFVÂN ve MU‘TEZİLE İLİŞKİSİ

1. CEHM B. SAFVÂN ve YETİŞTİĞİ SOSYOKÜLTÜREL ÇEVRE

1.1. Hayatı

İslam düşünce tarihinde önemli bir konuma sahip olan Cehm b. Safvân hakkındaki bilgilere, ona karşı kaleme alınan reddiyelerden, tarih ve tabakât kitaplarından, fırak türü eserlerden ve kelam literatüründe ona yer veren pek çok eser üzerinden ulaşılabilmektedir. Ezd kabilesinden Benî Râsib’in mevlâsı³ olduğu bilinen ve tam adı Cehm b. Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî olan Cehm b. Safvân’ın hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Nitekim doğum tarihi hakkında da kesin bir bilgiye sahip olmadığımız Cehm b. Safvân’ın yaşadığı dönem hicrî birinci yüzyılın son çeyreği ile ikinci yüzyılın ilk çeyreğinde Emevîler devrine rastlamaktadır. Aslen nereli olduğuna ilişkin farklı görüşler⁴ bulunmasına rağmen Semerkantlı olduğuna dair rivayetler, kaynaklar tarafından daha fazla tercih edilmektedir.⁵ Cehm b. Safvân hayatının ilk dönemlerini Tirmiz’de geçirmiş, bir müddet burada yaşadktan sonra uzun bir süre Horasan’da ikamet etmiştir. Kaynaklar onun Kûfe’de ve Belh’te bulunduğunu, buralarda fikirlerinin şekillenmesinde büyük öneme sahip olan Ca’d b. Dirhem ve Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ile karşılaştığını aktarmaktadır.⁶ Cehm b. Safvân, Tirmiz’e sürgün edilerek geri dönmüş, Tirmiz’de Hâris b. Süreyc (ö. 128/746) ile birlikte Emevî valisi Nasr b. Seyyâr (ö.

³ Ali, Hâlid, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri’l-İslâmî*, Mektebetu’l-Ehliyye, Beyrut 1965, 62; el-Kâsimî, Cemaleddin, *Târihu’l-Cehmiyye ve’l-Mu‘tezile, Müessesetu’r-Risâle*, Beyrut 1979, 10.

⁴ el-Kâdî, Yâsir, *Makâlâtü’l-Cehm b. Safvân ve Eseruhâ fî’l-Fıraki’l-İslâmiyye*, I-II, Dâru Edvâu’s-Selef, Riyad 2005, I, 70-72.

⁵ es-Safedî, Ebu’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, I-XXIX, thk. Ahmed el-Arnâvût-Tezkî Mustafa, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 2000, XI, 160; Gölcük, “*Cehm b. Safvân*”, VII, 233.

⁶ et-Temimî, Muhammed b. Halîfe, *Makâlâtü’t-Ta‘til ve Ca’d b. Dirhem*, Mektebetu Edvâu’s-Selef, Riyad 1997, 79; el-Kâdî, *Makâlâtü’l-Cehm*, I, 75.

131/749)'a karşı ayaklanmış ve neticesinde Selm b. Ahvez el-Mâzinî (ö. 130/748) tarafından öldürülmüştür.⁷

Yukarıda aktardığımız bilgilerden Cehm b. Safvân'ın hayatının zor ve meşakkatli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, tek bir şehir veya bölgede bulunup yaşamını aynı yerde idame ettirmiş değildir.⁸ Bu durum onun farklı alimlerle karşılaşarak çeşitli kaynaklara ulaşabilmesine yine farklı coğrafyalarda bulunarak çeşitli din, kültür ve düşünce biçimleriyle temas etmesine neden olmuştur. Söz gelimi Cehm b. Safvân'ın Kûfe'de Ca'd b. Dirhem ile karşılaşması onun düşünce dünyasının teşekkülünde önemli bir aşamadır. Harranlı Ca'd b. Dirhem'in fikirlerinin neredeyse tamamını benimseyen Cehm b. Safvân, hocası üzerinden Antik Yunan düşüncesiyle de karşılaşmıştır.⁹ Nitekim Cehm b. Safvân, görüşleri üzerinde etkili olduğu ileri sürülen Yeni Eflatunculuk ve Pisagorculuk düşünce sistemleriyle hocası üzerinden buluşmuştur. Dolayısıyla Cehm b. Safvân'ın farklı kaynaklardan beslenmesi, İslam düşüncesinde ilk ve orijinal sayılabilecek fikirler ve iddialar ortaya atmasında önemli bir etken olmuştur. Söz gelimi ilahî sıfatlar meselesi ilk defa onunla birlikte gündeme gelmiş¹⁰ ve kendisinden sonra da bu mesele yüzyıllar boyunca tartışılmıştır. Cehm b. Safvân, bu konuyu o dönemde ortaya çıkan Müşebbihe ve Mücessime gruplarının iddialarıyla mücadele etmek ve onlara karşı savlar geliştirmek için gündeme getirmiştir.¹¹

Cehm b. Safvân'ın görüşlerini açıkladığı eserler günümüze kadar ulaşmadığı gibi yine onun görüşleri üzerine gelişen Cehmiyye mezhebi de uzun ömürlü olmamıştır.¹² Cehmiyye mezhebinin mensupları hakkında da kesin bir bilgi

⁷ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Reddu alel-Cehmiyye vel-Müşebbihe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, haz. Yusuf el-Beydûn, Beyrut, Lübnan 1985, 47-48; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, IV, 192-194; el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I-II, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, I, 314; el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed, *Usulî'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928, 333; el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 10.

⁸ el-Kâdî, *Makâlâtü'l-Cehm*, I, 75.

⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ el-Hamaviyyetu'l-Kübrâ*, thk. Hamed b. Abdulmuhsin et-Tevîcrî, Dâru's-Samî'î, Riyad 2004, 243-250.

¹⁰ Cârullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrut 1974, 62.

¹¹ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 73; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 314.

¹² el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 17 vd.

bulunmamaktadır. Ekole nispet edilen isimler arasında Bişr b. Gıyas el-Merîsî (ö. 218/833) ve Muhammed b. Îsâ el-Burgûs (ö. 240/854)'un yanı sıra dört mu'tezilî alim de anılmaktadır. Bunlar; el-Murdâr el-Basrî (ö. 226/841), Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816), İbn Uleyye (ö. 193/809) ve İbn Ebî Duâd (ö. 240/854)'dır.¹³

1.2. Yetiştği Çevre

İslam düşüncesinde ortaya çıkan ve İslam'ın genel kabulleri ile bağdaşmayan düşünceler, kaynağı bakımından bir taraftan İslam düşüncesine bir taraftan da İslam'a ait olmayan düşünce, kültür ve dinlere atfedilmiştir.¹⁴ Nitekim İslam devletinin sınırlarını fetihler sonucunda genişletmesiyle birlikte Müslümanlar hem temelleri Antik Yunan düşüncesine ait olan Yeni Eflatunculuk ve Pisagorculuk gibi fikirlerle hem de Yahudilik ve Hristiyanlık gibi kadîm dinler ile kökenleri Hint ve İran kültüründe yer bulan Sümeniyye ve Mâneviyye gibi dinî yorumlarla karşılaşmıştır. Bu şekilde gelişen sosyokültürel zemin, Müslümanlar arasında beliren farklı düşüncelerin temelleri olarak değerlendirilmiştir. Sözü edilen bu sosyokültürel zemin İslam toplumunda Cehm b. Safvân gibi düşünürlerin ortaya çıkmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Dolayısıyla Cehm b. Safvân'ın yaşamış olduğu dönemin ve bulunmuş olduğu şehirlerin onun düşünce hayatı üzerinde olumlu bir faktör olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü yaşamış olduğu coğrafya onun düşünce dünyasını beslemiştir. Nitekim Cehm b. Safvân hayatının belli zamanlarında dönemin ilim merkezileri olarak kabul edilen Tirmiz, Kûfe, Belh ve Merv şehirlerinde bulunmuştur.¹⁵

Günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde yer alan Tirmiz, Cehm b. Safvân'ın hayatında önemli bir yere sahip olmuştur. Onun çocukluk döneminde Tirmiz'de yaşadığı ve daha sonraki süreçte yine burada fikrî ve siyasî faaliyetlerde bulunduğu bilinmektedir. Şehir M.Ö. I. yüzyılda Amuderya nehri kıyısında kurulmuş ve bu sebeple de şehre 'su kenarında kurulan liman' anlamında 'Taramata' ve 'Tarmiç'

¹³ Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir, Ketebe Yay., İstanbul 2022, 225.

¹⁴ Bkz. Kazanç, Fethi Kerim, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişmesine etki eden Faktörler", *OMÜİFD*, s. 24-25, Samsun 2007, 177-226.

¹⁵ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 47-48; el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 37.

denilmiş, hicrî IV., miladî X. yüzyıldan itibaren de yaygın olarak Tirmiz adı kullanılmıştır. Şehrin Büyük İskender'in bölgeyi fethetmesi ile kurulduğu söylenmektedir. Liman kenti olma özelliğine sahip olan şehir, Orta Çağ'a gelindiğinde Hint kervan güzergahı üzerinde yer almış ve böylece ticarî faaliyetlerin gerçekleştiği bir kimlik de kazanmıştır. Kaynakların aktardığına göre Tirmiz şehrinin 70 hektarlık bir alana sahip olduğu ve kare şeklindeki kaleden ibaret olduğu bilinmektedir. Bir müddet Türk hakimiyeti altına giren Tirmiz şehrinin farklı yerel yöneticilerin yönetiminde de bulunduğu söylenmektedir. Şehir halkının bir dönem dinî bakımdan Budist inancına tâbî oldukları ve inançlarına yönelik mabedler inşa ettikleri bilinmektedir. Tirmiz'in İslam devleti hakimiyeti altına girmesi ise şehrin Emevîler döneminde Horasan valisi Saîd b. Osman b. Affân (ö. 61/680-81) tarafından fethedilmesi ile olmuştur.¹⁶

Cehm b. Safvân'ın Tirmiz ile irtibatı onun çocukluk dönemi ile başlamış, hayatının sonraki dönemlerinde de devam etmiştir. Bazı kaynaklarda ise onun Tirmizli olduğu ve hayatının ilk dönemlerini burada geçirdiği ileri sürülmüştür.¹⁷ Yine onun Tirmiz'den ayrıldıktan sonra buraya tekrar döndüğü, bu şehirde görüşlerini açıkladığı ve Hâris b. Süreyc ile siyasî faaliyetlerine yönelik beraberliklerinin burada başladığı rivayet edilmiştir.¹⁸ Ayrıca onun Mukâtil b. Süleyman ile girmiş olduğu münazaralar neticesinde Tirmiz'e sürüldüğü de aktarılmıştır.¹⁹

Kûfe şehri Hz. Ömer döneminde askerî bir amaçla kurulmuş olmasına rağmen zamanla ticaret ve kültür merkezi haline gelmiş ve hem Hz. Ali hem de Abbasî halifesi Ebu'l-Abbâs es-Seffâh (ö. 136/754) döneminde olmak üzere iki kez idarî merkez olma özelliği de kazanmıştır.²⁰ Tarihi İslam devleti ile başlamış olan Kûfe şehri zamanla askerî, siyasî, ticarî ve idarî açıdan merkez konumunda olduğu gibi ilmî yönüyle de ön plana çıkmıştır. Kaynaklarda Kûfe şehrinin tefsir, hadis, dil ve kıraat alanlarında

¹⁶ Muhammedcanov, Abdullah, "Tirmiz", DİA, TDV Yay., İstanbul 2012, XLI, 200-201; Özoğlu, Asiye, "Fethinden Moğol İstilasına Kadar Tirmiz Tarihi", *MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul 2023, 19 vd.

¹⁷ el-Kâdî, *Makâlâtü'l-Cehm*, I, 71-72.

¹⁸ el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 10-11.

¹⁹ en-Neşşâr, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I-II, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 2016, II, 95-96.

²⁰ Söylemez, Mehmet Mahfuz, *Bedevilikten Hadariliğe Kufe*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, 25.

birçok alimin yetişmesine zemin hazırladığı söylenmektedir.²¹ Cehm b. Safvân için önemli bir ilim merkezi olan Kûfe, dile getirildiği üzere onun hocası Ca'd b. Dirhem ile bir araya geldiği ve ondan ders aldığı şehir olarak nakledilmektedir.²² Cehm b. Safvân hocasından tevil yöntemini öğrenmiş ve ilk dönem itikadî tartışmalar arasında yer alan ilahî sıfatlar, kader ve halku'l-Kur'an konularında hocasının görüşlerini neredeyse bütünüyle benimsemiştir.²³ Dolayısıyla Ca'd b. Dirhem'in Cehm b. Safvân'ın düşünce dünyası üzerindeki etkisi reddedilemez. Ayrıca yine Kufe'de Cehm b. Safvân'ın Ebû Hanîfe (ö. 150/746) ile tartıştığı rivayet edilmiştir.²⁴

Bugün Afganistan'da yer alan Belh şehrinin Müslümanlar tarafından fethedilmesi ile rağbet gördüğü ve hadis, tefsir ve fıkıh gibi dinî ilimlere ek olarak felsefe ve tıp alanında birçok alim yetiştirdiği aktarılmıştır. İslam kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahip olan Belh şehri, kaynaklarda 'Kubbetü'l-İslâm' ve 'Dâru'l-Fıkh' adları ile anılmıştır.²⁵ Günümüzde Türkmenistan sınırları içerisinde yer alan Merv şehrinin ne zaman kurulduğuna dair kesin bilgi mevcut değildir. Şehrin önemli bir konumda yer aldığı, askerî, idarî, siyasî ve ticarî merkez olma özelliğinin bulunmasından anlaşılmaktadır. Şehir, Hz. Osman döneminde fethedilmiş ve İpek yolu üzerinde konumlandığı için de Emevî idarecileri tarafından önemi fark edilmiştir.²⁶ Cehm b. Safvân bir dönem Belh şehrinde yaşamış, burada Mukâtil b. Süleyman ile karşılaşmıştır. Belh'in yanı sıra Cehm b. Safvân ile Mukâtil b. Süleyman'ın Merv şehrinde karşılaştığına dair rivayetler de aktarılmıştır. Hatta aralarında geçen tartışmaların Merv Camii'nde yaşandığına ilişkin nakiller söz konusudur. Anlaşılmaktadır ki Cehm b. Safvân ile Mukâtil b. Süleyman'ın

²¹ Avcı, Casim "Kûfe", DİA, TDV Yay., Ankara 2002, XXVI, 339.

²² el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003, 62-63.

²³ Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri'l-İslâmî*, 62; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV, Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrut 1990, IX, 350; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Muhtasarü Târihi Dimaşk*, I-XXXI, thk. Muhammed Mut'î, el-Hâfiz, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984, VI, 50; İbn Nubâte, Ebû Bekr Cemâluddîn Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed el-Misrî, *Şerhu'l-Uyûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydûn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Beyrut ts., 293.

²⁴ Türçan, Galip, "Ehl-i Sünnet Kelamında Soyutlama ve Kavramsallaştırma Süreci -Ebû Hanîfe Örneğinde Bir Değerlendirme-" *SDÜİFD*, s. 37, Isparta 2016, 111; Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2010, 191.

²⁵ Yazıcı, Tahsin, "Belh", DİA, TDV Yay., İstanbul 1992, V, 410-411.

²⁶ Özgüdenli, Osman Gazi, "Merv", DİA, TDV Yay., Ankara 2004, XXIX, 221.

karşılaşmaları Belh veya Merv şehrinde gerçekleşmiş ve onlar Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri bakımından ihtilaf ederek münazaralarda bulunmuşlardır.²⁷

1.2.1. Sümeniyye

Cehm b. Safvân'ın Allah'ın sıfatları konusundaki düşüncelerinin belirginleşmesinde Sümeniyye ile yaptığı tartışmaların etkili olduğu görülmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve Malatî, Cehm b. Safvân'ın kelim meseleleri ile ilgilenmesini Sümeniyye'den bir grup ile yaptığı tartışmalarla ilişkilendirmektedir. Onlara göre Cehm b. Safvân Allah'ın sıfatlarına yönelik yaklaşımını bütünüyle sümenî tutumu reddetmek üzerine inşa etmiştir.²⁸

Hint kökenli dinlerden sayılan Sümeniyye, kaynaklarda Budizm inancını benimseyenler için kullanılan bir terimdir.²⁹ Sümenîler, âlemin ve zamanın ezeli olduğuna inanmışlar, buna bağlı olarak da ahiret hayatını ve ölümden sonra dirilmeyi inkar etmişlerdir. Onlar söz konusu inançlarını tenasüh inancı ile desteklemişlerdir. Nitekim Sümenîlere göre günah işlemiş bir insanın ruhu, başka bir bedende günahının bedelini ödeyecek, sevap işlemiş bir insanın ruhu da yine başka bir bedende yapıp etmelerinin karşılığını alacaktır. Dolayısıyla kişi kadîm olan dünya hayatında kalacak ve ölümden sonra bir ahiret hayatı söz konusu olmayacaktır. Bu görüşlerinin yanı sıra Sümeniyye'de öne çıkan bir diğer görüş ise bilginin kaynağını beş duyu organı ile sınırlandırmalarıdır. Onlara göre duyularla algılanamayan hiçbir haber kabul edilemez.³⁰ Şayet bir yaratıcı olsaydı duyular ile algılanabilirdi. Dolayısıyla Sümeniyye'ye göre yaratıcının varlığından da söz edilemeyecektir.

Anlaşılabacağı üzere Sümeniyye inancı ile İslam dini arasında tevhid ilkesi başta olmak üzere temelde birçok farklılık bulunmaktadır. Bu durum İslam coğrafyası

²⁷ İbn Hacer el-Askâlânî, Ebû'l-Fadl Ahmed, *Lisânu'l-Mizân*, I-X, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, II, 200; el-Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 11; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 65-66; el-Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân et-Tarâifî el-Askâlânî, *et-Tenbih ve'r Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2007, 91.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Dâru'l-Meârif, Kahire 1119, III, 2105; Güç, Ahmet, "Sümeniyye", DİA, TDV Yay., İstanbul 2010, XXXVIII, 132.

³⁰ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetu Dâri't-Turas, Kahire 2007, 270-271; el-Kâdî, *Makâlâtu'l-Cehm*, I, 84.

içerisinde İslam dini ile bağdaşmayacak yaklaşımlara karşı bir savunma hareketini ortaya çıkarmıştır. İşte bu bağlamda Cehm b. Safvân Sümenîlere karşı İslam dinini savunmuş, İslam akaidini korumak için münazara ve tartışmalarını sürdürmüştür.³¹ Nitekim kaynaklarda buna ilişkin rivayetler söz konusudur. Sümenîler Cehm b. Safvân'a kendisiyle tartışmak istediklerini söyleyerek, "Seninle tartışacağız, eğer bizim delillerimiz güçlü çıkarsa sen bizim dinimize gireceksin, senin delillerin güçlü çıkarsa biz senin dinine gireceğiz." demişlerdir. Sonrasında Sümenîler Cehm'e "Sen bir ilahın olduğunu söylüyor ve buna inanıyorsun değil mi?" diye sormuş, Cehm b. Safvân evet cevabını verince Sümenîler, bu ilahı görüp görmediğini, sözünü işitip işitmediğini, kokusunu alıp almadığını ve hissedip hissetmediğini sormuşlar, Cehm b. Safvân bu soruların hepsini, hayır diye cevaplayınca Sümenîler "Onun ilah olduğunu nereden biliyorsun?" diye sormuşlardır. Cehm b. Safvân bu soruya cevap verememiş ve kırk gün boyunca kime ibadet ettiğini bilemez halde kalmıştır. Cehm b. Safvân daha sonra Hz. İsa'nın ruhunun Allah'ın ruhu yani Allah'ın zâtından bir ruh olduğunu iddia eden Hristiyanların kullandığı delilin bir benzerini Sümenîlere karşı geliştirmiştir. Bu iddiaya göre Allah bir şeyi yapmak istediği zaman yarattıklarının bazılarının bedenine girer ve onun lisanıyla konuşur. İşte o, gözle görülmeyen ruhtur. Cehm b. Safvân bu bağlamda geliştirdiği delile göre Sümenîlerden birisine "Sen bedeninde bir ruhun olup olmadığını kabul ediyor musun?" diye sormuştur. Sümenî, evet diye cevap verince Cehm b. Safvân, ruhunu görüp görmediğini, işitip işitmediğini ve ona dokunup dokunmadığını sormuş ve tüm sorularına hayır cevabı almıştır. Bunun üzerine Cehm b. Safvân, Allah'ın da tıpkı böyle olduğunu, onun görülemeyeceğini, sesinin işitilemeyeceğini, kokusunun alınamayacağını ve hiçbir mekanda bulunamayacağını söylemiştir.³² Burada Cehm b. Safvân beş duyuyla algılanamayan şeyin varlığını reddeden Sümenîlere karşı ruh örneğini delil olarak öne sürmüştür. Böylece Allah'ın varlığını, Hristiyanların, Hz. İsa'nın ruhunu Allah'ın ruhu üzerinden ispat eden delillerine benzer bir delille ispatlamıştır.

³¹ Erkol, Ahmet, "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, Diyarbakır 2003, c. 7, s. 17, 82.

³² Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 65-66; Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri'l-İslâmî*, 64-65; el-Kâdî, *Makâlâtü'l-Cehm*, I, 83.

Görüldüğü üzere Cehm b. Safvân yaşadığı bölgede tevhid inancına aykırı yaklaşımları ile bilinen Sümeniyye'ye karşı İslam akaidini savunmak amacıyla tartışmalarda bulunmuştur. Bu tartışmalarda Cehm b. Safvân'ın ulûhiyet konusunda benimsediği yaklaşımı, duyular vasıtasıyla değil, akıl yürütme yoluyla delillendirdiği görülmektedir. Bahsi geçen tartışmanın Cehm b. Safvân'ın ulûhiyet konusundaki yaklaşımını önemli ölçüde belirlemiş olduğu söylenebilir. Çünkü Sümeniyye'nin savunduğu yalnızca beş duyu ile kavranabilen yaratıcı yaklaşımı, Cehm b. Safvân'ın ileride ayrıntılı bir şekilde incelenen ulûhiyet bakışı ile her açıdan karşıtlık içerisinde. Sümeniyye'nin yanı sıra Cehm b. Safvân'ın tartışmalarda bulunduğu diğer bir grup Müşebbihe'dir.

1.2.2. Müşebbihe

Sözlükte 'benzetenler' manasına gelen müşebbihe terimi 'benzetmek' anlamındaki teşbih kelimesinden türemiştir. İslam literatüründe, "Allah'ın sıfatlarını zâhirî anlamlarıyla izah ederek yaratılmışların sıfatlarına benzetenler" olarak tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle Müşebbihe, Allah'ın sıfatlarını ispat etmede aşırı bir tavır benimseyenleri ifade etmektedir.³³ Kaynaklarda Müşebbihe'nin ortaya çıkışına ilişkin farklı izahlar bulunmaktadır. Bunlardan birine göre, teşbih inancı Yahudilerden alınmış ve bazı Müslüman hadisçiler tarafından benimsenerek Müşebbihe ortaya çıkmıştır.³⁴ Diğerine göre, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları konusunda aşırı tenzihî bir tutum benimsemesine karşılık bazı hadisçiler, nassı zahirî anlamları doğrultusunda izah ederek Müşebbihe'yi meydana getirmişlerdir. Bazı Şîî grupların liderlerini yüceltme bakımından aşırı bir tavır benimsemeleri de yine Müşebbihe'nin ortaya çıkma sebepleri arasında sayılmıştır. İslam mezhepleri tarihçilerinin görüşü bu yönde olup onlara göre Şîîler teşbih fikrini Yahudilerden almışlardır. İslam düşüncesinde teşbih fikrinin ortaya çıkmasında yabancı tesirlerin etkili olabileceğini savunan mezhepler tarihçileri, Yahudilerin teşbihî yaklaşımlarını bir karakter haline getirdiğini, onların Tevrat'ta geçen teşbih içerikli ifadeleri zâhiri anlamları üzerine hamlettiklerini söylemişlerdir. Onlara göre Müslümanlar arasında

³³ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 225.

³⁴ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 88-89.

teşbihî fikirler Yahudilerin etkisi ile tezahür etmiş ve Şîî gruplar tarafından da benimsenmiştir.³⁵ Beyân b. Sem‘ân (ö. 119/737), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî (ö. miladî VIII. yüzyılın sonları) ve Mukâtil b. Süleyman bu hareketin önde gelen isimlerindendir.³⁶

İslam inancında teşbih fikirlerinin ortaya çıkışını, yabancı din ve milletlerin etkisiyle değil, bizzat Kur‘an‘da geçen ifadelerle ilişkilendirenler de olmuştur. Nitekim Kur‘an‘da Allah‘a yed, ayn, vech ve istivâ gibi sıfatlar isnad edilmiştir. Zikredilen bu sıfatların Allah‘ın zâtı hakkında gerçek manalarının kastedilmesi durumunda yine teşbihî bir tutum ortaya çıkacaktır. Ancak bu durumda Allah yaratılmışların vasıfları ile nitelenmiş olacaktır ki, böyle bir şeyin Allah‘ın zâtı hakkında söz konusu olması mümkün değildir. Nihayetinde Kur‘an‘da hakikî manalarıyla Allah‘a isnadı mümkün olmayan ifadelerin bulunduğu bir gerçektir. Dolayısıyla teşbih yaklaşımının kaynağını İslam düşüncesinin dışında aramaya gerek yoktur.³⁷ Çalışmada Cehm b. Safvân ile irtibatı göz önünde bulundurularak Müşebbihe‘den sadece Mukâtil b. Süleyman ve Beyân b. Sem‘ân üzerinde durulacaktır.

1.2.2.1. Mukâtil b. Süleyman

Mukâtil b. Süleyman Kur‘an‘ın tamamını tefsir eden ilk müfessirdir. Kaynaklarda onun Belh‘te doğduğu, Merv‘de yaşadığı ve Basra‘da vefat ettiği nakledilmektedir. Mukâtil b. Süleyman döneminin önde gelen tefsir ve hadis alimlerinden ders almıştır. Kendisinin Emevîler döneminde Horasan valisi Selm b. Ahvez el-Mâzinî (ö. [?]) tarafından itibar gördüğü bilinmektedir. Nitekim Mukâtil b. Süleyman, Emevîlere isyan eden Haris b. Süreyc (ö. 128/746) ile yapılan barış

³⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 73.

³⁶ el-Bağdâdî, *Usuli‘d-Dîn*, 334; en-Nesefî, *Tebşîratu‘l-Edille*, I-II, thk. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara 1994, I, 158.

³⁷ Abdülhamid, İrfan, *İslam‘da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yay., Ankara 2020, 215.

görüşmelerine Selm b. Ahvez adına katılmış ve bu görüşmelerde Cehm b. Safvân ile karşı karşıya gelmiştir.³⁸

Mukâtil b. Süleyman, İslam coğrafyasında tefsir alanındaki çalışmalarının yanı sıra akaid alanındaki izahları ile de dikkat çekmiştir. Onun iman-amel münasebetine ve ilahî sıfatlara ilişkin görüşleri itikadî sahada fazlasıyla ilgi çekmiştir. Ona göre büyük günah işleyen kimse mümindir. Nitekim Mukâtil b. Süleyman iman ile ameli ayırarak imanı marifet ile ilişkilendirmiş, ameli imanın bir derecesi olarak kabul etmiş ve bu konudaki düşüncesini “İmanın olduğu yerde günah zarar vermez” şeklinde özetlemiştir.³⁹ Mukâtil b. Süleyman’ın *et-Tefsîrû’l-Kebîr*, *Tefsîru Hamse Mie Âye* ve *el-Vücûh ve’n-Nezâir* adlı eserlerinde iman bahsine ilişkin görüşlerine yer verdiği bilinmektedir.⁴⁰ Ayrıca Mukâtil b. Süleyman’ın iman-amel münasebetine ilişkin yaklaşımından ötürü mürciî olduğu da söylenmiştir.⁴¹ Ancak o, mürciî tutuma - özellikle siyasi bakımdan- bir yakınlığı olmadığı için genellikle Mürcie’den sayılmamıştır. Mukâtil b. Süleyman Allah’ın sıfatlarında teşbihi bir yöntem olarak benimsediği için daha ziyade Müşebbihe’den kabul edilmiştir.

Mukâtil b. Süleyman’a göre Allah yaratılmışlara özgü sıfatlarla vasıflandırılabilir. Çünkü Allah kendisini Kur’an’da bu şekilde nitelendirmiştir. Konuyla ilgili olarak Cehm b. Safvân ile Mukâtil b. Süleyman arasında bir tartışma meydana gelmiştir.⁴² Kaynaklar Mukâtil b. Süleyman’ın Merv Camii’nde Allah’ın insanî niteliklere sahip olduğuna dair vaazlar verdiğini nakletmektedir.⁴³ O, Allah’ın sıfatlarını ispat etmede aşırı bir tutum sergilemiş ve insanları teşbihi benimsemeye çağırmıştır. Yine böyle bir zamanda Allah’tan sıfatları nefyettiği hatta O’na şey dahi denilemeyeceği iddiası ile döneminin ilk sayılabilecek tenzihî yaklaşımını savunduğu

³⁸ Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri’l-İslâmî*, 56-57; İbn Kesîr, Ebu’l-Fida İsmail, *Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, I-XVI, çev. Bekir Karlığa – Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1988, VI, 58.

³⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru’l-Hamse Mie Âye Mine’l-Kur’ân*, thk. Isaiah Goldfeld, Shfaram 1980, 149; İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fî’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal*, I-V, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahmân, Umeyra, Dâru’l-Cil, Beyrut 1996, V, 74.

⁴⁰ Türker, Ömer, “Mukâtil b. Süleyman’ın Kuran’ı Te’vil Yöntemi”, *SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Sakarya 1999, 75.

⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74.

⁴² İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74.

⁴³ el-Kâsımî, *Târîhu’l-Cehmiyye ve’l-Mu’tezile*, 11.

bilinen Cehm b. Safvân'ın onun meclisine gittiği, vaazını dinlediği ve görüşlerini reddettiği rivayet edilmektedir. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleyman'ın, düşüncelerini destekler mahiyette eserler kaleme aldığı, Cehm b. Safvân'ın da bu eserlere reddiyeler yazdığı bilinmektedir. Ancak bu tartışmaların argümanlarını oluşturan eserler günümüze kadar ulaşmamıştır.⁴⁴ Bununla birlikte bahsedilen tartışmalar Cehm b. Safvân'nın Tirmiz'e sürülmesine sebep olmuştur. Kaynaklar Mukâtil b. Süleyman'ın o dönemde nüfuz sahibi olduğunu ve bunu kullanarak Cehm b. Safvân'ın sürülmesini sağladığını aktarmıştır.⁴⁵

Mukâtil b. Süleyman'ın Allah'ın yaratılmışlar gibi nitelenebileceği bir başka ifadeyle yaratılmışlara benzetilebileceği görüşünü ifade eden teşbihî yaklaşımının şekillenmesinde İslam düşüncesi dışındaki dinî ve fikrî oluşumların etkisi olduğu söylenmiştir. Bazı alimler bu hususta Mukâtil b. Süleyman'ın Yahudi ve Hristiyanların tanrı tasavvurlarından hatta 'mevcudatın cismaniliği' fikrini benimseyen Stoacıların görüşlerinden etkilendiğini iddia etmişlerdir.⁴⁶

Cehm b. Safvân ile Mukâtil b. Süleyman'ın Allah'ın sıfatlarına ilişkin iddiaları tam bir zıtlık barındırmaktadır. Ancak denilebilir ki Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar meselesinde Mukâtil b. Süleyman ile tartışması, onun bu meseleye dair görüşlerinde belirleyici olmuştur. Nitekim Cehm b. Safvân, Allah'ın sıfatları hakkında aşırı yorumlar barındıran teşbihî yaklaşım karşısında tam aksi bir tavır sergileyerek Allah'tan sıfatları nefyeden tenzihî bir yaklaşım geliştirmiştir. Hatta sürgün edilmesinin ardından Tirmiz'de görüşlerini insanlar arasında açıklamaya başlamıştır. Yani Cehm b. Safvân'ın görüşlerinin belirginleşmesinde Mukâtil b. Süleyman ile münakaşalarının önemli bir faktör olduğunu söylemek mümkündür. Ebû Hanîfe'nin onların görüşlerini özetler mahiyette şöyle söylediği nakledilmektedir: "Cehm b. Safvân teşbihi o kadar nefyetti ki, Allah bir şey değil demeye kadar işi götürdü. Mukâtil b. Süleyman ise ispat yönünde ifrata giderek Allah'ı mahlukata benzetmeye çalıştı. Onlardan biri Muattıla diğeri Müşebbihe'dir. İkisinin de görüşleri habistir."⁴⁷

⁴⁴ Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri'l-İslâmî*, 64; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

⁴⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

⁴⁶ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 105.

⁴⁷ el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tehzibu't-Tehzib*, I-XII, Matbaatu Meclis-i Dâiratu'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, Haydarabad 1327, X, 281; el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 11-12.

Dolayısıyla Mukâtil b. Süleyman tarafından savunulan teşbihî söylemler Cehm b. Safvân'ın tenzihî tavrı ile karşılık bulmuştur.

1.2.2.2. Beyân b. Sem'ân

Cehm b. Safvân'ın Allah'ın sıfatları hakkındaki yaklaşımına etkisi olduğu iddia edilen bir diğer isim de Beyân b. Sem'ân'dır. Kûfe'de saman ticareti ile uğraştığı bilenen Beyân b. Sem'ân'ın aslen Yemenli olduğu bilinmektedir. Beyân b. Sem'ân, kaynaklarda gulât-ı Şîa'dan sayılan Beyâniyye'nin kurucusudur. O, Allah'ın mahiyetine ilişkin yaklaşımı ile aşırı bir tavır sergilemiştir. Nitekim Beyân b. Sem'ân, biri cennette diğeri dünyada olmak üzere iki yaratıcı olduğunu iddia etmiştir. Cennetteki yaratıcı daha büyük ve nurdan yaratılmış olup insanlar gibi uzuvlara sahiptir. Beyân b. Sem'ân bu görüşünü *“O'nun vechinden (zâtından) başka her şey yok olacaktır”*⁴⁸ ayeti ile desteklemiş ve ayette geçen *‘vechinden/yüzünden’* ifadesinden hareketle de O'nun, yüzü dışında tüm cüzlerinin yok olacağını savunmuştur.⁴⁹ Bununla birlikte o, Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700)'nin oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed (ö. 98/716-17) kanalıyla imametın dolayısıyla beraberinde ulûhiyetin de kendisine geçtiğini iddia etmiştir. *“Bu insanlara bir beyan (açıklama), müttakilere de bir yol gösterici ve öğüttür”*⁵⁰ ayetini ise sözü edilen iddialarını destelemek için delil getirmiştir.⁵¹ Görüldüğü üzere Beyân b. Sem'ân'ın tanrı tasavvuruna ilişkin izahları hem tevhid hem de ilahî sıfatlar bağlamında İslam akidesi ile bağdaşmayacak düzeydedir.

Beyân b. Sem'ân'ın nasta geçen Allah'a ait nitelemeleri teşbihî bir yaklaşımla değerlendirerek Allah'ı nurdan ibaret saydığı ve O'na insan uzuvları gibi uzuvlar attettiği görülmektedir.⁵² O, Allah'ın mahiyeti hakkındaki düşünceleri ile döneminin genel yaratıcı tasavvuruna aykırı bir tavır sergilemiştir. Beyân b. Sem'ân ulûhiyet konusunda Allah'ın yaratılmışlar gibi algılanabileceğine yönelik teşbihî bir tavır içerisinde olmakla yetinmemiş sonrasında iddialarını kendisinin ilah olduğunu

⁴⁸ Kasas 28/88.

⁴⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 151 vd.

⁵⁰ Âl-i İmrân 31/38.

⁵¹ Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri'l-İslâmî*, 44; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 237-238; Gölcük, *“Beyân b. Sem'ân”*, DİA, TDV Yay., İstanbul 1992, VI, 28-29.

⁵² Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri'l-İslâmî*, 42-43; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 226.

söyleyecek kadar ileri bir seviyeye götürmüştür. Onun yaşamı boyunca savunduğu fikirlere bakıldığında kendisini öncelikle imam daha sonra peygamber ve nihayetinde ilah olarak ilan ettiği görülmüştür. İddialarını ise hulul anlayışı ile temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim Beyân b. Sem‘ân, imamet, nübüvvetin ve ilahî ruhun Muhammed b. el-Hanefiyye’den, önce oğlu Ebû Hâşim’e daha sonra kendisine intikal ettiğini iddia etmiştir. Bu bağlamda o, öncelikle Ebû Hâşim’in imam ve mehdî olduğu gibi kendisinin de imam olduğunu söylemiş, daha sonra bu silsile aracılığıyla peygamberliğini de ilan ederek Hz. Peygamber’e gelen şeriatın bir kısmının kaldırdığını iddia etmiştir.⁵³ Son olarak ise ilah olduğunu açıklamış ve ism-i a‘zâmın bütün sırlarına vakıf olduğunu iddia ederek bunu insanlar arasında yaymaya çalışmıştır. Onun halk arasında görüşlerini açıkladığına dair haberler Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö. 126/743)’ye bildirilince Hâlid b. Abdullah el-Kasrî onu yakalamış ve ona “Eğer bildiklerinle orduları hezimete uğratabiliyorsan ben ve emrimdeki adamları da hezimete uğrat” diyerek Beyân b. Sem‘ân’ı öldürmüştür.⁵⁴ Beyân b. Sem‘ân’ın itikadî alandaki yorumları ve tutumları aşırı olarak değerlendirilmiş, o ve ona tabi olanlar Gâliyye’den kabul edilmiştir.⁵⁵ Ayrıca belirtmek gerekmektedir ki Beyân b. Sem‘ân, Kur’an’ın yaratılmış olduğunu savunan isimler arasında da zikredilmiştir. Nitekim Beyân b. Sem‘ân’ın içinde bulunduğu bir şahıslar zincirinin Kur’an’ın yaratılmış olduğu görüşünü savunduğu rivayet edilmektedir. İlgili görüşün Ca’d b. Dirhem vasıtasıyla Cehm b. Safvân’a ulaştığı da söylenmektedir.⁵⁶ Ayrıca Beyân b. Sem‘ân’ın Kur’an’ın yaratılmışlığına dair ilk konuşan isim olduğu yönünde bir rivayet de bulunmaktadır. İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Uyûnü’l-ahbâr* adlı eserinde Beyân b. Sem‘ân’ın halku’l-Kur’an’ı savunan ilk kişi olduğunu söylemiştir. Adı geçen eserde Kur’an’ın yaratılmış olduğunu iddia eden ismin Beyân b. Sem‘ân yerine Muğire b. Saîd (ö. 119/737) olduğu söylenmiştir. Ancak aynı müellifin *Te’vilü muhtelifi’l-‘hadîs* adlı eseri ile ifadelerinin uyumlu olduğu anlaşılmış ve dolayısıyla Beyân b. Sem‘ân’ı halku’l-Kur’an’ı savunan kişi olarak

⁵³ Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri’l-İslâmî*, 42-43; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 245.

⁵⁴ Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri’l-İslâmî*, 40; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 152; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı TDV Yay., Ankara 2011, 180-181; el-İsferâyînî, *Ebu’l-Muzaffer Şehfûr, Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, çev. Mustafa Özgen, Palet Yay., Konya 2017, 130.

⁵⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 152.

⁵⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

kabul ettiği görölmüştür.⁵⁷ Netice itibarıyla Beyân b. Sem‘ân’ın adı Kur’an’ın yaratılmış olduğunu savunanlar arasında görölmektedir.

Beyân b. Sem‘ân ve Cehm b. Safvân arasındaki irtibat da sözü edilen halku’l-Kur’an bahsi üzerinden kurulmuştur. Aslında temel itikadî iddiaları bakımından aralarında doğrudan bir irtibatın olmadığı görölen bu iki isim, ilgili tartışmada aynı görüşü benimsedikleri için kaynaklarda bir arada anılmıştır. Ayrıca ileride detaylı olarak ele alındığında görölecektir ki, Cehm b. Safvân’ın ulûhiyet konusundaki yaklaşımı ile Beyân b. Sem‘ân’ın yaklaşımı arasında tam bir karşıtlık söz konusudur. Nitekim Beyân b. Sem‘ân ulûhiyet izahını Allah’ın yaratılmışlara benzemesi üzerine kurgularken Cehm b. Safvân bu tavırdan özellikle kaçınmaya gayret göstermiştir.

1.2.3. Yeni Eflatunculuk

Yeni Eflatunculuk İslam düşünce tarihinde önemli etkiye sahip olmuş bir düşünce okuludur. Platon’un düşüncelerinin merkeze alındığı bu okul, birçok filozof tarafından temsil edilmiş ve hem geç Antik Çağ hem de Orta Çağ boyunca son derece etkili olmuştur. Yeni Eflatunculuk ekolü, Büyük İskender’in Doğu seferinin ardından kendi adına kurdurmuş olduğu İskenderiye şehrinde ortaya çıkmıştır.⁵⁸ Bu şehrin zamanla bilim, kültür ve felsefenin yerleştiği bir merkeze dönüştüğü ve İskenderiye kütüphanesinden beslenen bir felsefeye ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Yeni Eflatunculuk bu bağlamda İskenderiye felsefesi ile de özdeş kabul edilmiştir.⁵⁹ Antik Yunan kültüründen hareketle dinsel bir felsefe girişimi olarak değerlendirilen Yeni Eflatunculuk ekolünün Ammonius Saccas (ö. 242) tarafından kurulduğu kabul edilmiştir. Ancak felsefe tarihçileri tarafından bu düşüncenin ekol haline gelmesi İskenderiye’de yaşadığı bilinen Plotinos (ö. 270)’a atfedilmiştir.⁶⁰ Kendisinin müstakil

⁵⁷ Tucker, William F., “Beyan b. Sem‘ân ve Beyâniyye: Emevî Irak’ının Şiî Aşırıları”, çev. Yusuf Benli, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, s. 1, 2003, 229.

⁵⁸ Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2020, 23.

⁵⁹ Şenel, Cahid, “Yeni Eflatunculuk”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2013, XLIII, 423.

⁶⁰ Von Aster, Ernest, *Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul 1999, 286; O’leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Ankara Okulu Yay., çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay, Ankara 2018, 31; Skirbekk, Gunnar - Gilje, Nils, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu, Kesit Yay., İstanbul 2017, 135; D’ancona, Christina, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, 11.

bir eseri bulunmamakla birlikte görüşlerine öğrencilerinin aldıkları notlardan düzenlenerek ortaya çıkarılan *Enneadlar* adlı eserden ulaşmak mümkündür.

Kaynaklarını Pisagorcular, Stoacılar, Aristoteles, Platon ve Philo (ö. 50)'nın teşkil ettiği Yeni Eflatunculuk düşüncesi Müslüman alimler üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.⁶¹ Sözü edilen etkinin ise Yeni Eflatunculuk'un önde gelen temsilcilerinden Plotinos ile gerçekleştiğini söylemek mümkündür. O, İslam dünyasında Aristoteles'in eserlerini şerh eden kimse yani *Aristo şârihi* olarak bilindiği gibi temsil ettiği düşünce dünyası nedeniyle *eş-Şeyh el-Yunanî* olarak da tanınmıştır.⁶² İslam düşüncesi üzerindeki etkisini görmek için Plotinos'un tanrı tasavvuruna ilişkin düşüncelerine bakmak gerekmektedir. Plotinos'un tanrısı mutlak, ezelden kâdir ve Bir'dir. Ona göre Tanrı, bizim varlık olarak bildiğimiz her şeyin üstünde ve mevcudat ile karşılaştırılmaz mahiyettedir. Plotinos'un tanrı telakkisindeki Bir, devamı düşünülebilen ve rakamla ifade edilen sayı anlamındaki bir değildir. Ona göre Tanrısal birlikte sayı anlamı taşıyan hiçbir şey Tanrı için tercih edilemez. Plotinos bu yaklaşımıyla düşünce sınırlarımızı aştığını diğer bir ifadeyle akıl üstü olduğunu kabul ettiği Tanrı'nın mukayese edilmesi ve sayılabilmesi fikrinden kaçınmayı amaçlamıştır. Ona göre Tanrı'nın bir olması demek Tek'lik anlamına gelmekte ve her şeyden başka bir mahiyeti ifade etmektedir. Dolayısıyla kendinde Bir'lik, Tek'lik barındıran tanrı bölünemez bir nitelik kazanmaktadır.⁶³ Plotinos bu izahı ile tanrının yaratılmış olan her şeyden başka, üstün ve akıl ile kavranılamaz olduğuna vurgu yapmıştır.

Plotinos'a göre en yüksek ve en son bir *Neden*'in bulunması gerekmektedir. Onun Bir ve Tek olarak ifade ettiği Tanrı, bu Neden'in kendisidir. Plotinos'un felsefesinde Bir, İlk ve En aynı şeydir. Bunlar Tanrı'yı açıklayan kavramlardır. Nitekim Tanrı bütün varlıklardan önce (pro panton) olması gereken varlıktır. Ona göre Tanrı bu yönüyle kendi kendinedir. Kendine yeten Tanrı kendisinden sonra da her şeyin kaynağı, her şeyin kendisinden türemiş olduğu varlıktır. O her şeyin kendisinden türemesiyle her şeyden başka olma niteliğini kaybetmez. Bir ve İlk olan her şeyin en son nedeni olan Tanrı, her şeyde bulunur. Tanrı için bunlardan başka bir şey söylemek

⁶¹ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 253, 257; Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I-V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006, V, 180 vd.

⁶² en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 254.

⁶³ O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 31-32.

mümkün değildir. Sadece Bir ve Tek, İlk ve Neden Tanrı hakkında söylenebilecek kavramlardır. Tanrı hakkında yapılan bu açıklamalardan sonra söylenebilecek bir şey olmayınca artık Tanrı'nın ne olmadığından bahsetmek gerekecektir. Plotinos'un yaklaşımına göre Tanrı hakkında en fazla söylenebilecek şey, O'nun en yüksek ve mutlak anlamda iyi olduğudur.⁶⁴

Plotinos'a göre Bir olan Tanrı Tek'lik manası ile bütünlük ve bölünemezlik özelliğinin yanı sıra basit olma özelliğini de taşımaktadır. Tanrıyı diğer varlıklardan ayıran bu özelliği kendisinde herhangi bir bileşiklik olma durumunu ortadan kaldırmakta ve dolayısıyla herhangi bir ayrıma da konu olmamaktadır.⁶⁵ Bizim tasavvurumuzun ötesinde bir varlık, bir form olan Tanrı her şeyi meydana getiren ve hiçbir şey tarafından meydana getirilmeyendir. Bu yaklaşım ile Tanrı'nın hiçbir forma sahip olmadığı ancak kendisinin her formun kaynağı olduğu yine Tanrı'nın düşünen ve zeki bir varlık olmadığı fakat her düşünce ve zekanın kaynağı olduğu ve Tanrı'nın bir şey olmadığı halde her şeyin temel ilkesi, ölçüsü ve amacı olduğu anlaşılmalıdır.⁶⁶ Yani Tanrı hakkında konuşabilmek için onun nitelik ve özelliklere sahip olmasından değil her şeye kaynaklık teşkil etmesinden bahsetmek gerekmektedir. Şu halde Plotinos'un felsefesinde Tanrı, bir forma sahip olmamakla birlikte tüm formların ve bir şey değilken her şeyin kaynağıdır.

Tanrı hakkında benimsediği düşünceleriyle aslında Plotinos Tanrı ile insan arasındaki ayrımı belirginleştirmektedir. Plotinos Bir'e yönelik ifade etmiş olduğu tüm izahları ile varlık âlemindeki var olma ve Tanrı'nın varlık haline gelmesi arasında açıkça bir fark olması gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre varlık deneyimlediğimiz nesneler için kullanılabilir bir kavramdır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlık olması deneyimlerimiz dışında kaldığı için onun varlık olduğunu söylemek de mümkün değildir. Plotinos Bir'in varlık olarak nitelenmesinin mümkün olmadığını söylemektedir.⁶⁷ Çünkü Tanrı varlıktır demek bizim düşünebileceğimiz ve üzerine

⁶⁴ Plotinos, *Enneads*, I-VI, Translated by: A. H. Armstrong, Harvard University Press, Massachusetts 1984, V, 3, 13-14, 36-38; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 255.

⁶⁵ Reçber, Mehmet Sait, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *AÜİFD*, c. 51, s. 1, Ankara 2010, 62.

⁶⁶ Plotinos, *Enneads*, V, 5, 13, 62.

⁶⁷ Copleston, Frederick, *Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 2009, 86.

konusabileceğimiz bir tanrı telakkisine işaret edecektir ki bu Plotinos'un tanrı tasavvuru için kabul edilemez bir durumdur.

Plotinos'un felsefesindeki Tanrı'ya yani Bir'e herhangi bir nitelik atfedilemez. Ona göre mutlak olarak aşkın olan Tanrı varlığın ötesindedir, anlatılamaz ve kavranılamazdır. O'nun ne olduğundan değil ancak ne olmadığından bahsedilebilir. O, varlığın, zamanın ve niteliklerin ötesindedir. Anlaşılamayacağı gibi sözlerle de ifade edilemez. Plotinos'a göre O'nun hakkında ne söylenirse söylensin bir şey hakkında konuşulmuş olur. O'nun hakkında konuşmanın tek doğru yolu kendisi için söylenen bütün o şeylerden biri olmadığını ve hiçbir ismi olmadığını söylemektir.⁶⁸ Dolayısıyla Tanrı hakkında konuşmak ancak, Tanrı'nın sahip olduğu vasıflar üzerinden değil, sahip olmadığı yani nitelendirilemeyeceği şeyler üzerine konuşmakla mümkün olacaktır. Esasen Plotinos'un tanrı tasavvuruna ilişkin izahı genelde Yeni Eflatunculuk'un tanrı telakkisini de yansıtmaktadır.

1.2.4. Hristiyanlık

Arap Yarımadasında yaygın olan Hristiyanlık İslam'ın doğduğu zamanlarda da bölge halkı tarafından iyi biliniyordu. Bu sebeple Müslümanlar ile Hristiyanların karşılaşması ve bir araya gelmesi İslam'ın doğuşundan itibaren başlamıştır. Müslümanların Habeşistan'a hicret etmeleri ile yine bir karşılaşma söz konusu olmuştur. Necrân Hristiyanlarından bir grubun Hz. Peygamber'e onun, Hz. İsa'nın şahsiyeti ve Hristiyanlık ile ilgili birçok konu hakkındaki görüşlerini öğrenmek üzere birtakım sorular sormak için geldikleri ve Hz. Peygamber'in de Necrân Hristiyanlarının iddialarının ardından onları mübâhale/mülâaneyeye yani karşılıklı lanet okumaya çağırarak meydan okuduğu bilinmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla Müslümanlarla Hristiyanların bir arada yaşaması İslam'ın ilk dönemlerinde başlamıştır. Daha sonra İslam Devleti'nin sınırlarının genişlemesi ile Müslümanlar Mezopotamya, Mısır ve Şam'da da Hristiyanlarla karşılaşmışlardır. Şam'ın İslam Devleti'nin başkenti olması

⁶⁸ Plotinos, *Enneads*, V, 3, 14; Yıldırım, Mustafa, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr", *Felsefe Dünyası*, s. 11, Ankara 1994, 44.

⁶⁹ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 76; Sönmez, Zekiye, "Necrân'da Hristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necrân Hristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri", *UÜİFD*, c. 26 s. 2, Bursa 2017, 132-139.

ile Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında entelektüel anlamda ilk etkileşim söz konusu olmuştur.⁷⁰ Nitekim bu etkileşimin İskenderiye, Antakya, Harran ve Urfa gibi kültürel ve düşünsel bir birikimin merkezi kabul edilen okullar aracılığıyla gerçekleştiğini söylemek de mümkündür.⁷¹ Ayrıca bu bölgelerde Müslümanlar, Necrân Hristiyanlığından farklı olarak İran, Hint ve Yunan felsefesi ile kaynaşmış bir Hristiyanlık yaklaşımı ile karşılaşmışlardır. Bu Hristiyanlık yaklaşımları Hristiyanlığın önemli üç mezhebi olan Melkaiyye, Nestûrîlik ve Yâkûbîlik'tir.

Müslümanlar ve Hristiyanların birlikte yaşadığı bölgelerdeki Hristiyanların genellikle Süryani olduğu bilinmektedir. Monofizit Yâkubîlik ve Diyofizit Nestûrîlik olmak üzere iki mezhebe ayrıldığı bilinen Süryaniler, Bizans İmparatorluğu tarafından desteklenen inanç esaslarını benimsemedikleri için devlet tarafından takibata uğramışlardır. Süryaniler, kendi fikirlerini inşa edebilmek amacıyla ve kendilerine kaynak teşkil etmesi bakımından Yunan dinî ve felsefî eserlerini Süryaniceye tercüme etmişlerdir.⁷² Böylece tercüme girişimleri ile görüşlerini savunabilecekleri okulların doğmasına zemin oluşturmuşlardır. İskenderiye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran, Re'su'l-ayn ve Kınnesrin okulları Yâkubî ve Nestûrî Süryanilerinin tercüme faaliyetleri sonucunda kurulmuş ve böylece Süryaniler bilim tarihinde altın çağlarını yaşamışlardır.⁷³ Okulların temel eksenini Kitab-ı Mukaddes'i yorumlama oluştursa da okutulan ana derslerin Aristoteles mantığı ve retoriği olduğu bilinmektedir.⁷⁴ Bununla Süryaniler inançlarına yönelik iddialarını savunabilmeyi ve geliştirmeyi amaçlamışlardır.

Süryani okulların bilgi kaynağının teşekkülünde çevredeki okulların büyük öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Büyük İskender'in doğu seferinin ardından ortaya çıkan İskenderiye Okulu Süryaniler için önemli bir kaynak konumunda olmuştur. Onlar Antik Yunan felsefesine ait öğretilere buradaki eserleri tercüme ederek ulaşmıştır. Süryaniler İskenderiye okulunda başta felsefe ve tıp olmak

⁷⁰ Marulcu, Hasan Tevfik, "İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru", *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Isparta 2008, 25.

⁷¹ Aydın, Fuat, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra ve İslam Anlayışı", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, c. 2, Konya 2006, 215.

⁷² Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, 208.

⁷³ Doru, M. Nesim, *Süryanilerde Felsefe*, Yaba Yay., İstanbul 2012, 32.

⁷⁴ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 43.

üzere çeşitli alanlarda ders almış bu yol ile öğrendiklerini aktarabilmeyi amaç edinmişlerdir.⁷⁵

Müslümanlar arasında meydana gelen Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları hakkındaki tartışmaların Hristiyan inancı ile aynı coğrafya üzerinde bulunmanın tesiri ve Hristiyan düşünürlerin etkisi ile ortaya çıktığı söylenmiştir. İlgili konular hakkında görüş beyan edenler arasında Yûhannâ ed-Dımeşkî (ö. 131/749) ve onun düşüncelerini benimseyip sistemleştiren takipçisi Theodore Ebû Kurre (ö. 196/812'den sonra) öncelikle anılmaktadır. Emevî devletinde dedesinin de mesleği olan saray katipliği görevini devam ettiren Yûhannâ ed-Dımeşkî'nin Antik Yunan filozoflarının eserlerini okuduğu ve ilahiyat alanında çalışmalarının bulunduğu bilinmektedir. Nitekim onun İslam inancından bahsettiği bir eseri ve İslam'a karşı reddiye mahiyetinde telifleri mevcuttur.⁷⁶ Theodore Ebû Kurre'nin ise görüşlerini yaymak ve tartışmalara girmek amacıyla Ermenistan, Mısır ve Bağdat'a gittiği hatta Bağdat'ta mu'tezilî kelamcılarla tartıştığı aktarılmaktadır. Ayrıca Arap ve Yunan dilinde yetmişin üzerinde eserinin bulunduğu bilinen Theodore Ebû Kurre'nin Tanrı'nın varlığı, sıfatları, irade hürriyeti ve kader konularında da risalelerinin olduğu bilinmektedir.⁷⁷

Wolfson, Macdonald ve Wensinck gibi bazı batılı araştırmacılar, İslam düşüncesinde Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkındaki tartışmaların kaynağı olarak Hristiyan inancını görmektedirler.⁷⁸ Onlara göre Yûhannâ ed-Dımeşkî ve Theodore Ebû Kurre'nin Hz. İsa'nın Allah'ın kelamı olduğunu iddia etmeleri, bu iddiayla da Hz. İsa'nın ulûhiyetini desteklemeyi hedeflemeleri neticesinde bu fikirden kaçınmak isteyen bazı İslam düşünürleri Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemişlerdir.⁷⁹

Kimi alimlere göre Cehm b. Safvân'ın düşüncelerinin oluşumunda Hristiyanlığın da etkisi bulunmaktadır.⁸⁰ Cehm b. Safvân'ın Hristiyan yaklaşımlarından etkilendiğine dair kanaat, Cehm b. Safvân'ın Sümenîlerden bir grup

⁷⁵ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 43 vd.

⁷⁶ Taşpınar, İsmail, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî (649-749) ve İslâm", *MÜİFD*, s. 21, İstanbul 2001, 26, 34.

⁷⁷ Taşpınar, İsmail, "*Theodore Ebû Kurre*", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2012, XLI, 83.

⁷⁸ Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 215.

⁷⁹ Macdonald, Durcan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribners's Sons, New York 1903, 131.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ*, 85.

ile Allah'ın varlığını ispatlamaya yönelik tartışmasında Sümenîlere, kendi ruhlarını görüp görmediğine yönelik sorduğu soruyu Hristiyanların Hz. İsa'nın ruhunun Allah'ın zâtından bir ruh olduğunu ispatlamak için kullanmış olduğu argümandan yola çıkarak sorması neticesinde ortaya çıkmıştır. Burada Cehm b. Safvân'ın var olan şeylerin sadece duyular ile ispat edilemeyeceğine dair delil geliştirmiş olduğu söylenebilir. Ancak bu konuda Ahmed b. Hanbel daha önce ruhun görülüp görülemeyeceğine ilişkin iddiaların bulunmadığını, bu iddiaları ilk defa Cehm b. Safvân'ın öne sürdüğünü söylemiştir. Bu bağlamda cehmî düşüncenin teşekkülünde Hristiyanlığın etkisi olduğu iddia edilmiştir.

1.2.5. Yahudilik

Müslümanların Yahudilerle karşılaşması ve bir arada yaşamaya başlaması Hz. Peygamber'in hayatta olduğu döneme rastlamaktadır. İslam devletinin temellerinin atıldığı o devirde Müslümanlar ve Yahudiler arasında fikrî anlamda bir tartışmanın bulunmadığı ancak Yahudilerin Hz. Peygamber'e hem kadere ilişkin hem de Allah'ın yaratılmışlara benzerliğini ihtiva eden bir yaklaşımla Allah'ın sıfatlarına ilişkin sorular sordukları nakledilmiştir. Sonraki dönemlerde ise fethedilen topraklarda Yahudilerle Müslümanların bir arada yaşadığı görülmektedir.⁸¹ İslam düşünce tarihinde teşbihî fikirlerin Yahudilerden intikal ettiği ve bunun ulûhiyet anlayışlarında teşbihî bir tavır benimseyen mezheplerin Yahudilerden etkilenmesi ile gerçekleştiği iddia edilmiştir. Bu iddianın ileri sürülmesinde ise Yahudilikte görülen teşbihî tanrı algısı etkili olmuştur.⁸²

İbn Teymiyye İslam düşüncesinde ta'til görüşünün Yahudi ve Sabiî düşüncelerin etkisi ile gerçekleştiğini söylemektedir.⁸³ Cehm b. Safvân'ın görüşlerini inşa ederken doğrudan Yahudi fikirlerinden veya külliyatından etkilendiğine dair bir nakle rastlanmamıştır. Fakat Ca'd b. Dirhem'i Harran ehlinden kabul eden İbn Teymiyye sıfatlar konusunda Ca'd b. Dirhem'in Yahudi ve Sabiîlerin görüşlerini

⁸¹ Aygün, Fadıl, *İslam Kelamında Yahudilik Eleştirisi*, Rağbet Yay., İstanbul 2016, 45; en-Neşşâr *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 75-76.

⁸² el-Bağdâdî, *el-Fark*, 233-234.

⁸³ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ*, 91.

benimsediğini Cehm b. Safvân'ın da ondan bu görüşü aldığını söylemektedir.⁸⁴ Cehm b. Safvân ve onun görüşlerini konu edinen pek çok eserde aktarıldığı üzere Cehm b. Safvân'ın görüşleri üzerinde Ca'd b. Dirhem'in ciddi anlamda bir etkisi söz konusudur. Dolayısıyla Ca'd b. Dirhem'in fikirlerinin oluşumunda Yahudilerin dinî ve fikrî iddiaları ne kadar etkili olduysa Cehm b. Safvân'ın görüşleri üzerinde de bir o kadar etkili olduğu iddia edilebilecektir. Burada Ca'd b. Dirhem'in Cehm b. Safvân'ın hocası olduğu hususu unutulmamalıdır.

Cehm b. Safvân'ın Allah'ın sıfatları bağlamında ele aldığı Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesine ilişkin görüşleri Yahudi bilginlerin yine Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair iddiaları ile ilişkilendirilmiştir. Bu sebeple itikadî alanda Yahudi tanrı tasavvuru ile Cehm b. Safvân'ın ulûhiyet bakışı arasında bir irtibatın olup olmadığı tartışılmıştır. Nitekim ilgili meseledeki ilk irtibat Tevrat'ın yaratılmış olduğunu söyleyen Yahudi Lebîd b. Âsam ile kurulmuştur. Hz. Peygamber döneminde yaşadığı ve sihir ile ilgilendiği hatta Hz. Peygamber'e de sihir yaptığı bilinen Lebîd b. Âsam'ın Tevrat'ın yaratılmış olduğu fikrinden hareketle Kur'an'ın da yaratılmış olduğunu iddia ettiği ve iddialarını desteklemek için eser kaleme aldığı nakledilmiştir.⁸⁵ Cehm b. Safvân'ın Kur'an'ın mahluk olduğuna dair görüşlerini, aynı düşüncüyü savunan Ca'd b. Dirhem, Beyân b. Sem'ân ve Tâlût vasıtasıyla Lebîd b. Âsam'dan aldığına yönelik nakiller bulunmaktadır.⁸⁶ Cehm b. Safvân'ın halku'l-Kur'an meselesinde Yahudi düşüncesi ile irtibatını sağladığı iddia edilen başka bir kişi ise Müslüman olduğu bilinen Yahudi asıllı Vehb b. Münebbih (ö. 114/732)'tir. Nitekim Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan Ca'd b. Dirhem'in Vehb b. Münebbih ile Allah'ın sıfatları hakkında görüşmesi ve ona sorular sorması sözü edilen meselenin Yahudi kaynaklı olduğu yönündeki iddiaları kuvvetlendirmiş ve bu irtibat hocası üzerinden Cehm b. Safvân'a atfedilmiştir. Ayrıca yine kaynaklarda Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini ortaya çıkaran kişinin Yahudi asıllı olduğu belirtilen Abdullah b. Sebe'nin takipçisi Muğire b. Saîd olduğu aktarılmıştır. Netice itibarıyla Kur'an'ın yaratılmışlığı hakkındaki tartışmaların

⁸⁴ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ*, 83.

⁸⁵ Can, Seyithan, *Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*, Fecr Yay., Ankara 2021, 40.

⁸⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350; Kırbasoğlu, Mehmet Hayri, "Allah'ın Kelâm'ı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili ihtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisî'nin Kitabu'l-Burhan fî Beyan-ı Hakikati'l-Kur'an'ı", *AÜİFD*, c. 28, Ankara 1986, 428.

kaynağı olarak Yahudi düşüncesi gösterilmiş ve ilgili tartışmalar dahilinde Kur'an mahlukdur diyen şahıslar tabîi olarak Yahudi kaynaklı iddiaları benimsemekle itham edilmiştir.⁸⁷

2. CEHM B. SAFVÂN ve CA'D B. DIRHEM

2.1. Ca'd b. Dirhem

2.1.1. Hayatı

Cehm b. Safvân'ın düşünce sisteminin şekillenmesinde yetiştiği coğrafyanın ve o coğrafyada yaşayanların etkileşimde bulunduğu farklı fikir akımlarının büyük etkisi olduğu açıktır. Ancak Cehm b. Safvân'ın hayatındaki en önemli şahsın kim olduğu üzerinde durulacak olursa şüphesiz bu ismin hocası Ca'd b. Dirhem olduğu görülecektir. Cehm b. Safvân'ın ileri sürdüğü iddiaların daha önce Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya konulduğu görülmektedir. Dolayısıyla Cehm b. Safvân'ın öne sürmüş olduğu düşünceleri daha iyi anlayabilmek için birçok kaynakta hocası olduğu kabul edilen Ca'd b. Dirhem'den bahsetmek kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca Cehm b. Safvân'a ait düşüncelerin kendinden sonraki kişi ve ekoller tarafından benimsendiğine dair tespitlerimizin ardından Ca'd b. Dirhem'in onun hayatındaki yeri büyük önem kazanmaktadır.

Akaid alanında kendisinden önce kimsenin savunmadığı düşünceleri dile getiren Ca'd b. Dirhem'in doğumu ve yetişmesi ile ilgili kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. O, Benî Mervan'ın mevâlîsinden olduğu ve sahabe döneminin son zamanlarında yaşadığı için tâbiîn neslinden kabul edilmektedir. Ca'd b. Dirhem'in aslen Harran veya Horasanlı olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte Harranlı olabileceği kaynaklar tarafından daha çok tercih edilmektedir. Nitekim Ca'd b. Dirhem'in akaid alanında ilk defa akılcı yaklaşımlarda bulunan kişi olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda söz konusu yaklaşımının gelişmesinde Harran'ın mevcut

⁸⁷ Can, *Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*, 41.

felsefî birikiminin ve kültürel zenginliğinin etkili olduğu düşünülmüş ve daha ziyade onun Harranlı olduğu kabul edilmiştir.⁸⁸

Kaynaklarda Ca'd b. Dirhem'in Şam, Basra ve Kûfe gibi şehir merkezlerini dolaşarak görüşlerini yaydığından bahsedilmektedir. O bir süre döneminin Cezire valisi Mervan b. Muhammed (ö. 65/684-85)'in himayesinde yaşamış ve son Emevî halifesi Muhammed b. Mervan (ö. 132/750)'ın eğitimiyle görevlendirilmiştir. Ayrıca Muhammed b. Mervan bazı itikadî meselelerde hocası Ca'd b. Dirhem'in görüşlerinden etkilenmiş bu sebeple kendisi 'el-Ca'dî' olarak anılmıştır.⁸⁹ Daha sonra Ca'd b. Dirhem Şam'da bulunmuş ve burada yine görüşlerini yaymaya çalışmıştır.⁹⁰ Buradan Kur'an'ın yaratılmışlığına ilişkin görüşlerinden dolayı halife Hişam b. Abdilmelik'e şikayet edilmesi üzerine Kûfe'ye kaçmıştır. Ancak Kûfe'de Irak valisi Abdullah el-Kasrî tarafından bir Kurban Bayramı hutbesinin ardından öldürülmüştür.⁹¹

2.1.2. Harran ile İlişkisi

Ca'd b. Dirhem'in dinî ve fıkri söylemlerini anlayabilmek onun yaşadığı ve bulunduğu bölge veya şehirlerin kimliğini de bilmeyi gerektirmektedir. Bu bölgelerin başında İslam dünyasında 'el-Cezira' adı ile bilinen Mezopotamya bölgesinde yer alan Ca'd b. Dirhem'in doğup yetiştiği Harran şehri gelmektedir. Bu bölge coğrafi anlamda verimliliklere sahip olmakla birlikte birçok din, kültür ve medeniyeti bünyesinde barındırarak düşünsel bir zenginliğin de merkezi olmuştur. Sâbiî kültürü, bölgenin eski

⁸⁸ ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, I-LIII, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1990, VII, 337-338; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350; İbn Teymiyye, *el-Fetvâ*, 84; Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", DİA, TDV Yay., İstanbul 1992, VII, 542-543.

⁸⁹ el-Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 37.

⁹⁰ Kaynaklarda Ca'd b. Dirhem'in Şam'da Kur'an'ın yaratılmış olduğunu açıkça ifade etmeye başladığından bahsedilmektedir. Ayrıca onun Şam'da ikamet ettiği evin bir kilisenin yanında bulunduğu aktarılmaktadır. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

⁹¹ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, 337-338; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350; İbn Nubâte, *Şerhu'l-Uyûn*, 293; Kaynaklarda Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin bayram namazını kıldırıp hutbesini okuduktan sonra insanlara şöyle dediği aktarılmaktadır: "Ey insanlar gidin ve kurbanlarınızı kesin Allah sizin ve benim kurbanımı kabul etsin. Ben bugün Ca'd b. Dirhem'i kurban etmek istiyorum. Çünkü o Allah'ın Mûsâ ile konuşmadığını İbrahim'i dost edinmediğini söylüyor. Allah Ca'd'ın söylediklerinden münezzehtir." Sonra Hâlid minberden indi ve onun boynunu vurdu. Bkz. ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman Saîd b. Hâlid, *er-Red' ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Kahire 2010, 31.

kültürlerinden olup birçok dinî ve fikrî hareketlilik ile karşılaşmıştır. Putperest/Pagan din anlayışının hâkim olduğu sâbiî kültürü zaman zaman farklı milletlerin hakimiyeti altına girmiş olsa bile kimliğini uzun süre koruyabilmiştir.⁹²

Harran, M.Ö. IV. yüzyılda Büyük İskender'in Doğu seferi ve ardından Roma İmparatorluğu'nun işgali ile Helen kültürünün etkisi altında kalmıştır. Helenizm beraberinde Harran'a inanç ve düşünce sistemlerini temsil eden Yeni Eflatunculuk ve Pisagorculuk'u da getirmiştir. Helen kültürünün Harran'da yaygınlaştığı, sâbiî din ve kültürü ile iç içe geçtiği bilinmesine karşılık sâbiî karakterini devam ettiren bir grubun varlığından da hep bahsedilmiştir. Birkaç yüzyıl sonra Hristiyanlık Harran ve civarında yayılmış ve Harranlıların büyük bir çoğunluğu Hristiyanlığı benimsemiştir. Ancak kaynaklarda Harran halkından küçük bir topluluğun Hristiyanlığı kabul etmeyerek kendi geleneksel dinini devam ettirdiği ve böylece Harran'ın putperest Helenizm kültürünün en önemli merkezi olmaya devam ettiği aktarılmaktadır.⁹³

Bugünkü Urfa civarında bulunan Harran şehrinin Müslümanlar tarafından fethedilmesi ile burada yaşayan Hristiyan Araplar, İslam inancını benimsemiştir. Kaynaklarda Müslümanların şehri fethinden sonra mevcut fikrî ve bilimsel faaliyetlerin arttığından bahsedilmektedir. Nitekim kadim putperest sâbiî kültürünü barındıran Harran, felsefe, tıp, matematik ve astronomi alanlarında güçlü bir okulun ortaya çıktığı önemli bir merkez haline gelmiştir. Bunun yanı sıra Harran'da İslam'ı ve Hristiyanlığı benimsemeyen mevcut geleneksel dinlerini devam ettiren bir topluluğun da varlığından bahsedilmiştir. Sözü edilen topluluk daha sonra Abbasî halifesi Me'mun (ö. 218/833)'dan itibaren Harranlı Sabiîler olarak adlandırılmıştır.⁹⁴ Nitekim Harranlıların IX ve X. yüzyıllardan sonra Sabiîler olarak adlandırıldığından bahsedilmektedirler.⁹⁵ İslam hakimiyeti altında Harran, Emevî halifeleri tarafından da itibar edilen bir şehir olmuştur. Nitekim Ömer b. Abdülazîz (717-720)'in Harran'da bir tıp okulu kurduğu ve halife II. Mervan (744-750)'in devletin merkezini Harran'a

⁹² Aslan, Ahmet, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 2006, 371.

⁹³ Gündüz, Şinasi, *Anadoluda Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, 37; Şeşen, Ramazan, "Harran", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1997, XVI, 238.

⁹⁴ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 60.

⁹⁵ De Boer, Tjitze Jacobs, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Pınar Yay., İstanbul 2022, 26.

taşıdığı bilinmektedir. Bu durum Harran'ın önemli bir kültürel merkez olma özelliğini devam ettirebilmesine katkıda bulunmuştur. Ancak Harran şehri, Moğol istilaları ile büyük tahribata uğramış, halkı sürgün edilmiş ve böylece sahip olduğu dinî, kültürel zenginliğini ve çeşitliliğini kaybetmiştir.⁹⁶

Harran şehrinin tarihi seyri hakkındaki bilgilerden anlaşılmaktadır ki Harran, dinî ve kültürel bakımdan zenginliklerin merkezi olmuştur. Putperest inancına mensup sâbiî halkı, Büyük İskender'in fethi sonrasında Antik Yunan düşüncesi ile tanışmış ve buna bağlı olarak bulunduğu coğrafyada ve civarında önemli okullar kurulmuştur. Daha sonra ise semavî dinlerden Hristiyanlık ve İslam inancı ile karşılaşmıştır. Harran bu yönüyle ilk kelamcılar arasında sayabileceğimiz Ca'd b. Dirhem üzerinde son derece önemli bir etkiye sahip olmuştur. Kimi araştırmacılara göre Ca'd b. Dirhem'in savunduğu düşünceler ve sıfatların nefyine yönelik iddiaları üzerinde Harran ve Harran'da mevcut felsefî kültürün etkisi bulunmaktadır.⁹⁷ Çünkü Ca'd b. Dirhem'den önce İslam düşüncesinde nefy anlayışının kaynağını oluşturacak herhangi bir zemin bulunmamaktadır. Ayrıca Ca'd b. Dirhem'in sıfatların nefyine ilişkin iddialarının kendisinden sonra da uzun süre tartışılması bu iddiaların kaynağının ne olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Nitekim onun savunduğu iddiaların benzerini, temelleri Antik Yunan kültürüne uzanan Yeni Eflatunculuk anlayışında görmek mümkündür. Ca'd b. Dirhem'in hayatının bir kısmını Harran'da geçirmesi düşüncelerinin teşekkülünde o bölgede var olan fikirlerin etkisi olabileceği kanaatini de güçlendirmektedir. Ayrıca Ca'd b. Dirhem'in savunduğu görüşler iki ayrı ekol tarafından benimsenmiştir. Bu ekollerden biri öğrencisi Cehm b. Safvân'ın kurucusu olduğu Cehmiyye, diğeri ise Cehm b. Safvân'ın fikirlerinden etkilenen Mu'tezile'dir. Söz konusu durum Ca'd b. Dirhem'i ve onun Harran ile olan irtibatını son derece önemli kılmaktadır.

⁹⁶ Gündüz, *Anadoluda Paganizm*, 47-48; İbrahim, Fazıl Halil, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri", çev. Ahmet Aslan, *HÜİFD*, c. 7, s. 1, Şanlıurfa 2001, 176-177.

⁹⁷ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, VI, 50; es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, I-X, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Kahire ts., IX, 71-72; İbn Teymiyye, *el-Fetvâ*, 85; Van Ess, Josef, "Mu'tezile Atomculuğu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 10, s. 1, İstanbul 2012, 256-257.

2.1.3. Sıfatlar Görüşü

Ca'd b. Dirhem'in ilahî sıfatlar konusundaki görüşleri hem kendi döneminde tepki ile karşılanmış hem de kendisinden sonra çokça tartışılmıştır. Çünkü Allah'ın sıfatlarını ilk reddeden kişi Ca'd b. Dirhem'dir. O, Allah'ın sıfatlarını nefyederek Allah'tan zâtı dışındaki tüm kadîm sıfatların varlığını reddetmektedir. Ca'd b. Dirhem'in sıfatlar hakkındaki yaklaşımında, alemin cevherler ve arazlardan ibaret olduğu, Allah'ın zâtı dışında kadîm olan bir sıfatının bulunmadığı, Allah'tan başka her şeyin yaratılmış olduğu ve buna bağlı olarak Kur'an'ın hâdis olduğu şeklindeki görüşleri belirleyici olmuştur. Ca'd b. Dirhem alem, cevher ve arazlardan ibarettir görüşüyle her şeyin sonradan meydana gelmiş olduğuna vurgu yapmak istemektedir. Ona göre ne cevherler ne de arazlar kendi başına var olabilir. Çünkü cevherlerin kendi başına var olabileceğini düşünmek ezelî ve ebedî olduğunu da kabul etmeyi gerektirir. Allah'tan başka ezelî ve ebedî herhangi bir şeyin varlığını kabul etmek ise tevhid ilkesine aykırı düşeceği için mümkün değildir.⁹⁸ Ca'd b. Dirhem sıkılıkla vurgu yaptığı tevhid ilkesi çerçevesinde Allah dışında hiçbir ezelî varlığın olamayacağını savunmuştur. Bu da Ca'd b. Dirhem'i Allah dışındaki her şeyin hâdis olacağı fikrine ulaştırmıştır. Bu nedenle Allah'ın zâtı ile birlikte kadîm sıfatların varlığından bahsetmek Ca'd b. Dirhem'in ulûhiyet anlayışı ile bağdaşmamaktadır. Kadîm sıfatlar düşüncesi Allah'ın birliğine aykırı olacağından Allah'tan sıfatların tenzih edilmesi gerekmektedir. Ca'd b. Dirhem Allah'ın sıfatlarını bu şekilde değerlendirerek ilahî sıfatların zâttan tenzih edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. İleride mu'tezilî sıfat telakkisinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan tenzih fikrinin temellerini Ca'd b. Dirhem'in bu görüşleri oluşturmaktadır.

Ca'd b. Dirhem Allah'ın zâtından sıfatların soyutlanması gerektiğini ifade etmiş böylece ta'til fikrinin ilk temsilcisi⁹⁹ olmuştur. Ca'd b. Dirhem'in ta'til fikrini savunmasının nedeni Allah'ın yaratılmışlara benzeme ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Ca'd b. Dirhem'e göre benzerlik anlamı taşıyan nitelemelerin Allah'ın zâtı ile ilişkilendirilmesi, Allah'ın birliğine yakışmayacak bir durumdur. Bu sebeple Ca'd b.

⁹⁸ el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *el-İrşâd ilâ Kavâtin 'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1950, 41; el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille fî Kavâ'idî 'Akâidî Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1987, 89.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ*, 83.

Dirhem, Kur'an'da Allah'a nispet edilen ayn (göz), vech (yüz), yed (el), istivâ (oturma) ve nüzûl (iniş) gibi ifadelerin zahiri anlamları ile anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Kur'an'daki teşbih ve tecsim ifade eden kelimeler mecaz olarak kabul edilmeli ve aklî tevile başvurulmalıdır.¹⁰⁰ Bu izahı ile Ca'd b. Dirhem'in Allah'ın birliği ile bağdaşmayacak ifadelerden uzaklaşmayı esas aldığını söylemek mümkündür.

İstivânın Allah'a nispet edilebilmesine ilişkin ilk kez konuşan yine Ca'd b. Dirhem olup bu görüşü ile Allah için teccessüm ve teşabüh ihtimalinden kaçınmayı amaçlamıştır. Nitekim o, “*Rahman olan Allah arşa istivâ etti*”¹⁰¹ ayetindeki istivâ ifadesini açıklamak için tevile başvurmakta “*Allah arşa hakim oldu*” manasına geldiğini ifade etmektedir. Aksi halde, Allah için yaratılmışlar gibi devlet yöneticisi vasfına sahip olma ve bir yerde bulunma anlamı ortaya çıkacaktır ki, bu mümkün değildir. Ca'd b. Dirhem, cisimlere ve yaratılmışlara özgü bu durumların Allah için söz konusu olamayacağını savunmaktadır. Görülmektedir ki Ca'd b. Dirhem, nasta yer alan istivâ kelimesini muhtemel manalarından hareketle yaratılmışlara özgü olan nitelermelerden özellikle kaçınarak tenzihçi bir tavırla tevil etmekte ve ayeti kâinatın mutlak hakimi şeklinde anlamaktadır.

Ca'd b. Dirhem'in ilahî sıfatlar konusunda Yemenli bir Yahudi olduğu bilenen Vehb b. Münebbih'in yanına soru sormak için gittiği aktarılmaktadır. İlmî ve kültürel açıdan zengin bir birikime sahip olduğu bilinen Vehb b. Münebbih'in hem eski sâmi kültürüne hakim olduğu hem de Tevrat ve İncil konusunda uzman kabul edildiği bilinmektedir.¹⁰² Ca'd b. Dirhem'in Allah'ın sıfatlarına ilişkin sorularına Vehb b. Münebbih'in cevap verdiği ve onu bu meseleler hakkında soru sormamasına dair uyardığı söylenmektedir. Nitekim Vehb b. Münebbih, bir gün sıfatlar hakkında soru sormak için gelen Ca'd b. Dirhem'e, “Ey Ca'd sana yazıklar olsun, şu meselede soru sormaktan vazgeç, ben senin helak olanlardan olduğunu zannediyorum. Şayet Allah kitabında elinden, gözünden, nefsinden, işitmesinden, ilim ve kelam sıfatlarından

¹⁰⁰ ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 31; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VII, 338.

¹⁰¹ Tâhâ 20/5.

¹⁰² Bkz. Demir, Mahmut - Özafşar, Mehmet Emin, “*Vehb b. Münebbih*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2012, XLII, 608-610.

haber vermemiş olsaydı biz O'nun için bunları söylemezdik" demiştir.¹⁰³ Bahsedilen nakil, ilahî sıfatlar meselesini Allah'ın birliğini merkeze alarak açıklamaya çalışan ve bu konudaki nassı tevil eden Ca'd b. Dirhem'in konuya ilişkin aklî izahlar geliştirmeye çalıştığının bir göstergesi olması bakımından oldukça önemlidir. O Allah'ın sıfatlarını nasta ifade edildiği gibi kabul etmemiş, benimsemiş olduğu ilke ve yöntem çerçevesinde aklî izahlar geliştirmiştir.

Ca'd b. Dirhem, Allah'ın zâtına nispet edilecek kadîm herhangi bir sıfatın olmadığını savunması ve nasta geçen ifadelerin de akıl çerçevesinde yorumlanması yani tevil edilmesi fikri ile sıfatların hâdis olduğu görüşüne ulaşmıştır. O, hâdis bir sıfatın Zât-ı İlahî'ye nispetini mümkün görmeyerek Allah'ın zâtından sıfatları soyutlama yani tenzih etme fikrini geliştirmiştir. Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini ortaya koymak için ilgili nasta geçen ifadeleri aklî teville tabi tutmak gerektiğini savunan Ca'd b. Dirhem, Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması ve Hz. İbrahim'i dost edinmesine ilişkin ifadelerin zahiri manaları ile anlaşılmaması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Allah Hz. İbrahim'i halîl, Hz. Mûsâ'yı da kelîm edinmemiştir. Çünkü bu vasıflar insanlara mahsus bir mana barındırmaktadır. Ca'd b. Dirhem bu ifadelerin Allah'ın insanlara özgü olmayan bir nitelikte konuşma ve dost edinme anlamı taşıdığını savunmakta ve ayetlerde geçen kelimeleri yorumlamayı tercih etmektedir. Ca'd b. Dirhem Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması ve Hz. İbrahim'i dost edinmesinin bilinen hakikî anlamından farklı olduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁴ Dolayısıyla Ca'd b. Dirhem Allah ile Hz. Mûsâ arasında bir iletişim olduğunu kabul etmekte ancak bu konuşmanın insanların konuşma faaliyetine benzer şekilde anlaşılmamasına gayret göstererek ayetleri de bu görüşü destekler mahiyette teville başvurarak anlamaktadır.

Ca'd b. Dirhem'in sıfatları Allah'ın zâtından nefyetmesi yani ta'til düşüncesi onu Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini savunmaya sevk etmiştir. Kelam tarihinde halku'l-Kur'an başlığı altında tartışılan bu meselede Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığına ilişkin farklı görüşler ifade edilmiştir. Ca'd b. Dirhem de bahsi geçen konuya dair öldürülmesine sebep olacak görüşleri ile dikkat çekmektedir. Zira ona

¹⁰³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

¹⁰⁴ ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 31.

göre Kur'an, kadîm değil hâdistir.¹⁰⁵ Ca'd b. Dirhem şeylerin yaratılmış olduğu gibi Kur'an'ın da yaratılmış olduğunu iddia etmektedir. Ca'd b. Dirhem'in yaklaşımından anlaşılmaktadır ki o, Kur'an'ı muhsaf hali ile değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra Ca'd b. Dirhem, kelam sıfatını da tüm sıfatlar gibi hâdis kabul etmekte ve hâdis olan bir nitelemenin Allah'ın zâtı için düşünülemeyeceğini ifade ederek Allah'ın kelamının da sonradan yaratılmış olduğunu yani mahluk olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁶ Ca'd b. Dirhem, bu görüşünü desteklemek için Kur'an'ın belli bir dönemde yaşayan Hz. Peygamber'e indirildiğini, Kur'an'ın başlangıcı ve sonu olan formunun harf, kelime, ayet ve sure gibi bölümlerden müteşekkil olduğunu ve Kur'an'ın elimizde bulunan somut hali ile kadîm olamayacağını delil olarak öne sürmektedir.¹⁰⁷

Kaynaklarda verilen bilgilere bakıldığında görülebilecektir ki, Ca'd b. Dirhem'in Kur'an'ın yaratıldığına ilişkin görüşlerini Yahudilerden aldığı yönündeki iddia genel olarak kabul edilmektedir. Tevrat'ın yaratılmışlığından hareket ederek Kur'an'ın da mahluk olduğunu söyleyen Lebîd b. Âsam iddiaların kaynağıdır. Genellikle bahsi geçen konu ile ilgili olarak Lebîd b. Âsam'dan Ca'd b. Dirhem'e uzanan meşhur bir silsile aktarılmaktadır. Hz. Peygamber döneminde yaşadığı ve sihir ile uğraştığı bilenen Lebîd b. Âsam'ın, Kur'an mahluktur görüşünü yeğeni Tâlût'a, Tâlût'un da Beyân b. Sem'ân'a aktardığı, ondan da Ca'd b. Dirhem'in aldığı söylenmektedir.¹⁰⁸ İbn Teymiyye de Ca'd b. Dirhem'in konuya ilişkin izahını Harranlı olması ile ilişkilendirerek konunun Yahudilerin, Harranlı Sabîîlerin ve felsefeci grupların düşünce ve inanışlarından kaynaklandığını Ca'd b. Dirhem'in de onların dinî ve fikrî yaklaşımlarını benimsediğini söylemektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla Ca'd b. Dirhem'in ilahi sıfatlara bakışı İslam düşüncesinden ziyade farklı dinî ve fikrî temeller ile ilişkilendirilmiştir.

¹⁰⁵ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, VI, 50.

¹⁰⁶ Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar arasındaki Münakaşalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1989, 59.

¹⁰⁷ Aslan, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", 381.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350; Doğan, İsa, "İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme" *OMÜİFD*, s. 6, Samsun 1992, 165.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *el-Fetvâ*, 84-85.

2.1.3. Kader Görüşü

Kader meselesi dört halife döneminden sonra Emevî devletinin yönetimini meşrulaştırmak amacıyla ortaya attığı cebr görüşü ile ilk kez ciddi anlamda tartışma boyutu kazanmıştır. Emevî yönetimi kader inancını yorumlama şekliyle halk üzerindeki siyasî otoritesini artırmayı ve faaliyetlerini meşrulaştırmayı amaçlamıştır.¹¹⁰ Emevî yöneticileri Allah'ın iradesinin insanların iradesi üzerinde mutlak etki sahibi olduğunu vurgulayarak kader tartışmasının cebrî yönünü gündeme getirmiş olmaktadır. Emevîler, iktidarını ve devlet yönetimini Allah'ın takdiri şeklinde izah ederek halkın kendi siyasî otoritelerine ilişkin itirazlarını engellemeyi hedeflemişlerdir. Aslında Emevî yöneticileri itikadî ve fikrî anlamda kader konusunu ele almamış, siyasî tercihlerini meşru bir zeminde inşa etmek için kaderci bir tutum benimsemişlerdir. Ancak bu tartışmalar karşı bir görüşün ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Nitekim Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702[?]) ve Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738 [?]) Emevî iktidarını eleştirerek kaderi reddetmişlerdir. Onların Emevî iktidarının kader görüşünü reddetmesi ve fikirlerinin halk arasında yayılması öldürülmeleriyle neticelenmiştir.¹¹¹ Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî, Emevî yönetimine bir başkaldırı olarak kaderi nefyetmiş ve insanın hür iradeye sahip olduğunu savunmuşlardır.¹¹² Halk arasında yayılan ilgili fikirler zamanla sadece siyasete başkaldırı olmaktan çıkmış alanını genişleterek itikadî bir tartışma niteliği kazanmıştır. Kader görüşünü itikadî düzlemde tartışan en önemli isimlerden biri de Ca'd b. Dirhem olmuştur. Ca'd b. Dirhem'in kader bahsi hakkındaki yaklaşımı incelendiğinde onun biri cebrî diğeri kaderi olmak üzere iki farklı görüşü savunduğundan bahsedilmektedir.¹¹³ Öncelikle Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî gibi o da Emevîlerin tüm uygulamalarını Allah'ın takdiri olarak izah etmelerine itiraz etmiştir. Emevî iktidarı, uyguladıkları zulüm ve infazları kader kavramı ile açıklamaya çalışmış, ezelî takdiri kabul etmeyen alimlere karşı baskı politikası uygulamıştır. Ca'd b. Dirhem'in Emevîler tarafından uygun bulunmayan

¹¹⁰ Türcan, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *SDÜİFD*, s. 15, Isparta 2005, 141.

¹¹¹ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 19.

¹¹² Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", *SDÜİFD*, c. 1, s. 42, Isparta 2019, 52.

¹¹³ Öz, "Ca'd b. Dirhem", 543.

düşüncelerinin başında insanın fiillerine kâdir olması yani kendi fiillerinin meydana gelmesinde irade ve kudret sahibi olması gelmektedir. Ca'd b. Dirhem, insanın fiillerini ortaya çıkarabilecek güce yani istitaate sahip olduğunu iddia etmiştir. Onun için bir fiilin gerçekleşmesi insanın irade ve kudretine bağlıdır. O, başka bir ifadeyle insanın iradî fiillerine Allah'ın müdahalesi olmadığını savunmaktadır.¹¹⁴ Daha sonra Ca'd b. Dirhem'in kadere ilişkin yaklaşımının değiştiği, onun ilk savunduğu görüşlerinden vazgeçtiği söylenmektedir. Ca'd b. Dirhem, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve insanın kendi fiillerini meydana getirebilecek güce sahip olmadığını iddia etmiştir.¹¹⁵ İnsanın eylemlerinin cebir altında gerçekleştiğini savunan Ca'd b. Dirhem aslında insanın kendi fiillerini yaratmakla ilgisinin olmadığını ifade etmiştir. Ca'd b. Dirhem kelimeler literatüründe bu görüşü ilk defa ortaya atan ve savunan kişi olarak anılmıştır. Onun cebir konusundaki sözü edilen tavrı ise Cehm b. Safvân tarafından benimsenmiş ve devam ettirilmiştir.¹¹⁶

2.2. Ca'd b. Dirhem'in Cehm b. Safvân ile İlişkisi

İtikadî sahada ilk defa görüş beyan eden isimler arasında yer alan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın ilk kelimacılar arasında zikredildiği görülmektedir. Onların görüşlerini birbirinden ayırtırmak neredeyse imkansız olduğu için kelim tarihinde Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın adı her zaman bir arada anılmıştır. Cehm b. Safvân itikadî yaklaşımlarının çoğunu Ca'd b. Dirhem'den almıştır. Cehm b. Safvân ile Ca'd b. Dirhem'in bir araya gelmesi Kûfe'de gerçekleşmiştir. Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü savunduğu için takibata uğrayan Ca'd b. Dirhem Şam'dan ayrılmış, Kûfe'ye gelmiş ve bir süre burada kalmıştır.¹¹⁷ Cehm b. Safvân bu süreçte Kûfe'de bulunan Ca'd b. Dirhem ile görüşerek onun Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerini benimsemiştir. Cehm b. Safvân, Ca'd b. Dirhem'den aldığı sıfatların nefyedilmesine yönelik ilgili görüşleri sistemleştirerek savunmuştur. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân Allah'ın sıfatları meselesi bağlamında tartışılan Kur'an'ın

¹¹⁴ el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. A. Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1970, 117-118; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 70.

¹¹⁵ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, I-X, nşr. Abdulfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, II, 437.

¹¹⁶ Fettâh, İrfan Abdülhamîd "Cebriyye", DİA, TDV Yay., İstanbul 1993, VII, 206.

¹¹⁷ İbn Manzûr, *Muhtasar*, VI, 50; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 350.

yaratılmışlığı ve Allah'ın görülmesi konusunda da aynı bakışa sahiptirler. Cehm b. Safvân ile Allah'ın sıfatlarının nefyedilmesi görüşü, İslam düşüncesinde hem tepki hem de kabul anlamında önemli bir karşılık bulunca nefy yaklaşımını benimseyenler Cehm b. Safvân'ın takipçisi kabul edilmiş ve Cehmiyye olarak anılmıştır. Bu anlamda Ca'd b. Dirhem'in Cehmiyye mezhebinin savunduğu görüşleri ilk defa dile getiren isim olması dikkate alındığında, onun mezhebin kurucusu olduğunu söylemek de mümkündür.

Hayatının önemli bir kısmını Harran'da geçirdiği bilinen Ca'd b. Dirhem'in burada Yeni Eflatuncu düşüncenin etkisinde kaldığı söylenebilir. Ca'd b. Dirhem'in savunduğu sıfatları nefy yaklaşımı Yeni Eflatuncu düşüncenin tanrı anlayışında mevcuttur. Daha önce detaylı bir şekilde bahsettiğimiz üzere Yeni Eflatuncu yaklaşımda tanrı hakkında olumsuz bir dil kullanılmış ve O'nun kavranılamayacağından ötürü nitelenemez olduğu benimsenmiştir. İslam düşüncesinde tenzih doktrini şeklinde yer bulan Yeni Eflatuncu tanrı yaklaşımında Ca'd b. Dirhem'in aracılığı söz konusu olmuştur. Ca'd b. Dirhem, bu yönüyle kelim ilminin sistematik kurucuları olarak görülen Mu'tezile mezhebini de etkilemiştir. Sözü edilen bu etki ise Cehm b. Safvân'ın Ca'd b. Dirhem'den aldığı ve geliştirdiği sıfat anlayışı üzerinden gerçekleşmiştir.

3. CEHM B. SAFVÂN ve MU'TEZİLE

3.1. Cehm b. Safvân'ın İlk Mu'tezilîler ile İlişkisi

Cehm b. Safvân'ın kelim ilminin sistematik kurucusu kabul edilen Mu'tezile kelamına etkisi olduğu söylenmektedir.¹¹⁸ Sözü edilen etkileşimin nasıl sağlandığını anlayabilmek için öncelikle mu'tezilî düşüncenin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'nın hayatını incelemek gerekmektedir. Mu'tezile'nin şeyhi olarak da bilinen Vâsıl b. Atâ, Mu'tezile kelim ekolünün kurucusu kabul edilmektedir.¹¹⁹ Ebû

¹¹⁸ Gölcük, "Cehm b. Safvân", VII, 233.

¹¹⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 107; en-Nesefî, Ebû Muîn, Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersîcî, Dâru'l-Feth, y.y. 2015, 205.

Huzeyfe¹²⁰ ve Ebu'l-Ca'd¹²¹ künyelerine sahip olan Vâsıl b. Atâ'nın mevâliden olduğu bilinmekte ancak hangi aileye mensup olduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Vâsıl b. Atâ'nın mensubiyetine ilişkin kesin bir bilgiye ulaşılamamasının sebebi o dönemde mevâlînin bağlı olduğu kabile ismi ile anılmasıdır.¹²² Vâsıl b. Atâ, Benî Dabbe, Benî Mahzûm veya Benî Hâşim aileleri ile ilişkilendirilmiştir. Bazı kaynaklarda Vâsıl b. Atâ'nın dokumacılık ile uğraştığı için gazzâl lakabını aldığı ifade edilse de onun sûku'l-gazzâl olarak bilinen dokumacılar çarşısında bulunan yardıma muhtaç kadınlara sadaka vermek için çarşıya sıklıkla gitmesi sebebiyle bu lakabı aldığını belirtenler olduğu gibi çarşıda bulunan arkadaşı Ebû Abdullah el-Gazzâl'ı ziyaret etmesi sebebiyle böyle isimlendirildiğini söyleyenler de olmuştur.¹²³

Vâsıl b. Atâ'nın ilmî kişiliği incelendiğinde hocalarından ilim tahsil etmekle birlikte onların görüşlerinin tamamını benimsemediği ve farklı düşündüğü durumlarda kendi anlayışını ortaya koyduğu görülmektedir. Nitekim Vâsıl b. Atâ'nın hayatının ilk dönemlerini Medine'de geçirdiği, bu dönemde onun Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim Abdullah'tan usûl dersleri aldığı ve hocası ile imamet konularında tartışmalar yaşadığı bilinmektedir.¹²⁴ Bu tartışmaların ardından Vâsıl b. Atâ, Hasan Basrî'nin ders halkasına katılmak için Basra'ya gitmek üzere Medine'den ayrılmıştır. Vâsıl b. Atâ, ders halkasına katıldığı Hasan Basrî'ye mürtekb-i kebîre yani büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkındaki görüşlerinde muhalefet etmiştir. Bu ihtilaf Vâsıl b. Atâ'nın Hasan Basrî'nin ders halkasından ayrılması ile sonuçlanmıştır. Hasan Basrî, Vâsıl b. Atâ'nın ilgili konu üzerinden farklı bir görüş beyan ederek kendilerinden uzaklaştığını ifade etmiştir.¹²⁵ Sonrasında Vâsıl b. Atâ'nın itikadî

¹²⁰ el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *el-İntisâr ve'r-Redd Âla İbn-i Ravendî el-Mülhîd*, thk. H. S. Nyberg, Beyrut 1993, 67; Şerîf el-Murtazâ, *Alemu'l-Hüdâ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, Emâli: Gureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kelâid*, I-III, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l Kutubi'l-'Arabiyye, y.y. 1954, II, 67.

¹²¹ Aruçi, Muhammed, "*Vâsıl b. Atâ*", DİA, TDV Yay., İstanbul 2012, XLII, 539.

¹²² Şevâşî, Süleymân, *Vâsıl b. Atâ ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, y.y. 1993, 26.

¹²³ Maraz, Hüseyin, *Vâsıl bin Atâ ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, Otto Yay., Ankara 2019, 77 vd.

¹²⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 40; el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuat Seyyid, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut 2017, 203.

¹²⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 40.

alandaki görüşlerini benimseyenler için ayrılanlar manasındaki Mu'tezile adı tercih edilmiştir.¹²⁶

Vâsıl b. Atâ, Hasan Basrî'nin ders halkasından ayrıldıktan sonra Basra'da kendi ders halkasını oluşturmuş ve mu'tezilî fikirlerin temelini bu ders halkasında atmıştır. Kaynaklarda onun birçok öğrencisinin olduğu ve öğrencilerini itikadî yaklaşımlarını yaymak için farklı bölgelere gönderdiği aktarılmaktadır. Vâsıl b. Atâ'nın en meşhur öğrencisi ve mu'tezilî düşüncenin teşekkülünde etkisi olan Amr b. Ubeyd¹²⁷, Zeydiyye mezhebinin kurucusu Zeyd b. Ali (ö. 122/740)¹²⁸, önceleri itizalî fikirlerinde Vâsıl b. Atâ'ya tabi olan ancak daha sonra ona muhalefet ederek onun çizgisinden ayrıldığı bilinen Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?])'ın hocası olduğu bilinen Ebû Amr Osman et-Tavîl, (ö. [?]) Cehm b. Safvân ile münazaraya gönderilen Hafs b. Sâlim, Kûfe'ye gönderilen Hasan b. Zekvân (ö. [?]) ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825)'in düşüncelerinin inşasında etkili olduğu aktarılan Bîşr b. Saîd (ö. [?]) ve Ebû Osmân el-Za'ferânî (ö. [?])'yi saymak mümkündür.¹²⁹ Adı geçen isimler Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olmakla birlikte mu'tezilî düşüncenin oluşumunda önemli bir yere sahiptirler.

Hicrî 80 yılında doğduğu bilenen Vâsıl b. Atâ kaynakların büyük çoğunluğunun ittifak ettiği üzere hicrî 131 yılında Basra'da vefat etmiştir.¹³⁰ Onun vefat tarihi ile ilgili sadece İbn Hallikân (ö. 681/1282)'da farklı bir nakil bulunmaktadır. Genel kabule aykırı olarak İbn Hallikân, Vâsıl b. Atâ'nın hicrî 181 yılında vefat ettiğini aktarmaktadır.¹³¹

Vâsıl b. Atâ, yukarıda da bahsedildiği gibi hocaları Ebû Hâşim ve Hasan Basrî'nin görüşlerinin tamamını almamış bazı konularda onlara muhalefet ederek

¹²⁶ Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm*, 412.

¹²⁷ İbnu'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald - Wizer, Beyrut 1987, 37 vd.

¹²⁸ el-Kâsimî, *Târihu'l-Cehmiyye vel-Mu'tezile*, 54; Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ, *Târihu'l-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire ts., 620.

¹²⁹ Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, I-IV, Brill, Leiden 2017, II, 361.

¹³⁰ İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2019, 528.

¹³¹ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâ'î'z-Zamân mimma Sebete bi'n-Naql evi's-Semâ' ev Esbetehü'l-Âyân*, I-VIII, thk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdr, Beyrut 1994, VI, 11.

Basra’da yeni bir ekolün öncülüğünü yapmıştır. Onun dikkat çeken fikirleri insanlar arasında rağbet görmüş ve ders halkasında pek çok alim yer almıştır. Vâsıl b. Atâ ilmî ve fikrî yeterlilik düzeyine sahip olduğunu düşündüğü öğrencileri yetiştirmiş, fikirlerini yaymak ve kendi itikadî yaklaşımlarını aktarmak için onları farklı bölgelere duât/davetçiler olarak göndermiştir. Bu bölgeler arasında eski Fars dinî öğretilerinin hakim olduğu Horasan ve Ermenistan başta gelmektedir.¹³²

Vâsıl b. Atâ ve Cehm b. Safvân’ın bazı itikadî konulardaki görüşlerinde benzerlik bulunması sebebiyle çoğu zaman modern araştırmacılar ikisi arasında irtibat kurmaya çalışmıştır. Onların itikadî yorumlarında mevcut olan izah benzerlikleri aynı dönemde yaşamaları da göz önünde bulundurulduğunda aralarında bir etkileşimin söz konusu olabileceği fikrini kuvvetlendirmektedir. Ancak bu etkileşimin nasıl gerçekleştiği konusunda kesin ve net bir iddiaya rastlamak mümkün değildir. Nitekim hem Cehm b. Safvân’ın bazı konularda Vâsıl b. Atâ’nın görüşlerinden yararlandığına hem de Vâsıl b. Atâ’nın Cehm b. Safvân’ın düşüncelerinden etkilendiğine dair fikirler ortaya konulmuştur. Sözü edilen irtibatın nasıl sağlandığı yani birebir fikir alışverişi şeklinde mi yoksa dolaylı olarak aracılar vasıtasıyla mı gerçekleştiği hususunda da netlik bulunmamaktadır. Kimi araştırmacılar Vâsıl b. Atâ ile Cehm b. Safvân arasında doğrudan bir irtibatın olduğunu ve onların birbirleriyle karşılaşp bizzat münazaralarda bulunduğunu söylemişlerdir.¹³³ Nitekim bazı alimler, Vâsıl b. Atâ’nın Allah’ın sıfatlarına ilişkin meselelerde Cehm b. Safvân’ın görüşlerini benimsediğini iddia etmişlerdir. Söz gelimi Ebu’l-Vefâ et-Teftâzânî (ö. 1994)’nin düşüncesi bu şekildedir.¹³⁴ Şehristânî ise doğrudan Vâsıl b. Atâ ile Cehm b. Safvân arasında bir irtibat kurmak yerine Cehm b. Safvân ile Mu‘tezile ekolünün Allah’ın sıfatlarına dair görüş birliği içerisinde olduklarını belirtmiştir.¹³⁵

¹³² Van Ess, “Mutezile: İslâmın Akılcı Yorumu-I”, çev. Veysel Kasar, *HÜİFD*, c. 13, s. 20, Şanlıurfa 2008, 293.

¹³³ Abdüssettar er-Râvî, *Sevretu’l-Akl-Medresetu Bağdad el-İ’tizâliyye*, Dâru’l-Hulûd li’t-Turâs, Kahire 2006, 51.

¹³⁴ Ebu’l-Vefâ el-Ganîmî et-Taftazânî, *İlmu’l-Kelam ve Ba’dü Müşkilâtihî*, Dâru’s-Sekafe, Kahire ts., 113-114.

¹³⁵ Huşeym, Ali Fehmi, *en-Nez’atu’l-Akliyye fî-Tefkîri’l-Mu‘tezile*, Dâru’l-Mektebeti’l-Fikr, Trablus 1967, 35.

Cehm b. Safvân ve Vâsıl b. Atâ'nın Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerinin benzer olması, aralarındaki irtibatın sıfatlar konusu üzerinden sağlandığı yönünde genel bir kanaate neden olmuştur. Hatta sıfatlarla birlikte ele alınan halku'l-Kur'an tartışmalarında da aynı çizgi üzerinde yer almaları bu görüşü destekler niteliktedir. Sıfatlar meselesinde irtibatın nasıl sağlandığına dair kaynaklarda somut bir hadise aktarılmamaktadır. Ancak Van Ess'e göre Cehm b. Safvân'ın Sümenîlerle Allah'ın varlığı hakkında yapmış olduğu münazaralar doğrudan ya da dolaylı olarak Cehm b. Safvân ile Vâsıl b. Atâ arasında bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim Van Ess bu iddia ile Cehm b. Safvân ve Vâsıl b. Atâ'nın karşılaşma ihtimallerinin yüksek olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre aralarındaki irtibat Cehm b. Safvân'ın Sümenîler ile tartışmalarında Vâsıl b. Atâ'ya danışma ihtiyacı duyması neticesinde gerçekleşmiştir. Van Ess, onların birebir olmasa bile yazılı bir şekilde irtibat kurmuş olabileceklerini ifade etmektedir.¹³⁶

Vâsıl b. Atâ ile Cehm b. Safvân arasında Hafs b. Sâlim üzerinden sağlanan irtibatın sonraki süreçte de devam ettiği bize mu'tezilî kaynaklar tarafından aktarılmıştır. Bahsedilen irtibatın yine nasıl gerçekleştiğine dair elimizde kesin ve net bir bilgi bulunmamaktadır. Daha önce Cehm b. Safvân ile Sümenîlerden bir grup arasında geçen Allah'ın varlığının nasıl ispat edileceğine ilişkin tartışmadan bahsedilmişti. Bu tartışma esnasında Sümenîler benimsedikleri bilgi teorileri çerçevesinde Cehm b. Safvân'a beş duyu dışında bilgi edinmenin mümkün olup olmadığını sorarlar. Cehm b. Safvân sorulan soruya 'hayır' yanıtını verince Sümenîler ondan Allah'ın varlığını nasıl bildiğini kendilerine anlatmasını isterler. Cehm b. Safvân'ın bu talep karşısında yanıtsız kaldığı ve kırk gün ibadet edemez hale geldiği nakledilmiştir. Cehm b. Safvân, Sümenîler ile münazaralarının ardından Vâsıl b. Atâ'ya konuyu aktarmış ve ondan kendisine beş duyu organı dışında mümkün olan başka bir bilgi edinme metodunun var olup olmadığına ilişkin bilgi vermesini istemiştir.¹³⁷ Kâdî Abdulcebbar meseleyi şu şekilde aktarmaktadır: "Cevap kendisine ulaştığında Cehm bu cevabı Sümeniyye'ye karşı kullandı. Onlar bu sözün ona ait olmadığını söyleyerek kime ait olduğunu sordular. O da Vâsıl denilen Basralı

¹³⁶ Van Ess, *Theology*, II, 307.

¹³⁷ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 140.

alimlerden bir adam bana yazdı dedi. Bunun üzerine ona gittiler, onunla konuştular ve Müslüman oldular.¹³⁸ Bu tartışmanın yaşanıp yaşanmadığıyla ilgili Selef alimlerinin öncülerinden olan Ahmed b. Hanbel'in aktarımları ile mu'tezilî kaynaklarda görüş ayrılığına rastlanmamaktadır.¹³⁹ Ancak mu'tezilî kaynaklarda bu tartışma aktarılırken Cehm b. Safvân'ın Vâsıl b. Atâ'ya mektup yazarak danıştığı ifade edilmiştir.¹⁴⁰

Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân ile Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın aynı dönemde yaşamaları ve Allah'ın zâtı ve sıfatları meselesinde teşbihten kaçınmak amacıyla tenzih doktrinini geliştirmeleri, cehmî düşünce ile mu'tezilî düşüncenin birbiri ile doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlandırılmasına neden olmuştur. Mu'tezile'nin kurucu ismi ile irtibatlandırılan Cehm b. Safvân sonraki dönemde de Mu'tezile ekolü ile ilişkilendirilmiş ve mu'tezilî düşüncenin başlangıcı olarak değerlendirilmiştir.¹⁴¹ Kelam literatüründe, Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar konusunda savunduğu nefy yaklaşımını benimseyenler Cehmiyye olarak anılmıştır.¹⁴² Bu nedenle ilahî sıfatlar meselesinde Cehm b. Safvân ile aynı düşünceyi savunan Mu'tezile ekolü kelam tarihinde Cehmiyye olarak da adlandırılmış ve görüşlerinin kaynağı olarak Cehm b. Safvân gösterilmiştir. Ancak mu'tezilî kelamcılar kendi görüşlerinin kaynağı olarak Cehm b. Safvân'ın gösterilmesini reddetmiş ve aksine Cehm b. Safvân'ın fikirlerinde mu'tezilî düşüncenin etkin olduğunu savunmuşlardır.¹⁴³

3.2. Sonraki Mu'tezilîlerin Cehm b. Safvân'a Bakışı

Cehm b. Safvân ile ilk dönem mu'tezilî kelamcılar arasında irtibat kurularak Mu'tezile'nin cehmî görüşü benimsediğine yönelik ileri sürülen iddialara, sonraki dönem mu'tezilî kelamcıların eserlerinde yanıt verdiği görülmektedir. Nitekim

¹³⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 211.

¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 64-68.

¹⁴⁰ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 211.

¹⁴¹ Yurdağür, Metin, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsna*, Marifet Yay., İstanbul 1984, 222.

¹⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, VI, 51; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-Mursele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, (İhtisar eden Muhammed b. el-Mûsîlî), thk. Hasan b. Abdurrahmân el-'Alevî, y.y. ts., 423-427; ayrıca bkz. Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 4, s. 2, Malatya 2006, 68.

¹⁴³ el-Hayyât, *el-İntisâr*, 126.

mu‘tezilî mezhepler tarihçileri arasında anılan el-Hayyât, günümüze kadar ulaşan tek eserinde hem mezhebinin faziletlerini savunmayı hem de ekolüne karşı yöneltilen eleştirilere cevap vermeyi amaçlamıştır.¹⁴⁴ el-Hayyât eserinde Mu‘tezile mezhebinin Cehm b. Safvân’ın itikadî alandaki görüşleri ile ilişkilendirilmesine itiraz etmektedir. Ona göre Cehm b. Safvân muvahhit bir kimsedir, ancak Mu‘tezile’den değildir. el-Hayyât Cehm b. Safvân’ın Mu‘tezile’den sayılamayacağına ilişkin düşüncesini bir kimsenin mu‘tezilî sayılabilmesi için beş esası benimsemesi gerektiğini ifade ederek açıklamaktadır. Ona göre mu‘tezilî alimler birçok konuda Cehm b. Safvân’a muhalefet etmektedir. Ayrıca el-Hayyât, Cehm b. Safvân’ın Mu‘tezile’den sayılamayacağını söylerken beş esası benimsediği gerekçesiyle Gaylân ed-Dımaşkî’nin mu‘tezilî olduğunu da ifade etmektedir.¹⁴⁵

Vâsıl b. Atâ, öğrencilerinden Hafs b. Sâlim’i Cehm b. Safvân ile iman konusunda münazarada bulunması için Horasan’a göndermiştir.¹⁴⁶ Bilindiği üzere Vâsıl b. Atâ, döneminde tartışılan büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında kendine mahsus, daha önce iddia edilmemiş bir izah geliştirerek büyük günah işleyen kimsenin ne mü’min ne de kafir olduğunu bu kimsenin ‘el-mezile beyne’l-menziletaynde olduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁷ O, kendi görüşünde olmayan özellikle de ırcayı savunan kimseler ile münazara etmeyi gerekli görmüştür. Bu sebeple Vâsıl b. Atâ, Hafs b. Sâlim’i iman bahislerinden ırca hakkında münazarada bulunması için Cehm b. Safvân’a göndermiştir. O, Hafs b. Sâlim’den Cehm b. Safvân’a iman hakkında iki soru sormasını istemiştir. İlki imanın ne olduğu ve imanın haslet mi yoksa ilintili bir özellik mi olduğu sorusudur. İlgili rivayet Kâdî Abdulcebbâr’ın *Fadlu’l-İ’tizâl* adlı eserinde şöyle aktarılmıştır: “İlk soru, iman nedir? Tek bir haslet mi, yoksa ilintili bir şey mi? Şayet tek bir haslettir o da marifettir derse, bir kimsenin bu hasleti yerine getirmesiyle tamamıyla iman etmiş olup olmayacağını sor. Evet derse, yerine getirmediği takdirde tamamıyla kafir olup olmadığını sor. O, buna da evet derse, ona Yahudi’nin Hristiyan, Hristiyan’ın Mecusî olması gerekir şeklinde cevap ver.”¹⁴⁸ Vâsıl

¹⁴⁴ Gölcük, “*Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1998, XVII, 104.

¹⁴⁵ el-Hayyât, *el-İntisâr*, 126-127.

¹⁴⁶ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu’l-İ’tizâl*, 211.

¹⁴⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 42.

¹⁴⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu’l-İ’tizâl*, 211.

b. Atâ, Cehm b. Safvân'ın imanını marifet şeklinde izahına itiraz etmeyi amaçladığı için Hafs b. Sâlim'den Cehm b. Safvân'a ikinci bir soru sormasını ister. "Horasan'da semayı görüp onun bir yaratıcısının olduğunu bilen birisi mümin midir, diye sor. O da evet diyecektir. O zaman ona şöyle söyle: Bu kişi Basra'ya gidip semayı gördüğünde bir yaratıcısının olup olmadığı konusunda şüpheye düşse onun bu şüphesi küfür müdür? O buna evet dediğinde onun 'imanın tek bir haslet olduğu' görüşü çürümüş olur."¹⁴⁹ Hafs b. Sâlim ile Cehm b. Safvân arasında yaşanan bahsedilen tartışma Cehm b. Safvân'ın iman tanımına yönelik gelişmiştir. Ayrıca anlaşılmaktadır ki mu'tezilî düşünce ile Cehm b. Safvân arasındaki irtibat ilahî sıfatlar konusu ile sınırlı kalmamıştır. Hem iman mahiyeti hem de ilahî sıfatlar konusu sözü edilen etkileşimin konusunu oluşturmuştur.

Cehm b. Safvân'ın düşüncelerinin Mu'tezile kalamında etkili olduğuna ve mu'tezilî düşünceyi belirlediğine yönelik iddiaları Kâdî Abdulcebbâr'ın da reddettiği görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdulcebbâr Cehm b. Safvân'ın mu'tezilî bakıştan etkilendiğini söylemektedir. Kâdî Abdulcebbâr'ın aktarımına göre, Cehm b. Safvân Sümenîler ile Allah'ın nasıl bilineceğine ilişkin tartışmaya girmiş ve duyular dışında Allah'ın nasıl bilineceği sorusuna yanıt verememiştir. Cehm b. Safvân bu durumu Vâsıl b. Atâ'ya aktarmış ve ondan yardım talebinde bulunmuştur. Kâdî Abdulcebbâr Cehm b. Safvân'ın Sümenîler ile tartışmasını, aynı konuyu aktaran Ahmed b. Hanbel'den farklı bir şekilde sunmaktadır. Ona göre Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ'nın yanına gitmiş ve onun Allah'ın duyular dışında nasıl bilineceğine dair görüşlerine başvurmuştur. Kâdî Abdulcebbâr'ın ilgili ifadelerinden hareketle en-Neşşâr, Hafs b. Sâlim ile başlayan Cehm b. Safvân ve Mu'tezile arasındaki irtibatın Vâsıl b. Atâ ile birebir görüşme şeklinde devam ettiğini ve bu görüşmelerin yakın sayılabilecek bir düzeyde olduğunu söylemiştir.¹⁵⁰

¹⁴⁹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-Î'tizâl*, 211.

¹⁵⁰ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 140.

2. BÖLÜM

ALLAH'IN ZÂTİ ve SIFATLARI

1. ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

Hz. Peygamber döneminde ve sahabe devrinde tartışılmayan ilahî sıfatlara ilişkin ayrışma hicrî II. asırda ortaya çıkmıştır. İlahî sıfatlar meselesinin ortaya çıkışı hakkında birçok sebep öne sürülmüş, ilgili ayrışma için hem Yahudilik, Hristiyanlık ve Yunan felsefesi gibi dış unsurlar hem de daha önce dile getirildiği üzere nasta geçen ve farklı anlaşılmaya müsait ifadeler kaynak gösterilmiştir.¹ Bu bağlamda ilahî sıfatlar meselesinin İslam keliminin en temel tartışmalarından biri olduğu söylenebilir.

Kur'an'da Allah kendisini isim, sıfat ve fiillerle tanıtmıştır. Söz gelimi Allah kendisini rahmet ve gazap sahibi olarak nitelemiş, istivâ, yed, vech, ayn, ilim, hayat, sem', basar ve şey gibi sıfatlarla vasfetmiştir. Allah'ın nitelendiği ilgili ayetler sahabe tarafından olduğu gibi kabul edilmiştir. Bu bağlamda Eş'arî, *el-İbâne* adlı eserinde fırkalar ortaya çıkmadan önce Allah'ın ilminin olduğunu ve mahlukattan önce var olduğunu herkesin kabul ettiğini ve bu konuda ihtilafın bulunmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Eş'arî zât-sıfat tartışmasının Cehmiyye ve Mu'tezile'nin yaklaşımları ile ortaya çıktığını belirtmiştir.² Öyle ki Mu'tezile bu konuda Cehmiyye ile ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte Mu'tezile ve Cehm b. Safvân arasında Allah'ın sıfatlarını nefyetmeye yönelik fark bulunduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Cehm b. Safvân, nefiycilerin en ileri gidenlerinden olup, Allah'ın hem isim hem de sıfatlarını nefyetmiştir. Mu'tezile ise Allah'ın isimlerini değil sadece sıfatlarını nefyetmiş ve ayrıca sübûtî sıfatları toptan reddetmemiştir.³ Dolayısıyla söz konusu meselenin kelim ilminde tartışılmasının kaynağı Cehmiyye ve Mu'tezile'de aranmıştır. Onların konuyu Kur'an ve Sünnet

¹ Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 215.

² el-Eş'arî, *el-İbâne*, 42.

³ Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yay., Ankara 2012, 221.

dışında büyük oranda aklî çerçevede⁴ ele almaları, ilgili fırkaların görüşlerini ayrıca araştırmaya değer kılmıştır.

Sahabe döneminden sonra ayetlerde geçen Allah’a ait nitelemeler ilk dönem alimleri tarafından farklı yorumlanmıştır. Kimi alimler Allah’ın zâtı ve sıfatlarını ispat noktasında aşırı teşbihî bir tutum sergilerken bazıları karşıt bir tutum sergileyerek tenzihî bir yaklaşım geliştirmiştir. Sözü edilen teşbihî ve tenzihî tutumlar erken dönem ilahî sıfatlar tartışmalarının temelini teşkil etmektedir. Kelam ilminde tenzihî yaklaşım denildiğinde öncelikle Cehmîye’nin kurucusu Cehm b. Safvân akla gelmektedir.

1.1. Cehm b. Safvân’a Göre Zât-Sıfat İlişkisi

1.1.1. Teşbihin Reddi

Allah’ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin görüş beyan eden ve sıfatların nefyini savunan ilk kişinin Ca’d b. Dirhem olduğu bilinmektedir.⁵ Nitekim Cehm b. Safvân Kûfe’de Ca’d b. Dirhem ile karşılaşmış, ondan ders almış ve onun sıfatlar konusundaki yaklaşımını benimseyerek geliştirmiştir.⁶ Kaynaklarda Cehm b. Safvân’ın bu fikirleri Horasan’da yaydığından bahsedilmektedir.⁷ Bu sebeple tenzihî yaklaşım Cehm b. Safvân’a isnad edilmiştir. Bu bağlamda Cehm b. Safvân’ı takip edenlere verilen Cehmîye ismi daha sonraki süreçte Allah’ın sıfatlarını nefyeden kimseleri nitelemek için kullanılmıştır.⁸

Cehm b. Safvân, “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur”⁹ ayetini kanıt göstererek Allah’ın yaratılmışlara ait hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini savunmaktadır.¹⁰ Zira

⁴ Akdemir, Fuat, “İslâm Düşüncesinde Allah’ın Sıfatlarını Anlama Sorunu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, c. 9, s. 2, Düzce 2020, 1569.

⁵ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimaşk*, VI, 50; İbn Teymiyye, *Der’u Teâruzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, I-XI, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1991, I, 312-313; *el-Fetvâ*, 243; *Minhâcu’s-Sunneti’n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi’s-Şiati’l-Kaderiyye*, I-IX, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1986, I, 309; II, 192, 251; *Mecmû’u Fetâvâ*, VI, 33 vd.; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü’s-Savâ’ıki’l-Mursele*, 423.

⁶ Ali, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri’l-İslâmî*, 64-65; ed-Dârimî, *Kitabu’r-Red ale Bişr el-Merisi’l-Anber*, thk. Muhammed Hamid el-Faki, Beyrut ts., 108; İbn Teymiyye, *el-Fetvâ*, 83.

⁷ Cârullah, *el-Mu’tezile*, 62; ed-Dârimî, *er-Red’ale’l-Cehmîyye*, 31.

⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü’s-Savâ’ıki’l-Mursele*, 423-427.

⁹ Şûrâ 42/11.

¹⁰ el-İsferâyînî, Ebu’l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîr fî’d-Dîn ve Temyîzi’l-Fırkati’n-Nâciye ‘ani’l-Firaki’l-Hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1983, 108.

yaratıcının yaratılmışlara ait özellikler ile nitelendirilmesi teşbihi gerektirecektir. Söz konusu teşbihî durum Allah için caiz değildir.¹¹ Kaynaklar Cehm b. Safvân'ın şöyle dediğini aktarmaktadır: Allah'a şey, mevcut, hay, âlim ve mürîd gibi O'ndan başkası için de kullanılabilecek sıfatlar isnad edilemez. Nitekim bu sıfatlar mecazdır.¹² Ancak O'nun için kâdir, mücid, fâil, hâlık, muhyî ve mumît vasıflarının kullanılması mümkündür. Çünkü bu sıfatlar sadece O'na mahsustur.¹³ Görülmektedir ki Cehm b. Safvân Allah'a hiçbir sıfat isnad edilemez dememektedir. O, Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesinden uzak durmak için onun mahlukata has sıfatlarla vasıflandırılmayacağını savunmaktadır. Dolayısıyla Cehm b. Safvân'ın iddialarının temel eksenini Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesinden ciddi anlamda kaçınma tavrı oluşturmaktadır.

Öyle ki Ahmed b. Hanbel Cehm b. Safvân'ın görüşlerinin tamamını “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*” ve Allah'ın tek ve benzersiz olduğuna vurgu yapan “*O göklerde ve yerde tek Allah'tır*”¹⁴ ayetleri üzerine inşa ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in ifadesine göre Cehm b. Safvân, Allah'ı tanımlayanları ve Hz. Peygamber'den sıfatlarla ilgili hadis nakledenleri müşebbihe ve kafir olarak nitelendirmektedir. Ahmed b. Hanbel, Cehm b. Safvân'ın bu yaklaşımı ile Hz. Peygamber'in hadislerini yalanladığını iddia etmektedir.¹⁵

Cehm b. Safvân yaratılanın yaratıcıya, yaratıcının yaratılana hiçbir yönden benzeyemeyeceği ve her yönden farklı olacağı yaklaşımını benimsemiştir. Bu bağlamda yaratılmışlar için kullanılabilecek ‘şey’ lafzının dahi Allah'a isnad edilemeyeceğini savunmuştur.¹⁶ Cehm b. Safvân'a göre Allah şey lafzının zihinde canlandıracağı tüm şekillerden münezzehtir. Çünkü Cehm b. Safvân'a göre Allah için ‘şey’ lafzını tercih etmek O'nu yaratılmışlara benzetmek anlamına gelecektir.¹⁷ Cehm b. Safvân Allah'ın herhangi bir yönden nitelenmesine mahal vermemek adına şey lafzının O'nun zâtı için tercih edilemeyeceğini savunmuştur. Malatî *et-Tenbîh* adlı

¹¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73.

¹² el-Kâdî, *Makâlâtü'l-Cehm*, I, 389.

¹³ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 212; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73; el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 108.

¹⁴ En'âm 6/3.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 66.

¹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74.

¹⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 338.

eserinde Cehm b. Safvân'ın "Allah ne bir şeydir, ne bir şeydendir, ne de bir şeyin içindedir" dediğini aktarmaktadır. Cehm b. Safvân'ın bu söylemini değerlendiren Malatî'ye göre Allah'a şey demek O'nun cisim olduğunu iddia etmekle aynı şeydir.¹⁸ Aslında onun birçok kelamcının kabul ettiği Allah'a cisim anlamında şey denmesinin mümkün olmadığı fakat mevcut anlamında şey denilebileceği¹⁹ görüşüne de karşı çıktığı görülmektedir.

Cehm b. Safvân'ın Allah'a 'şey' dahi denilemez fikrine sahip olmasında Müşebbihe ve Mücessime'nin ciddi bir faktör olduğunu söyleyebiliriz. Teşbih ve tecsim yöntemini takip eden Müşebbihe ve Mücessime Allah'ın kendisini nitelediği nassı zahiri anlamı ile kabul etmiştir.²⁰ Müşebbihe Allah'ın sıfatlarına ilişkin nasta geçen ifadeleri yaratılmışların vasıfları gibi algılarken Mücessime, ilgili nasta hareketle Allah'a cisim ve mekan isnadında bulunmuştur. Kelam literatüründe zaman zaman müstakil bir fırka olarak değerlendirilen²¹ Müşebbihe ve Mücessime'nin 'şey' lafzına ilişkin yaklaşımları ortaktır. Onlara göre şey, mevcut ve cisim demektir. Allah kendisini Kur'an'da şey²² olarak nitelemiştir. O halde Allah şeydir ve dolayısıyla cisimdir.²³ Konuyla ilgili olarak kaynaklarda teşbihî tutumun "Allah cisimdir, insan suretindendir; eti, kanı, saçı, kemiği olup el, ayak, baş ve göz gibi organları vardır. Fakat O hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez" iddiasında bulunduğu aktarılmaktadır.²⁴ İbn Hazm ise bu ifadelerin doğrudan Mukâtil b. Süleyman'a ait olduğunu söylemektedir.²⁵ Teşbihî tutumu benimseyenler Allah kendisini şey lafzı ile nitelediği için O'nun mevcut ve cisim olduğunu savunurken tenzihî tutum, aynı niteleme üzerinden Allah'a şey dahi denilemeyeceğini iddia etmiştir.

¹⁸ el-Malatî, *et-Tenbih*, 89.

¹⁹ Can, *Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*, 124.

²⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 48.

²¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 208-209.

²² Üzümlü, İlyas, "Mücessime", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2020, XXXI, 448.

²³ Şûrâ 42/11.

²⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 518-521. İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 277, 278.

²⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 208-209.

²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74.

1.1.2. Tenzihî Tutum

Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar meselesinde benimsediği tenzihî tutumun kaynağı Ca'd b. Dirhem'dir. Ca'd b. Dirhem'in Harranlı olduğundan ve Harran'da bir süre bulunduğundan daha önce bahsedilmişti. Harran'da mevcut Yeni Eflatuncu tanrı yaklaşımının etkisi ile Ca'd b. Dirhem, ilahî sıfatlar konusunda tenzihî bir tavır içerisinde olmuştur. Onun tenzihî yaklaşımı ise Cehm b. Safvân tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Cehm b. Safvân doğrudan Yeni Eflatuncu düşünce biçimi ile karşılaşmamasına rağmen hocası aracılığıyla Yeni Eflatuncu düşünce çizgisi ile tanışmıştır. Böylece Cehm b. Safvân, tanrının mutlak anlamda aşkın, kavranılamaz, anlatılamaz olduğunu ve O'nun ne olduğundan ziyade ne olmadığından bahsedilebileceği düşüncesinde olan Yeni Eflatuncu tanrı yaklaşımına benzer bir tutumu, İslam düşüncesinde hocası Ca'd b. Dirhem'in ardından tevhid ve tenzih ilkesi çerçevesinde benimsemiştir.

Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar konusunda merkeze aldığı teşbih söylemlerini reddetme tutumu sonuçta onu tenzihî bir yaklaşıma götürmüştür. Şey olmanın mevcut olmayı, mevcut olan bir şeyin de cisim olmayı gerektireceği fikrinden hareketle Allah'ın şey lafzı ile nitelenemeyeceğini savunan Cehm b. Safvân, Allah hakkında konuşmanın yaratılmış tüm varlıklar hakkında konuşmaktan farklı olması gerektiğini düşünmüş ve iddialarını bu fikir üzerine inşa etmiştir. Cehm b. Safvân'ın esas kaygısını Allah'ın mahlukattan her bakımdan başka olma fikri oluşturmaktadır. O bu yaklaşımıyla yaratılmış olan her şeyin kavranılabileceğini dolayısıyla da yaratıcının kavranılamayacağını, algılanamayacağını söylemiş olmaktadır. Yeni Eflatuncu tanrı tasavvuru ile örtüşen bu tavır Cehm b. Safvân'ı İslam düşüncesinde tenzihî tutumun öncülerinden biri haline getirmiştir.

Cehm b. Safvân'ın tenzihî bir tanrı düşüncesine sahip olduğunu gösteren önemli nakillerden biri, onun Sümenîlerden bir grup ile yapmış olduğu tartışmadır. Sümenîlerin Cehm b. Safvân'a Allah'ın varlığını ispat etmesi için beş duyu üzerinden sorduğu sorular ve bu sorulara onun verdiği cevaplar, onun tenzihî tanrı tasavvurunu ortaya koymaktadır. Yukarıda Cehm b. Safvân ile Sümenîler arasında yaşanan tartışmaya detaylı bir şekilde değinilmişti. Cehm b. Safvân Allah'ın nasıl bilineceği ve kavranacağına dair Sümenîlere, Allah görülemez, işitilemez, kokusu alınamaz ve

hiçbir mekanda bulunamaz diyerek Allah'ın duyularla algılanamayacağını ifade etmiştir.²⁶ İlgili tartışmada Cehm b. Safvân'ın, Allah'ın varlığını ispat ettikten sonra O'nun, algılanıp algılanamayacağına veya nitelenip nitelenemeyeceğine ilişkin tartışmada Yeni Eflatunculuk'un tanrı izahı ile aynı bakışa sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Cehm b. Safvân'ın ısrarlı bir şekilde savunduğu sıfatları nefy yaklaşımı onun kader konusundaki yaklaşımını da belirlemiştir. Cehm b. Safvân insanın fiillerini konu edindiği cebr hususunda hocası Ca'd b. Dirhem'den ayrılmaktadır. Onun cebr tutumu sıfatlar görüşünün devamı mahiyetinde ve aşırı kabul edilebilecek niteliktedir.²⁷ Sözlükte güç, zor ve baskı anlamına gelen cebr,²⁸ insana fiillerin ancak mecaz yoluyla nispet edilebileceğini savunan görüştür. Bu görüşe göre insan fiillerine güç yetiremez.²⁹ Cehm b. Safvân'a göre insanda fiilleri için istitaat söz konusu değildir. Çünkü yaratıcıdan başka kimseye amel ve fiil isnad edilemez.³⁰ Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar ve cebr konularındaki fikirleri ve izahları, dönemindeki alimlerden ayrışmasına neden olmuş, sonrasında kendisine tabi olanlar Cehmiyye olarak isimlendirildiği gibi Cebriyye olarak da anılmıştır.³¹ Yine ilgili mesele Cehm b. Safvân'ın Mu'tezile'den ayrı değerlendirilmesine sebep olmuştur. Çünkü ileride detaylı biçimde ele alınacağı üzere mu'tezilî bakış mahlukatın yaratıcıdan bağımsız bir güce sahip olduğu iddiasındadır.

1.2. Mu'tezile'ye Göre Zât-Sıfat İlişkisi

1.2.1. Tenzih

Kelam tarihinde tanrı tasavvuru ile ilişkili olan tenzih, Ca'd b. Dirhem ve takipçisi Cehm b. Safvân ile gündeme gelmiş ve bu iki isimden sonra kendisine Mu'tezile ekolü içerisinde yer bulmuş bir doktrindir. Cehm b. Safvân'dan bu görüşü

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale 'z-Zenâdika*, 65-66.

²⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 211-212; el-İsferâyîni, *et-Tabsîr*, 107.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, I, 536.

²⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 211.

³⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, I, 73-74.

³¹ el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, 324; Abdülhamid, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 283-285.

alıp benimseyen Mu'tezile mezhebi³² için tenzih önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla Cehmîye ve Mu'tezile, tenzih doktrini söz konusu olduğunda öne çıkan ve birbirleriyle ilişkilendirilen ekollerdir.

Mu'tezilî tenzih algısının oluşmasında birden çok etmenin varlığından söz edilebilir. Nasıl ki Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar meselesinde soyutlamacı bir tavır benimsemesinde teşbihî ve tecsîmî söylemler etkili olmuşsa aynı şekilde mu'tezilî sıfat yaklaşımının oluşmasında da teşbihî ve tecsîmî söylemler etkili olmuştur. Cehm b. Safvân'ın hayatta olduğu dönemde teşekkül etmeye başlayan Mu'tezile ekolü kendi döneminde ortaya çıkan antropomorfist iddialara karşı tenzih merkezli izahlar geliştirmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile Allah'ın sıfatlarının nefyedilmesi ile O'nun benzerlik ve cismaniyet ifade edecek sıfatlarının zâtından soyutlanması gerektiğini savunmuştur.³³ Mu'tezilî bakışın Allah'ın sıfatlarını nefyetmesinin bir nedeni teşbih ve tecsîm iddialarından kaçınmaktır. Cehm b. Safvân gibi Mu'tezile de Allah'a sıfat isnadında bulunmanın O'nu yaratılmışlara benzetmek anlamına geleceğini düşünmüştür. Kudretle kâdir olmak cismaniyete mahsustur. O halde Allah'ın zâtından başka bir kudretle kâdir olması O'nun cismaniyetine işaret edecektir ki bu da mümkün değildir.³⁴ Mu'tezilî kelimciler O'nun cismaniyetine işaret edecek şekilde zâtından ayrı bir kudretle kâdir olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır.³⁵

Mu'tezile mezhebinde yaratıcının her türlü nitelemeden soyutlanmasını ifade eden tenzih anlayışının ortaya çıkmasında ve gelişmesinde Yunan düşüncesinin etkisi olduğu söylenmiştir. Yunan düşüncesinin Mu'tezile'yi etkilediği fikri Eş'arî tarafından da savunulmuştur. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Allah'ın zâtı ile ilim, kudret ve hayat sıfatlarını aynı kabul ederek Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında fark olmadığını söylemiştir. Eş'arî Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın bu görüşleri Aritoteles'ten aldığını savunmaktadır. Ona göre tanrının bütünüyle ilim, kudret, hayat, sem' ve basar olduğunu ifade eden Aristoteles, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın sıfat telakkisinin kaynağını oluşturmaktadır.³⁶ Görülmektedir ki Cehm b. Safvân ile aynı kaygıları taşıyarak tenzih

³² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 62.

³³ ez-Zînî, Muhammed Abdurrahim, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, Dâru'l-Yakîn, Mısır 2010, 99.

³⁴ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 221.

³⁵ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 63.

³⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 485.

fikrini benimseyen Mu‘tezile ekolü, tenzih fikrini yine Cehm b. Safvân’da olduğu gibi felsefî bir temel üzerine inşa etmiştir.

1.2.2. Tevhid

Kelam tarihinde Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile kelamı arasındaki irtibat ve bu irtibatın boyutunun ne ölçüde olduğuna dair temellendirmeler öncelikle Allah’ın zâtı ve sıfatları meselesi üzerinden gerçekleşmiştir. Mu‘tezilî kelam, Allah’ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin yaklaşımını inşa ederken ilgili konuda ilk kez konuşan Ca’d b. Dirhem’den ve onun iddialarını devam ettirip geliştiren Cehm b. Safvân’dan etkilenmiştir.³⁷ Söz konusu etkinin Mu‘tezile’nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ aracılığıyla gerçekleştiği söylenebilir. Onun sıfatlar hakkındaki izahı kendisinden sonra gelen mu‘tezilî kelamcılar tarafından geliştirilmiş ve mezhebin temel esaslarının ilki olan tevhid prensibinin konusunu teşkil etmiştir.

Mu‘tezile Allah’ın kemal sıfatlarla vasıflandığını ve O’nun sıfatlarının varlığını kabul etmektedir. Mu‘tezilî kelamcıların, sıfatların Allah’ın zâtı ile ilgilerinin nasıl olduğu hususundaki yaklaşımı ise Cehm b. Safvân ile benzerlik göstermektedir. Mu‘tezile’ye göre Allah’ın sıfatları vardır ancak Allah’ın zâtından ayrı kadîm sıfatları yoktur. Eğer bu sıfatların varlığını kabul edersek Allah’ın zâtı gibi kadîm olmaları gerekecektir ki bu durumda birçok kadîmin (taaddüd-i kudemâ) varlığı söz konusu olacaktır. Bu ise muhal olup tevhide aykırıdır.³⁸ Mu‘tezile ekolü içerisinde ilk defa zât-sıfat ayırmadan bahseden Vâsıl b. Atâ’dır. Şehristânî, Vâsıl b. Atâ’nın görüşünü şöyle aktarmaktadır: Vâsıl b. Atâ Allah’ın ilim, kudret, irade ve hayat sahibi olmasını nefyetmiştir. Çünkü bu sıfatları kabul etmek ezelî varlıkların varlığını kabul etmek anlamına gelecektir. Bu durum beraberinde kadîm varlıkların çokluğunu ortaya çıkaracaktır. Ayıca yine Şehristânî, Vâsıl b. Atâ’nın görüşünü “kim kadîm bir sıfat ihdas ederse iki ilah ortaya çıkarmış olur” şeklinde özetlediğini aktarmaktadır.³⁹ Böylece Vâsıl b. Atâ sıfatları kabul etmenin Allah’ın kıdemine aykırı olacağını

³⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 73.

³⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl*, I-XX, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, y.y., ts., V, 87-88; eş-Şehristânî, *Nihâyetu’l-İkdâm fî-İlmi’l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934, 199.

³⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 40.

vurgulamıştır. Şehristânî, Vâsıl b. Atâ'nın sıfatlar meselesindeki izahını açık ve net bulduğunu fakat olgunlaşmamış olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Vâsıl b. Atâ'nın taraftarları konuyu daha felsefî ve daha geniş bir bakış ile ele alıp geliştirmiştir. Bunda ise mu'tezilî alimlerin Antik Yunan felsefesi ile ilgilenmelerinin etkisi olduğunu söylemiştir.⁴⁰

Vâsıl b. Atâ'nın Allah'tan başka bir varlığın kadîm olmasının imkansız olduğuna dair yaklaşımı ile mu'tezilî sıfat telakkisinin temellerini attığı söylenebilir. Vâsıl b. Atâ'dan sonra Ebu'l-Huzeyl el-Allâf da sıfatları nefyetmiş ve tartışmayı daha geniş bir şekilde ele almıştır. Ona göre Allah ilim, kudret ve hayat sahibidir. İlim, kudret ve hayat sıfatları ise O'nun zâtının aynıdır. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre Allah'ın diğer sıfatları da ilim, kudret ve hayat sıfatları gibi zâtının aynı olup aralarında bir fark bulunmamaktadır. O Allah'ın tüm sıfatlarını zâtının aynı kabul etmiştir.⁴¹ Buraya kadar Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın, Allah'ın sıfatlarını kabul ettiğini ve henüz nefyetmediğini görmekteyiz. Ancak Ebu'l-Huzeyl el-Allâf daha sonra konuyu izaha şöyle devam etmektedir: "Allah alimdir dediğim zaman O'na ilim nispet etmiş olurum ki bu ilim Allah'ın zâtıdır. Böylece Allah'tan cehli nefyetmiş olurum; O kâdirdir dediğim zaman O'na Allah'ın zâtından ibaret olan kudreti isnad etmiş olurum ki bununla da O'ndan aczi nefyetmiş olurum."⁴² Ebu'l-Huzeyl el-Allâf bu izahı ile Allah'tan sıfatları nefyetmiş olmaktadır.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın ardından Nazzâm (ö. 231/845) da benzer bir yaklaşımla konuyu açıklar. O, sıfatları Allah'ın zâtından ayrı kabul etmemek yani sıfatları zâtından soyutlamak için "Benim Allah alimdir demem, O'nun zâtının ispatı ve O'ndan cehli nefyetmek anlamındadır. Aynı şekilde kâdirdir demem aczi nefyetmek, hay'dır demem de ölümü nefyetmek manasındadır"⁴³ şeklinde bir izah geliştirmiştir.

Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ, Mu'tezile ekolünü sistemleştiren Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve yine Mu'tezile'nin önde gelen kelamcılarından Nazzâm'ın sıfatlar

⁴⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 40.

⁴¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 165, 188.

⁴² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 165.

⁴³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 166-167.

konusundaki görüşleri bu şekildedir. Sözü edilen konunun temellerini atan Vâsıl b. Atâ, Allah'tan başka kadîm bir varlığın mümkün olmadığını savunarak sıfatlar meselesine bakışının özünü ifade etmektedir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Nazzâm ise sıfatları Allah'ın zâtı ile özdeş kabul ederek zâttan ayrı kadîm varlık düşüncesinden uzaklaşmışlardır. Mu'tezilî kelimcilerin zât-sıfat ilişkisi hakkındaki yaklaşımlarını belirleyen temel eksen ise Allah'ın birliğine aykırı bir tavrı reddetmektir. Aynı kaygıyı taşıyan Cehm b. Safvân, yaratıcı ve yaratılmışlar arasında ayırım olması gerektiği ve yaratıcının yaratılmışlara ait niteliklerle vasıflanmasının mümkün olmadığı iddiasını, yaratıcının tek ve benzersiz olması düşüncesi üzerine inşa etmiştir. Bu anlamda Allah'ın birliği hem mu'tezilî kelimcilerin hem de Cehm b. Safvân'ın hareket noktası olmuştur.

Bununla birlikte mu'tezilî kelimciler ile Cehm b. Safvân arasında bir izah benzerliğine de Allah'ın sıfatlarını kabul etme hususunda rastlanmaktadır. Cehm b. Safvân Allah için kâdir, mûcid, fâil, hâlık, muhyî ve mumît vasıflarının kullanılmasının mümkün olduğunu, çünkü zikredilen sıfatların yalnızca O'na mahsus olduğunu söylemiştir. Burada Cehm b. Safvân'ın, yaratıcının ve yaratılmışların belirgin bir şekilde ayrı niteliklerle vasıflanması fikri öne çıkmaktadır. Aynı şekilde mu'tezilî kelimciler de Allah'ın zâtı ile özdeş nitelemelerin imkanını ifade etmişlerdir. Onlar Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatları reddetmektedirler. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatların varlığını kabul etmek berberinde sıfatların ya kadîm ya da hâdis olmasını gerektirecektir. Allah'ın sıfatlarının hâdis olması mümkün olmayınca sıfatlar kadîm olacaktır. Kadîm olmak ise yalnızca Zât-ı İlâhî'ye mahsustur. O'nun zâtından ayrı kadîmlerin bulunduğunu savunmak tevhide aykırı olacaktır. Aksi halde yani sıfatların Allah'ın zâtından ayrı kadîmler olarak değerlendirilmesi durumunda onların kıdem vafında Allah'a ortak olması gerekir ki bu da şirktir.⁴⁴ Görüldüğü üzere Cehm b. Safvân ile mu'tezilî kelimciler, izahları farklı olmakla beraber sıfatları tamamıyla reddetmeme hususunda aynı kanaati benimsemişlerdir.

⁴⁴ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 215.

2. ALLAH'IN NİTELENMESİ PROBLEMİ

2.1. Cehm b. Safvân'a Göre Allah'ın Nitelenmesi

Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar meselesine ilişkin yaklaşımı incelendiğinde onun Allah'a hiçbir sıfat isnad edilemez düşüncesinde olmadığı anlaşılmaktadır. Cehm b. Safvân'ın bu meseleye dair yaklaşımında, Allah'ın yaratılmış olan tüm varlıklardan başka olduğu fikri belirleyici olmuştur. Zira ona göre, yaratıcının tüm nitelikleri yaratılmışlardan ayrı olmalıdır. Bu anlamda Cehm b. Safvân mahlukatın nitelenebileceği sıfatlarla Allah'ın nitelenemeyeceğini ve Allah'a ait nitelemelerin de mahlukat için kullanılamayacağını ifade etmiştir. Cehm b. Safvân bu meselede Allah'a atfedilmesi caiz olan sıfatlar ve atfedilmesi caiz olmayan sıfatlar şeklinde bir ayrımı gitmiştir. Böylece o kendi sıfatlar telakkisi bağlamında bir taksim geliştirmiş, hayat, sem' ve basar, irade, ilim ve kelam sıfatlarının Allah'ın zâtı için tercih edilemeyeceğini, yalnızca kâdir, fâil, hâlık, muhyî ve mumît sıfatlarının yani yaratma sıfatlarının Allah'ın zâtı için düşünülebileceğini söylemiştir.⁴⁵

2.1.1. Allah'a Nispet Edilemeyen Sıfatlar

2.1.1.1. Hayat, Sem', Basar ve İrade

Yaşamak, canlı ve diri olmak manalarına gelen hayat kelimesinden türetilen hay, 'yaşayan ve diri olan' anlamındadır.⁴⁶ Klasik kaynaklarda hayat sıfatının 'Allah için ölümden söz edilememesi, ölümsüzlük' şeklinde tanımlandığı görülmektedir.⁴⁷ Âmidî (ö. 631/1233) Allah'ın diğer sıfatlarla nitelenebilmesi için O'nun canlı olarak vasıflanması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla Allah'ın hayat sahibi olmasını alimler yaratılmışlara özgü anlamı ile değil, mecazî anlamıyla kavramışlardır. Alimler yaşayan anlamına gelen hay sıfatını ölümü düşünemeyen şekilde yorumlamışlardır. Allah'ın hayat sıfatı ile nitelenmesi hususunda İslam alimleri arasında ittifak

⁴⁵ el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 108.

⁴⁶ Topaloğlu, Bekir, "Hay", DİA, TDV Yay., İstanbul 1997, XVI, 549-550.

⁴⁷ el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, I-II, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, (by) ts., I, 183.

⁴⁸ el-Âmidî, Seyfuddîn, *Gâyetü'l-Merâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdullâtîf, Vizaretü'l-Evkâf, Kahire 1971, 45.

bulunmaktadır. Çünkü alimler Allah'ın hayat sahibi olmasını canlı türlerinde olduğu gibi ruhun varlığı ile ilişkilendirmemişlerdir. Bu sebeple Allah'ın hayat sıfatı ile vasıflanmasını yaratılmışlardan farklı olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁹

Cehm b. Safvân, hayat sıfatını Allah'ın yaratılmışlar gibi düşünülmesine yol açacağı için Allah'a isnad etmekten kaçınmış ve bu hususta “Ben Allah'ı hay ve benzer sıfatlar gibi O'ndan başkası için de tercih edilebilecek sıfatlarla vasıflandırmam” demiştir.⁵⁰ Hayat sıfatı ile mahlukatın nitelenmesi mümkün olacağından Allah ile mahlukat arasında benzerlik olduğu düşüncesi ortaya çıkacaktır. Cehm b. Safvân böyle bir anlayışın ortaya çıkmasından kaçınmak istemiştir. Böylece o Allah'ın hayat sıfatı ile nitelenmesine karşı çıkmış ve bu reddetmiştir.⁵¹ Cehm b. Safvân insanların nitelendiği hayat sıfatını araz olarak kabul etmiş, dolayısıyla Allah için bunun düşünülmemeyeceğini savunmuştur.⁵²

Kelam ilminde, genellikle hayat sıfatı ile birlikte değerlendirilen semî ve basîr sıfatları, hayat sıfatı gibi sübûtî sıfatlardan kabul edilmiştir. Kelamcıların çoğu Allah'ın hayat sahibi olduğunu kabul ettikten sonra işiten ve gören manasındaki semî ve basîr sıfatlarının Allah için tercih edilmesi gerektiği konusunda da bir ihtilaf içinde bulunmamakta hatta Allah'ın bu sıfatlara sahip olmasını gereklilik olarak görmektedirler. Çünkü onlara göre işitme ve görme niteliklerinin Allah için tercih edilmemesi eksiklik ifade edebilecektir ki, bu da mümkün değildir.⁵³

Allah'a nispeti söz konusu olduğunda semî ‘işitmeye konu olan her şeyi işiten’ olarak anlaşılmıştır. Basîr kelimesi ise görmek, bilmek ve sezmek manasındaki basîr kökünden türetilmiş ve ‘görmeye konu olan her şeyi tam manasıyla anlayıp gören’ şeklinde tanımlanmıştır. Cehm b. Safvân Allah'ın semî ve basîr sıfatları ile vasıflandırılmasını, insanların işitmesi ve görmesinde olduğu gibi Allah'ın da uzva sahip olacağı düşüncesini akla getireceği için reddetmiştir.⁵⁴ Onun semî ve basîr

⁴⁹ Topaloğlu, “Hay”, 549-550.

⁵⁰ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 211; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73.

⁵¹ Can, *Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*, 98.

⁵² İbn Kayyim, *el-Cevziyye, İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye*, I-II, nşr. A'vâd Abdullah el-Mu'attak, Metâbi'u'l-Ferazdek et-Ticâriyye, Riyad 1988, II, 186.

⁵³ Topaloğlu, “Basîr”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1992, V, 102.

⁵⁴ ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 182; İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim, *el-İntisâr fi'r-Red 'ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, I-III, nşr. Suûd b. Abdulaziz el-Halef,

sıfatlarını reddetmesinin anlamı bu sıfatların ezeli olmaları ve teşbihi ifade etmeleri yönüyledir. Cehm b. Safvân'a göre Allah'ın kendisi ile işittiği sem' ve kendisi ile gördüğü basar yoktur. O'nun işitmesi ve görmesi aynı olup işitme görmeden, görme de işitmeden başka değildir. Allah bütünüyle işitme ve bütünüyle görmedir, O bütünüyle her yerdedir.⁵⁵ Ahmed b. Hanbel de Cehm b. Safvân'ın sem' ve basar sıfatlarını Allah'ın bütünüyle işitme, bütünüyle görme olduğu şeklinde anladığını aktarmaktadır.⁵⁶ Cehm b. Safvân, Allah'ın kendisinde görme ve işitmenin bulunduğunu ve bunların aynı şeyler olduğunu söyleyerek Allah'ı yaratılmışlara benzetmekten uzaklaşmış ve onda bütünlük olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca bütünüyle görme, bütünüyle işitme ve bütünüyle bir yerde bulunma ifadeleri O'nu çokluk ve birleşme özelliklerinden arındırma çabası ile ilişkili görünmektedir.

'Rvd' kökünden türetilmiş irade kelimesi tercih etmek, dilemek, seçmek ve istemek anlamlarına gelmektedir.⁵⁷ Curcânî, (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât*'ında iradeyi 'canlıda eylemin gerçekleşmesini mümkün kılan bir sıfat olup daima maduma taalluk eder' şeklinde tanımlamıştır.⁵⁸ Tehânevî, (ö. 1158/1745) iradenin meyil anlamına geldiğinde fiille birlikte olduğunu, kuvvet anlamına geldiğinde ise fiilden önce var olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Allah için kullanıldığında 'yaratılmışlar için emir vermek, buyurmak, dilemek, yapma ve yapmama konularında karar kılmak' manasını ihtiva etmektedir.⁶⁰ İrade sıfatının Kur'an'da Allah'a nispet edilmesine ilişkin "*Bir şeyin olmasını istediğinde ona sadece 'ol' der ve o da hemen oluverir*"⁶¹, "*Alemlerin rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*"⁶², "*Allah dilediğini hidayete erdirir ve hidayete erecek olanları en iyi bilendir*"⁶³, "*O dilediğine azap verir, dilediğini de*

(by), Riyad 1999, 249; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 212; el-Malatî, *et-Tenbîh*, 89; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 410.

⁵⁵ ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 182.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 67.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 1881.

⁵⁸ el-Curcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1938, 11.

⁵⁹ et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfî Istulâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, thk. Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 132.

⁶⁰ Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmîyye fi'l-Erkânî'l-İslâmîyye*, nşr. Muhammed ez-Zubeydî, Dârü Sebîlî'r-Reşâd, Beyrut ts., 25.

⁶¹ Bakara 2/117.

⁶² Tekvîr 81/29.

⁶³ Kasas 28/56.

bağışlar”⁶⁴ gibi birçok ayet zikredilmektedir. Allah’ın irade sıfatı hakkında Kur’an’daki ifadeler incelendiğinde genel olarak irade kelimesinin yanı sıra meşîet kökünden türetilen kavramların da zikredildiği görülmüştür. Ancak kelimciler arasında, irade-i ilahî ve meşîet-i ilahînin farklı anlamlar ihtiva edip etmediğine dair görüş birliği bulunmamaktadır. Nitekim kimi kelimciler irade ve meşîet kavramları için aynı manayı ifade eden iki kelime derken kimi kelimciler da farklı manalara geldiğini söylemektedirler.⁶⁵

İslam bilginleri Allah’ın dilediğini yapan yani O’nun ‘fa‘âlun limâ yürîd’ olduğunda ittifak etmektedir. Ancak sözü geçen sıfatın Allah’ın zâtı ile münasebeti, sıfatın kadîm veya hâdis oluşu hakkında çeşitli görüşler belirtilmiştir. Cehm b. Safvân ilgili sıfatın kadîm veya hâdis olması hakkında görüş beyan etmekten ziyade sıfatın Allah’a nispet edilip edilememesi ile ilgili konuşmuştur. Cehm b. Safvân Allah’ın dileyen, irade eden ve tercihte bulunan olmasını kabul etmez.⁶⁶ Cehm b. Safvân’ın bu görüşünün temelinde teşbih iddialarına karşı geliştirmiş olduğu sıfatları nefy yaklaşımı bulunmaktadır. Allah’ın irade sahibi olması ile insanların irade sahibi olması arasında bir fark bulunmayacağını söyleyen Cehm b. Safvân, Allah için bu durumun uygun olmayacağını ifade ederek Allah’ın mürîd oluşunu reddetmiştir.⁶⁷

2.1.1.2. Allah’ın İlmî

Kelamda ilim kavramı, Allah’ın ilim sıfatının kadîm veya hâdis olması ve insana ait bilginin kaynağı ve mahiyeti hakkında olmak üzere teolojik ve epistemolojik bakımdan incelenmiştir. Yani ilim kavramı hem insanî hem de ilahî boyutu ile kelam disiplinine konu olmuştur.⁶⁸ Çalışmamız kapsamında ilim kavramını Allah’ın sıfatı olması yönüyle değerlendireceğiz.

⁶⁴ Mâide 5/40.

⁶⁵ Bkz. Sinanoğlu, Abdülhamit, Kur’ân-ı Kerim’de Allah’a İzâfe Edilen İrade ve Meşîet Kavramlarına Yüklene Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme, *KSÜİFD*, c. 7, s. 13. Kahramanmaraş 2009.

⁶⁶ Ahmed Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 410.

⁶⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark*, 211-212.

⁶⁸ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, 106; Kutluer, İlhan, “İlim”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, XXII, 109 vd.

İslam alimlerinin büyük bir çoğunluğu ilim sıfatının ezeli olması ve Allah'a isnad edilmesi hususunda fikir birliği içerisindeyler. Ancak Cehm b. Safvân bu görüşü reddetmiştir. Yaratılmış varlıklara ait her türlü niteliğin Allah için tercih edilmesi durumunda benzerlik fikri ortaya çıkacağı için hayat ve irade sıfatlarında olduğu gibi Cehm b. Safvân ilim sıfatında da nefy yaklaşımını takip etmiştir.⁶⁹ Ona göre Allah için ilim sıfatına sahiptir denilemez. Çünkü aynı ifade insanlar için de kullanılabilecektir.⁷⁰ Dolayısıyla Cehm b. Safvân'ın ilim sıfatına bakışının temel ekseni teşbih düşüncesini reddetmek oluşturmaktadır.

Cehm b. Safvân'ın düşüncelerinin ayrıntılı bir şekilde yer aldığı Ahmed b. Hanbel ve Dârimî'nin Cehmiyye mezhebine karşı yazdıkları reddiyelerde Cehm b. Safvân'ın ilim sıfatı hakkındaki görüşünün daha geniş işlendiğine rastlanmıştır. Cehm b. Safvân'ın sıfatların nefyi görüşü çerçevesinde değerlendirdiği ilim sıfatına bakışı, sıfatı reddetmesi şeklinde ifade edilmiştir. Nitekim o, ilim sıfatının ezeli olarak Allah'a nispetini doğru bulmamaktadır. Şu halde Cehm b. Safvân'a göre Allah'ın ilmi sonradan yaratılmıştır.⁷¹ Bunun anlamı Allah'ın bir varlık yaratılmadan önce onun bilgisine sahip olmadığıdır. Cehm b. Safvân madumun var olmadan önce bilinmesinin aklen mümkün olmayacağını, bir şeyin bilinebilirlik vasfı kazanabilmesi için şey vasfını kazanması yani bir şey olması ve varlık aleminde yer alması gerektiğini söylemiştir. Aksi halde Allah'ın var olmayan bir şeyi bildiğini söylemek Allah'ın ilminde değişiklik anlamına gelecektir. Diğer bir ifade ile Allah'ın 'yaratacağını' ve 'yarattığını' bilmesi demek iki fiil arasında mahiyet bakımından farklılığın bulunduğunu göstermektedir. Böylece Cehm b. Safvân Allah'ın ilminin hâdis olduğunu temellendirmiş olmaktadır. Çünkü ilim sıfatı hâdis olarak kabul edilmezse Allah'ın yaratmış olduğu eylemler neticesinde ilminde değişiklik ortaya çıkacaktır. Allah için değişiklik mümkün olmayınca Cehm b. Safvân'a göre ilim sıfatının hâdis

⁶⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 73.

⁷⁰ ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 182.

⁷¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 338; el-Bağdâdî, *Usulî'd-Dîn*, 334; ed-Dârimî, *en-Nakd alâ'l-Merisî el-Cehmî*, I-II, nşr. Raşid b. Hasan, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad 1998, I, 138; Câhız, Ebû Osman Amr, *er-Resâilu's-Siyâsiyye*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut ts., 526; Muhammed b. Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, ed-Dâru't-Tûnisiyye, Tunus 1984, IV, 102.

olduğu anlaşılmış ve dolayısıyla Allah’a nispet edilmesinin de imkansızlığı ortaya çıkmıştır.⁷²

Cehm b. Safvân, ilim sıfatının hâdis olduğu yönündeki izahının ardından Allah için müstakil bir ilim sıfatının söz konusu olamayacağını savunmaktadır. Cehm b. Safvân Allah’ın işitmesi ve görmesi gibi ilminin de Allah’ın zâtıyla her yerde olduğunu ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel onun, Allah’ın zâtıyla her yerde işitmesi ve görmesi gibi ilmi ve kelamının da aynı şekilde anlaşılması gerektiğine ilişkin yaklaşımını “Allah bütünüyle işitme, görme, yüz, ilim, nur ve kudrettir” diye ifade ettiğini belirtmiştir. Cehm b. Safvân Allah’ın iki farklı sıfatla nitelenemeyeceğini ifade etmiştir.⁷³ Böylece Cehm b. Safvân Allah’ın müstakil bir ilim sıfatının olmadığını söyleyerek ilim sıfatının Allah’ın zâtı ile özdeş olduğunu ifade etmektedir.

2.1.1.3. Allah’ın Kelamı ve Kur’an’ın Yaratılmışlığı

Yaralamak, etkilemek manasına gelen ‘k-l-m’ kökünden türetilen kelam, ‘konuşma ve söz söyleme’ gibi anlamları ihtiva eder.⁷⁴ Allah’ın sıfatı olarak tercih edildiğinde kelam, Allah’ın konuşma gücüne sahip olduğunu bildiren, harf ve seslere ihtiyaç duymadan ezeli kelamı ile konuşma yetkinliğini ifade eden sıfattır.⁷⁵

Kur’an’da Allah’ın konuşma niteliğine sahip olduğuna dair birçok ayet zikredilmektedir. Zira Allah Kur’an’da, “*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, ‘Rabbim! Bana görün; sana bakayım’ dedi*”⁷⁶ ayetiyle peygamberi ile konuştuğunu, “*Onlar Allah’ın sözünü değiştirmek isterler*”⁷⁷, “*Putatapanlardan birisi sana gelirse, onu kabul et. Tâ ki, Allah’ın kelâmını dinlesin*”⁷⁸ ayetleriyle söz ve kelam sahibi olduğunu, “*Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir*”⁷⁹ ayetiyle de konuşmayı dilediği vakitte keyfiyetinin

⁷² Gölçük, “Cehmiyye”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1993, VII, 234-235.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale ‘z-Zenâdika*, 67.

⁷⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi ‘l-Kur’ân*, II, 566.

⁷⁵ Can, *Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*, 104.

⁷⁶ A’râf 7/143.

⁷⁷ Fetih 48/15.

⁷⁸ Tevbe 9/6.

⁷⁹ Şûrâ 42/51.

nasıl gerçekleşebileceğini belirtmiştir. Ayetlerde geçen ifadelerden anlaşıldığı üzere Allah, konuşma, söz, kelim ve beşere hitap gibi ifadeleri kendi zâtı için açık bir şekilde zikretmiş ve konuşmayı ulûhiyetine ait bir vasıf olarak nitelendirmiştir.

Allah'ın kelim sıfatı, itikadî sahada üzerinde görüş beyan edilen ilk meseleler arasında yer almış olmakla birlikte uzun sayılabilecek bir zaman diliminde de en çok tartışılan konu olma özelliğini taşımaktadır. Adını bu sıfata ilişkin tartışmalardan aldığı yönündeki iddialar dikkate alındığında kelimullah meselesinin İslam düşünce tarihindeki önemi açıkça görülebilecektir. Kelam alimleri Allah'ın kelim sahibi olması konusunda görüş birliği içerisinde olmakla birlikte Allah'ın kelim sıfatının hâdis veya kadîm olup olmadığına ilişkin çeşitli değerlendirilmelerde bulunmuşlardır. Kimi alimler ve mezhepler bu sıfatın hâdis olduğunu iddia ederken kimileri de kadîm olduğuna dair görüş beyan etmişlerdir. Ayetlerde belirtildiği üzere Allah kendini konuşmakla nitelemiştir. Nastaki ifadelere rağmen konuşma sıfatının nasıl anlaşılması gerektiğine dair aklî yorumlamalarda bulunarak farklı görüş belirten kişiler de olmuştur. Nitekim bu konuda Cehm b. Safvân düşünceleriyle öne çıkmaktadır. Cehm b. Safvân'a göre Allah'ın işitmesi, görmesi, ilmi olmadığı gibi kelim sıfatı da yoktur.⁸⁰ O'nun işitmesi görmesi, ilmi ve kelim aynı şekilde değerlendirilmelidir.⁸¹ Ona göre kelim duyma duyusu ile algılanan bir nitelik⁸² olup yaratılmışlara ait bir mana içermektedir. İnsanların konuşması harf, kelime ve seslerden müteşekkil bir durum olup sonradan meydana gelme ve dil, dudak gibi uzuvlara sahip olma söz konusudur. Cehm b. Safvân, bu ifadelerin Allah için düşünülemeyeceğinden yola çıkarak Allah'ın konuşmasını kabul etmemiş ve O'nun kelim sıfatının olmadığını iddia etmiştir.⁸³

Cehm b. Safvân Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşması ile ilgili ayetleri⁸⁴ aklî teville tabi tutarak Allah'ın konuşmasının ayette geçen anlamı ile anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Cehm b. Safvân'a göre Allah Hz. Mûsâ'ya ezeli kelim ile hitap etmemiştir. Ona göre Allah'ın kelim sıfatı hâdistir ve Allah'ın mütakellim olduğunu

⁸⁰ el-Malatî, *et-Tenbîh*, 89; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 314; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 410.

⁸¹ ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 182.

⁸² el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, II, 566.

⁸³ el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 19.

⁸⁴ A'râf 7/143; Nisâ 4/164.

söylemek mümkün değildir.⁸⁵ Malatî'nin *et-Tenbîh* adlı eserinde aktardığına göre Cehm b. Safvân, herhangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi de Hz. Mûsâ'nın kulağına ulaştırması ile konuşma hadisesinin yaşandığını söylemiştir.⁸⁶ Cehm b. Safvân bu izahı ile Allah için konuşmanın kendi zâtı dışında bir varlık ile gerçekleşebileceğini söylemiş olmaktadır. Cehm b. Safvân'nın Allah'ın kelim sıfatını inkar etmesinin anlamı, Allah'ın insanlarda yaşandığı gibi bir konuşma hadisesinden başka bir konuşma mahiyetine sahip olması yani O'nun ezelî kelamı ile değil bir mahalde yaratmış olduğu bir hitap ile konuşmasıdır. Dolayısıyla Cehm b. Safvân ilgili bakışı neticesinde bu hitap ve bu hitabın konusunu oluşturan Kur'an'ın sonradan yaratılmış olduğunu yani hâdis olduğunu ifade etmektedir.

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda tartışılan Kur'an'ın yaratılmışlığı konusu yukarıda bahsi geçen Allah'ın zâtı ve sıfatları tartışmalarına bağlı olarak şekillenmiştir. Çünkü Kur'an esasen Allah'ın kelim sıfatının bir yansımasıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmışlığı iddiası zât-sıfat tartışmalarının akabinde yine ilk olarak Ca'd b. Dirhem ile gündeme gelmiştir. Cehm b. Safvân da bu görüşü ondan almıştır.⁸⁷ Cehm b. Safvân teşbihten kaçınmayı ileri seviyede itikadî yaklaşımının merkezine konumlandırmış ve buna bağlı olarak Allah'ın konuşmasının insanın konuşması gibi algılanacağı endişesiyle tüm sıfatlar gibi kelim sıfatını da Allah'a isnad etmekten kaçınmıştır. Cehm b. Safvân "*Muhakkak biz onu Arapça bir Kur'an kıldık*"⁸⁸ ayetini delil getirerek Kur'an'ın mahluk yani yaratılmış olduğunu savunmuştur. O, ayette geçen 'c-a-l' fiilini 'kıldı' anlamında değil bu fiilin bir diğer anlamı olan 'yarattı' anlamında kabul etmiştir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel onun bu izahını çürütmek için 'c-a-l' fiilinin yaratma ile birlikte birçok anlama geldiğine ilişkin ayetlerle istihsadda bulunmuştur.⁸⁹

⁸⁵ el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 108; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 212.

⁸⁶ el-Malatî, *et-Tenbîh*, 89; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 203.

⁸⁷ Aydın, Osman, *Akılcı Din Söylemi, Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hititkitap Yay., Ankara 2010, 304; Ebû Gudde, Abdu'l-Fettah, "Halk-ı Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Tadil Kitaplarına Tesiri", çev. Müçteba Uğur, *AÜİFD*, c. 20, Ankara 1975, 307.

⁸⁸ Zuhurf 43/3.

⁸⁹ Cehmiyye'nin c-a-l fiilinin yarattı anlamını kullanmasına eleştiri getiren Ahmed b. Hanbel Bakara Sûresi 75'inci ayeti zikrederek "*Allah'ın kelamını iştirler sonra o kelamı iyice anlamış olmalarına rağmen yine de bile bile onu tahrif ederlerdi.*" Ahmed b. Hanbel Cehm b. Safvân'ı ayette geçen kişilerden saymıştır. ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 181.

Cehm b. Safvân Allah'ın kelamının muhdes olduğunu, Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasının⁹⁰ mümkün olmadığını savunmaktadır.⁹¹ Çünkü konuşma fiili Allah'ın konuşma organlarının var olduğu düşüncesini akla getirecektir. Söz konusu durum Allah için cismaniyeti çağrıştıracığından Cehm b. Safvân'ın merkeze aldığı “*Onun benzeri hiçbir şey yoktur*” ve “*Allah her şeyin yaratıcısıdır*” ayetleri ile çelişecektir. Cehm b. Safvân'a göre Allah'ın konuşması kendinden başka bir kelamla olmalıdır. O, Kur'an'da zikredilen Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğuna dair ayetleri Allah'ın kelamı bir mahalde yaratması şeklinde tevil etmiştir.⁹² Dolayısıyla Cehm b. Safvân Allah'ın ezeli kelamı ile konuşmadığını ancak sonradan yaratılmış kelamı ile konuştuğunu savunmuştur.

Cehm b. Safvân Kur'an'ın yaratılmışlığına ilişkin iddiasını Enbiyâ suresi 2. ayette geçen ifadelerle de desteklemiştir. “*Onlara Rablerinden muhdes bir zikir geldiğinde...*” ayetindeki ‘zikir’ lafzını ‘Kur'an’, ‘muhdes’ lafzını da ‘yaratılmış’ olarak açıklamış ve ayeti tevil etmiştir. Cehm b. Safvân, “*Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur...*”⁹³ ayeti ile Kur'an'ın mahluk olduğunu savunmuştur. O ilgili ayeti, Allah'ın kelimesi diye nitelenen Hz. İsa'nın yaratılmış olduğuna ve bu anlamda Allah'ın kelimesinin de yaratılmış olacağına ilişkin bir delil olarak öne sürmüştür.⁹⁴ Yine Cehm b. Safvân Kur'an'ın gökler, yer ve ikisi arası dışında başka bir mekanda bulunmasının mümkün olmadığını “*Gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunan her şeyi altı günde yarattık...*”⁹⁵ ayeti ile izah etmiştir. Dolayısıyla Kur'an da bahsi geçen mekanlarda bulunacak ve onlar gibi hâdis yani sonradan yaratılmış olacaktır. Görüldüğü üzere Cehm b. Safvân Kur'an'ın yaratılmışlığına yönelik görüşünü hem naklî delillerle hem de teville başvurarak aklî delillerle güçlendirmiştir. Böylece Kur'an'ın mahluk/yaratılmış olduğunu iddia etmiştir.

İbn Kuteybe, *el-İhtilâfî'l-Lafz* adlı eserinde konunun ilk olarak Ebû Hanîfe ile Cehm b. Safvân arasında tartışıldığını aktarmıştır. Yine o, eserinde konunun Beyân b.

⁹⁰ “Allah, Mûsâ'ya (vasıtasız) hitap etti”, Nisâ 4/164.

⁹¹ ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 181.

⁹² ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 181; el-Malatî, *et-Tenbîh*, 89.

⁹³ Nisâ 4/171.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 82-83.

⁹⁵ Kâf 50/38.

Sem‘ân veya Muğire b. Saîd el-İclî tarafından da ortaya atıldığını söylemiştir.⁹⁶ Bununla birlikte İbn Kuteybe, Ebû Hanîfe’nin Kur’an’ın yaratılmış olduğunu savunduğunu ancak daha sonra bu görüşünden döndüğünü de belirtmiştir.⁹⁷

2.1.2. Allah’a Nispet Edilebilen Sıfatlar

İlahi sıfatlar meselesinde teşbihten kaçınmak için tenzihî bir yaklaşım geliştiren Cehm b. Safvân, Allah’ın sıfatlarının tamamını nefyetmemiştir. Cehm b. Safvân’ın bu konudaki esas kriteri teşbihtir. O, Allah için benzerlik ve cismaniyet ifade eden tüm sıfatları inkar etme yolunu takip ederek izahını, Allah’ın nitelenemez olduğu düşüncesine kadar götürmüştür. Ancak, Cehm b. Safvân insanların nitelenemeyeceği sıfatlarla Allah’ın nitelenebileceğini söylemiştir. Bu nedenle ona göre Allah sadece yaratma sıfatları ile nitelenmelidir. Cehm b. Safvân Allah’ın kâdir, fâil, mûcîd, hâlik, muhyî ve mumît sıfatları ile nitelenebileceğini ve bu sıfatların yalnızca O’na mahsus olduğunu söylemiştir.⁹⁸ Buradan hareketle Cehm b. Safvân’ın Allah’a nispet edilmesi mümkün ve mümkün olmayan sıfatlar ayrımındaki temel kriterinin teşbih olduğu söylenebilir.

Cehm b. Safvân, benimsediği tenzihî tanrı telakkisi ile Allah’ın yaratma sıfatlarından başka bir sıfatla nitelenemeyeceğini savunmaktadır. Nitekim Allah için, insanların nitelenemeyeceği sıfat tercih edilebilecektir ki, bu da yaratma sıfatıdır ve yalnızca Allah’a mahsustur. Bu nedenle insanların eylemlerini kendilerinin yaratması mümkün olmamakla birlikte yaratma insanlara mecazî olarak nispet edilebilmektedir. Görüldüğü üzere Allah’ın yalnızca yaratma sıfatları ile nitelenebileceğini ve bu sıfatlar dışında Allah’a sıfat isnad edilemeyeceğini savunan Cehm b. Safvân’ın sözü edilen tenzihî yaklaşımı onun itikadî sahada öne sürdüğü iddialarının esas çizgisi olmuştur.

⁹⁶ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 46-47.

⁹⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 48.

⁹⁸ el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 108; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 97-98.

2.2. Mu‘tezile’ye Göre Allah’ın Nitelenmesi

2.2.1. Zâtî-Fiilî Sıfat Ayrımı

Kelam ekollerinin tamamı Allah’ın fiilî sıfatlarla vasıflanması konusunda fikir birliği içerisinde. Ancak kelamcılar arasındaki ayrışma Allah’a nispetinde sakınca görülmeyen fiilî sıfatların hâdis veya kadîm olup olmadığı hususundadır. Hanefî/Mâtürîdî kelamcılar Allah’ın tüm sıfatlarını ezeli kabul ettikleri gibi fiilî sıfatları da ezeli kabul ederken mu‘tezilî kelamcılar ve Eş‘arîler fiilî sıfatları hâdis olarak değerlendirmişlerdir.⁹⁹

Doğrudan Allah’ın zâtı ile ilişkilendirilen ve Allah’ın zâtının gereği kabul edilen sıfatlar, zâtî sıfatlar iken¹⁰⁰ Allah’ın zıtlarıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlar ise fiilî sıfatlardır.¹⁰¹ Sayı bakımından sınırlandırılması mümkün olmayan fiilî sıfatlar içerisinde tahlîk, terzîk, inşâ ve ihdâ fiilleri sayılabilir. Mu‘tezilî kelamcılar irade ve kelam sıfatlarını da fiilî sıfatlar içerisinde ele almışlardır. Mu‘tezile, “*Allah Mûsâ ile konuştu*”¹⁰² ve “*Allah onlarla konuşmaz*”¹⁰³ ifadeleri ile kelam sıfatının, “*Allah sizin için kolaylık irade eder zorluk irade etmez*”¹⁰⁴ ifadesi ile irade sıfatının Kur’an’da müspet ve menfî anlamları ile zikredildiğini dile getirerek kelam ve irade sıfatlarının fiilî sıfatlar başlığı altında ele alınmasına ilişkin görüşünü temellendirmiştir. Mu‘tezilî kelamcılar, bu şekilde bir sınıflandırmanın fiilî sıfat tanımı doğrultusunda kelam ve irade sıfatları için daha anlamlı ve anlaşılır olacağını söylemişlerdir.¹⁰⁵

Eş‘arî ve Mu‘tezile’nin fiilî sıfatlar konusunda yaklaşımları hemen hemen aynı olduğu için bahsedilen konunun çok fazla tartışmaya neden olmadığı söylenebilir. Bu bağlamda fiilî sıfatlar konusunda Eş‘arî ve Mu‘tezile arasındaki en temel fark, irade ve kelam sıfatına ilişkindir. Eş‘arîler’e göre irade ve kelam sıfatı zâtî sıfatlar arasında

⁹⁹ en-Nesefî, *Tebsîratu’l-Edille*, I, 403-405; Yıldız, Abdullah, “Mu‘tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri” *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Isparta 2019, 93.

¹⁰⁰ Çelebi, İlyas, “*Sıfat*”, DİA, TDV Yay., Ankara 2009, XXXVII, 105.

¹⁰¹ Muhammed b. Emân el-Câmî, *es-Sıfâtü’l-Îlâhiyye fi’l-Kitâb ve’s-Sünne*, Cidde 1991, 205; el-Curcânî, *et-Ta’rifât*, 139.

¹⁰² Nisâ 4/164.

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/77.

¹⁰⁴ Bakara 2/185.

¹⁰⁵ Erdiñç, Ziya, “Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkinine Yaklaşımlar ve Delilleri” *SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Sakarya 2013, 42.

iken mu‘tezilî kelamcılara göre fiilî sıfatlar arasındadır. Ancak onların fiilî sıfat tanımlamaları aynıdır. Eş‘ariyye’ye ve Mu‘tezile’ye göre fiilî sıfatların kaynağı kudret sıfatı olup Allah’ın fiilleri kudret sıfatının yaratılmışlara taalluku ile meydana gelmektedir.¹⁰⁶ İrade ve kelam sıfatını fiilî sıfatlar içerisinde değerlendiren mu‘tezilî kelamcılar, iradenin mecazî veya hakikî anlama geleceği hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir.¹⁰⁷ Ancak mu‘tezilî kelamcılara irade sıfatının hangi mahalde bulunduğu dair sorular yöneltilerek itiraz edilmiştir. Çünkü mu‘tezilî kelamcılar fiilî sıfatların tamamını hâdis kabul etmiş ve irade sıfatını da bu sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Dolayısıyla Mu‘tezile sonradan meydana gelen irade sıfatının nerede olduğu hakkında eleştiriler ile karşılaşmıştır. Buna mukabil Mu‘tezile, irade sıfatının bir mahalde olmaksızın hâdis olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸

Mu‘tezile kelamında yer bulan ilahî sıfatların zâtî-fiilî ayırımına farklı kaynaklarda da rastlanmıştır. Ancak kelam tarihinde zâtî-fiilî sıfat ayırımının ilk defa kim tarafından öne sürüldüğü hakkında kesinlik söz konusu değildir. İlahî sıfatların zâtî-fiilî şeklindeki tasnifine Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhu’l-Ekber* adlı eserinde rastlanmıştır. Bu sebeple zâtî-fiilî sıfat ayırımı Ebû Hanîfe’ye atfedilmiştir.¹⁰⁹ Ebû Hanîfe eserinin ilgili bölümünde, Allah’ın isim ve fiilleri ile ezeli ve ebedî olduğunu aktardıktan sonra O’nun zâtî ve fiilî sıfatlarının neler olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰ Zâtî-fiilî sıfat ayırımı yapan bir diğer isim olarak Ahmed b. Hanbel de anılmaktadır.¹¹¹ Ancak sözü edilen bu tasnifin Cehm b. Safvân ile kelam tarihinde gündeme geldiği söylenebilir. Çünkü Cehm b. Safvân, Allah’tan sıfatları tenzih ederken O’ndan yalnızca yaratılmışlara benzeme ihtimali bulunan sıfatları nefyetmiştir. Bununla birlikte o, Allah’ın yaratma sıfatlarına sahip olduğunu savunmuştur. Çünkü yaratma vasfı insanlara atfedilebilecek bir vasıf olmayıp yalnızca Allah için tercih edilmesi gereken bir sıfattır. Bu anlamda Cehm b. Safvân’ın ilahî sıfatlar bahsinde literal olarak zâtî ve fiilî ayırımı yapmasa bile

¹⁰⁶ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Mucerredü Makâlâti’l-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret, Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1987, 46.

¹⁰⁷ eş-Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelâm*, 238.

¹⁰⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, II, 25 vd.

¹⁰⁹ Koloğlu, Orhan, “Cübbâiler’in Kelâm Sistemi”, *UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Bursa 2005, 196.

¹¹⁰ Gardet, Louis - Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. Ahmet Aslan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2015, 199-202.

¹¹¹ Aliyyu’l-Kârî, *Fıkhu’l-Ekber Şerhi*, Hisar Yay., İstanbul 2010, 47.

Allah’a nispeti mümkün olan ve mümkün olmayan sıfatlar ayrımı yaptığı görülmüştür. Dolayısıyla ilahî sıfatlar konusunda, İslam kelimasında ilk defa konuşan isimlerden sayılabilecek Cehm b. Safvân’ın zâtî-fiilî sıfat ayrımının temellerini atan kişi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Cehm b. Safvân ve Ca’d b. Dirhem ilahî sıfatlar meselesinin kelim ilminde tartışılmasına öncülük eden iki isimdir.

İlahî sıfatlar meselesinde Cehm b. Safvân’ın yaklaşımını benimseyen mu‘tezilî kelimcilerin zâtî-fiilî sıfat ayrımında da ondan etkilendiği söylenebilir. Mu‘tezilî kelimciler, Cehm b. Safvân’da olduğu gibi ilahî sıfatlar meselesinde Allah’a isnadı mümkün olan ve olmayan ayrımına gitmiş¹¹² ve fiilî sıfatların Allah’a isnadında bir sakınca görmemişlerdir. Bunda Allah’ın fiillerini kudretinin taalluku olarak değerlendirmelerinin etkisi söz konusudur. Aynı şekilde Cehm b. Safvân da Allah’a yaratma sıfatlarının atfedilebileceğini iddia etmiştir. Çünkü o, yaratma fiilinde insanların gücünün olmadığı düşüncesindedir.

2.2.1.1. Kur’an’ın Yaratılmışlığı

Mu‘tezile’nin kelim sıfatını hâdis olan sıfatlar kapsamında değerlendirmesi beraberinde Kur’an’ın da hâdis olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır. Kur’an’ın mahluk olup olmadığı tartışması incelendiğinde, ilk olarak Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân’ın fikirlerinin, sonrasında ise Mu‘tezile ekolünün görüşlerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Ancak tartışmanın tarihsel boyutu göz önüne alındığında mu‘tezilî kelimcilerin konuya bakışının Cehm b. Safvân ile aynı olduğu, hatta Mu‘tezilîlerin onun bu görüşünü benimseyerek sistemleştirdikleri söylenebilecektir. Mu‘tezile’nin Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesini açıklama şekli tevhid anlayışını da ortaya koymaktadır.¹¹³ Mu‘tezile, Allah’ın zâtına zaid kadîm sıfatların varlığını reddetmiş ve buna bağlı olarak Allah’ın kelim sıfatının da kadîm olamayacağını iddia etmiştir. Dolayısıyla onlar, Kur’an’ın mahluk olduğunu ve Allah’ın mütekellim olmadığını savunmuşlardır.¹¹⁴ Çünkü Mu‘tezile’nin Allah’ın kelim sıfatına bakışı Kur’an’ın mahluk olduğu görüşünü de şekillendirmiştir. Onların karşı çıktıkları olgu Allah’ın

¹¹² Yıldız, Abdullah, “Mu‘tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri”, 91, 99 vd.

¹¹³ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 364.

¹¹⁴ el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 268.

mütekellim olması değil, kelamın sesler ve harflerden oluşması ve bir uzuv olan dil vasıtasıyla aktarılması nedeniyle akla bir cisim veya araz fikrini getirmesidir.¹¹⁵ Mu‘tezile, kelam sıfatına farklı bir yorum getirerek Allah’ın murad ettiği şeyi anlatmak için cisimde özel sesler yaratmak suretiyle özel bir metotla iletişime geçtiğini savunmuştur. Aynı görüş daha önce bahsedildiği üzere Cehm b. Safvân’da da görülmektedir.¹¹⁶ Cehm b. Safvân gibi Mu‘tezile de görüşlerine Allah’ın konuştuğunu ve zikrini işaret eden ayetleri delil getirmişlerdir. Söz gelimi Enbiyâ suresi 2. ayette geçen ‘*muhdes bir zikir*’ ifadesi ile Hicr suresi 9. ayetteki ‘*zikri Biz indirdik*’ ifadelerini görüşlerini temellendirmek için zikretmişlerdir. Mu‘tezile’ye göre Kur’an’ın münezzel oluşu muhdes oluşuna da işaret etmektedir. Nitekim ‘*zikri Biz indirdik*’ ifadesi Kur’an’ın yaratılmış olduğunu destekler niteliktedir. Kur’an’ın hâdis olması ise mevcut olduğunu gösterir. Mevcut olan şeyin cismaniyetinden bahsetmek gerekir, cisim olmayan tek şey Allah olduğu için bu durumda Kur’an’ın mahluk olması zorunluluğu ortaya çıkar. Dolayısıyla Allah’ın cisim olduğu düşüncesinden uzaklaşmak, Kur’an’ın yaratılmışlığı fikrini zorunlu olarak ortaya gerektirmektedir. Sonuç olarak bu fikrin ortaya çıkış sebebi, teşbih ve tecsimden olabildiğince kaçınarak kendisinden başkasına benzemeyen ve yaratılmış her şeyden münezzeh olan bir ve tek yaratıcı anlayışını korumaktır. Bu durumda Mu‘tezile’nin, tevhid prensibini ilahî sıfatlar probleminden doğan Kur’an’ın yaratılmışlığı tartışmasına yönelik bir çözüm olarak ortaya koyduğu söylenebilecektir.

2.2.2. Allah’tan Nefyedilmesi Gereken Nitelikler

Allah’tan nefyedilmesi gereken nitelikler hakkında ayrıntılı izahın mu‘tezilî kelamcı Kâdî Abdulcebbâr tarafından yapıldığı görülmüştür. Kâdî Abdulcebbâr Allah’a nispeti mümkün olan sıfatlardan bahsettikten sonra Allah’a nispet edilmesi mümkün olmayan sıfatlardan bahsetmiştir. Burada mu‘tezilî kelamcılarının temel gayesi Allah’ın yaratılmışlara ait özellikler ile vasıflanmasından kaçınmaktır. Kâdî Abdulcebbâr, öncelikle Allah’tan her bakımdan ihtiyaç nispetinin soyutlanması gerektiğini ve Allah’ın ğanî olduğunu aktarmıştır. Mu‘tezile Allah’ın ğanî olmasını iki

¹¹⁵ el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 268.

¹¹⁶ el-Kâsımî, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu‘tezile*, 19.

şekilde ispatlamıştır. İlk izah, Allah'ın hay olması nedeniyle ihtiyacın O'na nispetinin mümkün olmaması ile ilgilidir.¹¹⁷ Yani Allah'ın zâtı gereği ihtiyaca konu olması düşünülemez. Mu'tezile'ye göre ihtiyaç cisimlere ait bir özellik olup yalnızca şehvet ve nefret özelliklerine sahip kimseler için söz konusudur. Ayrıca şehvet ve nefret cisimlerde artma ve eksilme durumunu ortaya çıkaracaktır. Bu sebeple Allah'a ihtiyaç nispet edilemez. Allah'ın ihtiyaç sahibi olamayacağına dair bu açıklamalar Mu'tezile'nin ikinci izahıdır. Onlara göre bu sebeplerden dolayı Allah ğanîdir ve O'nun için muhtaçlık söz konusu değildir.¹¹⁸

Mu'tezile'ye göre Allah'tan nefyi gereken diğer bir konu Allah'a cismaniyet nispet edilmesi ile ilgilidir. Mu'tezile bu kapsamda Allah'ın haberî sıfatlarını ele almıştır. Mu'tezilî kelimciler, nasta Allah'a nispeti bulunan yed, vech ve istivâ gibi ifadeleri tevil ederek açıklamışlardır. Çünkü nasta geçen bu ifadeler hakikî manaları ile anlaşılırsa Allah'ın cisim olduğu düşüncesine neden olacaktır. Dolayısıyla Allah'ın cisim olması ve O'na cisme ait niteliklerin atfedilmesi düşünülemeyeceği için haberî sıfatların ondan nefyedilmesi gerekmektedir. Mu'tezilî kelimciler, haberî sıfatlar başlığı altında incelenen Allah'ın görülmesi ile ilişkili problemi de aynı gerekçelerle, Allah'tan nefyedilmesi gereken hususlar kapsamında değerlendirmiştir. Allah'ın görülmesi problemine ileride yine değinileceği için burada Mu'tezile'nin Allah'tan nefyedilmesi gereken nitelikler başlığında Allah'ın görülmesini zikrettiğinden bahsetmek yeterli olacaktır.¹¹⁹

Mu'tezile kelamı Allah'tan başka ikinci bir ilahın varlığının da nefyedilmesi gerektiğini savunmuştur. Onların bu meseleye bakışı vâhid kelimesine verdikleri anlam ile ilişkilidir. Mu'tezilî kelimciler Allah'tan nefyedilmesi gereken hususlar hakkındaki görüşlerini genelde eserlerinin tevhid bölümünün son kısmında ele almışlardır. Allah'ın ğanî olması, cisim olmaması, Allah'ın görülmemesi ve Allah'tan başka ikinci bir ilahın bulunmaması yaratılmışlara ait özelliklerden yaratıcının arındırılma çabasıdır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu başlık altında zikredilen açıklamaları tenzih anlayışının son noktasını teşkil etmiştir.

¹¹⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 213.

¹¹⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 214.

¹¹⁹ en-Nesefî, *Tefsîratu'l-Edille*, I, 508.

Mu'tezile'nin Allah'tan nefyedilmesi gereken hususlar başlığı altındaki görüşleri ile Cehm b. Safvân'ın sıfatların nefyedilmesi ile ilgili görüşleri arasında ilişki kurmak mümkündür. Allah'a şey denilemeyeceğini savunan Cehm b. Safvân Allah hakkında cisim tasavvuruna engel olmaya çalışmıştır. Aynı şekilde sözü edilen başlık altında mu'tezilî kelimcilerin amacı da Allah'tan cismaniyeti reddetmektir.

3. HABERÎ SIFATLAR

Kur'an ve hadislerde yer bulan ve gerçek anlamlarıyla Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan sıfatlara haberî sıfatlar denilmektedir.¹²⁰ Sadece nasta haber verilmesi ile bilinen haberî sıfatlar, Allah için kullanıldığında benzerlik ve cismaniyet çağrıştıran ifadeler olup bir kısmı Allah'ın zâtı, bir kısmı da Allah'ın fiilleri ile ilgili sıfatlardır. Vech (yüz), ayn (göz), yed (el), isba'(parmak), kadem (ayak); istivâ (oturma), kurb (yakınlık), ityân ve mecî' (gelmek) ve nüzûl (iniş) sıfatları hakikî anlamları ile teşbih ve cismaniyet anlamı barındıran ifadelerdir. Kelam literatüründe sözü edilen sıfatlar, gerçek anlamları kapalı olduğu için "müteşâbih sıfatlar" olarak da isimlendirilmiştir.¹²¹

İslam düşüncesinde haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair farklı izahlar öne sürülmüş, bu izahlar üzerinden de çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Haberî sıfatlar hakkında iddia edilen görüşler ve geliştirilen yöntemlerin kaynağının Kur'an olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kur'an'da birçok manaya ihtimali bulunan ve bulunmayan ifadeleri barındıran ayetlerin olduğu zikredilmiş ve sözü edilen ayetlerin anlaşılması için takip edilmesi gereken metot açıklanmıştır.¹²² Nitekim ilgili ayette, Kur'an'da yer alan ayetlerin muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kategoriye ayrılarak takip edilmesi yönteminden bahsedilmiştir. Kelam literatüründe haberî sıfatlara ilişkin ilk benimsenen tavır tefvîz yoludur. Sahabe döneminde tercih edilmeye

¹²⁰ er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Mektebetu Külliyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1986, 151-191.

¹²¹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981, 298.

¹²² Bkz. "Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akliselim sahipleri düşünüp anlar." Âl-i İmrân 3/7.

başlanan bu yöntem, Selef alimlerinin de takip etmeyi tercih ettiği bir metot olmuştur. Sahabe yed, vech, nüzûl ve istivâ gibi sıfatlar hakkında soru sormamış ve görüş beyan etmemiştir.¹²³ Sahabenin yaklaşımını devam ettiren Selef alimleri de müteşbih ayetleri Allah katından bir imtihan sebebi olarak değerlendirmiş ve bu ifadelere olduğu gibi iman etmek gerektiğini, manasını Allah'ın bileceğini, insanların söz konusu ayetleri idrakte aciz kalacağını savunmuşlardır.¹²⁴

Haberî sıfatlar için öne sürülen diğer bir yöntem ise teşbih ve tecsîm yöntemi olmuştur. İslam düşüncesinde teşbih ve tecsîm fikirlerinin ortaya çıkmasının dış etmenlerden kaynakladığına dair görüşlerle birlikte iç etmenlerden kaynaklandığına dair görüşler de mevcuttur. Nasta geçen insanbiçimci ifadelerin sözü edilen fikirlerin kaynağını oluşturduğu iddia edilmiş ve ayetlerin lafzî anlamları ile değerlendirildiği takdirde teşbih ve tecsîm manalarının ortaya çıkacağı söylenmiştir.¹²⁵ Haberî sıfatların teşbih ve tecsîm yöntemi ile anlaşılabilceğini savunan Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının yaklaşımlarına karşılık kesin bir şekilde bu yaklaşım tarzını reddeden görüşler de beyan edilmiştir. Teşbih ve tecsîm ile haberî sıfatların anlaşılacağını söyleyenlere, nefy ve ta'til izahları ile yanıt verilmeye çalışılmış, ayrıca teville de yöntem olarak başvurulmuştur. İlk olarak bu görüşü savunan Cehm b. Safvân olmuştur.¹²⁶ Ondan bu görüşü mu'tezilî alimler almış ve kendi düşünce sistemlerine dahil ederek geliştirmişlerdir.¹²⁷

3.1. Cehm b. Safvân'a Göre Haberî Sıfatlar

Cehm b. Safvân'ın haberî sıfatlara ilişkin tavrı Ca'd b. Dirhem'in tavrı ile aynıdır. Ca'd b. Dirhem daha önce de değinildiği üzere Allah'ın Kur'an'da geçen sıfatlarının anlaşılması konusunda Vehb b. Münebbih ile görüşmelerde bulunmuştur. Ca'd b. Dirhem ilahî sıfatların akıl çerçevesinde nasıl anlaşılacağına dair Vehb b.

¹²³ Aydın, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İÜİFD*, s. 1, İstanbul 1999, 133 vd.

¹²⁴ es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu DİB, Ankara 2005, 70.

¹²⁵ Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 215.

¹²⁶ Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, 240; Yurdağ, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *EÜİFD*, s. 1, Kayseri 1983, 259.

¹²⁷ Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul 1996, 378; Çelik, İbrahim, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *UÜİFD*, c. 2, s. 1, Bursa 1987, 157.

Münebbih'e sorular sormuştur. Buna karşılık Vehb b. Münebbih ona görüşleri neticesinde öldürülebileceği uyarısında bulunmuş ve "Allah kitabında eli, gözü, nefsi, işitmesi, ilmi, kelamı olduğunu haber vermemiş olsaydı biz de bunu söylemezdik" demiştir.¹²⁸ Anlaşılmaktadır ki Ca'd b. Dirhem nastaki müteşabih ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair dönemindeki alimler ile tartışmış, kendi görüşleri bakımından da uyarıya maruz kalmıştır. Cehm b. Safvân da hocasının yolundan gitmiş, haberî sıfatların gerçek anlamları ile anlaşılamayacağını ve mecaza başvurma gerekliliğini savunmuştur.

Cehm b. Safvân nasta bildirilmesine rağmen Allah'a teşbih, tecsim, tekyif ve temsil ifade eden haberî sıfatları isnad eden kimsenin küfür içerisinde olduğunu söylemiştir.¹²⁹ Ona göre Allah için ayn, vech, yed gibi ifadeler lafzî anlamları üzere anlaşılmalıdır. Nasta geçen teşbih ve tecsim ihtimali taşıyan bu kelimeler akıl esas alınarak yorumlanmalıdır. Cehm b. Safvân haberî sıfatların nasta bildirildiği hali ile gerçek manası üzerinde düşünülmesinin yaratıcı tasavvuru ile uyuşmayacağını, bu nedenle akıl çerçevesinde kelimelerin ihtiva ettiği anlamlardan bir ve tek yaratıcı algısına uygun mananın seçilmesi gerektiğini savunmuştur. Yani o, tevilin haberî sıfatlar için zorunlu olduğu görüşünü iddia etmiştir. Aksi halde Allah için benzerlik anlamı taşıyan birçok ifade ile karşılaşılacaktır ki, bu da Allah için mümkün değildir. Bu bakımdan ayrıca Cehm b. Safvân'ın erken dönem itikadî tartışmalarda tevil fikrini öne süren ilk kişilerden olduğunu söylemek de mümkündür. O tevil yönteminin gerekliliğine ilişkin yaklaşımını hocası Ca'd b. Dirhem'in ilahî sıfatlar meselesi hakkındaki yorumu ile birlikte benimsemiştir.¹³⁰

Kur'an'da birden fazla yerde 'yed' (el) sıfatı zikredilmiştir. Söz gelimi farklı zaman ve olaylar için "*Allah'ın eli onların elinin üstündedir*",¹³¹ "*...Onu iki elimle yarattım*",¹³² "*Görmediler mi, biz onlar için ellerimizin yaptığı nimetler yarattık*"¹³³ ayetleri indirilmiştir. Cehm b. Safvân ayetlerde bahsedilen söz konusu sıfatın insanlardaki el uzvu gibi anlaşılabilirliğini bu yüzden tevil edilmesi gerektiğini iddia

¹²⁸ ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 47-48.

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 66.

¹³⁰ en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 96.

¹³¹ Fetih 48/10.

¹³² Sâd 38/75.

¹³³ Yâsîn 36/71.

etmiştir.¹³⁴ Ona göre Allah'ın eli ifadelerinden maksat Allah'ın kudret veya nimet sahibi olmasıdır.¹³⁵ Cehm b. Safvân ayetin zahiri hali ile işaret ettiği manayı Allah'ın zâtı için uygun görmeyerek yorumlamıştır. Aynı şekilde Cehm b. Safvân, Rahmân Sûresi 27. ayette geçen 'vech' lafzını kabul etmemiş ve aklî bir yorumlama yapılması gerektiğini savunarak 'Allah'ın vech'i ile 'Allah'ın zâtı'nın kastedildiğini söylemiştir.¹³⁶

Cehm b. Safvân'ın haberî sıfatlara ilişkin izahı Allah'ın arşa istivâ etmesi¹³⁷ ile ilgili ayetlere bakışında da açık bir şekilde görülmektedir. Haberî sıfatlardan olan istivânın tartışılması hicrî II. yüzyılın başlarına rastlamaktadır. Tartışıldığı zamandan beri istivâ itikadî sahada üzerinde çokça görüş beyan edilen sıfatlardan olmuştur. Kur'an'da istivâ kelimesi 'arş' ve 'sema' ifadeleri ile birlikte zikredilerek Allah'a nispet edilmiştir. Bu yüzden istivâ sıfatının daha iyi anlaşılması için arş lafzının da ne anlama geldiğine yönelik izahlar yapılmış ve Allah'ın arşa istivâsının mahiyetinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair görüşler beyan edilmiştir.

İstivâ kelimesi 's-v-y' kökünden türemekte ve sözlükte düzgün ve eşit olmak, karar kılmak, oturup yerleşmek, yukarı çıkmak, hakim olmak ve galip olmak manalarına gelmektedir.¹³⁸ Arş ise kubbe, tavan, çatı, gölgelik, köşk, bütün varlıkları kuşatan şey, cisim, kürsü, en yüce ve yüksek makam anlamlarını içermektedir.¹³⁹ Ayetlerde çoğunlukla mekan anlamını ihtiva eden arş ile birlikte bahsi geçen istivânın mekanı veya herhangi bir yerde gerçekleşmesinin imkanı İslam alimleri tarafından incelenmiştir. İlgili meselede teşbih ve tecsim fikrini benimseyenler Allah'ın bir yön ve mekanda bulunduğunu, O'nun melekler tarafından taşınan göklerin üstünde oturduğunu ve oturma eylemi ile O'nun arşın ya belli bir kısmını ya da tamamını kapladığını söylemişlerdir.¹⁴⁰ Onlara göre Allah'ın yücelik ve yükseklik bildiren arşın üzerinde oturmasında bir beis yoktur. Aksine Allah'ın yüceliği ile bağdaşan bir durum

¹³⁴ İbn Teymiyye, *et-Tisîniyye*, I-III, nşr. Muhammed b. İbrâhîm el-Aclân, Riyad 1999, I, 990.

¹³⁵ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 40; ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 181.

¹³⁶ el-Malatî, *et-Tenbih*, 105.

¹³⁷ Bakara 2/29; A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; Furkân 25/59; Secde 32/4; Fussilet 41/11; Hadîd 57/4.

¹³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 2162.

¹³⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 60.

¹⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 105-106.

söz konusudur.¹⁴¹ Müşebbihe ve Mücessime Kur'an'da Allah'a nispet edilmiş sıfatları teşbih ifade etsin ya da etmesin mecaz anlamı ile anlamamışlardır. Nassın gerçek anlamına bağlı kalan Müşebbihe ve Mücessime, Allah'ın yaratılmışlar gibi nitelenmesinde bir eksiklik durumunun ortaya çıkmayacağını düşünmüşlerdir. Onların teşbih ve tecişim ifade eden lafızları tercih etmeleri, İslam düşüncesinde aykırı ve aşırı bir tavır olarak değerlendirilmiştir.

Cehm b. Safvân istivânın ve arşın gerçek anlamları ile düşünüldüğünde Allah'ın arşa istivâ etmesinin mümkün olmadığını söylemiştir.¹⁴² Aksini savunmak Cehm b. Safvân'a göre Allah için açıkça cismaniyeti ifade etmektedir. Malâtî, Cehm b. Safvân'ın kesin bir dille Allah'ın, arşın üzerinde mekan tutmasını reddettiğini aktarmaktadır. Cehm b. Safvân istivâ ve arşın gerçek anlamı ile anlaşılmaması ve diğer haberî sıfatlar gibi mecaz anlamı alınarak tevil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Eğer istivâ sıfatı için tevil yolu tercih edilmezse Allah'ın zâtı hakkında sınırlılık, cismaniyet ve benzerlik algısı ortaya çıkacaktır.¹⁴³ Ona göre arş bir mekandır, mekanda bulunmak ise cismaniyeti gerektirecektir ki, Allah için ne bir mekanda bulunmak ne de cismaniyet ifade etmek söz konusu edilebilecektir. Cehm b. Safvân haberî sıfatlar meselesindeki tavrını şüphesiz Müşebbihe ve Mücessime gruplarına karşı geliştirmiştir.

Cehm b. Safvân Allah'ın arşta bulunmasını O'nun cisim olarak algılanmasına yol açacağı için reddetmiştir. Bununla birlikte Cehm b. Safvân Allah'ın bir yerde bulunmasının varlıkların bir yerde bulunması gibi olmayacağını düşünmektedir. Ona göre Allah yalnızca arşın üstünde değil, arşın üstünde olmakla birlikte her yerdedir. Onun düşüncesinde herhangi bir mekan Allah'tan hâlî değildir. Cehm b. Safvân'a göre Allah birden çok mekanda aynı anda bulunabilir. Onun ifadesi ile Allah'ın her yerde olması mümkündür.¹⁴⁴ Aslında Cehm b. Safvân'ın bu izahı ile Allah'ın yaratılmışlardan her yönüyle farklı algılanması gerektiğine vurgu yaptığı söylenebilir. Çünkü yaratılmış tüm varlıklar sınırlılık, nihayet, cismaniyet, benzerlik ve kavranabilirlik algısı taşır. Her bakımdan yaratılmışlardan farklı olması gereken yaratıcı için bahsedilen durumlar söz konusu değildir. Cehm b. Safvân'ın Allah'ın her

¹⁴¹ en-Nesefî, *Tefsîratu'l-Edille*, I, 215.

¹⁴² İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 47, 50; el-Malatî, *et-Tenbîh*, 90.

¹⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, VI, 174.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 92; el-Malatî, *et-Tenbîh*, 90.

yerde olmasını iddia etmesi ile O'nun sınırsız, bağımsız, sonsuz başka bir ifadeyle akıl ile idrak edilemez ve kavranılamaz olduğuna dikkat çekmek istediği söylenilebilir. Cehm b. Safvân Allah'ın her yerde olması fikrini ayetlerle desteklemiş ve Allah'ın göklerde ve yerde bulunduğuna işaret eden “*O göklerde ve yerde Allah'tır*”¹⁴⁵ ayeti gibi pek çok ayeti delil getirmiştir.

Cehm b. Safvân, Allah'ın mekan ifade eden arşta olmasını reddettikten sonra tabii olarak istivâyı inkar etmiştir. Cehm b. Safvân istivâyı tevile tabi tutarak onu içerdiği anlamlardan biri olan istilâ manasında yorumlamıştır.¹⁴⁶ O, istivânın istilâ anlamını ihtiva ettiğini şiir ile örnek göstererek açıklamıştır. Nitekim kaynaklar Cehm b. Safvân'ın, “Bişr, Irak'ı kılıçsız ve kan akıtmadan istivâ etti” ifadesinde istivânın Arapça kâidelere uygun bir şekilde istilâ anlamına gelmesi gibi ayetlerde geçen ifadelerinde bu şekilde anlaşılmasına bir engel bulunmadığına dair görüşünü nakletmiştir.¹⁴⁷ Cehm b. Safvân arş kavramı ile ilişkili olan yukarıdan aşağı inmek ve gelmek anlamlarını taşıyan nüzûl sıfatının da Allah'ın semada olmasını ve semadan aşağı inmesini, başka bir ifadeyle tek bir mekandan bir yere inmesini ifade ettiği için Allah hakkında mümkün olmadığını söylemiştir.¹⁴⁸ Nüzûl sıfatı da istivâ gibi dünya semasında bulunmayı gerektirir. Allah'ın tek bir yerde olmasının mümkün olmadığını söyleyen Cehm b. Safvân, nüzûl sıfatı için de tevilin gerekliliğini savunmuştur. Çünkü Cehm b. Safvân yaratıcının tek bir mekanda değil, her yerde bulunduğunu iddia etmiştir.

Haberî sıfatlar teşbih ve tecsim ifadelerini barındırdığı için kelam ilminde ya Selef'in yolunun yani tefviz metodunun ya da Cehm b. Safvân'ın metodunun takip edildiğini söylemek mümkündür. Döneminde yaptığı aklî izahlardan dolayı şiddetle eleştirilen Cehm b. Safvân, haberî sıfatların bulunduğu nassın anlaşılması yönündeki düşüncüyü teşbihî ve tecsimî unsurlardan arındırmak amacıyla kelimelerin ihtiva ettiği anlamlardan mülhem Allah'ın zâtı için en uygun ifade ile tevil etme yoluna gitmiştir. Onun kaygısının müteahhir dönem kalamcıları tarafından fark edilmiş olabileceği ise

¹⁴⁵ En'âm 6/3.

¹⁴⁶ ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 47-48.

¹⁴⁷ ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 33.

¹⁴⁸ İbn Mende, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, thk. Ali b. Muhammed Nâsır el-Fâkihi, Mektebetu'l-Gurabâu el-Eseriyye, Medine 1194, 14.

onların da müteşabih ayetlerin anlaşılmasında tevile başvurmalarından hareketle söylenebilecektir.¹⁴⁹

Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar meselesi için benimsemiş olduğu nefy yaklaşımı, Allah'ın nasıl anlaşılacağına dair görüş beyan eden çoğunlukla da teşbih ve tecsim anlamı taşıyan izahlara karşı bir tutum olarak gelişmiştir. Cehm b. Safvân'ın teşbihî ve tecsimî bakışlara karşı tutumu aslında onun yaratıcı tasavvurunun dışı durumudur. Cehm b. Safvân'ın, yaratıcının anlaşılmasıyla ilgili tüm görüş beyan edenlere karşı bir yaratıcı anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Çünkü Cehm b. Safvân yaratıcının nasta geçen ifadelerden anlaşılamayacağını, aklın Allah için kullanılan ifadeleri idrakte yetersiz kalacağını söylemiştir. Yaratıcıyı anlamada nassın ve aklın yeterli olmadığını söyleyen bu yaklaşım, yaratıcı hakkında konuşmanın da imkansız olduğunu bir bakıma iddia etmiştir.

3.2. Mu'tezile'ye Göre Haberî Sıfatlar

Mu'tezile ekolünün haberî sıfatlar konusundaki tavrını Cehm b. Safvân belirlemiştir. Cehm b. Safvân'ın teşbih, tecsim ve tekyîf ifade eden sıfatların Allah'ın zâtı için tercih edilmemesi ve inkar edilmesi gerektiğine dair yaklaşımı mu'tezilî kelimciler tarafından benimsenmiştir.¹⁵⁰ Cehm b. Safvân, nasta geçen yed, vech, ayn ve kadem gibi insanlara ait uzuvlarla ve istivâ, nüzûl ve mecî' gibi insanlara ait eylemlerle Allah'ın vasıflanmasının mümkün olmadığını savunmuş ve onun bu görüşü Mu'tezile ekolünde de yer bulmuştur. Mu'tezile nassın bildirmesi ile bilgi sahibi olduğumuz benzeme ve cismaniyet anlamı taşıyan sıfatların Allah için düşünülemeyeceğini savunmuştur. Mu'tezilî kelimcılara göre Allah'ın zâtı için haberî sıfatların lafzî anlamlarını tercih etmek teşbih ve tecsim anlamına gelecektir. Bu durumdan kaçınmak için Allah'ın zâtından ilgili sıfatların nefyedilmesi gerekir.¹⁵¹

Mu'tezilî kelimciler haberî sıfatlara ilişkin tevil yolunu da Cehm b. Safvân vasıtası ile kabul etmişlerdir. Çünkü Cehm b. Safvân'a kadar sıfatların başka anlamlara

¹⁴⁹ Yavuz, "İstivâ", DİA, TDV Yay., İstanbul 2001, XXIII, 403.

¹⁵⁰ el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 59.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, VI, 149.

gelebileceğine ve yorumlanabileceğine ilişkin fikir beyan eden kimse yoktur.¹⁵² Bu anlamda mu‘tezilî kelimcılar nasta teşbihi gerektiren ifadelerin akılla tevil edilmesi, şayet tevil edilemiyorsa da inkar edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.¹⁵³

Kur’an’ın kendisi tarafından yapılan muhkem ve müteşabih ayet¹⁵⁴ taksimine göre mu‘tezilî kelimcılar, “*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur*”¹⁵⁵ ayetini muhkem ayetlerden saymış ve bu ayeti ilahî sıfatlar konusunda geliştirdikleri izahların merkezine yerleştirmişlerdir.¹⁵⁶ Mu‘tezile için ilgili ayet savundukları tevhid prensibi ve tenzih telakkilerinin hareket noktası olmuştur. Mu‘tezile’nin ilahî sıfatlar konusundaki temel yaklaşımı bu bakımdan Cehm b. Safvân ile uyusmaktadır. Mu‘tezilî kelimcilerin ilahî sıfatlar konusunda genel bakışı böyle olunca haberî sıfatlar konusunda da izahları bu bağlamda devam etmiştir. Nitekim Allah için teşbih ve tecsim anlamlarını düşündürebilen ilgili sıfatlar için söz konusu tenzihî tavır da mu‘tezilî kelimciler için kaçınılmaz olmaktadır.

Genel olarak mu‘tezilî kelimciler ‘yedullah’ ifadesinin tevil ile anlaşılabilirliğini düşünmüş ve mecazî anlamlarını tercih etmişlerdir. Mu‘tezile’nin ilk imamlarından Ebu’l-Huzeyl el-Allâf haberî sıfatları aklî tevil ile anlamının mümkün olduğunu ve nasta geçen ‘Allah’ın yed’i’ ifadesi ile ‘Allah’ın nimeti’nin kastedildiğini söylemiştir. Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/916) de “‘yed’ ile ‘Allah’ın nimeti’ anlaşılmalıdır”, demiştir. Kimi Mu‘tezilîler de ‘yed’ lafzının kuvvet ve kudret manasına geldiğini söylemişlerdir.¹⁵⁷

Mu‘tezile Kasas suresi 88. ayette geçen “*O’nun vechinden (zatından) başka her şey yok olacaktır*” vech ifadesini yorumlama yoluna gitmiştir ancak mezhep içinde bu konuda fikir birliği oluşmamıştır. Ebu’l-Huzeyl el-Allâf, vech ile Allah’ın zâtını anlamıştır. Ona göre ‘Allah’ın vechi’, ‘O’nun zâtı’ yani ‘nefsi’dir. Diğer bir görüş Nazzâm ve Mu‘tezilîlerin çoğunluğunca benimsenmiştir. Nitekim onlar ‘Allah’ın vechi’ ifadesini ‘Allah’ın zâtı’ anlamında izah etmişler, fakat ‘vech’ kelimesini hakikî

¹⁵² el-Kâsımî, *Târîhu’l-Cehmiyye ve’l-Mu‘tezile*, 19.

¹⁵³ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 151 vd.

¹⁵⁴ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁵⁵ Şûrâ 42/11.

¹⁵⁶ el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I, 235.

¹⁵⁷ en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I, 174.

anlamda kabul etmemişler ve Arap dilinde “bunu senin yüzünden yaptım” ve “sen olmasaydın yapmazdım” kullanımlarını yorumlarının açıklaması olarak sunmuşlardır. Onlara göre ‘Allah’ın vech’i ile yaratılmışlara ait uzuv anlamındaki yüz değil zât anlamındaki yüz anlaşılmalıdır. Üçüncü yaklaşım ise Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) ve takipçileri tarafından öne sürülmüş, “*O’nun vechinden (zâtından) başka her şey yok olacaktır*” ayeti için “Kur’an’ı okuduğumuz zaman bunu söyleriz, Kur’an dışında da Allah’ın yüzü olduğunu söylemeyiz” açıklamasında bulunmuşlardır.¹⁵⁸

Allah’ın bir mekanda bulunmasını ve yer tutmasını düşündüren istivâ sıfatı mu‘tezilî kelamcılar tarafından da üzerine görüş beyan edilen bir sıfattır. Mu‘tezile ekolünün çoğunluğu Allah’ın bir mekanda değil, her yerde olduğunu benimsemiştir.¹⁵⁹ Mu‘tezilî kelamcılar “*Rabbınız gökleri ve yeri altı günde yaratan sonra arşa istivâ edendir*”¹⁶⁰ ayetinde geçen istivâ kelimesini teville tabi tutmuşlar ve mecaz ifade ettiğini belirtmişlerdir. Onlar istivâyı istilâ ve galebe anlamında yönetme ve ele geçirme olarak açıklamışlardır.¹⁶¹ Kâdî Abdulcebbâr istivânın kıyam ve intisab manasına geldiğini, ancak Allah için kullanıldığında hakimiyet ve üstün gelme ifadelerinin anlaşılması gerektiğini söylemektedir.¹⁶²

Mu‘tezile ekolünün haberî sıfatların gerekli durumlarda tevil edilmesi ve gerekli durumlarda inkar edilmesi yönündeki tavrında kendi bünyesinde ittifak halinde olduğunu söylemek mümkündür. İttifak söz konusu olmasına rağmen haberî sıfatlar meselesinde dikkat çeken bir görüşün sahibi olarak Câhız karşımıza çıkmaktadır. Câhız’ın, Allah’ın zâtı için benzerlik ve cismaniyet taşıyan ifadeleri O’na nispet eden kimseleri küfür ile itham ettiği aktarılmıştır.¹⁶³

Cehm b. Safvân’ın haberî sıfatlar konusunda benimsediği aklî tevil metodu kendisinden sonra Mu‘tezile tarafından kabul görmüştür. Mu‘tezile teville de Allah’ın maddî unsurlar ile nitelenmesine engel olmak maksadıyla başvurmuştur. Öyle ki Mu‘tezile Allah’ın yaratılmışlara özgü vasıflar ile nitelenmesinin Allah’ın bir ve tek

¹⁵⁸ el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 266; Aydın, “Kur’ân’da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te’vili”, *İÜİFD*, s. 2, İstanbul 2012, 152.

¹⁵⁹ el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 236.

¹⁶⁰ Yunus 10/3.

¹⁶¹ el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 237.

¹⁶² el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 226.

¹⁶³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 66.

oluşu ile bağdaşmaması dolayısıyla tenzih doktrini ile de uyuşmaması sebebiyle haberî sıfatları anlamada tevili çokça tercih etmiştir. Bu bağlamda tevilin yetersiz kaldığı hususları inkar etme yoluna gitmişlerdir. Nitekim ru'yet meselesi Allah'ın haberî sıfatları ile ilgili bir tartışma olup mu'tezilî kelimcilerin tevil yerine inkarı tercih ettikleri bir konudur.



3. BÖLÜM

AHİRET ve İLİŞKİLİ KONULAR

1. RU'YETULLAH PROBLEMİ

Görmek anlamına gelen ru'yet kelimesi Allah'ın dünyada ve ahirette gözle görülmesi manasında tasavvufî bir terim iken ru'yetullah, Allah'ın görülmesini ifade eden itikadî nitelikli tartışmaları konu edinen bir kavramdır.¹ Terkip olarak Kur'an'da zikredilmeyen ru'yetullah Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Çünkü Kur'an ve hadislerde Allah'ın görülmesi ve görülmenin mahiyeti konusunda birçok nas bulunmaktadır.² Bununla birlikte ru'yetullah konusu Allah'ın görülmesi ile ilgili nasla sabit olduğundan ve ahirette meydana gelip gelmeyeceği ele alındığından ötürü hem ahiret ve ilişkili meselelerin incelendiği bahisler kapsamında hem de ilahî sıfatlar kapsamında yer alan haberî sıfatlar içerisinde incelenmiştir.

Kelam tarihinde Allah'ın görülüp görülemeyeceğine ilişkin öne sürülen görüşler dünyada ve ahirette olmak üzere iki farklı bağlamda değerlendirilmiştir. Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinin³ gerçekleşmemesinden hareketle bazıları dünyada Allah'ı görmenin imkan dahilinde olmadığını iddia ederken⁴ Müşebbihe ve bazı tasavvuf ehli gruplar, Allah'ı dünyada görmenin mümkün olduğunu savunmuşlardır.⁵ Allah'ın dünyada görülebileceğini savunanlar iddialarını Hz. Peygamber'in yaşadığı miraç hadisesi ve Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebi ile ilişkilendirerek delillendirmişlerdir.⁶ Abdullah b. Abbas'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber

¹ Uludağ, Süleyman, "Rü'yet", DİA, TDV Yay., İstanbul 2008, XXXV, 310.

² En'âm 6/103; A'râf 7/143; Kiyâme 75/22-23; Mutaffifin 83/15; Kamer 54/55; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul ty., İmân, 291-292; Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cûfî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1413, Tevhîd 4.

³ A'râf 7/143.

⁴ el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduhû ve lâ Yecûzu el-Celhu bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Mısır 2000, 174-175.

⁵ Uludağ, "Rü'yet", 310.

⁶ Cansız, Hasan, "Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi", *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Konya 2019, 101.

miraç hadisesinde Allah'ı gözleri ile görmüştür.⁷ Yine azınlık bir grup da olsa görülmenin dünyada rüya vasıtası ile mümkün olacağını söyleyenler de olmuştur.⁸ Ru'yetullahın imkanını savunanların büyük bir çoğunluğuna göre görülme ahirette gerçekleşecektir. Kelamcılar esasen ru'yetullah meselesini bu yönüyle ele almış ve tartışmışlardır.

Ahmed b. Hanbel'e göre Allah'ın görülmesi probleminin kaynağı, Cehm b. Safvân ile Sümeniyye'den bir grup arasında yaşanan Allah'ın varlığına ilişkin tartışmadır. Bilgi edinmenin yalnızca beş duyu ile gerçekleşeceğini düşünce ve inanç sistemlerinin merkezine konumlandırıan Sümenîler, Allah'ın varlığının ispat edilemeyeceğini savunmuşlar ve Cehm b. Safvân ile bu konuda tartışmışlardır. İlgili tartışmaya detaylı bir şekilde daha önce yer verildiği için burada tekrar bahsedilmeyecektir. Sümenîlere göre Allah beş duyu ile algılanamayacağı için O'nun varlığından bahsetmek mümkün değildir. Cehm b. Safvân, Sümenîlere karşı beş duyu dışında da bilgi edinmenin mümkün olduğunu öne sürmüş ve Allah'ın varlığını bilmek ile ruhun varlığı hakkında bilgi sahibi olmak arasında fark olmadığını söylemiştir. Cehm b. Safvân, ruhun varlığı beş duyu ile ispat edilememesine rağmen varlığı hakkında nasıl bilgi sahibi olunabiliyorsa aynı şekilde Allah'ın varlığı hakkında da bilgi sahibi olunabileceğini savunmuştur. Ona göre Allah vardır ancak görülemeyecektir. Ahmed b. Hanbel meydana gelen ilgili tartışmadan ötürü ru'yetullah meselesini inkar etmenin kaynağını Cehm b. Safvân'a atfetmektedir.⁹

Ru'yetullah meselesine yönelik görüş beyan eden isimler arasında Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i Hadis'ten bazı alimlerin olduğu görülmektedir. Ahmed b. Hanbel ve hadis taraftarları nasta geçen ifadelerden hareketle Allah'ın ahirette muhakkak görüleceğini savunmuşlardır. Onlar aksi bir durumu Allah'ın zâtı için noksanlık olarak telakki etmişlerdir. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve hadis taraftarlarının ru'yetullahı inkar eden kimseleri tekfir etme yolunu tercih ettikleri görülmüştür.¹⁰

⁷ Müslim, *İmân*, 291-292.

⁸ Yeşilyurt, Temel, "Ru'yetullah", DİA, TDV Yay., İstanbul 2008, XXXV, 312.

⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 65-66.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 65-66; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 46-47.

1.1. Cehm b. Safvân'a Göre Ru'yetullah Problemi

Allah'ın görülmesi probleminin Cehm b. Safvân'ın Sümeniyye'den bir grup ile yapmış olduğu tartışmaların neticesinde gündeme gelmesi ile Cehm b. Safvân, Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerinin ardından ru'yetullah meselesinde de ilk kez konuşan isim olmuştur. Cehm b. Safvân Allah'ın varlığına ilişkin sözü edilen tartışma neticesinde Allah'ın gözle görülemeyeceğini iddia etmiştir. O, Sümenîlere ruh örneği üzerinden Allah'ın görülemeyeceğini, sesinin işitilemeyeceğini, kokusunun alınamayacağını ve hiçbir mekanda bulanamayacağını söylemiştir.¹¹

Anlaşılmaktadır ki ru'yetullahla ilişkin Cehm b. Safvân'ın tavrı Allah'ın sıfatlarını nefyetme hususunda aşırı sayılabilecek niteliktedir. Çünkü Cehm b. Safvân sadece dünyada değil aynı zamanda ahirette de Allah'ın görülemeyeceğini savunmuştur. Bu konudaki nassı ise tevil etmiştir. Allah'ın ahirette müminler tarafından görülebileceğini savunanlar, “*O gün birtakım yüzler vardır parlayan Rab'lerine bakarlar*”¹² ayetini delil getirmişlerdir. Cehm b. Safvân ilgili ayette geçen ‘*Rab'lerine bakarlar*’ ifadesini ‘*Allah'tan gelen sevabı beklerler*’ şeklinde yorumlamıştır. Yine “*Rabbini görmedin mi? Gölgeyi nasıl uzatıyor...*”¹³ ayetinde yer alan “*Rabbini görmedin mi?*” ifadesini de tevil etmiş, “*Rabbinin yaptığını yani filini görmedin mi?*” anlamını vermiştir. Cehm b. Safvân ayette geçen ifadeleri Allah'ın değil, sadece Allah'ın yarattıklarının görülebileceği şeklinde tevil etmiştir.

Cehm b. Safvân'ın asıl kaygısı Allah'a cismaniyet isnad edilmesinden kaçınmaktır. Cehm b. Safvân kendisine bakılan şeyde illet ve nitelik bulunduğu için bir kimsenin Allah'ı görmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır.¹⁴ Daha önce de bahsedildiği üzere Cehm b. Safvân Allah'tan tüm sıfatları teşbihten ve tecsimden kaçınmak için nefyetmiş, O'nun zâtını sınırlayacak herhangi bir nitelemeden söz edilemeyeceğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın görülebilmesi demek O'nun nitelenebilir olması anlamına gelecektir ki, bu Cehm b. Safvân'ın sisteminde mümkün değildir. O, görüşünü “*Gözler O'nu idrak edemez, Fakat O, gözleri idrak eder*”¹⁵ ayeti

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 65-66.

¹² Kıyâme 75/22-23.

¹³ Furkân 25/45.

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 66.

¹⁵ En'âm 6/103.

üzerine inşa etmiştir. Zikredilen ayette ifade edildiği üzere Cehm b. Safvân, ru'yetin gerçekleşmeyeceğini savunmuştur. Yine Cehm b. Safvân'ın bir diğer naklî delili Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinin gerçekleşmemesidir. Cehm b. Safvân Allah'ın zâtını görmenin ve bilmenin mümkün olmadığına yönelik görüşünü Hz. Îsâ'nın ifadelerinin yer aldığı “*Sen benim içimdekini bilirsin, ama ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin*”¹⁶ ayeti ile desteklemektedir.¹⁷

Allah'a şey demenin imkanını Allah için bir varlık olma, bir cisim olma düşüncesine götüreceği endişesiyle reddeden Cehm b. Safvân yine Allah'ın bir varlık veya cisim olma fikrinden kaçınmak için ru'yetullahı reddetmiştir. Çünkü görülebilir olmak mevcut olmayı mevcut olmak da varlık aleminde bulunmayı gerektirir. Cehm b. Safvân'ın bu yaklaşımını Yeni Eflatuncu tanrı düşüncesi ile ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü Yeni Eflatuncu tanrı algısında varlık aleminde yer almayan, kavranılamayan, düşünülemeyen bir tanrı bakışı söz konusudur. Aynı şekilde Cehm b. Safvân da yaratıcının ne kadar az kavranılabilir, tanımlanabilir olursa o ölçüde yaratılmış tüm varlıklardan ayrışacağını ve böylece tek olacağını vurgulamak istemiştir. Onun ru'yetullah konusuna izahı da aynı bakışı ifade etmektedir. Cehm b. Safvân'a göre Allah'ın ahirette görülemez olması Allah'ın zâtı için en uygun durumdur. İlahın görülebilirliğini savunmak ise O'nun mevcut bir cisim olmasını, kavranabilir ve akledilebilir olmasını gerektirecektir. Cehm b. Safvân, ru'yetullahın imkanına ilişkin ayetleri de kendi ilah anlayışı bağlamında tevil etmiştir.

1.2. Mu'tezile'ye Göre Ru'yetullah Problemi

Cehm b. Safvân'ın Allah'ın görülmesine ilişkin öne sürdüğü düşünceler mu'tezilî kelamcılar tarafından benimsenmiştir.¹⁸ Ru'yetullah bahsine ilişkin Cehm b. Safvân ve Mu'tezile kelamının konuyu izahları ve yöntem tercihleri bakımından aynı olduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezile, ilahî sıfatlara bakışı bağlamında ru'yetullahı yani Allah'ın ahirette görülmesini reddetmiştir.¹⁹ Cehm b. Safvân'da olduğu gibi mu'tezilî düşüncede de Allah'ın görülmesi ile O'nun cisim olması

¹⁶ Maîde 5/116.

¹⁷ el-Malatî, *et-Tenbîh*, 80.

¹⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 233; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 74.

¹⁹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 233; en-Nesefî, *Tebsîratu'l-Edille*, I, 508-509.

anlaşılmıştır. Onlara göre Allah'ın görülebileceğini kabul etmek Allah'ın yaratılmışlara benzeme fikrini ortaya çıkaracaktır ki, bu tevhid esası ile bağdaşmaz. Mu'tezile konuya ilişkin mevcut nassı tevil etmeyi tercih ederken ayrıca aklı izahlar da sunmuştur. Mu'tezile Cehm b. Safvân'nın yaptığı gibi görüşüne mesnet olarak, “Gözler O’nu idrak edemez, fakat O, gözleri idrak eder”²⁰ ayetine başvurmuştur. Mu'tezile'ye göre muhkem olan ilgili ayette ‘idrak’ ve ‘basar’ kelimeleri birlikte kullanıldığı zaman ru’yet anlaşılmalıdır ve ayette bahsedildiği üzere Allah'ın ahirette görülmesi nefyedilmelidir.²¹ Mu'tezile Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinde bulunduğu En'âm suresi 106. ayette yer alan “لن تراني” (Beni göremezsin) ifadesini de ru'yetin gerçekleşmeyeceğinin delili olarak kabul etmiştir. Ayette geçen ifadeye göre Allah zâtı itibarıyla görülemeyecektir.²² Ancak aynı ayet Sünnî kelamcılar tarafından da Allah'ın ahirette görülebileceğinin²³ ispatı olarak kabul edilince mu'tezilî kelamcılar nassı tevil etme yoluna gitmiş ve Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinin kavmi için imkan dahilinde olabileceğini savunmuş ve ru'yetin gerçekleşmesi için karşılıklılık durumunun gerektiğini, böyle bir halin ise cisimler için söz konusu olabileceğini söylemişlerdir.²⁴ Allah'ın zâtı için benzerlik ve cismaniyetten özellikle kaçınan mu'tezilî kelamcılar ru'yeti cismaniyet olarak algıladığı için reddetmişlerdir.

Mu'tezile, Allah'ın zâtının bir gereği olarak görülemeyeceğini nas çerçevesinde izah ettikten sonra görme eyleminin meydana gelmesi için bazı şartların mevcut olmasına dikkat çekerek tartışmayı aklî boyutta incelemiştir. Bu konudaki argümanlarını Allah'ın zâtını yaratılmışlara ilişkin özellik ve nitelemelerden soyutlamayı tercih ederek geliştirmişlerdir. Mu'tezile'ye göre ru'yetin gerçekleşeceğini iddia etmek Allah'ın cisim olduğunu savunmakla aynı değerdedir. Çünkü görme eylemi renk, cisim, cevher, bir mekanda bulunma ve sınırlı olmayı²⁵ dolayısıyla nitelenebilir olmayı beraberinde getirecektir. Yani görme eylemi ancak karşıda bir cisim olmasıyla gerçekleşebilecektir. Allah da cisim olmadığına göre

²⁰ En'âm 6/103.

²¹ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 234.

²² Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, 75.

²³ el-Bağdâdî, *Usuli'd-Dîn*, 99.

²⁴ ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni't-Te'vil fi Vucûhi't-Te'vil*, I-IV, Dâru'l-Hâdîs, Kahire 2012, II, 144.

²⁵ el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957, 277.

görülemeyecektir. O halde ru'yet mümkün değildir.²⁶ Mu'tezile izahında görme eyleminin tanımından yola çıkmış, bu tanımlama gereği ancak cisimlerin görülebileceğini savunmuş ve neticede ru'yeti inkar etmiştir. Anlaşılmaktadır ki Mu'tezile, aklî ve naklî izahlarını Allah'ı teşbihî ve tecsimî düşüncelerden soyutlamak ve O'nun birliğine yakışmayacak nitelemelerden uzaklaşmak üzerine kurgulamıştır. Kâdî Abdulcebbâr ilk dönem Mu'tezile kalamından farklı olarak sonraki dönem Mu'tezile kalamında ru'yetullah konusunun Eş'arîler ile tartışıldığını dile getirmektedir. O, Mu'tezile kelamcılarının görme tanımından yola çıkarak ru'yeti daha kavramsal düzeyde incelediklerini ifade etmiş ve Eş'arî kelamcılarını meseleyi bu yönüyle değerlendirmekten uzak oldukları gerekçesiyle eleştirmiştir.²⁷

Mu'tezile kalamında ru'yetullah meselesi incelendiğinde Cehm b. Safvân'ın konuya ilişkin yaklaşımını görmek mümkündür. İfade edildiği gibi Cehm b. Safvân'ın benimsediği tenzih tutumu, Mu'tezile kalamında da yer bulmuş ve geliştirilmiş bir tenzih algısı olarak mu'tezilî düşünce sisteminde önemli bir konuma sahip olmuştur. Allah'ın görülemeyeceğini savunan Cehm b. Safvân iddialarına mesnet olarak teşbih ve tecsimin mutlak anlamda reddedilmesini, Allah'ın yaratılmış tüm varlıklardan başka olduğunu ve Allah'ın birliği fikrini öne sürmüştür. Mu'tezile kalamında ise ru'yetullah tevhid ve tenzih kavramları çerçevesinde açıklanmıştır. Başlangıçta Mu'tezile'nin ru'yetullah meselesini daha kavramsal düzeyde ele aldığını, sonraki dönemde ise ilgili meseleyi daha sistemli bir şekilde incelediğini söylemek mümkündür. Konuyla ilgili nassın aklî tevile tabi tutulması ise Cehm b. Safvân ve Mu'tezile kalamı arasında yöntem bakımından fark olmadığını göstermektedir.

2. CENNET ve CEHENNEMİN YARATILMIŞLIĞI ve EBEDİLİĞİ

Kur'an'daki pek çok ayette zikredildiği üzere insanlar yapıp etmelerinin karşılığında ya mükafatlandırılacak ya da cezalandırılacaktır.²⁸ Cennet ve cehennem mükafat veya cezaların verileceği mekanlardır. İslam düşüncesinde cennet ve cehennemin varlığına dair fikir birliği söz konusudur. Fakat cennet ve cehennemin

²⁶ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 248-250.

²⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 232-233.

²⁸ Fâtır 35/36; Mü'min 40/39; Şûrâ 42/30; Necm 53/39.

halen mevcut olduğu konusu tartışmalıdır. Kelamcıların çoğunluğu cennet ve cehennemin yaratıldığını ve bunun Allah'ın ilminde olduğunu söylemiştir. Ancak Cehm b. Safvân ve Mu'tezile cennet ve cehennemin kıyametin ardından var olacağını savunmuşlardır.²⁹ Cennet ve cehennemin varlığı ve ebediliği hakkındaki tartışmalar hicrî I. asır gibi erken bir dönemde başlamıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber ve sahabe zamanında da cennet ve cehennemin nerede olduğu hakkında sorular sorulmuştur.³⁰

2.1. Cehm b. Safvân'a Göre Cennet ve Cehennemin Yaratılmışlığı ve Ebediliği

Cehm b. Safvân öne sürdüğü görüşler ile cennet ve cehennemin yaratılmışlığı ve ebediliği hakkında ilk defa konuşan ve tartışma başlatan isim olmuştur.³¹ Cehm b. Safvân cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığı görüşündedir.³² O, konuya ilişkin izahlarını nassı tevil ederek geliştirmiştir. Nitekim Cehm b. Safvân, cennet ve cehennemin ebedî yurt olarak nitelendiği ayetlerin mecaz anlamı barındırdığını dile getirmiştir. Söz gelimi o, “*Orada ebedî olarak kalacaklardır*”³³ ayetinin mübalağa ve tekit ifade ettiğini söylemiştir. Cehm b. Safvân, “*Rabbinin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır*”³⁴ ayetini ebedilikte şart ve istisna bulunamayacağı için cennet ve cehennemin son bulacağına dair delil olarak sunmuştur.³⁵

Cehm b. Safvân esasen cennet ve cehennemin varlığı ve nihayetinin ne olacağına ilişkin görüşlerini Hadîd Suresi 3. ayette geçen, “*Allah Evvel ve Âhir’dir*” ifadesini delil göstererek izah etmiştir.³⁶ Cehm b. Safvân’a göre Allah dışında evvel ve âhir bir varlık düşünmek mümkün değildir. Nasıl ki Allah varken O’nun dışında

²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 141; el-Bağdâdî, *Usulî’ d-Dîn*, 334; Türcan, “Kur’an’da Ahiret İnancı”, Aziz Andaç Yay., Ankara 2006, 294-295.

³⁰ İlgili rivayetler için bkz. Toprak, İbrahim, “Cennet ve Cehennemin Ebediliği”, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2010, 33.

³¹ İbn Kayyim, *Hâdî’l-Ervâh ilâ Bilâdî’l-Efrâh*, thk. Yusuf Ali Bedevi, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2008, 485.

³² el-Malatî, *et-Tenbîh*, 90.

³³ Ahzâb 33/65.

³⁴ Hûd 11/107.

³⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 74.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika*, 100-101.

hiçbir varlığın mevcudiyeti söz konusu değilse, aynı şekilde Allah'tan sonra da herhangi bir varlığın bulunmasından söz etmek mümkün değildir.³⁷ Ona göre Allah dışında her şeyin sonu olduğu gibi başlangıcı da vardır. O halde cennet ve cehennemin ezeliliğinden söz edilemeyeceği gibi ebediliğinden de bahsedilemeyecektir. Cehm b. Safvân'ın bu yaklaşımı onun ulûhiyet bakışının bir tezahürü niteliğindedir. Cehm b. Safvân'ın bir ve tek olan, hiçbir şeye benzemeyen, kendisi her şeyin kaynağı olup hiçbir şeye muhtaç olmayan, kendisi dışında her şeyin hâdis kabul edildiği yaratıcı görüşü, onu cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığı ve yaratıldıktan sonra da son bulacağı düşüncesine götürmüştür.

Cehm b. Safvân klasik kaynaklarda cennet ve cehennemin ebediliğinin sona ermesi anlamına gelen ve tekfir edilmesine neden olan³⁸ *fenâu'l-huldeyn* fikrini savunmuştur. Cehm b. Safvân'ın, cennet ve cehennemde insanların eylemlerinin karşılığını nasıl alacağına dair görüşünü izah ederken aklî bir tevile başvurduğunu söylemek mümkündür. Cehm b. Safvân insanların mükafat ve cezalarını altıncı bir his ile hissedeceğini savunmuştur.³⁹ Şehristânî, Cehm b. Safvân'ın cennet ve cehennemin varlıklarının son bulması ile ilgili yaklaşımını şu şekilde aktarmaktadır: “Cennet ve cehennem ehli buralara girdikten ve cennet ehli nimetlerini, cehennem ehli de azabı tattıktan sonra cennet ve cehennem son bulacaktır. Öncesi olmayan hareketler tasavvur edilemediği gibi sonu olmayan hareketler de tasavvur edilemez.”⁴⁰ Cehm b. Safvân, *fenâu'l-huldeyn* konusundaki izahları ile yaratıcı dışında ezelî ve ebedî bir varlık düşüncesini inkar etmeyi amaçlamıştır. İlgili konudaki birçok nassı mecaz kabul ederken yine kendi düşüncesini desteklemek için de nassa başvurmuştur.

2.2. Mu‘tezile’ye Göre Cennet ve Cehennemin Yaratılmışlığı ve Ebediliği

Mu‘tezile cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığı görüşünü benimsemiştir.⁴¹ Mu‘tezile, cennet ve cehennemin sevap ve ceza yeri olduğunu, insanların yapıp etmelerinin karşılığını alacakları hesap günü gelmediği için de cennet

³⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 74.

³⁸ el-Bağdâdî, *Usulî'd-Dîn*, 334.

³⁹ el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 340.

⁴⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 74.

⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 141.

ve cehennemin yaratılmış olmasının sebepsiz olacağını savunmuştur. Mu‘tezilî kelimcilerin büyük çoğunluğu Allah’ın hikmetsiz bir iş yapmayacağını iddia etmişlerdir. Onlar, Allah’ın hikmet sahibi olmasını yorumlama bakımından ittifak edemeseler de Allah’ın hikmetsiz yaratmayacağı konusunda fikir birliği içerisindeyler. Kâdî Abdulcebbar tarafından ‘fiili yapmaya sevk eden gerekçe’ şeklinde tanımlanan hikmet, Mu‘tezile’ye göre Allah’ın varlığı yaratırken her şeyi bir anlam ve bir illet ile gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.⁴² Mu‘tezilî kelimciler Cehm b. Safvân’dan aldıkları cennet ve cehennemin varlığı ve son bulması ile ilgili görüşlerini Allah’ın hikmetsiz bir yaratma gerçekleştirmeyeceği düşüncesi ile izah etmişlerdir.

Mu‘tezilî kelimciler cennet ve cehennemin varlığını “*O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır*”⁴³ ayeti ile açıklamışlardır. Eğer cennet ve cehennem şu an mevcut ise kıyamet zamanında Allah dışında hiçbir şey kalmayacağı için cennet ve cehennem de yok olacak ve sonra tekrar yaratılacaktır. Bunda bir hikmet olmadığını dile getiren Mu‘tezile, ayetten hareketle cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını iddia etmiştir. Mu‘tezilî kelimciler, Ehl-i Sünnet’in cennet ve cehennemin yaratılmış olduğuna dair görüşlerini desteklemek için öne sürdükleri Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın bulunduğu cennete⁴⁴ ilişkin nassı ise yorumlamışlardır. Onlara göre Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın bulunduğu cennet dünyada bir bahçedir. Yine Mu‘tezile, Hz. Peygamber’in iyi amel işleyen kimse için cennette ağaç dikileceğine dair sözlerini ve Kur’an’da Firavun’un karısının, “*O, Rabbim! demişti, Yüce katında, cennette benim için bir ev yap...*”⁴⁵ talebini cennetin mevcut olmadığına dair delil olarak sunmuşlardır. Onlara göre ağaç dikilmesi ve ev talebinde bulunulması cennetin var olmadığına işarettir. Aksi halde bu ifadelerin yer aldığı nas anlamsız hale gelecektir ki bu da mümkün değildir.⁴⁶ Mu‘tezile konuyla ilgili mevcut nassı Allah’ın abes bir iş yapmayacağı düşüncesi bağlamında izah etmiştir.

⁴² Özervarlı, M. Sait, “*Hikmet*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1998, XVII, 512.

⁴³ Kasas 28/88.

⁴⁴ Bakara 2/36.

⁴⁵ Tahrim 66/11.

⁴⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 141.

Cehm b. Safvân'ın cennet ve cehennem varlığı hakkındaki görüşlerini benimseyip aynı meseleyi Allah'ın abes bir yaratma meydana getirmeyeceği şeklinde açıklayan Mu'tezile, mevcut nassı yaklaşımları doğrultusunda yorumlamıştır.⁴⁷ Ancak Mu'tezile, Cehm b. Safvân'ın cennet ve cehennem varlığına ilişkin görüşünü kabul etmekle birlikte bu iki mekanın ebedîliği hakkında onunla aynı görüşe sahip değildir. Mu'tezile cennet ve cehennem yaratılmadığını, yaratılmış olsa bile kıyametten önce nihayet bulacağını söylemiş ve cennet ve cehennem ebedî olması ile ilgili ümmetin genel görüşünü benimsemiştir. Bu bağlamda Mu'tezile, cennet ehlinin nimetlerinin ve cehennem ehlinin de azabının ebedî olacağını söyleyerek bu konuda Cehm b. Safvân'dan ayrılmıştır. Yani Mu'tezile cennet ve cehennem yaratılmışlığı konusunda Cehm b. Safvân ile aynı tutumu benimserken cennet ve cehennem ebedîliği hususunda ümmetin genel kabulünü benimsemiştir.

Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allâf da cennet ve cehennem fenâ bulacağını iddia etmiş ve konuyu ekolünün genel izahından farklı bir şekilde açıklamıştır. O, cennet ve cehennem ehlinin hareketsiz bir sükûn içerisinde ebedî olarak kalacağı görüşündedir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın daimî bir sükûn düşüncesine sahip olmasında, cennetlik ve cehennemliklerin harekete güç yetiremeyeceği fikri bulunmaktadır. Ona göre, cennet ve cehennem hareketi son bulunca her iki yerin sakinlerinin fiilleri de olmayacaktır. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf cennet ehlinin nimetleri, cehennem ehlinin de azabı hissetmeyeceğini iddia etmiştir. Hayyât, *el-İntisar* adlı eserinde Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın bu görüşe sahip olmadığını, onun yaklaşımının Cehm b. Safvân'ın görüşüne yaklaştırıldığını ifade etmekte ve onun cennet nimetlerinin sonsuz olduğu fikrini benimsediğini aktarmaktadır.⁴⁸

3. ŞEFAAT

İslam düşüncesinde şefaât meselesi, Emevî döneminin siyasi olayları bağlamında değerlendirilirken daha sonra dinî boyutuyla tartışılan büyük günah işleyen kimsenin durumu ile birlikte incelenmiştir. Esasen şefaât meselesinin ortaya çıkmasının ve tartışılmasının nedeni de budur. Bununla birlikte Kur'an ve hadislerde

⁴⁷ Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, 40.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 145; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 338.

ahiret günü gerçekleşecek olan şefaath hakkında birçok nakil bulunmaktadır. Kelamcılar, şefaath konusunu Hz. Peygamber'in büyük günah işleyen kimseye şefaathçi olup olmaması yönüyle tartışmıştır. Sünnî kelamcılar arasında Hz. Peygamber'in büyük günah işleyen kimseye şefaath edeceğine dair icma bulunmaktadır.⁴⁹ Mu'tezile ise büyük günah işleyen kimse için şefaathi reddetmiştir. İslam düşüncesinde şefaath meselesinin tartışılması Cehm b. Safvân ve Mu'tezile kelamı ile ilişkilendirilmiştir.

3.1. Cehm b. Safvân'a Göre Şefaath

İslam düşüncesinde hakim olan kabule aykırı bir görüş benimseyen Cehm b. Safvân'a göre şefaath gerçekleşmeyecektir.⁵⁰ Cehm b. Safvân'ın şefaath konusunu nasıl tartıştığı ile ilgili yeterli bilgi mevcut değildir. Yine onun şefaathin reddine yönelik sunduğu deliller hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Malatî, Cehm b. Safvân'ın şefaath meselesi hakkındaki görüşünü, cehennem ehli birtakım insanların cehennemden çıkmaması ile ilişkilendirdiğini aktarmıştır. Ardından Malatî, Hz. Peygamber'in ümmetin tamamına şefaathçi olacağı ve şefaathinin de Allah tarafından kabul edileceğini bildiren hadisini Cehm b. Safvân'ın iddiasını çürütmek amacıyla delil getirmiştir.⁵¹

3.2. Mu'tezile'ye Göre Şefaath

Hicrî I. yüzyılda ortaya çıkan şefaath tartışmalarında Mu'tezile, şefaathin hak olduğu görüşünü savunmuştur. Mu'tezile'nin şefaath meselesinde mevcut icmadan ayrılması büyük günah işleyen kimsenin durumu ile ilgili benimsediği tavırdan kaynaklanmaktadır. Şefaathin tartışma boyutu kazanması ile ilişkilendirilen Mu'tezile, büyük günah işleyen kimsenin şefaathen mahrum kalacağını iddia etmiştir. Mu'tezile'nin şefaath meselesine dair görüşü iman telakkileri ile doğrudan ilişkilidir. Ameli imandan bir cüz sayan mu'tezilî yaklaşım büyük günah işleyen kimsenin tevbe etmediği takdirde ne mümin ne de kafir olduğunu, fasık hükmünde değerlendirileceğini söylemiştir. Eğer kişi tevbe etmezse kafir gibi cehennemde ebedî

⁴⁹ el-Eş'arî, *el-İbâne*, 69.

⁵⁰ el-Malatî, *et-Tenbih*, 117.

⁵¹ el-Malatî, *et-Tenbih*, 117.

kalacaktır.⁵² Bu sebeple cehennem ehli bir kimse için şefaatten bahsetmek mümkün olmayacaktır. O halde yalnızca cennet ehli ve tevbe eden kimseler için şefaatin imkanından bahsedilebilecektir. Mu'tezile görüşüne delil olarak "...Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaate edemezler ve Allah korkusundan titrerler"⁵³ ayetini sunmuştur.⁵⁴

Mu'tezilî kelamcılar görüşlerinin neredeyse tamamını beş temel esas ile ilişkilendirerek izah etmişlerdir. Şefaate meselesini de beş esastan va'd ve va'id ilkeleri doğrultusunda izah etmişlerdir. Va'd ve va'id ilkelerine göre akıl sahibi, fiillerinde özgür ve yaptıklarından mesul olan insan, yapıp etmelerinin karşılığını mutlaka alacaktır. İyi amellerde bulunanlar mükafatlandırılacak, kötü ameller işleyenler ise cezalandırılacaktır. Bu durum Allah'ın hem adil olması hem de va'd ve va'id sahibi olması ile ilişkilidir. Mu'tezile, Allah'ın va'idinden dönmeyeceğine ilişkin ayetleri delil getirerek büyük günah sahibinin cehennemde cezalandırılacağını savunmuştur. Mu'tezilî kelamcılar böyle bir kimse için şefaatin söz konusu olmasını, Allah'ın adaletli ve va'd ve va'id sahibi olmasına aykırı bulmuşlardır. Nitekim onlar, şefaate ilişkin Allah'ın va'd ve va'id sahibi olması ile ilgili ayetleri muhkem kabul ederek şefaatin cehennem ehli için hak olmadığını savunmuşlardır.⁵⁵

4. KABİR AZABI

Ölümünden sonraki hayat İslam alimleri tarafından çokça tartışılan konuların başında gelmektedir. Kur'an'da doğrudan kabir azabına ilişkin bir ifade yoktur. Ancak ilgili meseleye dair hadisler mevcuttur. Kabir hayatını inkar edenleri tekfir eden alimler ile Kur'an'daki kabir hayatına ilişkin ayet ve hadisleri aklî ve naklî gerekçeler öne sürerek teville başvuranlar arasında keskin fikir ayrılıkları söz konusudur. Kabir hayatından pek çok yerde berzah alemi olarak söz edilmektedir.⁵⁶ Bazı alimler kabir hayatının varlığını kabul etmezken bazıları kabir hayatının varlığını kabul etmiş ancak

⁵² es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, İFAV Yay., İstanbul 2015, 82; el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 668.

⁵³ Enbiyâ 21/28.

⁵⁴ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 174; en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, II, 397.

⁵⁵ Taşdelen, "Mu'tezile'de Şefaate Anlayışı", 88 vd; Yavuz, "Şefaate" DİA, TDV Yay., İstanbul 2010, XXXVIII, 413.

⁵⁶ Mü'minûn 23/100; Furkân 25/53; Rahmân 55/19-20.

içeriği ve kapsamı konusunda aralarında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafların en önde geleni kabirde azaplanma olup olmadığı ile ilgilidir. Kabir nimeti ve azabı olarak bahsedilen kabir hayatı, kelam ilminde kabir azabı yönüyle tartışılmıştır. Kabir azabına yönelik tartışmalarda Cehm b. Safvân, Dırâr b. Amr, Hâricîler ve Mu'tezilîler öne sürdüğü görüşleri ile itikadî sahada öne çıkmışlardır.⁵⁷

4.1. Cehm b. Safvân'a Göre Kabir Azabı

Cehm b. Safvân, ahiret ve ilişkili pek çok konuyu, nassın bildirmesine rağmen çoğunlukla aklî izahlar geliştirmek ve yaratıcının ezeli ve ebediliğine vurgu yapmak amacıyla inkar etme yoluna gitmiştir. Yine bu bağlamda Cehm b. Safvân kabir azabını reddetmiştir.⁵⁸ Aslında onun kabir azabını reddetmesi cennet ve cehennemin varlığı ve ebediliği görüşü ile doğrudan ilişkilidir. Cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığı ve yaratıldıktan sonra ebedî olmayacağı görüşünü savunan Cehm b. Safvân kabirde nimetin ve azabın olmayacağını da ilgili düşüncelerinin bir neticesi olarak iddia etmiştir.

Kaynaklarda kabir azabını ilk kez reddeden kişinin Cehm b. Safvân olduğu belirtilmiştir.⁵⁹ Cehm b. Safvân kabir azabını ifade eden hadisleri reddetmiştir. O, bu konudaki görüşünü desteklemek için bir taraftan bazı ayetleri zikrederken diğer taraftan kabir azabının imkanının açık bir göstergesi olan ayetleri de inkar etmiştir. Kabir azabının hak olduğunu savunanlar “Çevrenizdeki bedevîlerden birtakım münaфіklar vardır. Medine halkından da münaфіklıkta direnenler var ki sen onları bilmezsin. Biz onları biliriz. Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azâba itileceklerdir”⁶⁰ ayetini delilleri olarak öne sürmüşlerdir. Kabir azabına yönelik görüşlerini açıklarken Ebû Hanîfe'nin de delil gösterdiği söz konusu ayet, kabir azabının reddini savunan kimselerin tekfir edilmesi için yeterli görülmüştür. Nitekim

⁵⁷ el-Eş'arî, *el-İbâne*, 70; el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 176 vd.; en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 365.

⁵⁸ el-Malatî, *et-Tenbih*, 91.

⁵⁹ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 365.

⁶⁰ Tevbe 9/101.

Ebû Hanîfe, Cehm b. Safvân'ı ve onu takip edenleri kabir azabına dair yaklaşımlarından ötürü ehl-i helak olarak nitelemiştir.⁶¹

Cehm b. Safvân kabir azabına ilişkin görüşlerini Duhân suresi 6. ayette geçen “*Orada ilk ölümlerinden başka bir ölüm tatmayacaklar*” ifadesi ile temellendirmiştir. Ayetin işaret ettiği anlam Cehm b. Safvân için açık olup teville ihtiyaç yoktur. Ona göre cennet ve cehennemin varlığı söz konusu değilken nimetlenme ve azaplanma yerinden bahsetmek de aklen mümkün olmayacaktır. Neticede Cehm b. Safvân'a göre ölümden sonraki hayatı ifade eden kabir hayatını ve hallerini, münker-nekir sorgusunu ve beraberinde nimetlenme ve azaplanmayı inkar etmek gerekmektedir.

4.2. Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı

Mu'tezile kelimasında kabir azabının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Bazı mu'tezilî kelamcılar kabir azabını akla aykırı olduğu gerekçesiyle reddederken bazıları da nassı delil göstererek kabir azabının hak olduğunu iddia etmişlerdir.⁶² Aslında mu'tezilî kelamcılarının çoğunluğu kabir azabının hak olduğu görüşündedir. Nitekim Kâdî Abdulcebbâr, Mu'tezile'nin kabir azabını inkar etmediğini, söz konusu görüşün Dırâr b. Amr vasıtası ile kendilerine nispet edildiğini belirtmiştir.⁶³ Kâdî Abdulcebbâr'a göre Vâsıl b. Atâ'nın ders halkasında bir dönem yer alan Dırâr b. Amr'ın kabir azabını reddetmesi, bu görüşün Dırâr b. Amr vasıtası ile Vâsıl b. Atâ'ya atfedilmesine neden olmuştur. Yine kabir azabının inkarını savunan Cehm b. Safvân ile Vâsıl b. Atâ arasında irtibat kurulmaya çalışılmasına yahut birçok meselede aynı görüşleri benimsemeleri sebebiyle mu'tezilî düşüncenin Cehmiyye olarak adlandırılmasına yönelik tutumun kabirde azaplanma tartışmalarında da karşımıza çıktığı söylenebilir. Mu'tezilî kelamcılarının büyük bir kısmı kabir azabının hak olduğunu savunmasına rağmen yakın oldukları veya irtibat kurdukları şahıslar nedeniyle tam aksi görüşü benimsedikleri iddia edilmiştir. Bu bağlamda Eş'arî de Mu'tezile'nin kabir azabını inkar ettiğini aktarmaktadır.⁶⁴ Hatta kimi kaynaklarda

⁶¹ el-Malatî, *et-Tenbîh*, 109.

⁶² el-Cubbâî, Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm, *Tefsîru Ebî Ali el-Cubbâî*, Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile içinde, thk. Hıdır Muhammed Nebha, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, 439.

⁶³ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 168.

⁶⁴ el-Eş'arî, *el-İbâne*, 70.

kabir azabının inkarını savunduğu gerekçesiyle Mu‘tezile’ye ‘el-kabriyye’ isminin verildiğine rastlanmaktadır.⁶⁵ Kâdî Abdulcebbâr ise kabir azabının varlığını savunduğu şahsî görüşünün aslında mezhebinin de görüşü olduğunu söylemiştir.

Mu‘tezile kabir azabını reddeden tutumun inkarını aklî gerekçeler sunarak izah etmiştir. Nitekim kabir azabını reddedenler, ölen kişinin sorguya çekilmesinin mümkün olmadığını ve sorguya çekilemeyen bir kimsenin de azap görmesinin akla aykırı bir durum olacağını söylemişlerdir.⁶⁶ Bu sebeple onlar ölen kişinin azaplanabileceğini inkar etmişlerdir.



⁶⁵ Akın, Murat, “Mu‘tezile’ye göre Kabir Azabı”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 53, s. 4, Zonguldak 2017, 165.

⁶⁶ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 365.

SONUÇ

Cehm b. Safvân, İslam düşüncesinde ilk kelimcilerden kabul edilmiştir. Onun yetişmesinde dönemin, çevrenin ve karşılaştığı kişilerin önemli bir etkisi olmuştur. İslam coğrafyasının genişlemesi ile birlikte Cehm b. Safvân'ın yaşadığı dönemdeki Müslümanlar, farklı din ve kültürlerle karşılaşmıştır. Yahudilik, Hristiyanlık gibi dinler ve temelleri Hint ve İran kültürüne ait Sümeniyye ve Maneviyye gibi inançlar İslam coğrafyasında varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir. Bununla birlikte Müslümanlar, Büyük İskender'in Mısır topraklarını ele geçirmesi ile Antik Yunan düşüncesinin orada yeniden yorumlanması neticesinde ortaya çıkan Yeni Eflatunculukla da karşılaşmışlardır. Müslümanların farklı din ve düşüncelerle karşılaşması yeni düşünce biçimlerinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Sözü edilen bu durum Cehm b. Safvân'ın fikirleri üzerinde de etkili olmuştur.

Kaynakların yetersizliği nedeniyle Cehm b. Safvân'ın aslen nereli olduğu hakkında kesin bir yargıya varmak mümkün değildir. Ancak burada esas önemli olan onun Horasan, Semerkant, Tirmiz, Kûfe, Belh ve Merv gibi bölge ve şehirler ile ilişkilendirilmesidir. Nitekim adı geçen bölge ve şehirler ilmî, fikrî, askerî, siyasî, idarî ve ticarî bakımdan dönemin önemli merkezleri olarak kabul edilebilir. Bu bakımdan Cehm b. Safvân'ın düşüncelerinin şekillenmesinde ve gelişmesinde farklı çevrelerde bulunmasının güçlü bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi Cehm b. Safvân Merv ve Belh şehirlerinde bulunmuş burada Mukâtil b. Süleyman ile tartışmıştır. Onun fikirlerinin inşasında etkili olduğu düşünülen bu hadise, Cehm b. Safvân'ın farklı sosyokültürel zemine sahip mekanlarda bulunmasının düşünce dünyasını beslemesi bakımından önemli olduğuna dair iyi bir örnek olarak anlaşılabilecektir.

Cehm b. Safvân'ın itikadî alandaki fikirlerinin bir diğer önemli kaynağı olarak hocası Ca'd b. Dirhem gösterilebilir. Cehm b. Safvân ilahî sıfatlar görüşünü Kûfe'de karşılaştığı Ca'd b. Dirhem'den almıştır. Cehm b. Safvân ile Ca'd b. Dirhem arasındaki tek görüş ayrılığı kader meselesidir. Cehm b. Safvân hocasının aksine cebri savunmuştur. Onun cebr yaklaşımının temelinde ise sıfatların zâttan tenzih edilmesi anlayışında ileri bir izah geliştirmesinin etkisi bulunmaktadır.

Cehm b. Safvân'ın Yeni Eflatuncu tanrı tasavvuru ile karşılaşmasında yine Ca'd b. Dirhem etkin bir role sahiptir. Harranlı olan Ca'd b. Dirhem de itikadî alanda öne sürdüğü düşüncelerini Harran'da Yeni Eflatuncu düşüncenin etkisi ile geliştirmiştir. Burada Yeni Eflatuncu tanrı tasavvurundan etkilenmiş ve Allah'ın sıfatlarının nefyedilmesi gerektiğini savunarak İslam düşüncesine tenzih anlayışını dahil etmiştir. Yeni Eflatunculuk Tanrı'nın ne olduğundan bahsetmenin mümkün olmadığını yalnızca O'nun ne olmadığından bahsedilebileceğini öne sürmüş ve bu bağlamda Tanrı'nın nitelenmesi için olumsuz bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Ca'd b. Dirhem, Yeni Eflatuncu tanrı tasavvurundaki tenzihî bakışı benimsemiş ve sıfatların nefyini savunmuştur. Cehm b. Safvân bu haliyle hocasının ilahî sıfatlar izahını sürdürmüştür. Netice itibarıyla Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatların nefyedilmesine ilişkin yaklaşımında, Ca'd b. Dirhem aracılığıyla Yeni Eflatuncu düşüncenin etkisi söz konusudur.

Cehm b. Safvân'ın Mu'tezile kelamına etkisi aynı dönemde yaşadıkları bilinen Vâsıl b. Atâ aracılığıyla gerçekleşmiş olabilir. Cehm b. Safvân'ın Vâsıl b. Atâ ile nasıl görüştüğü hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Cehm b. Safvân'ın Sümenîlerle Allah'ın varlığı hakkında yapmış olduğu münazaralar doğrudan ya da dolaylı olarak Vâsıl b. Atâ'ya ulaşmıştır. Cehm b. Safvân'ın Vâsıl b. Atâ'ya mektup yazarak ona danıştığı dile getirilmektedir. Yine Cehm b. Safvân ve Vâsıl b. Atâ arasındaki irtibatın Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi Hafs b. Sâlim üzerinden kurulduğu yönündeki nakillere rastlanmaktadır. Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfatlar meselesinde sıfatların nefyini savunması ve Mu'tezile'nin de ilgili meseleye ilişkin aynı yaklaşımı benimsemesi, arada bir irtibat olduğu düşüncesini doğurmuştur. Bu anlamda Mu'tezile, cehmî düşüncenin devamı olarak nitelendirilmiştir. Buna karşılık mu'tezilî kelamcılar, kendi tercihleri üzerinde cehmî düşüncenin hiçbir etkisinin bulunmadığını dile getirmişler hatta onlar bu konudaki söylemlerini Cehm b. Safvân'ın fikirlerinin oluşumunda mu'tezilî etkinin yer aldığını iddia edecek kadar ileri götürmüşlerdir.

Her ne kadar mu'tezilî kelamcılar Cehm b. Safvân ile fikrî münasebetlerini inkar etseler de ilahî sıfatlar meselesine ilişkin açıklamaları incelendiğinde onların ve Cehm b. Safvân'ın konuya dair yaklaşımları arasında birtakım benzerlikler tespit edilebilmektedir. Nitekim Cehm b. Safvân sıfatların Allah'ın zâtından soyutlanması fikrini Allah'ın birliği üzerinden temellendirirken Mu'tezile'nin de konuyu tevhid

prensibi doğrultusunda izah ettiği görülmektedir. Cehm b. Safvân ve Mu'tezile'nin sıfatların nefyedilmesi fikirlerinde Müşebbihe ve Mücessime'nin önemli bir etkisi söz konusudur. Ancak Mu'tezile kelimasında yalnızca teşbih ve tecsîm fikrini reddetmek için yapılan izahların Vâsıl b. Atâ ile sınırlı kaldığı söylenebilecektir. Vâsıl b. Atâ'dan sonra Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın konuya bakışının daha sistematik olduğu ifade edilebilir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın, Allah'ın sıfatlarına ilişkin yaklaşımında Yunan düşüncesinin etkili olduğu ve onun Aristoteles'in izahına benzer bir izah geliştirdiği dile getirilebilir. Vâsıl b. Atâ'dan sonra Mu'tezile'de ilahî sıfatlar meselesinin teşbih ve tecsîm düşüncelerini reddetmek amacının yanı sıra daha sistemli izahlar geliştirmek üzere kurgulandığı görülmüştür. Bu bağlamda Cehm b. Safvân'ın ilahî sıfat görüşünü benimseyen Mu'tezile, meseleyi daha sistemli bir şekilde ele almış ve konuyu aklı izahlara başvurarak açıklamaya çalışmıştır.

Mu'tezile'nin ilahî sıfatlar konusunda benimsemiş olduğu tasnifte Cehm b. Safvân'dan etkilenmiş olduğu söylenebilir. Cehm b. Safvân sıfatları Allah'a isnadı mümkün olan ve olmayan sıfatlar olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutarak Allah'ın sıfatlarının tamamını nefyetmemiş, O'na fâil, mûcîd, hâlik, muhyî ve mumît sıfatlarının yani yaratma sıfatlarının nispet edilebileceğini savunmuştur. Cehm b. Safvân'ın bu tasnifi Mu'tezile kelimasında zâtî-fiilî sıfat tasnifine karşılık gelmektedir. Esasen Cehm b. Safvân'ın Allah'a nispeti caiz olan ve Allah'a nispeti caiz olmayan sıfatlar ayrımının zâtî-fiilî sıfat tasnifinin temellerini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Cehm b. Safvân'ın Mu'tezile kelimasına etkisinin olduğunu iddia edebileceğimiz diğer bir konu da tevil yöntemidir. İslam düşüncesinde ilk defa Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından tercih edilen tevil yöntemine aynı şekilde Mu'tezile de başvurmuş, Cehm b. Safvân'ın Allah için teşbih ve tecsîm ifade eden ayetleri tevil ettiği gibi Mu'tezile de ilgili ayetleri tevil etmiştir.

Ahîret ve ilişkili konular incelendiğinde Cehm b. Safvân ile Mu'tezile'nin genellikle bir arada anıldığına rastlanmıştır. Bu bağlamda ru'yetullah meselesinde Mu'tezile ile Cehm b. Safvân'ın konuya ilişkin yaklaşımı son derece benzerdir. Görülmenin cisimlere ait bir vasıf olduğunu bu sebeple Allah'tan nefyedilmesi gerektiğini iddia eden Cehm b. Safvân, bu yaklaşımı ile Mu'tezile'yi etkilemiştir. Mu'tezile kelimasında ru'yetullah teşbih düşüncesinden kaçınma ve tenzih doktrini çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca Cehm b. Safvân ve Mu'tezile'nin cennet ve

cehennem meselesine bakışlarında da benzerlikler bulunmaktadır. Yine şefaât ve kabir azabı konularında nassa rağmen akla dayalı açıklamalar yapmaları nedeniyle Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile arasında birtakım benzerlikler bulunduğu söylenebilecektir.



KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yay., Ankara 2020.
- Abdüssettar er-Râvî, *Sevretu'l-Akl -Medresetu Bağdad el-İ'tizâliyye-*, Dâru'l-Hulûd li't-Turâs, Kahire 2006.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red, 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye, Akâidu's-Selef* içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Menşe'etu'l-Meârif, İskenderiye 1971.
- Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.
- Akdemir, Fuat, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, c. 9, s. 2, Düzce 2020.
- Akın, Murat, "Mu'tezile'ye göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 53, s. 4, Zonguldak 2017.
- Ali, Hâlid, *Cehm b. Safvân ve Mekânetehu fî Fikri'l-İslâmî*, Mektebetu'l-Ehliyye, Beyrut 1965.
- Aliyyu'l-Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, Hisar Yay., İstanbul 2010.
- el-Âmidî, Seyfuddîn, *Gâyetü'l-Merâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdullatîf, Vizaretu'l-Evkâf, Kahire 1971.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I-V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006.
- Aruçi, Muhammed, "*Vâsıl b. Atâ*", DİA, TDV Yay., İstanbul 2012.
- el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, Matbaatu Meclis-i Dâiratu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, Haydarabad 1327.
- *Lisânu'l-Mîzân*, I-X, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- Aslan, Ahmet, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 2006.
- Avcı, Casim "*Kûfe*", DİA, TDV Yay., Ankara 2002.
- Aydın, Fuat, "Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurra ve İslam Anlayışı", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, c. 2, Konya 2006.
- Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yay., Ankara 2012.
- "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-" *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 4, s. 2, Malatya 2006.

- Aydın, Ömer, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İÜİFD*, s. 1, İstanbul 1999.
- “Kur’ân’da Geçen Bellibaşlı Haberî Sıfatların Te’vili”, *İÜİFD*, s. 2, İstanbul 2012.
- Aydınlı, Osman, *Akılcı Din Söylemi, Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü*, Hititkitap Yay., Ankara 2010.
- el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetu Dâri’t-Turas, Kahire 2007.
- *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. A. Nasrî Nâdir, Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1970.
- *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı TDV Yay., Ankara 2011.
- *Usuli’d-Dîn*, Matbaatu’d-Devle, İstanbul 1928.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ’tikâduhû ve lâ Yecûzu el-Celhü bihî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, Mısır 2000.
- *Kitâbu’t-Temhîd*, el-Mektebetu’s-Şarkıyye, Beyrut 1957.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cûfî el-Buharî, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1413.
- Câhız, Ebû Osman Amr, *er-Resâilu’s-Siyâsiyye*, Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, Beyrut ts.
- Can, Seyithan, *Cehm bin Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*, Fecr Yay., Ankara 2021, 40.
- Cansız, Hasan, “Rü’yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi”, *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Konya 2019.
- Cârullah, Zühdi, *el-Mu‘tezile*, el-Ehliyye li’n-Neşr ve’t-Tevzi‘, Beyrut 1974.
- Copleston, Frederick, *Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 2009.
- el-Cubbâî, Ebû Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm, *Tefsîru Ebî Ali el-Cubbâî, Mevsûatu Tefsîri’l-Mu‘tezile* içinde, thk. Hıdır Muhammed Nebha, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- el-Curcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta’rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1938.
- el-Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn, *el-Akîdetu’n-Nizâmiyye fî l-Erkânî’l-İslâmiyye*, nşr. Muhammed ez-Zubeydî, Dârû Sebîli’r-Reşâd, Beyrut ts.
- *el-İrşâd ilâ Kavâtı’i l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ Mektebetu’l-Hancî, Kahire 1950.
- *Luma’u’l-Edille fî Kavâ’idi ‘Akâidi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1987.
- Çelebi, İlyas, “*Sıfat*”, DİA, TDV Yay., Ankara 2009.

- Çelik, İbrahim, “Kur’an’da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman’a İsnad Edilen Teşbih Fikri”, *UÜİFD*, c. 2, s. 1, Bursa 1987.
- D’ancona, Christina, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007.
- ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman Saîd b. Hâlid, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Kahire 2010.
- *en-Nakd alâ’l-Merîsî el-Cehmî*, I-II, nşr. Raşîd b. Hasan, Mektebetu’r-Ruşd, Riyad 1998.
- *Kitabu’r-Red ale Bişr el-Merisi’l-Anber*, thk. Muhammed Hamid el-Faki, Beyrut ts.
- De Boer, Tjitze Jacobs, *İslam’da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Pınar Yay., İstanbul 2022.
- Demir, Mahmut - Özafşar, Mehmet Emin, “*Vehb b. Münebbih*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2012.
- Doğan, İsa, “İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme” *OMÜİFD*, s. 6, Samsun 1992.
- Ebû Gudde, Abdu’l-Fettah, “Halk-ı Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Tadil Kitaplarına Tesiri”, çev. Müçteba Uğur, *AÜİFD*, c. 20, Ankara 1975.
- Ebû’l-Vefâ el-Ganîmî et-Taftazânî, *İlmü’l-Kelam ve Ba’du Müşkilâtıhi*, Dâru’s-Sekafe, Kahire ts.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ, *Târihu’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire ts.
- Erdinç, Ziya, “Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkinine Yaklaşımlar ve Delilleri” *SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Sakarya 2013.
- Erkol, Ahmet, “İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan’ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 7, s. 17, Diyarbakır 2003.
- el-Eş‘arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu’l-İslâmiyyîn*, I-II, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 1990.
- *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd, “*Cebriyye*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1993.
- Gardet, Louis - Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. Ahmet Aslan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2015.
- Gölcük, Şerafettin, “*Beyân b. Sem ‘ân*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1992.
- “*Cehm b. Safvân*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1993.

- “Cehmiyye”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1993.
- “Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1998.
- Güç, Ahmet, “Sümeniyye”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2010.
- Gündüz, Şinasi, *Anadoluda Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *el-İntisâr ve'r-Redd Âla İbn-i Ravendî el-Mülhîd*, thk. H. S. Nyberg, Beyrut 1993.
- Huşeym, Ali Fehmi, *en-Nez'atu'l-Aklyye fî-Tefkîri'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Mektebeti'l-Fikr, Trablus 1967.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Mucerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefayâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân mimma Sebete bi'n-Naql evi's-Semâ' ev Esbetehü'l-Âyân*, I-VIII, thk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdr, Beyrut 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, I-V, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahmân, Umeyra, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Muhtasarü's-Savâ'ıkı'l-Mursele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, (İhtisar eden Muhammed b. el-Mûsılî), thk. Hasan b. Abdurrahmân el-'Alevî, y.y. ts.
- *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye*, I-II, nşr. Avâd Abdullah el-Mu'attak, Metâbi'u'l-Ferezdek et-Ticâriyye, Riyad 1988.
- *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Yusuf Ali Bedevi, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2008.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV, Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrut 1990.
- *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, I-XVI, çev. Bekir Karlığa – Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1988.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Reddu alel-Cehmiyye vel-Müşebbihe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, haz. Yusuf el-Beydûn, Beyrut 1985.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, I-VI, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Dâru'l-Meârif, Kahire 1119.

- *Muhtasarı Târîhi Dimaşk*, I-XXXI, thk. Muhammed Mut'î, el-Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984.
- İbn Mende, *er-Reddu ale'l-Cehmiyye*, thk. Ali b. Muhammed Nâsır el-Fâkihi, Mektebetu'l-Gurabâu el-Eseriyye, Medine 1194.
- İbn Nubâte, Ebû Bekr Cemâluddîn Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed el-Mısrî, *Şerhu'l-Uyûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydûn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecma'u'l-Melik Fehd, Medine 1995.
- *et-Tisîniyye*, I-III, nşr. Muhammed b. İbrâhîm el-Aclân, Riyad 1999.
- *el-Fetvâ el-Hamaviyyetu'l-Kübrâ*, thk. Hamed b. Abdulmuhsin et-Tevîcrî, Dâru'l Me'sûr, Riyad 2010.
- *Der'ü Teârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, I-XI, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1991.
- *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, I-IX, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Riyad 1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Muhtasarı Târîhi Dimaşk*, I-XXXI, thk. Muhammed Mut'î el-Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984.
- İbnu'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald - Wizer, Beyrut 1987.
- İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2019.
- İbrahim, Fazıl Halil, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri", çev. Ahmet Arslan, *HÜİFD*, c. 7, s. 1, Şanlıurfa 2001.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim, *el-İntisâr fî'r-Reddi 'ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, I-III, nşr. Suûd b. Abdulaziz el-Halef, Riyad 1999.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, I-II, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, (by) ts.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şehfûr, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, çev. Mustafa Özgen, Palet Yay., Konya 2017.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981.

- el-Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, I-XX, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, y.y. ts.
- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. AbdulKerîm Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996.
- *Fadlu'l-Î'tizâl Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuat Seyyid, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut 2017.
- el-Kâdî, Yâsir, *Makâlâtü'l-Cehm b. Safvân ve Eseruhâ fî'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, I-II, Dâru Edvâi's-Selef, Riyad 2005.
- el-Kâsımî, Cemaleddin, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1979.
- Kazanç, Fethi Kerîm, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişmesine etki eden Faktörler", *OMÜİFD*, c. 24, s. 24-25, Samsun 2007.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, "Allah'ın Kelâm'ı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili ihtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisî'nin Kitabı'l-Burhan fî Beyan-ı Hakikati'l-Kur'an'ı", *AÜİFD*, c. 28, Ankara 1986.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar arasındaki Münakaşalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1989.
- Koloğlu, Orhan, "Cübbâiler'in Kelâm Sistemi", *UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Bursa 2005.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2010.
- Kutluer, İlhan, "*İlim*", DİA, TDV Yay., İstanbul 2000.
- Macdonald, Durcan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribners's Sons, New York 1903.
- el-Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân et-Tarâifi el-Askalânî, *et-Tenbîh ve'r Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2007.
- Maraz, Hüseyin, *Vâsıl bin Atâ ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, Otto Yay., Ankara 2019.
- Marulcu, Hasan Tevfik, "İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru", *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Isparta 2008.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru'l-Hamse Mie Âye Mine'l-Kur'an*, thk. Isaiah Goldfeld, Shfaram 1980.
- Muhammed b. Emân el-Câmî, *es-Sifâtü'l-İlâhiyye fî'l-Kitâb ve's-Sünne*, Cidde 1991.
- Muhammed b. Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, ed-Dâru't-Tûnisiyye, Tunus 1984.

- Muhammedcanov, Abdullah, “*Tirmiz*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2012.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'ü's-Sahîh*, I-V, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul ts.
- en-Nesefî, Ebû Muîn, Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Bersîcî, Dâru'l-Feth, y.y. 2015.
- *Tebşîratu'l-Edille*, I-II, thk. Hüseyin Atay, DİB, Ankara 1994.
- en-Neşşâr, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I-II, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 2016.
- O'leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Ankara Okulu Yay., çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay, Ankara 2018.
- Öz, Mustafa, “*Ca'd b. Dirhem*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1992.
- Özervarlı, M. Sait, “*Hikmet*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1998.
- Özgüdenli, Osman Gazi, “*Merv*”, DİA, TDV Yay., Ankara 2004.
- Özoğlu, Asiye, “Fethinden Moğol İstilasına Kadar Tirmiz Tarihi”, *MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul 2023.
- Plotinos, *Enneads*, I-VI, Eng. Trans. A.H. Armstrong, Harvard University Press, Massachusetts 1984.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Mektebetü Külliyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- Reçber, Mehmet Sait, “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, *AÜİFD*, c. 51, s. 1, Ankara 2010.
- es-Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, thk. Ahmed el-Arnâvût-Tezkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 2000.
- es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, İFAV Yay., İstanbul 2015.
- Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu DİB, Ankara 2005.
- Sinanoğlu, Abdülhamit, “Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a İzâfe Edilen İrâde ve Meşîet Kavramlarına Yüklenen Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme”, *KSÜİFD*, c. 7, s. 13, Kahramanmaraş 2009.
- Skirbekk, Gunnar - Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu, Kesit Yay., İstanbul 2017.
- Sönmez, Zekiye, “Necrân'da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necrân Hıristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri”, *UÜİFD*, c. 26 s. 2, Bursa 2017.

- Söylemez, Mehmet Mahfuz, *Bedevilikten Hadariliğe Kufe*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, I-X, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire ts.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. AbdilKerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- *Nihâyetu'l-İkdâm fî-İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemu'l-Hüdâ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, *Emâli: Gururu'l-Fevâid ve Dureru'l-Kelâid*, I-III, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l Kutubi'l-Arabiyye, y.y. 1954.
- Şenel, Cahid, “Yeni Eflatunculuk”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2013.
- Şeşen, Ramazan, “Harran”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1997.
- Şevâşî, Süleymân, *Vâsıl b. Atâ ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Dâru'l-Arabiyyet li'l-Kitâb, y.y. 1993.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- Taşdelen, Mehmet, “Mu'tezile'de Şefaât Anlayışı”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 5, s. 10, Kilis 2015.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, thk. Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 1996.
- et-Temimî, Muhammed b. Halîfe, *Makâlâtu't-Ta'til ve Ca'd b. Dirhem*, Mektebetu Edvâu's-Selef, Riyad 1997.
- Topaloğlu, Bekir, “Hay”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1997.
- “Basîr”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1992.
- Toprak, İbrahim, “Cennet ve Cehennem Ebediliği”, *SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya 2010.
- Tucker, William F., “Beyan b. Sem'ân ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şiî Aşırıları”, çev. Yusuf Benli, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, s. 1, 2003.
- Tunç, Cihat, “Gaylân ed-Dimaşkî”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1996.
- Türcan, “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *SDÜİFD*, s. 15, Isparta 2005.
- “Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre”, *SDÜİFD*, c. 1, s. 42, Isparta 2019.

- “Ehl-i Sünnet Kelamında Soyutlama ve Kavramsallaştırma Süreci -Ebû Hanîfe Örneğinde Bir Değerlendirme-”, *SDÜİFD*, s. 37, Isparta 2016.
- “Kur’an’da Ahiret İnancı”, Aziz Andaç Yay., Ankara 2006.
- Türker, Ömer, “Mukâtil b. Süleyman’ın Kuran’ı Te’vil Yöntemi”, *SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Sakarya 1999.
- Uludağ, Süleyman, *İslam’da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul 1996.
- “Rü’yet”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2020.
- Üzüm, İlyas; “*Mücessime*”, DİA, TDV Yay., Ankara 2020.
- Van Ess, Josef, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, Brill, Leiden, 2017.
- “Mu‘tezile Atomculuğu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 10, s. 1, İstanbul 2012.
- “Mutezile: İslâmın Akılcı Yorumu-I”, çev. Veysel Kasar, *HÜİFD*, c. 13, s. 20, Şanlıurfa 2008.
- Von Aster, Ernest, *Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul 1999.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir, Ketebe Yay., İstanbul 2022.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*İstivâ*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2006.
- “*Müşebbihe*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2001.
- “*Şefaat*” DİA, TDV Yay., İstanbul 2010.
- Yazıcı, Tahsin, “*Belh*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1992.
- Yeşilyurt, Temel, “*Rü’yetullah*”, DİA, TDV Yay., İstanbul 2008.
- Yıldırım, Mustafa, “Plotinus ve Fârâbî’de Sudûr”, *Felsefe Dünyası*, s. 11, Ankara 1994.
- Yıldız, Abdullah, “Mu‘tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri” *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Isparta 2019.
- Yurdagür, Metin, *Allah’ın Sıfatları Esmâü’l-Hüsna*, Marifet Yay., İstanbul 1984.
- “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, s. 1, Kayseri 1983.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, I-LIII, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1990.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni't-Te'vîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, I-IV, Dâru'l-Hâdîs, Kahire 2012.

ez-Zînî, Muhammed Abdurrahim, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, Dâru'l-Yakîn, Mısır 2010.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı ve Soyadı : Büşra Nur SINIKSARAN

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi

1. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
2. Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (ÇAP)

Yüksek Lisans Öğrenimi

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi

Yabancı Dil(ler)

1. İngilizce
2. Arapça

İş Deneyimi

TBMM 27. Dönem Milletvekili Danışmanı

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar

Büşra Nur Sınıksaran, “Cehm b. Safvân ve Mu‘tezile Kelamına Etkisi Bağlamında Zat-Sıfat Özdeşliği”, *7th International Congress of Eurasian Social Sciences (7. Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Kongresi)*, Korint Yayıncılık, Muğla 2023.