

Ebū Bekr el-Ceşşâş'a Göre İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoymanın (*el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu 'Ani'l-Munker*) Aklî ve Şer'î Hükümü ve Usûl Anlayışındaki Yansımaları

The Rule of Enjoining Good and Forbidding Evil According to Abū Bakr al-Jaşşâş in Terms of Reason and Shariah and Its Reflections in His Understanding of the Principles of Islamic Law

● Kamil ÇALIŞKAN^a

^aAnkara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku ABD,
Ankara, Türkiye

Received: 04.08.2022

Received in revised form: 22.09.2022

Accepted: 21.11.2022

Available online: 10.03.2023

Correspondence:

Kamil ÇALIŞKAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

İslam Hukuku ABD,

Ankara, Türkiye

caliskank@ankara.edu.tr

ÖZ Ebū Bekr Ahmed b. 'Alī er-Rāzī el-Ceşşâş (ö. 370/981) birçok Usûl meselesini *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğü üzerinden temellendirmesine karşın, bu yükümlülüğün hükümünü ve Usûl meseleleriyle ilişkisini eserlerinde müstakil olarak incelememektedir. Bu makale, Ceşşâş nezdinde *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* aklî ve şer'î hükümü ile Usûl meselelerinin temellendirilmesindeki rolünü bütüncül olarak ortaya koymayı konu edinmektedir. Ceşşâş'ın doğrudan bir ifadesi bulunmamakla birlikte el-Mâ'ide 5/28 ayetine ilişkin açıklamalarından yola çıkılarak çalışmamızda *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* hükümünü aklî (mümkün) alanda gördüğü sonucuna ulaşılmıştır. *Ma'rûf* emredip ve *munker*den alıkoymanın İslam şeriatındaki hükümü ise Ceşşâş'a göre farz-ı kifaye olup kendisinin bu farzın yerine getirilmesinde kabul ettiği elle düzeltme, sözle düzeltme ve kalben karşı çıkma mertebelerine yaklaşımı makalede ele alınmıştır. Ceşşâş nezdinde *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğü Âl-i 'İmrân 3/110 ve Tevbe 9/112 ayetlerinde bildirildiği üzere Nebi (sav) ve sahabe başta olmak üzere selef tarafından yerine getirilmiştir. Çalışmamızda bu durumun Ceşşâş tarafından Usûl-ı fıkha ilişkin takrirî sünnetin geçerliliği, haber-i vahid'in kabulü, sahabinin rivayetinde haber konusu olaydaki yaşına itibar edilmemesi, kabulle karşılanmış haber-i vahidlerin mütevatir menzilesinde olması, icma'nın hüccet oluşu, sükûti icma'nın hüccet oluşu, muhalifi bilinmeyen sahabe kavlinin icma oluşu, örfün icma haline gelmesi, hadiselerin hükmünde icihadın caiz olması, her müctehidin icihadında isabet etmesi, müftinin müsteftiye icthadi bir meseleye dair görüşünü "benim fetvamı tercih ettiğin takdirde" kaydıyla bildirmesi gerekliliği ve haberler arasında teارضun giderilmesine dair görüşlerinin doğruluğuna delil olarak getirildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ceşşâş; emr-i bi'l-ma'rûf; nehy-i 'ani'l-munker; hüküm; Usûl-ı fikh

ABSTRACT Basing many issues in the Principles of Islamic Law on the obligation of enjoining good and forbidding evil, Abū Bakr Ahmed b. 'Alī al-Rāzī al-Jaşşâş (d. 370/981) does not examine the rule of this obligation and its relationship with these principles in his works separately. This article aims to reveal the rational and shar'ī rule of enjoining good and forbidding evil in the al-Jaşşâş' approach and its role in grounding the Principles of Islamic Law. Though there is no direct expression of al-Jaşşâş, based on his explanations regarding al-Mâ'idah 5/28 verse, it is concluded that enjoining good and forbidding evil's rule in the field of reason is possible (*jā'iz*). As for in the field of shariah, according to al-Jaşşâş the rule of enjoining good and forbidding evil is communal obligation (*farḍ al-kifāyah*). His approach to the fulfillment degrees of this rule, which are manual correction, verbal correction, and heartfelt opposition, has been examined in the article. For al-Jaşşâş the obligation of enjoining good and forbidding evil was fulfilled by the predecessors, especially the Messenger (pbuh) and the companions, as revealed in the verses of Âl 'İmrân 3/110 and al-Tawba 9/112. According to al-Jaşşâş, this situation is evidence for the truth of the following issues regarding the Principles of Islamic Law: the validity of tacit approvals of the Messenger (pbuh), acceptance of *al-khabar al-wāhid*, the fact that the age of the companions is not taken into account in the narration, that the accepted *al-khabar al-wāhid* by people are within the scope of *al-khabar al-mutawātir*, the validity of consensus (*al-ijmā'*), the validity of silent consensus (*al-ijmā' al-sukūti*), the acceptance of companion's opinion (*qawl al-shāhābi*) of which there is no known opponent as ijma, turning of a custom to an ijma, the permissibility of ijthad in the ruling of incidents, the correctness of every mujtahid in his/her ijthad, the necessity for the *mufiti* to inform the *mustafti* of his opinion on an issue for which ijthad is permissible with the condition "if you prefer my fatwa", and his approaches regarding elimination of contradiction between narrations.

Keywords: al-Jaşşâş; enjoining good; forbidding evil; rule; the Principles of Islamic Law

EXTENDED ABSTRACT

In this article, although Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ does not make a direct statement, based on his explanations regarding al-Mā'idah 5/28 verse, it has been concluded that he considers enjoining good and forbidding evil rationally possible. Thus, it is rationally possible for God to render enjoining good and forbidding evil obligatory, permissible, or objectionable in any sharia. As for the Islamic sharia, according to al-Jaṣṣāṣ, enjoining good and forbidding evil's rule is communal obligation (*fard al-kifāyah*). The fact that *fard* is the highest level of obligation in al-Jaṣṣāṣ' methodology, shows the importance of enjoining good and forbidding evil in terms of binding and responsibility. That the qualification of this obligation is communal (*al-kifāyah*), leads to the conclusion that the fulfillment of this obligation by someone in a specific case will remove this obligation from the others. It is understood that al-Jaṣṣāṣ did not consider the existence of a ruler who must be obeyed in this process as necessary. According to al-Jaṣṣāṣ, the obligation of enjoining good and forbidding evil consists of the levels of correcting the evil by hand, by words, and opposing the evil heartily. In the case of *taqiyya*, in which a person worries about his life when he opposes the evil and does not have the opportunity to correct the evil, it is permissible to remain silent in the face of evil. In this situation, however, it is more virtuous to oppose the evil by hand or words.

For al-Jaṣṣāṣ the obligation of enjoining good and forbidding evil was fulfilled by the predecessors, especially the Messenger (pbuh) and the companions, as revealed in the verses of Āl 'Imrān 3/110 and al-Tawba 9/112. According to al-Jaṣṣāṣ, this situation is proof of the truth of the following 12 issues regarding Principles of Islamic Law: the validity of tacit approvals of the Messenger (pbuh), acceptance of *al-khabar al-wāḥid*, the fact that the age of the companions is not taken into account in the narration, that the accepted *al-khabar al-wāḥid* by people are within the scope of *al-khabar al-mutawātir*, the validity of consensus (*al-ijmā'*), the validity of silent consensus (*al-ijmā' al-sukūti*), the acceptance of companion's opinion (*qawl al-ṣaḥābī*) which there is no known opponent as *ijma*, turning a custom to an *ijma*, the permissibility of *ijtihad*, the correctness of every *mujtahid* in his *ijtihad*, the necessity for the *mufti* to inform the *mustafti* of his opinion on an issue within the scope of *ijtihad* with the condition "if you prefer my fatwa", and his approaches regarding elimination of contradiction between narrations. Therefore, according to al-Jaṣṣāṣ, adopting an opposing view on these issues would mean that the companions did not fulfill their obligation of enjoining good and forbidding evil, contrary to what is informed in the verses. Since this means to say that the event took place contrary to what Allah informed, it is unacceptable for al-Jaṣṣāṣ. In connection with his acceptance that every *mujtahid* is right in his *ijtihad*, there is no evil that requires condemnation of an issue which is in the scope of *ijtihad*. For this reason, al-Jaṣṣāṣ bases silent consensus (*al-ijmā' al-sukūti*) on an issue that is subject of *ijtihad*, on the custom of Allah's creation of human nature, not on enjoining good and forbidding evil.

Ebū Bekr el-Ceṣṣāṣ takriri sünnet, sükûti icma, ictihadda isabet başta olmak üzere birçok Usûl meselesini *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğü üzerinden temellendirmektedir. Özellikle fıkıh Usûlündeki bu önemine karşın Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*'ünde bu yükümlülüğün Usûl meseleleriyle ilişkisini müstakil olarak ele almamakta, hem bu eseri hem de *Şerḥu'l-Cāmi'i'l-Kebîr*, *Şerḥu Muḥtaṣari't-Taḥāvî*, *Şerḥu Edebi'l-Kāḍî*'sinde *ma'rûf* emredip *munker*den alıkoymanın hükmünü özel olarak incelememektedir. *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ında ise bu yükümlülüğe ilgili ayetler bağlamında değinmekte ancak verdiği bilgiler parçalı ve dağınık bir görünüm arz etmektedir. Literatürde Ceṣṣāṣ'ın *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkere* yaklaşımını gerek Usûl gerekse fûru-ı fıkıh anlayışı üzerinden konu edinen bir çalışmaya ise rastlanılamamıştır. Hem Ceṣṣāṣ nezdinde *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* hükmünü bütüncül olarak ortaya koymak hem de hükmüyle ilişkili olarak Usûl meselelerinin temellendirilmesindeki rolünü tespit etmek amacıyla bu makale telif edilmiştir. Bu sayede çalışmanın, Ceṣṣāṣ'ın Usûl anlayışının dayandığı temeller üzerinden dakik ve objektif şekilde anlaşılmasına ve kendisinin Usûl - fûru tutarlılığına yönelik incelemelere katkı sunması hedeflenmektedir.

Makale giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Ceṣṣāṣ'ın *ma'rûf ve munker* kavramlarına yaklaşımı incelenmiştir. İkinci bölümde Ceṣṣāṣ'a göre *ma'rûf* emredip *munker*den alıkoymanın, sırasıyla aklî ve şer'î hükmü, bununla kimlerin mükellef olduğu ve bu mükellefiyetin yerine getiriliş mertebeleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise bu yükümlülüğün Ceṣṣāṣ'ın Usûl anlayışındaki yansımaları irdelenmiştir.

A. Ceşşâş'ın Ma'rûf ve Munker Kavramlarına Yaklaşımı

Ceşşâş'a göre *ma'rûf*, yapılması akılda *hasen* (güzel) olan şeydir.¹ İyi (*el-birr*) işlerin tamamı *ma'rûf*dur.² *Munker* ise aklın yadırgayıp karşı çıktığı şeydir.³ Ceşşâş'ın aynı zamanda *ma'rûf*ün sahih akıl sahipleri nezdinde *munker* olmayan olduğunu belirtmesi,⁴ *ma'rûf* ve *munker* kavramlarını birbirlerinin karşısında konumlandığını göstermektedir. Ceşşâş bu iki kavramın *ma'rûf* ve *munker* olarak adlandırılmasının iki yönünü zikretmektedir. Bunlardan ilkinde göre iyi (*el-birr*) işler, akılların bunların hak oluşunu itiraf (*i'tirâf*) ve ikrar edip kendilerine bağlanmaları sebebiyle *ma'rûf* ismini almıştır. Batıl ise aklın, sakınılıp uzak durulması bakımından yadırgaması (*enkerâ*) sebebiyle *munker* olarak adlandırılmıştır.⁵ İkinci yön bakımından iyi (*el-birr*) işler, aşına olup buna göre davranmaları sebebiyle fazilet ve din ehli tarafından biliniyor (*ya'rifûn*) olmasından dolayı *ma'rûf* ismini almıştır. Kötü (*eş-şerr*) işlerse aşına olmayıp kendileriyle amel etmemeleri sebebiyle iyiyi (*el-hayr*) bildikleri gibi bilmemelerinden (*lâ ya'rifûn*) ötürü yadırganan (*munker*) olarak adlandırılmıştır.⁶

Bunun yanında Ceşşâş, *ma'rûf*ü Allah'ın emrettiği, *munker*i ise Allah'ın yasakladığı şey olarak da tanımlamaktadır.⁷ Ceşşâş Allah'ın emrettiği her şeyin *hasen* (güzel), yasakladığı her şeyin de çirkin (*kabîh*) olduğunu kabul ettiğinden⁸ iki tanım arasında bir çelişki gözükmemektedir. Bununla birlikte *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*in akli hükmünde inceleneyeceği üzere aklen caiz (mümkün) alanda akıl, eşyanın *husn* yahut *kubh*unu bilememekte bu hususta şer' yoluyla bildirim ihtiyacı duyulmaktadır.⁹ Bu sebeple Ceşşâş'ın, *ma'rûf* Allah'ın emrettiği *munker* ise yasakladığıdır, tanımını *hasen* yahut *kabîh* oluşu şeriat öncesinde akılla bilinemeyip ancak Allah'ın şer' yoluyla bildirdiği emir ve yasaklarıyla bilinen hususları da içermesi bakımından zikredilen ilk tanımdan daha geniş kapsamlıdır.

Ceşşâş'ın Usûl anlayışında emir, emredilen şeyin vücubunu gerektirmektedir.¹⁰ Buna göre *ma'rûf*, Allah'ın emrettiği şey olarak tanımlandığında yalnızca vacip olan hususları kapsamış olmaktadır. Buna karşın nafîle ibâdetler gibi vacip olmadığı halde iyi (*el-birr*) olan şeyler bulunabileceğinden, Ceşşâş'ın iyi (*el-birr*) işlerin her birinin *ma'rûf* olduğu ifadesi mendupları da *ma'rûf* kapsamına alacaktır.¹¹ Hatta Ceşşâş, mübahların da *hasen* olduğunu belirttiğinden,¹² mübahların da *ma'rûf* olmasından bahsedilebilecektir. Ancak mendup ve mübahlar *ma'rûf* kapsamında görülse dahi Ceşşâş'ın Usûl anlayışında emir vücubu gerektirdiğinden, konu *ma'rûf*ün emredilmesi (*el-emru bi'l-ma'rûf*) olduğunda emredilen *ma'rûf* her halükarda vacip niteliğini haiz olacaktır. Buna göre mendup vasfını taşıyan bir *ma'rûf*ün terki cezayı (*ikâb*) gerektirmediği halde,¹³ *el-emru bi'l-ma'rûf* kapsamında emredildiğinde vacip olmakla terk edenin cezayı hak ettiği söylenecektir.¹⁴ Dolayısıyla mendup olan bir *ma'rûf*ün *el-emru bi'l-ma'rûf*

¹ Ebü Bekr Ahmed b. 'Alî el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2013, 3/50.

² el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/351.

³ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 3/247.

⁴ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 3/50.

⁵ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/351.

⁶ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/351. Ceşşâş'ın *ma'rûf* ve *munker* ile sırasıyla iyiyi ve kötüyü nitelemesi ve Türkçedeki yerleşik kullanımı dikkate alınarak *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ifadesi iyiliği emredip kötülükten alıkoymak şeklinde çevrilmiştir. Anlatımda tekdüzeliğinden kaçınma amacını da gözetenek çalışmamızda aynı anlamı ifade etmek üzere *ma'rûf*ü emredip *munker*den alıkoymak kullanımına da yer verilmiştir.

⁷ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/44.

⁸ Ebü Bekr Ahmed b. 'Alî el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, tahk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, 2/233.

⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/149-150, 4/70.

¹⁰ Ebü Bekr Ahmed b. 'Alî el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari'l-Tahâvî*, Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye Dâru's-Sirâc, Medîne 2010, 7/6; el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/87-89; el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 1/117, 519; 2/318; 3/310, 628.

¹¹ Bununla birlikte Ceşşâş farzların nafîlelerden daha *hasen* (*ahsen*) olduğunu ifade etmektedir. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 3/508.

¹² el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/70; el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 3/35.

¹³ Ceşşâş'ın usul anlayışında mendup, yapıldığında sevabın terk edildiğinde ise kınamanın hak edilmediği şeydir. el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/91.

¹⁴ Ceşşâş'ın usul anlayışında vacip yapıldığında sevap, terk edildiğinde ceza hak edilir. el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/92.

konu kılınması, Ceşşâs'ın Usûl anlayışında çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple *el-emru bi'l-ma'rûf* kapsamında mendubun emredilmesinin vacip olup olmadığı tartışmasının¹⁵ Ceşşâs bakımından değil, mendubu emrin gereği olarak gören Usûlcüler açısından anlamlı olacağı kanaatindeyiz.¹⁶

B. İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoymanın (*el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu 'Ani'l-Munker*) Hükümü

1. Şeriat Öncesi Durum: Akıl Bakımından İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoymanın Hükümü

Ceşşâs'a göre iyiliği emredip kötülükten alıkoymanın akli hükümünü inceleyebilmek için öncelikle Ceşşâs'ın akıl - şer' ilişkisine yaklaşımını genel hatlarıyla sunmak uygun olacaktır. Ceşşâs nezdinde akıl Allah'ın bir hücceti olup¹⁷ şer' yoluyla varit olan hükümler gibi aklın hükümleri de mükellefler için bağlayıcıdır.¹⁸ Allah'ın, peygamberleri aracılığı ile kişiyi sorumlu tutan bir şeriat göndermediği yahut böyle bir şeriat bulursa dahi kişinin sem' yoluyla bu şeriatın bilgisine ulaşamadığı durumlarda, mükellefin yükümlü olduğu şer'î hükümlerden bahsedilememektedir. Bu sebeple Ceşşâs'ın şer' ve sem' öncesi olarak nitelediği¹⁹ böyle bir dönemde, mükellef yalnızca akli hükümler ile yükümlü olmaktadır. Sem' öncesi eşyanın akıl bakımından hükümleri ise, Ceşşâs'a göre aklen vacip, aklen mahzurlu ve aklen mümkün (caiz) olmak üzere üç kısımdır.²⁰ Ceşşâs Allah'a iman, tevhid, nimet verene şükür, insaf ve adaleti akli vacipler arasında; küfür, şirk, isyan, yalan ve zulmü ise akli mahzurlular arasında saymaktadır.²¹ Bu iki kısımda Allah'ın vücut veya hazr hükümüne ulaştırılan akli deliller koyması sebebiyle²² kişi vücut veya hazr bilgisine ulaşabildiğinden, aklın vacip gördüğünün gereğini yerine getirmek, mahzurlu gördüğünden ise kaçınmak ile mükelleftir.²³ Bu iki kısım dışında kalan üçüncü kısımda ise akıl kişiyi, fiilin vacip yahut mahzurlu olduğu bilgisine ulaştıramamakta yalnızca meselenin hükümünün vacip, mahzurlu yahut mübah olmasını mümkün (caiz) görebilmektedir.²⁴

¹⁵ Mänkdîm, Ebü 'Alî el-Cubbâ'î'ye gelinceye kadar Mutezile meşâyhînin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munke'nin* mutlak olarak vacip kabul ettiklerini, Ebü 'Alî'nin ise *ma'rûf* iki kısma ayırarak vacibin emrinin vacip nafilenin emrinin nafile olduğu ayrımına gittiğini belirtmektedir. Ahmed b. el-Huseyn b. Ebî Hâşim Mänkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, tahk. 'Abdulkerîm 'Uşmân, Mektebetu Vehbe, Kâhira 1965, s. 146. (Mänkdîm Şeşdiv *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse* üzerine *Ta'lik*'inde temel olarak birinci şahıs kipini esas alan bir üslup kullanıp Kâdî 'Abdulcebbar'dan yaptığı aktarımları da birinci şahsa dayalı anlatım akışı üzerinden sunmuştur (Mänkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, ss. 39, 43, 45, 64, 69, 128, 144, 176, 180, 230, 325, 354, 358, 359, 371, 401, 408, 411, 459, 488, 501, 509, 525, 539, 568, 573, 576, 606, 647, 666, 689, 708, 717, 718, 720, 746). Bu durum eserde belirli bir şahsa nispet edilmeksizin yer alan ifadelerin Mänkdîm'e ait olduğu kanısı uyandırmaktadır. Bu gerekçeyle -her ne kadar kanaatimizce düşük de olsa *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse* sahibinden ismi zikredilmeden yapılan bir aktarım olma ihtimali saklı olmakla birlikte - burada olduğu gibi çalışmamızın diğer yerlerinde de doğrudan Kâdî 'Abdulcebbar'a nispet edilmedikçe eserde yer alan görüşün Mänkdîm'e ait olduğu kabul edilmiştir.) Mänkdîm, Kâdî 'Abdulcebbar'ın *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*'de bu görüşü kabul ettiğini belirtmekte (Mänkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 146) kendisi de emrin vücut bakımından fiile ziyadede bulunamayacağı gerekçesiyle bu görüşü doğru bulmaktadır. Mänkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, ss. 146, 745. Koloğlu bu durumu, Ebü 'Alî'nin *el-emru bi'l-ma'rûf* ilişkin bu ayrımının sonraki Mutezilîler tarafından benimsendiği şeklinde yorumlamaktadır. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, İSAM Yay., 2. Baskı, İstanbul 2017, s. 547. Zemaşerî bu ayrımı benimseyen bir diğer isimdir. Ebu'l-Kâsim Cârullâh Maḥmūd b. 'Umer ez-Zemaşerî, *el-Minhâc fi Uşûli'd-Dîn*, tahk. 'Abbâs Huseyn 'İsâ Şerafuddîn, Mektebetu Merkez Bedr el- 'İlmî ve's-Sekafi, Şan'a 2004, s. 20.

¹⁶ Nitekim vacibin emrinin vacip, nafilenin emrinin nafile olduğu ayrımını benimseyen Kâdî 'Abdulcebbar nezdinde emir, emredilen şeyin murat edilmiş olması gerektirmekte olup delil olmaksızın vücut için olduğu söylenemez. Ebu'l-Hasen b. Ahmed b. 'Abdulcebbar el-Esedâbâdî Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Muḡnî*, Dârü'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrût 2012, 17/104-105. Bu ayrımı kabul eden Ebü 'Alî el-Cubbâ'î'den gelen görüşlerden birinin de mücerret emir sığasının delil olmadıkça vücutu gerektirmediği olduğu aktarılmaktadır. Ebü Tâlib Yahyâ b. el-Huseyn el-Hârûnî en-Nâṭıḳ bi'l-Haḳḳ, *el-Muczi fi Uşûli'l-Fıkḥ*, tahk. Abdulkerîm Cedbân, 2013, 1/97; Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Muḡnî*, 17/104. Ebü 'Alî'den gelen diğer bir görüş Ebu'l-Huseyn el-Başrî tarafından mücerret emir sığasının vücutu gerektirmesi olarak zikredilmektedir. Muḥammed b. 'Alî b. et-Tayyib el-Mu'tezilî Ebü'l-Huseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fi Uşûli'l-Fıkḥ*, tahk. Muḥammed Hâmidullâh, el-Ma'had el- 'İlmî el-Fransî li'd-Dirâsâti'l- 'Arabiyye, Dimeşk: 1964, 1/57. Emrin vücutu gerektirmesinin mendup *ma'rûf*ün *el-emru bi'l-ma'rûf* kapsamında emredilmesi halinde vacip hale gelmesi tenakuzuna yol açması sebebiyle, Ebü 'Alî'nin *el-emru bi'l-ma'rûf* ilişkin ortaya koyduğu ikili ayrımın, kendisinden gelen emrin delil olmaksızın vücutu gerektirmediği görüşünü desteklediği kanaatindeyiz.

¹⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/147, 3/77, 2/203, 3/121.

¹⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/27.

¹⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/260, 301.

²⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/149-150, 2/203-204, 3/247-248, 4/70.

²¹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/149, 2/203, 3/247-248, 4/70, 301; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1/34, 2/19-20, 3/247.

²² el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/302.

²³ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/27; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1/34.

²⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/150, 3/248, 4/70.

Ceşşâş'a göre akıl gibi sem' de Allah'ın bir hücceti olup Allah'ın hüccetleri arasında herhangi bir zıtlık veya birbirini olumsuzlama mümkün değildir.²⁵ Bu sebeple sem'in, aklen vacip olan bir hükmü kaldıracak ya da akıldaki hükmü hazır olan bir şeyi vacip kılacak şekilde varit olmasından bahsedilemez.²⁶ Aklen caiz olan üçüncü kısma taalluk eden hususlarda ise sem'in icab, hazır ve ibaha üzere gelmesi mümkündür. Dolayısıyla Ceşşâş'a göre bu kısımdaki meselelerin hükmü yalnızca sem' ile bilinebilir olup bu hükümlerin bilgisine ulaşılabilmesi için sem'e ihtiyaç vardır.²⁷ Bu noktada aklın işlevi ve payı, şer'in icab, hazır veya ibaha üzere gelmesini mümkün (caiz) görmekten ibarettir.²⁸ Aklen caiz olan bu üçüncü kısımda tebdil ve nesh mümkün olup²⁹ bu kısımdaki hükümlerin bir şeriatтан diğer bir şeriata yahut aynı şeriat içerisinde vacip, mahzurlu yahut mübah olarak değişmesi mümkündür. Aklın icab yahut hazır olarak eşyanın hükmünün bilgisine ulaşabildiği ilk iki kısımda ise, üçüncü kısmın aksine tebdil ve nesh mümkün olmadığından,³⁰ bu hükümler bakımından Allah'ın şeriatları arasında yahut tek bir şeriatı içerisinde herhangi bir farklılık bulunmayacaktır.

Zikri geçtiği üzere Ceşşâş'a göre *ma'rûf*, yapılması akılda *hasen* olan şeydir.³¹ Aklî vacipler de Ceşşâş nezdinde bizatihi *hasen* (*hasen li-nefsihî*) olduklarından³² aklın vacip gördüğü hususların aynı zamanda *ma'rûf* oldukları anlaşılmaktadır. Kendisinin *ma'rûf*un karşısında konumlandığı *munker* ise, Ceşşâş'a göre aklın karşı çıkıp kötü gördüğü şeydir.³³ Aklen mahzurlu olan şeyler de, Ceşşâş nazrında bizatihi *kabîh* (*kabîh li-nefsihî*) olduklarından,³⁴ aynı zamanda *munker* niteliğini haiz olmaktadır. Dolayısıyla kişi, aklî vacipleri yerine getirmek, mahzurlulardan kaçınmakla mükellef olduğundan,³⁵ şer' öncesinde vacip olan *ma'rûf*u uymak ve mahzurlu olan *munker*den kaçınma sorumluluğu altındadır. Şu halde kişinin, bu kapsamdaki *ma'rûf*un gereğini yerine getirmek *munker*den ise kaçınmakla yükümlü olduğu açıktır. *El-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* bağlamında bu başlık altında cevabı aranan soru ise, kişinin kendi dışında birine *ma'rûf*u emredip kendinden başkasını *munker*den alıkoymasının şer' öncesi aklî hükmünün ne olduğudur. Zira Ceşşâş'a göre bir kimsenin hakikat yoluyla kendisine (nefsine) bir şeyi emretmesi veya yasaklaması caiz olmadığından,³⁶ kişinin kendisine iyiliği emredip kötülüğü nehyetmesi, çalışmamızda *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* aklî hükmünün yanı sıra şer'î hükmüne dair incelenmelerin de kapsamı dışında kabul edilmiştir.

Ceşşâş *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* şer' öncesi aklî hükmünü müstakil olarak incelememektedir. Diğer taraftan *ma'rûf*u emredip *munker*den alıkoymayı, eşyanın akıl bakımından hükümlerine ilişkin açıklamaları bağlamında ele almamakta ve aklî hükümlerin zikredilen üç kısmından herhangi biri kapsamında da zikretmemektedir. Bununla birlikte kendisinin el-Mâ'ide 5/28 ayetindeki "And olsun, sen beni öldürmek için elini bana uzatsan, ben seni öldürmek için elimi sana uzatmam" ifadesine ilişkin *Ahkâmu'l-Kur'an*'ında yer verdiği açıklamaları meseleye ilişkin çıkarımlar yapmamıza cid-

²⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/203.

²⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/203, 4/70.

²⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/150.

²⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/150.

²⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/149-150, 2/203, 4/70, 301.

³⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/149-150, 2/203, 4/70, 301.

³¹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/50.

³² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/301.

³³ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/247.

³⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/301.

³⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/27.

³⁶ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/505, 3/225.

di katkı sağlar niteliktedir.³⁷ Ceşşâş ayetin manasına ilişkin ilk olarak, İbn ‘Abbâs’ın ayetin, ilk sen beni öldürmeye kalkışırsan, ben öldürmeye başlayan ilk taraf olmayacağım, manasına geldiği görüşünü aktarmakta ve bu tevilin söz sahibinin öldürülmeye karşı kendisini savunmayacağı anlamına gelmediğini ifade etmektedir.³⁸ Hasen ve Mucâhid’den rivayet edilen ikinci görüş ise o dönemdeki mükelleflerin bir kimse kendilerini öldürmek istediğinde bu kimseye engel olmayarak kendilerini savunmamakla yükümlü tutuldukları yönündedir.³⁹ Dolayısıyla bu yaklaşıma göre ayette aktarılan sözü dile getiren kimse, Allah tarafından getirilen bu yükümlülük gereği nefs-i müdafaada bulunmayacağını ifade etmiş olmaktadır. Ceşşâş’a göre bu hüküm önceki peygamberlerin şeriatlarıyla ya da Peygamberimizin (sav) şeriatı ile kesinlikle nesh edilmiş olsa da kıssanın geçtiği dönem için böyle bir yükümlülüğün getirilmiş olması aklen caizdir.⁴⁰ Şu halde Ceşşâş nazarında nefs-i müdafaanın yasaklanması aklen mümkün olduğundan, kişinin canına kastedildiğinde kendini savunmasının aklî vaciplerden olmadığı anlaşılmaktadır. Zira aklî vaciplerle yükümlülük tebdil ve neshe konu olmayıp zaman ve mekânlara göre değişmeyeceğinden bir kimsenin aklî vaciplerin aksine bir hükümlü tutulması mümkün değildir. Diğer taraftan Ceşşâş Peygamberimizin (sav) şeriatında nefs-i müdafaanın vacip olduğunu;⁴¹ Kur’an, sünnet ve icma ile sabit olduğu üzere insanların nefs-i müdafa ile yükümlü olduklarını belirtmektedir.⁴² Ceşşâş nezdinde şer’in aklen mahzurlu olan bir şeyi vacip kılacak şekilde gelmesi caiz olmadığından,⁴³ Peygamberimizin (sav) şeriatında nefs-i müdafaanın vacip kılınması nefs-i müdafaanın hükmünün aklen mahzurlu da olmadığını göstermektedir. Şu halde geriye yalnızca aklın caiz gördüğü alan kaldığından nefs-i müdafaanın aklî hükmünün bu üçüncü kısma dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla üçüncü kısmın özelliklerinde belirtildiği üzere Ceşşâş nazarında, nefs-i müdafaanın hükmünün vacip, mahzurlu ve mübah olması aklen mümkün olup hükmün bunlardan hangisi olduğu ancak şer’ yoluyla bilinebilir ve şer’in bu hükümlerden herhangi biri üzere gelmesi aklen caizdir.

Ceşşâş, *haşviyye* olarak nitelediği bir topluluğun el-Mâ’ide 5/28 ayetini tevil ederek canına kastedilen kimsenin nefs-i müdafaada bulunmaması gerektiği görüşünde olduğunu aktarmaktadır.⁴⁴ Ceşşâş’ın bu görüşe karşı delillendirme ve açıklamaları kendisinin nefs-i müdafaada bulunma gerekliliğini *el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-munker* kapsamında gördüğüne delalet etmektedir. Bu görüşümüzün gerekçelerinden ilki, Ceşşâş’ın söz konusu görüşün kabul edilip zulmen öldürmeye kalkan kimseye karşı konulmaması halinde diğer mahzurlu fiilleri işleyenlere de engel olunmaması gerekeceği, bu durumun da *ma’rûfu* emredip *munkerden* alıkoymanın terki ve dolayısıyla facir ve fasıkların egemen hale gelip şeriatın mahvına sebep olacağını söylemesidir.⁴⁵ Buradan Ceşşâş’ın haksız yere cana kastedilmesine karşı konulmamasını diğer mahzurlu fiillere engel olunmaması ile beraber *el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-munkerin* terki kapsamında gördüğü anlaşılmaktadır. Diğer bir gerekçe, Ceşşâş’ın Peygamberimizin (sav) şeriatında nefs-i müdafaanın hükmünün vacip olduğunu delillendirirken kendisinden rivayet edilen *munkerin* el ile düzeltilmesi emrinin kişiye nefs-i müdafa yükümlülüğü doğurduğunu söyleme-

³⁷ Ceşşâş ifadenin yer aldığı kıssanın, İbn ‘Abbâs, ‘Abdullah b. ‘Umer, Mucâhid ve Katâde’den rivayet edilen Hz. Âdem’in iki oğlu Hâbil ve Kâbil’e dair olduğu ile el-Hasen’den aktarılan İsrail oğullarından iki kimseye ait olduğu görüşlerini aktarmaktadır (el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/501). Ceşşâş, eğer kıssadaki iki kişi İsrail oğullarından olsaydı gelen âdet gereği kardeşini nasıl defnedeceğini kargaya gerek kalmaksızın bileceğinden el-Hasen’den gelen görüşü doğru bulmamaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/506.

³⁸ el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/502.

³⁹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/502.

⁴⁰ el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/502.

⁴¹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/502.

⁴² el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/503.

⁴³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi’l-Uşûl*, 2/203, 4/70.

⁴⁴ el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/503.

⁴⁵ el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/504.

sidir.⁴⁶ Ayrıca haksız yere cana kastetmeyi zulüm olarak vasıflandırması,⁴⁷ zulmün ise kendisinin akli taksimatında mahzurlu olan kapsamında yer alıp *munker* vasfını taşıması, böyle bir kasta karşı koyma- nın Ceşşâş nezdinde *munkerden* alıkoyma kapsamında olduğunu göstermektedir.

Ulaşılan, şer' öncesi aklen caiz hükmünde olan nefs-i müdafaanın *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* kapsamında yer aldığı sonucu, kanaatimizce iyiliği emredip kötülükten alıkoymanın şer' öncesi aklen caiz hükmünde olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir. Bu görüşümüzün temel gerekçesi, Ceşşâş'ın haksız yere bir cana kastetmekten daha büyük bir haksızlığın (*bağy*) olmadığını belirtmesidir.⁴⁸ Buna göre *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoyma kapsamındaki bu en büyük haksızlığa karşı koymanın dahi yasaklanması aklen mümkünse diğer *munkerlere* engel olmanın yasaklanmasının evleviyetle aklen mümkün olması gerekir. Şer'in akli vaciplerin hazrı üzere gelmesi söz konusu olma- yacağından, yasaklanmasının mümkün olması *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* aklen va- cip hükmünde olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde şer'in aklen mahzurluların vucubu üzere gelmesi mümkün olmadığı halde,⁴⁹ Ceşşâş'a göre Peygamberimizin (sav) şeriatında *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n- nehju 'ani'l-munkerin* vacip hükmünde olması⁵⁰ *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymanın aklen mah- zurlu kısımda da yer almadığını göstermektedir. O halde geriye yalnızca aklen mümkün (*caiz*) kısmı kaldığından *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehju 'ani'l-munkerin* bu üçüncü kısım kapsamında kaldığı açığa çıkmış olmaktadır. Bu sonucu destekleyen bir diğer husus, Ceşşâş'ın akli delillerin *taḥşîşe* uğramayaca- ğı⁵¹ ve bu delillerin gerektirdiği akli hükümlerin değişime konu olmayıp⁵² farklı durum, zaman ve mü- kelleflere göre değişiklik göstermeyeceği kabulüdür.⁵³ Eğer hakkında akli deliller bulunması sebebiyle *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoyma aklen vacip yahut mahzurlu hükmünde olsaydı *taḥşîşe* uğrama- sı sebebiyle zaman, mekân veya mükellefe göre hiçbir değişim ve istisna içermemesi gerekecekti. Hâlbuki *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehju 'ani'l-munker* kapsamında yer alan nefs-i müdafaâ hükmünün aklen caiz kısmında yer alması, aklen vacip yahut mahzurlu hükmüne istisna teşkil eder niteliktedir. Do- layısıyla bu durum *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehju 'ani'l-munkerin* vucup veya hazrına dair akli delil bulunmadığı bu sebeple de aklen caiz kısmında yer aldığı çıkarımını desteklemektedir.

Varılan, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehju 'ani'l-munkerin* Ceşşâş nezdinde akli hükmünün mümkün (*caiz*) olduğu sonucu, aklın yalnızca *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymanın vacip, mahzurlu veya mübah hükmünde olmasını imkân dâhilinde görebildiği anlamına gelmektedir. Hükmünün bunlardan hangisi olduğu ise akıl yoluyla değil ancak şer'in varit olmasıyla bilinebilir. Ulaşılan bu sonuç doğrultu- sunda Ceşşâş'ın, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehju 'ani'l-munkerin* vucubunun aklen bilinebileceği görü- şünde olmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla böyle bir vucubiyet ancak Allah'ın şer' yoluyla bildirme- siyle bilinebilir.⁵⁵ Diğer taraftan Ceşşâş'ın nefs-i müdafaanın yasaklanmasını aklen mümkün görmesi,

⁴⁶ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2/503.

⁴⁷ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2/504.

⁴⁸ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2/502.

⁴⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/203, 4/70.

⁵⁰ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2/37.

⁵¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1/150, 2/32.

⁵² el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1/149-150, 2/203, 4/70.

⁵³ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/205, 4/301. Örneğin, Allah'a imanın vucubuna, küfür ve zulmün ise hazrına ilişkin akli deliller bulunduğundan bu hüküm bir mükelleften diğerine yahut zaman ve farklı durumlara göre değişmeyecektir. el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4/301.

⁵⁴ Aksi yönde görüşe bir örnek olarak Mânkdîm ve Zemaḥşerî, Ebü 'Alî el-Cubbâ'î'nin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehju 'ani'l-munkerin* vucubiyetinin aklen bilinebileceği görüşünde olduğunu aktarmakta ve bu görüşe ilişkin delillendirmeleri zikretmektedir. Mânkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerḥi'l-Uṣūli'l-Ḥamse*, ss. 142, 742-744; ez-Zemaḥşerî, *el-Minhâc fi Uṣūli'd-Dîn*, s. 20.

⁵⁵ Kâdî 'Abdulcebbar *eş-Şer'iyyâf*'ta hükümleri, akilla bilinen akli hükümler ve sem' olmasa bilinmeyecek olan sem'i hükümler şeklinde ikiye ayırdıktan sonra *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehju 'ani'l-munkerin* vucup hükmünü sem'i hüküm ve yükümlülükler arasında zikretmektedir. Bu durum Kâdî 'Abdulcebbar'ın da benzer şekilde *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehju 'ani'l-munkerin* vucubiyetinin ancak sem' yoluyla bilinebileceği görüşünde olduğuna delil

ma'rūfu emredip *munkerden* alıkoymanın gerekliliğinin akılla bilinmeyeceği hususunda, kişinin başkasına yapılan zulmü görüp bundan üzüntüye düşmesi durumunda buna engel olmasının vacip olduğu istisnasını⁵⁶ kabul etmediğine de delil teşkil etmektedir.⁵⁷

El-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin vucubunun aklen bilinmemesinin sonuçlarından biri Allah'ın şer' yoluyla bu vucubu bildirmeden, kişinin yükümlü olmadığı için *ma'rūfu* emredip *munkerden* alıkoymadığı gerekçesiyle kınamayı hak etmemesidir.⁵⁸ Aksi durum vucubuna ilişkin aklî ve şer'î delil bulunmadığı halde kişinin bilgi sahibi olamayacağı bir hükümle yükümlü tutulmasına yol açacaktır ki bu durum *teklifi mā lā yuṭāḳ* anlamına gelecektir. *Teklif mā lā yuṭāḳ* ise Ceşşâş nazarında aklen de şer'an da caiz değildir.⁵⁹ Akıl *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* vacip, mahzurlu ve mübah hükmünde olmasını imkân dâhilinde gördüğünden şeriatın bu hükümlerden herhangi biri üzerine gelmesi aklen caizdir. Peygamberimizin (sav) şeriatı ise Ceşşâş'a göre sıradaki başlıkta inceleneceği üzere *ma'rūfu* emredip *munkerden* alıkoymanın vucubu üzerine nazil olmuştur.

2. İslam'da İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoymanın Hükümü ve Şer'î Delillendirilmesi

Ceşşâş'a göre, İslam'da *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* hükümü farz-ı kifayedir.⁶⁰ Ceşşâş'ın Usûl anlayışında vacip, bir kısmı diğerinden üstün ve kuvvetli farklı mertebeler içermektedir.⁶¹ Farz ise vacip kılma mertebelerinin en üstünü ifade etmektedir.⁶² Bu sebeple her vacip farz olmasa da her farz aynı zamanda vaciptir.⁶³ Dolayısıyla Ceşşâş'ın *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* için farz hükmündedir demesinin yanı sıra,⁶⁴ vucubundan bahsetmesi⁶⁵ kendisinin Usûl terminolojisi açısından tutarlıdır.⁶⁶ Ceşşâş farz hükmünde olduğunu belirtmekle, *ma'rūfu* emredip *munkerden* alıkoymanın vucup derecesinin yüksekliğini, doğurduğu bağlayıcılık ve yükümlülüğün kuv-

teşkil etmektedir. Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Muğni*, 17/100-102. Bu doğrultuda Kâdî 'Abdulcebbar *el-Muğni* de aslında usul-ı fikhın konusu olmakla birlikte bu ilme ilişkin meselelere, *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* de aralarında saydığı aslı sem'î delillere dayanan konuların açıklanması için gerekli olması sebebiyle değindiğini ifade etmektedir. Kâdî 'Abdulcebbar, *el-Muğni*, 17/93.

⁵⁶ Mänkdîm, Ebü Hâşim el-Cubbâ'î'nin *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* vucubiyetinin akılla bilinmeyeceği görüşünde olduğunu ancak bir kimsenin başkasına zulmettiğini gördüğünde kişinin üzüntüye düştüğü takdirde *munkerden* alıkoymasının vacip olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Bu istisnai durum haricinde Ebü Hâşim de *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* ancak şer' yoluyla vacip olabileceğini kabul etmiştir. Mänkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, ss. 142, 742. Mänkdîm kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade etmekte olup görüşün doğruluğuna dair delillendirmelerde bulunmaktadır. Mänkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 742.

⁵⁷ Zira incelendiği üzere el-Ceşşâş, *en-nehyu 'ani'l-munkerin* bir örneği olarak gördüğü nefis-i müdafanın, yasaklanmasının aklen mümkün olduğunu belirten (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/502) kişinin bundan üzüntü duyup duymaması ayırımı gitmemektedir. Ayrıca kişinin canına kastedilmesi halinde bundan üzüntü duymasının kuvvetle muhtemel olması, kendisinin üzüntüye düşülmesi halinde *en-nehyu 'ani'l-munkerin* aklen vacip olduğu istisnasını kabul etmediğini göstermektedir. Nitekim kişinin tanık olduğu bir zulümden üzüntü duyması halinde *munkerden* alıkoymanın aklen vacip olduğunu kabul eden Mänkdîm, bu istisnanın gerekçesi olarak zararı önlemenin aklen vacip olmasını getirmektedir (Mänkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 742). Bu doğrultuda kişinin başkasına yapılan zulümden üzüntü duymasının yanı sıra kendine verilen dikkate değer (*i'tidâd*) bir zararı engellemesinin de aklen vacip olduğunu kabul etmektedir. Mänkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, ss. 745-746.

⁵⁸ Şer'î bildirim olmaksızın salt akıl yoluyla bir hükümle mükellef olmanın baştan reddedilmesi halinde de şer'î bildirim olmaksızın *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ile mükellef olmadan bahsedilemeyecektir. Bu yaklaşıma bir örnek olarak yine kendisini Hanefî mezhebine nispet eden Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin (Muhammed b. Muhammed el-Ḥuseyn el-Bezdevî Ebu'l-Yusr, *Uşûlu'd-Din*, tahk. Hans Peter Linss, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhira 2005, s. 16) aklın *husn* ve *kuḅḅu* bilse de bir şeyi *husn* ve *kuḅḅu* kılamayacağını belirterek bir şeyin salt akıl yoluyla vacip yahut mahzurlu kılınmasını kabul etmemesi verilebilir (Muhammed b. Muhammed el-Ḥuseyn el-Bezdevî Ebu'l-Yusr, *Ma'rifetu'l-Ḥuceci's-Şer'iyye*, tahk. 'Abdulḳâdir b. Yâsin el-Ḥaṭîb, Mu'essesetu'r-Risâle Nâşirün, Beyrüt 2000, ss. 96-97). Dolayısıyla Ebu'l-Yusr el-Pezdevî nezdinde şer' yoluyla bir bildirim gelmeksizin kişinin *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ile vacip yahut mahzurlu olma bakımından yükümlü olması söz konusu olmayacaktır. Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin, kendisine davet ulaşmamış kimsenin akıl yoluyla Allah'a iman ile mükellef olduğu yaklaşımına karşı itirazları birinci çoğul şahıs (*nefsu mutekellim me'a'l-gayr*) sığasıyla zikretmesi bu çıkarımı desteklemektedir. el-Bezdevî Ebu'l-Yusr, *Uşûlu'd-Din*, ss. 216-217.

⁵⁹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/619.

⁶⁰ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/37.

⁶¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-Uşûl*, 1/169.

⁶² el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-Uşûl*, 3/236; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/90,195.

⁶³ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/90.

⁶⁴ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/608.

⁶⁵ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/37, 38, 45.

⁶⁶ Ceşşâş'ın bu terminolojisine sadık kalınarak çalışmamızda *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* hükümü farz yanında vacip olarak da ifade edilmiştir.

vet ve ağırlığını göstermiş olmaktadır. Nitekim kendisi *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* dinin rükünlerinden biri olduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Ceşşâş Kur'an-ı Kerîm, Nebi'den (sav) mütevatir olarak gelen haberler ve icma'ın *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* şer'an farz hükmünde olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir.⁶⁸

a. Kur'an-ı Kerîm'den Deliller

Ceşşâş, Allah'ın, Kitab'ının farklı yerlerinde bu farziyeti tekit ettiğini belirtmekte,⁶⁹ Âl-i 'İmrân 3/104 "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten alıkoyan bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır" ayetini,⁷⁰ Hucurât 49/9 ayetindeki "Müminlerden iki topluluk birbiriyle savaşırsa aralarını düzeltin. Eğer biri diğerine karşı haddi aşarsa, haddi aşanla Allah'ın emrine dönünceye dek savaşın" ifadesini⁷¹ ve Loğmân 31/17 ayetinde aktarılan Loğmân'ın (as) "Ey oğulcuğum, namazı kıl, iyiliği emret kötülükten alıkoy!" sözünü⁷² *ma'rûfû* emredip *munkerden* alıkoymanın vucubuna delil olarak getirmektedir. Kendisi ayetlerin delalet yönünü zikretmese de aksi yönde bir karine olmadıkça emri vucup için kabul ettiğinden,⁷³ ayetlerin bu niteliği haiz emir sığası ile nazil olmaları üzerinden vucuba delil teşkil ettikleri söylenebilir.⁷⁴ Ceşşâş'ın delalet veçhini belirtmeksizin getirdiği bir diğer delil "İsrail oğullarından kafir olanlar Davud'un ve Meryem oğlu İsa'nın diliyle lanetlenmişler. Bu isyan edip haddi aşıyor olmaları sebebiyledir. Onlar yaptıkları bir kötülükten birbirlerini alkoymuyorlardı. Yapmakta oldukları ne kötü idi!" ayetleridir.⁷⁵ Ceşşâş'ın Usûl anlayışında kınama mendup ve mübahların değil yalnızca vacibin terkinde söz konusu olduğundan,⁷⁶ bu ayetlerin kötülükten alkoymayı terk edenlerin kınanmasını içermeleri sebebiyle vucuba delalet ettikleri söylenebilir. Bununla birlikte hem bu ayetler hem de Loğmân 31/17 ayetinin İslam öncesi döneme ilişkin olmasına karşın İslam şeriatında vucubu gerektirmeleri, Ceşşâş'ın bizden önceki şeriatların (*şer'u men kablenâ*) nesh edilmemiş hükümlerini bizler için bağlayıcı kabul etmesiyle⁷⁷ açıklanabilir. Ceşşâş'a göre, bu hükümler Peygamberimizin (sav) şeriatı haline geldiklerinden bizleri, önceki Peygamberlerin şeriatı olarak değil, Peygamberimizin (sav) şeriatı olarak bağlamaktadır.⁷⁸ Dolayısıyla zikredilen ayetlerin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* vucubiyetini gerektirmeleri bakımından bağlayıcılıkları Peygamberimizin (sav) şeriatının birer hükmü haline gelmeleri üzerinden olmaktadır.⁷⁹

⁶⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/39.

⁶⁸ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/42, 608.

⁶⁹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/608.

⁷⁰ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/37.

⁷¹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/38.

⁷² el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/38, 608, 3/458.

⁷³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/87, 89.

⁷⁴ Ceşşâş'ın veçhini zikretmeden delil olarak getirdiği (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/38) Âl-i 'İmrân 3/110 ayetindeki "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, iyiliği emredin, kötülükten alıkoyarsınız..." ifadesi ise emir sığası içermemektedir. Ceşşâş ayetin ümmete yönelik övgü taşıdığını belirtmektedir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/44). Ceşşâş'ın usul anlayışında mübahı yapmakla övgü ve sevaba hak kazanılmaz (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/35), vacip ise failinin sevap kazanmasıyla mübah üzerine fazladan bir manaya sahiptir (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/91). Ayetin vacibin mübahattan farklı olarak taşıdığı bu manaya delalet etmesi sebebiyle meselede delil olarak zikredildiği söylenebilir. Ancak sevap kazanılma manası vacip yanında mendupta da bulunup vacibin menduptan fazla olarak taşıdığı terk edeninin ceza hak etmesi manasına (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/91) ayette delalet bulunmadığından, ayetin tek başına *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* mendup değil de vacip olmasına delalet etmediği kanaatindeyiz.

⁷⁵ el-Mâ'ide 5/78-79.

⁷⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/160.

⁷⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/22.

⁷⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/22.

⁷⁹ Ceşşâş, *ma'rûfû* emredip *munkerden* alıkoyma yükümlülüğününün *neşh* olduğu yahut belirli durum ve bağlamlar için geçerli olduğu iddiasına delil olarak getirilebileceği düşüncesiyle, el-Mâ'ide 5/105 ayetindeki "Ey iman edenler, siz kendinizden sorumlusunuz. Siz doğru yolda olduğunuzda sapmış kimseler size zarar veremez." ifadesinin tevili üzerinde özel olarak durmaktadır (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/609). Öncelikle ayetin, karinelere mücerret olarak ele alındığında dahi, doğru yolda olmak hem kendimiz hem de başkaları için *ma'rûfû* emredip *munkerden* alıkoyma yükümlülüğünü yerine getirmeye bağlı olduğundan, bu düşünceye delil olamayacağını belirtmektedir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/609). Ardından ayetin teviline ilişkin seleften rivayet edilen hadisleri aktarmaktadır. Bu bağlamda Ceşşâş, Hz. Ebu Bekir'in minbere çıkarak insanların bu ayet hakkında tevillerde bulunarak ayeti olması gerekenden

b. Sünnetten Deliller

Ceşşâş, Allah'ın iyiliği emredip kötülükten alıkoymanın farz oluşunu Kitab'ı yanında Peygamberi'nin (sav) dili üzerinden de hükme bağladığını belirtmektedir.⁸⁰ Ceşşâş Nebi'den (sav) varit olup *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* vucubuna delil teşkil ettiğini belirttiği *eşerler* arasında,⁸¹ senedi kendisine ulaşan “Sizden biriniz kötü bir iş (*munker*) gördüğünde onu eliyle değiştirsin (*fe'l-yuğayyir*), gücü yetmezse diliyle değiştirsin, yine gücü yetmezse kalbiyle değiştirsin ki bu imanın en zayıf olanıdır” hadisini rivayet etmektedir.⁸² Hadisin, Ceşşâş meseleye ilişkin delil olma yönünü zikretmemekle beraber, karinelere mücerret emir sığınağı içermesiyle vucuba delil teşkil ettiği anlaşılmaktadır.⁸³ Ceşşâş'ın rivayet ettiği “Bir toplum, aralarında kötülük yapıp kendileri kötülüğü yapanlardan daha çok ve güçlü oldukları halde bunu değiştirmezlerse Allah kendi katından onları kapsayacak bir ceza (*ikâb*) gönderir” ve “İnsanlar zalimi görüp ona engel olmadıklarında Allah neredeyse onları bir ceza (*ikâb*) ile kuşatır” hadislerinin *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymanın vucubuna delalet etmesi ise, kendisi delalet veçhini zikretmemekle beraber, ceza (*ikâb*) içermeleri ile açıklanabilir.⁸⁴

c. İcma Delili

Ceşşâş selevin ve *fukahâ'u'l-emşâr*'ın *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* vucubunda icma ettiklerini belirtmekte ve bu icma'ı söz konusu vucup hükmüne delil olarak getirmektedir.⁸⁵ Zira icma, Ceşşâş nezdinde Allah'ın bir hücceti olup⁸⁶ hakkında hatanın caiz olmadığı⁸⁷ kesin bilgi gerektiren bir delildir.⁸⁸ Bu kapsamda Ceşşâş'a göre selevin icma'ı da hüccet olup sonra gelenlerin aksi yönde görüş serdetmesi caiz değildir.⁸⁹ Dolayısıyla hakkında selevin icma'ı bulunduğundan Ceşşâş'a göre *ma'rûf* em-

farklı yerde konumlandırıldıklarını ancak Allah Rasulü'nün (sav) “İnsanlar zalimi görüp ona engel olmadıklarında Allah neredeyse onları cezası ile kuşatır” dediğini belirterek ayette *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymanın terkine ruhsat bulunmadığını insanlara bildirdiğini rivayet etmektedir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/39, 609). Yine Ebü Şa'lebe el-Huşenî'nin ayetin manasını Nebi'ye (sav) sorduğunda kendisinin “Aksine, *ma'rûf* emredin *munkerden* alıkoyma ta ki itaat edilen bir cimrilik, tabi olunan bir heva, tercih edilen dünyalık ve her görüş sahibinin kendi görüşünden memnun olduğunu görürseniz artık avamı bırak kendinden sorumlusundur” yanıtını verdiğini aktarmakta (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/41, 610) ve bu hadisin *ma'rûf* emredin *munkerden* alıkoymanın, ancak bu yükümlülük yerine getirildikten sonra insanların kabul etmeyip kendi heva ve görüşlerine uymaları halinde terkedilebileceği anlamına geldiğini ifade etmektedir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/41). Ceşşâş, ayetin *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoyma yükümlülüğünü ortadan kaldırmadığını ispat sadedinde Nebi'den (sav) gelen rivayetler haricinde selevin görüşlerini de zikretmekte, İbn Mes'ud ve Mekhül'un ayet hakkında, kabul edildiği müddetçe *ma'rûf* ve *munker* söylemek gerektiği, reddedildiği takdirde ise kişinin kendisiyle sorumlu olacağı görüşünü aktarmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/612.

⁸⁰ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/609.

⁸¹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/42.

⁸² el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/38.

⁸³ Zira zikri geçtiği üzere Ceşşâş nezdinde karinelere mücerret emir vucup içindir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/87-89. Aynı şekilde hadisin Ceşşâş tarafından farklı bir senetle aktarılan diğer bir rivayeti, *fe'l-yuğayyir* ifadesi yerine içerdiği “karşı çıksın (*fe'l-yunkir*)” lafzının emir kipinde olmasıyla yine vucuba delil olmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/38.

⁸⁴ Zira zikredildiği üzere Ceşşâş mendub ve mübahı terki dolayısıyla kişinin cezası (*ikâb*) hak etmediğini, vacibi terk eden ise cezaya (*ikâb*) müstahak olduğunu kabul etmektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/91-92. Bu bağlamda Ceşşâş, Nebi'nin (sav) İsrail oğullarından kafir olanların Hz. Davud ve Hz. İsa'nın diliyle lanetlenme sürecini “İsrail oğullarına giren ilk eksiklik şuydu: Bir adam, bir adamla karşılaştığında Allah'tan sakın bu yaptığını bırak çünkü sana helal değildir, diyordu. Ertesi gün tekrar karşılaştığında bu durum o adamla beraber yiyip içip oturmasına engel olmuyordu. İşte böyle yaptıklarında Allah kalplerini birbirlerine vurdu” şeklinde açıklamasını ve ardından el-Mâ'ide 5/78-80 ayetlerini okuyup “Hayır Allah'a yemin olsun ki *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymasınız, zalimin elinden tutup onu hak üzere doğrultacaksınız ve hakka uymada onu baskı altına alacaksınız” sözünü rivayet etmekte ve Ebü Dâvud'un rivayetindeki “... ya da and olsun Allah kalplerinizi birbirine vuracak ve onları lanetlediği gibi sizi de lanetleyecektir” ziyadesini aktarmaktadır (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/39). Bu rivayet de terki halinde cezayı bildirmesiyle *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* vucubuna delalet etmiş olmaktadır.

⁸⁵ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Şur'ân*, 2/608.

⁸⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/308; Ebü Bekr Ahmed b. 'Alî el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi'l-Kâdi*, tahk. Ferhât Ziyâde, American University in Cairo Press, Kâhira 1978), s. 41.

⁸⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/177, 2/42.

⁸⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/105-106.

⁸⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1/175; el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi'l-Kâdi*, s. 352. Ka'bi Mutezile, Zeydiyye ve Hariciler ile Mürcie'nin çoğunun, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* ikisinin de vacip olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. Ebü'l-Kâsim 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahü 'Uyûnu'l-Mesâ'il ve'l-Cevâbât*, tahk. Hüseyin Hâşu, Râcih Kurdî, 'Abdulhamîd Kurdî, Kuramer-Dâru'l-Feth, 2018, s. 407. Buradan yola çıkarak en azından Mürcie'den bazı isimlerin bu vucubiyeti kabul etmedikleri söylenebilir. Mânkîdîm de *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* vucubiyetinde icma olduğunu belirtmekle birlikte (Mânkîdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, ss. 142, 741), İmamıyye'den sözleri dikkate

redip *munk*erden alıkoymanın vacip oluşu, aksine görüş beyanı caiz olmayan kesin bir hüküm niteliğindedir.

d. İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoymanın Farzîyetinin Kifaye Niteliği Taşımalarının Delili

Ceşşâs, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* farzîyetinin, kifaye vasfını taşıdığına delil olarak Âl-i 'İmrân 3/104 "Sizden (*min*kum), hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten alıkoyma bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır" ayetini getirmektedir. Ceşşâs, "*min*" harfinin hakikat anlamını *teb'îd* (bazı'yı gerektirme) kabul etmesiyle uyumlu olarak⁹⁰ ayetteki "*ve'l-tekun min*kum" ifadesinin hakikatının bir kısmı (bazı) gerektirdiğini belirtmekte, dolayısıyla bazılarının yerine getirmesiyle diğerleri üzerinden bu farzın düşeceğini ifade etmektedir.⁹¹ Bunun yanında Ceşşâs, ayetteki "*ve'l-tekun min*kum" ifadesini mecaz kabul ederek bu farzın herkes için geçerli olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu belirtmektedir.⁹² Ancak bazılarının yerine getirmesinin diğerleri üzerinden bu farzı düşürdüğü gerekçesiyle kendisi bu görüşe katılmamaktadır.⁹³

3. İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoyma ile Kimler Mükelleftir?

Ceşşâs'ın Usûl anlayışında bir farzın kifaye vasfını taşıması, hitabın mükelleflerin tamamına yönelik halde, mükelleflerin bir kısmının farzı ifa etmeleri halinde farzın diğerleri adına da yerine getirilmiş olmasını ifade etmektedir.⁹⁴ Kifaye vasfını haiz bir farz, mükelleflerden bir kısmı tarafından yerine getirilince diğerlerinin üzerinden düşer.⁹⁵ Ceşşâs *ma'rûf*u emredip *munk*erden alıkoymayı farz-ı kifayenin örnekleri arasında zikretmektedir.⁹⁶ Bununla birlikte Ceşşâs, *munk*erî ortadan kaldırmaya gücü yeten kişi üzerine bunu yapmanın farz olduğunu da belirtmektedir.⁹⁷ Kişi üzerine terettüp eden bu farzîyetin, Ceşşâs'ın farz-ı kifaye kabulü ile çelişkiye yol açmadan yorumlanabilmesi için, kendinden başkasının bunu engellemediği ya da engelleyecek durumda olmadığı haller için geçerli olduğu söylenebilir. Buna göre *ma'rûf*u emredip *munk*erden alıkoyma farz-ı kifaye olsa da bu farzı yerine getirecek başka kişinin bulunmadığı durumlarda bu farz söz konusu kişi üzerine taayyün ederek bu kimse için farz-ı ayn halini alacaktır.

Ceşşâs nezdinde kafirler, İslam'ın hükümlerini yerine getirebilmeleri için iman etmeleri gerekse de İslam şeriatı ile mükelleftir.⁹⁸ *Ma'rûf*u emredip *munk*erden alıkoymak da Ceşşâs'a göre İslam şeriatının

alınmayacak bir grubun bundan istisna olduğunu ifade etmektedir. Mankdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûl'l-Hamse*, s. 741. Mesele hakkında icma olduğunu söylediğinden Ceşşâs'ın, aksi görüş sahiplerinin bu icma'ya zarar vermediğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu kabulünün temelinde, zikredildiği üzere selefin icma'ına muhalefeti caiz görmemesi yahut görüş sahiplerinin icma ehlinin taşıması gereken vasıfları (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/293-297) haiz olmaması gerekçesi bulunabilir. Ayrıca cemaate itiba emri sebebiyle birkaç kişinin aksi görüşünü icma'nın kurulmasına engel görmemesi de bir diğer muhtemel gerekçe olarak görülebilir. el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/299-300.

⁹⁰ el-Ceşşâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/429, 444.

⁹¹ el-Ceşşâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/37.

⁹² el-Ceşşâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/37-38. Ceşşâs bu görüşteki kişilerin kimler olduğunu aktarmamaktadır. Bununla birlikte Âlûsî, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* farz-ı kifaye hükmünde olduğunda alimlerin ittifakı bulunduğunu, ancak İmamiyye'den Ebü Ca'fer'in de aralarında bulunduğu küçük bir grubun farz-ı ayn hükmünde olduğunu savunduğunu belirtmektedir. Ebu's-Şenâ Şihâbüddîn Maḥmûd b. 'Abdillâh el-Bağdâdî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Dâru'l-İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût, 4/21. Ebü Mansûr el-Mâtürîdî ise, ayetteki "*ve'l-tekun min*kum" ifadesindeki *min* harfinin -Ceşşâs tarafından benimsendiği gibi- *teb'îd* için olması muhtemel olduğu gibi *sıla* için olup ayetin her bir kimse üzerine farzîyet doğurmasının da ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmektedir. Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerḳandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Vanhoğlu, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005, 3/382.

⁹³ el-Ceşşâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/38. Zemaḥşerî de ayetteki *min* harfinin *teb'îd* için olduğunu belirterek *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* farz-ı kifaye hükmünde olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ebu'l-Kâsim Cârullâh Maḥmûd b. 'Umer ez-Zemaḥşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf 'an Hakkâ'iki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2009, s. 187.

⁹⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/157.

⁹⁵ el-Ceşşâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/37.

⁹⁶ el-Ceşşâs, *Şerhu Edebi'l-Kâdî*, ss. 356-357.

⁹⁷ el-Ceşşâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/40.

⁹⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/158-160.

farzlarından olduğundan kafirler de iman şartını yerine getirilmeden bu farzı ifade etmeleri ise geçerli olmasa da iman etme şartıyla bu farz ile mükellef olmalıdır. Ceşşâs, fasıkı *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymakla bize düşenin ona bu hususta yardım etmek olduğunu belirtmektedir.⁹⁹ Bu ifadesi kendisinin fasık kimselerin bu farzı yerine getirmesini caiz kabul ettiğini ve dolayısıyla bu farzı ifa etmeleri için tevbe ederek fiske vasıflarından kurtulmalarını şart olarak görmediğini ortaya koymaktadır. Farzı yerine getirmelerinin caiz olmasının yanında, fasık kimselerin Ceşşâs'a göre ehl-i İslam'dan olmaları,¹⁰⁰ İslam'ın bir farzı olan *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymakla yükümlü olmalarını gerektirmektedir.¹⁰¹ Nitekim Ceşşâs *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* vacip oluşunun iyi işler yapanlar (*el-berr*) ile facirler arasında farklılık göstermeyip hepsi için bağlayıcı olduğunu belirtmektedir.¹⁰² Çocukların Ceşşâs'a göre mükellef olmamaları,¹⁰³ *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymakla yükümlü olmadıkları sonucunu beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte Ceşşâs, mükellef olmasalar da öğretme ve buluşa erdiklerinde daha kolay devam edebilmeleri için İslam hükümlerinin kendilerine emredilebileceğini belirtmektedir.¹⁰⁴ Buna göre eğitim-öğretim maksadıyla çocuktan *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoyması istenebilir.

Bir sonraki başlıkta inceleneceği üzere Ceşşâs'a göre *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğünün yerine getirilmesinin farklı mertebelerinin oluşmasında birtakım durum ve şartların bulunması gerekse de Ceşşâs, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* mükellefiyetine dair kapsayıcı nitelikte genel şartlar sıralamamaktadır. Bu kapsamda itaat edilmesi farz olan bir imamın bulunmasını, *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymanın vacip olmasının bir şartı olarak zikretmemektedir. Kendisinin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yapan fasık kimseye yardımcı görmesine karşın, fasıkın devlet başkanlığını (imamet) caiz kabul etmemesi,¹⁰⁵ bu şartı geçerli görmediğine delil teşkil etmektedir.¹⁰⁶ Yine Ceşşâs zikretmesi de Hucurât 49/12 ayetine ilişkin açıklamalarından, *munkerin*ecessüs yoluyla açığa çıkarılmaması şartının,¹⁰⁷ kendisi tarafından kabul edileceği söylenebilir.¹⁰⁸ Bu bağlamda *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yaparken daha büyük zarara yol açılmaması¹⁰⁹ Ceşşâs tarafından zikredilmeyen bir diğer şarttır.

⁹⁹ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/154.

¹⁰⁰ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari'l-Tahâvî*, 6/223.

¹⁰¹ Ceşşâs nezdinde küfür fiske en büyüğü olduğundan (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/599) bu sonuca, kafirler iman etme şartıyla bu görev ile mükellefken ehl-i İslam'dan olan fasık kimselerin bu farzla evleviyetle mükellef olacakları üzerinden de ulaşılabilir.

¹⁰² Ceşşâs, bu durumu nasıl namazı terk etmek oruç farzını düşürmüyorsa insanın iyi işler yapmayı kötülükten uzak durmamasının, üzerinden *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* farzını düşürmeyeceği şeklinde gerekçelendirmektedir. Bu görüşüne delil olarak da "Hepsini yapmasanız da *ma'rûf* emredin, tamamından kaçınmasanız da *munkerden* alıkoymun" hadisini delil getirmektedir. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/42-43. Gazâlî de fasıkların *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ile mükellef olduğunu kabul etmekte ve adaletin bu yükümlülüğü yerine getirende aranmasının şart olmadığını belirtmektedir. Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, Dârü'bni Hâzım, Beyrût 2005, ss. 788-789. Kurtubî *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yerine getirende adalet şartı arayanları bid'at ehlî olarak nitelemektedir. Ebü Muhammed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmu'l-Kur'an*, tahk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Türkî, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût 2006, 5/74.

¹⁰³ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/44.

¹⁰⁴ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/430.

¹⁰⁵ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/84-85, 2/11.

¹⁰⁶ Ka'bi, Ebü Bekr el-Eşamm'ın adil bir imam etrafında birleşilmedikçe silahlı kalkışmada bulunulamayacağı görüşünde olduğunu aktarmaktadır. el-Ka'bi, *Kitâbu'l-Mağâlat ve me'ahû 'Uyûnu'l-Mesâ'il ve'l-Cevâbât*, s. 408. Mânkdim, Kitap, sünnet ve icma'dan *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* vücubiyetini gerektiren delillerin imam bulunup bulunmaması hallerini ayırmaması sebebiyle bu şartı geçersiz kabul etmektedir. Mânkdim Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 148. Ceşşâs'ın delilsiz *taşîsî* caiz görmeyip (el-Ceşşâs, *el-Fuûl fi'l-Uşûl*, 1/41-42; el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/74) *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* farziyetine ilişkin getirdiği delillerde imamın olmama durumuna dair *taşîsî* edici herhangi bir delil zikretmemesi kendisinin de bu şartı geçerli görmediği kabulünü desteklemektedir. Gazâlî ise *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymak için imam yahut validen izin alınması şartını geçersiz kabul etmekte (el-Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, s. 791), ancak ehl-i sünnetin bidat ehline baskın olmadığı bir beldeye fitneye yol açılmaması için bu yükümlülüğü yerine getiren imam tarafından tayin edilmesinin gerekli olduğunu söylemektedir. el-Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, s. 804.

¹⁰⁷ Gazâlî, bu şartı zikretmekte ve kendisi de kabul etmektedir. el-Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, s. 802.

¹⁰⁸ Zira Ceşşâs, Hucurât 49/12 ayeti gereğinceecessüsün yasaklandığını, aksine açığa çıkarmakta ısrar etmedikçe masiyet ehlinin günahlarının örtülmesinin emredildiğini belirtmektedir. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/540.

¹⁰⁹ Mânkdim, geçerli kabul ettiği bu şarta örnek olarak şarap içilmesine engel olmanın bir Müslüman topluluğun katline ya da bir mahallenin yakılmasına yol açma durumunu vermektedir. Mânkdim Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 143.

4. İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoyma Yükümlülüğünü Yerine Getirme Mertebeleri

Ceşşās, rivayet ettiği “Sizden biriniz kötü bir iş (*munker*) gördüğünde onu eliyle değiştirsin (*fe'l-yuğayyir*), gücü yetmezse diliyle değiştirsin, yine gücü yetmezse de kalbiyle ki bu imanın en zayıf olanıdır” hadisi gereği¹¹⁰ *ma'rūfu* emredip *munkerden* alıkoymanın üç farklı mertebeden oluştuğunu söylemektedir.¹¹¹ Bu başlık altında söz konusu üç mertebeye sırasıyla incelenecektir.

a. Kötülüğü Elle Düzeltme Mertebesi

Ceşşās *munkeri* elle düzeltme mertebesinin yerine getirilmesinin farklı yollarının bulunduğunu belirtmektedir.¹¹² Ceşşās'a göre bu yollardan biri kişinin sözlü uyarıda bulunsa yahut silahsız olarak kötülüğü değiştirmeye çalışsa başarılı olamayacağını bilmesi halinde kötülüğü silahla (kılıçla) değiştirmesidir.¹¹³ Ceşşās ümmetin hem selef hem halef alim ve fakihlerinin bu yaklaşımı benimsediğini¹¹⁴ ve Ebū Hanīfe'nin de sözle yerine getirilemediği takdirde *ma'rūfu* emredip *munkerden* alıkoyma yükümlülüğünün kılıçla yapılmasının farz olduğu görüşünde olduğunu aktarmaktadır.¹¹⁵ Ceşşās, Hucurāt 49/9 ayetindeki haddi aşanlarla Allah'ın emrine dönene kadar savaşılmaması emrinin silahlı veya silahsız olma ayrımı yapmamasını bu görüşün doğruluğuna delil olarak getirmektedir.¹¹⁶

Munkeri elle düzeltme kapsamında Ceşşās'a göre, kötülüğü başka yolla önlemesi mümkün olmadığına kişiye farz olan kötülüğü yapanı öldürmesidir.¹¹⁷ Ceşşās, Hucurāt 49/9 ayetini ve hadiste hangi yönle olursa olsun kötülüğün elle düzeltilmesinin emredilmesini delil getirmektedir. Bu doğrultuda Ceşşās Hanefi fetvasından bu görüşü destekler nitelikte örnekler zikretmektedir.¹¹⁸ Ancak kişinin zannında bu kötülüğü silahsız olarak engelleyebileceği baskın gelmişse artık daha ileri giderek öldürmeye kalkışması caiz değildir.¹¹⁹ Dolayısıyla *munkere* kötülüğü işleyenin öldürülmesi ile engel olunmasının, başvurulması gereken son aşama olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Ceşşās, kişinin öldürmeye kalkışırca öldürülmekten korkması halinde, kötülüğü öldürme yoluyla engellemeyi terk etmesinin caiz olduğunu belirtmektedir.¹²⁰

¹¹⁰ Ceşşās, *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* mertebelerini rivayet farklılıklarıyla beraber bu hadis ile delillendirdiğinden bu başlık altında hadis ifadesi mutlak olarak kullanıldığına bu hadis kastedilecektir.

¹¹¹ el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/38.

¹¹² el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/40.

¹¹³ el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/40.

¹¹⁴ el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/43. Ceşşās, *haşviyyeden* bir topluluk ile *ashābu'l-hadişin* cahilleri olarak nitelediği bir grubun *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munkeri* silahla yapılmasına ve haddi aşan gruplarla (ehl-i bağy) silahla mücadele edilmesine karşı çıkıp böyle bir davranışı fitne olarak gördüklerini belirtmektedir. Bu görüşleri doğrultusunda insanları haddi aşan gruplarla (ehl-i bağy) savaştan alkoymaları sebebiyle ümmet düşmanlarının güç kazanıp zulmün yaygınlaştığını, din ve dünyanın elden giderek beldelerin harap olduğunu ifade etmektedir. el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/43. Eş'arî Mutezile, Zeydiyye ve Hariciler ile Mürcie'nin çoğunun, ehl-i bağye karşı silahla mücadeleyi caiz gördüğünü aktarmaktadır. *Ashābu'l-hadişin* ise fasık yönetime silahla karşı çıkılmasını caiz görmediğini belirtmektedir. Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Maḳālātu'l-İslâmiyyin ve'l-tılâfu'l-Muḳallîn*, tahk. Muḳammed Muḳyiddîn 'Abdulḳamîd, Mektebetu'n-Nehda el-Mışriyye, Kâhira 1950, 2/140.

¹¹⁵ el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 1/85.

¹¹⁶ el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/40. Bu delillendirme, Ceşşās'ın usul anlayışında delilsiz *taḳḳîs* caiz olmadığı halde (el-Ceşşās, *el-Fuḳūl fi'l-Uḫūl*, 1/41-42; el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 1/74), bahsedilen görüş sahiplerinin silahla mücadeleyi istisna tutan tutumunun ayetin delil olmaksızın *taḳḳîs*ine yol açması üzerinden açıklanabilir. el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 1/85.

¹¹⁷ el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/40.

¹¹⁸ Ceşşās, bu doğrultuda Ebū Hanīfe'nin, bir kimsenin, bir hırsızın bir evin duvarını delerken yahut mal çalarken görse mal sahibine geri vermediği takdirde onu öldürebileceği, yine dişini sökmeye kalkışan kişiyi kendisine yardım edecek kimse bulamadığında öldürebileceği görüşünü aktarmaktadır. el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/40. İmam Muḳammed'den de, kişinin, bir kimsenin malını gasp eden birini gördüğünde malı kurtarıp sahibine vermek için gasp edenini öldürebileceği görüşünün rivayet edildiğini zikretmektedir. el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/40.

¹¹⁹ el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/40.

¹²⁰ el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/41. Bir sonraki başlıkta görüleceği üzere, Ceşşās'ın kişinin canından endişe etmesi ve kötülüğü elle değiştirme imkânına sahip olmama şartlarını birlikte zikretmesi (el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-Şur'an*, 2/38), kötülüğü elle değiştirme imkânına sahip olduğunda can korkusu yaşamının kötülüğü elle düzeltme yükümlülüğünü düşürüp düşürmeyeceği sorunu gündeme getirmektedir. Diğer bir ifadeyle kötülüğü elle ortadan kaldırma imkânı bulunduğu halde böyle bir girişimin canına zarar vereceği endişesi kişinin üzerinden el ve dil ile *ma'rūfu* emredip *munkerden* alıkoyma farzını düşürecek midir? Ceşşās'ın buradaki ifadesi can endişesi taşınmasının kötülüğü el ile düzeltme yükümlülüğünün düşmesi için yeterli olduğuna delil teşkil etmektedir. Ancak bu sonuç kabul edilse dahi Ceşşās'ın Allah yolunda cihadı *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* kapsamında görmesi (el-Ceşşās, *Ahkāmu'l-*

b. Kötülüğü Sözle Düzeltme Mertebesi

Ceşşâs'a göre hadis gereğince bir kötülüğü elle değiştiremeyen kimse bu kötülüğe sözle karşı çıkmalıdır.¹²¹ Ceşşâs, kişinin kötülüğü elle düzeltmeye imkân bulamaması ve elle düzeltmeye çalışması halinde kendisine bir zarar gelmesinden korkması durumunda yalnızca sözlü uyarıda bulunmakla sorumlu olacağını ifade etmektedir.¹²² Bununla beraber Ceşşâs'a göre kişi, bu uyarıları kabul edilmediği müddetçe kötülükte bulunan kişi ile yeme, içme gibi ilişkilerini kesme yükümlülüğü altındadır.¹²³ Ceşşâs, sözlü uyarının kötülüğe engel olmayacağı bilindiğinde sözle karşı çıkma aşamasının atlanarak doğrudan elle alkoyma mertebesine geçilmesini caiz görmektedir.¹²⁴ Bu yaklaşıma bir örnek olarak, insanların ticaret mallarından haksız yere pay alanların (*aşhābu'd-darā'ib*, *aşhābu'l-mukūs*) hallerinden sözün fayda vermeyeceği bilindiğinden bu kimselerle doğrudan savaşılabileceği görüşünde olduklarını belirtmektedir.¹²⁵ Ceşşâs'ın sözlü uyarı aşamasının atlanarak kötülüğün elle değiştirilmesinin mübah oluşunu özel olarak belirtmesi, kendisinin elle düzeltme mertebesine sözlü uyarı sonrası geçilmesini asli durum olarak gördüğüne işaret etmektedir. Bu veriler ışığında Ceşşâs'ın ilkesel olarak *munkere* öncelikle sözle, ardından silahsız olarak, son aşamada da silahla karşı çıkılması tertibini kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹²⁶

c. Kötülüğe Kalben Karşı Çıkma Mertebesi ve *Takıyyenin* Hükümü

Ceşşâs, kişinin kötülüğü elle ve dille değiştirmeye imkân bulamadığı takdirde kötülük karşısında susmasının mübah olduğunu ancak yine bu halde kötülüğe kalben karşı çıkma ile yükümlü olduğunu belirtmektedir.¹²⁷ Bu doğrultuda Ceşşâs, kişinin elle ve sözle karşı çıkmaya imkân bulamaması ve sözle karşı çıktığı takdirde canından endişe etmesi durumunda, kendisinden elle ve sözle alkoyma yükümlülüğünün düşerek yalnızca kalben karşı çıkmanın kendisine vacip olacağını ifade etmektedir.¹²⁸ Buna karşılık diğer bir yerde, kötülüğü değiştirme imkânı bulunamaması ve *takıyye* halinde *el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* kalp ile yapılacağını belirtmektedir. İfadeler arasında örtüşme ve uyumluluk gözetildiğinde Ceşşâs'ın, *takıyye* hali ile kişinin canından endişe etme durumunu kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ceşşâs *takıyye* ifadesini korku hali bağlamında zikretmektedir.¹²⁹

Kur'an, 3/154) bu sonuca ilişkin ayrıksı bir durum oluşturacaktır. Zira cihatta bir taraftan galip gelinerek el ile *ma'rufu* emredip *munkerden* alkoyma imkânından bahsedilebilirken diğer taraftan cihada katılan kimse için canını ve organlarını kaybetme riski söz konusudur. Ancak bu risk ve endişeye rağmen mükellefler cihat ile farz-ı kifaye olarak yükümlü olmaktadır. el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/157; el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/313.

¹²¹ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/38.

¹²² el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/38.

¹²³ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/39. Kötülüğe sözle karşı çıkma sürecinde el-Mā'ide 5/78-80 ayetleri bağlamında İsrail oğullarından kafir olanların Hz. Davud ve Hz. İsa'nın diliyle lanetlenme sürecine ilişkin Nebi'nin (sav) "İsrail oğullarına giren ilk eksiklik şuydu: Bir adam, bir adamla karşılaştığında Allah'tan sakın bu yaptığını bırak çünkü sana helal değildir, diyordu. Ertesi gün tekrar karşılaştığında bu durum o adamla beraber yiyip içip oturmasına engel olmuyordu. İşte böyle yaptıklarında Allah kalplerini birbirlerine vurdu" açıklaması önem arz etmektedir. Ceşşâs'a göre, Nebi (sav) bu hadiste, sözlü uyarı sonrası kötülükten vazgeçmeyen kişiyle birlikte yeme içme oturma bırakılmasını *el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* bir şartı olduğunu bildirmektedir. el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/39.

¹²⁴ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/41.

¹²⁵ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/40.

¹²⁶ Mānkdim, bu sıralamayla uyumlu olarak *munker* işleyene karşı önce yumuşak söz, ardından sert uyarı, sonrasında vurma ve en son savaşma aşamalarının izleneceğini kabul etmektedir. Mānkdim Şeşdiv, *Ta'lik 'alā Şerhi'l-Uṣūli'l-Hamse*, ss. 744-745. Gazālî de *el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu 'ani'l-munkere* ilişkin verdiği sekiz derecenin sonuncusu olarak silahla karşı çıkmayı zikretmektedir. el-Gazālî, *İhyā' u 'Ulūmi'd-Din*, ss. 806-810.

¹²⁷ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/41.

¹²⁸ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/611. Ceşşâs, bu yaklaşımı ile uyumlu olarak *Ahkāmu'l-Kur'an*'ın bir başka yerinde, el ile değiştirme yükümlülüğünün kalberek sözle düzeltme gerekliliğinin doğmasına yol açan imkân bulamayıp can endişesi taşıma halinin, sözle düzeltme yükümlülüğünün düşerek yalnızca kalben karşı çıkma gerekliliğinin doğması için de geçerli olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/38.

¹²⁹ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/458. Ceşşâs'a göre Allah'ın Peygamberini (sav) insanlardan koruyacağını bildirmesinin, Nebi'nin (sav) tebliğ etmesi gereken hususların hiçbirinde *takıyye*de bulunmadığını göstermesi, *takıyyenin* korku halinde gündeme geldiğini destekler niteliktedir. el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2/561.

Bununla birlikte Ceşşâs, kişinin kötülüğü değiştiremeyince ister *tağiyye* için olsun isterse olmasın kötülük karşısında susmasının caiz olduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Bu ifade gereğince Ceşşâs'a göre kötülük karşısında susmanın mübahlığına yol açan el ve dille karşı koymanın imkânsız olma hali, kişinin kötülükten alıkoymaya çalıştığı anda can korkusu taşıdığı *tağiyye* hali ve böyle bir korku taşımadığı hal olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu sebeple kötülüğe yalnızca kalben karşı çıkma ile yükümlü olunan bu mertebeyi, *tağiyye*nin söz konusu olduğu ve olmadığı iki durum üzerinden incelemek mümkündür.

Ceşşâs, kötülüğü değiştirme imkânına sahip olmayıp kötülüğe el ve dil ile karşı çıktığı takdirde can korkusu taşıdığı zamanlarda *tağiyye* sebebiyle kötülük karşısında susmasının mübah olduğunu açıkça belirtmekte,¹³¹ bu mübahlığa ilişkin selef uygulamasından örnekler getirmektedir.¹³² Bununla birlikte canından endişe etse dahi kişinin el ve dil ile kötülüğe karşı çıkmasının caiz olduğunu ve bunun son derece şerefli bir davranış olduğunu ifade etmektedir.¹³³ Ceşşâs, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin*in vucubuna delil getirdiği Lokmân 31/17 ayetinin zahirinin kişinin canını kaybetmekten korksa dahi sabretmesinin vucubunu gerektirdiğini ancak Allah'ın başka ayetlerde korku halinde *tağiyye*yi mübah kıldığını belirtmektedir.¹³⁴ Ceşşâs *tağiyye*yi mübah kılan bu ayetlerin hangileri olduğunu belirtmese de, en-Nahl 16/106 ayetindeki "Kalbi iman ile mutmain olduğu halde ikrah altındaki kişi hariç" ifadesinin *tağiyye* durumunda imanın gizlenebilmesini mübah kıldığını ve *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* de bu menzilede olduğunu belirtmesi, en-Nahl 16/106 ayetini bu kapsamda değerlendirildiğini göstermektedir.¹³⁵ Ceşşâs'ın ayet bağlamında bu iki meseleyi ortak menzilede konumlandırmasından, ikrah altında imanın gizlenmesine ilişkin hükümlerin, kıyasen *tağiyye* halinde *munker* karşısında susma hali için de uygulanabilmesine imkân tanımaktadır. Buna göre küfür lafzını telaffuz etmeyi mübah kılıcı ikrah Ceşşâs nezdinde emredileni yapmadığı takdirde canını veya bazı organlarını

¹³⁰ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/41.

¹³¹ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/41.

¹³² Ceşşâs, 'Abdumelik b. Mervân'ın minbere çıkıp kendisine takvayı emredenin boynunu vuracağını insanlara duyurmasıyla sözle *ma'rûf*ü emredip *munkerden* alıkoymayı ilk yasaklayan kişi olduğunu belirtmektedir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/86). 'Abdumelik b. Mervân'ın yanı sıra el-Haccâc b. Yûsuf, el-Velid ve benzerleri döneminde el ve dil ile *ma'rûf*ü emredip *munkerden* alıkoyma farzının can korkusu sebebiyle düştüğünü belirtmektedir. Hasan-ı Basrî'den aktardığına göre Haccâc bir gün kendilerine geldiğinde minbere çıkarak boş konuşmaya başlamış öyle ki namaz vakti geçmiştir. Hasan-ı Basrî, başka zaman böyle bir davranışta bulunana kılıç veya kırbaç gerekeceği halde o gün kimsenin el-Haccâc'a namaz uyarısında bulunmadığını ifade etmektedir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/611). Yine tabiîn fakihlerinden 'Abdumelik b. 'Umeyr'in aktardığına göre el-Haccâc'ın bir cuma günü Cuma, ikindi ve akşam namazlarını peş peşe kıldırıldığını aktarmaktadır (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/611). Ceşşâs'a göre bu zamanlarda selef el ve dil ile *ma'rûf*ü emredip *munkerden* alıkoymama hususunda özür sahibiydi. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/611.

¹³³ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/319, 2/9. Ceşşâs Ebû Hanîfe'nin 'İkrime'den, onun da İbn 'Abbâs'tan rivayet ettiğine göre Nebi'nin (sav) "Şehitlerin en faziletlisi Hamza b. 'Abdümüttâlib ve zalim hükümdar karşısında hakkı söyleyip öldürülen kimsedir" demesini, bu görüşüne delil olarak getirmektedir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/319, 2/9). Yine Nebi'den (sav) aktarılan "Cihadın en faziletlisi zalim hükümdar karşısında hakkı söylemektir" -Ceşşâs, bazı rivayetlerde "bunun üzerine öldürülen" ziyadesinin bulunduğunu belirtmektedir - rivayeti bu doğrultuda getirdiği bir diğer delildir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/319, 2/9). Kendisine kıyamet günü en şiddetli azabı kimin göreceği kendisine sorulunca, Allah Rasulünün (sav) "Bir peygamberi ya da *ma'rûf*ü emredip *munkerden* alıkoyan bir kimseyi öldüren" cevabını verip "Allah'ın ayetlerini inkar edenler, Peygamberleri haksız yere öldürenler, insanlardan adaleti emredenleri öldürenler var ya, onlara acı verici bir azabı müjdele!" ayetini (Âl-i İmrân 3/21) okuyarak ayetin İsrail oğullarında gerçekleşen olayı zikrettiğini belirtmesi, Ceşşâs'ın bu bağlamda zikrettiği bir diğer rivayettir. Buradan hareketle Ceşşâs ayetin *ma'rûf*ü emredip *munkerden* alıkoyma ile ilgili meselelerin bu davranışının cevabına delil olduğunu ve bu kimseleri methettiği sonucuna ulaşmaktadır (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/9). Ceşşâs, el-Bakara 2/195 ayetindeki "Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın" ifadesinin Ebû Eyyüb el-Enşârî, İbn 'Abbâs, Huzeyfe, Hasan-ı el-Basrî, Katâde, Mucâhid ve eđ-Dahhâk'tan rivayet edildiği üzere Allah yolunda cihadı terk ederek tehlikeye atılmama uyarısı anlamı taşıdığından yola çıkarak dine ve Müslümanlara fayda umduğu takdirde kişinin öleceğini bile bile düşmana saldırıda bulunmasının caiz ve şerefli bir davranış olduğunu ifade etmektedir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/319). Ceşşâs'a göre, dine fayda sağlayacağını umduğu takdirde öldürüleceğini bile bile *ma'rûf*ü emredip *munkerden* alıkoyma da bu kapsamda olup zikri geçen hadis gereği kişiyi şehitliğin en yüce mertebelerine ulaştırmaktadır (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/319). Bu davranışın cevabı bağlamında Ceşşâs, Lokmân 31/17 ayetindeki "...başına gelene de sabret!" sözünün kişinin *ma'rûf*ü emredip *munkerden* alıkoyma'dan sonra başına gelenleri ifade ettiğini kabul etmesiyle (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/458) bağlantılı olarak bu ayeti de zikretmektedir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/319). Yine, korkaklığın kötü bir vasıf olduğunu belirten bir hadisi de cesaretin methini gerektirmesi sebebiyle bu husustaki bir diğer delil olarak zikretmektedir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/319). Ceşşâs'ın değiştirme imkânına sahip olmayıp can korkusu taşıdığı zamanlarda *tağiyye* sebebiyle kişinin kötülük karşısında susmasını mübah görmekle beraber el ve dil ile kötülüğe karşı çıkmasını şerefli ve faziletli olan kabul etmesi, kendisinin zikredileceği üzere meseleyi *tağiyye* durumunda imanın gizlenebilmesini menzilesinde görmesiyle uyumludur. Zira Ceşşâs nezdinde bu durumda *tağiyye*yi terk etmesinde dinin izzetini koruyup şirk koşanları öfkelen-dirme faydası bulunduğundan, bu kişi öldürülünceye dek düşmanla savaşan kişi menzilesindedir. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/249.

¹³⁴ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/458.

¹³⁵ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/610.

kaybetmeyi gerektiren ikrah olduğundan,¹³⁶ kötülük karşısında susmayı mübah kılan *taḳīyye* hali de kişinin canını veya bazı organlarını kaybetmesi tehlikesi altında söz konusu olmalıdır. Yine Ceşşâs nezdinde, ikrah altındayken isteyerek küfre giren kafir olacağından,¹³⁷ kişinin *taḳīyye* halinde dahi bu kötülüğü kalben iyi ve güzel karşılması mübah olmamalıdır.¹³⁸ Bu bağlamda ikrah altında imanın gizlenmesi hükümlerine¹³⁹ kıyasla, *taḳīyye* sebebiyle kötülük karşısında susan kişiye, gördüğü kötülüğü iyi ve helal bulduğu ikrah altında söylenmek istendiğinde, başkasından aktarımda bulunarak ya da helal olan başka eylemleri kastederek söylemek aklına geldiğinde, kişinin bu kötülüğün iyi ve helal olduğunu istenilen cihetle söylemesi caiz olmamalıdır.

Ceşşâs kötülük karşısında susmasının *taḳīyye* için olabileceği gibi olmayabileceğini de belirttiğinden,¹⁴⁰ değiştirme imkânı bulunmaması sebebiyle kötülüğe yalnızca kalben karşı çıkma ile yükümlü olunan ancak *taḳīyye* halinin bulunmadığı ikinci bir hal söz konusu olmaktadır. Ceşşâs bu halin ne olduğunu ve hangi durumları kapsadığını açıkça belirtmese de bu bağlamda, gördüğü bir kötülüğü elle düzeltme imkânı olmayan bir kimsenin zannında, bu kötülüğe sözle karşı çıksa kötülükte ısrar eden kişinin bu kötülükten vazgeçmeyeceği baskın geliyorsa ve kötülük yapan kişi bu kimsenin yapılan bu kötülüğe karşı çıktığını biliyor ise bu kimsenin gördüğü bu kötülük karşısında susmasının caiz olduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹ Ceşşâs, *taḳīyye* halinin bulunmadığı bu ihtimalde susmanın mı yoksa sözlü uyarının mı daha faziletli olduğu meselesini ise ele almamaktadır.¹⁴² Ceşşâs, İbn Mes'ûd'un sözlü uyarısı kabul edilmediğinde kişinin kötülük karşısında susmasının caiz olduğu görüşünün, kişinin elle değiştirme imkânı bulunmadığı durum için geçerli olduğunu belirtmektedir.¹⁴³ Ceşşâs'ın bu yaklaşımı gereğince, *taḳīyye* hali dışında kötülüğe salt kalben karşı çıkmaya ilişkin bu cevaz, kötülüğü elle düzeltme imkânı doğduğunda ortadan kalkacaktır.

d. İyiliği Emretme İçin Farklı Mertebeler Söz Konusu mudur?

Ceşşâs *ma'rûfû* emredip *munkerden* alıkoymanın zikredilen mertebelere ayrıldığını belirtse de görüldüğü üzere bu mertebelere ilişkin açıklamalarını *munkerden* alıkoyma üzerinden ortaya koymaktadır. Bu durum, söz konusu mertebelerin *ma'rûfû* emretmek için de geçerli olup olmadığı sorusunu gündeme getirmekte ve aynı zamanda bu bağlamdaki açıklamaları üzerinden bu soruya doğrudan bir cevap

¹³⁶ el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 3/249.

¹³⁷ el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 3/422. Zira Ceşşâs nezdinde ikrah batının değil yalnızca zahirin hükmünü ortadan kaldırmaktadır. el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 3/422.

¹³⁸ Bu sonuç, Ceşşâs'ın Allah'ın haram kıldığını helal görenin kafir olacağını kabul etmesiyle de uyumludur. el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2/584.

¹³⁹ Ceşşâs Hanefî ashabının, Allah için üçüncüsüdür demeye ya da Nebî'ye (sav) hakaret etmeye zorlandığında aklına bu sözleri başkasından aktarım cihetiyle ya da Muhammed isminde başka bir insan için söylemek gelip de buna rağmen kasıt ve niyetini değiştirmeyip ikrah olunduğu veçhe azmederek söylese kafir olacağı görüşünü aktarmaktadır (el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 3/422). Bu doğrultuda İmam Muhammed'in haç önünde secde etmeye zorlanan kişinin aklına Allah'a secde etmek gelip de haça secde etse kafir olacağını, ancak aklına böyle bir cihet gelmeyip haça secde etse kafir olmayacağı görüşünün rivayet etmektedir (el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 3/249). Ceşşâs bu yaklaşımın gerekçesi olarak kişinin sözle dile getirmede ikrah altında olduğunu, iç dünyasında ise ikrah altında olmadığından gönlünde istediği şeyi kastetmeye imkânı olduğu halde küfrü seçmesini göstermektedir. el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 3/249.

¹⁴⁰ el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2/41.

¹⁴¹ el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2/41. Ceşşâs bu durumda da kişinin, sözlü uyarı sonrası kötülükten vazgeçmeyen kişi ile birlikte yeme, içme ve oturma birakılması şartına benzer şekilde, kötü davranış sahibine karşı mesafeli bir tutum sergilemesi gerektiğini ifade etmektedir. el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2/41.

¹⁴² Bununla birlikte Ceşşâs'ın *ma'rûfû* emredip *munkerden* alıkoyma yükümlülüğü kapsamında gördüğü cihat farzı (el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 3/154) bağlamında kendisine İslam daveti ulaşmış düşmanın savaş öncesi İslam'a davet edilmesini güzel (*hasen*) kabul etmesi (el-Ceşşâs, *Şerḥü Muḥtaşari'l-Ṭahâvî*, 7/17), söz konusu halde de sözlü uyarıda bulunmasını güzel (*hasen*) gördüğü yönünde delil teşkil edebilir. Mânkdîm, bu durumda *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkeri*n vacip olmamakla birlikte, güzel (*hasen*) olup olmadığı noktasında iki temel yaklaşımdan bahsetmektedir. Bir yaklaşıma göre, bu bir başkasını dine davet etmek menzilesinde olup *hasendir*, diğer yaklaşıma göre böyle bir davranış abes olduğundan çirkindir (*kabîh*). Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerḥi'l-Uşûl'l-Ḥamse*, s. 143. Gâzâlî ise kişinin, ikrah altında kalmaktan korkmadığı ancak karşı çıkmasının fayda vermeyeceğini bildiği durumda *munkere* karşı çıkmasını, vacip olmasa da hatırlatma ve İslam *şera'*inin izharı bakımından müstehap kabul etmektedir. el-Gâzâlî, *İḥyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, s. 796.

¹⁴³ el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2/612. Zira Ceşşâs'a göre, İbn Mes'ûd'un imkân bulunduğu halde kötülüğün düzeltilmesinin terkinin caiz göreceği tevehhüm edilemez. el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2/612.

bulma imkânını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte Ceşşâs'ın, emrin hakikatini söz kabul etmesi sebebiyle¹⁴⁴ *el-emru bi'l-ma'rûf* lafzından hareketle *ma'rûf* sözlü olarak emredilebileceğini kabul ettiği açıktır. Sözlü olmanın ötesinde *ma'rûf* fiili olarak emredilmesinin mümkün olup olmadığına gelince, cihadın Ceşşâs tarafından *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymanın bir türü kabul edilmesinin¹⁴⁵ meseleye ilişkin çıkarımlarda bulunmaya imkân sağladığı kanaatindeyiz. Cihadın fiili yönünün bulunup mükellefler üzerinde farz-ı kifaye hükmünde olması,¹⁴⁶ *ma'rûf* emretmenin en azından cihat özelinde fiili bir yükümlülük olarak karşımıza çıkabildiğini göstermektedir. Dolayısıyla *ma'rûf* emretmenin salt sözlü bir vacip olduğu yaklaşımının,¹⁴⁷ Ceşşâs tarafından kabul edilmediği söylenebilir. Bu noktada Ceşşâs'ın, kendisine İslam daveti ulaşmamış düşmanla İslam'a davet etmedikçe savaşmayı caiz görmemesi, mesele özelinde *ma'rûf* emrinde önce sözlü sonrasında fiili mertebenin takip edileceğini kabul ettiğini göstermektedir.¹⁴⁸

C. İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoyma Yükümlülüğünün Ceşşâs'ın Usûl Anlayışındaki Yansımaları

El-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker yükümlülüğü, Ceşşâs'a göre sahabe nesli başta olmak üzere selef âlimleri tarafından yerine getirmiştir. Bu durum Allah'ın kendilerini Âl-i 'İmrân 3/110 ayetinde "Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, *ma'rûf* emreder *munkerden* alıkoyorsunuz"¹⁴⁹ ve Tevbe 9/112 ayetinde "*Ma'rûf* emredenler, *munkerden* alıkoymalar ve Allah'ın sınırlarını koruyanlar" şeklinde vasıflandırmasıyla sabittir.¹⁵⁰ Bu sebeple bir şeyin sahabe tarafından kınanmaması, Ceşşâs'a göre o şeyin *munker* değil caiz olduğuna delil teşkil etmektedir.¹⁵¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ceşşâs, bu duruma bu başlıkta ele alınan 12 Usûl meselesinin temellendirmesinde başvurmuştur. Dolayısıyla bu meselelerde aksi bir görüş benimsemek, Ceşşâs'a göre sahabenin ayetlerde zikredilen vasıfları taşımadığı sonucuna yol açacaktır. Bu ise vakianın Allah'ın haber verdiğinin aksine gerçekleşip Allah'ın verdiği haberin yalan çıkması anlamına gelecektir ki Allah'a yalan isnadında bulunmak Ceşşâs'a göre kabul edilemez niteliktedir.¹⁵² Bu bağlamda Ceşşâs'ın iyiliği emredip kötülükten alıkoyma farzını sahabeden belirli şahıslara değil de neslin tamamına atfetmesi, bu yükümlülüğü kifaye niteliğinde görmesi ile uyumludur.

1. Tavrî Sünnetin Temellendirilmesi: Hz. Peygamber'in (sav) İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoyma Yükümlülüğü

Ceşşâs'a göre Rasulullah'ın (sav) sünnetleri söz ve fiil olmak üzere iki çeşittir. Fiilî sünneti, bizzat kendisinin yapıp bize de kendisinin yaptığı vecihle yapmamız için hangi vecih üzere yapıldığını bildiren hükümünü açıkladığı fiili ile failini fiili bir vecih üzere yaparken görüp kınamayı terk etmesi şeklinde iki kısımdır.¹⁵³ Dolayısıyla Nebi'nin (sav) ikrarları da sünnet olup kendisinin gördüğü bir fiili kınamayı

¹⁴⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/218.

¹⁴⁵ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Ḳur'ān*, 3/154.

¹⁴⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/157; el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Ḳur'ān*, 2/313.

¹⁴⁷ Bu yaklaşıma bir örnek olarak Mānkdim, *munkerden* alıkoymaktan farklı olarak *ma'rûf* emrinin salt mücerret emir mertebesinden oluştuğunu, bu sebeple namazı terk edenin namaza fiilen sevk edilmesinin vacip olmadığını belirtmektedir. Mānkdim Şeşdiv, *Ta'lik 'alā Şerhi'l-Uṣūli'l-Ḥamse*, s. 744.

¹⁴⁸ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari'l-Ṭahāvi*, 7/16.

¹⁴⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/41.

¹⁵⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/87.

¹⁵¹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/41, 3/87.

¹⁵² el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/206.

¹⁵³ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/235.

terk etmesi, fiilin yapıldığı vecih üzere caiz olduğunu sözlü olarak bildirmesi menzilesindedir.¹⁵⁴ Ceşşâs bu durumu, Nebi'nin (sav) *munker* bir fiil gördüğünde onu kınayıp caiz olanını bildireceği kabulü üzerinden gerekçelendirmektedir.¹⁵⁵ Zira Allah Nebi'yi (sav) Hakk'a çağırın, *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoyan olarak göndermiş olup Nebi'nin (sav) gördüğü bir *munkere* karşı çıkmaması caiz değildir.¹⁵⁶ Nebi (sav) ümmete imkân bulunduğu *munkere* karşı çıkılmasını emrettiği halde kendisinin *munkere* karşı çıkmayı terk etmesi caiz olmayıp Nebi (sav) bundan beridir.¹⁵⁷ Diğer taraftan Allah *emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* tüm ümmete emretmişken bu emre en çok uyması gereken kişi Nebi'dir (sav).¹⁵⁸ Ümmetin *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoyan her bir ferdi, bunu Nebi'yi (sav) örnek alıp emrine uyduğu için yapmaktadır.¹⁵⁹ Bu sebeple Ceşşâs'a göre Nebi'nin (sav) *munkere* karşı çıkmayı terkini caiz görmek ümmetin *munkere* karşı çıkmayı terk etmesinin evleviyetle caiz olmasını gerektireceğinden, dinin rükünlerinden biri olan *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* farzının ortadan kalkmasına yol açacaktır.¹⁶⁰ Dolayısıyla Ceşşâs nezdinde Nebi'nin (sav) *emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğünü ve bu yükümlüğü yerine getirdiğini kabul etmek, *ma'rûf* emredip *munkerden* alıkoymanın Müslümanlar üzerine farziyetinin ispatı için de bir gereklilik halini almaktadır.

Görüldüğü üzere Ceşşâs'ın yaklaşımı gereğince, Nebi'nin (sav) *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğü doğrultusunda gördüğü bir *munker* karşısında susmayacağını bilmesi, Nebi'nin (sav) bir fiili taktirini, o fiile yapıldığı vecihle sözlü olarak cevaz vermesi menzilesine çıkarılmaktadır. Dolayısıyla Nebi'nin (sav) her bir somut olayda *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğünü yerine getirdiğini kabul etmek, taktiri sünnetin hücciyetinin korunması için bir gereklilik halini almaktadır. Zira Nebi'nin (sav) bir *munker* karşısında susmasını caiz görmek, görüp karşı çıkmadığı bir fiilin *munker* olma ihtimalini doğurduğundan Nebi'nin (sav) taktirinin söz konusu fiilin cevazını gerektirmediği sonucuna kapı aralamaktadır. Bu sebeple, taktiri sünnetin hücciyetini tartışmalı hale getirebileceğinden *munkere* karşı çıkma mertebelerinde incelenen kötülük karşısında susmanın caiz olduğu iki halin, Nebi (sav) hakkında özel olarak ele alınması uygun olacaktır.

Ceşşâs, *taqiyye* halinin Nebi (sav) için geçerli olup olmadığı meselesini *Ahkâmu'l-Kur'an*'da el-Mâ'ide 5/67 ayeti bağlamında tartışmaktadır.¹⁶¹ Ceşşâs'ın aktarımına göre Rafiziler, Nebi'nin (sav) can korkusu taşıdığı durumlarda *taqiyye* sebebiyle tebliğ etmesi gereken bazı hususları saklayabileceğini söylemişlerdir.¹⁶² Buna karşılık Ceşşâs ayetteki "Allah seni insanlardan koruyacaktır" ifadesinde Allah'ın insanların Nebi'yi (sav) öldüremeyecekleri, kahredemeyecekleri ve esir edemeyeceklerini haber verdiğini, dolayısıyla Nebi (sav) için *taqiyye* halinden ve dolayısıyla tebliğ etmesi gereken bazı hususları saklama-

¹⁵⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/331, 3/235. Buna göre Nebi'nin (sav) görüp de kınamadığı bir fiil, faili tarafından vacip olarak yapılmışsa vacip, mendup olarak yapılmışsa mendup, mübah olarak yapılmışsa mübah hükmündedir. el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/38, 3/235. Şirket, *muḍārab*e, karz, (el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 38), vekalet akitleri (el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Ṭahāvi*, 3/263, 434); cahiliye döneminde vaki olmuş nikah, talak ve miras taksimleri (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/95); ganimetten ihtiyaç kadar alınabilmesi (el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Ṭahāvi*, 7/26); hurma *neki*'ine *hamr* denilebilmesi (el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Ṭahāvi*, 6/357) Ceşşâs nezdinde hükmü Nebi'nin (sav) ıkrarı ile sabit olmuş meselelere örnek olarak verilebilir.

¹⁵⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/38.

¹⁵⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/38, 3/235.

¹⁵⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/39-40.

¹⁵⁸ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/38.

¹⁵⁹ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/38.

¹⁶⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/38.

¹⁶¹ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/561.

¹⁶² el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/561.

sından bahsedilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁶³ Mesele tebliğ görevi bağlamında ele alınmış olsa da Ceşşâs'ın *tağiyyeyi* Nebi'den (sav) mutlak olarak olumsuzlaması, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* yükümlülüğü bağlamında kötülük karşısında susmayı mübah kılan *tağiyye* halinin de diğer mükelleflerden farklı olarak Nebi (sav) için caiz olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla "Allah seni insanlardan koruyacaktır" haberi sebebiyle Nebi'nin (sav) kötülüğe elle yahut sözle karşı çıktığı takdirde canından endişe etmesini gerektiren bir durum söz konusu olmadığından, Nebi'nin (sav) *tağiyye* sebebiyle kötülük karşısında susmasından bahsedilememekte ve takriri sünnetin hücciyetini zedeleyecek bir durum ortaya çıkmamaktadır.

Munker karşısında susmanın caiz olduğu, kişinin kötülüğü elle düzeltme imkânı bulamayıp kötü davranış sahibinin kişinin sözlü uyarıyı zaten bilmesi sebebiyle kötülük karşısında susmasının caiz olma halinin, Nebi (sav) için caiz olup olmadığı meselesini Ceşşâs özel olarak ele almamaktadır. Bununla birlikte kendisine yöneltilen, yasak oluşunun *naşş* yahut delalet yoluyla daha önceden bilmesi halinde Nebi'nin (sav) kötü bir fiil karşısında susmasının caiz olduğu itirazı¹⁶⁴ çevresindeki tartışmalar bu hususta birtakım çıkarımlarda bulunmaya imkân tanımaktadır. Ceşşâs'a göre, Nebi'nin (sav) riba alan, gasp yapan ya da birini öldüren bir adam gördüğünde bu fiillerin yasaklılığının bilinmesiyle yetinerek kötülüğe karşı koymayı terk etmesini caiz görmek ümmetin icma'ından çıkıp Allah'ın tenzih ettiği bir hususu Nebi'ye (sav) caiz görmek anlamına gelmektedir.¹⁶⁵ Kötü davranışa, önceden yasaklanmış olduğunun bilinmesi sebebiyle karşı çıkmayı terk etmek ise dinin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* rükünü gereği Nebi'ye (sav) de bize de caiz değildir.¹⁶⁶ Şu halde, önceden yasaklanmış olduğunun bilinmesi, *tağiyye* dışında kötülük karşısında susmanın caiz olduğu kısım kapsamında olmayıp *munkere* el ve dil ile karşı çıkma yükümlülüğünü ortadan kaldırmamaktadır.¹⁶⁷ Bununla birlikte itiraz sahibi, Nebi'nin (sav) Yahudi ve Hıristiyanları küfür halleri üzere ikrar etmiş olduğu delillendirmesine başvurmaktadır.¹⁶⁸ Buna karşı Ceşşâs, Nebi'nin (sav), bu fiillere karşı Yahudi ve Hıristiyanlarla küçük düşmüş şekilde cizye verinceye dek savaşmasından daha şiddetli bir karşı çıkışın ne olacağını sorarak antlaşma yapıp kendilerinden cizye alınmasının küfürlerini ikrar karşılığı verilmiş bir ceza anlamına geldiğini ve bunun bilinen zahir bir durum olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁹ Ceşşâs'ın bu yanıtından Nebi'nin (sav) bir kişi ya da topluluğun kötü fiiline karşı çıkışı zahir ve bilinen bir durumsa ve bu fiilleri cezalandırılıyorsa, her somut olayda bu fiillerine karşı çıkılmayıp hallerinin ikrar edilebileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu durum, Nebi (sav) hakkında *tağiyye* hali dışında kötülük karşısında susmanın caiz olduğu ikinci durumdan bahsedilebilmesine kapı aralamaktadır. Ceşşâs'ın cevabında küfür gibi Nebi'nin (sav) caiz görmeyip razı olmadığı bir fiil için Nebi'nin (sav) ikrarı tabirine yer vermesi de¹⁷⁰ Nebi'nin (sav) karşı çıkıp cezalandırdığı bilinen bir fiil için ikrardan bahsedilebilmesine imkân tanımaktadır. Şu halde, Nebi'nin (sav) gördüğü fiilin yapıldığı vecih ile cevazını gerektiren takriri sünnet kapsamında hüccet olan ikrar ile kastedilen, Nebi'nin (sav) karşı çıkararak cezalandırdığı zahir ve malum olmayan ikrarları olmalıdır.¹⁷¹

¹⁶³ el-Ceşşâs, *Ah kâmu'l-Şur'ân*, 2/561.

¹⁶⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/38.

¹⁶⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/39.

¹⁶⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/39.

¹⁶⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/39.

¹⁶⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/38.

¹⁶⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/38-39.

¹⁷⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/38-39.

¹⁷¹ Bir kimsenin Nebi (sav) tarafından tasdik edilen haberinin kesin bilgi gerektirmesi (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/64) ve Nebi (sav) huzurunda arz edilip onaylanan icthadların geçerli olması (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/289) meseleleri takriri sünnet üzerinden temellendirilebileceğinden çalışmamızda ayrı başlık altında ele alınmamıştır.

2. Ceşşâs'ın Haber Teorisindeki Bazı Hususların Delillendirilmesinde İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoyma Yükümlülüğü

a. Haber-i Vahidin Kabulü

Ceşşâs, diyanete taalluk eden işlerde *âhādın* verdiği haberlerin makbul olduğuna yönelik olarak farklı delillendirmelerde bulunmaktadır. Bunlardan biri, seleften bir haberin rivayetinde tek kalan kimselerin bu haberleri aktarması ve insanları rivayet ettikleri bu haberlerle amel etmeye çağırmasıdır.¹⁷² Eğer haber-i vahidi rivayet etmek ve haber-i vahid ile amel etmek *munker* bir iş olsaydı, Ceşşâs'a göre selef buna karşı çıkar ve böyle bir iş yapılmasına engel olurdu. Zira Allah onları Tevbe 9/112 ayetinde "Ma'rûf emredenler, *munkerden* alıkoymalar ve Allah'ın sınırlarını koruyanlar" şeklinde nitelemiştir.¹⁷³ Dolayısıyla seleften *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğünü yerine getiren bir toplum olması haber-i vahidin kabulünün *munker* olmayıp caiz olduğunu göstermektedir.

b. Sahabının Rivayetinde Haber Konusu Olaydaki Yaşına İtibar Edilmemesi

Ceşşâs, sahabeden birçok ismin çocukken Nebi'den (sav) duyduğu hususları doğrudan Nebi'den (sav) rivayet ettiğini, sahabenin bu durumu kınamayıp engellemeyerek söz konusu rivayetleri kabul ettiğini belirtmektedir.¹⁷⁴ Ceşşâs bu gerekçeyle, sahabinin rivayetinde haber konusu kıssanın gerçekleştiği andaki yaşına itibar edilmeyeceği sonucuna ulaşmaktadır.¹⁷⁵ Ceşşâs'ın bu gerekçelendirmesinin geçerliliği, eğer böyle bir rivayet şeklinin *munker* bir iş olsa sahabe nesli tarafından kınanacağı kabulüne dayanmaktadır. Bu kabul ise sahabe neslinin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğünü yerine getirmesi üzerine temellenmektedir.

c. Kabul ile Karşılanmış Haber-i Vahidin Mütevatir Menzilesinde Olması

Ceşşâs'a göre insanların kabul ile karşıladığı haber-i vahid mütevatir menzilesinde olup¹⁷⁶ mütevatir haber gibi ilim ifade etmektedir.¹⁷⁷ Ceşşâs'ın Usûl anlayışında salt haber-i vahid ile Kur'ân-ı Kerim'in neshi¹⁷⁸ ve ilim gerektiren umumlarının *tahşîş*i caiz değilken¹⁷⁹ mütevatir haber ile caizdir.¹⁸⁰ Ceşşâs bu yaklaşımı ile uyumlu olarak mütevatir menzilesinde olması sebebiyle, kabul ile karşılanmış haber-i vahidin Kur'ân-ı Kerim'i hem nesh edebileceğini¹⁸¹ hem de ilim gerektiren umumlarını *tahşîş* edebileceğini kabul etmektedir.¹⁸² Ceşşâs, buradaki insanların kabulüyle karşılanmış olmanın, seleften çoğunluğunun bu haber-i vahid ile amel edip diğerlerinin bu haberle amel edilmesine karşı çıkmamasını ifade ettiğini

¹⁷² el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/87.

¹⁷³ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/87.

¹⁷⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/98. Ceşşâs, ilim ve rivayette zirve olarak nitelediği İbn 'Abbâs'ın bu isimlerden biri olduğunu belirtmektedir. Ceşşâs'ın aktarımına göre İbn 'Abbâs'ın Nebi'den (sav) rivayet ettiği hadislerden yalnızca on küsurunu çocukluğunda Nebi'den (sav) bizzat işittiği geri kalan rivayetlerini başkasından duyduğu söylenmiştir. Buna karşın kimse kendisini çocukluğunda şahit olduğu olayları rivayet etmesi sebebiyle kınamamış, aksine insanlar kendisinin rivayetlerini kabul edip gece namazının nitelik ve hükümleri başta olmak üzere birçok meseleye asıl kılmaştır. Haber konusu olayların çocukluğunda geçmesi sebebiyle İbn 'Abbâs'ın rivayetlerinin kabulüne ve bu rivayetlerle amel edilmesine engel olunmamıştır. el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/98. Ceşşâs ayrıca Zeyd b. Erkam, Râfi' b. Hâdîc, Nu'mân b. Beşîr, İbn Zubeyr'in, Nebi'nin (sav) hayatında küçük yaşta oldukları halde Nebi'den (sav) çok sayıda rivayette bulunan kişilerden olduğunu, kimsenin bu sahabiler ile diğer sahabilerin rivayetleri arasında ayırım gözetmediğini belirtmektedir. el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/98.

¹⁷⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/98.

¹⁷⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1/183.

¹⁷⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/360.

¹⁷⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1/165-166, 2/367. Ceşşâs, Kur'ân-ı Kerim'in haber-i vahid ile *nesh*inin caiz olmadığına ittifak olduğunu belirtmektedir el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1/168, 196.

¹⁷⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1/155, 163.

¹⁸⁰ Ceşşâs nezdinde Kur'ân-ı Kerim'in mütevatir haber ile hem *nesh*i (el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari'l-Tahâvî*, 6/145; el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 2/323; el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/170, 450, 3/38) hem de *tahşîş*i (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3/38) caizdir.

¹⁸¹ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/202.

¹⁸² el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/129.

belirtmektedir.¹⁸³ Şu halde, selefin kabul ve ameline haber-i vahidi Kur'ân-ı Kerîm'in hem nesh edebilme hem de ilim gerektiren umumlarını *taḥşîṣ* edebilme mertebesine yükseltme vasfı kazandıran, selefin geri kalan kısmının bu kabul ve ameli kınamamış olmasıdır. Bu kınamama ve karşı çıkmamaya delil olma niteliği yükleyenine ise, selefin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğünü yerine getirmesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira selefin gördüğü bir *munkere* karşı çıkmayabileceği kabul edilseydi, söz konusu haber-i vahidi kabul ve bu haber-i vahid ile amelin kendisine karşı çıkılmamış yanlış bir tutum olması mümkün olurdu.

Ceşşâs tarafından farklı bir düzlemde ele alınan ancak kabulle karşılanmış haber-i vahidin mütevatir menzilesinde olması bağlamında incelenmesinin de mümkün olduğunu düşündüğümüz bir mesele, Nebi'nin (sav) mucizeleri, savaşları gibi şahit olunan meşhur bir hadiseye ilişkin bir haberin, sahabeden geniş topluluklar huzurunda zikredilip kimsenin karşı çıkmaması durumunda Ceşşâs nezdinde ilim ifade eder mertebeye yükselmesidir.¹⁸⁴ Ceşşâs'a göre bu durumun gerekçesi, geniş insan topluluklarının hakikatini bildikleri bir olaya ilişkin yanlış bilgi aktarımı karşısında topluca sessiz kalmalarının âdeten mümkün olmamasıdır.¹⁸⁵ Zira Allah'ın insanları yaratmasındaki âdeti, gerçekleşen büyük olaylara ilişkin hakikatleri saklamalarının insanların tabiatlarına ağır gelmesi ve insanların anlık yönelim ve isteklerinin farklı farklı olması şeklinde cereyan etmektedir.¹⁸⁶ Dolayısıyla kalabalık insan topluluklarının daha önceden anlaşmış olmadıkça -ki böyle bir gizli uzlaşma olsa bu durum da büyük bir olay olduğundan bir şekilde açığa çıkardı-¹⁸⁷ bu tür meşhur olaylara ilişkin hakikatleri saklamaları âdeten mümkün olmadığından, söz konusu haberler kesin bilgi ifade edecektir. Görüldüğü üzere Ceşşâs bu tür haberlerin ilim gerektirmesinde yine sahabe huzurunda kınanmamasını delil getirmekle birlikte temel olarak Allah'ın insan tabiatını yaratmasındaki âdetini esas almaktadır. Bununla birlikte meselenin, haber-i vahidin mütevatir menzilesinde olması olduğu gibi, eğer söz konusu haberler *munker* olsa sahabenin karşı çıkacağı üzerinden *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğü temelinde delillendirilmesi de mümkündür. Ancak bu iki delillendirme temeli arasında düzlem farkı bulunmaktadır. Şöyle ki sahabenin *ma'rûf* emredip *munkere*den alıkoyan bir topluluk olması Âl-i 'İmrân 3/110 ve Tevbe 9/112 ayetleri üzerinden şer'î bilgi ile sabit olduğundan, şer'î bilgiyi ve sahabe neslinin *munkere* karşı çıktığını kabul etmeyen bir kimseye doğrudan bu temelde bir delillendirmede bulunulamayacaktır. Hâlbuki Ceşşâs'ın esas aldığı üzere âdet temelinde inşa edilen bir delillendirme, şer'î bilgiyi kabul edip etmemeden bağımsız olarak doğrudan Allah'ın yaratması ve insan tabiatı üzerinden savunulabilir niteliktedir. Dolayısıyla Ceşşâs'ın bu meseledeki delillendirmesi, kabulle karşılanmış haber-i vahidin mütevatir menzilesinde olması meselesiyle ilişkili olsa da farklı epistemolojik temellere dayanması bakımından ayrılmaktadır.

3. İcma'ya İlişkin Bazı Hususların Temellendirilmesinde İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoyma Yükümlülüğü

a. İcma'nın Hüccet oluşu

Ceşşâs'a göre icma Allah'ın bir hüccetidir¹⁸⁸ ve hakkında hatanın caiz olmadığı¹⁸⁹ kesin bilgi gerektiren bir delildir.¹⁹⁰ Ceşşâs'ın icma'nın hücciyetine ilişkin zikrettiği delillendirmelerden biri, Âl-i 'İmrân

¹⁸³ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 1/184.

¹⁸⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 3/64, 67.

¹⁸⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 3/67.

¹⁸⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 3/40-41, 64-65.

¹⁸⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 3/41.

¹⁸⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 2/42, 3/308; el-Ceşşâs, *Şerhu Edebi'l-Kādi*, s. 41.

¹⁸⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 1/177, 2/42.

3/110 ayetinin ümmetin Allah hakkını ayakta tuttuğunu ve Allah'ın razı olduğu bir topluluk olduğunu göstermesidir.¹⁹¹ Ayet ümmetin emrolunduğu hususlarda *ma'rūf* emrettiğini haber vermektedir, *ma'rūf* ise Allah'ın emrettiği şeydir. Yine ayet ümmetin *munk*erden alıkoymadığını bildirmekte olup *munk*er de Allah'ın yasakladığı şeydir.¹⁹² Dolayısıyla Ceşşâs'a göre ümmetin karşı çıktığı şey *munk*er, emrettiği şey de *ma'rūf* olup bunların her biri de Allah'ın hükmüdür. Bu durum ümmetin üzerine icma ettiği bir hususun aynı zamanda Allah'ın hükmü olmasını gerektirmekte ve icma'ın yanlış üzerine kurulmasına engel olmaktadır.¹⁹³ Eğer hata üzerine icma etmeleri caiz olsaydı *ma'rūf*u terk edip *munk*er üzerine icma etmiş olurlardı ki Allah ümmeti *ma'rūf*u emredip *munk*erden alıkoyan şekilde niteleyerek bizleri böyle bir şeyin gerçekleşmesinden emin kılmış olmaktadır.¹⁹⁴ Şu halde, görüldüğü üzere ümmetin icma'nın hüccet oluşunun delillerinden biri ümmetin *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munk*er yükümlülüğünü yerine getirme vasfını taşıdığı ayet ile haber verilmiş olmasıdır.

Ceşşâs'ın icma'nın hüccet oluşuna ilişkin bir diğer değerlendirmesi, sahabenin Nebi'den (sav) rivayet edilen icma'nın hüccet olduğunu bildiren haberleri delil kabul edilip insanları bu haberlere çağırması kimsenin de bu duruma karşı çıkmamasıdır.¹⁹⁵ Dolayısıyla Ceşşâs'a göre icma'nın hüccet olduğuna dair haberler mütevatir menzilesinde olup ilim gerektirmektedirler.¹⁹⁶ İcma haberlerinin bu menzilede olmasının temelinde ise, kabulle karşılanmış haberlerin mütevatir menzilesinde olması başlığında ele alındığı üzere, selefin *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munk*er yükümlülüğünü yerine getirmesi bulunmaktadır.

b. Sükûti İcma'nın Hüccet Oluşu

Ceşşâs icma'nın sıhhatinin mesele hakkında her bir kimsenin görüş bildirmesi şartına bağlı olmadığını, zira böyle bir şart geçerli olsa mesele hakkında her kişinin görüşünü bilmek mümkün olmadığından, sahih bir icma'nın asla kurulamayacağını belirtmektedir.¹⁹⁷ Şu halde Ceşşâs'a göre sahih icma'nın kurulması, ortaya çıkan bir görüşün insanlar arasında yaygınlık kazandığı halde kimsenin bu görüşe karşı çıkmayıp aksi görüş bildirmemesi ile mümkün olabilir.¹⁹⁸ Dolayısıyla Ceşşâs'a göre sükûti icma, sahih bir icma'nın kurulmasının tek mümkün yolu olduğundan, sükûti icma'nın temellendirilmesine ilişkin bu başlıkta zikredilen delillendirmeler, aynı zamanda mutlak olarak icma'nın hüccetiyetine yönelik delillendirmeler olma niteliği taşımaktadır.

Bu noktada Ceşşâs'a karşı, yaygınlık kazanan görüşe karşı çıkmamanın bu görüşe katıldığı anlamına gelmediği, zira korku, *ta'kiyye* ve diğer sebeplerle karşı çıkmamanın terkedilmiş olabileceği itirazı gelmektedir.¹⁹⁹ Ceşşâs'ın getirilen itiraza, *ta'kiyye*nin icma'nın oluşumunu zedelemeyeceği değil, ortada *ta'kiyye*yi gerektiren bir durumun bulunmadığını ispat üzerinden yanıt vermesi,²⁰⁰ kendisinin de *ta'kiyye*

¹⁹⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4/105-106.

¹⁹¹ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Ḳur'ān*, 2/44.

¹⁹² el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Ḳur'ān*, 2/44.

¹⁹³ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Ḳur'ān*, 2/44.

¹⁹⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/263.

¹⁹⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/265.

¹⁹⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/265.

¹⁹⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/285-286.

¹⁹⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/285-286.

¹⁹⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/286. Bu bağlamda İbn 'Abbās 'avl meselesinde Hz. Ömer'in görüşüne katılmadığını belirttiğinde, kendisine "Bunu Ömer'e de söylesene" denildiğinde "O muhib (ürkütücü, heybetli) bir yöneticidir" yanıtını vermesi bu itirazı desteklemek amacıyla zikredilmektedir. el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/286.

²⁰⁰ Ceşşâs, öncelikle görüldüğü üzere İbn 'Abbās'ın karşı görüşünü sahabe huzurunda bildirdiğini, görüşünü Hz. Ömer karşısında zikretmemesinin ise kendisine karşı meseleye ilişkin delil ve hüccet getirmekten çekinmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Yoksa Ceşşâs'a göre Hz. Ömer, İbn 'Abbās'ın zeka ve basiretini övüp birçok meselenin hükmünü kendisine danışmışken İbn 'Abbās'ın korku sebebiyle Hz. Ömer'e muhalefet etmemesi mümkün değildir. Ayrıca Hz. Ömer, insanları hadiselerin hükmüne dair görüş beyan etmeye çağırırken insanların *ta'kiyye* sebebiyle aksi görüş belirtmekten çekinmesi söz konusu olamaz. el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 3/287.

sebebiyle muhalefet edilememesini, yaygın olarak bilinen bir görüşün icma' niteliği kazanması önünde engel gördüğü intibainı oluşturmaktadır. el-Mâ'ide 5/67 ayeti gereğince Ceşşâs'a göre Nebi'den (sav) *tağiyye* halinin olumsuzlanma durumu, sahabe ve sonraki nesiller hakkında söz konusu olmayıp zikri geçtiği üzere Ceşşâs *tağiyye* halinde *munker* karşısında susmanın cevazına selef uygulamasından örnekler sunmaktadır.²⁰¹ Buna göre *tağiyye* halinde sahabe ve sonraki nesillerin *munker* karşısında sessiz kalmaları caiz olduğundan, bir şeye karşı çıkmamış olmalarının o şeyin *munker* olmadığına delil getirilme imkânı ortadan kalkmaktadır. Bu sebeple korku sebebiyle insanların aksi görüş ileri sürmekten imtina ettikleri böyle bir hal, sadece sahih bir icma'ın hücciyetinin değil, aynı zamanda burada ele alınan diğer Usûl meselelerinin sahabenin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlüğünü yerine getirmesi üzerinden temellendirilmesine de engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla başta sükûti icma'ın kurulması başta olmak üzere söz konusu Usûl meselelerinin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* üzerinden delillendirilebilmesi için, *tağiyye* halinin bulunmayıp insanların muhalefetlerini serbestçe ortaya koyabilecekleri bir ortamın varlığının şart olduğu anlaşılmaktadır. *Munker* karşısında sessiz kalmanın caiz olduğu ikinci hal ise, karşı görüşe sahip olduğu zaten bilindiğinden sükûti icma'ın oluşumuna ve diğer meselelerin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* üzerinden temellendirilmesine engel bir durum oluşturmayacaktır.

Yaygınlık kazanan görüşe karşı çıkmamalarının insanların bu görüşe katıldıkları anlamına gelmesinin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlüğü üzerinden temellendirilebilmesi için bu görüşün *munker* olarak vasıflanabilmesi gerekmektedir. Ceşşâs'a göre bir hadisenin Allah katındaki hükmü (*ma'lûb*) tek olup²⁰² bu hükmün bilgisine kesin olarak ulaşılabiliriyorsa mükellefler bu tek hükümle yükümlüdür.²⁰³ Dolayısıyla meseleye ilişkin aksi yöndeki görüşler, Allah katındaki yükümlü olunan hükme muhalif olacağından *munker* vasfını taşıyacaktır. Şu halde meselenin Allah katındaki hükmünün bilindiği durumlarda, yaygınlık kazanan görüş Allah katındaki hükme muhalif ise, bu görüşe karşı çıkılması *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlüğünün bir gereğidir.²⁰⁴ Sahabe de Ceşşâs'a göre bu yükümlülüğü yerine getirme vasfı taşıdığından, böyle bir meselede karşı görüş bildirilmemiş olması yaygınlık kazanan görüşün *munker* olmayıp sükût eden kimselerin bu görüşü meselenin doğru görüşü olarak kabul ettiklerini gösterecektir.

Bir hadisenin Allah katındaki hükmüne (*ma'lûb*) ulaştırılan kesin bir delil bulunmadığı durumda ise Ceşşâs'a göre, mükellefler meselenin Allah katındaki hükmüyle yükümlü değildirler.²⁰⁵ Ceşşâs'a göre, böyle bir meselede ictihadda bulunmak caiz olup²⁰⁶ her müctehid ictihadında isabet etmiştir.²⁰⁷ İctihad şartlarını taşıyan her kimsenin isabet ettiği böyle bir durumda ortada karşı çıkmayı gerektirecek *munker* bir davranış bulunmamaktadır. Bu durumu Ceşşâs'ın aktarımına göre Kerhî şöyle dile getirmekte olup Ceşşâs da hocasının bu ifadelerine katılmaktadır.²⁰⁸

Rey ictihadı yollu hususlarda, karşı çıkmanın terk edilmesi o görüşe katıldığını göstermez çünkü ictihad yollu hususlarda bir kimsenin, kendisiyle aksi görüşte olan kimseyi kınaması caiz değildir. Dolayısıyla toplumun sükût ederek hadisenin hükmüne ilişkin görüş ileri sürenleri kınamayı terk etmesi muvafakate delalet etmez.²⁰⁹

²⁰¹ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/86, 2/611.

²⁰² el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/298; el-Ceşşâs, *Şerhu Edebi'l-Kâdî*, s. 35.

²⁰³ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/312.

²⁰⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/313.

²⁰⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/299, 302, 303, 312, 313.

²⁰⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/302.

²⁰⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/299, 313.

²⁰⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/288.

²⁰⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3/288. Buna karşın Mânkdîm ictihada konu bir meselede *munkere* karşı çıkmadan bahsedilebileceğini kabul etmektedir. Mânkdîm Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Ĥamse*, s. 147.

Şu halde ortada karşı çıkmayı gerektirecek *munker* bir durum olmadığından, hakkında ictihadın caiz olduğu meselelerde sükûtun muvafakati gerektirmesi *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlüğünün yerine getirilmesi üzerinden temellendirilemeyecektir. Bu sebeple Ceşşâs bu durumdaki sükûtun ortaya çıkan görüşe katıldığını göstermesini *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* değil, Allah'ın insan tabiatını yaratmasındaki âdet üzerinden temellendirmektedir.²¹⁰ Buna göre insanların tabiatlarınca farklı yönelimlere sahip olması, ictihadın caiz olduğu meselelerde âdeten birbirinden farklı görüşler beyan etmelerine yol açmaktadır. Bu sebeple insanların ictihadi bir görüş karşısında farklı görüş beyan etmeksizin ortak bir şekilde susmaları, bu görüşü ortak şekilde doğru bulmaları ihtimali dışında âdeten imkânsızdır. Dolayısıyla meseleye ilişkin farklı görüşlerin ortaya çıkmayıp aksine ortak bir şekilde sükût edilmesi, insanların, sükût ettikleri görüşü ittifakla doğru buldukları ve meselenin hükmünün bu görüş olduğunda icma ettikleri anlamına gelmektedir.²¹¹

c. Muhalifi Bilinmeyen Sahabi Kavlinin İcma Oluşu

Ceşşâs, yaygın ve bilinir hale gelip de kimsenin aksi yönde görüş beyan etmediği sahabi kavlinin icma haline geleceğini kabul etmektedir.²¹² Ceşşâs'a göre, bu nitelikteki sahabi görüşleri icma haline geldiğinden aksine görüş beyan edilmesi caiz olmayıp²¹³ kendisi birçok fıkhî meselenin hükmünü bu nitelikteki sahabi kavline dayandırmaktadır.²¹⁴ Yaygın ve bilinir hale gelen sahabi kavlinin icma haline gelmesinin temelinde, bir görüşün ortaya çıkıp insanlar arasında yaygınlık kazandığı halde kimsenin aksi görüş bildirmemesi şeklinde kurulan sükûti icma'nın sahih olduğu kabulünün yer aldığı görülmektedir. Bu sebeple sükûti icma'nın hüccet oluşuna ilişkin temellendirmeler, muhalifi bilinmeyen sahabi kavlinin icma haline gelmesinde de geçerli olacaktır. Buna göre sahabinin kavli, hakkında ictihadın caiz olmayıp insanların Allah katındaki hükümlerle mükellef oldukları bir meseleye ilişkinse, görüşün icma haline gelmesi sahabenin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlüğünü yerine getirmesi üzerine temellendirilebilecektir. Sahabinin kavli hakkında ictihadın caiz olduğu bir meseleye ilişkin olması halinde ise, ictihad eden sahabinin gerekli koşulları sağlıyorsa ictihadında isabet etmesi sebebiyle ortada *munker* olan bir görüşten bahsedilemeyeceğinden icma, Ceşşâs'a göre Allah'ın insan tabiatını yaratmasındaki âdeti üzerine temellendirilecektir.

4. Örfün İcma Haline Gelmesinde İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoyma Yükümlülüğü

Ceşşâs Hanefi ashabının, insanların genelinin örf haline getirip uygulayageldikleri yaygın muamelelere alimlerin karşı çıkmamasını, bu muamelelerin cevazına dair icma kabul ettiğini belirtmektedir.²¹⁵ Bu sebeple kıyasa aykırı olmasına rağmen istisna akdi ve zamanı, ücreti ve kullanılan su miktarı belirlenmeden hamama girme caiz görülmüştür.²¹⁶ Yine içinde böcek ölmüş suların umum-ı belva olması sebebiyle haberdar olmalarına karşın bu suların kullanımına selef âlimlerinin karşı çıkmaması suların temizliğine delil kabul edilmiştir.²¹⁷ Zira Ceşşâs'a göre eğer necis olsa bu suların kullanımına karşı çık-

²¹⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 3/288-289.

²¹¹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 3/289.

²¹² el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Taḥāvi*, 6/116, 8/277; el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1/76.

²¹³ el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1/44.

²¹⁴ Hz. Ömer'in toplu öldürmede her bir fail için kısasa hükmetmesi (el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Taḥāvi*, 5/374-375), Hz. Ömer'in divan oluşturup diyeti akile üzerine üç yıla yayması (el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Taḥāvi*, 5/413; el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 2/282), İbn Abbas ve İbn Ömer'in ticaret mallarından zekat gerektiği görüşü (el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Taḥāvi*, 2/336-337) yaygın olarak biliniyor kimsenin aksi yönde görüş bildirmemesi sebebiyle Ceşşâs'a göre icma haline gelmiş sahabi kavline örnek olarak zikredilebilir.

²¹⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 2/40.

²¹⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 2/40.

²¹⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fi'l-Uşūl*, 2/40-41.

mayı terk etmeleri caiz olmazdı çünkü Allah kendilerini Âl-i 'İmrân 3/110 ayetinde *ma'rûfû* emreder *munkerden* alıkoyar olarak vasıflandırmıştır.²¹⁸ Görüldüğü üzere Hanefi ashabının insanların örf hali ne getirip karşı çıkılmayan uygulamaların icma olarak görmesinin temelinde, Ceşşâş'a göre selef âlimlerinin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlüğünü yerine getirdiği kabulü yer almaktadır.

5. İctihada İlişkin Bazı Hususların Temellendirilmesinde İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoyma Yükümlülüğü

a. Hadiselerin Hükümünde İctihadın Caiz Olması

Ceşşâş'ın hadiselerin hükümünde icthadda bulunmanın caiz olduğuna ilişkin getirdiği delillerden biri, sadru'l-evvel, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde hadiselerin hükümlerinde icthadın ve meseleyi benzerlerine kıyasın caiz olmasında bir ihtilaf bulunmayıp bu nesillerde hiçbir kimsenin bunu reddedip mahzurlu gördüğünün bilinmemesidir.²¹⁹ Selef birçok meselenin hükümünde ihtilaf edip icthada başvurmuş olup eğer sahabe nezdinde hadiselerin hükümüne ulaşmada icthadda bulunmak caiz olmasaydı aralarında icthadda bulunanlara karşı çıkarlardı. Böyle bir karşı çıkmanın zahir olmayıp icthad ile görüş bildirenlere karşı olumsuz bir yaklaşım sergilenmemesi Ceşşâş'a göre icthadın caiz olduğunu göstermektedir.²²⁰ Görüldüğü üzere Ceşşâş'ın bu delillendirmesi, hadiselerin hükümünde icthada başvurmak *munker* bir iş olsa selefin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlüğünü yerine getirmesine bağlı olarak buna karşı çıkacağı kabulüne dayanmaktadır.

b. Her Müctehidin İctihadında İsabet Etmesi

Ceşşâş'ın aktarımına göre sahabe, meselelerin hükümünde ihtilaf edilmesi durumunda iki yol takip etmiştir. İhtilaf edilen bazı meselelerde muhalif görüşü kınamış ve karşıt görüş sahipleriyle lanetleşmeye, savaşmaya ve karşı görüşten beri olduğunu belirterek taraf tutmaya gitmişlerdir.²²¹ İhtilaf konusu bazı meselelerde ise birbirlerini kınamamış, karşı görüş sahibinin muhalefetini caiz görmüşlerdir.²²² Sahabenin bu iki farklı tutumu Ceşşâş'a göre meselelerin hükümlerinin ikiye ayrıldığını göstermektedir. İlk kısımda sahabenin, kendini karşı görüşten beri görme, lanetleşme ve savaşma yoluna başvurması, Allah'ın meselenin hükümüne ulaştırılan bir delil koyduğu, bu sebeple delilin gösterdiği hükümle amel edilmesi gerekip aksi görüş belirtilmesinin caiz olmadığını göstermektedir.²²³ Bu meseleler hakkında *naşş* bulunduğundan bu delil sayesinde meselenin Allah katındaki hükmü bilinebilmektedir. Bilgisine ulaşabilmesi nedeniyle de insanlar meselenin Allah katındaki hükmüyle amel etmekle yükümlü olup²²⁴ meselede ihtilaf edilip icthadda bulunulması caiz değildir.

Sahabenin ikinci durumda farklı görüş sahiplerini kınamaması, Allah'ın meselenin kendi katındaki hükmün kesin bilgine ulaştırılan bir delil koymadığını göstermektedir.²²⁵ Dolayısıyla her müctehidin meseleyi icthad ve zann-ı galibine göre benzer gördüğü bir asla döndürmesi caizdir. Bu durumda bilgisine kesin yolla ulaşmak mümkün olmadığından meselenin Allah katındaki hükmü ile yükümlü olunmayıp

²¹⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/41.

²¹⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/23.

²²⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/56.

²²¹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/308.

²²² el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/309.

²²³ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/308.

²²⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/312.

²²⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/313.

her müctehid, ictihadının kendini ulaştırdığı hüküm ile mükelleftir.²²⁶ Kişinin Allah'ın hükmü dışındaki bir hükümlerle mükellef tutulması Ceşşâ's'a göre caiz olmadığından, ictihadının ulaştırdığı hüküm aynı zamanda Allah'ın müctehid hakkındaki hükmü olmaktadır.²²⁷ Dolayısıyla her müctehid mesele hakkında ictihad edip ictihadının kendisini ulaştırdığı hükme uyararak mükellefiyetini yerine getirmiş, ictihadında ve mükellef olduğu hususta isabet etmiştir.²²⁸ Şu halde, müctehid Allah katındaki hükmüne isabet edemeyip hataya düşse dahi bu hükümle mükellef olmadığından, Allah'ın, kendisini mükellef tuttuğu ictihadının sonucuna uymakla isabet etmiş hataya düşmemiş olmaktadır. Her müctehidin kendi ictihadına uymakla isabetli bir iş yapmış olması sebebiyle ortada kınanacak ve karşı çıkılacak bir husus bulunmamakta olup Ceşşâ's'a göre sahabenin ictihadî meselelerde birbirini kınamaması bunu göstermektedir.²²⁹ Zira eğer müctehid ictihadında ve mükellef olduğu şeyde hataya düşmüş olsa, ortada Allah'ın hükmüne uymama sebebiyle *munker* bir davranış bulunacağından sahabenin *ma'rûfu* emredip *munkerden* alıkoyma yükümlülüğü gereği birbirlerinin ictihadına karşı çıkıp ilk durumdaki gibi savaş ve lanetleşmeye gitmeleri gerekirdi.²³⁰ Zira *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yerine getiriliş mertebelerine dair başlıkta ele alındığı üzere, *munkere* sözlü, fiili ve son aşamada silahlı olarak karşı çıkmak Ceşşâ's nezdinde bu yükümlülüğünün bir gereğidir. Sahabenin bu meselelerde ilk kısımdan farklı olarak birbirini kınamaması, ortada *munker* ve mükellef olunan hususu yerine getirmemekten kaynaklı bir hatanın bulunmadığını göstermektedir.²³¹ Dolayısıyla müctehidin ictihadının sonucuna uymakla hataya düşüğünü kabul etmek, sahabenin ictihadi meselelerde muhalif görüşlere hatalı olmasına rağmen karşı çıkmadığı bu sebeple de iyiliği emredip kötülükten alıkoyma yükümlülüğünü yerine getirmediği iddiası taşımaktadır ki Allah sahabenin bu yükümlülüğü yerine getirdiğini bildirmiştir.²³² Şu halde sahabenin bu yükümlülüğünü yerine getirdiği kabulü, her müctehidin ictihadında isabet ettiği sonucunu beraberinde getirmektedir.²³³

c. Müftinin İctihadi Bir Meseleye Dair Görüşünü Müsteftiye, Benim Fetvamı Tercih Ettiğin Takdirde, Kaydıyla Bildirmesi Gerekliği

Ceşşâ's'a göre müftinin, müsteftiye kendi görüşünü mutlak olarak bildirmesi caiz olmayıp verdiği fetvayı, benim fetvamı kabul eder ve kendini fetvam ile bağlarsan şartıyla kayıtlaması gerekmektedir.²³⁴ Bu görüşünün doğruluğuna dair sunduğu delillendirmelerden biri *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğü üzerine temellenmektedir. Ceşşâ's'a göre müftinin, müsteftiye kendi görüşünü mutlak olarak bildirmesini caiz görmek, sahabilerin ihtilaf ettikleri fetva meselelerinde birbirlerinin haram ve mahzurlu fetvalar verdiklerini inandıklarını kabul etmek sonucunu doğurmaktadır.²³⁵ Sahabenin birbirlerinin fetvalarına karşı böyle bir inançları olsaydı, birbirlerinin fetvalarına karşı çıkıp ictihadın

²²⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/92, 312, 314.

²²⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/312.

²²⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/313-314; el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/304, 3/574; el-Ceşşâs, *Şerhu Edebi'l-Kâdî*, ss. 35-36.

²²⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/313.

²³⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/311.

²³¹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/313.

²³² el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/313.

²³³ Her müctehidin ictihadında isabet etmesinin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğü üzerinden temellendirilmesi, meseleyi ictihadın cevazına karşı getirilen, meselelerin hükmüne ilişkin açık ya da kapalı bir *naşş* bulunması sebebiyle hadiselerin hükmüne ulaşmada ictihada başvurmak caiz değildir, itirazı (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/76) ile de ilişkili hale getirmektedir. Ceşşâ's'ın bu itiraza verdiği yanıtlardan biri, Allah'ın her meselede kendi katındaki hükme kesin olarak ulaştıran bir delil koyup ictihadın söz konusu olmaması halinde sahabenin, ihtilaf edilen her meseleyi ilk kısım kapsamında görüp lanetleşme, berî olduğunu belirtme, savaşarak taraf tutma yollarına başvurması gerektiğidir. (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/77). Dolayısıyla ictihadın caiz olmadığını kabul etmek Ceşşâ's'ın zikrettiği ikinci yola ilişkin hususlarda sahabenin, verilen hatalı hükümler karşısında *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğünü yerine getirmediği anlamına geldiğinden kabul edilemez niteliktedir.

²³⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/93.

²³⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/93.

caiz olmadığı ilk kısımda olduğu gibi kendilerini berî görüp lanetleşme yoluna gitmeleri gerekirdi.²³⁶ Hâlbuki sahabenin, ictihadın caiz olduğu fetva meselelerinde ilk kısımdan farklı olarak böyle bir tutum izlememesi, farklı görüşte olanların verdikleri fetvaları mahzurlu ve haram bulmayıp caiz gördüğünü göstermektedir.²³⁷ Bu sebeple müfti de ictihadın caiz olduğu meselelere ilişkin müsteftiye verdiği fetvasını, benim fetvamı kabul eder ve kendini fetvam ile bağlarsan şeklinde kayıtlayarak meselenin caiz olan tek hükmünün kendi görüşü olmadığını, diğer görüşlerin de caiz ve tercih edilebilir olduğuna işaret etmiş olmalıdır.²³⁸ Şu halde Ceşşâs'ın meseleye ilişkin getirdiği bu delillendirmenin temelinde sahabenin muhalif fetvaları haram ve mahzurlu kabul ettiği takdirde *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğü gereği bu fetvalara karşı koyacağı kabulünün bulunduğu görülmektedir.

6. Haberler Arası Tearuzun Giderilmesinde İyiliği Emredip Kötülükten Alıkoyma Yükümlülüğünün Rolü

El-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker yükümlülüğünün Ceşşâs'ın Usûl anlayışındaki bir diğer yansıması Ceşşâs'ın İsâ b. Ebân'ın:

“İki zıt haber rivayet edilip ... eğer insanlar ilkiyle amel edip ehl-i ilim elinde bu zahirse ve sonraki haber tanınmamış olup kendisiyle yalnızca şaz bir topluluk amel ediyorsa bakılır: İlkiyle amel edenler sonrakiyle amel etmeyi caiz görüyorlarsa ictihad caizdir. Yok eğer sonrakiyle amel edenleri ayıplıyorlarsa insanların amel ettiği ile amel edilir”²³⁹

sözüne getirdiği gerekçelendirmelerde karşımıza çıkmaktadır. Ceşşâs'a göre sonraki rivayetle amel edilmesinin kınanması sabit olanın ilk rivayet olduğuna delalet etmektedir.²⁴⁰ Zira ictihadın caiz olduğu bir meselede tarafların birbirini kınaması caiz değildir.²⁴¹ İlk rivayetle amel edildiği halde ikinci rivayetle amel edenlerin kınanmaması, hükmün hangi rivayete göre verileceğinin ictihada bağlı olduğuna delildir.²⁴² Ceşşâs nezdinde söz konusu kınamamanın delil oluşunun temelinde, eğer ortada *munker* bir durum olsa selefin bu durumu kınayacağı kabulünün bulunduğu görülmektedir. Zira selefin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğünü yerine getirmemesi caiz görülseydi, ortada karşı çıkılmamış *munker*lerin varlığından bahsedilebilecekti. Bu durumda meselede ikinci rivayetle amel, karşı konulmamış *munker* bir davranış olabileceğinden, insanların karşı çıkmamasını, ictihad sonucu iki rivayetten biri ile amelin caiz olduğu sonucuna delil kılmak mümkün olmayacaktı.

SONUÇ

Makalemizde Ceşşâs'ın, doğrudan bir ifadesi bulunmamakla birlikte, el-Mâ'ide 5/28 ayeti bağlamındaki açıklamalarından yola çıkılarak kendisinin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* aklen caiz (mümkün) hükmünde gördüğü sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre Allah'ın, gönderdiği bir şeriatla iyiliği emredip kötülükten alıkoymayı vacip, mübah yahut mahzurlu kılması aklen mümkündür. İslam şeriatında ise Ceşşâs'a göre, *ma'rûfu* emredip *munker*den alıkoyma vacip kılınmış olup hükmü farz-ı kifayedir. Bu hükmün Ceşşâs'a göre, Kur'an ve sünnetin yanında icma ile sabit olması aksi yönde görüş serdedilmesinin cevazını ortadan kaldırmaktadır. Ceşşâs'ın Usûl anlayışında farzın vücubun en üst mer-

²³⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/93.

²³⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/93.

²³⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4/93-94.

²³⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/291.

²⁴⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/293.

²⁴¹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/294.

²⁴² el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2/294.

tebesini ifade etmesi, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkerin* bağlayıcılık ve yüklediği sorumluluğun kuvvet ve ağırlığını göstermektedir. Bu farz, kifaye niteliğini haiz olduğundan, somut bir olayda mükelleflerin bir kısmı tarafından yerine getirilmekle diğerlerinden düşmektedir. Ceşşâş'a göre fasık kimse de bu farz ile yükümlü olup bu farzı yerine getirmesi için fasıklıktan kurtulmuş olması şart değildir. Kafir ise, Ceşşâş'ın Usûl anlayışı gereği, Müslüman olma şartıyla bu farz ile mükellef olmalıdır. Ceşşâş *ma'rûfu* emredip *munkerden* alıkoymanın vacip olması için, bu süreçte itaat edilmesi gereken bir imamın bulunması şartını zikretmemektedir.

Ceşşâş'a göre *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğü, *munker* elle düzeltme, sözle düzeltme ve *munkere* kalben karşı çıkma mertebelerinden oluşmaktadır. Elle düzeltme mertebesi de kendi içerisinde farklı yollar içermekte olup sözlü uyarı ve silahsız yöntemlerin sonuç vermemesi şartıyla kötülüğe silahla karşı çıkmak Ceşşâş'a göre caizdir. Sözlü uyarının kabul edilmeyeceği bilindiği takdirde kötülüğe doğrudan elle müdahalede bulunulabilir. *Munkerin* elle düzeltilmesi mümkün olmadığında kişinin kötülüğe sözle karşı çıkması gerekir. Sözlü ikazının kabul edilmemesi durumunda kişi, kötü davranış sahibine karşı mesafeli bir tutum içerisinde olmalıdır. Kötülüğü elle ve dille değiştirmeye imkân bulamadığı takdirde, kötülüğe kalben karşı çıkma ile yükümlü olmakla birlikte, kişinin kötülük karşısında susması caiz olup bu cevazın söz konusu olduğu iki durum bulunmaktadır. Bunların ilki, kişinin kötülüğü elle düzeltme imkânına sahip olmayıp kötülüğe sözle karşı çıktığında canından endişe ettiği *takiye* halidir. *Takiye* halinde kişinin gördüğü kötülük karşısında susması caiz olsa da Ceşşâş'a göre faziletli olan bu kötülüğe karşı çıkmasıdır. Kişinin, kötülüğü elle düzeltme imkânı bulamayıp kötülüğe karşı çıktığının kötülük yapan tarafından bilindiği takdirde kötülük karşısında sessiz kalması, kötülük karşısında susmanın mübah olduğu ikinci haldir. Ceşşâş, bu durumda susmanın mı yoksa sözlü uyarının mı daha faziletli olduğu meselesini ele almamaktadır.

Ceşşâş nezdinde *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* öncelikle Nebi'nin (sav) bir yükümlülüğüdür. Nebi'nin (sav) bu yükümlülüğünü yerine getirmesi ve Allah'ın koruması sebebiyle kendisi için *takiye* halinden bahsedilememesi, Nebi'nin (sav) takririne konu olan fiillerin yapıldığı vecih üzere caiz olduğunu göstermektedir. Âl-i 'İmrân 3/110 ve Tevbe 9/112 ayetleri, Ceşşâş'a göre sahabe nesli başta olmak üzere selef âlimlerinin iyiliği emredip kötülükten alkoyma yükümlülüğünü yerine getirdiğini haber vermektedir. Bu durum ortada *munker* olan bir görüş ya da amel bulunsa buna sahabe tarafından karşı çıkılacağı ve dolayısıyla sahabeden kimsenin karşı çıkmadığı bir hususun *munker* olmayıp caiz olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir. Ceşşâş bu sonuca, fıkıh usûlüne ilişkin haber-i vahidin kabulü, sahabinin rivayetinde haber konusu olaydaki yaşına itibar edilmemesi, kabulle karşılanmış haber-i vahidlerin mütevatir menzilesinde olması, icma'nın hüccet oluşu, sükûti icma'nın hüccet oluşu, muhalifi bilinmeyen sahabi kavlinin icma oluşu, örfün icma haline gelmesi, hadiselerin hükmünde ictihadın caiz olması, her müctehidin ictihadında isabet etmesi, müftinin müsteftiye ictihadi bir meseleye dair görüşünü "benim fetvamı tercih ettiğin takdirde" kaydıyla bildirmesi gerektiği ve haberler arası tearuzun giderilmesine yönelik görüşlerini temellendirmede başvurmaktadır. Dolayısıyla Ceşşâş'a göre bu meselelerde karşıt görüş benimsemek, sahabenin, ayetlerde haber verildiğinin aksine, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğünü yerine getirmediği anlamına gelecektir. Bu ise vakıanın Allah'ın haber verdiğinin aksine gerçekleştiğini söylemek olup Allah'ın verdiği haberin yalan çıkması manası taşıyacağından kabul edilemez niteliktedir. Bu bağlamda Ceşşâş'ın iyiliği emredip kötülükten alkoymayı farz hükmünde kabul edip zikri geçen Usûl meselelerini bu yükümlülüğün sahabe nesli tarafından yerine getirilmesi üzerinden temellendirmesi, Ceşşâş'ın mesele özelinde Usûl – fûru tutarlılığına dair bir örnek olarak da görülebilir.

Takıyye halinin Ceşşâş'ın örneklerini zikrettiği üzere, Nebi'nin (sav) aksine sahabe ve sonraki nesillerden olumsuzlanamaması, Ceşşâş'ın sükûti icma'nın hücciyetine getirilen itiraza karşı yaklaşımından anlaşıldığı üzere, sahabenin karşı çıkmadığı bir hususun *munker* olmadığı sonucuna ulaşılmasına engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla sükûti icma başta olmak üzere zikri geçen Usûl meselelerinin *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* yükümlülüğü üzerinden temellendirilebilmesi için ortada *takıyye* halinin bulunmaması şart olmaktadır. Diğer taraftan her müctehidin ictihadında isabet ettiği kabulüyle bağlantılı olarak Ceşşâş nezdinde ictihada konu bir meselede kınamayı gerektirecek bir *munker*den bahsedilememektedir. Bu sebeple Ceşşâş, ictihadî bir meselede sukuti icma'nın kurulması ve muhalifi bilinmeyen sahabe kavlinin icma olmasını *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* değil, Allah'ın insan tabiatını yaratmasındaki âdet üzerinden temellendirmektedir.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Maḥmûd b. 'Abdillâh el-Bağdâdî, *Rûḥu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût ts.
- Ceşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2013.
- Ceşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, tahk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî, Vi-zâratu'l-Evlkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.
- Ceşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî, *Şerḥu Edebi'l-Kâdî*, tahk. Ferḥât Ziyâde, American University in Cairo Press, Kâhira 1978.
- Ceşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye Dâru's-Sirâc, Medîne 2010.
- Ebû'l-Ḥuseyn el-Başrî, Muḥammed b. 'Alî b. eṭ-Ṭayyib el-Mu'tezilî, *el-Mu'temed fî Uṣûli'l-Fikḥ*, tahk. Muḥammed Ḥamidullâh, el-Ma'hed el-İlmî el-Fransî lî'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye, Dimeşek 1964.
- Ebû'l-Yusr el-Bezdevî, Muḥammed b. Muḥammed el-Ḥuseyn, *Ma'rîfetu'l-Ḥuceci's-Şer'iyye*, tahk. 'Abdulḳâdir b. Yâsin el-Ḥaṭîb, Mu'essesetu'r-Risâle Nâşirün, Beyrût 2000.
- Ebû'l-Yusr el-Bezdevî, Muḥammed b. Muḥammed el-Ḥuseyn, *Uṣûlu'd-Dîn* tahk. Hans Peter Linss, el-Mektebetu'l-Ezheriyye lî't-Turâs, Kâhira 2005.
- Ġazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed, *İḥyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'bni Ḥazm, Beyrût 2005.
- Ġâdî 'Abdulcebbar, Ebû'l-Ḥasen b. Aḥmed b. 'Abdulcebbar el-Esedâbâdî, *el-Muġnî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2012.
- Ka'bî, Ebû'l-Ḳâsim 'Abdullâh b. Aḥmed b. Maḥmûd el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûnu'l-Mesâ'il ve'l-Cevâbât*, tahk. Ḥuseyn Ḥanşu, Râciḥ Kurdî, 'Abduḥamîd Kurdî. Kuramer-Dâru'l-Fetḥ, 2018.
- Koloġlu, Orhan Şener, *Cübbailer'in Kelam Sis-temi*, İSAM Yay., 2. Baskı, İstanbul 2017.
- Ḳurtubî, Ebû Muḥammed b. Muḥammed, *el-Câmi' li Aḥkâmü'l-Kur'ân*, tahk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin eṭ-Turkî, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût 2006.
- Mânkdim Şeşedîv, Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. Ebî Ḥâşim, *Ta'lik 'alâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-Ḥamse*, tahk. 'Abdulkerîm 'Uşmân, Mektebetu Vehbe, Kâhira 1965.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed es-Semerḳandî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed Vanloġlu, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005.
- Nâṭîk bî'l Ḥaḳḳ, Ebû Ṭâlib Yaḥyâ b. el-Ḥuseyn el-Hârûnî, *el-Muciz fî Uṣûli'l-Fikḥ*, tahk. Abdulkerîm Cedbân, 2013.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Ḳâsim Cârullâh Maḥmûd b. 'Umer, *el-Minhâc fî Uṣûli'd-Dîn*, tahk. 'Abbâs Ḥuseyn 'İsâ Şerafuddîn, Mektebetu Merkez Bedr el-İlmî ve's-Şeḳafi, Şan'a 2004.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Ḳâsim Cârullâh Maḥmûd b. 'Umer, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Ḥaḳâ'iki'l-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Eḳâvîl fî Vucûhi'l-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrût 2009.