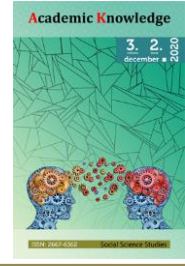


Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 09.06.2020
Kabul Tarihi / Date Accepted : 15.11.2020
Yayın Tarihi / Date Published : 30.12.2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Güz / Autumn



Mu'tezile'nin İslam Siyaset Anlayışı: el-Emru bi'l-Ma'rûf ve nehyi 'ani'l-Münker

Bayram Çınar*

Anahtar Kelimeler:

Kelam,
Mu'tezile,
Siyaset,
Ma'ruf,
Münker.

ÖZ

Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanlar arasında ortaya çıkan sorunlardan biri de dini buyrukların hayata geçirilmesi konusunda bir yaptırım gücünden bahsedilip edilemeyeceğine ilişkindir. Şayet bir yaptırımdan bahsedilebilirse, bu yaptırımın kim tarafından icra edileceği ve bunun nasıl sağlanacağı sorudur. Hz. Peygamber sonrası dönemde yapılan çözüm önerilerinden biri; bir iş bölümü şeklinde kendini dışa vurmuş, iktidar ise bu iş bölümünün en tepesindeki icra makamı olarak görev üstlenmiştir. İslam siyaset kuramının kurucu ilkelerinden biri olan el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker bu süreçte önemli bir görev üstlenmiştir.

Farklı ekoller arasında farklı pratiklere rastlansa bile bu ilkenin "vacip" oluşu konusuna ihtilaf yoktur. İlkenin sosyal ve politik alana uyarlama pratikleri Müslüman toplumda nasıl etkiler yaptığını, hangi tartışmaları sonuç verdiğini tespit etmeye çalıştık. İslam politik teorisinde dini bir ilkenin devlete bırakılmış olması, devlet başkanına dini alanı belirlemesine imkânı sağlamıştır. Bu durum iktidar-ulema çekişmesinin önemli nedenlerinden biri olmuştur.

Bu çalışmada el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker ilkesine dini anlayışlarında önemli bir sorumluluk veren Mu'tezilî ekolün, bu siyasi ilkeye ilişkin yaklaşımları ele alınacaktır. Bunu yaparken de akımın teoloji çevrelerinde öne çıkan Kâdî Abdulcebbar'ın metinleri üzerinden bir değerlendirme yaptık.

Conception of Islamic Politics of Mu'tezile: "el-Emru bi'l-Ma'ruf and Nehyi 'ani'l-Münker"

Keywords:

Theology,
Mu'tazila,
Politics,
al-Ma'ruf,
al-Munker.

ABSTRACT

One of the problems that emerged after the death of the Prophet was whether or not a power of sanction could be mentioned about the implementation of religious commandments. If a sanction can be mentioned, it is the question of who belongs to this sanction and how(?) One of the solution suggestions made in the post-prophet period; It manifested itself in the form of a division of labor, and the government was the top executive of this division. "El-emr bi'l-ma'ru f ve'nehyu ani'l-munker", which is one of the basic principles of Islamic political theory, has assumed an important task in this process. Even if different practices are encountered between different theological schools, there is no controversy about the fact that this principle is "wajib". We tried to find out how the adaptation practices of the principle to the social and political field had an impact on the Muslim community, and which discussions gave results. The fact that a religious principle has been left to the state in Islamic political theory has allowed the president(khalif) to determine the religious sphere. This situation has been one of the important reasons for the processes that result in the ruling conflict.

In this study, the approaches of Mu'tezilî theological school, which gives an important responsibility in their religious understanding to the principle of "el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-munker", will be discussed. While doing this, we made an evaluation on the texts of Kadi Abdulcebbar, the most known name of the current in the theology circles.

* Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi, kocacinarby@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0002-4886-7610>.

Giriş

Bu çalışma, İslam'ın kurucu ilkelerinden olan *iyiliği yaygınlaştırmak, kötülükten uzaklaştırmak ilkesinin* İslam geleneği içerisinde algılanma ve uygulanma biçimini bir kesit olarak ele alır. Günümüze söz konusu ilkenin nasıl bir katkı sağlayabileceğine ilişkin de bir tez sunar. İslam kültür geleneğinde bu ilkenin sosyal ve siyasal alanda üstlendiği sorumluluk alanları çalışma boyunca ortaya konulmuş, bu ilkenin asayişin temini konusunda görev üstlendiğine dikkat çekilmiştir. Bu ilkenin toplum barışını temin edecek motivasyon unsurlarını içinde taşıdığı varsayılarak, günümüze nasıl uyarlanabileceği ile ilgili bir varsayım da çalışmada ortaya konulmuştur.

İslam dini bir öğreti olarak sosyal alanın tüm katmanlarını muhatap almış, yaşamın bütün alanlarına ilişkin hükümler koymuştur. Hayatta olduğu sürece dinin yaşanmasını temin etmek görevini bizzat Hz. Peygamber üstlenmiştir. O'nun ölümünden sonra ise doğru dini uygulamanın ne olduğu ve bu uygulamaların yaşama geçirilme sorumluluğunun kime ait olduğu konusunda tartışmalar olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber'in sağlığında bütün yetkiler onda toplanmıştır. Bir otorite olarak Hz. Peygamber, doğru dini uygulamanın ne olacağını belirlemek konusunda yetkindir. Fakat onun ardından gelen (halife) lerin mutlak bir otorite olmamaları sebebiyle diğer müminlerden daha fazla bir yetkinliğe sahip olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu durumda yapılan her içtihad, bir tercih anlamı taşır ve nihai bir anlam ifade etmez. Çünkü onların içtihadı, dinin kendisini değil, dine ilişkin bir yorumu temsil eder.

Peygamber'in asli görevi olan tebliğin de amacını içeren *el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker*; dinin insan için üstlendiği tüm sorumluluğu, bir tek istisna ile omuzlar (İbn Kayyim el-Cevziyye 1428, II, 622). O istisna, başkalarını iyiye davet eden kişinin kendini ihmalidir. Kendilerini öğretilen müstağni gören bu grup hakkında Kur'an'da; "*Kitap'ı okuyup durduğunuz halde kendinizi unuttur da başkalarına mı iyilikle emredersiniz? Düşünmez misiniz?*") denilerek, rasyonel davranmaları istenmiştir (Bakara 2:44). Öte yandan kendini ihmal eden bireyin ihmal ettiği sorumluluklar da yine *el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker* çerçevesinde çözüme kavuşmuş görünür. Zira bu durumda birey başkaları tarafından uyarılacaktır.

Hz. Peygamberin din adına üstlendiği bu temel görev Kur'an'da; "*O (peygamber) kendilerine iyiliği emrediyor, onları kötülükten alıkoymuyor*" şeklinde yer alır (A'raf 7:167). Böylece de İslam inananları içinde "*bana ne*" ci, "*neme lazım*" cı anlayışın, kendisinden kaçınılması gereken bir haslet olduğu ifade edilmiş ve insanları uyarma görevi, bu ilke çerçevesinde *sosyal bir sorumluluk* ve *ibadet* olarak ikame edilmiştir (A'raf 7:163-165).

1. İslam Siyaset Teorisi

Siyasetin amacının toplumun mutluluğu olduğu tespit edildikten sonra, onların nasıl mutlu edileceği konusunda farklı yaklaşımların olduğu söylenebilir (Aristoteles 2000, 195). Öte yandan insanlar mutlu olmak konusunda uzlaşma içerisinde olsalar bile bu mutluluğa nasıl ulaşacakları konusunda bir uzlaşma içerisinde değillerdir. Bu yüzden nasıl yaşamaları gerektiği konusunda fikir birliği içerisinde oldukları da söylenemez. Bu durum, farklı siyasi sistemlerin niçin var olduklarına dair bir kanaat verir.

İslam siyaset geleneğine göre devlet, adalet kurumunun hamisidir; bireyler arasında çıkan çatışmaları çözüm görevi de bu kuruma aittir (Nesefi 2004, II, 431, 432.). Bu amaçla yönetici kitlenin adalet ilkesine sadakati; '*Adalet mülkün temelidir*' anlayışı ekseninde formüle edilmiş ve devletin varlığını sürdürebilmesini *adalet* ve *sadakat* ilkesine bağlanmıştır. Konuya ilişkin diğer tüm ilkeler ise adalet ilkesini temin amacına dönük olmuştur. Bununla bağlantılı olarak, İslam siyaset geleneğine ilişkin bazı metinlerde bu yüzden adalet, "*devletin ruhu*" olarak görülmüş ve savunulmuştur (Mâverdî 1983, 52). Buna göre, yönetim halka karşı *adil* olmalıdır. Halk da adalet sebebiyle devlete

sadakat göstermelidir şeklinde bir nihai analize ulaşılmıştır. Bu bağlamda adalet bekleyen kitlenin sınırını Aristoteles, “*devlet vatandaşlarının toplamıdır*” yargısı ile ifade eder (Aristoteles 2000, 70).

İslamî gelenekte siyasetin amacı; “insanın dünya-ahiret mutluluğunu temin etmektir.” Devlet ise bu çabanın kurumsal ifadesidir (Mâverdî 1983, 117, 118) (Çetin 2003, 61-88). Bu hali ile İslamî gelenekte *siyaset* ve *devlet* arasındaki ilişki ‘*değerlerin otorite aracılığıyla paylaşılması*’ şeklinde ortaya konulmuş görünür. Bu kurumun inşasında; düzenin sağlanması, birliğin korunması, kaosun engellenmesi, hak sahiplerine haklarının verilmesi ve zulmün engellenmesi... vb. temel insani değerler göz önünde bulundurulmuştur. Bu bağlamda ilk halife Hz. Ebu Bekir’in “...içinizdeki en zayıf benden hakkını alıncaya kadar en güçlüünüz, iğinizdeki en güçlü de kendisinden hak sahibinin hakkı alınuncaya kadar en zayıfınızdır” yönündeki ifadeleri, kurum olarak hilafetin üstlendiği sosyal sorumluluğu ifade eder (Kasım b. Sellâm 1989, 72, 73) (İbn Hişâm 2009, 670, 671). Konuya ilişkin bir başka metninde ise ilk halife bu durumu; “*Ey insanlar! Şayet görevimi (lâyıkıyla) yaparsam, bana yardım ediniz. Yanlışlık yaparsam, bana doğru yolu gösteriniz*” şekli ile halkı sorumluluk almaya çağırmıştır (Taberî tarih yok, 489). Onun bu ifadeleri, İslam siyaset anlayışının “*iyilikte yardımlaşım*” (Mâide 5:2) ayetinin tefsiri niteliğindeki “*el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker*” çerçevesinde yorumlanabilecek ilk metinlerinden biridir.

Öte yandan doğanın insana dayattığı iş bölümü konusunda insanların fikir birliği içerisinde olmasına rağmen, iktidar gücünün dağılımı konusunda insanlar kaçınılmaz olarak farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Gücün toplum katmanları arasındaki dağılımı konusunda kim neyi almalıdır(?) yönetime ilişkin güçler kimde, ne oranda bulunmalıdır(?)... vb. konularda, ekoller farklı kamplara ayrılmıştır. İktidar ve kaynakların bölüşülmesinde hemfikir olan insanlar, bu dağılımın nasıl ve hangi kritere göre olacağı konusunda ise fikir birliği içerisinde değildirlere. Bu durum, yönetimdeki kıstasların farklılaşmasını sonuç vermiştir.

Diğer yandan politik gücün paylaşımı¹ konusundaki uzlaşma eksikliği, farklı sistemlerin insanlığı mutlu etmek iddiası ile ortaya çıkmasına imkân vermiştir (Nesefi 2004, II, 431) (Yücesoy 1992, 39). Bununla bağlantılı olarak siyasetin doğasından kaynaklanan bir başka önemli farklılaşma da toplumun işbirliği temelini mi yoksa çatışma temelini mi yol alacağıdır. Yani birlikte mi kazanacağız yoksa bazılarımızın kazanması için bazımızın kaybı şart mıdır? İnsanlar için birileri mi karar almalı, yoksa toplumsal işleyiş için her bir bireyin, inisiyatif aldığı kolektif kararlar mı alınmalıdır? Nihai karar, -son söz-, kimde olmalıdır(?) Sosyal alana ilişkin kararlar, toplumun ortak kararı mı olmalı, yoksa yetki toplum adına birileri tarafından kullanılabilir mi (?) gibi sorulara verilen cevaplar, söz konusu toplumda sosyal alanı inşa etmede uygulanacak siyaseti belirlemiştir (Heywood 2004, 22-27). Zira sergilenen tutumlar; bazı durumlarda çatışma, bazı durumlarda da iş bölümü ya da uzlaşma siyasetini sonuç vermiştir (Heywood 2004, 24-26).

Siyasal düşünceler tarihinin bir parçası olarak İslamî gelenek de kültürel arka planın gereği olarak, alana kendi birikimini alana aktarmış ve bir yönetim modeli inşa etme gayreti gütmüştür. Bu model; dini algı ve anlayışlardan esinlendiği kadar, tarihsel ve felsefi anlayışlardan da izler taşır. Lewis, ilk kuşak Müslümanların “melik” kavramını kullanmak konusundaki isteksizliklerinin kültürel nedenlerine değinir (Lewis 1988, 53,54).

İslamî gelenekte idarenin nasıl şekilleneceği, yönetim siyasetinin ne olacağı ve hangi fonksiyonları icra edeceği konusunda, iki otoriter metnin benzerlerinden daha fazla öne çıktığı görülür. Bunlardan ilki “*el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehyun ani'l-münker*” şeklindeki Kur'ânî bir ilke² diğeri

¹ Günümüzde uygulandığı hali ile kuvvetler ayrılığı prensibine göre onu farklı odaklar arasında dağıtmak yerine, İslami gelenek önemli oranda gücü tek elde toplayan *monark* statüsünde bir üst yöneticiye tevdi etmiştir. Gelenek bu yöneticiye kral, sultan, padişah, melik, emir vb. demek yerine Hz. Peygamber'den boşalan alanı dolduracak kişi anlamı ile halife demiştir.

² Âl-i İmrân 3: 104. ayette: “*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*” Telkinin kaynaklık ettiği bu öğretiler, misyon yüklenen Müslümanlar, din daveti ve cihadı da içine alan geniş bir

ise “*ed- dinu'n-nasiha*”³ şeklindeki bir hadis metnidir (Buhari 2014, “İtak”, 17 (no. 2554)) (Muslim b. el-Haccac 2014, “İman”, 95 (no.55)) (Ebu Davud 2013, “Edeb”, 66 (no.4944)). Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuya ilişkin diğer tüm ilkeler, bu iki ilkeye eklenerek alanda etkinlik iddiasında olmuşlardır. Konuyla bağlantılı olarak alanda kullanılan bu ilkelerden bir diğeri de Hz. Peygambere isnat edilen “*Kim bir Münker görürse eli ile düzeltsin, buna gücü yetmez ise dili ile düzeltsin buna da gücü yetmez ise kalbi ile buğz etsin ki bu imanın en zayıf noktasıdır*” şeklindeki hadis metnidir (Muslim b. el-Haccac 2014, “İman”, 78 (no. 49)) (Ebu Davud 2013, “Salat”, 247 (no. 1140)). Bu rivayette dikkat çeken unsur; dinin nasihat oluşunun bir açılımı olduğudur. Söz konusu metin; “*ed-dinu'n-nasiha*” ilkesinin nasıl uygulanacağına ilişkin ipuçları taşımasına ek olarak; herkese bir sorumluluk alanı verildiği ve hiç kimsenin bundan müstesna edilmediği şeklinde yorumlanabilir (Eş'arî 1950, II, 125, 126). Söz konusu bu metinlerin sağladığı imkânlarla; “*Allah'a isyan hususunda kula itaat edilmez*” ilkesi bir sonuç cümlesi olarak; iktidar-teba ilişkisinde, çerçeve bir söyleme kavuşmuştur (Buhari 2014, “Ahkâm”, 4 (no. 7144)). Bu anlayışın sonucunda ise dini konularda hassasiyet göstermeyen, iktidarlara karşı takınılacak tavrın ne olacağı, ulema arasında tartışmalara konu edilmiştir (Mâverdi 2006, 42-49).

Bu ilkelerin oluşturduğu çatıda, temel hedef ise adaletin sağlanmasına dönüktür. Buna göre; siyaset insanı mutlu etmek için yapılıp, adalet ilkesi gözetilmeden de insanı mutlu etmek imkânı yoktur; şeklinde bir analizi sonuç verir. Kurama göre; haklar ve sorumluluklar alanında, toplumun haklarını riske sokan hukuk dışı her türlü davranışı gidermek için, halka “sınırlı bir sorumluluk alanı” bırakılmış görünüyor. Bunun bir vatandaşlık sorumluluğu olması; onun dini bir sorumluluk olmasına ise engel olmaz.

İslam kurumları tarihinde bu görev; kurumsal bir yapı içerisinde de ele alınarak; *hisbe* teşkilatı kurulmuştur. Bu görev, bir devlet memurluğu olarak ifa edilmiştir (Mâverdi 2006, 349, vd.). Bu ilkenin işlerliğini sağlamakla sorumlu *muhtesib* denilen memur; “*el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker*” ile ilişkili işlerde asayiş temin etmek, kurallara uymayanları ise yargıya tevdi etmekle görevlidir. Muhtesip *had cezası* veremese bile *ta'zir cezası* verebilir (Mâverdi 2006, 349). Durum böyle olunca, muhtesibin adaleti uygulamasına imkân veren temel hukuk bilgisinin üzerinde bir bilgiye sahip olan bireyler arasından seçilip atanması da kaçınılmaz olmuştur (Mâverdi 2006, 350).

Hisbe teşkilatı bir yönüyle yargı, öbür yanı ile asayiş kurumu olarak görev üstlenmiş bir memurluktur. Fakat bu işi yapmakla sorumluluk alan gönüllü gruplar da vardır. Öyle görünüyor ki bu gönüllü grupların; suçu önlemede yetkilileri haberdar etmekle sınırlı bir sorumluluk alanıdır. Bu gönüllü grupların, ceza verme yetkisine sahip oldukları ise söylenemez (Mâverdi 2006, 349,350). Bu kurum, iyiliği yaygınlaştırmak ve kötülükleri engellemek ya da azaltmak temelinden yapılanarak; sosyal, hukuki ve asayişe ilişkin bir görev üstlenmiştir.

anlam yükünü bu metne yüklerler. Söz konusu bu metin, bir Müslümanın birlikte yaşadığı insanlara karşı sorumsuz davranan bir tavrı olumlu görmediği anlaşılır. Buna göre; *her koyun kendi bacağından asılır* anlayışı ise olumlu bir tutum olarak kabul edilemez. Söz konusu ayet metni ve bu ayetin metninden hareketle bu sorumluluk Müslümanlara kifaî bir sorumluluk olarak yüklenmiştir. Söz konusu ayetin alanını belirleyen Hz. Peygamber ise bu ayeti tefsir sadedinde; “*Her biriniz birer çobandır ve elinin altındakilerden sorumludur. İnsanlar üzerinde bulunan devlet başkanı da bir çobandır ve o da idaresinde bulunan insanlardan sorumludur. Erkek ev halkı üzerinde bir çobandır ve o da ev halkından sorumludur. Kadın da kocasının evi ve çocukları üzerinde bir çobandır; o da bunlardan sorumludur. Köle de efendisinin malı üzerinde bir çobandır ve o da bundan sorumludur. Dikkat edin! Her birerleriniz çoban ve her birerleriniz kendi eli ve idaresi altındakilerden sorumludur*” der. Bkz. Sahih Buhari (no. 2558,5200,7138); Sahih Muslim(no. 1829); Sunen-i Ebi Davud (no. 2928).

³ Ebu Davud'un da Süneni'nde yer verdiği; Müslim'in Kitabı'l- İman'da aktardığı, bir rivayette Hz. Peygamber; “*Din nasihattir*” buyurur. (Orada bulunanlar da) Kimin için Ya Rasûlullah? Diye sorduklarında, Peygamberimiz “Allah için, Kitabı için, Rasûlü için, mü'minlerin emiri için ve bütün mü'minler için” der. Râvi tereddüt ederek ya da: “Müslümanların emiri için ve bütün Müslümanlar için” dediğini aktarmıştır. Kapsamı oldukça geniş bu metin, gelenekte yönetici-yönetilen ilişkisinde, bu rivayetin sorumluluk almasını gerektirmiş, metin yöneticinin tebasına uygulamalarını *nasihat* kavramı dağarcığında ele alınmasını sonuç vermiştir. Bu metin imam ya da yönetici yoldan çıkar ya da yanılırsa onu uyarmayı topluma bir dini sorumluluk olarak yüklediği gibi, ısrarı durumunda ise halkın itaat etmeme sorumluluğunun bulunmadığının, halka yüklendiği anlayışı da muhtemelen bu metinden çıkarılmıştır.

Öte yandan, devletin sorumluluklarını yerine getirmekte zorlandığı felaket durumlarında da bu kurumun görev alabileceği de kaydedilmiştir (Mâverdi 2006, 357).

"*El-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker*" ilkesi, haksızlığa karşı uyarma ile başlayıp, başkaldırıya kadar uzanan davranış aralığındaki tüm tutum ve davranışları; *nasihat* etmek ve *iyiliği emretmek yanlıştan uzak tutmak* şekliye bünyesinde yer vermiştir (Eş'arî 1950, II, 125, 126). Bununla bağlantılı olarak, söz konusu ilke, bir adalet arama çabası olarak, İslam siyaset geleneğinin en dikkat çeken kavramlarından biri olmuştur. Eş'arî, muhtemelen Harici ve Şii mezhepleri istisna ederek; Müslüman geleneğinin; genel itibarı ile fasık imama karşı bir başkaldırımı bu ilke çerçevesinde onaylamadıklarını not eder (Eş'arî 1950, II, 125). Bu durum; toplumun mutluluk arayışının şiddet ve kargaşa ile birlikte mümkün olamayacağına duyulan inancı temsil eder. Eş'arî'nin aktardığı şekli ile bu ilkenin uygulanmasında, halka düşen görevin, uyarı ile sınırlandırılması ise muhtemelen isyandan duyulan endişe sebebiyledir (Eş'arî 1950, II,125,126). Öte yandan onun bu görüşlerini *hisbe* teşkilatı ile bağlantılı düşündüğümüzde, Eş'arî'nin hakkında konuştuğu şey; gönüllü olarak bu görevi yerine getiren gruptur. Eş'arî "*sizden her kim bir kötülük görürse eli ile düzeltsin, buna gücü yetmezse dili ile düzeltsin, buna da gücü yetmez ise kalbiyle buğzetsin...*" rivayetinden bu sonuca ulaşmış görünür. O, bu rivayete atfla; halkın eliyle düzeltmeye yeltenemeyeceğini, halkın bundaki en ileri adımının ise dil ile düzeltmek olabileceğini; kelim mezheplerine atfla ifade eder (Eş'arî 1950, II, 125,126).

Hilafet kurumunun dini bir kurum olarak algılanmasında da onun *emr bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-Münker* ilkesi bağlamında üstlendiği varsayılan sorumluluğun etkisi olduğuna ise şüphe yoktur (Kâdî Abdulcebbar 1996, 750). İslam Kelam'ında iktidara karşı başkaldıranlara karşı, halkın devletten yana tavır alarak; isyancı gruplara karşı savaşması da emr bi'l-maruf çerçevesinde görülerek, değerlendirilmiştir (Eş'arî 1950, II,125). Bu konuda dayanak olarak başkaldıran tarafa karşı *Allah'ın emrine gelinceye kadar (onlara karşı) savaşın*; ayeti, dayanak olarak kullanılmış görünmektedir (Hucûrât, 49:9). Eş'arî Mâkalâtı'nda, İslam toplumunda adil imama karşı başkaldıranlara karşı, halkın imamdan yana tavır alarak; savaşması gereğini de kelimcilerin tartıştığını kaydeder. Öte yandan onların adaleti gözetmeyen idareciye karşı başkaldırmayı da tartışmış olduklarını aktarır. O, bazı düşünce ekollerinin bunu onayladığını, bazılarının ise bu konuda çekimser kaldıklarını not eder (Eş'arî 1950, II,125).

Diğer yandan İslam geleneğinde, *el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-Münker*" ilkesi çerçevesinde imam seçmenin bir *gereklilik* değil, bir *imkân* olarak gören yaklaşımlara da bu ilke çerçevesinde yaklaşılmıştır. Fakat konuya ilişkin genel kanaat, imamın bulunmasını bir zorunluluk olarak algılayan yaklaşımdır. Bunu bir imkân olarak görenlere göre; insanların kendi aralarında birbirlerine adaleti hatırlatmaları bu ilke ekseninde yeterli görülmüş olmalıdır. Lider seçiminin vacip olduğunu savunanlara göre ise imamet ya da hilafet kurumuna duyulan ihtiyaç, bunun bir sosyal ihtiyaç ve kamu yararı olarak görülmesi sebebiyledir (Mâverdi 2006, 19,20). İmamın gerekli olmadığını savunanlara göre ise; "*el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-Münker*" işletildiği takdirde, insanları yönetecek bir imama gereksinim kalmayacağı şeklindedir. Bu durum; insanların bu mekanizmayı işleterek kendi kendilerini yönetecekleri, çerçevesinde düşünülmüş olmalıdır. Bu yüzden İslam siyaset geleneğinde; *lidersiz toplum* siyaset önerisi diyebileceğimiz görüşler de ortaya çıkmıştır denilebilir. Ortaya çıktıkları dönemde dikkate alınmayan; hatta hafife alınan bu görüşlerin yeniden ele alınarak düşünülmesi icap eder. Buna göre konu, toplumun kendi sorunlarını çözebilme becerisine dayalı olarak tartışılmıştır (Nesefi 2004, II,431). Bu yaklaşım; şayet toplum kendi sorunlarını çözebilecek durumdaysa, idareciye gerek yoktur şeklinde özetlenebilir (Çeliker 2008, :251-298). Eş'arî, Mu'tezilî bilgin Ebu Bekir el-A'sam'ın, insanların kendi düzenlerini sağlamaları şartına bağlı olarak, imam (lider) in gerekli olmayacağı görüşünü savunduğunu, fakat onun bu görüşünde yalnız olduğunu aktarır (Eş'arî 1950, II,133). Hişam b. Amr'ın da bu yönde bir görüşü olduğunu; dolayısıyla el-A'sam'ın görüşünde yalnız olmadığını ise Nesefî ifade eder (Nesefi 2004, II,431). Gazzâlî ise Abdurrahman b. Keysan'ı, imam belirlemenin gerekliliği konusunda ümmetten farklı bir anlayışa

sahip olduğuna ilişkin görüşü ile kaydeder (Gazzâlî 1964, 170). O'na göre; İbn Keysan'da imamın gerekmediği görüşündedir. Bu görüşler gelenekte şaz olarak ifade edilse de farklı bir bakış açısına dikkat çektikleri oranda bizce önemlidir ve bu tezin yeniden düşünülme üzere masaya alınması gerekmektedir.

Mâverdi konuya ilişkin olarak; "lider belirlemenin gerekliliği cihâd ve ilim öğrenmek gibi bir farz-ı kifaye olup, ehli ilmin bu konuda ihtilafı da yoktur" der (Mâverdi 2006, 17). Kalkaşandî de onun bu görüşünü paylaşmıştır (el Kalkaşandî 1985, I,30). Gazzâlî'ye geldiğinde ise halife, varlığı zorunlu, olmaması düşünülmeleyen dini bir liderlik konumuna ulaşmıştır (Gazzâlî 1964, 169, 170). O, halife tarafından varlıkları onaylanmamış olan sultanların, meşruiyetlerinin eksik olduğu iddia etmiştir. Zira had cezalarını uygulama imkânına bu sultanların, halifenin onayı ile kavuşacakları, Gazzâlî tarafından savunulmuştur (Gazzâlî 1964, 169, 170). Yapılan yargılamaların geçerliliği ve kıyılan nikahların sıhhati de ancak halifenin yetkilendirmesi ile geçerli olur görüşü de bu bağlamda, Gazzâlî tarafından dile getirilmiştir. O'nun anlayışına göre halifeye bağlı olmaksızın tam Müslüman da olunamaz (Gazzâlî 1964, 169-194). O; "şurası kesindir ki! İslam'ı korumak için imamın olması kaçınılmaz ve zorunludur" anlayışı ile adeta alana dini bir kurum ikame etmiştir (Gazzâlî 1964, 171). Mu'tezilî ekolün temsilcilerinden Kâdî Abdulcebbar'da; imamet-hilafet kurumunu, varlığı zorunlu bir yapı olarak takdim eder. Fakat o, Gazzâlî kadar bu kuruma dini bir misyon yüklemeyi, ona göre bu kurumun sosyal ve idari sorumlulukları daha yoğundur (Kâdî Abdulcebbar 1996, 148, 750).

İslam siyaset teorisyenlerinin bu görüşlerini dayandırdıkları, teori öncesi bazı pratikler, teorinin şekillenmesinde önemli rol üstlenmiştir. Bunlardan dördüncü halife Ali b. Ebi Talib'in "İmamın görevi, Allah'ın indirdiği ile hükmetmek ve hak sahiplerine hakkı olanı vermektir. İmam bu görevini yerine getiriyor ise halka düşen de ona itaat etmek ve davetine uymaktır" yönündeki görüşü; hem devlet başkanının görevlerini ifade eder hem de görevini yerine getiren iktidara karşı halkın sergilemesi gereken tutumu ifade eder (Kasım b. Sellâm 1989, 71-74). "Halife Allah'ın kitabıyla hükmeder, halkına da bir aile reisinin ailesine gösterdiği şefkat gibi şefkatli davranır" sözünü "doğru söylüyorsun" diyerek onaylayan Kâbu'l-Ahbar'ın teyidi ise; gelenekte varsayılan iktidar yetkisinin, toplum tarafından onaylandığı kanaatini ifade eder (Kasım b. Sellâm 1989, 71-74). Zira Kâb, bir kanaat önderidir. Bu algı çerçevesi, toplum tarafından kanıksanunca da halifelerin kendi anlayışlarını topluma din olarak dayatmaları mümkün olmuştur. Sonuçta da *mihnelere* kapı aralanmıştır.

Ömer b. Hattab'ın bir hutbesindeki "...Allah'ın itaat etmenizi istediği şeyleri size emretmemiz bizim sorumluluğumuzdur. Yine Allah'ın yasak ettiği şeylerden sizi sakındırmak da bizim vazifemizdir..." şeklindeki ifadeleri; hilafet kurumunun en erken örneklerinde *iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak* görevinin; devlet kurumuna verildiğini gösteren diğer bir metindir (Ebu Yusuf 1979, 13).

İslam siyaset geleneğinin bu erken dönemlerinde kanıksanan anlayışlar, sonraki yönetimlerce de sürdürülmüş, fakat tebaanın haklarının sınırları ise net bir biçimde çizilmemiştir. Yönetilen tabaka bu yüzden olsa gerek, her dönemde yöneticinin insafına bırakılmış ve sonunda *mihneler* ortaya çıkmıştır. Zira hukukun sınırlarının belli olmadığı ortamlarda her şey hem hukukidir; hem de her şey hukuk dışıdır. Karşı karşıya bulunulan tablo da aslında tam olarak budur. "Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüzden(yönettiğinizden) sorumlusunuz" tarzı metinlere yaslanan iktidar; 'imam'; insanlar üzerinde çobandır ve yönettiklerinden sorumludur anlayışı ile yönetici gelenekte yaptıklarından dolayı mazur görülmüştür. Sözü edilen bu rivayetle, halifenin yetki ve sorumluluk alanındaki her iş, toplumun ıslahı ve işlerinin düzeltilmesi algısı ile meşruiyet bulmuş ve yöneticiler dilediklerini topluma dayatabilmişlerdir. Böylece her eylem; "*el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker*" kavram dağarcığı içerisinde ulema tarafından meşrulaştırılmıştır.

İslamî gelenekte din-siyaset arasındaki alan ihlallerinin önemli bir nedeni olarak gördüğümüz "*el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker*"in devlete bırakılması, çok erken dönemlerden itibaren din

adına toplum katmanlarına baskıların uygulanmasını da sonuç vermiştir. Bu bağlamda Abdülmelik b. Mervan Hasan el Basri'ye kader konusundaki mektubunda açık bir biçimde kamu adına 'yanlış dini anlayışlar ile mücadele' yetkisinin sağladığı bir meşruiyetle hesap sorduğu görülecektir (Basri 1954, :75-84). Yine aynı yetkinin doğurduğu bir sonuç olarak; *mihned* de bahsedilebilir. İslam siyaset geleneğinin sürekli nükseden kronik bir fay hattı olarak *mihne* olgusu, yine siyaset kurumuna sağlanan yetkilerin iktidar tarafından kanıksanması sebebiyle olmuş görünmektedir. Zira Abbasi halifesi Me'mun, sosyal alana bu müdahaleyi, kendi görevi olarak algılamış görünmektedir (Taberi tarih yok, 1820-1827). Onun bu algısı, uygulamalarının yaslandığı metinlerde aranmalıdır.

Tüm bunlardan sonra; devlet başkanlığı müessesini dini ve sosyal gerekçelerle gerekli gören âlim grupları yanında, bu kurumun zorunluluğun tartışan âlim grupları da İslam kültür geleneğinde görülmüştür. Cuveynî ise İslam siyaset teorisinin olmazsa olmazı konumundaki halifenin olmadığı bir sistem varsayımında bulunarak, kendi dönemi için varsayımsal bir sistem tasarımında bulunmuştur. O, halifenin olmasını gerektiren dini sorumlulukların, halifenin bulunmadığı bir ortamda nasıl yeniden yaşama buluşturulacağına ilişkin bir tasarıma da bulunmuştur. İmam el-Harameyn Cuveynî'nin bu kurgusu, alternatif öneren, çözüm üreten âlim tipolojisine bir örnektir ve o bu yönüyle gelenekteki onayan âlim profilinden farklılık gösterir. Bu yüzden *Gıyasü'l-Ümem fi'l-tiyasi'z-Zulem'* konuya ilişkin diğer çalışmalardan farklılaşır. O, bu eserde, halifenin olmadığı bir dünyada dini yaşamının imkânını tartışır ve çözüm önerisi geliştirme çabası güder. Dahası; onun çizdiği tabloda uzunca bir süre dini yaşamdan uzak kalmış, dinin şairinin toplum içerisinde kaybolmaya yüz tuttuğu bir toplumda dinin hayata nasıl döndürülebileceğine ilişkin bir modelleme yapar (Cuveyni 1979, 211, vd.). Onun bu modellemesi günümüz Müslümanı açısından ilham verici olabilecek niteliktedir.

2. "el-Emr bi'l-Ma'ruf ve'nehyi 'ani'l-Münker"e İlişkin Kavram Analizleri:

Mu'tezile'ye göre "el-Emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker " ilkesinin vacip oluşu hakkında bir ihtilaf yoktur (Kâdî Abdulcebbâr 1996, 142). İhtilaf, ma'ruf ve münkerin ne olduğu ve nasıl bilineceği ve bu ilkelerin nasıl savunulacağı konusunda yaşanmıştır. Bu ilke ele alınırken "ma'ruf", "münker", "emr" ve "nehiy" kavramları sağlıklı bir anlam zemini oluşturmak için anahtar rol oynayacaktır. Buna göre:

Ma'ruf: örf ve ma'rifet⁴ kavramı ile aynı kökendir. Kavram toplumda yerleşmiş ve bilinen anlamına karşılık kullanılır (Cürcânî, Tarifât 1985, 236). Buna göre şer'in olumlu gördüğü ve onayladığı her şey ma'ruf'tur (Cürcânî, Tarifât 1985, 237). Ebu'l-Bekâ ise terime "nefsin kendisiyle sükûn bulduğu ve hoş karşıladığı; şer'i, aklî veya örfî olan her şey ma'ruftur" anlamı verir (Ebu'l-Bekâ 1998, 804). Mu'tezile'den, Kâdî Abdulcebbâr'e göre ma'ruf; "failine kendisinin iyi eylem olduğunu gösteren veya iyi bir iş olduğuna delalet eden her fiildir". Allah'ın fiilleri bu vasfı taşımadığı için, onları ise ma'ruf kategorisinden saymaz (Kâdî Abdulcebbâr 1996, 141). Münker ise bunun zıttıdır ve yapanın kabih olduğunu bildiği eylemdir (Kâdî Abdulcebbâr 1996, 141).

Kur'an; toplumun ortak değerlerine atıfla, ma'ruf'a göndermelerde bulunur (Bakara 2: 178, 231, 233, 236; Nisâ 4: 6, 19, 25; Lokmân 31:15; Talâk 65: 6). Tüm bunlardan ilham alan fukaha ise *örfü*; İslam hukukunun kaynakların arasında göstermiştir (Hallâf 1973, 237-239).

Münker: Allah'ın yapılmasında ya da söylenmesinde rızasının olmadığı söz veya davranıştır (Cürcânî, Tarifât 1985, 254). Râgıp el-İsfahânî; münkeri, irfanın zıttı olarak a-re-fe / en-ke-re köklerinden hareketle ele alır (İsfahânî 2009, 823). Buna göre; akıl tarafından iyiliğine karar verilemeyen, hoş görülmeleyen her şey de münkerdir (Ebu'l-Bekâ 1998, 400,804).

⁴ Bir şeyi olduğu hal üzere bilmek anlamına gelen kavram, kendisine cehalet tekaddüm ettiği için; yani önceden bilmeyip sonradan öğrenmek anlamını içinde barındırdığı için, Allah için "Âlim" kullanılırken "A'rif" kullanılmaz. Bkz. Cürcânî, S. Ş. (1985), Tarifât (edt. Gustavus Flugel), Beyrut: Mektebetu Lübnan, 236 (ma'rife mad.).

Emr: “Bir şeyin yapılmasını istemek, buyurmak, bir işin yapılmasını talep etmek demektir” (Ebu’l-Bekâ 1998, 177). Bu bağlamda buyurma eyleminin yukardan aşağı bir hiyerarşiyi de içerisinde bulundurduğu söylenebilir (Cürcânî, Tarifât 1985, 38) (Ebu’l-Bekâ 1998, 176,177). Emri verilen, yani yapılması istenilen fiilin yerine getirilmesi gerekir (Ebu’l-Bekâ 1998, 177). İlkeyi kavramsal düzeyde bir analize tabi tutan Mu’tezile’den Kâdî Abdulcebbar; rütbe bakımından “daha üstte olanın kendinden daha aşağı birisine bir şeyi “yap” demesine *emir*, “yapma” demesine *nehiy* denir” tespitinde bulunur (Kâdî Abdulcebbar 1996, 141).

Kur’an’da *emr* kavramı, çok farklı anlamlara karşılık kullanılmıştır. Bu anlamların bazılarını Ebu’l-Bekâ *Külliyât*’ında yer verir (Ebu’l-Bekâ 1998, 177,178). Fiil ve isim olarak *emr* ‘in kip olarak emir’den farklı anlamlara karşılık kullanıldığını bilmek çalışmamız açısından önemli ve yeterlidir. Kur’an emir kipi kullanarak, *ibaha*, *nedb*, *tavsiye*, *tehdid*... vb. anlamı taşıyan ifadeler yer vermiştir (Bakara 2: 282; Mâide 5: 2; Nûr 24: 33; Fussilet 41: 40). Bu durum İslam fıkıh uslülcüleri arasında zengin yorumları sonuç vermiştir. Emir kavramının; “yapılmak üzere üstlenilen sorumluluk” anlamı da vardır (İsfehânî 2009, 88,89). Kur’an’da *emir* kavramının isim ve fiil olarak kullanıldığının farkında olarak, biz çalışmamızda kip olarak emiri daha fazla öne çıkaracağız. Buna göre *Ma’rufu emretmek*, yapılması istenilen fiile bağlı olarak vacip ya da mendup olabilir. Münkeri nehyetmek de haram ya da mekruh fiilleri kapsar (Ebu’l-Bekâ 1998, 146).

Nehiy: “Engellemek, yapmaktan men etmek anlamlarına gelir ve emrin zıddıdır.” Dini literatürde *yasakladı*, *haram kıldı*, anlamına gelen *nehy etmek*; Kur’an’da da bu anlamda kullanılmıştır (A’raf 7: 20, 22; Hicr 15: 70; Nahl 16: 90; Haşr 59: 7; Alak 96: 9).

Öte yandan ‘*el-emr bi’l-ma’ruf ve’n-nehyu ani’l-münker*’ ilkesinin Kelamî bir yönü olduğu gibi, yargıya konu durumları sonuç veren pratikleri de içerdiği için Fık’h’ın da alanıdır.

3. Mu’tezile’nin “*el-Emru bi’l-Ma’ruf ve’n-nehyu ani’l-Münker*”i Siyasal Alana Uyarlama Biçimi

Kalhâti, harici düşüncüyü diğer ekollerden ayıran ögenin “*el-emru bi’l-ma’ruf ve’n-nehyu ani’l-münker*” olduğunu ifade ederken, uygulamadan kaldırılmış bu ilkeyi kendilerinin yeniden hayata döndürdüğü iddiasında bulunur (Kalhâti 1980, II,413-473). İbn Kayyim ise, Peygamberin ifa etmekle görevlendirildiği, Kur’an’ın da kendisiyle gönderildiği görevin *iyiliği emir ve kötülüğü engellemek* olduğunu, ifade eder. İslam ümmetinin bu ilke üzerinden diğer ümmetlere üstün kılındığı da bu bağlamda dile getirilir (İbn Kayyim el-Cevziyye 1428, II,622). Diğer ekollerin de siyasetin kurucu ilkelerden gördükleri ve önem atfettikleri, *el-emri bi’l-ma’ruf ve’n-nehyu ani’l-münker*’e Mu’tezilî ekol de yakın ilgi göstermiştir.

Mu’tezilî ekol; hilafeti/imameti *usûl-i hamseden ‘el-emru bi’l-ma’ruf ve’n-nehyu ani’l-münker*’ ilkesine bağlı bir konu olarak ele almış görünüyor (Kâdî Abdulcebbar 1996, 146,749). Kâdî Abdulcebbar; bu durumu ilkenin gerektirdiği birçok şeyin ancak *imamet* ile mümkün olduğu esasına dayandırarak; kurumun gerekliliğini ifade eder (Kâdî Abdulcebbar 1996, 749). *Keşşaf* sahibi Mu’tezilî müfessirin de kanaati bu yöndedir (Zemahşerî 2016, I, 1026). Bu ekolün hilafete ilişkin görüşleri bununla da sınırlı değildir. Hilafet doktrinine ilişkin Mu’tezilî ekol tarafından farklı görüşler de gelenekte dile getirilmiştir (Ay 2000, :35). Bu ekol bünyesinde imamın gerekli olmadığını söyleyen akım temsilcilerine rastlandığı gibi, imamın kureyşli olmasının doğurduğu sakıncaya dikkat çeken âlimlerde ekol içerisinde kendine yer bulmuştur (Ay 2000, :36). Kureyş’in imamette diğer Müslümanlardan daha fazla hak sahibi olduğu algısının Mu’tezile içerisinde yerleşip yaygınlaşmasının ise Ali el-Cubbâi’den sonra olduğu söylenir (Lök 2011, :58). Mu’tezile’nin hilafetin gerekliliği konusunda görüş birliği içinde olduğu ise kabul edilmiştir (Kâdî Abdulcebbar 1996, 142,741) (İbn Hazm 2017, III,150).

İslam siyaset teorisinde kabul edildiği üzere; yönetimin gerekliliği, "dinin sıhhatinin korunması ve yaşanması, adaletin temini ve toplumsal kargaşanın önlenmesi" amacına dönük olarak kabul edilmiştir. Mâverdi, bir siyaset teorisyeni olarak siyaset kurumunun bu sorumluluğunu; "dini korumak için dünyayı yönetmek" şeklinde ifade eder (Mâverdi 2006, 15). Dolayısıyla Mu'tezile ekolü de bu konuda İslam ümmetinin geri kalanıyla farklılık göstermez (Kâdi Abdulcebâr 1962, XX/I, 16,17).

Mu'tezilî ekol '*el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-münker*' ilkesini, imama bağlı olan ve ancak onunla birlikte gerçekleştirilecek işler ve kişinin yalnız başına yerine getirilmesi mümkün olabilecek işler olmak üzere ikiye ayırır (Kâdi Abdulcebâr 1996, 148). Halifesiz yapılamayacak işler olarak ifade edilen unsurlar, gelenekte halifelüğün dini bir kurum olarak algılanmasını sağlayan şeyler olduğu için; Mu'tezile'nin bu anlayış çerçevesinde, halifeyi sistemin olmazsa olmazı olarak gördüğünü söylemekte de bir mahzur yoktur (Kâdi Abdulcebâr 1996, 148). Buna ek olarak *emr bi'l- ma'ruf neyi ani'l -münker* ilkesini yerine getirmek Mu'tezile ekolünde her halükarda *kifâi* bir vaciptir. Çünkü bu sorumluluğu birilerinin yerine getirmesi, diğerlerini sorumluluktan kurtarmaktadır (Kâdi Abdulcebâr 1996, 148). *Emr bi'l- ma'ruf neyi ani'l- münker* ilkesi kifai olsa bile, dini bir sorumluluk olması itibarı ile Mu'tezile'ye göre; her Müslüman gibi halife ve imamın da sorumlu olduğu bir iştir. Hatta kudreti nispetinde bu görev herkesten daha fazla ona düşer şeklindedir. Diğer yandan halifenin seçimle iş başına geldiği varsayımının bir gereği olarak; görevini hakkıyla yerine getirmeyen -ki zulüm azil sebeplerindedir- imamın azli, ümmetin haklarından olup, halkın bu yetkisi ise tartışılmazdır. Statüsünün gerektirdiği tavır ve davranışları gösteremeyen, bu makama yakışmayan davranışlar sergileyen kişi, ölü kabul edilerek, makamın hakkını verecek yeni bir imam tayinini de muhtemelen *def-i mefsedet* bağlamında değerlendiren Mu'tezile caiz görür (Kâdi Abdulcebâr 1996, 755). Zira onlara göre ümmet liderini (imam) seçtiği gibi, onu azledebilir. Çünkü Mu'tezilî teoriye göre; halife veraset ile değil, bî'at ve seçimle yetki aldığı için; meşruiyetini topluma dayandırır (Kâdi Abdulcebâr 1996, 146-148). Dolayısıyla da teoriye göre, yetkiyi veren, yetki verdiği kişiyi bu yetkiden mahrum da edebilir.

"*El-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker*" ilkesi kişiyi sosyal çevrenin aktif bir parçası haline getirdiği gibi; aktüel siyasete katılmasında da yasal bir zemin sağlar. Böylece; hem inananların kendi aralarında hem de başkaları ile olan ilişkilerindeki ahlakî-yasal zemin bu ilke ile düzenlenmektedir. Öte yandan Müslüman birey; Hz. Peygamber'in ifa etmek için gönderildiği, iyilikleri arttırmak ve kötülükleri engellemek misyonunda da bu ilke çerçevesinde görev üstlenmiş olur (Kâdi Abdulcebâr 1996, 146,147).

Mu'tezile ekolü bu Kur'anî ilkeyi *usûlu'l-hamseden* biri kabul ederek, bu ilkeye tüm diğer Mezheplerinden daha fazla öne çıkarmış görünür. Onlara göre, "*el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker*" in amacı, marufu kaybetmemek yani korumak ve münkerin oluşmasını engellemektir. Diğer bir ifade ile marufu emretmenin maksadı, iyiliği yaygınlaştırmak ve yerleştirmek; münkerden sakındırmaktan maksat ise kötülüğü ortadan kaldırmaktır (Kâdi Abdulcebâr 1996, 144).

Kâdi, "*el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker*" i, imamın yerine getirmesi gereken görevler ve ortalama her insanın yerine getirmesi gereken görevler olarak ikiye ayırır. O, halifenin görevlerinden; hadleri uygulamak, İslam'ın izzetini korumak, askerleri donatmak, sınırları korumak, yönetici ve yargıç atamak... vb. görevlerinin bir çoğunu, bu ilke ile bağlantılı olarak tespit eder (Kâdi Abdulcebâr 1996, 148). Buna göre cihadın dışa dönük "*el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker*" in ise içe dönük bir amacı olduğu şeklinde, net bir cümle kurmaya imkân olmasa bile, bu ilkenin cihad ile ilişkili ve yakın anlamlı bir görev üstlendiği söylenebilir.

Öte yandan bu ilkenin uygulanmasında *ma'ruf-münker* arasındaki ilişki; *hüsün- kubûh* ilişkisini aynalaştıran bir yaklaşım da görülmüştür. Böylece yasaklama eyleminin ardında, eşyanın kötü ve çirkinliği aranmak istenmiştir (Kâdi Abdulcebâr 1996, 141). Buna göre bir şey yasaktır yargısı; çirkin

ve kötü olduğu için yasaktır şeklinde bir nitelemeyi sonuç vermiştir denilebilir. Bu durum kötü olan her şey yasaktır şeklinde bir çıkarıma imkân tanıdığı gibi; ilkenin çerçevesinin objektif bir ortak payda üzerinden belirlenmesine de olanak tanır. Bu algı, son tahlilde ilkenin içeriğine ilişkin bir genellemeyi de sonuç vermiştir (Kâdî Abdulcebâr 1996, 141).

Tüm bunlardan sonra Mu'tezile bünyesinde, ma'ruf ve münkerin akıl ile bilinebileceği, üzerinde uzlaşmamıştır. Kâdî Abdulcebâr'a göre "ma'ruf, öznenin bilinçli olarak ya da bir delile dayanarak iyi ve güzel olduğunu bildiği veya delil ile anlayabildiği eylemdir." "Münker ise kişinin kötülüğünü bizzat bildiği veya kötü olduğunu delil ile anladığı bir iştir" (Kâdî Abdulcebâr 1996, 141). Buna göre genel akım Mu'tezile, "akıl iyi gördüğü fiilleri" ma'ruf, "akıl kötü gördüklerini" de *münker* saymıştır. Zira Mu'tezile, husûn (iyi) ve kubûh (kötü) un akıl ile bilinebileceği, kanaatindedir. Hüsûn ve kubûh'un sadece akılla ya da sadece nas ile belirlendiği anlayışına ek olarak her iki etkiyi de kabul eden âlimler Mu'tezile içerisinde var olmuştur. Böylece onlar da ehl-i sünnet âlimlerinin birçoğu gibi *ma'ruf* ve *münkeri* tanımlarken sadece akla veya sadece nakle değil, her ikisine birden vurgu yapmak gereği duymuşlardır. "*El-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker*" ekseninde ekollerin farklılaşması ise muhtemelen onların *hüsûn* ve *kubûh* konusundaki bu anlayışları sebebiyledir.

Mu'tezile adına Kâdî Abdulcebâr'ın "*maruf*, yapanın iyilik ve güzelliğini bildiği şeydir; dolayısıyla her türlü iyi ve güzel fiil maruftur" (Kâdî Abdulcebâr 1996, 141). Söz konusu tanıma bağlı olarak; insan açısından iyiliği ve güzelliğini tespit etme imkânı olmayan, Allah'ın fiilleri için ise bu yüzden 'maruf' denilmez. Onlar bu algıları sebebiyle hem husûn ve maruf kavramlarını yaklaştırmış, hem de Allah'ın fiillerine ilişkin olarak "ahlakî değildir" şeklinde bir etiket vurmaktan kaçınmış görünür (Kâdî Abdulcebâr 1996, 141). Fakat muhtemelen kategorisini belirlemediği tanımlanamayan gri alanlar olduğunu farkına vararak; Kâdî, münker alanını, *aklî münkerler* ve *şer'î münkerler* olarak tasnif etmek durumunda kalır (Kâdî Abdulcebâr 1962, XII,350,351) (Kâdî Abdulcebâr 1996, 147,742). Bu ayırım, şeriatın akıl tarafından kötülüğü farkına varılmayan şeyleri de yasaklayabildiğini ifade eder. Ve aslında ma'ruf ve münker alanının belirlenmesinde aklın yeterli olmadığını itiraf eder. Öte yandan münker, aklın sağladığı imkânlar ile yapan tarafından da söz konusu işin kötü olduğunun bilindiği varsayılır (Kâdî Abdulcebâr 1962, XII,355- 384). Bir işin münker oluşunun meşruiyet zeminin de bu varsayım olduğu kabul edilir (Kâdî Abdulcebâr 1996, 141). Buna göre Kâdî Abdulcebâr özelinde Mu'tezile, münker-nehîy şeklinde yapılmış olan tasnifin, sorunları bütünüyle ortadan kaldırmaya yetmediğini görmüştür. Bu yüzden ek söylemler ile bu sorun alanını azaltmak çabasında olmuştur.

Fakat bu ekol mensuplarından Ebu Haşim el-Cubbâî, bir istisna ile münker alanının, şeriat tarafından belirlendiğine kanidir. Ona göre münker, ancak şeriatın bildirilmesi ile bilinebilir (Kâdî Abdulcebâr 1996, 742). Eş'arî ekol de bu ilke ile yakından ilişkili olan *hüsûn-kubûha dair*; iyilik ve kötülük eşyanın zâtında bulunmamaktadır. Biz bunu ancak Allah'ın emri ile biliriz şeklinde görüş beyan ederler. Buna göre Allah neyi emretti ise o iyi, neyi de yasakladı ise o kötüdür şeklinde bir yoruma giderler. Râzî, bu konudaki Eş'arî tavrı; "*fi enne husni'l- eşya ve kubhuha la sebetet ille bi's- şer'*" şeklinde ifade eder (Râzî 2008, 26).

Şer'i belirlemeler ile münker alanına dâhil edilmiş; fakat hakkında ictihad yapmaya imkân olan durumlarda ise; "*el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker*" vucub ifade etmeyebilir denilmiştir (Kâdî Abdulcebâr 1996, 147). Çünkü ictihad alanı ile ilgili farklı âlimlerin farklı içtihatlarında bulunması mümkündür. Bu durumda, münkerin sadece o içtihadı kabul eden kişileri bağladığı ise yorumdan yapılacak bir çıkarsamadır. Kâdî, bu noktada şu örnek ile konuya açılım sağlar: Bazı âlimler, nebizi münker görürken; bir kısmı ise münker görmemişlerdir. Böyle bir durumda nebizi münker olarak kabul etmeyip, helal ve câiz görenleri "*el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker*" gereği bundan sakındırmak vâcip olmaz. Ancak nebizi münker kabul edip, helal ve câiz görmeyenleri bundan sakındırmak vâcip olur. Şâfiî biri, Hanefî birisini ekşimiş ve köpüklenmiş şıra içerken gördüğünde,

onu azarlaması ve onu bundan sakındırması gerekmez. Fakat bir Hanefî, Şâfiî birisini bu fiili yaparken gördüğünde, onu bundan sakındırması ve onu azarlaması gerekir sonucuna ulaşır (Kâdî Abdulcebbar 1996, 147). Kâdî'nin bu çıkışından, "el-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker" uygulamalarında Mezhep içtihadının bu ilkenin uygulanmasında önemli olduğu sonucuna ulaşmak zor değildir. İctihat gerektirmeyen konularda ise uygulama birliğinin esas oluşuna ise buradan ulaşılabacağı açıktır.

Kâdî bu ilke bağlamında zorunluluklar sebebiyle yapılmış fiillere de çalışmasında yer vermiş (Kâdî Abdulcebbar 1996, 145) fakat konumuza bunun bir katkı sağlamayacağı anlayışıyla, bu konuya çalışmamız çerçevesinde girilmeyecektir.

"El-emr bi'l-ma'ruf ve'nehyi ani'l-münker" ilkesinin yaşama geçirilmesine ilişkin olarak Kâdî; "Allah'a isyan edildiğini gören [Müslüman] bir göz için, onu değiştirmek veya oradan uzaklaşmak dışında bir alternatif yoktur" şeklindeki bir rivayeti delil olarak kullanır (Kâdî Abdulcebbar 1996, 741). Fakat konuya ilişkin olarak vacip tanımında; kişinin gücü yettiği halde, yapmadığı takdirde yerilmesini gerektiren fiildir anlayışı sebebiyle Kâdî; hangi durumda kişinin ıslah etmesi gerektiği, hangi durumda ortamı terk etmesi gerektiği sorularına da kendi sistemi içerisinde cevap vermiş görünür (Kâdî Abdulcebbar 1996, 741). Buna göre; değiştirmeye güç yetirebiliyor ise ıslah eder, yetmiyorsa ortamı terk eder (Kâdî Abdulcebbar 1996, 744).⁵ Öte yandan bu hadis metninden bu gerekliliğin geciktirilmesine de imkân olmadığı görülür. O, Hz. Hüseyin'in çıkışını bu konudaki gereklilik çerçevesinde değerlendiriyor görünür (Kâdî Abdulcebbar 1996, 142,143).

Konumuz açısından sınırlı bir öneme sahip olmasına karşın Mu'tezile ekolünün istidlal yöntemi açısından oldukça önemli olan bir hususu ifade etmek bu noktada önem arz eder. Bu husus; Kâdî'nin delillendirmede önce Kur'an ayetini kullandığı, sonra konuya ilişkin varsa Hadisi delil olarak kullandığı; daha sonra ulema icması... şeklindeki hiyerarşik istidlale de riayet eder (Kâdî Abdulcebbar 1996, 142,741). Buna göre; bu ilkenin gerekliliğine ilişkin ulema arasında ittifak olduğu, konuya ilişkin bir ihtilafın ise olmadığı bu çerçevede ortaya konulur (Kâdî Abdulcebbar 1996, 142). Fakat vucubun kifai-ayni oluşuna ilişkin bir ihtilaf olduğunu Kâdî'de ifade eder (Kâdî Abdulcebbar 1996, 142). Mu'tezilî müfessir Zemahşerî, konuya ilişkin ayette geçen ifadelerden hareketle *el-emr bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker*in, kifai bir vucub olduğuna kanidir (Zemahşerî 2016, I, 1022-1024). Âl-i İmrân suresi 104. ayette "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır" buyrulur. Ayette kullanılan "min" in, *tebiz* değil, *tebyin* için olduğu yorumunda bulunanların olduğunu da Zemahşerî aktarmıştır. Fakat onun kendi tercihi bu ayetteki min'in, *tebiz* için olduğudur (Zemahşerî 2016, I, 1022-1024). Kâdî Abdulcebbar'a göre de bu vâcip, konuya ilişkin ayetten sağlanan deliller ile bazı mükellefler tarafından yerine getirildiğinde, diğerlerinin kınanmaktan kurtulduğu toplumsal bir sorumluluk olduğudur (Kâdî Abdulcebbar 1996, 148).

Bu noktada Mu'tezile; fayda elde etmek amacı (celb-i menfaat), bir şeyi gerekli kılmaz, ancak zararı gidermek (def-i mefsedet) bir şeyi gerekli ve vacip kılar anlayışındadır (Kâdî Abdulcebbar 1996, 742). Kâdî'nin bu anlayışı; söz konusu ilke uygulanırken İslam dininin hukuk ve ahlak ilkelerinden *maslahat* ve *mefsedet* ilkeleri çerçevesinde bir yorum yapmayı gerektirir. Buna göre; fesadı engellemek bir gerekliliktir. Maslahatın temini ise böyle bir zorunluluğu gerektirmez anlayışına ulaşmalarına sebep olmuştur. Bu anlayışın bir yansıması olarak Mu'tezile; marufun sadece *telkin* ve *tavsiyeyi* gerektirdiği, fakat bir icbarı içermediği yönündedir. Buna göre marufa konu olan şeylere ilişkin; kişiye

⁵ Mu'tezile, bu ilkenin uygulanabilmesinin her durum ve şartta mümkün olmadığını ise farkındadır. Bu yüzden ilkenin yaşama geçirilmesinin belirli şartlara bağlı olduğu ifade edilmiştir. Bu şartları Kâdî; 1. Münkeri işleyen emredilen şeyin iyi, yasaklananların da kötü olduğunu bilmesi gerekir. 2. Kötülüğü yapmak için gerekli olan şartların hazır vaziyette olduğunu, görmek, anlamak ve bilmek gerekir. 3. Yapılacak olan; *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* görevinin toplumda daha büyük bir zarara neden olmayacağını, bu ilkeyi uygulayacak kişinin bilmesi gerekir. 4. Bu prensibi uygulayacak kişinin sözünün, muhatapları üzerinde etkili olacağını bilmek gerekir. 5. *El-emr bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker* görevini yapacak kişinin malına ve canına zarar gelmeyeceğini bilmesi gerekir aksi kanaatte olunduğunda ise davetten vazgeçmesi gerektiği ifade edilmiştir.

bir zorlama yapılamaz. Fakat münkeri işleyen birey, zorla olsa bile bu fiilinden alıkonur; anlayışını sonuç vermiştir (Kâdî Abdulcebbar 1996, 742,743).

İslam siyaset teorisyenlerinden Mâverdî, muhtesibin görevlerinden birinin de Allah'ın haklarının yerine getirilmesini temindir diyerek, ibadetlerin yapılması konusunda zorlamaları da içeren uygulamalar yapabileceğine işaret eder (Mâverdî 2006, 354-357). Bu sebeple Mu'tezile'nin bu anlayışı ile genel akım uygulamalardan farklılaştığı söylenebilir.

Kâdî bu kurucu ilke (*emr bi'l-maruf nehyu ani'l-münker*) yi gerekçe göstererek, fasık kişinin imametini onaylamaz. Çünkü ona göre "kendisini münkerden uzak tutmayanın, münkeri önlemesi beklenemez" (Kâdî Abdulcebbar 1962, XX/I,201,202). O bu değerlendirmesi ile siyaset ile *el-emr bi'l-maruf ve nehyu ani'l-münker* arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeker. Zira o, devlet aygıtının bu dinî ve ahlakî faaliyette öncü yapı olduğunu farkındadır. Bu durum devlet aygıtının gücü ile ilişkili görülmüştür. Devlet başkanlığının gerekli olduğu görüşündeki Kâdî, halifenin görevlerini bir bütün olarak *emr bi'l-maruf nehyu ani'l-münker*, çerçevesinde değerlendirir (Kâdî Abdulcebbar 1996, 148). Onun anlayışına göre devletin dolayısıyla devlet başkanlığının gerekliliği, büyük oranda bu ilkeyi icra etmektir (Kâdî Abdulcebbar 1996, 148, 751,752).

Sonuç olarak; Mu'tezile *emr bi'l-maruf nehyu ani'l-münker*, ilkesini İslam geleneğinin geri kalanı ile paralel; siyasal erk ile bağlantılı ele almış ve bu ilkenin uygulanmasında hilafet kurumuna ve devlet başkanlığını zorunlu görece kadar önemli bir sorumluluk yüklemiştir.

4. *el-Emru bi'l-Maruf ve'n-Nehyu 'ani'l-Münker*'in Suç Önleme Aracı Olarak Günümüzde Uygulanabilirliği

İslam siyaset teorisinin kurucu ilkelerinden olan *el-emr bi'l-maruf nehyu ani'l-münker*'in tarihi süreçte vatandaşlara bir sorumluluk bilinci yüklediği ve sosyal alanı düzenlemede önemli bir görev üstlendiği görülür. Hatta gelenek içerisinde bu ilkenin ilham kaynağı olduğu *hisbe* teşkilatı, mahkemelerin yükünü hafifleten ara bir yapı olarak görev üstlenmiştir.

Bu kurumun görevlisi olan muhtesib, unutulmuş iyilikleri hatırlatarak bir kültürel canlılığa kaynaklık ederken, açık ve yaygın kötülüklerden de bahsederek, toplumun önlem almasına imkân tanır (Mâverdî 2006, 349). Onun bu kamu görevi günümüzde yerel gelenek ve göreneklerin korunmasında önemli bir fonksiyon üstlenebileceği açıktır. Öte yandan; yaygınlaşmaya başlayan kötülükler karşı *erken uyarı sistemi* görevi de üstlenebilir. Mâverdî, muhtesib'in üç tür davaya baktığını aktarır. Onun aktarımına göre; 1. *Eksik ya da yanlış tartmalardan kaynaklanan şikâyetleri sonuca bağlamak* 2. *İmkânı olmasına karşın borcunu ödemek konusundaki ihmallerden doğan davaları sonuca bağlamak* 3. *Hileli mallar ile ilgili davaları sonuca bağlayarak, mağduriyetleri önlemektir* (Mâverdî 2006, 352). Günümüzde tüketici haklarını koruma kurumu çerçevesinde, kısmen icra edildiği düşünülen bu işlemlerin kanun çerçevesinde alanı genişletilir ve yetkileri artırılırsa, sulh ve iş mahkemelerinin iş yükünü hafifletebilir görünüyor. Zira Mâverdî, hisbe kurumunun mezalim mahkemesinin yükünü hafifletmek için kurulduğunu ifade eder (Mâverdî 2006, 353,354).

Ayrıca acil durumlarda kamu görevlerinin yerine getirilmesinde de bu kurum tarihi süreçte görev almıştır (Mâverdî 2006, 357). Günümüzde de buna benzer görevler üstlenebilirler. Çevreyi ağaçlandırmak, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını gidermek... vb. konularda bu kurum bugünde görev alabilecek bir potansiyel taşır.

Bu kurumun günümüze uyarlanabileceği fikri Kâdî'nin vacip kavramı eksenindeki yorumlarından hareketle ulaşılmış bir fikirdir Zira o; vacibi, "kişinin gücü yettiği halde yapmadığı takdirde yerilmesini gerektiren fiil" olarak görür. Bir başka eserinde ise vacip; "ihlali sebebiyle ihlal edenin yerilmesini gerektiren şeydir" şeklinde bir çerçeve çizer. Onun bu tanımlarının bize ilham ettiği şey; yanlış eylemde bulunan kişi münkeri işlediği için kınanır. Öte yandan bu yanlışın işlenmesini engellemeye gücü yettiği halde, ona engel olmayan, yani nehiy görevi yapmayan da

yapması gereken bir işi terk ettiği için kınanır. Bu durum, söz konusu ilkeyi bir suç önleme aracı olarak görmeye imkân verir. Buradaki tek sorun, dinin yasaklarının devletin kanunları ile ne derece örtüştüğüdür. Devletin kanunlarının dinin yasaklarına yaklaştırıldığı oranda dinin bu kurucu ilkesinin, sosyal alanda daha fazla görünürlük kazanacağına şüphe yoktur. Bu ilkenin sağladığı imkânlar ile İslam dini inananları sosyal alanda daha fazla sorumluluk alarak, suçların azaltılmasında da etkin olabileceklerdir.

Bu ilke çerçevesinde bir sivil yapılanma olarak Müslümanlar, asayişin teminini konusunda gönüllü bir kolluk kuvveti sorumluluğu alabilirler. Bu sorumluluğun haber alma ile sınırlandırılması ise oldukça kullanışlı bir zemindir. Sorumlulukların sınırlarının belirlenmesi ise toplumsal uzlaşa ve mutabakat ile belirlenebilecek bir konudur. Buna göre istenmesi durumunda yetki ve sorumlulukların alanı, toplumsal ihtiyaca bağlı olarak daraltılıp genişletilebilir. Devletin bu yönde bir istencinin olması da ayrı bir sorun alanıdır. Bizim önerimizin geçerliliği; devletin böyle bir talebe açık olması şartına bağlı olarak şekillendirilebilir. Çalışmamız sınırları içerisinde talep olması haline bu fikrin kısmen hayata geçirilmesi mümkün görünüyor.

Mesela dinin kesinlikle onay vermediği uyuşturucu ile mücadelede bu ilkenin uygulanması mümkün görünüyor. Buna ek olarak dolandırıcılık ile mücadele de toplumsal uzlaşa temelinde azaltılabilir. Toplum sağlık ve güvenliğini tehdit eden yaygın bu iki alan, pilot uygulama için ideal görünüyor.

Sivil bir organize toplumun inşasında bu kurumun günümüze tarihten transfer edebileceği çok fazla tecrübenin olduğu açıktır. Bu tecrübenin geçmiş ile gelecek arasında bir köprü olarak görev yapabilmesi amacıyla, dernek ve vakıflar oluşturulabilir. Yeter ki devlet kanadından kanuni altyapıyı hazırlasın ve toplum barışını sağlamaya dönük sivil teşebbüslere imkân sağlansın. Kanaatimize göre bu ilke çok zengin bir potansiyele sahiptir. Yeter ki toplum barışı temelinde bu potansiyeli hayata geçirmek azminde olalım.

Sonuç

Mu'tezile, *el-emr bi'l- ma'ruf ve nehyi ani'l- münker'i* kendi ekollerinin ayırt edici özelliklerinden olan *usûlu'l-hamse'*den biri kabul etmiştir. Geleneğe uygulandığı biçimi ile devletin dini alana müdahale etmesine de imkân tanıyan bu ilke, İslam kültür geleneğinde farklı uygulama pratiklerine imkân vermiştir. İslam kültür geleneğinde sosyal, siyasal, hukuki ve idari bir sorumluluk üstlenen *hisbe* teşkilatı bu ilke ile bağlantılı olarak var olabilmıştır. Mu'tezile ekol, bu Kur'anî ilkeyi kifaî bir gereklilik olarak görmüştür.

Uygulama pratiği olarak sadece halifenin yerine getireceği görevler ve sair halkın yerine getireceği görevler şekliyle yapılan taksimler; devlet başkanlığı olarak hilafeti zorunlu bir yapı olarak görülmesine de imkân hazırlamıştır. Bu ilkenin uygulanmasına altyapı oluşturan bazı dini metinlerin etkisi, siyasal alanın dinî alanı istilasına kaynaklık etmiştir. Önemli oranda mihneleri besleyen şey, politik iktidarın dini alanı kendi alanı olarak algılamasıdır. Hilafetin dini bir kurum olarak algılanmasında da bu ilkenin göz ardı edilemez bir önemi olduğu açıktır.

Fakat *el-emr bi'l- ma'ruf ve nehyi ani'l-münker'in* sosyal barışın temini konusunda günümüzde görev üstlenebilmesi mümkün görünüyor. Bu imkân *hisbe* teşkilatının kurumlar tarihinde üstlendiği görevler sebebiyledir. Bu durumda sosyal sorumluluğun, vatandaşlar tarafından paylaşılmasının önü açılmış olacaktır. Bunun ise eşzamanlı olarak suçları azaltacağı varsayılabilir.

Kaynakça

- Aristoteles. (2000). *Politika*. (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Ay, M. (2000). *Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktor Tezi .
- Basri, H. (1954). Hasan Basri'nin Kader Hakkında Hallife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu". (Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(3), 75-84.
- Buhari, M. b. (2014). *Sahihu'l-Buhari*. (Thk. İzzuddin Dillî, İmâd eṭ-Ṭayyâr, Yâsir Ḥasen). Beyrut: Muessesetu'r-Risale.
- Cürcânî, S. Ş. (1985). *Tarifât*. (Edt: Gustavus Flugel). Beyrut: Mektebetu Lübnan.
- Cürcânî, S. Ş. (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf*. (Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Cüveynî, İ.-H. (1979). *el-Gıyâsi: Gıyasü'l-Ümem fi'l-tiyâsi'z-Zulem*. (Thk. Mustafa Hilmi-Fuad Abdülmün'im). İskenderiye: Daru'l Da'va.
- Çetin, H. (2003). Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşrutiyeti-Meşrutiyetin İktidarı. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 58(3), 61-88.
- Ebu Davud, S. b.-E.-S. (2013). *Sunenu Ebi Davud*. (Thk. Yâsir Ḥasen, İzzuddin Dillî, İmâd eṭ-Ṭayyâr). Beyrut: Muessesetu'r-Risale.
- Ebu Yusuf, Y. b. (1979). *Kitabu'l Harac*. Beyrut: Daru'l Ma'rife.
- Ebu'l-Bekâ, K. (1998). *el-Külliyât*. (Thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısıri). Beyrut: Muessesetu'r-Risale.
- el Kalkaşandî, A. b. (1985). *Meâsirü'l-İnâfe fi-Me'âlîmi'l-Hilâfe*. (Thk. Abdu's-Settar Ahmed Ferrac) (Cilt 2). Beyrut: Mektebetu Âlemu'l Kutub.
- Eş'ari, E.-H. (1950). *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*. (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid)(Cilt 2). Beyrut: Mektebetu'n Nahdatu'l Mısıriye.
- Gazzalî, E. H. (1964). *Fadaihu'l-Batiniye*. (Thk. Abdurrahman Bedevi). Kahire: Daru'l Kavmiye li - Taba'ati ve'n- Neşr.
- Hallâf, A. (1973). *İslâm Hukuk Felsefesi*. (H. Atay, Çev.) Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Heywood, A. (2004). *Political theory: an introduction*. New York: Palgrave Macmillan.
- İbn Hazm, E. M. (2017). *El-Fasl :Dinler ve Mezhepler Tarihi*. (Cilt 3). (H. İ. Bulut, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Hişâm, E. M. (2009). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm.
- İbn Kayyim el Cevziyye, E. A. (1428). *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's Syâseti's-şer'iyye*.(Thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed)(Cilt 2). Mekke: Dâru Âlemu'l Fevaid.
- İsfehânî, R. (2009). *Mufredâtü'l elfazi'l Kur'an*. (Thk.Safvan Adnan Davudî). Dimeşk: Daru'l Kalem.
- Kâdî Abdulcebbar, e. H. (1996). *Şerhu'l Usulu'l Hamse*. (Thk.Abdulkerim Osman). Kahire: Mektebeti Vehbe.
- Kâdî Abdulcebbar, e. H. (1962). *el-Muğnî fi Eboâbi't-Teohîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Mearif)*. (Thk.İbrahim Mezkur - Taha Hüseyin) (Cilt 20). Kahire.
- Kalhâtî, E. A.-E. (1980). *el-Keşf ve'l-Beyân*. (Thk. Seyyide İsmâ'il Kâşif) (Cilt 2). Umman.
- Kasım b. Sellâm, E. U. (1989). *Kitâbu'l-Emvâl*. (Thk.Muhammed Ammara). Kahire-Beyrut: Daru's Şuruk.
- Lewis, B. (1988). *The Political Language of İslam* . Chicago: University of Chicago Press.

- Lök, A. (2011). El-emr bi'l-ma'ruf ve n-nehyy ani'l-münker: Hâricilik ve Mu'tezile örneğinde bir karşılaştırma. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Mâverdî, E.-H. M. (1983). *Nasihâtü'l-mülûk*. (Thk. Hıdır Muhammed Hıdır). Kuveyt: Mektebetü'l-Felah.
- Mâverdî, E.-H. M. (2006). *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*. (Thk. Ahmed Câd). Kahire: Dâru'l-Hadis.
- Muslim b. el-Haccac, e.-K. (2014). *Sahihu Muslim*. (Thk. Yâsir Hasen, İzzuddîn Dilî, İmâd et-Tayyâr). Beyrut: Muessesetu'r-Risale.
- Nesefî, E.-M. (2004). *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*. (Thk. Hüseyin Atay)(Cilt 2). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Râzî, F. (2008). *el-Mahsûl fi 'İlmi Usûli'l-Fıkh*. (Thk: Şuayb Arnavut). Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle.
- Taberî, E. C. (tarih yok). *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. (nşr. Ebû Suhayb el-Kermî). Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye.
- Yücesoy, H. (1992). *Tatawwuru'l-Fikri's-Siyasi inda Ahli's-Sunna*. Amman: Daru'l-Başir.
- Zemahşerî, E.-K. (2016). *El- Keşşaf* (Cilt 2). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.