

MU'TEZİLE'DE "EMR-İ Bİ'L-MA'RUF NEHY-İ ANİ'L-MÜNKER" İLKESİ VE SİYASÎ OTORİTE – Kadı Abdulcebbar Örneği-*

*Mehmet ŞAŞA**

*Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
mehmetsasa@kilis.edu.tr*

ÖZET

Mu'tezile içindeki yaygın anlayışa göre imam, öne geçmeye layık olsun ya da olmasın öne geçirilmiş ve Müslüman topluluk üstünde veli olan kişidir. Aynı zamanda imam, onların işlerinde tasarruf sahibidir. Bu sebeple İslâm toplumunun imama ihtiyacı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra şer'î hükümleri yürütmek, ülkeyi korumak, orduları yönetmek gibi konularda da imama ihtiyaç vardır. İlgili konu hakkındaki bu araştırma, Kadı Abdulcebbar ile sınırlandırılmıştır. Zira o, Mu'tezilî düşünce sisteminin ilk akla gelen, Mu'tezile'nin silinmeye yüz tuttuğu bir asırda, diğer mezheplerle tartışmaya girebilen, Mu'tezile'yi adeta sistematize eden isimlerinden birisidir. Bu araştırma, Kadı Abdulcebbar'ın *Şerhu Usûli'l-Hamse, el-Muğni, el-Muhit bi't-Teklif* gibi önemli eserleri temel kaynak kabul edilmiştir. Bu araştırma neticesinde onun daha çok Kur'an'a, sahih sünnete, icmaya, akli delillere ve tarihsel verilere müracaat ettiği görülmüştür. Bu çalışmada Kadı Abdulcebbar'ın görüşleri bağlamında maruf ve münker ne demektir? Mu'tezile'nin bu temel ilkesi karşısında devlet erkinin yapması gerekenler nelerdir? Toplumda ahlakî çöküntünün yaşanması durumunda siyasî otoriteye düşen sorumluluklar nelerdir? Bu ilkenin icra edilebilmesi için devlet başkanının olması şart mıdır? Bu ilkenin maksadı nedir? Bu prensip, vâcip ise vücûbiyeti akli mi yoksa şer'î midir? gibi bir takım soruların cevapları aranmıştır. Bu çalışmada Kadı Abdulcebbar'ın görüşleri bağlamında günümüzde yönetim erkinde bulunanların toplumlarındaki ahlakî yozlaşmaya karşı neler yapabileceklerine dair bir takım öneriler de sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Kadı Abdulcebbar, siyaset, ma'rûf, münker, imam.

PRINCIPLE OF ENJOINING THE RIGHT/HONORABLE AND FORBIDING THE WRONG/DISHONORABLE (AMR BI AL-MARUF WA'L NAHY AN AL-MUNKAR) AND POLITICAL AUTHORITY IN MU'TAZILA SCHOOL – EXAMPLE OF QADI 'ABD AL- JABBAR

ABSTRACT

According to the prevailing understanding in Mu'tazila, the imam is the person who is worthy of being ahead or has been put forward and is the parent on the Muslim community. At the same time, the imam is saving money in their work. For this reason, the Islamic community is in need of imitation. In addition to this, there is a need for imperatives in carrying out Shari'a provisions, protecting the country, and managing the armies. This research on the subject concerned is limited to Kadı Abdulcebbar. For he is one of the names that Mu'tazilite system of the Mu'tazilite system of thought, which is able to argue with the other sects in a century that Mu'tazila is about to erase. The study together with the important works of Kadı Abdulcebbar such as *Şerhu Usûl al-Hamse, al-Muğni, al-Muhit bi't-Bid* were accepted as the basic sources. As a result of this research, it was seen that he applied to the Qur'an, authentic sunnah, cicada, rational proofs and historical statements. What is the meaning of maruf and münker in the context of the views of Kadı Abdulcebbar? What are the things that the government should do against this basic principle of Mu'tazila? What are the responsibilities of the political authority in case of moral collapse in society? Is it necessary for the president to be a prime minister? What is the aim of this primacy? If this principle is the worshiper, is wisdom a mental or a shar'î? A number of questions such as answers will be searched. In this study, in the context of Kadı Abdulcebbar's views, a number of suggestions were made about what those in power today can do against moral corruption in their society.

Keywords: Mu'tazila, Kadı Abdulcebbar, politics, ma'rûf, münker, imam.

* Bu çalışma, 23-24 Kasım 2017 tarihinde "Geçmişten Günümüze Yönetim Biçimleri" temalı *Inci Uluslararası ASSAM İslâm Birliği Kongresinde* bildiri olarak sunulmuş ve özeti elektronik ortamda yayımlanmıştır.

مبدأ " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " عند المعتزلة والسلطة السياسية

مثال القاضي عبد الجبار*

محمد شاشا*

جامعة 7 كانون الأول/ ديسمبر كيليس، كلية الشريعة

mehmetsasa@kilis.edu.tr

ملخص

وفقاً للفهم السائد ضمن المعتزلة فإن الإمام إن كان لانقاً للقيادة أم لا فإنه يقود المسلمين وهو ولي فوق مجتمع المسلمين. وفي نفس الوقت فإن الإمام صاحب تصرف عليهم. ولهذا السبب فإن المجتمع الإسلامي بحاجة للإمام. بالإضافة لذلك فإن هناك حاجة للإمام لتنفيذ الأحكام الشرعية وحماية البلاد وقيادة الجيوش ومواضيع مشابهة لذلك. يقتصر في هذا البحث بالنسبة للموضوع المعني على القاضي عبد الجبار. لأنه أول شخص يأتي إلى الأذهان من فكر المعتزلة ولكونه كان ممن دافعوا عن فكر المعتزلة في عصر كان فيه الفكر يندحر وكان يدخل في نقاش مع المذاهب الأخرى وهو من الأشخاص الذين جعلوا المعتزلة بشكل منظم. وقد تم في هذا البحث اعتماد كتب القاضي عبد الجبار ككتاب شرح الأصول الخمسة والمغني والمحيط بالتكليف كمصدر أساسي. وقد لوحظ في هذا البحث مراجعته بشكل كبير للقرآن الكريم والسنة الصحيحة والإجماع والدلائل العقلية والبيانات التاريخية. في هذا البحث تم الإجابة على الأسئلة كماذا تعني كلمتي المعروف والمنكر بنظر القاضي عبد الجبار؟ ماهي التزامات مؤسسة الدولة مقابل هذا المبدأ الأساسي للمعتزلة؟ ما هي مسؤوليات السلطة السياسية في حالة الانهيار الأخلاقي في المجتمع؟ هل وجود ريس الدولة شرط لتنفيذ هذا المبدأ؟ ما هو الهدف من هذا المبدأ؟ إذا كان هذا المبدأ واجب، فهل هو واجب شرعي أم عقلي؟ في هذا البحث تم تقديم عدد من المقترحات حول ما يمكن فعله ضد الفساد الأخلاقي في مجتمعات من هم في السلطة اليوم ضمن نطاق رؤية القاضي عبد الجبار.

الكلمات المفتاحية: المعتزلة، القاضي عبد الجبار، السياسة، المعروف، المنكر، الإمام.

Giriş

Emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker¹, Allah ve Resûlü (s.a.v.)'in Müslümanları mükellef tuttuğu önemli bir husustur. Aynı zamanda Kur'an'da kişiyi meşru bir şekilde siyasete katacak söylem, emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker olarak ilke haline gelmiştir. Bu ilke hem inananların kendi aralarında hem de başkaları ile olan ilişkilerindeki ahlakî tutumu düzenlemektedir. (Şaban Ali Düzgün ve diğerleri, 2012: 475) Nasslardan hareketle İslâm uleması arasında bu ilke, vâcip olarak kabul edilmiştir. Hatta Mu'tezile uleması, bunu beş temel esastan biri olarak kabul etmiştir. Nitekim Mu'tezile, Kur'an'da iyiliklerin emredildiği ve kötülüklerin yasaklandığı düşüncesinden hareketle, iyiliği emretmeyi ve kötülükten alıkoymayı, kendilerine vâcip olan temel ilke saymışlardır. Buna göre her Müslümanın iyiliği emretmesi ve kötülüğü yasaklaması, belli şartların gözetilmesi kaydıyla onun için bir görevdir. Zira onlara göre mükellefe düşen, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak vazifesini dinin inanç esaslarından biri olduğunu bilmektir. (Kadı Abdulcebbar, 1416/1996: 126)

Bu çalışmada Kadı Abdulcebbar'ın (ö. 420/1029) görüşleri bağlamında maruf ve münker ne demektir? Mu'tezile'nin bu temel ilkesi karşısında yönetim erkinin yapması gerekenler nelerdir? Toplumda ahlakî çöküntünün yaşanması durumunda siyasî otoriteye düşen sorumluluklar nelerdir? Bu ilkenin icra edilebilmesi için devlet başkanının olması şart mıdır? Bu ilkenin maksadı nedir? Bu prensip, vâcip ise vücûbiyeti aklî mi yoksa şer'î midir? Gibi bir takım soruların cevapları aranmıştır. Ayrıca bu ilkenin işlevsiz kaldığı ve bunun neticesinde toplumda ahlakî yozlaşmanın baş gösterdiği durumlarda devlet

* إن هذا العمل تم تقديمه كورقة عمل في مؤتمر ASSAM الدولي الأول للوحدة الإسلامية المنعقد تحت عنوان " أشكال الإدارة من الماضي إلى الحاضر " بتاريخ 23-24 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017 ، وتم نشر ملخصه في البيئة الإلكترونية.

¹ İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dinî, ahlakî ve hukukî bir tabirdir. Mu'tezile ulemasının çoğunluğu, hüsün ve kubuh anlayışlarının bir sonucu olarak aklın iyi saydığı fiilleri ma'rûf, kötü saydığı da münker kabul ederken Selefler ve Eş'ariler akıl yerine nakli esas almışlar ve genellikle ma'rûfu "şeriatın iyi saydığı söz ve fiil", münkeri de "şeriatın vukuunu sakıncalı gördüğü şey" diye tarif etmişlerdir. (Geniş bilgi için bkz. Gazalî, ts.: VII, 1186 vd.; Cürçânî, 1985: 37; Çağrıç, "Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker, DİA, İstanbul 1995, XI, 138).

erkinin neler yapması, nasıl bir strateji geliştirmesi ve hangi şartları gözetererek hareket etmesi gerektiği hususunda bir takım tespitlerde bulunmak ve buna bağlı olarak bazı öneriler sunabilmek amaçlanmıştır. İlgili konu hakkındaki bu araştırma, Kadı Abdulcebbar ile sınırlandırılmıştır. Zira o, Mu'tezilî düşünce sisteminin ilk akla gelen, Mu'tezile'nin silinmeye yüz tuttuğu bir asırda, diğer ekol mensupları ile tartışmaya girebilen, Mu'tezile'yi adeta sistematize eden isimdir.² Dolayısıyla ilgili konu hakkındaki düşünceleri önem arz etmektedir. Bununla beraber çalışma, Kadı Abdulcebbar'ın *Şerhu Usûli'l-Hamse, el-Muğni, el-Muhît bi't-Teklif* gibi önemli eserleri temel kaynak kabul edilmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

Çalışma konusu emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker olunca, bu terkipte geçen kavramların anlam çerçevesi son derece önem arz etmektedir. Kadı Abdulcebbar'a göre bir kimsenin, rütbe bakımından kendisinden daha aşağı düzeyde olan birine bir şeyi "yap!" demesine "emir" denir. Bir kimsenin, rütbe bakımından kendisinden daha aşağı düzeyde olan birine bir şeyi "yapma!" demesine "nehiy" denir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 141).

Maruf ve münkere gelince, sağlıklı düşünebilen aklın ve dinin, iyi ve güzel gördüğü şeylere ma'ruf; iyi ve güzel görmediği şeylere de münker denir. (Komisyon, 2012: 95). Aynı zamanda maruf, her bir bireyin ayrı ayrı öngördüğü değil, ortak aklın öngördüğü ve kabul ettiği "ortak iyi"yi ifade eder. Münker de ortak aklın kötü gördüğü şeydir. (Komisyon, 2012: 475). Kadı Abdulcebbar'a göre ise maruf, yapanın güzelliğini bildiği veya güzellik ve iyiliğinin kendisine gösterildiği her türlü iyi ve güzel fiildir. Güzelliği tam olarak bilinemediği ve gösterilmediği için Allah'ın fiillerine "maruf" denilmez. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 141). Münker, yapanın çirkinliğini bildiği veya bu yönü kendisine gösterildiği için tasvip edilmeyen her fiildir. Eğer Allah'tan kabîh bir şey meydana gelse çirkinliği bilinmediği veya gösterilmediği için onun münker olduğu söylenemez. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 141).

Kadı Abdulcebbar, münkeri aklî münker ve şer'î münker diye ikiye ayırmıştır. Zulüm, yalan ve benzeri işler aklî münkerlerdir. Bunların hepsinden insanları sakındırmak da vâciptir. Bunların durumu –aynen yukarıda zikredilenlerin hali gibi- mükellefiyet başladıktan sonra onu işleyen durumuna göre değişmez. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 147). Şer'î olan münker ise iki kısımdır. Birincisi, ictihad dâhilinde olan münkerlerdir. Ekşimiş ve köpüklenmiş nebiz (şıra) içmek ve benzeri durumlar gibi hakkında ictihad söz konusu olan şeyler ictihad kapsamında olan münkerlerdir. Zira bazı âlimler, nebizi münker görürken; bazıları münker görmemişlerdir. Böyle bir durumda bakılır; münker olarak kabul etmeyip, helal ve câiz görenlere göre bundan sakındırmak vâcip olmaz. Ancak münker görüp helal ve câiz görmeyenlere göre bundan sakındırmak vâcip olur. Dolayısıyla Şâfiî birinin Hanefî birisini ekşimiş ve köpüklenmiş şıra içerken gördüğünde, onu azarlaması ve ondan sakındırması gerekmez. Bunun aksine bir Hanefî, Şâfiî birisini bu halde gördüğünde, bundan sakındırması ve onu azarlaması gerekir. Hâsılı bu durum, yapanların durumuna göre değişmektedir. İkincisi ise içtihad dâhilinde olmayan münkerlerdir. Hırsızlık yapmak, zina etmek ve içki içmek gibi münker oluşunda içtihadın etkisinin olmadığı fiillerden sakındırmak vâcip olup, bunların münkerliği, onları işleyenlere bağlı olarak değişmez. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 147).

Başka bir açıdan da ona göre münker, ikrah/zorlama ile hükmü/durumu değişen ve değişmeyen diye ikiye ayrılır. İkrâh ile durumu değişen münker, etkisi sadece kendisine aittir. Yani etkisi, sadece onu işleyeni sınırlı olan bir münkerdir. "Ölü eti yemek, içki içmek ve küfür ifade eden sözcükleri telaffuz etmek" buna örnek olarak gösterilebilir. İkrâh durumunda "küfür ifade eden kelimeleri telaffuz etmek" hâriç, diğerleri câizdir. Küfür ifade eden sözcüklerin de muhtevalarına inanılması câiz değildir. İkrâh ile durumu/hükmü değişmeye gelince, bunun zararı başkasına geçer. Yani bu münkerdeki zarar, sadece işleyen ile sınırlı kalmayıp, başkalarını da etkiler. "Müslümanı öldürme veya iftira atma" buna örnek

² Kadı Abdulcebbar'ın doğum tarihi hakkında farklı bilgiler mevcuttur. Bununla birlikte onun h. 320-325 (m. 932-937) yılları arasında İran'ın Hemedan bölgesinde doğduğu kabul edilmektedir. Büveyhiler (932/1055) döneminde yaşamıştır. İlk öğrenimini bulunduğu bölgede yapmış, ilk olarak Eş'arîliği benimsemiş, daha sonra Basra'ya giderek Mu'tezilî olmuştur. Kelâm, fıkıh, tefsir ve hadis ilimleriyle ilgilenmiş ve bu alanlarda eserler telif etmiştir. Mu'tezile mezhebi içinde "Kâdî'l-kudât" unvanını alan tek kişi olup, kendisinden önceki Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini derlemiş ve mezhebi sistematik bir hale getirmiştir. Döneminde Basra ekolünün lideri ve en önemli temsilcisi olmuştur. Mu'tezilî âlimlerin birikimlerinden yararlanmış, ortaya koydukları farklı görüşleri derleyip tasnif etmiş, bazılarını kabul, bazılarını da reddetmiştir. Mezhebine ait bilgi ve görüşleri kayda geçirmesi sayesinde Mu'tezile'nin temel fikirleri günümüze kadar ulaşmıştır. (Geniş bilgi için bkz. Kehhâle, 1993: V, 78; İbnü's-Subkî, 1964: V, 97; Zehebî, 1983: XVII, 244; Yurdagür, "Kadı Abdulcebbar", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 103).

verilebilir. Bu, ikrah durumunda olsa bile asla câiz değildir. Ancak eğer ikrah can ile ilgili olmayıp, mal ile ilgili ise bu durumda bedelini tazmin etme şartıyla başkasının malını itlaf etmesi câizdir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 145).

İmam ve imamet kelimelerine gelince, imam; lügatte “kastetmek, öne geçmek, örnek ve kendisine uyulan kişi” anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzûr, tsz.: XII, 22). “Emme” fiilinin masdarıdır. Nitekim Araplar “Emmehum ve emme bihim” yani “Onların önüne geçti.” derler. Böylelikle imam terimi, diğer insanların kendisine uyduğu kişi anlamında ele alınmıştır. (Firuzâbâdî, tsz.: IV, 78). Bundan dolayı da cemaate namaz kıldıran kimseye önder ve yönetici kimliği sebebiyle imam, yaptığı göreve de imamet denilmiştir. Kadı Abdulcebbar’a göre ise imam, öne geçilmeye (takdime) layık olmasına bakılmaksızın önde olan kimseye (mukaddim) demektir. Şeriatıta ise imam, “ümme üzerinde yöneticilik ve tasarruf hakkı olan kimse” olarak tanımlanmıştır. (Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmamet”, *DİA*, XXII, 201). İmamet ise imam kelimesinin sonuna “ta” harfinin eklenmesiyle meydana gelen bir kavram olup “Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasi liderlik görevi” demektir. (Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmamet”, *DİA*, XXII, 201). Zira İbn Haldun (ö. 808/1406) imameti, “dinî korumada ve dünyayı din ile idare etmede şeriat sahibine vekâlet etmektir.” şeklinde tarif etmektedir. (İbn Haldun, 2004: I, 420-423). Kadı Abdulcebbar ise imameti, “ümme üzerinde yürütülen bir velayet (yönetim) ve kendisinin üstünde hiç bir yetkilinin bulunmayacağı şekilde, onların işleri hakkında tasarruf etme yetkisi” olarak tanımlamıştır. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 750). Aslında onun bu tarifinin hem daha kapsamlı ve hem de günümüz devlet başkanlığı fonksiyonuna daha yakın olduğu söylenebilir.

2. Emri Bi'l-Marûf Nehyi Ani'l-Münkerin Hükümü

Emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin, vâcip olduğu hususunda kelam ekolleri arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 142, 741). Her ne kadar İmamiyye'den küçük bir grup, vâcip olarak görmemişse de bu hususta ne onlara ne de görüşlerine itibar edilmiştir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 741). İhtilaf, bunun akli mi yoksa şer'î bir vücûbiyet mi olduğu konusundadır. Kadı Abdulcebbar, bunun şer'î bir vücûbiyet olduğunu ifade etmiştir. O, görüşün kitap, sünnet ve icma ile sabit olduğunu şu şekilde gerekçelendirmiştir: “*Siz, insanların iyiliği için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz...*” (Âl-i İmran 3/180; 104,110) ve “*Ey oğulcağızım, namazını kıl, iyiliği emret ve kötülükten sakındır.*” (Lokman 31/17) Ayetlerini Kitap'tan deliller olarak öne sürmüştür. Ona göre ilk ayette Allah, ümmeti övmüştür. Eğer emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker vâcip olmasaydı, böyle bir övgüde bulunmazdı. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 142, 741). Zira ona göre vâcip, kişinin gücü yettiği halde, yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir. Başka bir tanıma göre ise vâcip, ihlali doğrudan yerilmeye müstehak olmayı gerektiren veya bu hususta etkili olan şeydir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 741; Kadı Abdulcebbar, tsz.: XIV, 7-8). Fakat o, yerilmeyi gerektirecek şeylerin bizzat akıl ile bilinebileceğini savunur. Ona göre akıl, kabîh olan bir fiili işleyenin kınanmasının; vâcip olan bir eylemi yapanın övülmesinin güzel olduğunu bilir. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XII, 384). Eğer akıl sahibi kendisine vâcip olan bir fiili işlemezse, akıl bu kişinin de yerilmeyi hak ettiğine hükmeder. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XII, 355).

Sünnetteki deliline gelince, ona göre “*Allah'a isyan edildiğini gören bir göz için onu değiştirme veya oradan uzaklaştırma dışında bir alternatif yoktur. (Ya onu ıslah eder ya da masiyet ortamını terk eder).*”³ Hadisi, bunun apaçık delilidir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 142, 741).

İcmaya gelecek olursak, Kadı Abdulcebbar'a göre icma, imamet gerekliliğinin diğer dayanağıdır. Ona göre emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin gerekli olduğu konusunda ümmetin ittifak etmesinde şüphe yoktur. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 142, 741).

Kitap, sünnet ve icma ile vâcip olduğu sabit olan emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin vazifesi farz-ı ayn mıdır yoksa farz-ı kifâye midir? Kadı Abdulcebbar'a göre bu vâcip, bazı mükellefler tarafından yerine getirildiğinde, diğerlerinden de sâkıt olan bir vâciptir. Bu nedenle bu görev, farz-ı kifâye türündendir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 148). Mademki Kadı Abdulcebbar, emri bi'l-marûf nehyi ani'l-

³ Yapılan araştırmalar neticesinde Hadis kitaplarında böyle bir rivayetin olmadığı görülmüştür. Ancak İbn Ebî Dünyâ'nın “el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker” adlı eserinde, bu rivayet kaynağı verilmeksizin nakledilmiştir. (Bkz. İbn Ebî Dünyâ, 1418/1997: 78). Bununla beraber son dönemlerde yapılan bir çalışmada İbn Mâce'nin Sünen'i ve Ahmed b. Hambel'in Müsned'i referans verilmiştir. Ancak yapılan incelemeler neticesinde böyle bir rivayetin bu kaynaklarda geçmediği müşahede edilmiştir. Söz konusu eser için bkz. (Avvâd b. Abdillâh el-Mu'tik, 1421/2001: 268).

münkeri vâcip kabul ediyor. O halde genel anlamda Mu'tezile'nin özel anlamda ise Kadı Abdulcebbar'ın vücûbiyet nazariyesinde "vâcip" terimi önem arz etmektedir. Zira onun vücûbiyet teorisinde vâcibin tasnife tabi tutulduğu görülmektedir. Bu bağlamda şunları söyleyebiliriz:

Kadı Abdulcebbar'ın düşünce sisteminde vâcipler, iki çeşittir: Müsevva'/muhayyer olan vâcipler ve muayyen/mudayyak olan vâcipler. Mesela marifetullah, -vaktinde kılınan namaz, kefaretin ödeme şekillerinde birini tercih etmesi gibi- terk edilebilen muhayyer olan vâciplerden değildir. Zira Allah'ı bilmek, -vaktin sonunda eda edilen namaz gibi- ihlali caiz olmayan mudayyak vâciplerdendir. Diğer bir ifadeyle marifetullah, terki câiz olmayan şeylerdendir. Marifetullahın vâcip olmasının sebebi, onun terkinin kötü oluşudur. Kötü olan şeylerden sakınmanın vâcip olduğu aklen sabittir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 41-43).

Öte yandan Kadı Abdulcebbar'a göre bir şeyin vücûbiyeti, bazen sadece akılla, bazen âdeten veya haberin vârid olmasıyla, bazen de sem' yoluyla bilinir. Ancak Kadı Abdulcebbar'ın, vâcipleri aklı ve şer'î olmak üzere ikiye ayırmış olduğu görülür. O, aklı ve şer'î konulardaki vücûbiyet arasında –bağlayıcılığı açısından- herhangi bir farklılık görmez. Ancak aralarındaki tek fark, şer'î meseleleri sadece nakil yoluyla bilmemizin mümkün oluşudur. Fakat aklı meselelerin vâcip olduğunu akıl ile biliriz. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XII, 350-351). Sözelimi başkasına zulmeden birisini gördüğümüzde, doğal olarak buna üzülmürüz. Onu bu fiilden nehyetmemiz ve bu zarar sebebiyle ona gelen kederi ondan uzaklaştırmamız gerekir. İşte bu aklı vücûbiyeti ifade eder. Bunun dışındaki hususlar ise ancak şeriat ile vâcip olur. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 742). Bununla beraber Kadı Abdulcebbar, "Emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker, akıl ile mi yoksa şeriat ile mi bilinir?" sorusu karşısında Ebû Haşim el-Cübbâi'nin görüşünü benimseyerek, emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin bir husus dışında ancak şeriatle bilinebileceğini, dolayısıyla ancak şeriatle vâcip olacağını ifade etmiştir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 742). Kanaatimizce burada Kadı Abdulcebbar'ın istisna ettiği tek husustan maksat, açıkça işlenen zülüm ve haksızlıktır.

Öte yandan sadece yukarıda zikredilen husus dışında, ancak şeriatle vâcip olduğunu gösteren başka bir aklı delil ise şudur: Eğer o aklen vâcip olsaydı, ya bir fayda sağlamak ya da bir zararı def etmek için vâcip olur. Hâlbuki bir fayda için vâcip olması câiz değildir. Çünkü faydayı talep etmek, vâcip değildir. O halde bu vücûbiyet, sadece zararın giderilmesi maksadını gütmektedir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 742). Aynı zamanda emr-i bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin, bizi marufa/iyiliğe çağırdığı ve kötülükten alı koyduğu aklın gücü dâhilinde olan bir husus değildir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 743). Ayrıca namazın vâcip ve zinanın haram olması, emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin ancak şer' ile tayin edilebileceğini ve bizim de şeriaten öğrenebileceğimizi göstermektedir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 743).

Diğer taraftan marifetullah meselesine kıyas edilerek, aklı olarak vâcip olduğu söylenebilir mi? Kadı Abdulcebbar, böyle bir soru karşısında şöyle bir tutum sergilemiştir: Marifetullah gibi Allah'ın aklımıza yerleştirdiği bir hususun akıl ile bilinmesi vâciptir. Ancak emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker gibi O'nun akıllara yerleştirmedeği bir meselenin de akıl ile bilinmesi vâcip değildir. Her ikisi arasında ortak bir illet olmadığı için böyle bir kıyas doğru olmaz. Yani Allah, marifetullahın lütuf oluşunu akıllara yerleştirmişken; Emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker için böyle bir durum söz konusu değildir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 743).

Böyle olmakla beraber Kadı Abdulcebbar'a göre emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin vâcip olması bazı şartların bulunmasına bağlıdır. Diğer bir ifade ile mutlak anlamda her zaman ve mekânda emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münkerin herkes için vâcip olmadığı, vâcip olması için bir takım şartların sağlanması gerekir. Bu şartlar da şunlardır:

Birincisi: Emredilen şeyin ma'rûf, yasaklananın da münker olduğu bilinmelidir. Diğer bir ifade ile emredilen şeylerin, marufun, yasakların ve münkerin neler olduğunu özellikle bilmek gerekir. Zira mükellef bunu bilmezse onun yanlış bir şekilde münkeri emretmesi maruftan sakındırması gibi bir durum oluşabilir. Bu da dinen câiz olmayan bir durumdur. Dolayısıyla bu konuda zann-ı gâlip, ilim yerine geçmez.

İkincisi: Münkeri işleneceği uygun şartların ve ortamın hazır olduğunu görmek, anlamak ve bilmektir. Mesela bir yerde meşru olmayacak bir eğlence ortamının hazırlanmış olması, yani içki malzemelerinin olduğu ve çeşitli yanlışlıkların yapılmasına zemin hazırlayacak çalgı aletlerinin icra edildiğini görmek.

Böyle bir ortamda zann-ı gâlip, ilim yerine geçer. Yani böyle bir zann-ı gâlip oluşursa, münkerden sakındırmak vâciptir/gerekir.

Üçüncüsü: Yapılacak olan nehy-i anil münker görevinin toplumda daha büyük bir zarara neden olacağını bilmektir. Mesela bu görevi yapacak kişi, topluma içki içmeyi yasakladığı takdirde, bir grup müslümanların öldürülmesine veya bir mahallenin yıkılmasına sebep olacağını bilse veya zannetse bu durumda nehyi ani'l-münker (orada içkiden sakındırma) ona vâcip olmadığı gibi bunu yapması da hasen (iyi/güzel) olmaz.

Dördüncüsü: Bu görevi yapacak kişinin, sözünün etkili olacağını bilmesi veya bu hususta zann-ı gâlibin oluşmasıdır. Kişi, sözünün etkili olmayacağını bilirse veya bu hususta kendisinde zann-ı gâlip oluşmazsa, ona emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker vâcip olmaz. Böyle bir ortamda söz ile bile emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker yapılmazken, fiil ile bunu yapmak nasıl iyi olabilir?

Beşincisi: Emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkeri yapacak kişinin, ileride kendisine veya malına herhangi bir zararın gelmeyeceğini bilmesi veya bu hususta kendisinde zann-ı gâlip oluşmasıdır. Fakat bu şart, kişilerin değişmesine bağlı olarak değişkenlik arz eder. Şayet emri bil maruf yapan kişi, kötü sözden ve sopadan etkilenmeyen birisi ise bunu yapması ondan sâkit olmaz. Eğer bunlardan etkilenen ve toplumda itibarı zedelenecek biri ise bu durumda bu görev ona vâcip olmaz. Ancak bireysel bir zilletin üstlenilmesiyle din itibar kazanacaksa, yapılacak iş güzeldir. Aksi halde değildir. Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitme kararı ve ictihadı, bu şekilde değerlendirilerek, onun yaptığı tercih güzel sayılmıştır. Zira o, Allah'ın dinini yüceltmek için sabrının son anına kadar dayanmıştır. Bundan dolayı da biz, "Peygamber'in soyundan geride torun olarak sadece kendisi kaldığı halde Hz. Hüseyin, emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker görevini bu uğurda öldürülünceye kadar terk etmedi" diyerek, diğer ümmetlere karşı onunla iftihar ediyoruz. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 142-143).

İşte bunlar, emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker konusunda itibar edilen şartlardır. Kim bu şartları sağlarsa, onun bu vazifeyi yerine getirmesi gerekir. Bu şartları sağlayamayan kimseye de bir şey gerekmez. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 744). Bu bağlamda siyasî otorite olan devlet erki ve devlet liderleri için de aynı şartların sağlandığı ve böylece belli bir olgunluğun bulunduğu durumunda bu vazifeyi yapmaları gerekmektedir. Ancak her vazifede olduğu gibi emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker ifa edilirken de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetine uygun hareket edilmesi, en kısa sürede hedefe ulaşmaya ve muvaffak olmaya sevk edeceği unutulmamalıdır. Zira imtihanın amaçlarından biri, en iyi amel işleyenlerin temyiz edilmesidir. (Mülk 67/2) En iyi amelin de en ihlaslı ve en doğru metot ile işlenen amel olduğu göz ardı edilmemelidir. En doğru metodun da ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetiyle mümkün olduğu söylenebilir.

Sonuç itibariyle Kadı Abdulcebbar'a göre emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker vaciptir. Bunun vücûbiyeti Kitap, Sünnet ve icma ile sabittir. Ancak bu vazifeyi ifa edecekler için bazı şartların sağlanması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Onun bu şartları öne sürmesinde menfi değil, müsbet bir metot kullanılmak suretiyle ümmetin zayiata uğramayarak bu vazifenin yerine getirilmesini amaçladığı söylenebilir.

3. Marufu Emretmek-Münkeri Nehyetmenin Vücûbiyet Dereceleri

Kadı Abdulcebbar'a göre marufun emredilmesi ile münkerin nehyedilmesinin vücûbiyeti birbirinden farklıdır. Yani marufu emretmede mücerret bir emir yeterlidir. Onu ihmal eden kimseye zorla yaptırmak ise bize düşmez. Mesela namazı terk eden birisini, zorla namaza yönlendirmek bize düşmez. Münkerden nehy etme ise böyle değildir. Zira onda şartları tamamlama durumunda sadece nehy kâfi değildir. Dolayısıyla onu men etmekle yetinilmez. Bundan dolayı içki içeni yakalasa ve muteber şartlar da olsa yine de onu güzel/yumuşak bir söz ile nehy etmemiz gerekir. Eğer bırakmazsa yani vazgeçmezse onu korkuturuz. Şayet yine sakınmazsa onu döveriz. Buna rağmen yine terk etmezse, vazgeçene kadar onunla mücadele ederiz. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 744).

Kadı Abdulbebbar, marufu vâcip ve mendup diye ikiye ayırır. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 71, 745) Diğer bir ifade ile o, marufu vâcib ve gayr-ı vâcib diye ikiye ayırmıştır. Vacibi emretmek, vâcip; mendubu/nafileyi emretmek ise nafiledir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 146, 745). Öyleyse emrin durumu, emredilen fiilin durumundan öteye geçmez. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 745).

Münkere gelince, tamamı nehyedilmesi açısından aynıdır. Çünkü nehiy, sadece kötülüğü sebebiyle gereklidir. Kötülük, hepsinde vardır. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 71, 745). O halde zikredilen şartların tamamlanması durumunda her türlü münkerden sakındırmanın vâcip olması açısından münker tek tiptir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 71, 146). Yani küçük münkerlerden veya günahlardan sakındırma da vâciptir. Zira münkerden sakındırma, onun kubhundan dolayı vâciptir. Sağire denilen günahlarda da çirkinlik/kabîhlik olduğu için onun hükmü de kebirenin hükmü gibidir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 146). Bununla beraber münkerler içerisinde içtihada konu olanlar olduğu gibi olmayanlar da vardır. Yani bir şeyin münker olup olmasını içtihad belirleyebilir. Fakat münker olup olmadığı belirlendikten sonra ondan sakındırmanın vâcip olduğu hususunda içtihadın herhangi bir etkisi yoktur. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 147).

Diğer taraftan münkerler, hususî ve hususî olmayan yani onu aşan diye ikiye ayrılır. Hususi olan da muteber sayılanlar ve muteber sayılmayanlar diye ikiye ayrılır. Muteber sayılmayana şu örnek verilebilir: Karun kadar zengin olan birisinden, bir dirhem kadar malın gasp edilmesi. Buradaki sakındırma, aklen değil şer'an vâciptir. Birinin tek bir dirhemi kalacak kadar fakir ve sıkıntılı duruma düşmesi ve bu durumda iken onun bu tek dirhemini gasp edilmesi, muteber sayılan münkere örnek verilebilir. Hususi olmayan münkere gelince, Hz. Ali'ye göre onlardan sakındırma hem aklen hem de şer'an vâciptir. Aklen vâcip olmasının sebebi, nefisten zararını gidermesidir. Zira nefisten zararını gidermek vâciptir. Şer'î açıdan vâcip olması da "İnsanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmet oldunuz. İyiliği emrediyor, kötülükten sakındırıyorsunuz." (Âl-i İmran 3/110) Ayeti ile Allah, insana bağlı olan zarar ile onu aşan zarar arasında ayırmışlardır. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 144-145, 745). Kişiyi aşan yani hususi olmayan münkerlere gelince, bunlar da muteber/önemli olan ve olmayan diye ikiye ayrılır. Eğer münker sebebi ile kişinin kalbinde bir incinme ve üzüntü oluşursa nehiy, hem aklen hem de şer'an vâciptir. Önemli olmayanda ise nehiy, sadece şer'an vâciptir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 746).

Münker konusunda kendisinden nehiy edilmesi noktasından, kalbin fiilleri ile uzuvların fiilleri arasında fark yoktur. Çünkü bunların hepsinin nehy edinmesinde ortak nokta kabîh/kötü olmalarıdır. Kalbin fiillerine muttali olmak zor olduğu için sadece insanların halinden, öğretilerinden ve fikirlerinden itikatlarının ne olduğuna ulaşılabilir ve münker olup olmadıkları anlaşılır. Sözelimi ömrü boyunca bir mezhebi öğreten, destekleyen, insanları ona çağırarak ve bu konuda gayret sarf eden kişinin halinden onun bu mezhebe inandığını biliriz. Bu şekilde itikada muttali olunabildiğinden, kendimizce bazı itikatların bozuk olduğu, dolayısıyla münker türünden oldukları anlaşılabilir. Biz, diğer münkerlerden nehy ettiğimiz ölçüde, onlardan da sakındırmamız gerekir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 746-747).

4. Emri Bi'l-Marûf Nehyi Ani'l-Münkerin Maksadı

Kadı Abdulcebbar'a göre emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerden maksat, marufu kaybetmemek ve münkerin oluşmasını engellemektir. Diğer bir ifade ile marufu emretmeni maksadı, iyiliği yerleştirmektir. Münkerden sakındırmaktan maksat ise kötülüğü/münkeri ortadan kaldırmaktır. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 144, 148).

Bu maksat göz önünde bulundurulduğunda, marufu hâkim kılmaya ve münkeri ortadan kaldırmaya yönelik bir talebin iki yönü olduğu söylenebilir. Birincisi, inkâr edenlerle olan ilişkide söz konusudur. İnananlar, inkâr eden kimselerden marufa uymalarını ve münkere düşmemelerini isterler. İkincisi de müminlerin birbirleri ile olan ilişkilerinde söz konusudur. Bu da müminlerin birbirlerinden dinin emirlerine ve yasalarına riayet etmelerini talep etmeleridir. (Komisyon, 2012: 475).

Aslında Mu'tezile başlangıçta bu maksadı gözeterek, bu minvalde hem Müslümanların kendi içerisinde hem de gayr-i Müslimlerden etkilenme neticesinde oluşan itikâdî ve ahlâkî yozlaşmayı veya bozuklukları önlemek, toplumu ıslah edip adaleti egemen kılmak amacıyla bu ilkeyi kullanmışlardır. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile'nin el-emru bi'l-marûf ve'n-nehyu ani'l-münker esas çerçevesinde İslâm'a yapılan saldırılara karşı çıkarak İslâm'ı savunması büyük önem arz etmektedir. Fakat daha sonra Mihne hadisesinde olduğu gibi muhaliflerini yola getirme ve hasımlarını susturma aracına dönüştü görülmektedir. Dolayısıyla onların, bu prensip doğrultusunda kendi prensiplerini diğer Müslümanlara kabul ettirebilmek için yaptıkları mücadelede aşırıya kaçtıkları söylenebilir. (Ünverdi, 2017: 23). Özellikle bazı Abbâsî halifeleri (Me'mûn, Mu'tasım, Vâsik-Billâh) döneminde Mu'tezile'nin bu prensibi siyasî amaçla kullanarak muhaliflerini sorguya çekip eziyete maruz bırakması ve onlara baskı

uygulaması, Kur'an ve hadislerde tanıtılan el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesiyle pek bağdaşmamaktadır.

Bütün İslâm mezhepleri tarafından yapılması vâcib kabul edilen bu prensibin uygulanmasında, Mu'tezile âlimleri aşırı gitmişler, iyiliği emrediyoruz diyerek, kendi görüşlerini zorla kabul ettirmeye çalışmışlar, kendilerine karşı çıkanlara da ağır hucümlerde bulunmuşlardır. (Malatî, 1388/1968: 36). Kısaca kendilerini bu prensibe adayan Mu'tezile mensupları, uygulamadaki aşırı ve sertlikler nedeniyle diğer insanları gücendirmiş ve zamanla bu aşırı tutumları taraftarlarının azalmasına sebep olmuştur.

5. İmâmın Özellikleri

İlk olarak Kadı Abdulcebbar'a göre imam, kâdı ve vâlden farklı olarak, otoritesi üzerinde başka bir otorite bulunmayan kimsedir. Kâdı/hâkim ve vâli/emîr de ümmetin işinde tasarruf ederler, fakat imamın hükmü/kararı, onların hükmünün üzerindedir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 750; tsz.: XX/I, 201-202). Bu durumda Kadı Abdulcabbar'a göre imamet, en azından bir rütbe, belki en büyüğünden bir makamdır. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 755). Mademki en büyük makam olarak görülmüştür, o halde kendine mahsus özelliklerin olması beklenir. Kadı Abdulcebbar da bu beklentiyi gözeterek, imama bazı özellikler atfetmiş ve bunları şöyle sıralamıştır:

Kadı Abdulcebbar'a göre imamın, ilimde tebarüz ederek müctehid olması gereklidir. Yani imamın ilimde tebarüz eden müctehid olması veya şeriat ve hükümlere taalluk eden meseleleri bir âlim seviyesinde bilmesi gerekir. Aksi halde Allah'ın neyi murat ettiğini ve neyi etmediğini bilemez. Çünkü imam, âlimlere başvurduğunda veya istişare ettiğinde, kuvvetli görüş ile zayıf görüşü birbirinden ayırt edebilecek seviyede olmalıdır. Eğer âlim olmasaydı, ihtiyaç duyulan bu hükümlerden hiçbirini uygulayamaz veya yerine getiremezdi. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 752-753; tsz.: XX/I, 208-209).

Başka bir özellik ise imamın vera ve iffet sahibi olmasıdır. Ona göre eğer imam, hafifmeşrep birisi olsa kadıları ataması, şahitlerin adaletli olup olmadıklarını tespiti, hadleri uygulaması, eksikleri gidermesi icma ile olmazdı. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 753). Ayrıca o, vera sahibi, sözüne itibar edilen, kendisinden emin olunan güvenilir, şecaat sahibi yürekli birisi olmalıdır. Bununla beraber onun Hz. Fatıma'nın soyundan gelmesi gerekir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 752).

Diğer bir vasıf da imamın şecaat sahibi ve yürekli olmasıdır. Eğer imam böyle olmazsa onun askerlerini donatması, eksiklikleri gidermesi, kâfirlerin ülkelerine savaş açması mümkün olmazdı. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 753). Bununla beraber zülmetmeyen yani zâlim olmayan kişiler, ancak imamlığa layık olabilir. (Kadı Abdulcebbar, Kahire tsz.: I, 110).

Ona göre imamın diğer bir özelliği ise adaletli olması gerektiğidir. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 201). Zira imamın vazifelerinden birisi de yargılama ve hadleri uygulama gibi hak-hukuka taalluk eden meseleleri icra etmektir. Fâsık birisi bunları sağlayamaz. Aynı şekilde kendisini kötülükten tam alıkoyamadığı için emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münkerden de bahsedemez. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 202). Fâsık birisi sağlayamazsa elbette ki kâfir birisi hiç sağlayamaz. Dolayısıyla kâfirin imameti sahih değildir. Bu da gösteriyor ki imamın bir özelliği de özellikle Müslüman olmasıdır. Zira imamet, hâkim ve emîrlik makamlarının üstünde olan bir makamdır. Emirlik ve hâkimlik görevlerine bir kâfirin gelmesi doğru olmadığına göre imamete gelmesi ne derece doğru olur? (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 201). Kâfir orda kalsın fâsıkın bile imam olması câiz değildir. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 201-202).

6. İmâm ve Emri Bi'l-Marûf Nehyi Ani'l-Münker

Kadı Abdulcebbar, imamet konusunu beşinci temel esas olarak kabul ettiği emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker başlığının altında işlemiştir. (Geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, 1996: 749-761). Çünkü ona göre emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin çoğu, imamların otoritesi ile gerçekleşmektedir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 749). Bu da emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker ile devlet başkanlığı arasında doğrudan bir ilişki kurduğunu göstermektedir.

Kadı Abdulcebbar, imamet konusunu beş ana başlık altında ele almıştır. Bunlar; imamın hakikatı, imama niçin ihtiyaç olduğu, imamın özellikleri, imametın yöntemi ve imamın tayini şeklindedir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 750 vd.).

İmamın otoritesine itaati tanımak yani kabul etmek ise vâcibtir. Bununla ister olsun ister olmasın imamu tanımanın vâcib olduğu kast edilmez. Bu sözdeki maksat, zahir olan imam kendisine itaati davet ettiği

zamandır. O halde hakkında icma olmuş olan imamı bilmek ve ona itaat etmek vâciptir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 750).

Kadı Abdulcebbar'ın düşüncelerinden hareketle emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker, iki kısımda değerlendirilebilir. Birincisi, İmamın yapabildiği, ikincisi ise bütün insanların yapabildiğidir. İmamların yapabildikleri emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker, hadleri icra etme, İslâm'ın izzetini koruma, kaleleri müdafaa etme, orduyu hazırlama, kadı ve diğer bürokratları atama gibi kamusal işlerdir. Bütün insanların yapabildiği emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker ise içki içmek, hırsızlık yapmak, zina gibi fiillerden insanları sakındırmak yolundaki faaliyetlerdir. Ancak bu vazifenin icra edilmesi esnasında, kendisine itaat edilmesi gereken bir imam varsa onun emirlerine başvurmak tercihe şayandır. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 148). Kadı Abdulcebbar'a göre imam varsa hadler ve dinî hükümler uygulanır. İmam yoksa bu görevler sâkıt olur. Nitekim hırsız yakalandığında hâkim yoksa ya taraflar anlaşılır ya da had düşer. Hadleri uygulayacak, dinî hükümleri yerine getirecek, fey mallarının dağıtımını yapacak ve dinin temel esaslarını koruyacak bir imama ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü bu görevleri ancak imam yerine getirebilir. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 74).

Öte yandan Kadı Abdulcebbar, emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkeri, Şia'nın yaptığı gibi sadece yöneticilerin varlığı şartına bağlamanın, pek isabetli görünmediğini ifade etmiştir. Zira Kadı Abdulcebbar, insanlar arasında kendisine itaat etmenin farz olduğu bir imam bulunmasa da emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin vâcip olacağını kabul eder. Bu hükme nasıl vardığı sorusuna şöyle cevap vermiştir: Bu konuya muhalefet edenler, ya emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin kavlen ve fiilen sadece kendisine itaat farz olan imamın mevcut olması durumunda vâcip olduğunu söyler; ya da fiilen değil, sadece kavlen vâcip olduğunu söylerler. Her iki görüş de yanlıştır. Zira emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin vâcip olduğuna dair kitap, sünnet ve icmadan deliller varken; imamın olup olmaması şeklinde bir ayırım yapılamaz. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 148).

İmama niçin ihtiyaç vardır? Sorusuna gelince, Kadı Abdulcebbar, buna şöyle cevap vermektedir: Hadlerin uygulanması, ülkenin güvenliğini sağlanması, açıkların kapanması, askerinin donatılması, savaş hazırlığının yapılması, adaletin dağıtılması gibi hususlar ve bunların yerine geçecek şer'î hükümlerin uygulanması için muhakkak imama ihtiyaç vardır. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 750; tsz.: XX/I, 74). Çünkü Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâi'ni ifadesiyle hadler Allah'ın hakkıdır ve imâmsız uygulanması mümkün değildir. Bu ise imâmın gerekliliğinin en önemli kanıtıdır. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/II, 155). Bu hükümler arasında özellikle hadlerin uygulanması ve savaşa çıkılmasını, ancak imam yerine getirebilir. Daha geniş bir ifade ile hadleri uygulama, savaşa karar verme ve bu ikisine ait diğer uygulamalar, sadece imam ile hayata geçirilebilir. Bunun en önemli delili, Ehl-i Beytin konu hakkındaki icmasıdır. Onların icması ise hüccet kabul edilir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 750-751; tsz.: XX/I, 74).

Kadı Abdulcebbar, imamın gerekliliği ve onun otoritesi/yönetimi altında hadlerin uygulanabileceğine bir takım naklî deliller öne sürmüştür. Nitekim ona göre Kur'an'da "*Hırsız kadın ve erkeğin elini kesin.*" (Maide 5/2) ve "*Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüzer değnek vurun.*" (Nur 24/2) ayetleriyle had cezalarının uygulanması emredilmiştir. Hadlerin uygulanması ise ancak imamın yerine getirebileceği bir görevdir. Dolayısıyla hadleri uygulayacak bir imamın bulunması vâciptir. Yani vâcibin kendisiyle tamamlandığı şey de vâcip olmaktadır. O halde imametnin vücûbiyetinin ilk delili Kur'an'dır. Böylece Kadı Abdulcebbar, hareket noktası olarak naklî delilleri esas almış ve imamet müessesesinin aklen değil, şer'an vâcip olduğunu savunmuştur. Zaten ona göre imamın gerekliliğini nakil bildirir. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 16-17, 40, 100).

Kadı Abdulcebbar, ümmetin konu hakkındaki icma etmesini de kendisine bir hüccet olarak öne sürmüştür. Ona göre sahabîler, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra imam seçmeye yönelerek imamın gerekliliği üzerinde icma etmişlerdir. Hiç kimse bir imama ihtiyaç olmadığını ileri sürmemiştir. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 17, 41, 47; Esasen sahabe de Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra Hz. Ebû Bekir'i imam olarak seçmiştir. Nihayetinde ashâbın imam seçimine önem vermesi ve onun seçimi için aceleci davranması, imametnin vâcip olduğunu göstermektedir. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 48). Zira ona göre ümmet, her ne kadar imamın şahsı üzerinde ihtilaf etmişse de söz konusu hükümleri yerine getiren ve uygulayan bir imamda ittifak etmiştir. Ümmetin icma etmesi de Resulullah'ın "*Aleykum bi sevâdil a'zam*" (Ahmed b. Hanbel, 1420/1999: XXXII, 157, Hadis no: 19415; XXX, 392, Hadis no: 18450) ve "*Ümmetim dalalet üzere birleşmez.*" (Ebû Dâvud, Fiten, 1). Şeklindeki buyruğuna göre

hüccettir. Aynı şekilde meşakkat ve istidlal ayetleri (Bkz. Nisa 4/115; Enfal 8/13; Muhammed 47/32; Haşr 59/4) buna delalet etmektedir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 751). Böylelikle imam atanması, Kur'an ve Sünnet'te olduğu gibi icmadan hareketle de vâcip olmaktadır. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 46-47).

O halde imama ihtiyaç olduğu, şariat ve icma ile bilinip sabit olmaktadır. Allah'ın kitabı, Resulullah (S.A.V.)'in sünneti ve ümmetin icması, dinî hükümlerin delilleri olarak kabul edilir. Ancak bu husus, akıl ile bilinmez. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 758; tsz.: XX/I, 5-6). Eğer imamın varlığının vâcip olduğu akıl ile bilinseydi, imama ihtiyaç da akliyyât kapsamında olurdu. Hâlbuki şer'î hükümleri uygulamak için imama ihtiyaç olduğu bilinen bir husustur. Dolayısı ile ona olan ihtiyaç aklen anlaşılmaz. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 759). Öte yandan imama ihtiyacın akıl ile bilinmesi, ya dinî ya da dünyevî faydadan dolayıdır. Hâlbuki dünyevî menfaatlerden dolayı ona ihtiyaç câiz değildir. Bu, gıdaları zehirlerden ve zararlı şeyleri faydalılardan ayırmayı bilmek için ona ihtiyaç olduğunu söylemek gibidir. Zira bu, siyer ve ahbar ile bilinmesi mümkün olan şeylerdendir. Dinî faydalardan dolayı ona ihtiyaç olduğuna gelince, bu ihtiyaç ya aklî ya da naklî tekliflerde olur. Eğer aklî tekliflerde imama ihtiyaç duyulursa, her bir imam başka bir imama ihtiyaç duyar. Birisi hakkındaki kelim, diğeri hakkındaki kelim gibi olur ve teselsül oluşur. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 759).

Diğer taraftan Kadı Abdulcebbar'ın temel varsayımına göre bir şeyin akıl açısından zorunlu olabilmesi için aklın onu hangi açılardan zorunlu gördüğünün bilinmesi gerekir. Aklın bir imamın var olmasını hangi açılardan zorunlu kıldığı, onun alanına doğrudan giren bir konu olmadığı için bilinmeyeceğine göre imamın aklen zorunlu olduğunu söylemek mümkün değildir. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 17; Ayrıca bkz. Özdemir, 2010: 125).

Öte yandan Kadı Abdulcebbar, imameti lütuf olarak kabul eden İmamiyye'yi eleştirmiştir. Ona göre bu iddia, delilden yoksun olduğu için imamet, lütuf olarak değerlendirilemez Zira mademki imam, dinde lütuftur ve imama bu denli ihtiyaç var. O halde imamın ümmetten saklanması nasıl câiz olabilir? (Kadı Abdulcebbar, 1996: 751). Ayrıca eğer imamet lütuf⁴ olsaydı, imamın her zaman ve mekânda olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Başka bir deyişle imamın lütuf olabilmesi için bütün mükelleflerin onun uygulamalarından haberdar olması ve istifade etmesi gerekir. Bir tane imamla bunun gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Her dönemde bir imamın olması da zarûrî değildir. Zira Kur'an'dan anlaşıldığı üzere bazı dönemlerde peygamber gelmemiştir. Bu durumda bazı dönemlerde imam da olmayabilir. Nitekim peygamber gönderilmesi maslahatı gerçekleştirmeye yöneliktir. Eğer böyle bir durum yoksa (maslahat kalkmış ise) peygamber gönderilmez. Diğer taraftan imam, nass veya mucizeyle göreve geldiği takdirde, nassı veya mucizeyi görmeyen kimse için de imamın lütuf olması düşünülemez. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 22-23, 99-109).

Öte yandan Kadı Abdulcebbar, imamın lütuf olduğu takdirde sayısının birden çok olması gerektiği meselesini şöyle izah eder: O, lütuf olduğu takdirde imamın bütün beldelerde olması gerekir. Ancak bu şekilde insanlara ulaşabilir, yardımcı olabilir, onları denetleyebilir ve doğru yola sevk edebilir. Bu durum insanlar açısından daha faydalıdır. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 25). Aynı zamanda imam, her beldeye emir atamak suretiyle belirtilen görevleri yerine getirir de denemez. Çünkü bu atanan yöneticiler birbirlerine tabi olmaktadır. Hâlbuki emîrlerin halktan farklı olmaları gerekmektedir. Yani bağımsız bir şekilde kararlar alabilmeli ve hareket edebilmelidir. Şayet emîrlerin imama tabi olduğu söylenirse imamın da cemaate tabi olduğu söylenir. Çünkü imam cemaat tarafından atanmıştır. Bu durumda imam atamasının nassla olduğu iddiası da çürütülmüş olur. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 25-26).

Kadı Abdulcebbar "İhtilaflar ancak imamın beyanı ile çözülür." iddiasını da reddeder. Allah insanlara deliller ve nazar yoluyla bilgi elde edebilme gücü vermiştir. İnsanlar bu deliller üzerinde düşünerek anlaşmazlıkları giderebilirler. Bu bağlamda insanların imama ihtiyacı yoktur. Nitekim insanlar imamın bulunmasına rağmen hakka ulaşamayabilir. Akılla çözülebilen ve delilsiz anlaşılabilen bir konuda zaten imama ihtiyaç duyulmaz. Aslında imamın kendisi hakkında da ihtilaf mevcuttur. Dolayısıyla bu konudaki ihtilafı gidermek için ona müracaat edilmelidir denemez. (Kadı Abdulcebbar, tsz.: XX/I, 66).

Peki hala insanlar arasındaki anlaşmazlıkları ve çekişmeleri gidermede, daha geniş çerçeveye emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkeri sağlamak için kılıcın kullanılması câiz midir? Böyle bir soruya cevap

⁴ Kadı Abdülcebbar'a göre tevfiq, ismet ve izâhatü'l-ilel (engellerin kaldırılması) terimleriyle de ifade edilen lütuf, "kulu itaate yaklaştıran ve mâsiyetten uzaklaştıran şey" anlamına gelmektedir. (Bkz. Kadı Kadı Abdulcebbar, 1996: 64, 519-520; tsz.: XIII, 9-22). Kadı Abdulcebbar'ın lütuf kavramını nasıl anladığı ve lütuf teorisi hakkında düşüncelerine dair geniş bilgi için bkz. (Öge, 2015: 57-58, 97-100).

niteliğinde şunlar söylenebilir: İlk olarak kolay bir şekilde emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin maksadı hâsıl oluyorsa zora başvurmanın câiz olmadığı unutulmamalıdır. Bu, hem aklen hem de naklen bilinen bir husustur. Zira akıl, böyle olduğu sonucuna zaten varır. Bunun naklî delili ise “*Müslümanlardan iki grup, çatıştıklarında...*” (Hucûrât 49/9) ayetidir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 144). Ancak bu ayette zikredilen sulh etme, arabulma eylemi ifa edilirken, iki farklı yöntemin sergilendiği görülmektedir. Bazı âlimlere göre kötülüğü değiştirmek için kalp, dil veya el ile değiştirilebilir, ancak kılıç ile değiştirilmesi câiz değildir. Bazı âlimlere göre de kalp, dil, el ve kılıcın kullanılması câizdir. (Eş'arî, 1411/1990: II, 140-141). Kadı Abdulcebbar'ın bu husustaki tercihini şöyle netleştirmek mümkündür: Ona göre bu ayette Allah, çözüm yöntemi olarak ilk önce barış yolunda arabuluculuğu emretmiş, ardından diğer çözüm yollarını, en son çare olarak da savaşı emretmiştir. Buradaki emir kipinden, sorumluluğun genel olduğunu, Şia'nın savunduğu gibi sadece imama özgü olmadığını göstermektedir. (Kadı Abdulcebbar, 1996: 124, 144, 741).

Sonuç olarak Kadı Abdulcebbar'ın görüşlerinden hareketle dinin esaslarından biri olan emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker görevinin yerine getirilebilmesi için bazı meselelerde imam gerekli iken, bütün insanların özgürlüğünü ilgilendiren bazı konularda ise sadece imam ile değil, herkesin elini taşın altına koyması gerektiği söylenebilir. Bundan dolayı her müminin, ahlakî manada bundan sorumlu olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber Kadı Abdulcebbar'a göre imamet, şer'î olarak vâcip olup vücûbiyetinin aklî bir dayanağı yoktur. Çünkü imametın zorunluluğunu ifade eden hiçbir aklî gerekçe söz konusu değildir. İmametın aklî bir temelini olmadığı konusunda Kadı Abdulcebbar'ın, Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olduğu görülmektedir. Bununla beraber Kadı Abdulcebbar'ın öne sürdüğü bütün argümanların, Şia'nın imamet nazariyesine dair iddialarını çürütmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Sonuç

Mu'tezile'nin başarılı ve etkili olmasının sâiklerinden birisinin emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker olduğu söylenebilir. Onların nezdinde emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerden maksat, marufu kaybetmemek ve münkerin oluşmasını engellemektir. Daha geniş bir ifade ile emri bil marufun maksadı, marufu yerleştirmektir. Münkeri nehyetmekten maksat ise münkeri ortadan kaldırmaktır. Kolay bir şekilde maksat hâsıl oluyorsa, zora başvurmak câiz değildir.

Emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin, vâcip olduğunda ihtilaf yoktur. Kadı Abdulcebbar'ın ifadesiyle bu hususta her ne kadar İmamiyye'den küçük bir grup, vâcip olarak görmemişse de ne onlara ne de görüşlerine itibar edilmemiştir. Vâcip ise kişinin gücü yettiği halde, yapmadığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir. Başka bir tanıma göre ise vâcip, ihlali doğrudan yerilmeye müstehak olmayı gerektiren veya bu hususta etkili olan şeydir.

Kadı Abdulcebbar, emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin ancak şer'î yolla bilinebileceğini, dolayısıyla da şer'î olarak vâcip olduğunu kabul etmiştir. Fakat ona göre emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker, vâcip olması bazı şartların bulunmasına bağlıdır. Birincisi: Emredilen şeyin maruf, yasakların da münker olduğunu özellikle bilmek gerekir. İkincisi: Münkeri işlemeye uygun şartların ve ortamın hazır olduğunu görmek, anlamak ve bilmektir. Yapılacak olan nehyi ani'l-münker görevinin toplumda daha büyük bir zarara neden olacağını bilmektir. Dördüncüsü: Bu görevi yapacak kişinin, sözünün etkili olacağını bilmesi veya bu hususta zann-ı gâlibin oluşmasıdır. Beşincisi: Emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkeri yapacak kişinin, ileride kendisine veya malına herhangi bir zararın gelmeyeceğini bilmesi veya bu hususta kendisinde zann-ı gâlip oluşmasıdır. Fakat bu şart, kişilerin değişmesine bağlı olarak değişken arz eder. İşte bir devlet başkanının da bu şartları gözetenek, toplumunu hiç sıkıntıya sokmadan ya da olabildiğince az zaiyat ile bu vazifeyi icra etmesi isabetli olacaktır. Aynı zamanda toplumu ahlakî olarak ifsad eden her türlü şeyin önüne geçmek için azamî gayret sarf etmesi evla olacaktır. Bu hususta “def'i şer, celbi nef'aya râcihtir” ilkesi ile hareket ederek, toplumda daha ziyade kötülüklerin ve günahların önüne geçebilecek adımların atılması uygun olacaktır.

Kadı Abdulcebbar'ın nezdinde emri bil maruf ile nehyi ani'l-münker arasında fark vardır. Yani marufu emretmede mücerret bir emir yeterlidir. Onu ihmal eden kimseye zorla yaptırmak ise bize düşmez. Mesela namazı terk eden birisini, zorla namaza yönlendirmek bize düşmez. Münkerden nehy etme ise böyle değildir. Zira onda şartları tamamlama durumunda sadece nehyi kâfi değildir. Dolayısıyla onu men etmekle yetinilmez. Bundan dolayı içki içeni yakalasanak ve muteber şartlar da olsa yine de onu güzel/yumuşak bir söz ile nehy etmemiz gerekir. Eğer bırakmazsa yani vazgeçmezse onu korkuturuz.

Şayet yine sakınmazsa onu döveriz. Buna rağmen yine terk etmezse, vazgeçene kadar onunla mücadele ederiz.

Kadı Abdulcebbar, imamet konusunu beşinci temel esas olarak kabul ettiği emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker başlığının altında işlemiştir. Çünkü ona göre emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkerin çoğu, imamların otoritesi ile gerçekleşmektedir. Bu da emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker ile devlet başkanlığı arasında doğrudan bir ilişki kurduğunu göstermektedir. Zira Kadı Abdulcabbar, emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münkeri yapanları ise iki kısma ayırmıştır. Birincisi, ancak imamın uygulaması ile olabilecek emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker. Hadleri uygulama, İslâm merkezini/kiblegahını koruma, gedikleri kapatma, orduyu yürütme gibi yönler bunlardandır. İkincisi de uygulanması için imama ihtiyaç duyulmayan herkesin yapabileceği şeyler. İçkinin yasaklanması, zina, hırsızlık gibi ameller bunlardandır. Ancak itaat edilmesi farz olan bir imam varsa, ona havale edilmesi en doğrusudur. Dolayısıyla bireysel ve toplumsal huzurun ve erdemliliğin elde edilmesi için devlet başkanının olması gereklidir. Zira özellikle kolektif huzuru hedefleyen birçok İslâm ahkâmı, ancak devlet erkinin eliyle uygulanabilir. Özellikle de hadlerin uygulanması, bireylerin eliyle olsa ciddi anlamda telafisi mümkün olmayan bireysel ve toplumsal yaralar açılacaktır. Zira birbirine kin besleyenler veya aralarında husumet olanlar, hırsızlık, zina, iftira gibi bazı suçları istedikleri kişilere nispet ederek, onların ellerini kesmeye, kırbaçlamaya hatta öldürmeye kadar gidebilirler. Bu da başkasına hayat hakkı tanımayan hevâî bir yaşam felsefesinin hâkim olduğu çekilmez bir toplum doğuracaktır.

Kaynakça

- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut 1985.
- Cüveynî, *Ğiyâsü'l-Ümem*, Nşr. Mustafa Hilmi-Fuâd Abdulmü'min, İskenderiye 1979.
- Çağırıcı, Mustafa, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1995, XI, ss. 138-141.
- Düzgün-vd., Şaban Ali ve diğerleri, *Kelam El Kitabı*, Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker yay., Ankara 2012.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (I-II), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1411/1990.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *el-Kâmusu'l-Muhit*, Beyrut tsz..
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-din*, (I-XV), Dâru's-Şa'b, y.y. ts..
- İbn Haldun, Veliyuddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (I-II), thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dımeşk 1425/2004.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Thk. Şu'ayb el-Arnâvût ve diğerleri, Müessesetu'r-Risâle, (I-L), Beyrut 1999/1420.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut tsz..
- İbnü's-Subkî, Ebû Nasr Tâcüddin İbnü's-Sübki Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübki, *Tabakatu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Nşr. et-Tanâhi ve Rufakâhu, Mısır 1964.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd*, thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin, y.y. tsz..
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *el-Muhît bi't-Teklîf*, (I-II), thk. Yusuf Hevîn el-Yesûî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Din*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid içinde), thk. Muhammed Ammara, Kâhire 1971.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1986, s. 139.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Turâs, Kâhire tsz..

- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, III. Baskı, thk. Abdülkerîm Osmân, Kâhire 1416/1996.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemu'l-Müellifîn*, Beyrut 1993.
- Malatî, Ebû Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman eş-Şâfî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bid'a*, Beyrut 1388/1968.
- Öge, Sinan, *İslâm Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, Fecr yay., Ankara 2015.
- Özdemir, Metin, “Mu'tezile'nin Hz. Hüseyin'in İmâmetine Yaklaşımı”, *Uluslararası Kerbela Sempozyumu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., Sivas 2010.
- Öz-İlhan, Mustafa -Avni, “İmamet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul 2000, XXII, ss. 201-203.
- Ünverdi, Veysi, “Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Artuklu Akademi Dergisi İlahiyat Bilimleri Dergisi*, c. 4, sy. 2, 2017, ss. 1-28.
- Yurdağür, Metin, “Kadı Abdulcebbar”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2001, XXIV, ss. 103-105.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru Â'lami'n-Nübela*, Beyrut 1983.