

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

**MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE
EMRİ Bİ'L-MA'RÛF VE NEHYİ ANİ'L-MÛNKER**

**Hazırlayan
Mehmet TAŞDELEN**

**Danışman
Doç. Dr. Murat SERDAR**

Doktora Tezi

**Aralık 2016
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

**MÂTÜRİDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE
EMRİ Bİ'L-MA'RÛF VE NEHYİ ANİ'L-MÛNKER**

(Doktora Tezi)

**Hazırlayan
Mehmet TAŞDELEN**

**Danışman
Doç. Dr. Murat SERDAR**

**Aralık 2016
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

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

Mehmet TAŞDELEN

YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI

“Mâtürîdî’nin Düşüncesinde Emri Bi’l-Ma’rûf Ve Nehyi Ani’l-Münker” adlı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Mehmet TAŞDELEN

Danışman

Doç. Dr. Murat SERDAR

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Hâlim ÖZNURHAN

KABUL ONAY SAYFASI

Doç. Dr. Murat SERDAR danışmanlığında **Mehmet TAŞDELEN** tarafından hazırlanan “**Maturidi Düşüncede Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i ani'l-Münker**” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

16/12/2016
(Tez Savunma Sınav Tarihi Yazılacak)

JÜRİ:

Danışman :Doç. Dr. Murat SERDAR.,

Üye : Prof. Dr. Hülya ALPER

Üye : Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

Üye :Prof. Dr. Yusuf BENLİ

Üye :Doç. Dr. Harun IŞIK

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 23/01/2017 tarih ve 03 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

23/01/2017
Prof. Dr. Celaleddin CELİK
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Ma'rûf ve münker kavramları toplumun geneli tarafından iyilik ve kötülükleri ifade eden iki önemli kavramdır. Bu kelimelerden biri toplumun sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve ilerlemesini; diğeri ise toplumdaki iyiliklere engel teşkil edebilecek işleri göstermesi açısından önemlidir.

İslâm kültüründe emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin yani iyiliği emretme ve kötülükten de sakındırma şeklinde bir prensibin olduğu bilinen bir husustur. İslâm düşünce tarihinde kelâm ekollerince bu konunun anlaşılma ve uygulanması hususunda ciddi tartışmalar olmuştur. Hatta bu tartışmaların bir kısmında meselenin siyasî yönü bir kısmın da ahlakî-dinî teorik yönü ele alınmış ve bu alanda her ekolün kendine göre bir yorumu ortaya çıkmıştır.

Bizde bu çalışmamızda emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin Kelâm ekollerinden Mâtürîdî okulunun imamı Ebû Mansur Mâtürîdî açısından nasıl ele alındığını irdelemeye çalıştık.

İlk bölümde ma'rûf ve münker kelimelerinin kavramsal çerçevesi ve ilkesel anlamı üzerinde durduk.

İkinci bölümde bu prensibin tarihi arka planına ışık tutarak nasıl bir süreçten geçtiğine değinmeye çalışmak suretiyle kelâm ekollerinden bu ilkeyi akideye dönüştürüp yorumlayan Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa'nın konuya yaklaşımları ve uygulama metodlarını vermeye çalıştık.

Üçüncü bölümde ise Mâtürîdî'nin bu ilkeye bakış tarzını ve meseleyi ele alırken kullandığı metodu da göz önünde bulundurarak, ortaya çıkarmaya çalıştık ve bu konudaki yaklaşımlarını, kendinden sonraki bazı Mâtürîdî âlimlerden de yararlanarak anlamaya gayret gösterdik.

Sonuç bölümünde ise elde ettiğimiz veriler ışığında konuyu değerlendirmeye ve analiz ve sentezlerle bir çıkarım ortaya koymaya ve kendi yaklaşımımızı vermeye çalıştık.

Bu çalışmamda bana her türlü desteği ve fikrî açılım konusunda ufuk açıcı görüşlerini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Murat SERDAR'a teşekkür etmeyi bir borç

biliyorum. Ayrıca Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT, Prof. Dr. Hülya ALPER, Prof. Dr. Hulusi ARSLAN, Prof. Dr. Yusuf BENLİ ve Doç. Dr. Harun IŞIK hocalarıma da tezimi okuma ve değerlendirme sürecinde yapıcı ve yol gösterici eleştirilerinden dolayı çok teşekkür ediyorum. Son olarak çalışmalarım süresince birçok fedakârlıklar gösterip beni destekleyerek her an yanımda olan eşim ve çocuklarıma en derin duygularla teşekkür ederim.

Mehmet TAŞDELEN

Kayseri, Aralık 2016



**MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE
EMRİ Bİ'L-MA'RÛF VE NEHYİ ANİ'L-MÛNKER**

Mehmet TAŞDELEN

**Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi, Aralık 2016
Danışmanı: Doç. Dr. Murat SERDAR**

ÖZET

Bu çalışmamızda, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin İmam Ebû Mansur Mâtürîdî tarafından nasıl ele alındığını irdelemeye çalıştık.

Ma'rûf, her türlü iyiliği, münker ise her türlü kötülüğü kapsamaktadır. İyiliğin işlenmesini teşvik ve kötülüğün de engellenmesi, İslâm düşünce tarihinde her zaman üzerinde önemle durulan bir ilke olmuştur.

Bu ilkeyi ilk defa mezhebî anlamda yorumlayanların Hâricîler olduğu görülmektedir. Onlar bunu yaparken genel metodları olan sert ve katı yöntemi burada da kullanmış ve hiç tasvip edilmeyen neticelere sebep olmuşlardır. Mu'tezile de bu ilkeyi kendi beş prensibi arasında saymıştır. Her ne kadar Hâricîler kadar olmasa da Mu'tezile de bu ilkenin uygulanmasında bazen sert davranışa girmiş ve siyasî alanda da bu ilkeyi özellikle Mihne Dönemi'nde şiddet kullanarak uygulamıştır. Şîa da ise ilke daha çok imâmet meselesi çerçevesinde değerlendirilmiş ve onlar da zaman zaman, özellikle de Emevî yanlısı olduklarını iddia ettikleri kesimlere sert bir yöntemle uygulamaktan kaçınmamışlardır.

İmam Mâtürîdî ise ilkeyi akl-ı selîmin hâkim olduğu bir metodla yorumlamaya gayret etmiştir. Onun iyiliği emrederken de, kötülüğü nehyederken de yumuşak, kucaklayıcı, kapsayıcı, merhamet eksenli ve insan fitratına uygun olacak bir metodu benimsendiğini ve ilkenin bu prensipler muvacehesinde uygulanması gerektiği düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde Mâtürîdî'nin düşüncelerinin özellikle Hâricî zihniyetli oluşumlar karşısında yapıcı bir rolünün olacağını ifade edebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Hâricî, Mu'tezile, Ma'rûf, Münker, Emir, Nehiy.

AMR BİL MAROOF WA NAHİ 'ANİL MUNKAR IN MÂTÜRÎDÎ'S THINKING

Mehmet TAŞDELEN

Erciyes University Institute for Social Sciences

PhD Thesis, December 2016

Supervisor: Ass. Prof. Murat SERDAR

ABSTRACT

In this work, we have tried to examine how amr bil maroof wa nahi 'anil munkar (enjoining good and forbidding wrong) are handled by Imam Abu Mansur al-Mâturidi.

Maroof includes all kinds of goodness, and munkar includes all kinds of evil. Encouraging the processing of goodness and obstruction of evil has always been an important principle in the history of Islamic thought.

For the first time, it is seen that Kharijites is the one who interprets this principle in terms of sectarian meaning. In doing so, they used the hard and rigid method of their general methods here, and they led to unprecedented consequences. Mu'tazila also counted this principle among its five principals. Although not as much as the Kharijites, Mu'tazila sometimes took a hard line in the implementation of this principle and applied it in the political arena, especially in the period of the Mihna, by using violence. However, the principle has been mostly evaluated in the framework of the imam in terms of Shia, and they have not avoided it in the hard way, especially to those whom they claim to be pro-Umayyad, from time to time.

Imam Mâturîdî tried to interpret the principle with a method that reason is dominated by reason. We can say that when he has enjoined good and forbidden wrong, he has adopted a method that is soft, embracing, inclusive, merciful-oriented and fit for human nature, and he thought that this doctrine must be applied to these principles. Today we can express the constructive role of Mâturîdî's thoughts in the face of the Kharijites minded entities in particular.

Key words: Mâturîdî, Kharijites, Mu'tazila, Maroof, Munkar, Enjoining, Forbidding.

İÇİNDEKİLER

MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE EMRİ Bİ'L-MA'RÛF VE NEHYİ ANİ'L-MÛNKER

	<u>Sayfa</u>
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI	ii
KABUL VE ONAY	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
2. Araştırmanın Önemi	2
3. Araştırmanın Yöntemi	3
1. BÖLÜM	
KAVRAMSAL ÇERÇEVE	
1.1. Emir ve Nehiy Kavramları	4
1.1.1. Emrin Sözlük ve Terim Anlamı	4
1.1.2. Nehyin Sözlük ve Terim Anlamı	8
1.2. Ma'rûf ve Münker Kavramları	11
1.2.1. Ma'rûf'un Sözlük Anlamı	11
1.2.2. Münkerin Sözlük Anlamı	12

1.2.3. Terim Olarak Ma'rûf ve Münker	14
1.3. Kur'ân ve Hadiste Emri Bi'l-Ma'rûf Ve Nehyi Ani'l-Münker.....	17

2. BÖLÜM

TARİHİ ARKA PLAN

2.1. İlkenin Bir Problem Olarak Ortaya Çıkışı.....	25
2.1.1. Siyasî ve Sosyo-Kültürel Ortam.....	25
2.2. İlkenin Kelâm Ekollerince Yorumlanması	33
2.2.1. Hâricîler	34
2.2.2. Mu'tezile.....	42
2.2.3. Şîa.....	50

3. BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'DE EMRİ Bİ'L-MA'RÛF VE NEHYİ ANİ'L-MÜNKER MESELESİ

3.1. Anlam Alanı.....	57
3.2. Ma'rûf ve Münker ile Hüsün-Kubuh İlişkisi	60
3.2.1. Mu'tezile Ve Eş'ârîlere Göre Hüsün-Kubuh.....	62
3.2.2. Mâtürîdî Düşüncede Hüsün-Kubuh	64
3.3. Mâtürîdî'ye Göre İman-Amel ve Emri Bi'l-Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker ile İlişkisi	72
3.4. Bu Görevin Dini Hükmü ve Kimlerin Yapması Gerektiği.....	80
3.5. Kimlere Yapılmalı.....	85
3.6. Pratiği/Uygulanışı.....	86
3.6.1. Müslümanlara Uygulanışı	87
3.6.2. Gayr-i Müslimlere Uygulanışı.....	91
SONUÇ.....	97
KAYNAKLAR	102
ÖZ GEÇMİŞ.....	123

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
as.	: Aleyhisselam
AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
ay.	: Aynı yer.
bkz.	: Bakınız.
c.	: Cilt.
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren.
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi.
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
h.	: Hicri.
Haz.	: Hazırlayan.
HÜSBE	: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
H.z.	: Hazreti.
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı.
İİV	: İzmir İlahiyat Vakfı.
m.	: Miladi.
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Nşr.	: Neşreden veya naşir.
s.	: Sayfa.
sad.	: Sadeleştiren.
sav.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem.

SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi.
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
tahk.	: Tahkik eden.
tak.	: Takdim.
tash.	: Tashih.
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden.
tsz.	: Tarihsiz.
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Üni.	: Üniversite.
v.	: Vefat
vb.	: Ve benzeri.
Yay.	: Yayınları.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker insanlık tarihi boyunca tüm inanışlarda ve dinlerde her zaman ifadesini bulmuş bir ilkedir. Bu ilke İslâm dinince de önemsenmiş, Kur'ân ve Hadis bağlamında temel kaynaklarımızda vurgulanmıştır. Ancak hangi şeyin iyi ve hangisinin kötü olduğu kişilere, gruplara, hayat tarzlarına vs. göre farklılık göstermektedir. İslâm tarihine baktığımızda iyiliği emretme ve kötülükten menetmenin bir ilkesel hal aldığını görmekteyiz. Ancak Kur'ânî bir ilke olan bu prensibin nasıl anlaşıldığı, ne şekilde yorumlandığı ve hangi metotla yapılacağı konusunda İslâm mezhepleri/kelâm ekolleri arasında farklılıkların olduğu da gözlenmektedir.

İyiliği emretme, kötülükten nehyetme ilkesi, Hâricîlerin hareket noktasını oluştururken, Mu'tezile'de beş prensipten birini teşkil etmiş ve Ehl-i Sünnet kelâmında da önemsenen ilkeler arasında yer almıştır. Bu sebepten ötürü, biz çalışmamızda, Kelâm ekollerinin yaklaşımlarıyla birlikte, Mâtürîdî'nin prensibe ne gibi açılımlar getirdiğini incelemeye çalışacağız. Tabi bunu anlayabilmek içinde kelâm ekollerinin hayat bulduğu, gelişip sistemleştiği, o dönemin sosyo-kültürel ve siyasî hayat yapısını da iyi analiz etmenin gerekliliği kanısındayız. Bilhassa, iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek ilkesinin, Kur'ân ve Sünnet'te telkin edilen mânası ile itikadî mezheblerce yorumlanmış şeklini anlamaya çalışacağız.

Bu çalışmayı yapmamızın temel amacı birçok önemli kelâm ekolünün üzerinde durduğu emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesiyle ilgili olarak Mâtürîdî'nin düşüncelerini ortaya çıkarmaktır. Çünkü ülkemizde bu hususta yapılan çalışmalar genelde ya Haricî ya da Mu'tezile ekollerinin görüşleri eksenlidir. Mâtürîdîler açısından bu konuya yaklaşım çok fazla ele alınmamıştır. Biz de, doktora tezi olarak problemi irdeleyen

herhangi bir çalışmaya rastlamadığımız için bu yönüyle de faydalı olma amacıyla bu konuyu seçmiş bulunmaktayız.

2. Araştırmanın Önemi

Hayır ile şer veya iyi ile kötünün tanımlanması, hangi şeylerin bu vasıflarla nitelendirilmesi, bu nitelendirmenin kaynağı üzerindeki düşünce ve tartışmalar insanlık tarihi kadar eskidir. Kötülük engellenmediğinde iyiliğin de zamanla ortadan kalktığı, kötülüğe engel olmak da bir nevi iyilik olduğundan toplumun sosyal ilişkileri açısından çok önemlidir. Eğer toplumda iyilik yapılmayıp kötülüklerle de engel olunmuyorsa o toplumu ayakta tutan mânevî dinamikler yıkılmaya ve sosyal yapı da çürümeye başlar. Bu sebeple iyiliği emir, kötülüğü nehiy toplumu ayakta tutan, kokuşmasını önleyen, faziletli ve erdemli bir toplum oluşumunun önünü açan en büyük ve en önemli temel taşlardan biridir diyebiliriz.

Çalışmamız böylesine önemli bir konuyu Mâtürîdî'nin düşüncesi açısından nasıl değerlendirildiğini ortaya çıkararak, yaşanmış deneyimlerini göz önünde bulundurarak bir nevi ilkeyle ilgili günümüzdeki problemlere ve geleceğe ışık tutmayı hedeflemiştir.

Konu İslâm düşünce tarihinde çeşitli itikadî mezheplerin üzerinde önemle durduğu bir mesele olagelmıştır. Hâricîler ilkeyi mezhebî oluşumlarının temel dinamikleri arasında önemli bir merkeze oturturlarken, Mu'tezile, Şîa gibi mezhepler de dini esaslar içerisinde değerlendirmişlerdir. Özellikle adı geçen mezheplerin konuyu itikâdî ve kelâmî bağlamda ele almaları ve yorumlamaları Selef-i Salih'ten itibaren Ehl-i Sünnet'in de tartışmalara katılmasına ve onların aşırı yorumlarına karşı savunma yapmasına sebep olmuştur.

Ehl-i Sünnet'in önemli bir kolu olan Mâtürîdîliğin kendisine nisbet edildiği Ebû Mansur el-Mâtürîdî de konuyla ilgili yorum ve görüşlere sahip önemli bir kişiliktir. Onun yukarıda adı geçen mezheplerin aşırı ve sert yorumları karşısında daha ılımlı sayılabilecek ve tüm İslâm ümmetini kuşatacak mahiyetteki görüşlerinin ortaya çıkarılarak güncellenmesi ve yeniden yorumlanarak günümüzdeki aşırı sert uygulamalara karşı yeni yöntem ve taktikler geliştirmek açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda kavramsal çerçeveyi çizerken İsfehanî'nin *Müfredat*'ı, İbn-i Manzur'un *Lisanu'l-Arab*'ı, Cürcanî'nin *Ta'rifat*'ı gibi arapça luğatlar ve terimler sözlüklerinden yararlanacağız. Konumuza ışık tutması açısından kelâm ekollerinin temel kitaplarından olan Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbar'ın *Şerh-u Usuli'l-Hamse*'si, İmam-ı Eş'ârî'nin *Makalatu'l-İslâmiyyîn*'i, Bağdadî'nin *el-Fark Beyne'l-Firak*'ı ile *Usuli'd-Dîn*'i, Şehristanî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i, Şîa'dan Nevbahtî'nin *Kitâb-u Firâku'ş-Şîa*'sı ile makalat, milel ve nihâl gibi temel kaynaklara başvurulacak, buralardan kelâm ekollerinin bu konudaki görüşlerine müracaat edilecektir. Özellikle Mâtürîdîlerde: İmam-ı Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhid* ve *Te'vilat'ul-Kur'ân*'ı başucu kaynağımız olacaktır. Bunun yanı sıra Mâtürîdî gelenekte temel olan Ebû'l-Muîn Neseî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'si, *Kitabu't-Temhîd*'i, el-Pezdevî'nin *Usuli'd-Dîn*'i, Ömer Neseî'nin *Akaid*'i, Nureddin Sabunî'nin *el-Bidaye Fi Usuli'd-Dîn*'i gibi kaynaklar da başvuru kaynaklarımız arasında olacaktır. Ayrıca bu meyanda emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker çerçevesinde yapılmış doktora tezleri ile bir kısım Yüksek Lisans tezleri de faydalandığımız eserler olacaktır.

Bu ifade ettiğimiz hususlar ışığında söylemek gerekirse, konu çalışılırken zaman zaman linguistik, araştırma, inceleme, sentez, analiz, tahkir, tenkit, değerlendirme gibi teknik yöntemler kullanılacaktır.

1. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Çalışmamızda öncelikle emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesinde yer alan kavramlar olan emir, nehy, ma'rûf ve münker üzerinde durulacaktır. Bu kavramların gerek sözlük gerekse ıstılâhî anlamlarının bilinmesi, tezimizin ilerleyişi açısından elzem görülmüştür.

1.1. Emir ve Nehiy Kavramları

1.1.1. Emrin Sözlük ve Terim Anlamı

“Emr” kavramı luğat açısından; (أَمْرٌ) kökünden türemiş olup, masdar isimdir.¹ Çoğulu ise umûr (أُمُورٌ) ve evâmir (أَوَامِرٌ)² diye iki farklı kalıpta kullanılmaktadır. Bunlardan ilki; hâl, durum, iş, olay, konum anlamına gelir. Bu anlama gelen emrin çoğulu ise sadece umûr (أُمُورٌ) dur. Herhangi bir şeyin yapılması kişiye yüklendiğinde, bunu ifade eden sözler ve fiillerin hepsi için genel bir lafız³ mânasına gelir. Umûr kelimesinin Kur’ân’ı Kerîm’de 180’den fazla âyette⁴ genelde bu mânayı ifade ettiğini görmekteyiz.⁵

¹ Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihah Tacü'l-Luga ve Sthahi'l-Arabîyye*, tahk. Ahmed Abdülğafûr Atâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, c. I, s. 578.

² Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Daru Lisani'l-Arab, Beyrût 1970, c. IV, s. 27.

³ Ebû'l-Kâsım Râğîb İsfehânî, *Müfredâtü fi Garibi'l-Kur'ân-(Müfredatu Elfazı'l-Kur'ân)*, tahk. Nedim Mar'aşlı, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1997, s. 24.

⁴ Bkz. Muhammed Fuad Abdulbâki, “Emr”, *Mu'cemul-Müfehres li Elfazı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut tsz., s. 96-101; Sâlim Ögüt, “Emir”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 1995, c. XI, s. 120.

⁵ Örneğin Şûrâ, 42/53: “Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun; göklerdeki ve yerdeki her şeyin sahibi olan Allah'ın yoluna. İyi bilin ki, bütün işler sonunda Allah'a döner” âyetinde olduğu gibi.

Diğer anlamı ise; birine bir işi yüklemek,⁶ bir işi birine buyurmak, iyi olanı ve gerekeni yapmasını istemek⁷ anlamındaki emrin çoğulu da evâmir (أوامر) olup, nehyin zıddı⁸ anlamına da gelir. Diğer bir anlamı da istilâ yönüyle bir şeyin yapılmasını emretmek, buyurmak, bir işin yapılmasını istemektir. İstilâ ifadesinden kastedilen, emredenin, emredilenden üstün olmasıdır.⁹ Kelime bu anlamıyla da Kur'ân'da geçmektedir.¹⁰

Fıkıh usulünde emir, “kendisi ile kesin bir tarzda ve yukarıdan gelen bir şekilde bir fiilin yapılması istenilen söz”¹¹ veya daha kısa bir ifadeyle “bir işin yapılmasının istendiğini ifade eden söz”¹² diye tanımlanmıştır.

Emir kelimesinin, hangi anlamı ifade ettiğine dair delâletin hem dil hem de şer'î (dinî hukuk) yönden mi, yoksa sadece şer'î yönden mi olduğu ile ilgili bir ihtilaf vardır. Klasik dönem usul âlimlerinin çoğunluğu tarafından savunulan, emrin kural olarak vücut ifade ettiği görüşü son dönem usul bilginlerince de benimsenmekte ve tercih edilmektedir. Dış karinelerin bulunması durumunda bu karînelerin delâletine göre emir “ibâha,¹³ nedb,¹⁴ tehdid, ta'ciz, irşad,¹⁵ te'dib, dua, teşvik” gibi yirmiden çok mânaya gelmektedir.¹⁶ Bundan dolayı emir; sözün söyleniş tarzı, amacı, tarafların konumu, emredilen hususun mahiyeti gibi dış unsur ve karînelerin yardımıyla bazan ibâhaya, bazan nedbe, bazan da irşada veya te'dibe delâlet etmek gibi farklılıklar gösterebilir. Karinenin bulunup bulunmadığı veya karinelerin yorumlanması hususunda usul âlimleri

⁶ İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan Zeyyat, Hâmid Abdulkâdir ve Muhammed Ali Neccâr, *Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, s. 26.

⁷ Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, Matbaatü'l-Vehbiyye, Mısır 1882, c. I, s. 19.

⁸ İbn Manzûr, IV/26. Ayrıca bkz: Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhir'il-Kâmûs*, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır 1305, c. VI, s. 31.

⁹ Eyyûb b. Mûsâ Hüseyinî Ebû'l-Bekâ, *Külliyatu Ebi'l-Bekâ*, Daru't-Tıbbâtu'l-Âmire Yay., Bukik 1253, s. 126.

¹⁰ Tâhâ, 20/132: “Ailene namazı emret ve kendin de ona devam et...” Ayrıca bkz. A'râf: 7/77, 150; Zâriyât: 51/44; Talâk: 65/8; Öğüt, “Emir”, DİA, XI/120.

¹¹ Abdulkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, (Çev. Ruhi Özcan), MÜİFV Yay. İstanbul 1993, s. 387.

¹² Fikret Karaman, İsmail Karagöz, İbrahim Paçacı, Mehmet Canpolat, Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Emir”, DİB Yay., Ankara 2010, s. 146; Öğüt, “Emir”, DİA, XI/120.

¹³ İbâha/Mubah: Fıkıh usulünde mükellefin yapıp yapmamakta serbest bırakıldığı filleri ifade eden terim. (İbrahim Kâfi Dönmez, “Mubah”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2005, c. XXX, s. 341).

¹⁴ Nedb/Mendup: Şari'in yapılmasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiil anlamında usul-i fıkıh terimi. (Ferhat Koca, “Mendup”, DİA, TDV. Yay., Ankara 2004, c. XXIX, s. 129).

¹⁵ İrşad: Doğru yolu gösterme anlamında bir terim. (Bekir Topaloğlu, “İrşad”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2000, c. XXII, s. 454).

¹⁶ Nusrettin Bolelli, *Belâğat*, MÜİFV Yay., İstanbul 1993, s. 35-38.

çok defa farklı görüşlere sahip olduklarından naslarda yer alan emirlerin vücûba veya diğer anlamlara delâleti konusunda farklı içtihadlar ortaya koymuşlardır.¹⁷

Ayrıca emir kelimesinin çerçevesine bir şeyi bildirmek, talep etmek mânası da girmektedir.¹⁸ Verilen bu mânaların yanısıra emir kelimesine has bir durum daha vardır ki o da istenilen fiilin veya olayın etkili bir biçimde yapılabilmesi için hatib ile muhatap arasında bir rütbe farkı¹⁹ ve hatibin dışında ikinci, üçüncü bir şahsın bulunması gereklidir. Bu anlamda, emir, kendinden başkasına ve kendinden rütbece daha aşağı olan birisine “şunu yap” demesidir.²⁰ Çünkü emir, emreden de bulunan bir istek, bir iradeyi gerekli kılar. Buradan hareketle denilebilir ki Allah kullarına çeşitli emirler vermiş ve O’nun yüce iradesi bu emirlere taalluk etmiştir. Çünkü emir, iradeyi gerektirir. Zira emir, mahiyet itibariyle, mükellefi fiilin işlenmesine zorlamak anlamını taşır.²¹

Emir kelimesi hakkında İmam Mâtürîdî (v. 333/944) ise emrin hikmetini, bunun sahibini tanımak olarak yorumlamıştır. Mâtürîdî ve bir grup Semerkantlı âlime göre emir sigası vücûb, nedb ve ibâha arasındaki müşterek noktayı ifade etmekte olup o da fiilin talep edildiği veya yapılmasına izin verildiği anlamına gelir. Allah, canlılar arasında insan türünü kendisini tanıyabilecek nitelikte yaratmakla mümtâz (seçkin) kılmıştır. Bu yüzden onları kendini tanıma yollarından uzak tutması mümkün değildir. Dolayısıyla insanı, her güzel olanı güzel telakki etme ve her çirkinini çirkin görme yeteneğine sahip olarak yaratmıştır. İmam Mâtürîdî, icrâatta çirkin olanı işlemek nâhoş görünmekte, meşrû olanın yapılması hüsnü kabul görmektedir. O halde gerekli olduğu yerde emir vermek lâzım gelmiştir²² şeklinde ifade eder.

İmam Mâtürîdî’ye göre Kur’ân’ı Kerîm’de “emir” kelimesi daha çok “iş ve durum” anlamında kullanılmasının yanısıra değişik anlamlarda da kullanılır. Mâtürîdî’nin emir

¹⁷ Ögüt, “Emir”, DİA, XI/120; Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, (Çev. Muharrem Tan), İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 126.

¹⁸ İsfahânî, s. 88.

¹⁹ Cihat Tunç “İyiliği Emredip Kötülüğü Yasaklama Görevi”, *EÜİFD*, Sayı: III, s. 5.

²⁰ Avni İlhan “el-Emru bi’l-Mâ’ruf ve’n-Nehyu ani’l-Münker (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, *DEÜİFD*, Sayı: III, s. 90-91; Ögüt, “Emir”, DİA, XI/120.

²¹ Ebû’s-Saadet Mübarek b. Muhammed Cezerî İbnü’l-Esir, *Nihâye*, tahk. Tahir Ahmed Zavi-Mahmud Muhammed Tanahi, Beyrut tsz., c. I, s. 65-67.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara 2003, s. 127.

kelimesinin Kur'ân'da farklı anlamlarda kullanıldığını söylediği birkaç âyeti örnek verebiliriz: "...Bütün işler O'na (Allah) döndürülür..."²³ İmam Mâtürîdî bu âyetteki emr kavramını, yaratılmışların bütün işleri ve tedbirleri anlamında yorumlamaktadır.²⁴

"...Mûsâ, "İnşallah beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte de sana karşı gelmeyeceğim" dedi."²⁵ Mâtürîdî bu âyetteki emir kelimesini, söz verilen sabır üzerindeki bütün işler, durumlar şeklinde anlamlandırmaktadır.²⁶

"Ey iman edenler! Allah'a itâat edin. Peygamber'e itâat edin ve sizden olan ulû'l-emre (idârecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlü'ne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."²⁷ Mâtürîdî bu âyette geçen "ulû'l-emr" kavramının, tezimizin üçüncü bölümünde açıklayacağımız gibi, çeşitli mânalarda kullanıldığını ifade eder. Bu kavramı, seriyelere komutanlık yapan yöneticiler, âlimler, fakihler, ehl-i hayr gibi anlamlarda kullanır.²⁸

Emir sözcüğünün kullanıldığı bir anlam da, Allah'ın yaratmasıdır. Bu anlamda yalnız Allah için kullanılır. "Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır. Dikkat edin, yaratmak da, emir de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir."²⁹ Diğer bir âyette geçen, "Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar, de ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir."³⁰ Buradaki emir kelimesini İmam Mâtürîdî, Allah'ın tedbiri, Allah'ın yaratması şeklinde anlamlandırmaktadır. Yalnız ruh kavramına Kur'ân anlamını da verir. Bu durumda emir kelimesi Allah'ın indirdiği şey şeklinde anlaşılmaktadır.³¹

²³ Hud, 11/123.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, Daru'l-Mizan, İstanbul 2005, c. VI, s. 203.

²⁵ Kehf, 18/69.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, VII/195.

²⁷ Nisa, 4/59.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, III/227.

²⁹ A'raf, 7/54.

³⁰ İsra, 17/85.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, VII/105.

Emir sözcüğü, buyurma anlamına da gelmektedir. Şu âyetler buna örnektir: “Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”³² “Şüphesiz Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”³³ âyetlerinde olduğu gibi emir, buyurma anlamındadır.

1.1.2. Nehyîn Sözlük ve Terim Anlamı

Emir kelimesinin lugatte karşıtı olarak tanımlanan³⁴ “nehiy” (النَّهْيُ) kelimesi luğat açısından; (نَهَى) fiilinden masdar isim olup sözlükte menetmek, engellemek, yasaklamak,³⁵ alıkoymak³⁶ terk etmek³⁷ bir işin yapılmasını menetme, fiilin yapılmamasını talep gibi anlamlara gelmektedir.³⁸ Bu kavram, Kur’ân’ı Kerîm’de çeşitli anlam ve şekillerde 54 yerde geçmektedir.³⁹

İsim kalıbı kullanımında ise “nühâ” (نُحَا) “akıl” anlamının yanısıra çok akıllı ve zekî olmak anlamına da gelir. Çünkü “akıl, sahibini hak ve doğru olan şeye muhâlefette bulunmaktan men etmektedir.”⁴⁰

İstilah olarak nehiy, bir kişinin kendinden daha aşağıda olan birisine, bir şey yasaklaması demek olup,⁴¹ onu, işlediği fiilden sözlü veya başka biçimde menetmesi, sakındırması, alıkoymasıdır.⁴² Tanımda görüldüğü üzere nehiyde alıkoyma, engelleme

³² Nisa, 4/58.

³³ Nahl, 16/90.

³⁴ İbn Manzûr, XV/343; Zebîdî, XX/270; Halîl b. Ahmed Ebû Abdurrahmân Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut tsz., c. IV, s. 93; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, tahk. Muhammed İvaz Mura'ab, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 2001, c. XII, s. 289.

³⁵ İbn Manzûr, XV/343.

³⁶ İsfehânî, s. 826.

³⁷ Cevherî, VI/2518.

³⁸ Heyet, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Nehy”, s. 525.

³⁹ Abdalbâki, *Mu'cem*, s. 721-722.

⁴⁰ Ebû'l-Bekâ, *Külliyâtu Ebi'l-Bekâ*, s. 387; H. Yunus Apaydın, “Nehiy”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2006, c. XXXII, s. 544.

⁴¹ Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Daru Kütübi'l İlmîyye, Beyrut 1995, s. 109.

⁴² İsfehânî, s. 826.

olayının etkili olabilmesi için emir de olduğu gibi, hatip ile muhatap arasında bir rütbe farkının olması da gerekir.⁴³

Nehiy sîga bakımından olumsuz olmamakla birlikte, mâna bakımından olumsuzdur. Nehiy, lafız açısından “yapma!” demektir. Nehyetme ile “yapma!” lafzı arasında bir fark yoktur. Her ikisinde de o işten menetme vardır. “Onu bir işten menettim” cümlesinden maksat; “ona yasakladım” demektir.⁴⁴ Burada sîga olumsuz olmasa da anlam olumsuzdur.

Bir fıkıh usûlü terimi olarak “nehiy” kendisini üstün ve yüksek telakki eden tarafından, nehye delâlet eden bir sîgayla fiilin yapılmamasını talep etmektir.⁴⁵ Yani nehiy fiilinin fâili Allah olduğu durumlarda, yasaklama anlamı “haram kılma” olarak anlaşılır⁴⁶ denilmektedir.

Arapça’da nehiy ve nehiy dışındaki bazı kalıplar da nehiy ifâde etmektedir. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

- 1- Nehiy (النَّهْيُ) sîgası ile: “Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur.”⁴⁷
- 2- Bir şeyin helâl olmadığını açıklamakla: “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz...”⁴⁸
- 3- Bizzat nehiy kelimesinin kullanılması ile: “Şüphesiz Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”⁴⁹
- 4- Haram kılma ile: “Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş

⁴³ İlhan, el-Emru bi'l-Ma'rûf, s. 90.

⁴⁴ Bakara, 2/35: “*Bu ağaca yaklaşma*” âyetinde olduğu gibi. Ayrıca A'râf, 7/20 de geçen; “*Rabbimizin bu ağacı size yasaklaması...*” âyeti de menetme anlamındadır.

⁴⁵ Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 387.

⁴⁶ İsfehânî, s. 507; *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 960.

⁴⁷ İsrâ, 17/32.

⁴⁸ Bakara, 2/230.

⁴⁹ Nahl, 16/90.

kızları, sizi emziren sütannelerinizi, süt kız kardeşlerinizin, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”⁵⁰

- 5- Nehye delâlet eden emir sîğasının kullanılmasıyla: “Günahın açığını da bırakın, gizlisini de. Çünkü günah kazananlar yaptıkları karşılığında cezalandırılacaklardır.”⁵¹

Zikrettiğimiz bu nehiy sîgaları tercih edilen bir görüşe göre haramlığı ifâde ettiği gibi; başka birçok anlama gelebileceğini söyleyen dilciler de mevcuttur.⁵²

Bunun yanısıra nehiy kelimesinin delâlet ettiği farklı anlamlarda bulunmaktadır. Bunlardan bazıları Kur’ân’ı Kerîm’de tahrîm (haram kabul etme),⁵³ kerâhet (yapılması hoş görülme),⁵⁴ tahkîr (hakaret etme, küçük düşürme),⁵⁵ sonuç,⁵⁶ ye’s (ümitsizlik),⁵⁷ irşâd (uyarıp bilgilendirerek aydınlatma, yol gösterme),⁵⁸ duâ,⁵⁹ küçültme,⁶⁰ haber⁶¹ ve cesaretlendirme (teşvik)⁶² gibi nehiy ifâde eden anlamlarda kullanılmaktadır.

⁵⁰ Nisâ, 4/23.

⁵¹ En’âm, 6/120.

⁵² Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 377.

⁵³ “Haklı bir sebep olmadıkça, Allah’ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşrû ölçüleri aşmasın. Çünkü kendisine yardım edilmiştir.” (İsrâ, 17/33).

⁵⁴ “Ey imân edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye lâyıktır. (Bakara, 2/267).

⁵⁵ “Boşuna özür dilemeyin! Çünkü siz, (sözde) imân ettikten sonra küfrünüzü açığa vurdunuz. İçinizden (tövbe eden) bir zümreyi affetsek bile, suçlarında ısrar etmeleri sebebiyle, diğer bir zümreye azap edeceğiz.” (Tövbe, 9/66).

⁵⁶ “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümlerini sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah’ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar. Arkalarından kendilerine ulaşamayan (henüz şehit olmamış) kimselere de hiçbir korku olmayacağına ve onların üzülmeceklerine sevinirler.” (Âl-i İmrân, 3/169-170).

⁵⁷ “Ey inkâr edenler! Bu gün özür dilemeyin! Siz ancak yapmakta olduklarınızın karşılığını görüyorsunuz.” (Tahrîm, 66/7).

⁵⁸ “Ey imân edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur’ân indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Halbuki) Allah onları bağışlamıştır. Allah, çok bağışlayandır, halîmdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir).” (Mâide, 5/101).

Yukarıda zikrettiğimiz bilgiler ışığında nehiy kelimesinin anlam çerçevesine baktığımızda, günümüz Türkçesiyle “yasaklamak ve menetmek” şeklinde ifade edebiliriz. “Haram kılmak” ifadesi nehyin kelime anlamından daha uzaktır. Çünkü dinî anlamda herhangi bir şeyi haram kılma yetkisi sadece şeriat sahibine aittir.⁶³ Bu nedenle nehyi, yasaklamak, menetmek, alıkoymak, uzaklaştırmak mânasında kullanılmasının daha isabetli olduğu kanısındayız. Nitekim tezimizin başlığında yer alan “nehy-i an’ilmünker” ifadesinin de “münkerden yasaklama, uzaklaştırma, menetme, alıkoymak, yapılmamasını isteme” şeklinde çevrilmesinin daha uygun olacağını söyleyebiliriz.

1.2. Ma’rûf ve Münker Kavramları

1.2.1. Ma’rûf’un Sözlük Anlamı

Kur’ân’ı Kerîm’e baktığımızda “ma’rûf” kelimesi 39 yerde geçmektedir. Bunların sekizi tezimizin içeriğinde yer alan emr-i bi’l-ma’rûf, biri nehy-i ani’l-ma’rûf, beşi kavlen ma’rûfen (güzel söz) anlamında diğerleri ise örf, iyilikle muamele gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁶⁴ Ayrıca 32 yerde de “‘arf” kelimesinden türemiş farklı kelimeler olarak geçmektedir.

“Ma’rûf” luğat açısından (عَرَفَ) fiilinden müştak olup, sülasi birinci, ikinci, dördüncü ve beşinci bablardan gelmektedir. Birinci babdan geldiğinde (عَرَفًا), (عَرَفَةً) ve (عَرِافَةً) diye üç mastardan müştak olup, idâre etmek, işleri düzenlemek, çok koku sürünmek ve kavmin başkanı olmak gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁵ İkinci babdan geldiğinde (عَرَفَانٌ), (عَرِفَانٌ), (عَرِيفَةً), (مَعْرِيفَةً) şeklinde dört mastarı olup, bilmek, idâre etmek anlamındadır. “ب”

⁵⁹ “...Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! ...” (Bakara, 2/286).

⁶⁰ “Kâfirlerden bir kısmını faydalandığımız şeylerde sakın gözün kalmasın. Onlara karşı mahzun olma ve mü’minlere (şefkat) kanadını indir.” (Hicr, 15/88).

⁶¹ “Ey imân edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adâletle yazsın. Yazıcı, Allah’ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın.” (Bakara, 2/282).

⁶² “Bu, sana, kendisiyle (insanları) uyarman için ve mü’minlere öğüt olarak indirilmiş bir kitaptır. Artık ondan dolayı göğsünde bir sıkıntı olmasın.” (A’râf, 7/2).

⁶³ Şu âyet buna delildir: “Dillerinizin yalana alışmış olmasından dolayı “şu helâldir, bu haramdır” demeyin, yoksa Allah’a karşı yalan uydurmuş olursunuz. Doğrusu, Allah’a karşı yalan uyduranlar başarıya ulaşamazlar.” (Nahl, 16/116).

⁶⁴ (عَرَفَ) fiilinden türemiş kelimelerin geçtiği âyetler için bkz. Abdalbaki, *Mu’cem*, s. 582-583.

⁶⁵ Cevherî, IV/1400.

harf-i cerri ile kullanılırsa itiraf etmek, ikrar etmek; “ل” harf-i cerri ile kullanılırsa sabretmek anlamına gelir.⁶⁶ Bu fiil dördüncü babdan geldiğinde (عَرَفًا) şeklinde bir mastar olup koku sürünmeyi terk etmek anlamına gelip, beşinci babdan olduğu zaman ise çok koku sürünmek gibi bir önceki ile ters bir anlamı olur ve (عَرَفَ) ile (عِرَافَةً) diye iki mastarın zikredildiği görülmektedir.⁶⁷

Sözlüklerde (عَرَفَ) fiilinden türetilmiş birçok isim görmekteyiz. (عَارِفٌ) ism-i fail olup bir kavmin reisi anlamında,⁶⁸ (عِرْفٌ) hem güzel hem çirkin koku anlamında,⁶⁹ “urf” ve “urf” kelimeleri sabır ve sabreden anlamında,⁷⁰ (اعْرِفَ) ise ikrar etmek anlamında,⁷¹ (عَرَافَاتٌ) kelimesi de aynı kökten gelip Mekke’deki yerin adı,⁷² (أَعْرَافٌ) ise yüksek olan yer, cennet ile cehennem arasında bulunan yer anlamında,⁷³ İslâm hukukunda kullanılan (عُرْفٌ) de aynı kökten olup çeşitli anlamları vardır.⁷⁴ Aynı kökten gelen (تَعْرِيفٌ) kelimesi de bildirmek, zikretmek anlamına⁷⁵ gelir.

1.2.2. Münkerin Sözlük Anlamı

Kur’ân’ı Kerîm’de 37 âyette (نَكَرَ) fiili ve bu fiilden türemiş isim-masdarlar geçmektedir. Bunların dokuz tanesi konumuz ile alakalı olarak hoş olmayan münker anlamında, kullanılmaktadır.⁷⁶

Münker kavramı lugatte (نَكَرَ) kökünden türemiş ism-i mef’ul olup; nükûr (نُكْرٌ), nükûr (نُكْرٌ), nekîr (نَكِيرٌ) ve nekâret (نَكَارَةٌ) gibi mastarlardan bilmemek, tanımamak, zeki ve güzel gibi anlamlara gelmesinin yanısıra, beşinci babdan geldiğinde güç ve şiddetli

⁶⁶ İbn Manzur, IX/236; Ezherî, II/344; Ebû Tahir Muhammed b. Yakub b. İbrahim Mecdüddin Firuzabadî, *Kâmus Tercemesi (Kâmûs ‘ul-Muhît)*, (Çev. Ahmed Âsım Efendi), İstanbul 1305, c. III, s. 672.

⁶⁷ İbn Manzur, IX/236.

⁶⁸ Cevherî, IV/1400; Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin İbn Düreyd, *Kitabu Cemhereti’l-Luğa*, Bağdat tsz., c. II, s. 381.

⁶⁹ İsfehânî, s. 496; İbn Manzur, IX/240.

⁷⁰ Cevherî, IV/1402; Ezherî, II/348; İbn Manzur, IX/240.

⁷¹ İsfehânî, s. 497; Âsım Efendi, III/673.

⁷² Abdullah Boks, “Arafat”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 1991, c. III, s. 261.

⁷³ İbrahim Mezkur, *Mu’cemu’l-Veciz*, Daru’t-Tahrir, Mısır 1400/1980, s. 415.

⁷⁴ Örf kelimesinin çeşitli anlamları için bkz. Mehmet Şener, *İslâm Hukukunda Örf*, İzmir 1987, s. 101-104.

⁷⁵ Mezkur, s. 633, Âsım Efendi, III/677; Cürçânî, *Ta’rifat*, s. 62.

⁷⁶ Nkr fiilinden türemiş kelimelerin geçtiği âyetler için bkz. Abdalbaki, *Mu’cem*, s. 889.

olmak, hoş olmamak anlamında olup nekaret mastarıyla ifade edilir.⁷⁷ “Münker ise; “tasvip edilmeyen, yadırganan, sıkıntı duyulan şey” demektir.⁷⁸

Nekr kökünden türeyen ve farklı anlamlara gelen birçok kelime mevcuttur. Örneğin (مُنْكَر) kelimesi herhangi bir şeyi bilmemek, tanımamak, reddetmek, yalanlamak⁷⁹ anlamlarında kullanılır. Kur’ân’ı Kerîm’de bu anlamda geçen yerler vardır.⁸⁰ Yine aynı kökten gelen (نَكَرَ) ise bir şeyi meçhul hale getirmek, saklamak⁸¹ demektir. Aynı fiilin mastarı olan (تَنْكِير) kelimesi, tağyir etmek veya bir şeyi tanınmayacak şekle koymak anlamlarına gelir ki kişinin bir şeyi sevdiği bir halden, hoşuna gitmeyecek bir şekle çevirmesi demektir. Aynı kökten türeyen (نُكِرَ) ve (نُكِرَ); aklen kabul edilmeyecek bir gariplikte olan şeylere isim olarak verilmektedir.⁸² Nekra ise zekâ ve deha demektir.⁸³ Kıvrak zekâlılık, zekîlik anlamlarına geldiği gibi kötü bir işin sıfatı olarak da kullanılır.⁸⁴ Herhangi bir kimse dâhî ve zekî ise ona “nukr sahibi” denir.⁸⁵ Aynı zamanda kurnaz ve cin fikirli insanlar için de kullanılan bir kelimedir.⁸⁶ İnkâr da yine bu köktendir. İnkâr, bir şeyi kabul etmemek, reddetmek, bilmemek demektir.⁸⁷

Nekr kelimesine gelince daha çok felaket ve bilinmeyen zor iş demektir. Bu şekilde tanıma ve bilme anlamındaki marifetin zıddıdır ki, tanımamak ve bilmemek demektir.⁸⁸ Nitekim “nukira’l-emru” demek, iş bilmemek, tanımamak demektir. Münâkere kelimesi ise muhârebe ve mukâtele anlamlarına gelmektedir. Meselâ “fulânun yunâkiru fulânen” dendiğinde, bu adamlar arasında bir düşmanlık, bir savaş var demektir.⁸⁹

⁷⁷ Âsım Efendi, III/722-724; Mezkur, s. 633.

⁷⁸ İbn Manzûr, XI/144-145; Mustafa Çağrıncı, “Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 1995, c. XI, s. 138; *Mu’cemu’l-Vasît*, s. 951; Ebû’l-Hüseyin Ahmed b. Faris İbn Zekeriya, *Mu’cemu’l-Mekâyisi’l-Luğa*, Daru İhyai’l-Kutubi’l-Arabî, Kâhire 1366, c. V, s. 76.

⁷⁹ Luis el-Yesu’i Ma’luf, *Müncid fi’l-Luğa vel’Alam*, Tabatu’l-Katolikiyye, Beyrut 1982, s. 836; *Mu’cemu’l-Vasît*, s. 951.

⁸⁰ Bu mânaya örnek olarak şu âyeti zikredebiliriz: “Yusuf’un kardeşleri gelip yanına girdiler. Kendisini tanımadıkları halde o onları tanıdı.” (Yusuf, 12/58).

⁸¹ Ma’luf, *Müncid*, s. 836; *Mu’cemu’l-Vasît*, s. 952.

⁸² Ezherî, X/191; Zebîdî, VII/559; Âsım Efendi, III/722-724.

⁸³ İbn Zekeriya, V/476; Ferahidi, *Kitâbu’l-Ayn*, V/355.

⁸⁴ Zebîdî, VII/557; Ezherî, X/191; *Mu’cemu’l-Vasît*, s. 952.

⁸⁵ İbn Manzûr, V/232.

⁸⁶ Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, X/191.

⁸⁷ İbn Manzûr, V/232.

⁸⁸ İsfehânî, s. 771.

⁸⁹ İbn Manzûr, V/232-233; Ezherî, *Tehzîb-u’l-Luğa*, X/192; Âsım Efendi, II/724.

Bu kelime ayrıca “münkeru’l-hadîs” ifadesi içinde de geçmektedir ki, râvînin tek başına kaldığı hadîs olarak tanımlanmaktadır.⁹⁰

Nekr kökünden türeyen kelimelerin çoğu farklı anlamlar içerse de, genel olarak bilinmezlik, red, inkâr, kabih ve hoş gitmeyişi anlamları olduğu görülmektedir. Bu anlamları en net biçimde yansıtan kelime şüphesiz münkerdir. Münker, luğavî açıdan; kalbin kendisinde sükûn bulduğu ma’rûfun zıddıdır. Buna göre münker, bir şeyi reddetmek, kalbin onu kabul etmemesi, dilin onu bilmemesidir.⁹¹ Kimilerine göre münker; kuraldışı, tuhaf, kabul görmeyen şeyler için kullanılan bir kelimedir.⁹²

Münkerin, bir kısım âlimler tarafından şer’î ve aklî olmak üzere ayrı bir taksime tabi tutulduğunu da görmekteyiz. Buna göre şer’î münker, şeriatın kabul etmediği ve çirkin gördüğü şeylerdir. Aklî münker ise; fazîlete, ferdî menfaate ve umumî faydaya zıt olduğu için sağlam aklın çirkin gördükleridir. Ancak bu taksimatı kabul etmeyip, bunun İslâm’ın genel anlayışına aykırı olduğunu, akıl ve vahyin ayrı ayrı şeyler söylemesinin mümkün olmadığını dolayısıyla böyle bir ikilem şeklinde taksimatın doğru olmayacağını söyleyenlerde vardır. Kur’ân’da yasaklanan, toplumda şer, zulüm, batıl, fâsid ve kötü olarak bilinen her şey münkerdir⁹³ şeklinde ifade edenlerde olmuştur.

1.2.3. Terim Olarak Ma’rûf ve Münker

Ma’rûf ve münker kelimelerinin ıstılah anlamlarına baktığımızda kaynaklarda bu kelimelerin birbirinin zıddı olarak birlikte ele alındığı görülmektedir. Bunun mânanın daha iyi anlaşılması amacıyla yapıldığı söylenilebilir. Bu nedenle bizde ma’rûf ve münker kelimelerinin ıstılah anlamlarını birlikte ve mukayeseli bir şekilde vermeyi uygun bulduk.

Ma’rûf; Allah’a ve Peygamber’e itâat, Allah’a tevekkül etmek, Allah ve Resûlü’nü onların dışında kalan her şeyden daha fazla sevmektir. Allah’ın rahmetini ummak, azabından korkmak, hükmettiğine sabretmek, emrine teslim olmak, doğruyu konuşmak, verilen sözü yerine getirmek, emanetleri sahiplerine vermektir. Bunun yanında ma’rûf,

⁹⁰ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, TDV. Yay., Ankara 2010, s. 131.

⁹¹ İbn Zekerîya, V/476.

⁹² Tahânevî, *Keşşâf*, IV/210.

⁹³ Muhammed İzzet Derveze, *Tefsîru’l-Hadîs*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, Kâhire 1962/1964, c. V, s. 14.

anne ve babanın rızasını elde etmek, akrabayı ziyaret etmek, iyilik ve takvada yardımlaşmak; komşuya, yetime, miskine ve yolda kalmışlara, kocaya, zevceye, maiyetinde bulunanlara iyilik etmek anlamlarına da gelir. Ayrıca söz ve harekette âdil davranmak; alâkayı senden kesenle alaka kurmak, seni mahrum edene vermek, sana zulmeden affetmek gibi davranışların tümüne ma'rûf denilir. Bunun yanında birlik ve beraberliği sağlamak, ihtilaf ve tefrikaya meydan vermemek de ma'rûf kapsamında değerlendirilmektedir.⁹⁴

Allah'ın birliğini emretmek, peygambere tabi olmak ma'rûf; küfür, şirk ve peygambere muhâlefet etmek münkerdir. Allah'a itâat etmek ma'rûf, aksi ise münkerdir. Ayrıca Allah ve Resûlü'ne inanıp, şeriatıyla amel etmek ma'rûf, Allah'a şirk koşturmak, Peygamber'i yalanlamak ve nehyettiklerini yapmak veya Allah'ın kerih gördüğü ve yapılması hoş olmayan işler ise münkerdir.⁹⁵ Ma'rûf, karz-ı hasende bulunmak olup bütün güzel davranışları bünyesinde barındıran genel bir lafızdır.⁹⁶ Ma'rûf şirki reddetmek, güzel ahlâk ve sıla-i rahimdir, münker ise putlara tapmak ve sıla-i rahimi terktir.⁹⁷ Allah ve Resûlünün nehyettiği münkerin en büyüğü ve en çirkini ise Allah'a ortak koşturmak yani şirkidir.⁹⁸

Ma'rûf, hayrın, faziletin, hakkın ve adâletin kendisidir. Resûlullah'ın emrettiği her şeydir.⁹⁹ Ma'rûf dinde ve insanların adetlerinde kötü olmayan şey, aklın kabul edip sükûn bulduğu, aklen ve dinen güzel olduğu kabul edilen söz ve davranış, iman ve taat anlamlarında¹⁰⁰ beğenilip reddedilmeyen şeydir.¹⁰¹

⁹⁴ Eb'ûl-Abbas Takiyuddin Ahmed İbn Teymiyye el-Harranî, *İyiliği Emretmek ve Kötülükten Alıkoymak*, Çev. Cemaleddin Sancar, Bayrak Yay., İstanbul 1987, s. 17.

⁹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Mısır 1373, c. IV, s. 45-56; Muhammed Şükrü Âlusî Bağdadî, *Ruhu'l-Meâni fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesani*, Beyrut tsz., c. X, s. 132, Fahrudin Muhammed b. Ömer Razî, *Tefsîru'l-Kebîr*, Tahran tsz., c. VII, s. 190.

⁹⁶ Zemahşeri, *Keşşaf*, I/298; Razî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XVI/126.

⁹⁷ Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed Kurtubî, *Camiu li Ahkami'l-Kur'ân*, Beyrut, tsz., c. VIII, s. 299.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *İyiliği Emretmek ve Kötülükten Alıkoymak*, s. 17.

⁹⁹ Seyyid Kutup, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, (Çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce), Dünya Yay., İstanbul 1990, c. II, s. 386.

¹⁰⁰ Zemahşeri, *Keşşaf*, I/136; I/247; II/161.

¹⁰¹ Muhammed Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*, (Çev. Dr. Ali Turgut), Yöneliş Yay., İstanbul 1988, s. 239; Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 150.

Ma'rûf, ölçü ve tartıda adâlet,¹⁰² selim tabiatın bildiği ve kerih görmediği, aklın kabul ettiği, şeklinde ifade edilirken,¹⁰³ münker de bunların zıddı olarak değerlendirilir. Münker, şerrin, rezâletin, batılın ve zulmün kendisi,¹⁰⁴ aklın kötü gördüğü ve kötülüğünden dolayı uzaklaştığı şey, küfür, isyan,¹⁰⁵ küçük ve büyük günahlârin hepsi¹⁰⁶ olarak târif edilir.

Mu'tezilî âlimlerin çoğunluğuna göre, aklın iyi gördüğü fiiller ma'rûf, kötü saydıkları da münker kabul edilmiştir. Faili tarafından güzelliği bilinen ve güzel olduğuna aklın delâlet ettiği her fiil ma'rûf, bunun zıddı ise münkerdir.¹⁰⁷

Eş'ârîler ise, akıl yerine nakli esas almışlar ve genellikle ma'rûfu “şeriatın iyi saydığı söz ve fiil”, münkeri de “şeriatın meydana gelmesini sakıncalı gördüğü şey” diye tanımlamışlardır.¹⁰⁸ Gazzalî (v. 505/1111), münkerin, yapılması şer'an mahzurlu olan hususlar olduğunu beyan ederek; kendisinin, bundan dolayı masiyet lafzından, münker kelimesine döndüğünü ve münkerin masiyetten daha genel olduğunu kaydeder.¹⁰⁹

Gelecek bölümlerde değinileceği üzere, Mâtürîdî gelenek ma'rûfun hem akılla, hem de nakille bilinebilecek olan iyi ve güzel işler, münkerin de yine akıl ve nakille bilinebilecek kötü ve çirkin işler olduğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî gelenekte hem Mu'tezile'nin hem de Eş'ârîler'in görüşlerinin uzlaştırıldığı söylenilebilir.¹¹⁰

Gerek Mu'tezile, gerek Eş'ârîler ve gerekse Mâtürîdîlerin zikrettiğimiz bu görüşleri ifade etmelerinin dayanak noktası, onların konusundaki düşünceleri üzerinde temerküz etmektedir.

¹⁰² Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 2003, c. I, s. 72.

¹⁰³ Muhammed Cemaluddin Kasımî, *Mehasinu't-Te'vîl*, Beyrut 1878, c. IV, s. 176.

¹⁰⁴ Kutup, *fi Zilâl*, II/386.

¹⁰⁵ Zemahşeri, *Keşşaf*, II/161; Abdullah İbn Ömer Kâdî Beydavî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vîl*, Daru Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, c. I, s. 422.

¹⁰⁶ Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Ebû Hamid Gazzalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, (Çev. Mehmet A. Müftüoğlu), Tuğra Neşr., İstanbul 1992, c. II, s. 689.

¹⁰⁷ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, tahk. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1988, s. 141, 742-745.

¹⁰⁸ Cürcani, *Şerhu'l-Mevakif-Mevakif Şerhi*, (Çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı, İstanbul 2015, c. III, s. 310-336; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Hüsün-Kubuh”, *MÜİLF Dergisi*, Sayı: XVI-XVII, 1998-1999, s. 73.

¹⁰⁹ Gazzalî, *İhya*, II/689.

¹¹⁰ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Hüsün-Kubuh”, s. 69-72.

Birçok âlim tarafından Münker; sahih aklın kötülüğüne hükmettiği, şer'in de kabih, haram ya da kerih gördüğü her şey diye tanımlanmıştır. Yani münker ya aklın çirkin olduğuna kanaat getirdiği, ya şer'in kabih gördüğü ya da her ikisi tarafından da beğenilmeyen şeydir.¹¹¹

Kimi araştırmacılar, ma'rûf ve münkeri şu şekilde de târif etmişlerdir: “Dinen ve aklen iyi ve güzel olan, yerine getirildiğinde ferdin ve toplumun refahını sağlayan, ayrıca bütün insanların hayrına olacak hususları, onların faydaları doğrultusunda uygulayarak, dünya ve âhiret saadetini kazandıracak tüm şeyler ma'rûf, aksi davranışlar ise münkerdir.”¹¹²

Sonuç olarak söylemek gerekirse ıstılâhî anlamda ma'rûf ve münker birbirinin zıttı olan kavramlardır. Bu sebeple ma'rûf iyi veya doğru olduğu bilinen, kabul edilen şey olarak tanımlanmakta, münker ise çirkin olduğu bilinen, kötü görülen, yasaklanan şey olarak tanımlanmaktadır. Ma'rûf, tüm iyi ve güzel davranışları, münker ise tüm kötü davranışları kapsamaktadır. Bu açıdan bakıldığında ma'rûf ve münker terimlerinin anlamlarının çok geniş bir yelpazeye yayıldığı söylenilebilir.

1.3. Kur'ân ve Hadiste Emri Bi'l-Ma'rûf Ve Nehyi Ani'l-Münker

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker kavramı Kur'ân'ı Kerîm'de birçok yerde kullanılmaktadır. Bu kullanımlar da tümüyle ilke olarak bir arada kullanıldığı gibi ma'rûf-münker ile emir ve nehyi olarak ayrı ayrı kelimeler halinde farklı âyetlerde de geçmektedir. Gerek ma'rûf ve gerekse münker kavramları, değişik kelimelerle terkip halinde de karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'ı Kerîm'de (عَرَفَ) 71 âyette¹¹³ ve (تَكَرَّرَ) 37 âyette¹¹⁴ olmak üzere çeşitli kalıplarda toplam 108 yerde geçmektedir. (عَرَفَ) kökünden türeyen isimler 44 yerde geçmekte olup, 27 âyette de farklı kalıplarda fiil şeklinde kullanılmıştır. İsim şekli daha çok ma'rûf biçimindedir. Bir kısım âyetlerde sadece

¹¹¹ Bizim birleştirerek, özetle ifade etmeye çalıştığımız görüşler için bkz. Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Davud Salihî Hanbelî, *Kenzu'l-Ekber min Emri bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi ani'l-Münker*, tahk. Mustafa Osman Sayda, Daru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 33; *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 952; İsfehânî, s. 305; Âsım Efendi, II/723; Zebîdî, VII/558; Semih Dugaym, *Mustalahatu İlmi Kelâmi'l-İslâmiyye*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1998, c. II, s. 1343; Salihî, s. 33.

¹¹² Ömer Dumlu, *Kur'ân'ı Kerîm'de Ma'rûf ve Münker*, Anadolu Yay., İzmir 1999, s. 27.

¹¹³ Abdalbâki, *Mu'cem*, s. 582-583.

¹¹⁴ Abdalbâki, *Mu'cem*, s. 889.

ma'rûf şeklinde gelirken bir kısım âyette ise emr bi'l-ma'rûf şeklinde yer almaktadır.¹¹⁵ Mûnker kelimesi de isim olarak 18 yerde geçmektedir.¹¹⁶ Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-mûnker şeklinde bir terkip olarak ise Kur'ân-ı Kerîm'de 9 âyette geçmektedir.¹¹⁷

Kur'ân'da "emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-mûnker" den bahseden âyetlerin sekizinde mü'minlerle alâkalı olarak, "ma'rûfu emir ve mûnkerden nehiy" öne çıkarken,¹¹⁸ sadece bir âyette münâfıklarla ilgili olarak "mûnkeri emretme ve ma'rûfu nehyetme"¹¹⁹ anlamına gelen olumsuz bir pratikten bahsedilmektedir.

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-mûnker'in terim anlamında geçtiği âyetlere baktığımızda ilk göze çarpan âyet şudur: "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."¹²⁰ Bu âyet hemen hemen tüm mezheplerin bu konuyu açıklama babında ve özellikle de bu işi yapacakların olmasının gerekliliğiyle ilgili söylenenlere dayanak noktası olmuştur. Aynı şekilde "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz. Kitap ehli de inansalardı elbette kendileri için hayırlı olurdu. Onlardan iman edenler de var. Ama pek çoğu fasık kimselerdir"¹²¹ âyeti de buna işaret etmektedir.

Bunun yanı sıra iyiliği emretmenin ve kötülüğü de nehyetmenin mü'minlerin bir özelliği olduğunu belirten: "Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah'a ve Resûlü'ne itâat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir"¹²² âyeti de mü'minlerin vasıfları arasında saymaktadır.¹²³

¹¹⁵ Dumlu, *Kur'ân'ı Kerîm'de Ma'rûf ve Mûnker*, s. 31.

¹¹⁶ Abdalbâkî, *Mu'cem*, s. 889. Nehyi mûnker ifadesinin geçtiği âyetler için bkz. Âl-i İmran, 3/104, 110, 114; Mâide, 5/79; A'râf, 7/157; Tövbe, 9/67, 71, 112; Hicr, 15/62; Nahl, 16/90; Hacc, 22/41, 72; Nûr, 24/21; Ankebût, 29/29, 45; Lokmân, 31/17; Zâriyât, 51/25; Mücadele, 58/2

¹¹⁷ Dumlu, *Kur'ân'ı Kerîm'de Ma'rûf ve Mûnker*, s. 31.

¹¹⁸ Âl-i İmran, 3/104, 110, 114; A'râf, 7/157; Tövbe, 9/71, 112; Hacc, 22/41; Lokmân, 31/17.

¹¹⁹ Tövbe, 9/67.

¹²⁰ Âl-i İmran, 3/104.

¹²¹ Âl-i İmran, 3/110.

¹²² Tövbe, 9/71.

¹²³ Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-mûnker yapmanın mü'minlerin özelliklerinden olduğunu belirten diğer âyet-i kerîmeler de şöyledir: "Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle,

Bu işi yapmaktan kaçınmanın münafıkların sıfatlarından olduğu da şu âyetle hatırlatılmaktadır: “Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindedir (birbirlerinin benzeridir). Kötülüğü emredip iyiliği yasaklarlar, ellerini de sıkı tutarlar. Onlar Allah’ı unuttular; Allah da onları unuttu. Şüphesiz münafıklar, fasıkların ta kendileridir.”¹²⁴

Kelâm ekollerinin hemen hemen hepsinin emri bi’l-ma’rûf ve nehyi ani’l-münker prensibinin zorunluluğuna delil olarak ilk öne sürdükleri âyet; Âl-i İmran sûresinin 104. âyetidir. Yüce Allah bu âyette şöyle buyuruyor: “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.” Kelâm ekolleri bu âyetin hükmü ile ilgili olarak imandan sonra iyiyi emredip, kötüyü nehyetmeyi dinî bir görev hatta farz olarak kabul etmişlerdir. Ancak bu farziyetin kimler için geçerli olduğu ve ümmetin tamamı için de geçerli olup olmadığı gibi hususlarda ise tezimizin ileriki kısımlarında geçeceği üzere farklı anlayışlar bulunmaktadır.

Âyette geçen “ve’ltekun minkum” ifadesindeki “min” harf-i cerrinin kısmîlik mi yoksa beyan (açıklama) mı ifade ettiği üzerinde duran Fahrettin Râzî özetle şu hususları ifade eder: Eğer “min” nin açıklama anlamında olduğu düşünülürse “her mükellefe ister eliyle, ister diliyle, isterse de kalbiyle olsun, iyiliği emredip kötülükten nehyetmesi vaciptir” şeklinde anlamak doğru olur. Bu durumda âyetin mânası, “Siz hayra davet eden, iyiliği emir, kötülükten nehyeden bir topluluk olunuz” olmalıdır. Eğer “min” ile kısmîlik kast edilmiş ise, bu durumda toplum içinde, kadınlar, hastalar ve âcizler gibi, ma’rûfu emredip münkerden nehye gücü yetmeyen kimselerin bulunacağından dolayı bu mükellefiyet herkes için olmayıp, öncelikle din âlimleri içindir şeklinde

o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona imân edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur’ân’a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (A’raf, 7/157); “Onlar, Allah’a ve âhîret gününe inanırlar. İyiliği emrederler. Kötülükten menederler, hayır işlerinde birbiriyle yarışır. İşte onlar Salihlerdendir.”¹²³ (Âl-i İmran, 3/114); “Onlar öyle kimselerdir ki, şâyet kendilerine yeryüzünde imkân ve iktidar versek, namazı dosdoğru kılar, zekâtı verir, iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar. Bütün işlerin âkıbeti Allah’a aittir.” (Hac, 22/41); “Bunlar, tövbe edenler, ibâdet edenler, hamedenler, oruç tutanlar, rükû’ ve secde edenler, iyiliği emredip kötülükten alıkoyanlar ve Allah’ın koyduğu sınırları hakkıyla koruyanlardır. Mü’minleri müjdele.” (Tövbe, 9/112); “Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir” (Lokman, 31/17).

¹²⁴ Tövbe, 9/67.

yorumlanabilir. Çünkü ma'rûf ve münkerin ne olduğu bunu yapan kişi tarafından bilinmelidir. Bu durumda, bu mükellefiyet, bazı insanların bunu yerine getirmesi halinde, diğer mü'minlerden düşeceği yani bir farz-ı kifâye olarak anlaşılır ve âyetin meali "Bazınız bu işi yerine getirsin" demektir."¹²⁵ Bu görevi yerine getireceklerin ilim sahibi olmaması halinde çoğu defa bunun tersi olan iyiliği yasak edip, kötülüğü emretmeleri ve bunu sertlikle yapmaları mümkün olması¹²⁶ olumsuz bir risk teşkil etmektedir.

Kur'ân'ı Kerîm'de geçen Lokman (as.)'ın oğluna olan nasihatinde: "Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir."¹²⁷ Bu âyette oğluna öğütte bulunan Lokman (as.) iyiliği emredip, kötülükten sakındırma görevinin zor bir iş olduğunu söylüyor. Ancak bu görevin kesin emredilen ve üzerinde durulması gereken bir görev olduğunu da vurguluyor. Lokman'ın tavsiyelerinden biri olan namaz ferdin kişisel kemali ile ilişkili iken, diğer tavsiyesi olan iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak toplumun kemali ile ilgilidir şeklinde yorumlanabilir. Çünkü toplum düzeninin devamı ve düzeltilmesi gereken hususların islahı ancak bu ilke ile mümkün olabilir. Bu yüzden Kur'ân'ın bu ilkesi insanları hakka, adâlete ve hayra çağırma konusunda teşvik edip, toplumda bulunan sapma, fesad ve düzensizliklerin giderilip, düzeltilmesi gerektiğini vurgulayan önemli sosyal bir prensiptir.¹²⁸

Kur'ân'da doğrudan emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker'in geçtiği âyetleri siyak-sibak çerçevesi içerisinde ele alıp, Kur'ân'ın genel felsefesiyle de ilişkisini kurarak baktığımızda, öncelikle otokontrol yönünün olduğunu görmekteyiz.¹²⁹ Toplumdaki baş gösteren ve ortaya çıkacak olan kötülöklere karşı sosyal kontrol mekanizmasının işlettirilmesini sağlayarak o kötölüğün engellenmesi istenmektedir diyebiliriz. Bunun yanısıra ilkeden bir maksadın da toplumun birliğini koruma gayesinin de olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁰ Ayrıca geleceğin toplumunu oluşturacak çocukların yetiştirilmesine bu

¹²⁵ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, VI/521.

¹²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, I/161.

¹²⁷ Lokman, 31/17.

¹²⁸ Derveze, *Tefsîru'l-Hadîs*, VI/13.

¹²⁹ Bkz. Tövbe, 9/71.

¹³⁰ Bkz. Âl-i İmran, 3/103-104.

yönden de dikkat edilmesi gerektiğinin de belirtildiğini,¹³¹ bunların yanı sıra cemiyetin bu görevdeki fonksiyon ve etkinliğinin korunması ve kollanması gerektiği¹³² gibi anlamların ortaya çıktığını ve bunun gaye edildiğini söylememiz mümkündür. Bu yönleriyle Kur'ân bu hususta tahşidat yapmakta ve meselenin üzerinde durulması gerektiğini ayrı ayrı yerlerde vurgulamaktadır.

Fahrettin Razî, Kur'ân'ı Kerîm'deki emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l münker prensibi ile ilgili bazı âyetlerin,¹³³ cihadın farz kılınışına işaret olarak yorumlandığını söylemiştir. Çünkü “ma'rûfun başı, Allah'a iman; münkerin başı ise, Allah'ı inkârdır. Cihad, imanı teşvik ve küfürden alıkoymayı gerektirir. Bundan dolayı cihad, ma'rûfu emir ve münkeri nehiy konusuna dâhildir¹³⁴ denmekedir.

Ma'rûf kelimesi kimi âyetlerde özellikle karı-kocanın durumlarını “...iyilikle (ma'rûf) tutun veya iyilikle (ma'rûf) bırakın...”¹³⁵ ya da “iddet müddetlerini doldurdularında onları ya güzelce (ma'rûf) tutun veya onlardan uygun bir şekilde (ma'rûf) ayrılın...”¹³⁶ denilmektedir. Bu âyetlerde ayrılma noktasına gelen bir evlilik neticesinde kocanın nasıl davranması gerektiği vurgulanmaktadır. Burada geçen ma'rûf tabirinin, iyi geçinme, söz ve sohbetle tatlı dilli olma, nafaka ve giydirme gibi hususlarda insafli olma, boşanmış ve iddeti bitmiş kadınların başkasıyla evlenmesine engel olmama gibi farklı anlamlara geldiği söylenebilir.¹³⁷

Kur'ân'ı Kerîm'in yasakladığı şeyleri ifade eden genel bir terim olarak da münkerin kullanıldığı görülür. Ancak Kur'ân'ı Kerîm'de yasaklanan, çirkin görülen davranış ve fiilleri açıklamak için kullanılan tek kavram münker değildir. (فَحْشَاءٌ) kelimesi de benzer bir anlamı karşılamak için kullanılmıştır. “... Muhakkak ki namaz, hayâsızlıktan ve fenalıktan alıkor ...”¹³⁸ âyetinde geçen “fahşa” ve “münker” kavramları çirkin, hoş gitmeyen, beğenilmeyen durumları ifade eden eş anlamlı kelimeler gibi görünse de,

¹³¹ Bkz. Lokman, 31/17.

¹³² Bkz. Mâide, 5/79.

¹³³ Meselâ; Tövbe, 9/112. âyet gibi.

¹³⁴ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XII/197.

¹³⁵ Bakara, 2/231.

¹³⁶ Talak, 65/2.

¹³⁷ Zemahşerî, *Keşşaf*, I/258; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Çelik-Şura Yay., İstanbul 1993, c. VII, s. 382.

¹³⁸ Ankebût, 29/45.

anlam farklılıkları vardır. Bu iki kavramın farklılığı şu şekilde açıklanabilir: Fahşa'da çirkinlik, tikslenme ve iğrenme söz konusudur. Münker de ise kabul edilmeme ve reddetme anlamları vardır. Fahşa, aşırı derecede çirkin, hiçbir şekilde doğru görülemeyen söz ve iş mânasında olup, Türkçede de ahlâka aykırı, gayr-ı meşrû cinsi münasebette bulunma anlamlarını verecek şekilde kullanılmaktadır. Fahşa, aşırı derecede şehvete uymak¹³⁹ anlamına da gelmektedir.

Münker daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'ân'da zikredilen tüm kötü iş ve davranışların ortak adıdır. Yasak olma bakımından fuhuş ile arasında herhangi bir fark yoktur. Her ikisi de hükümde birleşir. Bunlar Allah'ın yasakladığı çirkin davranışlardır. Ancak fahşa kelimesi ile söz konusu edilen durum, tiksinti, iğrenme ile daha belirgin şekilde ifade olunan kötülüklerdir.

Kur'ân'ı Kerîm'de olduğu gibi, hadîs-i şerîflerde de emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker konusunun işlendiği görülmektedir. Bu prensib farklı yönleriyle birçok hadiste işlenmektedir. Bunların hepsini ele almak başlı başına bir araştırma konusu olduğundan hadislerin bu konuya genel olarak nasıl temas ettiğinden bahsetmek ve bununla ilgili bir kısım hadislerin meallerini vermek daha uygundur düşüncesindeyiz.

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensibinin işlendiği hadislerden en bilineni “İçinizden kim bir kötülük görürse onu eliyle değiştirsin. Buna gücü yetmezse diliyle değiştirsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğz etsin ki bu da imanın en zayıfıdır”¹⁴⁰ hadisidir. Bu hadiste, karşılaşılabilecek kötülükle mücadele ve bu mücadeledeki merhaleler zikredilmiştir. Bu da iyiliği emir ve kötülüğü nehiy kapsamına girmektedir. Bir sonraki bölümde geçeceği üzere mezheplerin, bu ilkenin nasıl uygulanacağı konusunda ortaya koydukları yorumlarda bu hadisi temel itikadî görüşleri perspektifinde yorumladıkları görülmektedir.

Başka bir hadiste “Sizler yardım göreceksiniz, ganimetler elde edeceksiniz ve birçok memleketi fethedeceksiniz. Sizden kim bu vakte ererse, Allah'tan çekinsin, ma'rûfu emredip,

¹³⁹ Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 506.

¹⁴⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Câmiu's-Sahîh*, tahk. Abdulvehhâb Ubeyd Latîf, Kâhire 1384/1964, Fiten, 11; Ebû Abdîrrahman Ahmed Nesâî, *Sünen*, Matbaa Mustafa Babi el-Hale, Mısır 1964, İman: 17; Ebû Abdîllah Muhammed b. Yezid Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-u İbn-i Mâce*, İstanbul tsz., Fiten, 20.

münkerden de nehyetsin. Kim de bile bile bana yalan nisbet ederse, ateşteki yerini hazırlasın”¹⁴¹ buyrulur ma’rûfu emir ve münkerden nehyin özellikle refah zamanında aksatılmaması gereken bir davranış olduğu belirtilmiştir.

Bir diğer hadiste ise, “Peygamberimiz yol üzerinde duran bir grup insanı uyarır ve yol üzerinde oturmaktan sakınıyorsunuz.” der. Bu uyarıya muhatap olan söz konusu kişiler, “Ey Allah’ın Resûlü! Biz yol kenarında lüzumlu bazı şeyler konuşuyoruz.” dediklerinde, Hz. Peygamber (sav.), “yol üzerinde oturmaktan vazgeçmiyorsanız, öyleyse yolun hakkını verin; yolun hakkı, haram şeylere bakmamak, yoldan geçene eza vermemek, selam almak, ma’rûf olan şeyleri emretmek, münker olan şeylerden de nehyetmektir”¹⁴² buyurdular. Burada bu görevin aslında her zaman ve zeminde yapılabileceği vurgulanmaktadır.

Hız. Peygamber değişik hadislerinde bu görevi, gücü yetip de yapmayanların Allah tarafından cezalandırılacaklarını, görev ihmalinin; bir gemiyi örnek vererek bu gemide bulunan yolculardan alt kattakilerin gemiyi delip, üst kattakilerin buna engel olmaması halinde gemidekilerin tümünün zarar göreceği şeklinde anlattığı gibi tüm toplumu etkileyeceğini, bu durumdan sonra duaların kabul edilmeyeceğini¹⁴³ bildirmiştir. Burada emri bi’l-ma’rûf ve nehyi ani’l-münkerin sosyal kontrol boyutunun da olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer bir hadiste de bu prensibin önemine şu şekilde değinilmektedir: “Nefsim elinde olan Allah’a yemin ederim ki, ya ma’rûfu emreder ve münkeri nehyedersiniz yahut Allah Teâlâ size bir azap gönderir sonra Allah’a yalvarırsınız da duanız kabul edilmez”¹⁴⁴ buyrulmaktadır. Başka bir hadiste: “Ma’rûfu emretmeyen, münkeri nehyetmeyen bizden değildir”¹⁴⁵ buyrulur bu görevin adeta müslümanlığın bir şiarı olduğu vurgusu yapılmaktadır.¹⁴⁶

¹⁴¹ Tirmizî, Fiten, 70.

¹⁴² Muhammad b. İsmail Buhârî, *Camiu’s-Sahîh*, tahk. Mustafa Buğa, Dimaşk 1987, İsti’zan, 2.

¹⁴³ Bkz. Buhârî, Şehadet, 30.

¹⁴⁴ Tirmizî, Fiten, 9.

¹⁴⁵ Tirmizî, Birr, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tahk. Şuayb Arnavût-Muhammed Naîm-İbrahim Zeybî, Müessestü’r-Risâle, Beyrut 1997, c. I, s. 257.

¹⁴⁶ Emri bi’l-ma’rûf ve nehyi ani’l-münkerin önemiyle ilgili olarak bir kısım hadisler de şöyledir: “Ma’rûfu emredip, münkeri nehyedin.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/159, İbn Mace, *Sünen-u İbn-i Mâce*, Fiten, 20); “Âdemoğlunun bütün sözleri lehine değil, aleyhinedir. Ancak ma’rûfu emr, münkeri

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi an'il-münker hadislerde ele alınırken müslümanlar içerisinde bir grubun mutlaka bu görevi üstlenmesi gerektiği, en hayırlı ümmetin vasıflarının bu olduğu, iyilikleri emredip affetmeyi prensip haline getirip cahillerden uzak durulması gerektiği Peygamber Efendimiz (sav.) tarafından izâh edilmiştir. Tüm müslümanların bu görevlerine devam etmeleri gerektiği, bu işi yapmayan ve kötülöklere batıp gidenlerin azaplandırıldığı, önceki toplumlarda bu görevi yapmayanlara lânet edildiği¹⁴⁷ bu hadislerde ifade edilmiştir.

Emredilmesi ve yasaklanması gereken hususlar herkesin bildiği ve bilmek mecburiyetinde olduğu meselelerden ise bunda tüm müslümanlar ortaktır. Bu işi yaparken de tebliğ metoduna uygun olarak yapılmalıdır. Herkesin çoban olduğu ve idâresini elinde bulundurduğu kimselerden sorumlu olduğu hadîsini de¹⁴⁸ bu işin öncelikle yöneticilerin vazifesi olduğu şeklinde anlamak uygun olabilir. Hadislerde, iyiliği emir kötülüğü nehy prensibinin, toplumun ayakta durması için olmazsa olmazlardan olduğu ve hiçbir zaman aksatılmaması gerektiği vurgulanmıştır. .

Kur'ân'ı Kerîm'de ma'rûfun dinin yapılmasını gerekli gördüğü veya tavsiye ettiği hususları, münkerin de bunların zıddı olan söz ve davranışları içine alan bir kullanımın olduğu görölmektedir. İslâmî kaynaklar, iyiliğin hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün önlenmesi ve yayılmaması, bu şekilde faziletli bir toplumun oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyeti, Kur'ân ve hadislerdeki kullanıma uygun olarak "emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker" şeklinde formüleştirmişlerdir. Bu nedenle ilke İslâm'ın önemli bir prensibini teşkil etmektedir. Bu sebeple de emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensibi İslâm inancının adeta vazgeçilmez ve özellikle de toplumsal ahlâkî boyutun dinamiğini müsbet yönde etkileyen bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

nehy ve Allah'ı zikir müstesna." (Tirmizî, Zühd, 62; İbn Mace, Fiten, 12); "Kıyamet günü bir adam getirilip ateşe atılır. Karnındaki bağırsakları dışarı çıkar. Onları, eşiğin değirmen taşını dönderdiği gibi dönderir, derken cehennem ahalişi etrafında toplanır ve "Ey fulan, sen dünyadayken ma'rûfu emredip, münkerden nehyetmiyor muydun"? derler. O: Evet, ma'rûfu emrederdim ama kendim yapmazdım, münkeri yasaklardım ama kendim yapardım" diye cevap verir." (Buhârî, Bedi'ul-Halk, 10; Fiten, 17).

¹⁴⁷ Abdullah Parlıyan, *Açıklamalı Tam Riyazu's-Salihin Tercümesi*, Konya Kitapçılık, Konya 2010, s. 76.

¹⁴⁸ "Siz hepiniz çobansınız. Hepiniz güttüğünüzden sorumlusunuz. Devlet başkanı bir çobandır, tebaasından sorumludur; erkek, ailesi içinde bir çobandır, aile fertlerinden sorumludur; kadın, kocasının evinde bir çobandır ve güttüğünden sorumludur..." (Buhârî, Cum'a, 11).

2. BÖLÜM

TARİHİ ARKA PLAN

2.1. İlkenin Bir Problem Olarak Ortaya Çıkışı

2.1.1. Siyasî ve Sosyo-Kültürel Ortam

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin ilke olarak ortaya çıkışını hazırlayan siyasal ortama baktığımızda, itikâdî firkalaşmaya etki eden faktörlerin bulunduğu görülmektedir. Bunların başlıcalarından olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra Benî Saîde'de halife seçimi ile başlayan imâmet tartışmalarının yanısıra, Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel (36/656), Sıffin (37/657)¹⁴⁹ ve sonrasında özellikle de hakem olayına¹⁵⁰ karışanların durumlarının tartışılması gibi hususlar¹⁵¹ siyasal ortamı şekillendirmeye başlamıştır.

Hakem olayı, Hâriciliğin ortaya çıkış sürecinde zahirî bir sebep olarak görülmüştür. Ancak tahkimden çok önce Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında vuku bulan sosyal ve siyasî karışıklıklar sebebiyle müslümanların zihinlerini meşgul eden bazı fikir ve davranışlar göz önünde tutulduğu takdirde, onların tahkîm olayı üzerine birdenbire

¹⁴⁹ Cemel ve Sıffin savaşları hakkında geniş bilgi için bkz: Taberî, *Tarihu't-Taberî*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru Suveydân, Beyrut 1967, c. V, s. 166-242; Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, tahk. Ebi'l-Fidâ Abdullah Kâdî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. III, s. 206-256; Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul, c. II, s. 481-515.

¹⁵⁰ Hakem (Tahkîm) Olayı: Sıffin Savaşı'nda (37/657) Muâviye'nin ordusu yenilmek üzere iken Amr b. As'ın Mushaf sayfalarını mızraklara taktırarak her iki tarafı da Kur'ân'ın hakemliğini kabule çağırmasıyla başlayan olay. (Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tahk. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, s. 4; Algül, *İslâm Tarihi*, II/512. Konu İslâm Tarihi kaynaklarında detayları ile ele alınmaktadır. Örnek olması açısından bkz. Ahmed b. Yahya b. Câbir Belazurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, tahk. ve tak. Süheyl Zekkâr Zerkelî, Daru'l-Fikr, Riyâd 1996, c. III, s. 117 vd.)

¹⁵¹ İhtilaf sebepleri için bkz: Eş'ârî, *Makalat*, s. 2-3; Bağdâdî, *Fark*, s. 20-22; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İV Yay. İzmir 2004, s. 21-45.

varlık kazanmış bir fırka olmadığı anlaşılır.¹⁵² Watt, “Hâricîliğin incelenmesi için Hz. Osman’ın kendi evinde öldürülmesi olayının¹⁵³ uygun bir başlangıç noktası”¹⁵⁴ olacağını söyler. O halde bir mezhep olarak değil de, bir zihniyet olarak Hâricîliğin varlığı, Hakem olayından önce, Hz. Osman döneminde var olduğu söylenmektedir. Bu anlayışa göre Hâricî zihniyetinin ilk eylemi de Hz. Osman’ın öldürülmesidir. Her ne kadar Hz. Osman’ı Hâricîlerin öldürdüğü söylenemese de, onun Hâricî zihniyetinin kurbanı olduğu¹⁵⁵ yorumu yapılabilir.

Hz. Osman’ın öldürülmesi, İslâm dünyasında etkileri yüzyıllarca süren büyük problemlerin başlangıcını oluşturmuştur. Bu olaydan sonra maalesef müslümanlar, bir araya gelmemek üzere birçok siyasal gruba ayrılmıştır.¹⁵⁶ Eş’ârî, günümüze kadar gelen ihtilafların ana nedeni olarak Hz. Osman’ın öldürülmesini¹⁵⁷ gösterirken, İbâdî yazar İbn Zekvân, Hz. Osman’ın öldürülmesinden önceki sosyal ve siyasî olaylara dikkat çekmektedir.¹⁵⁸

Kûfe, Basra ve Mısır’dan Medine’ye gelerek Hz. Osman’ı şehit eden isyancılar, bu davranışlarıyla iyiliği emredip, kötülükten de sakındırdıklarını söylüyorlardı.¹⁵⁹ Onların bu söylemleri ilkenin doğduğu sosyal ve kültürel arka planını bize göstermesi açısından önemli bir göstergedir. Zira onlar siyasî muhalefeti dinî ve itikadî alana taşımışlardır. Bunu yaparken de emr bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker ilkesini kullanmışlardır. Dolayısıyla dinin bir prensibi olan ilkenin siyasallaşmasının bu dönemde ilk defa net bir şekilde ortaya çıktığını söylemek mümkün olmaktadır. Çünkü halifenin azledilmesi gündeme geldiği dönem ilkenin kullanılmaya başlandığı dönemle eşzamanlıdır. Yeni

¹⁵² Yıldız, *Din, Siyaset Ve İdeoloji*, s. 59.

¹⁵³ Hz. Osman’ın öldürülmesi ile geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut tsz., c. III, s. 64-66; İmamüddin Ebû’l-Fida İsmail b. Ömer İbn-i Kesîr, *Bidâye ve’n-Nihâye*, tahk. Abdullah b. Abdulmuhsini’t-Türki, 1997, c. VII, s. 196; Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji*, s. 64.

¹⁵⁴ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fırlı), Birleşik Yay., İstanbul 1998, s. 11.

¹⁵⁵ Adnan Demircan, *Hâricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 2000, s. 49.

¹⁵⁶ Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yay., Ankara 2010, s. 43.

¹⁵⁷ Eş’ârî, *Makalat*, s. 3.

¹⁵⁸ Sâlim İbn Zekvân, *Sîre*, tahk. ve İngilizceye çeviren: Patricia Crone-Fritz Zimmermann, Oxford University Press, New York 2001, s. 78; 80.

¹⁵⁹ Taberî, *Tarihü’t-Taberî*, IV/341; İbn Kesîr, *Bidaye*, X/263.

yeni oluşmaya başlayan ve ilkeyi yönetime karşı kullanan bu muhâlefetin yönünü belirlemek önemlidir. Ayrıca bu olaylar olurken ne Hz. Osman'ın yanında ne de isyancı gruplar içinde yer almayan, evlerine çekilen bu yüzden de kendilerine Mu'tezile¹⁶⁰ nitelendirilmesi yapılan farklı kesimlerin olduğu da olayların esasında siyâsî olduğunu göstermektedir denilebilir.

Hz. Ali'nin halifeliğinin ilk günlerinde Hz. Osman'ın katillerini isteyenlerin söylemlerinde ilkeyi esas aldıkları pek görülmemektir. Ancak Hz. Ali'nin azledilmesi gündeme geldiğinde, yine ilke kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla ilkenin halifenin seçilmesinde değil de, halifenin azledilmesi sürecinde siyasal bir araç olarak kullanılması dikkat çeken bir husus olarak söylenilebilir. Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmak için hemen harekete geçmemesini, meseleyi toplumu parçalamadan çözüme kavuşturma için iktidarının güçlenmesini beklediği düşüncesiyle izah edebiliriz. Muhtemel ki Hz. Ali, toplumda oluşmuş olan muhâlefetin gücünün kırılmasını beklemekteydi.¹⁶¹ Hz. Osman'ın öldürülmesi sonrası ortaya çıkan kaos ortamı herkesi sarsmıştı. Böyle bir olayla karşılaşan müslümanlar büyük bir şaşkınlık içerisindeydi. İşte böyle siyasî ortamda önce Cemel vak'ası ardından da Sıffin savaşı meydana gelmiştir. Sıffin savaşının peşinden ortaya çıkan tahkîm olayı sonrasında Hâricîler “la hükme illa lillah” deyip hakemleri ve hükümlerini kabul etmeyerek bir tarafa ayrılmışlardır. Onlar bu yaptıklarının iyiliği emir ve kötülüğü nehiy çerçevesinde olduğunu sıksık dile getirmişlerdir. Böylelikle emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker siyasî-itikadî bir ilke olarak ortaya çıkmaya başlamıştır diyebiliriz.

Emri bi'l ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesinin ortaya çıktığı dönem, toplumun yapısı ve kültürel durumu üzerinde durarak, buna etki eden sebepleri biraz irdelemeye çalışacağız.

Hâricîlerin doğuşunda ve dolayısıyla ilkenin de oluşmasında, İslâm toplumunda ortaya çıkan siyasal olay ve süreçler etkili olduğu kadar, sosyal ve kültürel bir takım faktörler de etkili olmuştur. Genellikle bu faktörler sıralanırken; Kurrâ'nın rolü, Kureyş karşıtlığı, çöl (bedevi) yaşamı ve onlar üzerindeki etkileri, İslâm toplumunda kökleri cahiliye

¹⁶⁰ Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân Malatî, *Tenbih ve Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, tahk. ve tak. Muhammed Azb, Mektebetu Medbûlî, Kâhire 1992, s. 36; Serdar, s. 64.

¹⁶¹ Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, s. 87.

dönemine uzanan kabileci (etnik) mücadeleler ve İslâm toplumunda ortaya çıkan yapısal değişim ve ilk Hâricîlerin sosyo-ekonomik durumları gibi başlıkları sıralamak mümkündür.¹⁶² İlkenin, Hâricîler tarafından kullanılmasında ve mezhepsel bir slogan haline gelmesinde de bu faktörlerin etkili olduğu görülmektedir.

Hâricîlerin kültürel yapısı, genel olarak “kabilecilik” fikriyle ilişkilendirilmiştir. Cahiliye devrinde bir insanın hayatı, cemaate mensubiyetle anlam kazanmaktaydı. Cemaat/kabile geleneği değerlerin taşıyıcısı olup, bunları mensuplarına aktarırdı.¹⁶³ Kabilecilik anlayışına göre fertler, ancak bir topluluğun üyesi olarak ve bu üyeliği sürdürerek var olabilirlerdi. Hâricîler’in daha sonra kendilerini “Ehl-i İstikâmet”, “Ehl-i Hak”,¹⁶⁴ “Ehl-i Cennet” olarak nitelendirmeleri ve kendilerine katılan herkesin cennete gideceğini söylemeleri¹⁶⁵ aslında bir topluluğa mensubiyet anlamında kabilecilik alışkanlığının yansıması olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca ilk Hâricîler, Arap toplumunun geleneksel yapısı içerisinde sosyal ve ekonomik bakımdan en mahrum sınıfları oluşturuyorlardı. Hâricî hareket de doğal olarak bunların devletten ve toplumdan bekledikleri isteklerini ifade eden bir muhalefet oluşumu¹⁶⁶ olarak da görülebilir.

Zihniyet olarak Hâricîlik hareketi, İslâm toplumunun “bedâvetten”, yani devlet geleneği olmayan bir kabile hayatından “hadâret”e, yani devlet ve şehir hayatına geçiş dönemine denk gelmektedir.¹⁶⁷ Kabilecilik anlayışının, kendi kabilesi dışındakilere tepki olarak tezahür ettiği grupçuluk olgusu, Hâricî zihniyetini oluşmasının sebeplerinden biri olarak görülebilir.

Hâricîlerin genel olarak cahil, bedevî zihniyetteki insanlar topluluğu olarak ifade edilmesi de onların yine sosyo-kültürel yapılarıyla ilgili olan başka bir husustur. Hz. Ali’nin Hâricîler hakkındaki “..onlar Kur’ân’ı Kerîm’i anlamış değillerdir. Dinin ahkâmından da herhangi bir bilgileri olmadığı gibi te’vilde de, yani Allah’ın âyetlerini

¹⁶² Eş’ârî, *Makalat*, s. 2-3; Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 81-85; Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji*, s. 87.

¹⁶³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 52-53.

¹⁶⁴ Kalhâtî, II/422, 471, 480.

¹⁶⁵ Taberî, *Tarihu’t-Taberî*, V/85-86; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 46.

¹⁶⁶ Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji*, s. 108.

¹⁶⁷ Sönmez Kutlu, “İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslâmiyât*, IV(I), Ankara 2001, s. 19-20.

yorumlama hususunda da bilgileri mevcut değildir.”¹⁶⁸ sözleri onların kültürel seviyesine işaret etmektedir.

Hâricîliğin doğuşuna sebep olarak zikredilen şikâyet konuları ve sosyal düzensizlikler arasında, Hz. Osman'ın belli kişilere Irak'ta toprak bağışlarında bulunması, önemli valiliklere tayinler yaparken toplum tarafından seilmeyen Abdullah b. Âmir, Velîd b. Ukbe ve Abdullah b. Sa'd b. Ebi Şerh gibi yakınlarını tercih etmesi, savaş ganimetlerini dağıtırken seferlere katılmayan yakınlarına da pay ayırması, Ehl-i Bedr'in paylarını kısması, seleflerinin aksine bazı cezaların icrasında yavaş davranması veya bunları hiç uygulamaması gibi sebepler sayılmaktadır.¹⁶⁹

Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Ebû Ali Cübbâi de müslümanlar arasındaki ilk ihtilafların Hz. Osman'ın son dönemindeki yaşanan olaylar sebebiyle olduğu kanaatindedir. Fakat Hz. Osman'ın valilerin yaptıklarından bilgisinin olmadığını ve onlarla ilgili hüsnü zanna sahip olduğunu, şikâyet olduğunda da Amr. b. As'ı Mısır valiliğinden azlettiğini belirtmektedir.¹⁷⁰ Aslında Hz. Osman döneminde ortaya çıkan şikâyetlerin altında yatan asıl nedenin, içtimaî, iktisadî ve siyasî bünyede vuku bulan ciddi değişimler ve uyum sağlamada güçlük çeken bedevî zihniyetin olduğu söylenebilir. Emevîler ve Abbâsîler dönemi Hâricî isyan hareketlerinin hemen hemen tamamına, İslâm ümmeti içerisinde meydana gelen değişiklikler ve yeni bünyeye kimi bedevî Arapların intibak edemeyişi de sebep olmuştur¹⁷¹ denilmektedir.

Hâricîler'e karşı takınılan tavır da içinde bulunulan ortamı bizlere göstermektedir. Hani b. Hattâb Ezdî ve Ziyâd b. Hasafa, Hz. Ali'ye gelerek Abdullah b. Vehb'i öldürdüklerini söylemişler, Hz. Ali nasıl yaptıklarını sorunca “Onu görünce hemen tanıdık ve üzerine atılarak mızraklarımızla onu öldürüverdik.” dediler. Bunun üzerine Hz. Ali de onlara “O

¹⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III/216; Muhammed Kafafi, “Abû Sa'îd Muhammed b. Sa'îd al-Azdi Kalhâtî'ye Göre Hâricîliğin Doğuşu”, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), *AÜİFD*, Ankara 1970, c. XVIII, s. 181; Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji*, s. 94; Kalhâtî, II/230.

¹⁶⁹ Kalhâtî, II/210; İbn Zekvân, *Sire*, s. 78; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 12-13; Fığlalı, “Hâricîler”, *DİA*, XVI/169; Ömer Faruk Teber, “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşrûiyeti Sorunu”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2008, c. XXXIV, s. 59.

¹⁷⁰ Kâdî Abdulcabbar, *Kitabu Fazlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk. Fuad Seyyid, Tunus 1986, s. 142.

¹⁷¹ Teber, s. 61.

halde ikinizde katiliniz.” diye karşılık verdi.¹⁷² İki farklı aşırılık karşısında Hz. Ali’nin tutumu, her iki tarafın birbirlerine olan tavırlarını yansıtmaktadır.

Mu’tezile devrine gelindiğinde, bu dönemin Hâricîlerin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel ortamdan tamamen farklı olduğu görülür. Artık İslâm toplumu farklı din, kültür ve medeniyetlerle içli dışlı olmaya başlamış ve dolayısıyla diğer din ve kültürlerden etkilenme olduğu gibi onlarla mücadele de edilmiştir. Yabancı din ve kültürlerle mücadele etmekle ön plana çıkanlardan biri de Mu’tezile’nin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ’dır (v. 131/748). Ebû’l-Ferec İsfehanî’nin (v. 356/967) naklettiğine göre Basra’da altı kelâmcı bulunmaktaydı ve bunlar Ezd kabilesine mensup bir şahsın evinde toplanarak tartışmalar yaparlardı. Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd (v. 144/761), Beşşar b. Bürd (v. 167/784), Salih b. Abdülkuddüs (v. 166/783), Abdulkerim b. Avcâ (v. 155/772) ve ismi zikredilmeyen ev sahibi şahıstan oluşan bu grup kendi aralarında belli konularda tartışarlardı.¹⁷³ Vâsıl’ın, Hâricîler, Zenâdika, Dehriyye, Mürcie gibi grupların görüşlerini en iyi bilen ve sapıklar, zındıklar ve düalistlerle tartışmaya başlayan ilk kişi olduğu ifade edilmektedir.¹⁷⁴ Bu tür sözler Vâsıl’ın, dolayısıyla kurucusu olduğu söylenen Mu’tezile’nin doğduğu çevreyi göstermesi açısından önemlidir.

Ebû’l-Huzeyl Allaf’ın da Yahudi, Mecusî ve Senevîlerle¹⁷⁵ yapmış olduğu münazaraları içeren rivâyetler; bir sonraki dönemde de bu mücadelenin devam ettiğini göstermektedir.¹⁷⁶ Bu dönemde Mu’tezile’nin, sadece yabancı din ve kültürlerle değil,

¹⁷² İbnü’l-Esîr, *Kâmil*, III/222.

¹⁷³ Ebû’l-Ferec Alî b. Hüseyin İsfehânî, *Kitabu’l-Egânî*, tahk. İhsan Abbâs, İbrâhîm Se’âfîn, Bekir Abbâs, Daru’s-Sadr, Beyrut 2008, c. III, s.101; Ahmed b. Hacer Askalânî, *Lisânu’l-Mîzân*, tahk. Abdulfettâh Ebû’l-Ğadde, Mektebetu’l-Matbûâti’l-İslâmiyye, Beyrut 2002, c. V, s. 242.

¹⁷⁴ Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşeme Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001. s. 103; Kâdî Abdulcabbar, *Fazlu’l-İ’tizâl*, s. 234-236; Mehdi Ahmed b. Yahya İbnu’l-Murtaza, *Münye ve’l-Emel fi Şerhi’l-Milel ve’n-Nihal*, tash. Amold, Haydarabad 1316, s. 21; Kemal Işık, Mu’tezile’nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi, <http://www.dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/769/9761.pdf>, s. 342. (22.04.2014).

¹⁷⁵ Seneviyye: Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din ve mezhepler İslâm kaynaklarında Seneviyye diye anılmıştır. Herhangi bir alanda birleştirilip bire indirgenemeyen iki karşıt ve bağımsız ilkenin varlığını ileri süren bu anlayış Batı dillerinde düalizm, Türkçe’de ikicilik kelimesiyle karşılanmaktadır. (Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 521).

¹⁷⁶ Kâdî Abdulcabbar, *Fazlu’l-İ’tizâl*, s. 258-260; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşeme Süreci*, s. 105.

aynı zamanda bid'at ve dalalet olarak gördüğü Rafizîler,¹⁷⁷ Haşeviyye¹⁷⁸ ve diğer bazı İslâm fırkaları ile de tartışarak mücadele ettiği görülmektedir.¹⁷⁹

Mu'tezile'nin ortaya çıkıp gelişmeye başladığı tarihlerde İslâm dünyası kendi sınırlarını çok fazla genişletmesine rağmen fikir olarak hala kendi problemleri ve kendi iç sorunlarını tartışmaktaydılar. Bu döneme kadar tartışılan konular; imâmet, mürtekîb-i kebîre ve kader konuları iken, Mu'tezile ile birlikte alan daha da genişlemiş, İslâm âlimleri artık kendi sıkıntı ve problemlerinin dışında Halku'l-Kur'ân, Teslisin hakikati, Yaratıcının birliği, âlemin cevher ve arazlardan oluşup, hadis olduğu gibi başka meseleler hakkında da fikir beyan etmeye başlamışlardır.

Vâsıl'ın büyük günah işleyen yani "mürtekîbü'l-kebîre" nin durumu hakkındaki görüşlerinden, onun ilk Hâricîler'in böyle bir kimseyi doğrudan tekfir etmelerini doğru bulmadığı anlaşılmaktadır. Onun el-menzile beyne'l-menziyeteyn yorumu, Hâricîler'in İbadiyye¹⁸⁰ kolunun görüşlerine benzemektedir. Böylece Vâsıl ve dolayısıyla Mu'tezile, ilk Hâricîler'de görülen özellikle müslümanlara karşı sert ve katı bir davranış yerine daha yumuşak bir tavrı benimsemiştir. Özellikle de Mu'tezile'nin siyasallaşma sürecinden önce, doğuş yılları ve Basra Mu'tezîlîlerinde bu durum daha net gözlemlenebilmektedir. Zaten daha sonra değineceğimiz üzere Mu'tezileye yöneltilen

¹⁷⁷ Rafizîler: Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı başlattığı isyan esnasında Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i meşrû halife kabul ettiği gerekçesiyle kendisini terk eden ilk İmamîleri, ardından ilk üç halifenin hilafetini reddettikleri için bütün Şîî grupları, daha sonra da Şîî unsurları taşıyan bazı batınî grupları ifade eder. (Mustafa Öz, "Rafizîler", DİA, TDV. Yay., İstanbul 2007, c. XXXIV, s. 596).

¹⁷⁸ Haşeviyye-Haşviyye: Dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayarak teşbih ve tescîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen addır. (Metin Yurdagür, "Haşviyye", DİA, TDV. Yay., İstanbul 1997, c. XVI, s. 426).

¹⁷⁹ Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 106.

¹⁸⁰ İbadiler-İbadiyye: Abdullah b. İbâd Murrî et-Temîmî'ye uyan guruba verilen isimdir. Adını Emevîlerden Mervan b. Muhammed zamanında huruç eden, bu fırkanın kurucusu olan Abdullah b. İbad'dan alan ve Basra'da ortaya çıkan, Hâricîler'in en ılımlı bir koludur. (Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1996, c. I/131-132; Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru't-Telai', Cidde 2005, s. 74-75; Malatî, s. 52; Râzî, *İ'tikâdât-u Firakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982, s. 51; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010, "İbadiyye", s. 140).

en sert eleştirilerin sebebi olan Mihne¹⁸¹ olayları da daha sonraki dönemlerde ve Bağdat Mu'tezilesi tarafından gerçekleştirilmiştir.

Hâricîler sözden çok eylemle olayların bizzat içerisinde yer almışken Mu'tezîlîler ise daha çok fikrî yani teorik tartışmalar şeklinde tavır sergilemişlerdir. Mu'tezîlî âlimler eylemden daha çok, düşüncelerini beyan etmişler ve yazdıkları eserlerde konuyu tartışma yoluna gitmişlerdir.

İlkenin ortaya çıktığı dönemde ki Selefî gelenek altında değerlendirilen Ehl-i Sünnet'in sosyo-kültürel ortamlarına baktığımızda, öncelikle onların sosyal açıdan Hâricîler gibi sadece bedevî kabileler olmayıp, karma bir yapıda oldukları ve ayrıca kültürlü ve ilim sahibi kesimlerden oluştukları söylenebilir.

Bu Ehl-i Sünnet dediğimiz ilk dönem Selefî ulema da yabancı kültürlerle mücadele etmişler, İslâmın savunucusu olmuşlar, dışarıdan İslâma gelen ve gelebilecek fikrî ve kültürel saldırılara ve etkileşimlere karşı daima teyakuzda olmuşlardır. Bunun yanısıra içeride İslâmın genel prensiplerine aykırı gördükleri ve bid'at olarak değerlendirdikleri görüşlere de karşı durmuşlardır. Meselâ Hasan-ı Basrî (v. 110/728)'nin akaid konusunda Vâsıl b. Atâ ile yaptığı tartışma bilinmektedir. Yine onun Cebriyye'nin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak için risaleler yazdığı da bilinmektedir.¹⁸²

Bunun yanında Ehl-i Sünnet'in kurucularından sayılan Nu'man b. Sabit Ebû Hanîfe'yi (v. 150/767) verebiliriz. Ebû Hanîfe akaidle ilgili görüşlerini "*Fıkhu'l-Ekber*", "*el-Vasiyye*" ile "*el-Âlim ve'l-Müteâllim*" gibi eserlerde toplamıştır. Te'lif etmiş olduğu bu eserlerle Ehl-i Sünnet'in görüşlerini kısa ve öz bir şekilde vermiştir. Ayrıca İmam Malik (v. 179/795), İmam Şafîî (v. 204/819), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) gibi âlimler de yetiştirilmiştir. Her ne kadar bunlar fıkıh alanında eserler vermişlerse de itikad alanında da görüşlerini serdetmişlerdir. Ayrıca Buhârî (v. 110/728), Müslim (v. 261/875), Ebû Davud (v. 275/888), Tirmizî (v. 279/892), İbn-i Mâce (v. 274/887) ve Nesâî

¹⁸¹ Mihne: Bazı Abbâsî halifeleri döneminde "halku'l-Kur'ân" konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen isimdir. (Hayrettin Yücesoy, "Mihne", DİA, TDV. Yay., İstanbul 2005, c. XXX, s. 27). Mihne dönemi ve olayları hakkında geniş bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, "Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihî Seyrine Etkisi", Erciyes Üni., SBE, Kayseri 2001 (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mun Dönemi*-, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 39.

¹⁸² Bkz. Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu, (Çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay), <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/741/9461.pdf>. (12.10.2015).

(v.303/915)¹⁸³ gibi büyük muhaddisler de Selefiyye grubu içerisinde yer almış ve o dönemin sosyal ve kültürel yapısına etki etmişlerdir.

Bu dönemde itikad alanındaki tartışmalara giren ve bununla ilgili eserler veren başkaları da vardır. Meselâ İbn-i Küllab'ı (v. 240/853) “*Kitabu Halki'l-Ef'âl, Kitabu's-Sünneti ve'l-Cemaa, Kitabu'r-Reddi ale'l-Mu'tezile*” adında yazdığı eserleriyle buna örnek gösterebiliriz. Ayrıca Muhasibî'yi (v. 243/857) “*er-Riaye li-Hukukillah, el-Mesail fi A'mali'l-Kulub*” gibi tasavvuf, kelâm ve diğer ilimlerle ilgili alanlarda vermiş olduğu eserlerle ilkenin oluştuğu dönemde görüyoruz. Dikkatimizi çeken diğer bir şahıs da Kalanisî'dir (v. IV/X yüzyıl başları). Kalanisî de İbn-i Küllab ve Muhasibî ile birlikte aynı kelâmî görüşleri paylaşarak, Allah'ın sıfatlarını ispat edip Mu'tezile'ye karşı tavır ortaya koymuş kişilerdendir.¹⁸⁴

Buradan hareketle diyebiliriz ki Ehl-i Sünnet'in temelini teşkil eden birçok âlim bu dönemde yetişmiştir. Ancak bu ilk dönemde Selefi denilen bu âlimlerin bir mezhep ve gruplaşma içinde tartışmalara katıldıkları söylenemez. Çünkü erken dönemde Selef geleneği toplum içindeki bir grubun görüşleri olmaktan çok, toplumun genel düşüncesi idiler. Tartışmalara bir mezhebin görüşlerini savunmak adına değil, bid'at olarak gördükleri yeni iddiaları reddetmek açısından katılmışlardır.

Daha sonra Hicrî ikinci asrın sonu ve üçüncü asrın başlarında Ehl-i Sünnet kelâmının doğmaya başladığı görülmektedir. İmam Mâtürîdî ve İmam-ı Eş'ârî (v. 324/935-36) önderliğinde Ehl-i Sünnet'in yapılan tartışmalarda artık bir ekol olarak yer aldıkları söylenilebilir. Mâtürîdîler ve Eş'ârîler emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensibinin Haricî ve Mu'tezilî yorumun bazı yönlerine karşı çıkarak, farklı bir yorum ortaya koymuşlardır. İşte böyle bir ortamda emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensibi oluşmaya başlamıştır diyebiliriz.

2.2. İlkenin Kelâm Ekollerince Yorumlanması

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker kavramının ilke halini alması ve mezhebî bir prensibe dönüşmesi özellikle hem Hâricîlerde hem de Mu'tezile'de olmuştur. Şîa'da ise o kadar belirgin olmamakla beraber, Şîa'nın Mu'tezile'den birçok konuda etkilenmiş

¹⁸³ Serdar, s. 60.

¹⁸⁴ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Esra Yay., Konya 1999, s. 67-70.

olması düşünüldüğünde, onların da bu konuda daha çok Mu'tezilî yorumu benimsedikleri söylenebilir. İfade edilen bu hususlara aşağıda itikadî mezheplerin görüşlerinin ele alındığı yerlerde değinilecektir.

2.2.1. Hâricîler

Haricî, “çıkılmak, itâatten ayrılıp isyan etmek” anlamındaki “hurûc” kökünden “ayrılan, isyan eden” mânasında bir sıfat olan “hâriç” kelimesine nisbet ekinin ilâve edilmesiyle meydana gelmiş bir terimdir. Topluluk ismi olarak “Hâriciyye”, “Havâric” kelimeleri kullanılır.¹⁸⁵ Bu anlamıyla Havâric ismi, “insanlardan, dinden, haktan veya Hz. Ali'den uzaklaşan ve yönetime karşı ayaklanarak cemaatten çıkanlar” anlamında kullanılmışlardır. Meselâ Şehristânî'ye göre Haricî, ümmetin ittifak ettiği meşrû bir halifeye baş kaldıran herhangi bir kimsedir.¹⁸⁶ Kendileri ise Havâric ismini, “kâfirlerin arasından çıkarak Allah'a ve peygamberine hicret edenler” (Nisâ 4/100) âyetinde geçtiği şekilde, kâfirlerle her türlü bağı koparanlar anlamında kullanırlar. Hâricîler'in beğendikleri ve kendilerini ifade için kullandıkları bir isim “Allah yolunda savaşıp O'nun rızâsı için canlarını ve mallarını satan ve Allah'ın da bunları cennete karşılık satın aldığı kimseler”¹⁸⁷ anlamındaki “Şurat”tır. Hâricîler'e, aralarında bazı gruplara ayrılmadan önceki dönemde, Sıffîn olayının ardından taraflarca benimsenen hakemlere rıza göstermeyi reddetmelerinden dolayı “muhakkime”, Hz. Ali'den ayrıldıktan sonra ilk toplandıkları yer olan Harûrâ'ya nisbetle Harûriyye ve buradaki reisleri Abdullah b. Vehb Râsibî'ye izafeten Vehbiyye adları da verilmiştir.¹⁸⁸ Kısaca Haricîlik dendiğinde dinî ve siyasî konulardaki aşırı görüşleri ve faaliyetleriyle bilinen fırka¹⁸⁹ şeklinde tanımlanmaktadır.

Hâricîlik, İslâm Mezhepleri tarihinde ortaya çıkan ilk fırkadır. Her ne kadar tarihî arka planda onun doğuşuna ve ana bünyeden kopuşuna zemin hazırlayan birden çok faktör bulunuyor olsa da onların ayrılıkçı bir grup olarak ortaya çıkışları Sıffîn Savaşı ve Hakem Olayı akabinde olmuştur. Dolayısıyla onların hakem tayinini (tahkîmi) kabul

¹⁸⁵ Şehristânî, I/131; Fığlalı, “Hâricîler”, DİA, XVI/169.

¹⁸⁶ Şehristânî, I/132.

¹⁸⁷ Tövbe, 9/111.

¹⁸⁸ Fığlalı, “Hâricîler”, DİA, XVI/169; Toplalıoğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Havâric”, s. 119. Hâricîlere verilen isimler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, V/279; Malatî, s. 50-51; Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 53; Avni İlhan-Vehbi Ecer-Mustafa Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İzmir 1977, s. 28-29; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Daru Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1969, s. 370.

¹⁸⁹ Fığlalı, “Hâricîler”, DİA, XVI/169.

etmesinden dolayı Ali b. Ebû Tâlib'den ayrılanların meydana getirdiği bir fırka oldukları kabul edilir.¹⁹⁰ Daha önce de değinildiği gibi Hz. Osman'ın hilâfetinin son yıllarında vuku bulan sosyal karışıklıklar sebebiyle doğan ve büyüyen siyâsi muhalefet gittikçe belirginleşerek Hakem Olayı'ndan sonra su yüzüne çıkmıştır denilebilir.

Hâricîler'in iddia ettikleri görüşler içinde “emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker,” çıkışlarını meşrûlaştırdıkları bir esas olarak kurgulanmıştır. Zeyd b. Husayn Tâî es-Senbisî de kendi evinde toplananlara yaptığı konuşmasında emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesine vurgu yapmış¹⁹¹ ve “Allah, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma, hakkı söyleme ve doğru yola iletme adına cihada dâir bizden söz aldı” demiştir.¹⁹² Tâî ve arkadaşları Nehrevân'da toplanmak için Basra'daki yandaşlarına gönderdikleri çağrı mektubunda “...Bunlar, Allah'ın kitabı ve peygamberin sünneti dışında hüküm verip kâfir oldular. İnsanları doğru yoldan çevirdiler. Bizler, onlarla olan antlaşmamızı bu yüzden bozduk. Yüce Allah hainleri sevmez. Şimdi Nehrevân köprüsünde toplandık. Siz de bize katılın ki sevaptan ve ecirden olan nasibinizi alınız, iyiliği emredip, kötülüğü yasak edesiniz...”¹⁹³ diyerek yine emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini öne çıkarmışlardır.

Abdullah b. Vehb Râsibî'nin Nehrevân'da yaptığı konuşmada inanan bir kavme yaraşan şeyin iyiliği emredip, kötülükten yasaklamak olduğunu ifade etmiş, “ halkı zâlim olan bir yerden” çıkıp, onların bid'atlarını da reddederek dağlara veya Medâin'e gitmek” gerektiğini söylemiştir.¹⁹⁴ Râsibî, destekçilerinden dünya hayatını yerip âhiret ve cennete rağbet etmelerini isterken yine iyiliği emredip, kötülükten sakındırmak adına böyle bir şeyi talep etmiştir.¹⁹⁵ Bu ve benzeri ifadeler Hâricîler'in ilkeyi her fırsatta medar-ı bahs ettiklerini bize göstermektedir.

¹⁹⁰ Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut tsz., c. V, s. 64-66; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III/334 vd.; İbn Sa'd, *Tabakât*, III/32.

¹⁹¹ İbn Kesîr, *Bidaye*, X/579.

¹⁹² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslîm İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, tahk. Muhammed Alî, Matbuatu'n-Nîl, Mısır 1904, c. I, s. 225; Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud Dineverî, *İslâm Tarihi*, (Çev. Nusrettin Bolelli-İbrahim Tüfekçi), Hivda İletişim Yay., İstanbul 2007, s. 254.

¹⁹³ Dineverî, *İslâm Tarihi*, s. 255.

¹⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III/213.

¹⁹⁵ İbn Kesîr, *Bidaye*, XI/578.

Böylece İslâm'da ilk defa dinî-siyasî bir fırka tarih sahnesinde gözükürken bütün müslümanların benimsediği Kur'ânî bir prensibi kendi sloganlarından biri olarak kullanmaya başlamışlardır denilebilir.¹⁹⁶ Bu aynı zamanda, ilkeye yeni anlamlar yüklemek ve yeni kullanım alanları oluşturmak demektir. Çünkü Hâricîler, Hz. Ali ile, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri ikâme etmek için akitleşmiş ve yine bu ilke gereği ondan ayrılmış olduklarını söylemişlerdir.¹⁹⁷ Buradan hareketle, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini ilk kullananın Hâricîler olduğu kaynaklarımızda yer almaktadır.¹⁹⁸

Neticede Hâricîlerin, Mu'tezile'den önce ilkeyi, mezhepsel bir prensibe dönüştürmeleri onların ortaya çıkmalarında etkili olan dinî, siyasî ve sosyal olaylar neticesinde olmuştur.¹⁹⁹ İyiliklerin yerleştirilmesi kötülüklerin ortadan kalkması şeklinde olan dinî ve sosyal hayatı düzenlemedeki ahlâkî boyutun ise daha sonra İbâdiyye döneminde olduğu düşünülmektedir.²⁰⁰ İbâdîlerin, "İslâm" ve "iman" kavramlarını tanımlamalarında emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin de önemli bir yeri vardır.²⁰¹ Dolayısıyla ilkeyi, İslâm'ın inanç esaslarından biri olarak görmektedirler. İslâm'ı "Allah'ın helal kıldığını helal kılmak, haram kıldığını da haram kılmak; Allah'a itâat etmek ve Allah ve Rasulü'nün nehyettiği şeyleri yasaklamak"²⁰² olarak tanımlamaktadırlar. İbâdîler emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini mezheplerinin dokuz temel prensiplerinden biri haline getirmişlerdir.²⁰³ Kalhâtî (v.

¹⁹⁶ İlhan, el-Emru bi'l-Ma'rûf, s. 107.

¹⁹⁷ İbn Kesîr, *Bidaye*, X/564.

¹⁹⁸ İbn Kesîr, *Bidâye*, V/280; Abdurrahman b. Muhammed b. Hadramî İbn Haldun, *Tarihü İbn-i Haldun (Kitabu'l-İber ve Divanu'l-Mübtedei ve'l-Haber)*, Matbaatu'r-Rahmaniyye, Mısır 1936, c. II, s. 176; İlhan, el-Emru bi'l-ma'rûf, s. 107.

¹⁹⁹ Ahmed b. Saîd b. Abdulvâhid Şemmâhî, *Kitâbu's-Sîre*, tahk. Ahmed b. Suûd Seyâbî, Umân 1987, c. I, s. 47; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III/213; Dineverî, *İslâm Tarihi*, s. 254; İbn Kesîr, *Bidaye*, X/564, 579; Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji*, s. 77.

²⁰⁰ Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 82-85.

²⁰¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd Ezdî el-Kalhâtî, *Keşf ve'l-Beyân*, tahk. Seyyide İsmâil Kâşif, Umman 1980, c. II, s. 473.

²⁰² Kalhâtî, II/474.

²⁰³ Orhan Ateş, "Günümüz Umman İbâdiyesi", UÜSBE, Bursa 2007 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 168; Kalhâtî, II/473; Bekîr b. Saîd A'veşt, *Dirâsetu İslâmiyye fi'l-Usuli'l-İbâdiyye*, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1988, s. 108-109.

IV/X.yy.) ve İbn Zekvân gibi İbâdî müellifler de, kendilerinin ilkeye verdikleri önemi sık sık tekrarlamışlardır.²⁰⁴

Hâricî zihniyetin ilk olarak tezahür ettiği Hz. Osman'ın şehit edilmesi olayı ile ilgili olarak adı geçen İbâdî âlim Kalhâtî, bunun ümmetin isteği olduğu, ümmetin ise dalalet üzere birleşmeyeceği ve dolayısıyla isyancıların hakkı yerine getirdiklerini iddia ederek, meydana gelen isyan ve işlenen cinâyeti emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münkeri yerine getirmek olarak değerlendirmektedir.²⁰⁵

İtikadî olarak mezhepleşme süreçlerinin sonraki evrelerinde Hâricîler emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini, geliştirdikleri “adâlet” prensibi içerisinde ifade etmişlerdir.²⁰⁶ Bu ilkeye göre adâletin gerçekleşebilmesi için bütün işlerin Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olarak yürütülmesi şarttır; çünkü hüküm ancak Allah'ındır. Hâricîler'e göre, devletin en önemli vasfı adâlet olduğundan imamın da ilk işi, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensibini uygulamaktır.²⁰⁷ Öyleki bunu uygulama adına Havâricin İbâdiye kolunda “Azzâbe”²⁰⁸ denilen bir meclis bulunmaktadır ki, bu meclisin görevi emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri yerine getirmektir. Aynı zamanda Hâricîler, ilkeyi adâletin tesisinin bir aracı olarak görmekle kalmamışlar, onu adâlet ile özdeşleştirmişlerdir. Ne var ki, adalete bu kadar vurgu yapmalarına karşın, kendileri adalet ile bağdaşmayan birçok aşırılıklara düşmekten kurtulamamışlardır. Öyle ki, sünnet ve Sahabe'nin pratikleri ile İslâmî olarak telif edilemeyecek görüş ve icraatları kendi öğretileri haline getirmişler ve müslümanlara karşı katl ve şiddete yönelmekten çekinmemişlerdir.²⁰⁹

²⁰⁴ Kalhâtî, II/130-131, 154, 197, 244; İbn Zekvân, *Sire*, s. 138, 140.

²⁰⁵ Kalhâtî, II/220-221, 227.

²⁰⁶ Kalhâtî, II/212; Şemmâhî, I/34, 38; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 46-47.

²⁰⁷ Fığlalı, “Hâricîler”, *DİA*, XVI/172.

²⁰⁸ Azzabe: “Hâricîler'in İbâdiyye koluna has; dinî ve içtimâî birtakım vasıfları ve vazifeleri olan bir kurumdur. Azzabe Meclisi, iyi ve hayırlı işler yapmak, “el-emr-u bi'l-ma'rûf ve'n-nehy-u ani'l-müriker”i tatbik üzere kurulan bir heyettir. Cezayir'de Myzab Vadisi, Tunus'da Cerbe ve Libya'da Cebel Nefise'de biffil mevcudiyetini devam ettiren bu nizam, İbâdîliğin devamını, inançlarının muhafazasını ve bekasını sağlayan yegâne müessesedir. Nitekim birçok ilim adamı Azzabe'nintarihi bir sosyal kurum olduğunu söylemektedir.” (Sabri Hizmetli, “İbadilikte Azzabe”, *AÜİFD*, Ankara 1987, c. XXXI, s. 285).

²⁰⁹ Emin Kara, “Mu'tezile Ekolüne Göre İyiliği Emretmek Kötülüğü Yasaklamak İlkesi”, SDÜ, SBE, Isparta 2001 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 8.

Hâricîler'in, Nehrevân savaşıyla ortadan kaldırılmak istenmeleri, muhtemelen, ilkenin de mezhepsel bir prensip olarak ömrünü uzatmıştır. Çünkü Hâricîler, Nehrevân savaşıyla ortadan kalkmamış, tam tersine Hz. Ali'nin hilafeti boyunca (m. 656-661), Emevîler döneminde (m. 661-750) ve hatta Abbasîler döneminde de (m. 750-1258) muhalefetlerini devam ettirmişlerdir.²¹⁰

Hâricîler bu prensibi uygulama hususunda çok sert ve taassupkâr bir tutum içine girmiştiler. Öyleki başka bir fikir ve düşünceye asla tahammülleri bulunmuyordu. Hatta durum öyle bir hal almıştı ki kendi aralarında bile farklı bir fikre müsamaha göstermiyorlardı. Bu tutumları da onları hızlıca daha alt gruplara ayrılmaya götürmüştü.²¹¹ Çok kısa bir süre geçmeden Muhakkimetü'l-ûlâ²¹² denilen ilk Hâricîlerden, Ezârika,²¹³ Necedât,²¹⁴ Sufriyye,²¹⁵ ve İbâdiyye diye dört ana fırka doğmuştur. Hâricîler, bu dört önemli kolun dışında yirmi kadar da alt kollara ayrılmış olup hepsi de birbirinden farklı görüşler öne sürmüşler, bir sonraki fırka, öncekileri çoğu zaman tekfir etmekten kaçınmamıştır.²¹⁶

Hâricîler'in şahıslara karşı olan eylemlerinde daha çok emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapmak ilkesine sığınırken, devlete karşı eylemlerinde ise adâlet ilkesine atıfta bulunarak "lâ hükme illâ lillâh/hüküm yalnız Allah'ındır"²¹⁷ çıkarımlarını delil olarak kullanmışlardır. İlk olarak Hakem Olayı'nda Hz. Ali'ye karşı kullandıkları bu slogan için, Hz. Ali, "Bu, zulüm kastedilen hak bir sözdür" şeklinde bir

²¹⁰ Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 84.

²¹¹ Bağdâdî, *Fark*, s. 60; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 372-373.

²¹² Muhakkimetü'l-ûlâ: İlk Havaric (Marika) fırkasıdır. Hz. Ali ile savaşıyan bunlar olup, Hz. Ali, Hz. Osman ile Cemal ve Sıffîn olaylarına katılanları, hakemleri ve kabul edenleri kâfir sayanlardır. (Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 25). Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, I/107-110; Bağdâdî, *Fark*, s. 55-60.

²¹³ Ezarika-Ezrakıyye: Nâfi b. Ezrak'a tabi olanlara verilen isimdir. (Şehristânî, I/111-116; Bağdâdî, *Fark*, s. 60-62; Malatî, s. 51).

²¹⁴ Necedat-Necdiyye: Necedet b. Âmir'e tabi olanlardır. (Müberred, *Kâmil*, III, 1102; Şehristânî, I/116-120; Bağdâdî, *Fark*, s. 63-65; Malatî, s.52).

²¹⁵ Sufriyye: Ziyad b. Asfar'ın etrafında birleşenlere verilen isimdir. (Şehristânî, I/134; Bağdâdî, *Fark*, s. 65-67).

²¹⁶ Eş'ârî, *Makâlât*, s. 168 vd; Şehristânî, I/106-130; Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 91; Fığlalı, "Hâricîler", *DİA*, XVI/173-174; Sayın Dalkıran, "Hâricîlerin el-Emr-u bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy-u ani'l-Münker Anlayışı", *AÜSBE Dergisi*, III (I), Erzurum 2004, s. 205; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 373. Hâricîler'in birleştikleri ve ayrıldıkları görüşleri için bkz. Şehristânî, I/106-137; Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, Ankara 1968, s. 87-101; İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (Çev. M. Saim Yeprem), Marifet Yay., İstanbul 1994, s. 87-92.

²¹⁷ Mâide, 5/44.

değerlendirmede bulunmuştu.²¹⁸ İbn Kesîr'in ifadesi ile dalalete düşmüş bu cahil ve eşkiya gruplardan²¹⁹ farklı bir davranış beklemek de zor görünmektedir.²²⁰

Hâricîler, temel düşüncelerinden biri olan zâlim imama karşı başkaldırı ve o imamın azli iddialarını da yine emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesine dayandırmışlardır. Bu ilkedен hareketle, ister Hz. Ali, ister Emevîler ve isterse Abbâsîler döneminde olsun, iktidara karşı sürekli başkaldırı halinde olmuşlardır.²²¹ Onlara göre zâlim yöneticileri ister kılıçla, ister başka bir şekilde olsun yönetimden uzaklaştırmak ve bu görevi hak eden kişiye vermek gereklidir. Bu amaçla yapılacak her türlü şiddet meşrûdur. Aynı zamanda onlara göre zâlim bir yöneticinin, imamın başlarında kalmasına razı olanlar, olup bitenlere ses çıkarmayanlar ve harekete geçmeyenler, İslâm'ın açık bir prensibini yani emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri çiğnemişlerdir.²²²

Hâricîler bu ilkeyi sadece zâlim idâreciye karşı değil, münker işleyen fertlere karşı da uygulamışlardır.²²³ Fırka mensupları, cinâyetlerini, masum çocuk ve kadınları katletmeyi, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak adına yapmışlardır.²²⁴

Otoriter damarın kendini örgütlü olarak dışa vurması olarak değerlendirilen Hâricîler fanatizmi²²⁵ anarşizmin inanç olarak ifadesi biçiminde görülmüştür.²²⁶ Bu inançları doğrultusunda halka baskı uygulamışlar ve birçok masum insanı öldürmüşlerdir. İslâm'ın ilk dönemlerindeki bu muhalif hareket, devrim yapmanın meşrûluğunu savunarak, Kur'ân'ın ümmete iyiliği emredip, kötülükten alıkoymayı yerine getirmeyi vacip kıldığını ve bunu gerçekleştirmek için de 'kuvvet' kullanmanın yerinde bir

²¹⁸ İbn Kesîr, *Bidâye*, V/282, 292; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III/335; İbn Kuteybe, *İmâme ve 's-Siyâse*, I/149; İbn Haldun, *Tarihu İbn-i Haldun*, II/178.

²¹⁹ İbn Kesîr, *Bidâye*, V/285-286.

²²⁰ Dalkıran, s. 208.

²²¹ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yay., İstanbul 2002, s. 197.

²²² İlhan, el-Emru bi'l-Ma'rûf, s. 107.

²²³ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Mısır 1956, c. IV, s. 67.

²²⁴ Ebû'l-Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Daru'l-Fikr, Beyrut 1973, c. II, s. 45; İlhan, el-Emru bi'l-Ma'rûf, s. 89.

²²⁵ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005, s. 109.

²²⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, (Çev. Kemal Kuşçu), Nur Yay., Ankara, 1979, s. 279.

yöntem olduğunu²²⁷ düşündükleri söylenebilir. Hâricîler “Sizden iyiliğe çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten alıkoyan bir topluluk bulunsun.”²²⁸ âyetini fikirlerinin temeline oturtmuşlardır.

Hâricîler’in iyiliği emir ve kötülüğü nehiy çerçevesinde kılıçla mücadeleyi gayr-i müslimler yerine içeriye yani müslümanlara karşı yapmış oldukları bilinen bir husustur. Nafi’ b. Ezrak (v. 65/685) tarafından geliştirilen “isti’raz²²⁹ yaklaşımı bunun en açık göstergesidir. Ezarika mensupları, kendilerinden olduklarını iddia eden kişileri bir imtihana tabi tutarlar, yanlarında bulunan esirlerden birini öldürmelerini teklif ederlerdi. İmtihan edilen kişi esiri öldürürse samimiyetini kanıtlamış olur, aksi takdirde münâfik ve müşrik sayılarak kendisi öldürülürdü. Ancak Yahudi, Hıristiyan ve Mecusiler hakkında isti’razın uygulanması haram sayılmıştır.²³⁰

Hâricîler, siyasî-fikrî ihtilafı siyâset alanından din alanına taşıyarak, siyasî çekişmelerde de iman ve küfür hükümlerini uygulamışlardır.²³¹ Büyük çoğunluğu bedevî kabilelerden oluşan bu kitle, Kur’ân’ı, bütün yönleriyle kavrayamadığı için, diğer konularda olduğu gibi, iyiliği emretme kötülüğü yasaklama prensibinde de tecavüzkâr bir taassub içerisinde hareket etmişlerdir. Bu tutumları onları, büyük günah işleyen kimseleri, kadın ve çocukları ile birlikte öldürmeye ve bunu sevap kazanılacak bir cihat addetmeye kadar götürebilmiştir.²³² Nitekim Hâricîler’in Abdullah b. Habbab b. Eret (v. 37/657) ile

²²⁷ Mustafa Nevin Abdulhalık, *İslâm Düşüncesinde Muhalefet*, (Çev. Vecdi Akyüz), İz Yay., İstanbul 1990, s. 183.

²²⁸ Âl-i İmran, 3/104.

²²⁹ İsti’raz: ”Zuhur etmek, meydana çıkmak; izhar etmek, belirtmek” mânalarına gelen “arz” masdarından türeyen isti’raz terim olarak, “birinden duygu ve düşüncelerini söylemesini istemek” demektir. İsti’raz, Hâricîler’in, özellikle onların önemli bir kolunu teşkil eden Ezarika’nın siyasî ve sosyal alanda faaliyete giriştikleri dönemlerden itibaren, “kişinin inanç ve düşüncelerini söyleyip ortaya koyması, ayrıca araştırıp inceleme yapmadan öldürme” mânasında kullanılmıştır. Sözü edilen yöntemin hedefi kişinin Hâricî hareketi konusunda samimiyetinin ve kendi anlayışları çerçevesinde gerçek mü’min olup olmadığının tesbitinden ibarettir. (Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “İsti’raz”, s. 167; Mustafa Öz, “İsti’raz”, *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 2001, c. XXIII, s. 374; *İslâm Ansiklopedisi* (M.E.B.), “İsti’raz”, c. IV, s. 269).

²³⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva-i ve'n-Nihal*, Matbaatü'l-Edebiye, Mısır 1317/1320, c. V, s. 152.

²³¹ Abdulhalık, *Muhalefet*, s. 213.

²³² Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş*, AÜİF Yay., Ankara 1955, s. 22.

hâmile karısını nasıl hunharca öldürdükleri ve bunu da Allah'ın emrini yerine getirmek için yaptıklarını iddia ederek meşrûlaştırdıklarını kaynaklar aktarmaktadırlar.²³³

Malatî (v. 377/987), Hâricîler'in ilk fırkası olarak belirttiği "Muhakkime" ile ilgili: "Onlar, çarşı-pazarlarda insanları toplayıp onlara: "Hüküm ancak Allah'ındır" diyerek insanlardan yakaladıklarına kılıçlarıyla vuruyorlardı. Öldürülünceye kadar savaşarak insanları öldürüyorlardı. Bir grupla karşılaştıklarında onlara Tahkîm olayı hakkındaki fikirlerini sorup; insanların üzerine korku ve fitne salıyorlardı"²³⁴ şeklinde bilgiler nakletmektedir. Gerçek Hâricîler'in İbadîler olduğunu söyleyen Kalhâtî'nin, Nâfî' b. Ezrâk'ı insanlara karşı kılıcı kullanmayı helal sayanlar içerisinde sayması ve eylemleriyle Hâricîlik'ten çıktığını iddia etmesi²³⁵ de ilk Hâricîler'in işledikleri zulmün tarihi bir gerçek olduğunu göstermesi açısından önemli olsa gerektir.

Hâricîler'in kendileri gibi düşünmeyen müslümanları müşrik olarak görmeleri ve onları öldürmekten çekinmedikleri halde, kendi yaşantıları içinde takvalı olmaya çalışmaları da bir çelişki olarak ortada durmaktadır. Örneğin bir Haricî, Abdullah b. Habbab'ın şehit edildiği yerdeki hurma ağaçlarından düşen bir hurmayı ağzına almış ve arkadaşları tarafından "bedelini vermediğin bu hurmayı nasıl yersin?" diye sorgulanarak öldürülmüştü. Yine bu sırada zimmîlerden birinin domuzu orada dolaşmaktaydı. Hâricîler'den biri kılıncıyla bu hayvanı öldürdü. Diğer arkadaşları onu; "Yeryüzünde fesat çıkarıyorsun" diye öldürmeye kalkıştılar. O ise, domuz sahibini bulup, rızasını almak suretiyle arkadaşlarının kendisini öldürmelerinden kurtulmuştu.²³⁶ Hâricîler; "iyiyi emir, kötüyü men" hükmünü yerli yersiz uygulamış ve bunu haklı gösterme

²³³ Dalkıran, s. 209. Bu konuda yapılan rivâyetlerde bir kısım küçük farklılıklar bulunmaktadır. Bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, V/288; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III/341; Müberred, *Kâmil*, III/1134-1135; Bağdâdî, *Fark*, s. 56-57; Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih Endelusî, *Ikdu'l-Ferîd*, tahk. Müfîd Muhammed Kumeyha, Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut 1983, c. II, s. 390-391; Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, II/404; Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, Paris 1899/1916, c. V, s. 224; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III/141; İbn Sa'd, *Tabakât*, III/32; İbn Haldun, *Tarih-u İbn Haldun*, II/180; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, Haz. Mahir İz, İstanbul 1973, c. II, s. 116 vd.; Neşet Çağatay-İbrahim Âgâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1985, s. 23-24; Fıglalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, s. 67.

²³⁴ Malatî, s. 38.

²³⁵ Kalhâtî, II/425.

²³⁶ Dalkıran, s. 211; Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, V/82; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III/342; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III/141; Çağatay-Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 25. Farklı rivâyet şekilleri için bkz. Taberî, *Tarihu'l-Ümem*, V/82; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, III/342; Müberred, *Kâmil*, III/1135.

çabalarına da dini perde etmişlerdir.²³⁷ Onların kör taassubları, kendilerini doğru düşünmekten ve ölçülü davranmaktan uzaklaştırmıştır. Câhız'ın (v. 255/869), Hâricîleri mutaassıp ve müslümanlarla savaşı dinden sayanlar şeklinde târif etmesi de²³⁸ göstermektedir ki, onlar gerçekten de cahil ve saplantı derecesinde sabit fikirli gruplar idiler.

Hâricîler, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini mezhebî bir prensibe dönüştürme konusunda, kendilerinden sonraki mezhepleride etkilemişlerdir. Kendisinden sonra gelen mezheplerde ya bir prensip haline gelmiş -Mu'tezile de olduğu gibi- ya da vazgeçilmez dini bir anlayış haline gelmiştir. Şîa, Vehhabîler ve kısmen de Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi.

2.2.2. Mu'tezile

Sözlükte “ayırarak, uzaklaştırmak” anlamındaki (عَزَلَ) kökünden sıfat olan Mu'tezile kelimesi “uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen”²³⁹ demektir. Mu'tezile adının ilk defa Hz. Osman döneminde fitneden uzak durmaya çalışanlar için veya Hz. Hasan'ın halifeliği Muaviye'ye bırakarak idareden uzaklaşmayı tercih ettiği için kullanıldığı şeklinde farklı görüşler vardır.²⁴⁰ Ancak Mu'tezile kelimesinin bir fırka ismi olarak Vâsıl b. Atâ'nın, mürtekîbu'l-kebîre konusundaki görüşü nedeniyle Hasan-ı Basrî'den ayrılması ile birlikte o ve yandaşları için kullanılmıştır.²⁴¹ Bunu kabul etmeyen başka

²³⁷ Mehmet Said Hatipoğlu, “Hilafetin Kureyşiliği,” *AÜİFD*, Ankara 1978, c. XXIII, s. 163.

²³⁸ Ebû Osman Amr b. Bahr Kinani Câhız, *Hilafet Ordusunun Menkabeleri ve Türklerin Faziletleri*, (Çev. Ramazan Şeşen), Ankara 1988, s. 69.

²³⁹ Mezkur, s. 417.

²⁴⁰ İlyas Çelebi, ” Mu'tezile”, *DİA*, TDV. Yay., İstanbul 2006, c. XXXI, s. 391.

²⁴¹ Şehristani, s. I/56; Bağdâdî, *Fark*, s. 85; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbar*, III/242; Râzî, *İtikâdât*, s. 39; Ebû'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Muhammed b. Osman Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbn Ravendî el-Mülhîd*, Nşr. H. S. Nyberg, Daru'l-Arabîyye li'l-Küttâb, Beyrut 1993, s. 10; Ebû'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân Enbâu Ebnai'z-Zaman*, Beyrut tsz., c. VI, s. 8; İbn Murtezâ, *Tabakât*, s. 4; Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 65-66; İbrahim Âgâh Çubukçu, *Makaleler*, Ankara 1984, s. 57; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi-Şerhu'l-Akaid*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2010, s. 11; Ahmed Saim, *Kılavuz, İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1994, s. 96-97; Serdar, s. 63, Fuad Sezgin, *Tarihu Tûrâsi'l Arabî*, (Çev. Mahmud Fehmi Hicâzi-Fehmi Ebû'l Fazl), Mısır 1978, c. II, s. 359.

Mu'tezile kelimesinin diğer farklı anlamları için bkz. Malatî, s. 36; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 5; Takiyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hutât ve'l-Asâr*, Bağdat 1968, c. II, s. 346; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 55; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1993, s. 169; Hayrettin Yücesoy, “İslâm'ın İlk Dönemlerinde Siyasi Kelâm Ekollerinin Gelişimi,” *I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu*, İstanbul 1995, s. 29; Sönmez Kutlu,

görüşlerin bulunduğu da bilinmekle birlikte, özellikle Sünnî kaynaklarda Mu'tezile'nin doğuşunda genellikle bu olaya atıfta bulunulur.²⁴²

Mu'tezile'nin Emevîler devrinde Hicri II. asrın başlarında²⁴³ doğduğu söylenebilir. Mu'tezile mezhebi, İslâm Kelâmının oluşumunda en büyük ve birincil katkısı olan ve Abbasîler döneminin belli bir evresinde devletin de resmî mezhebi olan önemli bir ekoldür.²⁴⁴ Mu'tezile, itikad alanını sistematik bir şekilde ifade eden ilk mezhep olarak kabul edilir. Başından itibaren Mu'tezile kelâmcıları İslâm dininin temel ilkelerini kendilerince "Usûl-i Hamse" başlığı altında ele almışlardır. Kâdî Abdulcabbar, Mu'tezile'nin esaslarını *Şerh-u Usul'il-Hamse*'de beş, *Muğni*'de tevhid ve adâlet olmak üzere iki, *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* de tevhid, adâlet, nübüvvet ve şerâi' olmak üzere dört esas halinde taksime tabi tuttuğunu²⁴⁵ görmekteyiz.

Mu'tezile ekolünün inanç esasları olarak kabul edilen Usul-ü Hamsesi (beş esası) şunlardır: Tevhid, adâlet, va'd ve'l-vaâd, el-menzile beyne'l-menziileteyn ve emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerdir.

İlkenin Mu'tezile'de ortaya çıkışının tarihini, Hâricîler'de olduğu gibi kesin olarak belirlemek zordur. Zira Mu'tezile'nin, iman-amel ve büyük günah işleyeninin durumu gibi bazı konularda Hâricî çizgisini, tam olarak olmasa da devam ettirdikleri ileri sürülmüştür.²⁴⁶ Ebû Bekir Esamm'ın (v. 200/816) ilkeyi kabul etmeyen tek Mu'tezîli isim olduğu²⁴⁷ bilindiğine göre; ilkenin ortaya çıkışının Ebû'l-Huzeyl Allaf (v. 235/849) ile aynı dönem olan Esamm'dan önce var olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Ankara 2000, s. 34; Çelebi, "Mu'tezile", DİA, XXXI/391; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 290; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları*, (Çev. M. Saim Yeprem), Marifet Yay., İstabnül 1994, s. 96; İbn Murtezâ, *Tabakât*, s. 14; Muhammed Tavit Tancî, "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu", Haz. İsmail Yakıt, *SDÜİFD*, Isparta 1994, Sayı: I, s. 56.

²⁴² Geniş bilgi için bkz. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, s. 52-56.

²⁴³ Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, s. 50.

²⁴⁴ Muammer Esen, *Kelâm Tarihi*, Avrasya Yay. Ankara 2006, s. 51.

²⁴⁵ Çelebi, "Mu'tezile", DİA, XXXI/394; Serdar, s. 214.

²⁴⁶ Çelebi, "Mu'tezile", DİA, XXXI/394.

²⁴⁷ Çelebi, "Mu'tezile", DİA, XXXI/394; Serdar, s. 214, Abdulkahir Tâhir b. Muhammed Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), TDV. Yay., Ankara 2008, s. 86.

²⁴⁷ Eş'ârî, *Makalat*, s. 195, 228; Kâdî Abdulcabbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 267-268; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Bekir Esamm", DİA, TDV. Yay., İstanbul 1995, c. XI, s. 354; Yüksel Macit, *Mu'tezile'den Aforizmalar*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 24.

Ehl-i Beyt adına Emevîler'e karşı çıkan Keysaniyye/Muhtariyye gibi ilk Şîî toplulukların, iktidara karşı mücadelelerinde bu ilkeyle hareket etmeleri sonucu, bu ilkenin ilk olarak Mu'tezîli bilginlere, ilkenin i'tizâlî öğretinin temel esaslarından olarak kabulünde etki yapmış olması da mümkündür. Bu nedenle ilkenin Mu'tezile'ye ilk olarak Vâsıl b. Atâ'nın i'tizâl düşüncesini Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed Hanefiyye'den (v. 81/700) almış olması²⁴⁸ ihtimâli ki Neşşâr bunun kesin olduğunu iddia eder,²⁴⁹ ilkenin Mu'tezîli bilginlerce kabulünde İlk Şîî grupların etkisinin olduğu söylenmektedir. Bu durumda i'tizâlin kaynağını Hz. Ali'nin torunu Muhammed b. Hanefiyye'ye dayandıranlara²⁵⁰ göre ilkenin kaynağı da İbn Hanefiyye olmaktadır.

İlkenin Hâricîler'den ya da Ma'bed Cühenî'den (v. 80/699) alınmış olması da muhtemeldir. Ancak Hâricîler tarihi bakımından Ma'bed'den ve öteki ekollerden daha önce olduğu için kaynağın Hâricîler olduğu görüşü daha isabetli olsa gerektir. İlkenin tarih olarak hicrî birinci asrın sonlarında Mu'tezile tarafından beş ilkeden biri olarak benimsendiği ileri sürülmüştür.²⁵¹

Bazı araştırmacılar ise ilkenin Vâsıl b. Atâ tarafından ortaya koyulduğunu iddia etmişlerdir.²⁵² Vâsıl'ın, mülhidliğini açıkça gösteren Beşşâr b. Bürd'ü ölümle tehdit etmesi ve Beşşâr'ın Basra'dan sürülmesini sağlaması, i'tizâlî öğretiyi Vâsıl'dan alan Amr b. Ubeyd'in, İbrahim b. Abdullah'ı Emevî iktidarına karşı isyana teşvik etmesi, ayrıca Amr'ın Yezid b. Velid'e, Emevî iktidarını ele geçirmesi için ilkeye dayanarak yardımcı olması, ilkeyi vaz'edenin Vâsıl olduğuna delil kabul edilmiştir.²⁵³ Yine Abdurrahman Sâlim'in meşhur Mu'tezîli bilgin Câhız'dan naklettiği bir şiirde Vâsıl'ı iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamak konusundaki hassasiyet ve becerisinden ötürü

²⁴⁸ İbn Murtezâ, *Tabakât*, s. 7 vd. ; Şehristânî, I/62; Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbahu's-Siyâde fi Mevzuâtî'l-Ulum*, Lübnan 1405/1985, c. II, s. 35; Ali Sami Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Çev. Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul 1999, c. II, s. 174.

²⁴⁹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/174.

²⁵⁰ İbn Murtaza, *Münye ve'l-Emel*, s. 125; Ca'fer Sübhânî, *Buhus fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1416, c. III, s. 177.

²⁵¹ İlhan, *el-Emru bi'l-Ma'rûf*, s. 114. İlkenin i'tizâlî sistem içerisinde yer almasında Ma'bed ile Gaylan'ın etkili olduğu hakkındaki görüş için bkz. Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/170; Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 615; Hayyât, *İntisâr*, s. 93; Taşköprüzade, *Miftâhu's-Saâde*, II/34.

²⁵² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 283.

²⁵³ Zühdi Hasan Carullah, *Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 61; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/177; Şehristânî, I/62; Bağdâdî, *Fark*, s. 85; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, III/242; Râzî, *İtikadât*, s. 39; Hayyât, *İntisâr*, s. 10; Sezgin, *Türâsi'l-Arabî*, II/359.

övmesi,²⁵⁴ Vâsıl b. Atâ'nın tevhid inancına aykırı düşüncelerle mücadele etmek için Horasan, Mağrib, Ermenistan, Yemen, Küfe gibi farklı ülkelere, ilkeye dayanarak dâiler göndermesi,²⁵⁵ ilkenin Vâsıl tarafından ortaya koyulduğunu gösteren deliller arasında sayılmaktadır.

İlkenin, zulme karşı güçle karşı koyma ve âdil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasî boyutunun yanında iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlâkî boyutu da bulunmaktadır.²⁵⁶ Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, siyasette adâlet konusunda oldukça hassastırlar; bu sebeple âdil olmadıklarını gördükleri Emevî halifelerine karşı koymayı ilke edinmişlerdir. Abbasî yönetimini görmeyen Vâsıl'dan sonra Amr'ın bu tutumu Abbasî halifelerine karşı da sergilediği görülmektedir. Bu sebeple ilkenin siyasî boyutunun Vâsıl ve Amr'la teşekkül ettiği²⁵⁷ görüşü ağırlık kazanmaktadır.

İlkenin ahlâkî boyutta ele alınmasının ise, Ebû'l-Huzeyl'den sonraki dönemde Ebû Ali Cubbaî (v. 303/915) ve Ebû Haşim Cubbaî ile gerçekleşmiş olduğu ifade edilmektedir.²⁵⁸ İlkenin ahlâkî boyutu, tarihsel kesit olarak, Mu'tezile'nin "Altın Çağı" ya da "Mihne dönemi" olarak ifade edilen Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinden sonrasına denk gelmektedir. Dolayısıyla ilkenin ahlâkî boyutunun teşekkülünün başlangıcı Mu'tezile'nin siyâsette söz sahibi olmasının sona ermesi zamanlarına denk gelmektedir.

Mu'tezilî âlimlerin yazdıkları kitaplar da ilkenin mezhep içerisinde ne zaman teşekkül ettiğine dâir bize ipuçtu vermektedir. Mu'tezile'den bazı âlimler bizzat emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker konusunda müstakil eserler yazmışlardır. Örnek olarak Ebû'l-Huzeyl Allaf'ın *Kitabu'd-Da've*, Cafer b. Mübeşşir'in (v. 234/848-849) *Kitabu'l-Emri bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi ani'l-Münker* adlı eserlerinin olduğu rivâyet edilmektedir.²⁵⁹

²⁵⁴ Sâlim, *Tarihu's-Siyasi*, s. 174.

²⁵⁵ Sâlim, *Tarihu's-Siyasi*, s. 172-174; Sübhânî, *Bühûs*, III/187; Ahmed Mahmud Subhi, *fi İlmi'l-Kelâm Dirâsetü'l Felsefiyyetü li Arai'l İslâmiyye fi Usuli'd-Dîn*, Beyrut 1985, s. 183-184; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 265; Câbirî, *Siyasal Akıl*, s. 642; Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncesinin Doğuşu*, II/174.

²⁵⁶ Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 67.

²⁵⁷ Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 75.

²⁵⁸ Kâdî Abdulcabbar, *Şerh*, s. 742; Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 91.

²⁵⁹ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbn Nedim, *Fihrist*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1994, s. 203; 208; 214.

Kâdî Abdulcabbar, Ebû Ali Cübbâî'nin de “*Kitabu'l-Emri bi'l-Ma'rûf*” adında bir kitabının olduğunu söyler.²⁶⁰ Mu'tezile'nin beş prensibi ve dolayısıyla emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesi hakkında en sistematik ve derli toplu bilgileri Kâdî Abdulcabbar'ın eserlerinde görmek mümkündür.²⁶¹

Mu'tezile'nin görüşleri, iki temel prensip etrafında şekillenmiştir: Allah'ın mutlak tenzihî ve birliği; yani tevhîd²⁶² ile mutlak adâleti.²⁶³ Diğer fikirler, bu iki prensip etrafında şekillenmişlerdir. Bu iki temel prensip, Mu'tezile'nin temel karakteristikleri haline gelmiştir. Büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili Vâsıl'ın ortaya attığı “el-menziletu beyne'l-menzileteyn”²⁶⁴ ve bunun devamı olarak da “va'd ve'l-va'id” ilkesi, adâlet konusunu gündeme getirmiştir. Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesi de bu konularla irtibatlı bir şekilde ele alınırken diğer bir prensip olarak ortaya çıkmıştır.²⁶⁵ Mu'tezile, diğer dört prensipleri gibi emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker konusunda da kendilerine özgü yorumlarıyla ilkeyi geliştirmişlerdir.²⁶⁶

Ma'rûf ve münkerin tanımı veya başka bir deyişle bunların ne oluşu ve nasıl bilineceği konusu Kelâm ilminde tartışılan “Hüsün-Kubuh”, “Hayır-Şer”, “Adalet-Zulüm” başlıklarıyla ifade edilen fiillerin sıfatları konularıyla da yakından ilgilidir. Bu yüzden Mu'tezile'ye göre, aklın ya da hem aklın hem de nassın iyi ve güzel dediği şeyler emredilmeli; kötü ve çirkin kabul ettiği şeyler ise, yasaklanmalıdır. Mu'tezile'ye göre aklın veya hem akıl hem de naklin iyi ve güzel dediği fiiller “ma'rûf”, kötü ve çirkin kabul ettiği şeyler ise “münker” dir.²⁶⁷

Mu'tezile, Kur'ân'da iyiliklerin emredildiği ve kötülüklerin yasaklandığı düşüncesinden yola çıkarak, iyiliği emretmeyi ve kötülükten alıkoymayı mü'minlere vacip saymışlardır. Buna göre her müslümanın iyiliği emretmesi ve kötülüğü yasaklaması

²⁶⁰ Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Çeviren: Yüksel Macit, Atılım Yay., Malatya 2002, c. I, s. 239.

²⁶¹ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcabbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 216; Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitâbiyât Yay, Ankara 2004, s. 75-76.

²⁶² Şehristânî, s. I/58-59; Eş'ârî, *Makalat*, s. 154 vd.

²⁶³ Kâdî Abdulcabbar, *Şerh*, 301-302.

²⁶⁴ Bağdâdî, *Fark*, s. 85-86; Şehristânî, s. I/40, 59.

²⁶⁵ İbnu'l-Murtazâ, *Tabakat*, s. 187; Şehristânî, s. I/40. Kâdî Abdulcabbar, *Fazlu'l-İ'tizal*, s. 75; Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi-Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hitit Kitap Yay., Ankara 2010, s.33; Hansu, s. 61; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 88.

²⁶⁶ Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji*, s. 126; İlhan, *el-Emru bi'l-Ma'rûf*, s. 116.

²⁶⁷ Kâdî Abdulcabbar, *Şerh*, s. 742-745; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 48.

onun için bir görevdir.²⁶⁸ Mu'tezile iyiliği emredip, kötülüğü nehyetmenin farzietini savunurken, "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."²⁶⁹ "Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir."²⁷⁰ gibi âyetleri delil getirmiştir.

Mu'tezile mezhebine göre İslâm davetinin yayılması, dalalette olanların hidâyete ermesi, hakkı batıla karıştırmak isteyenlerin zararlarının önlenmesi için her müslümanın iyiliği emretmesi ve kötülükten sakındırması zorunlu bir görevdir. Emre konu olan ma'rûf vacip türünden ise onu emretmek vacip, nafile türünden ise nafiledir. Ancak münkerde böyle ayırım yapılamaz. Öte yandan zulüm ve yalan gibi aklî, hırsızlık, zina ve içki gibi dinî münkerlerden uzaklaştırmak vacip, ictihada konu olan münkerlerden uzaklaştırmak ise bazı durumlarda vacip, bazı durumlarda caizdir. Buradan anlaşılmaktadır ki Mu'tezile, emri bil-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri iki kısma ayırır. Kavramın birinci kısmını oluşturan, emri bi'l-ma'rûf için her zaman kuvvet kullanmak gerekmez. Bu durumda, emri bi'l-ma'rûf, emredilen şeye göre vacip veya mendûb olabilir. Söz konusu kavramın ikinci kısmını oluşturan, nehyi ani'l-münker ise, her durumda zorunludur. Şartların oluşması halinde, sadece nehy yeterli olmaz. Ma'rûf'un zıddı olan münker şeyleri işleyen kişiyi o münkerden nehyetmek de gereklidir. Mu'tezile, nehyetmenin önce yumuşak söz, daha sonra korkutmak, dövmek ve son olarak da savaşmak şeklinde aşamaları olabileceğini düşünmüştür.²⁷¹ Onlara göre, maksada kolay bir yöntemle ulaşılabilecekse, daha sert yöntemi kullanmak caiz değildir. Allah da, "eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerse, artık aralarını adâletle düzeltin ve (onlara) adâletli davranın. Çünkü Allah, adâletli davrananları sever"²⁷² buyurarak, sözkonusu metodu önermektedir. Nitekim Kâdî Abdulcabbar: "Allah, bu âyetinde, önce

²⁶⁸ Yahya Dertli, "Kur'an'ı Kerim'in İyiliği Emretme ve Kötülükten Kaçındırma İlkesinin Mu'tezile Düşüncesindeki Kullanım Alanı", Kahramanmaraş 2006, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 47.

²⁶⁹ Âl-i İmran, 3/104.

²⁷⁰ Lokman, 31/17.

²⁷¹ Kâdî Abdulcabbar, *Şerh*, s. 744-745; Zemâşerî, *Keşşaf*, I/452; Eş'ârî, *Makalat*, s. 278; Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI/396.

²⁷² Hucurat, 49/9.

ıslâhı, eğer sonuç vermezse savaşı emretmektedir”²⁷³ diyerek kolaydan zora doğru, tedricî bir metot kullanmanın doğru olacağı değerlendirmesini yapmıştır.

Mu'tezile, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l münker ilkesi bağlamında, zalim yöneticilere kuvvet ve silah yoluyla başkaldırmanın ancak bir takım ön şartlar tahakkuk ettiğinde caiz olduğunu düşünür.²⁷⁴ Mu'tezile'yi böyle bir düşünceyi benimsemeye iten muhtemelen Haricîlik deneyimi olsa gerektir. Zira Hâricîler'in sürekli olarak isyan etmeleri ve bu isyanlar sebebiyle hem kendilerine hem de İslâm toplumuna zarar vermeleri, istikrarsızlığa ve parçalanmaya neden olmaları gibi yaşanan olumsuzluklar Mu'tezile'yi daha tedbirli davranmaya yöneltmiş olabilir. Bu yüzden de onlar, Hâricîler'in içine düştükleri yanlışlıklara düşmeden, geçmişin tecrübesinden ders alarak yeni ve daha temkinli bir strateji ve yöntem tercih etmişlerdir. Onların iktidardaki zalimlere başkaldırmanın uygun olması için şart koştukları hususları şöyle özetlemek mümkündür: Başarı garantisinin olması, belli sayıda taraftarın bulunması ve başka âdil bir önderin bulunması. Mu'tezile'ye göre; eğer mücadele edilen zalim taraf daha güçlü olup da bir sonuç alınamayacaksa başkaldırıldan vazgeçilir. İbn Hazm esasında bu görüş sadece Mu'tezile'nin değil aynı zamanda Ehl-i Sünnet, Zeydiyye ve Hâricîler'in de görüşü olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁵

Emr-i bil-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi Mu'tezile'nin “Maniheizm”²⁷⁶ “Gulat-ı Şîa”²⁷⁷ ve diğer sapkın akımlarla yaptıkları mücadelelerin de motive edicisi olmuştur.²⁷⁸ Onlar İslâm akidesini diğer dinlere ve batıl mezheplere karşı savunmayı bu ilke kapsamında değerlendirmişler ve bu şuurla mücadele eylemlerini sürdürmüşlerdir.

Mu'tezile'ye göre bu görevi yerine getirmek genel anlamda farz-ı kifaye olarak görülmüş ve öncelikle uzman ve âlim kişilerin sorumluluğunda olduğu düşünülmüştür. Zira bu görevi neyin iyilik neyin kötülük olduğunu bilen ve hangi yöntemi kullanmanın

²⁷³ Kâdî Abdülcabbar, *Şerh*, s. 742.

²⁷⁴ Endelusî, *İkdu'l-Ferîd*, I/306.

²⁷⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatib Bağdadî, *Tarih-i Bağdad*, Kâhire 1931, c. XII, s. 169; İbn Hazm, *Fasl*, IV/170.

²⁷⁶ Maniheizm: III. yüzyılda Mani tarafından eski İran'da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir akım. (Şinasi Gündüz, DİA, TDV. Yay., Ankara, 2003, c. XXVII, s. 575).

²⁷⁷ Gulat-ı Şîa: Hz Ali ve imamlar hakkında çok aşırı fikirlere sahip olarak, onları insanlık mertebesinde çkartıp, ilahlık mertebesine yükseltenlere verilen genel addır. (Şehristani, I/203; Serdar, s. 192).

²⁷⁸ Sezgin, *Tarihu't-Türasi'l-Arabî*, II/393; Kırbaşoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, s. 194.

doğru olacağını kestirebilen kimseler tarafından yapılabilir. Cahil bir kimse, iyilikten alıkoyabileceği gibi, kötülöklere de davet edebilir.²⁷⁹ Buradan hareketle Mu'tezîlî müfessir Zemâhşerî, Âl-i İmran suresinin 104. âyetinin tefsirini yaparken, “teb'îz” görüşünü savunur. Çünkü söz konusu bu görevi ancak, ma'rûfu emretme ve münkeri nehyetme esnasında, hangi yöntemin uygulanacağını bilenler, doğru uygular,²⁸⁰ diyerek bu işi yapacakların ehil kişiler olması gerektiğini söyler.

Mu'tezile ilk dönemlerinde bu esası ahlâk bozukluklarını önlemek, toplumu ıslah etmek, adâleti yaygınlaştırmak amacıyla tatbik etmişler, Havaric ve Şîa gibi iktidardaki yöneticilere karşı toplumu kışkırtmak için bir araç olarak kullanmamışlardır. Mu'tezile'nin ilk temsilcileri, bu ilkenin tatbikinde silah (kuvvet) kullanmaktan ziyade, kılıçtan daha keskin ve etkili olacağına inandıkları akıl ve bilgilerini kullanmışlardır.²⁸¹ Onlar ortaya attığı görüşlerle, birer eylem adamı olmaktan ziyade, fikir adamı olarak belirginleşmişlerdir. Ancak Mu'tezile, Emevî iktidarı karşısında, kalple buğz ve sözle eleştiriden ibaret olan bu tutum ve davranışını ikinci asrın ortalarına kadar sürdürmüştür. Bu tarihten sonra, özellikle Hişâm b. Abdulmelik (v. 125/743) döneminde, onlara karşı uygulanan zulüm ve baskıya dayalı politika, onların hırçınlaşmasına ve bu tavırlarında değişime neden olmuştur. Ancak daha sonraki devirlerde bu tutumlarını değiştirerek muhâlefet döneminde iken Muhammed b. Abdullah Nefsu'z-Zekiyye'yi (v. 145/762), desteklemede olduğu gibi isyan hareketlerinde, iktidarda iken Mihne olaylarında görüldüğu gibi muhalifleri yola getirme ve hasımları susturma hususunda bu esastan yararlanmışlardır.²⁸² Yani Mu'tezile, ahlâkî ve toplumsal bir eylem ilkesi olan emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri adâlet ve insan özgürlüğu ilkesine dayandırırken maalesef söz konusu ilkeyi, zararlı sonuçlar doğuracak şekilde kötüde kullanmıştır. İktidara geçince toplum içinde sıkı bir kontrol mekanizması kurarak zorla fikirlerini insanlara kabul ettirmeye

²⁷⁹ Kâdî Abdülcabbar, *Şerh*, s. 148.

²⁸⁰ Zemâhşerî, *Keşşâf*, II/152.

²⁸¹ Cihat Tunç, *Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi, AÜİFD*, Ankara 1978, c. XXIII, s. 202.

²⁸² Abdülgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 243; Kâdî Abdülcabbar, *Şerh*, s. 749; Çelebi, “Mu'tezile”, *DİA*, XXXI/396; Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* s. 73.

çalışmışlar ve bunu yaparken de yaptıklarını hem meşrû hale getirmek hem de etkin kılmak için, yine aynı ilkeyi kullanmışlardır.²⁸³

Bununla birlikte Mu'tezile'nin emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l münker ilkesine yükledikleri anlam ve bazı uygulama pratikleri Hâricîlerinkine benzemektedir. Zira her iki grup da ilkenin muhalif oldukları siyasî iktidara karşı kullanımında ve kendi görüşlerinin başkalarına da dikte ettirme konusundaki meşrûyetlerini bu ilkeye dayandırmışlardır.

Kısaca Mu'tezile, iyiliği emretme kötülükten alıkoyma ilkesini ilk önceleri fikrî ve ahlâkî olarak ele almış, bu prensibi uygularken İslâm dininin saf katıksız yönünü hem gayr-i müslimlere tebliğ etmek ve hem de müslümanların ahlakını yükseltmek için ellerinden geleni yapma gayretini göstermişlerdir. Bu prensip çerçevesinde Mu'tezile, amelin önemini öne çıkarmayı, İslâm toplumunun düzeltilmesini sağlamayı, toplumun bozulmasını önlemeyi amaçlamıştır. Ancak Mu'tezile fikir hürriyetini savunan bir mezhep iken zamanla bu ilkelerinden uzaklaşarak baskı ve kimi zaman zulümle nitelendirilen uygulamalarıyla kendileri ile çelişen bir duruma düşmüştür. Muhalefette buldukları dönemlerde zulüm ve haksızlığa karşı başkaldırının meşrûyetini dayandıkları emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesi, iktidara geldiklerinde bu sefer kendi haksızlıkları ve zulümlerinin de meşrulaştırıldığı bir araç olarak kullanılmıştır.

2.2.3. Şîa

Şîa, sözlükte “tabi olmak, desteklemek; şâyi’ olmak, çoğalmak anlamlarındaki (شِيَاغ) kökünden türemiş olup “tarafdar, yardımcı, destekleyici; bir işi gerçekleştirmek için bir kimse etrafında toplanan grup” mânasına gelir. Müfredi (شِعِي) biçiminde kullanılır.²⁸⁴

Terim olarak Şîa'nın birbirine benzer çeşitli târifleri yapılmıştır. Bunlar birleştirilerek özet bir şekilde ifade edilecek olurlarsa, Şîa'yı şöyle tanımlamak mümkündür: “Hz. Ali'yi Hz. Peygamberden sonra insanların en üstünü olarak görüp, dost edinen ve onun etrafında toplanan, onun nassla ve Resûlullah'ın vasiyeti ile tayin edilen halife ve

²⁸³ Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, s. 73.

²⁸⁴ İsfehânî, *Müfredat*, “Şy”, s. 607; Mustafa Öz, “Şîa”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 111.

imam olduğunu söyleyen, imâmetin kıyamete kadar onun soyunun dışına çıkmayacağını iddia edenlere”²⁸⁵ verilen isimdir.

Şiîliğin ortaya çıkışı ile ilgili olarak değişik görüşler ileri sürülmüştür. Kendi kaynakları Şiîliğin doğuşunu, Hz. Peygamber dönemine kadar götürmektedirler. Şiîler’e göre daha Hz. Peygamber hayatta iken Hz. Ali’yi imam olarak tayin etmiş, Gadîr-i Hûm²⁸⁶ denilen yerde hem bunu bildirmiş hem de insanlardan Hz. Ali adına biat almıştır.²⁸⁷ Şiîler dışındaki diğer kaynakların bir kısmı, Şiîliğin bir mezhep olarak olmasa da siyasi bir tercih olarak, Resûlullah’ın vefatından sonra²⁸⁸ veya Hz. Osman’ın şehadetinden sonra²⁸⁹ yahut Cemel, Sıffîn ve Hakem olaylarından sonra²⁹⁰ ortaya çıktığını iddia ederler. Ancak genel kabule göre mezhep olarak Şîa’nın doğuşu Hz. Ali’nin vefatından hatta Hz. Hüseyin’in (v. 61/80) şehadetinden sonra olmuştur. Kerbelâ faciasından sonra, Muhammed İbnu’l-Hanefiyye adına bir isyan ve tövbe hareketi başlatan Muhtar es-Sakafi’nin arkadaşlarıyla birlikte tertiplelediği “Tevvâbûn” hareketi sonucunda ortaya çıkan Muhtariyye ve Keysaniyye²⁹¹ İslâm tarihinde ilk Şiî mezhebi sayılmıştır. Ancak Muhtariyye/Keysaniyye’nin daha sonra ortaya çıkacak olan Şiî İmamî çizgide olan gruplardan farklı olarak imametinin artık Hz. Fatıma’nın çocuklarından çıkıp, Muhammed İbnu’l-Hanefiyye ve onun soyuna geçtiği şeklindeki görüşleri, onları farklı bir konumda

²⁸⁵ Şehristanî, I/169; Cürcanî, *Ta’rifat*, s. 129; İbn Hazm, *Fasl*, II/113; Fığlalı, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, s. 115; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, TDV. Yay., Ankara 1993, s. 15.

²⁸⁶ Gadîr-i Hûm: Hz. Ali’nin imameti açısından Şiî gruplar nezdinde tarihi önem taşıyan yerin adı. Burası Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe mevkiine 4 km. kadar uzaklıkta olup sık sık yağın yağmurlar sebebiyle bataklık ve sazlık haline gelmiş bir gölcükten ibarettir. (Ethem Ruhi Fığlalı, “Gadîr-i Hûm”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 1996, c. XIII, s. 279).

²⁸⁷ Ebû Muhammed Hasan b. Musa Nevbahtî, *Kitâbu Firâku’s-Şîa*, Neşr. Helmut Ritter, İstanbul 1931, s. 87.

²⁸⁸ Ahmed Emin, *Fecru’l-İslâm*, s. 266.

²⁸⁹ Kâmil Mustafa Şeybî, *Sılatu Beyne’t-Tasavvuf ve’t-Teşeyyu’*, Kâhire, tsz., s. 23.

²⁹⁰ İbn Nedim, s. 217.

²⁹¹ Muhtariyye-Keysaniyye: Muhammed b. Hanefiyye’nin imam ve mehdi olduğunu iddia eden ilk aşırı Şiî grupların ortak adı. Fırkanın adı, Hz. Ali’nin Sıffîn Savaşı’nda ölen kölesi yahut Muhammed b. Hanefiyye’nin öğrencisi Keysan’dan veya Hz. Ali tarafından Muhtar’a verildiği söylenen Keysân lakabından kaynaklandığı naklediliyorsa da fırkanın, ismini Becîle kabilesinin azatlılarından Ebû Amre Keysan’dan aldığı yolundaki kanaat daha isabetli görünmektedir. Hareketi destekleyenlerin başında gelen Yemenli Arap kabileleri ve diğerlerinin Muhtar Sekafi’nin yaşadığı dönemde Keysân’ı lider kabul ettiklerine dair bir bilgi yoksa da Muhtâr’ın ölümünün ardından (67/686-87) onun başkanlığını benimsemiş olmaları muhtemeldir. Aşırı düşüncelere sahip olup devrinde mevâlî arasında hatırı sayılır bir kişi konumunda bulunan Keysân, Muhtâr’ı Kûfe’deki isyanı esnasında desteklemiş (66/686), başarı elde edildikten sonra da onu koruma görevini üstlenerek başmuhafızı olmuştur. (Mustafa Öz, “Keysaniyye”, DİA, TDV. Yay., Ankara 2002, c. XXV, s. 362).

değerlendirmeye sebep olmuştur. Zaten bu fırka ilerleyen süreçte varlığını sürdürememiş ve Sabbe denilen gruplar içinde erimişlerdir.²⁹² Şîlik tarihi süreç içerisinde Zeydiyye,²⁹³ İsmailiyye,²⁹⁴ İmamiyye/İsnaaşeriyye,²⁹⁵ gibi kısımlara ayrılmıştır.

Şîa'da emr-i bi'ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin anlaşılma durumuna baktığımızda; Şîa içerisinde yer alan grupların kimi zaman farklı yaklaşımlarının olduğunu söylemek mümkün görünse de genelde benzer yorumların olduğu söylenilebilir. Bu genel görüşlerinin de Mu'tezile'nin görüşlerine benzer olduğu ifade edilebilir.

“İlk Şîi” denebilecek gruplar olan Muhtariyye veya Keysaniyye, bu ilkeye dayanarak Emevî iktidarına karşı mücadele başlatmışlardır. Bu ilk Şîi topluluklar Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin, Emevî halifesi Yezid b. Muâviye'ye (v. 64/683) karşı iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamak ilkesine dayanarak isyan etmiş ve şehit edilmiştir.²⁹⁶ Emevîlere Ehl-i Beyt adına ilk isyan edenlerden biri de Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali (v. 122/740) olmuştur. Daha sonra Zeyd'in oğlu Yahya (v. 125/743) isyan etmiş, her

²⁹² Bağdadî, *Fark*, s. 48-56; Çağatay-Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 57.

²⁹³ Zeydiyye: İmamiyye Şîasının dördüncü imamı olan Ali b. Hüseyin Zeynelabidin'in (v. 94/712) oğlu Zeyd'e (v. 122/740), ondan sonra da oğlu Yahya'ya (v. 125/743) uyararak onların imametini ileri sürenlerin mezhebidir. Şîi mezhepler içerisinde en mutedili ve Ehl-i Sünnet'e en yakın olanıdır. II.(VIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde Kûfe'de ortaya çıkmış olup, Irak, Taberistan ve özellikle Yemen'de varlığını sürdüren ılımlı bir Şîi fırkası. (Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 121; Yusuf Gökalp, “Zeydiyye”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2013, c. XLIV, s. 328).

²⁹⁴ İsmailiyye: İsmail b. Ca'fer es-Sadık'a nisbet edilerek varlığını günümüze kadar sürdüren aşırı Şîi mezhebi. İmamiyye Şîası 7. imam olarak Musa el-Kazım'ı tanıırken, İsmailîler 7. imam olarak Câfer es-Sadık'ın büyük oğlu İsmail olduğunu kabul ederler. Yedi imam kabul ettikleri için bunlara “Seb'iyye” de denir. (Mustafa Öz, Mustafa Muhammed eş-Şer'a, “İsmailiyye”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2001, c. XXIII, s.128; Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 127).

²⁹⁵ İmamiyye/İsnaaşeriyye: Hz.Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Hz. Ali ve sırasıyla onun iki oğlu ile torunlarını Allah'ın emri, Peygamber'in tayin ve vasiyeti ile meşrû imam kabul eden ve böylece oniki imama inanmayı dinin aslına dâhil bir rükün olarak görenlerin mezhebidir. Bugün Şîa denince umumiyetle bu fırka anlaşılır. İsnaaşeriyye Şiîlğin en yaygın ve en etkili koludur. Bunlara, oniki imamı kabul ettiklerinden dolayı “İsnaaşeriyye”, imamları benimsemeyi inanç konusu haline getirdikleri için “İmamiyye”, fikhî görüşlerini Ca'fer es-Sadık'a nisbet ettiklerinden “Ca'feriyye”, on ikinci imamın gelişini beklemeleri sebebiyle “Ashabu'l-intizar” ve on ikinci imam için çokça kullanılan “kaim” (hayatta olan) unvanına nisbetle “Kaimiyye” diye de anılmaktadır. (Ethem Ruhi Fığlalı, “İsnaaşeriyye”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2001, c. XXIII, s. 142; Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 138; İlyas Üzüm “İsnaaşeriyye”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 2001, c. XXIII, s. 147-149).

²⁹⁶ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 86.

ikisinin isyanları da katledilmeleriyle sonuçlanmıştır.²⁹⁷ Hz. Ali'nin kardeşi Ca'fer'in torunu Abdullah (v. 127/744) yılında Emevîler'e karşı isyan etmiş, o da başarısız olmuştur.²⁹⁸ Bütün bu isyanların dayanak noktası adâlet ile iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak ilkeleri olmuştur.

Şîa'nın ana kollarından biri olan Zeydiyye, 284/897'de Yemen'de bir devlet kurmaya muvaffak olmuştur. Bu devletin ilk Zeydî imamı Yahya b. Hüseyin'in tespit ettiği "tevhid, va'd ve va'îd, nübüvvet ve imâmet, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak" şeklinde ifade edilen beş prensip arasında iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak ilkesi de yerini bulmuştur. Bundan sonra Zeydîler bu esas, öğretilerinin temellerinden biri olarak görüp benimsemeye başlamışlardır. Zeydiyye'nin bu ilkeyi, diğer ekollerde olduğu gibi, kendi ideolojilerine dayanak yapmak amacıyla kullandıkları söylenebilir.²⁹⁹

Zeydiyye, iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama ilkesinin sadece teorisini kurmamış, aynı zamanda uygulamaya da geçirmiştir. Bu ilkeden hareketle Zeyd b. Ali, Yahya b. Zeyd, Muhammed b. Ali gibi Zeydî liderler, devrin iktidarlarına karşı isyan etmişlerdir.³⁰⁰ Zeydiyye ekolü, ilkeyi uygulama adına zalim imama karşı silahlı isyanın vacip olduğunda icma etmiştir.³⁰¹ Ekole göre, isyanın hangi sonuçlar doğuracağı önemli olmayıp, ilkenin her halükârda uygulanması gerekir.³⁰²

Öğretisini, imâmet inancı üzerine kuran Şîa'nın İmamiyye kolu ise, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak ilkesini itikadî değil, amelî esaslardan kabul etmiştir. Bunu amelde yapılması ve gösterilmesi gereken bir şey olarak görmüşlerdir. İmamiyye Şîa'sına göre emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker hem dinî bakımdan hem de aklen içtimaî farzlardandır, dinde bulunan hükümlerden biridir. Onlara göre bu görevi terk eden topluluğu Allah alçaltmış, onlara kötülük libasını giydirmiştir. Buna uymak her

²⁹⁷ Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, s. 54; Eş'ârî, *Makâlât*, s.129; Bağdâdî, *Fark*, s. 30; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 62; Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 125.

²⁹⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 63. Abbâsî Döneminde de Ehl-i Beyt taraftarlarının isyanları sürmüştür. Muhammed b. Abdullah Nefsu'z-Zekiyye 147/762'de, Muhammed Kâsım Horasan'da 219/834'de, Yahya b. Ömer, Kûfe'de 250/864'de Abbâsîler'e karşı isyan hareketi düzenlemişlerdir. (Eş'ârî, *Makâlât*, s. 55).

²⁹⁹ Abdulhalık, *Muhalefet*, s. 220.

³⁰⁰ Eş'ârî, *Makâlât*, s. 55.

³⁰¹ Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, (Çev. Vahdettin İnce), Ekin Yay., İstanbul 1998, s. 68.

³⁰² Fığlalı, *Çağımızdaki İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 129.

müslümana farzdır. Bu işte asıl sorumlu devlet başkanıdır. İmam (devlet başkanı) bu işe bizzat teşebbüs etmeli, yetki ve imkânlarını, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak için kullanmalıdır. İmamiyye, ilkenin masum imama karşı uygulanmasına karşı çıkmıştır. Halkın sadece dille bu ilkeyi yerine getirmesi yeterli görülmüş, cezaî yaptırımlar uygulamak ve savaş gibi yöntemleri, devlet başkanına münhasır kılınmıştır. Zâlim yöneticilere karşı isyanı ise ancak imamın varlığı ve emretmesi ilkesine bağlamışlardır. İmam olmadığı veya izin vermediği takdirde isyana kalmışmanın caiz olmadığını söylemişlerdir.³⁰³

Şîa'nın İsmailiyye ekolü de söz konusu ilkeyi önemsemiş, ilkeye sıklıkla müracaat ederek bu doğrultuda zâlim idâreciye karşı ayaklanmanın gerekliliğini onlarda savunmuştur. Nitekim söz konusu ekol mensuplarının, tarihte pek çok isyan gerçekleştirmiş olduklarına dair kaynaklarımızda bilgiler mevcuttur. Meselâ, Fatimî ayaklanması, Karâmita hareketi,³⁰⁴ Hasan Sabbah'ın³⁰⁵ (v. m. 1124) Selçuklu Devleti'ne ve onun idarecilerine karşı düzenlediği terör eylemleri, bunlardan bazılarıdır.³⁰⁶

Şîa'nın genel itibariyle emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini benimsediği ve bu doğrultuda hareket ettiği ancak Şîa gruplarının bir kısmının bu ilkeyi itikadî anlamda benimsedikleri, bir kısmında dinde yerine getirilmesi gereken bir amel olarak gördükleri söylenebilir. Kimi gruplar sertlik yanlısı bir tavır sergilerken kimisi de yumuşak davranmıştır denilebilir.

Bu anlatılanlardan hem Hâricîler hem de Mu'tezilenin, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesinin anlam içeriğine kendi mezheplerinin görüş ve anlayışlarını da ilave

³⁰³ Mesud b. Ömer b. Abdillâh Sa'duddin Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, tahk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1409/1989. c. V, s. 172; Ethem Ruhi Fıġlalı, *İmâmiyye Şîa'sı*, İstanbul 1984, s. 53; Fıġlalı, *Çaġımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 167; Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 67, 102, 182.

³⁰⁴ Karâmita: Şîî İsmailiyye mezhebine baġlı bir zümre. (Sabri Hizmetli, "Karmatiler", DİA, TDV. Yay., İstanbul 2001, c. XXIV, s. 510).

³⁰⁵ Hasan Sabbah: Nizârî-İsmailî Devleti'nin kurucusudur. Büyük Selçuklu Devleti'nin baş edemediği, örgütü ve eylemleriyle dehşet saçmış, aralarında meşhur Nizamülmülk'ün de bulunduğu devletin ileri gelenlerini, kendilerine özgü metotlar ve suikastlarla öldürtmüştür. Kurduğu örgütü ve kendine baġlı adamları baġlılıklarıyla dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir. Selçuklular kendisi ile mücadeleyi devlet politikası haline getirdikleri halde yaşadığı süre boyunca onunla baş edememişlerdir. (Abdulkerim Özaydın, "Hasan Sabbah", DİA, TDV. Yay., İstanbul 1997, c. XVI, s. 347-349; Abdunnasır Yiner, "Hasan Sabbah", *Köprü Dergisi*, 2006, Sayı: XCIV).

³⁰⁶ Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 68.

ettikleri söylenebilir. Dolayısıyla bu mezhepler, iyiliği emrederken dinin belirlediğinden daha çok kendilerinin belirlediği iyilikleri emretmektedirler. Kötülükten sakındırırken de kendilerinin hoş görmediği kötülüklerden sakındırmaya çalışmaktadırlar. Hâricîler, kendilerini, diğerleri tarafından uygulanmayan bu ilkenin uygulayıcıları olarak görmüşler ve emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini mezhepleriyle özdeşleştirmişlerdir.³⁰⁷ Örneğin, Hâricî şâirlerin şiirlerinde, yegâne doğrunun kendi görüşleri olduğu inancı, bunun hasımlarına karşı savunulması ve diğer insanları kendi düşüncelerine celbetme gayreti vardır.³⁰⁸ Bu da Hâricîlerin sadece kendi bildiklerinin doğru olduğu düşüncesini taşıdıklarını göstermektedir.



³⁰⁷ Kalhâtî, II/413.

³⁰⁸ Yasin Kahyaoğlu, “Hâricîlerin Edebî Yönleri (Ortaya Çıkışlarından Emevîler’in Sonuna Kadar)”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Harran Üni. SBE, Şanlıurfa 1998, s. 30; Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji-Hâricîlik Düşüncesinin Doğuşu*, Sidre Yay., Samsun 1999, s. 128.

3. BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'DE EMRİ Bİ'L-MA'RÛF VE NEHYİ ANİ'L-MÛNKER MESELESİ

Bundan önceki bölümde emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin Haricî, Mu'tezile ve Şîa'da ortaya çıkışı ve mezhebi prensip haline gelişi üzerinde durduk. Çünkü bu kavramın ortaya çıkışı ve prensip haline gelişinin tarihi süreci, Mâtürîdî'nin düşüncesinde emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker konusunun daha da iyi anlaşılması için önemlidir.

Mâtürîdî'nin emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker konusundaki görüşlerini tespit edebilmemiz ve doğru bir şekilde anlayabilmemiz için en başta onun iman-amel ilişkisi ile mürtekîbi kebîre problemi hakkındaki görüşlerini ortaya koymak daha isabetli olacaktır. Ayrıca ma'rûf ve münker ile hüsün-kubuh arasındaki ilişkinin nasılığına da değinerek Mâtürîdî'nin hüsün-kubuha bakış açısını irdelemeye çalışacağız. Çünkü bu konular ile emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker arasında bir bağ olduğu düşüncesindeyiz.

Gerek Hâricîlerin büyük günah işleyen insanları tekfir etmesi ve gerekse de Mu'tezile'nin bu insanları muâllakta bırakmasının arkasında yatan şeyin bunların anlaşılma biçimidir. Zira bu mezhepler emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensiplerini, esasta iman-amel ilişkisi ve mürtekîbi kebîre hakkındaki düşünceleri üzerine tesis etmişlerdir. Çünkü her iki mezhep açısından iman ve onun kapsamında olan salih işler ma'rûf; küfür, şirk ve bunların kapsamında olan günah ve isyanlar ise münker olarak görülmüştür. Bu nedenle Mâtürîdî'nin bu konulardaki görüşü emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesinin temellendirilmesi açısından öncelikli bir konuma gelmektedir. Bizde önce Mâtürîdî'de emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin kapsamı üzerinde duracak daha sonra bu konunun hüsün-kubuh ve iman-amel ile mürtekîbi

kebîre ile ilişkisini işlemeye çalışacak daha sonra da Mâtürîdî'nin emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münkeri anlama ve uygulama tarzı üzerinde yoğunlaşacağız.

3.1. Anlam Alanı

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker, İslâm'ın davet yönünü ilgilendiren ve tebliğ esasını cami bir prensiptir. Bu prensibin neyi kapsadığı, nasıl yapılacağı ve kimlerin hangi methodla bunu yapması gerektiği farklı şekillerde anlaşılabilmiş ve uygulanmıştır.

Önceki bölümde geçtiği üzere ilke, Hâricîlerde İslâm'ın ana prensiplerinden biri olarak anlaşılmiş ve muhakkak yerine getirilmesi gereken bir prensip olduğu vurgulanmıştır. Ancak yöntem konusunda aşırı gidilmiş, sert tutum ve davranışlarla bunu uygulama yolu tercih edilmiş ve hatta bu gayeyle mü'min olup da kendi görüşlerinden farklı düşünen nice insanın canına kıymışlardır. Bu şekildeki davranışlarına da emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini dayanak göstermişlerdir.

Bu prensip Mu'tezile'de ise beş temel prensipten biri olarak kabul görmüş, ancak onlar da, Hâricîler kadar olmasa da, kimi zaman sertlik yanlısı tavır takınmışlardır. Bunların sertliği daha çok siyasî alanda olmuş, insanlara siyasetin eliyle zorla kendi fikir ve yorumlarını kabul ettirmek için baskı yapmışlardır. Yine onlar da bu uygulamalarını emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker içerisinde değerlendirmişlerdir.

İmam Mâtürîdî'nin bu konuyu özellikle *Te'vilatu'l-Kur'ân* adlı eserinde detaylarıyla işlediğini görmekteyiz. İmam Mâtürîdî'den sonra gelen Mâtürîdî âlimler bu konuyu onun gibi doğrudan ele alıp, detaylı bir şekilde işlememişlerdir.

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilatu'l-Kur'ân*'ında, ma'rûf ve münker kavramlarının anlamlarını geniş bir yelpazede ele aldığı görülmektedir. “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsanız. Ehl-i Kitap da inansaydı, elbette bu, kendileri için çok iyi olurdu. (Gerçi) içlerinde iman edenler var; (fakat) çoğu yoldan çıkmışlardır.”³⁰⁹ âyetinde geçen ma'rûf ve münker kavramlarını İmam Mâtürîdî şu şekilde açıklamaktadır: “Akılca iyi görülen her şey ma'rûf, akılca kötü görülen her şey ise münkerdir. Muhtemeldir ki emr-i bi'l-ma'rûf imanı emretmek, nehyi ani'l-münker ise küfürden nehyetmektir. Bunun da delili

³⁰⁹ Âl-i İmran 3/110.

âyette geçen “tu’minune billahi” ifadesidir. Kendileri iman eder ve başkalarına da imanı emrederler, münkerden ise nehyederler anlamına gelir.”³¹⁰ Mâtürîdî’nin bu sözlerinden onun ma’rûfu genelde aklın iyi olduğunu bildiği şeyler özel de ise iman olarak tanımladığı ve yine benzer şekilde münkeri de genelde aklın kötü olduğunu bildiği, özelde ise küfür olarak tanımladığını çıkarabiliriz. Söz konusu âyetin tefsirinde Mâtürîdî’nin “te’murûne bi’l-ma’rûfi” ibaresini açıklarken; “Allah’tan başka ilah olmadığını ikrar etmek yani tevhid en büyük ma’rûftur. Bunu tekzib yani inkâr ve şirk ise en kötü münkerdir.”³¹¹ demesi de bu tespitimizi doğrular mahiyettedir. Nitekim “Onlar, Allah’a ve âhiret gününe inanırlar. İyiliği emrederler. Kötülükten men ederler, hayır işlerinde birbiriyle yarışır. İşte onlar salihlerdendir.”³¹² âyetinin tefsirinde³¹³ ve yine “Mü’min erkekler ve mü’min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah’a ve Resûlüne itâat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”³¹⁴ âyetinin tefsirinde³¹⁵ benzer açıklamalarda bulunmaktadır.³¹⁶

Mâtürîdî Âl-i İmran 110. âyetteki “Ma’rûfu emrederler ve münkerden de nehyederler” ibaresinin tefsirinde de ma’rûf ve münker kavramlarının anlamları üzerinde durmaya ve bunları daha da açmaya devam eder. Onun bu açıklamalarında ifade ettiği “Bu cümlede geçen ma’rûf ve münker üç şekilde açıklanabilir: 1-Ma’rûf, aklen iyi ve güzel olan, münker ise aklen kabih ve hoş gitmeyen şeydir. 2-Ma’rûf, âyet ve delillerle güzelliği bilinen, münker ise hüccetlerle kabih olduğu bilinen şeydir. 3-Ma’rûf, resûllerin lisanında güzel olarak söylenen, münker ise onların çirkin görüp sakındırdıkları şeydir.”³¹⁷ sözlerinden bu kavramları derin bir analize tabi tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu son açıklamalarında onun, yapılan farklı ma’rûf ve münker tanımlamalarını bir araya getirerek, hepsinin de bu kavramları bir yönden tanımlamakta olduğunu zımnen kabul

³¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, II/388.

³¹¹ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, II/388.

³¹² Âl-i İmran 3/114.

³¹³ Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, II/393.

³¹⁴ Tövbe, 9/71.

³¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, VI/410.

³¹⁶ Benzer yorumları için bkz. Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, VI/80-81.

³¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, II/389.

edip, bu kavramların anlam kapsamının bir tanıma hasredilemeyecek kadar geniş olduğuna dikkat çektiğini söyleyebiliriz.

Mâtürîdî, Lokman sûresi 31/17. âyetin³¹⁸ tefsirinde de benzer izahları yapmakta ancak burada ma'rûf ve münkerin tanımlarını sahih akıl ve selim tab'a uygun olup olmama açısından ele almaktadır. Onun bu âyetin tefsirinde söylediği "ma'rûf, her sahih aklın kabul ettiği ve her selim tabiatın güzel gördüğüdür. Münker ise, her sahih aklın çirkin gördüğü ve her selim tabiatın kabul etmeyip kabih gördüğüdür. Düşünüldüğünde ve tefekkür edildiğinde ma'rûf veya münker açıkça bilinir."³¹⁹ cümlelerinin, hüsün-kubuh konusundaki görüşlerinin bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür. Zira Mâtürîdî ancak şariat gelmesiyle bilinmeleri mümkün olan hususlar dışında, birçok şeyin güzelliğini ve çirkinliğini akıl ile bilmenin mümkün olduğunu düşünmektedir.³²⁰ Nitekim onun "Akıl ve insan fıtratı ise bunların hepsini bilmekte fakat akla gelen şüpheler bunun bilinmesine engel teşkil ettiğinden Rasûlullah'ın bunu haber vermesine ihtiyaç vardır."³²¹ ifadeleri de bu doğrultudadır.

Ma'rûf kavramının kapsamına ne tür fiillerin gireceği hususuna da Bakara sûresi 2/263. âyetin³²² tefsirinde değinen Mâtürîdî, güzel söz söylemek, mü'min kardeşinin gıyabında dua etmek, günahları için af ve bağışlanma dilemek, iyiliği tavsiye etmek, sadaka vermek, Allah'ı tesbih etmek, O'na hamd ve medihte bulunmak gibi aklen ve dinen salih amel sayılan eylemleri bu terimin şümûlü içinde ifade eder.³²³ Zaten bunlar da Mâtürîdî'nin ma'rûfu, her güzel iş olarak tanımlamasıyla uygunluk arz eden ifadelerdir.

Yapılan tüm bu açıklamalardan sonra İmam Mâtürîdî'nin ma'rûf ve münker kavramlarına verdiği anlamları şöylece maddeleştirerek kapsamını özetlememiz mümkündür:

³¹⁸ Âyetin meali: "Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir."

³¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, XI/234.

³²⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 218-219; Sadru'l-İslâm Ebû Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usuli'd-Dîn-Ehli Sünnet Akaidi*, (Çev. Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015, s. 182.

³²¹ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, VI/81.

³²² Âyetin meali: "Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır. Allah, her bakımdan sınırsız zengindir, halîmdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir)."

³²³ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/176-177.

- 1- Ma'rûf; iman, münker ise küfür anlamındadır.
- 2- Ma'rûf; tevhit, münker ise inkâr ve şirk anlamındadır.
- 3- Ma'rûf; aklen ve tabiaten iyi, güzel ve hayır olan, münker ise bunların zıtlarıdır.
- 4- Ma'rûf; resûllerin güzel olduklarını söyledikleri, münker ise onlar tarafından kötülünen ve yasaklanan şeylerdir.
- 5- Ma'rûf, aklen ve dinen yapılması güzel görülen ve sevap olan salih ameller, münker ise aklen ve dinen yapılması hoş görülmeven ve günah olan masiyetlerdir.

İmam Mâtürîdî bu şekilde ma'rûf ve münker kavramlarına geniş çerçeveden yaklaşmakla aynı zamanda bu görevin yerine getirilirken neleri kapsayacağı, nelerle meşgul olunacağı ve neyi emredip neyi nehyetmek gerektiğinin çerçevesini de çizmektedir denilebilir.

3.2. Ma'rûf ve Münker ile Hüsün-Kubuh İlişkisi

Ma'rûf ve münker'in terim anlamlarının izah edildiği bölümde de geçtiği üzere; ma'rûf dine ve insanların adetlerinde kötü olmayan şey, aklın kabul edip sükûn bulduğu, aklen ve dinen güzel olduğu kabul edilen söz ve davranış, iman ve taat anlamlarında³²⁴ beğenilip reddedilmeyen şeydir.³²⁵ Münker ise ya aklın çirkin olduğuna kanaat getirdiği, ya şer'in kabîh gördüğü ya da her ikisi tarafından da beğenilmeyen şeydir.³²⁶ Dolayısıyla gerek ma'ruf ve münkerin bu şekilde tanımlanmış olması, gerekse ma'rûf olan fiiller ile münker olarak nitelenen eylemlerin neler olduğuna baktığımızda, bu iki kavramın, Kelâm ilminde önemli bir tartışma konusu olan fiillerin sıfatları ya da yaygın ismiyle hüsün-kubuh meselesi ile doğrudan ilgili olduğu görülür. Çünkü sonuçta ma'rûf denilen şeyler ile hasen denilen şeyler, yine münker ile de kabih olan şeyler

³²⁴ Zemahşeri, *Keşşaf*, I/136; I/247; II/161.

³²⁵ Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*, s. 239; Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 150.

³²⁶ Bizim birleştirerek, özetle ifade etmeye çalıştığımız görüşler için bkz. Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Davud Salihî Hanbelî, *Kenzu'l-Ekber min Emri bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi ani'l-Münker*, s. 33; *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 952; İsfehânî, s. 305; Âsım Efendi, II/723; Zebîdî, VII/558; Dugaym, II/1343; Salihî, s. 33.

örtüşmektedirler. O halde emredilecek ve yapılması teşvik edilecek olan ma'rûflar, hasen denilen şeylerdir. Buna karşın nehyedilecek ve sakındırılacak şeyler de kabih görülen şeylerdir.

Hüsün (حسن) kelimesi arapça “حَسُنَ” fiilinden türemiş olup sözlükte, “akıl, heva veya duyular tarafından güzel görülmek, güzel olmak” anlamında masdar ve “güzellik, rağbet edilen ve sevilen, bir şeyin güzel olması, cemal, kendisine arzu duyulan şey” anlamında isim olarak kullanılır. Çoğulu mehâsindir.³²⁷

Karşıtı olan kubuh ise (قُبُحٌ) “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey, mutedil bir zevkin kendisinden nefret ettiği şey, gözün görmek istemediği nesne, insan ruhunun kabul etmediği hal ve davranışlar” mânâında masdar-isim olup çoğulu ise mekabihdir.³²⁸

Bir kelâm terimi olarak ele alındıklarında hüsün ve kubuhun bütün kelâm ekollerince uzlaşılan bir tek tanımını yapmak çok da kolay görünmemektedir. Zira hüsün ve kubuhun fiillerin zatî nitelikleri mi yoksa şâri'in emir ve nehyinden dolayı olan arizî nitelikler mi olduğu konusunda, aşağıda da değinileceği üzere, mezhepler arasında fikir birliği bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu iki kavramın, genel anlamda terim olarak şöyle tanımlandığını söylemek mümkündür:

Hasen; “dünyada medihle, âhirette ise sevabla ilgili olan şey”,³²⁹ kabîh ise “dünyada zemmi ahirette ise ikabı yani cezayı gerektiren şey”³³⁰ şeklinde tanımlanır. Bunun yanında “Allah'ın bir şeyi vacip kılarak, terkini menettiği veya mubah kılarak yapılmasına izin verdiği şey”³³¹ hasen ve güzel olarak nitelendirilirken, “Allah'ın haram veya mekruh kılarak izin vermediği şey”³³² de kabîh olarak vasıflandırılmıştır.

³²⁷ İbn-i Manzur, II/877; Zebîdî, XXXIV/418; Firuzâbadî, *Kâmusu'l-Muhît*, IV/210; İsfahanî, s. 125; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Hüsün-Kubuh” s. 135; İlyas Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, DİA, TDV., Yay., İstanbul 1999, c. XIX, s. 59.

³²⁸ İbn Manzûr, III/177-178; Cabir Zayid İyd Simîrî, *Kediyetü's-Sevab Beyne Medarisi'l-İslamiyyin Beyanen ve Te'silen*, Darü's-Sudaniyye li'l-Kütüb, Hartom, 1995, s. 44; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Hüsün-Kubuh”, s. 136; Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Hüsün-Kubuh”, s. 59-60; İbrahim Mustafa, *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 710; İsfahânî, s. 391; Zebîdî, VII/34; Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, DİA, XIX/59.

³²⁹ Cürcanî, *Ta'rifat*, s. 87; Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, DİA, XIX/59.

³³⁰ Cürcanî, *Ta'rifat*, s. 172; Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, DİA, XIX/59.

³³¹ Simîrî, s. 45.

³³² Simîrî, s. 45.

İslâmî gelenekte hüsün ve kubuh, estetik anlamdan çok eylemlerin ahlâkî ve dinî değerini belirtir. Bu sebeple Türkçe karşılıkları ile “güzel” ve “çirkin” kelimeleri daha ziyade estetik değerleri ifade ettiğinden kelâm ve usûl-i fıkıh terimi olarak hüsün ve kubuh yerine göre “iyilik-kötülük, dünya ve âhiret hayatı açısından fayda-zarar (hayır-şer)” diye ifade etmek daha isabetli görünmektedir. Hüsün ve kubuh “fazilet-rezilet, güzel-çirkin, hak-bâtıl, doğru-yanlış” şeklindeki anlamlarıyla ahlâk ve felsefe disiplinlerini ilgilendirirken; genellikle fâilini övülmeye veya yerilmeye lâyık kılan inanç ve davranışlar için kullanıldığı konumlarda ise kelâm ve usûl-i fıkıh ilimlerini alâkadar eder. Dolayısıyla hüsün ve kubuh Kelâm literâtüründe ilâhî övgü veya yergiye yahut sevap veya ikaba götüren fiillerin niteliğini belirten kavramlardır.³³³

3.2.1. Mu'tezile Ve Eş'ârlere Göre Hüsün-Kubuh

Başlangıçta Cehmiyye tarafından ortaya atılan, ancak Mu'tezile'nin geliştirdiği, Şîa, Kerramiyye ve İslam filozoflarının da benimsediği görüşe göre hüsün ve kubuh aklî olup, bu değerler akıl yürütmekle bilinebilirler. Başka bir deyişle Mu'tezile ve onlar gibi düşünenlere göre hüsün ve kubuh hakiki olup fiillerin veya nesnelere zatında mevcuttur ve bu itibarla da akıl yürütmekle bilinebilirler.³³⁴

Mu'tezile'ye göre fiiller genel olarak hasen ve kabîh diye ikiye ayrılırlar ve insanlar akıllarıyla şeriat gelmeden önce de bunları ayırt etme gücüne sahiptirler.³³⁵ Ancak dinin emrettiği ibadetler genel fiillerden istisna edilirler. Çünkü ibadetleri idrak etmenin yolu; akıl değil, şeriatır.³³⁶ Aklın güzelliğini bilmede yeterli olduğu şeyler ve dinin emrederek yapılmasını istediği ibadetler dışında kalan ve aklın, hasen veya kabîh olup olmadıklarında hüküm veremediği fiiller ise ya mahzurludur ya mubahtır-bazılarının dediği gibi- ya da mevkuf/hükümsüzdür.³³⁷ Başka bir ifadeyle, Mu'tezile, vahyin haber verdiği bilgilerin eksiksiz ve noksansız kabul edip doğruluğuna kesin olarak inanmakla

³³³ Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, DİA, XIX/59.

³³⁴ Kâdî Abdülcabbar, *Muğni*, c. I, s. 5-9; Nasîruddin Tûsî, *Tecridü'l-İtikad*, Muessesetü'l-A'lemi, Beyrut 1988, s. 280-281; Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Tarihü'l-Fikri'l-Felsefiyyi Fî'l-İslam*, Darü'n-Nahdi'l-Arabîyye, Beyrut 1973, s. 173; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan Ve Fiilleri*, Kayıhan Yay., İstanbul 1979, s. 264; Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, DİA, XIX/61.

³³⁵ Carullah, *Mu'tezile*, s. 108.

³³⁶ Gazzalî, *Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1997 c. I, s. 59; Carullah, *Mu'tezile*, s. 108.

³³⁷ Carullah, *Mu'tezile*, s. 108.

birlikte kural olarak insanın mükellefiyetlerine dair bilgilerin akılca anlaşılabilir bilgiler olduğunu kabul etmiş,³³⁸ bu nedenle aklın, vahiy olmadan da fiillerdeki hüsün ve kubuhu bilebileceğini savunmuşlardır.³³⁹

Mu'tezile'yi bu düşünceye sevk eden asıl sebep, akla verdikleri büyük önem yanında kabul ettikleri adâlet ilkesidir.³⁴⁰ Onlar, hüsün ve kubuhu adâlet esasının meseleleri içerisinde saymakta ve Allah'ın hayır ve güzel olanı yaratacağı, kabîh iş yapmayacağı, zulüm işlemeyeceği şeklindeki görüşlerini temellendirirken, neyin hasen neyin kabîh olduğunu da tartışmışlardır. Mu'tezile, bu meseleyi hem varlık (ontoloji) hem de bilgi (epistemoloji) açısından ele almıştır denilebilir. Dolayısıyla hüsün-kubuh problemi varlık açısından zatî, bilgi açısından ise aklî bir mesele olup şeriatın bildirmesinin ötesinde varlık ve olayların kendisinde bir güzellik ve çirkinlik bulunmaktadır.³⁴¹ Bu yüzden, eşyanın zatî özelliği olarak hasen olduğunu kesin olarak bildiği şeylerin, dinen emredilmesi de aklen gereklidir. Yine zatî bir özellik olan kubuhun akıl ile zorunlu olarak bilinmesi de o kötü işin yasaklanmasını gerektirir. Mu'tezile'nin bu görüşü kısaca "Eşyadaki hüsün ve kubuh, emir ve nehyin mucibidir." şeklinde ifade edilir.

Mu'tezile'nin ibadetler gibi ancak vahiyle bilinen meseleler dışındaki fiillerdeki güzellik ve çirkinliği zatî olarak değerlendirip, din gelmeden de akılla bilineceği şeklindeki bu iddiasının tam karşısında Eş'ârî ve Selefi düşünce mensuplarının olduğu görülür. Eş'ariyye ve Selefîyye ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcileri çoğunluğuna göre hüsün ve kubuh şer'î'dir, yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak şâri'in tesbit ve tayininden sonra bilinebilir. Dolayısıyla bu nitelendirmeler ancak Allah'ın bildirmesine bağlıdır. Fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Şu halde bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi,

³³⁸ Carullah, *Mu'tezile*, s. 105; Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi-Kâdî Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili Veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları Üzerine Bir Araştırma-," *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, s. 77, İstanbul 2001.

³³⁹ Avvad b. Abdullah Mu'tik, *Mu'tezile ve Usûluhümü'l-Hamse*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001 s. 163; s. 169; Ğasn, s. 297; Carullah, *Mu'tezile*, s. 109; Simîrî, s. 54.

³⁴⁰ Carullah, *Mu'tezile*, s. 108.

³⁴¹ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcabbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 273.

yasaklandığı için kötüdür; başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir.³⁴²

Eş'ârîyye'nin başını çektiği bu görüşe göre, hüsün ve kubuhun varlığı itibarıdır; yani - dinî anlamda- iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ve zatına ait bir vasıf değildir. Dolayısıyla fiillerin iyi veya kötü olduğu ancak haklarındaki dinî hükmün tesbit ve tayininden sonra bilinebilir. Bir fiil, din tarafından insanlara emredilmesi ile hüsün vasfını kazanır. Bir fiil de din tarafından insanlara yasaklandığı için de kabîh vasfını kazanır. Bu sebeple bir fiil Allah tarafından emredildiği için hasen olup, ancak hasen olduğu için emredilmiş değildir.³⁴³ Öte yandan haksız yere öldürülmek istenen bir insanın hayatını kurtarmak amacıyla yalan söylemenin iyi olması gibi bazı özel hükümler de kötülüğün eyleme (yalan) ait ayrılmaz bir nitelik olmadığını göstermektedir.³⁴⁴ Eş'ârlere göre hüsün ve kubuh emrin ve nehyin mucibi olmayıp, mucebdirler.

3.2.2. Mâtürîdî Düşüncede Hüsün-Kubuh

İmam Mâtürîdî'nin hüsün-kubuh meselesine bakışını anlayabilmek için öncelikle O'nun *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinin giriş kısmında söylediklerine bakmamız meseleyi baştan anlama cihetiyle önemlidir. Burada iyi ile kötü, güzel ile çirkin ve faydalı ile zararlı olanın birbirinden ayrılması hususunda çeşitli görüşlerin bulunduğunu ve bu görüşlerden bazılarının iyilik ve kötülüğü zihinde sabit olan şeylere, bazılarının ise sadece Allah'tan ilham olunan şeylere göre amel edilmesi gerektiğini savunur. Daha sonra bilgiyi elde etme yollarından bahseden İmam Mâtürîdî, bilginin kaynaklarını

³⁴² Gazzalî, *Mustasfa*, I/57; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Seyfeddin Âmidî, *Gâyetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelâm*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 234-235; Çelebi, "Hüsün-Kubuh", DİA, XIX/60.

³⁴³ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad ila Kavaidi'l-Edille fî Usûli'l-İtikad*, s. 228; Cüveynî, *Burhan fî Usûli'l-Fıkah*, Darü'l-Vefa, Kâhire 1997, c. 1, s. 79; Gazzalî, *Mustasfa*, I/57; Fazlur-Resul Berayûnî el-Kadirî el-Berekatî, *Mu'tekadü'l-Müntekad*, Neşrû Rıza Akademi, Mubarekfur/Karaçi 1999, s. 72; Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 146; Durmuş Özbek, *Sa'duddin Taftazanî ve Nübüvvet Görüşü*, Sebat Ofset, Konya 2002, s. 29; Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 266-267; Fahrüddin Razî, *Muhassal/Kelama Giriş*, (Çev. Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 221; Nayif Maruf, *el-İnsan ve'l-Akl*, Sebilü'r-Reşad Yay., Beyrut 1995, s. 72-73. Ayrıca bkz. Muhammed Said Ramazan el-Bufî, *Kubra'l-Yekiniyyati'l-Kevniyye*, Daru'l-Fikri'l-Muasır/Daru'l-Fikir, Beyrut/Dımaşk 2000, s. 150.

³⁴⁴ Çelebi, "Hüsün-Kubuh", DİA, XIX/61.

duyular, haber ve nazar (istidlal) olarak üçe ayırmaktadır.³⁴⁵ Böylelikle hüsün-kubuh meselesine bakışını bu açıdan değerlendirdiğini görmekteyiz.

Bunlardan duyuları bilginin temel vasıtası; haberi, bilgi vasıtaları arasında kendisinden daha doğru ve kalbi tatmin edecek bir başka vasıta bulunmayan, istidlali ise önceki iki vasıtayı denetleyen ve hakikatin kendisi ile tam mânasıyla gün yüzüne çıktığı bir yol³⁴⁶ olarak tanımlayan Mâtürîdî, bilgiyi genel itibarıyla bu üç kaynağın ortak ürünü şeklinde görmektedir. Söz konusu kaynaklar arasında istidlale, yani akıl yürütmeye ayrı bir yer veren Mâtürîdî'ye göre akıl, bilginin diğer iki kaynağı olan duyular ve haberin sıhhatini ölçen bir denetleyici mahiyetindedir.³⁴⁷ Ona göre hakikatin bilgisine ulaşmak için duyuların ve haberin sağladığı veriler üzerinde aklın tefekkürü gereklidir ki bu da ancak istidlal yoluyla olur. Bu sebeple eşyadaki hüsün ve kubuhun tespiti dâhil her konuda akıl yürütmek zorunluluk arz etmektedir.³⁴⁸ Bu görüşüyle hüsün-kubuh anlayışının hareket noktası olarak aklı esas almakla başladığını görmekteyiz. Ancak Mâtürîdî aklın yeri ve aklın neleri anlayıp neleri anlamayacağını ise bu kitabının ilerleyen kısımlarında ayrıntılarıyla açıklayarak hüsün-kubuh konusunu da bu çerçevede işlemektedir. Bizde aşağıda buna özetle değineceğiz.

Fiilleri özünde iyi ya da kötü olan ile doğurduğu sonuçlara veya ihtiyaçlara göre iyi ya da kötü olan³⁴⁹ şeklinde ikiye ayıran Mâtürîdî'ye göre akıl bazı hususların güzellik ve çirkinliğini kavrarken, aklın güzellik ve çirkinliğini kavrayamadığı şeylerde bulunmaktadır. Aklın doğrudan hasen ya da kabîh olduğunu anladığı fiillere örnek olarak adâlet, doğruluk ve nimet verene şükretme gibi hususları örnek gösteren Mâtürîdî, bunların özünde ve değişmez olarak iyi olduğunu, yalan ve zulüm gibi fiillerin ise yine özünde kötü olduğunu söyler. Aklın güzellik ve çirkinliğini söz konusu fiillerin doğurduğu sonuçlar ya da ihtiyaçlara verdiği cevaplar yolu ile bildiği fiillere ise bozgunculuk yapan bir kimseyi cezalandırmayı örnek olarak gösterir. Bütün bu hususların hasen ve kabîh oluşu ise aklî olduğunu belirtir. Ancak bir de aklın iyilik ve kötülüğünü kavrayamadığı bir takım hususlar vardır ki, söz konusu bu fiillerin ahlakî niteliklerini tayin konusunda akıl herhangi bir tespitte bulunamaz. Bu tür fiillerin iyilik

³⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 9.

³⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 10-13.

³⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 13.

³⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 14.

³⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 252.

ve kötülüğü ancak Allah'ın emir ve nehiyleri ile bilinebilir. Örneğin hayvanların kurban edilmesi emirle bilinen bir şey³⁵⁰ olmasıyla buna örnek gösterir.

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla genel olarak iyi ve kötünün tespitinde akıllı bir ölçü olarak gören Mâtürîdî, insan aklının güzel olanı güzel görme, çirkin olanı da çirkin görme özelliğinin bulunduğunu, faydalıyı zararlı olandan ayırt edecek ve yarar getireceği umulmayan bir şeyi yapmaktan imtina edecek bir fitratta yaratıldığını belirtir. Bununla birlikte O, insanın insan olmasından kaynaklanan acı, üzüntü, sevinç, hırs, tutku, istekler gibi bir takım özelliklerinin, çeşitli dünya meşgalelerinin, nefsanî arzuların baskın olmasının her birinin ayrı ayrı akıllı meşgul ettiğini ve aklın bu kabiliyetlerine olumsuz olarak etki ettiğini ve böylece akıllı her alandaki hakikati kavramaktan alıkoyup doğru karar veremez hale getirdiğini söyler. Bu sebeple aklın doğru kararlar verebilmesi için vahyin yol göstericiliğine ihtiyacı vardır.³⁵¹ Zira ona göre Peygamberlerin getirdikleri emir ve nehiylerde insan aklının kavrayamadığı ve muhtevasını anlamaktan aciz kaldığı nice hikmetler bulunmaktadır.³⁵²

Mâtürîdî, bu düşüncesini te'kit etmek için aklın, kabiliyetleri belli ve sınırlı bir varlık olduğunu ve kendisine çizilen sınırı aşamayacağını belirterek bazı durumlarda aklın kendi sınırları dâhilinde olan hususları dahi anlamaktan aciz kalabileceğini söylemektedir. Ayrıca akla yukarıda bahsettiğimiz türden bir kısım arızaların isabet edebilmesi yanında onun inceleyeceği konuların karmaşık ve kapalı olması durumu da dikkate alındığında aklın tek başına hakikatleri kavrayamayacağı anlaşılır.³⁵³ Akıl ne kadar kabiliyetli olursa olsun yine de sınırlı bir varlıktır.³⁵⁴

Görüldüğü gibi Mâtürîdî'ye göre emir ve nehiy aklın hüsün ve kubuh bilgisine sahip olduğunu söylerken ancak aklın bu bilgisine hukukî nitelik kazandıran, yani yapılması halinde ödül yapılmaması halinde ise ceza gerektiren şeriat olmaktadır. Her ne kadar akıl fiillerin hüsün ve kubhunu bilebilse de bu bilgiyi bağlayıcı hale getiren ise vahiydir. Bu nedenle vahiy olmaksızın aklın ulaştığı bilginin bağlayıcılığı da bulunmamaktadır. Dolayısıyla mubah, haram, vâcib gibi şer'î hükümler söz konusu olduğunda bilgi

³⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 224-251.

³⁵¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 127-128, 228.

³⁵² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 129.

³⁵³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 146, 229.

³⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 231.

kaynaklarından “haber” in devreye girdiğini söyleyen Mâtürîdî³⁵⁵ ilahi iradeden bağımsız olarak hüsün ve kubuh niteliklerinin var olduğu iddia edilirse, âlemdeki her şeyin yine ilahi iradenin müdahalesi olmaksızın var olması da iddia edilebilir ki böyle bir iddia İslam dininin genel prensiplerine aykırı bir durumdur.³⁵⁶

Bu düşünceleri ile Hanefî hukukçular üzerinde önemli ölçüde iz bırakmış olan Mâtürîdî, fiillerin güzelliği-çirkinliği ve bunların bilgisine ulaşmanın imkânı ve yolları gibi konularda her üç bilgi kaynağına da ihtiyaç bulunduğunu, bununla birlikte aklın ayrı bir öneme sahip olduğunu, zira bir şeyin hakikatının bilinmesi için o şeyin üzerinde derin bir tefekküre (istidlal/nazar) ihtiyaç bulunduğunu belirtir.³⁵⁷ Her ne kadar bunu söylese de ancak akıl her şeyi tek başına kavrayamayacağını ve vahyin bilgisine ihtiyacın olduğunu tekrarlar. Çünkü akıl iyi ve kötüyü ancak genel itibarıyla bilir. Bir fiilin sevap ya da cezaya sebep olması için akla uygun olması gerekse de hukukî sorumluluk cihetiyle ilahi emir ve nehiy gereklidir. Bu sebeple her ne kadar akıl çok gerekli ve dinde müstakil bir değere sahip olmasıyla beraber iyi ve kötünün tespitinde mutlak bir kaynak değildir.³⁵⁸

Mâtürîdî bilgiye yaklaşım tarzını şu şekilde genişletir. O’na göre dine dair bilgiyi hukukî ve itikadî şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Yukarıda belirttiğimiz şekilde hukukî bilginin kaynağını nakil, itikadî bilginin (burada itikadi bilgiden kasıt vahyin yardımını almaksızın aklın tek başına Allah’ın varlığı bilgisine ulaşmaktır) kaynağını ise akıl olarak belirtir. Ona göre akıl, ilahi yardım olmaksızın sırf kendisindeki istidlal özelliği ile Allah’ı tanıması mümkündür.³⁵⁹ Ancak hukukî bilgi söz konusu olduğunda vahyin bilgisi yegâne kaynak olarak devreye girer. Yani hukukî mânada iyi ve kötü ile ilgili olarak aklın fonksiyonu tayin ve teklif değil, tespit etme ve tiyi ile kötüyü birbirinden ayırmadır.³⁶⁰ Bu sebeple aklın güzel gördüğünü emretmek de, çirkin gördüğünü yasaklamak da Allaha vacip değil ancak münasip olabilir. Diğer bir ifadeyle, Allah’ın mükelleflerin fiili hakkındaki hükmünün, akıllarımızın bu fiilde idrak ettiği

³⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd, Tercümesi*, s. 229.

³⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 293.

³⁵⁷ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 90.

³⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd, Tercümesi*, s. 211.

³⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 172; Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”, *EÜİFD*, Sayı: 4, Kayseri 1987, s. 72.

³⁶⁰ Emine Ögük, *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, TDV. Yay., Ankara 2010, s. 151.

güzellik ve çirkinlik yönünde olması zorunlu değildir. Fiilin akıl tarafından hüsün ve kubuh sıfatlarıyla vasıflandırılması, Allah'ın da buna uymasını gerektirmez. Ancak genel olarak Allah aklın iyi gördüğünü emr, kötü gördüğünü de nehyeder.³⁶¹

Mâtürîdî en başta hüsün ve kubhun fiillerin mahiyetine ilişkin vasıflar olduğunu söyler. Yaradılışı itibariyle insanın duygusal olarak bazı fiillerden hoşlanmasına rağmen aklın sonuçlarını dikkate alarak bunların hasenliğine hükmettiğini, duyguların meylettiği bazı fiillerin sonuçlarını düşünerek bunları da kabîh olmakla vasıflandırdığını söyleyerek hüsün ve kubhun kavranmasında akıl yürütmenin önemli olduğuna işaret etmiştir. O'na göre insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları aklî tahlillere tabi tuttukça hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Ancak bu, her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait hüsün ve kubuhu bilebileceği anlamına da gelmez. Çünkü aklın değerler konusundaki kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek ise ancak vahiyle mümkündür.³⁶²

Mâtürîdî'ye göre her ne kadar hüsün ve kubuh akılda küllî olarak mevcut ise de detaylarda aklın bunları kesin olarak tesbit etmesi mümkün değildir. Mesela akıl, nimet vereni tanımanın ve ona teşekkür etmenin hasenliğini, O'nu inkâr etmenin ve nimetlere rağmen nankörlük etmenin kabîhliğini genel olarak bilebilir. Ancak insan, nimetlerin farklı ölçülerde olması dolayısıyla her bir nimet karşılığında ne ölçüde şükredeceğini bilemez. Kendi aklıyla bu inceliklere ulaşamaz. Bu da aklî bakımdan söz konusu nimetleri verenin insanlara bir haberci gönderip bildirmesini gerekli kılar.³⁶³ Bu cümleleriyle Mâtürîdî aklı kabul etmekle beraber resûle olan ihtiyacında göz ardı edilmeyeceğini belirtmektedir.

Mâtürîdî hüsün-kubuhun anlaşılması için bu konuyu detaylandırma babında hüsün ve kubuha farklı bir açıdan daha yaklaşımda bulunarak iki kaynağı olduğunu söyler. Bunlardan biri akıl, diğeri insanın tabiatı. O, kaynağı akıl olan, hasen veya kabîh olduğu akıl ile bilinen şeylerde hüsün ve kubuh vasfının asla değişmeyeceğini, ancak güzellik ve çirkinliğin kaynağı insanın tabiatı olduğunda, fiillerde hüsün veya kubuh vasfının izafî olduğunu, yani farklı durum, kişi ve ihtiyaçlara göre değişebileceğini ifade

³⁶¹ Bardakoğlu, s. 72.

³⁶² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 282; Çelebi, "Hüsün-Kubuh", DİA, XIX/62.

³⁶³ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak: Hüsün Kubuh", s. 82.

ederek³⁶⁴ bu konuya açıklık getirir. Ayrıca insanın tabiatı ile ilgili olarak Mâtürîdî, tabiata hoş gelen her şey akla hoş gelmemekte, tabiatın nefret ettiği bazı şeyler akla göre güzel olabilmektedir. Yani bu ikisi arasında mutlak bir uyum olması da söz konusu değildir. Akla göre güzel ve çirkin olan, durum ve şartlara göre değişmezken, tabiata göre güzel ve çirkin olan şartlara ve duruma göre değişiklik gösterebilmektedir.³⁶⁵ Bu nedenle İmam Mâtürîdî'nin eşyada var olduğunu söylediği hüsün-kubuh vasıfları mutlak değildir. Mâtürîdî hüsün-kubuh konusunda insanın tabiatına da yer verdiğinden dolayı insanın tabîî eğilimlerinin değişebilir olduğunu, bir kimse için kötü olan bir durumun bir başka açıdan veya bir başka kimse için iyi olabileceğini belirtmekte ve âlemde her yönüyle mutlak mânada bir iyilik-kötülükten bahsedilemeyeceğini ifade ederek³⁶⁶ tab'a bağlı hüsün-kubuhun izafiliğine dikkat çeker.

Mâtürîdî'ye göre, Allah insan aklını övgüye değer, hasen ve faydalı olan şeyleri tercih etmeye, zemmedilen ve kabîh olan şeylerden de uzak durmaya meyilli yarattığını; insan yapısını/tab'ını ise anlık lezzetlere ve şehvî arzulara meyilli yarattığını; insan tab'ının da zaman zaman hasen ve kabîhi belirlemede aklın düşmanı olduğunu belirtir. Akabinde ise aklın bedihî olarak bildiğinin değişmez özellikte olduğundan ve Allah'ın, tab'ı değil akli rehber/hüccet kıldığından yola çıkarak -mizaç ondan nefret etse bile- aklın güzel gördüğüne tabi olmanın ve -mizaç onu kabul etse bile- aklın çirkin gördüğünden de kaçınmanın gerekliliğini vurgular.³⁶⁷

Mâtürîdî hüsün-kubuh konusuna eşyanın mahiyeti açısından da yaklaşımda bulunur. O'na göre eşya ontolojik (varlık) mahiyeti bakımından iki kısımdır. Bunlardan birincisi zatı bakımından (lizatihî) güzel ya da çirkin olan, ikincisi ise kendisinden doğacak sonuçlara bağlı olarak (liğayrihî) güzel veya çirkin olandır. Zâtı bakımından güzel veya çirkin olanı akıl bilmekte güçlük çekmez. Mesela adâletin iyi zulmün ise kötü olduğunu akıl açık ve kesin olarak bilir. Ancak kendisine terettüb edecek neticeler bakımından güzel ya da çirkin olanı bilmede akıl yetersiz kalır ve vahye ihtiyaç duyar.³⁶⁸ Bütün bunlar Mâtürîdî'nin hasen ve kabîhin tespitinde aklın rolüne verdiği önemi göstermektedir. Ancak bununla beraber Mâtürîdî, aklın bütün hasen ve kabîh olanları

³⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 284.

³⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 283; Bardakoğlu, s. 70.

³⁶⁶ Bkz. Ögük, s. 112, 135-136.

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 284.

³⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 251-252

kavrayamayacağına işaret etmek için, aklın hasen ve kabîh kabul ettiği şeyleri ikiye taksim eder. Birincisi, nimet verene şükretmenin hasen, yalan söylemenin kabîh olduğunu bilmek gibi güzel veya çirkinliği hiç değişmeyenler. İkincisi, toplumda fesat çıkaran azgının, eşkıyanın terbiye edilmesi için cezalandırılması gibi belli bir amaç için yapılan ve uygulanması değişiklik gösterebilen şeyler. Mâtürîdî, dinin getirdiği emir ve yasakları bu ikinci kısmın kapsamı içinde değerlendirir.³⁶⁹

İmam Mâtürîdî'nin hüsün-kubuh konusundaki bu görüşleri kendisinden sonra gelen Mâtürîdîleri de etkilemiştir. Bunlardan en önde geleni olan Neseî, *Tabsira* adlı eserinde aynı görüşü paylaşmaktadır. O, aklın tabiatında güzele, iyiye yönelik bir eğilim ile çirkinlik ve kötülükten hoşlanmama kabiliyeti bulunduğunu, bu yüzden tek tek olmasa bile genel anlamda iyilik ve kötülükleri kavrayabileceğini belirtmekte; aklın kendisinde bulunan iyi olana doğal meyiletme kabiliyeti sayesinde sahibini güzel şeyleri elde etmeye, çirkin şeylerden el çekmeye çağırdığını, bunun ise bir emir ve nehiy olduğunu kaydetmektedir. Allah, akli bu özelliği dolayısıyla emir ve nehiyler için bir delil kıldığını beyan eden ve nimet verene şükretmenin aklen vacip ve nankörlük yapmanın da aklen kabîh ve haram olduğunu belirten Neseî, bazı fiillerin Allah tarafından emredilmesinin veya yasaklanmasının, fiillerde emri veya yasaklamayı gerektiren zatî bir özellik taşımalarından dolayı olduğunu ifade eder.³⁷⁰ Ancak bunun yanı sıra Neseî iyilik ve kötülük akıl tarafından idrak edilebilirse de iyiliğin emredilmiş, kötülüğün yasaklanmış olduğu ise ancak din vasıtasıyla bilinir.³⁷¹

Mâtürîdîlerden Pezdevî (v. 1099) de, fiillerdeki hüsün ve kubhun emrin veya nehyin gereği mi yoksa emrin/nehyin medlül mü konusunda ihtilaf edildiğini kaydettikten sonra kendi kanaatini emrin medlül olarak belirtmektedir. Hüsün ve kubhun ikiye ayrıldığını, birinci kısım; -hasene örnek olarak- adâlet, faydalı olan doğruluk, nimete teşekkür vb, fiillerdeki hüsün, -kabîhe örnek olarak da- zulüm, faydasız yalan, nankörlük vb. fiillerdeki kubuh akılla bilinir, ikinci kısım, ibadetlerin şekli ve sayısındaki hüsün ise sadece vahiyle bilinebilir. Vahiy, aklın tesbit etmiş olduğu bir

³⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 252.

³⁷⁰ Ebû'l-Muîn b. Muhammed Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, tahk. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara 1993, c. II, s. 16-18; Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak: Hüsün-Kubuh", s. 55-90.

³⁷¹ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, II/258-259.

hükme paralel olarak geldiği vakit onu te'kit etmiş olur, der.³⁷² Mâtürîdî kelâmcısı Beyadî (v. 1098/1687) de bu görüşte olduğunu belirtir.³⁷³

Mâtürîdî'nin yukarıda bahsettiğimiz fikirlerinden büyük ölçüde istifade ederek kaleme alınmış klasik Hanefî fıkıh usûlü eserlerine baktığımızda da Hanefî hukukçuları arasında kabul gören fikre göre hüsün emrin, kubhun da nehyin medlulü olduğu görülmektedir.

Bu anlatılanlarda Mâtürîdîler de Mu'tezile gibi aklın hüsün ve kubhu idrak edişini üç kategoride değerlendirmişlerdir diyebiliriz: Birincisi, akıl, iman, adâlet, ihsan, Cenab-ı Allah'a şükür etmenin gerekliliği gibi fiillerin hasen; küfür, zulüm gibi fiillerin kabîh olduğunu nazar ve istidlale ihtiyaç duymadan idrak edebilir. İkincisi, bir caninin elinden bir masumu kurtarmak için söylenen yalanın güzelliği, başkasına zarar vermese bile şahsî çıkar için yalan söylemenin çirkinliği gibi bazı fiillerin hüsün ve kubhunu akıl, nazar ve istidlal ile bilir. Üçüncüsü, ibadetlerin şekilleri ve insanlar arasındaki muamelelerin hükümlerini ise akıl, ancak dinin yani şeriatın beyanı ile bilebilir.³⁷⁴

Buraya kadar söylenenlerde, yani hüsün-kubhun zatî ve aklî olduğunda Mâtürîdîler kendi içinde ittifak halindedirler. Fakat bir fiilin hasen veya kabîh olduğunun dinin beyanı olmadan sırf akılla bilinmesinin, o fiilin üzerine “vücubiyeti” ve “haramiyeti” gibi hükümlerin bina etmesini gerektirip gerektirmeyeceği ile ilgili olarak Maturidiler arasında iki farklı görüşün bulunduğunu söylememiz mümkündür. Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu gruptaki âlimlerin görüşüne göre akıl, yalnızca marifet-i ilahiye meselesinde, yani Cenab-ı Allah'ın varlığına ve birliğine iman, küfürden ve O'na kizb, zulüm abes gibi çirkin sıfatları isnat etmekten kaçınmak ve peygamberi tasdik etme noktasında vücup hükmünü gerekli kılar.³⁷⁵ Bunların dışında kalan amelî konularda ise akıl tek başına kişinin fiillerine herhangi bir hüküm yükleyemez.³⁷⁶

³⁷² Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak: Hüsün Kubuh”, s. 69-70.

³⁷³ Bkz. Kemaluddin Ahmed Beyadî, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam*, Daru'l-Kitabi'l-İslamî, İstanbul 1949, s. 59.

³⁷⁴ Beyadî, s. 61.

³⁷⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 214; Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid İbni'l-Hümmam, *Müsayere*, Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Mısır h.1317, s. 157.

³⁷⁶ Beyadî, s. 60-61.

Bu görüşte olan Mâtürîdî ve Hanefîler'in aklın vacip kılma yetkisini savunan Mu'tezile'den farkına baktığımızda, onların Mu'tezile gibi, Allah'ın emir ve nehiyelerinde aklın hasen veya kabîh gördüğüne uymanın vacipliğini savunmamaları yönü dikkatimizi çekmektedir.³⁷⁷ Eş'ârlere göre farkı ise akli tamamen devre dışı bırakmayıp belli bir kullanım alanı vermeleridir.

Bu anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki Mâtürîdîler de bu mesele çift taraflı ele alınmaktadır. Yani hüsün-kubuh bir yönüyle akli diğer yönüyle de naklî bir meseledir.³⁷⁸ Esas itibariyle hüsün ve kubuh fiillerin zatî bir vasfı olup aklen idrak edilmesi bazı şartlarla sınırlıdır. Buna göre akıl tek başına bütün fiillerin hasen veya kabîh oluşunu kavrayamaz. Ayrıca hüsün ve kubuhun bazı şartları da kişilere göre değişebilmektedir.³⁷⁹

Matürîdîlerin bu konuda ki görüşü şöyle özetlenebilir: Hüsün emrin mucebi değil, emrin medlulüdür. Yani emir, emrolunan şeyin hüsününü gerektirmez. Belki Şeriat, emrettiği şey güzel olduğu için yapılmasını emretmiştir. Yasak kıldığı şey de, çirkin olduğu için, zatında bir çirkinlik bulunduğu için yasaklamıştır. Ancak bu hususu idrak ederek, güzellik veya çirkinliğe hükmeden akıl olmayıp şeriattır. Çünkü akıl, güzel olan bir şey yapıldığı için âhirette mükâfat verileceğine hükmetme yetkisine sahip değildir. Bu nedenle akıl sem'î bir delil olmadan bütün fiillerdeki hüsün ve kubuhu idrak edemez.³⁸⁰ Mâtürîdîlerin bu konudaki temel düşüncesi, akıl, bir şeyin hüsün veya kubuhunu anlayabilmesi mümkünse görünse de, ancak teklif konusunda müstakil olmadığı ve vahye muhtaç olduğu şeklinde ifade edilmesi mümkündür.

3.3. Mâtürîdî'ye Göre İman-Amel ve Emri Bi'l-Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker ile İlişkisi

Esasında Ebû Hanîfe geleneğinin devamı olan Mâtürîdîlik, İmam Ebû Mansur Mâtürîdî'den daha öncesine giden bir geçmişe ve köklere sahiptir. Ebû Hanîfe Mâtürîdî'nin fikirlerinin temelini teşkil etmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî geleneğinin

³⁷⁷ İbnü'l-Hümmam, s. 155.

³⁷⁸ İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yay., Ankara 1981, s. 72; Çelebi, "Hüsün-Kubuh", DİA, IX/62.

³⁷⁹ Çelebi, "Hüsün-Kubuh", DİA, IX/62.

³⁸⁰ Beyadî, s. 76.

dayandığı Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber* isimli eserinde imanla ilgili olarak şu hususların ifade edildiği görülmektedir: “İman, ikrar ve tasdiktir. Sema ve yer ehlinin imanı artmaz ve eksilmez. Mü'minler iman ve tevhit hususunda eşit, amel hususunda ise birbirinden üstündürler. İslâm, teslim ve Allah'ın emirlerine inkıyattır. Lugat açısından iman ve İslâm birbirinden ayrıdır. Lakin İslâmsız iman olmaz ve imansız da İslâm vücut bulmaz. İkisi bir şeyin içi ile dışı gibidir. Din ise imâna, İslâm'a ve şeriatın hepsine birden verilen isimdir.”³⁸¹

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, imanın tasdik ve ikrar olup, amelin iman tanımında zikredilmemesi ve büyük günah işleyen kimsenin tekfir edilmemesi düşüncesinin sistematik bir şekilde ilk defa Ebû Hanîfe tarafından ifade edildiğini söylemek mümkündür. Mürtekîb-i kebîre hakkında ise Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*'de şöyle der: “Bir müslümanı, helal saymadıkça işlemiş olduğu günah büyük bile olsa kâfir saymayız. Ondan iman ismi zail olmaz, onu hakikatte mü'min sayarız. O, kâfir olmaksızın fâsık mü'min olması caizdir”³⁸² diyerek büyük günah işleyeni İslâm dairesi dışına çıkarmaz.

Ebû Hanîfe'nin bu görüşleri daha sonra İmam Mâtürîdî tarafından da benimsenip geliştirilecek ve sonra gelen Mâtürîdî mütekellîmlerince de kabul görecektir.

İmam Mâtürîdî iman-amel ilişkisi hakkında *Kitabu't-Tevhiû* adlı eserinde “Hem nakil hem akıl yoluyla sabit olduğu üzere imanın oluşmasında en layık olan yetenek kalptir.”³⁸³ diyerek imanın öncelikle kalp ile tasdik olduğunu vurgular. Daha sonra imanın aslının ikrardan çok kalben tasdik olduğunu, ikrarın ise sadece zahîrî bakımdan gerekli olup ancak asıl olanın kalb ile tasdik olması gerektiğine dair naklî ve aklî delillendirmeler de bulunur.³⁸⁴

³⁸¹ Nu'man b. Sabit Ebû Hanîfe, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, Te'lif, Ali el-Kari, tahk. Şeyh Mervan Muhammed Şeğar, Daru'n-Nefais, Beyrut 1997, s. 19.

³⁸² Ebû Hanîfe, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, s. 18.

³⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 486.

³⁸⁴ İmam Mâtürîdî'nin imânın tasdik oluşu ile ilgili aklî ve naklî deliller hakkında geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 487-495.

İman-amel ilişkisinin kapsamına dahil olan mürtekîb-i kebîre tartışması ile ilgili olarak da *Kitabu't-Tevhîd*'de “iman vasfı her günah sebebiyle zail olmaz”³⁸⁵ demek suretiyle günahın imanı ortadan kaldırmayacağını belirtmektedir.

Mâtürîdî daha sonra bu konuya açıklık getirerek şöyle der: “Eğer naslarda bazı davranışlar sebebiyle kişinin küfürle vasıflandırılması bahis konusuysa bu, sözü edilen davranışın kâfirlerin bir eylemi olması ilgisiyle luğavî bir mecazdır. Tıpkı bir şeyin sonuca ulaştırıcı mahiyetini anlamayan kimse için “sağır ve kör” denilmesi gibi. Şu âyet-i kerîme bu tür vasıflandırmaya örnek teşkil eder: “Kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâr ederse...”³⁸⁶ Cenâb-ı Hakk’ın bu beyanı icbar altında küfrü telaffuz eden kimseye, küfür vasfını gerçek mânada değil, sadece lafzî-luğavî olarak nisbet etmiştir. Çünkü bu kişinin kalbi imanla doludur. Şu halde bazı arızî sebeplere dayanılarak kişinin mecaz yoluyla küfürle vasıflandırılması mümkündür. İşte bir kısım ameller sebebiyle yapılan vasıflandırma da aynı konumdadır.”³⁸⁷

Mâtürîdî, buradan hareketle Kur’ân’da kullanılan kimi kelimelerin mecazî olduğuna değinerek o kişinin hemen küfürle ithamının doğru olmayacağını ve amelinin yanlış olmasının o kimseyi dinden çıkarmayacağını vurgular.³⁸⁸ Emri bi’l-ma’rûf ve nehyi ani’l-münker yaparken bir kimseyi günahından dolayı tekfir etmenin doğru bir davranış olmayacağı neticesini çıkarmamız mümkündür.

İmam Mâtürîdî’nin bu yaklaşımı kendisinden sonra gelen Mâtürîdî ulemayı da etkilemiştir. Onlar da Mâtürîdî’nin söylemini desteklemişlerdir. Meselâ Mâtürîdî geleneği belli bir zemine oturtan ve sistemleştiren Ebû’l-Muîn Nesefî’de imanı tarif ederken Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî’nin görüşlerine atfen şöyle der: “Ebû Hanîfe’nin *el-Âlim ve’l-Müteâllim* eserinde zikrettiği görüşünde olduğu gibi iman, tasdiktir. Bu aynı zamanda İmam Mâtürîdî’nin de görüşüdür. Bu tasdik Hz. Peygamberin Allah’tan getirdiği her şeyi içine alır. Dolayısıyla imanın tasdik edilmesi gereken tüm iman şartlarını ve ayrıntılarını da içine alacak şekilde geniş bir şümulü vardır.”³⁸⁹ demiştir.

³⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 421.

³⁸⁶ Nahl, 16/106.

³⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 422.

³⁸⁸ İmam Mâtürîdî’nin mürtekîb-i kebîre ve küçük günahlar hakkındaki açıklamaları hakkında geniş bilgi için bkz. *Mâtürîdî, Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 417-484.

³⁸⁹ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/38. Ayrıca imânın ayrı amelin ayrı olduğu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. *Tabsıratu'l-Edille*, II/404-411.

Nesefî'nin bu cümlelerine bakıldığında, onun ameli imanın kapsamı içine giren hususlar içinde zikretmediği görülür. Aynı şekilde Nesefî, *et-Temhîd* adlı eserinde imanın tasdik olduğunu, ikrarın ise insanların bilmesi ve İslâm hükümlerinin uygulanabilmesi için ona ihtiyaç duyulacağını belirterek iman-amel ayırımına gittiği de görülmektedir.³⁹⁰

Nesefî'nin bu yaklaşımı, amelde eksiği veya ihmali olan kimselerin, inkâr anlamına gelecek bir iş veya söz irtikâp etmedikçe mü'min sayılmaları gerektiğini düşündüğünü gösterir. Aynı zamanda bir müslümana emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker babında diğer bir müslüman kimseyi İslâm dışına çıkarma yetkisi vermemektedir. Ancak kişide inkârı mucib veya tasdiki nefyedici yalanlama ve tevakkufu gerekli kılan -ki bu da imanı engelleyen bir durumdur- tereddüd olmadıkça bu kişi iman dairesinde sayılır. Hatta kişi inkâr etmedikçe mukallid bile olsa imanı geçerlidir. Ebû'l-Muîn, bu görüşü de Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ekber*'ine dayandırır.³⁹¹ Böylelikle iman ile amel birbirinden ayrı iki durum olup ameli yok diye müslüman birini İslâm dışında değerlendirmemiz doğru değildir. Ancak iman amelin şartı olup iman olmadan, amelin bir faydası olmaz. Bunun yanı sıra iman, amelin ismi değildir. Eğer amelin ismi olsa o zaman o şeyin kendisi olur ki bu da muhaldir.³⁹²

Ebû'l-Muîn Nesefî *Kitabu't-Temhîd*'de Havaric ile Mu'tezile'nin büyük günah hakkındaki görüşlerini verdikten sonra "Ehl-i Hakk'a gelince bu konuda şöyle der: Helal görmeyip ve yasaklayanı hafife almaksızın nefsanî bir arzunun veya şiddetli öfkenin baskın gelmesiyle büyük günah işleyen, Yüce Allah'ın affetmesini umar, günahı sebebiyle kendisini cezalandırmasından korkar. Böyle kimse mü'min ismini taşır. Sahip olduğu iman üzere kalır. İmanı ne kendisinden alınır, ne de azalır. İmandan ancak, ona girdiği kapıdan çıkar. Onun hükmüne gelince, eğer tövbe etmeden ölürse, Yüce Allah'ın dilemesine kalmıştır."³⁹³ Şeklinde bir izahta bulunur.

³⁹⁰ Nesefî, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhid-Tevhidin Esasları*, (Çev. Hülya Alper), İz Yay., İstanbul 2007, s. 143-144. Geniş bilgi için bkz. *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhid-Tevhidin Esasları*, s. 143-149.

³⁹¹ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/39, 41. Mukallidin imânı, imânının geçerli olup olmaması, Mu'tezile ve Eş'ârîye'nin söylemleri ve bu çerçevedeki meselelerle ilgili Ebû'l-Muîn uzunca açıklamalarda bulunmaktadır. Bunun için bkz. *Tabsıratu'l-Edille*, I/40-61.

³⁹² Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II/409.

³⁹³ Geniş bilgi için bkz. *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhid-Tevhid'in Esasları*, s. 135-140; Ayrıca bkz: Nesefî, *Bahru'l-Kelâm-Mâtürîdî Akaidi*, (Çev. Ramazan Bıçer), Gelenek Yay. İstanbul 2010, s. 69-72.

Bu sözleriyle Neseî, tasdik ve ikrarı olan bir kimse de bunların aksi olmadıkça o kimse iman dairesindedir. İşlemiş olduğu günahlara istemeyerek çeşitli şeyler sebep olmuş olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerektiğini vurgular. Böylelikle, bir kimseye emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yaparken bu muvaceheden yaklaşmak ve mü'minleri günahlarından dolayı küfür ve şirke nisbet ederek, haklarına tecavüz sayılacak aşırı yorum ve uygulamalardan kaçınmak gerektiği fikrini çıkarmamız mümkündür.³⁹⁴

Mâtürîdî'nin görüşlerini Neseî'den sonra gelen gerek Nureddin Sabûnî³⁹⁵ ve gerekse de Ömer Neseî de³⁹⁶ paylaşmaktadır. Sabûnî “Ey iman edenler! Allah’a nasuh bir tövbe ile tövbe edin.”³⁹⁷ âyetini bu konuya delil getirir ve ardından da şöyle bir örnek verir: “İsyanı işlemekle beraber Allah burada iman ismiyle (mü'minleri) muhatap kıldı. Ayrıca ümmet, asr-ı Nebî'den günümüze kadar ehl-i kible'den büyük günah işledikleri halde vefat edenlerin cenaze namazını kılmış, onlara dua etmiş, günahları için af dilemek tevarüs ede gelmiştir. Keza mü'minlerin namazlarında anne babalarına, akrabalarına ve tanıdıklarına istiğfarda bulunmaları meşhurdur. Halbuki kâfirler için istiğfar caiz değildir.”³⁹⁸ Bu sözleriyle de işlenen günahın inkâr olmadıkça imanı ortadan kaldırıcı bir vasfının olmayacağını vurgular.

İman ile amelin ayrı şeyler olduğuna dair Mâtürîdî gelenek Kur'ân'da pek çok yerde iman edenler ile salih amel işleyenlerin, atıf harfi olan “vav” ile birbirinden ayrılması, aynı isim altında birleştirilmemesi, amellerin imandan olmadığına ayrıca bir delil olarak

³⁹⁴ Neseî temel eseri olan *Tabsira*'da ise günah işleyen mü'minin isimlendirilmesiyle ilgili farklı bir yaklaşım daha gösterir. Günahkâr mü'min ile ilgili tüm mezheplerin ve tüm farklı görüşlerin isimlendirmelerini verdikten sonra kendisi, böyle bir müslümanı mü'min değil de fasık olarak niteler. Çünkü mü'min temiz bir isimdir, günahkâra mü'min diye temiz bir isim yerine habis olan fasık ismin verilmesini daha uygun gördüğünü söyleyerek isimlendirme hususunda değişik bir yaklaşımda bulunur. Ancak yine de bu durumdaki birini imân dairesi dışında zikretmediği görülmektedir. (Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, II/371).

³⁹⁵ Sabûnî “imânın tasdik olduğunu, ikrarın ise bunun emaresi” olduğunu söyler. Bir kimsede kalbin tasdikinden dolayı ikrar varsa mü'min olarak vasıflanır. Tasdiki tezkib ve ikrarı da inkâr ile değiştirmedikçe o kimse kâfir olarak vasıflanmaz”. (Nureddin Sabûnî, *Bidaye fi Usuli'd-Dîn-Mâtürîdiyye Akaidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara 1995, s. 81). İnkâr olmadıkça bir kimsenin büyük günah işlemesi onu kâfir de etmez münafık da. Dolayısıyla böyle bir kimse imân dairesinden çıkmaz. (Sabûnî, *Bidaye-Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 70).

³⁹⁶ Ömer Neseî'nin görüşü için bkz. Süleyman Uludağ, *Taftazanî, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l-Akaid*-(Ömer Neseî'ye ait Arapça “Akaid” metninden), s. 84-85.

³⁹⁷ Tahrîm, 66/8.

³⁹⁸ Sabûnî, *Bidaye-Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 80-81.

zikredilir. Eğer ameller imandan olsaydı, nebîler bile bütün iyilikleri tamamlayamadığından hiç kimsenin imanı mükemmel olmazdı. Aynı şekilde, tek bir günah işleyenin imanı da tam olmazdı. İman vacipleri yerine getirmek, haramları terk etmek olursa hiç kimse gerçek mü'min olduğunu söyleyemeyecektir. İslâm'a girmenin şartı, ameller değil tasdiktir. İnsanlar, amelleri terk etmekle mü'min vasfını kaybetmez, ama tasdiki kaybetmekle iman vasfını kaybeder. İşte mü'minlerin iman vasfının amelden önce olması da iman ile amelin ayrı olduğunu gösterir. Müslüman olmanın asgari şartı amel değil, imandır. Bu nedenle büyük günah işleyenin tekfir edilmesi doğru değildir. Mâtürîdî'ye göre iman, amelin sebebidir; amel, imanın oluşmasının sebebi değildir. Sonuç sebebin yerine konulmaz.³⁹⁹ Sonuçtan hareketle sebebi ortadan kaldırmak doğru bir hareket değildir.

Mâtürîdî âlimler tarafından iman-amel hakkında bu söylenenlerle anlaşılıyor ki, imanın asıl unsuru kalp ile tasdik etmektir, dilin ifadesi kalpteki imanın anlatılmasına ilişkin bir vasıta. İman-amel hakkındaki şu cümlelerde konumuzu güzel ifade etmektedir: “Buna göre iman Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'ndan getirdiği kesin olarak bilinen vahiylerle inanıp içtenlikle benimsemektir. Amellerin geçerlilik şartı kılındığından dinde en ileri seviyedeki amel kalbin ameli olarak nitelenen imandır. Dil ve diğer organlar icbar altında bırakılabildiği halde kalbe müdahale edilemez. Bu sebeple iman bütün ilahî buyruklara itâat etmenin adı değildir. Bazı buyruklara uymayanlara Kur'ân'da “iman edenler” diye hitap edilmesi bunu kanıtlar. Bilgi imanı çağırırsa da iman ilahî buyrukları bilmenin adı da değildir. Zira bir gerçeği bilmeyen onu inkâr etmiş sayılmaz, bunun gibi gerçeği bilen kimse de onu tasdik etmekle nitelenemez. Bilgi ancak kişiyi imâna götüren bir sebep olabilir. İmanın artıp eksilmesi her an iman etmeye devam etmek yahut imanda güç, itminan ve nurun artıp eksilmesi anlamına gelir.⁴⁰⁰

Mâtürîdî geleneğin mürtekîb-i kebîre ile iyiliği emir ve kötülüğü nehiy bağlamında, helâl telakki etmeden ve hafife almadan büyük veya küçük günah işleyen müslüman dinden çıkmaz görüşü kabul görmüştür. Çünkü Kur'ân'da günah işleyen kimseden “mü'min” veya “iman edenler” diye bahsedilmiş, selâm veren kimseye “mü'min

³⁹⁹ Sönmez Kutlu *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Otto Yay., Ankara 2015, s. 48.

⁴⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, DİA, TDV. Yay., Ankara 2003, c. XXVIII, s. 172-173. Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 490; Neseî, *Tabsîratu'l-Edille*, I/42; II/404.

değilsin” demek ise yasaklanmıştır.⁴⁰¹ Günah işleyenlerin tövbe etmeleri istenmiş ve günahta ısrar etmedikçe bağışlanacakları açıklanmıştır. Tövbe etmeden ölen kimsenin bağışlanıp bağışlanmayacağı ise Allah’a kalmıştır. Hz. Peygambere de mü’minler için Allah’tan mağfiret dilemesi emredilmiş⁴⁰² ve Allah’ın afûv, gafûr, tevvâb vb. sıfatları vurgulanmıştır. Müslümanın da nefsanî arzularının baskısıyla veya ihmalden ötürü günah işleyip bağışlanma ümidi taşıdığı dikkate alınırsa kâfir değil fasık mü’min olduğu anlaşılır. Bunun yanı sıra büyük günah işlemiş olsa bile bir kimse iman etmesiyle en büyük hayrı işlemiş olur. Bu sebeple eğer büyük günah sahibine ebedî cehennem cezası verilirse en üstün iyilik olan imanı karşılıksız kalır ki, bu durumda Allah’ın adaletine aykırıdır. Burada sadece şu fark vardır: Mâtürîdî büyük günah işleyene mü’min derken⁴⁰³ Ebû’l-Muîn Neseî gibi bazı Mâtürîdîler ise fasık adını verir.⁴⁰⁴

Burada şunu da vurgulamak gerekir ki Mâtürîdî’ye ait bu anlayışın, büyük günah işlemenin müslümana zarar vermediğini ve cehenneme sadece kâfirlerin gireceğini ileri süren Mürcie-i hâlisâ⁴⁰⁵ ile bir ilgisi yoktur. Neseî’nin Mürcie’yi Mâtürîdiyye’nin muhalifi olan fırkalar arasında göstermesi de bunu teyit eder.⁴⁰⁶ Ayrıca Mâtürîdî düşüncede dinden olduğu kesinlikle bilinen esaslardan birini inkâr etmedikçe müslüman dinden çıkmış olmaz ve tekfir edilemez. Fakat dinin hükümlerinden olduğu kesinlikle bilinen yani zarurat-ı diniyyeden bir hususu inkâr eden, İslâm dışındaki herhangi bir dinin alâmeti kabul edilen elbise veya simgeleri kendi rızasıyla kullanan, Allah’a açık bir eksiklik ve kusur nisbet eden, Hz. Peygamber’e dil uzatıp onu kötüleyen, Kur’ân âyetlerini ve mütevâtir sünneti inkâr eden, İslâm’ı ve onun kutsal değerlerini hafife alıp alay eden kimselerin tekfiri ise Mâtürîdîler’e göre mümkündür.⁴⁰⁷

Yukarıda anlatılanlar ışığında şunları söyleyebiliriz: “Arapça güven içinde bulunmayı ifade eden “emn” kökünden türemiş olan iman sözcüğü, bir kimseyi söylediği sözde doğrulamak ve söylediğini kabul edip “kalben tasdik etmek”⁴⁰⁸ anlamlarına gelir. Terim olarak ise, “Hz. Peygamber’in Allah’tan alıp insanlara tebliğ ettiği kesin olarak bilinen

⁴⁰¹ Nisa, 4/94.

⁴⁰² Nur, 24/31; Muhammed, 47/19.

⁴⁰³ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 417-484.

⁴⁰⁴ Neseî, *Tabsıratu’l-Edille*, II/371.

⁴⁰⁵ Eş’ârî, *Makalat*, s. 132-134; Şehristanî, I/161-168.

⁴⁰⁶ Neseî, *Tabsıratu’l-Edille*, II/371.

⁴⁰⁷ Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtürîdiyye”, DİA, XXVIII/172-173.

⁴⁰⁸ Cürçânî, *Ta’rifat*, s. 64.

hususları bilip tasdik etmek ve bunu söz ya da fiil olarak ikrar etmek”⁴⁰⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Hanefî ekolüne göre imanın yaygın olarak kabul edilen tarifi “kalb ile tasdik, dil ile ikrar”dır. Tasdik imanda aslî rükündür; ikrar ise tasdik üzerine ilave bir rükün olarak değerlendirilmiştir. İmanın aslî bir rükün olarak tasdiğe dayanması, ona bilgiye dayalı bir kesinlik katar ve bu yönüyle iman, kulun Allah’a ve indirdiklerine olan sarsılmaz inancını ifade eder.⁴¹⁰ Tasdik kavramının taşıdığı kesinlik, iman ile inkâr arasında net bir ayırım yapmaktadır. Zira inananlar gerçekten inanmış, inanmayanlar ise gerçekten inanmamıştır. İnanma ile inanmama arasında bir kuşku durumu söz konusu değildir. Bu, Kur’ân’da “bunlar gerçekten mü’min”⁴¹¹ ve “diğerleri de gerçekten kâfirdirler”⁴¹² şeklinde ifade edilmekte, iman ile küfür arasında bir orta konum kabul edilmemektedir.⁴¹³ “Bu nedenle klasik Kelâmın imâna dair açıklamalarında geliştirdiği teolojik dil/iman dili içinde de önemli ölçüde bu kesinlik unsuru üzerine önemli vurgular mevcuttur.”⁴¹⁴ Mâtürîdî düşüncede kişinin işlediği günahı hafife almama ve helal saymama şartıyla, büyük-küçük günah işleyen müslüman imandan çıkmaz; çünkü Mâtürîdî, imanı kalbin tasdikinden ibaret görmektedir. Ameller ise imandan bir cüz değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi, “bir insan imandan, ancak imâna girdiği yoldan çıkabilir.”⁴¹⁵ Bu nedenle büyük günah işleyen biri mü’min olmakla beraber emre muhalefeti sebebiyle âsi, itaati terkettiği için de fasıktır. Büyük günah işleyenin ebedî olarak cehennemde kalması düşünülemeyeceği gibi, zemmedilip lanetlenmesi de uygun değildir. Çünkü kalbindeki tasdik nedeniyle imanı hala mevcuttur.⁴¹⁶ Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki Mâtürîdî’ye göre iman ile amel arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu öyle bir ilişkidir ki et ile tırnak arasındaki yakınlık kadardır. Ama bu

⁴⁰⁹ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Yay., Konya 1996, s. 102; Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, TDV. Yay., Ankara 2015, s. 85-89.

⁴¹⁰ Temel Yeşilyurt, “İmanın Mahiyyeti”, *Kelâm el-Kitabı*, (Editör: Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yay. Ankara 2015, s. 299.

⁴¹¹ Enfal: 8/74.

⁴¹² Nisa: 4/151.

⁴¹³ Nu’mân b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye* (İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri İçinde), (Çev. Mustafa Öz), MÜİFV Yay. İstanbul 2016, s. 65.

⁴¹⁴ Yeşilyurt, s. 301.

⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 396-397.

⁴¹⁶ Yeşilyurt, s. 145.

yakınlığa rağmen kişinin işlemiş olduğu günahlar Allah'a şirk koşmanın dışında⁴¹⁷ kişiyi imandan çıkarmayacağını belirtir.⁴¹⁸

Mâtürîdî başta olmak üzere, Mâtürîdîlerin iman-amel ilişkisinin emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ile olan bağına özetlemek gerekirse şunları söylememiz mümkündür: İman bir tasdik olduğundan ve tasdik bulduğu yerde de belirsizliğe yer olmadığından iman etmiş bir kimsenin amelindeki eksiklik onu din dışına çıkarmaz. Bu nedenle amelinde eksiklik olan bir mü'mine emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yaparken, bu yönü de göz önünde bulundurmak gerekir. Halbuki Haricî düşünce de amel, imandan sayıldığı için ameli eksik olan ve günah işleyen bir kimse tövbe etmedikçe küfürle itham edilmekteydi. Bu yüzden onlar o kimseye karşı giriştikleri mücadeleyi emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensibi gereğince yaptıklarını iddia etmişlerdi. Halbuki İmam Azam'dan itibaren Mâtürîdî geleneğinin daha ilk başlangıcında bile amelinde eksik olanın İslâm dışına çıkarılması ve bunun da iyiliği emir ve kötülüğü nehyi bağlamında ele alınması kabul görmemiştir. Çünkü iman tasdik ve ikrar olup amelde onun tezahürü ve devamı için gereklidir. Ancak rüknü değildir. Bu nedenle bir kimse de amelinden dolayı eksiklik veya yanlışlık varsa onu emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensibince küfürle itham etmemiz doğru bir yaklaşım tarzı olarak görülmemiştir. Ameldeki eksiklik açısından bir müslümana emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapmak önemlidir. Ancak küfre girmişçesine muamele müslümanlar arasındaki bağına da zayıflamasına ve belki de kopmasına yol açacaktır. Bu durum da yapılmak istenen toplumdaki kötülüklerin azalmasına ve iyiliklerin artmasına matuf gayretlerin de bu yönden boşa gitmesine sebep olabilecektir.

3.4. Bu Görevin Dini Hükmü ve Kimlerin Yapması Gerektiği

Yukarıda emri bil-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker ile bağlantılı olan iman-amel, mürtekîb-i kebîre ile hüsün-kubuh konularına değindikten sonra şimdi de emri bil-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker görevinin dinî hükmü ve kimler yapması gerektiği üzerinde durmak uygun olacaktır.

⁴¹⁷ Büyük günahların sayıldığı hadislerde, şirk koşmak da büyük günah olarak ifade edilmiştir. Mâtürîdî buna atıfta bulunmaktadır. (Bkz. Müsned, 2/201, 214; 4/392; 5/413; Müslim, imân, 143-146).

⁴¹⁸ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul 2008, Bayrak Matbaası, s. 70-72.

İmam Mâtürîdî, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapacakların kimler olması gerektiği ile ilgili olarak iki yorum getirmektedir. Bunlardan biri herkes, ikincisi ise bazı kimseler şeklinde başlıklara ayırabilmemiz mümkündür.

1-Herkes Yapmalı: İmam Mâtürîdî Âl-i İmran 104. âyete⁴¹⁹ dayanarak emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevini herkesin yapması gereken bir vazife olarak değerlendirir. Şöyle ki: Bu âyette geçen “veltekun minkum ümmetun-sizden bir grup olsun.” ibaresindeki “minkum-sizden” kısmının sıla olarak düşünüldüğünde, “herkes üzerine (her bir ferde) iyiliği emretmek, kötülüğü de nehyetmek bir sorumluluk olarak vaciptir.” şeklinde anlaşılması gerekir. Bu durumda ibareye “iyiliği emreden kötülüğü nehyeden bir topluluk olunuz.” anlamı verilmelidir. Âyetin böyle anlaşılmasının uygun olacağını, başka âyetlerle de destekleyen Mâtürîdî Yüce Allah'ın Kur'ân'da birçok âyet-i kerîmede ma'rûfu emir, münkeri de nehyetmesini, bu vazifeden herkesin sorumlu oluşuna bir delalet olarak değerlendirir. Nehy-i ani'l-münker görevini terk edenlerin zemmedildiği “(Onlar) münkerden nehyetmeyip onu işlediler. Yaptıkları ne kötü şeydi.”⁴²⁰ âyetini de genelde herkesin kötülükten sakındırması gerektiği şeklinde yorumlamış⁴²¹ ve iyiliği emir ve kötülüğü nehyetmenin ihmal edilmeyecek kadar önemli bir vazife olduğunu, terk edilmesi durumunda gelecek azabın umumîliğinden korkmak gerektiğini söylemiştir. Bundan dolayı da herkesin elinden geldiği ve yapabildiği kadar bu sorumluluğu yerine getirmesi gerektiği görüşünü bu âyetten çıkarmıştır.⁴²²

Mâtürîdî'nin “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a iman edersiniz...”⁴²³ âyetinde iyiliği emretmek ve kötülükten yasaklamanın tüm ümmetin bir sıfatı olarak zikredilmesine de işaretle bulunarak yaptığı yorumları, bu görevin ümmetin tüm fertlerinin yerine getirmesi şeklinde anlamak da mümkün görünmektedir, denilebilir.

⁴¹⁹ “Sizden hayra çağırın, iyiliği emredip, kötülüğü de nehyeden bir topluluk olsun. Onlar felaha erenlerdir.” (Âl-i İmran: 3/104).

⁴²⁰ Maide, 5/79.

⁴²¹ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/381-382.

⁴²² Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/382-384.

⁴²³ Âl-i İmran, 3/110.

2- Toplumdan Bazı Kimseler Yapmalı: Mâtürîdî yine Âl-i İmran 104. âyette geçen “veltekun minkum ümmetun-sizden bir grup olsun.” ibaresinin anlam delaleti üzerinde yaptığı analizlerde, “منكم” daki “min” tabirinin sıla olarak değil de teb’iz mânasında olduğu ihtimali var sayılırsa bu durumda “ümmetten bir kısım” şeklinde anlaşılmasının uygun olacağını belirtir. Dolayısıyla Mâtürîdî bu anlam esas alındığında, eğer ümmetten bir cemaat (grup) iyiliği emredip kötülüğü nehyederse diğerlerinden bu görev düşer ve âyette geçen emrin, delaleti farz-ı kifâye hükmünün çıkarılmasına imkân verir.⁴²⁴

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevini yerine getirmek, şâyet farz-ı kifâye olarak, toplumdan bir takım kimselerin yapması yeterli olacaksa, bu kimselerin kim olduğu sorusu sorulacaktır. Mâtürîdî, bu sorunun cevabı olarak, adı geçen sorumluluğu yerine getirmekle görevli olan kimselerin en başta peygamberler olduğunu söylediği görülmektedir. Mâtürîdî, “Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir.”⁴²⁵ âyetini tefsir ederken, bu görüşünü ifade ederek şöyle gerekçelendirir: “Çünkü resûllerin bir görevi de tebliğdir. Bu tebliğin içerisine iyiliği emir ve kötülüğü nehiy de girmektedir.”⁴²⁶

Mâtürîdî, yine bu âyetin tefsirini yaparken peygamberler dışında bu görevi kimlerin yapması gerektiği üzerinde açılımlar getirmeye devam ederek, peygamberlerden sonra bu sorumluluğun öncelikle imam yani halife ve idarede sorumluluğu bulunanlar ile imam tarafından görevlendirilenler olduğunu belirtir.⁴²⁷

Mâtürîdî'nin emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevini imam ve halifenin sorumluluğunda olan bir kişinin görmesi, akıllara “ulû'l-emr” kavramını çağrıştırmaktadır. Gelenekte daha çok devleti yönetenler anlamında yorumlanan bu kavram, Mâtürîdî tarafından nasıl yorumlanmıştır ve bu tezde üzerinde durulan konu ile irtibatlı yorumlar yapılmış mıdır? Bu soruların yanıtlarını bulmak da önemli olsa gerektir.

⁴²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/381-382.

⁴²⁵ Lokman, 31/17.

⁴²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, XI/234.

⁴²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, XI/234.

Kur'ân'da ulû'l-emr kavramı “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e de itaat edin, sizden olan ulu'l-emre de. Sonra bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, hemen onu Allah'a ve Rasûlüne arzedin, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanan kimselerdenseniz...”⁴²⁸ âyeti ile “Kendilerine güven veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu hemen yayıverirler. Halbuki onu peygambere ve aralarında yetkili kimselere götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya gücü yetenler, onu anlarlardı. Allah'ın üzerinizdeki lütfu ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç, şeytana uyardınız.”⁴²⁹ âyetinde geçmektedir. Bu âyetlerde geçen söz konusu terime Mâtürîdî'nin; umera⁴³⁰, ulema⁴³¹, Hulefâ-i Raşidîn ve vulatu'l-emr⁴³² anlamları yüklediği görülmektedir. Dolayısıyla iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak görevi ulû'l-emr olarak öncelikle devletin başındakiler ile onun verdiği yetki sahiplerinin üzerindedir. Âlimler de ulû'l-emr kapsamına dahildir. Hatta İmam Mâtürîdî'nin yapmış olduğu açıklamalardan ulû'l-emr'den maksadın daha çok ehl-i ilmi yani âlimler olduğu görüşünün ağırlık kazandığını söylememiz de mümkündür.⁴³³ Ancak bu sınıfın emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri yerine getirecek üçüncü bir grupta değerlendirilmesi daha uygun olabilir.

Mâtürîdî'nin devlet yöneticilerinin, toplumda emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevini yerine getirmekten sorumlu kişilerin en başında geldiği şeklindeki bu çıkarım, daha sonraki Mâtürîdî âlimler tarafından da özellikle “imamın (halifenin) görev ve sorumlulukları” içinde değerlendirilip, aynen ifade edilen bir husus ola gelmiştir.⁴³⁴

⁴²⁸ Nisa, 4/59.

⁴²⁹ Nisa, 4/83.

⁴³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, III/293-294.

⁴³¹ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, III/299-302.

⁴³² Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, III/354-355.

⁴³³ Mâtürîdî'nin ul'ül-emr'den maksadın âlimler olduğu görüşüyle ilgili geniş bilgi için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, III/293-303.

⁴³⁴ Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, II/431. Neseî, İmamet ve imamın görevleriyle ilgili meseleye *Temhîd*'de de değinir. Ancak orda geniş açıklamalar için *Tabsıra*'yı adres gösterir. Bkz. Neseî, *Kitabu't-Temhîd-Tevhidin Esasları*, s. 150-156; Ayrıca bkz. Uludağ, Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l-Akaid*, (Ömer Neseî'ye ait olan arapça “Akaid” metni bölümü), s. 85-86.

Ona göre, yine ileride değineceğimiz üzere bir takım şartları taşıyan ehl-i ilim ve toplumda sözü geçecek kişilerin de bu sorumluluğu yerine getirmesi gerekenler arasında olması uygundur.⁴³⁵

Bu açıklamalar ışığında İmam Mâtürîdî'ye göre emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri yapacakların kimler olması gerektiği ile ilgili olarak şu şekilde bir sıralama yapmak mümkündür:

- 1- En başta “Resûllerin” görevleri arasındadır. Çünkü onların bir vazifesi de emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerdir. Bu da Resûllerin sıfatlarından olan tebliğ ile ilgilidir.
- 2- Peygamberler dışında bu görevi yapması gereken “İmam” veya “Halifedir”. Bunun yerine getirilmesini ya imam kendisi yapar ya da imamın görevlendireceği kimseler yerine getirebilir. Meselâ daha sonra hisbe⁴³⁶ şeklinde tezahür eden bir teşkilatın oluşmasıyla imamın görevlendirdiği muhtesib (hisbe işini yapan) vasıtasıyla da yerine getirilebilir.
- 3- Bir takım şartları taşıyan kimseler tarafından yerine getirilebilecek bir görevdir. Bunları da şöyle tespit etmek mümkündür:

⁴³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, XI/234.

⁴³⁶ Hisbe: Arapçada “hesap etmek, saymak; yeterli olmak” anlamlarındaki hesap kökünden türeyen ihtisab, sevabını umarak bir işi yapmak, akıllı ve basiretli bir şekilde yönetmek, çirkin bir iş yapmayı kınamak, hesaba çekmek mânasına gelmektedir. İhtisab mastarından türeyen bir isim olan hisbe kelimesi ise, terim olarak emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l münker prensibi uyarınca gerçekleştirilen genel ahlâkî ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bununla görevli müesseseyi ifade eder. Hz. Peygamber çarşı, pazar ve sokakları denetlemek, gayr-ı meşrû davranış ve eylemleri önlemek için bazı şahısları görevlendirmiştir. Bu uygulama Hulefa-i Râşidîn zamanında da sürmüştür. (Cengiz Kallek, “Hisbe”, DİA, TDV. Yay., İstanbul 1995, c. I, s. 135); Hisbe, “adâlet ve fazileti dinî esaslara göre ve her muhit ve devirde alışlagelen örf ve adetlere uygun olarak tahakkuk ettirme maksadıyla fertlerin, din, ahlâk iktisat yani genel olarak toplumsal alanda refahını, huzurunu temin için devletin hususi görevliler yoluyla ifa ettiği idarî bir kontroldür. İhtisab da denir. İhtisab işini yapana muhtesib denir.” (Yusuf Ziya Kavakçı, *Hisbe Teşkilatı, Bir İslâm ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluş ve Gelişmesi*, Ankara 1975, s. 14); Hisbe işine, zabıta göreviyle yükümlü bir kurum niteliği kazandırılmıştır. Tarihte tüm müslüman devletlerde bu müessese resmî hüviyet kazandırılarak iyiliği emretmek ilkesi devlet eliyle tatbik edilmiştir. Bu kurumun varoluşu gerekçesi ve meşrûiyet dayanağı Kur'ân'ın iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak ilkesidir. Bu ilke sadece ferdî gayretlere bırakılmamış, bu işle özel olarak ilgilenen resmî bir kurum tesis edilerek devletin özel görevlilerle yürüttüğü, dinî, ahlâkî esasların hâkim olmasını ve çiğnenmemesini sağlamaya yönelik bir sosyal kontrol işlevi gören bir göreve dönüşmüştür. (Yüksel Demirkaya, Dumlupınar Üni. Kamu Hukuku Öğretim Elemanı), *Osmanlı Devletinde Belediye (Hisbe) Teşkilatı*, yer ve tarih yok.

- i. Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapan kişi en başta kendisi ilmiyle âmil olmalıdır. Söylediklerini yapan Salih kişi olmalıdır ki sözü tesir etsin.⁴³⁷
- ii. Sabırlı olmalı. Bu görevi yerine getirirken gelecek sıkıntılara göğüs gererek sabırla karşılık vermelidir.⁴³⁸
- iii. Yumuşak olmalı. Sert ve katı tutum insanları uzaklaştıracağından yumuşak bir tavırla hareket esas olmalıdır.⁴³⁹
- iv. Affedici ve merhamet sahibi olmalı. Kindar ve dış bileyen değil insanların hatalarını büyütmeden ıslahı için gayret göstermelidir.⁴⁴⁰
- v. Anlamayan kimseyi rencide etmek yerine gerekirse fazla uğraşmadan yüz çevirme ve ondan etkilenmemek için uzaklaşmayı bilmelidir.⁴⁴¹

3.5. Kimlere Yapılmalı

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevi yerine getirilmesinde diğer bir hususta kimlere karşı yapılacağıdır. Yani emre ve nehye muhatap olanların kimler olduğu meselesidir. Buna dair İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilat*'ında ulaştığımız bilgileri şu şekilde sıralayabiliriz:

- a- Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin muhataplarından biri müslümanlardır. Müslümanlar hem daha iyi olanı yapmaya teşvik edilirken, hem de kötülüklerden uzak durmaya ve kötülüklere götürecek yollara karşı da uyarılmalıdır.⁴⁴²
- b- Muhataplardan diğer biri de ehl-i fisk⁴⁴³ ve sefehdir.⁴⁴⁴ Bunlar ehl-i İslâm olup ancak günaha dalmış ve ne yaptığını bilmeyen kimselerdir.⁴⁴⁵ Yani aklı

⁴³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/393, 395.

⁴³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, XI/234-235.

⁴³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, VI/145-146.

⁴⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/456-457.

⁴⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/457.

⁴⁴² Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/159-160.

⁴⁴³ Ehl-i Fisk: Belirli bir sınırı aşmak anlamına gelen fisk, haktan sapmak, Allah'ın emirlerine uymayan günahkâr mü'min anlamlarına gelir. (Heyet, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 88).

⁴⁴⁴ Sefeh: Sefih, sözlükte "ahmak, cahil, malını israf edip savuran" anlamına gelen sefih, bir fıkıh usulü terimi olarak, malını yerli yersiz saçıp savuran kimse demektir. (*Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Heyet, DİB

bu işe yetmeyen, bu işin öneminin farkında olmayan kimselere bu hususu hatırlatmanın yanı sıra ayrıca günaha dalmış, günahın çirkin yüzünü göremeyenleri de uyarmak ve bundan vazgeçirme gayreti de bunun içerisine girmektedir. Burada dikkatimizi çeken husus İmamın ehl-i sefeh ve fisk tabirlerini kullanmasıdır. Buradan hareketle İmam Mâtürîdî, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin kimlere yapılacağına da işaret ediyor diyebiliriz. Ayrıca diğer bir hususta İmam, ma'rûf ve münker kavramlarına konumuzun kapsamı kısmında başta verdiği çerçeve dâhilinde bu görevin nasıl ve kime yapılacağına dair açıklama yapıyor diyebiliriz. Yani ma'rûf nasıl ki sahih aklın ve selim tabiatın kabul ettiği ve münker de bunun tersi ise o halde emri ma'rûf yapmak ve nehy-i münker de bulunmak da ehl-i sefeh ve fiska olmalıdır. Akli yetmeyen, işin farkında olmayan ve günaha dalmış kimselere karşı iyiliği emir ve kötülüğü nehyi uyarma babında yerine getirilmelidir mânası çıkarılabilir.

- c- İyiliği emir ve kötülüğü nehyin diğer bir muhatabı ise müslüman olmayanlardır.⁴⁴⁶ Müslüman olmayanlara karşı bu görev yerine getirilirken beyan ve tebliğ esas olmalı ancak taat konusunda zorlayıcı olmamalı yorumunu nakleder.⁴⁴⁷

3.6. Pratiği/Uygulanışı

Mâtürîdî emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker'in pratikte nasıl uygulanacağı ile ilgili olarak görüşlerini selim akıl çizgisinde ve Kur'ân'a dayandırarak ifade etmiştir, denilebilir. Zira o, ilkenin uygulanmasını esas olarak "(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz

Yay., Ankara 2010, s. 584); Sefeh, akla ve şeriata aykırı bir şekilde kişiye ameli yükleyen, ferah ve gadaba yerli yersiz sevkeden akli hafiflik. (Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 119); İş yerli yerinde yapmama, sözü yerinde söylememe (Toplaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 273); İmam Mâtürîdîye göre ise sefeh, hikmetin zıddı olan bir kelime olup, bir şeyin hikmetini bilmeme anlamına gelir. "Sefeh, bilgisizlik ve ihtiyaçtan kaynaklanır" der. (Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 273; 276). İmam Mâtürîdî'nin sefeh hakkındaki geniş açıklamaları için bkz. (Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 273-281).

⁴⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, XI/234-235.

⁴⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilat'ul-Kur'ân*, II/146, 196; IV/399, 586.

⁴⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/159.

senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.”⁴⁴⁸ âyeti çerçevesinde hareket etmek gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevinin nasıl yerine getirilecek olması, kuşkusuz bu görevin kimlere karşı yapılması gerektiği ile doğrudan alakalı görünmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu görevin kendilerine yapılması gereken kimselere göre, pratikte uygulanacak yöntemlerden bahsettiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden de bu iki faktör “yani kimlere karşı ve nasıl yapılmalı” birlikte düşünüldüğünde şöyle bir tasnif yapmak mümkündür:

3.6.1. Müslümanlara Uygulanışı

a-Salih Müslümanlar: Bunlardan kasıt, gerçekten iman etmiş ve ellerinden geldiği kadar Allah'ın emirlerine uymaya, yasaklarından kaçınmaya çalışan, devamlı fık ve günah içerisinde olmayıp, kabahatte ısrar etmeyen kimselerdir. Görünüşte bu kimselere karşı iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak görevi yapmaya gerek yok gibi düşünülebilir. Oysa İmam Mâtürîdî, bu kesimlere de iyiliğe teşvik ve olası kötülüklere karşı sakındırmak ve uyarmak şeklinde emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapılabileceğini düşünmektedir. Bu kesimlere karşı bu görevi yaparken ise şiddet, cebr gibi olumsuz yöntemler kullanmaya gerek olmadığı için de hikmetle çağırarak ve güzel nasihatler şeklinde Kur'ân'da dikkat çekilen yöntemleri kullanmak gerekir.⁴⁴⁹

b-Ehl-i Sefeh-Ehl-i Fısk Olan Müslümanlar: Bunlar, mü'min ve müslüman oldukları halde hikmete aykırı davranan, neyin hikmet, neyin sefeh olduğunu bilmeyen, kimi zaman cehaletle günaha giren, kimi zaman da girdikleri günahattan çıkamayarak devamlı o günah içinde kalan kimseler olarak ifade edilebilirler. Hâricîler ve Mu'tezile'nin mürtekibu'l-kebîre olarak görüp, iman isminden çıktıklarını ifade ettikleri kesimler olarak da söylenebilirler. Adı geçen fırkalar, bu gruba girenleri, mü'min saymadıkları veya ne mü'min ne kâfir gördükleri için, kendilerine karşı aşırı şiddete varan uygulamalarla emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapılmasını caiz görmüşlerdir.

Oysa İmam Mâtürîdî, daha önce değinildiği üzere iman-amel münasebeti bağlamında büyük günah işleyen kimseyi mü'min olarak değerlendirmekte ve dolayısıyla onlara

⁴⁴⁸ Nahl, 16/125.

⁴⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, IX/417; II/159-160.

kâfirlere, müşriklere karşı kullanılan yöntemlerle yaklaşılmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre bu tür mü'minlere yapılacak emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker'in başta zorlama ve icbar yöntemleri olmaması gerektiğini, beyan yöntemiyle bu görevi yerine getirmek gerektiğini ifade eder. Beyan yönteminden kast edilen, kişiye yapması gerekenin ne olduğunun açıklanması, bu konuda bilgi eksikliği veya yanlış bilgilenme gibi cehalet sayılan bir yetersizliği varsa, doğrusunun öğretilmesi ve sorumluluğunu kendi iradesi ile yerine getirmeye ikna edilmesidir. Mâtürîdî, "Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapaşğlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."⁴⁵⁰ âyetini tefsir ederken, "la ikrâhe fi'd-dîn" cümlesinin ümmet-i Muhammed'den iman etmiş kimseler için nasıl anlaşılması gerektiğine değindiği yerde, mezkûr hususlara işarette bulunmaktadır. Ona göre "Bir kimse müslüman olduktan sonra taat için zorlanmamalıdır. Çünkü Allah mü'minlerin kalplerine imanı sevdirmiştir. Bundan dolayı zorlama olamaz. Bir müslümanın bir takım işleri yerine getirmeye zorlanması ona şiddet uygulamak ve meşakkat vermek demektir. Önceki ümmetler için şiddet uygulamak ve meşakkat söz konusu idi. Ancak Yüce Allah bu ümmetten şiddet ve meşakkati kaldırdı ve onlar için kolaylık diledi. Bu yüzden din hususunda bu ümmet zorlanmamalıdır."⁴⁵¹

Mâtürîdî, mü'minlerin işledikleri günahların Havâric ve Mu'tezile'nin iddialarının tersine onları küfre götürmeyeceğini söyler. Ancak günahkâr olmalarından dolayı tövbe etmeleri gerekir. Yapılan tövbenin onların günahlarının bağışlanmasına sebep olacağı ümit edilir. Bir mü'min, küfürden, nifaktan, imansızlıktan dolayı değil, başka birtakım âmillerden dolayı günah işler. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, aslında onun takipçisi olduğu İmam Azam Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden farklı değildir. Nitekim Ebû Hanîfe de özellikle *Âlim ve'l-Müteallim*'de imanın amelden farklı olduğuna değinmekte⁴⁵² ve mü'minlerin çoğu zaman şehvet gibi duyguların galip gelmesi yüzünden günah işlediklerini ifade etmektedir.⁴⁵³ Mâtürîdî âlim Sâbûnî'nin "İlahi emre muhalefet ve nehyolunanı irtikâb etmeye gelince -ona muhalefeti helal telakki etmemek ve yasağı hafife almamak şartıyla- bu, ne tekzib sayılır, ne de ilahi emir ve yasağı red mânası

⁴⁵⁰ Bakara: 2/256.

⁴⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/159-160.

⁴⁵² Bkz. Ebû Hanîfe, *Vasiyye* (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde), s. 11-16

⁴⁵³ Bkz. Ebû Hanîfe, *Vasiyye* (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde), s. 18.

taşır; bu hal olsa olsa aşağı arzuların ağır baskısından, taassuptan, kibirden ve tembellikten doğan bir şeydir.”⁴⁵⁴ açıklamalarında İmam Âzam ve Ebû Mansur Mâtürîdî’nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

Mâtürîdî, ayrıca kişinin mübtela olduğu bir kötülüğü bırakmasının, hemen yerine getirilebilecek bir şey olmadığını, ona olan alışmışlık halinin değişmesi ve o kötülüğün terki için zaman gerektiğini ve bu konuda sabretmenin gerekli olduğuna dikkat çekerek,⁴⁵⁵ psikolojik tahliller yapar ve bu suretle günah işlemenin, küfür ve imansızlıkla bir ilgisinin olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Müslüman ve mü’min olan kimseleri günahından dolayı dinden çıkarmak, Allah’a karşı da işlenmiş bir suçtur. Zira böyle bir durumda Cenâb-ı Hakk’ın Afûv, Gafûr, Rahîm diye isimlendirilmesi anlamını yitirmektedir. Bunun yanında söz konusu görüşün sahibi bu telakkisi sebebiyle Afûv, Gafûr ve Kerîm diye bildiği Allah’ın kendisine düşman olmasını gerekli hale getirmiş olur; aynı kişi bağışlayıcılık ve esirgeycilik vasfını nefyedip her katı yürekli ve kötü huylu kimsenin nitelendirilebileceği vasıfları yakıştırdığı yüce varlığa karşı da düşmanca tavır takınma durumuna düşer ve sonunda başkalarına nisbet ettiği küfür ve ebedî azaba kendisi düşer olur. Zira Rabbin sıfatlarını tebdil eden bu tutum, günahların en büyüğüdür.”⁴⁵⁶

Hucurat suresi 49/9. âyette mü’min bir topluluğa karşı haksız yere savaşarak zulmedenler, kâfir olarak değil “mü’min” olarak nitelenmekte ve bu yaptıkları günah da “bağy” olarak isimlendirilmektedir. Böylesi bir bâğî topluluğa dahi öncelikle âyetin tasrihiyle ıslah edici bir şekilde yaklaşmak öncelenmiştir. Eğer ıslah edici girişimleri kabul etmezler ve zulümlerinde ısrar ederlerse ancak o zaman şiddet kullanmanın caiz olacağı bildirilmiştir. Ancak Mâtürîdî bu şiddetin her zaman illa kılıç olması gerekmediğini, zalim tarafla mücadelede farklı yolların her zaman mümkün olabileceğini, fakat başka bir ihtimal kalmadığı takdirde silah kullanarak savaşmaya en son çare olarak başvurulabileceğini söylemiştir.⁴⁵⁷ Onun bu izahlarının, mü’minlere karşı her zaman leyyin yani rıfk ile ve yumuşak yöntemler kullanarak emri bi’l-ma’rûf ve nehyi ani’l-münker yapmak gerektiği şeklinde anlaşılması doğru olacaktır.

⁴⁵⁴ Sabûnî, *Bidaye-Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 162.

⁴⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 414-417.

⁴⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 424.

⁴⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, X/67-69.

Mâtürîdî'ye göre mürtekîb-i kebîre sahibinin dinden dışlanmak yerine İslâm içinde kaldığını söylemek daha uygundur. “Ey iman edenler! Samimi bir tövbe ile Allah’a dönün!”⁴⁵⁸; “Ey iman edenler! Hepiniz Allah’a tövbe ediniz (ki kurtuluşa eresiniz)”⁴⁵⁹ âyetleri de günah işleyen kimselere “mü’minler” diye hitap ederek, onların dinle ve imanla olan bağlarını devam ettirmiştir. Halbuki Mu’tezile ve Havâric gruplarına göre bu mümkün değildir.⁴⁶⁰

Mâtürîdî, günah ve iman ikilemini bir arada zikrederek bunların birbirlerinden etkilendikleri ancak birbirlerini yok etmediğini, tekzip⁴⁶¹ ve inkâr olmadıkça iman vasfının devam ettiğini ve tövbe etmekle iman cihetinin ağır bastığını söyleyerek mürtekîb-i kebîrenin mü’min olduğu hususundaki görüşünü yinelemektedir.⁴⁶² Dolayısıyla emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker bir anlamda günahkâr insanlara kucak açmak demektir. Onları dinden, imandan, İslâm'dan çıkarmak anlamında değildir.

Mâtürîdî, irtikâb-ı kebîre ile emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilişkisini anlatırken şöyle bir aklî delillendirmeye daha gider: “Kişinin dinî vecibelerini yerine getirmemesini, onun başlangıçta bunları dinden kabul etmediğinin kanıtı sayan kimsenin istidlali çarpık ve yanlıştır, herbir mü’minin düşünce (ve duyuş) merkezinde dinî vecibeleri inkâr etmekten sakınma kararlılığı ve bunları benimseyişini sürdürme azmi vardır. Dinî vecibenin ihlal edilişi mü’minin zihnî ve derunî kararlılığının tersine döndüğünü göstermez, zira onun zihin merkezinde bunun imkânsızlığı ilkesi mevcuttur. Şâyet o, beşerî duyguların baskısıyla meşrû çizgiyi aşacak olursa, bu durumda bile önceki kabul ve kararlılığı devam eder.”⁴⁶³

Mâtürîdî'nin ifadelerinden yola çıkarak söylenebilir ki, günahkâr mü’minlere emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapmak isteyen bir kimsenin, o kişileri hemen cehennemlik diye itham etmesi yanlış bir yaklaşım olması yanında Allah'ın kendinin merhamet sahibi bir Rab olması inancına da ters düşmektedir. İman ettiği halde

⁴⁵⁸ Tahrîm, 66/8.

⁴⁵⁹ Nur, 24/31.

⁴⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 432.

⁴⁶¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 433.

⁴⁶² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 436.

⁴⁶³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 440.

günahlardan kendisini kurtaramamış kimselere merhamet ve dua ile yaklaşp; hikmet, yumuşak söz ve güzel bir tartışma ile emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapmak gerekir.

3.6.2. Gayr-i Müslimlere Uygulanışı

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapılacak kesimlerden birisi de hiç kuşkusuz gayr-i müslimlerdir. Zira bunlar öncelikle İslâm'ın tebliğinin yapılacağı ve dine davet edilecek kimselerdir. Tebliğ ve davetin iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklama ilkesi içerisinde yer alması itibariyle bunlar bu ilkenin hedef kitlelerinden biridir.

Gayr-i müslimlerin gerek Hz. Peygamber döneminde, gerekse günümüzde bir tek tipi olmamıştır. Daha açık söylemek gerekirse doğru oldukları hak bir dini kabul eden ve bu dine göre yaşamaya çalışan farklı dinlere mensup insanlar yanında, İslâm'a ve müslümanlara düşmanlık yapan gayr-i müslimler de bulunmaktadır. Yine şirk inancı üzere bir akideyi benimsemiş olanlar yanında tevhit inancına sahip oldukları halde, ehl-i kitap gibi muharref inançları kabul edenler de vardır. Yine müslümanlarla barış içinde yaşayan gayr-i müslimler olduğu gibi, savaşmayı tercih edenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla gayr-i müslimlere karşı nasıl emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapılacağı, onların kendilerinin bu ifade edilen hususlarla ilgili durumlarıyla yakından alakalıdır.

Mâtürîdî, kabaca iki kategoride değerlendirecek olursak müslümanlarla iyi geçinen ve savaşmayan gayr-i müslimler ile müslümanlara düşmanlık besleyerek harp yoluna başvuran gayr-i müslimlere farklı şekillerde emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevinin yerine getirileceğini düşünmektedir. Onun her iki grup hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

a-Barışçıl Gayr-i Müslimler: Bunlar Hz. Muhammed (sav.)'in getirmiş olduğu dinden başka bir dini kabul eden, İslâm'a girmemiş ancak müslümanlar ile savaşmak gibi bir yola süluk etmemiş kesimlerdir. Mâtürîdî, bunlara iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama kapsamında yapılması gerekenlerin çeşitli aşamalarının olduğunu düşünmektedir. Ona göre yapılması gereken ilk iş, onların akıllarını ikna edecek, kalplerini ısındıracak bir şekilde tebliğ yapılmasıdır.

“Dinde zorlama yoktur.”⁴⁶⁴ âyetinde “la ikrahe fi’ d-dîn” cümlesinin gayr-i müslimlerle ilgili yorumlarını yapan Mâtürîdî, “hiçbir gayr-i müslim’in iradesi elinden alınarak dini kabul etmeye zorlanamayacağını” ifade etmekte ve böyle bir uygulamayı İslâm adına kabul edilemez bulmaktadır.⁴⁶⁵ “Allah size dinde zorlamayı emretmedi.”⁴⁶⁶ âyeti ile de tebliğ adına zorlama olmayacağı konusundaki Kur’ânî tavrı pekiştirmektedir.⁴⁶⁷

Barışçıl gayr-i müslimlere yapılması gereken ılımlı davetin, “Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan menetmez. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever.”⁴⁶⁸ âyetiyle bildirildiğine işaret eden Mâtürîdî şunları söyler: “Birilerine adaletin emredilmesi birilerine emredilmemesi, şeklinde bir ikilem yoktur. Ne dost ve ne de düşman adâletten nehyedilmez. Allah Teâla’nın şu sözünü görmüyor musun: ‘Bir topluma olan kininiz sakın ha sizi adâletsizliğe itmesin. Adil olun.’⁴⁶⁹ Bu âyet düşmanlık anında bile adâletin terkinin helal olmayacağını bildirmektedir.”⁴⁷⁰ Mâtürîdî, âyetle ilgili yorumlarında adâlet konusunda emir ve nehiy yapılırken müslim, gayr-i müslim farkının gözetilemeyeceğini ve hak, adâlet gibi kavramların beynelmilel hukukî normlar olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle de adâlet ve haktan nehyetmenin mümkün olamayacağını belirterek, adâlet konusunda ayrımcılığın doğru bir davranış olmadığını vurgulamaktadır.

Mâtürîdî’ye göre müslümanlara düşmanlık beslemeyen ve düşmanca eylemler içerisinde olmayan gayr-i müslimlere “ve cadilhum billeti hiye ehzen” emri mucibince “yumuşak sözle ve kol-kanat gererek (merhametle) en güzel bir şekilde mücadele etmek gerekir ki, dini kabul ve Rabbe boyun eğsinler.”⁴⁷¹ Dolayısıyla onlarla inatlaşmadan, onlara sevdirek ve anlatarak ikna etme yolu tercih edilmelidir.

“Cadilhum billeti hiye ehzen-en iyi biçimde mücadele etme” nin nasıl olması gerektiği üzerinde de duran Mâtürîdî, bunu, Allah’ın vasıflandırdığı tarzda ve Kur’ân’da geçen

⁴⁶⁴ Bakara: 2/256.

⁴⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, II/159.

⁴⁶⁶ Hac, 22/78.

⁴⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, II/160.

⁴⁶⁸ Mümtetine, 60/8.

⁴⁶⁹ Maide, 5/8.

⁴⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, IV/112-113.

⁴⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, VIII/216.

peygamber ve nebîlerin, inanmayanlarla olan mücadelesi şeklinde olmalıdır⁴⁷² diye açıklar. Dolayısıyla başka din mensuplarına deliller ve hüccetler getirerek İslâm'ın hak din olduğunu ispat etme yoluna gidilir ve onların inkârlarının boş, inançlarının yanlış olduğu gösterilmeye çalışılır.⁴⁷³ Yine benzer şekilde onların delilleri çürütülerek, iddialarının yanlışlığı ortaya konmaya çalışılır. Bu faaliyetler de meşru münazara kuralları içerisinde yapılmalıdır.

Şâyet gayr-i müslim muhataplar, kendilerine yapılan daveti kabul etmezler ve her türlü delil ve hüccete karşı inançlarından ve dinlerinden vazgeçmezlerse o zaman, cizye vermek ve müslümanların hâkimiyetini kabul etmek şartı ile kendi hallerine bırakılır. Bu hükümleri kabul edenlere karşı yine cebr, şiddet ve kıtal şeklinde hiçbir yöntem dinen uygulanamaz⁴⁷⁴ görüşünü Mâtürîdî dile getirmektedir.

b-Düşmanlık Yapan Gayr-i Müslimler: Bunlar müslümanlara karşı barışçıl bir yaklaşım içinde olmayı reddeden, hatta İslâm'ı ve müslümanları yok etmek için çalışan ve düşmanca faaliyetler içinde bulunan gayr-i müslimlerdir. Mâtürîdî, bunlara karşı emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yaparken de yine ılımlı ve olumludan başlayarak merhale merhale bir yaklaşım sergilemeyi doğru bulur. Tıpkı barışçıl olan gayr-i müslimlere yapıldığı gibi, bunlara da önce tebliğ, münazara, nasihat gibi yöntemler kullanılarak, onlar da düşmanlıklarından vazgeçmeye çağrılmalarıdır. Ancak gösterilen tüm iyi niyetlere, yapılan tüm olumlu çağrı ve girişimlere rağmen düşmanlık yapmaktan vazgeçmezlerse, kademe kademe daha ağır yaptırımların denenmesi, yine sonuç alınmadığı takdirde en nihâyetinde kılıca sarılma yoluna başvurulması gerektiğini düşünür. O'na göre başka yöntemler ile netice alınabilecekken, onları terk edip, hemen kılıca başvurmak hikmet olmadığı gibi, dinen de doğru değildir.⁴⁷⁵

Mâtürîdî, müslümanlara, günahkâr mü'minlere, barışçıl gayr-i müslimlere ve düşmanca tavır sergileyen gayr-i müslimlere farklı farklı şekillerde emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapılacağını belirtmek yanında, genel anlamda bu ilkenin uygulanmasında dikkat edilmesi gereken bazı hususlara da işarette bulunur. Bunları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

⁴⁷² Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, VIII/218.

⁴⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, VIII/219.

⁴⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/159-160.

⁴⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/159; VIII/217-219; IV/399.

- 1- İlimliden şiddetliye doğru bir gidiş tercih edilmelidir. Daha olumlu yöntemler uygulanmadan, olumsuz ve şiddet içeren yöntemlere başvurulmamalıdır. İkna yoluyla netice almanın mümkün olacağı yerde, hemen kılıca sarılmak doğru bir yöntem değildir.
- 2- Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yaparken, yaklaşımlara hâkim olan duygunun düşmanlık değil, merhamet olması gerekir. Bu görevi yerine getirirken insanları cezalandırmak değil, onları hidâyete sevk etmek gayesi güdülmelidir. Günah işleyeni hemen tekfir etmeden, onun ıslahı için kapı aralanarak tebliğ ve irşatta bulunulmalıdır. Aksi takdirde iyiliği emretmek dayatma, kötülükten nehyetme ise zorlamaya dönüşür ve tam tersine istenmedik neticeler doğurabilir. Kötülükten sakındırmak adına daha büyük kötülükler yapılmasına sebep olunabilir.
- 3- Bu görevi yapacak olan kimseler öncelikle ihlaslı olmalı, nefsânîlikle hareket etmemeli, söyledikleriyle kendileri âmil olmalıdırlar. Kişinin kendi yapmadığı şeyleri başkasından istemesi veya kendi yaptığı şeyi başkalarının yapmamasını talep etmesi “Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz”⁴⁷⁶ âyetine de aykırı bir davranıştır.
- 4- Muhataptan yapması veya yapmaması istenilen hususlar, İslâm'ın temel prensiplerine uygun olmalı ayrıca hüccet ve delile dayanmalıdır.⁴⁷⁷ Zan ve kişisel görüşlerden uzak olmalı, İslâma uymayan indî fikirler ise hiç olmamalıdır. Ayrıca şahsiyet ve enaniyet sergileyen yaklaşımlardan da uzak durulmalıdır.
- 5- Dost, düşman, müslim ve gayr-i müslim, kim olursa olsun hak ve adâlet konusunda herkese eşit davranılmalıdır. Adâletsiz davranarak iyiliği emir ve kötülüğü nehyi asla yapılamaz.
- 6- Yapılması veya yapılmaması istenen hususlar insan fitratına uygun şeyler olmalı, muhal şeyler olmamalıdır. İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak bir hak olarak Allah'a ait iken, yani emir ve yasaklama Allah'ın hükümranlığında olduğu halde, Allah kendisi için bile “O, sizi seçti ve dinde

⁴⁷⁶ Saf, 61/2.

⁴⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, IX/418.

üzerinize hiçbir güçlük yükledi.”⁴⁷⁸ “Allah kimseye çekeemeyeceği yükü yüklemez”⁴⁷⁹ buyurmuştur. Mâtürîdî’ye göre emri bi’l-ma’rûf ve nehyi ani’l-münker görevini yapmak, daha önce de geçtiği üzere, en başta peygamberlerin vazifesidir. Peygamberler Allah’tan aldıklarını tebliğ eden kimseler olduklarına göre onlar da muhal olanı teklif etmemişlerdir. Dolayısıyla bu görevi yapacak olan kimseler de, tıpkı Allah ve elçileri gibi insanlara müstahil ve mümteni’ olan şeyleri emretmekten veya kaçınmaları imkânsız olan şeylerden sakındırmaktan uzak durmalıdırlar.⁴⁸⁰

- 7- Bu görevi yaparken acelecilik göstermemeli ve tedrici bir yaklaşım içinde olunmalıdır. Zira kişilerin alışkanlıklarını bir anda ve kolayca terk etmeleri beklenemez. Bu yüzden onlara kendilerini, kendi iradeleri ile değiştirmek için fırsat ve zaman tanımak gerekir.⁴⁸¹
- 8- Kişiyi kötülüğe sevk eden psikolojik ve çevresel etkiler ile faktörler de göz önünde bulundurulmalıdır. Gerek psikolojik, gerek sosyal ve çevresel sebepleri bilerek, görerek ve anlayarak kişileri kötülüğe iten sebeplerin önce zemini kurutulmaya çalışılmalıdır. “Def’i mefâsid celb-i menâfiden evladır.”⁴⁸² yani zararı önlemek, fayda elde etmekten önce gelir” ilkesini akılda tutarak hareket etmek gerekir.

Şimdiye kadar tüm anlatılanlardan İmam Mâtürîdî ile ilgili şu tespitin yerinde olduğu görülür: “Mâtürîdî yaşamış olduğu çevrenin etkisiyle İslâmın temel prensipleri doğrultusunda bir din anlayışı geliştirmiştir diyebiliriz. Bu çevrenin gayr-i Arap ve merkezi otoriteden uzak oluşu, kendisinin gündelik siyasetle uğraşmayı Mâtürîdî’nin bağımsız ve hür düşüncesini kolaylaştırmış ve akla dayalı sağlam bir din anlayışı oluşturmuştur. Bu din anlayışında yaratılanlarda Allah’ın rahmet sıfatının eserini görme ve Allah’ın herkese karşı adâletli davranma emri, İmam Mâtürîdî’de bütün yaratılanları hoş görme, yaratılıştan dolayı kendilerine hak ettikleri değeri verme, her şeyi yerli yerine koyma şeklinde tezahür etmiştir. Bu durum büyük ölçüde onun üslubuna da etki etmiş, klasik Mezhepler Tarihi ve Kelâm kaynaklarında gördüğümüz karşıt grupların

⁴⁷⁸ Hac, 22/78.

⁴⁷⁹ Bakara, 2/286.

⁴⁸⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’ân*, IX/418.

⁴⁸¹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 414-417.

⁴⁸² Said Nursî, *Kastamonu Lahikası*, Envar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 130.

ilzâmı ve reddine yönelik hükümler vermek yerine daha ilmî, hüküm beyan etmeden eleştiren ve eleştirilerde duygulardan öte aklî istidlallerin, delil ve bürhanların sıralandığı bir üslup hâkim olmuştur.”⁴⁸³

Mâtürîdî düşünce evrenin yaratılış gaye ve hikmetini büyük oranda insan merkezli olarak ele almaktadır. İnsanın yaratılış gaye ve hikmetini ise, imtihan olarak ortaya koymuştur. Bu sınavın içinde insan, bir taraftan yaratıcısını tanımak ve ona inanmak gibi inanca yönelik bir sorumluluğun yanısıra, öbür yandan da emir ve yasakları yerine getirmek gibi amelî ve ahlakî bir sorumlulukla yükümlüdür.⁴⁸⁴ Bu sorumluluk onu daima hareket halinde tutmuş ve böylelikle etrafındaki insanlara da bu uğurda fayda sağlama gayesini gütmüştür. Amaç insanlara dünya ve ahirette faydalı olmaktır.

Mâtürîdî'nin yorumlarından “İslâmiyet'in, benimsenmesi kolay, terki zor bir din olduğu yolunda bir sonuç çıkarmak mümkündür.”⁴⁸⁵ Mâtürîdî gelenek, “İslâmî değerlere samimiyetle inanan, fakat içten ve dıştan gelen etkiler sebebiyle davranışlarında küçük ve büyük hatalar işleyen insanları dindışı saymanın, ilahî rahmeti daraltmaktan başka, önemli sakıncaları da doğuracağına kanidir. Özellikle Haricî anlayışa göre, davranışlarında dini açıdan hatalı olan kişinin toplum dışına itilmesi, İslâm'ın büyük özen gösterdiği birlik, beraberliği bozar, toplumu, dışlayan ve dışlanan zümrelere ayırır.”⁴⁸⁶ Bunun elim sonucu olarak müslüman toplum içerisindeki insanlar arasında mezhep çatışmalarına yol açar. Bu da Müslümanların kuvvetinin ve birliğinin zayıflamasına belki de dağılmasına sebep olabilir.

Mâtürîdî, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğini yorumlayıp, açıklarken aşırılıklardan uzak, insanın fitratına uygun, anlayış ve kabule dayalı bir anlayış ve metot ortaya koymuştur. Böylece, mümin olan herkesin daima İslâm dairesi içinde tutulması için gayret göstermiş ve hata ve günah işlese de bireylerin daha iyi bir müslüman olmasının kapısını açık bırakmış, böylelerine şiddet ve sertlik içeren bir yöntemle yaklaşılmasını kabul etmemiştir.

⁴⁸³ Saffet Sarıkaya, Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İFAV, İstanbul 2012, s. 121.

⁴⁸⁴ Hulusi Arslan, “Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, s. 4 (Temmuz-Aralık 2009), s. 89-90.

⁴⁸⁵ Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdî*, DİA, TDV: Yay., İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 155.

⁴⁸⁶ Bekir Topaloğlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Haz. Sönmez Kutlu), Otto Yay., Ankara 2015, s. 213.

SONUÇ

Yüce Allah insanı tek başına değil toplum içinde yaşayan bir varlık olarak yaratmıştır. Toplum içerisinde bulunan her insanın huyu, ahlâkî vasıfları vs. farklı olduğundan dini anlama ve yaşama tarzı da farklılık gösterebilmektedir. Bu sebeple İslâmî hükümler de farklı yorumlanabilmektedir. Ancak İslâm bu farklılığı en aza indirmek veya farklılıklarla beraber temelde, ana gayede bir olmayı sağlamak için üzerinde durduğu meselelerden biri de emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerdir.

İyiliği emretmek, kötülüğü önlemek bir toplumun başarısı, erdemli bir hayat sürmesi ve adâleti tesis etmesi için her müslümanın uyması ve uygulaması gereken en önemli görevlerden birisidir. Bundan dolayı Yüce Allah, Kur'ân'ı Kerîm'de birçok âyette bu konu üzerinde durmuştur. Nitekim bu ümmetin en hayırlı ümmet olmasının sebeplerinden birinin de, iyiliği emretmek, kötülüğü önlemek olduğu gerek âyetlerde ve gerekse hadislerde belirtilmiştir.

İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân'ın ana gayelerinden biri de dünyada ahlâklı ve faziletli bir toplum oluşturmaktır. Bu şekildeki toplumun oluşumunun temel dinamiklerinden biri ve belki de en önemlisi emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker prensibinin hayata geçirilmesiyle mümkündür. Bu nedenle Kur'ân, ilkeyi mü'minlerin sıfatlarından saymış, tersi olan iyiliği yasaklayıp kötülüğü emretmeyi münâfıklık alâmeti olarak nitelendirmiştir. Bu açıdan düşündüğümüzde toplumun ahlaken belirli bir düzeye çıkmasını sağlayacak hususlardan birisinin de emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker sayesinde olacağı vurgulanmakta ve bu da ilkenin önemini ortaya koymaktadır.

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan kelâm ekollerinin ana gayelerinden biri de Kur'ân ve sünnetin emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ile ilgili çizmiş olduğu bu yolda gitmek olmuştur. Onlar da bu gayeyle iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak ilkesini ele almışlar ve bunu uygulama adına farklı metodlar geliştirmişlerdir.

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini uygulama esasları arasında sayan ilk mezhep Hâricîler olmuştur. Tüm Haricî fırkaların, bir kısım farklılıklarla beraber ortak kabul ettikleri fikirleri arasında; emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker de vardır. Çünkü ilk Hâricîler, bir zümre olarak ortaya çıktıklarında “lâ hükme illâ lillâh/hüküm yalnız Allah'ındır.” prensibiyle birlikte emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini de dile getirmişlerdir. Hâricîlerin konuşmalarına bütüncül bir açıdan bakıldığında üzerinde durulan hususların az veya çok ilkeyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Hâricîlerin bu ilkeye verdiği önem, Mu'tezile'ye göre daha fazladır diyebiliriz. Çünkü emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesi Hâricîlikle adeta eşdeğerdedir. Diğer bir ifadeyle eğer bu ilke yoksa yaşayan bir Hâricîlikten de bahsetmek mümkün değildir. Fakat Hâricîler bu ilkeyi uygulama uğruna çok sert ve katı tutum sergilemişler ve bu hususta hiç tasvip edilmeyecek yorum ve uygulamalara sapsmışlardır.

Emri bi'l-mâ'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesi, Mu'tezile'nin beş temel prensibi arasında yer almıştır. Bu da, Mu'tezile ekolünde ilkenin ne derece önemli olduğunun açık bir göstergesidir. Mu'tezile'ye göre bu ilke tam mânası ile hayata tatbik edilirse, toplumsal hayattaki aksaklıklar giderilmiş olur. Ancak Mu'tezile bu ilkeyi uygularken aslında karşı olduğu baskıcı ve zorla kabul ettirme metodunu maalesef siyasete yansıtmakla kendisi uygular duruma düşmüşlerdir. Nitekim Mu'tezilî düşünce sistemi, iktidara geçince, toplum içinde sıkı bir kontrol sistemi kurarak zorla fikirlerini insanlara kabul ettirmeye çalışmış, “Mihne” adı verilen zulüm ve haksızlıklarla dolu olaylara sebep olmuşlardır. Onlar, yaptıklarını hem meşrûlaştırmak hem de etkin kılmak için de yine aynı ilkeye sarılmışlardır. Bu şekildeki davranış da ilkenin Mu'tezile tarafından doğru olmayan kendi emellerine alet etmelerine vesile edilmiştir diyebiliriz.

İmam Mâtürîdî emri bi'l-mâ'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesinde akıl ve nakille bilinen her iyiliğe ma'ruf derken, akıl ve nakille bilinen her kötülüğe münker diyerek ma'ruf ve münker kavramlarının mânalarını çok geniş tutmuştur. Bu konuya aklaşırken de hüsün-kubuh yani güzel-çirkin veya iyi-kötü kavramlarına yaklaşımı hem aklî hem de naklî olmuştur. Yani bu meselenin anlaşılması akılla olmasının yansıra aklın sınırlılığından dolayı nakle ve vahye de ihtiyaç vardır. Naklin rehberliğinde bir şeyin iyi ve çirkin oluşu akılla bilinebilir. Bu konuda da Mâtürîdî'de akıl-nakil birlikteliğinin ön plana çıktığını ve akılla naklin tenakuza düşmek yerine birbirini destekleyici mahiyette

olduğunu vurgular. Ne akıl, nakil yerini tutar ne de nakil, akılı bir kenara atar. Aralarında bir uyum bulunmaktadır. Bundan dolayı Mâtürîdî’de akıl-nakil birlikteliği ma’rûf ve münkerin çerçevesine giren hüsn-kubuhun anlaşılmasında da kendini göstermektedir.

Mâtürîdî’nin düşüncesinde iman kalbin ameli olup, organlarla yapılan ameller ise onu destekleyen ve devamına yardımcı olan unsurlardır. Ameldeki eksiklik veya günahlar kişiyi dinden çıkarmaz. İnkâr etmedikçe, helâli haramı helâl saymadıkça kişi iman dairesindedir. Buradan yola çıkarak Mâtürîdî, emri bi’l-ma’rûf ve nehyi münker yaparken günahkâr mü’minleri din dışına itmeden, af kapısının açık olduğunu vurgulayarak İslâm dairesi içinde değerlendirilmeleri gerektiği üzerinde durur. Yoksa dinden çıkarmak için gayret gösterilmesinin doğru olmadığı, kişiyi günaha sevkedici çeşitli âmilleri de göz önünde bulundurarak hareket etmek gerektiği ve netice de müslümanı İslâm içinde tutarak daha iyi bir müslüman olması için çaba sarfetmenin daha uygun ve tutarlı bir davranış olacağına vurgu yapmaktadır.

Mâtürîdî’nin ise ilkeyi uygulama hususunda sert, katı ve zorlayıcı olmak yerine insanların ikna edilmesi cihetine gitmeyi esas aldığını söyleyebiliriz. Emri bi’l-ma’rûf ve nehyi ani’l-münkerden amaç toplum düzeninde iyi ve güzel şeylerin yayılmasını sağlamak, desteklemek ve kötülüğe engel olmak, kötülüğün yayılmaması için gayret göstermektir. Mâtürîdî bu görevin ümmet içinden bir grubun yapmasıyla gerçekleştirilebileceğini kabul etmekle birlikte herkesin kendi kudreti ölçüsünde emri bi’l-mâ’rûf ve nehyi ani’l-münker yapmasının da elzem olduğu üzerinde durur. Ancak bunu yapan herkesin sorumluluğun da kişiye ve sahip olduğu yetkiye göre değiştiğini söylemek daha uygun olur.

Mâtürîdî’ye göre iyiliği emreden veya kötülüğü nehyeden kişinin, emrettiği veya nehyettiği hususları öncelikle kendisinin uygulaması gerekir. Bunu yaparken de ihlas, samimiyet ile irşat ve tebliğde bulunması yerinde olacaktır. Ayrıca tebliğci, beyan yani açıklama yaparken yumuşak bir dil ve tavır kullanması, affedici ve merhamet eksenli hareketi esas alıp, kin ve nefret söylemlerinden uzak durması gerekir. Şahsiyet yapıp karşıdakine kin beslememeli ve bıktırmamalıdır. Bunun yanı sıra şu hususta önemlidir ki, bir müslüman, kötülüğü yapan kişiden ziyade kötülük fikrine nefret duymalı; kötülüğü yapana ise bu davranışı terk etmesi için hem fiilî hem de kavli dua etmelidir. Zira uyarıcının görevi, gereği gibi irşat ve tebliğ olup, kötülüğe bulaşanların ıslahı için

samimî gayret göstermek olmalıdır. Aynı zamanda emir ve nehye konu olan taleplerin muhal olmaması, fitrata uygun ve güç yetirilebilecek şeyler olması, ilahî hikmete uygunluk açısından da önemli görülmüştür. İnsanlardan yapmaları mümkün olan şeyleri talep etmeli, aynı zamanda yapmak veya yapmamak konusunda kendi iradelerini kullanmalarına fırsat verilerek kendi kararlarıyla ve ikna olmuş, inanmış bir biçimde bu işi gerçekleştirmeleri sağlanmalıdır.

Mâtürîdî düşüncenin iyiliği emir ve kötülüğü nehyederken üzerinde durduğu diğer bir hususta tedricîlik ilkesidir. Bu hem iyiliği emir hem de kötülüğü nehy yönlerini kapsamaktadır. Bunun yanısıra kişiyi kötülüğe sevk eden çevresel etkiler ve faktörler de göz önünde bulundurulmalıdır. Bunların olumsuz etkilerini en aza indirecek yöntemlere başvurmalı ve tebliğ yaparken muhatabın etkisi altında kaldığı bu tür olumsuzluklara dikkat edilmelidir. Aynı zamanda emir ve nehyde bulunurken muhatabı tanıyarak ve seviyesine göre hareket edilmelidir. Bunun için müslümanlar arasında bazen farklı şekilllerde değişik metod kullanılması mümkün olmalıdır.

Burada şu noktaya da dikkat çekilmelidir ki dinde zorlama olmamakla beraber salih amel işlemeye de teşvik, kötülüğün yayılmaması için ise gayret vardır. İnsanların özgür iradeleri ile seçimde bulunmaları teşvik edilmeli, içten gelen, gösterişsiz ve samimî duygular harekete geçirilmelidir. Hiçbir insan bir dine veya düşünceye girme konusunda zorlanmamalıdır. Eğer zorlama olursa münafıklığın yaygınlaşmasına yol açabilecektir. Bundan dolayı kendi arzusu ile zorlama olmadan dine giren birinden inançlarına bağlı kalmasını istemek de dinî bir gereksinimdir. Ancak başkalarının alanına girmediği ve gerekmediği sürece bireye müdahale etmek doğru değildir. Bununla beraber alenen işlenen kötü bir davranış başkalarının haklarını çiğnemek olacağından psikolojik ve hukûkî tedbirler alınabilir, kimi uygun müeyyideler uygulanabilir. Bunun da kimi zaman siyasî otoriteyle kimi zamanda sosyal otoriteyle yerine getirmek mümkündür.

Sosyal otorite ise bir memlekette yaşayan halkın örf, gelenek, görenek ve kültür seviyelerine göre oluşturduğu vicdan-ı amme diye bilinen kamuoyu gücüdür. Bu toplumsal vicdan gücünü iyiliği emir ve kötülüğü nehyde de kullanabilmemiz mümkündür. Bu sebeple kamuoyu gücünün kimi zaman siyasal otoriteden daha da etkin ve tesirli olabileceğini söyleyebiliriz. Meselâ kötü huyları kendinde alışkanlık haline getirenler, dinî hassasiyetlere duyarlı halk tarafından otokontrol sistemiyle hatalarını

terk etmeye yönlendirilebilir. Bize göre günümüzde bu şekilde davranmak o kötülüğü ortadan kaldırmada başarı ihtimalini de yükseltecektir. Bir misal olarak insanların beğenmediği bir konuda başlatılan bir imza kampanyası bile iyiliğin yerleştirilmesinde ve kötülüğün engellenmesinde etkin ve etkili rol oynayabilmektedir. Bu konuda örnekler çoğaltılabilir: Televizyon programları yapmak, bildiri yayınlamak, tiyatro gösterileri yapmak, internet ortamında çeşitli paylaşımlarda bulunmak, sosyal yardım kampanyaları düzenlemekle yapılabileceği gibi gönüllü kuruluşlar, vakıf ve dernekler eliyle bu prensibin sosyal hayatta daha etkili ve verimli bir şekilde uygulanabilmesi mümkündür. Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri bu açıdan da değerlendirme bize ilkeyi uygulama açısından farklı boyutlar keşfetmemize yardımcı olacaktır.

Sonuç itibarıyla bu ilke, İslâm düşüncesinde özellikle de Mâtürîdî düşünce açısından müslümanların temel vasıflarından biri olarak görülmüş ve şartlarına uygun bir şekilde mü'minlere tatbiki emredilmiş, dünya da faziletli, erdemli, ahlaklı ve huzurlu bir toplum oluşmasına sebep olmasının yanında âhirette de kurtuluşa vesile olacak esaslardan sayılmıştır.

KAYNAKLAR

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, Çeviren: Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- Abdulbâki, Muhammed Fuad, *Mu'cemul-Müfehress li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut Tarihsiz.
- Abdulcabbar, Kâdî, *Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, Çeviren: Yüksel Macit, Atılım Yayınları, Malatya 2002.
- _____, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1988.
- _____, *Kitabu Fazlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, Tahkik: Fuad Seyyid, Tunus 1986.
- Abdulhalık, Mustafa Nevin, *İslâm Düşüncesinde Muhalefet*, Çeviren: Vecdi Akyüz, İz Yayınları, İstanbul 1990.
- Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çeviren: M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyası Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, Hazırlayan: Mahir İz, İstanbul 1973.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Tahkik: Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Naîm, İbrahim ez-Zeybî, Müessestü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, "Haricîliğin Siyasî Görüşlerinin İtikâdîleşmesi", *AÜİFD*, Cilt XXXI, Ankara 1989.
- _____, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara 2001.
- Akıncı, Ferman, *İlk İslâm Fırkalarından Hâricîlerde İyiliği Emir ve Kötülükten Sakındırma Prensibi-el-Emr bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehy ani'l-Münker*, MÜSBE, İstanbul 2004 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*, EÜSBE, Kayseri 2001 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.
- Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, Gonca Yayınevi, İstanbul 1991.
- Altıntaş, Hayrani, "Dehriyye", DİA, Cilt IX, İstanbul 1994.
- Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- Âlusî, Ebû'l-Fadl Mahmud, *Ruhu'l-Meani fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm Ve Seb'il- Mesânî*, Beyrut 1934.
- Âmidî, Seyfuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, Neşreden: Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire 1971.
- Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, Çeviren: Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, *Mu'tezile ve Devrim*, Çeviren: İbrahim Akbaba, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988.
- Ardođan, Recep, "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", *Marife Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 3.
- Arslan, Hulusi, "Mâtüridî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, s. 4 (Temmuz-Aralık 2009).
- _____, Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, TDV Yayınları, Ankara 2015.
- Apaydın, H. Yunus, "Nehiy", DİA, Cilt XXXII, İstanbul 2006.
- Askeri, Ebû Hilal, *Furuk fî'l-Luğa*, Daru'l-Afak el-Cedide, Beyrut 1979.
- Aslan, Abdulgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Atay, Hüseyin, *İslâm'ı Yeniden Anlama*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara 2001.
- Ateş, Orhan, *Günümüz Umman İbâdiyesi*, UÜSBE, Bursa 2007 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- A'veşt, Bekir b. Said, *Dirâsetu'l-İslâmiyye fî Usuli'l-İbâdiyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1988.

- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- Ayar, Kenan, "Hâricîlerin Hz. Ali'den Ayrılış Süreci", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII(I), 2008.
- Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- _____, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife Dergisi*, Sayı: 3.
- _____, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.
- Aydınlı, Mahmut, *Mu'tezile Siyaset İlişkisi*, Ankara 2000..
- Bağçeci, Muhittin, *Kelâm İlmine Giriş*, Kayseri 2000.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru't-Telai', Cidde 2005.
- _____, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çeviren: Ethem Ruhi Fıglalı, Pınar Yayınları, Ankara 1999.
- _____, *Usuli'd-Dîn*, Matbaatu Devlet, İstanbul 1928.
- Bağdâdî, Hatib Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdad*, Kahire 1931.
- Bakıllânî, Kadı Ebû Bekir Muhammed, *Kitabu't-Temhîd*, Kahire 1947.
- Bardakoğlu Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *EÜİFD*, Sayı: 4, Kayseri 1987.
- Bayraktar (Barış), Ayşe, *Kelâmda Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker Meselesi*, AÜSBE, Ankara 2007 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Bebek, Adil, "Günah", *DİA*, Cilt XIV, İstanbul 1996.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1971.
- Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*, Çeviren: Ali Turgut, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988.
- Belâzurî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Fütûhu'l-Büldân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

- _____, *Ensâbu'l-Eşrâf*, Tahkik ve Takdim: Süheyl Zekkâr, Riyâd Zerkelî, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Beyadî, Kemalüddin Berekatî, Fazlur-Resul Berayûnî el-Kadirî, *Mu'tekadü'l-Müntekad*, Neşrü Rıza Akademi, Mubarekfur/Karaçi 1999.
- Ahmet, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam*, Darü'l-Kitabi'l-İslamî, İstanbul 1949.
- Beycûri, Burhaneddin İbrahim Cîzâvî, *Cevheretu't-Tevhid*, Tahkîk: Ali Cum'a, Dâru's-Selam, Mısır Tarihsiz.
- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Ravza Yayınları, İstanbul 2013.
- Bolelli, Nusrettin, *Belâğat*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1993.
- Bozkurt, Nahide, *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mun Dönemi-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Buharî, Muhammad b. İsmail, *Camiu's-Sahih*, Tahkik: Mustafa Buğa, Dimaşk 1987.
- Butî, Muhammed Said Ramazan, *Kubra'l-Yekiniyyati'l-Kevniyye*, Daru'l-Fikri'l-Muasır/Darü'l-Fikir, Beyrut/Dimaşk 2000.
- Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Çeviren: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çeviren: Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinanî, *Hilafet Ordusunun Menkabeleri ve Türklerin Faziletleri*, Çeviren: Ramazan Şeşen, Ankara 1988.
- Carullah, Zühdi Hasan, *Mu'tezile*, Beyrut 1990.
- Cassas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkamü'l-Kur'ân*, Tahkik: Muhammed es-Sadık el-Kamhavî, Dar-u İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1405.
- Cevherî, Ebû Nasr, İsmâil b. Hammâd, *Sihah Tacu'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye*, Tahkik Ahmed Abdulgafûr Atâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.
- Cevziyye, İbn Kayyim Muhammed b. Ebî Bekr, *Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Dâru'l-Fikr, Beyrut Tarihsiz.

- _____, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-'Âlemîn*, Tahkik: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1973.
- Cürçani, Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevakîf*, Tahkik: Ahmed Mehdi, Daru'l-Hamas, Mısır tsz.
- _____, *Şerhu'l-Mevakîf-Mevakîf Şerhi*, Çeviren: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı, İstanbul 2015.
- _____, *Kitabu't-Ta'rifât*, Dar'ul-Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1995.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, *Kitabu'l-İrşad ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikad*, Tahkik, M. Yusuf Musa ve A. Abdulhamid, Kahire 1950.
- _____, *Burhan fi Usûli'l-Fıkıh*, Darü'l-Vefa, Kahire 1997.
- Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1985.
- Çağrııcı, Mustafa, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", DİA, Cilt XI, İstanbul 1995.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1989.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcabbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, "Mu'tezile", DİA, Cilt XXXI, İstanbul 2006.
- _____, "Hüsün-Kubuh", DİA, Cilt XIX, İstanbul 1999.
- _____, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak Hüsün-Kubuh", *MÜİF Dergisi*, Sayı: 16-17, 1998-1999.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Mu'tezili İnanç Sisteminde "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy-ani'l-Münker" Prensibi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van 1995 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Çelik, Ömer, "Toplumsal Projelerde İki Siyâset Sorunu", *I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul Tarihsiz.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *Mu'tezile ve Akıl*, AÜİFD, Sayı 35, Ankara 1965.

- Daftary, Farhad “Emeviler Döneminde ve Abbâsilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir’deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler”, Çeviren: Mehmet Atalan, *Kelâm Araştırmalar Dergisi*, IV(II), 2006.
- Dalkıran, Sayın, “Hâricîlerin el-Emru bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehyu ani’l-Münker Anlayışı”, *AÜSBE Dergisi*, III(I), Erzurum 2004.
- Danışman, Nafiz, *Kelâm İlmine Giriş*, AÜİF Yayınları, Ankara 1955.
- Demircan, Adnan, *Hâricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Derveze, Muhammed İzzet, *Tefsîru’l-Hadîs, Dâru’l-İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî*, Kahire 1962/1964.
- Dertli, Yahya, *Kur’ân’ı Kerîm’in İyiliği Emretme ve Kötülükten Kaçındırma İlkesinin Mu’tezile Düşüncesindeki Kullanım Alanı*, Kahramanmaraş 2006 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Dimeşkî, Cemaleddin, *Tarihu’l-Cehmiyye ve’l-Mu’tezile*, Müessesetü’l-Risale Yayınları, Beyrut 1981.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud, *Ahbaru’t-Tıval*, Tahkik, Ömer Faruk Tabba’, Kahire Tarihsiz.
- _____, *İslâm Tarihi*, Çeviren: Nusrettin Bolelli-İbrahim Tüfekçi, Hivda İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Dugaym, Semih, *Mustalahatu İlmi Kelâmi’l-İslâmiyye*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998.
- Dumlu, Ömer, *Kur’ân-ı Kerîm’de Ma’rûf ve Münker*, Anadolu Yayınları, İzmir 1999.
- _____, *Kur’ân’ı Kerîm’de Salâh Meselesi*, DİB. Yayınları, Ankara 1997.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Mubah”, DİA, Cilt XXX, İstanbul 2005.
- Ebû’l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ Hüseyinî, *Külliyâtu Ebi’l-Bekâ*, Dâru’t-Tıbbâtu’l-Amire, Bukık 1253.

- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as Sicistânî, *Sünenu Ebî Davud*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1950-1952.
- Ebû'l-Feth Hayat, *Kitabu'l-İntisar*, Mektebetü'l-Katolikiyeti, Beyrut 1957.
- Ebû Reyyan, Muhammed Ali, *Tarihü'l-Fikri'l-Felsefiyyi Fî'l-İslam*, Darü'n-Nahdi'l-Arabiyye, Beyrut 1973.
- Ebû Sülma, Züheyr b., *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, Beyrut 1944.
- Ebû's-Suud Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selim ilâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm*, Matbaâtü'l-Âmire 1308.
- Ebû Ya'la, İbnü'l-Ferra, *Mutemed fi Usuli'd-Dîn*, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1974.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, Çeviren: Abdülkâdir Şener, Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- _____, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çeviren: Sıbğatullah Kaya, Şura Yayınları, İstanbul 1996.
- Emin, Ahmet, *Fecru'l-İslâm*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1969.
- _____, *Zuhru'l-İslâm*, Mısır 1956.
- _____, *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut 1955.
- Erdem, Hüsamettin, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, Konya 1996.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998.
- Esen, Muammer, *Kelâm Tarihi*, Avrasya Yayınları Ankara 2006.
- Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Tahkik: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980.
- _____, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri-Makalatu'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, Çeviren: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- _____, *Kitabu'l-Luma' fi Reddi ala'l-Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Tashih: Hamuda Garabe, Kahire 1971.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Lüğa*, Tahkik: Muhammed İvaz Mura'ab, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- Fahûrî, Hannâ el-Cer Halil, *Tarihu'l-Felsefiyyetü'l-Arabiyye*, Beyrut 1981.
- Fayda, Mustafa, "Ridde", DİA, Cilt XXXV, İstanbul 2008.
- _____, "Zimmî", DİA, Cilt LXIV, İstanbul 2013.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Çeviren: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1992.
- _____, *İslâm*, Çeviren: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları Ankara 2009.
- _____, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, Çeviren: Adil Çifçi, Ankara 1997.
- Ferahidi, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Tahkik: Mehdi Manzumi, İbrahim Samerrai, Müessesetü'l-Alemi'l-Matbuat, Beyrut 1988.
- Fevzi, Hacı Muhammed, -Edirne Müftüsü-, *Cemalü'd-Deyyanî Ale'l-Celal Devvanî*, Darü's-Sanaati'l-Amire.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "Mezhepler Arasındaki Farklar", TDV. Yayınları, Ankara 2008.
- _____, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İİFV Yayınları, İzmir 2007.
- _____, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1983.
- _____, *İmâmiyye Şîası*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, "Hâricîler", DİA, Cilt XVI, İstanbul 1997.
- _____, "Gadîr-i Hûm", DİA, Cilt XIII, İstanbul 1996.
- _____, "İbâziyye", DİA, Cilt XIX, İstanbul 1999.
- _____, "İsnaaşeriyye", DİA, Cilt XXII, İstanbul 2001.
- Firuzabadi, Ebû Tahir Muhammed b. Yakub b. İbrahim Mecdüddin, *Kâmus Tercemesi (Kâmûs'ul-Muhît)*, Çeviren: Ahmed Asım, İstanbul 1305.
- Gazzalî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid, *İhyau Ulumi'd-Din*, Çeviren: Mehmet A. Müftüoğlu, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1992.
- _____, *İhyau Ulumi'd-Dîn*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut Tarihsiz.

- _____, *İktisad fi'l-İ'tikad*, Darü'l-Emane, Beyrut, 1969.
- _____, *İtikatta Orta Yol*, Çeviren: Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971.
- _____, *Mustasfa Min İlmi'l-Usul*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- _____, *Munkizu Mine'd-Dalâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Gökalp, Yusuf, “Zeydiyye”, DİA, Cilt XLIV, İstanbul 2013.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitapevi, Konya 1998.
- _____, *Kelâm Açısından İnsan Ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979.
- _____, *Bâkallânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *Kelâm Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1999.
- Gönen, Metin, *Ezârika'nın Doğuşu Ve Görüşleri*, AÜSBE, Ankara 2006
(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Gündüz, Şinasi, “Maniheizm” DİA, Cilt XXVII, Ankara 2003.
- Görgün, Tahsin, “Hüsün-Kubuh Meselesi-Kâdî Abdulcabbar'ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili Veya Varlığı Sürdürmenin Makul Yolları Üzerine Bir Araştırma-,”
İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 5, İstanbul 2001
- Ğasn, Süleyman b. Salih b. Abdülaziz, *Mevkifü'l-Mütekellimin mine'l-İstidlal bi'n-Nusûsi'l-Kitabi ve's-Sünneti*, Darü'l-Asime, Riyad, 1996.
- Hakkı, İzmirli İsmail, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Hallaf, Abdulvahhab, *İslâm Hukuk Felsefesi*, Çeviren: Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1973.
- Hamad, Hüseyin Ali, *Kamusu'l-Mezahib ve'l-Edyan*, Daru'l-Cîl, Beyrut 1998.
- Hamevî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Kayyûmî, *Misbâhu'l-Munîr fi Garîbi Şerhi'l-Kebîr*, Şâmile CD Programı Medîne Versiyonu.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, Çeviren: Kemal Kuşçu, Nur Yayınları, Ankara 1979.
- _____, *İslâm Peygamberi*, Çeviren: Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul 2001.

_____, “Hilfu’l-Fudûl”, DİA, Cilt XVIII, İstanbul 1998.

Hanefi, Hasan, *İslâmi İlimlere Giriş*, Çeviren: Muharrem Tan, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

_____, *İslâm Tarihi (Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal)*, Çeviren: İsmail Yiğit, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.

Hansu, Hüseyin, *Mu’tezile ve Hadis*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.

Harman, Ömer Faruk, “Günah”, DİA, Cilt XIV, İstanbul 1996.

Hayyât, Ebû’l-Hüseyin Abdurrahmân b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu’l-İntisâr ver-Red alâ İbn Ravendî el-Mülhîd*, Neşreden: H. S. Nyberg, Daru’l-Arabiyye li’l Küttâb, Beyrut 1993.

Hizmetli, Mustafa, Endülüs’te Hisbe Teşkilatı, Ankara 2002 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Hizmetli, Sabri, “İbâdîlikte Azzâbe”, *AÜİFD*, Cilt XXIX, Ankara 1987.

_____, “Karmatiler”, DİA, Cilt XXIV, İstanbul 1998.

Işık, Kemal, “Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, LXXVI, AÜİF Yayınları, Ankara 1967.

İbn Abdірabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed Endelusî, *Ikdu’l-Ferîd*, Tahkik: Müfîd Muhammed Kumeıha, Daru’l-Kütübü’l-İlmîyye, Beyrut 1983.

İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Beyrut 2003.

İbnü’l-Cevzi, Cemaluddin Ebû’l-Ferec Abdurrahman, *Nüzhetu’l-A’yani’n-Nazar fi İlmî’l-Vücuı ve’n-Nezair*, Beyrut 1985.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin, *Kitabu Cemhereti’l-Luğa*, Bağdat Tarihsiz.

İbnü’l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdulkerim, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, Tahkik: Ebû’l-Fidâ Abdullah Kâdî, Daru Kütübü’l-İlmîyye, Beyrut 1987.

İbnü’l-Esîr, Ebû’s-Saadet Mübarek b. Muhammed Cezeri, *en-Nihaye*, Tahkik: Tahir Ahmed Zavi-Mahmud Muhammed Tanahi, Beyrut Tarihsiz.

- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cîl, Beyrut Tarihsiz.
- İbn Hacer, Ahmet Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, Tahkik: Abdulfettâh Ebû'l-Ğadde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhâmîd, Mektebetü'n-Nehda, Kahire 1949.
- İbn Hanbel, Ahmet, *Müsned*, Matbaâtu'l-Meymeniyye, Mısır 1313.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Hadramî, *Tarîhu İbn Haldûn (Kitabu'l-İber ve Divanu'l-Mübtedei ve'l-Haber)*, Matbaâtu'r-Rahmaniyye, Mısır 1936.
- _____, *Mukaddime*, Çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Matbaatü'l-Edebiye, Mısır 1317/1320.
- İbnü'l-Hümmam, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid, *Müsayere*, Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Mısır h.1317.
- İbn Kesîr, İmamüddin Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer, *Bidâye ve'n-Nihâye*, Tahkik: Abdullah. Abdulmuhsini't-Türki, 1997.
- _____, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezid Kazvîni, *Sünenu İbn-i Mâce*, İstanbul Tarihsiz.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru Lisani'l-Arab, Beyrut 1970.
- İbn Murtaza, Mehdi Ahmed b. Yahya, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Tahkik: Sami en-Nessâ, Mısır 1972.
- _____, *el-Münye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, Tashih: Amold, Haydarabad 1316.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *Fihrist*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1994.

- İbn Sa'd, Muhammed, *Tabakâtu'l-Kübra*, Tahkik: Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hânicî, Kahire 2001.
- İbn Sellâm İbâdî, *Kitabun fihî Bedü'l-İslâm ve Şerâiu'd-Dîn*, Tahkik: Sâlim b. Yakûb, Daru's-Sadr, Beyrut 1986.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *İyiliği Emretmek ve Kötülükten Alıkoymak*, Çeviren: Cemaleddin Sancar, Bayrak Yayınları, İstanbul 1987.
- _____, *el-Hisbe fi'l-Hisbe*, Çeviren: Vecdi Akyüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Tahkik: Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1991.
- İbn Zekeriyâ, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luğa*, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, Kahire 1366.
- İbn Zekvân, Sâlim, *es-Sîre*, Tahkik ve İngilizceye Çeviren: Patricia Crone-Fritz Zimmermann, Oxford University Pres, New York 2001.
- Îci, Adûdiddin Abdurrahman b. Ahmed, *Kitabu'l-Mevâkif*, Tahkik: Abdurrahim Ümeyra, Beyrut 1987.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çeviren: Ahmet Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul Tarihsiz.
- İlhan, Avni, "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker" (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *DEÜİFD*, İzmir 1986.
- İnce, İrfan, "Ridde" DİA, Cilt XXXV, İstanbul 2008.
- İsfehânî, Ebû'l-Kasım b. Muhammed Râğıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân- (Müfredatu Elfazı'l-Kur'ân)*, Tahkik: Nedim Mar'aşlı, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1997.
- İsfereyani, Ebû'l-Muzaffer, *Tabsir fi'd-Dîn ve Temyizi Firkatü'n-Nâciye ani'l-Firaki'l-Halikin*, Kahire 1359/1940.
- İşcan, M. Zeki, *Emri bi'l-Ma'rûf ve Nehyi Ani'l-Münker*, AÜSBE, Erzurum 1991 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.

- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâki Kavramlar*, Çeviren: Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1990.
- _____, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çeviren: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul Tarihsiz.
- Kafafi, Muhammed, “Ebû Sa'id Muhammed b. Sa'id al-Azdi al-Kalhâtî'ye Göre Hâricîliğin Doğuşu”, Çeviren: Ethem Ruhi Fığlalı, *AÜİFD*, Ankara 1970.
- Kahyaoğlu, Yasin, *Hâricîlerin Edebî Yönleri (Ortaya Çıkışlarından Emevîler'in Sonuna Kadar)*, HÜSBE, Şanlıurfa 1998 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Tahkik: Seyyide İsmail Kâşif, Umman 1980.
- Kallek, Cengiz, “Hisbe”, *DİA*, Cilt XVIII, İstanbul 1998.
- Kara, Emin, *Mu'tezile Ekolüne Göre İyiliği Emretmek Kötülüğü Yasaklamak İlkesi* Isparta 2001 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Karagöz, Mustafa, *Selefi Yorumlar Bağlamında Şenkîti Ve Advau'l-Beyan Adlı Tefsiri*, EÜSBE, Kayseri, 2001 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Karaman, Fikret-İsmail Karagöz-İbrahim Paçacı-Mehmet Canpolat-Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2010.
- Kasimî, Muhammed Celalüddin, *Tefsiri'l-Kasimî*, Tahkik: Muhammed Fuad Abdülbaki, Daru'l-Fikr, Beyrut Tarihsiz.
- Kaşânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Kâdî, *Tahriru'l-Makâle fi Şerhi Risâleti'l-Kayravânî*, Tahkîk: Habîb b. Tahir Medenî, Muessetu'l-Maârif, Beyrut 2008.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *Hisbe Teşkilatı, Bir İslâm ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluş ve Gelişmesi*, Erzurum 1975.
- Kayaoğlu, İsmet, “İslâm'da Adâlet Mefhumu”, *AÜİFD*, Cilt XXVII, Ankara 1985.
- Kazıcı, Ziya, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.
- _____, *Osmanlı'da İhtisab Müessesesi*, İstanbul 1987.
- _____, “Hisbe”, *DİA*, Cilt XVIII, İstanbul 1998.

- Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.
- Kılavuz, Ahmed Saim, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984.
- Kırbaşoğlu, Hayrı, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara 2000.
- Kıyıcı, Selahattin, *İslâm Hukukunda Örf ve Âdet*, İşaret Yayınları, İstanbul 1994.
- Koca, Ferhat, "Mendup", *DİA*, Cilt XXIX, Ankara 2004.
- Koçyigit, Talat, *Kelâmcılar ve Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, TDV. Yayınları, Ankara 1984.
- _____, *Hadis Usulü*, TDV. Yayınları, Ankara 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cubbâ'iler'in Kelâm Sistemi*, UÜSBE, Bursa 2005 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Kummî/Nevbahtî, *Şii Firkalar-Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fıraku's-Şîa*, Çeviren: Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcîe ve Tesirleri*, TDV Yayınları, Ankara 2000.
- _____, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi-*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002.
- _____, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyat Dergisi*, 2001, Sayı: 4, Cilt IV.
- Kutup, Seyyid, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, Çeviren: Salih Uçan-Vahdettin İnce, Dünya Yayınları, İstanbul 1990.
- Macit, Nadim, "Kelâmî Ekollerin Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemi", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: VII, 1994.
- Makrizî, Takiyyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hutât ve'l-Asâr*, Bağdat 1968.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân, *Tenbih ver-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Takdim ve Tahkik: Muhammed Azb, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1992.

- Ma'luf, Luis el-Yesu'i, *Müncid fi'l-Luğa ve'l-A'lam*, Tab'atu'l-Katolikiyye, Beyrut 1982.
- Nayif Maruf, *el-İnsan ve'l-Akl*, Sebilü'r-Reşad Yayınları, Beyrut 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Semerkandî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, Çeviren: Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2003.
- _____, *Kitâbu't-Tevhîd*, Hazırlayanlar: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003.
- _____, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, Daru'l-Mîzan, İstanbul 2005.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, Çeviren: Ali Şafak, Bedir Yayınları, İstanbul 1995.
- Ma'zinî, Abdülfettah, *Fıraku'l-Kelâmiyyeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1986.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Daru'l-Fikr, Beyrut 1973.
- Mevdudî, Ebû'l-A'la, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986/1988.
- Mezkur, İbrahim, *Mu'cemu'l-Veciz*, Daru't-Tahrir, Mısır 1400/1980.
- Muhammed Halil Zeyn, *Târihu'l-Fırâki'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1985.
- Mustafa, İbrahim-Ahmed Hasan Zeyyat, Hâmid Abdülkadir-Muhammed Ali Neccâr, *Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Mu'tik, Avvad b. Abdullah, *Mu'tezile ve Usûluhümü'l-Hamse*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *Kâmil*, Tahkik: Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut Tarihsiz.
- Müfrih b. Süleyman Kavsî, *Menhecü's-Selefî*, Riyad 1422/2002.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed, *Sünen*, Matbaa Mustafa Babi Hale, Mısır 1964.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahkik: Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 1993.

- _____, *Bahru'l-Kelâm-Mâtürîdî Akaidi*, Çeviren: Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Bahru'l-Kelâm*, Tahkik: Veliyyuddîn Muhammed Sâlih Ferfûr, Mektebetu Daru'l-Ferfûr, Dımaşk 2000.
- Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çeviren: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977.
- Nursî, Said, *Kastamonu Lahikası*, İstanbul 1993.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, TDV. Yayınları, Ankara 1993.
- Osman, Halid b. Sebt, *Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker (Usuluhu, Devabituhu ve Adabuhu)*, Münteda'l-İslâmi, Suudi Arabistan 1995.
- Ögük, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, TDV. Yayınları, Ankara 2010.
- Ögüt, Sâlim, "Emir", DİA, Cilt XI, İstanbul 1995.
- Öz, Mustafa, "İsti'râz", DİA, Cilt XXIII, İstanbul 2001.
- _____, "Keysaniyye", DİA, Cilt XXII, Ankara 2002.
- _____, "Rafizîler", DİA, Cilt XXIV, İstanbul 2007.
- _____, "Şîa", DİA, Cilt XXXIX, İstanbul 2010.
- _____, Mustafa Muhammed Şer'a, "İsmailiyye", DİA, Cilt XXII, İstanbul 2001.
- Özarlan, Selim, "Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilileri ve Başlıca Görüşleri", *CÜİFD*, VII (I), Sivas 2003.
- Özaydın, Abdulkerim, "Hasan Sabbah", DİA, Cilt XVI, İstanbul 1997.
- Özbek, Durmuş, *Sa'duddin Taftazanî ve Nübüvvet Görüşü*, Sebat Ofset, Konya 2002.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1993.
- Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'ân*, Fecr Yayınları, Ankara 2004.

- Parlıyan, Abdullah, *Açıklamalı Tam Riyazu's-Salihîn Tercümesi*, Konya Kitapçılık, Konya 2010.
- Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebû Yüsr Muhammed, *Ehli Sünnet Akaidi*, Çeviren: Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Tefsiru'l-Kebîr*, Matbaati'l-Amire, Beyrut 1308.
- _____, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Daru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982.
- _____, *Muhassal/Kelâma Giriş*, Çeviren: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Rıza, Reşid Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire 1990.
- Salihî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Davud Hanbelî, *Kenzu'l-Ekber min Emri bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi ani'l-Münker*, Tahkik: Mustafa Osman Sayda, Daru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Serdar, Murat, *Kelâm Tarihi*, Kelâmiyat Yayınları, Kayseri 2012.
- Sarıkaya, Saffet, Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İFAV, İstanbul 2012.
- Sezgin, Fuad, *Tarihu't-Türasi'l-Arabi*, Çeviren: Mahmud Fehmi Hicâzî-Fehmi Ebû'l Fazl, Mısır 1978.
- Simîrî, Cabir Zayid İyd, *Kediyetü's-Sevab Beyne Medarisi'l-İslamiyyin Beyanen ve Te'silen*, Darü's-Sudaniyye li'l-Kütüb, Hartom.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Seneviyye", DİA, Cilt XXIX, İstanbul 2009.
- _____, "Muattıla", DİA, Cilt XXX, İstanbul 2005.
- Sübhanî, Ca'fer, *Buhus fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1416.
- Subhi, Ahmed Mahmud, *fi ilmi'l-Kelâm Dirâsetü'l Felsefiyyetü li Arail İslâmiyye fi Usuli'd-Dîn*, Beyrut 1985.
- Suphi, Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, Çeviren: İbrahim Sarmış, Bir Yayınları, İstanbul 1983.

- Şaka, Ramazan, *Mu'tezile Mezhebinde Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker*, Ankara 2008 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tahkik: Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1996.
- Şemmâhî, Ahmed b. Saîd b. Abdolvâhid, *Kitâbu's-Sîre*, Tahkik: Ahmed b. Suûd es-Seyâbî, Umân 1987.
- Şener, Mehmet, *İslâm Hukukunda Örf*, İzmir 1987.
- Şerif, Mian Muhammed-Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- Şeybî, Kâmil Mustafa, *Sılatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Kahire Tarihsiz.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Tarihsiz.
- _____, *Taberî Tefsiri*, Çeviren: Kerim Aytekin, Hisar Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Târîhu't-Taberî*, Tahkik: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru Suveydân, Beyrut 1967.
- _____, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Çeviren: Zeki Kâdîri Ugan, Maarif Vekâleti, Ankara 1954/1958.
- _____, *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, Matbaatu'l-İstikame, Kahire 1939.
- Taftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdillâh Sa'duddîn, *Şerhu'l-Makâsîd*, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1409/1989.
- _____, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi-Şerhu'l-Akaid*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- Tahanevi, Muhammed A'la b. Ali, *Keşşâf-u Istılahati'l-Fünun*, Daru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Tanci, Muhammed Tavit, "İslâm'da Hilâfet ve Mezheplerin Doğuşu", Hazırlayan: İsmail Yakıt, *SDÜİFD*, Sayı: 1, Isparta 1994.
- Tûsî, Nasîruddin, *Tecridü'l-İtikad*, Müessesetü'l-A'lemi, Beyrut 1988.

- Taş, Yasin, *Zeydiyye'de İmâmet Düşüncesi; Doğuşu ve Gelişmesi*, MÜSBE, İstanbul 2005 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbahu's-Siyâde fi Mevzuâtı'l-Ulum*, Lübnan 1405/1985.
- Teber, Ömer Faruk, "Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşrûiyeti Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt XXXIV, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Câmiu's-Sahîh*, Tahkik: Abdülvehhâb Ubeyd Latîf, Kâhire 1384/1964.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.
- _____, "İrşad", DİA, Cilt XXII, İstanbul 2000.
- _____, "Mâtürîdî", DİA, Cilt XXVIII, İstanbul 2005.
- _____, *İmam Mâtürîdî ve Mâturidilik*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- _____, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Toprak, Süleyman, "Münker", DİA, Cilt XXXII, İstanbul 2006,
- Tunç, Cihat, "İyiliği Emredip Kötülüğü Yasaklama Görevi", *EÜİFD*, Sayı: III, Kayseri 1986.
- _____, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, Cilt XXIII, Ankara 1978.
- _____, *Sistemik Kelâm*, Erciyes Üniversitesi Yayınevi, Kayseri 1994.
- Uludag, Süleyman, *İslâm'da İrşad*, Mârifet Yayınları, İstanbul 1986.
- Ünver, Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Üzüm, İlyas, "İsnaaşeriyye", DİA, Cilt XXII, İstanbul 2001.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çeviren: Ethem Ruhi Fırlalı, Birleşik Yayınları, İstanbul 1998.
- Yaltkaya, Mehmet Şerafeddin, *İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler*, Daru'l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı: 15, İstanbul 1930.

- Yaman, Ahmet, *İslâm Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyâset-Hukuk İlişkisi*, Esra Yayınları, Konya 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtürîdîyye”, *DİA*, Cilt XXVII, Ankara 2003.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Çelik-Şura Yayınları, İstanbul 1993.
- Yeşilyurt, Temel, Editör: Şaban Ali Düzgün, *Kelâm el-Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Yıldız, Harun, *Din Siyaset ve İdeoloji-Hâricîlik Düşüncesinin Doğuşu-*, Sidre Yayınları, Samsun 1999.
- _____, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2010.
- Yiner Abdunnasır, “Hasan Sabbah”, *Köprü Dergisi*, Sayı: 94, 2006.
- Yurdagür, Metin, “Son Dönem Mu’tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdulcabbâr Hayatı ve Eserleri”, *MÜİFD*, Sayı IV, İstanbul 1986.
- _____, “Haşviyye”, *DİA*, Cilt XVI, İstanbul 1997.
- Yücedoğru, H. Kübra-Vejdi Bilgin, “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik İslâm Siyâset Düşüncesine Etkisi”, *UÜİFD*, Cilt XVII, Sayı: 2, Bursa 2008.
- Yüceer, İsa, *Mu’tezile Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 1995.
- Yücesoy, Hayrettin, “İslâm’ın İlk Dönemlerinde Siyasî-Kelâm Okullarının Gelişimi”, I. *İslâm Düşüncesi Sempozyumu*, İstanbul 1995.
- _____, “Mihne”, *DİA*, Cilt XXX, İstanbul 2005.
- Yüksel, Emrullah, *Sistemik Kelâm*, İz Yayınları, İstanbul 2005.
- Zebîdî, Ebû’l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhir’il-Kâmûs*, Matbaatü’l-Hayriyye, Mısır 1305.
- Zemahşeri, Ebû’l-Kasım Muhammed Carullah, *Esâsu’l-Belâğâ*, Matbaatü’l-Vehbiyye, Mısır 1882.

_____, *Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnu'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Beyrut 1977.

Zeydan, Abdulkerim, *Fıkıh Usulü*, Çeviren: Ruhi Özcan, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1993.

_____, *İslâm'da Davet ve Tebliğ Esasları*, Çeviren: Ruhi Özcan, Hisar Yayınları, İstanbul 1979.

Zeyn, Muhammed Halil, *Târihu'l-Fıraki'l-İslâmî*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, Beyrut 1985.

Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Mehmet TAŞDELEN

Uyruğu: Türkiye (TC)

Doğum Tarihi ve Yeri: 24.10.1973, Adıyaman

Medeni Durumu: Evli

Tel: 0507 843 55 05

email: mehmettasdelen02@hotmail.com.tr

Yazışma Adresi: Yeni Mah. 3.Çevre Yolu, Arıkent Ap. 366 B/Blok No:8 ADIYAMAN.

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Dicle Üni. Sosyal Bil. Ens.- Diyarbakır	2003
Lisans	Harran Üni. İlahiyat Fak.- Şanlıurfa	1998
Lise	İmam-Hatip Lisesi - Kâhta	1991

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
2012-Halen	Diyanet İşleri Başkanlığı	İlçe Müftüsü
2006-2012	Diyanet İşleri Başkanlığı	Vaiz
2003-2006	Diyanet İşleri Başkanlığı (Erzurum Ömer Nasuhî Bilmen Dinî Yüksek İhtisas Merkezi)	Kursiyer
1993-2003	Diyanet İşleri Başkanlığı	İmam-Hatip

YABANCI DİL

Arapça, İngilizce.

YAYINLAR

1. Âhiret İnancının Pratik Yansımaları-Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT ile birlikte (Kelâm Araştırmaları Dergisi: 10: 2 (2012), ss.55-68).
2. Mu'tezile'de Şefa'at Anlayışı: (Kilis 7 Aralık Üni. SBE Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 10, Aralık 2015-ss.81-101).