

sir icra ettikleri muhakkaktır. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre Cehm Kûfe'de Ca'd b. Dirhem'le karşılaşmış ve ilâhî sıfatlar, kader ve halku'l-Kur'ân* gibi konular da onun tesiri altında kalmıştır. Tirmizî'de kelâmî meselelerde kendisiyle tartışmalara giriştiği Hafs b. Sâlim (Selm) onun etkilendiği kişilerden biridir. Cehm'in, çağdaşı olan Ebû Hanîfe'nin yanı sıra Vâsıl b. Atâ ile de fikir alışverişinde bulunduğu ve talebeleriyle münakaşalar yaptığı bilinmektedir. Ayrıca Merv'de ilâhî sıfatları ispat etmekte aşırı gittiğinden Müşebbihe'ye mensup olduğu kabul edilen Mukâtil b. Süleyman'la da çetin münazaralarda bulundu. Görüşlerini tenkit etmek için Mukâtil tarafından kaleme alınan eserlere reddiyeler yazdı (Kâsimî, s. 11). Ahmed b. Hanbel, hicrî II. yüzyılın başlarında kelâmî meseleleriyle ilk defa uğraşanlardan biri olan Cehm'in bu konularla ilgilenmeye başlamasını, Allah'ın varlığı ve sıfatları hususunda Hint felsefesine bağlı Sümenîler'le yaptığı bazı münazaralara bağlamaktadır. Onun birtakım nakillerle akıl arasında çatışma (te'arüz) gördüğü ve bu tür çatışmaları gidermek için akli yanılmaz bir hakem kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Tâbiîn döneminde yaşamasına rağmen Cehm b. Safvân'ın hadis rivayet etmediği bilinmektedir. Diğer dinî ilimlerde de derin bilgisi bulunmamakla birlikte zeki ve ilgi çekici bir hatip olduğundan akaid sahasında ilk defa ortaya attığı fikirlerle dikkatleri üzerine çekmiştir. Nitekim fikirlerini reddetmek için müstakil kitaplar yazılması da bunu göstermektedir.

Cehm b. Safvân görüşlerini ilk defa Horasan ve Tirmiz civarında yaymaya başlamıştır. Te'vil, ilâhî sıfatlar, kader, rû'yetullah, âhiret halleri gibi başlıca kelâm meseleleri hakkındaki görüşleri ciddi tartışmalara konu olmuştur. Cehm, akılla nassın çatışması halinde aklın esas alınması ve nassın buna göre te'vil edilmesi gerektiğini savunan ilk kelâmcılardan biridir. Onun düşüncesine göre Allah yaratıklara has hiçbir sıfatla nitelen-dirilemez ve meselâ O'nun için "şey" denilemez. Allah'tan başka her şey hâdis (sonradan yaratılmış) olduğuna göre ezelden ilâhî ilim ve kudrete konu teşkil edecek bir obje mevcut değildi. Bu bakımdan Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğunu söylemek mümkün değildir. Allah arş gibi belli bir yerde mekân tutmayan, sınırsız ve sonsuz bir varlıktır. O'na sü-

bûtî ve haberî sıfatlar nisbet edilemez. Cehm, mutlak cebre kail olduğu için Cebriyye-i Hâlisâ'nın da kurucusu kabul edilmiştir. Ayrıca Allah'ın âhirette görülme-yeceğini söylemiş, kabir azabını, sırat ve mîzanı inkâr etmiş, cennet ve cehennem bir süre devam ettikten sonra yok olacağını ileri sürmüştür. İman konusunda kalbin fonksiyonunu zihin içinde mütalaa ederek imanın bilgidir ibaret olduğunu savunmuştur. Fakat kendisinden intikal eden herhangi bir eser bulunmadığından ona nisbet edilen bu tür görüşler ne bizzat kendi beyanlarından ne de tarafsız sayılabilecek kaynaklardan alınmıştır.

Hadisçiler ve müctehid imamlar tarafından tenkit ve tekfir edilen (Dârimî, s. 93-97), hatta Mu'tezile ulemâsınca bile sapık kabul edilen (Hayyât, s. 92) Cehm b. Safvân'ın buna rağmen kelâm ilminin kurucusu sayılan Mu'tezile'ye genel anlamda tesir ettiği, ayrıca imâmet konusundaki görüşlerinin Mürcie'yi, irade konusundaki görüşlerinin daha sonra gelişen Cebriyye'yi, bir ölçüde de Es'ariyye'yi etkilediği kabul edilmektedir. Teşbihten kurtulmak için Allah'a "vücûd" sıfatını bile atfetmekten kaçınacak derecede aşırı bir tenzih anlayışı geliştiren Cehm b. Safvân'ın görüşleri daha ziyade ölümünden sonra yayılmış ve taraftarları hicrî V. yüzyıla kadar müstakil bir fırka olarak Cehmîyye adıyla devam etmiştir (ayrıca bk. CEHMİYYE).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmîyye* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 65-66; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmîyye* (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960, s. 4, 93-97; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 92; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VII, 330-331; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Teuhîd*, s. 66, 102, 103; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 105; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, s. 407; Bağdâdî, *el-Farâğ* (Abdülhamîd), s. 212; İbn Hazm, *el-Faşl*, II, 129; Şehristânî, *el-Milel* (Vekîl), I, 86-88; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 342-344; Şerhu'l-'Akâidetü't-Şâhaviyye, s. 531; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 435; İbnü'l-Murtazâ, *Şabâkâtü'l-Mu'tezile*, s. 32, 42; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 426; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 209; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1981, s. 201; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 142; Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmîyye ve'l-Mu'tezile*, Kahire 1331, s. 7, 11; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut 1351-55/1933-36, II, 10; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 66; İbrâhim Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 27-28, 100; Sezgin, *GAS*, I, 597-598; M. Şerefeddin, "Cehmîyye", *DİFM*, IV/15 (1930), s. 14; "Cehm", *İA*, III, 47; W. Montgomery Watt, "Djahm b. Safvân", *EJ*² (Fr.), II, 398.



ŞERAFETTİN GÖLCÜK

CEHMİYYE

(الجهمية)

Cehm b. Safvân'ın
(ö. 128/745-46)

itikadî görüşlerinden oluşan
mezhebe ve bu mezhebi
benimseyenlere verilen ad.

İslâm âleminde ilk ortaya çıkan fırkalardan biri olan Cehmîyye, Muattıla ve Cebriyye-i Hâlisâ adlarıyla da anıldığı gibi bazılarınca zenâdika* dan sayılmıştır. Ayrıca ilk dönemlerde kelâm ve felsefe ile meşgul olanlar için de Cehmîyye tabiri kullanılıyor, bununla genel olarak fikir hareketlerine katılan, özel olarak da yabancı fikirlere ilgi duyan kimseler kastediliyordu. Cehmîyye'nin, kurucusu Cehm b. Safvân'dan başka önemli bir siması tanınmamaktadır. Bununla birlikte İslâm dünyasında felsefî eserlerin tercümesinden sonra gelişen fikir muhiti içinde Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) Cehmîyye'nin görüşlerini savunanlardan biri olduğu bilinmektedir. Cehmîyye'nin Allah'ın sıfatları, kader, irade hürriyeti, âhiret âleminin fânî olup olmadığı gibi önemli meselelerde Müşebbihe ve Mücessime'ye bir tepki olarak doğduğunu söylemek mümkündür. Ancak ortaya çıktığı andan itibaren bu ekolü şiddetle tenkit eden hadisçilere ve müctehid imamlara göre Cehmîyye'nin doğmasında, Hint felsefesi kaynaklı Sümenîyye ile diğer felsefî akımların yanı sıra İslâm akidesini bozmaya çalışan yahudi ve hristiyanların da tesiri olmuştur (Ahmed b. Hanbel, s. 65).

Cehmîyye'ye ait görüşler sadece tabakat kitapları ile mezhepler tarihi alanındaki kitaplarda ve muhaliflerinin tenkit maksadıyla yazdığı eserlerde yer almaktadır. Ayrıntıya dair bilgilerle değerlendirmelerde kaynakların tamamen tarafsız olduğu söylenemezse de mezhebin temel görüşleri hakkında verilen bilgilerin doğruluğundan şüphe edilmesi için hiçbir sebep yoktur. Müteşâbihatın te'viline ilk defa başvuran Cehmîyye akılla naklin çelişebileceğini iddia etmiş ve naklin akılla te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Cehmîyye, bazı durumlarda aklın nassın zâhirî mânasını terketmeyi gerektiren kuvvetli bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eder. Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, bu ilkedan hareket eden Cehmîyye'ye ait itikadî görüşleri benim-

seyenlerin sekiz sınıf teşkil ettiğini söylemektedir.

Cehmiyye'nin görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: 1. Varlığı ancak akıl yoluyla idrak edilebilen Allah, benzeri bulunmayan, duyu organlarıyla ihata edilemeyen, ulûhiyetiyle göklerde ve yerde mevcut olan yüce bir varlıktır. Cenâb-ı Hak, yaratıklara nisbet edilen âlîm, hay, semî, basîr gibi hiçbir sıfatla nitelendirilemez. Böyle bir tavsif teşbihe yol açabileceği gibi araz olan sıfatların zât-ı ilâhiyyeye nisbeti, O'nun hâdis varlıklara mahal teşkil etmesi neticesini doğurur. Ancak Allah'a kâdir, hâlik ve fâil denebilir. Çünkü yaratıkların hiçbirinde bu vasıflar yoktur. Allah'ı arş gibi belli bir mekâna veya cihete nisbet etmek mümkün değildir; zira O daima kullarıyla beraberdir. Nitekim, "Allah'ın göklerde ve yerde olanları bildiğini görmez misin! Üç kişi gizli konuşmaz ki dördüncüsü Allah olmasın; beş kişi gizli konuşmaz ki altıncısı Allah olmasın. Bundan daha az olsun veya daha çok olsun, nerede bulunurlarsa bulunsunlar Allah onların yanındadır" (el-Mücâdile 58/7) meâlindeki âyet bunun açık bir delilidir. İstivâ* âyetinin asıl mânası ise Allah'ın arşa hâkim olmasıdır. Her yerde mevcut olan sınırsız varlığın bir yere inmesinden de (nüzü'l*) elbette söz edilemez. Kur'an ve hadislerde Allah hakkında geçen "yed", "vech", "hicâb" vb. tabirlerin zâhîrî mânalarında alınmayıp akılla te'vil edilmeleri gerekir. Zihinde canlanan bütün şekillerden münezzeh bulunduğu için Allah'a "şey" de denemez. 2. Allah'ın ilmi hâdistir; bu sebeple bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında bilgi sahibi değildir, çünkü ma'dûm'u bilmek imkânsızdır. "Şey", varlık sahasına çıkmış cisim anlamına geldiğine göre henüz mevcut olmayana "şey" denemez, dolayısıyla ma'dûm bilgiye konu teşkil edemez. Cenâb-ı Hak önce bilip sonra yaratmış olsaydı bilgisinde değişiklik olması gerekirdi. Zira bir şeyi "yaratacağını" bilmesiyle "yarattığını" bilmesi arasında mahiyet bakımından fark vardır. Bu iki bilginin ilkinden ikincisine geçişte bir değişiklik söz konusudur, değişiklik ise yaratılmış varlıklar için düşünülebilir. Eğer Allah'ın, varlığı yaratmadan önceki bilgisiyle yarattıktan sonraki bilgisi aynı kalmışsa yarattığını bilmiyor demektir. Bu deliller Allah'ın bilgisinin hâdis olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Bu du-

rum karşısında ilâhî bilginin herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olduğunu kabul etmek gerekir. Aksi bir görüş, Allah'ın zâtının yaratılmışlara mahal teşkil ettiği düşüncesine yol açar ki bu imkânsızdır. İlim sıfatı ezeli farzedilecek olursa bu ilim ya Allah'ın aynı veya gayrı olur. Gayrı ise ezeliyette ona şerik tanınmış olur ki bu küfürdür; eğer ilim sıfatı Allah'ın aynı ise bu da "Allah ilimden ibarettir" sonucunu doğurur ki böyle bir düşünce inkârla aynı anlama gelir. Cehmiyye, "Sizi deneyeceğiz, ta ki gayret gösterenlerinizi ve sabredenlerinizi bilelim" (Muhammed 47/31) âyetindeki "bilelim" ifadesini Allah'ın bilgisinin sonradan olduğuna delil saymıştır. 3. Kelâm sıfatının Allah'a nisbet edilmesi mümkün değildir. O ezelde ve şu anda konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz. Çünkü konuşma bir organa ihtiyaç gösterir. Allah'ın Mûsâ ile konuşması, herhangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi Hz. Mûsâ'nın kulağına ulaştırması şeklinde olmuştur. Bu mânada hâdis bir kelâmın O'na nisbeti ise câizdir. Cehmiyye'nin Ehl-i sünnet'e ters düşen görüşlerinden biri de Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasıdır. Onlara göre akıl ve nakil Kur'an'ın yaratılmış olduğunu göstermektedir. Nitekim, "Biz onu Arapça yaptık" (ez-Zuhruf 43/3) meâlindeki âyetle yer alan "biz onu yaptık" () ibaresi "biz onu yarattık" () anlamına gelmektedir. Ayrıca Kur'an bir "şey"dir; "her şey" in yaratılmış olduğu ise âyetle sabittir (bk. el-En'âm 6/102). Akıl bir delil olarak da şöyle düşünmek mümkündür: Kur'an Allah'ın kendisi mi, yoksa O'ndan başka bir "şey" midir? Şüphe yok ki "Kur'an Allah'tır" demek küfrü gerektirir. Şu halde Kur'an Allah'tan başka bir "şey"dir. Allah'ın bir fiili olduğu için aynı zamanda bir cisimdir, dolayısıyla yaratılmıştır. 4. Allah'ın dünyada ve âhirette görülmesi mümkün değildir, sadece fiilleri görülebilir. "Gözler O'nu idrak edemez" (el-En'âm 6/103) meâlindeki âyet Allah'ın görülemeyeceğini, "Rabbine bakmanın mı, gölgeyi nasıl uzatmış!" (el-Furkân 25/45) meâlindeki âyet ise fiillerinin görülebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca rû'yet âyetinden (el-Kıyâme 75/22) kastedilen de Allah'ın fiilleridir. Allah'ın görülmesi aklen de mümkün değildir. Zira görme bir mesafeyi gerektirir, halbuki O'nunla yaratıkları arasında herhangi bir mesafe söz konusu değil-

dir. 5. Kâinata yegâne "fâil" ve "mürîd" Allah'tır; insan da dahil olmak üzere bütün varlıklarda cereyan eden fiillerin yaratıcısı O'dur. Şu halde gerçek anlamda insana has bir irade hürriyetinden söz etmek mümkün değildir. Cansız varlıklarda olduğu gibi insanın fiilleri de sadece mecazi mânada O'na nisbet edilebilir. İnsana irade ve istitâat adını taşıyan bir güç verilmişse de bu, iradesi dışında kendisine verilmiş olan fizyolojik vasıfları gibi zaruret kanunlarına tâbidir. 6. İnsanın amellerini yazan özel melekleri yoktur; ruhu bedenden ayıran da ölüm meleği değildir. Kabir azabı, sorgu melekleri, mizan, sırat, şefaât yoktur. Cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır. Bunlar âhirette yaratıldıktan ve her birinin ehli içinde uzun müddet kaldıktan sonra diğer bütün varlıklarla birlikte yok olacaktır. Çünkü hiçbir hareket ezeli ve ebedî olamaz. Ezele doğru gidilince sonlu olan varlığın ebed istikametinde de sonlu olması gerekir. "Rabbini dilemesi müstesna, yer ve gökler devam ettiği müddetçe orada ebedî olarak kalacaklardır" (Hûd 11/107-108) meâlindeki âyetle geçen şart ve istisna bunu göstermektedir. Şart ve istisnanın zikredilmediği "tahlîd" âyetlerinden (meselâ bk. el-Bakara 2/25, 39) kastedilen mânâ ise uzun süre kalmazdır. Ayrıca Allah'ın "âhir" isminin tecelli etmesi için de bütün varlıkların yok olması gerekir. 7. İman Allah, peygamber ve ondan gelen bütün haberler konusunda kişide kesin bir bilginin meydana gelmesi, inkâr ise bu bilginin teşekkül etmemesidir. Böyle bir bilgi ancak akılla elde edilebilir. Kalbin tasdiki zihnin karar vermesinden başka bir şey değildir. Mârifetin dışında kalan dil ile ikrar, organlarla amel imandan değildir. Takıyye* düşüncesiyle olmasa bile dil ile inkâr kişiyi küfre götürmez, çünkü bilgi inkârla ortadan kalkmaz. İmanın mahiyeti değişmediğine göre derece itibarıyla iman ehli arasında bir farklılık yoktur.

İslâm düşünce tarihinde nasları ilk defa serbest bir akılcılıkla yorumlamaya çalışan bu grubun yukarıdaki görüşleri, özellikle Mu'tezile'nin Ahmed b. Hanbel'e karşı elde ettiği fikrî üstünlük döneminde şöhret bulmuş, hicrî IV. yüzyılın başlarına kadar Tirmiz, Nihâvend ve Horasan bölgelerinde yayılmıştır. Bu fırka, mensuplarının bir kısmının za-

man içinde Eş'ariyye'ye katılmasıyla daılmıştır.

Cehmiyye'nin, Allah'ı tenzih maksadiyla da olsa nasların ifade ettiği mânaları aşacak derecede te'vile gitmesi, dinî konularda tek başına yeterli olmayan aklı nassa tercih etmesi ve dolayısıyla Hz. Peygamber devrinden itibaren akaid sahasında devam eden saflık ve muhafazakârlığı bozması, özellikle sünnete bağlı Selef âlimleri arasında şiddetli tepkilere yol açmış, hatta İslâm fırkaları dışında sayılmasına sebep olmuştur. Bu tepkiye daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcıları, Mu'tezile ve Şa'ya bağlı âlimler de katılmıştır. Bununla beraber Cenâb-ı Hakk'ın yaratılanlara benzemekten tenzih ve müteşâbihatın te'vili konularında Ehl-i sünnet kelâmcılarına; mârifetullahın aklın vücûbu konusunda Mâtürîdiyye'ye; sıfâtullahın nefyi (ta'tîl*) ile rü'yetullah*, kabir azabı, şefaat, mîzan ve sıratın inkârı konularında Mu'tezile'ye; cennet ve cehennemden ebedî olmadığı görüşünde Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a ve iman anlayışında Mürcie'ye tesir ettiği, en azından Cehmiyye ile bu gruplar arasında fikrî bir paralelliğin bulunduğu kabul edilmektedir. Esasen Malatî'nin Cehmiyye'yi sekiz sınıfa ayırmasından ve mezhebin itikadî sistemini bu gruplara yaymasından da anlaşılacağı gibi Cehmiyye, kökleşmiş bir itikadî mezhep olmaktan çok hür bir akılcılıkla iman esaslarını yorumlama çığırını açan ve çeşitli ekollere tesir eden bir akımdır. Cehmiyye mezhebini benimseyen belli başlı âlimlerin olmayışı da bunu göstermektedir.

Cehmiyye'nin görüşleri çeşitli akaid ve kelâm kitaplarında ele alınıp tenkide tâbi tutulduğu gibi müstakil kitaplarda da incelenip reddedilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*'si, İbn Kuteybe'nin *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*'si, Ebû Saîd ed-Dârimî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* ile *er-Red 'ale'l-Merîsi*'si (bu kitaplar Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından 'Akâ'idü's-selef adlı derleme kitap içinde yayımlanmıştır, İskenderiye 1971), İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *İctimâ'u'l-cüyûşü'l-İslâmiyye 'alâ gazvi'l-Mu'a'tılâ ve'l-Cehmiyye*'si (Beyrut 1404/1984) ve Cemâleddin el-Kâsimî'nin *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*'si (Sayda 1320; Kahire 1321) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA:

Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 62, 65, 67-68, 75-76, 82-84; Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960, s. 8, 24, 39, 42, 93-100; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), bk. Fihrist, s. 626, 671; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 66; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 91-140; a.e., M. Zâhid Kevserî'nin girişi, s. 7; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtâf*, s. 117, 437; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 212; İbn Hazm, *el-Fa'îl*, II, 127, 204; Şehristânî, *el-Milel* (Vekîl), I, 86-87; Şerhu'l-'Akaidetü'l-Ta'âvüyye, s. 531-532; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 181, 197; İbn Kayyim el-Cevziyye, *eş-Şavâ'ikü'l-mürsele* [baskı yeri ve tarihi yok], s. 84; Safe'dî, *el-Vâfî*, XI, 208-209; İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-hak 'ale'l-halk*, Beyrut 1403/1983, s. 285, 287; 'Akâ'idü's-selef, nâşirin mukaddimesi, s. 25; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 134; İzmîrî, "Dürzî Mezhebi", *DİFM*, I/2 (1926), s. 41-42; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Ceberîye", *İA*, III, 38-39; W. Montgomery Watt, "Djahmiyya", *EJ* (Fr.), II, 398-399.



ŞERAFETTİN GÖLCÜK

CEHR

(الجر)

Arap alfabesinin bazı harflerindeki belli bir özelliği ifade eden terim (bk. HARF).

CEHŞİYÂRİ

(الجهشياري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Cehşiyârî (ö. 331/942-43)

Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb adlı eseriyile meşhur olan Abbâsî devlet adamı.

Küfe'de doğdu. İbn Abdûs adıyla da tanınır. Küçük yaşta babası ile Bağdat'a gitti ve orada yetişti. Babası, Abbâsî hânedanının ileri gelen simalarından Muva'ffak b. Mütevekkil'in hâcibi Ebû'l-Hasan Ali b. Cehşiyâr'ın yakın adamı olduğu için Cehşiyârî nisbesiyle meşhur olmuştur. Babası Abdûs da Abbâsî Haliyesi Muktedir-Billâh'ın veziri Ali b. İsa'nın hâcibi idi. Cehşiyârî babasının ölümünden sonra aynı vezirin, daha sonra da vezir Hâmid b. Abbas'ın hâcibliğini yaptı. 928'den itibaren İbn Mukle'nin taraftarları arasında yer aldı ve onun vezir olması için çalıştı. İbn Mukle tarafından Irak hac kafilesinin emirliğine tayin edildi ve halife adına Kâbe'nin örtüsünü taşıdı (317/929-30). Ancak İbn Mukle'nin vezirlikten azledilmesi üzerine tutuklandı ve 80.000 dinar ödemeye mahkûm edildi; mallarına da el kondu. Cehşiyârî Bağdat'ta vefat etti.

Eserleri. En önemli eseri *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*'dir. Cehşiyârî bu eserinde yazının (kitâbet) gelişmesini, Sâsânî İmparatorluğu'nun divan teşkilâtını, Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devrindeki kâtipleri, ilk Abbâsî veziri Ebû Seleme Hafs b. Süleyman el-Hallâl (ö. 132/750) ile Ebû Ahmed Abbâs b. Hasan el-Cercerâî (ö. 296/908) arasındaki otuzdan fazla Abbâsî veziriyle birçok kâtipin hayatını ele almıştır. Cehşiyârî bu vezir ve kâtiplerin bir kısmını bizzat tanımış, devirlerindeki hadiseleri, siyasî, askerî ve kültürel gelişmeleri müşâhede ettikten sonra eserini kaleme almıştır. Ayrıca Abbâsî vezirlerine dair bazı bilgileri, eserinde anlattığı vezirlerin sonuncusu Abbas b. Hasan'dan öğrenmiştir. Başka kaynaklarda bulunmayan değerli bilgileri ihtiva eden eser, Abbâsîler zamanındaki müesseselere dair en eski ve en önemli kaynaklardan biridir. Cehşiyârî, Halife Hârûnürreşîd devri ve özellikle onun Bermekî ailesini devlet idaresinden uzaklaştırması gibi tarihçilerin gerçekten merak ettikleri konuları ele almaya, başta halifeler ve vezirler olmak üzere siyasî ve idarî faaliyetleri yürüten diğer devlet adamlarının sahip oldukları yüksek kültür seviyesini ve edebî zevklerini göstermeye özellikle dikkat etmiştir. Eser şiir ve anekdotlara yer verilerek kaleme alınmış olduğundan ayrıca edebî değere de sahiptir. Cehşiyârî'nin bu kitabı daha sonraki birçok müellif tarafından önemli bir kaynak olarak kabul edilmiş ve pek çok rivayeti iktibas edilmiştir.

Kronolojik sıraya riayet edilerek yazılmış olan *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb* tam olarak zamanımıza intikal etmemiştir. Eserin eksik haldeki tek yazma nüshası Viyana Millî Kütüphanesi'ndedir (nr. 916). H. von Mzik, *Bibliothek Arab Historiker und Geographen*'in birinci serisinden kitabın tıpkıbasımını yayımlamıştır (Leipzig 1926). Bu baskıyı esas alan Mustafa es-Sekkâ, İbrâhim el-Ebyârî ve Abdülhafız Şelebî kitabı tahkik ederek yayımlamışlardır (Kahire 1357/1938, 1401/1980). Eser aynı yıl Abdullah İsmâil es-Sâvî tarafından da neşredilmiştir (Kahire 1938).

Mihâil Awvâd, Cehşiyârî'nin bu eserini tamamlamak için bazı kaynaklarda yer alan ve Me'mûn devriyle başlayan rivayetleri bir araya getirmiş, bunları önce iki ayrı makale halinde, sonra da *Nuşûş zâ'i'a min Kitâbi'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb* adıyla kitap halinde neşretmiştir (Beyrut 1965). Benzer bir çalışmayı D. Sourdelle de yapmış, Muhassin b. Ali et-