

İslam İnanç Ekollerinde “Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker”

“El- Emr-i Bi'l- Ma'ruf And Nehyi Ani'l-Münker” in the Islamic Faith Schools

Bayram ÇINAR

Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi

Ankara/Türkiye

Phd., Gazi Training School Center

Ankara / Turkey

kocacinarby@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Çınar, Bayram. “İslam İnanç Ekollerinde Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker”. *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 244-266.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Bu çalışma İslam'da bireyin kamuya karşı sorumluluk alanı ile bağlantılı bir ilkesini; “Emr-i bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker” i İslam İnanç Ekolleri içerisinde nasıl algılandığını ve nasıl uygulandığını ele alacaktır. Bundaki amacımız birey- kamu ilişkisinde, bireyin özgürlük alanlarının ihmal edildiği yönündeki varsayımımızdır. Bu girişten sonra, çalışmada İslam inanç ekollerinin konuya ilişkin yaklaşımları ve bu yaklaşımlarına kaynak teşkil eden metinlere yer verilecektir. Çalışmamızda ekollerin kronolojik tarihlerini göz önünde bulunduran bir sıralama takip edeceğiz. Bundaki amacımız özellikle “Emr-i bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l- Münker” ilkesinin ekollerde ele alınışının erken dönem İslam Siyasal Tarihi ile önemli oranda bir ilişkisi olduğu anlayışımız sebebiyledir. İslam siyaset kuramının birlikte yaşam, özgürlük ve adalet iddia ve idealleri çerçevesinde konuya İslam teolojik mezhepleri yakın ilgi göstermişlerdir. Ekollerin “Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker” ilkesine yoğun ilgilerine karşın, farklı yaklaşımlar gösterdikleri de söylenebilir. İslam geleneği içerisinde bu kurucu ilke birey özgürlüğü ve kamu düzeni arasındaki gerilimler nedeniyle politik yorumları da beraberinde getirmiştir. Bu ilkeyi “Haricî” ekoller her bir Müslüman için gereken bir sorumluluk olarak yorumlamış ve “ayn-i vacib” olduğunu dile getirmişlerdir. Diğer ekoller ise bunu ” kifa-i bir vucûb” olarak kabul etmişlerdir. Diğer yandan Mu'tezile ekolü bu ilkeyi usulu'l-hamse' den biri olarak kabul etmiştir. İslam siyaset geleneğinin önemli bileşenlerinden olan “Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker” mezhepler arasında farklı uygulamalara konu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Mezheb, Ma'ruf, Münker, Emr, Özgürlük.

Abstract

In my study, I will discuss “El- Emr-i bi'l- Ma'ruf and Nehyi Ani'l-Münker” In The Islamic Faith Schools” which is a principle related to the responsibility of the individual in public in Islam. In the introductory part of my study, I aim to make an introduction in connection with the freedom field of this principle. My aim in this is my assumption that the individual's freedom areas are neglected in the individual-public relationship. After this introduction, the approaches of Islamic belief schools on the subject and the texts that constitute the sources of these approaches will be included. In our study, we will follow a sequence that takes into account the chronological dates of schools. Our aim is to understand that the handling of the principle of “Al- Amr-i bi'l- Ma'ruf and Nehyi Ani'l-Munker” in the Islamic faith schools have a significant relationship with the early Islamic Political History. Within the framework of the claims and ideals of coexistence, freedom and justice of Islamic political theory, Islamic theological sects have paid close attention to the subject. It can be said that schools have different approaches despite their intense interest in the principle of “Al- Amr-i bi'l- Ma'ruf and Nehyi Ani'l-Munker” Within the Islamic tradition, this founding principle has brought political interpretations with it due to tensions between individual freedom and public order. Harijî schools, interpreted it as a necessary responsibility for every Muslim and stated that it was “wajib al- aynî”. Other schools accepted this principle as "wujub al-kifai ". On the other hand, the school of Mu'tezile has accepted this principle as one of the usul al-hamsa. The principle, which is one of the important components of the Islamic political tradition, has been the subject of different practices among sects.

Keywords: Kalam, Sect, al-Ma'ruf, al-Münker, al-Amr, Freedom.

Giriş

Temelde özgürlük; *inanç - düşünce* özgürlüğüne ek olarak; *ifade* özgürlüğü-eylem özgürlüğü gibi temel unsurlar üzerinden tasnif edilebilir. Konuya ilişkin temel kural; *'kişi düşünce ve inançlarında serbesttir'* şeklindedir. Fakat İslam geleneğinde bu temel ilkenin Müslümanlara ve gayrimüslimlere uygulanması arasında farklılıklar görülmüştür. Bu uygulama farklılığı; pratiğe temel teşkil eden kıstasların farklılığı sebebiyledir. Bu uygulama farklılığı sebebiyle Müslüman topluluklarda, Müslüman olmayanlara tanınan hürriyet alanı, Müslümanlara tanınan alandan daha geniş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu durumun nedeni taraflara uygulanan hürriyet kıstaslarının farklılığıdır. Gayrimüslimler özgürlük kıstası olarak, Bakara 256. Ayette geçen *'Dinde zorlama yoktur...'* ayeti alınır. Dolayısıyla İslam geleneğinde, İslam dışı inanç gruplarına gösterilen toleransın daha yaygın olduğu görülmüştür.¹

Müslümanlar için kullanılan özgürlük kıstası ise *'emru bi'l-maruf nehyi ani'l-münker'*dir. Bu ilke temelde Âli İmran suresi 104. Ayete dayanır. Bu ayette : *'Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır'* buyrulur.

İslam geleneğinde *'el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker'* ilkesinin şekillenmesine katkı sağlayan otoriter dinî metinler bununla sınırlı değildir. Konuya ilişkin hadis metinleri hem peygamber uygulaması hem de konuya ilişkin sair ayetlerin tefsiri olarak yoğun bir kullanım alanına sahip olmuşlardır. Telkin edilen bu öğretilen dinî bir misyon yüklenen Müslümanlar, geniş bir anlam dağarcığını da konuya ilişkin bu metinlere yüklerler. Böylece; bir Müslümanın, birlikte yaşadığı insanlara karşı dinî ve ahlakî sorumluluk duyması istenmiştir. Duyarsız bir tavır takınması ise olumlu karşılanmamıştır. En temelde bir sosyal kontrol aracı olarak *'el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker'* ilkesi, ahlakî bir norm olarak görev üstlenmiş görünür. Söz konusu metin ve uygulamaların sağladığı imkânlarla edinilen genel kanaat, iyiliği yaymak, kötülükten alıkoymak ilkesinin en azından Müslümanlara *kifaî bir sorumluluk* yüklediğidir.

Âli İmran suresi 104. ayetten ortaya çıkabilecek muhtemel anlama sorunlarını açığa kavuşturan Hz. Peygamberin;

"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!

¹ Ignace Goldzihier, *Introduction to Islamic theology and law*. çev. Andras Hamori ve Ruth Hamori (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981), 33-35.

Her birerleriniz çoban ve her birerleriniz kendi eli ve idaresi atındakilerden sorumludur”² söz konusu ayetin sınırlarına ilişkin bir belirlemede bulunur.

Konuya ilişkin hadis literatüründen: *‘ed dinu’n-nasiha...’*³ şeklindeki rivayet de konunun İslam geleneğinde şekillenmesinde önemli metinlerden bir diğeridir. Bu metin, söz konusu ilkenin hem alanını belirlemiş hem de önemli oranda sınırlandırmış görünür. Metni kısa; fakat açılımı oldukça geniş olan bu hadis metni, gelenekte yönetici-yönetilen ilişkisinde önemli bir sorumluluklar üstlenmiş görünür. Sonuçta ise söz konusu bu metin, gelenekte yöneticinin tebaasına uygulamalarının *nasihah* kavram dağarcığında ele alınmasını sonuç vermiştir. Öte yandan bu metne dayalı olarak; halkın yöneticiye karşı itaatinin sınırları da tartışmaya açılmış, durum teba aleyhine sonuçlandırılmıştır. Bu metnin, “imam ya da yönetici yoldan çıkar ya da yanılırsa, onu uyarma görevini topluma bir dînî sorumluluk olarak yüklediği” sonucu da yine bu metnin zengin içeriği sebebiyle ifade edilmiştir. Yöneticinin hatasında ısrarı durumunda ise ona itaat etmeme sorumluluğunu da halka yine bu metin yüklemiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, bu durumda kişi iktidara itaat ederse *günah* işlemiş olmaktadır. Bu tavır bir ilke olarak, *Allah’a isyan hususunda kula itaat edilmez* şekliyle geleneğe yansımış görünür.

Özgürlük alanı ile ilgili İslam Kültür geleneğinde kullanılan ilkelerden bir diğeri ise: *‘Kim bir münker görür ise 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’* şeklindedir.⁴ Bu rivayette dikkat çeken unsur, metnin herkese bir sorumluluk alanı verildiği ve hiç kimsenin bundan müstesna kılınmadığıdır.⁵ Metinlerin sağladığı imkânlar ile konuya ilişkin kullanılan bu kıstas da bunun bir hak değil, bir sorumluluk dolayısıyla, bir vecibe olduğudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, özgürlük alanı ile ilgili diğer tüm ilkeler bu temel metinler ile ilişkilendirilerek alanda kullanılabilmiştir.

Bu anlayış doğrultusunda devlet, dolayısıyla da devlet başkanı ve ya halife ise yetki alanı en geniş kurumsal yapı olarak, sorumluluğu da en fazla olanıdır. Öte yandan devletin başkanı olarak halifeler İslam geleneğinde sahîh dinin savunucuları oldukları varsayılmıştır. Böylece siyasî iktidarlar tarafından sapkın ilan edilen kişi ve ekollere baskılar *“kim bir kötülük görürse...”* metnin anlam dağarcığında meşrulaştırılabilmektedir. Mihne’de gündeme gelen de işte sapkın ilan edilen bir akım ya da anlayışa karşı iktidarın, bu ilkenin sağladığı imkânlarla *‘mücadele’*

² Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahihu’l-Buhari*, thk. Yâsir Hasen, İzzuddîn Dilî, İmâd et-Tayyâr (Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 2014), İtak 17, (no. 2554).

³ El-Kuşeyrî Muslim b. el-Haccac, *Sahihu Muslim*. thk. Yâsir Hasen, İzzuddîn Dilî, İmâd et-Tayyâr (Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 2014), İman 95 (no. 55).

⁴ Muslim b. el-Haccac, *Sahihu Muslim*, (İman 78 (49)).

⁵ Ebu’l-Hasan Eş’ârî, *Makâlâtu’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: Mektebetu’n- Nahdatu’l-Mısriye, 1950), 2/125, 126.

etmesidir. Gelenek tarafından kanıksanmış bu anlayış, devletin yetki alanı olarak görülmüş, hatta bu mücadeleyi yapmayan iktidarlar görevlerini yapmamış kabul edilmiştir.

Bundan farklı, fakat yanlış anlaşılmalara sebebiyle bununla bağlantılı görülerek yorumlanmış bazı durumlara da rastlanmıştır. Bu durumlar İslam geleneği içerisinde kanunları uygulamanın özgürlük sınırlaması ile karıştırıldığı, dolayısıyla da bazı anlaşılma sorunlarının yaşandığını gösterir. Ömer b. Hattab; ridde hadiselerine ilişkin halife Ebu Bekir'in savaşıma önerisi karşısında, Hz. Peygamber'in '*Ben ancak insanlar Allah'tan başka ilah olmadığını söyleyinceye kadar savaşmakla emr olundum*' dediğini hatırlatma gereği duyacaktır.⁶ Ömer b. Hattab'ın bu dönemdeki çıkışı; Müslüman olduğunu söyleyenlere karşı bir zorlamaya gidilemeyeceği şeklinde bir ima uyandırır da onun kendi hilafeti döneminde farklı anlayışlara sahip Müslümanlara cezalar uyguladığı da bilinir.⁷ Bu durumun bir çelişki olduğu, dolayısıyla bir uygulama standardı sorununa işaret ettiği ifade edilmiştir. Zira halife Ömer, Maide suresi 93. ayetini gerekçe gösterip içki içenleri kırbaçlatmıştır.⁸

İlk halifenin zekât vermeyenlere karşı savaşıma teklifine tepki koyan ve onlarla savaşılması gerektiğini dile getiren Ömer b. Hattab'ın, iki uygulaması arasında sanki bir çelişki olduğuna ilişkin yorumlar yapılmıştır. Oysa Ömer b. Hattab'ın riddedeki tavrı, onlara karşı savaşmanın kanun dışı olduğu şeklindedir. Çünkü kanun yapıcı olarak Hz. Peygamber, karşısında savaşılacak durumları ifade etmiştir. Söz konusu riddedeki durum ise Ömer b. Hattab'ın anlayışına göre kanun yapıcıya muhalefettir. Bundan dolayı da Ömer b. Hattab onlar ile savaşamaz şeklinde görüşünü dile getirmiştir. Goldziher'in dikkatimizi çektiği, onun kendi döneminde sözü edilen bir ayeti farklı yorumlamayarak içki içenlere karşı, had cezası uygulaması yönündeki halifenin kendi uygulaması ise muhtemelen *kanun ihlali* olduğu şeklindeki bir yorumlanmayı gerektirir. Dolayısıyla uygulamalar arasında bir çelişkidenden de söz edilemez. Zira otorite olarak devletin yorumu, bir hukukî yaptırımını sonuç verir ki yapılan da budur zaten. Her iki durumda da kanun yapıcıya bir muhalefetten söz edilebilir. Bu durum; devletin koyduğu kanunlara karşı sınır ihlali yapanlara, halifenin devlet başkanı olarak kanunları uyguladığından başka bir anlama gelmez. Kabul edilen hukuk, İslam hukuku olduğu için doğaldır ki kendini Müslüman olarak tanımlayanlara Kur'an'ın öngördüğü hadler uygulanmaktadır. Söz konusu bu sınır ihlalini yapanlar da Müslümanlar olduğu için, bir özgürlük sınırlaması olarak değil, bir kanun tatbiki olarak okumanın daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz. Zira *özgürlük sınırlandırması; kanunların bireye verdiği hak ve imkânların kullanılmasının*

⁶ Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Muhammed Ammara (Kahire-Beyrut: Daru's Şurûk, 1989), 89.

⁷ Goldziher, *Introduction to Islamic theology and law*, 59.

⁸ Goldziher, *Introduction to Islamic theology and law*, 59.

kanun dışı yollar ve usuller ile engellenmesidir. Kanunların çizdiği sınırlar ise özgürlük sınırlandırılması çerçevesinde ele alınamaz. İlle de bir değerlendirme yapılacak ise bu; *kanunların özgürlükleri sınırlandırması* şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla sözü edilen iki uygulama, çelişki olmadığı gibi çalışmamızda sözünü ettiğimiz devletin belirli ilke ve metinleri bahane ederek kanun dışı özgürlük sınırlamasına da konu edilemez.

Yukarıda sözü edilen metinlere ek olarak ve bununla bağlantılı olarak; gelenekçe Müslüman bireyin özgürlük alanıyla ilgili onaylanmış bir diğer kıstas da ‘*el-emru bi’l-ma’ruf ve’n-nehyi ani’l-münker*’ dir. Bu ilke çerçevesindeki bazı uygulamalar; Müslümanların varsayılmış doğru inançlardan sapmış oldukları gerekçesiyle, baskı altına almayı da sonuç vermiştir. Me’mun mihnesi bu trajik durumlardan birini temsil eder. Müslümanlara düşünce ve fikir özgürlüğü ekseninde bir kıstas olarak ‘*el-emru bi’l-ma’ruf ve’n-nehyi ani’l-münker*’ ilkesi, mihneye ilişkin halife mektuplarında dikkat çekici bir biçimde görülür. Bu mektuplarda Me’mun, halifenin sahih dini anlayışları korumak ve sapkınlıkla mücadele etmek konusundaki sorumluluğuna vurgu yaparak, eylemine yasal zemin arayışında olmuştur. Zira halife, dinin ve geleneğin kendisine böyle bir sorumluluk yüklediğine kanidir.⁹ O halde IX. yüzyılda karşımıza çıkan bu iddianın, tarihsel kökenleri ve uygulama pratiklerini görmek gerekir. Gerçekten halifenin *sahih dini anlayışları korumak ve sapkınlıkla mücadele etmek* gibi sorumluluğu var mıdır (?) Şayet var ise bu yetki hangi tarihi ve dini temellere dayanır?...

Hilafet kurumunun en erken örneklerinden olan Ömer b. Hattab’ın bir hutbesinde devlet başkanı olarak kendisinin bu ilkeyi dinî bir görev olarak algıladığını ortaya koyar. Onun bu söylemi devlet başkanının bu görevi üstlendiği yönünde kanıt olarak görülmüştür. O; “...*Allah’ın itaat etmenizi istediği şeyleri size emretmemiz bizim sorumluluğumuzdur. Yine Allah’ın yasak ettiği şeylerden sizi sakındırmak da bizim vazifemizdir...*”¹⁰ Halifenin söylevine konu ettiği şey *emru bi’l- ma’ruf nehyi ani’l-münker*’dir ve halife, bunun kendi görev alanı içinde olduğu anlayışındadır. Bu yaklaşım sonraki dönemlerde de gelenek tarafından kanıksanarak kamu görevi olarak devlete bırakılmış görünüyor. Devletin üzerine aldığı, bu dinî sorumluluğun hilafet kurumunun dinî bir kurum olarak algılanmasını sonuç verdiği de bu bağlamda ifade edilebilir. Böylece söz konusu bu ilke; halifelerin anlayışları çerçevesinde devlet tarafında kurumsal bir yapı olarak uygulanmıştır. Çünkü halifenin görev alanı içerisinde bulunduğu düşünülen *iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme*, kurumsal bir yapılanmayı sonuç vermiş ve bu görev temelde devlet başkanının sorumluluk alanı olarak kabul edilmiştir.

⁹ Ebu Ca’fer İbn Cerîr Taberî, *Tarîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, nşr. Ebû Suhayb el-Kermî (Riyad: Beytû’l-Efkârî’d-Devliyye, ts.), 1820-1828.

¹⁰ Yakub b. İbrahim Ebu Yusuf, *Kitabu’l Harac* (Beyrut: Dâru’l Ma’rife, 1979), 13.

İslam hukuk literatüründe özgürlüğün kötüye kullanılması, *sedd-i zerayi* denilen; bireyi kötülüğe götüren yolların kapatılması şeklinde bir önlemi gerektirmiştir. Söz konusu ön alama çabası da *emru bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-münker* ilkesinin yaşama uyarlama çabalarından bir diğeri olarak görülebilir. Kâdî, Abdulcabbâr; menfaati kazanma çabasının(celb etmenin) vacip olmadığını, fakat zararı def etmenin (*def-i mefsedet*) vacip olduğunu ifade ederek, kavramın anlaşılmasına katkı sunar.¹¹ Bu ilke uygulanırken İslam dininin hukuk ve ahlak ilkelerinden *maslahat* ve *mefsedet* ilkelerinin çerçevesi ise ısrarla gözetilmiştir.

Burada konuya ilişkin bilinmesi gereken, İslam hukuk geleneğinde toplum ile bireyin maslahatlarının çatışması durumunda toplum lehine bireyin çıkarlarından fedakârlıkta bulunulduğudur. Öte yandan; kamu asayışı açısından kişinin özgürlükleri ile dinin korumak zorunda olduğu hassasiyetleri dengede tutmak gerekmiştir. Kamu haklarını ve dinin korumak zorunda olduğu hassasiyetleri korumak aralığındaki gelgitlerde kurumsallaşma gereği de duyulmuştur. *Hisbe* kurumu, kamu hukukunu korumak ile kişi haklarını korumak arasında bir dengeyi amaçlamış kurumsal bir yapı olmuştur. Her zaman başarılı uygulamalar ortaya koyamamış olsa bile *hisbe* teşkilatı da *emru bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-münker* ilkesi çerçevesinde görev ifa etmiştir.¹²

Özellikle mihne gibi bazı kriz dönemlerinde; özgürlüklerin kötüye kullanılması endişesi, siyasal hesaplar ile birleştiği görülmüş, söz konusu bu kurumsal anlayış, sistemi özgürlüklere karşı savaşıyor durumuna getirebilmiştir.

Öte yandan hürriyeti imanın şartlarından sayan; dolayısıyla özgürlüğü olmayanın imanının sıhhatini tartışan bir dinin inananlarına zor ve baskı ile dikte edilen inanç ve düşüncelerin, dinin ruhu ile paradoks oluşturduğuna ise kuşku yoktur. Buna ek olarak teoride baskı ile alınmış bî'at'ın sahîh olmayacağı da kayıt altına alınmıştır.¹³ Bu durum, İslam geleneğinde bireyin siyasal özgürlüğünün teminatı olarak görülmüştür. Böyle bir siyasal sistemde, bazı zaman dilimlerinde dinî inançları ve düşünceleri gibi sebeplerle düşünce özgürlüğüne ket vurmuş da görünüyor. İslam geleneği açısından bu tarz kırılmaların yaygın olması, onları talihsizlik olarak görmemize ise mani olmayacaktır.

¹¹ El-Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/ 678.

¹² Cengiz Kallek, "Hisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 133-143.

¹³ Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 669, 670.

İslam Kelam ekollerinde ‘emr-i bi’l- ma’ruf ve nehyi ani’l- münker’

Kur’an’da ma’ruf kelimesi köken olarak *bilmek, tanımak* anlamındadır. Kavram “a-re-fe” kökünden gelir. Kavramın Kur’an’da kullanıldığı bağlam, yine aynı kökenden gelen örf kurumuna atıfta bulunur.¹⁴ Bu atıf, toplumun üzerinde uzlaştığı kültürel değerlere yaslanır. Kavramın arka yüzü ise *münker*’dir. Buna göre münker, onaylanmayan kabul edilmeyen anlamı kazanır.

Mâtürîdî’ye göre *maruf*; her sahîh aklın kabul ettiği ve her selim tabiatın güzel gördüğüdür. *Münker ise*, her sahîh aklın çirkin gördüğü ve her sahîh tabiatın kabul etmediği kabîh gördüğü şeydir”¹⁵ O, peygamberin kendisiyle geldiği, görevin *marufu* yaymak ve *münker* ile mücadele etmek olduğuna kanidir. Bununla bağlantılı olarak vahyin de iyiyi ikame etmek ve kötülükten kaçıdırmak amacına dönük olduğunu ifade eder.¹⁶

Kur’an ayetlerinin İslam Kelam ekolleri arasında konuya ilişkin uyandırdığı kanı; bu ayetlerin *emr-i bi’l- ma’ruf ve nehyi ani’l- münker*’i zorunlu kıldıklarıdır. İyiliği emredip kötülüğü engellemenin kifaî bir gereklilik mi yoksa aynı bir gereklilik mi ifade ettiği ise ekoller arasında ihtilaflıdır. Bu bağlamda Mu’tezilî müfessir Zemahşerî, konuya ilişkin ayette geçen ifadelerden hareketle *emr-i bi’l- ma’ruf ve nehyi ani’l- münker*’in, kifaî bir vucûb olduğuna kani olduğunu ortaya koyar.¹⁷ Onun bu sonuca ulaştığı ayet Âl-i İmran,104’dür. Söz konusu bu ayette: “ *Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır*” buyrulur. Bu ayette kullanılan *min* harf-i cer’inin ekollerin bu konudaki ayrışmada belirleyici olduğu görülür. Mu’tezili bilginin kendi kanaati *min*’in tebiz için olduğu şeklindedir. Ayette kullanılan “*min*”in, *tebiz* değil, *tebyin* için olduğu yorumunda bulunanların da olduğunu da yine Zemahşerî aktarmıştır.¹⁸ Söz konusu *min*’i tebyin olarak yorumlayanlara göre; *emr-i bi’l- ma’ruf ve nehyi ani’l- münkerin*, aynı bir vucûb olduğu söylenebilir. Buna göre Zemahşerî’nin, *emru bi’l- ma’ruf nehyi ani’l-münker*’e ilişkin görüşü ise kifai bir gereklilik olduğudur.

Kavramın, İslam geleneğinde kurumsal bir yapıya dönüşmesine kaynaklık eden ise; Âl-i İmran,110. Ayet olmuştur. Bu ayette; “ *Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah’a inanırsınız...*” buyrulur. Konuya ilişkin asıl ilginç durum ise Tevbe 67. ayette geçen; “*Münafık erkekler ve münafık kadınlar*

¹⁴ Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsû’atu Keşşâfi Istilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1093.

¹⁵ Ebu Mansur Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, thk. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Daru’l-Mizan, 2005), 11/234.

¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, 11/234.

¹⁷ Ebu’l-Kasım Zemahşerî, *El- Keşşaf*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/ 1022-1024.

¹⁸ Zemahşerî, *El- Keşşaf*, 1/ 1022-1024.

birbirlerindendir (birbirlerinin benzeridir). Kötülüğü emredip iyiliği yasaklarlar, ...” şeklindedir. Bu ayet grubunun uyandırdığı ima sadece doğruyu yapmayı övmek değil, tersini yapmayı da yermiş olmasıdır.

Mâturîdî'nin konuya ilişkin yorumu;

a-Maruf, *aklen iyi ve güzel olandır*, münker ise *aklen kabih olan dolayısıyla hoş gitmeyen şeydir*; şeklindedir.

b-Maruf, *ayet ve diğer delillerle iyi olduğu bilinen şeydir*, münker ise *hüccetlerle kabih olduğu bilinen şeydir* şeklindedir.

c-Maruf, *resullerin lisanında güzel olarak tavsif edilen ve güzel olduğu söylenen şeydir*, münker ise *resullerin çirkin görüp sakındırdıkları şeydir* şeklindedir.¹⁹

Emru bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-münker'in ne anlam ifade ettiği, kapsamının ne olduğu, bu ilkenin bizden ne istediğine ilişkin ise ekoller arasında farklı tutumlar gelişmiştir. Bazı İslam ekolleri bu ilkeyi çok fazla öne çıkarmamış olmalarına karşın diğer bazıları mezhepsel varoluşlarını bu ilke çerçevesinde şekillendirmiş, sunumlarını bu ilke üzerinden meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir.

1. Hariciler:

Salim b. Zekvân'ın Sire'si İslam'ın en erken ekollerinden birinin Haricîler olduğuna ilişkin bilgimizi teyit eder.²⁰ Onların zalim imama karşı isyanı farz gördükleri aktarılmıştır.²¹ Nas merkezci bir yaklaşım sergileyen Hâricî ve İbâdîler'e göre; ma'ruf; *şeraitin güzel gördüğü*, münker ise *şeraitin çirkin gördüğü şeydir*. Haricîlerin *farz-ı ayn* olarak gördükleri, “*emru bi'l- ma'rufi ve 'nehyü an'il-münker*”; yönetime karşı başkaldırılarında en önemli meşruiyet araçlarından biri olmuş ve onların bir dizi kalkışmalarına da zemin teşkil etmiştir.

Kalhâtî, harici düşüncüyü diğer ekollerden ayıran ögenin “*emru bi'l-ma'rufi ve 'nehyü an'il-münker*” olduğunu ifade ederken, *uygulamadan kaldırılmış bu ilkeyi yeniden hayata döndürenlerin Hariciler olduğu* iddiasında bulunur.²² Onların pratik yaşama ilişkin söylemleri sebebi ile siyasi çıkışları, dikkat çekici bir biçimde diğer mezheplerden farklılaşır. İslam geleneğinde de onların bu siyasi çıkışları *emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker* prensibine ilişkin

¹⁹ Mâturîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 11/234.

²⁰ Sâlim ibn Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, çev. Fritz Zimmermann -Patricia Crone. (Oxford: Oxford University Press, 2001), 92-98.

²¹ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huşi (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.), 72.

²² Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyide İsmâ'il Kâşif 2 Cilt (Umman, 1980), 2/ 397, 413.

anlayışlarının gereği olarak şekillendiği ifade edilmiştir.²³ Onların siyasi tutumunda, hak ve adalet ilkesine uymadığını düşündükleri durumlarda, siyasi anlayışlarının gereği olan, tepkileri bu yüzden hiç eksik olmamıştır. Bununla bağlantılı olarak; onların ‘*teпки gösterme ve yanlışı düzeltme*’ tarzları, diğer Müslüman topluluklarla farklılaştığı oranda tartışmaya konu edilmiş, tarih boyunca tartışmalar siyasi ve dinî alana hiç eksik olmamıştır. Çünkü en temelde kifaî ve aynî vucûb ayırımı ile Hariciler İslam ümmetinin geri kalanı ile farklılık göstermişlerdir.²⁴ Haricilerin kültürel arka planlarının gereği olarak ortaya çıkan tepki biçimlerini tartışıyor oluşumuza karşın, onların bu tepkilere kaynaklık eden Kur’anî kavram, *emr-i bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker* anlayışları olduğu ise unutulmamalıdır. Âl-i İmran,104. Ayette kullanılan *min*’in *tebiz* değil, *tebyin* için olduğu anlayışı ise onların yoğun topluluklar halinde bu kalkışmalarda yer almalarına zemin oluşturmuş görünüyor.

Öte yandan onlar Maide suresi 44. ayette geçen ‘*La Hükme ille lillah*’ ayetini din merkezli bir hak ve adalet ölçüsü olarak tespit etmiş, haktan ve adaletten saptıklarını düşündüklerini hizaya getirmek ise “*emr-i bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker*” ilkesi çerçevesinde olmuştur.²⁵ Bu sade ve belirgin metodolojik tavır, Haricileri diğer Müslüman topluluklarından ayırt eden niteliğidir.

Buna ek olarak hakem olayını ortaya çıkaran yaklaşım; Harici anlayışı belirgin bir söyleme kavuşturmuş görünüyor.²⁶ Hakem olayına ilişkin eleştiri yöneltmeyen ve bunun Allah’ın emri ile çeliştiği kanaatinde olmayan Müslümanları; da haricilerin “*emr-i bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker*” ilkesi çerçevesinde öldürdükleri de aktarılmıştır.²⁷

Harurâ’da ki ayrılıkçı tutumları da onların “*emr-i bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker*” anlayışlarından bağımsız olmayıp, konuya ilişkin metodolojik ileri bir söylem basamağı olduğu da söylenebilir.²⁸ Bununla bağlantılı olarak; *İyiliği emretmek ve kötülükten uzaklaştırmak* ilkesi çerçevesinde İbn Abbas ile yaptıkları tartışmalar ise onların anlayışları ve pratiklerinin ardındaki temel nedenleri ortaya koyabilecek zengin envanteri sunar.²⁹ Hariciler’in slogan olarak kullandıkları dinî metinler ise, onları İslam tarihinin ilk dinî-siyasi ekolü olarak görmemizin temel nedenidir.³⁰

²³ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 72, vd.

²⁴ Sayın Dalkıran, “Hâricilerin ‘El-Emru Bi’l-Ma’rûf Ve’n-Nehyu Ani’l-Münker’ Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199–223.

²⁵ Dalkıran, “Hâricilerin ‘El-Emru Bi’l-Ma’rûf Ve’n-Nehyu Ani’l-Münker’ Anlayışı”, 199–223.

²⁶ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd Dineverî, *Ahbâru’t-Tivâl*, thk. Abdu’l Mün’im Âmir (Bağdat: Dâru İhyai’l-Kutubu’l-Arabi, 1960), 196-200.

²⁷ Dineverî, *Ahbâru’t-Tivâl*, 207.

²⁸ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 74.

²⁹ Kalhâtî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 2/ 243-250.

³⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/524.

Gelenekte onların bu tavırlarına vurgu yapan isimlendirme ise; *ayaklananlar, başkaldıranlar* anlamına gelen *Harici*, çoğulu *Havaric* şeklinde olmuştur. Onlara ilişkin bu tespitler yakın zamanda keşfedilen, elimizdeki en erken dönem eserlerinden olan Salim b. Zekvan'ın, Sire adlı eseri ile de teyid edilmiştir.³¹

Abdullah b. Vehb er-Râsibî; onların bu ilkeye ilişkin görüşlerini net bir biçimde ortaya koyacak niteliktedir.³² Bu metninde Râsibî; “Allah iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, doğruyu söylemek ve yolunda savaşmak üzere bizden ahd ve misak almıştır. Allah yolundan ayrılıp yolunu şaşırانlar için ise şiddetli azâb vardır... Onlarla cihad etmek ise hak ve sevaptır” şekliyle söz konusu ilkeye vurgu yapar.³³

İslam tarih geleneği tarafından Haricilerin çelişkisi olarak görülen zimmilere karşı yumuşak tavırlarına karşı, Müslümanlara karşı acımasız tutumları ise, “*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*” ilkesinin alanını onların Müslümanlar ile sınırladıkları sonucunu çıkarmamıza da imkân verir.³⁴ Buna göre; bu durum bir çelişki değil, dini anlayışların uygulamaya yansıma biçimidir dememize de imkân verir ki kendi içinde tutarlı görünür. Onların zimmilere karşı bu yumuşak tutumları; *zimmet-i nebeviyi muhafaza* kavramı dağarcığı ile anlamlı bulunduğu ifade edilmiştir.³⁵

Hariciler “*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*” ilkesini, sosyal düzende eşitliğin sağlanmasında, öne çıkarmış, her bireyin üstlenmesi gereken bir dinî ve sosyal bir görev olarak, telakki etmişlerdir.³⁶ Watt, uygulamalarından bağımsız olarak; Hariciler'in, İslam düşüncesine yaptıkları en büyük katkı ise çerçevesinde devlet siyaseti ile sosyal yapının Kur'an'a dayanması gerektiği hususundaki ısrarlarına vurgu yapmaktadır.³⁷ Şüphe yok ki Watt'ın, Hariciler'e ilişkin bu tespiti, onların “*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*” anlayışlarından bağımsız düşünülemez.

2. Mürcie:

İslam ekollerinin en erken örneklerinden bir diğeri olan Mürcie ekolünün; *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* uygulaması, onların iman tanımı ve anlayışları ile bağlantılıdır. *Kebâir'den olsa bile; günahın kişiyi dinden çıkarmadığı* anlayışındaki Mürcie, doğaldır ki meşru

³¹ Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, 93-95.

³² Ethem Ruhi Fırlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 65.

³³ Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 202,203.

³⁴ Halil İbrahim Bulut, “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları”, *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (2009), 41-54.

³⁵ Fırlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 120 .

³⁶ Bulut, “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları”, 41-54 .

³⁷ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* , çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981),24

olmayan iktidar eylemlerine karşı diğer ekollere nispetle daha toleranslı olmuştur.³⁸ Onlar “*Küfürle birlikte taat, fayda vermediği gibi, imanla birlikte günahın da imana zarar vermeyeceği*” formülasyonuna ulaşmışlardır. Bu anlayışlarına göre de sosyal ve siyasal tavır sergilemiş görünüyorlar.³⁹ İman ettikten sonra inkâr hariç, diğer itaatsizliklerin kişiyi dinden çıkarmadığı kanaatindeki Mürcie, ameli imandan sayan Harici anlayışa karşı ve muhtemelen onlardan sonra, Hariciler’e tepki olarak ortaya çıkmış bir ekol görünümü verir. Bu çıkarım; fikir hadise bağlamında düşünüldüğünde ortaya çıkar. Bu iki zıt yaklaşımın domine ettiği alanda, Mu’tezile, *el menziletu beyne menziletayn* anlayışı ile bu çift kutuplu yapının uzlaştırıcı üçüncü ve daha genç ayağı olmuş görünüyor.

İman–amel ilişkisinde mümin-kafir tasnifi dışında ara bir kavram olarak *fasık* ifadesi ile bir genişlik kazandıran Mu’tezile de, bir dinî ilke olarak *emr-i bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker*’i kendi sistematik ekol anlayışlarına entegre ederek, aynı ilke çerçevesinde, günahları sebebiyle hariciler tarafından iman dışına itilmesine karşın; onlar, daha ılımlı bir tavır takınmış ve büyük günah işleyenleri bile iman dairesinde tutmuştur.

Mürçî ekol, insanların kötü eylemlerinden nasihat ile arındırılarak, onların müminliklerinin güçlendirilmesi gerektiğini öngörmüştür. Onların bu tutumları, dinî anlayışları çerçevesinde tutarlı ve anlaşılabilir bir yaklaşımdır. Onların bu ilke ile bağlantılı olarak “*ehl-i kible tekfir edilmez*” şeklindeki çıkışları, haricilerin yaklaşımı ile birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı bir yoruma kavuşur. Fakat her şeye rağmen Mu’tezile, haricilerden daha ılımlı görülse de Mürcie onlardan daha ılımlı bir dinî anlayışı temsil eder.

Mürçie’nin ayırt edici özelliği, siyasal tutumlar karşısında dini yoruma giderek yargıda bulunmak konusunda temkinli oluşlarıdır. Mürcie’nin ortaya çıktığı kültürel zeminde, çağdaşları tarafından onların sahabe arasında yaşanmış siyasal tutumlar hakkında taraf olmaları istenmiş, fakat onların bundan ısrarla kaçındıkları ifade edilmiştir. Onlar, yaşadıklarımız ve bildiklerimiz hakkında karar verebiliriz, fakat görmediğimiz ve bilmediğimiz konuda karar veremeyiz tavrı sergilemişlerdir. Onlar hakkında biz karar vermekten kaçınıyoruz; fakat biliyoruz ki Allah onlar hakkında Ahirette karar verecektir tavrıyla konuşmaktan kaçınmışlardır.⁴⁰

Mürçie’nin siyasal konulara ilişkin olarak yargılamaktan kaçınan tavırlarına kaynak olarak, onların iman tanımları verilebilir. İman; itiraftan, yani sözden ibarettir diyen Mürcie, ameli iman dışında tutunca, *tekfir* de bu ekol açısından gündeme gelmemiştir denilebilir. Onlara göre kişiyi

³⁸ Sönmez Kutlu, “Mürçie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 168–210.

³⁹ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 178.

⁴⁰ Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, 332,333.

imana soka şey; itiraf olunca imandan çıkararak şey de onlara göre *sadece kişinin kendi beyanıdır*.⁴¹ Dolayısıyla Mürcie'nin Müslüman olduğunu deklere eden birini tekfir etmeleri, bu ilkeler çerçevesinde mümkün görülmemiştir.

İman ile eylem arasında bir bağ kurma eğiliminde olmayan bu ekol açısından, bu yüzden de imanın artıp eksilmesi ya gündeme gelmemiş, gelmiş ise de verilen yanıt negatif olmuştur.⁴²

Dolayısıyla “*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*” ilkesi bu ekolün iddiaları arasında önemli bir yer işgal etmiş görünmemektedir. Hiç değilse bu ilkeye Harici ekolün yüklediği anlam yüklenmemiştir. Onlar, kişiyi iman dairesinde tutmak temelinde ve nasihat ile sınırlı bir biçimde, bu ilkeye vurgu yapmışlardır. Siyasal muhalefetin örgütlü ve aksiyoner aktörlerinden oldukları da bu yüzden söylenemez. Onlar, açısından ille de bir değerlendirme yapılacaksa; bu değerlendirme onları siyasal olarak pasif oldukları şeklindedir. İktidara ilişkin adil- zalim değerlendirmeleri onların inanç değerlendirmesinde belirleyici olmadığı için bu konuda suskun kalmışlardır. Bununla bağlantılı olarak onlara ilişkin bildiklerimiz oldukça sınırlıdır.

3. Şia:

Şia; İmametın Fatıma evladında olduğu anlayışı ile İslam kültür geleneğine mensup diğer ekollerden farklılaşır. Kâdî Abdulcebbar; onların *iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün engellenmesi* konusunda ümmetin geri kalanı ile farklılaştıklarını ifade etse de detay vermez.⁴³ Bu yüzden onların hangi yönüyle ümmetin geri kalanından ayrıştıklarını, ya da onun bundan kastının ne olduğunu anlamamıza ise Kâdî'nin metni imkân vermez. Fakat bu iddiaya ilişkin, spekülatif varsayımlarımız olabilir. Buna göre onların kişinin adil olup olmamasından önce onun ehl-i beyte ait olup olmadığına bakan elitist yönelişiyle, ümmetin geri kalanıyla farklılaştığı varsayılabilir.

Şia, Hz. Peygamberin kendisinden sonraki halifeyi isim ya da vasıf olarak belirlediğine kani olduğu için; İslam tarihinin tümünde *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker* ilkesi gereği ehl-i beyt adına hak talebi, adaletin tesisi anlayışı ile sürekli isyan halinde olmuşlardır. Bu yüzden; onlar; söz konusu ilkeyi algılama biçimini fiili olarak da ortaya koymuşlardır. Öte yandan Şia'nın, *iyiliği emretme kötülükten sakındırma* ilkesi için; İmam'ın bulunmasının şart olduğuna ilişkin bir kanaate sahip olduğu da aktarılmıştır.⁴⁴

Buna ek olarak Şîi gruplardan İmamiye; *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker* ilkesini, fıkha ilişkin ilkeler arasında saymıştır.

⁴¹ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 178.

⁴² Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, 332,333.

⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/676.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 240.

Onların *dailer* yoluyla kendi dinî anlayışlarını taşraya anlatmaları anlamı taşıyan *irşad*, *nasihat* ve *davet* de *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker* ilkesi çerçevesinde olmuştur. Çağdaş Şia ekolü müntesipleri, gelenekteki uygulamalarını şu şekilde formüle ederek; *iyiliği emretme kötülükten alıkoyma* anlayışlarını dile getirmişlerdir. Mesela Mutahharî; Kâdî Abdulcabbâr'a da konuya ilişkin yorumlarından ilham kaynağı olan Yezid-Hüseyin mücadelesinde; Hz. Hüseyin'in tutum ve tavırlarından Şiâ ekol adına şu hiyerarşik modellemeye ulaşmıştır.⁴⁵

Buna göre; *bilmek*; iyiliği emretmek ve kötülükten uzaklaştırma görevi üstlenen kişi, doğruyu yanlış bilmelidir. *Bildirmek*; münkerin işlenmesinin sebebi bilgisizlik olabilir. Dolayısıyla bilgisizliği uygun bir şekilde ortadan kaldırmak ve bu kötü fiili işleyen *irşad* edilmesi gerekir. *Öğüt vermek*; kişiyi doğru yola yönlendirmek, doğruya ve iyiye çağırmaktır. *İkaz etmek (Tekdir etmek)*; münkeri işleyeni sert bir dille uyardıktan önce nasihat edici bir dil ile ikaz etmek gerekir. Şayet kişi bunda direnir ise sert bir üslupla ikaz edilmelidir. *El ile düzeltmek (fiili müdâhale)*; kimseden izin almadan birey olarak inisiyatif olarak münkeri ortadan kaldırmaktır. Bu aşamada münkere kaynaklık eden şeyi ortadan kaldırmak gerekir. *Sopa ile tehdit*; dövmek ile tehdit etmektir. *Sopa atmak*; başvurulan yollar sorunun ortadan kaldırmak için çözüm olmaz, kişi hatasında ısrar ederse uygulanır. Bir karşı koyma durumunda ise önce tehdit edilir, gerekiyor ise münkeri işleyen, cebren engellenir. Mecbur kalınırsa sopalanır. *Silah kullanmak*; şayet muhatap silah kullanmaya kalkarsa onunla silah kullanılarak onunla mücadele edilir.⁴⁶ Bu şartlar çok benzer bir uygulama biçimi Mu'tezilî ekol adına Kâdî Abdulcabbâr tarafından da dile getirilmiştir.⁴⁷

Görüldüğü üzere bireysel inisiyatif kullanımları sosyal ve siyasal bir kargaşaya giden bir uygulamayı sonuç verecektir. Resmi otorite ile çoğu zaman güçlü bağları olmayan Harici ve Şiî grupların resmi otoriteden izinsiz bu tarz inisiyatif kullanma çabaları, toplumsal kargaşaya sebep olmuş olmalıdır. Şia'nın bu algısı uygulamanın belirli bir aşamasına kadar "*men rae minkum münkeren...*"⁴⁸ hadisinin rehberliğinde bir uygulama görüntüsü verir. Söz konusu metnin sonunda yer alan *kalbi ile buğz* etme durumu, muhtemelen davetçinin münkeri işleyene güç yitirememesi durumunda ortaya çıkacak olan tutumdur.

Bağımsız bireylerin siyasal otoritenin bilgisi dışında yaptıkları uygulamalar, sosyal bir kargaşaya yol açabilecek iken, iktidara karşı girişilen mücadelede ise iktidarın iznini almak; zaten beklenilmeyen bir durumdur. Hisbe teşkilatı bu uygulamayı resmi siyasal otorite

⁴⁵ Murtaza Mutahhari, *Hz. Hüseyin'in Emr-i Ma'rûf ve Nehy-i Münkeri*, çev. Hasan Almaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 10-74.

⁴⁶ Mutahhari, *Hz. Hüseyin'in Emr-i Ma'rûf ve Nehy-i Münkeri*, 10-74.

⁴⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/ 680-682.

⁴⁸ Muslim b. el-Haccac, *Sahihu Muslim*, (İman 78 (49)).

kontrolünde uygulanması ve sosyal kaosa yol açmaması açısından önemlidir. Öte yandan suçu önleme aracı olarak önemli bir görev üstlenen iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme ilkesi, ekollerin kendi öğretilerini topluma dayatma ve ideolojik bir çağrıya dönüşmesi de bu kurumsal yapı ile kısmen olsa bile engellenmiştir denilebilir. Bu durum da devletin resmi ideolojisini din olarak topluma dayatılmasını sonuç vermesi ile sonuçlanmıştır. Mihne örneği bu kaosu dışı vurduğu örnek dönemlerdendir.

Zeydiye, bir Şî mezhebi olarak hak talebi ve adalet arayışı çerçevesinde diğer Şii anlayışlardan daha duyarlı davranmış, görünür. Onlar hak talebi ve adalet arayışının mutlaka mücadeleyi gerektirdiği anlayışında olmuşlardır. Zeydiye haksızlıklara karşı çıkma anlamında *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l-münker* prensibini hem nasihat irşad ve uyarı olarak dil ile hem de fiili mücadele şeklinde uygulamıştır. Allah'ın iyiliği emredip, kötülüğü yasakladığı düşüncesinden hareketle, *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker* 'in vacip olduğu hususunda icma etmişlerdir. Fakat bu görevin devlet tarafından yerine getirilmesi gerektiği yönünde tavır takınmış, Yemen'deki iktidarlarında da bu anlayışı öne çıkarmışlardır. Hisbe teşkilatını da uygulayan Zeydi ekol, şehir, kasaba ve köyde imam adına *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* yapan devlet memurluğu şekliye uygulama yapmış görünüyor.⁴⁹ Buna göre bu ilkenin uygulanması bireysel değil, toplumsal bir sorumluluktur.

4. Mu'tezile:

"*Emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*"i usûlu'l-hamseden sayan Mu'tezile'ye göre; bu ilke ekolün temellerinden biri kabul edilmiştir. Kadı Abdülcebâr; "*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münkerin genel maksadının iyiliğin hâkim kılınması ve kötülüğün ortaya çıkışının engellenmesi*" olduğunu belirtir. Buna göre *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker*'in yapılması gerektiği kesindir fakat bunu herkesin yapmasının gerekmediği dolayısıyla kifaî bir vucûb olduğu Abdülcebâr tarafından ifade edilir.⁵⁰

İlkeyi kavramsal düzeyde bir analize tabi tutan Mu'tezile; bir kimsenin rütbe bakımından daha üstte olanın kendinden daha aşağı birisine bir şeyi "yap" demesine *emir*, "yapma" demesine *nehiy* denir tespitinde bulunur.⁵¹ Buna göre *maruf*; iyiliği bilinen ve uygulanagelen şeydir. Bunun zıttı olarak *münker* ise kötülüğü bilinegelen, dolayısıyla da engellenmesi gereken şey

⁴⁹ İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1989), 83-107.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 242.

⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 230.

olarak anlaşılmıştır.⁵² Bu kavramsal zeminden sonra Kâdî Abdulcebbar bu ilkenin uygulamasına ilişkin ortaya çıkacak sorunlar ve dikkat edilecek hususları ortaya koyar.⁵³

Mu'tezile; insanlar arasındaki herhangi bir kötülüğün engellenebilmesi için bireyin tüm imkânları ile mücadele içerisine girmesinin dinî bir gereklilik olduğunu tespitite, Müslümanların geri kalanı ile ortak görüş içerisinde olmuştur.⁵⁴ Fakat bu gerekliliğin kaynağının nakille mi yoksa akılla mı tespit edildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁵⁵ Onlardan bir başka grup ise bunun hem akıl tarafından tespit edilebilir olduğuna hem de nakille tespitinin mümkün olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶

Kâdî Abdulcebbar'ın yaklaşımına göre maruf; Allah'ın kitabında emrettiği, münker ise yasakladığı; şer'i sair vaciplerden ayırmak gerektiği yönündedir. Yani o, maruf ve münker alanının geneli itibarıyla şeriattan bağımsız olarak akılla bilinebileceği iddiasındadır.⁵⁷ Oysa Şer'i emir ve yasaklar Şer'in iyi ve kötü olarak belirlediği ve hakkında hüküm koyduğu şeylerdir. Bunların iyi ya da kötülüğü ancak şeri hükümle belirlenir, akılla bilinmez. Allah'ın emrettikleri iyi, yasak olarak belirlemiş oldukları ise kötüdür. Burada Allah bir temyizde bulunur.⁵⁸ Fakat maruf ve münker alanının bir kısmı akıl ile temyiz edilebilecek kadar açıktır. Şeriatın burada yaptığı şey, alan belirlemek değil, hüküm bildirmek ve kötülüğe karşı mücadele etmenin gereğini ifade etmektir.⁵⁹

Konuya ilişkin bir tespit olarak, Kâdî Abdulcebbar; maruf ve münker alanının bir bölümünün akıl tarafından bilinebileceği tespitini yapmış ise de Mu'tezile ekolünün ağırlıklı görüşünün bu alanı vahyin belirlediği yönünde olduğu da ifade edilmiştir.⁶⁰ Ali el Cubbaî'nin genel yaklaşımının ise maruf ve münker'in akılla bilineceği şeklindedir.⁶¹ Onun bu konuda ki görüşünün felsefî arka planını da Kâdî bizimle paylaşır.⁶² Allah'ın fiillerine ilişkin olarak ise Kâdî, *maruf* ve *münker* şeklinde bir tasnife gidilemeyeceğini ifade eder.⁶³ Kâdî Abdulcebbar konuya ilişkin kanaatine delil sadedinde; *"iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak aklen vaciptir. Bu konuda nassın olması veya olmaması önemli değildir. Bizden biri bir başkasına zulmedildiğini gördüğünde bunun kabih, çirkin olduğunu bilir"* diyerek bu konuda şeriatın

⁵² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 230.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 233-239.

⁵⁴ İbrahim Aslan, "El-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî yorumu: el-Kâdî Ebû Yalâ el-Ferrâ örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 55–84.

⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/ 676.

⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/280.

⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/ 678.

⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/676, 678.

⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/676, 678.

⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/678.

⁶¹ Aslan, "El-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî yorumu: el-Kâdî Ebû Yalâ el-Ferrâ örneği", 55–84.

⁶² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/ 680.

⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/230.

bildirmesine ihtiyaç yoktur; çünkü akıl zulmün kötü olduğunu bilir der. Bu yüzden kötülük yapanı bundan nehy etmek lazımdır; anlayışını dile getirir. Ona göre iyiliği emretme, kötülükten sakındırma eyleminin esas amacı; ma'ruf'u korumak ve var olmasını sağlamak, münker'i ise ortaya çıkmadan önce ya da ortaya çıktıktan sonra yayılmasını engellemektir.⁶⁴

Bu ilkenin Mu'tezile açısından İslam dini içindeki kaynaklarından birinin de Hucûrât suresi 9. ayeti'dir. Bu ayette: “Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltiniz; eğer biri diğeri üzerine saldırırsa, saldıranlarla Allah'ın buyruğuna dönmelerine kadar savaşınız; eğer dönerlerse aralarını adaletle bulunuz, adil davranınız, şüphesiz Allah adil davrananları sever” şeklindeki emirdir.⁶⁵ Buna kayıtsız kalamayacağını ise “Allaha isyan hususunda kula itiaat olunmaz” ilkesi çerçevesinde tavır alındığı anlaşılmaktadır.⁶⁶

“Emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker” ilkesine ilişkin Mu'tezile ekolünün ayırt edici yorumu ise; *Marufun sadece mücerred emri gerektirdiği ve bir icbarı içermediğidir*. Buna göre marufa konu olan şeylere ilişkin bir zorlama yapılamayacağıdır. Bu anlayışa göre *namazı terk eden namaza döndürmek için bir zorlamanın yapılamayacağı* ekol imamları tarafından dile getirilmiştir.⁶⁷ Sünnî diğer ekollerin, ibadetleri terk edenlere karşı uygulamalarının Mu'tezile'nin bu uygulaması ile farklılaştıklarını da söylemek icap eder. Mu'tezilî ekolün ma'ruf'a ilişkin bu uygulama farklılığı söz konusu ilkenin uygulanmasında diğer ekollerle farklılaştığı noktadır. Fakat münker olan fiili yapana karşı görevimizin, yapanı uyarmakla son bulmayacağını da yine Kâdî ifade eder. Yanlış fiili yapan bu fiili bırakıncaya kadar görevimizin devam ettiğini söyler.⁶⁸ Buna göre Mu'tezilî anlayışta; ma'ruf'u emretmek nasihat ve uyarı ile sınırlı iken, münkeri nehy etmenin sınırı uyarıyı aşan bir bireysel ve sosyal sorumluluğu da içerir denilebilir.

Öte yandan Mu'tezile ekol “Emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker” ilkesinin uygulanmasının önemli bir bölümünün devlet eliyle yapılması gerektiği konusunda diğer Sünnî ekoller ile hemfikiridir.⁶⁹ Dolayısıyla *hisbe* teşkilatı, onlar açısından da bu ilkenin sosyal alanda uygulanabilmesinde önemli görülmüştür. *Keşşaf* sahibi de bu görevin önemli oranda siyasal iktidarda olduğu görüşünü dile getirir.⁷⁰ Mu'tezile; bu ilkenin uygulamasında en önce devlet başkanı dolayısıyla devletin sorumlu olduğunu kabul eder. Fakat onlar buna ek olarak bu ilkenin hayata geçirilmesinde bireylerin de sorumluluğu olduğunu dile getirirler. Buna göre her bireyin gücü nispetinde, bu ilkeye işlerlik kazandırmakta bir yetki alanı olduğunu, bunun bir sosyal ve

⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/678.

⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/676.

⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 230.

⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/680.

⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/680-682.

⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/680-682

⁷⁰ Zemahşerî, *El- Keşşaf*, 1/1026.

dinî sorumluluk olduğu varsayar. Öte yanan Mu'tezile, bu ilkeyi uygulayacak bireyde belirli şartların olması gerektirdiğini de dile getirmiştir. Buna göre;

a. *Münkeri işleyenin, emredilen şeyin iyi, yasaklananların da kötü olduğunu bilmesi gerekir.* Zira bu prensibi uygulayacak kişi marufu ve münkeri bilmez ise, yanlış bir şekilde kötülüğü emr etmesi veya iyilikten sakındırması gibi doğru olmayan bir yaklaşım da ortaya çıkabilir.

b. *Kötülüğü yapmaya gerekli olan şartların hazır vaziyette olduğunu, görmek, anlamak ve bilmek gerekmektedir.* Burada bir müdahalenin haklı olabilmesi için münkeri yapmak için bir hazırlığın olduğunun tespiti gerekmektedir. Ayrıca muhtemelen sehven yapılmış bir fiil ile amaçlı ve planlayarak yapmak arasında bir ayrıma gitmek amaçlanmıştır.

c. *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.* Bu durum iyiye davet edenin eylemlerinin sonucunu hesap etmesi gerektiğine vurgudur. Mesela, bu prensibi uygulayacak şahıs, insanları içki içmekten nehy etmesi durumunda Müslümanlardan bir kısmının öldürülmesine veya bir mahallenin yakılmasına sebep olacağını bilse veya zannetse, bu durumda onun *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker* kendisine vacip olmadığı gibi, bunu yapması güzel bir şey olarak görülemez ve öyle karşılanamaz.

d. *Bu prensibi uygulayacak kişinin sözünün, muhatapları üzerinde etkili olacağını bilmek gerekir.* Âlimlerin bir kısmı, bu prensibi uygulayacak kişinin sözünün etkisi konusunda şüpheli olursa dahi bu ilkeyi uygulaması gerektiği konusunda fikir beyan etmiş, bazı âlimler ise bu durumda daveti terk etmek gerektiğini dile getirmişlerdir. Çünkü sözün bu durumda anlamsız olacağını belirtmişlerdir.

e. *Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker görevini yapacak kişinin malına ve canına zarar gelmeyeceğini bilmesi gerekir.*⁷¹ Aksi kanaatte olduğunda iyiye davetten vazgeçmesi gerekir.

5. Ehl-i sünnet:

Ehl-i sünnet olarak da ifade edilmiş “genel akım” din anlayışı, İslam tarih geleneğinde iktidarları inşa eden dinî anlayışı temsil eder. Onlar, iktidarı temsil eden merkezi öge olarak; İslam kurumları tarihinde de oluşturan yapı olmuştur. Bu yüzden Sünni ekoller genel bir eğilim olarak, siyasal başkaldırıyı onaylamayan bir yaklaşım içinde olmuşlardır. *Fasık olsa bile, imama itaati telkin eden bir anlayışla, Fasık'ın ardında namaz kılınabileceği anlayışını dile getirmişlerdir.* Böylece onlara göre zalim olsa bile imama karşı isyanı onaylamaz.⁷² Büyük

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 232.

⁷² Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ömer Vefik ed-Dâvûk (Beyrut: Dâru'l Beşâiru'l- İslamiye, 1998), 281-283.

oranda toplumsal uzlaşmayı bozarak fesad doğurması endişesi ile bu yaklaşım, Sünni akımlar tarafından onaylanmıştır. *İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak*, ehl-i sünnet olarak ifade edilen ekoller tarafından da kifaî bir vucûb olarak kabul.⁷³

Bu ekolün temsilcilerinden biri olan İbn Kayyim; “Peygamberin yerine getirmekle görevlendirildiği, Kur’an’ın yerine getirilmek için gönderildiği şeyin; *iyiliği emir ve kötülüğü engellemek olduğu*” ifade edilir.⁷⁴ Bu ilke, el-Mu’temed adlı eserinde Hanbeli âlim el-Farra tarafından da ele alınmış ve değerlendirilmiştir.⁷⁵ Gücü ölçüsünce bütün Müslümanların üzerine bu mükellefiyetin vacip olduğu, bu ekol mensupları tarafından dile getirilmiştir. İbn Kayyim’e göre de bu görev kifaî bir vaciptir. Fakat yapacak başka kimse yok ise bu iş onu yapmaya güç yitiren için artık kifaî değil, aynî bir vacip haline gelir tespiti de ona aittir. İbn Kayyim, bu görüşüyle temsilcisi olduğu anlayışla örtüşerek, ona sadakat gösterir.

Buna ek olarak; Allah’ın İslam ümmetini bu ilke üzerinden diğer ümmetlere üstün kıldığı anlayışını da İbn Kayyim dile getirir.⁷⁶ O, bu sonuca ilkeye kaynaklık eden Âl-i İmran, 110. ayetinden yaptığı yorumla ulaşır.

Geneli itibarı ile devletin resmi ideolojisini temsil eden bu yapının, dinî anlayış ve yaklaşımları resmi yapılar olarak devlete entegre bir biçimde ortaya çıkmıştır. İslam kurumları tarihinde *hisbe* teşkilatı, büyük oranda Sünni anlayışların “*emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker*” ilkesine ilişkin uygulama modelini yansıtır.

Hisbe, İslam hukuku alanı ile bağlantılı bir kurum olup, İslam kurumları tarihinin en eski kurumlarından biridir. İslam Tarihi’nin tümü boyunca bu kurumun var olduğu da aktarılmıştır. Bu bağlamda; İkinci halife Ömer b. Hattab, bir deveye fazla yük yüklediği için, sahibini cezalandırdığı da bu aktarılmıştır. *Hisbe* kurumunun bu ilke ile bağlantılı olarak yürüttüğü kritik kamu görevleri, yöneticileri de sorgulayan pratikler ortaya çıkarmıştır.⁷⁷

Adaleti temini ve dini korumasına-ki temelde bu ilkenin uygulamadaki biçimidir- karşılık devlet başkanına karşı yapılacak bir isyanda halkın ondan yana inisiyatif almalarına neden olarak, dile getirilmiştir.⁷⁸ Eş‘arî’nin aktardığı kadarıyla bu ilke çerçevesinde halkın *uyarı ile yetinmesi* gerektiği yönündeki telkin; muhtemelen isyandan ve sosyal kaostan duyulan endişe

⁷³ Mâturîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, 2/ 381,382.

⁷⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir İbni Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-Hükmiyye fi’s Siyâseti’s-şer’iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed, (Mekke: Dâru Âlemu’l-Fevaid, 1428), 2/ 622.

⁷⁵ Aslan, “El-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbelî yorumu: el-Kâdî Ebû Yalâ el-Ferrâ örneği” 55–84 .

⁷⁶ İbni Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-Hükmiyye fi’s Siyâseti’s-şer’iyye*, 2/ 622.

⁷⁷ Ebu’l-Hasan Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2006), 249, vd.

⁷⁸ Eş‘arî, *Makâlâtu’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn*, 2/125.

sebebiyle *nasihatle* sınırlı tutulmuştur.⁷⁹ Görüldüğü üzere Sünnî kanadın önemli bir figürü olarak Eş'arî, halka bu ilke çerçevesinde bir sorumluluk yüklese de *gereğini yapmak* devlete bırakılmış görünüyor.

Mâturîdî ekol; dinî hassasiyetleri gözetmeyen birinin devlet başkanlığına tevdi edilmesini ahlâkî olarak sorunlu görse bile; hukukî olarak meşru olduğunu ifade ederek, Sünnî ekolün temel yaklaşımını sürdürmüştür.⁸⁰ Bu ilke ile bağlantılı olarak Mâturîdî ekolün genel kanaati, zulümden uzak durmanın gerekli olduğudur. Mâturîdî ekolde bu sorumluluk önemli oranda bireysel bir sorumluluk değil toplumsal bir sorumluluktur. Çünkü birey yalnız başına buna güç yitiremeyebilir; bu yüzden devlet başkanı bu görevi üstlenmelidir, şeklinde bir yaklaşım göstermiştir.⁸¹

Ma'turîdî'ye göre eşyada fiillerde bizzat husun-kubuh vasıfları vardır. Önemli oranda Hüsün-kubuh' un tespitinin; akıl ve insanın tabiatı tarafından yapılabileceğini gösteren Mâturîdî, Allah'ın insanı bazı şeylerden nefret edecek, bazı şeylere de ilgi duyacak şekilde yarattığını ve iyi ve kötü şeylerin bilgisini akla yerleştirdiğini ifade etmektedir. Buna göre; bazı şeylerin güzelliği bazı şeylerin de çirkinliği akılda önceden sabittir.⁸² İşte aklın iyi gördüğü şeyler *maruf*, kötü gördüğü şeyler ise *münker*'dir.

İyiliği emretmek ve kötülükten menetmek anlayışında Sünnî ekoller arasındaki ihtilaf da bu noktadadır. Mâturîdî ekol *aklın maruf ve münker, şer' i bildirimine gerek kalmaksızın tespit edebildiği* şeklinde iken, Eş'arî ekol ise *hüsün-kubûh eşyanın zâtında bulunmamaktadır. Biz bunu ancak Allah'ın emri ile biliriz. Buna göre; Allah neyi emretti ise o iyi, neyi de yasakladı ise o kötüdür* şeklindedir.⁸³ Sünnî akımın bu iki asli unsuru arasındaki temel sorun, husun-kubuhun varlığın aslından mı olduğu yoksa emir ve yasak ile mi varlığa yüklenen bir değer olduğu yönündeki bir farklılıktır. Buna göre Eş'arîler, bu değeri varlığa değil, otoriteye verirler. Razî, Eş'arî tavrı ; *"fi enne husni'l- eşya ve kubhuha la sebetet ille bil şer'"* diyerek konuya ilişkin kendi ekolünün metodolojik yaklaşımlarını dile getirmiştir.⁸⁴ Zira onlara göre; Allah'ın iradesinden bağımsız olarak; iyi-kötü şeklinde herhangi bir değerden bahsedilemez. Dolayısıyla Eş'arî ekole göre fillere ahlakî değerini kazandıran yaratıcının iradesidir. Yani emir ve nehiyeleridir. Eş'arî anlayışın Allah tasavvuru *kadiri mutlak, iradesine sınır konulamayan* bir tanrı anlayışı olunca; o, dilediğini de emretmektedir. Böylece emrettiği andan itibaren emredilen

⁷⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallîn*, 2/125,126

⁸⁰ Nureddin. el Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akâidî*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 120.

⁸¹ Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akâidî*, 120.

⁸² Ebu Mansur Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l Camiatu'l- Mırsiye, 1978), 217,218 .

⁸³ Fahrüddin Râzî, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Şuayb Arnavut (Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 2008), 26.

⁸⁴ Râzî, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, 26.

şey, iyi olur... Buna göre denilebilir ki; Eş'arî ekole göre; Allah'ın emir ve yasakları öncesi varlık iyi ve kötü şeklinde bir değere sahip değildir, Şer'i emir ve yasak, ona bir değer yüklemektedir. Mu'tezile'nin de dâhil olduğu bu tartışmada, eşyadaki iyilik ve kötülük; onun emir ve yasaklanmasından bağımsız ve ondan önce midir; yoksa iyi ya da kötü şeklindeki isimlendirmelerimiz bu emir ve yasak ile mi bağlantılıdır ve bununla mı başlar tartışmasıdır.

Sonuç

Emru bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-münker ilkesinin İslam kelimcileri arasında ele alınmasını gerektiren şey konuya Kur'an'ın yer vermesi olmuştur. Farklı ekollerin kavramları kendi dinî anlayışları çerçevesinde şekillendirdikleri, fakat genel anlayışın, bu sosyal ve dinî sorumluluğun kifaî bir vucup olduğu yönündedir.

Kavram Müslüman toplumun suç önleme aracı olarak görev yapabilecek zengin söylem dağarcığını içinde barındırıyor olmasına karşın, bu potansiyelin Kelam müktesebatına yansımadağı, görülmüştür. Ekoller arasında konuya ilişkin en ileri söylemlerin ise siyasal muhalefet bağlamında ele alındığı dolayısıyla bu potansiyelin değerlendirilmediğı, çalışmamız çerçevesinde farkına varılmış bir konudur. Birey-devlet ilişkisi çerçevesinde algılama eğiliminin Müslüman kelam ekolleri arasında daha yaygın olduğu da bu bağlamda dile getirilmesi gerekir.

Konunun husun-kubuh ilişkisine uzanan bir yönü de olduğu dolayısıyla akıl ve şer' ilişkisini de irdeleyen tarafları olduğu da çalışmamız bağlamında dile getirilmiştir. Bu yönüyle; kötülüğün(kubuh) varlığın aslından mı yoksa emir ve yasakta mı aranması gerektiğı aralığında tartışmaların da ekoller arasında anlayış farklılıklarına sebebiyet verdiği de ifade edilmiştir.

Bu ilke; İslam geleneğinin derinlikli bir bakış açısını yansıtmıyor olsa bile, sosyal alan ile çok daha net bağlantılar da ortaya çıkarabilecektir. Konunun tarihi bağlamı ihmal edilmeksizin alanının güncellenerek dinin sosyal alanda daha fazla rol almasına imkân veren yapıları bu ilke çerçevesinde ortaya çıkarılabilir.

Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker insan özgürlüğünün sınırları ile kamu özgürlükleri ya da haklarının sınırları ile yakın ilişki içinde olmuştur. Mihne tarzı özgürlük kısıtlama çabalarına da bu anlayışın bir gereğı olarak özgürlük kısıtlamalarına gerekçe ve kaynaklık etmiştir.

Gelenekte *hisbe* teşkilatı *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* ilkesi sebebiyle oluşturulmuş sosyal ve dini kurumlardan olmuş ve tarihte adli ve idari önemli görevler üstlenmiştir.

Kaynakça

Abdülkahir el-Bağdadî. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. thk.Muhammed Osman el-Huşi. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.

- Aslan, İbrahim. “El-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbelî yorumu: el-Kâdî Ebû Yalâ el-Ferrâ örneği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 55–84.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *Sahihu’l-Buhari*. thk. Yâsir Hasen, İzzuddîn Dilî, İmâd et-Tayyâr. Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 2014.
- Bulut, Halil İbrahim. “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları”. *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (2009), 41–54.
- Dalkıran, Sayın. “Hâricîlerin ‘El-Emru Bi’l-Ma’rûf Ve’n-Nehyu Ani’l-Münker’ Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199–223.
- Dhakwân, Sâlim ibn. *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*. çev. Fritz Zimmermann -Patricia Crone. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd. *Ahbâru’t-Tivâl*. thk. Abdu’l Mûn’im Âmîr. Bağdat: Dâru İhyai’l-Kutubu’l-Arabi, 1960.
- Doğan, İsa. “Zeydiyye Mezhebi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1989), 83–107.
- Ebu Ca’fer İbn Cerîr Taberî. *Tarihu’l-Ümem ve’l-Mülûk*. nşr. Ebû Suhayb el-Kermî. Riyad: Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, ts.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim. *Kitabu’l Harac*. Beyrut: Dâru’l Ma’rife, 1979.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Makâlâtu’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid 2 cilt. Beyrut: Mektebetu’n- Nahdatu’l-Mısriye, 1950.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Goldziher, Ignace. *Introduction to Islamic theology and law*. çev. Andras Hamori ve Ruth Hamori. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretu’n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- İbni Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir. *et-Turuku’l-Hükmiyye fi’s Siyâseti’ş-şer’iyye*. thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed. 2 Cilt. Mekke: Dâru Âlemu’l-Fevaid, 1428.
- Kâdî Abdulcebbar, El-Hâmedânî. *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve’l-Beyân*. thk. Seyyide İsmâ’îl Kâşif 2 Cilt. Umman, 1980.
- Kallek, Cengiz. “Hisbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 133–143. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kasım b. Sellam, Ebu Ubeyd. *Kitâbu’l-Emvâl*. thk. Muhammed Ammara. Kahire-Beyrut: Daru’s Şurûk, 1989.
- Kutlu, Sönmez. “Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 168–210.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu’t-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru’l Camiatu’l-Mırsiye, 1978.

- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Te'vilatu'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Daru'l-Mizan, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Muslim b. el-Haccac, El-Kuşeyrî. *Sahihu Muslim*. thk. Yâsir Hasen, İzzuddîn Dilî, İmâd et-Tayyâr. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2014.
- Mutahhari, Murtaza. *Hiz. Hüseyin'in Emr-i Ma'rûf ve Nehy-i Münkeri*. çev. Hasan Almaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlu'd-dîn*. thk. Ömer Vefîk ed-Dâvûk. Beyrut: Dâru'l Beşâiru'l-İslamiye, 1998.
- Râzî, Fahrüddin. *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*. thk. Şuayb Arnavut. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 2008.
- Sâbûnî, Nureddin el. *Mâturidiyye Akâidî*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atu Keşşâfî Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahruc. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım. *El- Keşşaf*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.